

## Strukturální analýza romské religiozity na příkladu rituální praxe „přísahy u kříže“\*

MAREK JAKOUBEK – LENKA BUDILOVÁ\*\*

Structural Analysis of Roma Religiosity based on the Ritual Practice of “Oath at the Cross”

**Abstract:** The following text is based on the outcomes of a long-term field research carried out in eastern Slovakia, and it focuses on the character and specifics of religiosity of the Romany settlements inhabitants. One of the characteristic features of this religiosity is the fact that its core is still based on magical practices while Christianity only covers it on the surface. We will attempt to document this feature by examining a particular example of a chosen institution, this institution being the ritual procedure of the *oath at the cross*. Even though this practice is commonly known and frequently mentioned in literature, we are of the opinion that most references have so far been of the character of a mere record without an attempt to comprehend its inner nature. Thus, our objective is to explore the intrinsic logic of this institution, which may moreover be helpful in terms of illuminating the whole of the religious system of the Romany settlements inhabitants because in many aspects it may be treated as a model example of a magical procedure concealed under the garb of Christianity. Consequently, this concrete consideration may be generally valid on the structural level.

**Keywords:** Roma, Gypsies, Religiosity, Oaths, Infidelity, Roma Settlements, Slovakia

### Úvod

V roce 2011 jsme publikovali studii věnovanou romské religiozitě,<sup>1</sup> respektive – jak uvádí podtitul – metodologické a konceptuální stránce jejího zkoumání (nejen) u nás.<sup>2</sup> Nešlo nám tehdy primárně o charakteristiku romské religiozity samotné, o její „obsah“, ale především o rekapitulaci přístupů, na jejichž základě byla u nás romská religiozita do té doby vysvětlována. Jednalo se o pokus o „teoretickou inventuru“, s cílem zhodnotit dosa-  
vadní zkoumání, zejména pak identifikovat klíčové tematické okruhy stávajícího bádání v dané oblasti a zastávané metodologické pozice a následně podat jejich kritiku.<sup>3</sup> Takřka proti vůli autorů přitom stať nabrala formy přehledu „příkladů špatné praxe“, přičemž jako největší potíž tuzemské tematizace romské religiozity bylo identifikováno její primord-  
ialisticko-esencialistické podloží. Následující stať, věnovaná jednomu ze strukturálních specifik romské religiozity a představující tak v jistém ohledu pendant či komplement uvede-  
né studie, vychází naproti tomu programově z (definičně sociálně-konstruktivistického) antropologického konceptu kultury, kdy je kultura chápána jako „konfigurace naučeného jednání a výsledků jednání, jehož jednotlivé prvky jsou sdíleny a předávány členy určité

\* Studie rozvíjí a navazuje na pozice zaujaté in Budilová – Jakoubek [2003].

\*\* Kontakt: Katedra antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, Sedláčkova 15, 306 14 Plzeň.  
E-mail: jakoubek@ksa.zcu.cz; budlenka@hotmail.com.

<sup>1</sup> Budilová – Jakoubek [2011].

<sup>2</sup> Respektive v zemích bývalého Československa.

<sup>3</sup> Budilová – Jakoubek [2011: 360].

společnosti“.<sup>4</sup> Studovanou společností přitom v daném případě nebudou „Romové“, přesněji řečeno „Romové vůbec“ (jejichž implicitní definice má v typickém případě výrazně primordiální charakter<sup>5</sup>), ale pouze obyvatelé tzv. romských osad, chápaných jako specifické sociální formace lišící se do zbytku společnosti *inter alia* rovněž svébytnou kulturou.<sup>6</sup> Nepůjde nám tedy o traktování obecně „romského specifika“, ale o vykazání specifického rysu kultury romských osad.<sup>7</sup>

Stať představuje výsledek dlouhodobého terénního výzkumu realizovaného od roku 1999 na východním Slovensku<sup>8</sup> (prešovský a košický kraj). Zaměřuje se na charakter a specifika religiozity obyvatel romských osad, jejímž charakteristickým rysem je, že její základ tvoří dosud magické praktiky a křesťanstvím je pouze vnějškově překryta. Jinak řečeno, že křesťanství tvoří jen jakousi „fasádu“, za níž se skrývá ne-křesťanské, lépe řečeno předkřesťanské jádro, představující ovšem hybný princip daného kulturního (sub)systému.

Uvedenou skutečnost se pokusíme dokumentovat analýzou konkrétního příkladu vybrané instituce, obřadní procedurou označovanou jako *přísaha u kříže* (též *přísaha věrnosti*). Domníváme se totiž, že ačkoli se jedná o praktiku obecně známou a v literatuře vcelku hojně citovanou, má většina dosavadních zmínek charakter pouhého pozitivisticko-etnografického záznamu bez snahy o porozumění její skutečné povaze. Naším záměrem je postihnout vnitřní logiku této instituce, která navíc může sloužit k ozřejmění celého náboženského systému obyvatel romských osad, neboť se jedná v mnoha ohledech o příklad modelový, kdy se magický postup skryl do křesťanského hávu a na strukturní rovině tak může mít tato konkrétní úvaha platnost v principu obecnou.

## „Přísaha u kříže“

Instituce přísahy u kříže řeší některé přestupky v sociální sféře, výjimečně i takové činy, jako jsou krádež či vražda, většinou se však uplatňuje v případech manželské nevěry, proto se někdy mluví také o *přísahách věrnosti*. Obvykle se jedná pouze o nevěru ze strany ženy, protože mužská nevěra je v romských osadách obvykle tolerována, ve specifických případech však může tuto proceduru na žádost ženy podstoupit také muž.

Podstata aktu spočívá v tom, že žena, která byla manželovi nevěrná (nebo žena z nevěry obviněná), musí u kříže odpřisáhnout, že věrná byla. Většinou tak činí na žádost manžela, případně pod nátlakem rodiny. Přísahy probíhají v noci, místem, kde se přísaha odehrává, je buď kostel, hřbitov, boží muka, nebo jiné veřejné prostranství, přičemž nutná je však vždy přítomnost kříže. Žena musí mít rozpuštěné vlasy a nesmí na sobě mít nic, co by ji mohlo „svazovat“ (prstýnky, náramky, náhrdelníky...). Někteří informátoři uvádějí, že musí být nahá, jiní, že má být vysvlečená do pasu – tyto detaily se v jednotlivých lokalitách

<sup>4</sup> Linton [1945: 32]. K detailnějšímu rozboru konceptu kultury ve vazbě na romskou problematiku srov. Jakoubek [2012].

<sup>5</sup> Srov. Jakoubek [2005].

<sup>6</sup> K možnostem aplikace konceptu kultury na romské osady srov. Jakoubek [2004, kap. II. „Metody“].

<sup>7</sup> Jsme si vědomi, že vzhledem k tomuto je název naší studie obecnosti poněkud zavádějící, uchýlili jsme se k němu nicméně, protože snaha o zahrnutí uvedené argumentace do názvu studie by jej přetížila k nesrozumitelnosti.

<sup>8</sup> K institucionálnímu zázemí počátečního období daného výzkumu srov. Hirt – Jakoubek [2000], Jakoubek [2002], resp. Hirt – Jakoubek [2008].

liší. Jak jsme již naznačili, k přísahám dochází jak v případech, kdy žárlivý manžel svou ženu pouze podezírá, tak i v těch případech, kdy je manželčina nevěra zřejmá a prokázaná.

Jako první příklad nám poslouží přísaha u kříže v Abranovcích (okres Prešov).<sup>9</sup> Přísahy se zde uskutečňují na veřejném prostranství, na místě, kde dříve stával dřevěný kříž, který dnes nahradil kříž kamenný. Poslední evidenci o přísaze u kříže máme z vyprávění nejstarší ženy z osady, zvané „Babo“. Hlavní aktérkou přísahy byla sestra této ženy, jež se narodila v Abranovcích, její manžel pocházel z jiné osady, přistěhoval se za ní a společně žili právě zde. Tato žena měla poměr s kamarádem svého manžela, nevěra byla prokázána a obecně známá. Když se o tom manžel dozvěděl, přinutil svoji ženu k přísaze u kříže. O tom, že se přísaha bude konat, věděla celá osada včetně dětí, ale kromě provinilé ženy a jejího manžela se jí nikdo neúčastnil.

Žena se musela v noci za úplňku umýt, upravit, rozpustit a rozčesat si vlasy (podle slov informátorů musela být „očistěná“), potom se vysvléknout do pasu a následovat svého manžela ke kříži na uvedeném místě. Na cestu si na sebe vzala jen lehký přehoz, který potom u kříže odložila, poklekla čelem ke kříži, objala jej, a po svém manželovi, jenž stál za ní a předříkával, opakovala ustálenou formuli. Do této obecné formule se v každém daném případě dosazují konkrétní jména těch, s nimiž žena svého manžela podváděla (nebo těch, se kterými je z nevěry podezřívána) – tedy například: „Já, Verona Horváthová, jsem nikdy nebyla nevěrná svému manželovi s Josefem Míkou, Františkem Žigou, ani s Romanem Kalejou... a to přísahám před svým mužem a před Bohem.“

Nevěra ženy byla v této rodině (stejně jako je v kultuře romských osad obecně) tradičně považována za něco nepřipustného,<sup>10</sup> proto se jednalo o choulostivé téma k rozhovoru. Bylo nesnadné se o uskutečnění přísahy vůbec dozvědět, a to zejména proto, že po jejím vykonání se členové rodiny chovali tak, jako by se nikdy nic nestalo, a k události se už jen proto neradi vraceli. Podle jejich vlastních slov se přísahou celá aféra vyřešila, všichni byli rádi, že „už je to za náma“. Všichni věděli, že došlo k nevěře (a také s kým), všichni také věděli, že se uskutečnila přísaha, ale od té doby už se o celé záležitosti nemluví, život jde dál, jakoby se nikdy nic nestalo. Obyvatelé osady označují přísahu jako „očistění před Bohem“, něco, co je třeba udělat, „aby se to všechno vrátilo“.

Druhý příklad, přísahu v kostele realizovanou v obci Rožkovany,<sup>11</sup> jsme vybrali proto, že jejím hlavním aktérem je muž, jedná se tedy o případ z tohoto důvodu výjimečný, ovšem jinak svou strukturou typický. Důvodem konání přísahy byla mužova nevěra. Také v tomto případě se jednalo o záležitost známou, jež si ovšem z mnoha důvodů (asi nejhlavnějším z nich bylo těhotenství ženy) žádala řešení. Celá rodina (přesněji řečeno osada) tohoto muže jeho jednání odsuzovala a vyvíjela na něj nátlak, jemuž se muž podrobil, přičemž sám deklaroval, „že to tak má být“. Přísaha se konala v kostele, bez přítomnosti svědků, kdy si oba manželé navzájem přísahali jednak, že *si v minulosti byli věrni* a dále, že si věrni budou i v budoucnosti, a to pod hrozbou sankce. Při rozhovorech s obyvateli osady, stejně jako s dotyčnou ženou, a v jmených poukazech na fakt, že muž nevěrný byl (a jednalo se tedy o přísahu v podstatě křivou), bylo vždy zdůrazňováno, že „nejdůležitější bylo, že si manželé řekli před Bohem, že si byli navzájem věrni (a budou si věrni i nadále)“. Stejně

<sup>9</sup> Adriana Světlíková, terénní antropologický výzkum v Abranovcích (okres Prešov) v roce 2000, osobní sdělení.

<sup>10</sup> Srov. Davidová [1995]; Hübschmannová [1999]; Lázníčková [1999]; Žlnayová [1996].

<sup>11</sup> Markéta Hajsáková a Ondřej Poduška, terénní antropologický výzkum v Rožkovanech (okres Sabinov) v roce 2003, osobní sdělení, srov. rovněž Hajsáková – Poduška [2008].

jako v předchozím případě – protože přísaha proběhla, život se mohl vrátit do starých kolejí („jako by se nic nestalo“). Věc tím byla všemi zúčastněnými považována za definitivně a jednou provždy vyřízenou.

Jak jsme již uvedli, s odkazy na přísahy u kříže se lze setkat rovněž v odborné literatuře. Zmiňuje se o nich například Arne B. Mann ve své práci o cikánských svatbách, kde doslova uvádí: „Významným důvodem manželských nezhod i rozpadu spoluzítia je manželská nevera. Kým u muža sa väčšinou toleruje (aj keď neschvaluje), u žien je prísne odsudzovaná. V tejto súvislosti je zaujímavý obyčaj prisahy manželskej vernosti, rozšírený u cigánskeho obyvateľstva na celom Slovensku. Podozrievavý muž prinúti svoju ženu k prisaha: odohráva sa väčšinou v noci, na cintoríne (Markušovce, Revúca, Žehňa), v kostole (Markušovce, Sp. Tomášovce), pri kříži v obci (Abranovce), na volnom priestranstve v kolónii (Bystrany, Markušovce), alebo doma (Štrba). Žena sa vyzlečie do pol pása, rozpustí si vlasy, nesmie mať na sebe žiadne ozdoby (náušnice, sponky), poklakne, prekríži ukazovák a prostredník na oboch rukách (Markušovce) a pri kříži alebo svätom obraze (Markušovce, Štrba) prisahá, že mužovi nebola neverná. Prísaha sa robí bez svedkov, len v Bystranoch k nej privolávali (...) obradníka. Po takejto prisaha (často má formu kľatby, ktorú žena na sebe privoláva), *muž ženě uverí*. Uvedenú prisahu zaznamenala koncom päťdesiatych rokov v Trebišove E. Davidová, jej bežné vykonávanie dodnes v štyroch obciach okresu Martin zas H. Bílková.“<sup>12</sup>

Nutno však podotknout, že někteří autoři zabývající se problematikou přísah věrnosti, chápou tyto přísahy zcela jinak, než jak naznačují námi prezentované případy a jejich komentář. Podle těchto badatelů se tato instituce „využívá (...) na vyvrátenie *alebo potvrdenie* podozrenia (...)“<sup>13</sup> a jedná se o jakýsi „test věrnosti“<sup>14</sup> jehož výsledek je jistý a nepochybnitelný, neboť „žadného Róma (...) nenapadne odprisahať lož“, protože kdyby tak učinil „následky pre jeho ďalší život by (...) mohli byť katastrofálne“.<sup>15</sup> Třebaže si nelze nevšimnout, že citovaný autor ve své stati neuvádí ani jeden případ přísahy, jež by nevěru *prokázala* a jediný jím podrobněji popsany příklad této procedury (impulsem k ní byla skutečnost, že žena byla podezřívána, že očekávané dítě, není muže, se kterým žila – respektive chtěla žít – a jenž přísahu inicioval), končí slovy: „[žena] povedala, že je to [dítě] jeho“ a dotýčný muž „jej uveril“ (srov. výše uvedená formulace A. B. Manna „po takejto prisaha (...), *muž ženě uverí*“). Bez jakéhokoli zpochybnění této přísahy (zdá se tedy, že jí uvěřil též autor), nechceme nikterak zpochybnit, že i přísahy v takovém pojetí, jaké předkládá Milan Kováč, se v romských osadách praktikují.

Domníváme se však, že se jedná o variantu „netradiční“, vzniklou kontaminací se světonázorovými představami většinové společnosti. Takto pojímaná přísaha totiž vyžaduje představu univerzální, „objektivní“ a nezaujaté pravdy, která kultuře romských osad coby enklávám tradiční společnosti (jako protikladu společnosti moderní, občanské), jejichž dominantním organizačním principem je příbuzenství,<sup>16</sup> ovlivňující v posledku

<sup>12</sup> Mann [1989: 117; *kurzíva dodána*].

<sup>13</sup> Kováč [2003: 142; *kurzíva dodána*].

<sup>14</sup> [Tamtéž: 142].

<sup>15</sup> [Tamtéž: 138].

<sup>16</sup> Srov. např. Jakoubek [2003: 152–159].

konceptualizaci pravdy, lži či spravedlnosti, není vlastní.<sup>17</sup> V takových společenstvích totiž „pravda“ není hodnotou nezávislou na zájmech skupiny a také se nejedná o kategorii hodnotově neutrální (pravda musí být zároveň „dobrá“, a to ve prospěch dané skupiny). Právě takovou korespondenci pak naše příklady vykazují, přičemž tento soulad je jedním z možných argumentů ve prospěch hypotézy (nutně si ovšem žádající další výzkum a ověření), že povaha výše uvedené přísahy z Abranovců a Rožkovan.<sup>18</sup> Představuje původní typ této procedury, zatímco pojetí předkládané Milanem Kováčem je variantou novější, korespondující v tomto případě pravděpodobně spíše s transformací samotné sociální organizace romských osad směrem k modelu běžnému v majoritní společnosti Slovenska.

### **Přísaha u kříže a Boží soud (ordál, ordálie)**

Přísaha, v nejrůznějších podobách a transformacích, je institucí užívanou mnoha skupinami světa v nejrozmanitějších jeho koutech;<sup>19</sup> ve vztahu k popisovanému území je pak též důležité, že se jedná o instituci předkřesťanskou, jež bývala součástí starších právních systémů,<sup>20</sup> a která později byla jako jedna z mnoha předkřesťanských institucí a právních zvyklostí začleněna do právního řádu raně středověkého křesťanského státu. Původní základ této praktiky tvořilo vyřčení přísežné formule, jejímž posláním bylo očištění pachatele od nařčení. Křesťanství instituci pohanské přísahy nejprve převzalo, ovšem naplnilo ji přítomným novým obsahem, přičemž největší změna nastala v dosazení Boha jako odvolací instance; posléze však byly přísahy nahrazeny „Božími soudy“ – ordály (ordáliemi).

Boží soudy se ve středověku často používaly – podobně jako předtím přísahy – při rozhodování sporů, které nemohly být vyřešeny lidskou argumentací a rozhodnutí se tak získávalo procedurami, o nichž se věřilo, že jsou projevem vůle Boží. „Boží soud (ordálie) je soudní zřízení, kterým se za starodávna rozhodovalo o vině nebo nevině, o právu nebo nepravu obžalovaného, nemohl-li obžalovaný podati důkazu o tom způsobem jiným (...). Skončil-li boží soud pro něho příznivě, byl prohlášen za nevinna, jinak byl odsouzen...“<sup>21</sup> Boží soudy se zakládají na představě, že spor, hádku, nebo nejasnou záležitost rozhodne nějaká vyšší, nadpřirozená síla. Boží soudy si „kladly za cíl přímo delegovat rozhodnutí v konkrétním případě z lidského soudu na nadpřirozenou moc“.<sup>22</sup> Jejím rozhodnutí se člověk musí podřídit, protože se jedná o autoritu neomylnou a její verdikt je závazný. Rozšíření ordálií úzce souvisí s přijetím křesťanství, přičemž proces vytlačování předkřesťanských přísah byl podporován zejména ze strany církve, „jejímž vlivem měly být pohanské přísahy ordály nahrazeny“.<sup>23</sup> Později se ordálie staly průvodním prostředkem křesťanského práva a předkřesťanské přísahy, stejně jako s nimi spojený předkřesťanský právní systém, postupně zcela vytlačily a nahradily.

Z výše uvedeného zároveň vyplývá, že rozšíření křesťanských Božích soudů je pozdějšího data než existence a provádění přísah. Fakt, že v průběhu středověku křesťanské ordálie

<sup>17</sup> K otázce pojetí pravdy v kultuře romských osad srov. Jakoubek [2004, kap. 6.16 „Rodina a pravda“]; též srov. Gurevič [1979, zejm. str. 137].

<sup>18</sup> Se strukturálně identickým případem jsme se ovšem setkali i v Chminianských Jakubovanech (okres Prešov).

<sup>19</sup> Srov. např. Lévy-Bruhl [1999, kap. Ordálie].

<sup>20</sup> Procházka [1958: 169–180].

<sup>21</sup> Ottův slovník naučný [1997: 52, díl IV, heslo „Boží soud (očista, ordálie)“].

<sup>22</sup> Klabouch [1967: 316].

<sup>23</sup> Procházka [1958: 177].

původní přísahy vystřídaly, tak může sloužit jako nepřímá podpora hypotézy, že „přísahy věrnosti“ jsou „potomky“ dávného archaického právního systému předků dnešních obyvatel romských osad, který nebyl přejet od okolního obyvatelstva daného území, neboť v době příchodu předků dnešních Romů na toto teritorium (14. století) již byly přísahy ordáliemi nahrazeny. (Ovšem jistě ne všude; danou hypotézu je třeba doložit, vyvrátit či alespoň zpřesnit dalším výzkumem.)

V tomto smyslu bychom mohli přísahu u kříže považovat za součást původního právního systému někdejších romských společenství, ovšem s upřesněním, že kříž – dnes bezmála definiční znak této praktiky – je pozdějším a *pouze vnějším* dodatkem, na jehož místě se původně nalézaly magickou silou nadané předměty, jako například kameny, stromy, zvířata či prameny a zbraně.<sup>24</sup> Právě na těchto magicky pojímaných předmětech, nikoli na Bohu, byla založena garance platnosti přísahy. Vedle těchto předmětů vystupuje též víra v magickou sílu slova zajišťující zamýšlený účinek přísahy.<sup>25</sup> Jak jsme viděli na uvedeném příkladu přísahy z Abranovců, její princip spočívá právě ve *vyřčení určité formule* („byla jsem věrná...“), které samo obnovuje narušený stav a nastoluje původní řád. Nehledá se pravda, nedotazuje se Bůh ani jiná „pravdu garantující“ instance.

Třebaže Boží soudy postupně předkřesťanské přísahy nahradily, jedná se o praktiky svou povahou zásadně a principiálně odlišné, přičemž právě na jejich rozdílnosti si lze specifickou povahu přísahy dobře demonstrovat. Účelem Božích soudů bylo rozhodnout spor, určit viníka či vynést rozsudek. Základním motivem je v tomto případě snaha dobrat se pravdy, ačkoli způsobem, který je našemu chápání, přesněji řečeno našemu režimu pravdy cizí – za pomoci nadpřirozené síly. Naproti tomu ve výše popsané instituci nejde o podání důkazů, odhalení pravdy či rozhodnutí o vině a nevině, ale jejím smyslem je spíše obnova (sociálního) řádu, jenž byl narušen. Typickou ukázkou je právě výše popsaná přísaha u kříže z Abranovců či přísaha v kostele z Rožkovan. Vina zde byla předem jasná, všem zřejmá a prokázaná. Účelem přísahy nebylo dobrání se pravdy, ale spíše očištění jak ženy (muže), tak celé společnosti od viny. Jednalo se o *navrácení do původního stavu*. Žena (muž) odpřísáhne, že byl/a věrná/ý, a od té chvíle je na ni/něj ze strany manžela (manželky) i celé komunity pohlíženo jako na věrnou manželku (věrného manžela). Nejde ani o trest, ani o zjištění pravdy, ale o *uvedení do správného stavu*.<sup>26</sup> V tomto případě je nejdůležitější sám fakt, že přísaha proběhla. Jejím smyslem nebylo najít pravdu, ale obnovit vykonáním příslušné procedury sociální status ženy (muže) coby věrné manželky (věrného manžela). Na nevinnost manželky (manžela) je zde pohlíženo jako na sociální status, nikoli jako na výpověď o „faktickém“ stavu věcí.<sup>27</sup>

Přísahy u kříže jako archaické pohanské praktiky, založené na magické moci slova, přetrvaly až do dnešních dnů díky tomu, že si oblékly křesťanský háv, využívajíc křesťanské rétoriky a symbolů. Že tato instituce nemá s křesťanskou vírou (kromě vnějšího zdání způsobeného zejména přítomností kříže) nic společného, je patrné na první pohled. Kdybychom si navíc představili křesťanskou obdobu této procedury, měla by tato pravděpodobně formu vyznání hříchu, přiznání se k němu a žádosti o odpuštění („smilnila jsem...“). V romských osadách se však setkáváme s modelem přesně opačným: žena (muž)

<sup>24</sup> Srov. Procházka [1958: 174].

<sup>25</sup> K magii slov srov. např. Adler [1978]; Clodd [1921].

<sup>26</sup> Srov. Copans [2001: 61].

<sup>27</sup> Srov. Horský – Seligová [1997: 75].

přisáhá, že *byla nevinná* (byl nevinný), a za takovou (takového) je potom i považován/a. Tuto formulaci je však v křesťanské perspektivě nutné považovat za *lež*, za kterou však těmi, jež tuto praktiku provozují, jistě a rozhodně považována není. Opět se tak ukazuje, že na příkladu této instituce lze demonstrovat i odlišné pojetí pravdy v obou společenstvích.

Domníváme se, že dosavadní bádání, orientovaná spíše na popis manifestních prvků, než na skryté mechanismy a nezjevnou strukturu, byla ve svých závěrech v mnoha ohledech svedena na scesti právě přítomností křesťanských symbolů a výpovědí.

Obvykle se při výzkumu náboženského postoje obyvatel romských osad vycházelo z apriorního předpokladu, že hlavní složku jejich religiozity tvoří v dnešní době samozřejmě křesťanství, jehož součástí jsou však i některé prvky, které mají charakter pozůstatků z dávných dob. Tyto prvky bývají obvykle označovány jako přežitky či relikty „původní“ romské religiozity a snahou badatelů je pak tyto relikty dokumentovat coby jediné dochované složky dávné víry. Domníváme se, že takové pojetí je chybné. Přestože naprostá většina manifestních prvků religiozity obyvatel romských osad má skutečně křesťanský charakter (až na již zmíněné výjimky), je křesťanství pouhou vnější „fasádou“, pod kterou se skrývá „tradiční“ (předkřesťanská) struktura jejich náboženského systému či vnitřní logika jednotlivých institucí, jejichž povaha je navýsost archaická.

Uvedli jsme, že navzdory skutečnosti, že projevy religiozity obyvatel romských osad užívají křesťanské rétoriky a symboliky, jedná se o archaické magické postupy, jejichž charakter se s křesťanstvím dostává do příkrého rozporu, anebo je s ním přinejmenším mimořádný. Podle výsledků našich dosavadních výzkumů se tak ukazuje, že jak lehce a snadno obyvatelé romských osad přijímají křesťanské symboly, vyjadřování a úkony, tak zarputile zůstávají věrni „tradičnímu“ typu religiozity, jenž se jeví povýtce magický.<sup>28</sup>

Ukazuje se, že základem při výzkumu (nejen) religiozity obyvatel romských osad musí být nejprve určení jejího celkového charakteru tvořícího souvislost jednotlivých jeho částí, neboť jejich povaha je do nejvyšší míry určena právě kontextem, v němž se nalézají a fungují. Zdá se, že povaha religiozity obyvatel romských osad nemůže být určena z faktu přítomnosti naprosté převahy křesťanských prvků, neboť jejich význam je dán teprve horizontem, na němž se objevují. A tento horizont je, domníváme se, dosud plně magický.

## Závěr

Odhlédneme-li od vnější, manifestní stránky religiozity obyvatel romských osad a soustředíme-li se na nevědomou, aktérům samotným skrytou strukturu jejich náboženského systému coby součástí odpovídající kultury, přestanou pro nás být relevantní a klíčové také vědomé výpovědi našich informátorů stejně jako jejich reflexe tohoto tématu. (Nepopíráme však, že tyto jsou relevantní v jiných diskurzích, například ve státně-politickém.) Dospějeme tak k poněkud paradoxní situaci, kdy obyvatelé romských osad se ke křesťanství a (především) katolické církvi sice vehementně hlásí, avšak svou náboženskou praxí jej popírají a vyvracejí. Tyto skutečnosti lze dokumentovat rozbořením postupů a technik, v nichž křesťanské prvky figurují.

<sup>28</sup> Příkladná je v daném ohledu např. příhoda uváděná F. Štampachem o romské skupině, jejíž členové do romštiny přeloženou bibli „přijali jako talisman, který s sebou brali na ochranu před pronásledováním – při krádeži!“ Štampach [1930: 366].

Například křest obyvatelé romských osad nechápu jako přijetí nového člověka do křesťanské obce, odnětí prvotního hříchu a udělení Boží milosti. Křest v jejich pojetí reprezentuje magický způsob ochrany dítěte i dospělého od zlých sil, jimiž se podle jejich obyvatel romské osady hemží. Těmito silami jsou v první řadě *mule*<sup>29</sup> (přízraky, duchové mrtvých<sup>30</sup>), jichž se bojí jak děti, tak dospělí. *Mulo* může na člověka „pouštět hrůzu“ (romsky *mukhel dar*), paralyzovat člověka, takže dotyčný nemůže z hrůzy ani mluvit, nebo se hýbat. Z tohoto důvodu se starší děti (ale i dospělí) bojí v noci chodit sami, dětem se musí nechávat celou noc rozsvícené světlo. Rodiče malých dětí se zase bojí, že jim jejich dítě odnese bosorka nebo *gulidaj* (nadpřirozená bytost-duch matky, která zemřela při porodu a která chodí vyměňovat děti jiným matkám<sup>31</sup>). Rovněž jsme se setkali s obavou, že dítě, pokud je nepokřtěné, může brzy umřít.<sup>32</sup> Na ochranu před těmito silami se u nejmenších dětí činí řada dalších opatření, jako je uvázání červené šňůrky na ruku, vložení hřebenu či nůžek pod polštář,<sup>33</sup> nebo obrácení košilky naruby.<sup>34</sup> Křest je tedy funkčním ekvivalentem takových magických opatření.<sup>35</sup> Tyto magické úkony však z hlediska jejich vykonavatelů fungují. Je přesvědčivě dokázáno (v předpopperovské dikci verifikováno), že pokud dítěti dáte červenou mašličku na ruku nebo košilku naruby (nebo ho pokřtíte), nemůže se mu nic stát, přestane plakat nebo se uzdraví. Naopak je mnoho evidencí o tom, že nepokřtěné děti z tohoto důvodu zemřely, nebo byly uhranuty – ve druhém případě pak křest samozřejmě vše opět napravil.

Několik našich informátorů se už také setkalo s *gulidaj*, která jim chtěla odnést dítě. Důkazem její návštěvy bylo dítě vypadlé z houpačky nebo dítě, které má čepičku staženou přes obličej. Údajně jeden z nich se s touto nadpřirozenou dokonce popral. Obyvatelé romských osad tedy nejsou žádní snilkové či blouznivci, naopak jejich postupy jsou podrobovány takřka věcné kritice a nefunkční z nich se opouštějí. Účinnost těchto praktik, stejně jako reálná existence zmiňovaných bytostí, je přitom prokázána. Jsou reálné, protože působí.

V osadách se velké oblíbě těší také používání svčenené vody, a to ze stejného důvodu jako u křtu či nože pod polštářem. Svčenená voda člověka ochrání před zlými silami, jako jsou *mule*, nebo před silami přírodními, nahánějícími hrůzu obyvatelům romských osad. Často se setkáváme s naléháním Romů na faráře (a to nejen katolické, ale i evangelické, jimž už je používání svčenené vody vůbec cizí), aby jim natočili svčenenou vodu do PET-lahví. Tato voda se potom používá například při bouřkách, kdy se s ní postříká celé obydlí, aby do něj neuhodil blesk, nebo v případě, že v rodině v nedávné době někdo zemřel a coby *mulo* se stále vrací navštěvovat své blízké. K tomuto účelu může posloužit i pálení svíček.

<sup>29</sup> Jedn. č. *mulo*.

<sup>30</sup> Viz např. Davidová [1988: 100]; Mann [1988: 198]; Palubová [2003: 28–33]; Raichová [1999]; k tematizaci daného fenoménu v soudobém českém prostředí viz Kvízová [1999].

<sup>31</sup> Hübschmannová – Šebková – Žigová [1998]; Čajánková [1954: 291]; Žiga [1988: 173]; Marušiaková [1988: 163].

<sup>32</sup> V tomto případě se i dále odvoláváme na zjištění z terénních výzkumů autorů v Chminianských Jakubovanech (okres Prešov); srov. Budilová – Jakoubek [2008].

<sup>33</sup> Čajánková [1954: 291]; Žiga [1988: 173]; Marušiaková [1988: 160–161]; Mann [2003: 87–89].

<sup>34</sup> Všechny ostré předměty mají schopnost zlé síly odehnat. Účelem obrácení oblečení naruby je pak tyto síly zmást a odvrátit tak jejich pozornost. Stejnou funkci plní podle Mileny Hübschmannové i romské přezdívky – *aver nav* (druhé, jiné jméno), srov. Hübschmannová [1998: 65].

<sup>35</sup> K chápání křtu u Romů jako ochranného prostředku srov. Čajánková [1954: 292]; Davidová [1988: 98]; Raichová [1999: 66]; Marušiaková [1988: 164].

Také v tomto případě pak uvedený postup opět zabírá, *mulo* se přestane vracet, bouřka ustane, přinejmenším neuhodí blesk. Vzhledem k těmto evidencím a verifikacím lze jednání obyvatel romských osad nutno považovat za – v rámci příslušného kulturního systému – v přísném smyslu „logické“, respektive „racionální“.<sup>36</sup> Ačkoli se takové jednání může zdát – poměřováno normami a hodnotami většinové společnosti – absurdní a nesmyslné, v kultuře romských osad jde o postupy vyplývající ze zkušenosti, časem prověřené, jedná se o skutečnosti přiměřené a adekvátní.

## Literatura

- Adler, Max [1978]. *Naming and addressing. A sociolinguistic study*. Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek [2003]. Specifika romské religiozity. In: Jakoubek, Marek – Poduška, Ondřej (eds.). *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk, s. 95–105.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek [2008]. Monitoring situace cigánské osady u obce Chminianské Jakobovany v letech 2000–2005. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.). *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu 1999–2005*. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti OSF, s. 219–248.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek [2011]. Religiozita Cikánů v ČR: Konceptuálně-metodologické poznámky. *Český lid*, No. 4, s. 359–378.
- Clodd, Edward P. [1921]. *Magic in Names and in Other Things*. New York: E. P. Dutton & Company.
- Copans, Jean [2001]. *Základy antropologie a etnologie*. Praha: Portál.
- Čajánková, Emília [1954]. *Život a kultura rožkovianskych Cigánov I*. *Slovenský národopis*, No. 2, s. 149–175.
- Davidová, Eva [1988]. Lidové náboženství trebišovských Cikánů-Romů v padesátých letech 20. století před rozpadem jejich tradičních komunit. *Slovenský národopis*, No. 1, s. 92–103.
- Davidová, Eva [1995]. *Romano drom / Cesty Romů*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého.
- Gellner, Ernest [1999]. *Rozum a kultura (historická úloha racionality a racionalismu)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Gurevič, Aron Ja. [1979]. *Kategorie středověké kultury*. Praha: Mladá fronta.
- Hajská, Markéta – Poduška, Ondřej [2008]. Monitoring situace romské osady v obci Borovany v letech 2000–2005. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.). *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu 1999–2005*. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti OSF, s. 495–526.
- Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek [2008]. Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku – zpráva o východiscích, cílech a průběhu prací v výzkumném projektu. In: Kužel, Stanislav (ed.). *Terénní výzkum segregace a integrace*. Praha: Cargo Publishers, s. 25–32.
- Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek [2008]. Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku: záměr projektu a jeho dokončení po čtyřech letech. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš. (eds.). *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu 1999–2005*. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti OSF, s. 9–13.
- Horský, Jan – Seligová, Markéta [1997]. *Rodina našich předků*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny.
- Hübschmannová, Milena – Šebková, Hana – Žigová, Anna [1998]. *Romsko-český slovník*. Praha: Fortuna.
- Hübschmannová, Milena [1998]. *Šaj pes dovakeras / Můžeme se domluvit*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Hübschmannová, Milena [1999]. Několik poznámek k hodnotám Romů. In: *Romové v ČR*. (kol. aut.). Praha: Socioklub, s. 16–66.
- Jakoubek, Marek [2002]. Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku – ohlédnutí po dvou letech. *Lidé města*, No. 8, s. 149–156.

<sup>36</sup> Zde se dotýkáme tematiky mnohokrát již dokladované skutečnosti existence více kulturně determinovaných „racionality“, z nichž ta, která se zrodila ve starém Řecku Vernant [1993] je jen jednou z více možných variant, srov. např. Gellner [1999].

- Jakoubek, Marek [2003]. Romská osada jako relikv tradiční společnosti. In. Budil, Ivo – Ulrychová, Marta. *Antropologické symposium II. Sborník*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.
- Jakoubek, Marek [2004]. *Romové: konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus Culturo(mo)logicus*. Praha: Socioklub.
- Jakoubek, Marek [2005]. Romové a Cigáni mezi rasou, kulturou a etnicitou. In. Budil, Ivo T. – Blažek, Vladimír – Sládek, Vladimír (eds.). *Dějiny, rasa a kultura. Sborník příspěvků z interdisciplinárního symposia o problematice lidských ras*. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Vlasty Králové, s. 59–69.
- Jakoubek, Marek [2012]. Otázka kultury na poli tzv. romské problematiky. *Culturologia*, No. 2, s. 64–69.
- Klabouch, Jiří [1967]. *Staré české soudnictví. Jak se v Čechách soudilo*. Praha: Orbis.
- Kováč, Milan [2003]. Slnko pre spravodlivých: Posvätnosť prísahy a Božia sankcia medzi horehronskými Rómami u obce Telgárt. In. Kováč, Milan – Mann, Arne B. (eds.). *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel. Romano paťaviben pre Slovensko*. Bratislava: Chronos.
- Kvízová, Lucie [1999]. Mulové v tradici a víře romské elity. *Lidé města*, No. 1, s. 104–114.
- Lázničková, Ilona [1999]. Tradiční rodinné vztahy, obřady a obyčaje. In. *Romové: Tradice a současnost / O Roma: Angoder the Akának*. (kol. aut.). Brno: Moravské zemské muzeum – Svan – Muzeum romské kultury, s. 53–57.
- Lévy-Bruhl, Lucien [1999]. *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo.
- Linton, Ralph [1999]. *The cultural background of personality*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Mann, Arne B. [1988]. Obyčaje při úmrtí u Cigánov-Rómov v troch spišských obciach. *Slovenský národopis*, No. 36, s. 192–201.
- Mann, Arne B. [1989]. Základné znaky svadby Cigánov-Rómov na východnom Slovensku. *Slovenský Národopis*, No. 37, s. 1–2.
- Mann, Arne B. [2003]. Magická ochrana novorodenca u Rómov na Slovensku. In. Kováč, Milan – Mann, Arne B. (eds.). *Boh všetko vidí: Duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: Romano paťaviben pre Slovensko*. Bratislava: Chronos, s. 85–102.
- Marušiaková, Jelena [1988]. Zvyky při narození dítěta u valašských Cigánov. *Slovenský národopis*, No. 1, s. 156–169.
- Ottův slovník naučný*. [1997]. Praha: Argo – Paseka.
- Palubová, Zuzana [2003]. Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov z okolia Trnavy a Nitry (obce Madunice, Lukáčovce, Čakajovce). In. Kováč, Milan – Mann, Arne B. (eds.). *Boh všetko vidí: Duchovný svet Rómov na Slovensku / O del sa dikhel: Romano paťaviben pre Slovensko*. Bratislava: Chronos, s. 17–35.
- Procházka, Vladimír [1958]. Prísaha, ordál a svědectví u polabsko-pobaltských Slovanů. In. *Vznik a počátky Slovanů* (kol. aut.). Praha: Československá akademie věd.
- Raichová, Irena [1999]. Romové a náboženství. In. *Romové: Tradice a současnost / O Roma: Angoder the Akának*. (kol. aut.). Brno: Moravské zemské muzeum – Svan – Muzeum romské kultury, s. 65–67.
- Štampach, František [1930]. Základy národopisu cikánů v ČSR. *Národopisný věstník československý XXIII*, s. 314–380.
- Vernant, Jean-Pierre [1993]. *Počátky řeckého myšlení*. Praha: OIKOYMENH.
- Žiga, Pavol [1988]. Rómske obyčaje při narození dítěta v doline Hnilca. *Slovenský národopis*, No. 1, s. 172–175.
- Žlnayová, Edita (a kol.) [1996]. Postavenie ženy-matky a muža-otca v rómskej rodine. *Romano džaniben*, No. 1–2, s. 29–41.

*Marek Jakoubek (1975) působí jako sociální antropolog. Vyučuje na katedře antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Zabývá se hermeneutikou cikánských kultur a česko(-slovensko)-bulharskou krajanskou problematikou. Je autorem několika monografií, řady antologií a množství důležitých studií věnovaných (nejen) uvedeným tématům.*

*Lenka J. Budilová (1980) je sociální antropoložka a přednáší na katedře antropologie Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Dlouhodobě se věnuje problematice příbuzenství a výzkumu příbuzenského a sňatkového chování cikánských/romských populací v ČR a SR a u českých reemigrantů z Bulharska.*