

# NÁBOŽENSKO-MYTOLOGICKÉ PŘEDSTAVY OBYVATEL UKRAJINSKÉHO POLESÍ A ZAKARPATÍ NA PŘÍKLADU VÍRY V REVENANTY

## The Religious-Mythological Images of the Inhabitants of Ukrainian Polesie and Transcarpathia Considering Belief in Revenants

Martina Cichá<sup>1</sup>, Jana Máčalová<sup>2</sup>,  
Andrea Preissová Krejčí<sup>1</sup>, Jasna Skotáková<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Katedra antropologie a zdravotní péče, Pedagogická fakulta,  
Univerzita Palackého v Olomouci, Česká republika

<sup>2</sup>Katedra historie, Filozofická fakulta,  
Univerzita Palackého v Olomouci, Česká republika

<sup>3</sup>Katedra slavistiky, Filozofická fakulta,  
Univerzita Palackého v Olomouci, Česká republika

### Abstract

The study discusses partial conclusions of our extensive research survey that was aimed at charting still vivid mythical-magical images of people in Ukrainian Polesie and Transcarpathia. We focus on the belief in return of deceased people from the next world and we demonstrate how this images are manifested in everyday life of the local inhabitants. This effort to understand the nature of social phenomena, to understand the way the people within a particular group perceive and describe the world around, is a principal characteristics of a qualitative approach in the research. In this regard, we did not seek for revealing and description of true reality in our research, but we rather aimed at understanding the ways the reality is constructed, thus the way how the particular social reality is perceived by the participants, how it is reproduced in their narratives and how it is consequently reflected in their images of the world. Each category was developed using the method of narrative analysis, the open coding technique of semi structured interviews. Categories emerged from the qualitative methodology of data processing gave rise to plots of narratives, namely narrative about revenants in this case. Based on the qualitative analysis of a number of narratives we have proved the existence of elements of magic and ritualization in everyday village life in Polesie and Transcarpathia, and hence it is obvious that magic-mythical superstitions and rituals keep permeating into the everyday life of people in surveyed areas. The survey results show that there is an indefinite border and mingling of religious and magic-superstitious practices. It is possible to say that religious rituals are to a large extent linked with pre-Christian customs and mythological beliefs.

**Key words:** *narrator, revenant, fieldwork, qualitative method, emic approach, mythology, religion, anthropology*

### Úvod

Mytologie představuje nedílnou součást každého tradičního, neinstitucionalizovaného náboženství. Avšak i v těch společnostech, která si osvojila institucionalizovaná náboženství, např. křesťanství či islám, dlouho ve vědomí lidových vrstev přetrvávaly (či na některých místech dodnes přetrvávají) nábožensko-mytoLOGICKÉ představy vážící se k formám nižšího kultu, kultu předků, kultu zemřelých, k démonologii apod. (Kulcsárová

et al., 1973; Łowmiański, 1986). Jedním z příkladů by mohl být exorcismus, který se praktikuje jak u přírodních národů, tak v judaismu, v křesťanství či v islámu (Budil, 1998). V naší studii se zaměřujeme na tu oblast mytoLOGICKO-náboženských představ, která souvisí s vírou v návraty zemřelých do světa živých, již jsme v rámci našeho antropologického výzkumu na Zakarpátí a v Polesí identifikovali jako jednu z hlavních kategorií mající vliv na každodennost tamějších obyvatel. V uvedených ukrajinských historicko-etnografických regionech je tato víra dodnes živá a představy s ní spojené se odrážejí v myšlení i chování mnohých lidí zde žijících.

Mytické a magické představy jsou do dnešních dní charakteristickým rysem národního světohledu Ukrajinců, zejména obyvatel Polesí, historicko-geografické oblasti nepřístupné kvůli bažinatému terénu a tabuizované po černobylské katastrofě, a Zakarpátí, svébytného regionu s řadou nepřístupných částí v hornaté krajině. Z náhledu do sociokulturního rámce západní a centrální Ukrajiny přicházíme se zjištěním, že na pozadí státu se silnou křesťanskou vírou lze rozpoznat vliv kultur mnohem starších. Předkřesťanské zvyky plné mytoLOGICKÝCH představ se dodnes uchovávají v živém povědomí, které často nebere v potaz moderní poznatky a vědecko-technické „výdobytky“ 21. století. V naší studii na příkladu víry v revenantství ilustrujeme význam, jaký mytologie na Ukrajině v současnosti stále má.

Předmětem našeho výzkumu je tedy vědění, které bychom mohli nazvat tradičním a pro které je specifická zejména narativní forma. Nutno upozornit, že narativní vědění představuje rovnocennou alternativu k instrumentální koncepci vědění, již upřednostňuje moderní společnost. Jak uvádí Jean-François Lyotard, vědění jako takové není pouze konglomerátem vědy a objektivního poznání, ale musíme do něj zahrnout veškeré společnosti uznávané představy o světě, o správném chování, o dobru atd., interpersonálně a intergeneračně sdílené právě ve vyprávění (Lyotard, 1993). Tak se vyprávění podílí na formování společenského diskursu. Vyprávění zaujímá ústřední roli při studiu mnohých sociálních jevů, neboť o něm platí, že „je přítomno vždy a všude, ve všech společnostech. Počátky vyprávění se překrývají s počátky historie lidstva, lidé nejsou a nikdy nebyli bez vyprávění“ (Preissová Krejčí, 2013, 118). A právě mýtus (ze starořečtiny: slovo, řeč, rozhovor) z hlediska etymologie velmi úzce souvisí se slovem *mýtheisthai*, tj. vyprávět (Kratochvíl, 2009), proto také zaznamenání určitých pověstí, povídaček, tedy vyprávění bude hrát v naší technice výzkumu rozhodující roli, jak je blíže specifikováno v metodologické části. V naší práci se nepokoušíme objasnit, zda je rozumné věřit v nadpřirozené postavy či jevy, pokusíme se však popsat zkušenost vzešlou z pozorovaného vztahu mezi lidskou každodenností a mytickým vztahem ke světu, jako součástí kosmického dění provázeného odvěkým zápasem dobra a zla, působením nadpřirozených či božských sil, tedy tak, jak jsme ji nahlédli pomocí vyprávění, která nám zprostředkovala až poetickou představu o světě, jenž nám „silně připomíná pohádky“ (Kratochvíl, 2009, 36), neboť v něm přebývají nejrůznější démoni, zlé i dobré síly. Avšak podle Lévi-Strausse (2007, 122) „neexistuje žádný závažný důvod k tomu, abychom pohádky oddělovali od mýtů“. Přestože se v rámci našeho výzkumu soustředíme na děje, bytosti a místa spojená s magicko-mytickými představami narátorů, nevyhnuli jsme se ani přirovnáním, která jsou vlastní spíše pohádkám a pohádkovým bytostem.

K mýtu lze přistupovat mj. jako k předlogickému uspořádání, k rámci veškeré lidské zkušenosti, k formování našeho úsudku prostřednictvím obřadu či vyprávění. „Mýtus je z větší části neuvědomělou, spontánně žitou podobou toho, co je rámcem našich zkušeností, o co se opírá veškerá naše aktivita, co může být zpětně uvědomeno a uchopeno jakožto Foucaultovo epistémé“ (Bouzek & Kratochvíl, 1994). Pelcová (2010) vidí

mýtus jako „bezprostřední svědectví toho, co bylo, jest a bude, sebezjevení bytí v onom starobylém smyslu, který nerozlišuje mezi slovem a bytím. Mýtus je zjevením pravdy bytí, zakládá prazkušenosť světa, která nemá racionální charakter, avšak přesto umožňuje účinně porozumět. Mýtus není myšlenkový postup, nelze o něm říci, že je správný nebo nesprávný, pravdivý nebo nepravdivý. Mýtus je slovo o prožívaném, prazkušenosť, která se stala zjevnou a která též teprve umožňuje racionální myšlení“ (Pelcová, 2010, 19–20). Hodnověrnost mýtu potvrzuje také Mircea Eliade (2011, 11): „Mýtus se považuje za posvátný příběh, a tedy ‚pravdivé dějiny‘, protože se neustále vztahuje ke skutečnostem“. Důležité je, že vyznavači daného mýtu jej sami za mýtus nepovažují, to, čemu věří, o čem jsou přesvědčeni, považují za reálnou skutečnost, za nedílnou součást svého každodenního života. Za důležitý pak považujeme také Lévi-Straussův požadavek na vnímání mýtu coby celku. Na čem podle Clauda Lévi-Strausse (2006) skutečně záleží, je podstata mýtu. Jinými slovy nejde o styl či způsob popisu, tedy o jeho formální stránku, ale o příběh sám, který je vyřčen.

V některých disciplínách (Doty, 2004; Dundes, 1996; Segal, 2004), ale často také v běžné řeči se za mytické považuje to, co je iracionální, co neodpovídá poznatkům soudobé vědy stojící na empirii, respektive vědy založené na důkazech. Avšak tento pohled nelze vnášet do antropologie, neboť bychom tím popřeli její samou podstatu. Naším cílem je proto nahlížet na mýty jako na pravdivé příběhy, tak jak jsou aktuálně prožívány, jako posvátné, příkladné a významné, což odpovídá emické perspektivě antropologického výzkumu (Eliade, 2006). Podle Lévi-Strausse se věda od mytického myšlení odloučila v 17. a 18. století, kdy panoval názor, že může existovat, jen pokud se obrátí zády k světu, který vnímáme smysly, k světu, který byl považován za klamný. Spolu s Thomasem Hyllandem Eriksem nicméně můžeme tvrdit, že „modernita a tradice nejsou navzájem neslučitelné“ (Eriksen, 2008, 313), neboť i „moderní“ člověk může být jak vyznavačem mýtů, tak také jejich aktivním spoluvůrcem.

## Cíl

Cílem této studie je prezentace dílčích výsledků vlastního terénního výzkumu vážících se k mytologickým a magickým představám o duších zemřelých a schopnosti některých mrtvých vracet se do světa živých. Z představ postosvícenských Evropanů se nadpřirozeno, mytická zkušenost a neracionální přesvědčení vytratilo, zkušenost již nezakoušíme jako kouzelný svět, který ovlivňují magické síly, čarodějové či jiné personifikované duchovní síly. Čarodějnictví, duchové předků, čary a kouzla jsou přijatelné z naší etické perspektivy pro „přírodní národy“, které mají „okouzlený“ světový názor, nikoli pro Evropany, jejichž svět je zaplněn logickým myšlením, racionality a volbou, jejichž svět je „odkouzlený“, neboť vývoj vědy skoncoval s magií a náboženstvím. Objevením kouzelného světa východní části té jisté Evropy, v níž žijeme své životy, není jen inspirativním pokusem o popis vlastní mytické zkušenosti, ale do značné míry odkazuje na význam posvátného, který se rozptulil v logickém a racionálním vědeckém diskursu.

Naším cílem není rozhodnout, zda na Ukrajině skutečně existují dobré a zlé síly, jak a zda vůbec se naši narátory setkali s živými mrtvými, ale pokusíme se co nejhustěji popsat, jak se odráží představy o působení těchto sil, respektive víra v revenanty v každodenním životě obyvatel Polesí a Zakarpátí.

## Metodika

Snaha porozumět povaze sociálních jevů, tedy tomu, jak „lidé v určité skupině/kultuře myslí, vnímají, kategorizují, jak se chovají a jaké významy připisují skutečnostem existujícím v jejich světě“ (Pavlásek & Nosková, 2013, 9), je principiální charakteristikou kvalitativního přístupu ve výzkumu. V tomto

smyslu jsme ani my v našem výzkumném šetření, jehož cílem bylo zmapování stále živých myticko-magických představ obyvatel ukrajinské části Polesí a Zakarpátí a to, jakým způsobem se projevují v jejich každodennosti, neusilovali o odhalení a popis pravdivé reality, nýbrž o porozumění způsobům jejího konstruování. Naší snahou bylo porozumět tomu, jak danou sociální realitu vnímají její aktéři, jak ji reprodukují ve svých vyprávěních a jak se v důsledku toho odráží v jejich představách o světě. V antropologickém pojmosloví odpovídá tato snaha tzv. emické perspektivě. Protějškem této perspektivy je analytický popis a vysvětlení výzkumníka, přičemž se vychází z předpokladu, že má-li být antropologický výzkum vůbec smysluplný, musí přinášet mimo nativní pohled cosi podstatného, například zajistit místní realitě formou komparace s jinými společnostmi nové možnosti popisu, zkrátka přispívat k rozvoji naší celkové sumy znalostí o sociální a kulturní rozmanitosti. V antropologii se podvojnost popisu problému z perspektivy zkoumaného versus z perspektivy výzkumníka označuje za dilema emického a etického přístupu. Pokud čas, prostor, dějinné události, zkrátka kosmos či život popisujeme tak, jak jej vnímají příslušníci zkoumané společnosti, jedná se o pohled z emické perspektivy. Nativní hledisko je tak vždy emické, jak uvádí Eriksen (2008). Zároveň výzkumníkovu snahu zmapovat terén komplikuje „vlastní život terénu“. Nedbálková (2007) připodobňuje danou výzkumnou situaci k principu „jedna ruka kreslí druhou“ (inspirovaného výtvarným dílem Maurice C. Eschera), totiž že „jako výzkumníci zaznamenáváme jednou rukou události, situace a vazby, které dohromady tvoří výzkumný terén. Terén má však vůči nám také konstitutivní úlohu, protože nás druhou rukou ustavuje jako výzkumníky. Součástí našeho zapisování terénu je zároveň i reflexe naší vlastní pozice či role výzkumníků“ (Nedbálková, 2007, 122). Kombinace emického a etického přístupu k výzkumnému tématu je tak s ohledem na charakter našeho antropologického šetření žádoucí, neboť je známo, že „jeden přístup není lepší než druhý. Jsou zdrojem rozdílného typu dat a oba přístupy jsou relevantní při zkoumání kulturních a sociálních jevů“ (Soukup, 2014, 64).

Abychom se co nejvíce přiblížili zažívané realitě, tedy emickému přístupu, vzali jsme v potaz to, že při studiu mnohých sociálních jevů, včetně existence mýtů a způsobů zachovávání tradic, zaujímá ústřední roli příběh, resp. jeho vyprávění. Naš terénní výzkum, ve kterém jsme se mj. zaměřili i na otázky po posmrtném životě, probíhal ve třech průměrně čtrnáctidenních etapách v letech 2013 a 2014, a to konkrétně v Žytomyrské oblasti Polesí a v Zakarpatské oblasti. Téma našeho výzkumu bylo lokálně specifikováno na tyto dva etnograficko-historické regiony, neboť předchozí výzkumy naznačují (Галайчук, 2006; 2003), že se jedná o regiony, kde zůstal zachován typický rys ukrajinského folkloru – totiž úzké propojení křesťanství a tradičních lidových věr, který byl na jiných místech Ukrajiny potlačen během totality Sovětského svazu, v důsledku čehož se víra v magickou sílu přírody, věcí, slov i v neměnnost lidského osudu významně snížila (Борисенко, 2007).

Výzkum realizovali členové řešitelského týmu projektu SGS FF\_2013\_069 *Mýty a pověry v každodennosti obyvatel ukrajinského Zakarpátí a Polesí* realizovaného na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Naším původním záměrem bylo zaznamenat tradované i živé mýty a pověry technikou narativních rozhovorů získaných od obyvatel vesnic v Polesí a na Zakarpátí, nicméně terénní praxe nás přesvědčila o nutnosti motivovat narátory k vyprávění řadou otázek. Metodicky se tak pohybuje mezi zpracováním narativních a polostrukturovaných rozhovorů. Za narativní výzkum ovšem považujeme každou studii, která užívá nebo analyzuje narativní materiál, proto také o informátorech v našem výzkumu mluvíme jako o narátorech. Do celkové analýzy jsme zahrnuli 61 skutečných rozhovorů, přičemž jejich rozložení odpovídá jednotlivým

výzkumným pobytům – tj. 20 z nich bylo uskutečněno v Novopolské oblasti náležející do historicko-etnografického regionu Polesí a 41 analyzovaných rozhovorů jsme provedli s obyvateli zakarpatských obcí. Téma smrti, představy spojené s posmrtným údělem duše, víra v kult předků i řada rituálních praktik spojených se zaopatřením zemřelého se odrážely ve vyprávění většiny našich narátorů, jejichž základní charakteristiku (věk, pohlaví, obec) uvádíme u konkrétních výpovědí.

Jednotlivé rozhovory jsme se souhlasem narátorů zaznamenávali na diktafon. Záznamy jsme následně převedli do psané češtiny. Přepsané rozhovory jsme průběžně – v době mezi jednotlivými fázemi výzkumu – podrobovali analýze a interpretaci, přičemž náš analytický postup vycházel z dílčího obsahového přístupu, jak jej vymezily Lieblíková, Tuval-Mashiachová a Zilberová (1998) a který splývá s postupy obsahové analýzy. Gulová (2013, 47) uvádí, že „kvalitativní výzkum může postupem času téma zpřesňovat, může nabídnout nový směr, nový pohled, nový cíl výzkumu, v podstatě záleží na řadě faktorů, přičemž je významné pracovat v tématu co nejpoctivěji a to se týká zejména sběru dat“. Proto pro nás byla důležitá již průběžná analýza získaných dat. Ve shodě s Šedovou (2007) za univerzální a nanejvýš efektivní způsob jak započít s analýzou dat považujeme techniku otevřeného kódování, kterou jsme proto při primární analýze využili. V přepsaných rozhovorech jsme pomocí papíru a tužky vyznačili pojmy, tedy kódy, které obsahovaly jistou míru konceptualizace, tedy vystihovaly podstatu označeného jevu. Postupovali jsme poctivě řádek za řádkem a tak říkajíc slovo od slova, přepsané a přeložené rozhovory jsme postupně dělili na segmenty a označovali kódy (Gulová, 2013).

Tak jsme již při primárním průchodu daty provedli první část otevřeného kódování. Za kódy jsme určili slova, sousloví, věty i souvětí. Přidělený kód vždy reprezentoval koncept, tedy význam daného segmentu. Ačkoliv je otevřené kódování technika, která byla vyvinuta v rámci metody zakotvené teorie, od počátku jsme věděli, že tento proces nás povede spíše k analytickému příběhu než k tvorbě nové teorie. Kódy představují vlastně jakési labely – nálepky, jimiž jsme pojmenovali segmenty textu dle jisté míry podobnosti. Odborníci doporučují, aby bylo kódováno nejen to, co bylo řečeno, ale také to, co bylo zamlčeno. Při sekundární analýze jsme se tak vraceli i k tomu, co naše diktafony nezachytily. Důležité také bylo neztratit se v textu, tedy kódovat systematicky, abychom pasáž označenou určitým kódem mohli vždy zpětně vyhledat, neboť jsme se v různých fázích výzkumu k primárním kódům vraceli, respektive jsme různé části textu překódovávali.

Jakmile jsme s kódováním či s jeho dílčí fází byli hotovi, počali jsme kódy seskupovat podle podobnosti nebo jiné vnitřní souvislosti. Intuitivně jsme to již prováděli v průběhu kódování, protože jsme stejné kódy přiřazovali podobným konceptům. Vytvořili jsme desítky kódů, které bylo třeba utřídit. „V rámci tohoto postupu jsme definovali kategorie, do nichž byla data roztríděna a shromážděna“ (Preissová Krejčí, 2013, 126). Tato technika zpracování dat získaných z kvalitativního výzkumu bývá označována jako otevřené kódování a kategorizace vytvořených kódů. Díky tomu jsme rozkryli v systematicky přeuspořádaných datech významy, které nám prvoplánově nebyly zřejmé.

S ohledem na koncept celého našeho výzkumu a skutečnost, že naším cílem bylo zachycení tradičního vědění obyvatel ukrajinského venkova, jehož primární formou je vyprávění, zpracovávali jsme v další fázi příběhy našich narátorů za využití narativní analýzy, jejímž hlavním cílem je dle Bernarda (2002, 451) „objevit pravdivosti v tom, jak lidé vyprávějí své příběhy nebo jak podávají své promluvy“. Jedná se tedy o rozbor a popis příběhů, který spočívá v hledání společných znaků, archetypů, které se v nich opakují. Vytváříme tím kostru či osu

vyprávění, již tvoří popis základních událostí v jejich přirozeném logickém a chronologickém řádu, jinými slovy popis kategorií a vztahů mezi nimi (Franzosi, 1998). Tato osa vyprávění umožňuje „formulovat klíčová tvrzení, na která výzkumník přišel, a to tak, aby byla soustředěna kolem ústředního jevu, který byl zkoumán“ (Šedová, 2007, 240).

Výše popsané techniky nás vedly k tvorbě kostry analytického příběhu, v němž jsme formulovali klíčová tvrzení, na která jsme přišli, a to s ohledem na jev či jevy, které byly zkoumány. Mezi tato tvrzení patří například: „mrtví žijí, o tom není pochyb“, „víra v lidové léčitelské, lidovou magii a další pověry nejde proti hlubokému náboženskému přesvědčení“ nebo „předkřesťanské rituály, víra a pověry, prvky magie a církevní praktiky na Zakarpatí a v ukrajinském Polesí nejsou minulostí, ale jsou běžnou součástí každodenního života zdejších obyvatel“. S ohledem na výše uvedené se nyní blíže zaměříme zejména na první z uvedených tvrzení, tedy kategorii, kterou bychom mohli obecně označit jako víru v revenantství.

### Výsledky

Z kvalitativní analýzy výsledků našeho terénního výzkumu plyne, že pro Zakarpatí a Polesí do značné míry platí to, co je připisováno tzv. primitivním společnostem: „Všudypřítomnost duchů, nejrůznější kouzla neustále hrozící ve tmách, mrtví úzce zapojení do života lidí,“ všechny tyto představy jsou pro místní obyvatele „nevyčerpatelným zdrojem emocí a právě ony vtiskly jejich duševní činnosti její příznačné rysy“ (Lévy-Bruhl, 1999, 62). Nemůžeme však souhlasit s představou Lévy-Bruhla, dle něhož se logické, racionální, vědecké myšlení staví do protikladu k tzv. prelogickému myšlení založenému na „mystické účasti“ či mytickém vyprávění (Bowie, 2008), neboť právě moderní, respektive soudobá společnost ukrajinského venkova nás přesvědčila, že oba typy myšlení mohou být u obyvatel Polesí či Zakarpatí ve funkční symbióze.

V rámci interpretace výsledků našeho kvalitativního výzkumu mýtů, pověstí a pověr na Zakarpatí a v Polesí nám jde o pochopení struktury a funkce mýtů v tradičních společnostech, díky čemuž chceme nejen „osvětlit jednu etapu v dějinách lidského myšlení, ale i lépe pochopit jednu skupinu našich současníků“ (Eliade, 2006, 113). V tomto duchu jsme postupovali ve shodě s Eliadeho přesvědčením, že věnujeme-li pozornost studiu mýtů a rituálů v archaických a tradičních společnostech, kde jsou mýty stále živé, kde do značné míry zakládají a ospravedlňují chování a jednání člověka, pak se nám alespoň částečně daří – nebo by se nám mělo dařit – zařadit mýtus či rituál do jejich původních společensko-náboženských kontextů a alespoň částečně poznat jejich významy, které jim tyto společnosti připisují (Eliade, 2011). Antropologové se ve vztahu k výše uvedenému snaží vyhnout podezření z etnocentrického základu zkoumání mýtů, čili odmítají pozici, v níž by na základě předpokladu neutrálního stanoviska soudili zkoumanou kulturu. Ačkoli hodnota jejich práce bývá často nalezena v analogiích a komparacích, rovněž v naší práci se chceme vyhnout podezření z nárokování pravdivosti našich interpretací výpovědí narátorů mimo kontext, čili mimo kulturně podmíněný výklad reality. Podobně jako Lecouteux (1998, 21) také my zde „shromáždíme materiál, výsledek dlouhého bádání (...), předkládáme jej, riskujeme i pokus o jeho výklad, nicméně odmítáme poměřovat věrohodnost zde uváděných skutečností z hlediska poznatků konce 20. století“ a počátku století jednadvacátého.

Ve vyprávěních našich narátorů jsme mohli rozpoznat jak představy, že se mrtví mohou zjevovat „jen ve snech, když spíme, tak se nám o nich může zdát“ (narátorka Z15, 54 let, Verchnia Vyznycja), tak názory, že lidé mohou v bdělém stavu vidět jeho stín: „lidé říkali, že dokonce bylo vidět stín“ (narátorka Z41, 45 let, Simerky). Což odpovídá představě Clauda Lecou-

teuxe (1997), který mrtvé vracející se do světa živých rozlišuje podle toho, zda se lidem zjevují ve snu nebo ve stavu bdělosti. Ne vždy tedy šlo o opravdové zjevení, nýbrž mnohdy to byl jen pocit čehosi neviditelného a velmi blízkého, když o sobě zemřelí dávali vědět pouze různými zvukovými projevy: „*Třeba poltergeist, to jsou také duše mrtvých – například se dveře samy otevrou a zavrou*“ (narátor Z40, 41 let, Perečyn). Také pro období středověku existují doklady převážně o snovém zjevení revenantů, pouze „v několika málo případech vyskytujících se jen v mystické literatuře (od 13. století) je popisována vize v bdělém stavu, která se však uskutečňuje v extatickém vytržení“ (Schmitt, 2002, 44).

V ukrajinské mytologii jsou důvody k posmrtnému návratu duší značně variabilní. S ohledem na zjištěné výsledky nacházíme jednotnost uvedených tvrzení v tom, že do světa živých se vracejí pouze ti, kteří nemohou nalézt klid své duše, což může mít různé příčiny, které jsme precizovali do následujících kategorií:

- 1) stesk pozůstalých a starost o ně;
- 2) křivda spáchaná na zemřelém ještě za jeho života;
- 3) zanedbání patričních pohřebních obřadů a rituálů;
- 4) předčasnost smrti, na niž nebožtík nebyl připraven – nepřijal svátost (ať již se jednalo o nehodu, vraždu nebo sebevraždu);
- 5) hříšný život zemřelého, např. ovládnání nečisté síly.

Do první kategorie příčin jsme zařadili návraty zemřelých dějící se všeobecně z dobrých důvodů, obvykle sem spadá především starost zemřelého o rodinu. Tato představa vychází ze starodávné předkřesťanské tradice kultu předků, kteří bdí nad prospěchem a blahem rodiny i domu. V prostředí centrální Ukrajiny se obdobné atributy váží k mytologické postavě domácího skřítky, tzv. domovyka, který má ekvivalent také v české kulturní tradici: hospodářiček či domovníček, který může být mj. chápán také jako duše zemřelého předka. Navrátilová (2004, 294–295) uvádí, že se nebožtíci mohou vracet, „aby dohlédli na chod domácnosti a hospodářství a ochraňovali členy rodiny – jsou to domácí bůžkové (hospodářičkové)“. Dle obdobných představ může mrtvého zpět přivést také velké truchlení pozůstalých: „*Nebožtíci se mohou vracet, pravděpodobně konejší pozůstalé, aby netruchlili*“ (narátorka N10, 65 let, Xaverivka). S názorem, že se mrtví vracejí, pokud po nich pozůstali příliš teskní, souvisí představa, podle níž musí zemřelý sbírat slzy těchto pozůstalých a všude je s sebou nosit. Přílišný pláč a smutek tak může být zesnulému spíše na škodu a brání jeho duši nalezení pokoje. Historiku na toto téma jsme vyslechli také v kopcích kolem zakarpatské vesnice Bukivcovo od narátorky Z8 (84 let), jež ji slýchávala od své matky. Vypráví se, že kdysi dávno zemřela matka malých dětí, které velmi tesknily. Stalo se proto, že za nimi přišla domů. Děti ji však nemohly poznat, protože se změnila – měla dlouhé ruce, údajně kvůli tomu, že zemřelým nosí vodu, a také velké oči, protože musí pozůstalé neustále pozorovat. Jsou doloženy také příběhy o tom, jak se např. manžel vrací a spí se svou ženou (Konoňenko, 2011; Maiello, 2014). Také ve vyprávěních našich narátorů jsme zaznamenali příběhy, v nichž se zesnulí vraceli do svého domu, aby pomáhali. Narátorka Z41 z obce Simerky nám vyprávěla o události, kterou jí popsala její kmotra a která se odehrála asi před dvěma sty lety: „*Moje kmotra mi vyprávěla o jednom domě tady na vsnici. Ten dům ještě stojí a tam bydlel dědeček té mé kmotry. Vedle domu byla rvačka a dědečka zabili. V kolébce v domě zůstalo jeho malé dítě – chlapeček, kterého měl moc rád. V noci, když jeho žena spala, chodil jej kolébat*“. Návraty mrtvých jsou obvykle spojovány s mistry, která navštěvovali během života, tedy především s domem, v němž žili.

Druhému typu důvodu pro návrat zemřelého odpovídá následující příběh narátorky Z13 (58, Verchnia Vyznyčja), která jej uvedla po krátkém zaváhání („*Váhám, jak vám to mám hned*

*říct, ... ale alespoň jednou o tom vyprávět můžu*“) s důrazem na jeho pravdivost: „*Bylo vše doopravdy tak, jak vám popíšu, není to žádný výmysl, žádná náhoda*“. Narátorka nám posléze vyprávěla o příhodě, která se udála čtyřicátý den od smrti jejího otce, kdy se za zemřelého tradičně slouží zádušní mše. Během tohoto obřadu, který se konal u nich doma, šla narátorka na půdu, kde měli nachystáno občerstvení pro přítomné hosty. Dle jejích slov zbývaly přesně tři hodiny do uplynutí čtyřiceti dnů od smrti otce, když „*ten okamžik vypadla z komína jedna cihla. Bylo to velice divné, protože tam držela dobře a nebylo možné, aby jen tak vypadla... navíc vypadla s takovou silou, že prohnula půdu... všichni ten úder slyšeli*“. Narátorka je přesvědčená, že vypadnutá cihla narušila klid z určitého důvodu. Podle ní to znamenalo, že duše jejího otce byla stále přítomna v domě, že doposavad nenalezla klid. Důvodem nespokojenosti duše měla být křivda spáchaná na jejím otci v minulosti a související se záběrem jeho půdy, s nímž opětovně projevoval nesouhlas i krátce před svou smrtí. Na příběhu je možné si povšimnout také uvedeného časového horizontu – čtyřiceti dní – s nímž je spojena představa, že duše zemřelých v tomto období, tedy po dobu čtyřiceti dní od své smrti, zůstávají na zemi, v blízkosti těla, a mohou tak být spatřeny (Konoňenko, 2011). Tyto představy jsou evidentní také ve vyprávěních jiných narátorů: „*Tam, kde člověk během života chodil, tam chodí i 40 dnů od smrti*“ (narátorka Z36, 58 let, Poroškovo); „*Do uplynutí čtyřiceti dnů od smrti je duše člověka ještě blízko domu, pak už ne*“ (narátorka Z41, 45 let, Simerky); „*Do čtyřiceti dnů po smrti se může duše zemřelého vrátit zpět na svět, protože duše ještě neodešla do nebe*“ (narátorka N6, 35 let, Xaverivka). Můžeme zde rozpoznat vazbu na křesťanské náboženství, podle kterého také Ježíš Kristus vstoupil na nebesa čtyřicátý den od svého vzkříšení, a v inkriminované době se zjevoval různým lidem.

Třetí typ důvodů návratů duší zemřelých koresponduje se zjištěními Lévy-Bruhla při výzkumech preliterárních společností: „*I když však duše definitivně opustila tělo a smrt nastala, nový zemřelý proto ještě není oddělen od svých blízkých. Napak, zůstává v blízkosti vlastního těla a sama péče věnovaná jeho tělesným pozůstatkům je dána vědomím, že dotyčný je přítomen, a nebezpečím, které by pozůstalým hrozilo, kdyby s ním nenakládali podle závazných zvyklostí*“ (Lévy-Bruhla, 1999, 47). Pokud po smrti nějakého člověka nebyly vykonány s patričnou úctou pohřební rituály a obřady, pak duše zesnulého rovněž nemohla dojít pokoje a vracela se do světa živých. „*Proti tomu existovala jediná obrana: rigorózní provedení všech úkonů, nezbytných k uspokojení veškerých potřeb zemřelého*“ (Navrátilová, 2004, 234). Podle čtyřiaosmdesátileté narátorky Z1 z obce Bukivcovo se mrtví mohou vracet, pokud jsou špatně pohřbeni, tj. pokud nejsou dodrženy dané zvyklosti: „*Když se pohřbívá, je třeba jej s modlitbou pohřbit, jak Bůh přikázal*“. Duše takto „špatně“ pohřbených se pak vracejí proto, aby si vyprosili modlitby, případně odpuštění, které jim nebylo dopřáno. „*V ústní tradici zaznamenáváme příběhy, v nichž se duše zpravidla zjevují ve snu, ale i v smyslové podobě, žádají někoho z blízkých či cizí osoby o modlitbu, o odsouzení mše svatě nebo vykonání poutě do některého svatého místa*“ (Navrátilová, 2004, 160). Narátor Z40 (41 let, Perečyn) k tomu uvedl: „*Když člověk umře a někdo mu za něco neodpustil, tak se duše nemůže přenést na onen svět a čeká, až tomu člověku ten dotyčný odpustí... Proto když člověk umírá, každý by mu měl všechno odpustit*“. Zásadnější roli nicméně dle výpovědi našich narátorů hraje v náboženském prostoru tradiční Ukrajiny modlitba. Skrze modlitbu je možné léčit různé nemoci, bránit se proti negativní moci čarodějnic, ale také poskytnout nebožtíkům pokojný odchod ze světa živých, respektive vykoupení z očistce. Mrtví se ukazují „tam, kde žili a zhřešili, a teprve očistec jim dává možnost svou vinu odpykat – za předpokladu, že živi budou za ně orodovat modlitbou, svěceninami, milodary a dalšími

dobrymi skutky“ (Navrátilová, 2004, 293). Tak nám narátorka Z9a (78 let, Verchnia Vyznyca) vyprávěla o sousedce, která žila sama, nikoho neměla, a když zemřela, tak se za její duši nikdo nemodlil. Narátorka se domnívá, že duše této ženy nenalezla klid a spatřuje v tom možnou příčinu následné autonehody mladého chlapce: „*Nikdo se za její duši nepomodlil, právě to mohlo ovlivnit i smrt toho mladého chlapce, odbylo se to na něm. Bylo třeba dávat na mši za tu starou paní a nikdo to neudělal*“. Dle slov narátorky může duše zemřelého prosit i prostřednictvím jiného člověka, obvykle skrze dítě, které se začne chovat neklidně apod. Na tomto případě si lze povšimnout také jisté spojitosti mezi návratem zemřelé osoby a smrtí někoho dalšího. V tradičních představách, které mj. popsal také Lévy-Bruhl (1999, 49) při studiu přírodních národů, existuje obava z toho, aby se nebožtík „nepokoušel vzít s sebou jednoho nebo i více pozůstalých“. S představou o nutnosti vykonání příslušných obřadů a rituálů souvisí také obecné mínění o tom, že v období mezi smrtí a pohřbem je tělo a duše zesnulého nejvíce vystaveny působení sil zlých démonů. Nejruznější úkony – modlitby, sloužení mše, péče o tělo nebožtíka – měly napomoci jeho cestě do říše mrtvých. „Tento jeho přechodový stav představoval také reálnou hrozbu pro pozůstalé. Proto byly přípravy k pohřbení spjaty s mnoha magicko-očistnými praktikami a obyčejí, které měly uspokojit tělo i duši zemřelého, splnit veškerá jeho přání, aby neměl důvod se vracet na zem“ (Navrátilová, 2004, 202).

Dalším typem důvodů pro návrat zemřelých je jejich nepřipravenost na smrt. Jedná se tedy o smrt neočekávanou, náhlou, při níž zesnulý neměl možnost vyřídit si poslední záležitosti, přijmout svátost posledního pomazání, získat odpuštění. Řadíme sem zemřelé při nehodách, ale specifickou skupinu zde zaujímají především sebevrazi. Obava z návratu duše člověka, který zemřel nepřipraven, rovněž souvisí s působením zlých démonů a nečistých sil. Nepřipravenost znamená potenciálně snazší podlehnutí zlým démonům (tělo není chráněno svátostí). „Vedle těch, kteří se ocitli na scesti, neboť se vymkli zákonům řádného života (vrazi, zločinci a další provinilci), byli nebezpeční také jedinci, již ukončili svůj život náhlým, násilným nebo jinak neprirozeným způsobem, za tajemných nebo nešťastných okolností. Jejich smrt vzbuzovala strach a znepokojení. Byla považována za důsledek působení nějaké negativní duchovní síly (např. zlých démonů). Duše těchto tzv. nečistých zemřelých nenacházely po smrti pokoj, vycházely z hrobů, vracely se na zem a strašily“ (Navrátilová, 2004, s. 292). Také naši narátoři se shodují v tom, že duše těch, co zemřeli neočekávanou smrtí, se vracejí a různým způsobem straší. Narátorka Z22 (60 let, Sjurte) se s námi podělila o příběh, který jí vyprávěl její otec: Nedaleko od místa, kde bydleli, existuje místo, kde před časem tragicky zahynul člověk, a od té doby zde prý pravidelně o půlnoci svítilo z dálky viditelné světlo a bylo slyšet hluk podobný jedoucímu vozu. Zaznamenali jsme také příběh o starci, který zemřel a pořád se objevoval: „*Nikdo ho neviděl, ale v noci velmi klepal, dělal rámus – na půdě. Ale potom se lidé velmi modlili, aby už nestránil. Jeho duše nenašla pokoj, proto se projevovala*“, popsala narátorka Z28 (75 let, Čornoholova). Pozornost budící kategorií představují sebevrahové, kteří, stejně jako tragicky zemřelí, nedožili svůj vyměřený čas. Narátor Z40 (41 let, Perečyn) uvádí, že na Ukrajině existuje ve vztahu k sebevrahům taková tradice: „*Když se člověk oběsí, tak lidé si rozeberou ten provaz, na které se ten dotyčný pověsil. Provaz rozřežou na malé nitky a potom je přinesou čarodějníci, která s ním umí dělat různé čáry. A ten ďábel, který donutil člověka k sebevraždě, začne těm lidem pomáhat*“. Obecně se můžeme setkat s pověrou o čarovné moci předmětů, které byly s oběšeným v nějakém kontaktu, což souvisí s tím, že jeho osobu spojovali s ďáblem, který má dle lidové víry povinnost sloužit tomu, kdo má tyto věci u sebe (Navrátilová, 2004). Náš narátor ve svém vyprávění nicméně upozorňuje na skutečnost,

že taková pomoc je vždy dočasná. Člověk si sice díky tomu získá na nějakou dobu moc, peníze apod., ale pak nastane chvíle, „*když se ten člověk chce oběsit*“. Narátor považuje tuto tradici za velmi negativní a opakovaně klade důraz na to, že je skutečná. Můžeme zde rozpoznat představu, že k sebevraždě přivede člověka jedině ďábel, zlé síly, které různí narátoři vidí v alkoholu: „*hlavně nesmí pít, nebo se také oběsit*“ (narátor Z40, 41 let, Perečyn), „*nečistý duch je k tomu přinutil – ďábel. Oni všichni pili*“ (narátor Z38a, 26 let, Stuzycja). „Podlehnutí ďáblu a spojení s ním znemožnilo sebevrahovi spasení a jeho nečistý duch tak představoval pro pozůstalé obzvláštní nebezpečí“ (Navrátilová, 2014, 310). Z uvedeného je zřejmé, že sebevrahové jsou v tradičních oblastech Ukrajiny stále považováni za tzv. infamizované (nečisté) bytosti. S touto představou jsou spojeny obavy ze znesvěcení církevní půdy hřbitova, proto jsou dosud doloženy pohřby sebevrahů mimo něj. Jak uvedla narátorka Z38b (55 let, Stuzycja), pohřbem sebevrahů z jejich vesnice nebyl přítomen „žádný kněz, oni jsou zakopáni jako dobytek“. Šestadvacetiletý narátor Z38a dodává: „Člověk, který spáchal sebevraždu, nemůže být pohřben na hřbitově, je zakopán za zdi hřbitova“. Nečistým se stávalo také místo, kde se sebevražda udála. Pokud se tedy někdo oběsil doma, lidé v jeho domě již často nechtějí žít. Nečistá síla, která přiměla člověka ke spáchání sebevraždy, je navždy spojena s domem, kde k ní došlo. Také náš narátor dokládá, že domy po sebevraždách jsou v jejich obci prázdné: „*Teď tam nikdo nebydlí a říká se, že když jde kolem někdo o půlnoci, může tam slyšet křik*“. Zbavit dům těchto zlých sil není dle něj vůbec jednoduché: „*kněz nemůže takový dům vysvětit, to mohou udělat jen silní mniši*“.

Poslední typ důvodů, proč se nebožtíci vrací do světa živých je spojen s představou, že se jednalo obecně o hříšné jedince. Narátorka Z8 (84 let, Bukivcovo) vyprávěla o zemřelých, kteří se po smrti objevovali za účelem nahánět živým strach a hrůzu. Podle ní se jednalo o lidi, kteří se nějak provinili proti Božimu zákonu: „*To byli hříšní lidé, které pán Bůh po smrti nepřijal, a tak sem přišli strašit lidi*“. Sama soudí, že se to v dnešní době již neděje. To dokládá také tvrzení narátorky Z25 (81 let, Nevytske): „*Kdysi se říkalo, že straší, ale teď už ne, naši mladí už nad tím zvítězili, už se nebojí*“. Také v literatuře se setkáváme s názory, že na svět se vrací jen duše hříšných lidí, které ovládnul ďábel a které pak ve světě živých pokouší k hříchu další lidi. Proto je zapotřebí nechat za duši každého zemřelého odsloužit mši, aby byla duše klidná (Кононенко, 2011).

Jednotlivé typy důvodů, které jsme výše podrobně rozebrali, naznačují, že se lidé před návraty zemřelých snažili různými způsoby chránit. „Mocným ochranným prostředkem byla samozřejmě modlitba“ (Navrátilová, 2004, 306). Je zapotřebí „*jít za knězem, on přečte modlitbu a ono to přejde*“ (narátorka Z1, 84 let, Bukivcovo). Rovněž narátorka Z33 (35 let, Perečyn) je toho názoru, že „*modlitba jim má ulehčit odchod na onen svět*“, proto je třeba sloužit zádušní mše, chodit do kostela, zapálit svíčku a modlit se, aby duše našla pokoje a odpustila pozůstalým, pokud v rodině existovaly nějaké spory. Jsou zaznamenány i příběhy o tom, jak nebožtíka překvapit a navštívit se ho zbavit, nebo představa, že je zapotřebí jej připoutat posvěceným opaskem a pozvat kněze, aby jej pokropil svěcenou vodou (Кононенко, 2011). „Často se spojovalo více magických prostředků dohromady nebo se kombinovaly s církevně náboženskými symboly a úkony (kříž, modlitba, svěcená voda a křída, bohoslužba, zvonění aj.), které měly jejich účinnost ještě posílit“ (Navrátilová, 2004, 307). Je zřejmé, že tyto představy byly opět ovlivněny náboženskou vírou. Proto i ti mrtví, kteří dle slov našich narátorů neškodili, byli považováni za nečistou sílu, což dokládá dovětek narátorky Z41 (45 let, Simerky) k případu muže navrátilivšího se za účelem kolébání svého syna, který jsme popsali výše, že přestože nepůsobil zemřelý ke škodě lidem ani zvířatům, obrátila se žena na kněze a nechala dům

posvětit, pravděpodobně z obavy z toho, co o tom říkají lidé: „*Jeho žena se obrátila na kněze, aby dům posvětil, protože lidé říkali, že tam chodí nečistá síla*“. To zřejmě vychází z obecné představy, že „lidská duše, i ta dobrá, se stává démonem“ (Maiello, 2014, 70).

### Diskuze

Na začátku interpretace námi zjištěných dat si klademe otázku: Liší se současné představy obyvatel tradiční ukrajinské společnosti od pojetí navrátivších se mrtvých, tedy revenantů (odvozeno od *revenire*, tj. vracet se), jak je známe z odborných historických děl? Zřejmě je, že tehdy stejně jako dnes má tato víra silnou vazbu na náboženství, respektive lidová a křesťanská tradice se neustále prolínají (Lecouteux, 1997). Přestože není možné představy lidí o revenantech napříč staletími ani regiony generalizovat, obvykle převažoval názor, že se mrtví vrací na svět žádat živé, aby, v souladu s náboženským učením o očistci, přispěli k jejich spáse. Významnou roli v tomto pojetí sehrála právě představa očistce, jak tvrdí Lecouteux (1997, 43): „Když nastoupil na scénu očistec, (...) stal se přirozeným sídlem mrtvých, kteří nemají klid“. Za zásadní pak považujeme skutečnost, že dle mnohých písemných i ústních svědectví pozůstali, k nimž se mrtví vrací, netrpí ztrátou svých blízkých. „Nedomnívejme se, že by pozůstali (...) netoužili po ničem jiném než spatřit své předky na každé mezi“ (Schmitt, 2002, 15), naopak se jejich návratu děsí. Obávají se totiž, že by zemřelí mohli chtít nějak škodit, neboť částou představou bylo posednutí těla zemřelého zlým démonem (na rozdíl od svatých je ke zjevování dle lidových představ neponoukal biblický Bůh – srov. Maiello, 2014). Je-li snahou živých v souladu s představou o očistci odčinit hříchy zemřelého, pak si můžeme být téměř jisti, že tak činí především proto, aby zamezili jejich dalšímu návratu. Mohli bychom tedy říci, že touha po posmrtném klidu je vůlí obou stran projevující se mj. v rigorózním dodržování posmrtných rituálů. Výstižně tento ambivalentní vztah živých k zemřelému popsal Giuseppe Maiello (2014, 70): „Princip vztahu mezi živými a zemřelými (...) zahrnuje lásku i strach“. Podle něj je daný princip „společný všem světovým kulturám, a proto se neomezuje pouze na jeden kulturní nebo časový prostor“. Oproti tomuto vcelku univerzálnímu principu „důvodu návratu mrtvých“ se však setkáváme s poměrně rozličnými názory co do vzhledu revenantů. Jejich fyzické podoby se měnily nejen v průběhu staletí, ale odlišnosti je možné pozorovat také regionálně (Lecouteux, 1997; Maiello, 2014) a jistotu unifikované představy o revenantech nemáme ani u lidí z jedné vesnice. Schmitt (2002) uvádí, že se mrtvý mohl zjevovat ve stejné podobě (obličej, hlas, jméno) a oblečení, které nosil během života, nebo které měl na sobě ve chvíli smrti či při pohřbu, dále také v podobě duše, ducha či pouhého stínu, často také jako snový přízrak nebo duchovní obraz beroucí na sebe podobu lidského těla.

Víra v návraty mrtvých je doložena v různých zemích Evropy: „Od raného středověku až do 19. století vznikla řada písemných svědectví dokazujících, že strach z mrtvých není žádná smyšlenka“ (Lecouteux, 1997, 29). Podle Jeana-Clauda Schmitta (2002, 15) pak tato „antropologická a univerzální dimenze navracení se mrtvých je v západních tradicích přítomna od antiky přes středověk a promítá se až do současného folkloru“. V zásadě kterýkoli zemřelý se potenciálně mohl vrátit do světa živých a mohl způsobit škodu či neštěstí. „Strach z této možnosti způsobil vymezení toho, co je ‚nečisté‘ a zlé, a motivoval vznik praktik a opatření, které směřovaly k zahnání těchto zemřelých, k jejich definitivnímu odluce od živých a k zamezování návratů,“ píše Alexandra Navrátilová (2004, 293) ve vztahu k praktikám odehrávajícím se na území dnešní České republiky ještě na přelomu 19. a 20. století, což dokládají mj. rozsáhlé etnografické sbírky pocházející z té doby (řada článků

byla uveřejněna např. v periodiku *Český lid*, jehož první ročník byl publikován v roce 1892, či v *Národopisném věstníku československém*, který poprvé vyšel v roce 1906).

Je zřejmé, že společnost a kultura ovlivňuje člověka, který v ní vyrůstá, výrazně se podílí na tom, jak se dívá na svět kolem sebe a v jakých kategoriích jej popisuje. Společně s Bowie (2008, 229) se ptáme: „Existují tedy zásadně odlišné způsoby myšlení v různých společnostech?“. Bowie se domnívá, že výše citovaný Lévy-Bruhl si zkazil svou pověst právě přesvědčením, že existují dva odlišné druhy mentality, jedna primitivní a druhá moderní, které závisí na tzv. kolektivních představách – tedy pohledu na svět, který je společný příslušníkům nějaké společenské skupiny (Bowie, 2008). Jak uvádí Lévy-Bruhl: „svět, v němž se člověk primitivní pohybuje, se se světem naším ve skutečnosti shoduje jen částečně. Sít' druhotných příčin, která se podle nás rozprostírá donekonečna, v jeho světě zůstává v ústraní a nepovšimnuta, zatímco skryté síly, mystické vlivy a nejrůznější participace se tu mísí s bezprostředními vjemy, a vytvářejí tak celek, v němž skutečný svět a zásvětí splývají“ (Lévy-Bruhl, 1999, 350).

Do protikladu k němu staví Bowie (2008) myšlenky jiného antropologa, Edwarda Evana Evans-Pritcharda, který popsal zúčastněné pozorování jako vstup do jiné kultury a zároveň její opuštění. Evans-Pritchard v příloze své knihy *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* reflektuje na základě svých zkušeností a vzpomínek postavení antropologa při terénní práci. Antropolog „žije ve dvou různých světech myšlení zároveň, v kategoriích, pojmech a hodnotách, jež se často nedají uvést v soulad“ (Evans-Pritchard, 1976, 243). Dočasně se tak stává dvojité přehlíženým, odcizeným oběma světům. Pokud chce antropolog realizovat výzkum v terénu, čili komunikovat a konverzovat s místními o něčem, co považují za samozřejmé, nemůže jim dát najevo, že jejich představy považuje za nesmyslné. Je zapotřebí, aby antropolog jednal tak, jako by věřil, i kdyby k dané víře měl nějaké námitky, jinak by „skončil stejně rychle, jak by začal“ (Evans-Pritchard, 1976, 244). Fiona Bowie (2008, 229) dále popisuje: „Když se ho zeptali, zda přijímá představy Azandů o čarodějnictví, Evans-Pritchard odpověděl ‚ano i ne‘ – je to odpověď, kterou zná mnoho antropologů pracujících v terénu: ‚V mé vlastní kultuře, v atmosféře myšlení, do níž jsem se narodil, v níž jsem byl vychován a která mne formovala, jsem odmítal a odmítám představy Azandů o čarodějnictví. V jejich kultuře, v souboru idejí, v němž jsem pak žil, jsem je přijal; v jistém smyslu jsem jim uvěřil. (...) Musí-li člověk jednat, jako by věřil, nakonec uvěřil nebo zpola uvěřil, když jedná‘.“

Naše zkušenost z terénního výzkumu je analogická. Stejně jako antropolog v pojetí Evans-Pritcharda (1976), tak také my jsme se současně ocitli ve dvou různých světech myšlení, jejichž hodnoty a světónázory se často nedají uvést v soulad. Na jednu stranu jsme se nedokázali oprostít od vlastní kultury, v níž jsme byli socializováni, ale na druhou stranu jsme se snažili přiblížit a porozumět místní kultuře, kterou jsme zkoumali. Abychom toho byli schopni, museli jsme se jí otevřít, svým způsobem ji přijmout a uvěřit v ní sdíleným představám, byť ve vlastní kultuře se s nimi ztotožňovat nebudeme. Nabízí se zde stále nevyčerpaný prostor pro vědecko-výzkumné (svým způsobem „záchranné“) aktivity odborníků otvírající dveře také interdisciplinární spolupráci, neboť pro komplexní pochopení této problematiky je zapotřebí znalců kontextu historického, kulturně-společenského a jazykového.

Se značnou mírou zjednodušení můžeme víru a ritualizaci každodennosti popisovanou našimi náratory na západní Ukrajině přirovnat k situaci v českých zemích, která je doložena ještě na konci 19. století v novinovém tisku, jak popisuje předchozí výzkum v této oblasti (Mácalová, 2014a, 2014b). Ani v dnešní ukrajinské společnosti, ani v tehdejší společnosti české, nere-

prezentovaly magicko-pověrečné představy a víra mainstreamové myšlení. Nadpřirozeno, věroučné systémy a přesvědčení, se z představ většiny postsovětských Evropanů vytratilo, skutečnost již většina z nás nezakouší jako kouzelný svět, který ovlivňují magické síly, čarodějové, démoni či jiné personifikované duchovní síly. Čarodějnictví, duchové předků, nadpřirozené bytosti, čáry a kouzla jsou přijatelné pro „přírodní národy“, které mají „okouzlený“ světový názor. Pro většinu z nás Evropanů je svět zaplněn logickým myšlením, racionalitou a volbou, je „odkouzlený“, neboť vývoj vědy skoncoval s magií i náboženstvím (Bowie, 2008). Proto je do značné míry stále kouzlu podléhající svět ukrajinského Polesí a Zakarpátí pro Evropana strhující možností, jak nahlédnout do minulosti, která však v proměněné podobě dřímá v každém z nás.

### Závěr

Postavení antropologa v terénu je specifické. Na jednu stranu zastupuje svou vlastní kulturu, v níž byl socializován, na druhou stranu se snaží přiblížit a porozumět místní kultuře, kterou zkoumá, a aby toho byl schopen, musí ji svým způsobem přijmout a uvěřit zde sdíleným představám. Při terénním výzkumu jsme se ocitli současně ve dvou různých světech myšlení, jejichž hodnoty a světónázory se často nedají uvést v soulad.

Na předchozích stránkách jsme popsali, že v lidovém myšlení obyvatel tradiční Ukrajiny přetrvávají dodnes mytologicko-pověrečné představy, které se navenek odrážejí v jejich postojích, světónázorech i v každodenních činnostech. Běžnou součástí paradigmatického pohledu na svět části obyvatel ukrajinského Polesí i Zakarpátí je jeho rozdělení na svět ovládaný jednak čistou, jednak nečistou silou (k níž jsou revenanti řazeni), které se projevuje ve všech kategoriích, jež jsme v průběhu našeho výzkumu specifikovali, a tak se kategorie čisté a nečisté síly stala v našem výzkumném šetření centrální kategorií (centrálním jevem). S existencí čisté a nečisté síly souvisí také praktiky ochrany proti této nečisté síle a s ní související rituály, které před ní mají například zabezpečit dům, rodinu či konkrétního člověka.

Přesvědčení, že duše zemřelých lidí se mohou za určitých okolností vracet, přetrvává na Ukrajině do dnešních dní a nikoli ve zkosnatělé folkloristické podobě, ale tato víra a s ní spojené praktiky jsou přítomny v každodennosti tamějších obyvatel natolik, že se promítá do jejich životních postojů, hodnot, názorů i jednání; za mrtvé se slouží mše, nedělají se stavební práce v jistém období po smrti příbuzného (např. se nepodmazává pec, nebílí dům aj.), v určité svátky se vykonávají rituály tak, aby byli lidé se svými předky vždy zadobře. S kategorií živých mrtvých, které se výše věnujeme, souvisí také mytologické postavy spojované v lidové víře s dušemi mrtvých.

Naše závěry nelze vztahovat na celou ukrajinskou společnost, k tomu kvalitativní výzkumné šetření neslouží, ale domníváme se, že možnost zkoumat magicko-pověrečné představy našimi narátory stále zažívané, a tedy v daném prostoru a čase skutečné, může přispět k pochopení toho, jak mohly tyto představy v myšlení mnohých z místních lidí přežít procesy industrializace a modernizace až do současnosti, a tedy jak byl možný jejich výskyt v českých zemích až do začátku 20. století.

### Souhrn

Studie pojednává o dílčích výsledcích našeho rozsáhlého výzkumného šetření, jehož cílem bylo zmapování stále živých myticko-magických představ obyvatel ukrajinského Polesí a Zakarpátí. Zaměřujeme se na víru v návraty zemřelých lidí z onoho světa a ukazujeme, jak tyto představy ovlivňují každodenní život tamějších obyvatel. Tato snaha porozumět povaze sociálních jevů, tomu, jak lidé v rámci určité skupiny vnímají a popisují svět kolem sebe, je principiální charakteristikou kva-

litativního přístupu ve výzkumu. V tomto smyslu jsme ani my neusilovali o odhalení a popis pravdivé reality, nýbrž o porozumění způsobům jejího konstruování, tomu, jak danou sociální realitu vnímají její aktéři, jak ji reprodukují ve svých vyprávěních a jak se v důsledku toho odráží v jejich představách o světě. Jednotlivé kategorie jsme vystavili za využití metody narativní analýzy, techniky otevřeného kódování polostrukturovaných rozhovorů. Kategorie vzešlé z kvalitativní metodologie zpracování dat daly vzniknout osám příběhů, v tomto případě příběhu o revenantech. Na základě kvalitativní analýzy řady narací jsme prokázali existenci prvků magie a ritualizaci každodenního života na vesnici v Polesí a Zakarpátí, a tak je zřejmé, že magicko-mytické pověry a rituály nadále pronikají do každodennosti obyvatel zkoumaných lokalit. Výsledky našeho výzkumu poukazují na nejasnou hranici a vzájemné prolínání náboženských a magicko-pověrečných praktik. Do značné míry je možné tvrdit, že také náboženské rituály jsou do velké míry svázaný s pohanskými zvyky a mytologickými představami.

**Klíčová slova:** narátor, revenant, terénní výzkum, kvalitativní metoda, emická perspektiva, mytologie, náboženství, antropologie

### Literatura

- Bernard, R. H. (2002). *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. New York/Lanham/Oxford: Altamira Press.
- Борисенко, В. (2007). *Українська етнологія*. Київ: Либідь.
- Bouzek, J., & Kratochvíl, Z. (1994). *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové.
- Bowie, F. (2008). *Antropologie náboženství. Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*. Praha: Portál.
- Budil, I. T. (1998). *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Doty, W. (2004). *Myth: A Handbook*. Westport: Greenwood.
- Dundes, A. (1996). Madness in Method Plus a Plea for Projective Inversion in Myth. In Patton, L. L., & Doniger, W. (Eds.). *Myth and Method* (pp. 147–159). Charlottesville: University of Virginia Press.
- Eliade, M. (2006). *Posvátné a profánní*. Praha: Oikymen.
- Eliade, M. (2011). *Mýtus a skutečnost*. Praha: Oikymen.
- Eriksen, T. H. (2008). *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Franzosi, R. (1998). Narrative Analysis—Or Why (and How) Sociologists Should be Interested in Narrative. *Annual Review of Sociology*, 24, 517–554.
- Gulová, L. (2013). Zakotvená teorie podle Strausse a Corbinové. In Gulová, L., & Šíp, R. (Eds.). *Výzkumné metody v pedagogické praxi* (pp. 45–71). Praha: GradaPublishing.
- Галайчук, В. (2003). „Взаємини” людини та домовика у віруваннях українців Полісся, Вісник Львівського університету. Серія історична, 38, 568–584.
- Галайчук, В. (2006). Причинки до польської демонології: вірування у домовика. *Народознавчі Зошити*, 3–4, 457–464.
- Кононенко, О. (2011). Українська міфологія та культурна спадщина. Харків: Фоліо.
- Kratochvíl, Z. (2009). *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Praha: Academia.
- Kulcsárová, Z., Komorovský, J., Tilkovská, M., & Prokopcová, H. (1973). *Světové mytologie*. Praha: Orbis.
- Lecouteux, C. (1997). *Přízraky a strašidla středověku*. Praha: Volvox Globator.
- Lecouteux, C. (1998). *Vily, čarodějnice a vlkodlaci ve středověku*. Praha: Volvox Globator.

- Lévi-Strauss, C. (2006). *Strukturální antropologie*. Praha: Argo.
- Lévi-Strauss, C. (2007). *Strukturální antropologie – dvě*. Praha: Argo.
- Lévy-Bruhl, L. (1999). *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo.
- Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R., & Zilber, T. (1998). *Narrative Research: Reading, Analysis, and Interpretation*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Lowmiański, H. (1986). *Religia Słowian i jej upadek*. 2. vyd. Warszawa: PWN.
- Lyotard, J. F. (1993). *O postmodernismu. Postmoderno vysvětlované dětem, postmoderní situace*. Praha: Filosofia.
- Máčalová, J. (2014a). Pověry a lidové čarování na konci 19. století zachycené v dobovém periodiku Našinec, *Historica Olomucensia, Supplementum II*.(XXXVI), 163–179.
- Máčalová, J. (2014b). Projevy magie a víry v pověry ve vztahu k smrti a pohřbívání na konci 19. století. In Špatenková, N. et al. *O posledních věcech člověka: vybrané kapitoly z thanatologie* (pp. 241–247). Praha: Galén.
- Maiello, G. (2014). *Vampyrismus & Magia Posthuma*. Praha: Epoque.
- Navrátilová, A. (2004). *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- Nedbálková, K. (2007). Etnografie (Jedna ruka kreslí druhou aneb Jak se dělá etnografický výzkum). In Švaříček, R., & Šedřová, K. et al. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách* (pp. 112–126). Praha: Portál.
- Pavlásek, M., & Nosková, J. (2013). Výzkumník v poli kvalitativního terénního výzkumu – dilemata a otázky. In Pavlásek, M., & Nosková, J. (Eds.). *Když výzkum, tak kvalitativní. Serpentinami bádání v terénu* (pp. 7–20). Brno: Masarykova univerzita.
- Pelcová, N. (2010). *Vzorce lidství. Filosofické základy pedagogické antropologie*. Praha, Portál.
- Preissová Krejčí, A. (2013). Narativní analýza. In Gulová, L., & Šíp, R. (Eds.). *Výzkumné metody v pedagogické praxi* (pp. 117–138). Praha: GradaPublishing.
- Segal, R. A. (2004). *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt, J.-C. (2002). *Revenanti: živi a mrtví ve středověké společnosti*. Praha: Argo.
- Soukup, M. (2014). *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha: Karolinum.
- Šedřová, K. (2007). Analýza kvalitativních dat. In Švaříček, R., & Šedřová, K. et al. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách* (pp. 207–247). Praha: Portál.

---

Cichá, M., Máčalová, J., Preissová Krejčí, A. & Skotáková, J. (2015). Nábožensko-mytologické představy obyvatel ukrajinského Polesí a Zakarpátí na příkladu víry v revenanty. *Česká antropologie*, 65(1), 11–18.