

N Á R O D O P I S N Á
revue

1-2 / 2000

N Á R O D O P I S N Á

revue

1-2/2000



NÁRODOPISNÁ REVUE 1-2/2000, ročník X
(XXXVII. ročník Národopisných aktualit)
VYDÁVA Ústav lidové kultury, 696 62 Strážnice, ČR

REDAKČNÍ RADA: Hana Dvořáková, Josef Jančář, Richard Jeřábek, Eva Krekovičová, Jan Krist, Vlasta Ondrušová,
Martina Pavlicová, Karel Pavlišťík, Daniela Stavělová, Miroslav Válka

Šéfredaktor: Jan Krist
Redaktorka: Martina Pavlicová
Výkonná redaktorka a tajemnice redakce: Lucie Uhlíková
Výtvarná spolupráce: Dana Chatrná
Tisk: LELKA, Dolní Bojanovice

ISSN 0862-8351

OBSAH

Studie a články

Kultura <i>materiální, duchovní a sociální</i> - antikvovaná trichotomie (<i>Richard Jeřábek</i>)	5
Tajomstvo hôr v Bielych Karpatoch (<i>Milan Kováč</i>)	7
Rituální význam účasti na poslední cestě zemřelých (<i>Alexandra Navrátilová</i>)	13
Polská zemanská literatura jako pramen k poznání lidové kultury 17. století (<i>Piotr Kowalski</i>)	18
Narativní metody v současné etnologii (<i>Jana Nosková</i>)	27
Log in (Etnologický výzkum pomocí e-mailu) (<i>Jiří Pátek</i>)	30

Proměny tradice

Poutní slavnost v Doubravníku (<i>Miroslav Válka</i>)	32
---	----

Ohlédnutí

Vzpomínka na cimbalistu Antoše Frolku (<i>Dušan Holý</i>)	33
---	----

Společenská kronika

Vladimír Pokora (21.2.1928 - 1.12.1999) (<i>Alena Schauerová</i>)	35
Jozef Melicher - znalec a upravovateľ povestí sa dožil významného jubilea (<i>Hana Hlôšková</i>)	36
Na chválu národopisca, tanečného folkloristu Klimenta Ondrejku (<i>Stanislav Dúžek</i>)	38
Zdence Jelínkové k jejímu životnímu jubileu (<i>Věra Kovářů</i>)	41
Brněnsko a Zdenka Jelínková (<i>Václav Štěpánek</i>)	42
Životní jubileum Jana Čumpelíka (<i>Jan Miroslav Krist</i>)	43

Konference

Etnomuzikologický seminář 1999 (<i>Jan Blahůšek</i>)	44
Profil národopisného regionu: Kravaňsko, Lašsko (<i>Jan Blahůšek</i>)	45

Výstavy

Sklo, keramika a kamenné kachle z archeologických výzkumů na Moravě (<i>Martin Šimša</i>)	45
Čtyři obrazy ze života lidského (<i>Iva Votroubková</i>)	47
Lidový malovaný nábytek Těšínského Slezska (<i>Martin Šimša</i>)	48

Festivaly, koncerty

40. folklórne slavnosti západného Slovenska - Myjava '99 (<i>Stanislav Dúžek</i>)	49
Chrudimští „Kohoutci“ zpívají (<i>Hannah Laudová</i>)	51
Vesnická vánoční slavnost s živým betlémem (<i>Gabriela Směřičková</i>)	51
Pocta Jaroslavu Čechovi a Čechovcům (<i>Jaroslav Jurášek</i>)	52

Recenze

M. Mauss: Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech (<i>Josef Jančář</i>)	53
J. Macůrek: Úvahy o mé vědecké činnosti a vědeckých pracích (<i>Daniel Drápala</i>)	53
M. M: Kerimovová: Jihoslovanské národy a Rusko (<i>Ivan Dorovský</i>)	55
J. Botík: Chorvátska národnost na Slovensku (<i>Ivan Dorovský</i>)	56
Sulkovec Polom (<i>Alena Schaureová</i>)	57
F. Luzel: Contes retrouvés 2 (<i>Luděk Janda</i>)	58
Dvakrát pověsti ze Šumavy (<i>Jana Pospíšilová, Andrea Zobačová</i>)	58
P. Klapil: Záhorský zpěvník (<i>Lucie Uhlíková</i>)	60
Piesňové žánre v tradičnej hudebnej kultúre (<i>Lucie Uhlíková</i>)	60

Ztráty a nálezy 7

Dichtung und Wahrheit... podruhé (<i>Richard Jeřábek</i>)	61
Seznam knih a časopisů z mezinárodní výměny publikací ÚLK ve Strážnici (<i>Věra Zezulová</i>)	62

Resumé

64

KULTURA MATERIÁLNÍ, DUCHOVNÍ A SOCIÁLNÍ - ANTIKVOVANÁ TRICHOTOMIE

Richard Jeřábek

Před právě padesáti lety probíhala v semináři profesora Antonína Václavíka interní diskuse o obsahu pojmů *materiální*, *duchovní* a *sociální* kultury, během níž docházelo mezi účastníky až k poněkud vyhrcočeným neshodám o tom, do které z těchto tří kategorií náleží rozmanité konkrétní elementy lidové kultury. Šlo tehdy například o lidový kroj, hlavně sváteční a obřadní, který svou hmotnou povahou spadá do materiální kultury, výzdobou a estetickým působením do duchovní kultury a funkcí do sociální kultury. Názorová shoda byla předem vyloučena a nakonec u většiny přítomných vyvstala pochybnost o oprávněnosti mechanického třídění jevů lidové kultury nezařaditelných do jakékoli předem stanovené šablony pojmových skupin. Vzpomínky na toto sofistické klání se mi vtírají do mysli v souvislosti s výzvou redakce Národopisné revue, abych se pokusil stručně a srozumitelně zvládnout sisyfovský úkol: vyložit obsah pojmu duchovní kultury a stanovit jeho místo v národopisné terminologii.

O *duchovní kultuře* je řeč zpravidla v protikladu k jiným, „neduchovním“ složkám lidové kultury. Děje se tak při jejím členění na dvě, popřípadě na tři základní kategorie. Günter Wiegelmann seznal, že počátky podvojného členění lidové kultury lze spatřovat už v náhledech bratří Jacoba a Wilhelma Grimmových v letech 1808-1811 a v oddělování „božského řádu světa“ od „materiálního vývoje řízeného přírodními zákony hospodářského života.“ V tom prý nacházíme dělení kultury spočívající ve dvou od základu rozdílných zákonitostech, dělení, které bylo živeno sporem mezi idealistickými a materialistickými školami filozofie 19. století. Zpravidla stály proti sobě dva pojmy: kultury materiální, popř. *věcné* (Sachkultur), a kultury duchovní, v německém prostředí zvané též *orální*. Podle Wiegelmanna však platilo toto rozhraničení jen pro konkrétní objekty a pomíjelo děje, např. bydlení, práci, vyprávění. Okolnost, zda je kulturní statek zhotoven z materiálu, se mu ale jeví jako jedna z mnohých a nikoli právě ústředních.¹ Tu lze však namítnout, že leckteré systematiky hmotné kultury přece jen počítají s pracovními procesy jako neoddělitelným činitelem při získávání a zpracovávání surovin k jejich mnohostrannému využití a přihlížejí např. i ke způsobu života tvůrců hmotných produktů, k nakládání a obchodování s jejich produkty.

Obdobně jako v Německu se na možnost členění lidové kultury nahlíželo i v jiných zemích, např. ve Francii, kde Jean Poirier odlišil studium hmotné kultury (*cultures matérielles*), které bylo věnováno především technologiím, od studia ostat-

ní, „nemateriální kultury“ (culture non matérielle),² označované též jako duchovní (*culture spirituelle*).

Zatímco Karel Chotek zastával názor, že jeho definice („Národopis je věda, jež popisuje a vykládá lidovou kulturu, a to jak po stránce kultury hmotné, tak i po stránce kultury duševní“) vystihuje kulturu hmotnou a duchovní,³ Václavík se stavěl za tripartiční dělení lidové kultury na materiální, duchovní a sociální, a to i přesto, že si byl vědom relativity všech tří adjektiv vztahujících se k pudovému pojetí kultury. Ve třicátých letech dlouhodobě pobýval v Polsku a natrvalo ho ovlivnily názory Stanisława Poniatowského a Kazimierza Moszyńskiego. Od té doby používal ve svých pracích takřka důsledně některé polonismy, mj. *duchová* kultura, což ještě na sklonku života zdůvodňoval tím, že lidové výtvarné umění, v němž „se uplatňují prvky lidové vědního, věrského i estetického rázu, spadá jednak do oblasti duchové (duchové je vše, co je produktem myšlení, za duchovní označují jevy vzniklé jen v oblasti církevních organizací), jednak do oblasti sociální“,“⁴ a v padesátých letech ještě podepřel svoji tezi - zřejmě na radu vědeckého redaktora svého díla Karla Fojtíka - citátem z bible stalinistické estetiky A. A. Ždanova, že „duchové bohatství našich lidí není méně důležité než bohatství hmotné.“⁵ Knižní výraz *duchový* jako přídavné jméno k substantivu *duch* zná i čeština ve významu duchovní, duševní (opak tělesný, hmotný), vztahující se k duchu, a zastaralé sousloví *vědy duchové* chápe jako duchovní, ale rozlišuje též náboženský, církevní, kněžský; duchovní píseň.⁶

Na mnohoznačnost pojmů materiální, duchovní a společenské kultury upozorňoval mezi jinými také Kazimierz Moszyński. Označení části kultury jako duchovní připisoval však ještě další vadu: všechna kultura je totiž duchovní, nelze si představit kulturní výtvar, který by nebyl v jistém smyslu duchovní.⁷ Někteří polští badatelé pojem duchovní kultury odmítli a nahradili jej podle jeho mínění ještě horším: kultura *umysłowa*, tj. rozumová, duševní. Byl to především Jan Stanisław Bystron,⁸ který pod tímto souslovím rozuměl literaturu (písně, básně, podání a legendy, komickou tvorbu, divadlo, drobné žánry a nové formy tvořivosti), výtvarné umění (zdobnost, malířství, dřevoryty, řezbu), hudbu, čary a věštby, věštění, věření, vědění a léčitelství, pod souslovím *kultura społeczna*, tedy společenská, pojímal rodinné a výroční obřady, hospodářské i domácí, společenské, náboženské a právní obyčeje; jevy materiální kultury (tělesná kultura, oděv, typy osad, stavitel-

ství, nářadí, získávání surovin, potravin, nápoje a pochutiny) jsou v jeho terminologii *kultura techniczna*, tj. technická. Tato koncepce obrází jeho zaměření literárněvědné a folkloristické, nijak ovšem nezkládá systematické předmětu národopisného studia. Naproti tomu Moszyński zůstával u vžitých termínů, protože shledal, že za ně nelze dosadit lepší. Do duchovní kultury zahrnoval jevy související s psychickým životem lidstva a mající význam především pro uspokojování duchovních potřeb člověka.⁹ Své přesvědčení naplnil už dříve následujícím obsahem: věda (kosmografie a geografie, meteorologie, vědomosti o živé přírodě, orientace v jevech psychického života, znalosti matematické a míry, medicína), náboženský život (kult, magie, pěstování extáze, věštění, projevy víry, demonologie), umění (estetická vnímavost lidu, kosmetika, výtvarné umění, divadlo, tanec, hudba, ústní literatura), jakož i onomastika a symbolika znaků. Zatímco poměrně ustálený pojem materiální kultury našel i mimo národopis přijatelné interdisciplinární uplatnění zejména v historických oborech, v nichž figuruje i v názvech některých institucí, časopisů i souborných děl,¹⁰ rozkolísaný pojem kultury duchovní, zvané nepřilíh případně také *intelektuální* či *mentální*, namnoze splývá s pojmem kultury sociální a ztrácí své opodstatnění. Mnozí autoři syntéz z téže doby neusilovali o členění jevů lidové kultury do velkých kategorií a pojednali o nich v nepřetržitě posloupnosti od způsobu obživy a hospodaření přes odívání a tělesnou péči, bydlení až k rodinnému a společenskému životu, do něhož byl zahrnut i duchovní život a hudební i taneční folklór, a nakonec k výročním rituálům a lidové víře.¹¹ Zarpuťlé členění jevů do ohraničených kategorií odvádí od možnosti, ba nutnosti pojímat lidovou kulturu se všemi vztahy a souvislostmi, jež ji umožňují vnímat a interpretovat jako integrální, byť bohatě diferencovaný fenomén.

Některé současné snahy o vysvětlení pojmu duchovní kultury vyznívají nápadně skepticky a vyúsťují převážně v odmítavý postoj k jeho užívání. Emília Horváthová, která vyslovila mínění, že duchovní kultura je souhrn složek globální kultury, jež nejvíc uspokojují duchovní potřeby člověka, rozšířila obsah pojmu duchovní kultura o jevy sociální kultury (zvyky, obřady), též o produkci a užívání materiálních hodnot, v širším pojetí pak ještě o problematiku manželství, rodiny a příbuzenství, otázky společenských vztahů i společenství vymezených z různých aspektů, připustila současně možnost zcela upustit od souhrnného označení jevů této povahy a používat členění podle jednotlivých sémantických segmentů.¹² Polská socioložka Anna Kłoskowska usoudila, že duchovní kultura je sice jeden ze základních pojmů klasifikace a systematizace lidové

kultury, avšak lze jej užívat pouze pod podmínkou, že nebude budít pochybnosti; pokud by však měl vyvolávat nedorozumění, je lépe na něj rezignovat.¹³ Také Zofia Staszczak, podle níž do duchovní kultury spadají všechny výtvoř lidského vědomí (víry, vědění, exprese), soudí, že jde o pojem z klamavé terminologické konvence.¹⁴ Převažuje tedy přesvědčení, že bezbřehé pojmání tohoto difúzního termínu vede k jeho znehodnocení, ztrátě sdělnosti a závaznosti, takže by bylo třeba jej co nejdříve opustit. Při odmítání některého z pojmů podvojného i potrojného členění se však celá konstrukce systematizace lidové kultury hrouť a stěží může být nahrazena obecně přijatelnějším řešením. Nezbyvá, než ji trpět, aplikovat ji nedogmaticky a nakládat s ní jako s pouhou orientační pomůckou, nikoli jako s nástrojem k přitěsávání hlavy podle klobouku.

Poznámky

1. G. Wiegmann: „Materielle“ und „geistige“ Kultur. Zu den Gliederungsprinzipien der Volkskunde. *Ethnologia Europaea* 4, 1970, s. 187-193. Srov. též K. - S. Kramer: „Materielle“ und „geistige“ Kultur. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1969, s. 80-84, a G. Wiegmann: *Diskussion zu den Gliederungskriterien*. In: *Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie*. Münster² 1995, s. 36-39.
2. In: *Ethnologie générale*. Paris 1968, s. 560-562.
3. K. Chotek: *O povaze a významu kultury československého lidu*. In: *Československá vlastivěda 2. Člověk*. Praha 1933, s. 294.
4. A. Václavík: *Výroční obyčej a lidové umění*. Praha 1959, s. 16-17.
5. A. A. Ždanov: *O umění*. Praha 1950. Citované místo však není na s. 96, nýbrž na s. 57, je vyztrženo z ideologického kontextu, kterým Ždanov v roce 1947 ostře kritizoval leningradský městský výbor strany za podceňování významu ideové výchovné práce, což vedlo k tomu, že „v sadech a zahradách leningradské literatury“ se mohl procházet Michail Michailovič Zoščenko, který byl „propagátorem darmošlapství a vulgárnosti, bezcharakterním, nesvědomitým literárním darebákem“ (tamtéž s. 22-23); nadto citát neobsahuje výraz *duchový*, nýbrž *duchovní*.
6. *Slovník spisovného jazyka českého* 1. Praha 1989, s. 422.
7. K. Moszyński: *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*. Wrocław - Kraków - Warszawa 1958, s. 18-19.
8. J. St. Bystron: *Etnografia Polski*. S.I. 1947, IV. Kultura umysłowa.
9. K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian 2/1-2*. Kraków 1934 a 1939.
10. Např. Instytut Historii Kultury Materialnej PAN a jeho orgán *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*; J. Petráň: *Dějiny hmotné kultury* (I/1-2, Praha 1985, II/1-2 Praha 1995-1998). Účelné a užitečné může být členění lidové kultury, hlavně hmotné, v muzejní dokumentaci, avšak ani v této oblasti není jeho aplikace jednoznačná; plyne to např. z odlišného pojetí obsahu společenské kultury, když se do ní řadí takřka všechna odvětví duchovní kultury s výjimkou lidového umění (výtvarného, hudebního, tanečního a slovesného), jež se z něho vyčleňuje jako samostatná kategorie. Viz L. Kunz: *Nástin dokumentační práce v etnografii a folkloristice*. Slovenský národopis 1, 1953, s. 201-252).
11. Např. D. Zelenin: *Russische (Ostslavisches) Volkskunde*. Berlin und Leipzig 1927.
12. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska* 1. Bratislava 1995, s. 112-113.
13. A. Kłoskowska: *Sociologia kultury*. Warszawa 1981, s. 112-113.
14. *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa - Poznań 1987, s. 193-194.

TAJOMSTVO HÔR V BIELYCH KARPATOCH

Milan Kováč

Tento príspevok nadväzuje na naše viaceré inter-pretáčne pokusy, pri ktorých sme sa usilovali zhodnotiť materiál ľudových povíer z oblasti Bielych Karpát, ktoré sme spolu so študentami zbierali v rokoch 1998 a 1999. Spôsob, ktorým sa o to snažíme, nekopíruje dávno prekonané metódy hľadania pohanských či staroslovan-ských prežitkov vo všetkých prejavoch ľudovej kultúry, a za každú cenu. Plne si uvedomujeme zložitosť ciest, ktorými vývoj v skúmaných obciach za dlhé stáročia prešiel, ako aj to, že ich vieru počas celých generácií formovala predovšetkým kresťanská výchova. Naším východiskovým pojmom je tu však ľudová viera, ktorú v intenciách Eliadeho vnímame ako celkom samostat-nú kategóriu.¹ Táto kategória predstavuje pomerne uzavretý a konzervatívny celok, ktorý v sebe nesie veľký počet znakov a symbolov, niekedy usporiadaných do krátkych naratívnych podaní, odovzdávaných z generácie na generáciu. Niet pochyb, že obsah takéhoto symbolického komplexu je už mnoho ráz reinterpretovaný alebo, a to najčastejšie, celkom vyprázdnený. Naším cieľom je však študovať tu len tieto symboly, prechádzajúce stáročiami, a nie významy, ktoré medzitým nadobudli. Študovať ich chceme v kontexte hypotetického religiózneho významnenia, na základe paralel a zhôd z ďalších mytologických a náboženských prameňov. Domnievame sa, a to je našim základným teoretickým predpokladom, že znak či symbol má neobyčajnú schopnosť pretrvávať, aj keď s kultúrnymi a dejinnými zmenami nadobúda nové a nové obsahy. Dopátrať sa „pôvodných“ významov je vďaka tejto jeho dynamic-kosti prakticky nemožné, a preto si takúto ambíciu nekladáme a ani nechceme klásť. Nič nám však nebráni hovoriť o starších možných hodnotách týchto symbolov, na základe materiálov z iných kultúr. Takýmto porovnávaniami sa pred nami otvára celkom nový svet inter-pretáčnych možností nášho domáceho materiálu.

V rámci neho majú osobitné postavenie hory. Vo výskume, ktorý viedol k tejto práci, to boli rozoklané bralá a husté lesy na západnej hranici Slovenska, ktoré tvoria z veľkej časti Biele Karpaty. K tomu patria pomerne izolované a svojrázne obce, ktoré v priebehu posledného storočia zväčša unikali drobnohľadu etnografov či religionistov.

V našom výskume sme sa uspokojili s pozorným vnímaním symbolov, ktoré nám tu boli informátormi odovzdávané. Tie najfrekvencovanejšie sme podrobili hlbšej analýze a pokúsili sme sa hľadať odpovede na to, prečo vystupujú práve v takých kontextoch, v akých ich nachádzame v ľudových podaniach. Prostredníctvom paralel sa ďalej pokúšame zasadiť vždy skúmaný fenomén do širších súvislostí.

Zlatá kačka

Jazerá a vodné toky ukryté údajne v útrobach hôr boli podľa našich informátorov spájané často s určitými bytosťami. Najčastejšie na vode, vo vnútri tej-ktorej hory pláva kačica. Príbehy o tajomných kačkách mali v zásade dvojakú osnovu. Buď sa hovorilo o kačke, ktorá sa zjavuje pri miestnom prameni pod horou, mizne v ňom alebo sa z neho vynára, pričom ju vídať aj pri inom prameni (zväčša pod najbližšou, niekedy však dosť vzdialenou veľkou horou). Tu sa vždy pridávajú úvahy nad podzemným prepojením neznámych hlbín a vodných ciest pod horami. V tejto osnove sa občas objavili aj fragmenty o pokusoch kačku chytiť, vždy však neúspešne. Tak som to napríklad zachytil pri viacerých podaniach z obce Červený Kameň. Kačica sa tam mala objavovať v prameni pod skalnými bralami zvanými Babky. Chytať sa ju pokúšali údajne nejakí šarvanci. Dôležité však je, že podľa viacerých verzií vylietavala zo studne na Trenčianskom hrade, (tzv. Omarova studňa) vzdialenom okolo 35 km. Táto vzdialenosť sa iným informátorom zdala priveľká a hovorili o tom, že v skutočnosti ich kačka zvykne vyplávať pod Vršateckým hradom (vzdialeným asi 10 km). V inej obci sa zase istá informátorka domnievala, že kačka z ich hory podzemnými cestami prepláva do Váhu (vzdialeného iným smerom tiež približne 10 km).

Druhou osnovou príbehov o kačke bolo jednoduché konštatovanie jej jestvovania vo vode v hlbínach hory. Pri- značné pre túto osnovu bolo to, že ide vždy o kačku, ktorá je zlatá, a že ukrýva určité tajomstvo, ktoré je veľmi dôležité a niekedy v budúcnosti bude prezradené. Najviac príbehov tohto typu máme zachytených z obce Kvášov, kde zlatá kačka pláva na vode pod Ostrou Horou. Podľa niektorých verzií má súvislosť s čiernokážňom, ktorý tam kedysi pôsobil.

Blížišie okolnosti ich vzťahu sme sa však nedozvedeli, informátori si na ne spomínali len veľmi nezreteľne. V Kvášove sme získali od jednej informátorky pozoruhodný popis „profilu“ Ostrej Hory, aj s tajomstvom jej útrobov: *V prostriedku Ostrej Hory má plávať zlatá kačica. Raz príde k tomu, že sa to otvorí a že tá kačica vylietne. No a že má sa tam všeličo nachádzať v tom kopci. No, že dolu má sa nachádzať uhel, dôle, a hore..., že tam tá kačka má niečo vyraziť, že čo tam bude ešte...²*

Zlatá kačka v hĺbinách zeme predstavuje zjavne veľmi archaický motív. Príbehy tohto druhu sú v našich ľudových podaniach pomerne často zastúpené. Dnes im žiaľ už chýba širší naratívny kontext. Čiastočne ho však možno zaplniť napríklad príbehmi dolnozemsých Slovákov, ktorí si konzervovali pôvodnú ľudovú slovesnosť dlhšie. Nedávna Kadlečíkovej edícia³ príbehov od rumunských Slovákov, ktoré zozbieral v päťdesiatych rokoch Karol Plicka, prináša napr. príbeh o ceste za zlatou kačkou, ktorá začína vstupom do jaskyne a zostupom „do diery“⁴, teda do hĺbín zeme, kde je sídlo zlatej kačky situované aj v našich záznamoch. V inom texte tej istej edície sa tu však dozvedáme podstatne viac. Zlaté kačky sú situované do vody pod hradom, kde býva „Slnkova mater“⁵. A práve solárna interpretácia týchto fragmentov je najpravdepodobnejšia. Vodný vták predstavoval podľa všetkého už od čias doby bronzovej slnko. Nie náhodou sú na plastikách z tohto obdobia tak často zobrazované kačky, či husi spoločne so zlatým kotúčom, ktorý ťahajú, či priamo personifikujú. Z nášho územia je známa napríklad bronzová plastika takéhoto vtáka pochádzajúca z Čičaroviec. Bez zaujímavosti nie je ani skutočnosť, že v rovnakom období neskorej doby bronzovej stálo mohutné hradisko v skúmanej lokalite práve na vrchole Ostrej Hory v Kvášove,⁶ sídlo našej zlatej kačky. Avšak po interpretácie nemusíme chodiť až tak ďaleko v čase. Úplne identickú sémantiku nájdeme v našich nedávnych tradíciách pečenia vianočného pečiva (sviatok slnovratu), ktoré malo podobu kačice. Aby bola symbolika navracajúceho sa slnečného kotúča popri podobe kačky výraznejšia, zapiekala sa do nej minca.⁷

„Identita“ kačky v našich záznamoch sa tak trochu poodhalila. Pôvodné príbehy, ktorých fragmentami sú jej cesty podzemím (nočné slnko?), či úryvky indikujúce príbehy spojené s pokusmi hrdinov chytiť zlatú kačku sú však, zdá sa, celkom stratené.

Skamenené ženy

Častým motívom, s ktorým sa možno v tomto regióne stretnúť, sú predstavy o ženách, ktoré skameneli a dodnes ich údajne možno vidieť, spravidla na vrchoch hôr, ako vystupujúce alebo solitérne bralá. Zaujímavé je, že sme sa nestretli s prípadom skameneného muža. Vždy ide o ženu alebo o tri ženy.

Charakteristické sú správy z dedín Vydrná, či Záriečie, ktoré sa viažu k bralám na Bukovinách. Podľa zachytených podaní⁸ ide o tri dcéry jednej matky, ktorá ich prekliala, keďže neprišli včas do kostola a zostali kdesi v horách zbierať lieskovce. Preklína ich slovami: *...aby sme sa vy drmdy hneď tam skameneli*. Svoj hnev odôvodňuje nedodrzaním náboženských povinností, t.j. nedeľnej návštevy kostola. Keď sa matka napokon do večera dcér nedočkala, odišli ich dedinčania hľadať a prekvapení ich našli v podobe troch bráľ s košíkmi v rukách, s vencami na hlavách a so záponkami...

Obdobné príbehy kolujú o Babkách, čo sa týčia nad dedinou Červený Kameň. Aj tie predstavujú tri zakliate panny. V ďalších verziách však ide údajne o starú babku, o mladú pannu, alebo iba všeobecne, o skamenenú ženu.

Tri tajomné ženy z hôr poznáme aj z iných slovenských ľudových príbehov.⁹ Aj jednotlivé skamenené ženy sú však celkovo frekventovanou témou. Vo Východnej napríklad isté bralo pokladali za mladé dievča, ktoré zakliala nevedomky jeho vlastná matka, keď prekliala toho, kto jej vzal z pece koláč.¹⁰

Náhodou nebude ani to, že bralá nad Červeným Kameňom nesú práve meno Babky. Takou alebo onakou Babou (spomeňme len tú nad Pezinkom) je na Slovensku nazývaných množstvo bráľ a hôr. A týka sa to aj ďalších našich slovanských susedov (Babia Góra v Poľsku a pod.). Napriek tomu, že ide zjavne o veľmi rozšírený fenomén, vysvetlenie nie je jednoduché.

Hľadať predobraz týchto toponým v biblickom príbehu o Lótovej Žene znie síce lákavo, ale naratívny kontext skamenených báb či báb-hôr, ktorý k nim neodmysliteľne patrí, to nijako nevysvetľuje. Naopak, v ľudovej narácii nenachádzame žiadne stopy po zľudovenom biblickom príbehu. Vysvetlenia sa viažu spravidla k matke, ktorá nechtiac zaklína svoje tri dcéry alebo dcéru. Ani skutočnosť, že niekedy ide o celé hory, ktoré nesú názov Baba, nesvedčí v prospech príbehu z Biblie. Iné vysvetlenie, ktoré by počítalo s týmito bralami

alebo horami ako staroslovanskými kultovými miestami, kde bola uctievaná Veľká Matka nenachádza zase oporu v písomných prameňoch. Avšak vzhľadom k celkovej chatrnosti týchto prameňov sa takýmto úvahám nemusíme celkom vyhýbať.

Numerická alterácia medzi 1 a 3 ženami by mohla zodpovedať typickému archetypu Matróny známej v podobe ženy alebo trojice žien: mladej ženy, zrelej ženy a stareny. V lunárnej asociácii bývajú Matróny vysvetľované ako personifikácia troch fáz Luny, ktorá bola ako taká považovaná za nebeské stelesnenie Veľkej Matky. Tento typ Magna Mater a troch Matróň bol u nás s najväčšou pravdepodobnosťou známy už v dobe železnej a u prežívajúcich skupín Keltov na našom území doznieval až do prvých storočí nášho letopočtu.¹¹ Luna je však s „babou“ spájaná aj u viacerých slovanských etníc. Bulharsky sa ľudovo napríklad hovorí Lune „Baba Gale“ alebo „Baba Mesečinka“.¹²

V antickej tradícii majú k takýmto príbehom blízko mnohé ženské troj-bohyne. Ak si položíme ako kritérium „skamenenie“, peknú paralelu môžeme vidieť v Kekropových dcérach. Boli tri a sídlili v príbytku s troma miestnosťami na Akropole, ktorá ako je známe, má podobu ohromného brala. Všetky boli dcérami prabytosti Kekropa a jeho ženy Aglauri. Jedna z dcér sa volala rovnako ako matka - Aglaura. Práve tú Hermes priamo na Akropole premenil dotykom svojej palice na skalú.¹³

Skôr však, než na keltské či antické „relikty“ v staroslovanskom prostredí, by sme mali hľadiť na univerzálnejší aspekt takýchto mytologických predstáv. Môžu mať totiž všeobecnejšiu platnosť a byť dedičstvom indo-európskym, ak nie širším.

V Červenom Kameni, odkiaľ pochádza viacero príbehov o jednej či troch skamenených ženách, a kde stojí skalný masív Babky, je rozšírený zimný obrad nazývaný bábyny. Niektoré jeho časti pripomínajú obrady vykonávané v súvislosti so zimným Perúnom. Počas bábin dedinčania spievajú: *bábyny... dzedoviny... a nebi-te nás dzedko, už ste vzali všetko...* Práve zimný Perún bol známy ako Dedko, ale tiež svojou nenásytnou pažravosťou... Hoci sa Baba či Babka v piesni priamo nespomína, celý obrad nesie meno bábyny, čím sa zjavne naráža na Dedkovu (Perúnovu) družku. Napokon, táto bola pod menom Baba známa v mnohých kútoch slovanského sveta.¹⁴ V tej istej obci sa hovorí o babonách ako o „výrokoch určitých starých žien...“, ktoré ponú-

kajú návody na magické riešenia rozličných životných situácií.¹⁵ Hoci sú babony na Slovensku všeobecnejším fenoménom, zrejmy etymologický kontext tu dáva vyniknúť aj ich iným možným aspektom.

Pozrime sa však už na toľkokrát skloňovanú Babu v univerzálnejších súvislostiach. S termínom „baba“ v priamej súvislosti s kultom či náboženskými predstavami (ak nepočítame rozsiahlu démonológiu)¹⁶ sa stretáme na širokom teritóriu južného Ruska a východnej Európy. Termínom „baba“ alebo „kamennyje baby“, ktoré evokujú bohyne či vedmy, bývajú označované umelo vytvorené kamenné antropomorfné monumenty. Sú najrozličnejšej proveniencie a z rôznych období. Najviac kamenných báb pochádza z juhoruských stepí, z južnej Ukrajiny a z Krymu. Poznajú ich však aj na Severnom Kaukaze, juhosibírskejších či stredoázijských stepiach. Tieto kamenné monumenty vznikali už od doby bronzovej a ich slovanský názov je známy z prvých historických dokumentov raného stredoveku. Čo je však prekvapujúce, tento názov má ekvivalenty aj v jazykoch predkov neslovanských etníc tejto oblasti. Tak napr. Chakasovia, tatárske etnikum z predhoria Západného Sajanu, nazýva tradične tieto objekty „kurtujaktaš“, čo znamená „starena-kameň“.¹⁷ Tento archaický názov, rovnako ako ten slovanský, nijako nezohľadňuje prostú skutočnosť, že veľká časť týchto prehistorických kamenných monumentov zjavne zobrazuje mužov.

Pre nás zostáva teda viac než inšpirujúcou skutočnosť, že kultové skaly, či už opracované alebo prirodzené, nesú v slovanských, ale aj v ázijských jazykoch označenie „starena“ alebo „žena“. Bez ohľadu na ich prehistorickú sémantiku a pôvodný rituálny význam, sú na rozsiahlych teritóriách Eurázie v určitom období vnímané ako feminínne objekty par excellence. Zdá sa, že naše územie nebolo v tomto smere výnimkou, a že priradiť jestvujúce toponymické a poverové fragmenty do veľkej kategórie starého kultu Magna Mater nemusí byť celkom neopodstatnené.

Poklady v horách

Najčastejším motívom, pri ktorom sa tep našich informátorov navidomoči zrychlil, bol motív pokladov ukrytých v horách. V Červenom Kameni to sú napríklad Haškove skaly, ktoré majú takúto povest'. Jeden z informátorov uvádza: *Též v tých Haškových skalách, tam bolo, sa tráduvalo, že v tých Haškových sú zakopané*

*Janošíkove poklady. No, též jedna tvrdila, -... ja som ci naráz vidzela v tých kríčkoch taký, jak taký jagot. Tvr- dila, že teda tý peniaze, sa ale len na ten Veľký piatok, cez tú noc od určitej hodiny... a zas sa prepadnú.*¹⁸ Keď som sa tohto informátora opýtal, že ako vie, že to boli práve Jánošíkove poklady (mimochodom pôsobis- ko Jánošíka bolo od skúmaného regiónu geograficky značne vzdialené) odpovedal mi takto: *Veď to len Jáno- šík zakopával poklady, na veru kto iný?* Takýchto a po- dobných predstáv možno nájsť v Bielych Karpatoch, ale aj inde na Slovensku veľa. Verí sa napríklad, že Jánoši- kov poklad je pod Zámčiskom a stráži ho divá sviňa, ktorá má v pysku zlatý kľúč od zámku, kde sa poklad nachádza. Pod Kriváňom sa zase hovorí, že Jánošíkov poklad je na tom mieste, kde slnce na Jána prvý raz vyjde, tam, kde sa *prvé papršleky oprú.*¹⁹

Otázkou je, či sa motív Jánošíkových pokladov skutočne historicky objavuje až po Jánošíkovi, teda po roku 1713. Jánošíkových pokladov nepochybne, ale po- kladov určite nie, pretože poznáme množstvo varian- tov, kde sa ukryté poklady s Jánošíkom nijako nespája- jú. Je oveľa pravdepodobnejšie, že staré príbehy o po- kladoch, čo sa presúšajú alebo ukazujú v určité výročné dni, sa prispôbili jánošíkovskej legende, než že z já- nošíkovskej legendy pochádzajú. Napokon, príbehy o pokladoch v horách majú hlboké korene aj v oblas- tiach, kde jánošíkovská tradícia absentuje.

Jedným z nich je napríklad poklad, čo sa ukazoval pod stromom na krížnych cestách medzi Kvášovom a Červeným Kameňom. Aj v Červenej skale sa údajne nachádza zlatý po- klad, rovnako koza a „kozel“ z Mesteckej skaly v nej vlastne strážili zlatý poklad.²⁰ Tu všade v našom regióne zmienky o Jánošíkovi chýbajú, zostáva však určité výročné otváranie sa skál alebo hôr, kde sa zlaté poklady nachádzajú.

Pekným príkladom z našej oblasti je opäť Čer- vený Kameň, kde nevošiel len na jeden rok Palko do Červenej skaly, ale kde sa na určité výročie otvárala aj hora Chotuč. Informátorka mi veľmi zasvätené rozprá- vala o tom, ako v noci, za svitu mesiaca pod tou- to horou zbierala bylinky jedna miestna starenka. V tom sa hora otvorila a vyšlo odtiaľ vojsko, „nejakí zbrojnoši“. Títo dali starenke za neupresnených okol- ností zlatý kalich. Starenka to potom rozprávala kaž- dému v dedine, ale všetci ju mali za blázna, nikto jej neveril, pretože kalich nemala. Keď však zomrela, ka- lich sa objavil v jej truhle.²¹

Tento motív pripomína v mnohom geograficky značne vzdialené príbehy zo Sitna. V Bobrovčeku sa rozprávalo, ako sa raz istý princ dostal dovnútra Sitna. Tam videl zlatý, strieborný a železný stôl. Starček, ktorý ho sprevádzal mu povedal: *Toto je Sitno, odtiaľto vychádzajú také dušičky na svet, ktoré sa ešte len narodí.*²² V Počúvadle sa hovorievalo o rytieroch a vojsku zakliatom v Sitne,²³ čo je zrejmä paralela k zbrojnošom z Chotuče. V širšom slovanskom kontex- te tu ako jasnú paralelu spomeňme aspoň českú horu Blaník.

Aj Sitno sa výročne otváralo a dnu sa nachádzali poklady. Podobne ako v prípade ďalších skál a hôr, aj tu bývali do akéhosi bez-časia na rok, sedem rokov alebo inú periódu uzatvorení náhodní nešťastníci, ktorí vo vnútri hory nestarali. Príbeh o dievčatku, ktoré *hľada- lo kvietky a bolo do nich tak zaľúbené, že v tej zamysle- nosti potratilo cestu, až sa zatúlalo do Sitna*²⁴ sa nemusí podobať osudovému príbehu Koré len náhodne. Koré zaľúbená do zbierania kvietkov končí unesená Hádom v podsvetí. Naše dievčatko končí v tajomnom Sitne, odkiaľ vychádza vojsko, kde sa nestarne a kde sú zlaté poklady...

Sitno a jeho ekvivalenty ako podsvetie? Niečo by mohla napovedať etymológia, aj keď to býva často ve- da zradná. Tu však predsa len zapadá do súvislosti až priveľa vecí: neslovanský termín Sitno by mohol byť utvorený od keltského koreňa síd.²⁵ Síd označuje u Kel- tov podsvetie, ale aj „obydlia kniežat z iného sveta“, v ktorých „je svetlo ako vo dne, jagajú sa zlatom a dra- hokamami“. Za síd Kelti považovali aj pohrebne pahor- ky (mohyly), ako aj pahorky prirodzené (!), „zvlášť ak mali nápadný tvar alebo sa neočakávane zdvíhali z ro- viny“. Až do 20. storočia sa v Škótsku udržala viera v „aes síde“, ľud pahorkov.²⁶

Ak by sme v týchto intenciách mali interpretovať vojsko vo vnútri našich pahorkov, dokonale by ho vys- vetľovala keltská ikonografia, zvlášť tá z gundestrup- ského kotlíka (mimochodom vyrobeného určite pevnin- skými Keltami, pričom k jeho motívom má najbliž- šie ikonografia keltských mincí z Bratislavy).²⁷ Na tomto kotlíku je vyobrazené podsvetie plné padlých ozbro- jených vojakov. A aby sme nezabudli na náš motív duši, ktoré vychádzajú zo Sitna na svet, tak v tej istej scéne sú mŕtvi bojovníci znovuzrodení v kotli a vy- chádzajú na svet.

Všimnime si však univerzálnejší aspekt všetkých takýchto podaní. Je ním periodické otváranie sa vrchov a skál. V našich záznamoch sa tieto kontakty nikdy neodohrávajú na jeseň či v zime. Najčastejšie je to Svätotajánska noc, eventuálne Veľký piatok. Svätotajánsku noc a s ňou spojené praktiky považuje T. Podolinská „vo väčšej časti Európy za kresťanskú transformáciu keltského sviatku beltain”.²⁸ Tento sviatok pôvodne súvisel s letným slnovratom. Veľký piatok zohrával v ľudovej tradícii tiež úlohu víťania slnka.²⁹ Môžeme teda konštatovať, že informácia o pokladoch tam, kde sa „prvé praprsky oprú” nám poukazuje na solárne konotácie.

Keď napokon upriamime svoju pozornosť na to najdôležitejšie, na poklady, tak tie pozostávajú predovšetkým zo zlata a drahokamov. Ondřík Božko si odniesol z Mesteckej skaly, kde uviazol na jeden rok, zlaté dukáty, Červená skala vydáva niekedy zvláštnu žiaru „toto všetchno maminko horelo” kričal český chlapec, ktorý ten úkaz videl na vlastné oči.³⁰ Z Chotuče si babička odnáša zlatú čašu, ktorú jej dali „zbrojnoši”. Haškove skaly skrývajú zlaté poklady...

Zlatá čaša, ktorú z Chotuče vynáša babička, aby sa stratila a zase sa objavila až v jej truhle, nápadne pripomína povesti o zlatom grále. Tieto povesti majú veľmi staré korene a kresťanská vrstva sa ku nim pridáva až interpretáciou Roberta de Borona koncom 12. storočia.³¹ Jedna zo starých vetiev je nepochybne keltská. Spája sa s hrncom, či kotlom obnovenia života, ktorý bol umiestnený v podsvetí a po ponorení do ktorého sa obnovoval život. Hľadanie tohto „pokladu” je teda vlastne hľadaním tajomstva života a nesmrteľnosti. Ďalšie poklady evokujú svojimi atribútmi: zlatom, žiarou, či dokonca plameňmi, slnko. Tým skôr, že ich vyjavovanie, či „presušanie” súviselo so solárnymi cyklami. Mohlo ísť o slnko v podzemí (podsvetí), ktoré keď nadíde jeho čas, vychádza periodicky na povrch, aby zahájilo svoje panovanie. Zdá sa, že aj naša zlatá kačka v útrobach hôr či skál patrí do tohto istého sémantického poľa, rovnako ako zmienená zlatá čaša. Pretože tajomstvo života a nesmrteľnosti prostredníctvom cyklickej obnovy, so zlatými atribútmi, mohlo predstavovať jedine slnko.

Nezáleží tak celkom na tom, či budeme zlaté kačky, skamenené ženy, alebo zlaté poklady v horách považovať za dedičstvo civilizácií doby bronzovej, Kelto, Germánov, Slovanov alebo ich v širokom objatí vyhlá-

sime za indoeurópske dedičstvo. Dôležité pre nás je, že sa cez veľké časové úseky prenášali ako symbolické posolstvá, ktorým ich nositelia už stáročia prakticky nerozumeli. Podstatné je to „niečo na tom bude” a pocit dôležitosti a naliehavosti, bez ktorej by podobné príbehy z ľudovej pamäti už dávno vymizli.

Sme spolu s L. F. Piperekom vzdialení od apoteózy praslovanstva či mýtických čias všeobecne, kde bádateľ vystupuje „skôr ako podivný mystagóg, než erudovaný vedec”.³² V podtexte nášho pátrania je otázka, prečo sa prenášali práve tieto a nie iné symbolické komplexy a ako je možné, že mali napriek transformáciám, náboženským a kultúrnym zmenám tak dlhú životnosť. Zvlášť, keď sa zjavne neviazali k žiadnym zločkám praktického života a stáročia ak nie tisícročia sa neviazali ani k životu rituálnemu, či v širšom zmysle náboženskému. Je možné v tomto kontexte pracovať s Eliadeho tézou, že ľudová pamäť má tendenciu odvrhnúť to, čo je historické, ale dlhodobu uchovávať všetko, čo zodpovedá mýtickému modelu?³³

Ako nepriamo odpoveď a krátky appendix nášho exkurzu po horách a dolinách Bielych Karpát sa tu ponúkajú niektoré moderné predstavy našich informátorov z tejto oblasti.

Pokladom v hĺbke Ostrej Hory v Kvásove má byť uhlie. Mnoho obyvateľov tejto oblasti verí, že ak nie uhlie, „čosi tam je”. Pod Chotučou v Červenom Kameni je vraj urán. Pod ďalšími horami v oblasti je vraj nafta, ktorá z času na čas vzbĺkne. Jedna staršia informátorka ma zasvätené presvedčala, že v ich dedine je veľa starších chorľavých ľudí, lebo na nich pôsobí záhadné žiarenie, ktoré vychádza spod brál a niektorých hôr a že *to bude určite urán, čo iné?* Skúmaná oblasť sa objavila v roku 1998 v leteckom zábere v televízii. Reportér sa pritom stručne zmienil o prírodnom bohatstve chránenej krajiny oblasti Biele Karpaty. Mysleli sa tým pochopiteľne lesy, rieky a ekologická hodnota nedotknutého územia. U viacerých obyvateľov to však spôsobilo horúčkovitú opatnosť pred príšelcami, ktorí sa u nich objavujú. Podozrievajú ich, že chcú v horách tajne kopat’ a vyniesť odtiaľ bližšie nešpecifikované cennosti. Niektorí dokonca po tejto zmienke začali podnikat’ výkopy na vlastnú päsť. O jednom obyvateľovi obce Červený Kameň sa dokonca povára, že takto objavil uhlie, ale prepadlo sa a zase sa stratilo. Pri reči na túto tému mi niekoľko starších informátorov pokútne ukázalo úlomky skál zabalené v špinavej handričke. Išlo o bezcenné vá-

pencové kryštáliky. Tvárili sa záhadne a vraveli, že ich našli alebo vykopali pod Babkami, na Chotuči či inej hore opradenej povestami.

Xenofóbiou, ktorú priamo vyprodukovalo tajomstvo hôr, je ich spomínaný prezieravý vzťah k tým nepočetným návestníkom, ktorí nie sú rodákmi z regiónu. Viac než nepravdepodobne však znejú historky o štyristo Američanoch, ktorí tam prišli údajne ako turisti, ich skutočným zámerom však bolo vypátrať „ich urán“.

Netreba ani dodávať, že geologicky je táto oblasť veľmi chudobná a okrem masívnych vápencových skál toho veľa neponúka.³⁴ Obyvatelia, bez ohľadu na ich postavenie a vek, sú však zväčša presvedčení, že ich hory skrývajú tajomstvo. Zasnívane opakujú v mnohých variáciách „Haškové, Haškové, však ste len bohaté“. A toto tajomstvo tam skutočne je. Týka sa však oveľa viac ľudí ako hôr a viac ducha, než hmoty.

Poznámky

1. Eliade, M.: *Mýtus o večnom návratu*. Praha 1993, s. 91-94.
2. Príbehy a materiály k zlatej kačke pozri M. Kováč: *Ostrá Hora plná mora a iné príbehy ľudovej viery a mágie zo severu Bielych Karpát*. In: Hieron III. Bratislava 1998, s. 176-177. Všetky aspekty vody, podsvetných vôd a vodných bytostí z tejto oblasti podrobne analyzujem v práci *Voda v ľudovej viere obyvateľstva severu Bielych Karpát*. In: Kult a živly. Sborník príspevků z konference karpatologické komise pro lidové obyčej MKKK konané ve Vsetíně. Uherské Hradiště 1999, s. 159-169.
3. Plicka, K.: *Zámok na horúcom mori. Slovenské rozprávky z Rumunska*. Bratislava 1995.
4. Tamže, s. 9.
5. Tamže, s. 48.
6. Blížšie k nálezom a datovaniu pozri Vančo, M.: *Praveké hradisko na Ostrej hore pri Kvásove*. Bratislava 1998.
7. Horváthova, E.: *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava 1986, s. 57-58.
8. Kováč, M.: *Ostrá Hora...*, c. d., s. 179.
9. Filová, B. - Gašparíková, V. (eds.): *Slovenské ľudové rozprávky 1*. (výber zo záznamov Slovenského seminára na UK pod vedením F. Wollmana). Bratislava 1993, s. 130.
10. Tamže, s. 158.
11. Keltské varianty troch žien-bohyň bližšie rozoberá T. Podolinská: *Keltská Bohyňa Matka a colígnský kalendár*. In: Slovenský národopis 45, 1997, č. 2, s. 171.
12. Tolstoj, N. I.: *Bába*. In: Slavjanskaja mifologija. Moskva 1995, s. 39.
13. Kerényi, K.: *Mytologie Řeků I*. Praha 1996, s. 99.
14. Růžicka, J.: *Slovanská mythologie*. Praha 1924, s. 107 a n. (Napriek nekritickej etymológii a niektorým romantizujúcim pasážam je Růžickova práca plná solídneho porovnávacieho materiálu).
15. Kováč, M.: *Babonová zbierka Štefana Mončeka*. In: Slovenský národopis 46, 1998, č. 4, s. 515.
16. Porovnaj Tolstoj, N. I.: c. d., s. 38-39.
17. Kšica, M.: *Výpravy za pravekým umením*. Bratislava 1984, s. 40.
18. Kováč, M.: *Babonova zbierka...*, c. d., s. 519.
19. Filová, B. - Gašparíková, V.: c. d., s. 176-177.
20. Originály a kompletne znenie týchto zmienok možno nájsť vo viacerých variantoch in: Kováč, M.: *Ostrá Hora...*, c. d., s. 171-180.
21. Tamže, s. 177-178.
22. Filová, B. - Gašparíková, V.: c. d., s. 133-134.
23. Tamže, s. 351.
24. Tamže, s. 352.
25. Na túto zhodu ma upozornila slovenská keltologička Tatiana Podolinská.
26. Všetky citované doklady čerpám z hesla Sid, in: P. a S. Botheroyd: *Lexikon keltské mytologie*. Praha 1998, s. 342-343.
27. Megaw, V. - Megaw, R.: *The Celtic Art*. New York 1989, s. 170-171.
28. Podolinská, T.: c. d., s. 164-5.
29. Porovnaj Horváthová, E.: c. d., s. 182-186.
30. Kováč, M.: *Ostrá Hora...*, c. d., s. 178.
31. P. a S. Botheroyd: c. d., s. 146.
32. Piperek, F. P.: *Náboženství versus magie v české etnografii*. In: Magie a náboženství. Sborník příspěvků z konference karpatologické komise pro lidové obyčej MKKK konané na Velehradě. Uherské Hradiště 1997, s. 17.
33. Eliade, M.: c. d., s. 29-37. Téza je rozpracovaná v mojej práci *M. Eliade ako filozof dejín*. In: Kritika a kontext 1/98. Bratislava 1998, s. 51-55.
34. Mišík, M.: *Geologické exkurzie po Slovensku*. Bratislava 1976, s. 120.

RITUÁLNÍ VÝZNAM ÚČASTI NA POSLEDNÍ CESTĚ ZEMŘELÝCH

Alexandra Navrátilová

K nejpropracovanějším částem pohřebního obřadu patří rozloučení se zemřelým a jeho přechod do světa mrtvých. Při studiu tohoto rituálu v českém prostředí nacházíme dvě relativně stabilní skupiny obřadních úkonů, zaměřených na odluku mrtvého od rodiny, domova i obce a na jeho uložení na místo posledního odpočinku. Transfer nebožtíka do posvátné půdy hřbitova provázely představy, pověry a obyčeje, spjaté s rituálem poslední cesty zesnulého, který v symbolických formách vyjadřoval ukončení jeho pobytu v světě živých.

Doprovod zemřelého na jeho poslední cestě měl v historii nadčasový význam, a jeho kontinuitnost lze sledovat od nejstarších dob do současnosti.¹ Nacházíme v něm magicko-náboženský základ v podobě strachu z ohrožení živých mrtvými, kteří setrvávají až do okamžiku svého pohřbení svou duchovní podstatou přítomni mezi živými, nadání schopností zasahovat do jejich života. Ochranou proti nim bylo provedení všech předepsaných úkonů včetně rozloučení s nebožtíkem a jeho doprovod ke hrobu.

V dalším vývoji jsou starší představy překrývány křesťanským model pohřebního rituálu, podle něž měla účast pozůstalých na pohřbu přispět ke spáse zemřelých.² K této spáse (a také k ochraně mrtvých před nástrahami démonů) přispívala církev udílením svátostí umírajícím, výkropem těla v rakvi i hrobu svčnou vodou a zádušní mší. Všechny tyto úkony spolu s účastí katolického kněze vedly ke stabilizaci pohřebního obřadu podle obecně závazného předpisu, zvyšovaly jeho slavnostnost a posilovaly vědomí o důležitosti osobní účasti každého jednotlivého příslušníka rodiny a obce na doprovodu zemřelého na místo jeho pohřbení.

Účast na tomto doprovodu měla odstupňovanou motivaci, která odrážela mnohovrstevnatost vztahů, vytvářejících svět zemřelého za jeho života: roli v rodině, příbuzenských a přátelských vztazích, sociální status a závislosti, které z něho plynuly, příslušnost k církvi, různým spolkům a sdružením, morální a společenský kredit. Primární rovinu představuje účast rodiny a příbuzných, přijímaná jako morální povinnost, projev rodinné sounáležitosti a respektu k rodovému původu. Nepřítít na pohřeb příbuznému se dodnes pokládá - obzvláště na vesnici - za velké provinění. Pohřeb byl při-

ležitostí k setkání příbuzných. Přicházel i ti, kteří k nebožtíkovi mnohdy ani neměli dobré vztahy - nenávisť mezi nimi nesměla „sahat až za hrob“.

V tradičním vesnickém společenství se úmrtí člena obce vnímalo jako stav narušující rovnováhu celé komunity. O mrtvém se hovořilo jen v dobrém a až do pohřbu se v celé vsi nepracovalo, aby se nerušil jeho klid. Účast všech příslušníků obce na pohřbu byla vynucována společným zájmem udržovat zavedený pořádek mezi sousedy, zabezpečovat hospodářské potřeby a veřejné povinnosti. Např. pohřbu pastýře v Nákle na Litovelsku se účastnila celá dědina s „právem“ v čele: *Rychtář s pudmistrem měli stále nějaké jednání s pastýřem, proto ho musili vždy vyprovodit na poslední cestě za „počestnou obec“, aby tak vzdali uznání jeho zásluhám, jež si získal opatrováním největšího majetku sedláků a chalupníků, kterým byl tehdy dobytek*³ Nutnost sociálního souladu v obci byla v zájmu světské i církevní správy a povinná účast na pohřbu patřila mezi reglementované a předepsané normy chování, zahrnuté do vrchnostenských instrukcí a řádů. Ještě počátkem 18. století se v nich poddaným ukládá povinnost, aby se pohřbů zúčastňovala z každého domu jedna osoba pod pokutou dvou grošů nebo pod trestem sezení v kládě.⁴

Doprovod zemřelého na hřbitov byl nemyslitelný bez kolektivního rozloučení s nebožtíkem, které se konalo při zastavení pohřebního průvodu u církevních symbolů (kříž, boží muka, zvonička, kaplička), na hranicích obce (byl-li hřbitov mimo vesnici) nebo na hřbitově. Určená osoba (předříkavač, zpěvák, někde tzv. modlíl nebo modlič, jinde hrobník, kněz, učitel nebo někdo z příbuzných) prosila jménem zemřelého pozůstalé o prominutí všech jeho hříchů. Jako ukázkou uvedme úryvek odprosu z Hřivného Újezda na Slovácku: *Nejmilejší vyprovoditelé tohoto mrtvého těla! Poněvadž Bůh tomuto zemřelému spolubratru ústa tak zavázal, že sám za sebe k mluvení dostatečný není, tedy já zde za něho ... vás všechny, kteří jste tohoto zemřelého vyprovodili, prosím a žádám, kdyby on za svého živobytí s někým neco měl, anebo nekomu něčím ublížil, buďto slovem, anebo na poli, neb nějakým inším způsobem, abyste mu to odpustili, nebo jak řekl sám Kr. Ježíš: Kdož by*

*neodpustil jednomu z bratří, i sám nemá odpuštěno, protož nevejde i sám do království nebeského.*⁵ Staří lidé a děti vyprovázeli zemřelého jen na místa tohoto rozloučení, odkud se vraceli domů.

Důležitou součástí doprovodu byla účast žebráků, sirotků a obecních chudých, jejichž modlitby (a jim poskytované almužny) byly pokládány za zvláště účinný prostředek spásy zemřelého. Na konci 19. století však již byla jejich přítomnost, kdysi samozřejmá, považována za nežádoucí, neboť měla znevažovat důstojný doprovod zemřelého (zvláště na pohřbech „lepších“ lidí): *Za dřívějších dob účastnil se obyčejně lid chudobný, aby se cestou ke hřbitovu za pokoj nebožtíkův pomodlil Otčenášek; nyní slavná policie o to pečuje, aby pohřeb důstojným způsobem se konal a vylučuje nuzné oděného z průvodu, jenž se koná ku počtě zesnulého boháče. Odvykl tedy znenáhla lid chudobný při pohledu na pohřební průvod toho vážného memento mori vzpomínati.*⁶ Slavnostnost až teatrálnost pohřebního obřadu narůstala od středověku a vrcholu dostoupila v protireformačním období. Nejvýraznější účast na vývoji pohřebního konduktu měla zvláště v 16. století katolická církev, která postupovala v souladu s růstem potřeby společenské reprezentace rodinné zámožnosti. K výpravnému pohřbu náležel zejména hudební a zpěvní doprovod a početnost představitelů církve v pohřebním průvodu, které měly nejen předvádět zámožnost rodiny, ale i dosvědčovat její zbožnost a hluboký vztah k zemřelému. Obzvláštní pompéznost se objevuje od 17. století při pohřbech členů řemeslnických cechů, kteří již ve středověku začali zakládat zvláštní pohřební bratrstva, zajišťující pohřeb a zádušní mši. Bratrstva byla vybavená vlastním náčiním - podstavníky, rouchy, svícny, praporce a štíty, zavěšovanými na pohřební pokrov, a měla také pevně stanovené služby při pohřebním průvodu, např. nesení planoucích svící před rakví a kolem rakev. Členové se zavazovali k povinné účasti na pohřbu všech příslušníků cechu, zakotvené ve stanovách pod různými pokutami nebo pod hrozbou vězení. Pro okazalost řemeslnických pohřebních průvodů se zvláště v období baroka vytvářel ve větších městech tlak ze strany neřemeslníků, aby byli přijati mezi členy pohřebního bratrstva a zabezpečili si tak slavnostní doprovod na hřbitov. Obdobný vývoj zjišťujeme v této době i u příslušníků tzv. quasi-řemesel, příležitostně vykonávajících různá pomocná zaměstnání (poražeči vepřů,

ženci, kosci aj.). Také oni zahrnovali do svých služebních řádů a pořádků povinnou účast na pohřbu svých členů, jak tomu bylo např. u řádu sdružení slamořezačů v Domažlicích v roce 1588. Podle tohoto řádu byli jeho příslušníci povinni účastnit se v plném počtu pohřbu každého člena v náležitém oděvu, někdy i se znaky svého zaměstnání a organizace, přičemž nejmladší členové měli nést k hrobu rakev.⁷ Výpravné pohřby obstarávala v té době ve městech také různá pobožná sdružení, literátská, růžencová, mariánská aj., která působila ještě v 19. století. V některých z nich se závaznost účasti na pohřbu členů rozšiřovala i na jejich manželky a děti. Povinná účast na pohřbech přetrvávala až do konce 18. století, kdy byla ekonomická funkce cechů již oslabena, ještě však dozníval vysoce vyvinutý smysl pro dodržování morálních norem a tradičních pořádků mezi jejich členy.

Proces společenské a sociální diferenciaci, urbanizační změny, migrace obyvatel a další vlivy vedly k postupnému rozvolnění významu účasti na pohřbu. S nástupem nových měšťanských vrstev od konce 18. století se začínají v pořádání pohřbů prosazovat korporatismus a spolková činnost, založené na socioprofesionálních vztazích, a s nimi se v městských pohřbech uplatňuje více prestižních a reprezentativních prvků, než je tomu v tradičním vesnickém prostředí. Způsob rozloučení se zemřelým členem spolku se stává jedním z konstitutivních prvků prezentace spolkové výlučnosti a pohřební obřad výrazem kvalitativně nového sepětí pozůstalých se zesnulým. Závaznost účasti na pohřbech členů různých spolků a sdružení se vyvinula analogicky k řemeslnickým pohřbům. Od osmdesátých let 19. století existovala povinnost účastnit se pohřbu člena spolku se spolkovým praporem, popřípadě s hudbou. Pohřbu horníků se zúčastňovali také zástupci závodu a bratrské pokladny, často ve stejnokrojích. Manifestační charakter začaly nabývat pohřby dělnických předáků, spolkových funkcionářů a významných osobností.⁸ Jejich součástí byl honosný průvod s hudbou, smuteční proslovy, účast korporací a spolků i širší divácké veřejnosti, čestná stráž u hrobu, střelení smutečních salv nebo houkání sirén (při pohřbu železničního zaměstnance pískání lokomotivy) apod. Projevem stavovské a profesní identity byly uniformy či kroje. V demonstraci stavovské cti se vyvinuly v osmdesátých a devadesátých let 19. století např. pohřby právořádníků a úředníků Měšťanského

pivovaru v Plzni. Účastnili se jich všichni členové správní rady a všichni úředníci v předepsaném úboru, tzv. kaiserrocku, cylindrech a v kožených glazé rukavičkách. Z domu smutku kráčeli v průvodu z každé strany rakve tři až čtyři „stafážníci“ s rozžatými svícemi, které za městem zhasli a účastníci průvodu nasedli do fiakrů. Na hřbitově byly svíce opět rozžaty a průvod se ubíral od kaple k hrobu. Byl-li zesnulý od sladovnického řemesla, dělala mu další stafáž chasa v krojích, kráčející za rakví. Obyčejní dělníci se takových pohřbů nezúčastňovali, zatímco pro úředníky byla účast *zákonem, jehož obejití nebylo myslitelné*. Součástí pohřebního průvodu býval také zástup najatých plaček, hlasitě nařikajících a modlících se růženec, které měly na pohřbech *vytvářet patřičnou atmosféru*. Před první světovou válkou magistrát tyto okázalé průvody zakázal, konaly se však až do roku 1929.⁹

Mnohé ze slavnostních prvků takovýchto pohřbů byly nepochybně převzaty z pohřebních slavností vysoké církevní a světské aristokracie, odvozených od funérálních řádů středověkých panovníků. Byly uspořádány tak, aby reprezentovaly důstojnost zemřelého i jeho rodu před veřejností a působily jako velkolepá podíváná.¹⁰ Snahou napodobovat vznešenost a pompéznost se vyznačovaly zvláště pohřby zámožných nebo významných osob z měšťanských vrstev, jak tomu nasvědčují opakované zákazy nákladných měšťanských pohřbů a okázalých projevů smutku v době tereziánsko-josefinských reforem.¹¹ Okázalé vyprovázení zemřelých na hřbitov však ve městech trvalo i nadále. Např. v Litomyšli v sedmdesátých letech 19. století provázela takový pohřeb většinou celá ostrožrelecká kapela, místní duchovenstvo s děkanem v čele a vedle truchlících pozůstalých *nekonečná řada pohřebních hostů obojího pohlaví pěkně spárovaných*. Při rakvi kráčeli muži s planoucím pochodněmi a nebyla-li kapela, vytrubovali melodie písní dva až tři trubači. Příznačné bylo, že ačkoliv byl dům, z něhož nebožtíka nesli, nedaleko hřbitova, bral se průvod tou nejdelší cestou. Čím slavnější byl pohřeb, *tím více čumilů a dětí ho doprovázelo, tak že policajti mívali mnoho práce, aby udrželi pořádek*.¹² Snahou bylo, aby se vše dalo co nejzdlouhavěji a nejsložitěji - *na počest zemřelých i pozůstalých*. Účastníci se ubírali *k výkropu ve svých nejlepších oblecích ... zvláště měšťanky se v průvodu ukazovaly v nádhře svých hedvábných šatů, těžkých převěsků, nejnovějších*

klobouků a zlatých klenotů, takže pohřeb vypadal *práve okázalostí ženského světa jako slavnostní korzo*.¹³

Symbolika posledního rozloučení se projevovala v uspořádání pohřebního průvodu, který měl městech i na vesnici jednotnou, tradicí ustálenou podobu s místními variantami. Vpředu nesl ministrant kříž, pak šly děti, muži a hudba. Teprve za nimi krácel kněz se zpěvačkami či zpěváky, nosiči rakve, rodina, příbuzní, ženy a nakonec ostatní účastníci průvodu. U pozdějších občanských pohřbů bylo pořadí v zásadě stejné. V čele však byl nesen místo kříže černý nebo jiný prapor, (např. na hornických pohřbech prapor s portrétem sv. Barbory) a namísto kněze kráčeli zástupci organizací.

Účastníky pohřebního průvodu (ve východních Čechách tzv. funusníky, na Lašsku pohřebníky) spojovaly některé společné znaky, především smuteční oděv, původně bílé barvy. Bílé oděvní součástky se ještě v meziválečném období objevovaly v oděvu družiček při doprovodu zemřelých svobodných, na východní Moravě místy i u účastníků ostatních pohřbů. Na pohřbech svobodných osob byly v průvodu nošeny také symboly, naznačující posmrtnou svatbu zemřelého (zlomená nebo černá svíce, citron, snítky či věnečky rozmarýnu nebo barvínku, bílé šerpy). S jiným projevem identity účastníků pohřebního průvodu jsme se setkali ještě v sedmdesátých letech u slovenských reemigrantů z Balkánu, přesídlených na jižní Moravu: muzikanti, družičky a nosiči rakve byli označováni bílými kapesníky.

Symbolický význam mělo nošení hořících svící v pohřebním průvodu, které se vyvinulo z původně magicko-ochranné funkce (umocněné křesťanským významem „božího světla“) až k projevu pocty a společenské vážnosti. Na pohřbech zámožných lidí dostávali svíce všichni účastníci průvodu, u ostatních pohřbů jen blízcí příbuzní, někde jen zpěváci nebo kostelník. Na konci 19. století se místo svící používaly již jen lucerny s hořícím knotem, které nesla obvykle starší osoba z příbuzenstva (nejčastěji kmotra zemřelého). Potřeba ochrany účastníků průvodu před zlými silami vyplývala z archaické víry v „smrtící sílu“ průvodu a přežívala v obecně rozšířených pověrách. Např. lidé měli jít těsně vedle sebe a nerozptylovat se, nesměli se zastavovat a ohlížet zpět, neboť by brzo někdo z nich zemřel, během cesty nesměli jíst, aby jim nevypadaly zuby a nerozbolela je hlava apod. Setkání s průvodem zvěstovalo brzké neštěstí a smrt.

Průvod nesměl jet přes pole, aby ho nezasáhla ničivá síla zemřelého. Na hřbitov se ubíral po tzv. umrlčí cestě za vyzvánění zvonů a většinou také za zvuku smutečního pochodu. Rakev s nebožtíkem bývala dříve (místy až do šedesátých let 20. století) nesena na marách, pouze na větší vzdálenosti byla vezena na žebřinovém nebo deskovém voze, jehož zapůjčení bylo mezi sousedy považováno za čestnou službu, stejně tak jako nesení rakve. Vůz táhli koně (u svobodných bílí) - vézt mrtvého voly nebo kravami se pokládalo za nečestné. Rakev nesli muži z příbuzenstva nebo sousedé, ženatí nesli ženaté (vdané) zemřelé, svobodní svobodné. Ženy rakev nenosily, výjimkou byly zemřelé šestinedělky: *Zemřela v šestinedělci a tu ženy mají svoje práva. Muži ji nemají vynášet z domu.*¹⁴ Při cestě na hřbitov existovaly určité úseky, na nichž bylo třeba zdůraznit zvláštnost nebožtíkova stavu: bylo to jeho vynešení z domu, cesta přes vesnici a cesta z kostela (nebo od brány hřbitova) k hrobu. V těchto úsecích nesly rakev se šestinedělkou ženy, které se střídaly. Podobně tomu bylo u svobodných osob: většinu cesty je nesli mládenci provázeni družičkami, zemřelého chlapce ale vynášely z domu dívky, které ho před hřbitovem opět převzaly a nesly k hrobu.¹⁵ Malé děti zpravidla doprovázeli k hrobu jen ti nejbližší: matka (někdy oba rodiče) a ještě častěji, když dítě zemřelo hned po narození, porodní babka nebo kmotra. Starší děti nesly družičky.

Doprovod zemřelého na jeho poslední cestě byl chápán jako pozornost prokazovaná nebožtíkovi i pozůstalým. Před odchodem ze hřbitova příbuzní neopomněli účastníkům pohřbu poděkovat, např. slovy: *Děkuji vám, milí přátelé, že jste se obtěžovali a tohoto našeho milého spolubratra na toto posvátné místo doprovodili a za spásu jeho duše se pomodlili. Pán Bůh vám to zaplat' životem věčným* (Valašsko), jinde i prostěji: *Pán Bůh zaplat', že jste nám tatíčka pomohli chovat* (Slezsko).

Počet účastníků byl měřítkem vážnosti a obliby nejen zemřelého, ale i pozůstalé rodiny.¹⁶ Ve větších městech, kde se konaly honosné pohřební průvody s hojným počtem diváků, byl pohřeb až do čtyřicátých let, kdy byly průvody zakázány, příležitostí k rodinné reprezentaci.¹⁷ Větší pozornost přitahovaly rovněž pohřby tragicky zemřelých osob. Jako manifestační projev skupinové soudržnosti působily pohřby s bohatou účastí u reemigrantských a jinoetnických skupin v doosidlovaném pohraničí Čech a Moravy, zejména v prvních desetiletích po jejich přesídlení.

V tradiční společnosti byla účast na pohřbu významným rituálním aktem, důležitým pro vědomí soudržnosti a pro udržování integrity rodiny i obce. V doprovodu zemřelého se projevují dvě základní roviny, často se vzájemně prolínající: náboženská a společenská - poslední služba zemřelému (modlitba za spásu jeho duše) a rozloučení s ním jako se členem obce či spolku. Jeho součástí je proto hodnocení nebožtíkova života v pohřebních proslovech, které však představují jinou kapitolu této tematiky. Podobně i pohřební pláče a nařikání (ať již v spontánní podobě nebo prostřednictvím najatých plaček), jejichž původně rituální význam byl postupně překryt společensko-prestižní funkcí. V účasti na doprovodu zemřelého nacházíme také poselství k pozůstalým, touhu spojit svůj odchod ze života s určitou společenskou vzpomínkou. Projevovala se např. v celoživotním šetření na důstojný a slavný pohřeb, jehož podobu umírající sděloval rodině ústně nebo v závěti. Obava z opuštěnosti a osamělosti při poslední cestě měla významný sociálně kontrolní dosah. V lidové tradici bylo pokládáno za neštěstí, neměl-li kdo zemřelého oplakat: *Ale jak umru, do ňa bude narikat?* - *Nemám nikoho, šak nemá kdo za mnú puakat!*¹⁸ Tato starost starší ženy z Hornácka, zaznamenaná kolem roku 1910, vyjadřuje potřebu jedince veřejně manifestovat na poslední cestě svůj význam pro druhé lidi.

Z dosavadních poznatků lze vyvodit, že od druhé poloviny 19. století se z doprovodu zemřelého postupně vytrácejí prvky, v nichž doznávaly magicko-náboženské vlivy (tabuizace zemřelého a obavy z ohrožení účastníků průvodu) i některé projevy milosrdenství pozůstalých k žebrákům, chudým a sirotkům, a rituální význam doprovodu je překrýván významem společenským. Rostoucí majetková diferenciací vesnických a městských obyvatel stupňuje růst prestižních a reprezentativních prvků. Počátkem 20. století se objevují tištěná smuteční oznámení, která začínají nahrazovat osobní zvaní na pohřeb a na venkově zobecňují v meziválečných letech. Od přelomu 19. století jsou ve městech zakládány pohřební ústavy, které přebírají organizování pohřebního ceremoniálu a přispívají k jeho „zcivilnění“.

Od poloviny 20. století jsme svědky výrazných změn duchovního klimatu společnosti, které se projevují i v pojetí a smyslu účasti na doprovodu zemřelého. Od roku 1965, kdy Vatikán povolil katolíkům pohřeb žehem, se podle přání zesnulého i pozůstalých prakti-

kuje více variant pohřbů. K církevnímu obřadu v kostele se přiřazuje ještě občanské rozloučení v krematoriu, někde i nad hrobem, jinde se z kostela odveze rakev do krematoria bez účasti příbuzných a přátel, místy se koná občanské rozloučení ve smuteční síni v obci nebo blízkém okolí a do krematoria provází rakev jen užší rodina atd. V některých oblastech, např. na jižní Moravě, jsou stále ještě preferovány pohřby do země, které pozůstalým umožňují tradiční doprovod zemřelého až k jeho uložení do hrobu. Někdy, např. při pohřbu svobodných mladých lidí, je rakev s nebožtíkem převezena z nemocnice do domu, odkud je vypravován smuteční průvod se všemi náležitostmi.¹⁹ Institucionalizace pohřebního obřadu, výstavba smutečních obřadních síní, vyšší profesionalita při provádění občanských pohřbů a vznik sborů pro občanské záležitosti (které mimo jiné zařizovaly pohřby těch, kteří neměli žádné příbuzné) - to vše podmiňuje výraznou dehonerizaci tradice pohřbívání a jejich významů. Skutečnost, že nebožtík není na svou poslední cestu vypravován z domu eliminovala mnohé úkony, které byly po staletí přirozenou součástí odlučovacího aktu a poskytovaly pozůstalým prožitky posledního kontaktu se zemřelým (návštěvy spatje

s loučením, modlením a zpěvem, eventuálně s naříkáním). Oddělování soukromé a veřejné sféry, typické zvláště pro město, vede i ke změnám v účasti na bázi místního společenství. Na vesnici, v menších městech a v předměstských čtvrtích se starším osídlením je dosud stále ještě pociťována povinnost, aby se jeden z dospělých členů rodiny ze sousedství, ze stejné ulice či činžovního domu účastnil pohřbu zesnulého. Zachovává se rovněž účast spolupracovníků, vědomí profesionální sounáležitosti je však oslabováno vyšším věkem umírajících a tím i vytrácením kontinuity s pracovištěm, a větší mobilitou obyvatel.

Vlivem všech těchto okolností včetně sekularizace se mění tradiční podoba obřadního rozloučení se zemřelým i účast na něm, zejména v městském prostředí a v určitých vrstvách společnosti. Smuteční obřad se intimizuje, osobní účast je nahrazována formálním a diskrétním vyjádřením soustrasti a ve městech narůstá počet pohřbů organizovaných jako neužší rodinná pieta. V zanikání významu pohřebního průvodu jako poslední ceremoniálně důležité cesty zemřelého se odráží proces podstatných změn v současných socio-kulturních vztazích moderní společnosti.

Poznámky

1. Význam studia tradičních podob tohoto obřadu vystupuje do popředí zvláště v souvislosti se změnami v chování pozůstalých v posledních desetiletích. Viz. např. publikované zprávy i vlastní zjištění faktu, že více než polovina pohřbů žehem v některých městech probíhá bez jakéhokoli obřadního rozloučení, tedy bez účasti dokonce i těch nejbližších příbuzných. Taková situace je především v Praze, kde v roce 1998 takto proběhlo 80 % pohřbů. V celé republice je to číslo o málo nižší, 60-70 % (Lidové noviny 1.4.1998 a 3.10. 1998; Právo 10.4.1999). Např. v jihlavském krematoriu bylo v roce 1998 z 1890 žehů pouhých 700 s obřadem. Mnozí si jen přijdou vyzvednout urnu, a někteří ani to ne. Nevyzvednuté urny se neevidují a po roce je jejich obsah ukládán do společného hrobu (Právo 23.3.1999). V brněnském krematoriu bylo v roce 1998 jen asi 10% „bezobřadových spalů, z nichž určitá část připadala na tzv. sociální případy, kdy se k nebožtíkům nikdo nehlásil. Z tohoto počtu je však třeba ještě vyloučit pohřby z širšího vesnického okolí, u nichž proběhlo obřadní rozloučení v místě bydliště. Evidence tohoto druhu se však nedělá.
2. V plné míře zobecnil tento model na našem území v 18. století. A. Navrátilová: *K některým kulturním a sociálním aspektům pohřebního obřadu v české a slovenské lidové tradici*. In: Kultové a sociálne aspekty pohrebného rituálu od najstarších čias po súčasnosť. (Ed. E. Krekovič). Bratislava 1993, s. 72.
3. J. Vrbka: *Dějiny obce Nákla*. Loštice 1940, s. 387.
4. Z. Winter: *Život církevní v Čechách 2*. Praha 1896, s. 979; V. Janoušek: *Obecní řád osady Žerotice u Jičína*. Český lid 12, 1903, s. 260.
5. L. Niederle: *Moravské Slovensko 2*. Praha 1924, s. 701.
6. F. Stránecká: *Obrázky z Moravy*. Světozor 16, 1882, č. 43, s. 505.
7. I. F. Kitzberger: „*Slamořezači*“ v *Domažlicích v r. 1587*. Český lid 16, 1903, s. 439.
8. Viz např. L. Pokorná: *Pohřeb jako demonstrační projev mosteckých havírů*. In: České dělnictvo. Zpravodaj KSVI 1988, č. 10, s. 75-78.
9. E. Vogeltanz: *Vzpomínky dělníků na život v Městském pivovaru v Plzni*. Etnografie dělnictva 10, 1983, s. 225-226.
10. J. Petráň: *Dějiny hmotné kultury III/1*. Praha 1995.
11. P. Bělina: *Česká města v 18. století a osvětské reformy*. Praha 1985, s. 48-49.
12. M. Jeřábková: *Jak pohřbívali v Litomyšli*. Od Trstenické stezky 13, 1933-34, s. 95.
13. T. Nováková: *Lidové zvyky ve venkovských městech v letech sedmdesátých*. Národopisný věstník československý 1908, s. 155-156.
14. Národopisný sborník okresu Hořického. Hořice 1895, s. 171.
15. Viz např. M. Václavek: *Pohřební obyčeje na Valašsku*. Vesna 12, 1893, s. 240; F. Košák: *Nemoc, smrt a pohřeb v pověstech, v pověstech a obyčejích lidu na Rokycansku*. Český lid 8, 1899, s. 196.
16. Viz A. Navrátilová: *Průvody v rodinných obřadech*. In: Slavnostní průvody. (Red. L. Tarcalová). Uherské Hradiště 1994, s. 63.
17. Srov. V. Scheufler: *Nusle. Od středověké vesnice k velkoměstskému sídlišti*. Český lid 1971, s. 232.
18. D. Holý: *Zbytky pohřebního naříkání na Horňácku*. Český lid 46, 1959, s. 61.
19. Z roku 1999 popisuje takový pohřeb z Uherskobrodského P. Popelka: *K pojímům průvod a pohřební průvod, jejich základní sociální a ceremoniální znaky*. In: Slavnostní průvody, c. d., s. 72-73.

1. Folkloristika a šlechtická mentalita

Czesław Hemas ve své práci *V kalinovém lese* (1965) posunul počátky zájmů o folklor v Polsku do 17. století. Tato důležitá kniha ovšem nijak zásadně neovlivnila názory folkloristy kteří se ve svém přístupu k lidové kultuře neustále drželi materiálů z 19. století, ale také, a to je pro dnešní pojetí folkloristiky závažnější, romantické představy o lidové kultuře jako o pokladnici náboženských, etických, estetických a národních hodnot. V posledních letech, kdy sílí diskuse o metodologii etnologických a folkloristických výzkumů, se zdůrazňuje nutnost reinterpretace pramenů, které tato bádání využívala několik desetiletí; současně vyvstává potřeba studia pramenů dosud opomíjených. Takovou oblastí se stává i šlechtický folklor, jeho různé formy, jakož i v textech obsažená vize světa, hodná rekonstrukce. Je nutné, aby folkloristika považovala historické prameny za výchozí bod při úvahách o šlechtické mentalitě, o sarmatismu jako popisu určité koncepce života. Ve folkloru musí také vidět *imago mundi*, které ovládá celou kulturu.

Jakub Kazimierz Haur, zemanský literát měšťanského původu, je autorem knih *Všeobecná zemanská ekonomika* (Ekonomia ziemiańska generalna, 1675, 2. přepracované vydání 1679), *Sbírka aneb pokladnice významných tajemství zemanské ekonomiky* (Sklad abo skarbiec znakomitych sekretów ekonomiej ziemiańskiej, 1693) a rukopisu *Polský Mercurius s dobrými novinkami, veršovaný* (Mercurius polski z dobrými nowinami, wierszem opisany, 1702). Dvě první se staly oblíbeným čtením polské šlechty koncem 17. a v první polovině 18. století, o čemž svědčí fakt, že i po smrti autora několikrát vyšla *Ekonomie hospodaření* (Ekonomika gospodarska) jako kompilace dvou prvních děl. Protože zveřejněná Hauraova díla jsou hospodářskými příručkami, zajímali se o ně agrární historici, kteří napsali: „První polské dílo o zemědělství A. Gostomského se nezmiňuje o kouzlech a pověrách, jak je tomu ve druhé komplexní příručce ze 17. století *Zemanská ekonomika* Jakuba Haura”.¹ Současně kritizovali intelektuální nedostatky v jeho dílech, která podle nich nepřekračují „rámec hlavních zásad soudobého hospodaření v Polsku”.²

Antoni Podraza, autor knihy o Haurovi, se snažil poopravit toto mínění. Po vyjmenování důvodů existujících negativních pohledů předložil mnoho autentických předností a vše shrnul: „Z děl 16. a 17. století poskytují neúplnější obraz o zemědělství Haurovy spisy. Typ hospodářství představený Haurům je hospodářství tradiční, vycházející z vlastní zkušenosti a ne-

opírající se pouze o vědecké poznatky. Chybějící prvky 'nového zemědělství' v jeho dílech jsou pochopitelné i ve srovnání se soudobou literaturou o zemědělství v zemích západní Evropy. Hauraova díla jsou nejobširnějším a nekompletnějším popisem 'starého zemědělství' v polské agrární literatuře.³ Přestože se Podraza věnoval otázkám zemědělství (např. sociologie vesnice), nezabýval se rukopisem *Mercuria*, mnoho částí *Sbírek* zase považoval pro agrárního historika za nezajímavé, snižující obecnou hodnotu díla: „Mezi traktáty řešícími problémy hospodářství a společnosti a traktáty zabývajícími se různou problematikou je velký rozdíl. První jsou psány věcně, opírají se o vědomosti získané praxí, zatímco druhé, obsahující pověry, anekdoty, rady vyvolávající podiv i úsměv, mystické rady, popisy exotických zvířat, lékařská a veterinární doporučení a také poznámky o kouzlech, jsou přeplněny očividnými nesmysly”.⁴

Citovaný historik agrárního myšlení se Haurovým dílem zabýval podrobně. Fragmenty svědčící o pokrokovosti a modernosti oddělil od těch, které vyjadřují běžné šlechtické myšlení. Je těžké pochopit, jak může být Haur moudrý a zároveň plný předsudků, jak mezi těmito druhy myšlení dokáže lavírovat. Podraza vtom viděl snahu o získání popularity: „Stupňující se ekonomická i kulturní soběstačnost šlechtického panství vyvolává u šlechty potřebu nového typu literatury. Tou by měla být encyklopedie obsahující rady potřebné ke každodennímu životu, tedy úvahy o hospodářství, informace z medicíny a zvěrolékařství, kuchařské recepty, úvahy o výchově dětí a manželství, zajímavosti z přírodních věd a také vtipné průpovídky. Vše na úrovni přístupné šlechtickým diletantům. Dílem splňujícím tyto postuláty se stala *Sbírka aneb pokladnice*.⁵

Polemika o úrovni znalostí a intelektuálních schopnostech šlechty zde není na místě. Je třeba pouze podtrhnout, jak snadno lze z Hauraova díla vypreparovat to, co bylo uznáváno za soudobé a praktické, a na druhé straně nalézt příklady intelektuální degradace a reliktní magického myšlení. V takovémto pojetí se šlechtická kultura jeví jako směsice stylů myšlení a typů racionality.

Agrární historikové, kteří si Hauraova díla příliš neváží, se domnívají, že jeho práce měly zhodnotit odborníci z jiných historických disciplín. S oblibou využívali pramennou hodnotu jeho děl badatelé z oboru sociologie,⁶ medicíny,⁷ zvěrolékařství,⁸ dějin umění,⁹ religionistiky,¹⁰ a také historikové lidové kul-

tury.¹¹ Jejich práce, důležité pro dějiny polské kultury, významně ilustrují způsob výkladu *Sbírký* nebo *Zemanské ekonomie*. Haurova díla jsou především souhrny příkladů, zajímavostí, kuriozit i nevšedních postojů a obyčejů na sklonku šlechtické republiky. Podle agrárních historiků snižuje hodnotu jeho prací směřování praktických rad s vypravěčstvím a anekdotami, o které by se měli zajímat historikové lidové kultury. Také oni, podobně jako badatelé ekonomických oborů, vytrhávají každodenní zajímavosti z kontextu jeho děl.

Z. Kuchowicz, když psal o staropolském přístupu k sexuálními praktikám, doložil své závěry úryvkem ze *Sbírký*. „Medicínská literatura, kalendáře a příručky o této otázce byly psány z úhlu pohledu soudobé hygieny. Haur např. zdůraznil, že důvěryhodná společnost zklidňuje povahu i žádostivost, uzdravuje, čistí a rozveseluje, choleriky umírňuje, lehkomyslníky napravuje. Radil však: Ty hrátky mají mít svůj vlastní čas, ráno, na lačno a večer, několik hodin po jídle, protože časné po jídle překáží trávení, z čehož vzniká náladovost a choroby [...] je třeba vědět, že po sexuálních hrátkách je nutné uklidnění, poležet si v tichosti, nejdéle pak ženy“.¹²

Kuchowicz také uvádí zajímavé informace o sexuálním chování v 17. století. Vypráví anekdoty a poukazuje na zdroje, z nichž se uvedené názory šířily. Na úrovni popisu, soustavě gest a jejich emickém oprávnění se záležitost zdá být představena uspokojivým způsobem. Problémy s interpretací začínají, když se hovoří o jiných sexuálních problémech. Při vysvětlení dobových domněnek o původu impotence cituje historik opět z Haurova díla: *To, že někomu kouzly odejmou virilitatem, takže se z něj stane impotens ad coeundum, což je mezi lidmi časté, je způsobeno zejména zlými lidmi a bezbožnými čaroději, kteří k tomu používají různé způsoby a nástroje jako zámky, červené stužky, hřebíky-podkováky, dubové kůly, špendlíky aj.*¹³

Střízlivé praktiky vycházející z poznatků o hygieně se kladly na roveň názorů magických, původ zdravotních potíží a problémů se hledal v působení démonů a činnosti čarodějů. Poetika kompozice a citátů potvrzuje, jak historici agrárního myšlení k Haurovým dílům přistupují - jde o ilustraci intelektuálního úpadku šlechty v 18. století. Jiný historik považuje *Sbírký* za soubor vědění o čertech, kouzlech a čarodějnicích, obohacený o portrét satana. Správně uváděl, že v něm můžeme nalézt vyobrazení „dávla jako rozséváče, sejícího zrno koukolu, což lze považovat jak za aluzi známého evangelijního textu, tak za návaznost na lidové pověry o obilném démonovi, objevujícím se v poledne.“ Zde podotýká, že „díla tohoto populárního autora sloužila k jasné demonstraci víry v dávla.“¹⁴

Přetrvávající způsob čerpání z Haurových děl jako soupisu zajímavostí dokládají i práce Henryka Biegeleisena. V *Polském lidovém léčitelství* (Lecznictwo ludu polskiego) rád užíval informace z prací tohoto zemanského literáta. Pomineme-li, jak neodborně a nepřesně zacházel se zdrojem citátů (nonšalantně zdeformovaných), musíme připustit, že dospěl k důležitému závěru: při psaní o lidovém léčitelství všechny starší materiály (nejen staropolské, ale i antické) pokládal za vhodné pro výzkum lidové kultury. Nejčastěji vystačil s citacemi kuriózních léčitelských praktik a s jejich emickým výkladem. Spokojuje se pouze s povrchními výklady, nehledá v nich hlubší logiku. Uvedené příklady by mohly sloužit k pochopení typu racionality,¹⁵ která odůvodňovala určité procedury, v tomto případě léčitelské, ale také magické, antropopeické, obřadní atd.

Haurovo dílo můžeme chápat také jako zdroj zcela jiného charakteru.¹⁶ Přestože jde o příručky, které psal člověk orientující se v dané problematice lépe než jeho čtenáři, snažil se přizpůsobit knihy jejich mentalitě. Agrární historikové Haurovi vyčítají, že se příliš věnuje otázkám každodenní praxe a „starému zemědělství“, málo pak vzdělávání, teorii a novému stylu myšlení. Pro kulturologa je to však ideální situace - má v rukou materiál dokumentující intelektuální standardy, systém „samozřejmostí“ a běžné myšlení Haurových čtenářů. Musíme se tedy na něj dívat jako na cenný zdroj k poznání šlechtického folkloru, tedy nejen jako na sbírku textů a podobností o zvycích, ale také jako šlechtického *imago mundi*.¹⁷

O blízkosti Haurových prací mentalitě šlechty svědčí jejich neobvyklá popularita. Počet nových vydání kompilační *Zemanské ekonomiky* z ní dělá dílo, které se svou popularitou vyrovná kalendářům a které stejnou měrou dokázalo formovat (nebo potvrzovat) standardy myšlení na přelomu 17. a 18. století.¹⁸ Že byly tyto standardy součástí šlechtické kultury, svědčí četné opisy těchto děl nebo jejich rozsáhlých fragmentů.¹⁹ Rovněž forma knih, z níž agrární badatelé vycházeli, nepříliš dobrém hodnocení úrovně Haurova díla, odpovídala tehdejšímu způsobu myšlení a základním představám o světě. *Sbírký* stejně jako *Mercurius* navazují na tradici slovníků a encyklopedií, které měly obsáhnout všechny vědomosti o světě. Jejich nejreprezentativnějším příkladem z počátku 18. století jsou *Nové Atény* kněze Benedykta Chmielowského.

Charakteristické pro rekonstrukci obrazu doby, kterou představuje tehdejší šlechtický folklor, jsou tzv. silvy (*silva rerum*), básnický žánr se zvláštní mozaikovou kompozicí. Dodržení silvické formy je nejen otázkou poetiky nebo dokonce autorské techniky: sukcesivnost zápisů rozhoduje i o specifické hierarchii informací. Musíme předpokládat, že je to při-

blížení se ke světu nebo spoluutváření způsobů jeho chápání a podmaňování či hierarchizaci. Forma určuje mozaikovost témat, která, třebaže jsou použita často namátkově, nedělají větší potíže čtenářům, připraveným přijímat informace z různých oborů. V takto zaměřené představitosti, když už se něco zaznamenalo, bylo to vždy důležité. I proto jsou šlechtické rukopisy, stejně jako jim blízká Haurova díla, užitečným zdrojem etnologických výzkumů.²⁰

Totéž lze říci o vypravěčství na způsob tzv. *gawęd*. V učebnici, propagující racionální způsoby obdělávání půdy, se anekdoty podporující argumentaci zdají symptomem nedostatku kázně nebo nízkého intelektu. Dokonce i na způsob vypravěčství se musíme dívat z hlediska systému kultury a pokoušet se pochopit světový názor, který se takto manifestuje.²¹ Podíváme-li se tímto prizmatem na Haurova díla nebo žánrové formy šlechtické silvy, ukáže se, že k jejich interpretaci jsou důležité např. tradice šlechtické *gawędy*, sbírky facetií nebo populární homiletika. Anekdoty a parenetické formy výkladu korespondují nejenom s náboženskými a etickými otázkami, ale také s léčitskými a magickými praktikami nebo agronomickými technologiemi.²²

Potřeby zemědělské praxe, přesná interpretace zásad organizace zemědělské výroby, ale i anekdoty, pověry, demologie atd. jsou součástí stejného *imago mundi*. Abychom se mohli přiblížit šlechtické mentalitě, ale také abychom mohli zrekonstruovat systém zásad praktických znalostí šlechty, musíme efektivitu hospodaření, magické způsoby léčení i formu hodnocení smýšlení lidí chápat komplexně. Historikovi agrárního myšlení stačí zemědělské a ekonomické standardy. Kulturolog se musí na věc dívat odlišně.

2. Rekonstrukce obrazu doby

Mezi historická bádání je třeba také zařadit zkušenosti z antropologie. Tato potřeba vyplývá ze známých pochybností o možnostech pochopit minulost, protože prameny jsou nepřekážné, vždy nekompletní a psané jiným jazykem. Nejde o jazykovou bariéru, problém je mnohem hlubší. Prameny jakéhokoli druhu pocházejí z odlišného světa, jsou fragmenty jiných zkušeností, uspořádaných a naplněných smyslem tohoto odlišného světa.

„Vzhledem k současnosti je minulost cestou do neznámého světa”,²³ výpravou, která vyvolává u cestovatele tytéž otázky a teoretické pochybnosti jako u antropologa. Poznávání musí směřovat k pochopení a dávat naději na sblížení skutečností daných rozdílnou interpretací světa.

Historik kultury,²⁴ hovořící o bariérách oddělujících badatele od předmětu bádání, dochází k závěru, že své úsilí musí zaměřit na rekonstrukci „modelu světa”, ve kterém žili lidé předcházejících epoch.

Odtud pramení zásadní problémy poznávání minulosti. Pramen pocházející z „cizího světa” minulosti má „partiturový” charakter, jenž od čtenáře „vyžaduje aktivní dotváření. [...] Prostředky tohoto dotváření jsou sympatie, představitost nebo - u nanejvýš teoretických textů - intelekt: užívající se představitost.”²⁵

Rekonstruování obrazu světa je velmi obtížným předsevzetím, protože vyžaduje zavedení pořadajících kategorií, které - jak se často ukazuje - nebyly součástí popisované kultury. Historik, antropolog, folklorista při popisu jiných sugeruje koherenci jejich kultury, jednotlivé předměty považuje za texty realizující stejný *langue*. To, co je vzdálené od poznávaného subjektu, se zdá být uspořádané a systematické. Rekonstrukce jsou obrazy klidu a pořádku, stavěné do protikladu k pohybu a nekonečnému ohrožení v současné kultuře.

„Antropokosmos lidové kultury” jako konstrukce týkající se jeho poznání má větší smysl než kultura nositele folkloru. Je zřejmé, že žádný svět nebyl podle těchto popisů vytvořen. Není však jiné cesty k jeho poznávání. To znamená, že je sice možné sestavit jakousi „Mendělejevovu tabulku” kultury polské vesnice 19. století, ta však nikdy neexistovala v tak systematické podobě; je jen pořadající konstrukcí.²⁶ Systém, struktura světového názoru je pořadající hypotézou, promítnutou do poznávání skutečnosti, znevažující to, co je v událostech jedinečného, neopakovatelného, odklánějícího se od průměru.²⁷

Pro antropologa z toho plynou jisté epistemologické závěry. Nemůže se vyhnout systematizujícím procedurám, musí mít na paměti, že vysvětlení jednotlivých prvků poznávané kultury se opírá o předpoklad existence celku, jehož prvky mají smysl a jsou i do jisté míry funkční. Nemusí to být pravda. V takové situaci je možnost explikace (hledání smyslů jednotlivých detailů) omezena; jsou hypotézami, jež vyžadují poznávací odstup.

3. Obraz světa J. K. Haura

Haurova tvorba poskytovala materiál pro rekonstrukci šlechtické kultury „starého rolnictva”, zásad hospodaření a společenských názorů. Byla brána jako soupis zvykových detailů. Příklady z Haura sloužily popisu kolektivních představ. Stojí však za to pokusit se popsat a porozumět „vizi světa zemanu ze 17. století”.²⁸ Aby naše představa byla správná, mu-

síme využít jeho vědomostí, informací, obsahu ušlechtilých příběhů, obyčejových anekdot, receptů léčivých praktik apod. Povšimnout si musíme také vypravěčské techniky, způsobu, jakým používá *exempla*, soupisy technických doporučení a magických procedur. Rekonstrukce modelu světa se nesmí spokojit s Haurum hlásanými názory, ale musí zohledňovat „představy o světě, které lidé ne vždy chápali, a proto je cele nezahrnovali do své ideologie.“²⁹

Pro dnešního čtenáře je vize J. K. Haura osobitou směsicí praktického rozumu, hospodářských zkušeností, přesných ekonomických a organizačních doporučení, zbytků pověřených představ a nezvladatelnou potřebou vyprávění o kuriozitách a mirabilích. Přestože to budí podezření o nesoudržnosti tohoto obrazu světa, je třeba mít stále na paměti, že takový pocit může vzniknout z pokoušení prezentismu.

Na dalších stranách se můžeme setkat s úryvky náležejícími k různým stylům myšlení a typům racionality. O organizačních povinnostech a technikách směřujících k nápravě efektivnosti hospodaření se mluví suše a apodikticky. Když Haur objasňuje, v čem spočívá „zisk a úhrn“, dodává:

PRAECUSTODIA. *Vlastní-li někdo pivovar a lihovar, ať pro ně kupuje levně obilí ze sklízně, své ať schraňuje a když zrno podraží, ať začne užívat svého, to pro větší zisk na obilí i na nápojích.*³¹

Ke starostem hospodáře patří také zabezpečení majetku před různými hrozbami. Ne vždy jde o škody způsobené liknavostí sedláků či nepoctivostí správců. Neboť existují záležitosti, které se nedají řešit sociotechnicky:

Za dávných Hospodářů se dodržoval tento bohabojný zvyk, na čtyřech místech mívali zakopány hostie, to jest na Východě, Západě, Jihu a Severu. K tomu si zvali kněze sub Festum SS Corpori CHRISTI, aby cum Sanctissimo objížděl obilí po mezích a po polích, kvůli krupobití a jiným pohromám, a aby Pán Bůh dobré dal (Výbor, s. 43).

Takto se kdysi postupovalo, a tím se dařilo unikat živelným pohromám. Praktiky vykonávané *moribus antiquis* již patří minulosti, proto se autor, aby k nim čtenáře přiměl, dovolaává příkladu následků jejich zanedbání. Pohromy postihující člověka a vylíčené s apokalyptickou poetikou *exempla*³² jsou důsledkem upuštění od osvědčených postupů:

Jasným příkladem a jistým důkazem je nám strašný případ, který se stal tenkrát v den sv. Máří Magdalény Anno 1669, jmenovitě ve Velkopolsku, ve vojvodství Sandoměřském, okresu opoczyńském a radomském, kde se náhle v povětří zvedla bouře a neobyčejně velké kroupy jako balvany padaly z nebe. Ty nejen všechno obilí zničily a do země za-

tloukly tak hluboko, že na poli nezůstalo ani stéblo slámy, ale dokonce ryby v rybnících pobily, mocné hráze a přehrady prolomily, nemálo lidí skoro na smrt poranily, střechy příbytků vniče obrátily, nejenom větve, ale i samotné stromy polámaly a poroztínaly, že uprostřed léta nezůstalo nikde ani zeleného lístečku, ptactva a všeliké zvěře, co jich jen na volném poli zůstalo pozabíjely: tenkrát tam lidé byli ve velkém strachu a po uklidnění té neobyčejné povětrné bouři nastal pláč ubohých lidí, žal a trápení, když na poli, zahradách, loukách i v sadech spatřili své škody a všechno to zpusťování. A proto je nutné všechno s Pánem BOHEM činit, proto Qui conficit in Domino, ficut mons Sion non commovebitur in aeternum. Žalm 124 (Výbor, s. 43).

Haurův výklad je poskládán z pasáží, ve kterých se představuje aritmetika a spekulace i střídavá kalkulace vedoucí ke zvýšení důchodů hospodáře. Je zde možné vedle sebe nalézt výklady - jak by se mohlo zdát - postavené na zcela jiných zásadách. Kroupy změnily úrodnou roli v pustou zem a stalo se tak proto, že nebyl splněn jistý závazek - nebyla vytyčena apotropoeická hranice.³³ Vystříhat se zpusťování majetku a nenahraditelných ztrát je možné zřízením magické zábrany, která zadrží každou zlou moc: démony, kletby seslané čaroději, živelné pohromy. Úspěšnost každodenních činností dnes vysvětlujeme racionálně, podle Haura záležely jak na činnostech opírajících se o kalkulaci, tak na magických gestech svázaných s morálně-sakrálním řádem Vesmíru. Zanedbání vytyčení hranic pomocí předmětů sakrálního významu, a tím vytvoření možnosti být uvnitř „kosmizované enklávy“³⁴ vede ke kosmické pohromě. Obraz zničení navozuje asociaci s chaosem biblické Pusté země nebo vizejí krajiny dotčené trestem.³⁵ V haurovském světě není možné od sebe oddělit řád praktického života od morální harmonie a dále od harmonie zaručující smysl různých gest řádu sakrálního (či snad - mytického). V takovémto světě je porušení pravidel hodné odsouzení, narušení sakrálního a morálního řádu má za následek živelné pohromy. Rozdílnost řádů je důsledkem toho, že moderní čtenář a Haur operují s různými způsoby kategorizace světa. Užité antropoeická technika nebo *exemplum* a s ním svázaný parenetický výklad se spojují v racionální vizi světa podle určitého typu racionality, v níž řád světa nemá jen geometrický, ale také morální a sakrální rozměr.³⁶ Haurovo líčení světa musí narazit na zásadní těžkosti. Problém s rekonstrukcí „mapy“ *imago mundi* jiného člověka, obyvatele daleké země, pramení totiž ze samozřejmosti, s jakou se badatelé nabízejí dnešní zkušenosti. Ty se však opírají o jiný typ racionality, zvláště jsou-li zasazené do kultury vyznačující se větší au-

tonomií jednotlivých sfér lidské činnosti. V haurovské vizi světa je nejdůležitější hluboká souvislost spojující všechny prvky všehomíra. Jde o jejich vzájemnou závislost a také o totožnost nebo převoditelnost zásad vládnoucích světu přírody a sféře kultury. Důsledkem takovéto představy je přesvědčení, že události společenského (morálního) řádu jsou příčinou štěstí nebo neštěstí, rozehrávajících se v řádu přírody. Navíc jsou svázány s událostmi (a tedy i motivacemi) mytického (sakračního) charakteru a spojeny s eschatologickými obrazy, např. ve vizích pekelných muk.

Taková vize světa vysvětluje lehkost, s jakou Haur přechází od „naturalistického“ popisu k moralistickému výkladu, kde např. užití zvířecí vlastnosti stačí jako alegorický argument silně zasazený do eschatologických koncepcí:

Salamandr, tvrdí naturalisté, podle své povahy a přirozenosti žije ohněm, protože tento oheň je jeho sídlem i vlastností, v ohni neshoří, rád v něm zůstává; protože jako rybu neutopí voda, jež je také jejím vlastním živlem, bez kterého žít nemůže, tak ani salamandra nespálí oheň. Ten symbolizuje zatracené duše v pekle, protože by se tedy rozumný člověk měl mít na pozoru, vždyť nesnese dlouho ani materiální oheň, natož pak oheň věčný! Jedině odpadlík nebo šílenec není toho pamětliv, kvůli své lehkomyšlnosti nedává pozor a svými špatnými činy a nepřítulným životem si dobrovolně razí cestu k zatracení (Sbírka, s. 91).

Totéž přesvědčení o hluboké svázanosti všech částí všehomíra dovoluje věřit v úspěšnost věštických praktik. Například husí kost (pokud je husa určena k jídlu ve speciální sváteční den v roční době přející věštбám)³⁷ nebo počasí v ten den bývalí zvěstovateli budoucnosti:

Také ke sv. Martinu se váže obdobná pranostika, nejen o husí prsní kosti (která svou bělostí mnoho sněhu a svou červeností tuhé mrazy předpovídá), ale také, je-li v ten den sucho znamená to tvrdou zimu, je-li však proměnlivý vítr, je se možno nadít proměnlivé zimy (Výbor, s. 83).

Tento specifický obraz světa se odráží např. ve zvláštním způsobu prožívání zkušenosti s prostorem. Na jedné straně, když mluví o hospodaření a různých praktických činnostech, používá Haur přesné míry a věcný popis: *Lesy, pustiny a bory objet in circum circa po tvých vlastních hranicích, obcházet pole patříci k tvému vlastnímu dědictví: jestli jsou po celé délce hranice znaky (podle práva a popisu), opatřovat pokácené stromy, zajistit rationem škod Inquifitia dozor osázených i pustých pasek, jaký byl dosud vykonáván polesným nebo hajným; k tomu, aby více uhlí, dehtu a smůly nad rozkaz a vůli pána nebylo páleno, protože nejen ohněm,*

ale i samotným dýmem rozkvétlé stromy usychají a lesy vniče se obracejí. [...] Všechna ohrazení a ploty kolem stavení, zahrad a sadů opravit (Výbor, s. 73).

Geometrický prostor popisovaný přesně a racionálně vypadá jinak při vzdalování se od centra, vyznačeného subjektem vnímajícím svět. Když autor *Sbírk*y poskytuje encyklopedické vědomosti o světě, zemích a osobitých úkazech, nabývá empirická skutečnost zvláště na „periferních“ územích vzdálených od centra jiných významů. Na hranicích lidského světa, v horách,³⁸ které navíc planou ohněm, v otvoru běžícím do hloubi země, nachází se místo vedoucí do podzemního světa:

Na Sicílii [...] je hora této tzn. Vesuvu podobná; strašlivá, jež se zove Etna, leží nad městem Catanii ve vlasti sv. Agáty, kde dosud lidé vidávají v tamté propasti oheň řekou plynoucí, dokonce slyšávají duše hlasitě sténající a bđující: je tam slyšet i vidět velký šum a nápor dýmu a plamenů v povětří nahoře vybuchujících (Sbírka, s. 91).

Čína je velké království v Asii, v kteréžto zemi také padá ze vzduchu oheň, že všechnu úrodu zcela pálí, dokonce vsi, města a městečka vniče v popel obrací; šťastné jsou naše země, když takovýchto trestů jsou ušetřeny (Sbírka, s. 41).

Haurův způsob popisu prostoru má vzor v zemanské vizi uspořádaného světa se samozřejmým centrem, které představuje dvůr. Je významným bodem v kulturním prostoru, organizovaném strukturou sousedských vztahů.³⁹ Totéž prožívání světa dodává polské zemanské poezii jedinečný charakter, kde „rodná ves a okolí tvoří kruh, v jehož středu se nachází pozorující a opěvující básník. Toto centrální postavení subjektu v horizontem zakresleném kruhu je formou harmonizace sledovaného světa, faktorem vnášejícím řád do pozorované skutečnosti. Pro Kochowského, jako i pro jiné zemanské básníky je pouze tento výřez blízkého prostoru, který lze uzavřít do kruhu, uspořádaný a harmonický. Za ním začíná chaos nepřátelského světa. Jen ohraničený a uzavřený prostor je svébytný a bezpečný.“⁴⁰

To, co do vytyčeného prostoru nepatří, vše vzdálené tomuto uspořádanému poli je cizí, hybridní a démonické; může budit stejně tak zvědavost, jako strach z neznámého. Navíc se jiný nebo vzdálený svět může jevit jako Onen Svět. Než se dojde do míst označovaných na mapách nápisem *ubi leones* je třeba proniknout nepřátelským územím posetým rozličnými pastmi.⁴¹ *Ten plaz (bazilíšek) jedovatý nad všechny plazy, rodí se v Africe v provincii Cyrenaica, kde je písečné moře, z něhož se, když se pozvednou veliké větry, prší tak, že svět není vidět, a to z toho důvodu, že písek je tam jemný jako mouka;*

cestovatelé, když na tomto místě taková smrt nastane, jsou v nemalém strachu a husté kotouče prachu a bolest na ně dotírají. Tamní lidé toto místo na velbloudech přejíždějí, že jsou vysocí (Sbirka, s. 336).

Jiné než geometrické pojmání prostoru znamená, že také na společenském území, vyznačeném centrálně umístěným dvorem, nacházejí se místa „cizí“, záhrobní, na nichž se dějí stejně strašné věci a je zde možné potkat existence reprezentující cizí řád. Když Haur moralizuje a píše o opilství, uvádí, že *krčmy jsou bezmála čertovy kameny* (Sbirka, s. 157). Tímto jeho výklad rychle získává na jistotě v názorech na hodnocení jistých míst, zvláště těch zprostředkujícího charakteru, kde je možno se potkat se záhrobními mocnostmi.⁴² Ve výše uvedeném příkladu mytizované zprávy o cizích zemích a v nich žijících hybridních stvůrách (např. o salamandrovi) se přecházelo k jejich symbolickým (alegorickým) významům a k moralistickým tvrzením. V tom případě zůstávají moralistní názory zasazené v představách o magickém hodnocení prostom.⁴³ Haur tedy píše, že existuje velký počet míst, kde je možné setkat se s čertem totiž ze zlosti, závisť a kvůli nezkrotné libosti a mrzké rozkoši se nešťastní lidé pohroužili, ještě za života se spolčují s prokletými čarodějnicemi, dobrovolně si razice nešťastnou cestu k záhubě (Sbirka, s. 449).

Také obyvatelé cizích zemí musejí budit odůvodněné obavy. Haur se diví odlišnosti obyčejů a s hrůzou - z úvah o záhrobním životě - potvrzuje, že v jistých zemích v Africe páli lidi a po smrti je různě rozhrabují (Sbirka, s. 71). K úvahám o salamandrovi byla připojena poznámka: *Krkavci, koně, muly a oslové nemají v sobě žluči, ta se jen z pokrmů do celého jejich těla rozlézá, proto lidé dobře vychovaní a jemné povahy jejich maso nejí: pouze obhroublé národy tatarské a lidé tohoto druhu; maso je z nich trpké, nasládlé, nezdravé, zlou krev množící* (Sbirka, s. 336).

Cizí mohou fyzicky vypadat jako blízcí, ale i když bydlí nedaleko, jakoby patřili k jinému řádu. Heretici vzbuzovali hnus a hrůzu, poněvadž díky účinné propagandě protireformace byl jejich obraz zatížen tradičními představami o cizích,⁴⁴ zvláště opět jejich souvislost s démonickým.⁴⁵ Heretici, [...] kteří pro samou závist, chtivost a pro své vlastní zájmy dopřávají raději svému tělu nežli duši proto, aby mohli nezávazně žít a nevázaně užívat pomíjějícího mamonu a zahálky, aby se nenacházeli pod panováním a duchovní nadvládou, ale byli pouze jako nějací divocí blouznivci, kozly bez hlavy a bez pasyře (Sbirka, s.425). V podobném tónu se píše o Židech, kteří [...] neposlouchali proroky, ale je trestali a zabíjeli, pravého Mešiasše, nevinného Syna Božího umučili a ukřižovali [...] také pro-

to je tento národ doposud zaslepený k toulavému bloudění odsouzený, na tento národ dopustil P. Bůh [císaře Vespasiána] (Sbirka, s. 432).

Zvířecí epiteta, jakými se častují cizinci, znamenají více nežli pouhé gesto opovržení. Když Haur konstatuje, že lidé nemající víru jsou jako „nerozumný dobytek“, opírá svou teorii o magickou valorizaci prostom a všeho, co se nachází v jeho jednotlivých částech.⁴⁶ Svět za hranicemi lidského společenství je nepřátelský, divoký, neuspořádaný.⁴⁷ Doména chaosu a Přírody způsobuje, že Kultura je pouze údělem lidí, tedy „svých“.⁴⁸

Koncentrická vize světa se skládá rovněž z časových kategorií. Tedy na jedné straně Haur, ustaraný každodenností a starostí o produktivní hospodářství, docenuje přednosti geometrického, unifikujícího času. S uznáním a závisť píše o městských hodinách: *Hlasité hodiny ve městech na vysokých věžích na celý den a celou noc mají vyměřený svůj čas, každý je slyší a počítá; podle kterých každý člověk pracující na hospodářství váží své zábavy a rozhodnutí* (Sbirka, s. 181).

Pakliže jsme si vědomi užitečnosti měření času a synchronizace činností,⁴⁹ Haur dodává, že právě proto záleží na tom, aby hodiny byly vždy stejnoměrné a shodné ve svém čase a podle své determinace, aby nedošlo ke konfúzi a směšování, protože tímto prozrazují, že zde něco není v pořádku: *tedy ti, kteří to mají na starosti, ať nezanedbávají právě čas k natahování a nastavení kompasu; ať je hodina hodinou jižní, pravou a patřičnou západní, severní a východní, aby to přinášelo lidem spokojenost a výhodu* (Sbirka, s. 187).

Ač je ve vesnické praxi těžké „nalézt kompas“, přece je třeba dbát na to, aby byly všechny činnosti i zde precizně uspořádány. Lidé, kteří je vykonávají, musí vědět co, kdy a jak dělat: *Čas má být v každé záležitosti determinovaný* (Výbor, s.91), aby se postupovalo racionálně a s co největším užitekem. Haurova příručka obsahuje z tohoto pohledu modelová řešení (např. forma doporučení na téma roboty), jež odpovídají „instrukcím“, které vydávali vlastníci majetků pro své državy. Instrukce měly trvalý charakter, právní moc a určovaly nejen závazky jednotlivých osob, ale také vytvářely pracovní normy.⁵⁰

Vyšplhání ručičky chronometru do výšky je spojováno rovněž s tématem využití času jako činitele zvětšujícího příjmy. Haur nabádal čtenáře, aby kalkulovali s dobou nakupování. Psal např. o spekulacích, které se opíraly o rozdíly cen obilí po žních a v měsících, kdy se jeho zásoby zmenšují. Peníze a zisky jsou tedy záležitostí běžícího času. Tabulky a pravidla zemědělského účetnictví, které doporučuje Haur, svědčí

o vědomostech a praktickém pohledu na svět. Avšak ve věci, kde zisky pocházejí skutečně ze samotného průběhu času, autor *Sbírk*y aplikuje jinou tezi. V případě půjčování peněz nebo věcí je nutno činit *bez lichvy a bez odměny* (*Sbírk*a, s. 262). Zde ignorují Haurovy názory dobovou společenskou praxi⁵¹ a přenášejí reflexi na úroveň morální argumentace. Tím je objasněna přípustnost ziskových půjček pouze v případě vdov a sirotků, kteří nejsou ještě schopni pracovat (*Sbírk*a, s. 233).

Geometrické chápání času by se mělo stát zdrojem příjmu, ale způsoby jeho ekonomického využití nejsou neutrální - podléhají morálním soudům. Když píše Haur o plevelu, jenž z důvodu lidského zanedbání a vzdalování se dávným zvykům bují na polích a ničí setbu, zjišťuje, že: *Staří lidé [...] se to-muto století diví, častokrát vzpomínají: ach, kdyby se tak vrátily staré dobré časy! Poněvadž ohehdy byl vítaný mír, dobře se dařilo, čemu právě korespondovaly vzduch a obloha, byla dobrá úroda, mezi lidmi panovala upřímná prostota, shoda a láska; nevyskytovaly se, jak je tomu nyní, pronikavé a úskočné myšlenky, rovněž rafinované a rádoby módní oblečení, není se tedy čemu divit, že ani s krásou není každý spokojen. K jaké proměně tedy v těchto věcech došlo, to by se mělo zvěčnit nikoli na papíře, nýbrž, jak říkají někteří, na volské kůži: čeho se staří otcové nenadáli, to nyní beze zbytků okusili někteří potomkové* (*Sbírk*a, s. 33-34).

Staří lidé pamatují lepší svět, ve kterém se *moribus antiquis* pečovalo o pořádek a dodržování božského řádu. Mravní úpadek, jehož historických příčin si Haur byl vědom, ukazuje, že vezíme v „železném století“ (*Výbor*, s. 89). Dříve bylo lépe - budoucnost i přes příčinlivou starostlivost hospodáře předznamenává další zpusťování a vzdálení se od ideálů zakotvených v minulosti, totiž - v mýtech a událostech náboženských dějin. Idealizace dávných dob znamená pohodlnou ideologickou konstrukci, dodává také mýtické zdůvodnění existujícího uspořádání světa, dokonce jestliže je časově deprivován (např. kvůli válkám). Deprivace světa získává morální interpretaci a současně protiváhu v obraze mýtického začátku, kdy byl ustanoven pořádek a nic ještě nepošpinilo jeho

čistotu. Naučné historie (*exempla*) přidávané k praktickým radám se často odehrávají ve specificky zvoleném časoprostoru. Představují zlověstné následky vzdálení se dobrým mrávům, jsou přesné v podání lokalizace; když mají přinést modelový materiál hodný následování, tvoří je události umístěné ve vzdálených oblastech a dávných dobách.

Etický výklad klade důraz na sankce v modelech a vzorcích, nikoli v případě každodenního života. Empirické, geometrické zakoušení času a prostoru nevyčerpává jejich charakteristiku. Ekonomický výpočet a nutnost efektivního hospodaření jsou jediným konkrétním případem, událostí, jejíž smysl, šance na vytvoření klade důraz na sankcionování morálního (společenského kódu) a metafyzického (mýtického kódu) řádu. Důležité otázky je třeba řešit ve vhodném čase, léčba se rovněž nezačíná v libovolné chvíli, byliny se mají trhat při zachování speciálních okolností, s čarodějnicí a čertem se člověk setkává za zvláštních okolností (v noci, za úsvitu, v samé poledne). Proto také na „čáry a kouzla“ jsou nezbytné „zvláštní léky“ (*Sbírk*a, s. 450).

Jestliže provádíme rekonstrukci Haurova světa, musíme pamatovat na odlišný typ racionality, který jej organizoval. Je třeba se pokusit o uchopení základních kategorií, ve kterých jsou zachyceny základní existenciální zkušenosti. K důležitějším determinantům tohoto světa bude jistě patřit představa o sobě samém, o člověku a jeho těle, a dále setkání s cizím, které potvrzuje naši identitu. Specifický charakter Haurova *imago mundi* je patrný v jeho způsobu chápání času a prostoru. Toto chápání je založeno jednak na geometrických, empirických zkušenostech (tedy např. jako zdroj příjmu), jednak na přemýšlení o nich podle zásad, které se řídí magickým pohledem na svět.

Právě tehdy nutí člověka sakrální důvody dodržovat zásadu nejednotnosti času a prostoru, zasazující do nich bytosti a události z různých míst a různých dob. I přesto je však Haurův svět uspořádaný a racionální. Jde pouze o to, že se jedná o jiný typ racionality a právě ten by se měl stát objektem zájmu.

Poznámky:

1. S. Inglot: *Wstęp*. In: A. Gostomski: *Gospodarstwo*. Wrocław 1951, s.XX.
2. S. Inglot: *Z dziejów polskiej wsi i rolnictwa*. Warszawa 1986, s. 188.
3. A. Podraza: *Jakub Kazimierz Haur. Pisarz rolniczy z XVII wieku. Studium z dziejów polskiej literatury rolniczej*. Wrocław 1961, s. 33-34. Jinak reprezentuje Haurovo dílo rovněž na západě populární typ poradenského spisovatelství, tzv. Hausväterlitur (viz S. Inglot: *Z dziejów... c.d.*, s. 188).
4. Tamtéž, s. 22.
5. Tamtéž, s. 27. Ačkoli byl *Mercurius* také druhem encyklopedie, v níž Haur přinášel krátkými úryvky informace z různých oborů, zůstalo toto dílo v rukopisné podobě.
6. Srov. S. Šreniowski: *Z zagadnień ekonomiki folwarczno-pańszczyźnianej w Polsce w XVII w.* [In:] *tyż: Kwestia chłopstwa w Polsce w XVII wieku*. Warszawa 1955; *Obrońcy chłopów w literaturze staropolskiej*. Sestavil a zpracoval M. Piszczkowski. Kraków 1951.
7. H. Biegeleisen: *Lecznictwo ludu polskiego*. Kraków 1929.
8. A. Perenc: *Historia lecznictwa zwierząt w Polsce*. Toruń 1936.
9. Srov. *Krótka nauka budownictwa dworów, pałaców, zamków, podług nieba i zwyczaju polskiego*. Zprac. A. Miłobędzki. Wrocław 1957. T. Seweryn využil mnoho ilustrací z Haurových knížek ve své práci *Staropolskiej grafiki ludowej*. Warszawa 1956. Využila jej J. R. Bobrowska, když psala o *Ludowej kulturze muzycznej XVII-wiecznej Polski w świetle twórczości Wacława Potockiego*. Wrocław 1989.
10. R. Kiersnowski: *Niedzwiedzie i ludzie w dawnych i nowszych czasach. Fakta i mity*. Warszawa 1990. Na příkladě Haurových názorů je Kiersnowski dává do kontextu s tehdejšími pověrami a zkouší vysvětlit, na jakém principu funguje způsob myšlení, např. používání magických úkonů. Když zjišťuje, že „jeho mozek [medvěda] je škodlivý, je třeba se vyvarovat toho, aby ho nikomu nenakládáno, od kterého pochází šílenství a ztráta soudnosti“ (Kiersnowski, c.d., s.45), objasňuje existenci pověr (známých již Plinioví) a jejich mytické struktury.
11. Srov. J. S. Bystron: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVII*. Warszawa 1976; Z. Kuchowicz: *Obyczaje staropolskie XVI-XVIII wieku*. Łódź 1975; *tyż: Człowiek polskiego baroku*. Łódź 1992.
12. Z. Kuchowicz: *Obyczaje ... c.d.*, s. 272.
13. Tamtéž, s.286.
14. M. Rožek: *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*. Warszawa 1993, s. 120.
15. Pojmy racionalita, typ racionality, styl myšlení patří k pojmové aparatuře sociologie vědy. Srov. *Racjonalność i styl mylenia*. Zprac. E. Mokrzycki. Warszawa b.d.
16. Srov. články J. Topolského, J. Karpińskiego, K. Bartoszyńskiego a B. Geremka in: *Dzieło literackie jako źródło historyczne*. Red. Z. Stefanowska a J. Sławiński. Warszawa 1978.
17. J. Maciejewski: *Folklor śródownikowy. Sposób jego istnienia, cechy wyodrębniające (Na przykładzie folkloru szlacheckiego XVII i XVIII w.)*. In: *Problemy socjologii literatury*. Red. J. Sławiński. Wrocław 1971.
18. Sám Haur sestavoval *Terminatę ksiąg każdemu ziemianinowi potrzebných* v traktátu *Kancelaria ziemiańska z porządkiem biblioteki, z przypowieściami politycznymi wyrażona (Skład)*. Jeho dílo bylo velmi žádané - v jednom šlechtickém inventáři je u titulu Haurovy knihy připsána poznámka: „Ještě není moje, ale zaplatím ji *prima occasione*“.
19. J. Partyka: *Rękopisy dworu szlacheckiego doby staropolskiej*. Warszawa 1995, s. 81.
20. Tamtéž, s.55 a 59.
21. M. Zachara: *Sylwy - dokument szlacheckiej kultury umysłowej w XVII w.* In: *Z dziejów życia literackiego w Polsce XVI i XVII wieku*. Red. H. Dziechcińska. Wrocław 1980. *tyż: Twórca - odbiorca sylw szlacheckich w XVII wieku*. In: *Publiczność literacka i teatralna w dawnej Polsce*. Red. H. Dziechcińska. Warszawa 1985.
22. J. Partyka: *Szlachecka silva rerum jako źródło do badań etnograficznych*. Etnografia Polska 32, 1982, s. 2.
23. Názory týkající se ukazatelů vyprávěcích technik, jsou formulovány představiteli různých disciplín a hlášány z perspektivy různých metodologických koncepcí. Srov. A. J. Greimas: *Gramatyka narracyjna i analiza typów mowy*. In: E. Leach - A. J. Greimas: *Rytuał a narracja*. Warszawa 1989; J. Trzebiński: *Narracyjne formy wiedzy potocznej*. Poznań 1992.
24. Srov. *Historie rzymskie (gesta romanorum)* (vyd. J. Bystron 1894) nebo z roku 1614 pocházející polský překlad *Młota na czarodziejnice*. Wrocław 1992; *Historie dziwne i straszliwe. Jezuickie opowieści z czasów saskich* (zprac. M. Kazańczuk, Chotomów 1991); K. Żera: *Vorago rerum. Torba śmiechu. Groch z kapustą. A każdy pies z innej wsi* (úvod a zprac. K. Żukowska, Warszawa 1980).
25. F. Braudel: *Historia a nauki społeczne*. In: *tyż: Historia i trwanie*. Warszawa 1971, s. 63.
26. A. Guriewicz: *Kategorie kultury średniowiecznej*. Warszawa 1976, s. 26.
27. H. Jonas: *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*. Warszawa 1993, s. 26.
28. Ironický odstup od rekonstrukce dávné lidové kultury ukázal L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa 1986. Srov. též D. Simonides: *Śląski antropokosmos ludowy*. Kwartalnik Opolski 1989, č. 2-3.
29. S. Żółkiewski: *Przedmowa*. In: *Semiotyka kultury*. Výběr a zprac. E. Janus a M. R. Mayenowa. Warszawa 1975, s. 30.
30. Srov. překvapivý pokus o rekonstrukci světového názoru, mentality, kterou představil C. Ginzburg v díle *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.* Warszawa 1989.
31. A. Guriewicz: c.d., s. 26.
32. W. Pawluczuk: *Potoczność i transcendencja. Intersubiektywność naszej codzienności*. Kraków 1994.
33. J. K. Haur: *Wybór o ekonomii ziemiańskiej, politycznej, gospodarskiej, żołnierskiej i lekarskiej...* Warszawa 1730, s. 53. Následující citáty budou označeny přímo v textu zkráceně jako Výbor, kdežto *Skład* *abo skarbiec* (Warszawa 1693) jako Sbirka.
34. T. Szostek: *Exemplum w polskim średniowieczu*. Warszawa 1997; M. Kazańczuk: *Potępięcy i dusze czyściciele (opowieści o duchach w literaturze kościelnej epoki saskiej)*. Literatura Ludowa 1994, č. 4-6.
35. P. Kowalski: *Granice i mediacje. Wprowadzenie do antropologicznej lektury świata*. In: *Góry, literatura, kultura*. Red. J. Kolbuszewski, sv. 1. Wrocław 1996.
36. M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Warszawa 1966, s. 365.
37. Dávné vize epidemie jako chaosu, který objima lidskou oikumenu a je ve skutečnosti důsledkem vniknutí nelidského řádu ze záhrobi do země smrtelníků představila M. Sznajderman v díle *Zaraza. Mitołogia dzumy, cholery i AIDS*. Warszawa 1994.
38. K otázce diferencování zásad vyčleňování jednotlivých sfér v současné kultuře (technicko-užitkové, komunikační a světónázorové)

- nebo nemožnosti provést takovou věc pro dávné kultury viz M. Buchowski: *Magia a rytuał*. Warszawa 1993.
37. Pozdně podzimní doba znamená dominantní postavení noci, a tedy dobu objímající svět strnulostí, vyčerpávání životní energie a stále intenzivnější zakoušenou přítomnost sil ze záhrobí. Kladení otázek týkajících se budoucnosti je oprávněno právě touto dobou i skutečností, že prodávající se noc byla považována za odraz nediferencovaného chaosu smrti. Srov. L. Stomma: *Śłońce rodzi się 13 grudnia*. Warszawa 1981.
 38. Z rukopisného dědictví Haura (*Mercurius*) R. Poliak otisknul dvě básně věnované horám. Když je J. Kolbuszewski komentoval, tvrdil, že „se v nich odrážejí názory Atanazého Kirchera SJ (*Mundus subterraneus*, Amsterdam 1665) o příčině existence hor na zemi jako její kostry, hrázi proti ničitelské činnosti moří a větrů, nádrže vod a pramenů řek, přirozených hranic mezi státy a také dolů drahých kovů a pokladů“ - J. Kolbuszewski: *Tatry i górale w literaturze polskiej. Antologia*. Wrocław 1992, s. 3.
 39. A. Zajączkowski: *Szlachta polska. Kultura i struktura*. Warszawa 1993.
 40. M. Eustachiewicz - W. Majewski: *Nad lirykami Wespazjana Kochowskiego*. Wrocław 1986, s. 153-154.
 41. Srov. J. Łotman: *O pojęciu przestrzeni geograficznej w średniowiecznych tekstach staroruskich*. Teksty 1974, č. 3.
 42. P. Kowalski: *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*. Wrocław 1995.
 43. S. Czamowski: *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*. In: týž: *Dzieła*, sv. 3. Warszawa 1956.
 44. L. Stomma: *Antropologia*, c.d., s. 56-64.
 45. J. Tazbir: *Obraz heretyka i diabła*. In: Týž: *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*. Warszawa 1987.
 46. Gall Anonym podává zprávu o výpravě proti Pomofanům napsal o nich, že „dosud bez králů a zákonů žijí a staré pohanství a zdivo-
 - čelost neopouštějí. Pak země tato je plná jezer a močálů, že dokonce zámky či hrady nemohla by tak být chráněna“. Když pak mění předmět svého vyprávění, užívá k tomu charakteristickou formuli: „Zanechme však teď Prusy s nerozumnými zvířaty a bytostem rozumem obdařeným vyprávějíme jistou událost“. Gall tzv. Anonym: *Kronika polska*. Úvod a zprac. M. Plezia. Wrocław 1982, s. 106.
 47. Zajímavým rozvinutím představ o záhrobí cizích krajin, ale také o lesech, horách a všech úhorech a rovněž o bytostech v nich žijících jsou různé léčitelské praktiky s léky zhotovenými ze zvířat a rostlin tam sebraných, čemuž Haur věnuje mnoho místa. P. Kowalski v díle *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa-Wrocław 1998; Z. Libera: *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja*. Wrocław 1995.
 48. „Svůj“ je opakem „cizího“. Kategorie cizoty je stupňovatelná. Odtud se také dokonce buduje vztah k sedlákům s využitím mechanismu stereotypu cizího. „Venkovský lid je ze své přirozenosti paličatý, tvrdší, jeho umíněnost nemá hranice a kdyby nebyl držen ve strachu, práci a poslušnosti, rychle by zdivočel, i když i tak je těžko si s některými poradit“. (Sbírka, s. 296).
 49. V novodobé kultuře poukázal na chápání času jako zdroje příjmu a jako potřeby maximální synchronizace výrobní činnosti s časovými určovateli jejich sekvence M. Weber v dnes již klasické práci *Etyka protestantská a duch kapitalismu* (Lublin 1994). Taková stanoviska se utvářela už od středověku, kdy otázky zbohatnutí (v tom rovněž lichvy) byly objektem komplikovaných ideologických interpretací. Srov. J. Le Goff: *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*. Warszawa-Gdaňsk 1995; A. Brzozowska-Krajka: *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*. Lublin 1994.
 50. *Polskie instruktarze ekonomiczne z końca XVII i XVIII wieku*. Vyd. S. Pawlik. Kraków 1915.
 51. A. Podraza, c.d., s. 85.

NARATIVNÍ METODY V SOUČASNÉ ETNOLOGII

Jana Nosková

Pod označením narativní metody rozumíme několik metod kvalitativního výzkumu (především metodu „oral history“, biografickou metodu a metodu interview), které se používají k získávání a při zpracovávání vyprávěcích pramenů.

Kvalitativní výzkum vytvořil na konci sedmdesátých let a na počátku osmdesátých let velmi silný proud v bádání ve všech humanitních disciplínách. Ozvala se tak vzrůstající skepse, se kterou přistupovali někteří badatelé k možnosti dalšího rozvoje a používání kvantitativních metod. Za teoretické východisko kvantitativního výzkumu je považován pozitivizmus, naopak nová teorie kvalitativní vychází především z fenomenologie a hermeneutiky. Rozdíly mezi kvantitativním a kvalitativním přístupem v sociologii shrnul Miroslav Dismar do hesla „Dokázat nebo porozumět?“.¹

Kvantitativní přístup byl kritizován pro silnou redukci informace, ovlivňování respondentů, kteří jsou nuceni se rozhodovat pro jednu z nabízených možností v dotazníku, což vede k nízké validitě. Na druhé straně je díky němu možné získat informace o velkém množství jedinců, výsledky jsou snadno generalizovatelné na celou populaci. Pomocí silné standardizace lze dosáhnout vysoké reliability. Další výtky vůči kvantitativnímu výzkumu se týkaly jeho omezení na „vnější“ fakta a jednání, sledování krátkodobých procesů a omezení se na malé části zkoumané skutečnosti.

Kvalitativní výzkum² naproti tomu staví na porozumění, které vyžaduje co nejširší proniknutí do problému. Získané informace se týkají většinou malého počtu jedinců, jejich generalizace na celou populaci je problematická. U kvalitativního výzkumu založeného na volné formě otázek a odpovědí (malá standardizace) lze předpokládat vysokou platnost, ale nízkou reliability. Jeho využití se nabízí v případech subjektivního „nacházení“ smyslu jednotlivých událostí, při zkoumání dlouhodobých procesů, ambivalentních a měnících se tendencí chování. Porozumění lidem v sociálních situacích - hlavně posláním kvalitativního výzkumu - může být dosaženo pozorováním, nestandardizovaným rozhovorem či analýzou osobních dokumentů.

Metoda „oral history“ se ve společenskovědních disciplínách objevuje od konce sedmdesátých let 20. století. Nejvýrazněji se prosazuje v oblasti sociologie, historie a etnologie. V historiografii se rozšířila v souvislosti s hledáním nových témat v historickém bádání. Navázala na výzkumy hospodářských a sociálních dějin a dějin všedního dne.

Během dvacetiletého vývoje metody „oral history“ došlo ke značnému rozrůznění chápání tohoto pojmu. Pod označením „oral history“ tak můžeme v současné době nalézt velké množství proudů a směrů výzkumu, které se mohou odlišovat ve formě sbíraných pramenů či ve způsobech jejich vyhodnocování. Důležité jsou však základní teze, na kterých se většina vědních disciplín pracujících touto metodou shoduje. V původním významu označuje ústně podávanou historii. Proto byla v prvních obdobích využívána pro zkoumání historie těch skupin obyvatelstva, které žily na okraji společnosti, které nebyly středem zájmu oficiálního proudu historie. Tyto skupiny se slabým vztahem k písemné kultuře se spolu s kmenovými společenstvími, jež písemnou kulturu ještě nevytvořila, staly jedním z velkých výzkumných témat „oral history“. Prameny, ze kterých „oral history“ čerpá, nemusejí být však pouze mluvené. R. W. Brednich³ upozorňuje na to, že název této metody je v současné době poněkud zavádějící, protože její zájem byl již dávno rozšířen na další dokumenty. Jedná se o nejrůznější písemné prameny, fotografie atd.

Jedním z výsledků, které s sebou přineslo používání „oral history“, je využívání biografických metod. Dochází k určité „plebejizaci“ výzkumů, objektem se stává „malý“ člověk. Prosazuje se potřeba alternativní interpretace faktů, jeví a procesů skrze proniknutí do světa jednotlivce a skrze osobní zkušenost aktérů sociálních a historických procesů. Důsledkem je humanizace a demokratizace výzkumů.

Subjektivní prameny získané ať ústní nebo písemnou formou, jsou hlavním zdrojem informací pro badatele pracující metodou „oral history“. Právě subjektivita pramenů a následný subjektivismus při jejich vyhodnocování, jež považují někteří badatelé za největší klady této metody, vidí jiní jako její největší zápory. K překonání negativních stránek subjektivity, nebo k jejich omezení na minimum bylo vytvořeno několik postupů. Patří mezi ně rozpracování metod dotazování - interview, získání dostatečného množství porovnatelných informací nebo kombinace metody „oral history“ s jinými metodami.

Právě v aspektu hodnocení subjektivity výsledků zkoumání se odlišují jednotlivé vědní disciplíny, které touto metodou pracují. Jestliže sociologie či kulturní antropologie může věnovat pozornost právě subjektivním stránkám zkoumaných skutečností, požaduje historiografie verifikaci získaného materiálu buď kontrolou s jinými prameny, nebo vnitřní kritickou analýzou.

Uplatnění našla metoda „oral history“ také v etnologii a folkloristice. Díky jejímu používání mohou etnologové proniknout do všedního světa, k subjektivním zkušenostem, přáním a potřebám lidí, a tak poznat kulturu, kterou se snaží popsat, pochopit a interpretovat. K jejich zájmovým oblastem patří souvislosti mezi podmínkami, které existují mezi jednáním a jeho produkty na jedné straně, a jejich „významem“ (hodnocení a funkce) pro jednotlivce na straně druhé. Proniknout k těmto zákonitostem však nelze pomocí kvantitativních metod.

Hana Hlášková⁴ vydělila v pojetí „oral history“ dvě základní oblasti. Na jedné straně je tato chápána jako jedna z výzkumných metod, na druhé straně ji lze použít jako označení alternativního, narativního výkladu minulých událostí.

V etnologii má „oral history“ jako výzkumná metoda uplatnění podobné tomu, které jsme popsali výše. Narativní výpověď je zdrojem informací o zkoumaném problému, použít ji lze především při rekonstrukci starších vývojových etap prvků a jevů tradiční lidové kultury. Podobně soudí Milan Leščák, když uvádí, že „za prvok orálnej histórie môžeme považovať každý etnologický jav, ktorý obsahuje prvky charakterizujúce minulé vývin a ktoré sú viazané na kolektívnu pamäť spoločenstva a prevažne na ústne podanie“⁵ Naopak v oblasti alternativního narativního výkladu historie dospěla Hana Hlášková k názoru, že „orálnu históriu treba chápať viac ako žáner, než ako metódu“.⁶

„Oral history“ vychází z pramenů, které jsou vytvářeny v průběhu vzpomínání na prožité události a které se objektivizují ústním nebo písemným projevem. Právě v této oblasti má „oral history“ velmi blízko k výzkumným zájmům folkloristiky, která pracuje s teorií „oral personal narrative“. Tento termín má v češtině několik překladových ekvivalentů, můžeme jím označit žánry vyprávění ze života, vzpomínkového vyprávění, memorátů, povídky ze života nebo tzv. lidské dokumenty.

Vyprávění ze života se vyznačuje individuálností, osobním vztahem vypravěče k vyprávěnému. Můžeme v něm zastopovat podobné prvky, které jsou důležité i při výzkumech metodou „oral history“. Zobrazuje se v něm vědomí lidí, jejich postoje, hodnoty, může být zároveň rekapitulací života, hodnocením sebe samého. Při vyprávění v každodenních situacích dochází k zachycení sociální a historické skutečnosti.

Důležitý moment, který folkloristiku sblíží s metodou „oral history“, spočívá tedy hlavně v zájmu o vyprávění o prožitéch událostech a jejich reflexi v životě každého jednotlivce. Vyprávění ze života patří mezi nejživotnější součást folkloru

dnešní doby. Dagmar Klímová hovoří o „nejuniverzálnějším jazykovém projevu vůbec“.⁷

Dalším prvkem, který je využíván ve folkloristice, ale je typický i pro metodu „oral history“, je důraz kladený na kontext situace výzkumu. Zkoumání funkcí, jež plní nejen vyprávěný text, ale i samotný proces vypravování, používání ekologické a kontextuální metody vytvářejí prostředí, ve kterém pracuje folkloristika mimo jiné i metodou „oral history“.

Nedílnou součástí kvalitativních metod vytvářejí metody biografické. V sociologii prožívají nebyvalou renesanci od přelomu sedmdesátých a osmdesátých let 20. století. Biografická sociologie rozlišuje širší a užší pojetí předmětu svého výzkumu (viz *Velký sociologický slovník*, Praha 1996). V etnologii se setkáváme s biografickým přístupem poprvé ve dvacátých letech 20. století, v souvislosti s používáním ekologické metody při výzkumu folkloru. Od sedmdesátých let narůstá snaha o metodické a kritické zvládnutí a ocenění pramenů (autobiografického vyprávění, jehož nedílnou součástí tvoří životní vzpomínky. Nejedná se tedy pouze o rozšíření „pramenné“ základny o nové biografické materiály, ale i o kritické zhodnocení a rozvoj nových metod.

Biografické metody jsou definovány jako „výpovědi osob, které jsou předkládány ve formě písemné nebo jako magnetofonové nahrávky, o sobě samých a podílení se na událostech vlastního života“⁸ Historické a životní průběhy těchto událostí jsou od sebe navzájem neoddelitelné a stále se mezi sebou ovlivňují. Život je přitom viděn jako strukturovaná souvislost, která se skládá z řady jednotlivých, ať minulých nebo současných, životních zkušeností a událostí. Každá jednotlivá životní zkušenost se vztahuje ke všem předchozím. Subjektivní zkušenosti průběhu života jsou proměnlivým vztahem jeho jednotlivých částí k celku.

Využití biografických metod spočívá v důvěře, že takto získané informace nelze získat žádnou jinou metodou. Není pochyb o tom, že biografické metody patří k nejdůležitějším metodám, se kterými „oral history“ úzce spolupracuje.

Biografické dokumenty můžeme rozdělit do dvou skupin. Na jedné straně jsou to prameny vzniklé spontánně, bez podnětu daného z vědeckého prostředí. Ovšem nevznikají bezděčně. Plní často v očích svých původců řadu důležitých funkcí, nesou v sobě nejrůznější skryté i viditelné intence (např. ospravedlnění, zpověď, sebeanalýza, „poselství“ dalším generacím atd.). Druhým typem biografických dokumentů jsou ty, které vznikají z vědeckého popudu, jsou reakcí na umělé vytvořený podnět či situaci a stojí v bezprostředním kontaktu se svými nositeli.

Co se týká druhu materiálu, v počátcích používání biografických metod se zpracovávaly především písemné biografie. Tak byl bohužel značně zúžen okruh možných výzkumů. Od sedmdesátých a osmdesátých let se běžně používají biografické dokumenty vzniklé ústním podáním. Písemná forma vyjádření vzpomínek je samozřejmě kvalitativně jiná, musí být hodnocena odlišně, podle jiných kritérií než oblast vzpomínek, které byly získány mluveným projevem.

V české národopisné vědě se pokusila zařadit autobiografii do sféry folklorních druhů Dagmar Klímová.⁹ Dotkla se i velmi důležitého momentu zpracování autobiografických a biografických vyprávění v odborné literatuře a způsobu jejich publikování.

Téměř nejdůležitějším způsobem sběru dat při použití metody „oral history“ či biografických metod je rozhovor. Důkladné zpracování jeho postupů a adekvátní používání při výzkumech může velkou měrou přispět k úspěchu každého vědeckého zkoumání. Kvalitativní metody vypracovaly celou škálu typů rozhovorů. Liší se od sebe mírou strukturovanosti, mírou důrazu na úlohu respondenta a dotazovatele, počtem účastníků, standardizací pořadí otázek při dotazování, formou informací, které lze při jejich použití získat. Klasické dotazování typické pro empirický sociální výzkum se pro použití v kvalitativních metodách příliš nehodí. Alternativu vytvářejí otevřeně, méně strukturované typy interview. Díky nim může výzkumník dosáhnout porozumění¹⁰ zkoumanému problému.

Terminologie jednotlivých typů interview není zatím jednotná, v české literatuře se tomuto problému věnoval Jan Hendl.¹¹ Narativní interview se vyznačuje tím, že dotazovaný v něm má co největší svobodu ve výběru témat, ve struktu-

rování jejich představení a při jejich formulování. Tazatel se omezí na obecné údaje ke svému tematickému zájmu, uvede nejvýše několik poznámek, které nesmějí být zavádějící a mají udržet tok vyprávění v daném směru. Využít lze tento typ interview například tam, kde se zkoumají individuální životní vzpomínky, a to nejen jejich obsah, ale i forma, pomocí které se vypravěč pokouší sladit jednotlivé zážitky a zkušenosti ve smysluplný celek. Pokud interview věnuje pozornost obsahu vyprávění, zaměřuje se na jednotlivá vybraná témata, řetězce událostí a segmenty chování, vzrůstá přínos tazatele, dochází částečně k porušení volnosti ve strukturování rozhovoru, tehdy hovoříme o tzv. focused interview.

Komunikační flexibilita a blízkost k všedním formám hovoru a vyprávění jsou hlavní klady kvalitativního dotazování. Je však nutno rozlišit mezi různými formami kvalitativního interview a běžným hovorem. Klaus F. Geiger¹² vidí hlavní rozdíly ve vnější situaci (interview je vždy aranžováno a to i v případě, kdy badatel navštíví svého informátora v jeho domácím prostředí a hovoří s ním velmi neformálně), dále v rozdělení rolí, které při interview zvyhodňují výzkumníka, jenž má možnost se ptát. Tato asymetrickost komunikace si musí být badatel vědom a při výzkumech musí brát na dotazovaného ohled.

Výzkumy pomocí narativních metod nejsou samoúčelné, přináší možnost nahlédnout v komplexních výzkumných projektech do kultury a prostředí života zkoumaných skupin obyvatelstva a prohloubit tento pohled na základě bližšího poznání života některých jejich členů. Vyhodnocování pramenů takto získaných představuje potřebné doplnění a korigování výsledků, které lze získat pozorováním či pomocí dotazníků.

Poznámky:

1. Disman, M.: *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha 1993, s. 283.
2. Disman, M.: c.d., s. 285.
3. Brednich, R. W.: *Grundriss der Volkskunde*. Berlin 1994, s. 87-88.
Autor uvádí alternativní označení "erinnerte Geschichte" nebo "Erfahrungsgeschichte".
4. Hlášková, H.: *Kategória minulosti v rozprávačskej stratégii*. SN 44, 1996, s. 320.
5. Leščák, M.: *Etnologické aspekty štúdia orálnej histórie*. Etnologické rozpravy 1996, č. 1, s. 10.
6. Hlášková, H.: c.d., s. 330.
7. Klímová, D.: *Autobiografie jako folklorní druh*. Slavica Slovaca 11, 1976, s. 385.
8. Lehmann, A.: *Autobiographische Methoden. Verfahren und Möglichkeiten*. Etnologia Europaea 11, 1980, s. 38.
9. Klímová, D.: c.d., s. 385-395.
10. „Porozumění je rekonstrukce toho, jak někdo druhý propojuje skutečnosti pomocí jím uznávaných zákonitostí, aby vyřešil svůj

problém.“ Hendl, J.: *Úvod do kvalitativního výzkumu*. Praha 1997, s. 13.

11. Hendl, J.: c.d.
12. Geiger, K. F.: *Probleme des biographischen Interviews*. In: *Lebenslauf und Lebenszusammenhang*. Autobiographische Materialien in der volkskundlichen Forschung. Freiburg i. Breisgau 1982, s. 162.

Další literatura:

- Kiliánové, G.: *Rozprávania zo života ako žáner ľudovej prózy*. Slovenský národopis 40, 1992, s. 267-279.
- Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral History“*. Hrsg. von Lutz Niethammer. Frankfurt a. Main 1985.
- Lehmann, A.: *Autobiographische Erhebungen in den sozialen Unterschichten*. Zeitschrift für Volkskunde 73, 1977, s. 161-180.
- Sociológia 25, 1993, č. 6.
- Velký sociologický slovník*. Praha 1996.

LOG IN (ETNOLOGICKÝ VÝZKUM POMOCÍ E-MAILU)

Jiří Pátek

Prováděný kvalitativní výzkum se odvíjel a byl determinován určitými danostmi - především geografickou vzdáleností osoby badatele a zkoumané komunity. Zde to znamená, že komunikující nepřišli nikdy do vzájemného přímého styku, veškerý sběr dat probíhal zprostředkovaně: pomocí e-mailu (či klasické pošty).

Badatelova vlastní zkušenost ukázala, že takto postavený projekt klade na výzkumníka specifické nároky. Existují určité okolnosti, se kterými je třeba dopředu počítat. Platnost některých pouček a doporučení, vztahujících se ke kvalitativně zaměřenému výzkumu, jež přináší relevantní literatura, se tu více, tu méně relativizuje. Důvodem je absence bezprostředního kontaktu mezi komunikujícími stranami, s níž odpadá i velmi důležitá možnost tazatelovy práce s okamžitými reakcemi, které jsou jinak pro badatele bezděčným zdrojem cenných informací, jež významně doplňují celkový obraz zkoumané osoby, mnohdy aniž si to on sám vlastně uvědomuje. V této situaci se do značné míry stírají výhody takových neformálních metod, jakými jsou narativní interview nebo kvalitativním dotazování.¹ Výzkumník nemá možnost odezírat miku a gesta právě osloveného a podle těchto reakcí řídit kladení doplňujících otázek, či pomocí vlastního, v pravou chvíli projeveného postoje, nebo použitého posunku povzbudit respondenta v započatém vypravování. Tato „dialogičnost“, vlastní interview „face to face“ je zde hodně otupena.

Valná část kontaktu se zkoumaným subjektem byla realizována, jak už jsem naznačil, pomocí elektronické pošty - e-mailu, média v současnosti velmi populárního, přinášejícího do světa komunikace řadu výhod. Jako badatel pracující na konkrétním úkolu bych však chtěl přiblížit a detailněji vykreslit všechny nároky, přednosti i nevýhody vážící se ke vztahu výzkumník / e-mail tak, jak jsem je měl možnost osobně poznat.

Budu v diskutované záležitosti vycházet prakticky pouze ze své autentické zkušenosti získané na jednom případě výzkumu amerických rodin, potomků českých emigrantů z osmdesátých let 19. století, protože v mně dostupné literatuře jsem se nic o podobně vedeném šetření nedočel.

Ačkoli je elektronická pošta velice pohodovým služebníkem (alespoň při porovnání s její klasickou předchůdkyní a souputnicí), pro výzkumnou práci má svá omezení: badatel vkročí se započatím práce na prakticky neznámou půdu, neví, s kým se chystá vstoupit do interakce. Jací jsou ti lidé „na druhé straně“? Jaké jsou jejich zvyky a čemu je dobré se při styku

s nimi vyvarovat? Budou mít vůbec zájem dělit se o intimní záležitosti svých rodin? Ve hře jsou i další specifika, např. kulturní a jazyková odlišnost světů na protilehlých stranách Atlantiku. Je proto moudré, chceme-li se vyhnout nedorozuměním nebo „mlčení“ druhé strany, posbírat o budoucích vyšetřovaných osobách co nejvíce dostupných informací. V tomto smyslu pro mne sehrály neocenitelnou službu ústní informace, jež mi o povaze svých příbuzných dala při setkání česká větev rodiny, a pak především prostudování korespondence vedené směrem z Ameriky do Čech. Jistou psychologickou oporou byla i znalost tváří lidí, se kterými jsem se chystal spolupracovat. Tu poskytlo rodinné album fotografií. Tazatel si tak vlastně buduje v mysli „virtuální“ obraz dotazovaného. Na kolik se ale shoduje s realitou, je těžko říct, a to vlastně i dnes po ukončení výzkumu. Snad je jen zpřesněn o sumu poznatků nasbíraných během dlouhodobého kontaktu. Přesto i takový uměle sestavený obrázek poskytne potřebnou dávku jistoty, fiktivní pevný bod ve vesmíru potenciálně možného, nutný pro učinění prvních kroků.³

Jiným výrazným aspektem elektronické interakce se jeví její kapacitní omezenost, tedy to, že doba (respektive počet zpráv), po kterou je možno se věnovat jedné otázce, má svůj limit. Důvod, proč tomu tak je, můžeme obecně pojmenovat jako neosobnost „elektronického rozhovoru“. Výše rozebraná nevýhoda - absence vizuálního kontaktu, vyplývající z geografické vzdálenosti míst, je při běžném využití e-mailu ještě doprovázena specifickým pojetím času takového „rozhovoru“.⁴

Čas je zde diskontinuitní, roztrhaný. Z hlediska osoby za počítačem, jež před časem nebo právě dočtenla došlou zprávu, nastává okamžik, kdy má možnost reagovat. Je třeba zdůraznit právě slovo možnost. Ten, kdo sedí před obrazovkou, není do odpovědi jistě povzbuzován či tlačěn jako při běžném interview vedeném za přítomnosti tazatele v určitý daný čas vyhrazený právě pro rozhovor. Je jen na něm, kdy odpoví nebo jestli odpoví, od monitoru se žádné nesouhlasné reakce nedočká - v daný okamžik k němu necítí žádnou odpovědnost. Řečené implikuje podstatný rys takto nahlíženého času. Strany mají, pakliže to zhodnotí, možnost o svých reakcích více přemýšlet a své odpovědi zvažovat. Miroslav Disman hovoří ve spojení s kvalitativním zkoumáním o „redukci dat, kdy rozhodnutí o tom, co je relevantní pro daný problém, není prováděno výzkumníkem, ale zkoumanou osobou“. Disman

zdůrazňuje především situace, kdy mají data verbální formu (nestandardizovaný rozhovor, narativ, biografie, orální historie).⁵ Můžeme konstatovat, že doba mezi doručením dotazu respondentovi a jeho zodpovězením bude ohraničena daleko volněji než u běžného dotazování. Je tedy poskytnut větší prostor pro uplatnění autocenzury.

Takto definovaný čas s sebou nese ovšem riziko omezené kapacity - co do množství informace ve vztahu k počtu výměn (dotaz / odpověď) v jeho rámci konaných. Vzhledem k možným prodlevám v sekvenci otázek a odpovědí se může stát, že určité téma „vychladne“. Jelikož tento typ komunikace není „ozvláštněn“ gestikou, mimikou a dalšími projevy provázejícími mluvené slovo, může být časem vnímán do jisté míry jako fádní. Běžný člověk disponuje omezenou slovní zásobou a osobitým vyprávěcím stylem, jichž je ve spojitosti s určitým dílčím tématem schopen užít, to vše se při elektronickém dialogu brzy „okouká“ (při komunikaci v cizím jazyce to může platit dvojnásob). Lapidárně řečeno, je dobré mít způsob dotazování promyšlen, abychom se jednotlivému problému nevěnovali neúnosně dlouho.

Není v moci badatele podávat osobě, s níž spolupracuje, zprávy o stavu výzkumu nebo o strategii projektu, ačkoli je samozřejmé, že základní, rámcovou informaci dotazovaný obdrží. Jde také v neposlední řadě o to, aby se mohl v tazatelských nárocích vůbec orientovat. Prospěšné je mít stále na paměti, že na místě, kde je výzkumník nadšen ziskem nové informace, může protilehlá strana trpět pochybnostmi. Nechceme-li zavdat ze strany respondenta příčinu k bezradnosti či otázkám, zda směřují jím dodaná data správným směrem, musíme se k jejich povaze, tak jak přicházejí, vyjadřovat. Je zřejmé, že podobným dotazům se nevyhneme úplně, ale je-

Poznámky

1. Odpadá možnost okamžitého přezkoušení, zda respondent rozuměl otázce. Je sice možné, aby respondent projevil své subjektivní pohledy a názory, ale vzhledem k časovému odstupu, jenž v sobě nese takováto výměna názorů, někdy uniká adresátovi (badateli) kontext, resp. neexistuje přímá možnost „udržet“ respondenta otázkami u tématu. Ten se tak může dostat k oblastem, jejichž souvislosti (rodinné, odborně-profesní atd.) badatel nezná a vzhledem k nemožnosti okamžité žádosti o upřesnění by se (během objasnění např. e-mailem) neúnosně zatěžovaly obě komunikující strany a mohlo by tak dojít k opuštění hlavního tématu. Respondent může sice navrhnout možné vztahy a větší kognitivní struktury, ale je možné, že se při tom mine s badatelským výzkumným záměrem. Návrat toku komunikace do původních kolejí pak může odradit jeho další bezprostřední aktivitu a zabírá cennou kapacitu počtu informací, které si je možno vyměnit pomocí zprostředkované komunikace v rámci jednotlivého dílčího tématu. Hendl, J.: *Úvod do kvalitativního výzkumu*. Praha 1997, s. 76.
2. Zejména v první fázi navazování dialogu by mohla neúmyslná, avšak necitlivá volba tématu zkomplikovat, nebo i přerušit vzájemný kontakt. Na možné

jich množství lze jistě minimalizovat tím, že relevanci došlých informací krátce komentujeme. Respondent má pak dojem, že čas a úsilí, které se rozhodl věnovat, má nějaký smysl.

Moje spojení s americkou stranou se nakonec omezilo na komunikaci s jednou osobou, na kterou jsem byl odkázán ze všech dotázaných stran. Je to potomek třetí generace, muž ve věku 64 let, jenž je komunitou uznáván jako správce rodinné historie. Podle toho, co jsem se dozvěděl ze vzájemné korespondence, je velmi dobře informován o otázkách programů orální historie a sám se snaží dokumentovat život vlastní rodiny na vysoké odborné úrovni.

I přes to, že byl výzkum veden za pomoci nepřímého kontaktu (a možná právě proto), v některých oblastech pronikl do poměrně hlubokých intimních rodinných sfér. Důvodem byl snad dlouhodobý kontakt subjektů, během něž se badatel stal podílíkem a svým způsobem i „odborníkem“ v otázkách rodinných záležitostí.

Po roce 1989 iniciovala americká strana kontakt se svými příbuznými na Moravě a následně v roce 1991 navštívili její reprezentanti Českou republiku, aby se s příbuznými po letech konečně osobně poznali a prošli místa, odkud pocházeli jejich předkové. Pro jazykovou bariéru, která se jeví největší komplikací, za nějaký čas po návštěvě kontakt stran ochabl. Je nesporné, že vstupem badatele do rodinných záležitostí se zájem znovu oživil, protože rodiny byly prostřednictvím dotazujících opětně konfrontovány s vlastní rodinnou historií. Osoba výzkumníka se zároveň stala prostředníkem, jež pomocí se k rodinám dostaly (v překladu) dokumenty, jež jim byly doposud jazykově nepřístupné.

Výzkum trval od poloviny března roku 1999 do konce prosince 1999.

- rizikové okruhy upozorňují Tamara Hareven a Linda Shopes v práci *Oral History. An Interdisciplinary Anthology* (ed. D. K. Dunaway - W. K. Braum), Walnut Creek 1996, s. 238, 248. Obcházení určitých témat ze strany respondenta je v již rozvinutém výzkumu normálním jevem, má i svou vypovídací cenu, ovšem na počátku je lépe se citlivým otázkám vyhýbat. Je třeba brát ohled na to, že tazatel je cizorodým prvkem v informátorově světě, a proto jeho výpovědi procházejí vnitřní cenzurou.
3. V rovině přímé komunikace dvou lidí by se dal daný stav s trochou licence připodobnit rozhovoru s člověkem v tmavých slunečních brýlích. Vidíme před sebou osobu, o níž máme jistotu představu, ale chybí to hlavní, kontakt očí, který by představu průběžně potvrdzoval.
 4. Tato časová diskontinuita odpadá, jestliže použijeme speciální funkci talk, již e-mail nabízí. Ta umožňuje prakticky nepřetržitou komunikaci. Z praktického hlediska lze však těžko počítat s tím, že dotazovaný bude pravidelně v určitý čas docházet na místo, kde je internet k dispozici, a to často po delší dobu, již výzkum může vyžadovat.
 5. Disman, M.: *Oral history jako prostředí*. Etnologické rozpravy 1996, č. 1, s. 63-64.

POUTNÍ SLAVNOST V DOUBRAVNÍKU

Doubravník leží na Českomoravské vrchovině asi 11 km severozápadně od Tišnova v širokém údolí řeky Svratky. Městečku dominuje majestátní gotický kostel Nalezení sv. Kříže, který vybudovali v první polovině 16. století Pernštejnové jako místo svého posledního odpočinku. Kostel má ale starší základy. Během raně středověké kolonizace západní Moravy založil Štěpán z Medlova v Doubravníku augustiniánský klášter, s nímž je dáváno do souvislosti označení jednoho z horských hřbetů, tyčících se nad městečkem, jako Vinohrady. Protější vrch, přístupný z městečka záhumenní cestou, je nazýván Bozinka. Romantičtí vlastivědní pracovníci její jméno spojovali s dobou předkřesťanskou a s uctíváním pohanských bohů. Historicky doloženou skutečností je, že na vrcholu Bozinky stojí kaple sv. Máří Magdaleny, spojená ve farnosti s lokální poutní tradicí, která podle ústního podání nebyla přerušena ani po té, co na konci 18. století kaple vyhořela a zůstala téměř sto let v rozvalinách. Znovu

opravena a vysvěcena byla v roce 1897, odkdy se datuje nová tradice každoročních poutních procesí, jichž se účastní hlavně doubravnícká farnost, tj. obyvatelé z Doubravníka a z okolních vesnic Borače, Maňové, Pernštejského Jestřabí a dalších. Poutní procesí nebyla pak přerušena ani po únoru 1948, ani v letech normalizace, i když se účastníci vystavovali doзору a sledování ze strany patřičných orgánů.

Loňské poutní procesí ke kapli na Bozince se konalo v neděli 25. července 1999. Průvod kněze, ministrantů a poutníků vyšel z kostela za zpěvu mariánské písně, doprovázené dechovou hudbou. V čele nesli čtyři muži korouhve. Ještě na počátku devadesátých let 20. století byla součástí procesí oblečená soška sv. Máří Magdaleny (Majdalenska), kterou na nosítkách nesly družičky, starší děvčata.

Za zvuku zvonů průvod prošel okrajem doubravníckého náměstí a v místní části Rakovci začal vystupovat (už bez hudby a zpěvu) na vrchol Bozinky. Z cesty, vinoucí se po úbočí kopce, se otvírala zajímavá scenérie s pohledem na městečko a protější horské hřbety,

mezi nimiž si prodírá cestu řeka Svratka. Krátké zastavení pod vrcholem přispělo k opětovnému stmelení průvodu, který v sevřeném formě došel k místu, kde na křižovatce polních cest čekali poutníci z Borače vedeni Zdeňkem Škorpíkem jako starším bratrem, zpěvákem. Boračský rodák, původní profesí učitel, žije v rodné obci na odpočinku. V církevním životě farnosti se angažuje od mladých let, jako starší bratr (předzpěvák) doprovází doubravnícké poutě na Bozince od šedesátých let.

Na vrcholu Bozinky se průvod za zpěvu ubíral polní cestou k nedávno opravené kapli. Předzpěvák podle poutní knihy z 19. století předzpíval několik veršů z písně o světici, které za doprovodu hudby opakovali ostatní poutníci. Tak všichni došli až ke kapli, kde se slavila poutní mše. Část poutníků (především starší ženy) zaujala místa uvnitř, ostatní účastníci spolu s hudbou se zúčastnili mše venku na prostranství pod košatými lípami, které kapli obklopují. Kromě vlastní liturgie se čtení epistol, evangelií a kázání odbyvalo před hlavním vchodem. Po mši a svátostném požehnání poutníci znovu vytvořili procesí a za zpěvu kapli opouštěli. Všichni společně odešli až na rozcestí k Borači, kde kněz naposledy promluvil ke všem účastníkům a popřál jim šťastnou cestu domů. Jednotný proud se rozdělil na dva menší, které pomalu sestupovaly z kopce dolů. Hlas zvonů doprovázel návrat doubravníckých poutníků zpět do kostela, kde se po společném Anděš Páně rozešli do svých domovů.

Složení poutníků bylo různorodé, vedle starých lidí rodiny s dětmi, farníci i návštěvníci odjinud. Má doubravnícká poutní tradice naději na přežití i v době tržní ekonomiky, globalizace a desakralizace života? Soudě podle množství účastníků různých věkových kategorií zajisté. Vedle duchovní funkce má poutní procesí i společenský účel, pravidelné setkání rodiny, přátel a známých opět po roce.

Miroslav Válka



Starší forma poutního procesí z 60. let



Poutní procesí ke kapli sv. Maří Magdaleny. Foto M. Válka, 1999.

VZPOMÍNKA NA CIMBALISTU ANTOŠE FROLKU



Nedožitých devadesátých narozenin MUDr. Antoš Frolky (10.7.1910) jsem chtěl připomenout mnohem honosněji - vydáním jeho šesti koncertních úprav pro cimbal s komentáři jeho i mými. Kniha *Mezi paletou a písní* (vzpomínky na malíře Antoš Frolku a jeho rodinu) zpracovaná mnou a mou ženou co nejvěrněji podle poznámek a představ MUDr. Frolky, pohltila však veškerou energii na shánění dalších prostředků. Za vydatné pomoci Slováckého krúžku v Brně, který na sebe vzal funkci právnické osoby, a zejména s podporou několika věrných kamarádů se totiž po problémech v nakladatelství Arca JiMfa v Třebíči na knížku skládají peníze horko těžko (ale popravdě řečeno nadšeně) benefičními koncerty, nejružnějšími dary a také formou předběžných objednávek. Díky tomu a mnoha nezištným účinkujícím spatří snad kniha konečně světlo světa ještě v tomto roce, kdy uplyne 65 let od malířovy smrti.

Ale teď k těm nedožitým devadesátinám Antoš Frolky: Měl nádherný, zvukově přímo senzačně vyrovnaný

OHLEDNUTÍ

cimbál, který obdivovalo mnoho vynikajících hráčů. (Všichni budou vyjmenováni, až vyjdou někdy úpravy.) Z těchto glos poznáme především to, jak jej oceňoval Rudolf Mezey - původem Maďar, působící jednu dobu v Brně a v Praze, ale též ve Vídni a naposled - pokud je mi známo - v Hamburku.

Korespondence je dojemná vřelým a hlubokým přátelstvím, snad až zbytečnými omluvami za nedokonalou znalost češtiny a němčiny, zejména však upřímností onoho Roma. Stejně tak ale i dobrosrdečným vztahem MUDr. Frolky k tomuto svému příteli.

Mezeyovy listy přetiskují formou faksimile. Česky psané sdělení bude jistě umět rozluštit i pochopit každý, kdo ovládá náš jazyk mateřský... (Srov. přetisk rukopisu z roku 1973)

MUDr. Frolka odepsal R. Mezeyovi až 13.11.1973, protože dopis se chvíli toulal po brněnském rozhlase. Z odpovědi vyjímám jen to nejpodstatnější:

Milý náš příteli, vzpomínali jsme na Vás hodně často, a zvláště, když jsme při debatách s lidmi stejného zájmu probírali Vaši osobnost cimbálového Majstra!

K tomu hlavnímu, čeho se Váš dopis týká, Vám sděluji, že kdybych pomýšlel na to prodat svůj cimbál, jistě bych na Vás myslil. V této době je v mém majetku jenom ten, o kterém píšete, ale rád bych koupil ještě další dobrý nástroj pro svoji vnučku. Asi před třemi roky jsme byli s manželkou v Budapešti a samozřejmě, že jsme navštívili i firmu Bohák. Poznali jsme se tam se synem již zemřelého pána. Velmi pěkně jsme si s ním popovídali a také jsme ho zvali, aby se přijel k nám do Brna podívat na „majstrštyk“ svého otce.

S kvalitním nástrojem roste i umělec, který na něj hraje, a stále ještě mnoho chybí, aby cimbál dostal v hudebním světě takové místo, jaké si zaslouží. Je odborníky zařazován mezi okrajové nástroje jako folklorní zvláštnost. Avšak my, kterým je hra na něj nade vše, dobře víme, jak ušlechtilý je to nástroj!

Wien. 1973. VII. 26.

Vážený pane Frolka

Maj první vás dravim, a neobtěžoval jsem vás obtížně, ale kei od vás odpoví na můj dopis. Kei vás reptat jestli máte ten cimbál který se mněl stoma v bite ten mahagon barva. Jestli máte na mislu prodat a kei udělat promě radost a pak ten pěkný cimbál dostat do dobrých rukou já sem pro ten cimbál dicky mněl rájem a př kdiš já říjnu Widne a kei lich nahoupit odvías ten cimbál. Tama stene já to kei přahit valutěh já vás moc prosím kdiš máte na mislu to prodat nezapomínatě namně. Moc vás voto prosím. Jestli dostanu odvías odpovéd budu vám napsat více kdiš mněni najistě mně svoje pravídný adrese a najistě jak se vám vede. Sde drav? A mávítelha je pořít taková vesela jaky bit? Neobtěžoval jsem tak špatny pišu česky. Já vám a Panim přeji hodně štěstý a zdravý a moc poodravu posílám od Widnu ten cimbál ota který vás moc božnuje se velký umelec na cimbál.

Brakem. Rudolf Mezey 1040. Wien.

Kieglgasse 68/1. 5.

OHLEDNUTÍ

Majstře, jak se Vám vede? Jak dlouho budete účinkovat v cizině? Byli bychom velmi rádi, kdybyste se zastavili u nás, až budete projíždět Brnem. Moje manželka je již v důchodu a já budu mít za dva roky jako lékař odsouzeno. Těším se, že se pak budu moci věnovat plně cimbálu a té hudbě, která mi nejvíce přirostla k srdci.

Srdečně Vás zdraví Vaši Antoš a Jeny Frolkovi.

Mezey se znovu Frolkům ozval po třinácti letech (srov. přetisk strojopisu z roku 1996)...

Tak, jako se přetištěný česky psaný rukopisný text dá jenom volně převést do spisovné češtiny, stejně je tomu i s dopisem německým. Mezey se v něm nejdříve omlouvá, že neumí psát česky ani německy, pouze maďarsky, že ztratil adresu, a dnes že ji našel. Po-

kračuje, že od roku 1977 nehraje s kapelou, jen sám anebo v triu u velkých lidí, ministrů a soukromě též u milionářů. Přítel, který s ním hrál, je už tři roky mrtvý. Dále píše, že cvičí velké věci, které se na cimbál dají jen těžko zahrát - Paganiniho, Rachmaninova, Čajkovského, Smetanu, Gerschwina a Chopina, že tyto skladby nahrává na kazety a že by je příležitostně poslal. Tisíckrát pozdravuje a žádá o sdělení, jak se vede. Především však oslovuje Frolku jako starého přítele a velmi dobrého cimbalistu a radí: *Váš cimbál nikdy neprodávejte, je to ten nejlepší cimbál na celém světě!* A nakonec zve Frolku spolu se ženou Doriskou na návštěvu do svého prostorného čtyřpokojového bytu.

Mezeyova listu z Hamburku se však A. Frolka nedočkal. Deset let už odpočíval v hrobě svých rodičů na kněždub-

SPOLEČENSKÁ KRONIKA

ském Slavíně. Zemřel 12. 1. 1986. Vdova Jeny mohla jen cimbalistovi Rudimu sdělit, že nástroj se dostal do dobrých rukou. Nechtěla, aby putoval s nějakým souborem po vystoupeních a došlo k jeho zničení. A mne by osobně moc těšilo, kdyby se to naplnilo i do budoucna!

Cimbalista - nebožtík Štefan (Pišta) Čikoš, jehož jsem důvěrně poznal jako hráče BROLNu, Frolkův cimbál vždy nejdříve polbil a pak teprve na něj spustil své virtuózní variace, které nebraly konce...

Zakončím úsměvnou vzpomínkou MUDr. Antoše Frolky: *On - cimbálový suverén s velkou muzikantskou jiskrou v sobě - mne však ke hře nikdy nevyzval. Beťár jeden! Řekl jsem jednou Rudimu, že mne Čikoš ještě neslyšel. - Tak keď vás počuje, zabudne hrať, prohlásil Mezey.*

Dušan Holý

I HAMBURG 1996 XII 18.

Herrn Liebe Dr. Frolka und gance Familie

Bitte Bitte Schuldigen mich ich kan nicht sreiben deuth und auch nicht öschisch nur ungaris aba ich fersuchen das meine scribe atich si ferstechen ich ihre adres feloren und hejte das funden wieder die lange zeit ich zeit 1977 nicht spielen bei kapele nur alein oder trio nur grose loujte bei minister und privat bei milioner auch privat leide meine gute frond wer mit mir spieller. ist komet tot vour drei jare jest die zeit nur cuhaus spielen und üben grose sache vasist für cimbál sechr ewere spielen vom paganini 24 zvangigste keprico und Bejacco die hbt tema Rahmaninov cismol Čajkovsky hat tema Frühlingrauschen, moldač Smetana Pötema hapt tema Zweite ratsodia die grose kadencia ende Geravin eine stück aba ser sweir Gopen cismol Und Und viele sache ich jest nahravam cuhaus für KASSETTE BANT ich möglich gehen cuhaus prag nur per tage und ich sicken fürsich bant von meine enpilene sache BITE nicht böse fürsich daran ich nicht sreiben soulango ihre atrese nicht haben jest ich das finden ich grüße tausendmal ganzo familie handküse ihre frau und fürsich ich wüchen alles gute und gesundheit langeleben bitte sreibensie fürsich vrieget fürjok???

Guthe alte freundschaft sie herrn Dr Frolka SEHR GUTE GYMNALIST nicht verkaufen die guate ihre cimbál niemals dasist die beste cimbál ganceveld KOMENSICH EINMAL BEIUNST HAMBURG PAR TAGE BESUCH ICH HABEN VIER ZIMMER VONUNG ven sie sreiben curick ich sreiben mer von mir grüße ojk

Rudolf u Doriska

VLADIMÍR POKORA
(21.2.1928 - 1.12.1999)

Ve středu 8. prosince 1999 zazněly chrámem Páně u sv. Tomáše v Brně valašské lidové písně. Jimi se loučili příbuzní a přátelé s Mirkem Pokorou, milovníkem folkloru a nadšeným organizátorem folklorního hnutí.

Vladimír Pokora se narodil v Brně, zde také v roce 1947 maturoval na reálném gymnáziu. V následujícím roce se stal posluchačem Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, z níž však byl jako předseda studentské sekce British club již v roce 1950 vyloučen tzv. akčním výborem. Ke studiu na filozofické fakultě se přihlásil znovu v roce 1968, ale ani tehdy mu osud či naše dějiny nepřály. Obor sociologie, který se rozhodl studovat, byl již v následujícím roce zrušen. A tak V. Pokora, člověk velmi sečtělý, dobrý tlumočník z angličtiny a němčiny, věnoval svoje intelektuální

schopnosti kultúre: najprve jako osvätový pracovník při vojenské správě, pak krátce in Osvětovém domě Brno-venkov a třicet let jako metodik poradního sboru pro soubory písní a tanců v Krajském kulturním středisku v Brně.

Zájem o pohyb (jako student pěstoval lehkou atletiku) po zrušení Sokola věnoval folkloru. Již od roku 1952 byl aktivním tanečníkem a sólistou brněnského Valašského krúžku. Zúčastnil se mnoha školení a poznal nejen folklor valašský, ale i jiných moravských oblastí. Tyto znalosti pak ve funkci metodika využíval. V Krajském poradním sboru, ale i jako produkční strážnických pořadů byl ochotným pomocníkem a pravou rukou etnochoreoložky Zdenky Jelínkové. Proto mezi těmi, kdo se s Vladimírem Pokorou přišli rozloučit, byli i etnografové z Masarykovy univerzity in Brně a z Ústavu lidové kultury ve Strážnici.

Alena Schauerová

JOZEF MELICHER - ZNALEC A UPRAVOVATEĽ POVESTÍ SA DOŽIL VÝZNAMNÉHO ŽIVOTNÉHO JUBILEA



Autorské pretlačenie folklórnych textov má v slovenskom literárnom kontexte dlhoročnú tradíciu a rôznu mieru poznávaco-informačných či umeleckých ambícií upravovateľa. Medzi predstaviteľov literárneho folklorizmu, ktorí poučene a tvorivo spracúvajú tradičné folklórne texty, patrí doc. PhDr. Jozef Melicher, ktorý v uplynulom roku oslávil v dobrom zdraví a s viacerými tvorivými plánmi sedemdesiatku. Ako folkloristu ma v roku 1988 požiadalo vydavateľstvo Tatran napísať posudok na prácu *Tekovské povesti*. Musím sa priznať, že v tom čase mi meno autora tejto knižky veľa nehovorilo. Predložený rukopis ma zaujal a priam nadchol - bolo mi jasné, že ide o dôverného znalca ľudovej slovesnosti, ktorý folklórny materiál „adekvátnym spôsobom obohatil a povýšil jeho estetické kvality smerom k čitateľskej percepcii.“¹ To, že som Melicherovu tvorbu dovtedy nepoznala, malo úzky súvis s vtedajšou spoločensko-politickou situáciou. V nasledujúcom roku vyšla nielen jeho knižka, ale prebehla i radikálna zmena v spoločnosti, a tak sa J. Melicher v roku 1990 mohol vrátiť ako učiteľ na Vysokú školu pedagogickú in Nitre, ktorú musel v roku 1973 dobrovoľne opustiť.

Získané vzdelanie, už overená publikačná skúsenosť, ale predovšetkým osobná zaujatosť a určité i vrodený cit pre slovo boli hnacím motorom J. Melichera zamýšľať sa, zhromažďovať materiál a písať i v zložitom existenčnom rozporení - v rokoch, kedy mohol publikovať len niečo, niekde, a nie pod celým menom.

Bibliografický súpis prác J. Melichera ukazuje v temer osemsto jednotkách rozsah a hĺbku jeho záujmov,² pričom práca s folklórom je komplementárnou súčasťou jeho literárno-historickej a literárno-teoretickej orientácie.

J. Melicher sa narodil v roku 1929 v Hronských Kľačanoch a po absolvovaní Učiteľskej akadémie in Leviciach pôsobil ako učiteľ a vychovávateľ na viacerých stredných školách v rodnom kraji i ako

odborný pracovník v Okresnom archíve in Leviciach. V roku 1962 ukončil externé štúdium slovenského jazyka a literatúry na Vysokej škole pedagogickej in Bratislave a od roku 1966 pôsobil ako odborný asistent na katedre slovenského jazyka a literatúry na Pedagogickej fakulte in Nitre.

V období existenčného postihu (1973-1990) pracoval ako pomocný robotník a od roku 1979 v Archeologickom ústave SAV in Nitre ako knihovník - bibliograf, kde vydal desať ročníkov *Bibliografie slovenskej archeológie*. Priebežne však publikoval - samizdatom a s podporou priateľov in redakciách vyšlo rozsiahle množstvo recenzií a publicistických článkov.

V roku 1992 sa habilitoval prednáškou *Básnický idiolekt Rudolfa Dilonga* a jednou z tém habilitačnej súbornej práce bola interpretácia folklórnych textov.

Na stránkach regionálnej tlače publikoval úpravy folklórnych textov, z ktorých mnohé vyšli in knižných publikáciách *Hontianske povesti* (1996), *Požitavské povesti* (1998), *Čilejkárska rapsódia* (1998), *Krátky slovník nárečia slovenského tekovsko-čilejkárskeho* (1996), *Od Zobra po Sitno* (1998). Posledná z nich je odporúčaná ako doplnková literatúra pre žiakov základných škôl.

Aké boli zdroje záujmu o ústnu slovesnosť a ako pristupuje k jej autorskému spracovaniu, som sa pokúsila zistiť otázkami, ktoré som J. Melicherovi položila:

Pán docent, čo ovplyvnilo Váš vzťah k ľudovej slovesnosti?

Korene môjho vzťahu k ľudovej slovesnosti sú kdesi v detstve - v rokoch druhej svetovej vojny. Osamelý dom vo viniciach na slovensko-maďarskej hranici (Levice boli v rokoch 1938-1944 okupované horthyovským Maďarskom) bol priam stvorený na stretávanie rozprávačov i spevákov - viničných i poľných hájnikov, maďarských hraničiarov, tulákov i „lacných Jožkov“. Najradšej som mal rozprávania o Turkoch, o ka-

pitánovi Štefanovi Kohárom, o levických dievčatách a ich husiach, o krvavej studni na levickom hrade a pod. Zaujímalo ma i rozprávanie o zobravých mníchoch, o tom, ako sa neposlušný františkán premenil na somára. Až po rokoch som zistil, že toto rozprávanie malo korene kdesi vo Fándlyho Dúvernej zmluve. Zaujímavé, že pred šesťdesiatimi rokmi hravo, s rozprávačskou ľahkosťou dokázal tieto mníšske príbehy odrozprávať starý človek, ktorý nikdy nič nečítal, veď bol negramotný. Z piesní som najradšej počúval balady, ktorými naša mama obohacovala dlhé zimné večery bez elektriny, a samozrejme - bez rozhlasu a televízie. Otec bol príležitostný píšmák a často býval starším na svadbách. Časť starejšictva som v detskom veku vedel naspamäť spolu s družbovskými vinšami. Otec mi nechal dva hrubé zošity folklórnych zápisov - pesničiek, spomienkového rozprávania, poverových príbehov, pozorovania počasia, prípitkov a príležitostných vinšov. Na jednej besede som sa priznal, že by som si ich vzal na opustený ostrov ako jediné knižky namiesto iných cenností.

Aké miesto zaujíma, podľa Vás, ústna slovesnosť v súčasnej komunikácii na Slovensku?

Naši ľudia ešte vedia rozprávať, pôsobivo i zaujímavo, ale mám dojem, že je tam stále menej autentického a bezprostredného. S tým sa už nedá nič robiť. Viac ma však mrzí nezáujem o plody ľudovej slovesnosti u mladej generácie. K ľudovej slovesnosti nemajú vzťah ani učitelia slovenčiny, ani múzejní pracovníci. Je to chyba nášho školského systému, najmä vysokoškolskej prípravy. Zistil som, že absolventka bývalej strednej pedagogickej školy pre vzdelanie učiteliek materských škôl má lepší rozhľad v teoretickej i praktickej oblasti ľudovej slovesnosti než absolvent slovenčiny na univerzite. Učiteľky materských škôl mali z tohto hľadiska výborné učebnice a dobrých pedagógov. Univerzitní poslucháči, budúci uč-

telia slovenčiny majú možnosť stretnúť sa s ľudovou slovesnosťou iba v rámci štúdia staršej slovenskej literatúry alebo literatúry pre deti a mládež. Ak sa táto časť kreditnej disciplíny iba trochu zanedbá, na štátnych skúškach máme možnosť počuť o folklóre hrôzostrašné veci. Ľudová slovesnosť sa nedá študovať (a zvládnuť) iba v rámci spomenutých dvoch disciplín. Ja to už síce nepresadím, ale myslím si, že poslucháč slovenského jazyka a literatúry by mal absolvovať dvojsemestrové štúdium ľudovej slovesnosti a podrobne sa zoznámiť s otázkami vzťahu literatúra - folklór (M. Leščák, P. Liba, J. Michálek, V. Marčok), prípadne i s otázkami rodného a kalendárneho folklóru.

Ktorý zo žánrov folklórnej prózy považujete v súčasnosti na Slovensku za najživší?

Označujú ma za autora posadnutého povestou. Viliamovi Obertovi v doslove k *Požitavským povestiam* sa zdá, že povesť je pre mňa stále zakladom, pomocou ktorého sa dá odpovedať na všetky možné i nemožné otázky ľudskej existencie v súvislosti s našim fundamentom rodného domu. Povesť práve svojím informačným charakterom a umeleckou nevypracovanosťou bude večne žiť, pretože ľudia vždy budú hľadať nové a živé odpovede na háklivé otázky našej minulosti. História sa už nikdy stopercentne nevyrovná s veľkomoravskou tradíciou, s tatárskym vpádom, s matejovskými historkami, s tureckými bojmi, s choleryovými epidémiami ani s novodobým chválenkárstvom. Našťastie, reprodukcia povesti ako ľudového výkladu dejinnej udalosti nie je výsadou naslovovzatých dedinských ľudových rozprávačov. Aj menej rutinovaný rozprávač niekedy celkom mimovoľne dokáže vyrozprávať informatívny fakt, zlomok tajomného a vzrušujúceho príbehu. Veď pri povesti podľa rozprávača nejde o rozprávku, ani o umelecké podanie, ale o fakt - síce neoverený, ale možný. Povesť vždy bude na rozhraní literatúry faktu a beletrie, preto sa ešte

dlho budú objavovať rozličné verzie jedného a toho istého príbehu. A povesť sa sýti aj novými nálezmi starých zabudnutých a inorečových prameňov.

Aké metódy zberu ľudovej slovesnosti ste používali?

Musím Vás sklamať. Celý môj tzv. zber ľudovej slovesnosti bol sprostredkovaný. Robil som ho zo začiatku cestou stredoškôľakov, neskoršie vysokoškôľakov. Moji poslucháči pomerne precízne vypracovali desiatky seminárnych i diplomových prác, napríklad o charakteristike ľudového rozprávania, svadobného folklóru, baladických tradícií konkrétnej obce alebo oblasti. Nevravím, že som nevedel i počúvať, zapamätáť si, i tajne si zapisovať v zadnej izbe hlasité rozprávanie susedov pod verandou alebo na priedomí. Ale nejaké špeciálne moderné metódy zberu som nikdy nepoužíval. Keď som sa o to pokúsil pomocou starého diktáfonu, zistil som, že výsledok je viac ako žalostný, rozprávanie neúprimné, repertoár nepôvodný, ovplyvnený lektúrou, rozhlasom i televíziou. Dobré skúsenosti však mám s priateľmi - rozprávačmi humoristických, poverových i prekáračkových príbehov. Takým rozprávačom je napríklad Severín Demo z Dolného Ohaja, ale to už nie je rozprávač v tradičnom slova zmysle. Je to dlhoročný ochotnícky herec - komik s obdivuhodnou pamäťou, imitátor a improvizátor so schopnosťou okamžite reagovať na zmenenú atmosféru prostredníctvom vtipného rozprávania s nárečovými znakmi a regionálnou dikciou. Vzniká pri ňom paradox: poslucháč či záujemca neusmerňuje jeho, ale on (rozprávač) usmerňuje poslucháča a rafinované ho vedie do tajov dávnych historiek. Mnohé prvky jeho rozprávačskej aktivity som využil vo svojich povestiach.

Akú mieru úpravy textu a dialektu považujete za najvhodnejšiu pri publikovaní folklórnych textov?

Na to sú protichodné názory. Nielen každý čitateľ, ale najmä každý literárny

teoretik očakáva od povesti niečo iné. Zuzana Stanislavová z pozície odborníčky na detskú literatúru zistila, že môj prístup k úprave povestí je viac etnograficko-folkloristický než literárne štylistický. Prozaik Peter Andruška s uznaním konštatuje, že rovnako cenným pramenným materiálom je pre mňa regionálna história i ľudová slovesnosť. Prijímam obidva názory. Ale ešte k tej úprave chcem dodať, že zdanie po štylovej autentickosti sa podľa mňa dá dosiahnuť okrem imitácie spontánneho rozprávania aj vsúvaním prílehyavých prísloví a porekadiel do epického textu, oživením príbehu dobovou pesničkou v nárečovej podobe, prípadne aj krajovými archaizmami, historizmami, ale všetko s mierou! Povest' nestrpí nijakú rozvláčnosť, viacepizodickosť, preľudnenosť, štylistickú uvravenosť. To je už potom historická rozprávka. Text by sa nemal „naťahovať“ kvôli honoráru! Pointa, záverečné prekvapivé ukončenie by sa nemalo navyše a dodatočne vysvetľovať. Treba ponechať priestor aj na čitateľské domýšľanie, pretože inak Vás básnik Štefan Moravčík obviní zo stareckého mudrovania a zbytočných utáraných dodatkov. Výčitky adresované mne by si mali vziať k srdcu i ďalší potenciálni upravitelia.

Ďakujem za rozhovor a dovoľte, milý pán docent, aby som Vám síce oneskorene, ale o to srdečnejšie k Vašej sedemdesiatke zaželala predovšetkým veľa zdravia a ešte mnoho tvorivých síl, aby ste pre potešenie i pre poučenie vnímavých čitateľov pripravili ešte veľa kvalitných a citlivých úprav folklórnych textov.

Hana Hložková

Poznámky:

Hložková, H.: J. Melicher: Tekovské povesti. Bratislava, 1989. Národopisné aktuality 27, 1990, s. 201.

Mikitová, M.: Jozef Melicher. Personálna bibliografia. Levice 1999.

NA CHVÁLU NÁRODOPISCA, TANEČNÉHO FOLKLORISTU KLIMENTA ONDREJKA



... mám tú česť poznať sa so ctihodným doktorom slovenského národopisu či s folkloristom, vynikajúcim rozprávačom, obdivuhodným spevákom s neuveriteľnou zásobou slovenských pesničiek (keď chcel, volakedy ani po tri dni a noci ani jednu neopakoval), s tanečníkom, znalcom rozprávok, povestí, prísloví či porekadiel, s jedinečným, dobrým, spravodlivým, múdрым a stále zvedavým človekom - Klimentom Ondrejkom, rodákom zo Sliachov pri Ružomberku.

Peter Jaroš, spisovateľ

PhDr. Kliment Ondrejka, CSc. sa v dobrom zdraví, pohode a pracovnom zanietení dožil vzácneho životného jubilea. Narodil sa 9. 12. 1929 pod južným úpäťm Nízkych Tatier vo Višnej - Vyšnej Vsi, najvyššie položennej časti liptovskej trojdediny Sliache. V dedine, ktorá sa podnes medzi znalcami právom pokladá za jeden z prototypov charakteristickej slovenskej dediny s neobyčajne rozvitou ľudovou kultúrou. Tu prežíval svoje školácke, mládenecké

i mladoženácke roky a bezprostredne spoznával dedinský, salašnícky a drevorubačský život. Popri tom oduševnele účinkoval v miestnej ľudovej tanečnej skupine a tanec, aj ďalšie blízke oblasti ľudovej kultúry sa mu stávajú osudom. Už na sklonku stredoškolského štúdia začína zbierať, zapisovať miestne tradičné i súčasné ľudové rozprávania, zvyky, texty piesní, detské riekanky a hry, ľudové divadlo a ďalšie prejavy života rodnej dediny.

Po maturite na ružomerskom gymnázii v jeseni roku 1950 sa zamestnal v novoutvorenom Ústredí národopisných a tanečných skupín v Matici slovenskej v Turč. Sv. Martine (ako elév pri C. Zálešákovi). Tu sa viac-menej iba rozhladol a v nasledujúcom roku po prijatí za poslucháča národopisu a dejepisu na Karlovu univerzitu v Prahe vzápätí prestúpil na Filozofickú fakultu Univerzity Komenského do Bratislavy netušiac, že toto mesto sa mu stane novým, trvalým domovom. Bolo celkom samozrejmé, že počas štúdií zároveň bol pamätným členom a sólistom tanečnej zložky súboru Lúčnica.

Uvedomelá a fundamentálna orientácia na ľudovú pohybovú kultúru sa u neho preukázala neskôr aj pri výbere témy diplomovej práce, s ktorou končil v roku 1956 vysokoškolské štúdium (Detské hry s piesňami a tancom, vedúci A. Melicherčík) a pochopiteľne i v zamestnaneckej praxi referenta pre ľudový tanec v Tanečnom oddelení Osvetového ústavu. Uvedomujúci si ďalšie méty svojho trvalého záujmu v rokoch 1959-62 sa stal interným aspirantom v Ústave hudobnej vedy SAV (školiťel J. Kresánek). Po obhájení kandidátskej dizertačnej práce z detského folklóru (1963) pokračoval ako vedecký pracovník - tanečný folklorista v Oddelení etnomuzikológie toho istého ústavu kde s potešením a zaujatím pracuje podnes.

Rádus jeho pôsobnosti, aj spolupracovníkov je značne rozľahlý, ako to vy-

plyva zo šírky jeho záujmov v oblasti ľudovej kultúry. Venuje sa i ďalším, „nepohybovým“ odvetviám, ako to zrkadlí jeho publicistika a pestrá, dlhodobá spolupráca s folklórnymi umeleckými kolektívami a festivalmi, inštitúciami, médiami: s rozhlasom, televíziou, filmom, vydavateľstvami, osvetovými pracoviskami, Fakultou telesnej výchovy a športu UK, blízkymi akademickými ústavmi, hlavne Národopisným.

Napriek tomu ťažiskom, stredobodom jeho interasu od začiatku až po dnes ostáva heuristika v oblasti našej etnochoreológie. Je totiž jedným z nepočetných erudovaných prvolezcov bádania v tejto disciplíne začínajúci svoje výskumné sondy už počas vysokoškolských a lúčničarských rokov, keď odborné poznávanie u nás iba štar-tuje. V Osvetovom ústave - dnešnom Národnom osvetovom centre - dostáva k možnosti spoznávať fenomén zanikajúceho ľudového tanca už v celoslovenských reláciách, ale najmä jeho aktuálne a populárne scénické formy. Pri najrôznejších podujatiach sa zblízuje s vedúcimi a tanečníkmi súborov, čo predstavuje vklad, ktorý sa mu ako dôveryhodnej osobe rentuje v rokoch vedeckej dráhy. To sa odráža aj v akademických, na Slovensku jedinečných archívnych fondoch Ústavu hudobnej vedy, kde má leví podiel na dokumentoch ľudového tanca a piesní a to na zvukových nosičoch, filmoch, od roku 1982 na videozáznamoch, ale tiež na písomnej dokumentácii: súpisoch hier, tanečných motívov a anketách.

Poznatky o tancoch a tanečnom živote pohli dopredu a precizovali hlavne dlhodobé regionálne, timovo komplexné výskumy, ktoré (popri príležitosťných výskumoch vo folklórne pozoruhodných lokalitách) boli takmer do 90. rokov hlavným trendom etnomuzikologických výskumov. Tu Kliment Ondrejka skúmal a publikoval tanečno-herné *Horehronie* (1971-88). Obsiahle *Tance z Liptova* už tri desaťročia ča-

kajú na publikovanie. Výskumy s Gemera a Spiša, ako i tanečné tradície z pozoruhodných lokalít publikoval zčasti v početných štúdiách.

Panorámu ľudovej tanečnej kultúry zahraničných Slovákov obohatili jeho dlhodobé výskumy v Maďarsku s ob-jemným dokumentačným výsledkom, ktorý zatiaľ, žiaľ, jestvuje iba vo forme rukopisu (1995). Koncentrovane sa za-oberal detským folklórom; publikoval najmä hry zo stredného Slovenska, avšak je iniciátorom, redaktorom a editorom 13-zväzkového folklórneho materiálu zozbieraného deťmi a určeného deťom - *Deti deťom* (1974-93). Celostný pohľad na sféru ľudového tanca výrazne doplnil tematicky rôznorodými monografickými štúdiami o nositeľoch tanečných tradícií a výnimočných osobnostiach. Spomeňme pastierov (1977), V. Littvu (1986), D. Ševca, ďalej verbunkové tance (1973) a tance spojené s obyčajmi, najmä svadbou (1989). Jeho 5 zväzková bibliografia (1991-96) obsahuje doposiaľ najúplnejší súpis publikovaných príspevkov o tanci a to aj o nefolklórnych tanečných žánroch a viazucich sa predovšetkým k Slovensku.

Pri formovaní etnochoreológie na Slovensku K. Ondrejka prispel výrazne aj v metodológii a v teórii, najmä v systematicke a analýze tanca. Vyslovuje sa k teoretickým a akútnym otázkam terénneho výskumu, publikuje dotazník pre výskum ľudových tancov a kriticky prepracúva predchádzajúce názory na opisovanie ľudových tancov; ako citlivý znalec jazyka upresňuje terminológiu, aj systematicku tanečného pohybu (1973, 1975). Ďalej analyzuje tance, definuje ich základné pohybové jednotky, osvetľuje motíviku slovenských ľudových tancov (1977, 1982).

Nárast poznatkov mu v pertraktovanej oblasti umožnil pristúpiť k syntetizujúcim pohľadom v tradičných hrách detí a mládeže (1976), v zbierke slovenských ľudových tancov (1991), v textoch

a heslách v encyklopedických dielach *Slovensko* (1975), *Encyklopédia Slovenska* (1977-82), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska* (1995).

Neobyčajne rozsiahla oblasť, ktorá takrečeno celožitvotne púta záujmom K. Ondrejku, oblasť, ktorá ho formovala a ktorú on sám usmerňoval, ktorej zveľadeniu venoval tisíce hodín a stovky článkov, je folklorizmus. Tu bol zainteresovaný v najrôznejších úrovniach a žánroch, medzi amatérmi i profesionálmi, organizačne i koncepcne. Pôso-bil naozaj mnohostranne: na kurzoch, školeniach, v poradných a expertizných zboroch, na seminároch; výdatne v inscenačnej praxi najrôznejších folklórnych scénických kolektívov, v súťažných porotách, pri scenaristickej a režížnej príprave programov rôznych podujatí a festivalov, v médiách atď. Táto časove náročná, z hľadiska vedca často až extenzívna činnosť mu však na druhej strane pomáhala hlavne pri získavaní folklórnych informátorov - ľudových tanečníkov, ako i pri takpovediac intímnom poznávaní premien folklóru, ktoré mu práve táto sféra často poskytuje nové, aktuálne a perspektívne podnety, spôsoby a formy existencie ľudového umenia.

Ďalšou, „netanečnou“ dimenziou, vonkoncom však nie subtlínou, ale práve naopak, je jeho záľuba, priam „koníček“ v zbieraní, autorskom prerazprávaní, aj tvorbe rozprávok, k „vymýšľaniu“ detských hier a v dialektológii. Spomedzi desiatky publikácií tohto typu nad všetky vyčnieva jeho rozprávkovo-rozprávačská prvotina viažuca sa k rodným Sliacom (1972) a u nás doposiaľ najrozmernejší, etymologický a hniezdovaním slov dobre vybavený dialektologický slovník jazykovo spočívajúci takisto v stredoslovensko-štúrovskej studnici Ondrejkovho rodiska (1998).

Konečne treba zduplovať, že osobitou, z hľadiska publikačnej finalizácie menej šťastnou kapitolou jeho diela, sú jeho zhrňujúce, cca tisícstránkové ru-

kopisy: vyššie spomínaný „liptovský“ a „slovensko-maďarský“, ale i najnovšie hry slovenských detí v 20. storočí (1996) a práve dokončovaný celoslovenský súbor, súpis ľudových regionálnych a lokálnych tancov. Je však pre nás dobrou správou, že ony sú, jestvujú, a veríme, že dá Boh...

Zo srdca želáme jubilantovi dr. Ondrejovi, nášmu milému priateľovi Klimkovi, ale nedeľne, tak ako by si to prijal aj on sám, aj jeho manželke, jeho vernej pomocníčke a nenápadnej spolupracovníčke Milke, aby sa v dobrom zdraví a pohode tešili z diela, ktoré ostalo za nimi, a aby aspoň tak zanietené ako doposiaľ spolu naďalej tvorili ešte mnohé, mnohé letá.

Stanislav Dúžek

Výber z bibliografie K. Ondrejku

- *Niekoľko poznámok o spôsobe zápisu tancov. Dupák. Medveď. Čardáš. Ždiarsky tanec. Devianska veselica.* In: Lúčnica tancuje a spieva. Bratislava, Smena 1954, s. 35-59, 63-73, 103-111, 129-159.
- *Hráme sa a tancujeme. Súpis tancov, hier a námetov z obdobia 1945-1959.* Bratislava, Osvetový ústav 1960, 80 s.
- *Zvyky a tradičné slávnosti slovenského ľudu.* Bratislava, Osvetový ústav 1961, 134 s.
- *Tance z okolia Senice.* Bratislava Osvetový ústav 1962, 50 s. (Spoluautor S. Dúžek.)
- *Hry, piesne a tance horehronských detí, kandidátska práca.* Bratislava, Ústav hudobnej vedy SAV 1963.
- *Štefan Tóth 30.4.1923-10.10.1962.* Slovenský národopis 11, 1963, s. 3-4.
- *Z hybských tradícií.* In: Hybe včera a dnes. Banská Bystrica, Stredoslovenské vydavateľstvo 1967, s. 123-154.
- *Sliačanská svadba.* Hudba, spev, tanec 1968, č. 3, s. 73-76.
- *Rytmický pohyb ako zložka zvykoslovnia a ľudových slávností.* Slovenský národopis 17, 1969, s. 8-112.
- *K územnému rozšíreniu tradičných tancov na Slovensku.* Rytmus 1972, č. 1, s. 8-9, č. 2, s. 12-13, č. 3, s. 5.

- *Ľudové tance.* In: Východná. Bratislava, Osveťa 1972, s. 218-225.
- *Rozprávania spod Salatína.* Bratislava, Tatran 1972, 280 s.
- *O folklórnom festivale vo Východnej.* In: Východná, Východná. Bratislava, Obzor 1973, s. 13-18, 21-24.
- *Výskum tradičnej pohybovej kultúry.* Banská Bystrica, KOS 1973, 66 s.
- *K situácii v štúdiu ľudových tancov.* In: Súčasný stav etnomuzikologického bádania na Slovensku. Bratislava, ÚHV SAV 1973, s. 67-75.
- *K štúdiu verbunkových tancov na Slovensku.* In: Musicologica slovac IV. Bratislava, Umenovedný ústav SAV 1973, s. 111 -142.
- *Tradičná pohybová kultúra Lipt. Tepličky a okolia.* In: J. Michálek a kol., Liptovská Teplička. Poprad, ONV 1973, s. 163-188.
- *Hry horehronských detí 1-3.* Banská Bystrica, KOS 1971, 79 s., 1972, 101 s., 1973, 145 s.
- *Tance a hry.* In: Slovensko, Ľud 2. Bratislava, Obzor 1975, s. 1098-1116.
- *Zápis tanečného pohybu.* Bratislava, Osvetový ústav 1975, 112 s.
- *Riekanky detí gemerského Pohronia.* In: Gerner 2. Martin, Osveťa 1976, s. 313- 352.
- *Z hier liptovských detí, mládenčov a diev.* 2. opr. vyd. Bratislava, Osvetový ústav 1976, 194 s.
- *Tradičné hry detí a mládeže na Slovensku.* Bratislava, Veda 1976, 326 s.
- *Pastierstvo v pohybovej kultúre slovenského ľudu.* Vlastivedný časopis 26, 1977, č. 3, s. 130-135.
- *Motivika slovenských ľudových tancov 1, 2.* Banská Bystrica, KOS 1977, 170 s., 195 s.
- *Materiály z výskumov tradícií Západoslovenského kraja.* Bratislava, KOS 1979, 187 s.
- *Povesti a zvesti z dolín stredoslovenských.* Martin, Osveťa 1982, 150 s.
- *Tance a spevy z obce Vyšná Slaná.* Banská Bystrica, KOS 1980, 35 s.
- *Susedské príbuznosti folklóru Slovenska a Poľska.* Rytmus 1984, č. 4, s. 10-11, č. 5, s. 10-11, č. 6, s. 10-11.
- *Základné pohybové jednotky tradičných tancov Liptova 1, 2.* Liptovský Mikuláš, OOS 1978, 160 s., 1982, 165 s.
- *Vojtech Litva z liptovských Sliačov - služobník a vládca tanca.* Slovenský národopis, 34, 1986, č. 3, s. 445-461.
- *Ďetský folklór so zbojníckou tematikou v oblasti slovenských Karpát.* Slovenský národopis 36, 1988, č. 3-4, s. 531-542.
- *Ľudové tance a zábavy. Ďetské hry.* In: Horehronie. Bratislava, Veda 1988, s. 257-296, 297-331.
- *Hry a tance.* In: J. Michálek a kol.: Ľud horehronskej doliny. Košice, Východoslovenské vydavateľstvo 1989, s. 381-426.
- *Tradičná svadba Liptova a jej tanečné zložky.* In: Musicologica slovac, Ľudové hudobné a tanečné zvykoslovie. Bratislava, SAV 1989 s. 123-159.
- *Zberateľ nad iných usilovný - náš spolupracovník Ján Lazorík.* Rytmus 1990, č. 1, 2, s. 16-17, 11.
- *Zo zápisníka stredoslovenského tanečníka 1-5.* Banská Bystrica, KOS 1981, 64 s., 86 s., 1982, 75 s., 1988, 24 s., 1990, 46 s.
- *Ľudové tance a tradície z obce Stankovany.* Banská Bystrica, KOS 1990, 148 s.
- *Slovenské ľudové tance.* Bratislava, SPN 1991, 383 s. (Spoluautor M. Mázorová a kol.)
- *Hry detí zo Zamaguria.* 2. vyd. Poprad, RKS 1992, 60 s. (Spoluautor V. Majerík.)
- *Deti deform 1-5, 7-14.* Bratislava, Osvetový ústav 1974 - NOC 1993, cca 1500 s. (K.O. redaktor a editor.)
- *Zbierka piesní z Púchova a okolia.* Bratislava, NOC 1993, 252 s. (Spoluautor E. Kerepecká a P. Strapáč.)
- *Zvyky Slovákov v Maďarsku - dôležité príspevky k tancu, spevu, hudbe hrám a iným zábavám.* In: Ethnomusicologicum 1. Bratislava, ÚHV SAV - ASCO 1993, s. 103-112.
- *Tance a hry z Borského Mikuláša a Petra.* In: Borský Mikuláš. Senica, Retak 1994, s. 65-79. (Spoluautor S. Dúžek.)
- *Materiály zo zvykoslovnia a tanečnej kultúry Slovákov v Maďarsku.* Slovenský národopis 43, 1995, č. 3, s. 390-406.
- *Sliače, premeny tanečných a iných tradícií podtatranskej obce za posledné storočie.* In: Ethnomusicologicum 2. Bratislava, ÚHV SAV-ASCO 1995, s. 111-127.
- *Tanečná, hrová a zábavová bibliografia 1-5.* Bratislava, NOC 1991, 173 s., 1992, 214 s., 1993, 224 s., 1995, 95 s., 1996, 120 s.
- *Územné vymedzenie ľudových tancov Slovákov v Maďarsku.* In: Slovenská hudba 1997, č. 1-2, s. 130-133.
- *Slovník stredoslovenského nárečia z Liptovských Sliačov a okolia s pôvodom a hnezdovaním slov.* Bratislava, Print-Servis 1998, 644 s. + obrazová a mapová príloha. (Spoluautor Š. Čifra.)

ZDENCE JELÍNKOVÉ K JEJÍMU ŽIVOTNÍMU JUBILEU



Milá Zdenko,

stojím v tuto chvíli mezi gratulanty, a to mezi těmi, kteří Tě od mládí provázeli, obdivovali a ctili. Tvoje působení v Ústavu pro lidovou píseň umožňovalo mladým adeptům národopisné vědy první zkušenosti s terénní prací. Tys jim byla vlídnou rádkyní, schopnou usměrňovat jejich výzkumnou činnost v oblasti hudebního a tanečního folkloru. Tvoje dobré rady dostaly nové dimenze po začlenění Ústavu pro lidovou píseň do Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV. Tady jsi, po boku Karla Vetterla a v součinnosti s mladými etnografy či folkloristy, prohlubovala dalšími a dalšími záznamy sbírky tanců Tebou budované. Dovol mi, abych poděkovala za

všechny, kteří se po Tvém boku zúčastnili průzkumů a zápisů ve vesnicích, malých městech, a dokonce také v Brně. Nemohu nevzpomenout té mravenčí, fyzicky i psychicky nesmírně náročné práce. Kouzlo Tvé osobnosti i zápal pro věc, který v Tobě plane, přechází rovněž na Tvé informátory, takže mnozí z nich přes svůj pokročilý věk, ochablost, ba často i nemoc dokázali předat Tvým prostřednictvím a Tvoji odbornou způsobilostí své taneční vzpomínky a umění k dokumentaci a vědeckému zpracování.

O Tvé výzkumné práci svědčí stovky, ba tisíce zápisů lidových tanců a her z celé Moravy, ale také ze Slezska a některých částí Slovenska. Neúnávná literární činnost má zcela mimořádný rozsah. Popisy tanců ze všech regionů jsou přehledné a snadno srozumitelné. Soustředěné studium tanečních zápisů vlastních i ostatních choreologů Ti dává možnost srovnávat taneční folklor z různých území i různých států. Také bádání v archiváliích, v dílech našich klasiků i v drobné regionální literární tvorbě Ti umožňuje uplatnit poznatky o prostředí, v nichž se tance odbyvaly, o lidech, kteří je interpretovali, a příležitostech, při nichž se lidový tanec uplatňoval. Tento odborný přístup provází zejména Tvé publikace zaměřené k pramenům nejvzácnějším, k odkazu Františka Sušila, Františka Bartoše, Františky Kyselkové, Guberniální sbírky. Nejde jen o vyhledání tohoto pramenného materiálu, ale také odvahu badatele ze střípků a poznámek, u Bartoše uváděných pouze na drobných lístcích, vydedukovat podobu tance. Za nedoceněnou považuji Tvoji neobyčejně rozsáhlou sběratelskou činnost v oblasti dětského folklorního projevu, her, písní a tanců. Jen málokterý národ se může pochlubit takovým bohatstvím dětského folkloru. Tobě se podařilo poklady dětské tvorby nejen objevit, zapsat, ale také s erudicí pedagoga vzkřísit a přivést na svět prostřednictvím početných dětských kolektivů.

To, co nás celá léta fascinuje spolu s četnými tanečnickými různými generacemi a také s choreografy, jsou však i další stránky Tvé osobnosti. Patří k nim Tvůj způsob interpretace lidových tanců, a to těch nejnáročnějších, zvláště starosvětské z Horního a valašského z Rožnovska. Hloubka Tvého prožitku, míra pochopení jádra tance a elegance podání vyzařuje i z filmových záznamů. Dopadá také na ty, kteří neměli to štěstí zažít emocionální prožitek Tebou předváděného tance ať již na slavnostech ve Velké nad Veličkou, ve Strážnici či při jiných příležitostech.

S neúnávností jsi rozdávala, a přes některé zdravotní obtíže stále rozdáváš ze svých odborných znalostí a vědění o tanci četným posluchačům tanečních konzervatoří i různých seminářů. Základem pro tato setkání jsou Tvé sbírky lidových tanců zahrnující nejen regionální typy tanečního folkloru, ale také monografie o některých typech tanců, které jsou z aspektu historického a choreologického bádání zvláště významné. Jsou to jak tance točivé, o nichž si vydala celou řadu odborných pojednání, tak další typy tanečního umění: chorovody, tance závadkového charakteru, mužské tance a skoky.

I když se někteří z nás obávají tvého odborného hodnocení při interpretaci tanců v soutěžích a při jiných příležitostech, víme, že jsou podložena hlubokými znalostmi tanečního základu. Snažíme se proto je pochopit a vyrovnat se s nimi.

Za naplnění Tvého celoživotního poslání považujeme vedle publikovaných sbírek encyklopedii lidového tance, zpracovanou v podobě videofilmů věnovaných jednotlivým moravským regionům. Obrovské úsilí nejen Tvé a Tvých spolupracovníků, ale i velkého množství interpretů, které jsi pro zvládnutí tohoto náročného projektu zvolila, vyústilo ve zcela mimořádný počín. Předpokládám, že realizaci projektu Lidových tanců z Čech, Moravy a Slezska plně ocení

nejen naše, ale teprve další generace choreologů, choreografů, ale také tanečníků. Umožní jim poznat prostou krásu lidového tance, s nímž jsi spojila svoje životní osudy.

Věra Kovářů



BRNĚNSKO A ZDENKA JELÍNKOVÁ

V důsledku dělení gruntů a nárůstu obyvatelstva docházelo na Brněnsku od poloviny 19. století k citelnému chudnutí venkovské populace a vzniku silné vrstvy bezzemků, kteří hledali námezdnou práci ve vznikajících většinou textilních továrnách města Brna. Tehdy také začínají zdejší vesnice ztrácet svůj převážně rolnický charakter. Rolníci přebývali v rámci vesnické populace převahy a v roce 1919 tvoří v obcích připojených k Brnu až na výjimky již jen malé procento. Rolnictvo jakožto konzervativní prvek obyvatelstva bylo ovšem nosi-

telem tradic lidové kultury. Proto také se zmenšující se mírou jeho vlivu na dění v obcích zanikala i svěbytná lidová kultura Brněnska. Je příznačné, že do současnosti se její relikty nejvíce zachovaly právě v těch brněnských předměstích (Komín, Tuřany, Lišeň) a okolních obcích (Troubsko, Ostopovice, Šlapanice ad.), v nichž si rolnictvo nejdéle udrželo svůj vliv, i když je jisto, že bez přispění různých spolků, které dodržování tradičních obyčejů či svátečního nošení kroje z konzervativnosti sobě vrozené (např. Orel) či z lokálně patriotické hrlosti (Sbory dobrovolných hasičů, Sokol aj.) podporovaly a rozvíjely, by toto dědictví předků bezpochyby zaniklo také zde.

Folklor na Brněnsku však v průběhu posledního století dostal i dvě velké vzpruhy. Tou první bylo období zvýšené národopisné aktivity, související s Národopisnou výstavou československou v roce 1895 (dále NVČ). Popud ke sběratelské a národopisně buditecké činnosti na Brněnsku tehdy vyšel z Ořechova, z rodiny statkáře Bakeše, jehož manželka Lucie (rozená Wanklová) začala koncem osmdesátých let 19. století v Ořechově a okolí sbírat po pamětnících zapomenuté či zapomínané zvyky a tance. Pro sběratelskou činnost získala řadu nadšených spolupracovníků, v Ořechově v roce 1892 pak uspořádala národopisnou výstavku, která se stala vzorem pro všechny ostatní předběžné výstavy v českých zemích. Národopisné úsilí, které vyvrcholilo účastí troubských, ořechovských a šlapanických občanů na Moravských dnech pořádaných v rámci NVČ v Praze, tak vlastně zachránilo či znovuobnovilo několik pro Brněnsko typických obřadů a zvyků - zejména tzv. královničky, hody se stínáním berana a honění krále, které se od té doby pořádají na Brněnsku dodnes. V období první republiky pak získaly některé z dalších ne zcela zapomenutých obřadů novou inscenovanou podobu, když bývaly zejména v režii Orla či Sokola scénicky zpra-

covávány například dožínky a tzv. selská svatba.

Po roce 1948 ovšem začalo folklorní hnutí na Brněnsku opět upadat. Muselo proto dojít k oné druhé vzpruhy, svým významem rozhodně nezaostávající za úsilím doprovázející NVČ, totiž k přípravám na „pořad písní, tanců a zvyků z Brněnska“ nazvaný Ta brněnská brána, který se uskutečnil v roce 1980 na strážnickém folklorním festivalu. S ním a vlastně se znovuobjevením Brněnska pro „folklorní svět“ je pak nerozlučně spjata osobnost Zdenky Jelínkové, která má pro renesanci folklorního fenoménu Brněnska podobný význam, jako kdysi Lucie Bakešová. Při přípravách na strážnický pořad, který byl jakýmsi průvodcem po ročním zvykoslovném cyklu na Brněnsku, vyburcovala Z. Jelínková z letargie a přiměla k nadšené činnosti folklorní skupiny z jednotlivých brněnských obcí (např. z Komína, Ořechova, Střelice, Ostopovic, Omic, Tuřan, Lišně, Troubska, Šlapanic). Její zásluhou byly repertoáry skupin a souborů, skládající se do té doby jen z omezeného množství přeživších hodových kol, písní a některých již výše uvedených zvyků, obohaceny o nové tance, které zrekonstruovala z nejrůznějších pramenů - dajč, uherskou, lendlr, holóbek, stodolenku a další. To vše by samozřejmě nemohlo být bez dlouholetého bádání v archivech a trpělivé práce s pamětníky. Z. Jelínková vedle dnes již konečně vydané Guberniální sbírky pečlivě procházela zápisy v pozůstalosti Sušilových, Bartošových, Bakešových a samozřejmě důvěrně znala záznamy dalších sběratelů na Brněnsku - F. Kyselkově, C. Mašička, P. Pavelky, F. Svobody či A. Langa. Tuto svoji heuristickou práci nakonec zúročila v publikacích *Lidový tanec v Brně a na Brněnsku v pramenech 19. století* (Brno 1980, 1983) a *Lidový tanec na Brněnsku v zrcadle dobových dokumentů* (Brno nedat.), které se staly nepostradatelnými pro jakoukoli další teoretickou i praktickou folklorní činnost na Brněnsku (svoji zevrub-

nou znalost tanečního repertoáru z Brněnska v širokých komparativních rámcích však osvědčila již dávno předtím ve studii *Lidový tanec ve velkém Brně a na Brněnsku*, která vyšla v prvním dílu publikace *Brno v minulosti a dnes*, (1959). Tance, které na Brněnsku sebrala či rekonstruovala z dobových pramenů samozřejmě pro potřeby souborů a vesnických skupin také rozpracovala a popsala v několika metodických materiálech - *Kola, reje a taneční hry na Brněnsku a Oslavsku* (Brno 1958), *Lidové tance z Brněnska, Hané a Horácka* (Brno 1959) a *Lidové tance a taneční hry na Brněnsku* (Brno 1974 a 1978), tance z Brněnska však publikovala i v několika dalších soubornějších studiích o moravském lidovém tanečním projevu. Podobně jako měla kdysi Lucie Bakešová v Ořechově při rekonstrukci královniček svou informatorku v poslední tehdy žijící „královničku“, devadesátileté stařence Anně Paarové, našla i Zdenka Jelínková při sestavování sbírek dětského folkloru z Ořechova a okolí svoji „stařenku“ - Štěpánku Homolkovou, duši tamního folklorního dění, z jejíhož vyprávění pořídila publikaci *Jak si hrají děti v Ořechově* (Brno 1984). Dětskému folkloru na Brněnsku vůbec zasvětila Z. Jelínková značnou část svého badatelského i praktického úsilí (podílela se na přípravě mnoha dětských folklorních skupin a organizovala také několik přehlídek dětského folkloru Brněnska), jehož trvalým výsledkem je čtyřdílný vyčerpávající sborník dětských her, písní, říkadel i tanců z Brněnska *Za našo ráj* (Brno 1982).

Nadšení, které zavládlo po úspěšném strážnickém programu, se na Brněnsku promítlo také do vzniku samostatných národopisných slavností Brněnska v Troubsku, při jejichž vzniku samozřejmě Z. Jelínková nemohla chybět. Z devíti uskutečněných ročníků byla (až na dva pořady, jež sestavil pisatel těchto řádků) autorkou všech jejich pořadů a zároveň neúnavnou „hybatelkou“ těchto slavností. Při pořadech troub-

ských slavností vždy vycházela z místních tradic a připomínala ty, kdož se zasloužili o to, aby folklorní bohatství na Brněnsku neupadlo do zapomnění. V roce 1985 tak slavnost věnovala 90. výročí Národopisné výstavy československé a pořad sestavila z čísel, s nimiž chasa z Brněnska vystupovala na Moravských lidových slavnostech 15. 8. 1895, v roce 1986 věnovala pořad slavností F. Kyselkové a snažila se, aby zde zaznělo co nejvíce písní z jejích sběrů, v roce 1989 slavnosti dedikovala 100. výročí uvedení královniček z Brněnska v Národním divadle v Praze a 95. výročí první národopisné slavnosti v Troubsku... Ani poté, co pro nezáměr místních organizátorů Národopisná slavnost Brněnska v Troubsku v roce 1990 zanikla, se nenechala Z. Jelínková odradit a již v roce 1992 při brněnské přehlídce Brněnsko tančí a zpívá, která víceméně navazuje na slavnosti v Troubsku, věnuje svůj další pořad stému výročí národopisné výstavy v Ořechově, té výstavky, při které předchůdkyně Z. Jelínkové - L. Bakešová folklor Brněnska pro širokou veřejnost objevuje...

Zamýšlíme-li se tedy dnes nad tím, jak je možné, že se mohlo tak relativně velké bohatství lidové kultury udržet v obcích ležících přímo na hranici moravské metropole či dokonce v jejich předměstích, nezbyvá než konstatovat, že je to i velkou zásluhou a letošní jubilantky Zdenky Jelínkové...

Václav Štěpánek

ŽIVOTNÍ JUBILEUM JANA ČUMPELÍKA

Ač je to k nevíře, ten usměvavý, štíhlý a pružně se pohybující pán, je už pětasedmdesátník. Reč jde o Mgr. Janu Čumpelíkovu, tanečnicí, choreografku, autorovi pořadů, pedagogovi a organizátorovi. Narozen v Čáslavi, dětství a mládí prožil v Praze a v roce 1948 se stal jedním ze zakládajících členů Čes-

koslovenského státního souboru písní a tanců. Patří k těm, kteří se na profesionální taneční dráhu dva a půl roku pečlivě připravovali na thunovském zámečku v Kvasicích. S lidovým tancem různých regionů se seznamovali v terénu, u pamětníků a vynikajících lidových tanečníků a většinou v tom pokračovali i později. Také jubilant sbíral v jižních Čechách a na středním Slovensku. Bez nadsázky možno říci, že od té doby mezi profesionálními tanečníky u nás již nebyla skupina, která by tak důvěrně a v tak širokém regionálním rozsahu byla s lidovým tancem seznámena. Ne-ní divu, že mezi nimi vyrostli choreografové, pedagogové a organizátoři, kteří významně ovlivnili a mnozí dodnes ovlivňují tanečněfolklorní hnutí. K nim patří i J. Čumpelík, který navíc přišel do kontaktu s lidovým uměním dávno před svým vstupem do ČSSPT, při zájezdech do Velké nad Veličkou se svým otcem malířem již v době předválečné a v pražském Slováckém krúžku, jehož členem je od roku 1942.

J. Čumpelík v ČSSPT dlouho nepobyl. Po nástupu na vojenskou základní službu v roce 1952 se stal vedoucím a pedagogem taneční skupiny právě založeného Uměleckého vojenského souboru a už v něm zůstal. A když byl UVS v roce 1955 zrušen a taneční skupina byla přefazena do Armádního uměleckého souboru, stal se jejím vedoucím i tam. Avšak v roce 1960 dochází ke změně tanečního žánru z lidového tance na balet, s tím přichází i nový vedoucí a J. Čumpelík zde zůstává jako choreograf a vedoucí tzv. Lidové skupiny až do svého odchodu do důchodu v roce 1987. V obou souborech vytvořil velké množství choreografií převážně s vojenskou tematikou. O jejich úspěšnosti vypovídá, že některé z nich se udržely v repertoáru několik desetiletí (např. Tanec s puškou), některé byly převzaty a variovány vojenskými soubory amatérskými (např. Za opasky), nežádka aniž by o tom autor věděl a aniž by interpreti něco věděli o autorovi, jiné slou-

žily za vzor a inspiraci také amatérským souborům civilním (např. Vojenské hry). S tím souvisí jeho spolupráce s dechovými hřebami Čs. armády, Ministerstva vnitra a Hradní stráž. A pro Hradní stráž z posledních let připravil několik choreografických skladeb ke slavnostním příležitostem.

S amatérskými soubory J. Čumpelík jako choreograf spolupracoval dlouhá léta, zejména na Moravě (za všechny jmenujme Břelclav, Hradištan, Jasénku, Vsacan, v Čechách pardubickou Radost, chrudimský Kohoutek a jablonickou Nisanuku), nyní pokračuje jako autor a režisér pořadů. Začalo to programem Český rok v lidové obřadnosti, v němž v rámci dnes již památných úspěšných programů ke 100. výročí Národopisné výstavy československé na Žofíně v roce 1995 představil soubory ze středních a východních Čech. Pokračoval uvedením scénického folkloru na několika ročních hradecko-pardubického festivalu a sám si nejvíce cení pořadu Z Vrchlabí do Polabí na strážnickém MFF 1997, za nějž získal cenu festivalu.

Samostatnou kapitolou je jubilantova organizátorská i tvůrčí práce v Sokole. Veden vzpomínkami na pěkné chvíle v mládí v něm prožité se po obnově organizace v roce 1990 do jeho znovuvybudování plně zapojil. Dnes je náměstkem vzdělavatele České obce sokolské a podařilo se mu do programu chystaného XIII. sletu prosadit festival folklorních těles sokolských i provedení hromadné skladby ze slezského regionu.

Jan Čumpelík je skromným člověkem. Netlačil se nikdy do popředí a svoji tvorbu na příslušných místech či mediálně neakcentoval. Snad ke své škodě. O to víc dobré a poctivé práce odvedl.

Milý Honzo, ať ještě dlouho tvoříš a organizuješ, ať máš ještě dlouho plno sil, abys si mohl se svou ženou zatančovat milovanou sedláckou!

Jan Miroslav Kríst

ETNOMUZIKOLOGICKÝ SEMINÁŘ 1999

Ve dnech 10. a 11. listopadu 1999 se na půdě Akademie věd ČR v Praze uskutečnil etnomuzikologický seminář, na kterém se řešila problematika pramenů lidových písní, hudby a tanců ve světle novodobých možností archivace, dokumentace a prezentace. Neustálý a rychlý vývoj techniky ovlivňující i metody etnomuzikologického bádání je dnes samozřejmostí. Přináší však s sebou řadu úskalí, s kterými je nutné se vyrovnat. Současné tendence směřují ke sjednocování způsobů práce na všech vědeckých etnomuzikologických pracovištích. Na semináři proto vystoupili nejen badatelé z pořádajícího Etnologického ústavu AV ČR v Praze, ale i jejich kolegové z Brna a Bratislavy. Zástupce zde měly rovněž univerzitní pracoviště, některá muzea a knihovny.

Seminář zahájil člen předsednictva Akademické rady AV ČR V. Herold, několik úvodních slov mohli přítomní vyslechnout také z úst L. Tyllnera (Praha), který stručně zhodnotil vývoj české etnomuzikologie za posledních deset let. První dva příspěvky se ovšem týkaly etnomuzikologie slovenské: O. a A. Elschekovi (Bratislava) v nich předali své bohaté zkušenosti se zpracováním dokumentačních archivních materiálů. Po nich se ujal slova brněnský hudebník a vydavatel J. Plocek, jehož referát zaměřený na otázky vydávání archivních zvukových záznamů a současných nahrávek tradiční hudby inicioval diskusi o hudební popularizaci a komercializaci, mluvilo se také o autorských právech a postojích Ochranného svazu autorů k vydavatelům tradiční hudby.

Druhý blok referátů uvedl D. Holý (Brno) příspěvkem s poetickým názvem Nevědomost hříchu nečiní - reflexe dosavadních výsledků některých projektů z oblasti lidové písně. Na příkladech ukázal závažné chyby, které se staly při vydávání našich hlavních písňových sbírek. J. Procházková (Brno) se zabý-

vala záznamy lidových písní a tanců Leoše Janáčka a jejich zpracováním. Velmi zajímavý a důležitý projekt České komise pro UNESCO v rámci programu Paměť světa představila M. Secká z Náprstkova muzea v Praze. Zde se podařilo shromáždit a digitálně zpracovat sbírku gramofonových desek Karla Čapka s mimoevropskou hudbou. Výběr nejlepších nahrávek vyšel na pěti CD. Po několika hudebních ukázkách předstoupila před shromážděné L. Uhlíková (Brno) s příspěvkem, který vyvolal diskusi o etických problémech v ediční praxi. E. Ryšavá (Praha) referovala o způsobech katalogizace a vytváření bibliografií kramářských písňových tisků v Knihovně Národního muzea. J. Kosíková představila projekt videodokumentace proměn lidové kultury v současnosti, který zpracovává v brněnské pobočce Etnologického ústavu AV ČR. Poslední referát prvního dne semináře s názvem Pramen a ediční praxe přednesla M. Toncrová (Brno).

Také druhý den byl rozdělen do oceněných tematických bloků. V prvním dostaly prostor naše přední etnochoreoložky: D. Stavělová, E. Kröschlová, H. Laudová (všechny z Prahy) a Z. Jeřínková (Brno). Ve svých referátech řešily problematiku tanečního zápisu v tištěných sbírkách a jejich reedicích, možnosti katalogizace lidových tanců, problém jejich konvertibility při regionální kartografii a strukturální klasifikaci. Účastníci byli seznámeni s výsledky bádání etnochoreologické studijní skupiny ICTM, rozebírána byla i problematika videodokumentace lidových tanců.

Poměrně široký prostor byl dále věnován sběru a ukládání dat, jejich prezentaci a vyhledávání prostřednictvím internetu, otázkám ochrany etnomuzikologických fondů a archivaci rukopisných písňových sbírek. O té konkrétně hovořila V. Thořová (Praha), J. Traxler poukázal na problémy kritických edic rukopisných sbírek a zpěvníků, L. Tyllner se zabýval sbírkou Čeňka Holase, na kterou nahlížel pohledem editora.

Letošní etnomuzikologický seminář opět potvrdil potřebu setkávání odborníků, kteří zajímavými příspěvky obohacují své kolegy a dodávají řadu impulzů k diskusím. Řada problémů však zůstala i letos nedořešena a otevřena pro některý ze seminářů v budoucnosti.

Jan Blahůšek

PROFIL NÁRODOPISNÉHO REGIONU: KRAVAŘSKO, LAŠSKO

Stalo se tradicí, že Ústav evropské etnologie FF MU v Brně každoročně pořádá pro své studenty exkurzi do některé, především moravské či slezské etnografické oblasti. Po Hané, Valašsku, Horácku, hanáckém Slovácku, Těšínsku, Podluží, Chodsku, Hornácku a Kopanicih se v letošním roce vedení ÚEE rozhodlo obrátit pozornost na Kravařsko a Lašsko. Tyto dvě odlišné sousední oblasti spojuje navzájem jen to, že byly v dřívější době etnicky smíšené: na Kravařsku byli nositeli etnografické specifičnosti především němečtí usedlíci, Lašsko poznamenaly vlivy polské. Lašsko se tak částečně lidovou kulturou a hlavně nářečím odlišovalo od Valaška na jihu a od pohněčeného Kravařska na západě.

Letošní profil národopisného regionu připadl na 24. - 25. března 2000. Dvoudenní program byl rozdělen na dvě části: první den se na Filozofické fakultě MU v Brně konal pracovní seminář, druhý den proběhla exkurze. Obou částí se kromě studentů zúčastnili i absolventi oboru a další odborníci z příbuzných institucí.

Devátý ročník pracovního semináře zahájil M. Válek, který přivítal všechny přítomné a po krátkém řešení organizačních záležitostí předal slovo R. Jeřábekovi. Ten ve svém příspěvku Kravařsko a Lašsko - národopisné oblasti na etnických a kulturních rozhraních uvedl shromážděné do dané problema-

tiky. Zabýval se etymologií a historií názvů, etnickým složením, historickým vývojem i vědeckým zájmem o oblasti. Na mapách demonstroval jejich polohu a barevně odlišil území s německy a česky mluvícím obyvatelstvem. K. Altman představil jeden z čtyřadvaceti svazků knihy *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild - Mähren und Schlesien*, který vyšel ve Vídni roku 1897. Z této monografie vylíčil důležité zmínky o obou oblastech. Osobnost básníka Ondry Lysohorského, jeho život a dílo přiblížila P. Stöhrová. J. Procházková přednesla nejnovější poznatky o Janáčkových záznamech lidových písní a tanců na Lašsku. Na ni plynule navázala Z. Jelínková, která se zabývala tancem a tanečním repertoárem. Sidelní obraz a venkovskou zástavbu severovýchodní Moravy popsala ve svém výkladu V. Kovářů. Posledním referentkou byla A. Ramíková, která přistoupila před řečnický pult s příspěvkem Lidový kroj na pomezí Laška a Valaška. Kvalitně připravené referáty se pro všechny jistě staly studnicí informací. Škoda jen, že současná situace nedovoluje vydávat z těchto pracovních seminářů sborníky. Vznikala by tak velmi zajímavá řada monografií jednotlivých oblastí. Snad se některé příspěvky objeví alespoň na stranách tohoto časopisu, jak bylo v minulosti zvykem a stanou se tak přístupné většímu počtu zájemců.

V sobotu se konala samotná exkurze. Komentáře k oblastem, sídlům, významným rodákům nebo lidem, kteří zde žili, podával celou cestu R. Jeřábek, který také poznávací zájezd řídil. To, co bylo v plánu cesty, se skutečně stihlo, i když na prohlídku jedné obce nebo etnografické zajímavosti zbylo v průměru asi jen půl hodiny. První zastávkou bylo městečko Potštát, které sice do oblasti Kravařska ještě neřadíme, ale architektura a sentimentální nádech připomínající vylidněné pohraničí byly jistě dobrým důvodem, proč zde zastavit. Následovaly Odry, architekto-

nicky zajímavý Fulnek, Bartošovice, administrativní centrum Kravařska Nový Jičín, Příbor, Frýdek Místek, ve kterém jsme navštívili poutní chrám Panny Marie, dále rodiště Leoše Janáčka Hukvaldy. Přes Kopřivnici jsme se dostali do Štramberka, poté jsme projeli přes Ženklu do Hodslavic, ve kterých se narodil František Palacký. Krásný celodřevěný kostel, polygonální stodo-la i Palackého rodný dům byly posledními objekty, které mohli účastníci letošního profilu národopisného regionu zhlédnout.

Již v úvodu ke svému příspěvku na pracovním semináři R. Jeřábek sdělil, že v příštím roce čeká všechny zájemce poznávací zájezd na Hřavu. Zároveň však oznámil, že to bude poslední profil národopisného regionu, na kterém se bude organizačně podílet. Všechny povinnosti organizátora se tak přenesou na bedra M. Války, což je dobrou zárukou zachování tradice pořádání exkurzí do národopisných oblastí Čech, Moravy a Slezska.

Jan Blahůšek

SKLO, KERAMIKA A KAMNOVÉ KACHLE Z ARCHEOLOGICKÝCH VÝZKUMŮ NA MORAVĚ. STOLOVÁNÍ A HODOVÁNÍ V RENESANCI

Takto dlouhým a mnohoslabným názvem byla uvedena výstava, probíhající v lednu až březnu 2000 v severomoravské metropoli Ostravě. Autorkou scénáře byla Hedvika Sedláčková, které významně sekundovali archeolog Josef Bláha z Olomouce a etnograf Jiří Pajez ze Strážnice. Většina exponátů pocházela z archeologických výzkumů, probíhajících v posledních desetiletích v několika původně středověkých městských lokalitách Moravy a Slezska. Časový horizont objevených a vystavovaných předmětů zabíral období od konce 15. do začátku 17. století. Výstava

byla svým způsobem první soubornou prezentací těchto předmětů a informací o jejich funkci, používání a rozšíření. Stala se tedy jakousi obdobou výstavy „Stolečku, prostí se tentokrát z měšťanského renesančního prostředí.

Jistou předpremiéru měla výstava již na podzim roku 1998. Tehdy v Olomouci proběhla výstava „Sklo, slavnostní keramika a kachle“ (autorky H. Sedláčkové), která shrnovala výsledky výzkumů Památkového ústavu v Olomouci od jeho založení roku 1973. Důkazem toho, že tato akce nebyla tečkou za výzkumy, ale východiskem pro další srovnávání a bádání, byla právě letošní výstava srovnávající materiál z území celé Moravy.

A jaká vlastně byla? Přes mnohonožný název především uměleckohistorická. Důraz byl kladen na prezentaci jednotlivých výzkumných lokalit počínaje velkými městy, metropolemi tehdejší Moravy a Slezska - Olomoucí, Brnem a Opavou, přes sice poddanský, ale významný a kvetoucí Prostějov, pohraniční pevnost Strážnici a další poddanská města jako Mikulov a Rýmařov. Autoři se snažili na příkladu jednotlivých lokalit dokumentovat sortiment předmětů, které byly pro ně charakteristické. Zároveň upozornili na původ předmětů, možnosti výroby v domácích dílnách, případný export ze zahraničí i ovlivnění cizími, především italskými a německými vlivy. Návštěvník tak měl možnost porovnávat sortiment z různých významných a prosperujících měst, mohl sám posoudit, co bylo pro danou dobu standardní a charakteristické, co naopak luxusní a mimořádné.

Jedinečnost výstavy totiž spočívala v představeném sortimentu, jenž se v běžných podmínkách takřka nezachoval, a dané období tak většinou bývá prezentováno především jídelním nádobím z cínu a drahých kovů. Výstava naproti tomu předkládala množství skleněných číší či pohárů s emailovou výzdobou, dále různé lahve a džbány. Ta-

ké keramika nás překvapila svou rozmanitostí. Zastoupeny byly importy ze zahraničí prezentované výstavnými džbány s figurální výzdobou, v níž se uplatňují především biblické, ale také postupně se prosazující antické a světské motivy. Etnografa zaujal například reliéf znázorňující selský pár v taneční pozici kráčivého tance, přičemž muž nese na rameni cep! Za pozornost stály i misy a hrnce s tmavým a okrovým nástřepím zdobené bílou nebo žlutou hlínkou, geometrickými vzory a stylizovanými zoomorfními motivy. Pokud bychom jednu z těchto mís položili vedle produkce z 19. století, mohlo by snadno dojít k záměně. Právě v reprezentativní měšťanské keramice 16. století tkvěl totiž jeden z pramenů tradice domácí lidové keramiky. Pozoruhodné také je, že produkce habánských hrnců (další z pramenů domácí hrnčířské tradice), které v této době zažívaly svůj rozkvět, byla v souborech nalezených předmětů zastoupena jen výjimečně.

Výstava sice nebyla doplněna vlastním katalogem předmětů, vcelku dobře však tuto úlohu splnil katalog z předcházející výstavy olomoucké. Mimo zdařilých kreseb a fotografií z olomoucké části výstavy nechyběla úvodní stať o daných tématech.

Jedinou vadou na kráse výstavy byly popisky. Nešlo ani tak o jejich obsah a komentáře, ale o jejich uspořádání. Problém byl především v nejednotnosti uspořádání předmětů ve vitrině a na popisku. Pokud jste hledali popis konkrétního předmětu z vitríny, našli jste jej podle jeho čísla na popisku bez větších problémů. Zde byla čísla řazena od nejnižšího po nejvyšší. Pokud jste ale hledali předmět z popisku, museli jste jeho číslo u předmětu ve vitrině pracně vyhledávat. Exponáty totiž nebyly řazeny podle čísel, nýbrž podle tvarové a funkční příbuznosti.

Podtitul Stolování a hodování v renesanci pokulhával v naplnění záměru za kvalitou výstavy jako takové. Vědo-

mý důraz na prezentaci jednotlivých archeologických lokalit a jejich specifčnost zřejmě autorům nedovolil vytvořit z předmětů ukázky prostřených stolů tak, jak bychom si z podtitulu představovali. Jedinou výjimkou vytvářející dominantu celé výstavy byla prostřená tabule složená z předmětů získaných záchrannými výzkumy v Olomouci. Výtvarníkovi se skutečně podařilo vytvořit zdařilou rekonstrukci. Iluze hodovního stolu s množstvím nádobí, skla a květin doplněných girlandami vinné révy a břečtanu, v pozadí s freskou z evangelia sv. Lukáše „Hostina v domě Bohatcové“, byla dokonalá. Snad jen cínové nádobí, přibory a podobné rekvizity by mohly doplnit celkový dojem.

Tímto zdařilým „tahem“ však invence vystavovatelů končila. Stolování bylo dále prezentováno především ikonograficky. Použity byly detaily z již zmíněné fresky a několika známých, vesměs již dříve prezentovaných obrazů. Bohužel k nim chyběly konkrétní komentáře, které by ozřejmily a do souvislosti uvedly informace patrné na obraze. Pro návštěvníka se tak stávaly pouhou stafáží a většina zajímavostí mu zůstala utajena.

Popisy stolování jako takového se zaměřovaly pouze na povšechné informace. Konkrétní výsledky a kuriozity z paleobotanických a zoologických výzkumů prováděných při archeologických odkryvech byly zmíněny jen okrajově. Přesto pouze z nich se dovídáme o jídelníčku, zastoupení masa ve stravě, o přítomnosti různých druhů ovoce a návyků při jejich úpravě. Překvapující je to především v souvislosti s pokrokem, jaký v poslední době výzkum stravy, jídelníčku a stolování zaznamenal (naposledy psal o stavu a perspektivách výzkumu např. J. Hrdlička - Český časopis historický 1/2000).

Závěrem zbývá ještě jednou vyzdvihnout prezentační význam výstavy, která se stala kvalitním rozšířením a doplněním nedávno proběhlé výstavy „Od

VÝSTAVY

gotiky k renesanci 1400-1550". Přestože její didaktický přínos k ozřejmění stolování v renesanci byl diskutabilní, rozhodně stála za návštěvu a zhlédnutí.

Martin Šimša

ČTYŘI OBRAZY ZE ŽIVOTA LIDSKÉHO

V roce 1901 vychází práce *Über die ältesten Sitten und Gebräuche der Egerländer*, ve které její autor, chebský magistrátní rada J. S. Grüner, osobní přítel básníka J. W. Goetha a dalších významných osobností první poloviny 19. století, definoval čtyři významné momenty, kolem kterých se odvíjí celý lidský život. Nazval je „čtyřmi obrazy ze života lidského“. Symbolicky tak vlastně určil a pojmenoval lidskou cestu od kočky po hrob.



Čtyři obrazy ze života lidského - křtiny

Prvním významným momentem a tedy prvním obrazem jsou křtiny: chvíle, kdy je nově narozený člen rodiny obřadně přijímán nejen do společenství rodiny, ale také obce a lidské společnosti vůbec. Druhým obrazem je první taneční zábava, místo, kde vlastně docházelo k prvnímu oficiálnímu uvedení každého jednotlivce do společenského života. Dalším obrazem a přímo zlomem v lidském životě je svatba. Dospělost člověka zde nachází vyjádření ve skutečnosti, kdy symbolicky opouští rodinu, ve které vyrůstal jako ten, o kterého je pečováno. Položením základu pro vlastní rodinu přijímá odpovědnost za péči o budoucí potomky, ale zároveň je jeho povinností postarat se o rodiče a tím jim vrátit péči, kterou oni věnovali jemu. Posledním obrazem ze života lidského, tak jak jej viděl Grüner, je pohřeb - tedy chvíle, kdy člověk naplnil svoji životní dráhu. Pohřeb představuje rozloučení

n nejen rodiny a blízkých se zesnulým, ale je vlastně rozloučením celého okolí.

Kolem těchto čtyř stěžejních momentů se tedy odvíjel a odvíjí celý lidský život, kolem nich se v minulosti vytvářela řada rodinných zvyků a obyčejů, které bývají ve společnosti živé a udržované, z nichž některé jsou v rodinách praktikovány dodnes, třebaže jejich pravý význam nám již uniká. Výstava „Čtyři obrazy ze života lidského“ je nahlédnutím do rodinného, a tím i do společenského života minulých generací, jejichž představy a názory na lidský život se snaží zachytit a přiblížit návštěvníkům prostřednictvím dochovaných muzejních předmětů. Zvyky a obyčeje jsou aktivními prvky, lze je dobře popsat a tak je zachytit. Je ale obtížné je staticky ztvárnit ve výstavní podobě. Výstava se proto snaží přiblížit a oživit zvykoslovný svět prostřednictvím několika scénických obrazů. Bohatost krojových fondů muzea se zde předvádí v podobě mužského a ženského svatebního kroje. Část věnovaná svatbě chce představit také svatební výbavu nevěsty; instalován je rovněž kout matky - šestinedělky s dětskou postýlkou, typickou pro Chebsko. Obdobné scénické zkratky nabízejí i části výstavy věnované taneční zábavě a pohřbu. Vedle uvedených scén se návštěvníci mohou seznámit s velkým množstvím ikonografického materiálu a sbírkových předmětů, které k této tematice uchovávají depozitáře Chebského a Karlovarského muzea a městských muzeí v Aši a Františkových Lázních, z jejichž sbírek je výstava připravena.

Náš dnešní životní styl není žádným náhodným produktem. Má svůj původ, má své kořeny, ze kterých postupně vyrůstal, třebaže dnes pro nás zůstávají mnohdy utajeny. Výstava „Čtyři obrazy ze života lidského“ chce být jakousi cestou ke kořenům chebského kraje nejen pro ty, kteří zde žijí a pro které poznávání minulosti tohoto kusu země může přinést něco pozitivního při jeho dneš-

VÝSTAVY

ním utváření. Jako taková si pro letošní rok hlavní výstava Chebského muzea, otevřená od 10. března do září, jistě najde řadu návštěvníků.

Iva Votroubková

LIDOVÝ MALOVANÝ NÁBYTEK TĚŠÍNSKÉHO SLEZSKA

A chyběl snad jen žebříňák... Pouze tolik by snad bylo možné doplnit k precizně provedené výstavě Lidový malovaný nábytek z Těšínského Slezska, která je otevřena od března do srpna 2000. Zřídilo ji Muzeum Těšínska ve výstavních prostorách v Karviné-Fryštátu. Autorka Wieslava Branna se v ní po-

kouší návštěvníkovi přiblížit svět lidového reprezentačního nábytku, jeho funkce, společenský status, ale také konstrukci, náměty a vzory výmalby.

V úvodu výstavy autorka upozorňuje na předchozí bádání o lidovém malovaném nábytku, které má v regionu velice dlouhou tradici. U jeho zrodu stál gymnaziální učitel Karol Piegza, který v prvních desetiletích 20. století provedl se svými studenty mapovací a dokumentační akci. Vznikla tak rozsáhlá sbírka, která zachycuje vzory a motivy maleb na truhlách. Na základě těchto sběrů vznikla následně výstava „Těšínské malované truhly“. Cennost tohoto pro nás již historického pramene vzrostla ve chvíli, kdy se lidé začali truhel a malovaného nábytku vůbec zbavovat jako nepotřebného „haraburdí“.

Při další prezentaci je třeba vyzdvihnout především vysoký společensko-reprezentativní status, který byl malované truhle přikládán. Měla na něj vliv jednak cena výrobku, jednak jeho „umělecké“ provedení, v neposlední řadě i zástupný symbolismus truhly pro její vlastní cenný obsah. Především při svatbě nabývala truhla naplněná šatstvem a výbavou nevěsty významný reprezentativní rys, a to jak mladé ženy samé, tak rodiny, z níž pocházela. Podobně i menší truhly, v nichž dostávaly svoji výbavu svobodné dívky odcházející do služby, měly reprezentativní význam. Ten však zdaleka nekončil samotným aktem svatby, ale přetrvával dále. Truhla byla umístěna v interiéru domu a nadále symbolizovala movitost a sociální postavení obyvatel. Z těchto důvodů a také pro svoji vlastní nemalou cenu byla v rodině uchovávána značně dlouhou dobu, dokud úplně nedosloužila. Obliba truhel i tradiční společensko-reprezentativní momenty na ně vázané posunuly jejich používání a požívaní až do počátku 20. století. Tedy do doby, kdy se již k uložení šatů běžně používalo skříň. Ty, podobně jako postele, koutní skříňky, police na nádobí, kolébky a jiný nábytek, postupně přebíraly mnohé z forem výzdoby i reprezentativní funkce truhel.

Se starším tradice používání malovaných truhel souvisí i vystavení exkluzivního nálezu truhly z Bukovce, datované svým vročením do roku 1700. U nás vůbec nejstarší exemplář malované truhly je významný zároveň jako doklad o používání formy malované truhly jako takové. Přitom však přináší významné doklady o vzorech a motivech výzdoby, která je velice blízká výzdobě zachycené Piegзовou sbírkou.

Dokumentací vzorů, barev, konstrukce a celé řady dalších umělecko-historických determinant se dostáváme k dalšímu okruhu informací, které výstava návštěvníkovi přináší. Fundovaně



Čtyři obrazy ze života lidského - první taneční zábava

je rozebírána a obrazové doplněna cestou, po níž se výroba truhly ubírá, popsána je konstrukce, povrchová úprava, podkladové barvy a nakonec samotná malba. Přitom všem jsou zmiňovány vývojové posuny při inspiraci slohovými uměními a také ve vlastním vývoji vzorů a motivů. Pro maximální názornost jsou ve dvou sousedních regionech, Těšínsku a Jablunkovsku, všechny zmíněné termíny navzájem srovnány, a tak velice plasticky vyvstanou rozdíly a podobnosti. Je proto velká škoda, že většina těchto obecných informací nebyla přenesena na popisky u jednotlivých exponátů, které zůstaly nanejdvůh kusé.

Tolik k metodice výstavy. Samotná instalace jednotlivých kusů nábytku vychází z možnosti jednoho výstavního sálu. Exemplaře jsou řazeny do logických celků a oddělovány boxy. Mimo to je k nim přiřazena fotodokumentace originálních interiérů i celých domů. Pro maximální názornost použiti nábytku v reálu jsou do postelí nainstalovány peřiny a do některých truhel lidové kroje a oděvní doplňky, tak jak byly v truhlách uchovávány. V této souvislosti je pouze škoda, že podobně nejsou nainstalovány i šatní skříně, aby byly dokumentovány proměny v odívání. Zdařilou tečkou za snahou o maximální přiblížení funkce malovaného nábytku v interiéru lidových staveb je instalace zařízení světnice. Jsou v ní umístěny všechny standardní kusy malovaného nábytku a doplněny ostatním běžným mobiliářem. V této souvislosti lze vyslovit přání, že by mohla následovat velice přínosná výstava o nemalovaném, běžně používaném nábytku na Těšínsku.

Závěrem lze pouze dodat, že až na onen zmíněný žebříček, na němž byla malovaná truhla a ostatní vybava nevěsty převážena do domu ženicha, zde bylo předvedeno maximum všeho, co bylo možné vystavit.

Martin Šimša

40. FOLKLÓRNE SLÁVNOSTI ZÁPADNÉHO SLOVENSKA - MYJAVA '99

V štruktúre scénických folklórnych podujatí na Slovensku zaujíma festival v Myjave postavenie naozaj významné. Jeho početní návštevníci obyčajne vyzdvihujú príjemné, kultúrované prostredie dobre vybaveného prímestského lesoparku v Trnovciach, jeho dominantu - vydarený amfiteáter pre 7000 divákov, a zasvätenejší milovníci ľudového umenia a odborníci - folkloristi chvália nepredstieranú aj dramaturgiu festivalu, programovú pestrosť a úroveň. Je chvályhodné, že festival sa nezameral úzko iba na ľudový tanec, spev a hudbu ako je to zvyčajné na podobných podujatiach, ale od začiatku 70. rokov priekopnícky, potom už dosť štandardne sa tu uvádzajú aj ďalšie vhodné žánre, resp. vrstvy ľudového umenia a ľudovej kultúry vôbec.

Takto v bohatú štruktúrovanú dramaturgiu programov a podujatí nachádza pevné miesto napr. ľudová slovesnosť a divadlo, ľudové odievanie, rôzne charakteristické činnosti vidieckeho prostredia, ľudové remeslá, jarmok a pod., so svojimi predstaviteľmi, nositeľmi a pokračovateľmi.

Cesta k súčasným metám od počiatku v roku 1956 nebola priamočiara. Najtrvalejším kľúčovým, ideovo odborným garantom podujatia bola ustanovená štátnej osvetovej Krajské osvetové stredisko v Bratislave, kde sa vytvoril početný aktív popredných slovenských odborníkov v oblasti ľudového umenia a folklorizmu s takými predstaviteľmi ako sú J. Paličková, O. Demo, S. Dúžek, K. Ondrejka, S. Švehlák, D. Luther, O. Danglová, O. Elschek, J. Lehocký, J. Blaho, V. Gruska, C. Zálesák, P. Bútor, A. Horanská, B. Landová, ak spomenieme aspoň tých, ktorí tu pôsobili najdlhšie a najintenzívnejšie. Podujatie organizačne zabezpečovali orgány pracovníci a aktivisti bývalého Západoslávenského kraja, okresu, ale najmä lokality (mesta, obce), kde sa slávnosti konali. Na počiatku v roku 1956, 1957 miestom festivalu boli Piešťany, 1958-1966 s prestávkami Vrbové, 1967-1975 Krakovany (a čiastočne Piešťany). Prelomovým

bol rok 1976, kedy slávnosti, zdá sa že natrvalo, zakotvili v centre folklórne nezvyčajne špecifického, relatívne živého a folklóru prajného západoslávenského regiónu, na Myjave. Odvtedy sa uvedomele a kontinuitne formujú, dotvárajú podľa dlhodobých, viacročných, periodicky inovovaných koncepcií od skúsených znalcov pertraktovanej problematiky.

Posledné peripetie slávností súvisia s obratom a všeobecnými premenami nášho života po roku 1989. Aktuálny stav je taký, že apelácie odborníkov na neprerušenú kontinuitu slávností sa chopilo nakoniec Myjavské osvetové stredisko podporované kľúčovými ustanovizňami mesta, nový zastrešujúci usporiadateľ Krajský úrad v Trenčíne a v neposlednom rade pomocnú ruku poskytujú i početní sponzori zo širšieho regiónu, Slovenska i zahraničia. (Zložité, viac ako 40 ročné púť západoslávenských folklórnych slávností Myjava podrobnejšie a prehľadne približuje dôverný znalec tunajšieho folklóru a regiónu J. Lehocký v Pamätníci..., súčasťou programového bulletinu „40. folklórne slávnosti Myjava '99".)

Preukázalo sa, že realizátori aktuálneho jubilejného ročníka slávností na čele s domáccim predsedom Pripravného výboru M. Maliarikom a predsedom Programovej rady M. Kosíkom sú schopní zachovať príkladnú úroveň tohto podujatia, k akej sa dospelo v posledných desaťročiach, ba že túto úroveň možno aj zveľadiť, ako to naznačuje napr. prílev mladých pripravovateľov vystúpení, ich videnie, podania i hľadania.

Odhliadnuc od „jubilejných akcentov" programy, podujatia a štruktúru Myjavy '99 (18.6.-20.6.1999) možno ponímať z hľadiska kontinuity a perspektívy Slávností v podstate za viac než menej príznačné, profilujúce.

Výstavy, ktoré už dlhoročne tvoria úvod k ostatným podujatiam, sa oproti minulosti zúžili na jednu, čo možno zrejme pripísať predovšetkým na vrub nedostatku finančných prostriedkov. Tohoročná expozícia situovaná v Múzeu SNR (B. Landová: Tak išiel čas) bola zameraná na históriu západoslávenských folklórnych slávností. Dominovali tu fototabule a tlačie radené chronologicky a skrášlené exponátmi výtvarníkov, kto-

rych inspiroval kolorit slávností. Medzerovitosť v obsahu najmä počiatkových ročníkov slávností nabáda k systematickému zhromažďovaniu prislúchajúcich archívnych dokladov a k uvedomej identifikácii pre širšiu verejnosť zväčša málo známych organizátorov, programových pracovníkov a menovite ľudových a súborových umelcov.

Nepriaznivé počasie v prvý deň nenarušilo chod slávností a počiatkové bohaté navštívené vystúpenia sa odohrali v príjemne dotvorenom prostredí športovej haly.

Veľmi dobre utratená scénická kronika západoslovenských slávností bola koncepcne a znalecky zrealizovaná známou osobnosťou, choreografom a režisérom slovenských folklórnych súborov a festivalov (J. Blaho: Festivalové mestá). Účinkujúce súbory boli síce rôznej úrovne, ale spolu s postavami festivalu a predstaviteľmi z jeho lokalít sa napospol, mimoriadne sympaticky zhostili príriecknych rolí. Myjava a jej široké zázemie v druhej polovici programu jasne potvrdili, že miesto západoslovenského folklórneho festivalu patrí práve sem.

Program zahraničných súborov (I. Medlen, M. Veselský: Naši hostia) predstavil rôzne „národné“ prístupy k scénickej štylizácii folklóru zo strednej a východnej Európy (Česká republika - Vlčnov, Poľsko - Walbrzych, Ukrajina - Kovel, Rusko - Novoj Usman). Vyniklo mužské spevácke sexteto z voronežskej obce, ktoré potvrdilo že nevyumelkovaný, presvedčivo podaný spev aj v malom obsadení a „nekomornom“ prostredí môže nadchnúť. Celkové scénické uvedenie s málo informatívnym konferansom bolo založené na známej, hlavne málo nápadite zrealizovanej schéme: privítanie hostí, stereotypný sled výstupov a zborové finále s domácim súborom.

Obe podujatia sobotného predpoludnia priliehavo a dobre sformovali predstaviteľky mladšej generácie (V. Feriancová, J. Chudá: Jarmek; E. Čmelová: Sprievod). Jarmok v centre mesta - na rínku mal, takpovediac, prirodzený priebeh. Kupujúci v hojnom počte sa rýchlo zorientovali, kde sú ľudovomelecké výrobky, kde občerstvenie, kde zelený trh. Zaujato prezerali, nakupovali a besedovali

s jarmočnými postavičkami, medzi ktorými nevtieravo, milo a vtipne pôsobili hlavne domáci Myjavci a Myjavky ponúkajúci typické produkty kraja - slivkový lekvár a slivovicu. Sprievod účinkujúcich dolu námestím s ukázkovými predstaveniami na ceste bohato lemované divákmi plynule skončil ukázkovými vystúpeniami na pódiu na okraji trhoviska. Celok vyznel ako pôsobivá predhra a ponuka pestrých populárnejších vystúpení. Ďalšie programy sa už odohrávali v areáli a amfiteátri v Trnovoch.

Nové programové čísla sú niekedy novotvarým experimentom, niekedy aj „objavovaním objaveného“, ale spravidla riskantným „nosením kože na trh“. Čo sme videli sa zmestí do oboch týchto kategórií (S. Kohútek: Novôtky). Povšimnutiahodné a príkladné pre naše súbory bolo spracovanie krútivých tancov z Gemera súborom Szóttos z Bratislavy. V skutočnosti improvizovaný, osobnostný prejav párov a tanečníkov jeho choreografické spracovanie síce fixuje, ale ilúzia tanečnej improvizácie, ktorá je tu podstatná, ostáva akoby zachovaná. Novým momentom (aspoň na Myjave) bola akceptácia inoetnického folklóru v podaní domácej flamengovej skupiny Lágrima z Bratislavy. Aj v ďalších príspevkoch sa zjavili pozitívne prvky, ale neboli až natoľko novotami.

V súťaži ľudových hudieb (S. Smetana: Cena Samka Dudíka) boli tentoraz prínosom pestré obsadenia väčšiny kapiel. Do hry zapojili aj nástroje, ktoré sa štandardne používajú zriedkavejšie. Odborná porota udelila 1. miesto hudbe FS Ponitran z Nitry, 2. miesto komornému sláčikovému zoskupeniu z FS Skalica zo Skalice, 3. miesto cimbalovej hudbe „vyslúžilcov“ FS Kopaničiar z Myjavy, osobitné ceny súrodencom Heskovcom z Červenika a hudbe FS Devín z Bratislavy.

Hudobno-tanečný program súboru Trenčan (J. Chudá: Trenčín, dolinečka) bol vzdaním holdu za jeho nepretržitú päťdesiatročnú aktivitu a dôkazom, že si svoje privilegované postavenie medzi slovenskými súbormi plne zaslúži. Vďaka za to patrí predovšetkým pani E. Kubalovej a jej rodine. Oni obohatili zlatý fond slovenskej folklórnej choreografie o také čísla ako je Mašinový, Sedliacka, atď. Polstoročný programový obľúb zosobili speváci-

ka a zberateľka ľudových piesní Lidka Fajtová - zakladajúca členka súboru a súčasná generácia účinkujúcich - trenčianski gymnastizti.

Živou vodou a prameňom pre milovníkov a pestovateľov folklórnych tradícií bol program dedinských folklórnych skupín (C. Zálešák, M. Urban: Čo sa ešte zachovalo). Nestor - znalec slovenského folklórneho hnutia C. Zálešák prizval k slávnostnému vystúpeniu početné, dlhodobe aktívne skupiny a jednotlivcov, ktorí sa v posledných rokoch pre zhoršujúce sa existenčné podmienky stávajú stále vzácnejšími hosťami folklórnych podujatí. Zmysluplná bola už ich samotná prítomnosť a reprezentatívne zastúpenie.

Nočný program „o pití a pri pití“ obľúbených účinkujúcich autorov (J. Hamar, P. Popelka: Do roka a do dna) tentoraz zaostal za očakávaniami diváctva, pod čo sa podpísala zdĺhavosť niektorých výstupov a miestami aj nevkusný slovník protagonistov. Pozitívom bola duchaplná nápaditosť autorov, kvalitná úroveň slovenských a moravských účinkujúcich a „cezhraničná“ kooperácia festivalov pri uvedení tohto programu, ktorý mal druhú, úspešnejšiu premiéru v Strážnici.

Stretnutie ľudových rozprávačov s obecnstvom (J. Chudá: Regrúti, vojaci, generáli) sa odohralo v komornom zákutí areálu a patrilo k vrcholným zážitkom na festivale. Rozprávačky A. Čáfalová, H. Jurasová, A. Šimková, M. Jurišová spolu s pohotovou sláčikovou hudbou Kuštárovcov z Bratislavy a spontánnymi prispievateľmi z obecnstva vytvorili vo vzájomnej súhre a improvizácii zážitok, na aký človek rád, s úsmevom a dlho spomína.

Milý, srdečne prijímaný program detských súborov (Š. Sádovský: Zima) naznačil otázky smerujúce skôr k dospelým, ktorí deti - zábezpeku pokračovania aj folklóru -formujú. Niekedy sa totiž zdá, akoby sa práve tí, ktorí deti vedú ocitli v určitom stereotype a to nielen čo sa týka stvárňovania výstupov, ale napr. aj náučno-naivného, nedetského sprievodného konferansu v podaní detí. Nové časy s nápaditým spozdobe-

FESTIVALY, KONCERTY

ním prvků blízkých děťom signalizoval a vystúpením úpät súbor Kobylka z Devínskej Novej Vsi a záverečný „jasličkový“ obraz všetkých účinkujúcich.

Efekt a sumarizáciu toho najlepšieho, čo sa na festivale vyskytlo vyjadril, avšak neúplne, záverečný program Slávností (A. Chlebková, L. Hodúl: Zblízka i zďaleka). Štruktúra jeho náplne mala opäť zaužívanú schému: domáce kolektívy, zahraniční hostia a miestny myjavský súbor, všetko pretkané nadnesenými konferenciarskymi textami a veršíkmi. Bonbónikom programu bola folklórna skupina Gregorcov zo Spišských Vlachov - hostia z východu Slovenska, jediný (!) zástupca kategórie dedinských folklórnych skupín v tomto programe. Treba veriť, že to bol, prasto, dramaturgický „skrat“, lebo bez tejto fundamentálnej vrstvy folklórneho žánru, bez podielu domácich dedinských folklórnych skupín si ani v budúcom tisícročí, zdá sa, nemožno predstaviť jubileá našich folklórnych slávností, ani ich galaprogramy.

Stanislav Dúžek

CHrudimŠTÍ „KOHOUTCI“ ZPIVAJÍ

Na prvni pohľad by se mohlo zdať, že s pribývajúcimi padesátimi letými výročími folklórnych souborů se 23. 9. 1999 v divadle K. Pipicha v Chrudimi nestalo nic mimořádného - konal se zde program k 15. výročí vzniku souboru Kohoutek a k 5. narozeninám dětského souboru Kuřátka. Avšak stalo se - a to v plné míře, co do uvedení žánrově podnětného způsobu zpracování lidových tradic, tak i v interpretačním uchopení tématu nazvaného *Lehkým srdcem putování aneb - Milé dámy, milí páni, tak to chodí v milování*. Scénické pásmo o životě, lásce i smrti a o všem, co k tomu patří, překvapilo pevnou konstrukcí děje i vynalézavým hudebně-tanečním podáním. Scénář této „férie“

vytvořila výtvarnice Kamila Skopová, osobnost nadaná všestrannou invencí i znalostí východočeských folklórních látek. V její divadelní dílně vznikla již řada námětů pro další východočeské soubory. Dějová základna chrudimského obrazu o lidském životaběhu byla konstruována podle písní a tanců zapsaných sběratelem Josefem Zemánkem na Chrudimsku, Nasavrcku i v širší oblasti podhůří Železných hor. Na choreografii se podíleli Aleš Kohoutek a Stanislava Sejkorová, na režii Jan Čumpelek. Různými nápady přispěli i členové souboru. Autorsky fundované úpravy vedoucí hudební složky a primášky Heleny Kohoutkové a v celém kraji uznávané osobnosti Ivy Dostálové značně přispěly k úspěšnému vyznění poměrně rozsáhlého čísla. Jeho hlavním kladem byl vynalézavý způsob souborové interpretace daného tématu. Pro svou přemočarou sdělnost se do jisté míry přiblížil duchu obrozeneckých her. Neměla to však být jen ukázka starodávné vesnické pospolitosti udržované i některými zvyky, ale i moderní pohled na odvěké, humorem ověřené lidské příběhy. Hraje se tu však pro nového diváka, který přijme s povděkem i přimýšlenou figurku šibalského andílka, jehož moralistní průpovídky nejen předznamenávají děj, ale také nápaditě rozčleňují stavbu celého představení. Do této role se dokonale vtělil Lukáš Dastlík, který vedle tance potvrdil i herecké nadání. Domnívám se, že úsměvný ráz a zajímavá konstrukce tohoto čísla by mohly značně přispět k řadě originálních pořadů např. strážnického festivalu.

S většími problémy se musel „Kohoutek“ setkat v závěrečném tanečním provedení legendy o sv. Dorotě s doprovodem upravené výsostné hudby Bohuslava Martinů a zpěvního partu v prestižním pěveckém obsazení legendárního „Špalíčku“. Na přání choreografky Věry Svobodové, autorky tanečního scénáře, chtěl soubor uctít památku významného díla slavného východočeského rodáka. Nebylo by spravedlivé neuz-

nat snahu kolektivu o obrazné taneční provedení námětu, který je však celou uměleckou výstavbou vázán na baletní provedení. To jeť na naprosto odlišnou zákonitost způsobu tanečního projevu i dramaticky vypjatého podání pěveckých partií a doprovodné hudby. To si také pravděpodobně uvědomovala interpretka Doroty, škořená tanečnice Stanislava Sejkorová, když zvolila způsob svého tanečního podání alespoň v poněkud odlišném vyjádření děje, který mohl být chápán jako zdůraznění výjimečné postavy v této roli. Přiblížilo se k tomu i podání krále Štěpánem Skopovým. Totéž ovšem platí i o skladatelových „Studánkách“, které by si zasloužily zpracování především podle bohaté folklórni tradice východočeského kraje. Tak by bylo možné zúročit i dosud málo známé cenné zápisy učitele Karla, které byly bez změny využity v básnickém díle Miroslava Bureše.

Vraťme se však na začátek celého koncertu, který musel být pro neslyšchaný počet zájemců týž den reprizován, a ponechme místo jedinečnému „obrázku“ při vystoupení dětské části souboru v několika věkových kategoriích. V choreografii Stanislavy Sejkorové a Radky Ehrenbergerové bylo divákům připraveno taneční potěšení z pásem Na svatého Řehoře, Smrt nesem ze vsi a dalších tanců i tanečních písní doprovázených vlastní dětskou muzikou. Celá skladba mnohočetných tanečních námětů však nepůsobila útržkovitě, přestože byl značný prostor ponechán spontánnímu projevu. O umění přirozené interpretace svědčí dlouhodobá zkušenost obou autorek, ale také nevšední spolupráce s početnou skupinou rodičů, kteří nemuseli váhat pustit na jeviště alespoň na chvíli půvabnou dvojici malých děvčátek. Ta měla přísně na pozoru celé jevištní dění, do kterého je starší děvčata občas ochotně přijímala a zase vracela do jejich koutku, a to vše podle prastarého domácího řádu venkovského života.

Hannah Laudová

VESNICKÁ VÁNOČNÍ SLAVNOST S ŽIVÝM BETLÉMEM

Na nebesích hvězdička vychází - pod tímto názvem se v podvečer poslední adventní neděle uskutečnila velkolepá vánoční slavnost. Kdo byl 19. prosince 1999 odpoledne v Kněžpoli, malé vesnici nedaleko Uherského Hradiště, mohl prožít neuvěřitelnou předvánoční atmosféru jednoho vesnického společenství, které dlouho připravovanou akci jakoby ozlilo.

Iniciátorem organizačně, finančně i umělecky náročného projektu bylo Občanské sdružení B2, které vzniklo v roce 1999 s posláním nacházet smysl tradičních kulturních hodnot a předávat je přístupným způsobem širší veřejnosti. Kromě realizace hudebních, tanečních a dramatických projektů se sdružení soustřeďuje na odbornou badatelskou, dokumentační i naučnou činnost a šíření znalostí o tradičním umění. Uskutečněním vánočního pořadu v Kněžpoli sdružení naprosto přesně naplnilo své cíle, dalo smysl svému snažení a jeho práce splnila svůj účel.

Celá akce začala brzy odpoledne malým jarmarkem s drobným tradičním vánočním zbožím - dřevěnými hračkami, vizovickým pečivem, medovými perníky, výrobky z keramiky, šustí, proutí a klokočí. Poté byl zahájen průvod vesnicí s vozem taženým koňmi, s vyhrávajícími muzikanty a zpívajícími ženami, muži i dětmi. Průvod vyústil v hlavní část projektu - komponovaný pořad na způsob živých jeslí. Účinkující vystoupili na sice improvizovaném, avšak dobře ozvučeném a osvětleném jevišti. Velké zastřešené pódium na volném prostranství vedle místní hospody velmi vhodně spoluvytvářelo celkový dojem.

Pořad o narození božského dítěte byl založen na prolínání jednotlivých novozákonních výjevu od zvěstování anděla Panně Marii, přes narození Ježíška, klanění pastýřů, dětí a celé chasy, až po tříkrálové obdarování. Obrazy

rozdělené do pěti částí - Pastýřské uvítání, Zvěstování, Na dědině, K jesličkám, U jeslí - byly plynule propojeny hudebně výborně upravenými písněmi. Přirozeně působilo také spojení a kombinace dechové hudby s cimbálovou muzikou. Muzikanti doprovodili účinkující zpěváky a tanečníky při více než třiceti většinou méně známých vánočních písních a koledách. Základem představení byl tedy sólový a především sborový zpěv, doplněný nenáročným tancem nebo jen pohybem po jevišti. Zapojení téměř stovky zcela neškolených lidí do náročného pořadu, v němž bylo nutné skloubit tanec, zpěv i dramatický projev a vystoupit před početnou veřejností, stálo jistě velkou námahu. Přesto byly výkony, které rozhodně snesly porovnání s renomovanými soubory, na vysoké úrovni a celé vystoupení působilo dokonale secvičeným a přitom přirozeným dojmem. Celkovou atmosféru dokreslila živá zvířata (koně, poník, ovce) a potřebné rekvizity. Na oko diváka pak zcela jistě zapůsobily přiměřeně stylizované kostýmy i pečlivě vybraný, v některých případech poměrně vzácný lidový oděv, který celkový dojem ještě více umocnil.

A kdo byl duší celé této nevšední a rozsáhlé akce? Autorkou námětu a scénáře byla Hana Poláková. Ta pořad zvládla i režijně a spolu s Ivetou Kaňovskou se podílela na scénickém a tanečním zpracování. Vybrané písně hudebně upravili František Černý a Zdeněk Pálka. Scénu a kostýmy navrhla Barbora Krístková. Celá akce se uskutečnila za finanční podpory a práce Obecního úřadu v Kněžpoli, ve spolupráci s místní Základní školou a dalšími lidmi, kteří se podíleli na kompozici oslavy, pracovali na nácviku, přípravě krojů, kostýmů, rekvizit a jeviště.

Základním motivem kněžpolské akce bylo aktivní zapojení místních dětí a dospělých do společné oslavy Vánoc. Naplnění cíle, který každopádně život kněžpolských obohatil, pak bylo především na nich samých. Vytvoření jedi-

nečného projektu, ve kterém byly propojeny lidové prvky vážící se k vánočnímu zvykosloví s výjevy z mytického příběhu posvátného zrození dítěte, bylo ovšem na autorech. A těm se záměr oslavit nadcházející Vánoce hudbou, zpěvem a tancem určitě podařil.

Gabriela Směříčková

POCTA JAROSLAVU ČECHOVI A ČECHOVCŮM

K třicátému výročí úmrtí nezapomenutelného cimbalisty a primáše, pedagoga a etnografa Jaroslava Čecha z Uherského Hradiště a zároveň k třicetinám výtečné cimbálové muziky, která má jeho jméno, se konal 25. března 2000 ve velkém sále Klubu kultury v Uherském Hradišti překrásný koncert.

Program s hlubokým prožitkem zasvěcené provázel Petr Spielmann slovem v literatuře i historii poučeným i do budoucna zahleděným. Přátelským vyznáním mu pomáhali Dušan Holý a Jaroslav Štika, všichni tři kolegové Jaroslava Čecha z dob studií. Byli posluchači seminářů Antonína Václavíka, na kterého obdivně, s porozuměním i láskou vzpomínali. Na J. Čecha úsměvně pamatoval i současný primáš „Čechovců“ Jan Rajmíc a houslista Pavel Štulíř, vedoucí velmi dobré cimbálové muziky ZUŠ z Uherského Hradiště. Oba jsou členové muziky od jejího založení.

Cimbálová muzika Jaroslava Čecha přinesla většinu programu nového a rád konstatuji, že upoutal stejně jako osvědčená čísla z minulých let. A tak nás pohladil procítěný zpěv Ladky Mikuláštkové i hluboce prožitý projev Jožky Piláta, bohatýrské zpěvy Karla Rajmice i Miroslava Blahy, stejně jako mužný zpěv muziky. Zaujalo i oduševnělé a nadšené zpívání ženského sboru se sborem gymnázia Uherské Hradiště. Programová čísla tanečnicků v přirozených choreografiích Miloše Hrdého i Jana Maděříče byla příjemným obohacením.

Nade vše ční vysoce muzikální projev kapely. Potěšitelné je zdobení třeba v hudeckých písničkách z Bílovic. Dovedná hra i dokonalá znalost nástrojů činí z této kapely stálíci mezi folklorními muzikami.

Rád vyzvedávám i zasvěcené hudební zpracování autorů Jaroslava Čecha, Zuzany Lapčíkové, a hlavně duše muziky Jana Maděříče, kteří umocnili umělecký dojem z písni.

Koncertu se zúčastnili vynikající sólisté-hoště. Nutno pochválit jejich výběr. Je škoda, že je dnes tak málo slyšet Vlastu Grycovou, zpěvačku nevšedních balad s procítěným, krásně zdobeným zpěvem, nebo že dnes málo potkáte mimořádný zpěv Dušana Holého, který vždy najde píseň zvláštní, neoposlouchanou. Třeba vyzvednout skvostné vyznění a hluboký prožitek Zuzany Lapčíkové i její dovedné hraní na cimbál. V neposlední řadě je nutno se zmínit o nestárnoucím bardovi zpěvu horňáckého i zpěvu moravsko-slovenského pomězi - o Luboši Holém. K hostům se úspěšně přiřadila mladinká cimbálová muzika místní ZUŠ (primáš petr Číhal), které „Čechovci“ symbolicky předali žezlo.

Koncert byl vyprodán, nadšené publikum vděčně aplaudovalo a mnoho návštěvníků rádo zůstalo i na besedě u cimbálu, aby se i nadále těšilo ze hry „Čechovců“.

Jaroslav Jurášek

MARCEL MAUSS: ESEJ O DARU, PODOBĚ A DŮVODECH SMĚNY V ARCHAICKÝCH SPOLEČNOSTECH. Sociologické nakladatelství, Praha 1999, 204 stran.

Pražské Sociologické nakladatelství (SLON) vydalo za šest let své existence řadu pozoruhodných publikací, významně obohacujících nejenom naši sociologickou, ale i etnologickou literaturu. O některých jsme už v Národopisné revui referovali. V roce 1999 vydalo toto

nakladatelství v ediční řadě Klasická sociologická tradice (KLAS), řízené Miloslavem Petruskem, Maussův *Esej o daru*, patřící k závažným dílům jak sociální antropologie, tak francouzské a evropské etnologie.

Je to trochu těžké čtení pro etnologa „vyučeného“ jen v Česku, avšak stojí za námahu poučit se, jak lze zobecňovat data, získaná systematickým výzkumem v terénu. M. Mauss rozdělil eseji do pěti základních oddílů: v Úvodu představuje program, předmět a metodu zpracování, v 1. kapitole pojednává o výměně darů a o povinnostech oplácet je - zejména na podkladě výzkumů z Polynésie. Dochází k závěru, že k tomu, aby lidé spolu mohli obchodovat, museli se napřed naučit odkládat kopí.

Ve 2. kapitole se věnuje poznatkům o rozšiřování systému darů a platidel podle výzkumů u Melanésanů a u středoamerických Indiánů, ve 3. kapitole se zabývá přežití těchto principů v evropských kulturních a právních systémech dávné minulosti, ve 4 kapitole formuluje určité teoretické závěry pro oblast morálky, ale i pro ekonomickou sociologii a politickou ekonomii.

Mauss chápe dar jako reprezentaci nejrůznějších procesů ve společnosti od nejstarších dob do současnosti a formy a způsoby obdarovávání podle něho zpětně ovlivňují charakter společenských systémů. Dar vidí jako součást právního, ekonomického, náboženského i obecně etického systému, odraz hodnotového systému společnosti, zároveň pak dešifruje vztah společnosti k majetku a bohatství.

Cestu k pochopení díla a místa Marcela Mausse v dějinách francouzské a obecně evropské etnologie a sociologie otevírají zasvěcené studie etnologa Z. Uhersky a sociologa M. Petruska, kteří také knihu doplnili přehlednou biografií a seznamem jeho hlavních prací. Není pochyb, že Maussův závěr, že studium vzájemného obdarovávání „umožňuje zablédnout a zvážit různé estetické, mravní, náboženské a ekonomické

podněty, jež ve svém celku zakládají společnost a vytvářejí pospolitý život, jeho vědomé usměrňování“ je závažný, avšak jiná díla, vydaná ve SLONU, například F. A. Hayeka *Osudná domýšlivost* (1996) nebo G. Simmela *Peníze v moderní kultuře* (1998), přináší novější pojetí těchto problémů.

Josef Jančář

JOSEF MACŮREK: ÚVAHY O MÉ VĚDECKÉ ČINNOSTI A VĚDECKÝCH PRAČÍCH. Matice moravská, Brno 1998, 184 stran, 27 obrazových příloh

Dalším edičním počinem Matice moravské se v nedávné době stalo vydání úvah o vědecké činnosti a pracích profesora východoevropských dějin brněnské university Josefa Macůrka (1901-1992).

Prof. Macůrek nás jejich prostřednictvím provází celým svým bohatým vědeckým i osobním životem od svého dětství v podhůří Hostýnských vrchů, přes studium na Arcibiskupském gymnázium v Kroměříži až po Filozofickou fakultu Karlovy univerzity, kde se také za nemalého přispění prof. Bidla formoval základní okruh jeho badatelského zájmu, směřovaného nadále především na východ a jihovýchod evropského kontinentu. Po asistentuře na pražské katedře a studijních pobytech v zahraničí (Rumunsko, Polsko, Francie) získal v roce 1935 profesuru východoevropských dějin na Filozofické fakultě v Brně, s níž zůstal spjat po celý svůj zbývajcí život. Vybudoval zde nejen kvalitní zázemí pro výchovu nových generací v samostatné katedře dějin východní a jihovýchodní Evropy, ale aktivně se podílel i na organizační práci (1946-47 děkan FF MU, aktivity v Matici moravské a v různých ústavech ČSAV) i přednáškových aktivitách pro odbornou i laickou veřejnost. Téměř sedm desítek let trvajcí vědeckou práci se přitom vine jako červená nit několik stě-

žejních témat a metodologických přístupů, jejichž naplnění věnoval M. Macůrek nemalé úsilí. Je to v první řadě jeho snaha o komplexní bádání dějin slovan-

ských i neslovanských národů střední, východní a jihovýchodní Evropy. Nestudoval je však jako solitéry, nýbrž v jejich vzájemných vztazích, v kontextu

s dějinami okolních i vzdálenějších národních pospolitostí.

Etnografického výzkumu se dotýká mj. i názor, že „širší národní i státní dějiny či obecné dějiny nelze napsat bez studia minulosti určitých regionů..." (s. 131). Do Macůrkovy koncepce komparativního studia s důrazem na sledování vztahů mezi jednotlivými národy zapadalo i téma valašské kolonizace, jeden ze článků dlouhodobých česko-rumunských styků od středověku až po dobu moderní. Kořeny tohoto zájmu je zapotřebí hledat již v jeho dětství, stráveném na pomezí Hané a Valašska, se zvědavými návštěvami Rusavy a jejího okolí. Ostatně první studie, kterou publikoval v roce 1923, se věnuje právě pozůstatku rumunských toponym na východě Moravy. I při pozdějších zahraničních studijních pobytech využíval možností shromáždit k valašské kolonizaci značné množství doposud nevyužitých pramenných materiálů. Největší pozornost jí ovšem věnoval až v poválečném období, kdy vedle řady drobnějších studií vznikla kniha *Valaši v západních Karpatech* (Ostrava 1959), která zůstává dodnes jedním ze základních děl v dané problematice. Součástí Macůrkových úvah na téma valašské kolonizace je také výtah stěžejních myšlenek a závěrů tří prací, které pojal jako konečné vyjádření k této otázce, shrnutí celoživotního studia. Zatímco první dvě vyšly ještě za jeho života (*Kapitoly z dějin česko-rumunských vztahů v minulosti*. SPFFBU 1972; *K otázce počátků, průběhu i povahy valašské kolonizace na východní Moravě v 15.-17. stol.* In. Z minulosti východní Moravy v 18. - 19. stol., Brno 1980), třetí práce *Fluktuace obyvatelstva na Moravském Valašsku v 17. - 18. stol.* (65 s. strojopisu) zůstávala pouze v rukopise a publikování se dočkala v základních tezích až v rámci posmrtně vydaných úvah. Zdroj veškerých přesunů i nárůstu počtu obyvatelstva východní Moravy vidí především v domácím živlu, který od 15. století v rámci procesu pasekářské koloni-

Josef Macůrek

Úvahy o mé vědecké činnosti a vědeckých pracích



zace osidloval vyšší polohy a zakládal zde paseky i nové vesnice. Tito osadníci ze středních a nižších poloh se v horách setkávali s jiným proudem valašskou kolonizací, která jim, ač nedosahovala kvantitě pasekářské kolonizace, po vzájemném splnutí vtiskla charakteristickou tvář právě svojí zvláštností, specifickými hospodářskými a sociálními zvyklostmi. Domácí charakter početního nárůstu obyvatel Macůrek dokládá i na rozboru příjmení, s převládajícími jmény domácího původu a naopak znatelným úbytkem cizích příjmení. Ta jsou většinou pozůstatky starých valašských rodů z předešlých desetiletí, rozhojněných jen v málo případech nově přichozími z Uher. Paradoxní přitom je, že v době, kdy valašská kolonizace splyvá s pasekářskou v jeden mohutný proud, rozšiřuje se užívání adjektiva valašský i na jevy a místa prapůvodně nesouvisející (např. Valašské Meziříčí, do počátku 18. století pouze Meziříčí nad Bečvou nebo Meziříčí pod Rožnovem).

Volba názvu *Úvahy...* je vcelku příhodná. Nejedná se totiž o klasické paměti s širokým záběrem společenského, politického klimatu doby i vědeckého života, jak to např. vidíme u jeho vrstevníka a kolegy Zdeňka Kalisty (*Po proudu života I.-II.* Brno 1996 a 1997). Odkrývá sice podněty i okolnosti vzniku některých zásadních děl, podrobně mapuje vědeckou, pedagogickou i organizační činnost, ale velmi často mají tyto statě až příliš faktografickou podobu, kdy sklouzávají jen ve vyjmenování publikovaných prací či příspěvků na konferencích. Naopak přínosné je rozepsání základních tezí stěžejních prací. Ve srovnání s již zmíněným Kalistou se ale Macůrek jednoznačně snaží vyhybat konfliktním tématům a stejně jako v jiných svých pracích se raději drží střízlivého racionálního přístupu. Svě osobní stanovisko, nepočítaje vědecké hledisko, však bohužel vyjeví jen na několika místech. Neužívá tak svých vzpomínek ani k obraně a obhajobě svých kroků, avšak ani útokům na případné nepřá-

tele (oprávněné i neoprávněné). *Úvahy o mé vědecké činnosti...* jsou tak pro nás jen dalším dokladem obrovské práce M. Macůrka i šifry jeho odborného zájmu, jehož nedílnou součástí bylo i etnografické bádání.

Daniel Drápala

MARINA M. KERIMOVÁ: JIHOSLOVANSKÉ NÁRODY A RUSKO. Moskva 1997, 205 stran.

Tepřve nedávno se dostalo do našich knihoven dílo ruské etnografky Mariny M. Kerimovové *Jihoslovanské národy a Rusko*. Pracovnice Etnografického ústavu Ruské akademie věd zde představila odborníkům a především všem dalším zájemcům o rusko-jihoslovanské kulturní styky výsledky svého mnohaletého archivního bádání. Autorka zkoumala *etnografické náměty v ruských publikacích a dokumentech první poloviny 19. století* (tak zní podtitul knihy).

V úvodu podala stručnou historickou informaci o situaci v jihoslovanských zemích koncem 18. a v první polovině 19. století. Ve třech kapitolách se pak soustředila na osvětlení zájmu ruské vědy, slavistiky a etnografie o slovanský jih. V 1. kapitole sleduje rozvoj slavistiky a etnografie v širším slovanském kontextu, úlohu knih jihoslovanských autorů (Mauro Orbini, Zacharij Orfelin, Jovan Rajic aj.) vydaných na pomezí 18. a 19. stol. v Rusku pro rozvoj rusko-jihoslovanských kulturních styků aj. Na počátku 19. století začalo v Rusku bezprostřední studium všech stránek minulosti i přítomnosti slovanských národů. Stále častější byly cesty ruských diplomatů, důstojníků, cestovatelů i úředníků na slovanský Balkán. Objevily se četné knižní cestopisy i historicko-etnografické zápisky a vyprávění v tisku. Široké slavistické zájmy prokázal např. P. I. Koeppen, s jehož jménem

je spojata studium slovanské archeologie, etnografie, paleografie i zeměpisu.

O jihoslovanské země se intenzivně začala zajímat rovněž ruská žurnalistika. Byly organizovány mnohé expedice s nejrůznějším programem. Všichni vědci, cestovatelé i novináři měli jedno společné: všímali si všech stránek způsobu života lidu, studovali dějiny jednotlivých novodobě se formujících národů a podali o tom četná cenná svědectví.

Autorka se dále zabývá vývojem slavjanofilství a jeho úlohou v ruském veřejném a kulturním životě v první polovině 19. stol., soustřeďuje se však hlavně na charakteristiku rozvoje ruské slavistiky na univerzitách a hodnotí bohatou vědeckou aktivitu významných ruských slavistů (O. M. Bodjanskij, I. I. Srezněvskij, V. I. Grigorovič aj.), kteří měli velmi úzké styky s českými obrozenci.

Druhou kapitolu věnovala Kerimová odrazu národnostního uvědomování jihoslovanských národů ve výkladech a pracích ruských slavistů a cestovatelů první poloviny 19. století. Poukázala v ní mj. na množství místních a lidových názvů pro jednotlivé národní celky (u Charvátů např. Vlaši-Morlaci, Bunjevci, Čiči, Ličané, Bezjaci, Zagorci aj.). Uvedla názory ruských slavistů na etnonyma Srb a Charvát a upozornila na některé faktory, které působily na rozvoj národnostního sebeuvědomění Srbů, Charvátů a Slovinců (historická paměť, pokračování v kulturních tradicích, zachování nářečí aj.).

Třetí kapitola má výrazně etnografický charakter. Pojednává o společenském a rodinném životě jižních Slovanů a o jeho regionálních a jiných zvláštnostech, jak se odrazily v ruských pramenech z první poloviny 19. století. Tak např. selská obščina a rodinná slava (krsno ime, patron rodiny) byly symbolem zachování tradičních obyčejů, svatebních, kalendářních a jiných obřadů a pověr a pomáhaly Jihoslovánům v minulosti obhájit svou svěbytnou kulturu.

Ruští vědci a veřejní činitelé první poloviny 19. století mají velké zásluhy na objasnění příčin islamizace slovenského obyvatelstva v Bosně a Hercegovině a postupného vytváření muslimského národa na tomto území.

Kniha M. Kerimovové doplňuje naše poznatky z jihoslovanské oblasti o mnohá nová fakta, která zaznamenala ruská etnografická a obecná slavistika v prvních desetiletích 19. století. Dotváří tak obraz zásluh ruských slavistů o studium etnografie všech slovanských národů.

Ivan Dorovský

JÁN BOTÍK: CHORVÁTKA NÁRODNOST NA SLOVENSKU. Slovenské národné múzeum, Bratislava 1999, 180 stran.

Slovenský etnograf a kulturolog Ján Botík se zejména v posledním desetiletí soustavně zabývá problematikou národnostních menšin a etnických skupin. Zkoumá, třídí, hodnotí, sumarizuje, syntetizuje svoje poznatky a výsledky badatelů z oblasti dějin, lidové slovesnosti, jazyka, kultury i onomastiky především Slováků v zahraničí a Charvátů na Slovensku. Již vydal mj. knihu o dějinách slovenské menšiny Slováci v Bulharsku (1994) a sborník *Chorváci na Slovensku. Dejiny, jazyk, kultúra, súvislosti* (1996).

Nyní k nim připojil další značně rozsáhlý a obsahově podobný sborník *Chorvátska národnost na Slovensku*. Podtitul *História, onomastika, národopis* označuje tři části, z nichž se publikace skládá.

Studie nejlepší slovenské znalkyně dějin charvátské (i srbské) středověké kolonizace ve střední Evropě Květy Kučerové vychází z dosud známých poznatků. Doplňuje je však o některá nová fakta, která zjistila za svého téměř pětiletého pobytu v Záhřebu. Josef Klacka na základě rozboru dvou zeměpánských urbářů rekonstruoval jmenovitý

seznam 380 charvátských rodin, jejichž členové se v 16. a 17. století dostali do různých slovenských lokalit. Příspěvek Jána Dunovského je založen na dosti podrobném studiu dějin počátků a dalšího rozšíření charvátské kolonizace ve dvou etnicky homogenních lokalitách - ve Velkých a Malých Šenkvicích. Na něj navazuje Henrich Lančarič čtyřmi ukázkami charvátských listin ze 17. a 18. století, které dokumentují užívání vedle hovorové také psané charvátštiny. Ve svém druhém příspěvku se J. Klacka pokouší na základě genealogie určit etnicitu. Konstatuje, že „nejjednoznačnější určení etnicity nositele příjmení je přímé určení, že je Charvát“ (setkáváme se mj. s podobami Carwat, Corvat, Horwat, Krawate aj.).

Historickou část sborníku uzavírá úvaha Ferdiše Takáče, v níž na základě zastoupení počtu charvátských studentů i pedagogů na Tmavské univerzitě mohl poukázat na jejich přínos v rozvoji slovenské kultury.

Druhou, onomastickou část sborníku zahajuje velmi cenný příspěvek předního slovenského onomastika Milana Majtána, v němž vychází z charvátských místních názvů, které se dodnes zachovaly v desítkách lokalit (v Chorvátském Grobu, Devínském Novém Vsi, v Čunově aj.). Jak Majtán správně konstatuje, zeměpisné názvy jsou nepopíratelným dokladem o osídlování slovenského území charvátským živlem v 16. století a vedle historických pramenů jsou jedinou stopou také tam, kde se Charváci zcela asimilovali.

Slovníček apelaativní slovní zásoby (brdo: Cervo, Crveno Brdo, gluog: Glogove, Glogovci, Gloš aj.), která byla využita v terénních názvech, ukazuje, jakým směrem by se měl ubírat další výzkum nejen charvátské národnosti menšiny na Slovensku nebo na Moravě, nýbrž také dalších národností na Slovensku nebo slovenské (české) národnosti v jiných zemích. M. Majtán velmi přesně a metodologicky správně rozdělil obecná slova z citovaného slovníč-

ku do několika skupin. Do jedné z nich zařadil slova, která charakterizují příslušnost k Charvátům v jinonárodním (v tomto případě slovenském) nářečním prostředí, do dalších skupina pak ta, jež připomínají „starou vlast“ (např. Zrnska gora, Sisek, Kozara) nebo tvoří společnou slovní zásobu či slovenská slova, která se hláskově přizpůsobila místnímu charvátskému nářečí (huoferski, ziemanski, jarak aj.).

Onomastický příspěvek vlastivědného pracovníka a slovenského Charváta Viliama Pokorného podává souhrnný přehled charvátských příjmení v Charvátské Nové Vsi, které autor vypsál z matrik 16. až 18. století. Sledoval jejich výskyt podle derivačních sufixů a zařadil je abecedně (Belatič, Ferencič, Havel, Jakšič, Vlašič aj.).

Tematicky nejpestřejší a materiálově nejrozsáhlejší je třetí část, která prezentuje výsledky národopisného bádání. V sedmi statích jejich autoři pojednali o náhrobních textech v některých slovenských obcích (Jarovce, Čunovo) s charvátským obyvatelstvem (J. Botík), o výročních zvycích a o materiální kultuře Charvátů na Slovensku (L. Mrázová-Faltánová), o lidové stavební kultuře ve slovenských obcích, v nichž jsou potomci charvátských kolonistů (I. Thurzo), o jejich oděvu (J. Domaracká), lidovém kroji (H. Lančarič) a výšivkách (M. Zajíčková).

Podle slov pořadatele J. Botíka sborník představuje mezipřehled mezi komplexní syntézou historického a etnokulturního vývoje charvátské národnosti menšiny (nikoli etnika, jak je uvedeno v úvodu) na Slovensku. Rozhojňuje tak dosavadní dílčí časopisecké studie a knižní práce českých a slovenských badatelů A. Václavíka (*Podunajská dedina v Československu*, 1925), V. Vážného (*Čakavské nářečí v slovenském Podunají*, 1927), K. Kučerové (její stati v Slovenských štúdiích 1966 a 1973, zejména pak její základní monografie *Chorváci a Srbi v strednej Európe*, 1976 a její doplněná veze charvátsky 1998),

RECENZE

V. Pokorného (*Chorváci v Devínskej Novej Vsi*, 1992, *Hrvatsko etnikum* (sic!) v *Devinskom Nuovom Seli*, 1993 a *Devínska Nová Ves*, 1995), J. Dubovského a několika dalších autorů.

Ivan Dorovský

SULKOVEC POLOM. Z minulosti horáckých vesnic na moravsko-českém pomezí. Autoři Jana Pospíšilová (redakce), Karel Altman, Lia Ryšavá, Marta Toncrová, Miroslav Válka. Obecní úřad Sulkovec - Polom a Etnologický ústav AV ČR v Brně 1999, 127 stran, fotografie a kresby v textu.

K nepřehlédnutelným projevům lokálního i regionálního patriotismu patří úsilí mnoha měst i vesnic připomenout minulost a výročí vzniku obce lidovými slavnostmi s napodobením historických královských průvodů, s trhy a ukázkami tradičních řemesel. Všechny tyto počiny mají společného jmenovatele: zdůraznit jedinečnost obce v minulosti a získat pozornost pro současnost. Po čtyřicetiletí zdůrazňování internacionálních tradic je to cenný projev vlastenectví. K podobným činům patří rovněž vydávání publikací o zajímavostech obcí, o jejich historii i o životě a práci těch, kteří zde žili před námi a s nimiž jsme svázáni nejen místem domova.

K takovému činům se řadí publikace Sulkovec Polom. K zajímavostem patří, že podnět k jejímu vzniku dali lidé, kteří zde našli jen občasný domov, totiž chalupáři. Pochopení a pomoc při realizaci knihy našli autoři u starosty obce, ale především u místních obyvatel, bez jejichž svědectví a vstřícnosti by práce ztratila mnoho významných hodnot. K působivosti publikace přispěla i citlivá a nápaditá grafická úprava, která je dílem Václava Houfa.

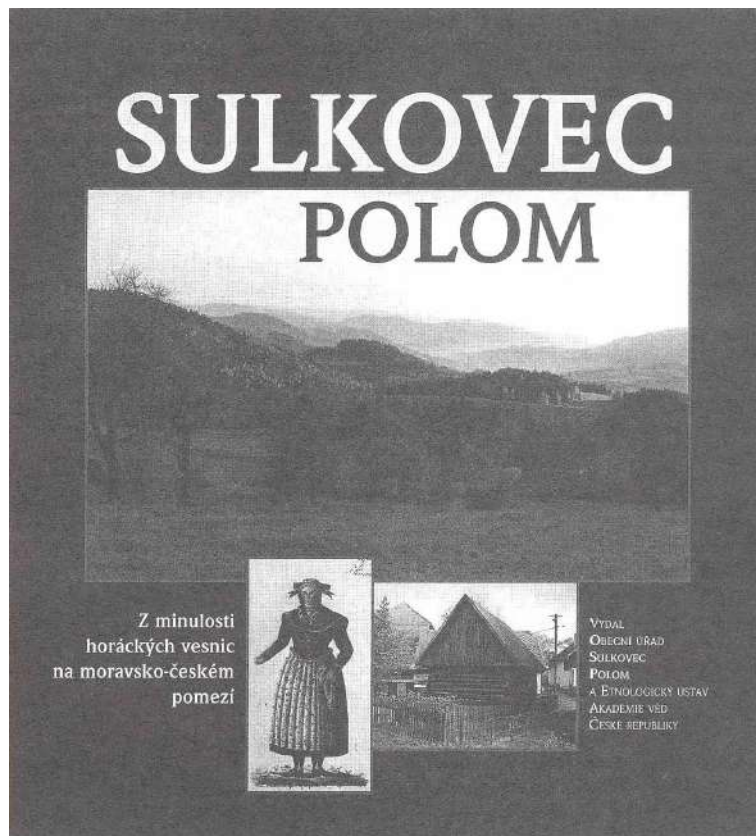
Práce je rozčleněna do dvanácti kapitol a kromě charakteristiky kraje (Pospíšilová, Altman) přináší historii míst-

ních škol (Pospíšilová, Ryšavá), doklady o činnosti místní katolické i evangelické komunity (Pospíšilová, Ryšavá), je svědectvím o zábavách a hostincích, i o životní nutnosti vzniku a působení sboru hasičů (Altman). Odborné kapitoly o lidové architektuře a o předpokládané podobě místního kroje (Válka) ukazují na cenné hodnoty zdejší materiální kultury. Odborností stylu se však poněkud vymykají z jinak spíše publicisticky laděné knihy. Duchovní kulturu dokládá zajímavý písňový materiál zaznamenaný na konci 19. století sulkoveckými uč-

telem J. Kovaříkem a uložený nyní z větší části v písňovém fondu Etnologického ústavu Akademie věd v Brně. Závěrečná vyprávění místních obyvatel jsou dokladem, že mezi lidmi dosud žijí starobylé pověsti a humorná vyprávění, ale jsou i svědectvím o zdejším jazyce i původu prostého vyprávění.

Vzniklá publikace je dokladem praktického přínosu práce etnografů konkrétnímu adresátu - zde laické veřejnosti, je to cesta, jak ukazovat hodnoty, které jsme již dávno přestali vnímat.

Alena Schauerová



FRANÇOIS-MARIE LUZEL: CONTES RETROUVÉS 2. Shromáždila a uspořádala Françoise Morvan. Presses Universitaires de Rennes, Terre de Brume, Rennes 1999, 416 stran.

Když v roce 1994 začalo v univerzitním nakladatelství v Rennes vycházet souborné vydání Luzelových pohádek, posteskla si jejich pořadatelka Françoise Morvanová v předmluvě k prvnímu svazku poněkud ironicky, že jako o znovuoživení „mluvit o Luzelových pohádkách je nesmyslné, vždyť dobrá polovina těchto pohádek nebyla dosud vydána či byla otištěna v dnes nedostupných časopisech“ (*Contes bretons*, 1994, s. 183). Cílem její edice bylo shromáždit výsledky Luzelovy sběratelské činnosti roztržité v dnes již nedostupných knihách a nevydaných rukopisech a v ucelené podobě je zpřístupnit.

François-Marie Luzel (1821-1895) byl jedním ze zakladatelů vědecké folkloristiky v Bretani. Zpočátku se zajímal především o bretonské lidové divadlo a písně. Pohádkám se začal systematicky věnovat až od roku 1868, kdy ho jeho sestra seznámila s potulnou žebráčkou Margueritou Philippovou, skvělou znalkyní ústních tradic celé Bretaně. Ta se stala spolu s Barbou Tasselovou jedním z hlavních Luzelových zdrojů. V letech 1868-1872 uskutečnil Luzel první systematický sběr pohádek na bretonském venkově, hlavně v oblasti Trégoru, jehož výsledkem byl korpus asi 150 textů. Potom se na deset let odmlčel v přesvědčení, že motivy dalších pohádek jsou jen opakováním toho, co už slyšel. V dalších sběrech pokračoval až na sklonku života. Když pak v roce 1895 umřel, zanechal po sobě 411 záznamů pohádek, započteme-li též případné duplicitní verze bretonského originálu a jeho překladu do francouzštiny. Z toho se mu podařilo vydat 157 zápisů ve sbornících *Contes bretons* (Bretonské pohádky, 1870),

Légendes chrétiennes (Křesťanské legendy 1-2, 1881) a *Contes populaires de la Basse-Bretagne* (Lidové pohádky z dolní Bretaně 1-3, 1887; česky vyšel výbor pod názvem *Keltské pověsti a pohádky*, Brno 1996).

Prvním svazkem vydaným v edici „Luzelovy pohádky“ byla reedice již zmíněných *Contes bretons* (1994). Následovaly *Contes inédits* (Nevydané pohádky 1-3, 1994-1996), *Contes du boulanger* (Pohádky pekařovy, 1995), *Nouvelles veillées bretonnes* (Nové večery bretonské, 1995), což byly soubory pohádek, které měl Luzel již připraveny k vydání, ale nakladatelé je z různých důvodů odmítli, a reedice svazků *Contes populaires de la Basse-Bretagne* (1996). Zvlášť byly vydány Luzelovy deníky a jeho korespondence s filosofem Ernestem Renanem. Jednotlivé svazky obsahují podrobné studie Françoise Morvanové, věnující se různým aspektům Luzelovy folkloristické činnosti. Pohádky jsou otištěny buď v bretonském originále s překladem do francouzštiny, nebo pouze ve francouzské verzi, když bretonský zápis chybí; v 19. století se totiž bretonština jako jazyk literární teprve konstituovala a ani její užívání pro vydávání folklorních textů nebylo zcela běžné. Knihy jsou doplněny bohatým poznámkovým aparátem a ukázkami Luzelových zpráv z misí či jeho osobními zápisky.

Vydání dvoudílných *Contes retrouvés* (Pohádky znovunalezené, 1995, 1999) jakoby celou edici uzavíralo. První díl obsahuje pohádky vydané časopisecky v letech 1868-1869, druhý díl představuje kromě pohádek vydaných v časopisech od roku 1870 až do autorovy smrti také varianty z rukopisů k již vydaným pohádkám, dále stručné obsahy některých pohádek pro potřeby grantové komise z roku 1872 a nadto i pět pohádek, které Luzel sám autorsky zpracoval. Hlavním přínosem druhého dílu a jakýmsi završením celé edice je otištění abecedního seznamu všech Lu-

zelem sebraných pohádek. Seznam obsahuje 411 titulů s udáním místa a data sběru, jména a povolání vypravěče, určuje typ pohádky podle Aarne-Thompsonova katalogu a připojuje bibliografický údaj, kde je možné pohádku najít, ať už v uvedených spisech či v rukopise.

Françoise Morvanová se zasloužila o to, že po stu letech, jež nás od Luzelovy smrti dělí, máme možnost seznámit se v ucelené podobě s jeho sběratelskou činností a poznat její skutečnou hodnotu, uvědomit si její klady a zápory a objevit krásu bretonských lidových pohádek.

Luděk Janda

DVAKRÁT POVĚSTI ZE ŠUMAVY

V mnichovském nakladatelství Diederichs, které se věnuje vydávání folklorní prózy (viz NR 1993, s. 136), vyšel další svazek německých pověstí, tentokrát ze Šumavy - *Sagen aus dem Böhmerwald* (Mnichov 1994). Uspořádal je německý jazykovědec a etnolog Norbert Englisch z instituce zabývající se jazykem a kulturou Němců žijících na našem území - Sudetendeutsches Wörterbuch v Giessenu. Sestavil výběr 222 pověstí z německých pramenů, doplněný rozsáhlou úvodní studií věnující se dějinám českých zemí v souvislosti s německým osídlením, jazyku a lidové kultuře sudetských Němců a celkovému kulturně-hospodářskému vývoji území Šumavy a přilehlých jižních Čech. Vysvětluje zde mj. mnohá zeměpisná jména, jejich české a německé podoby a připomíná, že existovala dlouhá čas vedle sebe po obou stranách jazykové (česko-bavorské) hranice a byla vzájemně přejímána. Např. český název Vltava je příkladem toho, že Češi převzali germánské slovo a českou formu přijali zase němečtí osídlenci v 12. a 13. století. Z ger-

manského kmene vitaha (divoká voda) vznikla Vltava a zvukový výraz českého názvu, totiž Wulda, se v zdejší němckém nářečí udržel. V lidové kultuře obyvatel Šumavy hrál velkou roli les a dřevo a jak napsal Josef Blau v roce 1927 ve své knize *Landesund Volkskunde der Tschechoslowakei*, „pytláčení, pašování, rvačky, zpěv a jódlování jsou břemenem i schopností lesáků“. Proslulé byly také jejich vánoční a pašijové hry nebo poutě a tzv. perličkové obrazy poutních kostelů.

Pověsti uspořádané do šesti oddílů podle regionů doplňuje množství krásných vyobrazení a doprovází je dvoj- jazyčný místní rejstřík včetně soupisu pramenů a literatury. U každé pověsti je odkaz na použitý pramen, jichž je víc než dvacet, a prací z doby, kdy u nás Němci žili. Je zde rovněž několik titulů vydaných v Německu po druhé světové válce a také Archiv für Sudeten-

deutsche Volkskunde beim Sudeten- deutschen Wörterbuch v Gießen. Podle Engliche se pověsti ze sudetského území shodují s pověstmi přilehlých vnitroněmeckých území. Jsou však obohacené o látky z německo-slovan- ské kontaktní zóny, jako např. v pověsti o vodníkovi nebo o bílé paní, a obsahují některé relikty a rysy staré pověstové tradice.

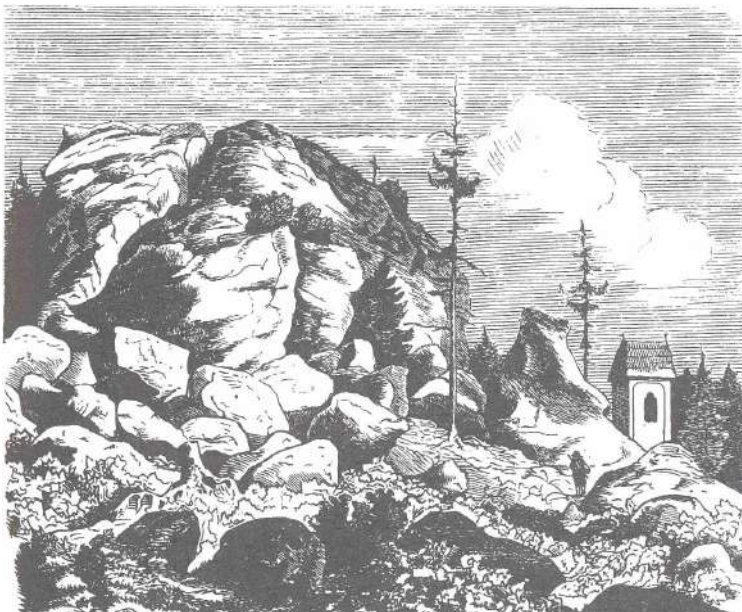
K českému čtenáři se lidová ústní tradice Šumavy poprvé dostává prostřednictvím knihy *Legendy a pověsti staré Šumavy* (Liberec-Praha, nakladatelství Dauphin 1996, 257 stran). Z německých pramenů ji vybral a přeložil Josef Rauvolf, předmluva Martin Stejskal, slovo závěrem Jaroslava Voráčkova. Je cenná tím, že němečtí obyvatelé toto území opustili více než před padesáti lety, mnohé samoty a celé vesnice zde zanikly a dnešní mladí lidé o zdejší kultuře Němců již nic neví.

Málokdo asi pochybuje o tom, že Šumava má v sobě cosi tajemného. Všichni, ať patříme mezi její milovníky, nebo ji známe třeba jen z vyprávění, cítíme jakousi posvátnou úctu před jejími hlubokými jezery, hustými lesy či starými zříceninami a stopami po lidských obydlích. Naši předkové těmto dojmům a zážitkům dali podobu mnoha strašidelných i napínavých příběhů. Poznáváme v nich staletou zkušenost s drsnou přírodou, každodenní tuhý zápas s její nevypočitatelností i touhu alespoň trochu proniknout k vlastním kořenům.

Ke specifickým rysům šumavské Pověstové tradice patří rovněž duchové, z nichž jeden se jmenoval Český muž. Bývalo nebezpečné na ně pokřikovat anebo se přímo účastnit jejich divoké honby. Nadpřirozené bytosti však nebyly vždy zlé - například šedý mužík rozhazoval před drvoštěpem kusy zlata. Mnoha působivými vyprávěními jsou opředená jezera. Jedna pověst uchovála vzpomínku na muže, který se pokusil změřit Plešné jezero. Voda se náhle rozestoupila a nešťastník navždy zmizel v hlubinách.

Pocestnému se zase na Šumavě mohlo přihodit, že v lese nebo na louce narazil na bludný kořen. Rázem jakoby se ocitl v úplně neznámém prostředí, třeba v čarokrásné zahradě. Kdo byl zkušný nebo měl štěstí, dostal se ze zajetí rychle. Jedna babka sáhla do tašky a rozsypala kolem sebe drobky chleba. Zároveň strčila hlavu do tašky, nasála chlebovou vůni a stála zase na důvěrně známém místě. Jiní se vrátili třeba po sto letech nebo vůbec ne.

Knižně vychází téměř osmdesát let poté, co byly vydány tiskem její německé prameny - sbírky Hanse Watzlika (1921), Gustava Jungbauera (1924), Hanse Kolibabeho (1925). Řadu pověstí pořadatel J. Rauvolf našel v německých vlastivědných časopisech. Územně pokrývá stejně jako většina starších knih i oblast mimo Šumavu, vypráví třeba o Valdštejnově zavraždění v Chebu.



J. Voráčková v doslovu píše o své práci mezi pamětníky v sedmdesátých a osmdesátých letech, kdy si ověřovala poznatky získané četbou zmíněné literatury. Vzpomíná, jak všechny společně „zaujala doba minulá, která navrátila na chvíli do stavení i ty, co již navždy odešli“. Také my jsme se rádi seznámili se světem staré Šumavy. Myslím si, že pořadatel mohl udělat pro naši spokojenost ještě trochu víc: bylo by přehlednější, kdyby pověsti uspořádal, například tematicky. Také překlad by mohl být jazykově bohatější.

Jana Pospíšilová, Andrea Zobačová

PAVEL KLAPIL: ZÁHORSKÝ ZPĚVNÍK. 273 LIDOVÉ PÍSNĚ REGIONU. Vydalo Muzeum Komenského v Přerově 1999, 159 stran.

V loňském roce byla široké veřejnosti představena řada nových edic hudebního folkloru na odborné velmi rozdílné úrovni. K těm nejzdařilejším patří *Záhorský zpěvník*, který uspořádal známý editor hanáckých lidových písní Pavel Klapil. Sbírka je dalším dokladem mnohotvaré variability písňového folkloru. Přináší totiž množství variant známých melodií i textů, zaznamenaných na Záhohří. Toto svébytné území, někdy rozdělované na lipenské a hostýnské Záhohří, tvoří nepřítli známou přechodnou oblast mezi Hanou a Valašskem. Zpěvník obsahuje jak písně přetištěné ze sbírky Sušilovy (zde uváděné s nepřesným bibliografickým údajem) a třetí sbírky Bartošovy, tak zápisy pořizené Záhorským souborem písní a tanců Veselíčko (některé byly již P. Klapilem publikovány ve sborníku *V Lipníku včl jarmak bude*, Olomouc 1989), Felixem Hlobilem, Miroslavem Jírouškem, Josefem Davidem, Marií Mrvovou a dalšími. Materiál je přehledně rozdělen do oddílů písní milostných, tanečních, píjáčkých a žertovných, pracovních, rodinných a so-

ciálních, rekrutských a vojenských, svaatebních, nábožných, k výročním příležitostem a písní epických. Následující doplňující poznámky a abecední rejstřík. K písním jsou připojeny akordické značky pro doprovod, u transponovaných písní je označena původní tónina. Velmi příkladné edici lze vytknout snad jen ojedinělé nedostatky v dělení strof do textových řádků a pro uživatele nevyhovující grafickou úpravu (nejsoy vypsány opakující se části textů a použité písmo je špatně čitelné). Nejednoznačné je z hlediska zásad hudební folkloristiky zasahování do původních textů jednotlivých sběratelů, pokud se rozcházejí s místním nářečím (revizi nářečí provedl dialektolog Alois Dohnal). Protože je všeobecně známo, že jazyk písně nemusí odpovídat jazyku obce, lze jen těžko určit, kdy jde o chybu zapisovatele. Přínosné je ovšem označování širokých hanáckých vokálů. Velkým kladem edice je ne zcela obvyklé zařazení písní nábožných.

Lucie Uhlíková

PIESŇOVÉ ŽÁNRE V TRADIČNEJ HU-DOBNEJ KULTÚRE. Editor Hana Urbancová. Ister Science ve spolupráci s Ústavem hudobnej vedy SAV. Bratislava 1999, 176 stran.

Písňové žánry (nebo druhy - srov. dále) jsou oblastí, které je v rámci české i slovenské hudební folkloristiky dlouhodobě věnována pozornost ne zcela soustavně a systematicky, protože při studiu hudebního folkloru vždy převažovalo spíše hledisko regionální. V českých zemích byly poměrně důkladně prostudovány zejména balady a kramářské písně, po roce 1989 se pak konečně zbavují nálepky zakázaného ovoce koledy a duchovní písně s vánoční, velikonoční a další tematikou. Slovenská hudební folkloristika je v tomto ohledu poněkud dále, i přesto

však (jak uvádí editorka sborníku Hana Urbancová) zpřístupnění vokální kultury prostřednictvím žánrového pohledu zůstává nadále dluhem.

Jednotlivé příspěvky vycházejí především ze slovenského materiálu: jánské písně, jejich regionální vazby a internetnické souvislosti rozebírá H. Urbancová, žánrové vymezení svatebních obřadních písní v internetnickém kontextu pak J. Važanová-Horáková, P. Ruščin se věnuje lidovým duchovním písním a otázkám jejich žánrového rozvrstvení, P. Michalovič písním k točivému tanci dupkaná na Záhohří, K. Bičanová se zaměřuje na humoristické písně v tradičním zpěvu na Spiši. Výjimkou z hlediska původu materiálu je příspěvek M. Toncrové o pastýřských písních - halekačkách - z Moravy a Slezska, které však svým rozšířením částečně zasáhly i na Slovensko.

Vedle obsahu jednotlivých studií (již tradičně kvalitních a původních) je však třeba zdůraznit, jak jejich autoři chápou pojem žánr: jde o syntézu tří aspektů - 1. vazby na zpěvní příležitost a s ní související funkce, 2. textové stránky, 3. hudební struktury. Východiskovým žánrovým aspektem je pak zejména zpěvní příležitost a funkce.

Ediční počín slovenských kolegů tak vede českého hudebního folkloristu hned od počátku k zamyšlení nad dodnes panující terminologickou nejasností a nejednoznačností. Označení typ, druh, žánr a řada dalších jsou totiž užívána odlišně nejen badateli na území jednoho státu, ale také mezi jednotlivými národními školami. Jako příklad může posloužit právě název vydaného sborníku. To, co na Slovensku definují jako písňové žánry, nazývá česká a moravská hudební folkloristika spíše písňovými druhy. O nutnosti svolání semináře zaměřeného na sjednocení terminologie nejen v rámci hudební, ale i taneční a slovesné folkloristiky můžeme již delší dobu, zatím je však situace stále neutěšená.

Lucie Uhlíková

DICHUNG UND WAHRHEIT... PODRUHÉ

Když jsem v této rubrice před časem uveřejnil příklady manipulací v obrazovém doprovodu posledního díla Antonína Václavíka, netušil jsem, že se budu k této tematice tak záhy vracet. V příspěvku *Dichtung und Wahrheit* (NR 1998, s. 205-207) jsem mj. vyslovil vážnou pochybnost o věrohodnosti a tím také o míře vědecké hodnoty fotografie s legendou Vynášení figury Smrti v Hrubé Vrbce (A. Václavík: *Výroční obyčej a lidové umění*. Praha 1959, tab.II.-2. - z archivu ÚLUV v Uherském Hradišti, 1940). Tento podezřelý snímek jsem ovšem nepřetiskoval, protože jsem ne-

měl v rukou jeho srovnatelnou původní podobu; jen jsem poznamenal, že nemáme přímé důkazy k tomu, abychom prokázali neodborné a nežádoucí nakládání s touto ilustrací.

Moje glosa však padla na úrodnou půdu: k novoročnímu přání do roku 2000 mi naše absolventka Blanka Petráková z luhačovického muzea, které chová dost podstatnou část Václavíkovy fotografického archivu, přiložila reprodukci dokumentární fotografie, která zjevně posloužila v případě uveřejněného snímku jako podklad pro montáž a retuš. Účastníci znázorněného obyčeje jsou identičtí a jsou v obou případech zachyceni ve stejném momentu. Jedinou, zato však významnou odchylkou

je figurína Smrti: na původní fotografii je podstatně menší, nevyčnívá nad okraj střechy, liší se v krojových součástkách i jejich detailech a zcela postrádá znázornění obličejových rysů. Ze srovnání tedy přesvědčivě plyne, že neúměrně velká figurína na verzi publikované Václavíkem byla do vyobrazení imputována a nadto ještě upravena retuší. Výsledný dojem z tohoto vyobrazení je zajisté účinnější, jenže klamný.

Jde tedy o další průkazný příklad lehkomyšlného zacházení s lidovou tradicí, z něhož by si měl národopis - nechce-li riskovat posměch ze strany představitelů jiných oborů - vzít nezbytné poučení.

R.J.



**SEZNAM KNIH A ČASOPISŮ Z MEZINÁRODNÍ
VÝMĚNY PUBLIKACÍ ÚSTAVU LIDOVÉ KULTURY
VE STRÁŽNICI ZA ROK 1999**

BELGIE

Liège

Enquêtes du Musée de la Vie Wallonne, Tome 19 - N^{os} 217 - 224, 73^e année, 1995-1996, Liège

Chronique des Amis du Musée de la Vie Wallonne, 38^e année, N^{os} 1 - 4, 1996, Liège 1996; 39^e année, N^{os} 1 - 4, 1997, Liège 1997

BULHARSKO

Sofija

Bälgarska etnologija, godina XXIII, 1997, Kn. 1 - 4, Sofija 1997; godina XXIV, 1998, Kn. 1 - 4, Sofija 1998; godina XXV, 1999, Kn. 1-4, Sofija 1999

Ethnologia Bulgarica, Yearbook of Bulagarian Etnology and Folklore. Vol. 1/1998, Sofia 1998

DÁNSKO

København

Folk og kultur, Årbog for dansk, Etnologi og folkemindevidenskab 1999, København 1999

Folkeminder, 1999, København 1999

FINSKO

Helsinki

Thesleff, Holger: Studies In Plato's Two-Level Model, Commentationes Humanarum Litterarum 113 1999, Helsinki 1999

Dimitropoulos, Panagiotis: Untersuchungen zum finalen Genetiv des substantivierten Infinitivs bei Thukydides, Commentationes Humanarum Litterarum 114 1999, Helsinki 1999

Turku (Åbo)

Budkavlén, Årgång 78, 1999, Åbo 1999

HOLANDSKO

Leiden

Indianen, Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden 1998

Jaarverslag 1997, Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden 1997/1998

W. H. Rassers and the Batak Magie Staff, Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, No. 29, Leiden 1998

CHORVATSKO

Zagreb

Narodna umjetnost, Vol. 36, No. 1,2, Zagreb 1999

KANADA

Burnaby

Slovak Heritage Live, Vol. 7, No. 1 - 4, 1999, Burnaby (British Columbia) 1999

MAĎARSKO

Budapest

Néprajzi Értésítő, A Néprajzi Múzeum Évkönyve, LXXX. 1998, Budapest 1998

Magyar néprajzi bibliográfia 1995-1996, Budapest 1999

Tabula 1998, 1 (1-2), Budapest 1998; Tabula 1999, 2, (1-2), Budapest 1999

Eger

AGRIA (Az egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve), XXXIV., 1998, Eger 1998

Bodó, László: Knezić Károly honvéd tábornok, Studia Agriensia 19, Eger 1998

Információáramlás a magyar és török végvári rendszerben, Studia Agriensia 20, Eger 1999

NĚMECKO

Bautzen (Budyšin)

Lětopis, Zeitschrift für sorbische Sprache, Geschichte und Kultur, Gesamtband 46, Jahrgang 1999, Heft 1-2, Bautzen 1999

Bremen

Mitteilungen, Verein für Niedersächsisches Volkstum e.V. - Bremer Heimatbund, 74. Jahrgang, Heft 139, Bremen 1998

Münster

Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde, 43. Jahrgang, 1998, Bonn und Münster 1998; 44. Jahrgang, 1999, Bonn und Münster 1999

POLSKO

Kraków

Opuscula musealia, Zeszyt 9, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCCXXI, Kraków 1998

Symbole słowiańskie - symbole narodowe, Prace Etnograficzne - Zeszyt 35, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCCXXXII, Kraków 1999

Łódź

Szare jak ziemia, barwne jak pamięć - wystawa etnograficzna (katalog), Muzeum Archeologiczne i Etnograficzne w Łodzi, Łódź 1998

Poznań

Łysiak, Wojciech: Wielka Kontestacja, Poznań 1998

Rzeszów

Adamska, Barbara: Malarstwo flamandzkie i holenderskie w zbiorach Muzeum okręgowego w Rzeszowie, Przewodnik po wystawie, Rzeszów 1999

Malarstwo polskie XVIII - XX w., Katalog zbiorów, Rzeszów 1998

Warszawa

Etnografia Polska, XLII, Zeszyt 1 -2, Warszawa 1996

Wrocław

LUD, Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych, Tom LXXXII za rok 1998, Poznań - Warszawa - Wrocław 1998

Piatkowska, Krystyna: Kultura a ikonosfera, Łódzkie Studia Etnograficzne, tom XXXIII, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Komitet Nauk Etnologicznych PAN, Łódź 1994

RAKOUSKO

Graz

Landesmuseum Joanneum Graz, Jahresbericht 1995, Neue Folge 25, Graz 1996; Jahresbericht 1996, Neue Folge 26, Graz 1997; Jahresbericht 1997, Neue Folge 27, Graz 1998

Kittsee

Das Blatt im Meer: Zypern in österreichischen Sammlungen, Kittseer Schriften zur Volkskunde, Heft 8, Kittsee 1997

Galizien: ethnographische Erkundung bei den Bojken und Huzulen in den Karpaten, Kittseer Schriften zur Volkskunde, Heft 9, Kittsee 1998

Zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren: historische Kalenderbräuche aus Bulgarien, Kittseer Schriften zur Volkskunde, Heft 10, Kittsee 1999

RUMUNSKO

Timișoara

Analele Universității de Vest din Timișoara - Filosofie, Vol. IX, Timișoara 1997

Caiet de semiotică, Nr. 12, Timișoara 1998

Folclor literatur, VIII (1988-1997), Timișoara 1998

Munteanu, Ioan - Munteanu, Rodica: Timiș - Monografie, Timișoara 1998

Munteanu, Ștefan: Studii de lingvistică și stilistică. Pitești 1998

Studii de limbi și literaturi moderne, Timișoara 1997

Slavistica Timișoreana XL (1957-1997): Bibliografie. Timișoara 1997

SLOVENSKÁ REPUBLIKA

Bratislava

Slovenský národopis, 1999, roč. 47, č. 1 - 4, Bratislava 1999

SLOVINSKO

Ljubljana

Etnolog, Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja, 8 (59), Ljubljana 1998

Glasnik Slovenskega etnološkega društva, 37/1997, 3 - 4, Ljubljana 1997; 38/1998, 1 -4, Ljubljana 1998

Škofja Loka

Loški razgledi, 45 - 1998, Škofja Loka 1999

SRBSKO

Novi Sad

Muzej Vojvodine: stalna postavka, Novi Sad 1997

ŠVÝCARSKO

Genève

Bulletin du Centre Genevois d'Anthropologie, 5, 1995 - 1996, Genève

Le feu: feu dévorant, feu domestique, feu sacré, Catalogue d'exposition, Genève 1999

Totem, Journal du Musée d'Ethnographie de Genève, No. 26, Genève 1999

UKRAJINA

Kyiv

Narodna tvorčist' ta etnografija 1998, 1 - 6, Kyiv 1998; 1999, 1 - 6, Kyiv 1999

USA

Pittsburgh

Ethnology, An International Journal of Cultural and Social Anthropology, 1999, Vol. 38, Nr. 1 -4, Pittsburgh 1999

Rochester

Blunden, Godfrey: Eastern Europe; Czechoslovakia, Hungary, Poland, New York, Time, inc, 1965 (Life world library)

Dillon, Kenneth J.: Scholars' guide to Washington, D.C. for Central and East European studie ..., Washington 1980

McDowell, Bart: Gypsies, Wanderers of the world, Washington, National Geographic Society, 1970

Morava Krasna, A Moravian Heritage Newsletter, Vol. 6, 1999, Rochester NY 1999

Staar, Richard Felix: Communist regimes in Eastern Europe, Stanford, California 1982

Ubelaker, Douglas H.: Biologia de los restos humanos hallados en el convento de san Francisco, Washington 1994

Ubelaker, Douglas H. - Ripley, Catherine E.: The Ossuary of San Francisco Church, Quito, Ecuador: Human Skeletal Biology, Smithsonian Contributions to Anthropology, Number 42, Washington 1999

Sestavila Věra Zezulová

**NÁRODOPISNÁ REVUE 1-2/2000
(Volkskundliche Revue 1-2/2000)**

Herausgegeben vom Institut für Volkskultur

696 62 Strážnice, Tschechische Republik

tel. 00420-631-332090, 332092, fax 00420-631-332101

E-mail: ulk@brn.pvtnet.cz

**NÁRODOPISNÁ REVUE 1-2/2000
(Journal of Ethnography 1-2/2000)**

Published by the Institute of Folk Culture

696 62 Strážnice, Czech Republic

tel. 00420-631-332090, 332092, fax 00420-631-332101

E-mail: ulk@brn.pvtnet.cz

Die erste Doppelnummer der "Národopisná revue (Volkskundliche Revue)" 1-2/2000 wird zum Teil dem Bereich der geistigen Volkskultur, zum Teil der Methodologie der ethnologischen Forschung gewidmet. Das erste Thema beginnt mit dem theoretischen Beitrag von Richard Jeřábek "Materielle, geistige und Sozialkultur - antiquierte Trichotomie", welcher den Inhalt einzelner Begriffe erläutert, und den Stellenwert der geistigen Kultur in der ethnographischen Terminologie der einzelnen europäischen Länder feststellt. Die nachfolgende Interpretationsstudie des slowakischen Religionswissenschaftlers Milan Kováč widmet sich der Beurteilung des Volksaberglaubens in der Region von Weißen Karpaten, Alexandra Navrátilová erläutert die rituelle Bedeutung der Teilnahme an einer Trauerzeremonie am tschechischen Material. Eine weitreichende Darstellung der zeitgemäßen Denkweise und Mentalität bringt die Studie des polnischen Ethnologen Piotr Kowalski mit dem Titel "Polnische ländelidmännische Literatur als eine Quelle zur Erkenntnis der Volkskultur des 17. Jahrhunderts". Weitere zwei Beiträge werden den Fragen der Fachgebietsmethodologie gewidmet: Jana Nosková analysiert die narrativen Methoden in der gegenwärtigen Ethnologie, und Jiří Pátek bringt auf einem Beispiel der Untersuchung der tschechischen Immigranten in den USA die Methode eines Dialogs per E-mail näher.

Die Rubrik "Tradition im Wandel" beschreibt die gegenwärtige Wallfahrtstradition im Städtchen Doubravnik in Westmähren, die Rubrik "Rückblicke" erinnert an den bedeutenden mährischen Zimbalisten Antoš Frolka. Die "Gesellschaftsrubrik" bringt einen Nachruf über Vladimír Pokora (1928-1999), einen bedeutenden Organisatoren der Folklorebewegung in Mähren, und erinnert ferner an die Jubiläen von Jozef Melicher (*1929), einem Repräsentanten des slowakischen literarischen Folklorismus, Kliment Ondrejka (*1928; beigelegt ist eine Auswahl aus seiner Bibliografie), einem Ethnographen und führenden slowakischen Ethnochoreologen, ferner von Zdenka Jelínková (*1920), einer Gründerin der modernen mährischen Ethnochoreologie, und von Jan Čumpelík (*1925), einem Tanzpädagogen und Volkstanzchoreographen. Es folgen regelmäßige Rubriken, die über Folklorefestivals und -konzerte, volkskundliche Konferenzen, Ausstellungen und Editionsaktivitäten berichten, sowie die unregelmäßig erscheinende Rubrik "Verloren und gefunden", worin Richard Jeřábek auf eine Manipulation mit der Fotodokumentation im Werk des Ethnographen Antonín Václavík hinweist. Die Doppelnummer wird mit einer Auflistung von Büchern und Zeitschriften abgeschlossen, die die Bibliothek des Instituts für Volkskultur in Strážnice im Jahre 1999 erhielt.

Schlüsselwörter:

Geistige Kultur, materielle Kultur, Sozialkultur, Terminologie, Bereiche der Volkskultur, Systematisierung, Volksglaube, Aberglaube, Begriffe, Methodologie, Oral history, E-mail

The double issue of Národopisná revue (Journal of Ethnography) 1-2/2000 deals with folk spiritual culture and the questions of methodology used in ethnological research. The first topic is introduced by a theoretical paper by Richard Jeřábek (The Material, Spiritual and Social Culture - an antiquated trichotomy) which explains the contents of individual issues and sets the position of oral culture in the ethnographic terminology of various European countries. The next study in interpretation is by the Slovak religionist Milan Kováč. It deals with the evaluation of folk beliefs in the area of the White Carpathians. In her article, Alexandra Navrátilová explains, using Czech material, the ritual meaning of attending a burial ceremony. A study by the Polish ethnologist Piotr Kowalski is called Polish Yeoman Literature as a Source of Learning 17th Century Folk Culture. It brings a wide picture of the thinking and mentality of the period. The next two articles deal with questions of methodology. Jana Nosková analyses narrative methods in contemporary ethnology, and Jiří Pátek approaches the method of the e-mail interview, using as an example his research on Czech migration to the USA.

The Tradition Transformation column deals with contemporary pilgrimage tradition in the little town of Doubravnik in western Moravia. The Looking Back column recalls the outstanding Moravian cymbalom player Antoš Frolka. The Social Chronicle column includes the obituary of Vladimír Pokora (1928-1999), an important organizer of the folkloric movement in Moravia. It also deals with the anniversaries of the birth of Jozef Melicher (1929), a representative of Slovak literary folklorism, and Kliment Ondrejka (1929), an ethnographer and foremost Slovak ethnochoreologist (included is a selective bibliography), Zdenka Jelínková (1920), a founder of modern Moravian ethnochoreology, and Jan Čumpelík (1925), a dance pedagogue and folk dance choreographer. Regular columns follow, bringing information about folklore festivals and concerts, ethnographic conferences, exhibitions and publishing efforts. The irregular column Lost and Found features an article by Richard Jeřábek. The author points out the manipulation of photo documents which occurred in the body of work of ethnographer Antonín Václavík. The final pages of the journal bring a list of books and magazines which the library of the Institute of Folk Culture in Strážnice gained in 1999.

Key words:

spiritual culture, material culture, social culture, terminology, division of folk culture, systematization, folk religion, superstition, burial, methodology, oral history, e-mail

