

KULTURNÍ, SOCIÁLNÍ A NÁRODNÍ TRAUMA V SOUČASNÉM KULTURNĚ-SOCIÁLNÍM DISKURZU A JEHO PRŮNIK DO ČESKÉHO SPOLEČENSKOVĚDNÍHO KONTEXTU

EVA BOUTLELIŠOVÁ – MARCEL TOMÁŠEK

Cultural, Social and National Trauma in Contemporary Socio-cultural Discourse and its Overlap with the Czech Social Science Context

Abstract: A notion of trauma has its roots in psychiatry and medicine where it was theorized at the level of individual. Particularly, in the course of the last decade the concept has established itself extensively as an instrument for analysis of broader social phenomena. Trauma at the collective level is described in variety ways – as cultural, social, collective or national, if most common descriptions mentioned. The prevalent line of thinking regarding the trauma at the collective level involves constructivist approach taking trauma as socially produced construct.

In spite of the fact that the pretext for trauma usually involves an event perceived as disrupting the bases of social life and threatening the core values and norms, the trauma itself is rather an outcome of constructive sociocultural process in which several social groups take part. The process involves creation of meanings and attribution of symbolic sense to certain event. The process is significantly associated with construction of common identity and collective memory of the given society. By creating sufficiently convincing, strong and appealing cultural narratives, a given event starts to be perceived as a trauma and finally becomes trauma *per se*.

Key words: cultural, social, collective, national and public trauma; collective memory.

Kolektivní trauma je v sociálních vědách relativně novým konceptem, do popředí kulturně sociologického a sociálně antropologického zájmu

a výzkumu se dostalo teprve v posledním desetiletí.¹ Koncept traumatu se etabloval v prostředí medicíny a psychiatrie, kde byl chápán – aplikujeme-li nejširší společnou charakteristiku – jako reakce na stresující zážitek. Během posledních více než sta let bylo téma traumatu poměrně rozsáhle teoretizováno na individuální úrovni a zároveň – na různém stupni a v různé intenzitě – zasahovalo do běžně praktikovaných psychoanalytických praxí přítomných v různých společnostech. Pro potřeby analýzy a pochopení širších kulturních jevů byl tento koncept přenesen v nedávné době zpoza specificky psychologické a sociálně-psychologické sféry a začal být rozvíjen a aplikován také v bezprostřední souvislosti s úrovní kolektivní a společenskou.

Jedná se o fenomén na této úrovni poměrně nový, o čemž svědčí i to, že v současném českém společenskovědním a kulturologickém diskurzu je zatím poskrovnu literatury zabývající se teorií *kulturního/sociálního/kolektivního traumatu* (dále jen *k/s/k trauma*). Lze ji tedy relativně snadno ve zkratce vyčíslit a charakterizovat. Baršově knižní studii (2011) a s ní spojeným kontroverzím se budeme věnovat později. Mluvíme-li výlučně o konceptu traumatu, či přesněji traumatu chápaného ne čistě individuálně, ale kulturně a sociálně (resp. kolektivně a celospolečensky), jde o relativně omezený okruh literatury. Jednotlivé kapitoly (Szaló – Hamar 2014; Tomášek 2014) nalezneme v nedávno vydané monografii o teoriích kolektivní paměti (Maslowski – Šubrt et al. 2014), psychologické pomoci obětem válek a katastrof a traumatickým projevům na úrovni malých skupin se věnují ve své knize Vizinová a Preiss (1999). Jsou zde rovněž sborníky z konferenčních setkání organizovaných Rafael institutem, s příspěvky prezentovanými převážně v linii individuální psychoanalytické tradice, popřípadě v sociálně-psychologickém rozměru, které se ovšem převážně zaměřují na vypořádávání se s *holokaustem* a jeho

¹ Přelomový sborník studií o *kulturním traumatu a kolektivní identitě* pochází z roku 2004 (Alexander – Eyerman – Giesen – Smelser – Sztompka), ačkoli fakticky byl koncipován už na konci 90. let; publikace měla svůj původ v několikátýdenním mezinárodním pracovním setkání v roce 1999 na Stanfordské univerzitě a předcházelo jí už několik dílčích, převážně časopisecky uveřejněných prací (Alexander 2002; Sztompka 2000a; 2000b). Vedle provedení analytického rámce *kulturního/sociálního/kolektivního traumatu* z psychoanalýzy a psychologie do společenskovědního a kulturologického diskurzu sborník studií měl svoji relevanci i pro prosazující se tzv. kulturní obrat v sociologii (Alexanderův program kulturní sociologie).

následky.² V podobném směru mezigeneračního přenosu v rámci česko-židovské emigrantské rodiny ve Spojených státech se nese působivá publikace Heleny Epstainové (1994, původně anglicky 1979).

V textech souvisejících s *holokaustem* je často otázka *k/s/k traumatu* implicitně obsažena, i když trauma v jeho kulturním, sociálním a celospolečenském rozměru není rozsáhleji teoretizováno a konceptualizováno a je bráno jako fakt v psychoanalytické linii. Právě s ohledem na transfer traumatu z psychoanalýzy a psychiatrie do současného sociologického rámce se nabízí důležitá epistemologická otázka.

K ustáleným výkladovým rámcům kolektivní paměti³

Pokoušíme-li se identifikovat v českém společenskovědním a kulturologickém kontextu literaturu vztahující se k traumatu, jeví se jako nejpříhodnější způsob přistoupit k tematice z hlediska širšího záběru kolektivní paměti, jež se jako vlivný explanační rámec v několika posledních letech rozsáhle prosazuje v prostředí české sociální vědy. Zároveň tento rámec bezprostředně souvisí s uplatněním konceptu traumatu především v alexanderovské a giesenovské verzi. Otázka paměti spíše traumatických období v nedávné historii a toho, jak jimi byly a jsou kolektivní identita a kulturně-sociální rámce české společnosti determinovány, jsou v tomto analytickém rámci běžnou substantivní „arénou“. Příznačně s implikováním traumatickosti se setkáváme již v momentu zběžného asociativního popisu období spojených s „ži-

² Viz konferenční sborníky editované Eliškou Jírovou a Helenou Klímovou: *Trauma, sen, vědomí: traumatizované skupiny – hojení – identita: výběr textů z mezinárodní mezioborové konference Prix Irene 2012* (2013) a *Jak se znovu rodí násilí – Jak se odpouštějí či neodpouštějí viny – K čemu je víra: výběr textů ze seminářů Prix Irene Trauma a víra* (2010) a *Trauma a zodpovědnost* (2011) (2012) či Helenou Klímovou, Věrou Roubalovou a dalšími – *The transgenerational transfer of trauma and the possibility of recovery* (2012) nebo editované Eliškou Jírovou samotnou: *Trauma, historie, svědomí: výběr z textů ze seminářů Prix Irene 2008–2009 a příspěvky členů* (2010), *Trauma, řád, identita: výběr z textů ze seminářů Prix Irene 2006–2007 a příspěvky členů Rafael Institutu / Trauma, Order, Identity* (2008) a *Jak se vyrovnáváme s holocaustem?: výběr z textů ze seminářů Prix Irene 2003–2005 / Overcoming holocaust?: anthology of the Prix Irene 2003–2005 seminars*, či sborník editovaný Helenou Klímovou a Věrou Roubalovou: *The transgenerational transfer of trauma and the possibility of recovery*.

³ Deskriptce jednotlivých rámců kolektivní paměti a jejich schéma (mapa), speciálně s ohledem na problematiku učebnic historie a její výuky, byly již prezentovány v jednom z uvozujících textů k antologii různých národních učebnicových kapitol o druhé světové válce – *Formování historie: interpretace dějin z pohledu různých států* (Tomášek 2012).

vou“ kolektivní paměti v českém prostředí (komunistický režim, protektorát a tzv. druhá republika). S ohledem na teoretické a metodologické východisko by nás to nemělo zavádět, neboť přístup ke *k/s/k traumatu*, jakkoliv by se tak mohl jevit, není prvotně určen tematicky, obsahově, nýbrž je skutečně distinktivním teoretickým a metodologickým přístupem (Tomášek 2014). Je to zřejmé i z prvního obsáhlejšího užití tohoto východiska v českém prostředí (viz Barša 2011).

Takto by bylo možné najít celou řadu stěžejních studií, nabízejících se k rozboru právě s ohledem na takovouto zběžnou asociativní deskripci (např. sugestivní analytická knižní studie o *Češích a paměti jejich komunismu* francouzské historičky Mayerové, 2009⁴), soustředíme se však na metodologicky a teoreticky relevantní literaturu, což v českém kontextu znamená omezit se na práci rozebírající otázku traumatu v rámci studia paměti a *holokaustu* v širším více mezinárodním kontextu (Barša 2011). Nejprve bude třeba pojednat genezi konceptu a jeho přesun z psychiatrie a medicíny do sociálně a kulturněvědní oblasti.

Psychické trauma: počátky zkoumání, definice, charakteristiky, symptomy

Z medicínského a psychologického pohledu se psychické trauma objevuje jako následek traumatické zkušenosti, jíž může být celá nekonečná řada násilných, ale i jiných situací, zpravidla identifikovatelných prostřednictvím následujících charakteristik: příčina 1) je pro jedince vnější; 2) je pro něj děsivá – dáno její překvapivostí; 3) často implikuje bezprostřední ohrožení života či tělesné integrity; 4) vede u jedince k pocitu bezmocnosti (Vizinová – Preiss 1999: 17).

Podobně je traumatická událost popisována jako „zdrucující“ zkušenost i v literatuře zahraniční provenience. Například McCann a Pearlman (1990, prostřednictvím Figley – Kleber 1995: 77) trauma určují jako 1) náhlé, nečekané, či neobvyklé; 2) překračující jedincovu schopnost vyrovnat se s ním; 3) narušující referenční rámec jedince a ostatní základní psychologické

⁴ Podobně jako v českém kontextu – díky překladu – vlivná zahraniční studie autorů Welzera, Mollerové a Tschuggnallové „*Můj děda nebyl nácek*“: *nacismus a holocaust v rodinné paměti* (2010, německy 2002), jež až v technicistně-detailním rozměru vícedimenzionálně naráží na problematiku vyrovnávání se s traumatem a paměti způsobeného násilí, nebo přímočařeji studie bezprostředně zahrnující problematiku vztahu k explicitně českým temným obdobím a vyrovnávání se s nimi (Kopeček 2008; Šubrt – Vinopal et al. 2013).

předpoklady, zatímco Kleber a Brom (1992, prostřednictvím Figley – Kleber 1995: 78) traumatickou situaci definují pomocí dvou prvků – bezmocnosti (jedinec nemá téměř žádný vliv na události a jejich vývoj) a rozvrácení (situace hrubě narušuje každodenní život, okolní prostředí už neposkytuje pocit bezpečí jako dříve, svět nedává smysl, základní předpoklady o fungování okolního světa jsou otřeseny).

Typickou charakteristikou traumatické události je její nepochopitelnost, nelze ji zařadit do existujících kognitivních schémat, využívaných lidmi k orientaci ve světě. To často vede ke vzniku disociativních stavů, kdy dojde k separaci duševních procesů, za normálních okolností fungujících společně. Projevem disociace může být například fakt, že si člověk vzpomíná a dokáže detailně popsat celou událost, avšak doprovodné emoce chybí, či naopak člověk prožívá intenzivní emoce bez jasné a konkrétní vzpomínky (Vizinová – Preiss 1999: 17–18).

Traumatickou zkušenost nelze vnímat jako něco statického, lidský zážitek je vždy relativní: co může být pro jednoho člověka vysoce traumatizující, je pro druhého celkem běžné. Trauma je třeba vnímat jako dynamickou interakci mezi jednotlivcem a jeho prostředím (Figley – Kleber 1995).

Počátky zkoumání psychického traumatu lze sledovat již v 2. polovině 19. století, kdy se psychiatrii (např. Charcot, Janet nebo o něco později Freud) začali zabývat hysterií. Především Sigmund Freud se předně zaměřil na psychické trauma a jeho vztah k hysterii. Jak zdůrazňuje Neil Smelser, rozebírající v kolektivní publikaci z roku 2004 (Alexander – Eyerman – Giesen – Smelser – Sztompka) původní psychoanalytická východiska (z příspěvších autorů zřejmě nejhloběji), Freud předpokládal, že hysterie má jednoznačnou příčinu, průběh a léčbu, a jako její primární příčinu identifikoval „pasivní sexuální zkušenost před pubertou“ (Freud 1962 [1896]: 152, prostřednictvím Smelser 2004: 32).

Významným závěrem ve Smelserově chápání a ve vztahu k námi rozebírané teoretické agendě přechodu od individuálního ke *k/s/k traumatu*, k němuž Freud dospěl už ve své době, je skutečnost, že samotná (traumatická) událost není dostatečnou příčinou pro vznik hysterických symptomů. Pro vznik traumatu je důležitá událost plus kontext. Jak Freudův závěr parafrázuje Smelser, „trauma není věcí samou o sobě, ale vytváří se na základě kontextu, v němž je zasazeno“ (2004: 34). Smelser si všímá, že s rozvojem své expertizy se Freud ve svých úvahách posunul ještě více

k tezi, že pro vznik traumatu je klíčový kontext. V rámci studia neuróz Freud rozlišil „vlastní neurózu“, vyvolanou objektivní, zdrcující fyzickou zkušeností, a „psychoneurózu“, mající svůj původ v sexuálních zážitcích z dětství. V pozdějších pracích takto vyvinul dva modely traumatu, jeden vycházející ze studia válečné neurózy za první světové války a druhý, zabývající se vlivem dětských sexuálních fantazií na vývoj psychoneurózy (Smelser 2004: 55–56).

Smelser si všímá i prvních přechodů konceptu traumatu na skupinovou, kolektivní úroveň (2004: 56–57). Problém traumatu byl exponován během první světové války, kdy vojáci, kteří prožili její hrůzy, kruté boje a dlouhé měsíce ostřelování v zákopech, trpěli po válce příznaky podobnými hysterií. Toto válečné trauma bylo označováno jako válečná neuróza, respektive jako tzv. *shell shock* (nervový otřes vyvolaný výbuchy granátů). Nový zájem o válečné trauma a jeho léčbu vyvolaly události druhé světové války; pozornost přitahovali především lidé, kteří přežili mučení a útrapy koncentračních táborů, s tzv. „*syndromem přežití*“ (2004: 56). Dalšími impulzy pro výzkum byly obdobné příznaky u obětí znásilnění, domácího násilí, sexuálního zneužívání apod. (2004: 56–58).

V roce 1980 Americká psychiatrická asociace zařadila do Diagnostického a statistického manuálu pro mentální poruchy tzv. *posttraumatickou stresovou poruchu* (Posttraumatic Stress Disorder = PTSD). Ta bývala dále dělena na akutní a chronickou, respektive opožděnou. Značný význam této kategorie spočíval v tom, že za příčinu poruchy považovala primárně vnější faktor (traumatickou událost) a nikoli individuální dispozici (předpokládanou u traumatické neurózy). Na základě toho, že podle některých výzkumů byly zaznamenány podobné příznaky i u osob blízkých v okolí postiženého PTSD, byla později do tohoto diagnostického a statistického manuálu zařazena možnost sekundárního přenosu PTSD na osoby blízké. Traumatizujícím může být i pouhé vědomí toho, že blízká osoba byla vystavena mimořádné násilné či jinak stresové události. Z toho vychází i rozdělení na primární traumatický stresor – přímou účast na traumatické události, a sekundární traumatický stresor – i jen pouhé vědomí traumatického prožitku blízké osoby. Sekundární traumatický stres je vedle blízkých příbuzných vojáků, veteránů z vojenských konfliktů či jiných obětí

přeživších násilí⁵ charakteristický pro profese pomáhající nebo řešící mimořádné situace lidí (Figley – Kleber 1995).

Jev je různě označován, píše se o *emocionální nákaze* (emotional contagion), jindy o *zástupné traumatizaci* (vicarious traumatization) (McCann – Pearlman 1990, prostřednictvím Figley – Kleber 1995) nebo *vyčerpání ze soucitu* (compassion fatigue).

Od psychického traumatu k traumatu kolektivnímu

Zkusíme-li k PTSD přistoupit kriticky, není nutné chodit příliš daleko, abychom identifikovali řadu problémů, omezení a nepostřehnutých charakteristik této diagnózy. Suárez-Orozco a Robben (2000) vytýkají PTSD, že nebere příliš v úvahu jeden z klíčových aspektů traumatické zkušenosti, a to kontext. Upozorňují také, že používání diagnózy PTSD a její léčba s použitím psychotherapie vede k pohledu příliš soustředěnému na jedince a znemožňuje chápání traumatu v širších společenských souvislostech. Summerfield (1995) vidí limity psychiatrických modelů jako PTSD v tom, že nedokážou komplexně zachytit skutečnost, jak jedinci, skupiny či dokonce celé společnosti vnímají trauma, zpracovávají je a vyrovnávají se s ním.

Marten de Vries (1996, prostřednictvím Smelser 2004) si všímá jedné z implikací existence diagnózy PTSD. Akt přiznání diagnózy totiž obsahuje též uznání nároků na zvláštní zacházení a výhody, na odpovídající lékařskou péči a odškodnění za způsobené újmy. Jedinci i skupiny často veřejně zdůrazňují, že patří do kategorie lidí, jimž byla způsobena křivda, a domáhají se morálního uznání a dělají si nárok na status oběti. Podoba a míra uznání statusu oběti v medicínském, zákonném a sociálním smyslu se často stává předmětem zvýšeného politického zájmu a nese s sebou jistou ekonomizaci a politizaci fenoménu (Smelser 2004: 58–59).

Zde narážíme na jev chápání celých skupin jako obětí určitého násilí, včetně z toho plynoucích traumatických důsledků – nejde tedy již pouze o blízké z rodiny či ze spřízněného okolí jednotlivce. Tím přecházíme ke kolektivní úrovni fenoménu traumatu. Konkrétně vymezené skupiny (např. v Robben – Suárez-Orozco 2000), postižené násilím ohrožujícím jejich

⁵ Zde se nám nejspíše vybaví přenosy traumatu v rámci rodin amerických válečných veteránů z Vietnamu (manželky či děti) či trauma *holokaustu* přenesené na děti přeživších židovských obětí – viz například kniha Heleny Epsteinové *Děti holokaustu* (1979, česky 1994). V odborné literatuře je tento fenomén charakterizován jako transgenerační či mezi-generační přenos traumatu.

skupinovou existenci, bývají charakterizovány neschopností vyrovnat se s tímto momentem ohrožení a s ním souvisejícími ztrátami. Přetrvávající pocity studu, bezmoci, ponížení a smutku se tak stávají integrální součástí kolektivní identity (Suárez-Orozco – Robben 2000: 23).⁶

Posouváme-li se takto dále na kolektivní úroveň, střetáváme se s problémem pojmosloví, čím více jde o trauma ve vztahu ke kulturám a společností jako celku. Objevují se různorodá označení, mluví se o *masivním*, jindy o *kulturním*, *národním* či *sociálním traumatu*. Někteří autoři tyto výrazy poměrně volně zaměňují, zatímco řada z nich mezi nimi činí podstatné rozdíly.

Piotr Sztompka, ještě před vlastní vlnou nástupu tematiky *k/s/k traumatu* (spojenou s již zmíněným sborníkem z roku 2004), si povšiml již dřívější přítomnosti tohoto tématu v sociologické teorii. Mezi využitelné konceptualizace zařazuje například pojem *anomie*, zavedený Durkheimem a posléze dále rozpracovaný Mertonem, či Habermasovu krizi legitimacy, popřípadě sociální dezorganizaci nebo rizikovou společnost autorů Becka a Giddense; uvádí také svůj syndrom nedůvěry (Sztompka 2000b: 13).

Rozdílu mezi individuálním a *kolektivním* traumatem se dotkl již v roce 1976 Kai T. Erikson. Ve své knize popsal následky ničivé povodně v americkém městečku Buffalo Creek. Za *kolektivní trauma* pokládá narušení základů společenského života: poškození vazeb mezi lidmi oslabuje pocit komunity, společnost přestává plnit své funkce a být zdrojem podpory, vytrácí se integrující pocit sounáležitosti, zůstávají izolovaní jedinci odkázaní sami na sebe (Erikson 1976: 153–154).

S ohledem k vstupním identifikačním charakteru *kolektivního traumatu* si lze povšimnout, že Artur Neal (1998) si naopak uvědomuje, že *národní trauma* má často na společnost kohezivní dopad. Odlišnost národního a osobního traumatu vidí v tom, že národní trauma je sdíleno spolu s ostatními. Lidé – ve snaze najít smysl traumatizující události – mají potřebu hovořit s ostatními o tom, co se stalo, proč se to stalo a co bude dál, a vyjádřit své emoce a hledat podporu. V interakci s ostatními se ve svých pocitech „smutku,

⁶ Suárez-Orozco a Robben (2000: 23) vlastně referují k Volkanovi (např. in Volkan – Itzkowitz 2000), který od začátku 90. let na konkrétních příkladech a studiích národních skupin ukazuje fenomén tzv. *zvoleného traumatu* (chosen trauma) – daná skupina či národ jaksi „nezáměrně záměrně“ buduje svoji identitu a smysl existence kolem určité vybrané historické situace či události (ambiguítní charakter „nezáměrně záměrně“ charakteristiky je dán faktem události, na druhou stranu je důležitým bodem na rozsáhlé historické časové událostní ose).

strachu a zloby“ utvrzují. Kolektivně sdílené emoce upevňují společenskou soudržnost.

Podle Neila Smelsera (2004) trauma může mít na komunitu a její identitu různorodý účinek – může komunitu a její identitu narušovat, či ji naopak upevňovat, nezřídka lze u traumatu identifikovat ambivalentní charakteristiky a důsledky.

Podle Artura Neala sociální život ztrácí svou předvídatelnost. Reakcí je podobně jako u individuálního traumatu šok, nedůvěra, pocity nejistoty a ohrožení. Lidé nevědí, čemu by vlastně měli důvěřovat, ztrácejí schopnost vidět souvislosti probíhajících událostí. Včlenění traumatické události do schémat vnímání světa je problematické, neboť traumatická zkušenost narušuje představu předvídatelné budoucnosti. V Nealově chápání se v momentu *národního traumatu* „hranice mezi pořádkem a chaosem, posvátným a profánním, dobrem a zlem, mezi životem a smrtí stávají křehké, v souvislosti s tím, jak lidé individuálně i kolektivně cítí, že se řítí do neznáma“ (Neal 1998: 5).

Kulturní trauma

Pro Smelsera, s ohledem na původní psychoanalytickou tradici, je primární charakteristikou *kulturního traumatu* jeho časová neurčitost. Navazuje na Freudovu tezi o traumatu a kontextu, když konstatuje, že historická událost či situace se automaticky a nutně nestává sama o sobě *kulturním traumatem*. Smelser v souvislosti s tím, jak rozlišuje sociální a kulturní systém, odvozuje též odlišné typy traumatu. Jako příklad *sociálního traumatu* uvádí situace, kdy je společnost zasažena nemocemi, hladomorem, válkou. Kulturu definuje jako významový systém tvořený vzájemně propojenými prvky, jako jsou „hodnoty, normy, názory, přesvědčení (víry), ideologie, vědění a empirická tvrzení (ne vždy ověřená)“ (Smelser 2004: 37). *Kulturní trauma* podle Smelsera „odkazuje na invazivní a zdrcující událost, o níž se má za to, že těžce porušuje či ničí jednu nebo několik základních složek kultury či kulturu jako celek“ (2004: 38). Takto některé události mohou vyvolat jak *trauma sociální*, tak *trauma kulturní*.

Sztompka (2004) rozlišuje tři druhy traumatu, a to podle oblastí, jež jsou jím postiženy. Trauma může zasáhnout danou společnost-populaci biologicky či demograficky, což se projeví například poklesem porodnosti, zvýšením úmrtnosti nebo nárůstem počtu sebevražd a psychických onemocnění. Dalším typem

je trauma dané strukturálními faktory, tj. dotýkající se sociální struktury a organizace, narušující sociální sítě a vztahy. Nejzávažnějším je ale podle Sztompky trauma zasahující kulturu, jež je axio-normativním (hodnoty, normy, pravidla) a kognitivním (víry, doktríny, rámce, diskurzy) systémem symbolů a významů. *Kulturní trauma* oproti ostatním je nejvíce charakterizováno persistentní tendencí přetrvávat v čase a přenášet se z generace na generaci. Teoretická roztržitost a diverzifikace konceptu traumatu je dána již dřívější definicí Bernarda Giesena (2001: 14473), pracujícího s pojmem *sociální trauma* („odpověď kolektivity na událost považovanou za zdrcující a nečekané ohrožení kulturní identity a sociálního pořádku/uspořádání“). Giesen identifikuje dvě principiálně možné interpretace sociálního či kulturního mechanismu traumatu: rozlišuje *sociální trauma* jako přirozenou odpověď na zhroucení řádu, nebo jako konstrukci kolektivní paměti. V prvním případě je zhroucení sociálního uspořádání dáno kolapsem nejzákladnějších očekávání, podkopáním důvěry v sociální instituce a v solidaritu, nárůstem apatie a dezorientace. Druhé vysvětlení pracuje s definicí traumatu jako „náhlého kolapsu kulturně vytvářené sítě významů určujících individuální a kolektivní identitu“ (2001: 14474).

Podle Jeffreyho Alexandera (2004a) aspiruje určitá událost na označení „traumatická“, pokud jsou narušeny významové vzorce dané společností. Zda jsou tyto vzorce narušeny, nezáleží příliš na samotné události, ale jedná se spíše o výsledek sociokulturních procesů *ex post*. Pro Alexandra je traumatickým procesem teprve cesta od události k momentu, kdy jí bude přiznán traumatický status (2004a: 11). Hlavní roli v tomto procesu hrají tzv. „carrier groups“ (2004a: 11) – členové dané sociální skupiny účastníci se souboje o symbolický smysl události (2004a:13–15).

Vrátíme-li se v tomto bodě ke Smelserovi, jenž se na jednu stranu extenzivně inspiruje původním psychoanalytickým konceptem Freudovým, ale na druhou stranu se výrazně zastává Alexanderovy konstruktivistické a pragmatistní „*ex post*“ pozice, uvědomíme si, že proces hledání kolektivní odpovědi na trauma se velice podobá samotnému procesu ustavování traumatu ve společnosti, tak jak o něm mluví Alexander, a že je vlastně jeho nedílnou součástí (narážíme zde na klasické techniky, jako je například popření, projekce, regrese či obviňování druhých). Kolektivní odpověď je předmětem sporů a soutěžení mezi různými skupinami, je dlouhodobým procesem tápání, hledání, vyjednávání a soupeření o vhodné podobě historického významu a postojů, jež je třeba zaujmout, o otázce odpovědnosti,

o tom, jakými formami si traumatické události připomínat. Stává se ale, že nekonečné debaty o významu traumatu, o vhodné emocionální odpovědi a o upřednostňovaných strategiích zvládnání nikdy nedospějí ke společnému konsensu. Oficiální verze kolektivního traumatu zůstává neúplná. Obraz toho, co je kolektivní trauma, není statický. Vytváří ho v podstatě střídající se interpretace různých skupin, kdy v průběhu času získává větší váhu ta či ona interpretace (Alexander 2004a).⁷ Symbolický souboj o to, jak je trauma udržováno v paměti, má často i svou generační dimenzi. Generace za generací svá traumata znovu přezkoumává, nachází nové aspekty, reinterpretuje, opětovně hodnotí a hledá symbolický význam.⁸

Podle Smelsera reakcí společnou psychologickému i kolektivnímu traumatu je obviňování a hledání obětního beránka. Stejně tak je pro oba druhy traumatu typická dvojí reakce – vyhýbat se a znovu prožívat. V rovině sociokulturní je to jednak snaha zapomenout („to už je za námi“), nebo dokonce snaha popírat samotnou existenci traumatu, a na druhou stranu existuje nutkavé zaobírání se traumatem, je vyvíjeno záměrné úsilí, aby byla ve vědomí skupiny udržena živá vzpomínka. Ve společnosti se samozřejmě vždy vyskytnou rozdílně orientované skupiny, snažící se buď zapomenout, či naopak vzpomínku na trauma udržet (Smelser 2004: 53). Tato ambivalence společně se snahou hledat viníka činí z otázky traumatu vysoce aktuální a diskutované téma ve společnosti, jež může vyvolat politickou polarizaci a skrze ni se stát zdrojem nových traumat (2004: 54–55).

Sztompka (2000a; 2000b; 2001; 2004) při popisu možných reakcí na kulturní trauma používá dvě různé typologie, a to jednak Mertonův koncept sociální adaptace na anomické podmínky, jednak kolektivní reakce na riziko produkované modernitou, popsané Anthony Giddensem. Mertonovy typy adaptace se dělí na aktivní (inovace a vzpoura) a pasivní (ritualismus a únik). Inovace je spontánní či zamýšlená postupná modifikace dané kultury tak, aby došlo k zmírnění rozporů uvnitř kultury. Vzpoura znamená totální transformaci staré kultury do nového kulturního uspořádání. Útěk k tradicím a rutině je adaptace ve stylu ritualismu. Únik představuje ignorování, popírání a takové chování, jako by trauma vůbec neexistovalo (Merton 1996, prostřednictvím Sztompky 2000a: 461). Giddensovo rozdělení

⁷ Podle Alexandra takto „reprezentace traumatu závisí na vytvoření přesvědčivého rámce kulturní klasifikace“ (2004a: 12).

⁸ Už dříve Summerfield zdůraznil, že „sociální konstrukce traumatu se mění během času a liší se v jednotlivých kulturách“ (Summerfield 1995: 24).

pracuje s následujícími typy adaptace: 1) s pragmatickou akceptací, 2) trvalým optimismem, 3) cynickým pesimismem a 4) radikální odpovědí. Pouze poslední se jeví jako aktivní forma (Giddens 1990, prostřednictvím Sztompky 2000a: 461–463).

Co se týče vzniku traumatu, rozlišil Neal (1998, viz výše) dva typy krizí urychlujících nástup *národního traumatu*: 1) akutní krizi – situaci, která náhle, nečekaně a dramaticky naruší jinak normální běh událostí a kdy sociální systém je zasažen doslova jako „blesk z čistého nebe“; 2) chronickou, trvalou a dlouhodobou krizi – nemající tak dramatický začátek jako akutní krize, spíše postupem času nabývající na intenzitě. Jde především o dlouhodobě přetrvávající rozpory a konflikty uvnitř sociálního systému (1998: 7).

Sociální vytváření kulturních faktů na příkladu holokaustu podle Alexandera

Koncept traumatu, podobně jako mnohá další témata zkoumaná sociologií, je zakořeněn v každodenním životě a jazyce. S ohledem na to je podle Alexandera skutečná sociologie – tj. pro něho kulturní sociologie – dána nutností dostatečného odstupu. Kritizuje intuitivní chápání traumatu tak, jak ho nabízí každodenní zkušenost, tedy že trauma vychází ze samotné události, narušující život jedince či kolektivity natolik, že jejich schopnost zvládnout takovou situaci je oslabena či zcela ochromena. Stejně tak odmítá i psychoanalytický přístup a jednoznačně prohlašuje, že „trauma není něco přirozeně existujícího, ale je vytvářeno společností“ (Alexander 2004a: 2).

Hans Joas (2005) tento Alexanderův vyhraněně sociálně-konstruktivistický přístup exponuje a přidává k němu několik otázek. Staví v potaz, zda trauma není „nic víc než konstrukce“ (2005: 368), zda obtížná včlenitelnost traumatu do běžných interpretačních rámců není objektivním faktem nezávislým na širší kulturní interpretaci. Joas dospívá k závěru, že existují dva na sobě relativně nezávislé předměty analýzy – „psychologická traumatizace, individuální nebo kolektivní, a její následky na jedné straně, a takzvané kulturní trauma a jeho konstrukce na straně druhé“ (2005: 369). Může se tak objevit traumatizace nedefinovaná jako *kulturní trauma* – a naopak *kulturní trauma* nezakládající se na psychologické traumatizaci. Joas tím vytýká Alexanderovi jeho „nejasné rozlišování mezi psychologickými a sociálními následky traumatu“ a mezi „konstrukcí kulturní paměti a fenoménem nazývaným ‚trauma‘“ (2005: 371).

Podle Sztompky (2004) má trauma zároveň objektivní i subjektivní charakter. Trauma je většinou zakořeněno v určité události, ale neexistuje, dokud není jako takové definováno. Traumatizující situace je tedy vždy „kulturní konstrukcí“ (2004: 165). Dokonce může vzniknout trauma nemající základ v žádné reálně existující traumatické události, ale pouze v rozšířené představě o její existenci (Sztompka 2004). Alexander na příkladu *holokaustu* ukazuje, jak se postupem času s měnícím se diskurzivním a interpretačním rámcem měnilo také to, jak lidé vražedné násilí na obyvatelstvu židovského původu během druhé světové války chápali a definovali, jak se z masového vraždění lidí židovského původu stal symbol nekompromisního vražedného násilí, nejhoršího lidského utrpení a „nesmyslné“ smrti (Alexander 2004b: 246). Tuto změnu vysvětluje přechodem od *progressivního* k *tragickému* narativu.

Alexander (2004b) si dále všímá toho, že když byly po válce zveřejněny skutečnosti o masovém vraždění Židů, vyvolalo to mezi veřejností šok, ale přestože média byla zahlcena informacemi o koncentračních táborech a fotkami zubožených lidí, nedošlo ke specifické traumatizaci společnosti, jelikož chyběla dostatečná symbolická extenze a psychologická identifikace. Nedošlo k dostatečné personalizaci obětí – ty byly zobrazovány jako masa lidí, osudům obětí scházela individualizace pomocí příběhů jednotlivých osob. Masové vraždění bylo sice považováno za strašnou, avšak nikoli ojedinelou událost v historii lidstva. Touto událostí se měli lidé poučit na cestě k novému a lepšímu světu, jež se po válce všichni rozhodli budovat.⁹ Jedním z prvních kroků na cestě k lepšímu světu mělo být odstranění nacismu, označeného jako původce zla. Reakcí na hrůzy koncentračních táborů se tak stal boj proti nacismu a antisemitismu. Takto se etablojící a vzniklý *progressivní* narativ (Alexander 2004b) byl jednoznačně orientován na budoucnost a od ní očekávaný pokrok.

Posuneme-li se do druhé fáze v Alexanderově vývojovém schématu, postupem času byl *progressivní* narativ nahrazen *narativem tragickým*. Na příkladu vytváření obou narativů Alexander (2004b) ukázal, z jakých segmentů tento proces sestává, a identifikoval tři klíčové elementy – kódování, poměřování a naraci. V první fázi bylo v obou případech masové vraždění lidí židovského původu označeno za zlo. V další fázi, kdy docházelo k určování míry zla, došlo k zásadní proměně. Nešlo už jen o „obyčejné, běžné“

⁹ Alexanderovi (2004b) jde v jeho studii hlavně o reakce americké veřejnosti.

zlo, ale o jedinečné, absolutní, v Durkheimových termínech „posvátné“ zlo – svou podstatou mystické, nevysvětlitelné a nepochopitelné.¹⁰ Tímto posunem v chápání povahy zla došlo k zablokování *progresivního narativu* a byla otevřena cesta pro nástup *narativu tragického*. Paradoxně v další fázi je pak nesdělitelná a nepopsatelná tragická traumatická zkušenost učinná předmětem exemplární narace, stávající se bází pro univerzalizující metaforu.

Trauma lidí židovského původu během druhé světové války není dále chápáno pouze jako masové vraždění nebo genocida, ale v důsledku *tragického narativu* se prosadivší *holokaust* se s postupem času stal označením události či věci tak strašných, že je nelze ani pojmenovat. Nové označení *holokaust* se stalo metaforou a symbolickou extenzí a trauma lidí židovského původu se stalo traumatem celého lidstva. Sumarizujeme-li zkratkovitě tuto rozsáhlou Alexanderovu studii (2002; 2004b), založenou na analýze kulturní a veřejné produkce vztahující se k osudu obyvatelstva židovského původu od 30. let 20. století a jeho obrazu ve veřejné sféře, došlo k univerzalizaci traumatu také prostřednictvím identifikace s oběťmi, k jejímž prosazení se dospělo pomocí personalizace – knihy, filmy a divadelní hry vyprávějící příběhy jednotlivců, rodin a přátel¹¹ působily zároveň s tím, jak souběžně silný prožitek zprostředkovávalo emotivní svědectví přeživších.

Tragický narativ se začal šířeti uplatňovat i v souvislosti s objevujícími se případy genocidních situací v různých koutech světa, v souvislosti s revizionistickým přehodnocením druhé světové války a úlohy spojenců v ní. Jak dokumentuje Alexander, status Spojených států amerických jako osvoboditele byl částečně zdiskreditován, USA bylo nařčeno z lhostejnosti k židovskému obyvatelstvu během války, protože bylo zjištěno, že nacistický plán konečného řešení byl vládními autoritám v USA detailně znám již v roce 1942 a nebyly podniknuty žádné kroky k jeho zastavení. Kritického odsouzení se dočkalo USA také za svržení atomové bomby na Hirošimu a Nagasaki v roce 1945. V době vietnamské války bylo USA označeno za agresora podobného nacistům (Alexander 2004b). Klíčového paradoxu si Alexander všímá, když

¹⁰ Pro Caruth (1996) jednou ze základních charakteristik traumatické události je právě její nepochopitelnost.

¹¹ Ukázkovým příkladem v rozsáhlé Alexanderově analýze velmi různorodých zdrojů širokého spektra kulturní produkce je – z hlediska přítomnosti v kultuře a zvláště v populární kultuře – měnící se status Deníku Anny Frankové, jenž byl publikován bezprostředně po válce více méně nepovšimnut a teprve o mnoho let později se zejména jako divadelní adaptace prosadil v americkém kontextu.

konstatuje, že právě prizmatem *tragického narativu* začaly být tyto události nahlíženy, přestože *tragický narativ* popírá, že by trauma *holokaustu* mohlo být nějakým způsobem překonáno a zapomenuto a naopak předpokládá, že se vzhledem k neustálému připomínání nemůže opakovat. Příběh *holokaustu* tak získal až mytický status a stal se z něho „archetyp posvátného zla naší doby“ a symbol nelidskosti v podobě „úmyslného, systematického a organizovaného použití násilí vůči členům stigmatizované skupiny“ (2004b: 227, 243); na druhé straně začal být zároveň používán při téměř jakékoli společenské kontroverzi (např. v USA v kampaních proti potratům).

Trauma jako traumatická sekvence a doprovodný element sociální změny

S distinktivním výkladem kulturního traumatu přichází Piotr Sztompka, jenž pokládá *kulturní trauma* za výsledek negativního působení specifické sociální změny. Změnám vyvolávajícím trauma Sztompka přisuzuje určité charakteristiky: obzvláště rychlost, rozsah, obsah a určitý mentální rámec. Změna je tedy náhlá, rychlá, komplexní, hluboká a rázná, zasahující základy společnosti, nečekaná a šokující (2000a; 2000b; 2004).

Sztompka spojuje dvě možné explanace toho, co je trauma. Někdy je jako trauma označována samotná událost vyvolávající negativní změnu, jindy výraz trauma odkazuje na stav způsobený traumatickou změnou. Trauma podle Sztompky však není ani příčina, ani následek, ale dynamický, neustále se vyvíjející proces (2004: 168). Tzv. *traumatická sekvence* analyticky zahrnuje tři části. První z nich je traumatická událost, nesoucí v sobě výše uvedené charakteristiky jako nečekanost, náhlost, komplexnost. Ne každá traumatická událost musí nutně vyvolat trauma a ne každé trauma se stane *traumatem kulturním*. Druhou fází je traumatický stav. Jde o takovou situaci, kdy neobvyklý stav věcí ve společnosti je vnímán v negativních termínech jako ohrožující, nebezpečný, bolestný, narušující a nepředvídatelný, což vyvolává pocity strachu, úzkosti, nedůvěry. Společnost je narušena, dezorganizována a dezorientována. Poslední fází je posttraumatická adaptace, charakterizovaná použitím nejrůznějších strategií k překonání a vyrovnání se s traumatem (Sztompka 2000a: 449–466).

S ohledem na dynamiku traumatu Sztompka významně soustředil pozornost na otázku citlivosti určitých sociálních skupin. V souvislosti s již zmíněnou otázkou schopnosti trauma rozpoznat, vyjádřit a vyrovnat se s ním si

Sztompka uvědomuje existenci tzv. „core groups“, pocitujících a prožívajících trauma intenzivně, respektive citlivých na takovéto sociální impulzy, a naopak tzv. „peripheral groups“, pro něž je trauma okrajovou záležitostí.

Diskuse a rozšíření konceptu traumatu do českého společenskovedního a kulturologického diskurzu

Sledujeme-li charakteristické linie přenosu přístupu traumatu na studium společnosti v rámci vlny spojené s kolektivní publikací o *kulturním traumatu a kolektivní identitě* (z roku 2004) a dalšími publikacemi jejích autorů,¹² lze – prostřednictvím otázky bezprostředního rozlišování a identifikace rozdílů mezi *sociálním* a *kulturním* traumatem, ale i pomocí charakteristiky traumatu *kolektivního* či *národního* – elementárně rozlišit obrysy dvou základních linií. Prvotně – přímočaře nahlíženo – jde o trauma jako reakci na selhání legitimních institucí a struktur, tedy společenského pořádku.¹³ V Alexanderově chápání se jedná o tzv. „lay trauma theory“ (Alexander 2002; 2003; 2004a; 2004b). Událost je bezprostředně považována za trauma, když jde o následky zcela mimořádného až katastrofického dění, nenadále zasahujícího do obvyklého běhu věcí, jež nelze snadno přecházet či zahrnout do běhu života a na něž je těžko se okamžitě adaptovat.

V druhé, možná hlubší či souborněji působící interpretaci vystupuje trauma v podstatě jako do jisté míry ambiguitní proces formování kolektivní paměti. „Mechanismus“ traumatu zde spočívá především v kolapsu kulturně generované sítě významů určujících jak individuální, tak kolektivní identitu. Zprvu to nemusí být zřejmé. Stává se, že bezprostřední kolapsy a s nimi spojené jevy nebývají okamžitě registrovány. K jejich reflexi dochází retrospektivně teprve s jistým třebením pohledu do minulosti. Právě „znovu se vynořující“ paměť, tj. „záznam“ minulosti, jemuž je vystavena daná společnost a s nímž se pojí jistá nepochopitelnost, se stává *sociálním/kulturním* nebo *kolektivním* či *národním* traumatem (Tomášek 2014).

S ohledem na uvedené rozlišení a především v souvislosti s obnoveným porozuměním původní definiční charakteristice z vlastní Freudovy psychoanalýzy (pracující s psychickým traumatem jako s jakýmsi cizím tělesem, jež

¹² Autoři jednotlivých kapitol i včetně Eyermana (jehož kapitolu věnující se traumatu otroctví a jeho souvislosti s formováním afro-americké identity jsme blíže nerozebírali) s postupem času dále rozvíjeli své studie a uvažování o traumatu v samostatných knižních projektech (Eyerman 2001; 2008; Giesen 2004b; Alexander 2009; 2012).

¹³ Např. ve formě sociálních očekávání či důvěry v sociální instituce.

dlouho po tom, kdy vstoupilo a bylo vytěsněno z paměti, stále působí), je právě „záznam minulosti“ onou konceptuální charakteristikou, udržující se i po přechodu na kolektivní a kulturní úroveň a reprezentující v jistém smyslu zlomový bod a klíčovou souvislost transferovaného konceptu.

Z tohoto pohledu – s ohledem na kulturní porozumění – se objevuje nepřehlédnutelný rys, kdy traumatické vzpomínky se zásadně odlišují od narativních vzpomínek a pamětí. Stručně řečeno, narativní vzpomínky zaznamenávají minulé dění jako „smysluplné akce“, vystupují tedy na základě opakovatelnosti a srozumitelnosti událostí na prvním místě, neboť zapadají do narativních struktur reprezentujících existující dominující kulturní model (Tomášek 2014).

Naopak traumatické vzpomínky se odlišují tím, že je nelze vyprávět prostřednictvím existujících narativních struktur – nemohou naplňovat v dané chvíli převládající kulturní model. Ve shodě s Freudovým psychoanalytickým chápáním se traumatické vzpomínky uchovávají v naší paměti a jsou neodbytné, jelikož se neslučují s převažující současnou vizí a chápáním světa. Lze říci, že jak na úrovni individuální, tak v rovině kolektivní percepce s sebou nesou rozporuplnou odezvu, neklid, odmítání či naopak pocit viny nebo obavu ze spiknutí. Na kolektivní úrovni se v okamžicích kumulace lehce přetvářejí ve „stavební materiál“ alternací a obměn v dosavadním kulturním rámci, konkrétně ztělesňovaný úpravami a rekonstrukcemi existujících narativních a diskurzivních modelů (Tomášek 2014). U Pavla Barši vystupuje tato identifikovaná diferenciací, rozpolcenost aktuálního kulturního a společenskovešedního diskurzu traumatu, když definuje své *veřejné trauma* a souběžně přichází s rozlišením „prezentistického“ a „psychologizujícího pojetí“ (Barša 2011: 45–59). Lze však tuto distinkci chápat tak přímočaře – bázováním na střetu dvou protichůdných pozic, nadto Baršou (2011: 45) asociovaných s linií konfliktu konstruktivismu s pozitivismem?

Barša si z rozebírané publikace (z roku 2004) zvolil pro seznámení s „prezentistickým“ východiskem Smelserův text (2004: 31–59), obsírně představující psychoanalytický pohled na trauma a jeho funkci, aby mohl dojít ke konstruktivistickému odhalení kulturního traumatu jako konstrukce. Tato přehnaně konstruktivistická charakteristika¹⁴ se stává předmětem kritiky samotného Barši (2011: 51), když kriticky přistupuje k přílišně cílevědo-

¹⁴ Různá uskupení ve společnosti záměrně využívají motiv traumatu v souvislosti s konkrétními událostmi, aby se mohly těšit výjimečnému statusu.

mému rázu jednání společenských aktérů ve Smelserově chápání. Současně je nutné si povšimnout, že Barša – jakkoli v omezenější podobě – přijímá Smelserův přístup a asociuje jej s profilací Alexanderova yaleského Centra pro kulturní sociologii, ztotožňujícího *kulturní trauma* s procesy diskurzivní konstrukce¹⁵ v kontrastním odlišení od traumatu „psychologického“ (Tomášek 2014). Barša nakonec akcentuje tuto linii rozlišení přece jen rezervovaněji a – také s ohledem na záměr své knihy – obrací pozornost k paměti a genocidě v perspektivě „politiky holokaustu“. Zavádí kategorii *veřejného traumatu*, vhodněji přístupující k rozhraní psychologického a kulturního, s tím, že je to podle něho „právě rozdíl mezi soukromým a veřejným, který nejlépe vyjadřuje jádro tohoto odlišení, obzvláště pochopíme-li veřejný prostor jako místo diskurzivních sporů o sebedefinici – identitu – daného politického společenství“ (Barša 2011: 51).

Pro Baršu z toho v souladu se Smelserovou pozicí vyplývá předpoklad, že „psychické trauma může být kolektivním, sociálním fenoménem, neboť může být zažíváno mnoha jednotlivci najednou“ a zároveň „bez diskurzivního uchopení a interpretace ve veřejném prostoru však přesto není veřejným traumatem“ (2011: 51). Aby jím bylo, „musí se stát předmětem vědomé narativní práce mluvčích, kteří mají zájem na tom, aby toto sdílené trauma získalo veřejný význam“ (2011: 51–52). Jak si již povšiml Tomášek (2014), v Baršově chápání status *kulturního traumatu* neboli (pro Baršu) *veřejného traumatu* je dán neúspěchem či úspěchem „záměrné diskurzivní práce mluvčích různých skupin dané společnosti“, což může vyústit v kvalitativní proměnu celého souboru jednotlivě řešených soukromých traumat ve vypořádávání se s *traumatem veřejným* (Barša 2011: 53).

Ačkoli se může zdát, že zde upadáme až do technicistního zaměřování se na detail, zkusíme-li diskusi vztáhnout k jisté kontroverzi, k níž došlo ohledně Baršovy knihy nedávno na stránkách Sociologického časopisu (v roce 2013), tak se přece jen stále dotýkáme „prubířského kamene“. Hana Kubátová, poněkud paradoxně ve své recenzi eseji konfrontující Baršovu knihu se spíše historickou sborníkovou publikací *After the Holocaust: Challenging the Myth of Silence* (Cesarani – Sundquist, eds., 2012, obzvláště s texty Cesarani 2012a: 1–14; Cesarani 2012b: 15–38 a Diner 2012: 192–201), zkritizovala Baršovu knihu vlastně pro akceptaci tohoto předpokladu tradovaného ticha respektive *mýtu ticha* o proběhlé genocidě

¹⁵ Kulturní trauma chápáné jako konstruované symbolickými kódy a diskurzivní.

ve dvou dekádách po druhé světové válce (Kubátová 2013b). Tím se pokusila zpochybnit celou jeho konstrukci, argumentující, že *holokaust* jako koncept, prosazující se od poloviny 60. let, byl v mnohém vlastně účelovou konstrukcí sloužící konkrétním dobovým politickým agendám. Pavel Barša reakci Kubátové odmítl jako neporozumění svým záměrům, tj. hlavně exponování obecnějších mechanismů politizace paměti (na příkladu prosazení nového rámce *holokaustu* v 60. letech) a tedy snaze věnovat se – spíše než historickým konkrétům bezprostředního poválečného zpracování dějin vražedné válečné protižidovské represe – problematice vytváření veřejné paměti (Barša 2013), a to i prostřednictvím konstrukce tzv. *veřejného traumatu* (Barša 2011). Vyhrocení tohoto rozporu ohledně vyjasňování si významů a obsahů je dáno Baršovými rozhodným přidružením se k východiskům Alexanderovým a Smelserovým, i v jejich samotné sebepercepci *silného* konstruktivistického programu.¹⁶

K Baršově knize se postavil velmi kriticky též Zbyněk Tarant, především v úvodu své knihy *Diaspora paměti: židovská paměť a reflexe holokaustu v Izraeli a Spojených státech* (2013) s tím, že se u Barši jedná o extrémní pozici („jazyk anarchistické literární kavárny“, Tarant 2013: 19) a že Tarantova kniha má být skutečným, vhodně historicky bázovaným neextrémním mainstreamovým přístupem k otázce reflexe *holokaustu*, popisujícím skutečnosti „jazykem dobových dokumentů“.¹⁷ Tarant si skutečně všímá vyhrocených a „přestřelených“ Baršových formulací (Tarant 2013: 16–19)¹⁸ a mnohé chápe jako provokativně vyřčené „nadnesené rétorické obraty nežli historická tvrzení“. Ale i takto, obrazně řečeno, naráží „historická kosa na sociologický a politologický kámen“ (či naopak?) když konfrontuje Baršovo východisko, že v 50. letech nebyla nacistická genocida Židů ještě *holokaustem* (viz ze sociologického pohledu základní teze jednoho z nejcitovanějších akademických textů Alexanderových), s tím, že z jeho detailně historického pohledu „holocaust je holokaustem minimálně od prosince 1942“ (Tarant 2013: 19).

¹⁶ Barša byl ovlivněn nejen samotnou četbou námi zde široce rozebírané kolektivní publikace z r. 2004, ale zřejmě i přímo prostředím Yalské univerzity, kde iniciátor publikace Jeffrey C. Alexander působí. Pavel Barša zde před psaním své knihy absolvoval delší studijní pobyt a dlouhodobě tu udržuje intelektuálně inspirativní vazby.

¹⁷ Zde nutno podotknout, že Tarantův výzkum, vlastně dizertační výzkum a doktorská práce, předcházející jeho knize, nebyly principiální a bezprostřední reakcí na Baršovu knihu.

¹⁸ Viz „kult holokaustu“ a „morální masturbace“ (Barša 2011: 98), spoluvina Židů na popírání holokaustu, které má být pouhou reakcí na kult holokaustu (2011: 182–183), chytání „světa do morálně vyděračské pastí“ (2011: 106).

Diskuse ohledně Baršových východisek přešla i do širšího veřejného prostoru, když ředitel Židovského muzea Leo Pavlát reagoval na Baršovu recenzi esej v Orientaci – příloze Lidových novin (7. 7. 2012), napsanou při příležitosti publikování životopisu Simona Wiesenthala Tomem Segevem, a napadl Baršovo rozlišování různých reflexí a reakcí na *holokaust* v rámci židovského intelektuálního tábora (Pavlát 2012). Podobně to udělal, ještě s dalším poukazem na jejich disproporčnost a nevybalancovanost, v rámci veřejné panelové diskuse, která proběhla v březnu 2013 v pražském Institutu mezinárodních vztahů.^{19, 20}

Závěr

Specifické pojetí traumatu u jednotlivých autorů, spojených s vlnou zájmu o přenos traumatu do sociálních a kulturních věd a na úroveň analýzy celých společností a kulturních celků na přelomu tisíciletí, se odráží v jejich nejednotném pojmosloví. U Alexandera, Sztompky a Smelsera se setkáváme s výrazem *kulturní trauma*, Giesen v různých souvislostech (vlastně podobně jako Sztompka) používá i výraz *sociální trauma* a Neal hovoří hlavně o *národním traumatu*. Základní charakteristiky jsou ovšem u všech podobné. Trauma může iniciovat nečekaná a spíše negativně vnímaná událost ohrožující společně sdílené hodnoty a normy a narušující základy společenského života, vyvolávající společenskou dezorganizaci a dezorientaci. Vlastní vznik traumatu je však výsledkem sociokulturního procesu, na němž participují nejrůznější sociální a kulturní skupiny. Tento proces s sebou nese vznik významů a určování symbolického smyslu určité události. Ve snaze charakterizovat proces fungování traumatu na úrovni celých společenských celků a kulturních okruhů by sumarizující charakteristika v této chvíli pokryla vět-

¹⁹ Viz dvouhodinový záznam panelu - <https://www.youtube.com/watch?v=1BdNDNFFRBY>, shlédnuto 15. 10. 2015.

²⁰ Samozřejmě předpokladem pro porozumění a orientaci v těchto střetech v česko(slovenském) rozměru je obeznámenost s lokální výzkumnou a akademickou oblastí studií *holokaustu*. Na její přehledovou prezentaci zde ovšem není dostatek prostoru. Jako dobré průvodce (přehledy) po posledních 25 letech dění v této výzkumné oblasti ve zdejší kontextu lze doporučit úvod k Tarantově publikaci (2013: 4–29) nebo úvodní příspěvek Tomáše Jelínka ve sborníkové publikaci *Bílá místa ve výzkumu holokaustu* (Jelínek 2014: 11–34) vedle celé řady už konkrétních publikací často monografického až sborníkového charakteru věnujících se tematice (např. Pojar, ed., 2001; Frankl et al.: 2013; Vrzgulová – Salner, eds., 2010; Salner, ed., 2006), i těch napsaných jednotlivými autory (Kubátová 2013a; Hamar 2008).

šinu v textu prezentovaných přístupů ke kolektivně a společensky chápaným projevům traumatu.

Akcentujeme-li dále výlučné zdůraznění „fáze“ konstrukce vlastní identity a kolektivní paměti dané společnosti na základě vytvoření dostatečně silných a přesvědčivých kulturních narativů traumatu, tj. kdy začíná být určitá událost cíleným a směřodatným jednáním alespoň některých společenských aktérů vnímána jako trauma a tím se nakonec traumatem stává, posouváme se tak k silně konstruktivistickému Alexanderovu nebo dokonce Smelserovu chápání *kulturního traumatu*. Tento model lze klasicky asociovat se známým Thomasonovým teorémem, podle něhož se situace, jež je vnímána jako reálná, stává reálnou ve svých důsledcích.

Tímto posunem směrem k Alexanderovi se dostáváme k tzv. kulturnímu obratu v sociologii, spojovanému s dlouhodobě utvářeným Alexanderovým programem kulturní sociologie, propojujícím kulturně-sociologické teoreticko-metodologické východisko s posunem otázky kolektivní paměti a identity nahlížené prostřednictvím rozvíjení konceptu kulturního traumatu do centra výzkumné agendy. Je nutno zdůraznit, že k tomu dochází specifickým způsobem, tj. ve vztahu k chápání, fungování a prezentování kolektivní paměti etablováním zcela odlišného nového interpretačního rámce na bázi analytického schématu traumatu (Tomášek 2014).

Mluvíme-li o jednotlivých specifických sociálněvědních pozicích, tento rámec, pracující s traumatickou interpretační sekvencí v analýze mechanismů fungování a dynamiky kolektivní paměti, tedy především prostřednictvím zkoumání zaměřeného na *kulturní* či *sociální* trauma (Alexander 2002; 2003; Alexander – Eyerman – Giesen – Smelser – Sztompka 2004; Sztompka 2000a; 2000b; Alexander et al. 2009; Alexander 2012), se rozšířil rozsáhle i v paměťových studiích.

Mohlo by se zdát, že trauma a vše, co s ním souvisí, implikuje ve společnosti ono tragické a negativní. Následky traumatu však nemusí být vždy jen negativní. Neal (1998) například konstatuje, že „národní trauma má často osvobozující důsledky pro společenský systém“ (1998: 18). Obdobně Sztompka (2004) vnímá trauma jako pozitivní impuls, stimulující lidi ke společné akci a vedoucí skrze překonávání traumatu k proměně kultury.

Uvedení Alexanderova a Smelserova pojetí společensky se vytvářejícího traumatu do českého kontextu bylo rozsáhle zprostředkováno Pavlem Baršou (2011) a neslo s sebou určitou kontroverzi. V naší interpretaci došlo ve

své podstatě k oborově daným epistemologickým střetům (politologická a kulturně-sociologická východiska versus historicky a etnograficky chápaná východiska). Vezmeme-li například *mýtus ticha*, je možné kulturně-sociologicky převažující charakter dobové reflexe genocidy lidí židovského původu během druhé světové války doložit v 50. letech a vývoj této reflexe v 60. a směrem k její razantní proměně v 70. letech 20. století, tak jak to ve své studii dělá Alexander (2002; respektive v dále rozvíjených jejích verzích 2004b; 2009; 2012), a zároveň lze nalézt historicky či etnograficky zcela konkrétní dílčí příklady, situace a instance²¹ protirečící takto kulturně-sociologicky nebo politologicky agregovanému a zároveň diverzifikujícímu a fázově-dynamizujícímu obrazu.

Spíše než samotné kulturně-sociologické konstatování převažujícího stavu a vývoje charakteru veřejné reflexe genocidy lidí židovského původu je problémem předkládaná identifikace jisté cílevědomé účelovosti sociálně-kulturních mechanismů, jež jsou chápány jako zdroje tohoto vývoje. Tedy ve smyslu převažujícího jednání dílčích společenských aktérů, kteří takto v případě zastánců „silného programu“ kulturní sociologie vystupují jako výhradní aktéři určující tuto proměnu (tj. *progresivního narativu v tragický narativ*). Ne „každé“ kolektivní trauma může být sociálně a kulturně cílevědomou koprodukcí zkonstruováno, jak se snaží tvrdit příznivci „silného programu“, když zapominají na základní východiskové charakteristiky a podstatu jevu traumatu v jeho prvotní, zdrojové psychoanalytické esenci.

V původní obecné psychoanalytické definici je trauma určitým cizím, iracionálním tělesem v naší mysli, bránícím nám ve fungování v souladu s obvyklým „racionálním“ světem a jeho ustálenými rámci. Právě tato stopa, respektive princip interference jakéhosi „nepochopitelného“ cizorodého tělesa, implikujícího jistou nepředpokladatelnost i na kolektivní úrovni, narušuje představu cílevědomého skupinového jednání a vystupování ve směru svých zájmů a koprodukční konstrukce traumatu.

Říjen 2015

²¹ Tak jak historie a etnografie z individuálních konkrétů a jejich popisů vychází.

Literatura:

- Alexander, Jeffrey C.: 2002 – On the Social construction of Moral Universal: The ‚Holocaust‘ from War Crime to Trauma Drama. *European Journal of Social Theory* 5: 5–85.
- Alexander, Jeffrey C.: 2003 – *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C.: 2004a – Toward a Theory of Cultural Trauma. In: Alexander, J. – Eyerman, R. – Giesen, B. – Smelser, N. – Sztompka, P.: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press. 1–30.
- Alexander, Jeffrey C.: 2004b – On the Social Construction of Moral Universals: The ‚Holocaust‘ from War Time to Trauma Drama. In: Alexander, J. – Eyerman, R. – Giesen, B. – Smelser, N. – Sztompka, P.: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press: 196–263.
- Alexander, Jeffrey – Eyerman, Ron – Giesen, Bernard – Smelser, Neil – Sztompka, Piotr: 2004 – *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C. et al.: 2009 – *Remembering the Holocaust: A debate*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C.: 2012 – *Trauma: a Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Barša, Pavel: 2011 – *Paměť a genocida: Úvahy o politice holokaustu*. Praha: Argo.
- Barša, Pavel: 2012 – ‚Žid, který vadil‘, příloha ORIENTACE, *Lidové noviny*, 7. 7. 2012.
- Barša, Pavel: 2013 – Odpověď na recenzi Hany Kubátové. *Sociologický časopis*. 49: 841–844.
- Beck, Ulrich: 2004 – *Riziková společnost: na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Caruth, Cathy: 1996 – *Unclaimed Experience: Traumas, Narrative and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Cesarani, David: 2012a – Introduction. In: Cesarani, D. – Sundquist, E. J. (eds.): *After the Holocaust: Challenging the myth of silence*. New York: Routledge: 1–14.
- Cesarani, David . – Sundquist, Eric J. (eds.): 2012 – *After the Holocaust: Challenging the myth of silence*. New York: Routledge.
- Cesarani, David: 2012b – Challenging the ‚myth of silence‘: postwar responses to the destruction of European Jewry. In: Cesarani, D. – Sundquist E. J. (eds.): *After the Holocaust: Challenging the myth of silence*. New York: Routledge: 15–38.
- De Vries, Marten W.: 1996 – Trauma in Cultural Perspective. In: Von der Kolk, B. A. – McFarlane, A. C. – Weisaeth, L. (eds.): *Traumatic Stress: The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society*. New York: The Guildord Press: 398–413.
- Diner, Hasia R.: 2012 – Origins and meanings of the myth of silence. In: Cesarani, D. – Sundquist, E. J. (eds.): *After the Holocaust: Challenging the myth of silence*. New York: Routledge: 192–201.
- Epšteinová, Helena: 1994 – *Děti holokaustu*. Praha: Volvox Globator.
- Erikson, Kai T.: 1976 – *Everything in Its Path: Destruction of Community in The Buffalo Creek Flood*. New York: Simon and Schuster.
- Eyerman, Ron: 2001– *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eyerman, Ron: 2004 – Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity. In: Alexander, J. – Eyerman, R. – Giesen, B. – Smelser, N. – Sztompka, P.: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press: 196–263, 60–111.
- Eyerman, Ron: 2008 – *The Assassination of Theo van Gogh: From Social Drama to Cultural Trauma*. Durham/London: Duke University Press.

- Figley, R. Charles. – Kleber, J. Rolf: 1995 – Beyond the Victim: Secondary Traumatic Stress. In: Kleber, R. J. – Figley, R. Ch. – Gerson, B. P. R (eds.): *Beyond Trauma: Cultural and Societal Dynamics*. New York/London: Plenum Press: 75–98.
- Frankl, Michal et al.: 2013 – *Naši nebo cizí?: Židé v českém 20. století*. Praha: Židovské muzeum – Institut Tereziánské iniciativy.
- Freud, Sigmund: 1962 (1896) – Heredity and the Aetiology of the Neuroses. In: Strachey, J. (ed.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 3. London: Hogarth Press: 143–156.
- Giddens, Anthony: 1990 – *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giesen, Bernard: 2001 – Social Trauma. In: Smelser, N. J. – Baltes, P. B. (eds.): *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier: 14473–14476.
- Giesen, Bernard: 2004a – The Trauma of Perpetrators: The Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity. In: Alexander, J. – Eyerman, R. – Giesen, B. – Smelser, N. – Sztompka, P.: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press: 112–154.
- Giesen, Bernard: 2004b – *Triumph and Trauma*. Boulder/London: Paradigm Publishers.
- Hamar, Eleonóra: 2008 – *Výprávěná židovství: o narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Jelínek, Tomáš: 2014 – Bílá místa ve výzkumu holokaustu. In: Jelínek, T. – Soukupová, B. (eds): *Bílá místa ve výzkumu holokaustu*. Praha: Spolek akademiků židů. 11–34.
- Jírová, Eliška (ed.): 2006 – *Jak se vyrovnáváme s holocaustem?: výběr z textů ze seminářů „Prix Irene“ 2003–2005 / Overcoming holocaust?: anthology of the „Prix Irene“ 2003–2005 seminars*. Praha: Rafael Institut/GplusG.
- Jírová, Eliška (ed.): 2008 – *Trauma, řád, identita: výběr z textů ze seminářů „Prix Irene“ 2006–2007 a příspěvky členů Rafael Institutu Trauma, Order, Identity*. Praha: Rafael Institut/GplusG.
- Jírová, Eliška (ed.): 2010 – *Trauma, historie, svědomí: výběr z textů ze seminářů Prix Irene 2008–2009 a příspěvky členů*. Praha: Rafael Institut/GplusG.
- Jírová, Eliška – Klímová, Helena (eds.): 2012 – *Jak se znovu rodí násilí – Jak se odpouštějí či neodpouštějí viny – K čemu je víra: výběr textů ze seminářů Prix Irene Trauma a víra (2010) a Trauma a zodpovědnost (2011)*. Praha: Výbor pro péči o Prix Irene.
- Jírová, Eliška – Klímová, Helena (eds.): 2013 – *Trauma, sen, vědomí: traumatizované skupiny – hojení – identita: výběr textů z mezinárodní mezioborové konference Prix Irene 2012*. Praha: Výbor pro péči o Prix Irene.
- Joas, Hans: 2005 – Cultural Trauma? On the Most Recent Turn in Jeffrey Alexander's Cultural Sociology. *European Journal of Social Theory*. 8: 365–374.
- Kleber, Rolf J. – Brom, Daniel: 1992 – *Coping with Trauma: Theory, Prevention, Treatment*. Amsterdam/Berwyn, Pennsylvania: Swets, Zeitlinger International.
- Klímová, Helena – Roubalová, Věra et al.: 2012 – *The transgenerational transfer of trauma and the possibility of recovery*. Praha: Výbor pro péči o Prix Irene.
- Kopeček, Michal: 2008 – Search of “National Memory”: Politics of History, Nostalgia and the Historiography of Communism. In the Czech Republic and East Central Europe. In: Kopeček, L. (ed.): *Past in the making: historical revisionism in Central Europe after 1989*. Budapešť: Central European University Press: 75–95.
- Kubátová, Hana: 2013a – *Nepokradeš!: nálady a postoje slovenské společnosti k židovské otázce. 1938–1945*. Praha: Academia 2013.
- Kubátová, Hana: 2013b – O paměti holokaustu. *Sociologický časopis* 49: 645–651.

- Maslowski, Nicolas – Šubrt, Jiří et al.: 2014 – *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum.
- Mayerová, Francois.: 2009 – *Češi a jejich komunismus: Paměť a politická identita*, Praha: Argo
- McCann, Lisa I. – Pearlman, Laurie A.: 1990 – Vicarious traumatization: A contextual model for understanding the effects of trauma on helpers. *Journal of Traumatic Stress*. 3:131–149.
- Merton, Robert K.: 1996 (1938) – The Social Structure and Anomie. In: Sztompka, P. (ed.): *Robert K. Merton on Social Structure and Anomie*. Chicago: University of Chicago Press.
- Neal, Artur G.: 1998 – *National Trauma and Collective Memory*. Armonk New York: M. E. Sharpe.
- Pavlát, Leo: 2012 – „Židé, kteří vadí.“ Rubrika POLEMIKA, *Lidové noviny*, 17. 7. 2012.
- Pojar, Miloš (ed): 2001 – *Stín Šoa nad Evropou*. Praha: Židovské muzeum.
- Robben, Antonius. C. G. M. – Suárez-Orozco, Marcelo. M. (eds.): 2000 – *Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma*. Cambridge UK/New York, Cambridge University Press.
- Salner, Peter (ed): 2006 – *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava: Ústav etnologie SAV.
- Smelser, Neil J.: 2004 – Psychological Trauma and Cultural Trauma. In: Alexander, J. – Eyerman, R. – Giesen, B. – Smelser, N. – Sztompka, P.: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press: 31–59.
- Suárez-Orozco Marcelo M. – Robben Antonius. C. G. M.: 2000 – Interdisciplinary Perspectives on Violence and Trauma. In: Robben, A. C. G. M. – Suárez-Orozco, M. M (eds.): *Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma*. Cambridge UK/New York, Cambridge University Press: 1–43.
- Summerfield, Derek: 1995 – Addressing Human Response to War and Atrocity: Major Challenges in Research and Practices and Limitations of Western Psychiatric Models. In: Kleber, R. J. – Figley, R. Ch. – Gerson, B. P. R. (eds.): *Beyond Trauma: Cultural and Societal Dynamics*. New York/London: Plenum Press: 17–29.
- Szaló, Csaba – Hamar, Eleonóra: 2014 – Vynalezená a nalezená minulost: nástin sociologie kulturního traumatu. In: Maslowski, N. – Šubrt, J. (eds.) *Kolektivní paměť K teoretickým otázkám* Praha: Karolinum: 195–210.
- Sztompka, Piotr: 2000a – Cultural Trauma: The other face of social change. *European Journal of Social Theory*. 3: 449–466.
- Sztompka, Piotr: 2000b – *Trauma wielkiej zmiany*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk
- Sztompka, Piotr: 2001 – The Ambivalence of Social Change: Triumph or Trauma?. In: Koj, A. – Sztompka, P. (eds.): *Images of the World: Science, Humanities*. Art. Kraków: Plus: 195–204.
- Sztompka, Piotr: 2004 – The Trauma of Social Change: A Case of Postcommunist Societies. In: Alexander, J. – Eyerman, R. – Giesen, B. – Smelser, N. – Sztompka, P.: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press: 155–195.
- Šubrt, Jiří – Vinopal, Jiří et al.: 2013 – *Historické vědomí obyvatel České republiky: Perspektivou sociologického výzkumu*. Praha: Karolinum
- Tarant, Zbyněk: 2013 – *Diaspora paměti: židovská paměť a reflexe holocaustu v Izraeli a Spojených státech*. Plzeň: FFZUP.
- Tomášek, Marcel: 2012 – Formování, nebo formátování historie? Historie prostřednictvím kolektivní paměti a její formátování. In: Jirková, K. – Čermák, A. (eds.): *Formování historie: interpretace dějin z pohledu různých států*. Praha: AVU/AusDruck Books: 32–43.
- Tomášek, Marcel: 2014 – Různá nahlížení na kolektivní paměť; koncept sociálního traumatu jako jeden z aktuálních přístupů. In: Maslowski, N. – Šubrt, J. et al.: *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*, Praha: Karolinum: 179–194.

- Vizinová, Daniela – Preiss, Marek: 1999 – *Psychické trauma a jeho terapie (PTSD): psychologická pomoc obětem válek a katastrof*. Praha: Portál.
- Volkan, Vamik D. – Itzkowitz, Norman: 2000 – Modern Greek and Turkish Identities and the Psychodynamics of Greek-Turkish Relations. In: Robben, A. C. G. M. – Suárez-Orozco, M. M. (eds.): *Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma*. Cambridge UK/New York, Cambridge University Press: 227–247.
- Vrzgulová, Marta – Salner, Peter (eds): 2010 – *Reflexie holokaustu*. Bratislava: Ústav etnologie SAV.
- Welzer, Harald – Mollerová, Sabine – Tschuggnallova, Karoline: 2010 – „*Můj děda nebyl nácek*“: *nacismus a holocaust v rodinné paměti*. Praha: Argo.

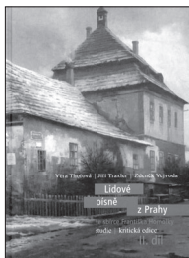
Contact:

Mgr. Eva Boutlelisová, instruktorka terapie, Domov pro osoby se zdravotním postižením – Zámeček Střelice u Brna, CZ.

Mgr. Marcel Tomášek, MA, Pracoviště Historické sociologie Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, CZ; e-mail: marcel.tomasek@fhs.cuni.cz; tel.: +420 251 080 356.

Věra Thořová – Jiří Traxler – Zdeněk Vejvoda
Lidové písně z Prahy ve sbírce Františka Homolky II.díl

Vydal Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Praha 2013, 371 stran, rejstříky, obrazová dokumentace, anglické resumé.



Písně sbírka libeňského učitele Františka Homolky (1885–1933) představuje základní pramen z oboru městského folkloru v českých zemích. Obsahuje přes tři a půl tisíce záznamů písní a říkadel z různých regionů a lokalit Čech z první třetiny 20. století, je tedy svým rozsahem a časovým rozpětím sběru srovnatelná se sbírkou Erbenovou. V letech 1904–1929 Homolka sběratelsky pokrýval také oblast do té doby zcela opomíjenou – Prahu a její periferie – a zaznamenal zde tradiční repertoár ve stadiu kontaminace pololidovými a městskými folklorními prvky. V tomto období byl završen proces zlidovování společenské a kramářské písně a do lidové zpěvnosti stále výrazněji zasahoval vliv dechové hudby a lidovky.

Druhý svazek komentované kritické edice Lidových písní z Prahy ve sbírce Františka Homolky zahrnuje legendy, balady a kramářskou epiku, koledy, dětské písně a říkadla. Připojená studie obsahuje kapitoly věnované kupletu, říkadlům a hudební analýze písní z Homolkovy pražské sbírky.

ISBN 978-80-87112-78-6

CENA s DPH: 350 Kč

Objednávky vyřizuje B. Gergelová: gergelova@eu.cas.cz