

N Á R O D O P I S N Á

revue

1/2010

AUTOŘI STUDIÍ A ČLÁNKŮ NR 1/2010:

Mgr. Michal PAVLÁSEK (*1983) vystudoval etnologii a historii na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. V roce 2009 nastoupil do doktorského studia etnologie v Ústavu evropské etnologie FF MU. Vedle výzkumů česky hovořících komunit východní a jihovýchodní Evropy se zabývá procesy sekularizace společnosti, problematikou multikulturalismu a teoretickými a praktickými aspekty orální historie, především možnostmi využití audiovizuálního záznamu jako formy zápisu z terénu.

PhDr. Stanislav BROUČEK, CSc. (*1947) vystudoval historii a češtinu na Filozofické fakultě UK v Praze, od roku 1974 pracuje v Etnologickém ústavu AV ČR. Věnuje se dějinám oboru, vietnamskému etniku a především problematice migrací – publikoval řadu studií i knih o českém etniku v zahraničí.

PhDr. Petr JANEČEK (*1978) působí jako vedoucí Národopisného oddělení Národního muzea v Praze a externě přednáší na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Badatelsky se zaměřuje především na výzkum současného slovesného folkloru (současné pověsti, fámy, dětský folklor).

Mgr. Markéta JANKOVÁ, DiS. (*1981) je absolventkou sociální pedagogiky na Pedagogické fakultě MU v Brně. V rámci tohoto oboru se specializovala na multikulturní výchovu a hlouběji se věnovala problematice diverzity. Ve své diplomové práci se zaměřila na zmapování mezigeneračního přenosu české lidové kultury a tradic mezi krajany v zahraničí.

PhDr. Tomáš ČECH, Ph.D. (*1974) je odborným asistentem na katedře sociální pedagogiky Pedagogické fakulty MU v Brně, kde vede mj. kvalifikační práce studentů zaměřující se na problematiku role tradic a etnicity u dětí ve volném čase a využití regionálních lidových tradic ve školní výuce.

doc. PhDr. Eva KREKOVIČOVÁ, DrSc. (*1949) působí v Ústavu etnologie Slovenské akademie věd v Bratislavě, přednáší na Filozofické fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě. Zabývá se lidovou písní, folklorními žánry, identitou, kulturními stereotypy a mentálními obrazy, transformačními procesy a politickou antropologií. Realizuje také terénní výzkumy Slováků v Maďarsku.

N Á R O D O P I S N Á

revue

1/2010



OBSAH

Studie a články

Česká menšina v jihobanátské obci Veliké Središće. Její počátky a etnické procesy (<i>Michal Pavlásek</i>)	3
Historie a vzpomínky na vlastní minulost (s ohledem na výpovědi českých přesídlenců v Jihoafrické republice) (<i>Stanislav Brouček</i>)	20
Slovesný folklor texaských Čechů. K vypravěčskému repertoáru českých vystěhovaleckých skupin v první polovině 20. století (<i>Petr Janeček</i>)	30
Češi v zahraničí – mezigenerační přenos české lidové kultury u členů krajanských spolků (<i>Markéta Janková – Tomáš Čech</i>)	38
Nie je hymna ako hymna. Hymny v procesoch transformácie na prelome tisícročia (<i>Eva Krekovičová</i>)	44

Fotografická zastavení

Jedna svatba, jeden pohřeb (<i>Helena Beránková</i>)	52
--	----

Ohlédnutí

Ludvík Feigl – Čech známý i neznámý (<i>Magdaléna Rychlíková</i>)	54
Marie Damborská, prozatérka ženství a vinohradů (<i>František Všeticka</i>)	59

Společenská kronika

Daniel Luther má skutečně šestdesát??? (<i>Peter Salner</i>)	60
K osobnosti a dílu Anny Divičanovej pri príležitosti jej okrúhleho jubilea (<i>Eva Krekovičová</i>)	60
Za Soňou Kovačevičovou (<i>Alena Jeřábková</i>)	61
Odešel Ivo Stolařík (<i>Jaroslav Štika</i>)	62

Diskuse

Na konto diskuse o etice v etnologii (<i>Marta Ulrychová</i>)	64
---	----

Konference

Pracovní seminář Budování nových expozic a výstav v muzeích (<i>Markéta Mikulčíková</i>)	64
K osobnosti Heřmana Landsfelda (1899–1984) (<i>Alena Kalinová</i>)	65

Výstavy

Šumava Karla Klostermanna – příběh šumavské podmalby (<i>Alena Kalinová</i>)	66
--	----

Festivaly, koncerty

Obraz domova (<i>Zuzana Smugalová</i>)	68
--	----

Recenze

V. Géciová-Komorovská: Ľudový kult svätých patrónov na západnom Slovensku (<i>Marta Pastieriková</i>)	69
B. Andrš: Česká Alexandrovka. Vzpomínky na život české vystěhovalecké komunity na Rusi (<i>Michal Pavlásek</i>)	70
J. Hamar: Ľudové bábkové divadlo a bábkar Anton Anderle (<i>Blanka Petráková, František Petrák</i>)	71
H. Urbancová (ed.): Piesňová tradícia etnických menšín v období Vianoc (<i>Marta Toncrová</i>)	72
Z. Fajbus: Fajova storočenka Slováckého krúžku v Brně. 1908–2008 (<i>Karel Pavlíščík</i>)	73

Zprávy

Pomístní jména na Moravě a ve Slezsku a jejich zpracování (<i>Milena Šípková</i>)	73
Cena vedecko-výskumnému týmu centra excelentnosti SAV „Procesy“ (<i>Hana Hlôšková</i>)	74
Státní cena pro Danielu Stavělovou (<i>Zdeněk Vejvoda</i>)	75

Resumé

76

ČESKÁ MENŠINA V JIHOBANÁTSKÉ OBCI VELIKÉ SREDIŠTĚ. JEJÍ POČÁTKY A ETNICKÉ PROCESY

Michal Pavlásek

*„Když naši staří přišli,
tak přinesli to nejcennější,
co měli – bibli a kalich.
Vidíte, aj na kostele máme hvězdu
a všechno to tak prošlo
a za pár let to bude poslední památka,
že tu byli Češi reformovaní...“¹*

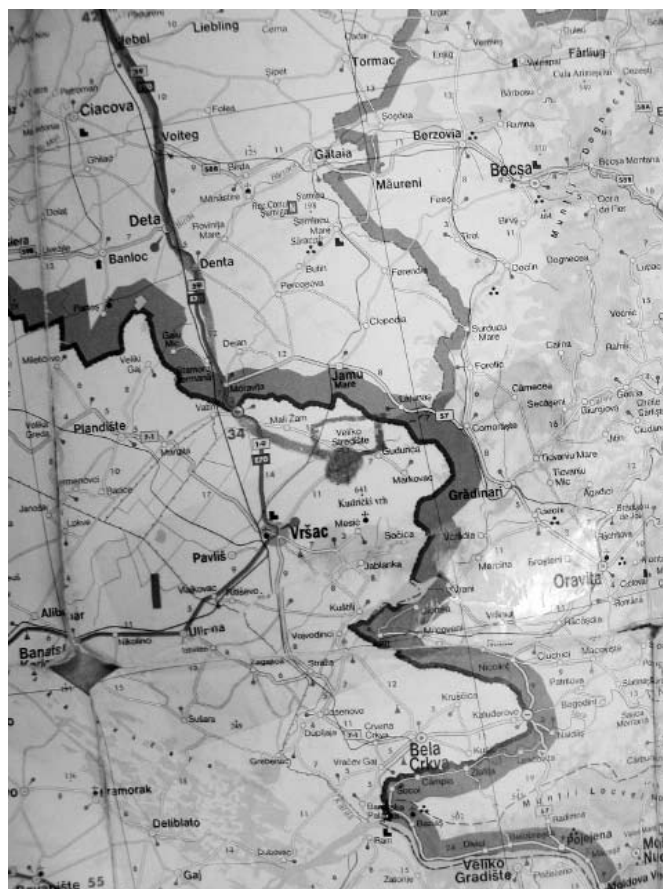
Úvod

Předkládaný příspěvek² si klade za cíl osvětlit a interpretovat transmigraci a etnické procesy české menšiny obce Veliké Srediště,³ ležící na území Banátu v dnešním Srbsku, jenž je v rámci správního dělení státu jednou z částí autonomní oblasti Vojvodina.⁴ Toto území tvoří jižní část Panonské nížiny a od roku 1718, kdy jej pod svoji svrchovanost získala habsburská monarchie, se stalo její jihovýchodní hranicí. V souvislosti s historickým územím Banátu, rozděleném v důsledku poválečných proměn první světové války mezi nově vzniklé Království Srbů, Chorvatů a Slovinců (území Banátu v dnešním Srbsku) a Rumunsko, se dosavadní etnokulturní výzkum české menšiny badatelé vědecké obce etnologické, antropologické či historické orientoval na území spadající v 18. a 19. století pod správu Banátské vojenské hranice. Migrující přitom směřovali i na přilehlá území, jak tomu bylo v případě právě studované obce. Důkazem je zdejší dosud fungující evangelický reformovaný sbor, založený českými příchozími. Jeho počátkům (ale též počátku české menšiny v obci Veliké Srediště obecně) se věnuji v této studii.⁵

K dané problematice mne přivedly dvě závažné skutečnosti. Lokalitě byla při studiu česky hovořících komunit na území Banátu v dnešním Srbsku přiřknuta překvapivě marginální úloha a až na výjimky ji badatelé přehlíželi (Heroldová 1996, Štěpánek 2003), ačkoli zde žila jedna z nejpočetnějších kompaktních skupin české minority na území Banátu, čítající podle statistiky obyvatelstva z roku 1921 447 osob, hlásících s k české národnosti (Drobnjakovič – Milleker 1921, s. 147; Aranil 1994, s. 8–9; Vaculík 2009, s. 210). Druhým důvodem je nezvratnost blížící-

ho se zániku současného reformovaného evangelického sboru, v jehož důsledku zmizí tradice českého protestantismu nejen v obci Veliké Srediště, ale i v Srbsku vůbec.

Na základě terénního výzkumu⁶ a analýzy stávajících pramenů a literatury, ze kterých vycházeli při studiu česky hovořících společenství v Banátu předcházející badatelé (a s oporou archivních pramenů dosud nevyužitých), lze nově interpretovat etnické procesy a historický vývoj v multietnickém prostředí obce Veliké Srediště. Nalez-



Ilustrační ukázka geografické polohy Velikého Srediště nacházejícího se v srbském Banátu nedaleko hranic s Rumunskem.

né prameny umožňují vyvrátit tezi pokládající nekatolíky z české vesnice Svaté Heleny (ležící v dnešním Rumunsku) za první české obyvatelstvo, jež kolonizovalo v roce 1838 úrodnou oblast nedaleko regionálního správního střediska Vršac, v jehož těsné blízkosti se Veliké Srediště nachází (srov. Klíma 1899, s. 23; Štěpánek 2003, s. 6; Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999, pozn. 76, s. 84). První kompaktní vlna obyvatelstva z českých zemí do katastru obce Veliké Srediště a tedy i počátek české menšiny v obci je totiž nutné hledat – jak chci doložit – již v polovině dvacátých let 19. století, kdy přicházejí čeští kolonisté konfese katolické.

Vznik obce Veliké Srediště a následný vývoj

Připojením k Rakousku po uzavření Požaraveckého míru v roce 1718 byl zpočátku celý Banát spravovaný jako vojenská provincie, a to až do roku 1751. Následně po vyjmutí severní části z vojenské správy jižní a jihovýchodní část Banátu získala statut Banátské vojenské hranice (1764–1773). Ten si uchovala až do roku 1873, kdy došlo k jejímu zrušení. Vojenská hranice patřila k součásti ra-

kouského obranného pásu a v době příchodu českých kolonistů počátkem 19. století se táhla v délce 1700 km od Jaderského moře až do Banátu v dnešním Rumunsku. Na 48 159 km² žilo téměř milion obyvatel (Jech – Secká – Scheufler – Skalníková 1992, s. 10). Severnější části Banátu náležely střídavě rakouské koruně (do roku 1779, poté v letech 1848–1860) a Uhrám (1779–1848, 1861–1918). Veliké Srediště je lokalizováno mimo Banátskou vojenskou hranici, proto přichází kolonisté (nejen) z českých zemí nebyli přijímáni do svazku Vojenské hranice – nestali se hraničáři, a tím i pozbyli nárok na mnohé nezanedbatelné výhody spojené s touto funkcí. Jednalo se především o osvobození od daňové povinnosti (někdy až desetileté). Tyto pobídky v první polovině 19. století přichozím kompenzovaly vojenskou službu. Následující kolonizace se však teritoriálně neomezila pouze na vznikající nárazníkové pásmo, ale směřovala i do oblastí ležících v jeho těsné blízkosti. Bylo tomu tak i v případě jižních Uher, jejichž území se po ústupu Osmanů rovněž stalo cílem masového osidlování. Prostřednictvím této rozsáhlé migrace vznikla i osada Veliké Srediště.



Pohled na v minulosti „Pémskou“ ulici osídlenou ryze česky hovořícím obyvatelstvem. Foto M. Pavlásek 2008.

Zkoumanému kraji dominují jak úrodná černoze dobře živící zemědělce (formou poměrně bohatých úrod), tak rozsáhlé vinohrady, vytvářející neopakovatelný kolorit zdejší krajiny, byť je v současnosti vinohradnictví na ústupu. Úrodná zem zřejmě inspirovala k založení osady. Multikulturnost a multietničnost oblasti bývalých jižních Uher se příkladně projevuje i v této lokalitě, kde je dodnes možno potkat příslušníky řady etnických minorit. Multietnický charakter jižních Uher 18. a 19. století má své kořeny právě v kolonizaci území – ve snaze habsburské monarchie opět osídlit ovládané území.⁷ Kromě většinového etnika Srbů tvoří součást rozmanité etnodisperze Maďaři, Němci, Slováci, Rumuni, Chorvati, Černohorci, Makedonci, ale také Češi.

Datum založení obce zůstává neznámé, ale v roce 1713 se ve vesnici nacházelo již 53 domů (Drobnjakovič – Milleker 1929, s. 146). V průběhu 18. století se do Srediště stěhovalo další srbské obyvatelstvo z okolí, nejvíce z nedaleké vesnice Mali Žam, ale i z dnešního Rumunska. Rumuni přicházeli z okolí města Tismana, ležícího na západě rumunského Valašska v roce 1738, a počátkem padesátých let 18. století si spolu se Srby postavili kamenný pravoslavný kostel (Drobnjakovič – Milleker 1929, s. 147).⁸ V první polovině 19. století vesnici dosídlilo německé a maďarské etnikum, a konečně také v průběhu let dvacátých, třicátých a padesátých kompaktní skupina migrantů z českých zemí.

Konfesionální zastoupení v obci vyjadřuje následující statistika z roku 1848: z celkového počtu 2012 osadníků se k pravoslaví přihlásilo 1438 osob (Srbů a Rumunů, 525 katolíků (Čechů a Němců), 39 reformovaných evangelíků (Maďarů), 5 luteránů a 5 židů (Drobnjakovič – Milleker 1929, s. 147). V roce 1900 žilo v obci 456 (!) Čechů (Auerhan 1921, s. 62) a v roce 1921, kdy proběhlo další statistické sčítání obyvatelstva, ve vesnici žilo 2022 obyvatel – 1060 Srbů, 447 Čechů, 391 Němců, 384 Maďarů a 37 Rumunů (Drobnjakovič – Milleker 1929, s. 147).

Počet obyvatel vesnice významně klesl až nuceným odchodem německého a původem českého katolického obyvatelstva koncem druhé světové války z důvodů kolaborace s nacistickým vojskem. Jejich domy však brzy obsadili slovanští kolonisté migrující z krajín postižených válkou – Chorvatska, Bosny a Hercegoviny, Černé Hory. Další vývoj obce ovlivnila politická situace v zemi. Zdejší české minoritě, sestávající se již pouze z reformovaných evangelíků, československý stát po válce nabídnul mož-

nost reemigrovat do německým obyvatelstvem opuštěných lokalit pohraničí, avšak v případě Čechů z obce Veliké Srediště zůstala nabídka nevyužita. Politickou moc v zemi po následujících téměř čtyřicet let držela Komunistická strana Jugoslávie v čele s J. B. Titem. Trestala jakékoliv projevy nacionalismu uvnitř Federativní lidové republiky Jugoslávie a podporovala takto soužití a koexistenci etnik v rámci jak státu, tak jednotlivých regionů či lokálních společenství. Až v šedesátých a sedmdesátých letech začal nastoupený trend masového stěhování obyvatel vesnice do větších jugoslávských měst, častěji ovšem za hranice státu. Ozbrojené konflikty v Jugoslávii v devadesátých letech se obcí Veliké Srediště vyhnuly, ale jedním z jejich důsledků byla další masová imigrace



Kostel reformovaného sboru, ve kterém se však již bohoslužby několik let nekonají. Foto M. Pavlásek 2007.

Srbů směřující do vesnice z válkou postižených oblastí Bosny a Hercegoviny i Chorvatska.

V obci podle cenzu z roku 2002 žije 1340 obyvatel, což je téměř poloviční údaj ve srovnání se šedesátými lety 20. století. Vesnice leží v těsné blízkosti regionálního centra Vršac, kam místní dojíždějí za prací.

Dřívější studium české menšiny ve Velikém Središti

První publikované zmínky o existenci české menšiny ve Velikém Središti lze najít v článku Ladislava Klímy (1899, s. 23). V roce 1924 komunitu reformovaných evangelíků navštívil misijní kazatel nově ustavené Českobratrské církve evangelické Vladimír Mičan, který podal první (publikovaný) ucelenější popis minulosti i současnosti sboru. Jeho subjektivně zabarvené líčení a mravokárnost se projevuje zejména v kritickém hodnocení skupiny „katolických Čechů“ (Mičan 1928, s. 73).⁹ Další zmínky je možné nalézt až ve studiích doby nedávné. Iva Heroldová, zmiňující se o Središti pouze okrajově, je zřejmě prvním badatelem, který osadu v sedmdesátých letech 20. století navštívil (Heroldová 1996, s. 83–85). Její publikované poznatky vycházejí z terénního výzkumu věnovaného zejména české etnodisperzi na území Jugoslávie. K zajímavé, ale podle mých závěrů k chybné interpretaci počáteční migrace velkosredištských Čechů se odhodlali badatelé Zdeněk R. Nešpor, Martina Hornofová a Marek Jakoubek (1999, pozn. 76, s. 84), kteří se zevrubněji zabývali původem českých nekatolíků kolonizujících oblasti rumunského Banátu počátkem dvacátých let 19. století, jež stáli u vzniku vesnice Svatá Helena (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999, 2000, 2001, 2002). Studie badatelského týmu, jenž výzkum v terénu prováděl v roce 1999, je příkladem kvalitní interpretace dat získaných z terénního výzkumu a ve svém teoretickém přístupu ji považuji za podnětnou, a to zejména tezi o sektářském původu helenských nekatolíků (byť ji zatím nelze zcela přesvědčivě doložit) a zdůraznění role religiozity a konfesijní příslušnosti českých kolonistů.¹⁰ Identifikace s náboženskou konfesí je totiž zásadním etnodiferenčním aspektem, jehož důležitost ještě umocňuje multietnický charakter historického území Banátu. V případě studované české menšiny je faktor identifikace primárně podle konfesijní příslušnosti vyjádřen ještě explicitněji.

Z výše uvedených důvodů je při studiu počátků osidlování a etnických procesů české menšiny obce Veliké

Srediště možné vycházet pouze z příspěvků Václava Štěpánka (2003, 2005), jehož předmětem zájmu se stala kolonizace Banátské vojenské hranice migranty z českých zemí, kořeny české etnodisperze a vznik českých etnodiaspor jak na území dnešního Srbska, tak i Rumunska. Při studiu historických a etnických procesů využil dosud nezpracovanou literaturu i prameny archivní povahy. Byl prvním vědeckým pracovníkem po Ivě Heroldové, který navštívil Veliké Srediště.

Nejnověji lze zmínky o české menšině v obci Veliké Srediště nalézt v publikaci Jaroslava Vaculíka zabývající se českými menšinami v Evropě i ve světě (Vaculík 2009, s. 210–212). Ta je prolegomenální ve smyslu snahy komplexně zachytit minulý i současný stav českých menšin v zahraničí, avšak zmínky o obci Veliké Srediště jsou pouze okrajové a omezují se na data statistická či závěry již publikované.

Prameny a literatura

Nejstarší záznamy osvětlující problematiku kolonizace obce Veliké Srediště českými katolíky již od dvacátých let 19. století uchovává Istorijski arhiv Bela Crkva. Využil jsem církevní matriku fary katolického kostela Sv. Jana Křtitele obce Gudurica (vedenou od roku 1742), v jejíž těsné blízkosti se nachází Veliké Srediště. Ta obsahuje údaje o zemřelých, narozených, křtěných a oddaných. Zdejší katolíci totiž náleželi právě k farnosti obce Gudurica. V příspěvku pracuji s *Knihou zemřelých – Protocolum defunctorum Parochialis ecclesiae Kudritzensis* a *Knihou oddaných – Protocolum copulatorum Parochialis ecclesiae Kudritzensis*.¹¹

Pro období druhé poloviny 19. století až do konce druhé světové války se lze opřít o pramennou základnu dvojího druhu. Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické v Praze uchoval množství důležitých archiválií dosud ležících zcela stranou badatelů. Pro příchod reformovaných evangelíků v padesátých letech 19. století jsem vycházel z projevu Jana Hájka, faráře reformovaného sboru v Kopačevu, ke stoletému výročí postavení místního evangelického kostela ze dne 16. 10. 1966, jenž je uložen tamtéž.¹² Jan Hájek jej zaslal synodnímu kurátorovi i s pozvánkou, aby se osobně účastnil výročních oslav postavení kostela. Otázkou zůstává, z jakého pramenného zdroje pro svůj projev vycházel. Nabízejí se jen dvě varianty. První z nich je hypotéza, že čerpal z písemného zdroje dosud nenalezeného, se kterým násled-

ně v osmdesátých letech 20. století odjel za kazatelskou službou do Maďarska. Poměrně detailní faktografická deskripce okolností kolonizace, zaměřující se ponejvíce na příchod migrujících do vesnice v padesátých letech 19. století, by tuto variantu zčásti potvrdila. Existenci takové písemnosti se však v rozhovorech během terénního výzkumu v obci nepodařilo potvrdit.¹³ Nabízí se tedy možnost pravděpodobnější - informačním zdrojem se mu staly ústně tradované vzpomínky tehdejších nejstarších obyvatel. Rozhodně se ovšem nejednalo o přímé účastníky této kolonizační vlny, v lepším případě šlo již o generaci následující.

V samotné studované lokalitě se nachází velké množství písemného pramenného materiálu.¹⁴ Jde především o dokumentaci zápisů schůzí presbyterstva sboru, s jejíž pomocí lze obraz minulosti sborového života podat poměrně plasticky. Záznamy jsou označeny jako *Protokol I., II., III.* Mezi další zdroje patří matriční knihy reformovaného sboru – *Knihy zemřelých, Knihy narozených, Knihy oddaných, Knihy konfirmovaných a Knihy pokřtěných*. Členové sboru podle četnosti a obsahu zápisů velmi dbali na jakékoli záznamy, týkající se jeho činnosti. Takto důsledné zaznamenání událostí souvisejících s chodem sociálního organismu, jakým zdejší reformovaný evangelický sbor bezpochyby byl, je v rámci autorem dosud navštívených českých protestantských diaspor v zahraničí zcela ojedinělé a výjimečné.¹⁵ Autory zdaleka největšího počtu zápisů jsou evangeličtí misijní faráři z Čech, jež tuto dokumentaci vedli od konce dvacátých let 20. století do konce druhé světové války. Zajímavou postavou v pátrání po historických pramenech, která osvětluje tolik zamlženou minulost zdejších krajanů, je již v jiné souvislosti zmíněný Jan Hájek, bratr současného kurátora sboru Františka Hájka. V roce 1984 Jan Hájek předal právě jemu seznam rodin přicházejících z Moravy (v textu označován jako *Hájkův seznam rodin*). Ten je opisem původního soupisu jmen z Protokolu III., a lze jej tak hodnotit jako zdroj spolehlivý.

Kromě písemných pramenů archivních i v soukromém držení jsem jako zdroj informací využil důležitého sdělení zaznamenaného na zvonech kostela reformovaného evangelického sboru, který byl vystavěn v roce 1866.¹⁶

V neposlední řadě jsem pro interpretaci minulosti použil výpovědi zachycené během terénního výzkumu (srov. pozn. 6).

Za spolehlivý zdroj informací považují práce vršackého historika Felixe Millekera. Zevrubně se zabýval jednotlivými migračními vlnami a historickým vývojem jednotlivých etnik v rámci území Banátské vojenské hranice, ale jeho práce badatelé až na výjimku přehlíželi (Štěpánek 2003, 2005). Nejvíce se věnoval kolonizaci jednotlivých vesnic Vojenské hranice německým obyvatelstvem. Sepsal stručné dějiny mnoha měst a obcí, ale i práce, kde se věnuje rovněž české minoritě na území dnešního Rumunska a Srbska (Drobnjaković – Milleker 1929, Milleker 1926, 1929). Ve svých publikacích vycházel ze statistických a archivních záznamů 13. illyrskoalašského regimentu sídlícího v městě Bela Crkva a v údobí let 1803–1845 v městě Caransebeš v dnešním Rumunsku.

Při studiu českých katolíků a reformovaných evangelíků první poloviny 19. století vycházím i z pramenů primárně se obyvateli studované lokality nezabývajících. Patří mezi ně školská kronika Jana Schlögla ze Svaté Heleny, vesnice založené českými osadníky počátkem dvacátých let 19. století v dnešním Rumunsku. Schlögl ji sepsal v roce 1934 na základě vzpomínek starších pamětníků



Členové reformovaného sboru ve Velikém Središti před shromážděním. Foto M. Pavlásek 2009.

a zápisů svého otce, významného buditele a dlouholetého svatohelenského učitele Jindřicha Schlögla. Jeho zápisy jsou často v rozporu s interpretací událostí zaznamenaných Vladimírem Míčanem (1931), což upozorňuje na možné nedostatky práce buď jednoho, nebo druhého jmenovaného. Jejich problémem (ale i všech dalších prací, jejichž autoři se stali přímými aktéry historického vývoje v českých enklávách) je právě ona zainteresovanost a zejména náboženská horlivost, s jakou jejich autoři ve svém životě vystupovali, jednali a explicitně se vymezovali vůči druhým. Proto je obtížné v často si odporujících výpovědích nalézt hodnověrnou informaci. Badatelé často využívaným pramenem je farní kronika další české obce Gerníku, ležící nedaleko Svaté Heleny. Jde o památečnickou knihu gernické fary *Historia Domus*, sepsanou farářem P. F. Unzeitigem v padesátých letech 19. století. Pro oba uvedené prameny je objektem popisu a hodnocení především český element na území rumunského Banátu, což odpovídá lokálnímu ukotvení vesnic. Unzeitigova kronika však na rozdíl od Schlöglovy neobsahuje zmínky o Velikém Središti.¹⁷

První kolonizační vlna – příchod českých katolíků ve dvacátých letech 19. století

V průběhu kolonizace jižních Uher v 18. a počátkem 19. století je osidlována také obec Veliké Srediště. Počátečním bodem pro nahlížení migrace česky hovořícího obyvatelstva je rok 1824, kdy je vesnice osídlena i Němci. Kazatel Vladimír Míčan, navštěvující zahraniční evangelické sbory, totiž v roce 1924 píše: „*Avšak evangeličtí Češi nebyli ve Središti první. Již před nimi se nastěhovali tuto čeští katolíci, kteří před nedávnem oslavili 100letou památku příchodu svých předků do této obce, ale většínou propadli němectví*“ (Míčan 1928, s. 73).¹⁸

Přestože údaje získané z Míchanových misijních cest místy trpí značnou mírou subjektivity projevující se negativním vymezováním se vůči katolíkům, (nejen) tuto jeho výpověď lze v další části studie potvrdit. Píše-li o stoletém výročí příchodu českých katolíků a osadu navštívil v roce 1924, datuje příchod prvních Čechů katolického vyznání do roku 1824, kdy do obce Veliké Srediště podle jiného zdroje přichází blíže nespecifikovaný počet „několik německých rodin“ (Drobnjakovič – Milleker 1929, s. 147).

Otázku příchodu českých katolíků je možné náležitě osvětlit až na základě pramenů, které nabízí Istorijiski

arhiv Bela Crkva. Dle matričních záznamů Knihy zemřelých katolické farnosti kostela Sv. Jana Křtitele v sousední vesnici Gudurica, ke které přináleželo i katolické Veliké Srediště, již v roce 1828 ve Središti umírá Josef Mysliveček české národnosti.¹⁹ Nejedná se o pouhou náhodu, jelikož od tohoto roku do konce třicátých let 19. století, kdy do obce přichází další kompaktní vlna katolíků, lze nalézt přes dvě desítky záznamů úmrtí obyvatel s českým příjmením. Původ je potvrzen zápisem místa narození (zemská geografická identifikace *Bohemia*), někdy je matrikářem zapsán termín *Csech*, v pozdějších letech *Moravia*. Jejich katolický původ je potvrzen zaznamenáním údaje konfesní příslušnosti. Až od padesátých let lze nalézt i názvy lokalit, kde se příchodci narodili.

Uvádím zde některá jména potvrzující osídlení českými katolíky mezi lety 1826–1838, tedy v době, jež předcházela dosud přijímaný počátek českého osídlení:²⁰ Polák, Novák, Štaub, Veiss, Veber, Vejfert, Halda, Zajíc, Rychetský, Kafka, Hingiš, Holan, Žabský, Dobrý, Urban, Votava, Čáhek, Zatecký, Veselý, Čepek, Krupička, Javorský, Žabský, Blecha, Kulich, Nehojdoma, Vondráček, Kohoutek, Novotný, Chlád, Váňa, Zima, Skořepa, Černík, Pilný, Michálek, Vávra, Kouba, Fiško, Svoboda, Souček, Šindelář, Šméal, Němeček, Fabian, Čepek, Kožený, Slídek, Čech, Douša, Vojtek.

U některých z těchto jmen se jako místo bydliště uvádí Gudurica, což znamená, že kolonizace těchto míst se neomezila pouze na Veliké Srediště, ale příchodci se usazovali i v místě, kde sídlila farnost, čili v původně německými Šváby založené obci Gudurica. Hypotézu, že i zde žila kompaktní česká katolická minorita, potvrzuje Vladimír Míčan (1931, s. 71).

Matriční knihy katolického kostela Sv. Jana Křtitele vesnice Gudurica tak podaly jasné svědectví. Tito migranti byli prvními česky hovořícími obyvateli obce Veliké Srediště.²¹ Nešlo však o vlnu helenských evangelíků, ale katolíků. V opozici vůči předkládané hypotéze není ani statisticky zaznamenaný počet 226 katolíků v obci dle sčítání v roce 1826, který naznačuje, že kromě „několika německých rodin“ (Drobnjakovič – Milleker 1929, s. 147) jsou zde již usazení i čeští katolíci.²² Rok 1824 jako počátek českého etnika ve vesnici Veliké Srediště, implicitně uváděný i Vladimírem Míčanem, považuji za nejvíce pravděpodobný.

Druhá kolonizační vlna – příchod českých katolíků v roce 1838

Dosavadní příspěvky k problematice příchodu českých kolonistů do studované lokality přejímají zápis Milana Drobnjakoviče a Felixe Millekera (1929, s. 147), jež datují příchod českých katolíků do roku 1838.²³ Podle jejich záznamu však nepřicházejí sami, ale jsou pozváni spolu s bulharskými katolíky na žádost místního pána Goluba Lazareviče.²⁴ Do obce se tak dostává kompaktní skupina třiceti rodin katolické konfese a spolu s již usazenými německými a českými katolíky si v roce 1844 staví modlitebnu (Drobnjakovič – Milleker, s. 147). Kolonisté katolické konfese přicházející v roce 1838 jsou však až druhou vlnou českých katolíků, kteří se dostávají do úrodných nížin v okolí Vršace. Položme si otázku – odkud by to bylo možné?

V době příchodu Němců do vesnice Veliké Srediště již proudí do vesnic Sfinta Elena (Svatá Helena) a Elisabethfeld (Alžbětinky) na území 13. illyrskovalašského hraničářského pluku (působícího i v Banátu v dnešním Rumunsku) první kompaktní kolonizační vlna z východních, středních a jihozápadních Čech. Další vlna se týkala těch, kteří přicházejí na nabídku úřadů Vojenské hranice.

Tezi o příchodu česky hovořících kolonistů ze Svaté Heleny potvrzuje Jan Schlögl, autor svatohelenské školské kroniky: „*Co agenti slibovali – nic nesplnili, a proto jich také mnoho z těchto končin uteklo do Velkého Srediště a Sordoku.*“ (Schlögl 1934, s. 12).

V tomto záznamu ovšem chybí dva důležité detaily – rok odchodu a konfesní příslušnost skupiny, jež se rozhodla druhotně osidlovat Veliké Srediště. Jelikož si však Jan Schlögl při líčení počátků osidlování Svaté Heleny všímá pouze katolické komunity, usuzují, že odchozími byli místní katolíci. K doložení tohoto tvrzení, jež by znamenalo, že Svatá Helena nebyla z počátku osídlena pouze nekatolíky, však neexistuje další dostatečná opora v pramenech. Může se tak jednat i o kolonisty z obce zanikající již koncem třicátých let 19. století – Alžbětinek. Tuto hypotézu dokládá pouze spis Vladimíra Míčana (1931, s. 80), kde Petr Kovařík uvádí: „*R. 1847 obec Elizabeta (jak byla také nazývána) přišlo k zničení nedostatkem vody. Někteří se přestěhovali do Svaté Heleny, jiní do Srediště a Sordoku...*“ Kovaříkovo svědectví musíme přijmout jako jednu z možných interpretací výchozího místa této konkrétní druhotné migrace české menšiny v rámci území Banátu.²⁵

Třetí kolonizační vlna – migrace reformovaných evangelíků a katolíků v padesátých letech 19. století

1. Migrace reformovaných evangelíků²⁶

„*Když naši staří přišli, tak moje babička, maminčina maminka měla sedm roků, ještě ona byla dítě, pravda. Když oni tady sem přijeli z Vršce, pravda, z města, přišla komise, která jim dělila území, kde bude vesnice. Tak někomu dali víc, někomu míň, podle toho, jaká byla rodina.*“²⁷

V roce 1848 v Evropě propukla revoluce, která ovlivnila životy obyvatel všech společenských vrstev. Přinesla mnoho změn a proměn, zejména ve vztahu mezi vrchností a poddanými. Nebýt vojenských operací na území Banátu, asi by k migraci krajanské komunity reformova-



Josefa Klepáčková vzpomíná nad starými fotkami sboru. V popředí vpravo razítko vystavené při zakládání reformovaného sboru v roce 1866. Foto M. Pavlásek 2008.

ných evangelíků (a katolíků) z Čech a Moravy nedošlo. Dle ústní tradice současných narátorů se totiž toho roku dostalo několik mladých mužů z jižní Moravy v rámci vojenské povinnosti do okolí Vršace. Kraj se jim zalíbil malým počtem osadníků a úrodnou půdou. Krajina nikoli nepodobná rodné Moravě je přivedla k myšlence, že se po odsloužených letech u vojska do těchto míst vrátí i s dalšími, aby začali novou etapu svého života v jižním Banátu. Situace byla migraci osob v rámci habsburského soustátí příznivě nakloněna zrušením poddanství. Přírodní podmínky Banátu dávaly kolonistům možnost věnovat se dále činností, jaké provozovali na Moravě – zemědělství a vinohradnictví. Jakmile se doma zmínili o svém plánu, starší rozhodli, že je nutné lokalitu, jež se jim měla stát novou vlastí, nejprve navštívit, a teprve až se potvrdí výhodnost přestěhování, bude možné začít s konkrétní realizací odchodu do těchto míst.²⁸ Takto v roce 1850 do oblasti pod Kudričky vrch přichází z Kloboucka a Kyjovska na jižní Moravě přes Vídeň, Budapešť, Pančevo a Vršac deputace, která se vyslovila v podobném duchu a potvrdila výpověď mladých vojáků. Při obhlídce kraje se vyslanci rozhodli pro rozsáhlé roviny kolem vesnice Veliké Srediště. V následujících dnech podali žádost plánované transmigrace, ke které posléze získali souhlas státního aparátu.²⁹ První rodiny začaly se stěhováním již v roce 1851, největší vlna příchozích se však objevila o rok později. Nejvíce kolonistů se rekrutovalo z Klobouk u Brna, odkud mělo odejít na 200 osob.³⁰ Celkový počet všech příchozích evangelíků v této vlně byl však vyšší, jelikož příchozí migrovali i z jiných lokalit (srov. pozn. 32). Další kolonisté pak postupně přicházeli i v následujících dvaceti letech. Účastníci kolonizačního proudu se podle konfesní diferenciace vymezovali na reformované evangelíky (71 rodin) a katolíky (22 rodin).

Hájkův seznam rodin uvádí tato příjmení: Smetana, Vysočan, Ilek, Bucman, Kroupa, Kramář, Pilát, Nechuta, Vedra, Vrbas Odsrtčil, Huták, Žabský, Kocáb, Pojeta, Žalšovský, Šebesta, Veselý, Musil, Hájek, Mrázek, Ondro, Dobeš, Šmejkal, Krbálek, Novotný, Drobný, Kraják, Bílovský, Adámek, Rosa, Pleska, Leksa, Mráz, Žáček a další.

K seznamu příchozích evangelíků musíme přičíst rodiny Pitřů, Verlíků a Blatů, které do Srediště přicházely zřejmě v průběhu druhé poloviny 19. století z nedaleké obce Clopodia v Rumunsku, narátory počestěnou na Klopotín.³¹

Mezi výchozí místa transmigrace patří Klobouky u Brna, Nasedlovice, Dambořice, Hostěhrádky, Borkovany, Heršpice, Prosetín, Olešnice, Nosislav, Horní a Dolní Bojanovice a Morkůvky. Cesta trvala až šest týdnů a vedla přes města Hodonín, Nové Zámky, Budapešť, Segetín, Temešvár a Vršac. Kolonisté odcházeli jak z důvodů ekonomicko-sociálních, tak zřejmě i náboženských, neboť protestantismus byl v českých zemích do vydání protestantského patentu v dubnu 1861 stále jen tolerován, byť se jeho omezení v letech 1782–1861 významně marginalizovalo. Multietnické prostředí jižních Uher, potažmo Banátu, tak mohlo stále představovat ideál prožití skutečně neomezeného, svobodného náboženského života. Ve čtyřicátých letech 19. století, kdy u reformovaného sboru v Kloboukách u Brna (jehož součástí tehdy ještě byl i dnešní reformovaný sbor obce Dambořice a Heršpice) působil farář Totušek, totiž došlo hned ke dvěma konfliktním událostem potvrzující pouhé omezené a trpěné postavení evangelíků, formálně rovné před zákonem. Snaha o úpravu okolí kostela formou přesunu kolny dosud zakrývací vchod do modlitebny tak, že by vchod již byl odkryt ze směru hlavní cesty, se zamítla právě z důvodů stále platných a dodržovaných omezujících zásad pro jen tolerovaná vyznání vyplývajících z tolerančního patentu (Meluková 1998, s. 155). Ze stejného důvodu dosud museli duchovní tolerovaných církví odvádět matriční záznamy sborových matrik římskokatolickým farním úřadům. Kloboucký farář Totušek tyto záznamy přestal posílat, načež vzápětí krajský úřad v Brně rozhodl o této jeho stálé povinnosti (Meluková 1998, s. 155).

Důvody ekonomicko-sociální pro odchod z vlasti zdůrazňují současní narátoři, jak je patrné z výpovědi Františka Hájka: „Byli tři vojáci, tady v Austrouhersku byli tři vojáci tady ve Vršci, a viděli tento vinohradský kraj. Tak se jim zalíbil a oni v Čechách a na Moravě oni těžce pracovali, v lesích, těžce žili, tak se vydali na cestu. Šest neděl jeli s vozama a kravama. Krávy pásli, dojili a pili mlíko, s kravama došli. Tři sta členů došlo tenkrát z Moravy, tři sta duší a dnes je nás sotva patnáct.“³² Z jeho slov je patrná podobnost s variantou zaznamenanou v projevu Jana Hájka. Během terénního výzkumu šlo o jediný případ, kdy se informace některého z narátorů shodovaly s písemně zaznamenanými okolnostmi příchodu reformovaných evangelíků v uvedeném projevu. Neexistuje totiž žádná oficiální kronika obce Veliké Srediště či podoba „oficiálního historického vývoje“, jen kvantum selektovaných

informací nalezených v zachovaných zdrojích „paměti“ komunity, ať už charakteru písemného, nebo získaných prostřednictvím narativních interview v terénu.

Následující výpověď Josefy Klepáčkové poslouží jako ukázka po generace přenášené „legendy předků“, jakéhosi mytického počátku dějin: „*Já vám budu mluvit, co mně povídala tetička. Tým mojim tetičkam by bylo už přes sto let. Oni byly rození něco v 1800. Tak tady ve Vršci, jak je nemocnice, tam za časů Marie Terezie byla kasárna s koňmi. Tam bylo vojsko. Až tam z Moravy byli vojáci. Tu byla totiž austro-ugerská říše. Oni se a pak vrátili a vyprávěli, co je tady rovina, zemi, jak je tady pěkně a tak. A voni tam na Moravě neměli tak dobře, byli chudobní. Pak se domluvili a šli tam někde do ministerstva, že by se přestěhovali. Voni to měli rádi Maďaři, když se národ rozcházel, že šli dál a dál, pravda. Zvláště tu úrodné zemi, rovina. Tak dostali povolení a přestěhovali se tu. Tady už, pravda, komise je čekala a tak voni kde? Tady byly ty dva zámky, co tu Lazareviči přišli. Předtím tu byla ta rodina šlechtická toho Savoja. Ten Eugen Savojský tu je narozen. My mu říkali 'krvavý Eugen'. ... Tu byla ta komise, přišel za ní lid, a začli se usazovat tam, z konce Vinogradské ulice. Naši chtěli ale nejdřív jinde. Jedné staré dědeček ale povídala: 'Tu jak je ten starý potok? Pojd'me radši trochu věš, přinde voda...' A tak šli. A je tak. Vždycky tam je velká voda.*“³³

Evangelíci z českých zemí netvořili jedinou národnostní skupinu příslušející ve Središti k reformované církvi. Před nimi zde žilo asi čtyřicet maďarských kalvinů, scházejících se ke kázání v malé modlitebně na místě, kde je dnes možno spatřit katolický kostel.³⁴ Ti odcházeli v průběhu čtyřicátých let, z čehož není zřejmé, zda zde žili i v době příchodu českých reformovaných evangelíků.³⁵ Někteří nově příchozí Češi jejich domy kupovali, ale většina se usadila v Horní ulici, kde jim plánovací komise vyměřila pozemky. Jelikož ji obsadili téměř výhradně Češi (helvetského vyznání), začalo se jí v průběhu let říkat Pémská ulice. Toto pojmenování se udrželo až do současnosti.³⁶ Terénním výzkumem zjištěné charakteristiky, jako např. kompaktnost, izolace, přerušený historický vývoj s výchozí lokalitou, rychlá obnova obecné a institucionální struktury, odpovídají skupinovému označení etnodiaspora (Penčev 2008, s. 117). Reformovaní evangelíci hned po svém příchodu projevovali snahu scházet se ke společnému církevnímu shromáždění. Po odchodu Maďarů evangelická reformovaná církev již v obci Veliké

Srediště neměla zastoupení, a tak se začali věřící scházet v domě Antonína Krupiceho, budoucího člena presbyterstva.³⁷ Protože však prostory domu zdaleka nemohly pojmout početnou skupinu věřících, brzy se u mnohých objevil zájem o výstavbu reprezentativního chrámu, symbolizujícího jejich víru a dědictví předků. Členové sboru si uvědomovali vysokou nákladnost chystané akce i skutečnost, že jejich úspory stačit nebudou, byť kromě práce na stavbě chrámu ochotně prodávali i dvě fůry kukuřice, načež z tohoto zisku financovali část výstavby. Výrazné pomoci se jim dostalo od bratrů Lazarevičů – vlastníků rozsáhlých pozemků, odkud mohli použít materiál na samotnou stavbu – kamení a dřevo. Vasil Lazarevič věnoval



Dnešní „duše“ središtského sboru Elisabeta Hájková.
Foto M. Pavlásek 2009.

kamení, mladší bratr Aleksandar dřevo a zástupci vesnice sboru přidělili parcelu pro vybudování kostela. Takto líčí počátky sborového života Josefa Klepáčková: *„Jeden Žalkovský Jan povídal: Bratři, už jsme si domy postavili, měli bychom si i kostel postavit. Pak rozměřávali po dvou rodinách, až přišli tam, co dnes je kostel a že tady to bude patřit církvi. Tu postavíme faru, tady kostel a za kostelem bude cesta, co povede na pole na Malé Srediště. Tam to menujeme Zahrádky. Tak se to podělilo. Kdo měl trochu peněz, aj si nákou zem koupil. Byli tu i bohatší, ti si kupovali. ... Můj pradědeček, ten tu přišel – a ne že se ja chlubím, ten řekl, že by si tu měli postavit kostel, kde bychom se shromažďovali. Ale jak? Nikdo neměl peníze. Tak ten Žalkovský řekl: Já mám dva voly, já jednoho prodám a to bude jako začátek. A další pak povídali: Když ty prodáš jednoho, i já prodám jednoho a takový byl začátek. Pak, když měli peníze, museli si udělat i razítko a to razítko je u mě, to razítko já hlídám... A víte, co si myslím? Když měli tehdy jednoho vola, a obdělali všechno, a teď mají traktory a tu techniku, a nestačí to. A tak začli i po jiných vesnicích ptát, prosit na kostel. A tady ten Lazarević, to byl jeden zbojník v Srbii, on tam aji zabíjel a nakradl mnoho peněz, aj kameně a co potřebovali. Všecko na volách a kravách převáželi. A já, víte, kolikrát jsem si myslela – celý den tahaly kravičky dřeva, žena doma čekala, až kráva přinde a podojí, aby děti měly mlíko, ale jak, když se nepásla, a jen tahala... Jen velkým samozříkáním, samoobětováním byl kostel vystaven. Pak přicházely i peníze, museli vymyslet, kdo se bude o ně starat. Byly rozděleny funkce, jeden se staral o stavbu, druhý byl jako kurátor, staral se o peníze. Byly potřeba udělat razítka na potvrzení a tak. No tak to vidíte, kostel postavili.“⁴⁸*

Stavba kostela pod vedením nosislavského rodáka Václava Mikoláška, který působil jako kazatel v nedaleké obci Clopodia, byla na čas přerušena. Po další tři roky chyběla věž, ale už v roce 1866 se zde po vysvěcení třetí říjnovou nedělí sloužila první bohoslužba. V roce 1868 z Vestfálska doputovaly zvony, a kostel tak mohl od těchto chvílí vyzvánět do okolí zvěst, že reformovaní evangelíci již mají svůj chrám – místo konání bohoslužeb i setkání tolik důležitých pro udržení koheze a integrity skupiny, potažmo identity členů sboru vůbec.

Zvony velkosredištského kostela reformovaných evangelíků jsou nejen symbolickým svědectvím, ale též dalším pramenem datujícím jejich příchod do padesátých let 19. století a takto potvrzujícím spolehlivost *Hájkova sezna-*

mu, protože přinášejí následující sdělení: *„Tyto zvony byly vyhotoveny ve Vestfálsku nákladem evangelické církve Velikosredištské česko-moravské od potomků slovutných to českých bratří, kteří se zde usadili roku 1852 a chrám Páně vysvětili v roce 1866.“* Vystavěný kostel se jim stal v pravdě místem paměti – kamennou vzpomínkou, jenž anamnéze paměti dokáže vzdorovat navzdory současným tendencím spojených s blížícím se zánikem sboru.

2. Migrace katolíků

S kolonizační vlnou reformovaných evangelíků padesátých let 19. století je spojena i transmigrace příslušníků katolické konfese. V jejím rámci tvořila sice menšinu, avšak nešlo o skupinu zanedbatelnou. V dosavadním bádání ji badatelé neprávem opominuli. Výčet jmen z *Hájkova seznamu rodin*, jenž je pro potomky kolonistů jediným odkazem minulosti a připomínkou „počátku dějin komunity“, registruje 22 rodin. Studium archivních dokumentů však tento seznam výrazně rozšiřuje jak z hlediska počtu příchozích katolické konfese, tak s přihlédnutím k regionálnímu zastoupení výchozích lokalit transmigrace. Podle nalezených záznamů je zřejmé, že kolonisté do Srediště nepřicházeli pouze z jižní Moravy, jak ve svém vyprávění tvrdí současní narátoři. Záznamy farní matriky zemřelých a oddaných obce Gudurica dokazují značný geografický rozptyl příchozích nejen z Moravy, ale i z Čech.³⁹ Zatímco současní narátoři hovoří o dvou skupinách kolonistů definovaných na konfesijsním a regionálním základě, tedy jako o reformovaných evangelících z Moravy a katolicích z Čech, skutečnost je ve světle pramenů jiná. Katolíci přicházeli nejčastěji z moravských vesnic či měst Klobouk u Brna, Dambořic, Nasedlovic, Borkovan, Šakvic, Kyjova, Osvětiman, Bojanovic, Pavlovic, Morašic u Miroslavi či Brna, ale ve výčtu jmen je možné nalézt také slovenské Kúty.

Výchozí místa se nápadně shodují s lokalitami, odkud podle *Hájkova seznamu* přicházeli reformovaní evangelíci. Migranti se tak do oblasti jižních Uher vydávali bezpochyby i společně z totožných lokalit. Co se týče Čech, maďarský matrikář katolické fary vesnice Gudurica znamenal Náchod, Červený Kostelec či Hořátek, tedy migrují z východních a severovýchodních Čech (poslední dvě jmenované lokality jsou výchozími místy i migrační skupiny podílející se na zakládání Svaté Heleny).

Signifikanční pro migrační procesy na území Banátské vojenské hranice a v její těsné blízkosti je vždy určitý

geografický rozptýl lokalit kolonizovaných druhotně, či zakládaných nově přichozími. Tento charakteristický rys není výjimkou ani pro migrační vlnu směřující sice primárně do vesnice Veliké Srediště, ale početná kompaktní skupina českých katolíků a reformovaných evangelíků se usazuje i v obci Clopodia a Tirol (dobově Königsgnade – Királyhegye) v dnešním Rumunsku.⁴⁰

V souvislosti s odchodem kolonistů katolické konfese předpokládám, že jejich ekonomicko-sociální motivace souvisela s možností zisku levné kvalitní zemědělské půdy. Zrušení poddanství jim navíc dávalo nově získané možnosti. V kontextu problematiky migrace zmiňuji svobodu pohybu či stěhování, byť stále pod podmínkou souhlasu vrchnosti.

Český reformovaný sbor pod uherskou správou (1861–1918)

Vojenská hranice svoji existenci uhájila po více než jedno století, ale léta 1872–1873 znamenala její administrativní zánik. Území Banátu se v letech 1861–1918 ocitlo pod správou Uherska. Tento politický akt s sebou přinesl vlnu maďarizace, projevující se užíváním maďarského jazyka jak ve školství, tak během bohoslužeb. Faráři vysílání maďarskými úřady neužívali jazyka menšin, ale bohoslužby ze zákona vedli pouze v maďarštině. Zatímco v českých katolických osadách v okolí města Bela Crkva se tlaky ze strany Maďarů (i majority Srbů) zostřovaly a propukaly v různé formy konfliktů,⁴¹ uchování identity založené na etnokonfesijním základě českého evangelického obyvatelstva obce Veliké Srediště interpretuji jako důsledek samostatnosti reformovaného sboru. Několik laických kazatelů a presbyterů z řad členstva sboru jej totiž vedlo v době časté nepřítomnosti maďarského faráře. Kořeny duchovní i administrativní samostatnosti či nezávislosti nalezneme v roce 1866, kdy vzniknuvší reformovaný sbor jednal o potřebě vyřešení otázky, kdo lidem lačných slov Evangelia bude kázat a vysluhovat Večeři Páně, nejdůležitější církevní rituál. Zaslali tedy žádost do Vídně o přidělení kazatele a církevní senior Abel Hajnal jejich prosbě vyhověl.⁴² Prvním središťským kazatelem reformovaných evangelíků se stal Vincent Jauza. Jeho kazatelská činnost se neomezovala jen na Veliké Srediště, ale dojížděl též vykonávat kazatelské povinnosti k reformovanému sboru ve Svaté Heleně a v Clopodii. Zde také od sedmdesátých let 19. století zastával funkci administrátora reformované církve. Při organizaci sboro-

vého života mu vypomáhal zvolený kurátor sboru Martin Koubek. Právě kurátoři a presbyteri zdejšího sboru, tedy aktivně vystupující členové organizující jeho chod, měli na udržení konfesijně-etnického sebevymezení českých reformovaných evangelíků největší podíl.⁴³

Sbor věřících hned po svém vzniku řešil nezbytnou otázku financování sboru. Presbyter Josef Šmejkal ustanovil jeho členům placení obvyklého saláru,⁴⁴ neboť sborová kasa počítala s výdaji nejen na kazatele, ale i na kurátora. Faráři platili za jednotlivé vykonané úkony. Hradilo se vše – od kázání po vysluhování Večeře Páně, křty, konfirmace, svatby, vyučování hodin náboženství, pohřby.

Počáteční hospodaření reformovaného sboru vypadalo následovně. Církevní majetek se sestával z pozemků odkoupených od obce, kdy se na finanční obnos složili jednotliví členové sboru. Mezi tento majetek patřil i vinohrad, zahrada s jetelínou a menší polnosti následně pronajímané členům sboru, znamenající vedle placení saláru jediný zdroj příjmů. Kromě finančních záležitostí, nutných k provozu církve, jsou v písemných záznamech schůzek presbyterstva i detaily, jako např. zmínka o tom, jak zvonit ve všední den a v neděli: „*Každodenně ráno a večer, pak před každou nedělí aneb v reformované církvi zasvěceným svátkem večer zazvonit všemi zvony, pak na neděle aneb svátku opět všemi zvony odzvonit. Pak ráno v neděli k službám Božím předně hrubým zvonom, pak později všemi je zazvoní jak též v odpoledních službách Božích státi se má. Pak při pohřbech našeho vyznání zvoniti se má předně.*“⁴⁵ I kostelník byl za svoji činnost placen.⁴⁶ Navíc si žádal poplatků od nečlenů sboru, tj. příslušníků jiných v obci zastoupených křesťanských denominací (katolíků a pravoslavných) projevující o jeho služby zájem v případě úmrtí svých blízkých, kdy konfesijní vymezení v těchto případech pozbylo na důležitosti. Vesnicí se pak rozezněly zvony všech tří kostelů – chrámů tří křesťanských denominací.

Reformovaný sbor věřících ve své institucionalizované podobě symbolizoval sociální organismus, na jehož chodu participoval každý člen, a to nejen placením saláru, ale též vlastní angažovaností a aktivitou. Jednání presbyterstva bývalo přítomno i přes dvacet členů sboru, jak je patrné z podpisů pod jednotlivými protokoly ze schůzí. Ti všichni o jednotlivých ujednáních hlasovali, chod sboru ovlivňovali a na jeho rozhodování participovali. Kdo církvi poplatky neplatil, nemohl ani využívat některých kazatelových služeb (křtu, konfirmace, svat-

by, pohřbu). Tento jednoduchý princip osobní participace a obětavosti jednotlivců položil základy soběstačnosti sboru a nezávislosti jak v oblasti finanční, tak duchovní, jelikož farář vždy přidělený uherskou reformovanou církví dojížděl do vesnice pouze několikrát ročně.

Zda existovalo ze strany nedalekých banátských osad s českou evangelickou minoritou (Svatá Helena, Clopodia a Pereg Mare) povědomí o tom, že v obci Veliké Srediště existuje komunita reformovaných evangelíků, nelze z nepočetných pramenů zjistit. Např. učitelé se však často v jednotlivých českých reformovaných sborech střídali a povědomí o ostatních náboženských souvěrcích tímto způsobem jistě rozšiřovali.⁴⁷



Misijní návštěva kazatele ČCE pro evangelické sbory ve východní Evropě Petra Brodského. Foto M. Pavlásek 2009.

Kazatelé působící ve sboru v letech 1868–1918

Z Protokolu I. a Protokolu II. je možné vytvořit soupis kazatelů, jež u sboru působili, avšak přesnou dataci prameny neumožňují. Do jisté míry výjimkou je pouze první a na půl století poslední český kazatel Vincent Jauza. Následovali maďarští faráři Dániel Kádár z obce Clopodia, Lajos Tarnóczy, Lajos Kózady, Károly Rács, Sztrelczky – rodem Polák z Clopodie, Mihály Zold, János Toth, Mihály Gergorics.

Z uvedeného seznamu se vyplývá, že první roky jsou spojeny s administrátorem reformované církve z obce Clopodia Vincentem Jauzou, který působil u sboru jako kazatel „*pouhé dva až čtyři roky*“ (Míčan 1931, s. 70). Po něm funkci českého kazatele sboru zastával až koncem dvacátých let 20. století první farář vyslaný z Československa v rámci Misijního odboru Kostnické jednoty Alois Erlich.

Po odchodu faráře Mihályho u sboru působil do roku 1918 Maďar János Toth, jenž jako jediný v obci přímo žil. Můžeme jej považovat za jediného nepřítele českého etnika. Mj. totiž Čechům vzkázal: „*My vám ty vaše české jazyky vytrháme a dáme vám maďarské*“ (Míčan 1928, s. 77). Avšak po první světové válce, kdy historické území Banátu připadlo nově vzniklému Království Srbů, Chorvatů a Slovinců a Rumunsku, musel Toth vesnici opustit.

Asimilace českých katolíků

Katolíci z českých zemí se již během prvních let ve svém novém působišti zcela orientovali na zdejší německé katolické společenství. Tato od dvacátých let 19. století trvajících koexistence patrně vedla k počátečním akulturačním tendencím (v rámci katolické konfesijní příslušnosti) k německé majoritě.⁴⁸ Katolická konfesijní příslušnost signifikovala kromě Maďarů tyto dvě etnické skupiny, jejichž identita se neprezentovala toliko projevy nacionálními, nýbrž náboženskými.⁴⁹

Základním identifikačním faktorem skupiny byla náboženská příslušnost zdůrazněná multikonfesioním prostředím cílové destinace. Čeští a němečtí katolíci si společným úsilím vystavěli modlitebnu, která reprezentovala jakýsi tavicí kotol počáteční akulturace vedoucí až ke změně etnicity a etnického vědomí českých katolíků. Vzniklo prostředí navazování kontaktů, společných rozmluv, debat i sňatků. Endogamie menšiny nebyla v každodenním životě těchto dvou skupin dodržována, což znamenalo nastoupení procesu poněmčování českých katolíků. K jeho proměně nedošlo ani po příchodu početné skupiny českých katolíků

kolonizační vlny v padesátých letech 19. století, jež mohla počínající proces akulturace narušit, či zcela zastavit. Exogamie katolíků tak kontrastuje s endogamií reformovaných evangelíků, již současní narátoři v rozhovorech tolik zdůrazňují jako jeden z hlavních důvodů zachování české etnické sebeidentifikace až do současnosti.⁵⁰ Endogamie evangelíků ustupuje až v období poválečné modernizace Jugoslávie, kdy z vesnice do měst (a po otevření hranic i do zahraničí) odchází za vidinou lepšího zaměstnání většina členů reformovaného sboru. Lokální společenství opouští především střední a nejmladší generace a princip endogamie konfesijního společenství je již pro stávající členy sboru neudržitelný.

Redukující tezi, zastávanou současnými členy reformovaného sboru, která zdůrazňuje regionální determinaci akulturačních tendencí a je často prezentována názorem „*katolíci byli baš z Čech a všichni se poněmčili a my reformáti z Moravy, my zostali při našem, my se hleděli víc na tej morál...*“,⁵¹ je nutno odmítnout. Matriční záznamy míst narození příchozích vyvracejí dichotomii Čech = katolík, Moravan = protestant (srov. Vaculík 2009, s. 210). Některé kulturní odlišnosti mezi česky hovořícími katolíky a Němci naopak mohly procesům akulturace a postupné proměny etnicity překážet, jak tomu bylo v případě příchozích Čechů a českých Němců zakládajících osady ve dvacátých letech 19. století v Banátu v dnešním Rumunsku podle etnické a jazykové diferenciace. V obci Veliké Srediště vystupuje do popředí sociálně-kulturních dějů multikonfesní komunity opět primární role náboženské příslušnosti jako nejdůležitější etnodiferenční charakteristika, jež překonává vzájemnou rozdílnost a aspekty jinakosti (Heroldová 1996, s. 85, Nešpor – Horňáková – Jakoubek 1999, pozn. 76, s. 84). K dalším faktorům sblížujícím české a německé katolíky patřilo období pokusů o maďarizaci menšin po administrativním zániku Vojenské hranice. Maďarizační tlaky spojily obě skupiny ve společném postoji uchovat si němčinu jako jazyk užívaný kazateli.⁵² Přestože čeští katolíci po svém příchodu přijímali němčinu jako jazyk, v němž se sloužily mše početnějšího německého obyvatelstva (dostávali se tak s ním do každodenního kontaktu), dokázali se až koncem 19. století s tímto jazykem zcela identifikovat, což byl další krok k nastoupení procesu proměny etnicity a asimilace.⁵³

Závěr

Již od počátku společné koexistence několika etnik se ve vesnici Veliké Srediště formovala mozaika multietnického prostředí. Společenské vztahy lokálně vymezené vesnické komunity překračovaly rámec konfesní příslušnosti a národní identita nebyla hlavní linií formující uvědomění specifik, etnodiferenčních aspektů a charakteristik jednotlivých zastoupených etnik obce Veliké Srediště. Příkladem je skupina migrantů z českých zemí, rekrutující se z příslušníků konfese jak reformované (společenství denominačního typu, díky čemuž si svoji etnicitu komunita uchovala), tak katolické (osud paradoxně opačný). Společenství česky hovořících katolíků zcela proměnilo svoji etnicitu, což následně potvrdila druhá světová válka. Během ní se totiž stali sympatizanty a spolubojovníky wehrmachtu. Jejich osudem se po porážce německé armády stal nucený odchod do internačních táborů a následný přesun přes Rakousko do poválečného Německa. Stejný osud potkal také obyvatele Banátu německé národnosti.

Komunita reformovaných evangelíků, hlásící se po odsunu „českých katolíků“ již jako jediná ke kulturnímu odkazu a duchovnímu dědictví generace předků z českých zemí, stála po skončení první světové války před novou epochou svého historického vývoje. Až do konce druhé světové války ji určovala převážně misijní činnost několika farářů vysílaných Československou církví evangelickou. Po druhé světové válce trpěla represáliemi ze strany komunistického režimu a v devadesátých letech pocit nastoupené cesty demokratizace a svobody vystřídaly hrůzy válečného konfliktu. I přes tyto nástrahy „velkých dějin“ a multietnický charakter vojvodinské vesnice, napomáhající kulturním proměnám mezi jednotlivými etnickými či konfesijně vymezenými skupinami obyvatel Velikého Srediště, si členové reformovaného sboru udrželi až do současnosti svou náboženskou a etnickou identitu. Jak tomu bude v nejbližší budoucnosti, ukáže čas. I když je dnes existence a fungování reformovaného sboru jako symbolu koheze a integrity skupiny česky hovořících evangelíků na pokraji zániku, „*cesty Boží jsou nevyzpytatelné a jdou si svými cestami*“.⁵⁴

POZNÁMKY:

1. Z rozhovoru s Josefou Klepáčkovou (*1925) ze dne 20. 1. 2009, který je součástí dokumentárního filmu *Kde krev a pot, tam i slzy* (Pavlásek 2009).
2. Studie vychází z textu diplomové práce obhájené na Historickém ústavu FF MU v Brně (Pavlásek 2009). Je zaměřena na období prvních sto let koexistence českého etnika s jinoetnickým prostředím obce Veliké Srediště.
3. V tomto příspěvku jsem dal přednost české transkripci názvu obce. V Srbsku najdeme vesnici pod názvem Veliko Središte.
4. Pokud hovoříme o Banátu, je nutno si jej geograficky definovat. Území bývá vymezené řekou Mureš na severu, Tisou na západě, Dunajem na jihu a pohořím Karpat v dnešním Rumunsku na východě. Vojvodina je dnes autonomní oblastí Srbska. V textu zmiňované území Banátu dnešního Srbska odpovídá správní oblasti Južnobaňatski okrug s hlavním městem Pančevem.
5. Ve zkratce uvádím další příspěvky, které řadím k těm důležitějším a přínosnějším v jinak tolik rozsáhlé produkci studované problematiky: Auerhan 1921, Urban 1930, Karas 1937, Špoula 1982, Jech – Secká – Scheufler – Skalníková 1992, Heroldová 1996, Nešpor 1999, Nešpor – Hornořová – Jakoubek 1999, 2000, 2001. Nejzřetelnější interpretaci úlohy českého obyvatelstva v procesu kolonizace Banátské vojenské hranice podává historik a balkanista Václav Štěpánek (2003, 2005, 2008).
6. V letech 2007–2009 autor ve studované lokalitě absolvoval několik terénních výzkumů. První v délce dvou týdnů, další čtyři vždy v délce nejméně jednoho týdne. Série terénních výzkumů zajistila prameny písemné a zároveň prostřednictvím zúčastněného pozorování a sběru také data kvalitativní – bylo užito biografické metody a metody oral history prostřednictvím polostrukturovaných rozhovorů podle postupů metodické příručky z Centra orální historie (Vaněk – Mücke – Pelikánová 2007); zaznamenané a přepsané rozhovory jsou uloženy v autorově soukromém archivu. V rámci výzkumu autor kontaktoval ve vesnici všechny obyvatele hovořící dosud českým jazykem. Šlo celkem o čtrnáct osob (devět žen a pět mužů). Vysoký věk narátorů vyžaduje následující charakteristika: sedm z nich se narodilo v období mezi světovými válkami, šest v letech čtyřicátých a padesátých, nejmladší narátor v letech šedesátých. S každým vznikly minimálně tři polostrukturované rozhovory. Z hlediska konfesního zastoupení šlo většinou o dosavadní členy reformovaného sboru. V současnosti českou minoritu v obci kromě těchto obyvatel zastupuje pouze jedna rodina česko-slovenského smíšeného manželství, která se hlásí k místním baptistům.
7. K problematice kolonizace Banátské vojenské hranice lze doporučit práce vršáckého historika německého původu Felixe Millekera (1926, 1929, 1930), z české provenience Vaníček 1875; Štěpánek 2003, 2005, 2008; Pavlásek 2007.
8. Matriky pravoslavné církve v obci jsou vedeny už od roku 1768. Pravoslavní hram u Velikom Središtu 1768–1895. Istorijski arhiv Bela Crkva.
9. Uvozovky jsou na místě, neboť národní identifikace původně českých katolíků v době, kdy do Velikého Srediště přijel V. Mičan, je již orientována na německé etnikum.
10. Jediné nedostatky studie vyplývají z nevyužití pramenné základny, která je sice velmi omezená, avšak i z těch několika málo nalezených zdrojů lze vyvrátit či doplnit především zmínky týkající se obce Veliké Srediště. Badatelský tým podle všeho tuto lokalitu ne- navštívil. Uvědomuji si, že hlavní výzkumná otázka se orientovala především na otázku původu českých nekatolíků ve Svaté Heleně a jejich dalších osudů spojených s hledáním „Civitas Dei“ v Bulharsku. Ani s tímto interpretačním rámcem nemohu zcela souhlasit, a to z jednoho prostého důvodu – problematika je zaměřena nedostatkem relevantních pramenů. Ty stávající totiž dávají zelednou spíše spekulacím a nepřímým dokladům, které si navíc často vzájemně odporují. Badatelé jsou příliš odkázáni na poznatky Ivy Heroldové (1996, s. 67–95) a ze zástupců Misijní jednoty Česko-bratrské církve evangelické operují pouze s publikovaným svědectvím Vladimíra Mičana.
11. Zápisy v Knize zemřelých dokládají, že do zdejší katolické matriky byli zapisováni skutečně pouze obyvatelé konfese katolické. Svědčí o tom nečetné záznamy o nekatolické konfesi v případě jednoho z členů zapsaného manželského páru. Údaje obyvatelstva konfese evangelické či pravoslavné se tak zapisovaly do matrik té které církevní denominace.
12. Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, kart. XVII, č. 7, fond *České evangelické sbory v zahraničí. Evangelické české sbory v Jugoslávii 1925–1941, 1946–1948, 1955–1968*. Zprávy z cest misijních kazatelů, jež o svých výjezdech podávali Synodní radě podrobné zprávy, i ryze děkované dopisy osobního charakteru, jelikož kazatelé na misijních cestách navázali s místními nezfídka velmi srdečné vztahy, je možné využít až pro období od dvacátých let 20. století do konce druhé světové války. Toto období není předmětem předkládaného příspěvku. Tento nalezený materiál týkající se několika sborů v zahraničí využívám pro další chystané studie zabývající se (nejen) náboženskými dějiny jednotlivých evangelických sborů v jihovýchodní Evropě obecněji (např. v lokalitách Bjeliševac, Uljanik, Svatá Helena, Clopodie a Pereg Mare).
13. Ovšem na druhou stranu ani vyvrátit, ač narátoři v některých případech neurčitě o „nějakém papíru“, kde by historie sboru byla zaznamenána, hovořili. Z dalšího výzkumu ovšem vyplynula skutečnost, že se jednalo o již známý *Hájkův seznam rodin*.
14. Dokumentace evangelického je uchována u manželů Hájkových. František Hájek (*1927) je současným kurátorem sboru a jeho manželka Elisabeta (*1929) sbor vede po strážce duchovní – čte z Bible na nedělních shromážděních, hraje na varhany a organizuje sborový život.
15. Sbor Bjeliševac v Chorvatsku, Svatá Helena, Pereg Mare v Rumunsku, Bohemka a Veselynivka na Ukrajině, Zelov v Polsku.
16. Pramennou základnu pro studium historie zdejšího evangelického sboru je možné rozšířit o množství fotografií z rodinných alb središtských reformovaných evangelíků, vpisků do modlitebních knih, zpěvníků a knih katechismů, náhrobních nápisů. Ty je však možné užít až pro dobu související s příchodem kazatelů v rámci misijní činnosti organizované Českobratrskou církví evangelickou od konce dvacátých let 20. století.
17. Součástí *Historia Domus* jsou i matriky českých vesnic rumunského Banátu – Gemíku, Rovenska, Eibentálu a Bígru, avšak chybí v nich matrika Svaté Heleny. Originál je uložen v Archivum Dioecesanum Timisoarensis v Temešváru.
18. Tento názor Mičan opakuje v další knize: „*Ve Središti – před příchodem Čechů reformovaných – (ještě dříve se tu nastěhovali čeští katolíci kolem roku 1820)...*“ (Mičan 1931, s. 71).

19. Istorijiski arhiv Bela Crkva – *Protocolum defunctorum Parochialis ecclesiae Kudritzensis*. Rimokatolička crkva Sv. Jovana Krstitelja.
20. Jména jsou zaznamenána tak, jak se chronologicky objevují v zápisech. Istorijiski arhiv Bela Crkva – *Protocolum defunctorum Parochialis ecclesiae Kudritzensis*. Rimokatolička crkva Sv. Jovana Krstitelja.
21. Migrační vlny je nutno vnímat v lokálním kontextu území Banátské vojenské hranice. Koncem let dvacátých a počátkem let třicátých 19. století dochází k druhotné migraci směřující z českých vesnic Banátu dnešního Rumunska na území dnešního Srbska. Zde čeští kolonisté vytvářejí kompaktní osídlení v Kruščici, v městě Bela Crkva a zakládají i monoetnickou osadu Ablian.
22. Je však otázkou, proč o českých katolících nehovoří citovaný zdroj, když především dílo jednoho z autorské dvojice – F. Millekera – považují za spolehlivé a důvěryhodné. Zřejmě tomu bylo menšinovým zastoupením českých katolíků v rámci kolonizační vlny početnějšího německého etnika.
23. Např. Heroldová 1996, s. 85.
24. Jediný Milleker zmiňuje, že do Srediště přicházejí i katolíci Bulhaři. V. Mičan je mylně nazývá Krašované, což je jihoslovanské etnikum žijící mezi rumunskou Rešicí a Aninou a pocházející původně z Timocké krajiny. Když V. Mičan v roce 1928 navštívil bulharské Vojvodovo, všiml si, že Čechy nazývali Banátčani, stejně jako před lety navrátilši se banátské katolické Bulhary (Mičan 1934, s. 107–108).
25. Kovařík své paměti sepsal v roce 1904. Jsou součástí knihy V. Mičana (1928) a publikované pod názvem *Události, začátek a vývoj Svaté Heleny* (Mičan 1928, s. 80–90).
26. Zatímco ve Svaté Heleně došlo v průběhu desetiletí mezi příchozími nekatolíky k mnohým náboženským roztržkám a sporům, důsledkem čehož vznikly další církevní denominace, skupina *reformátů* (s tímto pojmem se současní členové reformovaného sboru identifikují) neprojevovala zásadní tendence ke štěpení členstva reformovaného sboru, proto používám reálně užívaný termín *reformovaní evangelíci*, který v případě například nekatolíků ze Svaté Heleny nelze užít pro jejich problematičtější konfesijní vývoj. Srov. Nešpor 1999, Nešpor – Hornořová – Jakoubek 1999, 2000, 2001.
27. Z rozhovoru s Josefou Klepáčkovou (*1925), zaznamenaný 26. 1. 2009 v obci Veliké Srediště, je součástí dokumentu *Kde krev a pot, tam i slzy* (Pavlásek 2009).
28. Ústřední archiv Českobratrské církve, kart. XVIII., č. 7., *Evangelické české sbory v Jugoslávii 1955–1968. Stoleté výročí sboru*.
29. Delegáty této deputace byli Josef Žalkovský, Václav Smejkal a Karel Adámek. Z projevu Jana Hájka, faráře reformovaného sboru v Kopačevu, ke stoletému výročí postavení chrámu ze dne 16. 10. 1966. Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, kart. XVIII., č. 7., *Stoleté výročí sboru*. Místo, kde deputace požádala o povolení, J. Hájek neuvádí.
30. V samotných Kloboukách o tomto odchodu početné skupiny osob prakticky neexistuje povědomí, omezuje se pouze na některé příbuzné, kteří se na Moravě po odchodu z vesnice usadili v průběhu druhé poloviny 20. století (reemigrace se zde omezila pouze na několik jednotlivců, oproti např. poválečné reemigraci z českých vesnic v Rumunsku, Ukrajině či Chorvatska). Doklady jsem nenalezl ani v literatuře zabývající se minulostí Klobouk. Jedinou zmínku – „V roce 1852 se vystěhovala řada lidí do Banátu“ – je možné zaznamenat v dějinách obce, stejně jako zajímavost, že v letech 1845–1846 působil jako kazatel sboru pozdější významný moravský buditel Bedřich Sylva Tarroucca (Kordiovský 1998, s. 476).
31. Osudy vystěhovaleckých rodin a složitost migračních procesů dobře dokumentuje rodina Pitrových. První generace přichází do Svaté Heleny a Elisabethfeldu, druhá odchází do Clodpie, třetí patří mezi zakládající bulharského Vojvodova a jméno Pitra není cizí ani v Peregu Mare. Z terénního výzkumu ve Svaté Heleně (2004–2007), v Peregu Mare a Clodpii (2009). Informace získané od Jaroslava Kalouska z Peregu Mare (zaznamenáno 10. 4. 2009) a Marie Konečné z Clodpie (zaznamenáno 23. 4. 2009). V. Mičan (1931, s. 40) uvádí odchod Pitry přímo do Srediště.
32. Z rozhovoru s Františkem Hájkem (*1927), zaznamenaný dne 17. 4. 2008 ve Velikém Središti. Citace je užitá i v audiovizuálním záznamu (Pavlásek 2009). Počet *tři sta duší*, o kterém narátor hovoří, je počtem konfesně vymezen evangelickou skupinou kolonizační vlny. O méně početnějších katolících pojednává následující oddíl textu.
33. Z rozhovoru s Josefou Klepáčkovou (*1925), zaznamenaný dne 26. 1. 2009 v obci Veliké Srediště.
34. Ústřední archiv Českobratrské církve, kart. XVIII., č. 7., *Evangelické české sbory v Jugoslávii 1955–1968. Stoleté výročí sboru*. Podle V. Mičana (1928, s. 79) reformovaní Maďaři ve vesnici nahradili bulharské katolíky, kteří vzápětí po svém příchodu odešli.
35. V opozici k tvrzení V. Mičana v předcházející poznámce je názor, že „v roce 1840 se rodiny [maďarské] z neznámých důvodů odstěhovaly do Végváru a svůj majetek prodali bulharským katolíkům, kteří do vesnice přicházejí v roce 1838.“ Srov. Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, kart. XVIII., *Stoleté výročí sboru*.
36. Zajímavé by bylo studium gruntovní knihy obce, avšak ta dle informací pracovníků archivu Bela Crkva shořela koncem 19. století.
37. Z projevu J. Hájka, faráře reformovaného sboru v Kopačevu. Podle V. Mičana shromáždění maďarských reformátů vedl jakýsi Lukl z Nosislavi, jehož působení přilákalo do vesnice některé rodiny z Moravy, např. Josefa Bucmana (mylně uvádí Bucvana), Jana Chlada a Josefa a Jana Šmejkal (Mičan 1928, s. 72).
38. Rozhovor zaznamenaný dne 22. 1. 2009 v obci Veliké Srediště.
39. Pro identifikaci výchozích míst této vlny je jediným řešením vyhledávat jména ze seznamu oněch 22 rodin Hájkova seznamu. U některých nalezených bylo uvedeno i místo narození, které ztotožňuji s místem odchodu. Srov. *Protocolum defunctorum Parochialis ecclesiae Kudritzensis*. Rimokatolička crkva Sv. Jovana Krstitelja. Istorijiski arhiv Bela Crkva. *Protocolum copulatorum Parochialis ecclesiae Kudritzensis*. Uloženo tamtéž.
40. Srov. Mičan 1931, s. 60–66.
41. Problémy s maďarskými úřady měla například česká menšina v Kruščici a Ablianě (Češko Selo). Srov. *Pamětní kniha obecní, pro občanstvo české obce Abliánské zřízená ... léta Páně 1868*, s. 16. Kronika vznikla péčí tehdejšího představeného obce Františka Vorlíčka a Josefa Kornalíka. Prvním jejím sepisovatelem se stal historicky třetí český učitel abliánské školy Jan Petr Vilém Březina, jehož záznamy začínají v roce 1868. Události před tímto rokem Březina zaznamenává na základě přímých svědectví místních.
42. Srov. Kniha Protokol I., nečíslováno.
43. V nepřítomnosti maďarských farářů shromáždění k modlitbě vedli Josef Žalkovský, Josef Fiala, Jan Hájek, František Pilát, Václav Dobeš, Gustav a Ferdinand Španielovi, Ferdinand Kocáb, Fran-

- tišek Hájek a Josef Šebesta. Kniha Protokol I. a II. se záznamy jednání a schůzí presbyterů.
44. Jde o finanční příspěvek člena církve na její provoz.
 45. Protokol I.
 46. V zápisech presbyterstva je zaznamenán údaj 11 zlatých na rok. Za každou návštěvu kazatele Jauzy sbor platí 6 zlatých – včetně vysluhování Večeře Páně. Budoucímu faráři hodlal v osmdesátých letech 19. století sbor platit 140 zlatých z dvanácti jochů (jiter) pole, půl jochu vinohradu za 20 zlatých, 10 měr pšenice – 40 zlatých, 10 měr kukuřice – 20 zlatých, 2 zahrady – 14 zlatých, dva sáhy tvrdého dřeva – 20 zlatých. Pronájem bytu s jednou světnicí a kuchyní byl zdarma. Srov. Protokol I.
 47. Např. Ferdinand Španiel začal své působení v šedesátých letech na Svaté Heleně, pak učil ve Velikém Središti a zemřel v Clodpii.
 48. Srov. Heroldová 1996, s. 85 a Štěpánek 2003, s. 8. Ke katolické denominaci v obci patřili i Maďaři, kteří procesu akulturace odolávali z důvodů své početnosti (v roce 1921 384 maďarských obyvatel) a skutečnosti, že území bylo součástí Uherska, s čímž jsou spojeny již zmíněná jazyková nařízení.
 49. Čeští katolíci odcházeli z území Čech a Moravy ve dvacátých letech 19. století, kdy ještě nebylo možné hovořit o rozvinutém národním uvědomění, zvláště když šlo o kolonisty z prostředí převážně ovládaného venkovským tradicionalismem, které absorbovalo a přijímalo jakékoliv změny nesené ideami osvícenského racionalismu a následně romantismu se značnou opatrností a obezřetností.
 50. Tato explicitní proklamace uzavřenosti vlastní skupiny je pochopitelná v souvislosti se snahou sebevymezení se vůči druhým, konfesně odlišným skupinám. Ovšem Kniha oddaných katolické fary - *Protocolum copulatorum Parochialis ecclesiae Kudritzensis* – být výjimečně – zaznamenala i sňatek právě s příslušníkem konfese reformované.
 51. Z rozhovoru s Růženou Pilátovou (*1928), zaznamenán 20. 1. 2009.
 52. V době jejich časté nepřítomnosti bohoslužby vykonávali kazatelé-laici, tzv. modlíči.
 53. Kulturní asimilace byla českými katolíky deklarována nezájmem o spolupráci s krajanským hnutím (Heroldová 1996, s. 85), jehož kulturně-osvětovou činnost měla koordinovat ve městě Bela Crkva v roce 1922 založená Matice česká, sdružující české katolické komunity z lokalit Češko Selo, Kruščica, Bela Crkva a Gaje.
 54. Z rozhovoru s Petrem Brodským, kazatelem ČCE pro sbory ve východní a jihovýchodní Evropě, zaznamenaném 20. 4. 2008 ve Velikém Središti. Cit. dle audiovizuálního záznamu tvořícího součást dokumentárního filmu *Kde krev a pot, tam i slzy* (Pavlásek 2009).

PRAMENY A LITERATURA:

Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické Praha, kart. XVIII, č. 7. České evangelické sbory v zahraničí.
 Istorijiski arhiv Bela Crkva. *Protocolum defunctorum Parochialis ecclesiae Kudritzensis*. Rimokatolička crkva Sv. Jovana Krstitelja.
 Istorijiski arhiv Bela Crkva. *Protocolum copulatorum Parochialis ecclesiae Kudritzensis*. Rimokatolička crkva Sv. Jovana Krstitelja.
 Istorijiski arhiv Bela Crkva. Pravoslavni hram u Velikom Središtu 1768–1895.
 Protokol I., II., III. Zápisy ze schůzí presbyterstva. Uloženo v obci Veliké Srediště.

Kniha oddaných. Uloženo v obci Veliké Srediště.
Pamětní kniha obecní, pro občanstvo české obce Abliánské zřízená... léta Páně 1868, s. 8. Kopie je uložena v muzeu obce Češko Selo.

Aranil, Z. 1994: *Zpomenica chrama Veliko Središte*. Veliké Srediště: b. v. Auerhan, J. 1921: *Čechoslováci v Rumunsku, v Maďarsku a v Bulharsku*. Praha: Melantrich
 Drobnjakovič, M. – Milleker, F. 1929: *Letopis opština Podunajske oblasti*. Pančevo: Štampania Napredak, s. 147–148.
 Heroldová, I. 1996: Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy. In: *Češi v cizině 9*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, s. 67–95.
 Jech, J. – Secká, M. – Scheufler, V. – Skalníková, O. 1992: *České vesnice v rumunském Banátu. Češi v cizině 5*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR.
 Karas, F. 1937: *Československá větev, zapomenuté nebem i zemí. I. Čechové v Rumunsku*. Praha: Spolek Komenský.
 Klíma, S. 1899: České osady Dolnouherské. *Český lid* 8, č. 1, s. 21–23.
 Kordiovský, E. 1998: Klobouky v datech. In: *Klobouky u Brna. Město, dějiny, krajina a lidé*. Klobouky u Brna: Město Klobouky u Brna – Státní oblastní archiv Břeclav – Muzejní a vlastivědný spolek v Brně, s. 477–493.
 Melmuková, E. 1998: Cestou české reformace na Kloboucku. In: *Klobouky u Brna. Město, dějiny, krajina a lidé*. Klobouky u Brna: Město Klobouky u Brna – Státní oblastní archiv Břeclav a Muzejní a vlastivědný spolek v Brně, s. 150–159.
 Mičan, V. 1928: *Za půdou. Evangelizační návštěva českých osad*. Brno: Knihnice biblické jednoty.
 Mičan, V. 1931: *Za chlebem vezdejším*. Brno: Knihnice biblické jednoty.
 Mičan, V. 1934: *Nevratem v nový svět. O československých osadnících, jejich náboženských, osvětových, hospodářských a jiných poměrech v Bulharsku*. Brno: Knihnice biblické jednoty.
 Milleker, F. 1926: *Die Besiedelung der Banater Militargrenze*. Bela Crkva: Banater Bücherei.
 Milleker, F. 1929: *Geschichte des Banater Teiles des Unteren Donau Gebietes*. Bela Crkva: Banater Bücherei.
 Milleker, F. 1930: *Geschichte der Gemeinden der Weisskirchner Gegend*. Bela Crkva: Banater Bücherei.
 Nešpor, Z. R. – Hornofová, M. – Jakoubek, M. 1999: Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část první: Počátky Svaté Heleny. In: *Lidé města 2*. Praha: Sofis, s. 66–88.
 Nešpor, Z. R. – Hornofová, M. – Jakoubek, M. 2000: Část druhá: Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Rozkol na Svaté Heleně. In: *Lidé města 4*. Praha: Sofis, s. 112–141.
 Nešpor, Z. R. – Hornofová, M. – Jakoubek, M. 2001: Část třetí: Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Vojvodovo, obec denominčního typu. In: *Lidé města 5*. Praha: Fakulta humanitních studií UK, s. 62–86.
 Nešpor, Z. R. – Hornofová, M. – Jakoubek, M. 2002: Část čtvrtá: Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Religiozita reemigrantů. Závěry. *Lidé města č. 8*. Praha: Sofis, s. 85–104.
 Nešpor, Z. R. 1999: Banátské Češi jako potomci tolerančních sektářů. *Religio, Revue pro religionistiku* 7, č. 2, s. 129–143.
 Pavlásek, M. 2007: *Historie kolonizace Banátské vojenské hranice s přihlédnutím k úloze českého živlu v tomto procesu*. Rkp. bakalářské oborové práce. FF MU Brno.
 Pavlásek, M. 2009: *Kde krev a pot, tam i slzy*. Dokumentární film, délka 23 min. Brno.

- Pavlásek, M. 2009: *Historie a kolektivní paměť reformovaných evangeliků z Velikého Srediště ve Vojvodině*. Rkp. diplomové práce. FF MU. Brno
- Penčev, V. 2008: Češi v Bulharsku, aneb O typologizaci, etapizaci a procesech adaptace českého vystěhovalectví do bulharských zemí. *Český lid* 95, č. 2, s. 115–126.
- Schlögl, J. 1934: *Školská kronika*. Rkp. Uložen v obci Svatá Helena.
- Špoula, S. 1982: *Příspěvek k problematice české menšiny v rumunském Banátě*. Diplomová práce KEF FF UK Praha.
- Štěpánek, V. 2003: Mizející menšina. Historie a současnost českého osídlení v srbském Banátě. *Národopisná revue* 13, č. 1, s. 3–10.
- Štěpánek, V. 2005: Česká kolonizace Banátské vojenské hranice na území srbsko-banátského hraničářského pluku. In: Hladký, L. – Štěpánek, V. (eds.): *Od Moravy k Moravě. Z historie česko-srbských vztahů v 19. a 20. století*. Brno: Maticе moravská, s. 73–100.
- Štěpánek, V. 2008: Mizející svět. K historii české menšiny v srbském Banátě. In: Pospíšil, I. – Zelenka, M. (eds.): *Česká slavistika 2008*. Brno – Praha: Academicus, s. 277–288.
- Unzeitig, F. P. 1853: *Historia Domus. Gedenk-Buch der Pfaerre Weitzenried im K. K. Illirisch-Banater Grenz-regiments-Bezirke No. 14*. Rkp. Archivum Dioecesanum Timisoarensis. Timișoara.
- Urban, R. 1930: *Čechoslováci v Rumunsku*. Bukurešť: [b. v.].
- Vaculík, J. 2009: *České menšiny v Evropě a ve světě*. Praha: Libri.
- Vaněk, M. – Mücke, P. – Pelikánová, H. 2007: *Naslouchat hlasům paměti. Teoretické a praktické aspekty orální historie*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Vaniček, F. 1875: *Special Geschichte der Millitergrenze aus Originalquellen und Quellenwerkengeschofft. II. Band*. Wien: K. K. Hof- und Staatsdruckerei.

Summary

Czech minority in the south Banat village of Veliko Srediště. Its beginnings and ethnic processes

Veliko Srediště is a settlement situated in Serbian Banat, in Voivodina, near the town of Vršac. This contribution tries to find an answer to the issues relating to ethnogenesis of the Czech speaking inhabitants, who have been neglected by ethnologists, anthropologists, or historians researching the Czech speaking communities abroad. The contribution is based on the new hitherto not used resources provided by the archive of the Synodic Council in Prague as well as by the Regional History Archive in the village of Bela Crkva. The author discovered other important resources in the location concerned where he did large field research work. Taking into consideration those resources, one can refute the theses on ethnogenesis of Czechs in Veliké Srediště. Such theses assert Protestants from Svatá Helena, a Czech village in Rumania founded after 1820, to have been the first Czech colonists. In his contribution, the author interprets transmigration of the Czech speaking inhabitants as the process of migration consisting of three compact colonization waves reaching their peak with the large “Moravian” colonization wave in the 1950s. He records the historical development of Protestants since the end of the World War I, trying to explain the assimilation of Czech Roman Catholics within a larger group of German Roman Catholics.

Key words: expatriates, migration, ethno-confessional community, Czechs in Serbia, Voivodina, Veliko Srediště.

HISTORIE A VZPOMÍNKY NA VLASTNÍ MINULOST (S OHLEDEM NA VÝPOVĚDI ČESKÝCH PŘESÍDLENCŮ V JIHOAFRICKÉ REPUBLICE)

Stanislav Brouček

Úlohu kolektivní a individuální paměti u příslušníků české diaspory ve světě můžeme v zásadě nahlížet dvojím způsobem. Za prvé, jednotlivá sdělení lze přijmout jako informace o událostech minulosti v paralelním porovnávání s historií, a lze o nich tudíž uvažovat také jako o pramenu k historickému poznávání. Za druhé, takováto ústní či písemná sdělení jsou nedílnou součástí sociální paměti, která má širokou škálu forem projevů. Paměť tak můžeme přirovnat k funkci setrvačníku vytvářejícího kontinuitu v různých oblastech společnosti.

Vztah historie a paměti má také sympatickou přitažlivost jednak pro přirozenou intelektuální potřebu člověka co nejzasvěceněji se orientovat v historicky nejbližším období prožívané současnosti, to znamená v soudobých dějinách, jednak proto, že každý současník si do jisté individuální míry uvědomuje své vlastní nositelství nedávných historických procesů. Vzpomínkami si na jedné straně přivlastňuje onu prožitou minulost, na straně druhé se více či méně ztotožňuje s historií, to znamená s tím, co bylo o minulosti odborníky, historiky, vybadáno a napsáno.

Souvislost historie a paměti tak můžeme stručně shrnout pro potřeby tématu tohoto příspěvku, jímž jsou výpovědi příslušníků české diaspory o jejich procedurálních postojích při adaptaci v multikulturním prostředí v zahraničí. *Historie a paměť* jsou dvě odlišné kategorie, které nejsou pravděpodobně zcela kompatibilní. Jejich vztah by se dal vyjádřit asi tím způsobem, že historie může vstupovat do paměti (ovlivňovat individuální a kolektivní paměť), ale naopak vstup paměti do historie je pro některé historiky nepřipustnou záležitostí, pro jiné je možný pouze za zvláštních okolností a pro další jsou třeba osobní vzpomínky adekvátním historickým pramenem. K tvrzení J. Le Goffa (2007, s. 17), že veškerá historie musí být historií společenskou, obsahující ideologii, politickou praxi a události, by se dalo dodat, že také paměť se vztahuje k těmto společenským aspektům. Jenže navzdory existující kolektivní nebo společenské paměti s jistou dávkou objektivního pohledu zůstává základem paměti *subjektivní manipulační rovina*.

Historie je v co možná nejvyšší míře objektivní (nebo lépe řečeno objektivizovaný) pohled na minulost. Pa-

měť registruje minulost přes individuální prožitky, jakkoli můžeme v konečném výsledku považovat vzpomínání (paměť) za sociálně konstruovaný fenomén. V procesu vzpomínání lze registrovat několik úrovní. Dvě se mi zdají jako nejvýznamnější. Paměť má fázi za prvé *záznamníku* a za druhé subjektivní *interpretace*, odvislé od celé řady individualizovaných faktorů, včetně momentální nálady vypravěče. Přitom obě úrovně (záznamník a interpretace) podléhají autorské licenci s tím, že nakonec dominuje účel tohoto sdělení. Na druhé straně účel nelze spojovat výhradně s profitem jednotlivce, to znamená se zcela individualizovaným posunem líčených skutečností, neboť mluví v zásadě nemůže vzpomínat mimo skupinový, respektive sociální kontext (srov. např. Olick 1998).

Jestliže paměť (vzpomínání, vzpomínky) nemůže nahrazovat historii, zbývá otázka, zda může být paměť historickým pramenem, to jest pramenem pro historii. Záleží samozřejmě na tom, kterou historiografii použijeme jako příklad. Pozitivistická historiografie, vycházející z předpokladu, že vykonává *rekonstrukci* minulosti na základě verifikovaných pramenů, má (měla) tendenci třeba memoárovou literaturu nechápat jako pramen, ale jako literaturu na jiné profesní úrovni. Memoárová literatura tak může být historickým pramenem např. pro historika, který píše monografii o autorovi těchto memoárů, nikoli k událostem líčeným v memoárech. Toto konstatování neznamená diskvalifikování memoárů, vzpomínání a fenoménu paměti v poznávacím procesu naší minulosti. Spíše naopak. Jedná se o potřebu zpřesňování místa a významu výpovědi příslušníků české diaspory, kteří mluvíce o minulosti mají vědomě či podvědomě na mysli spíše svou *osobní roli* nebo roli své lokální komunity (po případě spolku apod.) v *přítomnosti*.

Ještě poznámka o rekonstrukci minulosti. Stejně tak jako nemůže být sama historie věrným a zcela verifikovaným obrazem minulosti, nemůže být pravděpodobně ani její rekonstrukcí, prostě proto, že čas vše odvál a z reliktů, které má přítomný historik k dispozici, už nelze znova postavit realitu, jež dávno zmizela. Lze jen namalovat více či méně pravdivý obraz o minulosti. Nakonec tedy jak historie, tak paměť mají jednu společnou

pozici – přestože hovoří o minulosti a vycházejí z minulosti, míří spíše do přítomnosti.

Problematika paměti má pro historické vědy a etnologii zásadní význam. Ztotožňuji se s názorem Jurije M. Lotmana, který říká: „*Každodennost je důležitý akumulátor kultury (tj. paměti – kdo je bez paměti, je mimo kulturu). Nejstrašnější bývají katastrofy, které ničí každodennost, neboť destruuují paměť a potenciální substrát budoucí kultury*“ (citováno dle Vašíček 1996, s. 202). To potom na druhé straně znamená, že pokud jde o naši přítomnou existenci, minulost je stále v nás. Vše, co známe, vědomě či nikoli, nás vztahuje k minulosti, nebo snad přímo s ní spojuje, a tak paměť vstupuje do naší přítomné sociální praxe a ovlivňuje ji, ať už se jedná o zděděný jazyk, různé představy o minulosti, chování, zvyky, obyčeje atd. (Connerton 1989).

Zajímá mne, jak člověk po přesídlení reflektuje v paměti svou vlastní minulost. Vycházím při tom z faktu, že vyprávění životního příběhu je vedle sdělování významných událostí pravděpodobně tou nejzákladnější paměťovou praxí, a proto se spoléhám na spontaneitu, bezprostřednost a neformálnost situace, při níž dochází ke sdělování. Problematiku metod sběru takových sdělení pochopitelně nechávám stranou, vzhledem ke zvolenému tématu to není tak podstatná záležitost, a pokusím se představit několik základních poznatků, jež jsem učinil v prostředí krajanů v Jihoafrické republice. Pobýval jsem zde studijně dvakrát v celkové době dvou měsíců. Nejprve to bylo v roce 2004 v Kapsku a pak v roce 2007 v Johannesburgu, Pretorii a Durbanu s jejich okolím. Kontaktoval jsem a navštívil na pět desítek rodin českých a slovenských vystěhovalců, a to z velké části těch, kteří odešli po okupaci ČSSR vojsky Varšavské smlouvy v srpnu 1968. Z naprosté většiny setkání pocházejí magnetofonové záznamy, z druhé cesty v digitální podobě. Vedle nahraných a přepsaných rozhovorů jsem výzkum doprovázel foto a videodokumentací včetně kopií písemných dokumentů ze soukromé provenience.

Začnu vlastním poznatkem k připomínce J. Le Goffa o komentované (verbální) prezentaci rodinných alb fotografií, které většinou vyprávění životního příběhu doprovázejí. Nebudu se však zabývat jinými sférami nebo nosiči kolektivní paměti, než je mluvené slovo; tento příklad je výjimkou úzce související s projevy paměti jeho prostřednictvím. Le Goff cituje Pierra Bourdieu o tom, že rodinná alba představují rituály rodinné integrace, a dodává, že portrétistou není vždy otec rodiny, nýbrž především

matka. Spatřuje v tom pozůstatek ženské role strážkyně vzpomínek, nebo naopak výsledek feministické snahy ovládnout paměť skupiny (Le Goff 2007, s. 102–103).

I v tomto případě paměti kódované do obrázků – nebo jak ona alba definovat – stejně tak jako u verbalizované paměti bych vsázel na to, že dominuje účel, to znamená účel uspořádání takového alba. Pokud se jednalo o migraci rodiny s dětmi (po roce 1948 nebo 1968) a jestliže vůbec byly podmínky pořizovat snímky během cesty, fotografoval především ten, kdo byl iniciátorem přesídlení. Většinou to byl muž. Rodinná alba, která jsem měl možnost vidět a třeba okopírovat, sledují především úspěšné zakotvení na současném místě, včetně školních a profesních úspěchů dětí, vnuků, popř. pravnuků.

Fotografie představují zmíněné rituály integrace po přesídlení v generační návaznosti a zároveň deklarují, že *přesídlení stálo za to a že mělo tudíž smysl*. A ten z manželského páru, kdo přesídlení inicioval, udělal vlastně dobrou věc prospěšnou pro rodinu. Alba tak plní funkci základního dokumentu, zvláště v těch případech, kdy jeden z manželského páru potřebuje celoživotně dokazovat, že emigrace, kterou on zvolil a druhý z dvojice se k tomuto rozhodnutí přidal (pod vlivem vnějších okolností nebo citového vztahu), byla mimořádně pozitivní změnou.

Migrace jsou většinou považovány za přirozenou součást lidské existence. Bývá také zároveň konstatováno, že ještě přirozenější je zůstat doma, to znamená na původním místě, a nepřesídlovat s definitivní platností. To, co migraci v úrovni sociálních vztahů i s ohledem na osud jednotlivce také problematizuje, je vztah člověka k *tradici* ve smyslu sledování dávno započaté linie procházející mnoha generacemi. Na druhé straně emigrace, exil či uprchlictví jsou situace vytvářející pro člověka mimořádné podněty, často zcela odlišné od situací, které by vznikly, kdyby byl býval nepřesídlil. Celá soustava hodnotících prvků při zpětných reflexích těchto přesídlenců tak vychází z porovnávání dvou variant: reálné životní zkušenosti v jinoetnickém prostředí po přesídlení (tam někde v cizině) a konstruované, tj. předpokládané podmínky k životu ve variantě, kdyby byl býval zůstal na původním místě a neemigroval (a žil dál v Československu). Obě možnosti zaměstnávají mysl zahraničního Čecha z mnoha důvodů, a to nejen při jeho návratech do původní vlasti. Jeden z důvodů souvisí s úvahami o kvalitách prožívaného češství ve smyslu etnické identity v historické kontinuitě. Přitom intelektuální vjem u českého emigranta druhé poloviny 20. století začíná pocitem, že ona moc, nesympatická politická síla,

kteřá jej vypudila ven, ho vlastně připravila o jeho dějiny (Kroutvor 1990, s. 125), odstříhla jej od minulosti. On sám je potom nucen svou minulost organicky komponovat do jiných historických souvislostí. Vše tedy proto také závisí na schopnosti zpracovat v sobě samém fakt *odpoutání* se, buď jako dobrovolnou a nakonec cílenou záležitost, nebo na druhé straně jako vnější manipulaci.

Když přesídlenci dospěli v novém prostředí po určité době, přibližně po sedmi až deseti letech, k okamžiku, kdy zvládli jazyk a naučili se znát své nové prostředí, viděli, že přes všechny úspěchy, kterých dosáhli, budou až do konce svého života v této *nové zemi cizinci*. Přestože míru cizinectví prožíval každý zahraniční Čech různě, stal se pocit cizinectví protipólem přetrvávajícího pocitu domova a vlasti, odkud odešel. Být v jedné zemi cizincem a druhou si „nosit“ stále s sebou jako možnost návratu, nebo alespoň abstraktního úniku z reality cizího, těžko stravitelného prostředí není však příliš normální a povzbudivou podmínkou pro přirozený vývoj člověka. Migrace tak vnáší do života další *velký rozpor*, který v sobě nese jednak tuto konkrétní polohu (člověk žije v reálném prostředí, které víceméně vnímá jako cizinu proti domovu, tj. místu, z něhož do ciziny odešel), jednak se odráží v různých myšlenkových kombinacích do pocitové výbavy jednotlivce (Brouček 2007, s. 10).

Na jedné straně migračního procesu tak stojí svobodná vůle zvolit si místo k pobytu, na druhé straně vědomí o rozdělení existence s celou svou komplikovaností možných a nemožných návratů zpět na původní místo. Mezi dobou odchodu a dobou prvních návratů uplyne určitý čas, v němž se změní jak přesídlenec, tak i živé prostředí, z něhož před časem vyšel. Navazovat po uběhlém čase přetřhané spojení (komunikaci) nebyvá snadné. Lidé jsou opravdu různí – česká emigrace a exil ve druhé polovině 20. století to dokládají mimořádně. Někdo dokáže vplnout do nového prostředí, aniž by trpěl hořkostí, že ho chtěl kdosi z jeho původního domova vypudit, jiný člověk svůj nucený odchod vnímá po celý život jako vyhnání (exil), které však dle něho současná česká společnost nechce jako vyhnání chápat – cítí stále krivdu, požaduje nápravu, nebo alespoň možnost být vyslyšen. Oba tyto póly či krajní tendence vymezují nejen pocitovou oblast, ale jsou zároveň liniemi, jež ohraničují prostor pro diasporální komunikace zahraničních Čechů.

Z osobních zkušeností lidí, které politické události donutily náhle opustit své domovy, lze učinit několik dílčích závěrů. Předně je to fakt, že nositelé těchto autentických

prožitků poznali svět *tady* a *tam*. To se pro ně samotné stalo významnou hodnotou, neboť získali opravdovou zkušenost s tím, co je a co není demokracie. Bylo třeba ujit dlouhou cestu od hořkého prožitku víceméně vynuceného odchodu až k prvnímu vítězství v novém prostředí. Většina z nich ale pochopila, že okamžikem odchodu přebírá za sebe veškerou *zodpovědnost*. Přesně a za všechny to vyjádřil Jindřich Nermut, jedna z předních exilových osobností v Oceánii – emigrace byla pro něho „*great experience and great challenge*“. Zároveň tento muž, podobně jako řada jeho soupeřů, pochopil, že „*emigrace je existenciální zkušeností v pravém slova smyslu, že to je sice tragédie, ale i šance prožít sám sebe, autenticky zakusit bytí v surovém stavu*“ (Kroutvor 1990, s. 132). Nebo jinak řečeno: Člověk po přesídlení cítí, že nemá *nic*, přičemž je obklopen šancemi získat vše.

Lidé, kteří odešli v souvislosti s takovými událostmi, jako byly únor 1948 a srpen 1968, mají proto nepochybně mnoho společného a zároveň jsou jejich osudy *generačně, situačně a individuálně rozdílné*. Je třeba doplnit ještě jeden poznatek: Reflexe způsobu života české emigrace je zvláštní individuální kombinací dvou hlavních součástí. První z nich je *deklarovaná konstrukce* o smyslu emigrace a smyslu existence v jinokulturním prostředí pro příslušníka českého etnika, kterou respondent explicitně reaguje třeba na otázku v dotazníku nebo při vědomí, že jeho projev je vázán na nějakou formu budoucího zveřejnění. Druhou součástí je prezentování migrace (včetně důvodů k odchodu) prostřednictvím hlavní faktografie každodenní reality, kterou sleduje vyprávění životního příběhu pouze jako volné sdělování životních zkušeností, nebo ještě lépe jako poučení adresované nezasvěcenému posluchači, ovšem s nutnou dávkou důvěry k němu.

Obě tyto součásti (polohy) se prolínají, zapadají do sebe a zároveň si mohou protiřečit. První součást, hovořící o smyslu emigrace, se víceméně kryje s objektivními příčinami odchodu jedné konkrétní vlny; např. vlnu následující bezprostředně po srpnu 1968 způsobil vpád armád Varšavské smlouvy do ČSSR. Druhá součást, vážící se více na osobní pozice připouští více motivací ke konkrétnímu odchodu, včetně pověstné souhry náhod.

Identitu zahraničního Čecha ve vztahu k pramenům subjektivní povahy je možné interpretovat ve třech úrovních proměn individuálních postojů po přesídlení. Při svých terénních výzkumech mezi zahraničními Čechy jsem se přesvědčil, že tyto tři roviny doprovázejí naprostou většinu vzpomínkových vyprávění:

(1) První úroveň představuje získávání nových osobnostních kvalit, které mohou být spojeny s proměnou norem chování, získáním různých dovedností, vzdělání, osvojení si jednoho nebo několika jazyků apod.

(2) Druhou úroveň je posun nebo proměna role člověka v komunálním prostředí. Jiná situace samozřejmě nastává pro Čecha, který odešel do Brazílie, a jiná pro toho, kdo se usadil ve Vídni nebo v Kapsku. Přesto každý z nich prodělává posun, který buď explicitně formuluje, nebo jej lze z různých projevů a postojů interpretovat.

(3) Třetí výraznou úroveň je proměňující se nebo vyvíjející se vztah k centrální moci, zahrnující respekt vůči zákonům, stav občanské společnosti, v níž se adaptoval, apod.

Verbalizovaná forma životního příběhu je tak jedním ze základních materiálů ke studiu adaptace české diaspory. Přestože uplatňují důraz na neformálnost sdělení, přece jen se pokouším usměrnit spontánní tok informací do čtyř tematických celků, které odpovídají čtyřem fázím migračního procesu:

1. objektivní příčiny a subjektivní způsoby zdůvodnění odchodu do emigrace (exilu, vystěhování),
2. způsob odchodu, útěku či přesídlení,
3. adaptace v jinokulturním prostředí, její fáze a současný stav,
4. komunikace s prostředím původního domova.

Sociální paměť je nositelem kontinuity. Jejím hlavním efektem je proto setrvačnost. Zasahuje jednak do fungování sociálních struktur jako takových a za druhé se podílí na chování lidí. Paměť uplatňovaná v osobních vzpomínkách registruje relace k vlastní komunitě (k české imigraci v místě přesídlení a k české diaspoře jako „celku“ rozptýlenému po celém světě a potažmo k české společnosti v českých zemích), dále také ke komunitám jinoetnické imigrace v přijímající zemi a k obyvatelstvu v té které zemi, jež považuje za autochtony.

Úroveň adaptace má své nezpochybnitelné ukazatele např. v jazykových znalostech, v úspěšnosti v povolání (zaměstnání) nebo v životní úrovni rodiny. Vedle těchto objektivizovatelných a pro komparaci vhodných ukazatelů je významná *pocitová oblast*. Z ní je třeba upozornit na fenomén (otázku) domova. Máme k dispozici řadu úvah a definic tohoto pojmu. Častokrát se v nich akcentuje dichotomie domova a vlasti. Tuto dvojdílnost můžeme ponechat stranou a soustředíme se na jiné dva protikladné aspekty, na princip kontinuity a princip změny. Přesídlení

a usazení se na novém místě je nesporně samo o sobě změnou, v některých případech dokonce i drastickým zásahem do původně uspořádaného systému osobních činností týkajících se naprosto všech oblastí života před přesídlením, zvláště pak intimní sféry.

Kategorie domova bývá upřesňována dvěma častými adjektivy: *původní* domov nebo *nový* domov, přičemž samotná změna místa je velmi relativní složkou v reálném fungování fenoménu domova u jednotlivce nebo celé rodiny. Domov nepředstavuje jen hmotnou stránku sociální reality, je to soubor citových vazeb mezi konkrétními lidmi v konkrétním prostředí a v konkrétním čase. Vedle toho ani původní, ani nový domov nevykazují citovost absolutně jednoznačně, častokrát naopak funguje pocitová dichotomie – *původní* domov je pro emigranta velmi blízkou veličinou stejně jako zároveň relativně vzdáleným smyslovým vjemem; totéž platí o *novém* domově.

Rozladění z vnímání domova (způsobené ztrátou nebo výměnou domova) úzce souvisí s přerušením kontinuity existence emigranta z hlediska každodennosti v tradici; z hlediska dějin to bývá pojmenovááno jako ztráta historického rozměru, nebo lépe a jednodušeji řečeno, jako ztráta dějin či vyhoštění z dějin. Přičemž tento „lack of culture“ bývá na druhé straně v emigraci nahrazován silným příklonem k historii. Dobře to vyjádřil Josef Kroutvor (1990, s. 134): „*Dějiny jsou pro emigraci tou nejsubtilnější hypotézou, duchovním mostem nad propastí času. Je to oblouk sklenutý mezi cizinou a vlastí, privátní mytologií a historickými fakty*“.

Do tohoto pomyslného „oblouku“ jsou zavěšeny individuální interpretace vlastního migračního procesu současných zahraničních Čechů. Vykazují svou originalitu jednak podle doby odchodu z prostoru českých zemí a konkrétní situace v přijímací zemi, jednak jsou ovlivněny ideovým zadáním každého mluvčího; samozřejmě tu působí řada vzorců, do nichž se základní myšlenka (odůvodňované příčiny odchodu) vsazuje. Z celkové sumy vyslechnutých, zvukově zaznamenaných a posléze přepsaných i publikovaných životních osudů (České listy, www.czech.cz/ceskelisty, seriál z let 2004–2008; Welcome to the Heart of Europe v příloze české mutace nazvané Krajanské panorama, www.theo.cz; Nový polygon; Český dialog) vybírám několik výrazných rysů proměňujícího se způsobu života českých přesídlenců v Jihoafrické republice.

Česká a slovenská migrace do této země narostla v letech 1968–1969 z původních několika desítek jed-

notlivců v odhadech na pět a více tisíc. Hlavní komunity vznikly v Kapském Městě, Johannesburgu, Pretorii, na jihu v Durbanu. Migrantů sem přicházeli takřka výhradně přes Vídeň a v naprosté většině se jednalo o školené pracovníky v technických profesích. Přestože prostředí, do něhož vstoupili, bylo natolik odlišné, že znamenalo šok, měli noví přistěhovalci šanci vše kompenzovat téměř neomezenými možnostmi v aktivním uplatnění. Během sedmdesátých a osmdesátých let 20. století se výrazně posunuli po stránce hmotného zajištění svých rodin a pro většinu z nich představovala zkušenost s novým prostředím nebývalý nárůst individuálních jistot.

Imigrační podmínky pro české a slovenské přesídlenec se odvíjely od skutečnosti, že jihoafrická ambasáda ve Vídni dokázala reagovat na československou emigrační nabídku a přilákala do své země tisíce prchajících lidí. Zároveň si mohla klást podmínky, které se lišily od imigračních požadavků ostatních zemí přicházejících v úvahu pro české a slovenské emigranty. Ani Chile, Austrálie, Spojené státy americké nebo Kanada nepožadovaly důkaz, že žadatel o víza není a nikdy nebyl členem komunistické strany. Lidé migrující společně se tak museli rozdělit. Ti s komunistickou minulostí byli přinuceni vybrat si jinou cílovou zemi než Jihoafrickou republiku. Např. tři bratři, jeden byl strojní inženýr, druhý lékař a třetí novinář. Jejich otec, který již nežil, byl členem Komunistické strany Československa, což žadatelům komplikovalo situaci jen částečně. Vážným a rozhodujícím prvkem se stala skutečnost, že strojní inženýr nebyl sám nikdy ve straně, zatímco jeho bratři ano. Jako člověk s technickým vzděláním, v JAR vysoce žádaným, a v příznivé věkové kategorii od dvaceti do čtyřiceti let proto víza bez problémů obdržel. Jeho bratři a další příbuzní museli ve vídeňském provizoriu dále vyčkávat na příležitost k emigraci do jiných zemí, v tomto případě nakonec do Švédska.

Jihoafrická ambasáda ve svých výběrových pohovorech upřednostňovala mladé manželské páry, nejlépe již s dětmi. Respondenti vypovídají, jak se po přesídlení dozvídali o jasném imigračním záměru, že totiž právě o druhou generaci přistěhovalců tato země stojí především, a to pro jejich snadnější adaptaci. Na druhém místě po mladých manželských párech s technickým vzděláním a s dětmi byla preferována kategorie svobodných mladých mužů, pochopitelně opět za předpokladu, že nebyli členy komunistické strany. Svobodné ženy nebo vdovy vůbec neměly šanci dostat se do této země, ledaže narychlo uzavřely sňatek ve Vídni. Je zaznamenáno

několik případů, kdy český kněz působící ve Vídni pomohl českému páru k uzavření manželství, a tak umožnil splnit ženě jednu z důležitých vizových podmínek.

Lidé adaptující se v JAR dosáhli individuálního pokroku, oceňovaného jimi samotnými, a to ve všech ukazatelích životní úrovně ve srovnání s jinými evropskými národnostmi, které však procházely adaptací za jiných okolností již od padesátých let (např. s německou národností, jejíž četnost odhadovali čeští přesídlenci jen v Pretorii na desítky tisíc). Po příchodu do země je přesto čekal ohromující šok, který střídaly smíšené pocity, vyvolané na jedné straně okamžitou možností zaměstnání a relativně dobrého výdělku, na druhé straně kulturními a civilizačními odlišnostmi. Počáteční otřes způsobily dojem ze špatně zařízeného letiště v cílové destinaci, z nenesitelného vedra a vůbec veškeré doprovodné efekty pramenící z hromadného transportu: z Vídně autobusem na letiště do Mnichova, odtud letadlem do Stuttgartu, pak do Johannesburgu a posléze autobusem do ubytovny v Pretorii. Hlavní prožitek zklamání spočíval v konečném zjištění, že původní vídeňské provizorium bylo nahrazeno jeho pokračováním v JAR.

Zatímco vídeňskou dočasnou situaci akceptovali jako přirozenou nezbytnost, jako přechodný článek před odjezdem do cílové země, o níž sice nesnili jako o ráji, ale vnímali ji v přiměřených možnostech jako přijatelné místo k pobytu, po příchodu na jih Afriky náhle zjišťovali, že jsou pouze v dalším provizoriu, které je zaskočilo s tíhou definitivy. Špatně to snášely především ženy. Mnohé z nich doprovázel v prvních okamžicích styku s africkou realitou pláč. Popisují ve svých vzpomínkách, jak přistoupily k naléhání na svého partnera, aby společně hledali jinou konečnou destinaci, než je JAR.

Potom v běhu každodenních starostí se pomalu dostavoval pokrok v adaptaci, způsobený několika skutečnostmi:

- rodině se začalo dařit po ekonomické stránce,
- její dospělí členové si mohli vybrat příhodné zaměstnání nebo podnikání,
- ve srovnání se svou situací v Československu si obstarali bez problémů vlastní vyhovující bydlení.

Okamžité pracovní uplatnění usnadňovala mimořádná poptávka po technických kádrech, což představovalo nejen lidi s patřičným vzděláním, nýbrž často postačovala pouze jistá úroveň dovedností. Jednalo se vždy o to, aby se adept osvědčil při výkonu práce nebo žádané činnosti: Nebylo proto výjimkou, že se vyučená kadeřnice

stala bez jakékoli průpravy kresličkou ve strojní fabrice, vyučený zedník svářečem apod.

Pokrok v personální výbavě deklarovali takřka všichni jako zvládnutí či přizpůsobení se sociální situaci jihoafrické společnosti. Apartheid nepřijali za vlastní normu vztahu mezi odlišnými rasami a kulturami, shledali však na této násilné a lidským právům odporující ideologii dvě i pro ně přijatelné polohy. Jednou bylo to, že apartheid znamenal jasná pravidla či meze, za něž nemohla druhá strana (v tomto případě černošské obyvatelstvo) vstoupit. Druhou polohu představovaly imigrační podmínky pro vstup do této země. Byly výjimečné ve srovnání s ostatními zeměmi světa a obsahovaly také nepřekročitelné ideologické a rasové meze. Obě polohy respondenti hodnotí zpětně především pod vlivem zkušeností po roce 1990, kdy došlo k naprostému obratu v obou jejich domovech, v tom původním (Československu) i v tom novém (Jihoafrické republice). Přestože změnu v původním domově vnímají jako posun k lepšímu a naopak ve společnosti nového domova zažívali a zažívají ohrožení vlastního života, vycházejí z podstaty zkušeností individua jednatelce pod tlakem neústupné a v daném okamžiku nezměnitelné mocenské autority s totalitními manýry, a to ve stejné míře v původním i novém domově.

Příloha

Seznámil jsem se v jednom městě s krásně vypadající černoškou, dal jsem se s ní dohromady a pozval jsem ji ke mně do bytu. Tajně jsem ji propašoval večer do svého bytu, protože styk s černošky byl zakázaný, na to byly paragrafy. Za to vás mohli odsoudit i zavřít.

Také byla prý odměna rákoskou?

No, ztřískali vás, těm dívkám dali také nakládačku, to byla úplně jiná kasta lidí, kterou oni neuznávali. Dostal jste poučení zákona, že jste měl pohlavní poměr s černou osobou. Potom navíc paragraf za to, že byla bez povolení v bílé oblasti, to byl další paragraf. No a s tou jsem se scházel a znenadání mi řekla, že je v jiném stavu. A já jsem si doslova myslel, že to byl vtip. No a tím nastaly moje úplně jiné problémy. Mezitím v roce 1976 byly obrovské demonstrace v Johannesburgu a po celé Jižní Africe. V Kapském Městě stříleli bílí Jihoafričané do těch černochů, kde se dalo. Byla tam obrovská nenávisť mezi černošky a tou bílou rasou, speciálně mezi těmi Afrikánci. A 27. prosince 1977, dva dny nato tahle černoška přijde ke mně do bytu krásně oblečená. Přijde mě navštívit a já jsem jí říkal, co se ti stalo? Všiml jsem

Jedno takové srovnání popsal strojní inženýr ve své úvaze: „Rozdíl mezi takzvaným velkým a malým apartheidem se dá trochu přiblížit následujícím způsobem. Velký apartheid, to měla být vznešená myšlenka, podobně jako komunismus – což je nereálná víra v budoucnost, kde bude všechno krásné, lidé ideální, budou radostně pracovat, všeho bude dostatek a tak dále. Velká myšlenka apartheidu je podobná: Všichni lidé budou mít stejná práva, ale jen na svém území, kde si každý národ bude sám vládnout. To se samozřejmě nepodařilo uskutečnit. Zvrhlo se to do různých nesmyslů malého apartheidu, malicherností, zákazů, které neměly žádný smysl. Pro nás pro bělochy to byla v podstatě pohoda“ (Brouček 2004, s. 76).

Při pohovorech na ambasádě ve Vídni byl také nutný závazek, nebo slib, že žadatelé o vstup do JAR apartheid neodsuzují a nebudou proti němu protestovat, nenechají se zaměstnat u černošského bosse a nebudou mít pohlavní styk s příslušníky černošského obyvatelstva, natož aby se s nimi pokusili o jakoukoli formu párového soužití. Následující úryvek ze vzpomínek krajana J. B., který emigroval z bývalého Československa v roce 1968, v příloze na závěr tohoto článku přesvědčivým způsobem interpretuje jednu ze zkušeností s apartheidem.

si, že už nemá takové to břicho. Narodila se ti dcera. Tak jsem ji zavřel do bytu a teď jsem se začal probouzet do úplně jiného světa. Říkám, teď mám barevné dítě. Jak to budu maskovat, jak to budu řešit? Tak jsem jí dal nějaké peníze, a jaké té holčičce dáme jméno? Tak už jsem měl pár jmen vybraných, že jsem si napsal jméno Shelly několika různými způsoby, anglicky, francouzsky, a vždycky jsem se zeptal někoho, jak se ti líbí toto jméno? Tak jsme jí dali jméno Shelly a nastaly problémy. Dítě za pár týdnů bylo nemocné, tak maminka vždycky přišla a říkala, dítě je nemocné. Tak jsem vždycky dal mamince toho dítěte peníze, aby dítě vzala k lékaři vyšetřit, aby mu dala pořádnou léčbu, aby se léčilo. Za několik týdnů se to stalo zase, tak jsem jim zase dal peníze. Pak jsem se jel do toho ghetta na dítě podívat. To bylo to ghetto, které bylo v roce 1961 první, kdy začala Mandelova éra. Vidím, že dítě bylo takové nic moc zdravotně. Tak jsem se ptal matky, kde jsou ty léky a u kterého lékaře byla. A vzhledem k tomu, že se maminka velmi ráda oblékala, tak jsem najednou zjistil, že má takové normální lahvičky s nějakou medicínskou mixáží, co se dávalo zadarmo černochům. Ona totiž došla na kliniku, tam je to pochopitelně zadarmo. Pak jsem si všiml, že ty

peníze, co jsem jí dával, ty nešly do dítěte. Kupovala si oblečení a tak to šlo až do věku šesti měsíců. A jednoho dne se matka s dítětem objevila v bílé rezidenci, v bílé oblasti. Zaklepala, moje služebná otevřela a ona mi takhle přinesla to dítě zase nemocné, co mám dělat? No a já jsem z toho byl v šoku, tak jsem si říkal, to je tedy problém, co s tím budu dělat? Tak jsem zvedl telefon a zavola mému osobnímu lékaři a říkám mu, že moje služebná má nemocné dítě.

Služebná byla černá, předpokládám?

Ano. Jestli by ho mohl ošetřit. To není vůbec problém. Abych přijel do toho ghetta, kde někdy slouží, má tam ordinální hodiny, a že tam to dítě vyšetří. V žádném případě ho nemohu vzít do ordinace, kam jsem chodil já. Tak jsem ho odnesl do toho černošského ghetta, aby ho vyléčil. On mi říká, proč to děláte? Já povídám, to víte, pomáhám lidem. Tak říkal, že je potřeba pořádnou léčbu, nějakou injekci. Za tři dny jsem přišel na další léčbu, dítě se vyléčilo.

Co mu chybělo?

Běžné nachlazení, rýma, ale bylo už zanedbané. No a já jsem řekl té matce, tady máš vyléčené dítě a vrať se zase do toho černošského ghetta. Takhle to udělala matka té Shelly dvakrát, třikrát. Vždycky jsem zase odjel do toho černošského ghetta a ten můj doktor se tak na mě začínal dívat a asi si říkal, tady něco nehraje, proč se starám o dítě nějaké černé služby. Bylo to zkrátka takové divné, když mě viděli v té ordinaci. To byla ordinace pro černé, a najednou tam přijde bílý z města s černým dítětem. Bylo to celé na pováženou. Když už jsem tu moji dceru přinesl potřetí, tak jsem řekl, to už takhle nebudeme dělat, protože by to mohlo špatně skončit. Já už jsem se začínal navozovat do té role, že jsem prostě otec. A co takové předávání furt nahoru dolů, když ta rodina nemá peníze, nechť jí se o dítě starat a jsou zvyklí, že hodí všechny děti dohromady, v tom ghettu je naskládají jako sardinky. Tak jsem si říkal, já bych tohle nemohl přenést. Navrhl jsem, že bude lepší, když dítě bude se mnou s veškerými riziky pro mne i pro dítě. Mezi tímhle tím rozhodnutím ještě přišla taková další perlička, že dědeček té mé dcery, bývalý policista, si mě a jeho další dceru pozval na jedno místo za městem, kde jsem měl pozemky. Tak jsme tam mohli být na mém pozemku stranou od lidí. Tam si mě pozval na jednání.

V té době byl ještě policista?

Ano. Toho ghetta. Prostě mně dal najevo, že se dceři narodilo dítě a že jsem porušil jejich tradici a že budu muset zaplatit nějakou pokutu a dát mu peníze. No a vzhledem k tomu, že oni dodržují pravidla, že ty peníze musím dát podle těch pravidel jemu, dědečkovi, tátovi té matky mého dítěte. Já jsem říkal, proč bych to měl dávat vám? Protože je to moje dcera a vy máte dítě

s mojí dcerou a jste běloch. Když půjdu na policii, tak zavřou vás oba dva. Jak moji dceru, tak vás. Tenkrát měla matka toho mého dítěte sestru, která pak emigrovala do Kanady, kde se provdala za nějakého doktora a sama přednáší na nějaké univerzitě, myslím, že v Torontu. Ona byla na moji straně a říkala mi, nedodržuj takhle ta pravidla, ale táta ty peníze chce. Bylo by lepší, aby ses vyrovnal s ním. To přešlo, já jsem to ignoroval. Najednou jsem vám dostal pozvání od nějaké legální organizace, abych přijel na jednání do Johannesburgu. V dopise mně dávali najevo, jestli jsem si vědom, že jsem se dopustil trestného činu, že jsem měl poměr s černou ženou, že se narodilo dítě a veškeré další paragrafy, co do toho spadaly. Tak jsem se vypravil do Johannesburgu a tam najednou koukám, že jsem se srazil s matkou dítěte.

Kde? Na chodbě jste se s ní potkal?

Na chodbě. A než nás pozvali dovnitř, já jsem jí říkal, proč jsi se k tomuhle rozhodla? To udělal můj otec, ten podal tohle oznámení. Mysleli si, že mě přitlačí k tomu, že budu platit. Teď nás vzali do té kanceláře, začali mě zastrašovat těmi paragrafy. Já jsem na obranu říkal, kdo krmí dítě, kdo platí lékaře, kdo obléká dítě? Já. Co ode mě víc chcete? A ti najednou zjistili, že ta dotyčná matka mé dcery najednou neměla odpověď, a říkali, tak proč jste sem vůbec přišli? To proto, že jenom váš otec si myslel, že bude dostávat peníze? A případ se uzavřel. Odjeli jsme z Johannesburgu a tím jsme skončili první část, co se týče hlášení nějakým orgánům, které by snad měly vyžadovat ode mě nějakou finanční odměnu. Dítě jsem si nechal a moje služebná se o to dítě starala.

V kolika měsících jste si ho vzal?

Od šesti měsíců. Protože jsem byl svobodný a měl jsem tam kolem sebe sousedy, tak aby to dítě nebylo slyšet, vybudoval jsem ve svém bytě z prošívaných dek takový stan. Tam jsem to dítě krmil, koupat už jsem ji nemusel, protože to udělala vždycky služebná, než odcházela. Já jsem se potom vrátil a převzal jsem tu večerní službu po práci. Takže jsem neměl žádné bílé návštěvy.

To nikdo nevěděl, že tam to dítě máte?

Ne. To nikdo nevěděl. Já jsem to tlumil, když to dítě onemocnělo, tak jsem požádal, aby mi ho černoška vynesla do auta, nebo aby jela se mnou. Já jsem prostě říkal, že je to dítě mé uklízečky. A tohle jsem v podstatě udržoval po celou tu dobu, co tam to dítě bylo.

Jak dlouho to bylo?

Ona tam byla asi tak do takových čtyř let.

A to jste tam byli sami dva?

Tam jsme byli sami dva, potom jsem koupil luxusní vilu, protože jsem najednou viděl, že se příliš mnoho očí po mně dívá,

a všiml si toho i ostatní lidi, protože jsem měl zařízení, že ji ráno bude brát ta skupina rodičů, kteří se střídali a vozili děti do katolické školky, která byla zřízena britskými jeptiškami. Tak mi nabídli, aby ráno vždycky moje služebná čekala s dcerou před budovou, a vozili ji do té katolické privátní školky.

Oni věděli, že je to vaše dcera?

Oni věděli, že je to moje dcera.

Kde se to dozvěděli?

Já jsem to sice kryl, ale začal jsem chodit do vybraných židovských rodin, které o tom věděly. Vědělo o tom několik vybraných rodin, s kterými jsem se stýkal, a speciálně Židé, ti mně v tom pomáhali. Říkal jsem si, já si neumím představit, že bych to dítě, vždycky když ho vyléčím, poslal zase zpátky do toho ghetta. Já jsem si to skutečně neuměl představit. Z naší strany jsem narazil na jednu paní, kterou nechci jmenovat, protože ona si je toho dodneška vědoma.

To znamená Češka?

Češka, která mi řekla, prosím tě, tak jak sis tady vybudoval jméno, že jsi byl tady mezi námi úspěšný člověk a i na jihoafrické poměry úspěšný, tak tímhle jsi odepsaný, to ti neprojde.

Tím, že jste se přiznal k tomu dítěti a že jste ho vychovával?

Přesně tak, že mám barevné dítě s černoškou, to ti prostě neprojde a bude lepší, kdybys to dítě vrátil do toho ghetta mámě a odjel odsud pryč.

Jakého vzdělání byla ta paní?

Myslím základní nebo střední školy. A co si pamatuji, jako poslední zaměstnání dělala pojišťovací agentku a byla jenom placená z toho, co mezi těmi černochoy prodala, nějaké ty pojistky. Tak to byla její poslední práce. No a já jsem si to dítě nechal a začal jsem ho vychovávat, posílal do té školky. Všeude jsem ji brával, tak třeba jsem ji brával do Johannesburgu. Jedna z těch rodin měla obchod s textilem a vždycky dostávali vzorky za zahraničí. Ty vzorky jim ti prodejci vždycky nechali. Já jsem oblékal to moje dítě nadstandardně. Důvod byl, aby to dítě nevypadalo jako běžně oblečené barevné dítě z nějakého obchodního centra. Na vycházky nebo na výlety jsme jezdili jedině do Johannesburgu, bydleli jsme v pětihvězdičkových hotelech, abychom nenarazili na to, aby před ní někdo řekl, podívej se na to krásné černošské dítě. A pár metrů od toho dítěte bych stál já. V pětihvězdičkovém hotelu se mě na to nikdo nezeptal. Věděli, že jsem otec, protože mě tak volala, táta, táta. Čím luxusnější hotel, tím bezpečnější místo pro mě, protože by nikoho nenapadlo, že permanentně žiji v Jižní Africe.

Čili tím, že jste s ní byl po těch hotelích, tak jste budil dojem, že jste turista?

Ona byla hodně milá a bylo to s ní zajímavé. Já jsem s ní seděl u stolu a byl jsem na ni třeba trochu přísný, chovala se tak živě. Ostatní lidé se snažili, aby ji zabavili, snažili se asi taky zjistit, kdo to je, nebo jak vypadá, nebo jak voní. Prostě bylo to takové zvláštní. Potom se mně lidé představovali a dávali mně na sebe kontakty. My jsme sem přijeli natáčet, my jsme se sem přijeli podívat a tohle. My jsme z Ameriky a tohle tady vidíme poprvé. Se zajímavými lidmi jsem se setkával v těchto místech.

Jak často jste jezdili do těch hotelů?

Prakticky jednou týdně do toho Johannesburgu, tam jsem se mohl pohybovat. Když jsem se v neděli ráno objevil doma, když jsem třeba neměl v sobotu vystoupení (když jsem pracoval na diskotékách), tak mi to dítě služebná přivedla a už jsme zase jeli dejme tomu do pondělka do rána nebo do úterý. Hodně jsme cestovali.

Takže jste cestovali jenom do Johannesburgu?

V Johannesburgu to mělo ten význam, že jsem se tam ztratil v davu a v těch místech jsem se cítil bezpečně. Že by nikoho nenapadlo na mě ukázat prstem. Já už jsem tam měl v recepci v některých hotelech, kam jsem jezdil pravidelně, vždycky někoho, kdo mně dělal hlídání dítěte. Takže večer jsem mohl jít sám na večeři do nějakého klubu, pak jsem se vrátil na pokoj. Ta dotyčná zase šla svojí cestou a takhle to pokračovalo. Pochopitelně při každé té večeři, ať jsme jedli na pokoji, nebo převážně v restauraci, tak dítě bylo středem pozornosti. Byla ohromně roztomilá, sympatická, příjemná. Tak to lidi zaráželo, tak to postupovalo.

A co matka? Jak často vidávala dceru?

Matka ji neviděla od té doby, co jsem si ji vzal. Od těch šesti měsíců ji ta matka neviděla. Protože jsem potom řekl, že by to nebylo dobré, a potom jsem ji odvezl. Ona ji neviděla, řekl bych až do věku sedmnácti nebo osmnácti let. Ale to už ta dcera na mě tlačila, a kdykoliv jsme jeli k mým známým, nebo jsme jeli do Johannesburgu, tak se vždycky ptala, kde bydlí ta moje máma? Proč tam nejedeme? Proč ji nevidím? Já říkám, já ji nemůžu najít. A to dítě na mě pořád tlačilo a tlačilo, já jsem to pořád oddaloval, protože jsem měl strach, že by mi ji mohli sebrat. Dítě mi mohli sebrat kterýkoliv den, státní úřady, sociální péče, policie. Protože jsem udělal kriminální přečin tím, že se narodila, že byla barevná. A barevná nesměla bydlět v jiné oblasti. A navíc ještě bydlela s bílým, což jsem byl já. Že jsem otec, to by asi nikoho nezajímalo. Ale to dítě by mi vzali a nevím, jak by potom ta celá situace skončila. Takže strach jsem tam měl celá léta velký.

Vy jste byl ale celá ta léta pořád mimo domov, ne? Na diskotékách. Později jste rozvážel po zemi potraviny?

Měl jsem obchod s distribucí masných výrobků a džusů a potom později jsem otevíral cestu do Svazijska. Já jsem pomalu plánoval, že bych měl dceru přemístit, abych ji měl na bezpečnějším místě, kde by na mě nemohli bílí Jihoafričané. Což se taky stalo. Myslím, že jí bylo tak čtyři a půl, pět let, když jsem ji natrvalo přemístil do Svazijska. Mezitím ale, když byla malá, tak jsem ji převážel, jak jsem jezdil do Svazijska.

Tak jezdila s vámi?

Já jsem ji měl v takové bedně v nákladáku za sedadlem. Když zabili toho bývalého vůdce v Jižní Africe, tak na silnicích byly kontroly celou cestu do Svazijska. Ve Svazijsku byli v exilu lidé z Afrického národního kongresu, co se tam museli odstěhovat z Jihoafrické republiky. Při každé kontrole po mně šel úplně šílený pocit, aby se to dítě neprobudilo za mými zády. Já jsem se vždycky potřeboval dostat za hranice v době, kdy spala. Takže jsem potřeboval pro ni pas, aby mohla přecházet hranice legálně, a proto jsem chodil na tu černošskou administrativu. A tak tam lítám s tou mámou od toho dítěte a bez dítěte. Já jí říkám, prosím tě, pojď se mnou, podepiš mi tady, že souhlasíš, aby Shelly vydali cestovní dokument. Ale oni jí to jako naschvál vydávali vždycky na čtrnáct dní, nebo na měsíc. Takže jsem tam za čtrnáct dní byl zase znova. Potom už ten vedoucí oddělení říkal, proč s sebou chcete dítě? Já říkám, prosím vás, to je moje služka a celý den tady stojí ve frontě, já nemám vůbec představu o tom, jak to dělá, ale ona mi říká, že tady stojí a stojí ve frontě a pak se na ni nedostane číslo, a tím se nedostane k vám. Má příbuzné ve Svazijsku a chtěla se tam podívat a dokonce tam má někoho, kdo pomůže dát dítě do nemocnice, protože dítě není zdravé. A takové výmysly, které byly důvodem, proč měla vycestovat.

Čili dostali jste nějaký dokument?

Cestovní dokument jako dostávali černoši, a to s dětskou fotkou. Má jich schovaných dodneška několik. Jezdil jsem s ní do Botswany, do Svazijska a do různých zemí. Ale zkrátka ta administrativa pro černochy, to bylo vždycky na čtrnáct dní. Taková doslova buzerace. Tak jí potom vystavili nový pas, protože se ty termíny překrývaly. A když jsem tam jednou přišel s papíry té mé takzvané služebné, čili matky mého dítěte, tak si mě zavolal takový pán, co mi vždycky pomáhal, to byl šéf toho oddělení. Já jsem se vždycky snažil chovat jistě, bez problémů a slušně. On si mě zavolal, zavřel dveře a na tom cestovním pase je napsáno otec, matka. On mi říká, tady to podepište. Jmenoval se Ferieras, Jihoafričan. Já jsem říkal, já to nemůžu podepsat, já nejsem otec. On se na mě podíval a říkal, klidně to podepište, nebojte se. Tak jsem to podepsal a od té doby jsem chodil jenom přímo k němu, protože to už bylo tajně oficiální. Jinak jsem se

tomuto místu vyhýbal, protože když jsem tam vešel mezi ty černochy, oni koukali, co tam jako bílý hledám. To byla administrativa výhradně jenom pro černochy a já jsem byl na té černošské straně. Měl jsem z toho hrozný pocit, že někdo přijde, zaklepe a řekne, pojďte s námi. Kde je to dítě? Kde je ta matka? A celá ta administrativa napěchovaná z těch rasistických zákonů, to jen abyste věděl, vy z Československa, co byla Jižní Afrika v té době. Nic se ale nestalo. Nevím, jak jsem to dělal, ale nic se nestalo. S těmi papíry jsem měl další problémy, protože kdykoliv jsem přijel na hranici, tak tam byly tři fronty: bílí, barevní, Indové a další, a černoši. Podle toho stály fronty, protože to byl velký pohyb mezi Svazijskem a Jižní Afrikou, protože obrovské množství lidí pracovalo v Jižní Africe. Speciálně horníci v diamantových a uhelných dolech. Černoši se stahovali buď na cestu do Jižní Afriky, nebo do Svazijska. Já jsem tenkrát nevěděl, kam to dítě mám postavit. Do které fronty ji mám postavit.

Nikam se nehodila?

Ona se hodila do každé. U té bílé jsem měl strach, protože jsem ji měl zapsanou na jméno a příjmení její matky, ale já jsem ji doprovázel, protože se mnou jela nákladákem. Já jsem nevěděl, kam ji postavit. Když jsem ji postavil mezi černochy, tak ti černoši byli tak solidní, nechali ji mezi sebou a já jsem se postavil mezi ty bílé. Říkal jsem jí, tady čekej. Ale oni ti černoši vám ji protlačili dopředu. Také jeden přes druhého mluvili a říkali tomu před ním, pusť ji dopředu, tenhle bílý se o ni stará. Pochopitelně místy se zjistilo, že jsem asi její táta. Dali ji dopředu k tomu okénku, že byla vyřízená dřív v té frontě než já v té bílé frontě. Pak už mě tam znali.

To se stalo mockrát?

To se stalo mnohokrát. Místy jsem se ji pokusil vzít do toho okénka pro bílé, ale tam byla taková nepřijemná Afrikánka, vzala můj pas a její a řekla, tohle patří do jiné fronty. Takže mi ji vyhodili od toho okénka a dceru jsem musel dát do té druhé fronty. Mě odbavili bílí. Ona měla pas od té černošské administrativy, protože tam to bylo rozdělené na černé, barevné s Indy a bílé. Takže těch přechodů bylo několik, na svazijské straně bez problémů, a na jihoafrické tam to bylo takové nepřijemné.

Kolik kilometrů jste jezdil do Svazijska?

Bylo to 450 kilometrů a jezdil jsem vždycky v noci. I když jsem třeba skončil tu diskotéku, tak jsem ji vzal s sebou do bedny, zajistil a už jsme jeli.

Ve Svazijsku jste bydleli kde?

Tam jsem měl byt v Manzini, kde jsem se seznámil po čase s další slečnou, asi v roce 1982 nebo 1983, a od té doby jsem dceru nechával už ve Svazijsku.

LITERATURA:

- Brouček, S. 2004: *Kandidáti další existence. Z osudů české novodobé emigrace*. Praha: F&J Mediaservis.
- Brouček, S. 2007: *K druhému břežu. Češi v prostředí francouzské společnosti 1862–1918*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Brouček, S. – Grulich, T. 2009: *Domácí postoje k zahraničním Čechům v novodobých dějinách (1918–2008)*. Praha: Public History a Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Brouček, S. – Hrubý, K. – Měšťan, A. (eds.) 2001: *Emigrace a exil jako způsob života*. Praha: Karolinum.
- Brouček, S. – Černý, O. – Dubovický, I. (eds.): 2006 *Exil sám o sobě*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Butler, K. 2001: Defining Diaspora, Refining a Discourse. *Diaspora* 10, s. 189–219.
- Cohen, R. 1997: *Global Diasporas. An Introduction*. Seattle: University of Washington Press.
- Connerton, P. 1989: *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edwards, B. H. 2001: The Uses of Diaspora. *Social Text* 19, č. 1, s. 45–73.
- Giddens, A. 1999: *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Gilroy, P. 1993: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Halbwachs, M. 1992: *On collective memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hall, S. 1990: Cultural Identity and Diaspora. In: Rutherford, Jonathan (ed.): *Identity, Community, Culture, difference*. London: Lawrence and Wishart, s. 222–237.
- Hamilton, R. S. 1995: Conceptualizing the African Diaspora. In: Moore, Carlos (ed.): *African Presence in the Americas*. Trenton, NJ: Africa World Press, Inc., s. 393–410.
- Hrubý, K. – Brouček, S. (eds.) 2000: *Češi za hranicemi na přelomu 20. a 21. století*. Praha: Karolinum.
- Hugo, G. 2006: *An Australian Diaspora?* *International Migration* 44, č. 1, s. 105–133.
- Kansteiner, W. 2002: *Finding Meaning in Memory. A Methodological Critique of Collective Memory Studies*. *History and Theory* 41, č. 2, s. 179–197.
- Kroutvor, J. 1990: *Potíže s dějinami*. Praha: Prostor.
- Larson, P. M. 1999: Reconsidering Trauma, Identity, and the African Diaspora. *Enslavement and Historical Memory in Nineteenth-Century Highland Madagascar. The William and Mary Quarterly, 3rd Ser.* 56, č. 2, s. 335–362.
- Leaving Australia: A new paradigm of international migration*. 2003–2004: Reaserch Note No. 54/2003–2004. Parliamentary Library. Parliament of Australia [online] [cit. 20. 6. 2009]. Dostupné z: <<http://www.aph.gov.au/library/pubs/rn/2003-04/04rn54.htm>>.
- Le Goff, J. 2007: *Paměť a dějiny*. Praha: Argo.
- Nerut, J. 1990: *Kde je tráva zelenější...* Hobart: Czechoslovak Society.
- Olick, J. K. 1998: Social Memory Studies. From „Collective Memory“ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology* 24, s. 105–140.
- Reis, M. 2004: Theorizing diaspora: perspectives on ‘classical’ and ‘contemporary’ diaspora. *International Migration* 42, č. 2, s. 41–60.
- Safran, W. 1991: Diasporas in Modern Societies. Myths of Homeland and Return. *Diaspora* 1, s. 83–99.
- Treborlang, R. 1987: *How to be normal in Australia. A practical guide to the uncharted territory of antipodean relationships*. Sydney: Mayor Mitchell Press.
- Vašíček, Z. 1996: *Přijetí podmínek*. Praha: Torst.
- Warner, S. R. – Wittner, J. G. (eds.) 1998: *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.

Summary

History and memories of the own past (with respect to testimonies of Czech immigrants to the Republic of South-Africa)

Memory can be compared to the function of a balance wheel creating continuity in different areas of the society. History and memory are two different categories. History can enter memory; on the contrary, memory entry into history is an inadmissible matter for some historians; for other experts, the memories are adequate history resources. Subjective level of manipulation is what continues to be memory base. On the contrary, history is – to the maximum extent possible – an objectified view of the past. Memory records the past through individual experiences whereby several levels can be seen in the process of remembering. Especially: memory includes both a stage of a storage device and a stage of subjective interpretation depending on plenty of individualized factors including the current mood of the narrator. Both levels (storage device and interpretation), however, are subject to the author's license whereby the purpose of this communication is dominating. On the other side, the purpose cannot be related only to an individual's profit. The contribution summarizes some knowledge of the author gained at the collection of life stories among the members of Czech ethnic groups abroad with concrete examples from the Republic of South-Africa.

Key words: emigration, Czechs abroad, memory, memories, traditions, the Republic of South-Africa.

SLOVESNÝ FOLKLOR TEXASKÝCH ČECHŮ. K VYPRAVĚČSKÉMU REPERTOÁRU ČESKÝCH VYSTĚHOVALECKÝCH SKUPIN V PRVNÍ POLOVINĚ 20. STOLETÍ¹

Petr Janeček

V podnětném, byť dnes již kontroverzně vnímaném pokusu o pevnější teoretické zakotvení americké folkloristiky v akademickém diskurzu její konvergenci s nově vznikajícím oborem amerických studií vymezil folklorista Richard M. Dorson sedm základních výzkumných oblastí, jakýchsi separátních, diachronně chápaných folklorních „tradic“, úzce spjatých s několika historicky i symbolicky konceptualizovanými fázemi amerických dějin (Dorson 1959). Jedním z těchto okruhů měla být i *imigrace*, chápaná jako druhá vlna (převážně evropského) přistěhovalectví v období po přesunu výraznějšího počtu amerických kolonistů na západ od Apalačských hor. Dorsonův apel k výzkumu folkloru evropských přistěhovaleckých skupin měl své historické příčiny – ačkoliv fenomén evropské imigrace do Spojených států stál v pozornosti společenskovedných a humanitních oborů minimálně od vydání paradigmatické studie Chicagské sociologické školy *The Polish Peasant in Europe and America* (Thomas – Znaniecki 1918–1920), v americkém kontextu byla tato problematika vždy uchopována spíše sociologickými, historickými, popřípadě lingvistickými studiemi.

Americká folkloristika se ale problematice folkloru evropských imigračních skupin poměrně dlouhou dobu nevěnovala (Abernethy 1974, s. xix, Leary 2005, s. 141), což mimo jiné způsobilo, že zatím nejobsáhlejší katalog severoamerické folklorní prózy zcela postrádá údaje o ústní slovesnosti Američanů, jejichž mateřským jazykem nebyla angličtina (Baughman 1966, s. vii).

Folklorem evropských imigrantů se zabývaly spíše dílčí studie, přičemž průkopnickou úlohu v této oblasti nepochybně sehrála srovnávací studie socioložky Phyllis Williamsové *South Italian Folkways in Europe and America* (Williams 1934). Tato práce představuje zajímavou aplikovanou studii, sumarizující etnické tradice italských komunit v New Havenu a srovnávající je se situací v Itálii, a dodnes stojí poněkud neoprávněně ve stínu známější studie Thomase a Znanieckého. Ve stejné době jako polozapomenutá práce Williamsové se objevuje i studie Dorothy Leeové o folkloru amerických Řeků, která je z dnešního pohledu zajímavá především svým metodickým požadavkem po striktně historicko-geografické dife-

renciaci amerického folkloru, a to podle výchozích destinací imigrace (Lee 1936). Ještě v sedmdesátých letech tak Richard M. Dorson při revidování svého zamyšlení znovu smutně konstatuje, že vydávání velkých sbírek „národnostního folkloru“ je ve Spojených státech stále ještě hudbou budoucnosti (Dorson 1971, s. 122).

Výraznější práce věnující se folkloru evropských imigračních skupin se v USA začínají objevovat až vlivem širšího celospolečenského procesu etnického znovuoživování od konce šedesátých let 20. století – ať už se jedná o přehledové práce věnované folkloru amerických Němců (Barrick 1987), studie věnované etnickým stereotypům (především jejich expresi v podobě anekdot) o polských přistěhovalcích (Clements 1969) či nejnověji monografie věnované folkloru amerických Poláků (Silvermann 2000). Specifickým folklorním žánrům amerických Židů se – s výrazným teoretickým a metodologickým přesahem pro folklor imigrantů obecně – dlouhodobě věnuje Barbara Kirshenblatt-Gimblettová (Kirshenblatt-Gimblett 1986), metodicky pozoruhodná je i komparativní studie Carly Biancové, navazující na pionýrskou práci Williamsové, která srovnává folklor italských imigrantů s jejich domovským prostředím (Bianco 1974).

Slovesná folkloristika a výzkum folkloru texaských Čechů

Dlouhodobý obecný nezájem americké folkloristiky o výzkum evropských imigračních skupin se samozřejmě týkal i středozápadního Texasu, domova početné vystěhovalecké skupiny texaských Čechů, původem převážně z oblasti Lanškrounska, Valašska a Lašska (texaských Moravanů, českých Texasanů, Čechomoravanů, Čechoslovanů, Moravců, Texanů – etická i emická terminologie viz Machann – Mendl 1983, s. 7, Hannan 1996). Tato skupina v období mezi lety 1851 až 1945, od imigrace prvních osadníků českého původu před americkou občanskou válkou až do ztráty jazykové a kulturní soudržnosti po druhé světové válce, představovala sociálně, kulturně a jazykově relativně uzavřenou, soběstačnou a početně velice výraznou etnickou komunitu o několika tisících členů (sídlicí především v okolí Corpus Christi,

Bryanu, La Grange, Westu, Ennisu a Dallasu s výraznými centry jako New Bremen, Fayetteville, Hostyn, Dubina a Praha) s minimálními kontakty s ostatními etnickými společenstvími Texasu (Machann – Mendl 1983, s. 2, Eckertová 2003, s. 18–19). Ačkoli to byl právě folklor, který – vedle jazyka, česky publikovaných (především žurnalistických) textů a specifických sociálních, ekonomických a právních vazeb – tvořil ve výše uvedeném období jeden z nejvýznamnějších ukazatelů etnické identity texaských Čechů (Machann – Mendl 1983, s. 133) a zároveň jedno z hlavních médií přenosu lokální variety českého jazyka (kombinace frenštátského nářečí s dalšími lokálními variety češtiny, angličtiny a některých německých lexikálních tvarů – Dudkova 2003, s. 77), nestál dlouho v centru pozornosti texaských folkloristů, přestože Češi donedávna tvořili jednu z nejpočetnějších etnických skupin žijících v tomto americkém státě.

„Jeden můj student se zajímal o folklor Čechů, jiný, který pocházel odněkud od Brenhamu, neustále hovořil o výzkumu folkloru Němců, ale ani jeden z nich na toto téma nic nepublikoval,“ povzdechl si tak ještě v roce 1972 v úvodu k jedné z publikací Texas Folklore Society její tehdejší předseda F. E. Abernethy (1972, s. vii). Zatímco v případě folkloru texaských Němců byla bílá místa po několika letech alespoň částečně nahrazena kompendiem Barricka (1987), texaským Čechům – po Hispáncích dlouhodobě druhé nejpočetnější neanglicky hovořící menšině v Texasu – se v tomto ohledu systematická pozornost nevěnovala. „Dovedu si představit, že by Texaská folkloristická společnost v budoucnu vydávala pravidelnou publikaci věnovanou výzkumu a ukázkám folkloru množství různých etnických kultur Texasu, ale v tomto ohledu před námi ještě stojí velké množství práce“ (Abernethy 1972, s. vii), pokračoval autor dále, a ačkoliv se jeho volání po podobném kompendiu, alespoň rámcově shrnujícím ukázky folkloru nejpočetnějších texaských etnicky definovaných minorit o dva roky později vyplnilo, texaští Češi přišli opět relativně zkrátka. Reprezentativní, populárně laděná publikace *The Folklore of Texan Cultures*, obsahující co do rozsahu a podrobnosti nevyrovnané „portréty“ více než dvaceti texaských „kultur“, konečně obsahovala i pokus o shrnující příspěvek o menšině české (Hewitt 1974, s. 231–239). Její údaje, podobně jako data většiny studií dotýkajících se folkloru texaských Čechů – především výborného kompendia *Krásná Amerika. A Study of Texas Czechs 1851–1939*

(Machann – Mendl 1983, s. 133–164, 266–272) – však vycházely prakticky pouze z jediného pramene, v té době již přes třicet let staré diplomové práce *Czech Folklore in Texas* Olgy Pazdralové (Pazdral 1942), která tak zůstává dodnes bohužel jedinou rozsáhlejší prací shrnující folklorní repertoár této početné významné texaské etnicky definované skupiny.²

Systematická folkloristická práce včetně terénních sběrů má přitom v Texasu bohatou tradici – místní Texas Folklore Society byla formálně založena již v roce 1909, dokonce jako druhá ve Spojených státech amerických (Abernethy 1972, s. 145), a její první publikace vyšla již roku 1916, editovaná nikým menším než samotným mladým Stithem Thompsonem. Pozornost Texas Folklore Society samozřejmě byla, jako ostatně u většiny národopisných společností daného období, „etnocentricky“ zaměřena na studium vlastní kultury – v případě Texasu tedy konkrétně na „dominantní“ Angloameričany a symbolicky bohatý tématický diskurz „divokého Západu“, tedy západního pohraničí.³ Jako ukázka tohoto dobového „etnocentrismu“ může posloužit například zřejmě nejvlivnější sbírka místních pověstí, tvořící dodnes základ druhotně folklorizovaného repertoáru lokálních publikací a periodik, *Legends of Texas* J. F. Dobieho (1924). Ten byl z hlediska (absence) použité metodiky americkým folkloristou Richardem M. Dorsonem kdysi trefně charakterizován jako „romantizující vlastivědný romanopisec Jihozápadu“ (Dorson 1971, s. 6) „publikující knihu za knihou a zcela ignorující folkloristiku jako vědu“ (Dorson 1971, s. 113). Sbírka se od svého prvního otištění v roce 1924 dočkala již tří vydání. Byly v ní (s minimálními výjimkami) uvedeny pouze pověsti „usedlých Texanů bílé pleti a anglického jazyka“, přičemž mezi typy vyprávění, které autor vynechal, byly explicitně zmíněny pouze „černošské povídky, některé mexikánské pověsti neznámé anglicky hovořícím Texanům a několik indiánských pověstí“ (Dobie 1924, s. iii).

Zatímco studiu mexického, hispánského a později afroamerického folkloru byla v pozdějších texaských folkloristických studiích věnována výrazná pozornost, další evropské imigrantské skupiny přišly opět zkrátka.

Tradicím amerických Čechů obecně, mimo vlastní území Texasu, se také věnovalo jen minimum amerických badatelů. Zájem několika studií ulpěl převážně na festivitech a dalších formách tradičního zvykosloví. Tak např. Svatava Pírkova-Jakobsonová (sice působící v Te-

xasu, ale zdejší českou menšinu bohužel neanalyzující), publikovala studii o výroční (konkrétně dožínkové) obřadnosti amerických Čechů a Slováků ve státě New York (Pirkova-Jakobson 1956), zatímco Lawrence W. Ryan se věnoval lidovým formám věštění a koledování spojeném s výročními svátky (Vánoce, Velikonoce) v (nejen) českých komunitách Středozápadu (Ryan 1956).

Zatímco relativní nezáměr americké folkloristiky o problematiku folkloru texaských Čechů lze vedle prvotního dobového „etnocentrismu“ vysvětlit především relativně malým počtem imigrantů z českých zemí, domácí folkloristika si problematiku folkloru této vystěhovalecké skupiny nevěnovala prakticky vůbec. Přes relativně značný zájem domácí folkloristiky o krajanské komunity, zahájený folkloristickými, dialektologickými a etnografickými výzkumy Josefa Štefana Kubína (1931) Čechů v pruském Slezsku ve dvacátých letech 20. století, na které navázal v padesátých letech Jaromír Jech (1959), přes důkladné výzkumy českých vesnic v rumunském Banátu v šedesátých letech (Jech 1992), výzkumy hornorakouských obcí Rabensburg a Hohenau prováděné Martou Šrámkovou (1992) a české menšiny ve Vídni prováděné Janou Pospíšilovou a Martou Toncrovou (1995) až k brilantní analýze obecných specifik folkloru vystěhovaleckých skupin z pera Antonína Satka (1995) se tomuto tématu žádný badatel dosud bohužel výrazněji nevěnoval. Samotná historie, kultura a především jazyk texaských Čechů se přitom staly tématem mnoha studií, převážně historických (především Maresh 1936, Machan – Mendl 1983), lingvistických (Machann 1976, Dudková 1999, Smith 2001, Hannan 2003) a nejnověji sociolingvistických (Eckertová 2003).

Obecná charakteristika slovesného repertoáru texaských Čechů

Tradiční lidová kultura texaských Čechů je považována, i přes relativní absenci důkladnější analýzy tohoto fenoménu, za jeden z nejvýznamnějších ukazatelů etnické identity této imigrační skupiny v námi zkoumaném období (Machann – Mendl 1983, s. 133). Většina dosavadních prací na toto téma se problematiky tradice texaských Čechů pouze letmo dotkla, popřípadě konstatovala, že nejvýraznějšími tradičními projevy této komunity byla vždy lidová strava, nejrůznější typy rodinných a výročních festivit, zvykoslovné aktivity a především lidová či spíše pololidová píseň (Machann 1997, s. 44–49, Novak 2004);

slovesný folklor stál bohužel až na samotném okraji badatelského zájmu. Slovesný folklor ale přitom, díky relativní kulturní izolaci českých komunit v období do první poloviny 20. století, představuje badatelsky velice zajímavý fenomén. Repertoár texaských Čechů mohl totiž nejen uchovat četné původně evropské formy slovesného folkloru, ale mohl být i zajímavě obohacen zcela novými folklorními syžetey, vzniklými díky unikátní zkušenosti imigrace, osidlování a pionýrského života, a především izolace od evropských česky hovořících komunit. Navíc se zde mohly potenciálně vyvinout specifické folklorní formy, ovlivněné či přímo přejaté z repertoáru ostatních etnických komunit Texasu.⁴

Nejrozšířenějšími prozaickými žánry texaských Čechů v námi sledovaném období zřejmě byly, podobně jako u ostatních českých imigračních skupin jako byli např. Češi v rumunském Banátu (Jech 1992), alespoň dle dostupných pramenů, především démonologické pověsti, vzpomínková vyprávění a vyprávění ze života, především ta s humornou tematikou (přecházející často v anekdoty, humorky a pro anglosaskou folklorní tradici amerického Jihozápadu velmi typické lhářské povídky (*tall tales*)). U vzpomínkových vyprávění lze již v tuto chvíli vyčlenit určité, texaskou realitu idealizující a legendarizující cykly, jako např. vyprávění o významných osobnostech komunity proslulých jako skvělí vynálezci, kuchaři či lékaři, či obecným pantexaským repertoárem ovlivněné zakladatelské příběhy o prvních kolonistech (Skrabanek 1988, s. 14) a jejich dobývání Západu, včetně dobrodružných střetů s Indiány a anglicky hovořícími kolonisty (Maresh – Hudson 1936, s. 2, 19, 52–53).⁵ Značnou vitalitu si udržela i přísloví, většinou předchozích badatelů pokládána za jeden z nejvýznamnějších folklorních rysů kultury texaských Čechů (Pazdral 1942, s. 72; Machann – Mendl 1983, s. 152–153; Hewitt 1974, s. 236), další drobné folklorní žánry jako pranostiky či některé formy dětského folkloru. Pohádky většinou byly, jak se zdá, známé především díky poměrně bohaté a snadno dostupné česky psané literární produkci (obsahující i několik vlastních amatérských překladů do angličtiny – viz Pazdral 1942, s. 134) a příliš se tak neodlišovaly od tradice známé z českých literárních adaptací (Pazdral 1942, s. 114), s možnými výjimkami lokálních variant příběhu o Popelce (Pazdral 1942, s. 120–121), některých oblíbených humorných vyprávění o Palečkovi, Kacafírkovi a Hloupém Honzovi (Pazdral 1942, s. 127–134).

a žánrově neujasněného a badatelsky zajímavého cyklu etiologických příběhů o původu zvířat, rostlin a věcí – želvy, žab, hrachu, borovice či koláčů (Pazdral 1942, s. 125–126; Dybala 1980, s. 21). Podobně jako pohádky měla literární původ zřejmě i většina historických a místních pověstí.

Historické a místní pověsti

Jednou z nejzajímavějších otázek nastíněných Richardem M. Dorsonem v oblasti studia folkloru evropských imigračních skupin v USA je perzistence jejich folklorního repertoáru v novém prostředí. Mohla tradiční, mnohdy po několik generací ústně tradovaná vyprávění přežít strastiplnou cestu přes oceán, imigrační a pionýrskou zkušenost a – a to především – absolutně odlišné geografické, sociální a kulturní prostředí Nového světa? Většina evropských imigrantů sice udržovala korespondenční kontakt s domovskými komunitami v Evropě a jejich rodinní příslušníci či sousedé za nimi občas postupně přijížděli, samotná kultura, ale i sociální život jejich komunit se ale většinou postupem času značně proměnily. Lze proto předpokládat, že celá řada folklorních vyprávění vázaných na konkrétní evropské lokality poměrně brzy zanikla. Zdá se – jak je u imigračních skupin zřejmě častým jevem – že proces zániku postihl především většinu historických a místních pověstí svázaných s původním domovem imigrantů. S jedinou výjimkou *drobné tradice o silákovi Honzovi Bříském* (Pazdral 1942, s. 134) a zajímavé démonologické modifikace známé *pověsti o dřevěném kole na brněnské radnici* (Pazdral 1942, s. 55) nebyla nalezena žádná vyprávění spojující s konkrétními lokalitami, historickými osobnostmi či výraznými lokálními figurami z rodné země, srovnatelná např. s vitálním norským cyklem o Ole Storvikenu, stále živém ve folkloru Američanů norského původu ve státě Wisconsin (Leary 2005).⁶ Jistou výjimku tvoří od historických a místních pověstí se funkčně odlišující cyklus tzv. národních pověstí, především pak vyprávění „starých pověstí českých“ o počátcích českého státu, příběhy o Bruncvíkovi a v Texasu nejrozšířenější vyprávění o spícím vojsku v hoře (v nejznámější variantě se svatým Václavem a blanickými rytíři), oblíbené především díky svému politickému podtextu, které bylo, podobně jako v českých zemích, do ústní tradice přeneseno ze školní výuky dějepisu a běžně dostupné kalendářové česky psané literatury (Pazdral 1942, s. 135–138).

Démonologické pověsti

V otázce přenosu religiozních, démonologických a magických představ evropských imigrantů do USA je Richard M. Dorson poměrně striktní – zatímco některé projevy lidové religiozity typu modliteb, zaříkávání a kleteb často přežívají i v (často absolutně odlišném) americkém prostředí, vyprávění, která vysvětlují (a do širšího kontextu umísťující) tyto představy, zanikají, nebo přesněji ztrácejí svoji dynamiku. Démonologické pověsti Američanů irského původu o *fairies*, Američanů norského původu o *nisser* a Američanů řeckého původu o *vrykolakas* jsou tak v americkém prostředí dle Dorsona stále vyprávěny, ale pouze v souvislosti se Starým světem. Evropské démonické bytosti jsou totiž údajně příliš úzce spojeny s kulturou a geografíí Starého světa, a pokud jsou tyto příběhy vyprávěny v USA, tak pouze jako vzpomínky na minulé události, odehrávající se v Evropě (Dorson 1971, s. 36). Tato Dorsonova teze se zdá být ale v případě folkloru texaských Čechů přílišnou generalizací – minimálně sběry Olgy Pazdralové mezi středoškoláky druhé a třetí generace v texaském Westu ji totiž nápadně vyvracejí. V středozápadním Texasu přelomu třicátých a čtyřicátých let 20. století tak celá řada evropských démonických bytostí ve stručných naracích, prezentovaných jako záznam skutečné události vyprávěče nebo jeho blízkých, stále přežívala. Jako velmi vitální se ukázaly především démonické bytosti plnící sociálně-regulativní, pedagogickou funkci, především představa *polednice*, popisované jako stará žena v šedých šatech s drápy místo nehtů, hlasem jako bouře a květem červeného máku v ruce (silně ovlivněná běžnou znalostí Erbenovy *Kytice* – viz Pazdral 1942, s. 66–67), *meluzíny* chápáné jako démonická, nekonkretizovaná personifikace větru hledající své ztracené děti a usmiřovaná během silných bouří moukou a solí (Pazdral 1942, s. 68–69), a v první řadě nebývale rozšířená představa *vodníka*.⁷

Vodník (hastrman) byl tak ještě v době sběru Pazdralové jednoznačně nejrozšířenější démonickou bytostí českého Texasu, byť samozřejmě již pouze v dětském folkloru a folkloru určeném dětem. Texaský vodník byl popisován jako nebezpečná démonická bytost oblečená v zelené, červené, zelenočervené či žlutozelené barvě s velkou variabilitou detailů jeho vzezření. Texaský vodník, podobně jako jeho předobraz z českých zemí, tak mohl mít například zelené oči (Pazdral 1942, s. 40), dlouhé bílé vlasy a vousy pokryté řasami, zelené vlasy

a obličej podobný žabímu, popřípadě dokonce rohy, ruce s plovacími blánami či kočičími drápy, a měl duše svých obětí nejen pasivně uchovávat v hrncích, ale dokonce i smažit a pojídat (Pazdral 1942, s. 41–42). V souladu s původními evropskými představami jeho identitu v lidské podobě prozrazovala voda kapající z jeho levé nohy, mohl se ale proměnit i v bílého koně, psa či vlka. Vedle neurčitých popisů se v Texasu dochovaly i dva démonologické syžety prezentované svými vypravěčkami⁸ jako memoráty, vlastní zážitky. První z nich tak prý v době svého mládí v českých zemích jednou potkala u vody bílého koně, když tu ji popadla náhlá touha na něj nasednout. V poslední chvíli si ale všimla, že koni chybí dolní čelist a že jde tedy o vodníka, a utekla domů, zatímco bílý kůň skočil do vody a zmizel (Pazdral 1942, s. 41). Druhá vypravěčka, již během svého pobytu v Texasu, zase byla jednou při procházce u řeky přepadena vodníkem v podobě divokého psa, který se ji snažil zatáhnout do řeky a byl zahnán až znamením kříže (Pazdral 1942, s. 42). Vedle stručných zmínek a dvou memorátů byly v Texasu zachyceny i tři obsáhlejší fabuláty o vodním démonovi – např. mravoučný příběh o vodníkovi, který odmění poctivého truhláře, kterému spadne do vody sekyra, nástrojem vyrobeným z čistého zlata (Pazdral 1942, s. 44), zvířecí pohádka o vodníkovi a kozách (Pazdral 1942, s. 45) a kouzelná pohádka o bratrovi osvobozujícím svou sestru z vodníkovy zajetí (Pazdral 1942, s. 45), stejně jako magické praktiky sloužící k zastrašení a odehnání vodního démona, spočívající ve zpěvu ritualizovaných popěvků.

Další velmi výraznou démonickou postavou texaských Čechů, zřejmě převzatou původně z místních pověstí jejich evropské domoviny, byl poněkud paradoxně *bezhlavý kapucín*, aktér množství duchařských historek o setkání s tímto přízrakem na různých osamělých místech za temných nocí, kombinujících původní místní pověst známou z literatury s delokalizovanými vyprávěními o bezhlavém rytíři či ohnivém muži (Pazdral 1942, s. 60–62), a další v Texasu cizí, z literatury převzatá postava *Krakonoše*, vzpomínaná hned v několika vyprávěních situovaných do jeho domovských Krkonoš (Pazdral 1942, s. 69–70).

Další démonické bytosti nebyly ve folkloru texaských Čechů příliš výrazné – jistou výjimku tvořily *bludičky* a *světlonozi*, i když vyprávění o nich byla většinou situována do českých zemí (Pazdral 1942, s. 46–47), kupodivu relativně rozšířené byly údajně i příběhy o *upírech*

(Pazdral 1942, s. 47–48) a především daleko početnější vyprávění o *můře* (Pazdral 1942, s. 48–49). Z ostatních démonických bytostí známých v ústním podání texaských Čechů je možné zmínit upadající tradice o *dívých ženách* kradoucích děti, o *raráškoví* (údajně sídlícím i ve větrných vírech), *šotkoví*, v úpadečské formě často ztotožňovaném s šaškem či klaunem (Pazdral 1942, s. 51–56) a především vyprávění o *čarodějnicích*, velmi často už ale jen v souvislosti se vzpomínkovými vyprávěními o pálení čarodějnic o filipojakubské noci v Evropě, pověrami o očarovávání krav či pohádkou o Jeníčkovi a Mařence (Pazdral 1942, s. 57).

Velmi vitální se naopak ukázala vrstva oblíbených duchařských historek o zjevení mrtvých příbuzných či tajemných znameních, někdy interferujících se současnými pověstmi, která se ale příliš nelišila od repertoáru anglicky hovořících obyvatel Texasu (Pazdral 1942, s. 138). Některé z nich byly již pevně spjaty s místními lokalitami a legendárními postavami, jejichž znalost sdílela s Čechy i ostatní etnika Texasu (Pazdral 1942, s. 140–141). Část těchto vyprávění byla prezentována v parodické formě (Machann – Mendl 1983, s. 152) a hlavní funkce těchto příběhů proto byla, s výjimkou pedagogických vyprávění o vodníkovi a polednici, zřejmě pouze zábavní.

Závěr

Problematika slovesného folkloru texaských Čechů představuje doposud relativně neprobádanou problematiku, a to i přes poměrně značný odborný zájem věnovaný této komunitě na obou stranách Atlantiku. V období mezi lety 1851–1945, od imigrace prvních českých rodin z Evropy do Texasu do zániku většiny tradičních folklorních žánrů po druhé světové válce, představovali tesařští Češi unikátní etnickou orální kulturu se specifickým folklorním repertoárem. Ačkoliv byla většina folklorních vyprávění texaských Čechů v daném období přenesena přímo z Evropy, velká část z nich byla zřejmě ovlivněna imigrační a osadnickou zkušeností, adaptací na odlišné sociální a kulturní podmínky a kontakty s ostatními etnickými skupinami Texasu. Na základě shrnutí dosavadního zahraničního studia problematiky je tak možné konstatovat, že vedle ostatních výrazných rysů emigrantské lidové tradice, z nichž – vedle nejvýraznější lidové stravy (viz texaský bohemismus *kolache*, lokálně používaný dodnes), pololidových písní, hudby a tanců a některých tradičních festivit (z výroční obřadnosti především Vánoc a Velikonoc,

z rodinné pak svatby) – vyčnívá i fenomén slovesného folkloru, především drobné folklorní formy jako přísloví a pranostiky, vzpomínková vyprávění a démonologické pověsti. Zcela unikátní pramen pro studium folkloru texaských Čechů představuje diplomová práce Olgy Pazdralové *Czech Folklore in Texas* z roku 1942, jejíž souhrn pověstového repertoáru texaského Westu stručně sumarizuje tato studie. Navazující části studie pak nastíní problematiku dalších folklorních žánrů (pohádek, drobných folklorních žánrů, dětského folkloru) na základě analýzy této přehledové práce a dalších archivních pramenů, a doplní ji konkrétními ukázkami a údaji o informátorech.

Folklor texaských Čechů v uvedeném období rozhodně nebyl statickou, ale naopak životaschopnou strukturou otevřenou novým podnětům. Ačkoliv celá řada evropských folklorních podání v Texasu v uvedené době

zanikla, velké množství nových vyprávění, jako vzpomínková vyprávění na období osidlování Texasu či lhářské povídky, silně ovlivněné tradicí anglicky hovořících osadníků, naopak vzniklo. Folklor texaských Čechů může být tedy charakterizován nejen svou přímou návazností na evropské tradice, ale i inkorporací specificky amerických folklorních žánrů, vzniklých díky unikátní zkušenosti imigrace. Žádoucí detailnější studium této problematiky na základě analýzy dostupných archivních dat (převážně rozhovory a *oral history* dokumenty) je tak významné nejen pro srovnávací folkloristiku, které by umožnilo na konkrétním příkladu řešit otázky migrace, aklimatizace a přejímání folklorních syžetů, ale i pro šířeji chápanou etnologii, antropologii a etnická studia, pro která je tato problematika zajímavá jako základ pro analýzy akulturačních procesů na příkladu konkrétních kulturních prvků

POZNÁMKY:

1. Prezentovaná první část trojdílné studie (po první části věnované obecnému úvodu do problematiky a přehledu pověstových žánrů, nasbíraných Olgou Pazdralovou na přelomu třicátých a čtyřicátých let 20. století v západotexaském Westu, bude následovat druhá část věnovaná pohádkám, dětskému folkloru a drobným folklorním žánrům, a část třetí, věnovaná nejvitálnější součásti folklorního repertoáru texaských Čechů, vyprávěním ze života, analyzovaným z archivních pramenů a doplněných konkrétními ukázkami všech výše zmíněných folklorních žánrů) vychází z dat získaných během studijního a badatelského pobytu na The University of Texas at Austin, College of Liberal Arts, Department of Anthropology v srpnu – prosinci 2005, uskutečněného v rámci studentského výměnného programu Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, během kterého měl autor možnost využít rozsáhlé archivní fondy The Center for American History a knihovní fondy Perry-Castañeda Library. Všem výše jmenovaným institucím autor děkuje za pomoc a vstřícnost během přípravy tohoto článku.
2. Diplomová práce Olgy Pazdralové *Czech Folklore in Texas* z roku 1942, od roku 1932 učitelky angličtiny v texaském Westu, „českém městě“ ve středozápadním Texasu, kde v době sběru vycházely dvoje české noviny, liturgickým jazykem ve třech kostelích a vyučovacím jazykem na střední škole byla čeština, a jehož polovina obyvatel uváděla český původ, vychází z cíleného sběru folkloru mezi 51 informátory – 41 středoškolskými studenty dvou tříd West High School v letech 1939 a 1941 (z nichž 1/3 tvořily děti přistěhovalců, většinu pak jejich vnuci z třetí generace, většinou pocházející z Moravy), doplněného 10 řízenými interview s texaskými Čechy všech věkových skupin. Sběr Pazdralové se – ačkoli většina jejích informátorů pochází z jedné jediné lokality – metodicky nachází na poměrně vysoké úrovni (autorka např. u každého záznamu uvádí jak jméno informátora, tak i místo a přesné datum zápisu), a ačkoli ve svých teoretických premisách a komparaci s evropským folklorem vychází pouze z přehledové encyklopedické literatury (*Ottův*

- slovník naučný*, *Encyclopedia Britannica*) a nepřilíhla důsledně rozlišuje orální a psanou tradici, o slovesném repertoáru minimálně Westu poskytuje poměrně dobrou představu. Témata, kterými se Pazdralová zabývá, jsou (chronologicky) lidové písně, démonické bytosti, přísloví, ukolébavky, říkadla, básničky, rozpočítadla, jazykolamy, hádanky, nepravé hádanky, dětské hry, pohádky, etnologické pověsti, humorky, místní a historické pověsti, démonologické pověsti, pověry a zvyky (velmi podrobně), a konečně rodinná a výroční obřadnost (se zachycením zajímavých lokálních specifik jako je svérázná adaptace tradice výroby perníkových srdcí na svátek svatého Valentýna či přebírání her z anglosaského repertoáru (s. 107)). Díky své unikátnosti je tak diplomová práce Olgy Pazdralové primárním zdrojem kriticky analyzovaných dat pro první i druhou část této trojdílné studie.
3. Jako jistou výjimku potvrzující pravidlo je nutné uvést fakt, že první soubornou publikaci vydanou TFS v roce 1912 byla práce W. H. Thomase *Some Current Folk-Songs of the Negro*.
 4. Při svém výzkumu lidové kultury v oblasti Upper Penninsula zdůraznil Richard M. Dorson, že folklorní výměna mezi jednotlivými americkými etnickými definovanými skupinami bývá vždy oboustranná – evropští imigranti tak nejen přejímají folklorní prvky od ostatních skupin, ale sami se stávají aktéry jejich folklorních narácí. Každá imigrační vlna tak přináší do folkloru anglicky hovořících Američanů nové komické stereotypy (viz Satke 1995, s. 99) a především „*dialect stories*“, soustřeďující se na lingvistické a kulturní problémy, přehmaty a omlyly imigrantů, které jsou pak často tradovány i po několika generacích (Dorson 1976, s. 38). Je jasné, že dle amerického stereotypu věčně opilí, pomalu chápající a domněle rasově nedokonalí „*polobarevní*“, „*Bohunks*“, podvědomě ztotožňovaní s Cikány (Bohemians), se mohly stát nedobrovolnými aktéry takovéhoto nelichotivých narácí velice snadno (viz např. Skrabanek 1988, s. 75–76, Michael 1943). Vedle fám a drobných folklorních žánrů mohou být potenciálním odrazem těchto stereotypů texty i některých reaktualizova-

- ných minstrelských, později zlidovělých písní typu *Bohunkus and Josephus* či *Bohunker and Kychunker*, známých již v období těsně po americké občanské válce a odvolávajících se na velkou oblibu křesťního jména Josef mezi českými imigranty (Owens 1950, s. 224–225).
5. Množství zajímavých vyprávění tohoto typu poskytuje fond *Stacy Labaj Oral Histories of Pioneers and Children of Pioneers, 1963–1975* (2.325/J111), University of Texas Folklore Archives, ca. 1928–1981, Center for American History, The University of Texas at Austin, a budou prezentována v pokračování této studie. Ne všechna vyprávění tohoto typu měla ale nutně konfliktní povahu, jak dokazuje např. následující pionýrský příběh informátora J. Chupika (nar. 1890): „*Sousedé si jeden druhého vážili. Díky osamění a touze po společnosti byla některá přátelství skutečně bizarní. Jeden Angloameričan pravidelně chodil dvé a půl míle ke svému českému sousedovi, panu Chlápkovi nebo Pláškovvi, sedával na jeho verandě a čekal, až se vrátí z pole. Pak seděli vedle sebe. Ani jeden neuměl jazyk toho druhého, a své myšlenky vyjadřovali jen gesty a mimikou. Během deštivých dnů tam celé dny seděli, jedli, a hráli domino a dámu.*“
 6. Learyho příspěvek je zajímavý i díky své kritice přílišného zájmu amerických folkloristů o nivelizační, globální vrstvu současných pověstí prostupujících napříč světovými kulturami, a jejich malému zájmu věnovanému lokálním, etnický definovaným folklorním tradicím.
 7. Vodník jako pravděpodobně nejrozšířenější personifikovaná démonická bytost tradiční lidové kultury českých zemí 19. století (Klímová 2006) by díky početnosti vyprávění o něm, mohl teoreticky sloužit jako jakýsi indikátor vitality pověstní tradice imigračních skupin. Na první pohled by se zdálo, že jako většina podobných nadpřirozených bytostí, je i představa vodníka striktně vázaná na geografické podmínky původní domoviny imigrantů, neboť např. v repertoáru banátských Čechů dle výzkumu Jaromíra Jecha, prováděného v letech 1961–1963, který zachytil na 505 dokladů folklorní prózy (Jech 1992, s. 75) zcela zanikla a byla nahrazena představou ďábla žijícího v Dunaji, převzatou z rumunského prostředí. Celý proces zanikání démonických postav ve folklorním repertoáru imigračních skupin je ale zřejmě komplikovanější, a tak tento problém nelze jednoduše vyřešit odkazem na geografické odlišnosti nové domoviny od původní vlasti (středozápadní Texas, kde byla vyprávění o vodníkovi naopak velice častá, totiž podobně jako rumunský Banát neoplývá rozsáhlejšími vodními plochami), jako spíše na věk informátorů a historickou vrstvu tradice (téměř 200 let od odchodu z vlasti v českých zemích v Banátě a pouhých několik (1–3) generací v Texasu).
 8. Franka Moravcová z Westu (zapsáno 18. 3. 1940) a B. J. Vančurová z Westu (zapsáno 3. 3. 1940).

PRAMENY:

Stacy Mikulencak Labaj *Oral Histories of Pioneers and Children of Pioneers, 1963–1975*. University of Texas Folklore Archives, ca. 1928–1981, Center for American History, University of Texas at Austin, Austin, Texas, USA.

LITERATURA:

- Abernethy, F. E. (ed.) 1972: *Observations & Reflections on Texas Folklore*. Austin: Encino Press.
- Barrick, M. E. (ed.) 1987: *German-American Folklore*. Little Rock: August House.
- Baughman, E. 1966: *Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America*. Mouton: The Hague.
- Bianco, C. 1974: *The Two Rosetos*. Bloomington: Indiana University Press.
- Clements, W. M. 1969: *The Types of the Pollack Joke*. Bloomington: Folklore Institute.
- Dobie, F. J. (ed.) 1924: *Legends of Texas*. Austin: Texas Folklore Society.
- Dorson, R. M. 1971: *American Folklore and the Historian*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dorson, R. M. 1959: A Theory for American Folklore. *Journal of American Folklore* 72, s. 197–242.
- Dudková, L. 1999: Texas Czech: An Ethnolinguistic Study. In: Clinton, M. (ed.) 1999: *Czech-Americans in Transition*. Austin: Eakin Press, s. 76–96.
- Dybala, B. – Macík, H. 1980: *Generation to Generation. Czech Foods, Customs, and Traditions, Texas Style*. Dallas: Historical Society of the Czech Club, Dallas, Texas.
- Eckertová, E. 2003: *Kameny na prérii. Čeští vystěhovalci v Texasu*. Praha: Lidové noviny.
- Hannah, K. 2003: Reflections on Assimilation and Language Death in Czech-Moravian Texas. *Kosmas. Czechoslovak and Central European Journal* 16, č. 2, s. 110–132.
- Hannan, K. 1996: Ethnic Identity Among the Czechs and Moravians of Texas. *Journal of American Ethnic History* 15, č. 4, s. 3–32.
- Hewitt, W. P. 1974: Czech Lore and Customs. In: Abernethy, F. E. (ed.): *The Folklore of Texan Cultures*. Austin: Encino Press.
- Jech, J. (ed.) 1959: *Lidová vyprávění z Kladska*. Praha: SNKLHU.
- Jech, J. 1992: Vyprávění. In: Jech, J. (ed.): *České vesnice v rumunském Banátě*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, s. 72–129.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 1986: Studying Immigrant and Ethnic Folklore. In: Dorson, R. M. (ed.): *Handbook of American Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, s. 39–47.
- Klímová, D. 2006: Vodník v českém lidovém podání. Aktuální problémy jeho historického studia. In: Klímová, Dagmar: *To všechno jsem já. Ohlédnutí při příležitosti osmdesátin folkloristky Dagmar Klímové*. Liberec: Nakladatelství Bor, s. 113–143.
- Kubín, J. Š. 1931: *České emigrantské osady v pruském Slezsku*. Praha: Československý ústav zahraniční.
- Leary, J. O. 2005: Storviken in the Old World and the New. *Journal of American Folklore* 118, č. 468, s. 141–163.
- Lee, D. D. 1936: Folklore of the Greeks in America. *Folk-Lore* 47, s. 294–310.
- Machann, C. (ed.) 1997: *Czechs Americans in Transition*. Austin: Eakin Press.

- Machann, C. – Mendl, J. W., Jr. 1983: *Krásná Amerika. A Study of Texas Czechs, 1851–1939*. Austin: Eakin Press.
- Maresh, H. R. – Hudson, E. 1934: *The Czech Pioneers of the Southwest*. Dallas: South West Press.
- Michael, D. J. 1943: Grave Decoration. In: Boatright, M. C. – Day, D. (eds.): *Backwoods to Border. Texas Folk-Lore Society Publications, Number XVIII*. Austin: University Press of Southern Methodist University in Dallas, s. 131–136.
- Novak, J. K. 2004: The Czech Song in Texas: Style and Text. *Kosmas. Czechoslovak and Central European Journal* 17, č. 2, s. 4–57.
- Owens, W. A. 1950: *Texas Folk Songs*. Dallas: University Press of Southern Methodist University in Dallas.
- Pazdral, O. 1942: *Czech Folklore in Texas*. Rkp. diplomové práce. Austin: University of Texas at Austin.
- Pirkova-Jakobson, S. 1956: Harvest Festivals Among Czechs and Slovaks in America. *Journal of American Folklore* 69, č. 273, s. 266–280.
- Pospíšilová, J. – Toncrová, M. 1995: Volkskundliche Erforschung der tschechischen Minderheit in Wien. Erinnerungskultur, Assimilationsprozesse, konfessionelle und vereinsmässige Bedingungen. Ein Projektbericht. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 49, č. 98, s. 452–459.
- Ryan, L. W. 1956: Some Czech American Forms of Divination and Supplication. *Journal of American Folklore* 69, č. 273, s. 281–285.
- Satke, A. 1995: Folklór vystěhovalců a odraz jejich postavení ve folklóru tamějších starousedlíků. *Slezský sborník/Acta Silesiaca* 93, č. 53, s. 96–101.
- Silverman, D. A. 2000: *Polish-American Folklore*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Skrabanek, R. L. 1988: *We're Czechs*. College Station: Texas AM University Press.
- Smith, C. 2001: Texas Czech: A Study in Language Death. *Kosmas. Czechoslovak and Central European Journal* 14, č. 2, s. 65–79.
- Šrámková, M. 1992: Das slawische Erzählgut in Rabensburg im nördlichen Niederösterreich. *Jahrbuch des Österreichischen Volksliedswerkes* 41, s. 127–135.
- Thomas, W. I. – Znaniecki, F. 1918–1920: *The Polish Peasant in Europe and America*. New York: Dover Pubs.
- Williams, P. 1934: *South Italian Folkways in Italy and America*. New Haven: Yale University.

Summary

Literary folklore of Texas Czechs. On narrative repertoire of Czech emigration groups in the first half of the 20th century

Literary folklore, traditional, orally-transmitted level of expressive culture, is generally considered to be a important part of culture of all ethnic groups, including European immigration to the U.S.A. Presented paper examines folkloric level of everyday culture of Texas Czechs in the first half of the 20th century. Since immigration of first Czech families to Texas to the end of the Second World War, Texas Czechs represented vital ethnic oral culture with many specific folkloric characteristics. Although majority of oral narratives of Texas Czechs in this period were directly transferred from the Old Country, some of them were influenced by immigrant and pioneer experience, different social and cultural conditions in Texas, and contacts with other Texan ethnic communities. Only the most vital European traditions, which could be adapted to the new lifestyle, survived acculturation to specific American geographical, social and cultural setting. Presented first part of the paper, using mainly yet unpublished 1942 thesis "Czech Folklore in Texas" by Olga Pazdral from Central Texas, tries to point out some general outlines of Texas Czech literary folklore of this period, focusing mainly on folk legends. Planned second and third part will outline other traditional narratives (folktales, short folklore genres like jokes and proverbs, children folklore and personal experience narratives). Folklore of Texas Czechs of the period can be characterized not only by its continuity with Old World traditions, but also by its incorporation of typically American folklore narratives, stemming from unique immigration experience.

Key words: American folklore, literary folklore, immigrant folklore, ethnic folklore, transnationalism, Czech/Moravian immigration, USA, Texas.

ČEŠI V ZAHRANIČÍ – MEZIGENERAČNÍ PŘENOS ČESKÉ LIDOVÉ KULTURY U ČLE- NŮ KRAJANSKÝCH SPOLKŮ

Markéta Janková – Tomáš Čech

Emigrace Čechů a emigrační vlny do zahraničí

Migrační procesy jsou součástí lidské historie a už od pravěku docházelo k hromadným migracím (Šatava 1989). Přestože nová mezikontinentální migrační vlna vrcholila na přelomu 19. a 20. století, různé formy emigrace zaznamenáváme v českých zemích ale již od 16. století, v té době náboženské povahy. O druhé vlně náboženské emigrace lze mluvit po bitvě na Bílé hoře v roce 1620, kdy odcházely desítky šlechtických a měšťanských rodin, které po vydání protireformačních patentů ve dvacátých letech 17. století následovala ještě početnější vlna zastoupená příslušníky stavovských rodů a rodinami poddaných evangelíků (Vaculík 2002).

O rozsáhlejší migraci v českém prostředí hovoříme od druhé poloviny 19. století, a to v důsledku populační exploze, které ovšem nestačil hospodářský růst (Nešpor 2002). Stěhovali se lidé v produktivním věku, více Češi než sudetští Němci, lidé jak z měst, tak i z venkova (Vaculík 2002). S odkazem na Nešpora (2002, s. 35) se v letech 1870–1914 odhadem vystěhovalo z českých zemí 1,2 milionu osob, Čechů z toho byl přibližně 1 milion. Emigrace byla usnadněna politicky především po roce 1848, kdy začal být v praxi více uplatňován vystěhovalecký patent z roku 1832, umožňující vystěhování z Rakouska. V roce 1867 následovalo vydání ústavního zákona o vystěhovalectví, čímž byla možnost vystěhování otevřena osobám bez závazků vůči státu. Mimo to ale existovaly poměrně rozsáhlé migrační proudy uvnitř monarchie, vedoucí jednak do Vídně a jednak do méně osídlených oblastí. I tyto vnitřní migrace se ve druhé polovině 19. století rozmohly. Většina vystěhovalců však v 19. století směřovala do USA. V sedmdesátých letech, kdy ve Spojených státech nastala hospodářská krize, načas byla atraktivním cílem také Latinská Amerika, především Brazílie a Argentina. Z důvodů levnější dopravy a dostatku půdy byla poměrně rozšířená také migrace do Volyňské oblasti. V meziválečném období došlo ke změnám směru migračních proudů, jako příčina je obvykle viděna restriktivní protiimigrační politika USA v tomto období. Čeští vystěhovalci v té době mířili

tedy do Francie, Belgie, o něco dříve (před první světovou válkou) také do Německa.

V důsledku únorového komunistického převratu v roce 1948 vznikla nová migrační vlna směřující především do USA. Byla tvořená intelektuály, hospodářskými elitami, průmyslníky a živnostníky, politiky a umělci. Odhady počtů emigrantů poúnorové vlny hovoří o cca 60 000 osobách. „Srpnová“ emigrace po roce 1968 byla ještě rozsáhlejší (odhady mluví o cca 200 000 osob) a měla různorodější průběh, politické důvody odchodu se nejednou mísily s osobními a existenčními. V osmdesátých letech se zvedla vlna zájmu o emigraci, žadatelé obvykle ale museli poměrně dlouhou dobu čekat ve sběrných táborech v Rakousku, Německu a Itálii. Někteří proto využili relativně snazší možnost odchodu do USA, Kanady, Austrálie (Nešpor 2002).

Aktuálně žije v zahraničí podle údajů Ministerstva zahraničních věcí na 2,5 miliónů krajanů, kteří mají české občanství nebo se hlásí k českému původu. Je nutné zmínit, že u mnohých zemí se jedná odhady, čísla poskytl zastupitelské úřady České republiky v zahraničí (Češi v zahraničí 2007).

Nejpočetnější skupiny krajanů v zahraničí – odhad počtu v roce 2008

(dokument Češi v zahraničí 2007; zdroj Ministerstvo zahraničních věcí ČR)

1. USA	1 299 000 + 327 522 (Č+ČS)
2. KANADA	79 910 + 39 760 (Č+ČS)
3. RAKOUSKO	54 627
4. SRN	cca 50 000
5. SLOVENSKO	46 801
6. V. BRITÁNIE	cca 40 000
7. ARGENTINA	cca 30 000
8. AUSTRÁLIE	21 196+6 000
9. FRANCIE	cca 20–30 000
10. ŠVÝCARSKO	cca 12–15 000
11. IRSKO	cca 11 000
12. CHORVATSKO	10 500
13. UKRAJINA	5 917
14. ŠVÉDSKO	cca 5–7 000
15. BELGIE	cca 4 000

16. ITÁLIE	cca 4 000
17. JAR	cca 4 000
18. IZRAEL	cca 3 000
19. NIZOZEMÍ	cca 3 000
20. RUSKO	cca 3 000

Podpora krajauské sounáležitosti

U první větší vlny na konci 19. století docházelo mezi vystěhovalci k silným vazbám, které se projevovaly podpůrnými akcemi, vydáváním krajauského tisku, zakládáním spolků a organizací, až k ekonomické pomoci sobě navzájem i dalším potenciálním emigrantům. Zejména v USA mimo reprodukci sociálních a politických struktur známých z původního prostředí následovalo uplatňování nových organizačních možností. Také mezi volyňskými Čechy existovala řada krajauských, zájmových a hospodářských spolků. Jedním z primárních důvodů zakládání spolků byla vize zachování české kultury a etnicity, vzdorování asimilačnímu a sociálnímu tlaku. Emigranti po roce 1948 využívali také pomoci organizací, které založili dřívější emigranti (např. Sokol). Ty tvořily základnu pro nově příchozí jako zdroj informací, pracovního uplatnění a obživy (Nešpor 2002). Skoupý (2000) naproti tomu v souvislosti s podmínkami ve Švýcarsku vyslovuje názor, že zakládání spolků bylo projevem adaptace – přizpůsobování se novému prostředí. Nicméně v názvech spolků, farností a novin lze vysledovat symbolické vyjádření historické a etnické kontinuity, neboť jména a dokonce i data zakládání byla vybírána s ohledem na českou tradici (Dubovický 1995).

Přestože Nešpor (2002, s. 45) uvádí, že se už v době migrační vlny z roku 1948 z češství stala víceméně „sentimentální vzpomínka udržovaná pomocí záměrného pěstování jazyka a folklorních rituálů v určitých omezených kruzích, většinou úzce svázaných s politickou reprezentací“, „přidatný kulturní prvek, soubor znaků vnímaných jako svého druhu folklorismy, jejichž cílem bylo vyvolat sentimentální vzpomínky a posílit sociální integraci uvnitř jinak zcela amerikanizovaných, pofrancouzštělých a dalších společenství“ (s. 38), a druhá generace emigrantů již neprojevovala takový zájem o styky s původní vlastí a češství prožívala jen uvnitř krajauských komunit, neplatí to zcela a krajauské spolky existují dodnes, dokonce vznikají nové.

Krajauské spolky měly a mají nezastupitelný význam pro udržení etnického povědomí. V procesu etnického přetrvání hrají členové etnického společenství hlavní roli.

Na integraci jedince ve smyslu sociálním, etnickém, společenském a kulturním z hlediska místního, regionálního i širší územního se podílí zcela zásadně tradice (Frolec 1986). Spoluzasahuje tak do vytváření sociální identity, která je souhrnem sociálních identifikací, které člověk při charakterizování sebe používá, a jejich specifických forem – kolektivní identity, jakožto výrazu osobní identifikace jednotlivce se skupinou. V širším měřítku lze pak hovořit o etnické identitě (Lozoviuk 2005, Oravcová 2006).

Při předávání etnokulturní informace mají největší důležitost formy a způsoby jejího přenosu společně s následným osvojováním této informace. Podstatná část je vázána na jazyk, kterým dochází k odevzdání „kódu“ etnických vlastností vázaných na kulturu všedního života. K fixaci, prezentaci a zpřítomňování nových pravidel společenského sdružování dochází pomocí institucionálně či kulturně sdílených skupinových symbolů (Lozoviuk 2005). Základní formou transmise tradice v lidové kultuře zůstává generační princip, přičemž jejími primárními činiteli jsou právě výchova, učení, socializace (Frolec 1986). Na vstupu i výstupu mezigenerační transmise je soudobá generace přijímající od předchozí generace „subsystém kulturního dědictví“, v němž je tradice obsažena. Tradici lze vidět jako vědomí jednotlivých generací o historické kontinuitě vlastní kultury. V rámci mezigeneračního přenosu kulturní informace rozlišíme formu přímého přenosu (pozorováním, poslechem, smyslovým vnímáním), k němuž je přijímající generace vedena a vychovávána, a formu nepřímého, zprostředkovaného přenosu vzdělávací, osvětovou činností, sdělovacími prostředky aj. (Krupková 1995).

Vitalita kolektivu – vůle zprostředkovat identitu dalším generacím – je pro uchování rozhodující. Vztah emigrantů a jejich potomků k původní vlasti se projevuje především v uchování původního jazyka, jeho užívání v soukromí, ve společnosti a v úředním styku, v poměru k národní kultuře a dále pak ve stupni endogamnosti menšiny, jakožto závazného faktoru seskupování lidí na základě etnické identity, který podle Šatavy (1987) tvoří výrazný prvek, dle něhož lze stanovit stupeň národního vědomí menšiny. Bezprostřední podpora intimního mezigeneračního předávání jazyka a lokální komunitní život, který je schopen potřebný intergenerační kontext na soukromém poli zajistit, je jedna z nejdůležitějších podmínek. Nepostradatelné je pro přetrvání etnického kolektivu vytyčení imaginárních kontur, každodenní distance ve vědomí. Všechny tyto podmínky a potřeby jsou naplňovány právě v účasti v krajauských spolcích (Šatava 2001).

České tradice a jejich udržování a přenos mezi kra- jany v zahraničí

V letech 2007 a 2008 realizovali autoři příspěvku za finanční podpory projektu *Transgenerační přenos české lidové kultury v krajaňských souborech v zahraničí* dotazníkové šetření, do kterého se zapojili respondenti z deseti zemí.

S ohledem na nutnost oslovit množství krajanů žijících v zahraničí (prostřednictvím krajaňských souborů a spolků) bylo možné pro realizaci zvolit kvantitativní strategii výzkumu právě prostřednictvím dotazníkové metody. Dotazník byl triangulován třemi nezávislými odborníky po stránce odborné i metodologické. Po provedení předvýzkumu byl přeložen do španělštiny a angličtiny vzhledem k převládajícím dostupným kontaktním osobám, sdružením a souborům orientujícím svou činnost na české krajanů a jejich potomky v zahraničí, a to v rámci Evropy, Severní Ameriky, Jižní Ameriky, Austrálie, částečně Asie (Izrael) a distribuován v české a příslušné cizojazyčné verzi (v tištěné podobě i prostřednictvím e-mailu).

Právě ve skupině krajanů žijících v zahraničí se způsoby předávání prvků kultury jeví vhodné pro jejich odlišnost od kultury majoritní. Je zde tudíž transparentnější, jaké mechanismy se do transmise tradic zapojují a v jaké míře. V pedagogické praxi se dnes setkáváme denně s různými kulturami, zvyklostmi, jež se učíme vnímat, rozeznávat, odlišovat za současného respektování. Není proto možné se obejít bez příslušných poznatků z této problematiky.

Mezi respondenty byla nejvíce zastoupena generace, která se ještě narodila v České republice, a to téměř čtvrtinově, téměř shodně pak byly zastoupeny skupiny třetí a čtvrté generace, v menší míře byla zastoupena také druhá generace (tedy první generace narozená v nové zemi). S tím souvisí údaj o emigračních vlnách, již jsou respondenti potomky. Zcela logicky lze odvodit z počtu zastoupených generací, že největší počet respondentů odpovídal potomkům emigrační vlny od druhé poloviny 19. století do roku 1918. Více než 2/3 respondentů tvořily ženy, co se týče věkového složení největší podíl měli respondenti ve věku nad 60 let (47 %). Naopak mladších 45 let byl pouze 21% podíl odpovídajících.

Jednotlivé otázky šetření se vztahovaly na vztah respondentů k české kultuře, českým tradicím, samotné České republice, týkaly se také jednotlivých prvků české tradiční kultury (jazyk, zpěv, tanec, stravování, zvykoslo-

ví) a jejich udržování ve volném čase. Zde se položky zaměřovaly na zjištění úrovně znalosti těchto prvků, jejich provozování a případné frekvence této praxe. Neopomenutelnou součástí je oddíl vztahující se ke zdrojům české kultury v zahraničí, k úrovni transmise této kultury a užívání jejích prvků v rodinách, v úzkých, přátelských, či širších veřejných kruzích. Zvláštní důraz byl kladen na zjištění, zda současní rodiče předávají svou původní kulturu vlastním dětem a zároveň, zda byla česká kultura respondentům zprostředkována zejména jejich rodiči, případně jinými členy rodiny.

Vybrané výsledky výzkumného šetření v deskriptiv- ní rovině

V úvodu této podkapitoly je nutné předznamenat, že se jednalo o kvantitativní šetření, tedy že nebylo možné posoudit kvalitu jednotlivých odpovědí a je zde možná očekávaná malá míra zkreslení. Jde např. o správnost posouzení, zda využívaný prvek má skutečně základ v české lidové kultuře, a to bez ohledu na regionální specifika. Nyní přistoupíme k deskripci vybraných výsledků (s ohledem na grafickou podobu cílového periodika jsou přetransformovány pouze do psané a číselné podoby, nebylo využito dostupných grafů).

Na otázku „Při jaké příležitosti udržují krajané české zvyky“ odpovídali respondenti především ve prospěch krajaňských spolků, přátel a svých dětí, což se dalo v celkovém kontextu očekávat s ohledem na dostupnost kontaktů na české krajanů prostřednictvím souborů a spolků a jejich oslovení pro potřeby výzkumu.

Co se týká užívaných českých rodinných a výročních zvyků podle očekávání zcela jednoznačně převažovaly zvyky vánoční (77 % všech dotazovaných), následovány zvyky velikonočními (56 %). Další zvyky jsou již méně časté, za zmínku ještě stojí, že čtvrtina respondentů udržuje zvyky masopustní (26 %), z rodinných bývají využívány prvky tradiční české svatby (17 %). Naopak z výročních zvyklostí jsou tradice nejméně udržovány na svátek Tří králů a o letnicích. V rámci rodinného zvykosloví jsou málo zažité tradice držené při křtinách a pohřbech.

Česká jídla podle výpovědí vaří přibližně polovina respondentů, alespoň někdy je vaří čtvrtina dotazovaných; česká jídla tedy dle výpovědí nevaří jen pětina respondentů. Jaká jídla byla uváděna nejčastěji, ukazuje následující přehled:

Pečivo	76,2 %
Knedlíky, vepřové, zelí	51,2 %
Knedlíky	45,2 %
Omáčky	29,8 %
Polévky	21,4 %
Pečená drůbež	13,1 %
Guláše	10,7 %
Nudle	10,7 %
Řízek	7,1 %
Bramboráky	4,8 %
Králík	2,4 %
Párek	2,4 %

České písně znalo více než 60 % respondentů. Nejčastěji si vzpomněli na tyto písně: *Červený šátečku; Ach, synku, synku; Kde domov můj; Ta naše písnička česká; Tancuj, tancuj*. U tanců už si respondenti tak jistí nebyli, a že české tance zná a tančí, uvedlo 45 %. Nejčastěji uváděným tancem byla jednoznačně *polka*, dále pak *Česká beseda*.

Že zná etnografické oblasti České republiky, připustila přibližně třetina dotázaných. Při vyjmenovávání oblastí ale často uváděli spíše oblasti geografické, okolí měst, nebo jednotlivé obce, především ty známé z hlediska uchovávání lidových tradic (např. Strážnice, Strakonice, Morava, Uherské Hradiště). Ze správně uvedených oblastí se v odpovědích vyskytovalo především Slovácko, ale i Haná, Valašsko a Chodsko.

Co se týká znalosti českého jazyka, celá třetina respondentů hovoří česky podle svých slov velmi dobře a další více než třetina se češtinou domluví (uvedlo 14 %), nebo ji zná poměrně dobře (22 %). Jen trochu podle svého subjektivního dojmu umí český jazyk 23 % dotázaných, vůbec jej neovládají pouze 3 % dotázaných.

Češtinu dotázaní používají dle svých slov nejčastěji v krajském spolku, v rodině a v kurzu českého jazyka. Poměrně často v českém jazyce také čtou. Přímou v rodinách mluví respondenti česky nejvíce se svými dětmi. O něco méně pak se svými partnery a rodiči.

K českým zvykům přivedli převážnou většinu respondentů jejich rodiče a prarodiče. Jako klíčová se zde přitom jeví role žen v rodině – matek, ale stejně tak i babiček. Nejvíce respondentů přitom uvádělo dodržování zvyků – jejich praktikování rodiči – jako zásadní pro utváření svého vztahu k nim. Důležité se nicméně jeví také ústní předávání a vztah k hudbě a literatuře.

Převážná většina dotázaných se také snaží udržovat kontakt s kraji, nejčastěji v krajském spolku, nebo při návštěvách České republiky, na významu stoupají ale také technologické novinky – e-mail, mobilní spojení apod.

Poměrně velká část respondentů se cítí být Čechy, cítí sounáležitost s českou kulturou, cítí hrdost na své české kořeny a imponuje jim čeština, kterou by se případně rádi naučili lépe. Současně však tito lidé nemají pocit, že by je česká kultura ovlivňovala více než kultura, ve které žijí nyní. Česká kultura nemá podstatný vliv na jejich každodenní život. Tato skutečnost napovídá, že by mohlo jít o situaci, kterou popisují různí autoři – totiž že potomci emigrantů se v novém prostředí již asimilovali a česká kultura zde vystupuje jako „dobrovolný spolek“, určitý druh zájmové aktivity, sváteční příslušnost.

Komparace vybraných výsledků

V rámci výzkumu bylo možné porovnávat také výsledky z některých vybraných zemí. Konkrétně byla pozornost zaměřena na skupinu respondentů z USA a „východní oblasti“ (Rusko, Ukrajina). I když porovnávané skupiny nebyly nijak kvantitativně výrazné, jejich porovnání umožňuje podobnost velikosti souboru a také fakt, že se jedná o potomky stejné emigrační vlny – předci těchto respondentů odcházeli v období od 2. pol. 19. století do roku 1922.

První určitý rozptyl mezi těmito skupinami byl zaznamenán v oblasti příležitostí, při kterých jsou české tradice a zvyklosti dodržovány. Zatímco v Rusku a na Ukrajině je větší podíl respondentů, kteří udržují tradice se svými rodiči a dětmi, v USA je při porovnání s respondenty z Ruska a Ukrajiny větší podíl těch, kteří alespoň občas udržují zvyklosti v širším kruhu rodiny. Pokud bychom se zaměřili na pravidelnost udržování českých tradic, jasně převládá tendence tyto zvyky dodržovat u respondentů z Ruska a Ukrajiny, a to zcela nejvýrazněji v rámci krajského spolku, méně již s rodiči a dětmi. Při dotazu na konkrétní výběr výročních a rodinných zvyků jasně u obou skupin, ostatně stejně jako u respondentů z ostatních zemí, převládala tendence dodržovat zejména tradice spojené s vánočními svátky. Velikonoční svátky jsou českými tradicemi oslavovány ale již výrazně více u skupiny z Ruska a Ukrajiny. Úplnou převahu pak má tato skupina respondentů nad skupinou z USA v dodržování českých zvyklostí při oslavách masopustu. Přibližně ¾ respondentů z Ruska a Ukrajiny uváděli, že v rámci těchto svátků dodržují české tradice, zatímco ve skupině

z USA nebyl nikdo, kdo by dané zvyky slavil. Dodržování českých zvyků spojených s životem v rodině (svatba, křtiny, pohřeb...) byly zastoupeny minimálně.

Výraznější rozptýl dvou porovnávaných skupin se projevil také v oblasti inklinace k udržování českých stravovacích zvyklostí a dále také ve znalosti českých lidových písní i českého jazyka samotného. Dá se říci, že všichni ve skupině respondentů z Ruska a Ukrajiny uváděli, že vaří česká jídla. V USA je takových respondentů pouze 60 %, a to s větším podílem těch, kteří „po česku“ vaří pouze občasně. Podobná čísla se vyskytovala při otázce na znalost českých lidových písní. I zde je v ruské a ukrajinské oblasti patrná větší snaha o zachování českého kulturního prvku (cca 90 % oproti 40 % v USA). Na otázku, jak respondenti ovládají český jazyk, se vyjadřovali na základě vlastního uvážení, což je nutné brát v potaz, neboť odpověď tak závisí na subjektivním posouzení vlastních znalostí, konkrétně např. toho, co každý jedinec považuje za „poměrně dobrou“ znalost českého jazyka. U dotázaných z Ruska a Ukrajiny se daleko častěji objevovala hodnocení hovořící o velmi dobré a poměrně dobré znalosti a stejně tak i o znalosti na komunikativní úrovni. V této skupině se v podstatě nenašel nikdo, kdo by se vyjádřil ve smyslu neznalosti českého jazyka. I když se ve skupině z USA takovýto podíl respondentů také vyskytl v nevysokém počtu, více než polovina z této skupiny se přiklání k tomu, že češtinu zná „jen trochu“. Těch, kteří se ve skupině z USA domnívají, že ovládají český jazyk „poměrně dobře“, je necelých 20 %, zatímco ve skupině z Ruska a Ukrajiny je takových respondentů cca 50 % a to včetně těch, kteří popsali svoji znalost jako „velmi dobrou“ – takoví respondenti se ve skupině z USA vůbec nevyskytovali.

Část věnovaná v dotazníku postojům, které respondenti vyjadřovali na stupnici od 1 do 5 k jednotlivým nabídnutým výroky, odpovídá u obou skupin obecnému průměru ve většině hodnot. Vysoké skóre souhlasu přiřazovali dotázaní k výroky „Cítím se být Čechem“ a „Jsem hrdý na své české kořeny“, o něco méně také tvrzení „Český jazyk mi imponuje“. Odchylku představuje výrok „Udržování české kultury je pro mě důležité“ u skupiny z Ruska a Ukrajiny. Tito respondenti vyjádřili k tomu-

to výroku nejvyšší možnou mírou souhlasu. Naopak nízká míra se projevila u výroku „Jsem ovlivněn více českou kulturou než majoritní kulturou, ve které žiji“ a „Vyhledávám příležitosti, při kterých se tančí české lidové tance“. Tento výrok současně platí za nejméně podporovaný jak v obou skupinách, tak obecně.

Závěrem

Přestože se ukázalo, že subjektivní znalost češtiny je mezi respondenty na poměrně dobré úrovni a sami respondenti vyjadřují svoje přání umět česky lépe, současně se ve výsledcích objevuje skutečnost, že v dnešní době hovoří se svými dětmi česky jen nijak výrazná nadpoloviční většina respondentů, kteří mají děti. Čeština se vytrácí ze samotných rodin a stává se doménou krajských spolků, buď při komunikaci mezi členy, nebo při kurzech českého jazyka a dále při četbě a návštěvách České republiky. Mezigenerační předávání v případě českého jazyka tudíž začíná selhávat a je nahrazeno jinými institucemi a formami, zejména krajskými spolky.

Velmi silně přesto stále působí mezigenerační předávání v případě českých lidových zvyků. Zde stále platí, že k českým tradicím přivádějí jedince nejvíce rodiče a prarodiče, přičemž silnou úlohu zde sehrávají ženy. Předchozí generace působí na jedince převážně přímým praktikováním. Zvyky, které se nejvíce udržují, patří do okruhu výročních zvyklostí spojených s vánočními a velikonočními svátky. Vánoční svátky bez českých tradičních prvků by si nicméně dovedlo představit cca 40 % respondentů. Přestože téměř všichni respondenti uvádějí, že udržování prvků české kultury je pro ně důležité, v každodenním životě ovlivňují tyto prvky jen cca polovinu z nich. Respondenti se ve většině cítí být ovlivněni více kulturou, ve které žijí. Navíc je zde poměrně citelný rozdíl mezi tím, co respondentům dle jejich vyjádření předávali jejich rodiče a mezi vlastní snahou respondentů předávat zvyky svým dětem. Se svými dětmi praktikuje zvyky méně respondentů, než kolik jich udržuje zvyky v rámci krajského spolku. Pokud tedy budeme posuzovat vyjádření respondentů v rámci jednotlivých složek postojů, můžeme říci, že převládá složka afektivní nad složkou konativní.

LITERATURA:

- Čech, T. – Janková, M. 2009: Transgenerational transfer of Czech folk culture among fellow countrymen abroad. *Czech-polish histori and pedagogice journal*, č. 1, s. 95–104.
- „Češi v zahraničí“. Ministerstvo zahraničních věcí [online] [cit. 30.11.2007]. Dostupné z: <http://www.mzv.cz/jnp/cz/zahranicni_vztahy/kultura_a_krajane/krajane/krajane_ve_sвете/cesi_v_zahranici.html>.
- Dubovický, I. 1995: Symbol na pomezí etnik. In: Pargač, J. (ed.): *Kulturní symboly a etnická vědomí*. Praha: Bohemia, s. 19–43.
- Frolec, V. 1986: Tradice v lidové kultuře a tradice lidové kultury. *Slovenský národopis* 34, č. 1–2, s. 84–89.
- Krupková, J. 1995: Tradice, etnická tradice a symbolika v ženských zvycích. In: Pargač, J. (ed.) *Kulturní symboly a etnické vědomí*. Praha: Bohemia, s. 62–72.
- Lozoviuk, P. 2005: *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Nešpor, Z. R. 2002: *Reemigrace a sociálně sdílené hodnoty. Prolegomena k sociologickému studiu českých emigračních procesů 20. století se zvláštním zřetelem k západní reemigraci 90. let*. Praha: SoÚ AV ČR.
- Oravcová, J. 2006: Niektoré otázky vzťahu etnických postojov majority s utváraním identity národnostných menšín. In: Balvín, J. (ed.): *Identita ve vztahu k národnostním menšinám*. Praha: Komise Rady hl. m. Prahy pro oblast národnostních menšin, s. 251–257.
- Skoupý, A. 2000: Krajanské spolky jako způsob adaptace. Některé poznatky ze studia historie krajanských spolků ve Švýcarsku. In: Hrubý, K. – Brouček, S. (eds.) *Češi za hranicemi na přelomu 20. a 21. století*. Praha: Karolinum, s. 108–111.
- Šatava, L. 1989: *Migrační procesy a české vystěhovalectví 19. století do USA*. Praha: Univerzita Karlova.
- Šatava, L. 2001: *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*. Praha: Cargo Publishers.
- Vaculík, J. 2002: *Češi v cizině – emigrace a návrat do vlasti*. Brno: Masarykova univerzita.

Summary

Czechs abroad – trans-generational transfer of Czech folk culture among the members of fellow-countrymen associations

The essay deals with features characteristic for the emigration of Czech expatriates abroad, in several migration waves. It records the role of fellow-countrymen associations, the trans-generational transfer of Czech traditions, and the safeguarding of Czech culture among the members of fellow countrymen associations and their descendants round the world. The authors submit descriptive results from a questionnaire research running in the years 2007 and 2008 (stress was put especially on the forms of trans-generational transfer and the influence of original culture on the respondents' self-conception). The above research confirmed high influence of original cultural roots on the self-conception of Czech expatriates and their descendants, who took part in the research. Simultaneously, it drew attention to natural assimilation resulting in gradual abandonment of practicing the Czech traditional customs and the elements of Czech folk culture. Along with the “decline” of daily practicing, the trans-generational transfer in families, substituted by fellow-countrymen associations, gradually loses its influence on handing-over of the traditional components. The fellow-countrymen associations provide “education” and information for those interested (it is more a form of interest group); on the other hand, the expatriates could find here an alternative place to practice the Czech traditions, as mentioned above. Because ethnic identity is an important part of personal identity of an individual, the clubs – next to the family – are important not only for the entire communities but also for the individuals. Support provided by the Czech government to the clubs is therefore a significant contribution to their work.

Key words: migration; Czech emigration; fellow countrymen associations; preservation of traditions, intergenerational coexistence.

NIE JE HYMNA AKO HYMNA. HYMNY V PROCESCH TRANSFORMÁCIE NA PRE-LOME TISÍCROČIA

Eva Krekovičová

Ak vychádzame z ponímania termínu *hymna* ako istého identifikačného symbolu,¹ najčastejšie sa stretávame s hymnami na rôznych úrovniach verejnej reprezentácie identít, či už tzv. veľkých (štátnych, národných, etnických, jazykových /esperantská hymna/, menšinových, konfesijných), alebo iných (profesijných, statusových, klubových, stranických, športových, školských, záujmových, pútnických, regionálnych, lokálnych atď.). Hlavne v Nemecku a v prostredí nemeckých menšín žijúcich mimo materského prostredia patria k populárnym regionálne hymny („Regionalhymnen“), symbolizujúce úroveň identifikácie jej nositeľov s domovom, podobne ako obľúbené „Heimatlieder“. V centrálnom nemeckom piesňovom archíve DVA² vo Freiburgu i. B. nachádzame viacnásobné záznamy tzv. Zipser Hymne Nemcov zo Spiša, text ktorej napísal v roku 1885 v Levoči Wilhem Wagner na melódiu ľudovej piesne zapísanej v Kežmarku v roku 1882. Pieseň sa neskôr stala hymnou Nemcov z územia Slovenska, tzv. Karpatendeutschen.

Tzv. rómska hymna (*Čhajori Romani*) plní takúto integračnú funkciu pri stretnutiach Rómov žijúcich v rôznych štátoch. Podobné piesne, spojené tiež s etnickou identifikáciou, sa do funkcie hymny môžu dostať i na úrovni lokálnej.³

Vo svojom príspevku sa sústredím na dva problémy:

a/ procesy oficiálneho i neoficiálneho etablovania hymien ako symbolickej formy verejnej reprezentácie etnickej/národnostnej identity v zložitých vzťahoch minorita – majorita na príklade Slovákov v Maďarsku. Východiskom tejto časti práce sú výsledky vlastných dlhodobých terénnych výskumov folklóru a piesní v slovenskom jazyku vo vzťahu k identifikácii na slovenských jazykových ostrovoch. Výskumy našich krajanov v Maďarsku realizujem nepretržite od roku 1991 do súčasnosti;⁴

b/ príklad parodovania štátnej hymny.

Zameriam sa jednak na:

1. oficiálnu hymnu Slovákov v Maďarsku (genéza piesne a funkcia tejto piesne v materskom slovenskom a v maďarskom prostredí);

2. regionálnu, lokálnu hymnu a historickú „zakladateľskú pieseň“ tejto minority v jednom z jej centier;
3. napokon ako protipól uvediem hymnu vybraného záujmového združenia z územia Slovenska, ktorej verzie sa vo viacerých hudobných aranžmánoch šíria predovšetkým prostredníctvom internetovej komunikácie, ale i televízneho seriálu súkromnej televízie JOJ („Profesionáli“) a ktorá tým, že používa melódiu súčasnej oficiálnej štátnej hymny SR, reprezentuje v podobe „sveta naopak“ jej recesistickú paródiu.

Hymny Slovákov v Maďarsku

Výskumy upozorňujú na zaujímavé súvislosti sledovanej témy s historickými skúsenosťami štátnych príslušníkov Slovenska a Maďarska, a teda s odlišným hodnotením histórie a vzťahu oboch národov (Slovákov a Maďarov) k svojej minulosti, utvrdzované oficiálnym spomínaním na minulosť prežitú v spoločnom štáte (Uhorsku) v rámci nástupníckeho maďarského, československého a od roku 1993 slovenského štátu. Ďalší zaujímavý a dôležitý činiteľ predstavujú v týchto súvislostiach transformačné procesy prebiehajúce v Maďarsku i v Československu / na Slovensku po roku 1989. Súvisia s demokratizáciou v oblasti politiky (na území Maďarska je to etablovanie menšinových samospráv na celoštátnej i komunálnej úrovni a ďalších menšinových inštitúcií a organizácií, v oboch krajinách všeobecná decentralizácia verejného a politického života, ako aj zásadná ideologická zmena vo vzťahu štátu a cirkvi atď.). V tejto situácii vznik a existencia jednotlivých podôb hymny Slovákov v Maďarsku predstavuje jeden zo spôsobov verejného deklarovania vzťahu k svojej materskej krajine, ale aj k štátu, v ktorom sa Slováci ako menšina v Maďarsku narodili a žijú. Zároveň sa týmto spôsobom inštrumentalizujú a upevňujú podoby vnútorne diferencovanej identifikácie príslušníkov slovenskej minority na základe ich regionálnej/lokálnej príslušnosti.

1. Oficiálna hymna Slovákov v Maďarsku

V rámci svojich výskumov v Maďarsku som v posledných rokoch zaznamenala existenciu hymny Slovákov

v Maďarsku, čo bolo pre mňa ako etnomuzikologičku veľmi zaujímavé. Išla som preto ďalej po stopách tejto piesne, k okolnostiam jej vzniku a ďalších osudov tak na Slovensku, ako i v Maďarsku.

Skôr ako prejdem ku konkrétnym poznatkom, ktoré som získala, však ešte pár slov k otázke: prečo vznikla táto hymna? Ak sa pozrieme na maďarskú menšinu na Slovensku, vidíme, že používa pri slávnostných príležitostiach, výročiach, oslavách apod. maďarskú štátnu hymnu. Zaujímalo ma, prečo Slováci v Maďarsku potrebovali ďalšiu pieseň – aj keď pôvodom slovenskú – ako svoj vlastný symbol. Pri mojich výskumoch som sa totiž viackrát stretla s tým, že oficiálnu slovenskú hymnu moji informátori – Slováci v Maďarsku – vôbec nepoznali. A to aj napriek tomu, že hymna sa od roku 1920, kedy bola ustanovená ako slovenská časť československej štátnej hymny (Novák 1990), zmenila v roku 1993, kedy sa stala štátnou hymnou Slovenskej republiky, iba pridaním ďalšej strofy. Odpoveď na tieto otázky sa skrýva okrem iného v rôznom videní svojej minulosti u Maďarov v Maďarsku a na Slovensku, ale i Slovákov v Maďarsku na jednej strane a Slovákov žijúcich na Slovensku na strane druhej. Možno tu teda zjednodušene hovoriť o odlišujúcej sa „historickej pamäti“ (Nora 1990) slovenských a maďarských štátnych občanov. Potvrdzujú to aj posledné sociologické výskumy kolektívnych identít na Slovensku, a to tak u Slovákov, ako aj v rámci maďarskej menšiny (Krivý 2004, výskum 2003). Podobné výsledky vykazujú výskumy Slovákov na Slovensku a Maďarov v Maďarsku, ktoré sa uskutočnili v roku 2004 v spolupráci historikov (Šutaj 2004) a sociálnych psychológov (Bačová in: Šutaj 2004) v Košiciach. V oboch výskumoch respondenti jednoznačne demonštrovali odlišné hodnotenie dôležitých udalostí z minulosti, ako aj inú preferenciu významných osobností. Potvrdila sa tu jednoznačná súvislosť s charakterom školskej výučby a menšinového školstva v Maďarsku, kde sú vlastiveda a dejepis aj v menšinovom školstve prezentované z pohľadu maďarskej historiografie. Na druhej strane v menšinovom maďarskom školstve na Slovensku sa nielen väčšina predmetov vyučuje priamo v maďarskom jazyku, ale aj dejiny a vlastiveda, prípadne i literatúra, sa učia podľa maďarských vzorov. Aj toto je jeden z dôvodov, prečo Slováci v Maďarsku majú odlišnú historickú pamäť ako Slováci zo Slovenska.

Ďalším faktorom neprijatia existujúcej hymny Slovenskej republiky príslušníkmi Slovákov žijúcich v Maďarsku

môže byť samotný text hymny. Báseň Janka Matušku vznikla v roku 1844 pri príležitosti odchodu Ľudovíta Štúra a jeho študentov z gymnázia v Bratislave do Levoče, teda v podstate skôr ako zo strany Slovákov dodnes citlivo vnímané historické procesy násilnej maďarizácie nemaďarských národov v bývalom Uhorsku. Tieto sa postupne zintenzívnili až po rakúsko-uhorskom vyrovnaní (rok 1867, kedy boli zrušené slovenské gymnáziá a nariadené vyučovanie v maďarskom jazyku na ľudových školách, zatvorenie Matice slovenskej v roku 1875, a najmä tvrdé školské Apponyiho zákony z roku 1907, zavádzajúce maďarský jazyk aj do vyučovania náboženstva). Aj tak však text slovenskej hymny *Nad Tatrou sa blýska* obsahovo úzko súvisí s obdobím, ktoré patrí vo vzájomných vzťahoch Slovákov a Maďarov ku konfliktným (vrátane revolúcie 1848/49) a pramení v čase dodnes citlivo vnímaných procesov nacionalizmu 19. storočia v bývalom Uhorsku (v tomto období predovšetkým korenia aj dnešné odkazy na obraz „Maďara – utláčateľa slovenského národa“ a „Maďara – nepriateľa“ na jednej (slovenskej) strane a obraz „zaostaleho“ a „hlúpeho Slováka“, patriaceho k nižším, „plebejským vrstvám“ na strane druhej (maďarskej)).

A teraz k hymne Slovákov v Maďarsku:

1.1 Slovensko

Pieseň *Daj Boh šťastia tejto zemi* v tejto podobe prvý raz zaznela na 1. Dňoch kolied kresťanov Slovenska v roku 1991 v Chrenovci na hornej Nitre v podaní študentov bratislavského konzervatória pod vedením študenta VŠMU⁵ v Bratislave. Melódia piesne je variantom známej vianočnej koledy, najčastejšie sa vyskytujúcej s incipitom *Šťastia, zdravia, pokoj svätý*, ktorá bola rozšírená pôvodne prakticky na celom území Slovenska. Napr. v prvej žánrovej knižnej zbierke kolied zaznamenaných v ústnom podaní, v *Slovenských koledách* z roku 1992, nachádzame spolu až štyri varianty tejto piesne (Krekovičová 1992). Najmä stredná časť melódie patrí v slovenskom repertoári vianočných piesní k putovným, často sa vyskytujúcim motívom. Autorom textu hymny, ktorej prvá strofa vznikla v roku 1991, je aktivista folklórnych festivalov na Slovensku a hlavný organizátor Dní kolied kresťanov Slovenska Viliam Gruska. Text napísal na variant melódie pastorálnej koledy *Hore vstavajte Valasi a posluchajte* z 52. strany rukopisnej zbierky chrenovského učiteľa, organistu, záhradkára a včelára

Gašpara Drosta (1805–1874). Zbierka podľa jazykovej analýzy I. Ripku pochádza z tridsiatych až štyridsiatych rokov 19. storočia a doteraz nevyšla tlačou. Z pôvodom jednohlasnej melódie bol vytvorený dvojhlas, časť melódie sa obohatila o bodkovaný rytmus a z „novej“ koledy sa stáva hymnus, ktorý sa v atmosfére historických zlomov šíri aj na iné podujatia na Slovensku. Okrem spomínaných Dní kolied kresťanov Slovenska, ktoré sa od roku 1991 poriadajú každoročne, vystupuje pieseň ako stabilná zložka napr. Festivalu viachlasného chrámového a ľudového spevu v Telgárte pod Kráľovou hoľou (od roku 1995). V roku 2005 som v rámci terénneho výskumu znamenala nový zvyk, každý rok opakované tzv. Otváranie Vianoc, ktorý vznikol počiatkom deväťdesiatych rokov v hornoliptovskej obci Liptovská Teplička (okr. Poprad). S novovzniknutým rituálom slávnostného počiatku vianočného obdobia je tu spojené takisto spievanie piesne

Daj Boh št'astia tejto zemi

Koleda

1. Daj Boh št'astia tej-to ze-mi, všet-kým ľu-d'om v nej.
 2. Daj Boh št'astia ce-lej ze-mi, všet-kým ná-ro-dom.
 3. Dopraj Bo-že svojmu die-lu več-né trva-nie

1. Nech im sln-ko jas-ne svie-ti kaž-dý bo-ží deň.
 2. Nech im svet-lo hviezdy lás-ky o-žia ru-je dom.
 3. Nech sa sa-mo ne-za-hu-bí, všet-ci pro-sí-me.

1. Nech ich su-sed v láske má, nech im priazeň, po-koj dá.
 2. Hladným chleba doh-ré ho, chorým zdravía pev-né-ho,
 3. Ry-bám čis-tej vo-dy daj, vtáctvo a zver zu-cho-vaj.

1. Daj Boh št'astia tej-to ze-mi, všet-kým ľu-d'om v nej.
 2. Daj Boh št'astia ce-lej ze-mi, všet-kým ná-ro-dom.
 3. Dopraj Bo-že svojmu die-lu več-né trva-nie.

Hymna Slovákov v Maďarsku.

Daj Boh št'astia. K popularite a všeobecnej obľube piesne prispela na Slovensku aj jej medializácia prostredníctvom vydania CD *Daj Boh št'astia tejto zemi. Pastorále z chrenovskej zbierky Gašpara Drosta* v hudobnom spracovaní Vladimíra Godára, pieseň naspieval pre médiá tiež operný spevák Peter Dvorský a vo svojom repertoári ju má aj populárny slovenský spevák Pavol Habera.

1.2. Maďarsko

Podľa publikácie *Informácie o IX. Kongrese Zväzu Slovákov v Maďarsku* z roku 1993 sa v tomto roku v Stanovách Zväzu Slovákov v Maďarsku v paragrafe 3, odsek 1 uvádza, že ZSM môže disponovať: odznakom a hymnickou piesňou.⁶ Pripúšťa sa tu teda možnosť existencie hymny Slovákov v Maďarsku. O šesť rokov neskôr schválené Stanovy Zväzu v paragrafe 3, odstavec 1 už priamo uvádzajú incipit piesne *Daj Boh št'astia...* v maďarčine.⁷ Pieseň sa spievala podľa dokumentácie zo Zväzu dňa 29. 12. 2002 v Hronci na XII. Konferencii Zväzu Slovákov v Maďarsku.⁸ Za oficiálnu hymnu sa považujú prvé dve z troch strof piesne.

Podľa ústnej informácie Ruženy Egyedovej-Baránekovej, predsedkyne Zväzu Slovákov v Maďarsku od roku 1996, pieseň priniesli do Maďarska zo Slovenska, z Dní kolied kresťanov Slovenska jeho účastníci, Slováci z Veňarca, asi v roku 1997. Pieseň sa spievala najprv len v slovenčine, neskôr bola preložená aj do maďarčiny Máriou Jakabovou-Šindeľovou a v Maďarsku sa šíri nielen v slovenskom a maďarskom jazyku, ale aj v nemčine a angličtine. Melódia je – podľa vzoru vianočnej piesne na Slovensku – dvojhlasná a pieseň sa spieva pri rôznych príležitostiach oficiálnych stretnutí Slovákov v Maďarsku ako hymna (otváranie či ukončenie rôznych festivalov a osláv, slávnostné ukončenie školského roka na slovenskej škole apod.). Vo Zväze Slovákov v Maďarsku si dali na prelome tisícročia vytlačiť tiež veľmi vkusné vianočné a novoročné pozdravy s textom druhej strofy hymny Slovákov v Maďarsku (*Daj Boh št'astia celej zemi, všetkým národom...*) a zároveň s jej anglickým prekladom. Na sekretariáte Zväzu je k dispozícii tiež nemec-ká verzia tejto strofy textu. V roku 2005 publikuje *Náš kalendár*, ktorý vydáva Celoštátna slovenská samospráva, popri slovenskej štátnej hymne tiež hymnu Slovákov v Maďarsku (uvádzajú sa tu všetky tri slovenské strofy), ako aj regionálnu „Pilíšku hymnu“ *Preleť sokol horu krížom* v preklade Gregora Papučeka.

Z kusých údajov, ktoré som o piesni uviedla, je zrejmé, že text i melódia piesne, ktoré sa nesú v znamení vianočného či novoročného vinšovania šťastia, zdravia a hojnosti, vo svojej novej podobe plní funkciu hymny, ponímanej na jednej strane (na Slovensku) ako symbol Vianoc a na druhej strane (v Maďarsku) ako oficiálne prijatý a deklarovaný symbol spolupatričnosti a identity tu žijúcich Slovákov⁹ (viď obrázok 1).

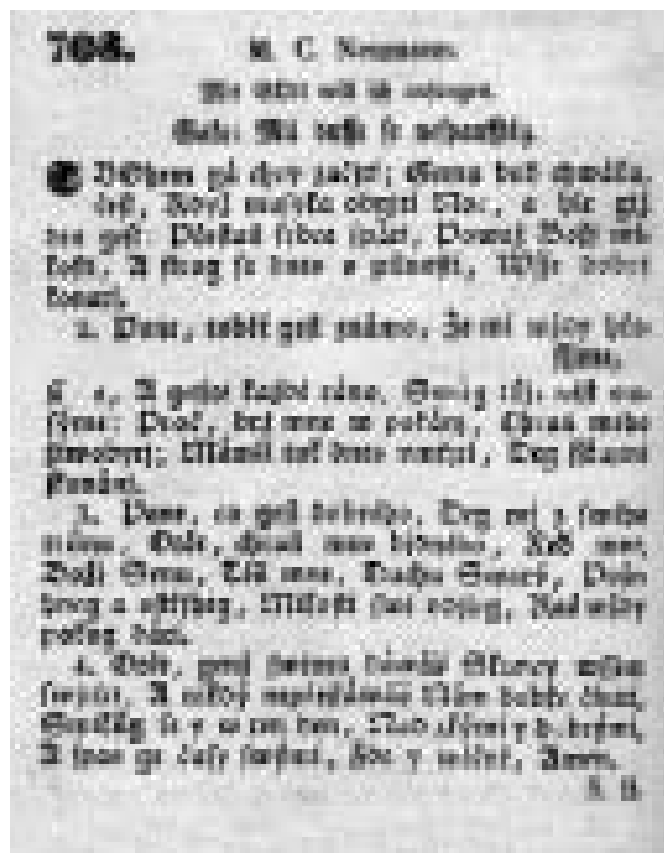
2. Regionálna a lokálna hymna Slovákov v Maďarsku

2.1. Popri oficiálnej hymne Slovákov v Maďarsku som v rámci výskumov zaznamenala vyššie spomenutú „Pilíšsku hymnu“. Oblasť Pilíšskych hôr patrí k regiónom, kde vystupuje dodnes slovenský jazyk i pestovanie miestnych slovenských piesní, tancov a hudby v porovnaní s inými Slovámi osídlenými jazykovými ostrovmi v Maďarsku ako v najväčšej miere živé. Oblasť pozostávajúca z relatívne izolovaných osád s obyvateľstvom prevažne katolíckeho vierovyznania vykazuje na základe nárečí znaky prvkov západoslovenských, ako aj oblasti slovenského Záhoria a moravsko-slovenského pomedzia. „Pilíšska hymna“ vznikla pôvodne v maďarčine a ide o umelú pieseň ospevujúcu krásy miestnej prírody v duchu nemeckých „Heimatlieder“. Na prelome tisícročia¹⁰ patrila táto pieseň v maďarskej i slovenskej verzii k stabilnej a neodmysliteľnej zložke repertoáru miestnych spevákov, ako aj miestnej folklórnej skupiny (tzv. Pávieho krúžku). Výskum však indikoval častejšie používanie tejto regionálnej hymny v maďarskom jazyku. Pieseň potvrdzuje reálnu vnútornú regionálnu diferenciáciu Slovákov v Maďarsku a jej životnosť v danom prostredí je výrazom potreby reflektovania tejto úrovne sebaidentifikácie v prostredí pilíšskych Slovákov na počiatku tretieho tisícročia.

2.2. Békešská Čaba ako sídlo čabianskej župy („metropola Slovákov na Dolnej zemi“), bola predmetom výskumov v rámci Národopisných táborov viackrát (1994, 1997, 2008). V roku 2008 oslávilo mesto 290. výročie znovuosídlenia lokality Slovámi. Pri príležitosti oficiálnej oslavy výročia sa do povedomia obyvateľov mesta, hlásiacich sa k svojmu slovenskému pôvodu, dostávajú dve piesne. Jedna z nich plní v obraze komemorácie funkciu „zakladajúcej piesne“. Je to aj na Slovensku v prostredí evanjelikov augsburského vierovyznania obľúbená duchovná pieseň s incipitom *S Bohem já chci začítí* z „Tranoscia“¹¹ (Tranowský 1636).¹²

V rámci odhalenia pamätníka počas osláv pieseň rozdávali účastníkom rozmnoženú v podobe pôvodnej biblickej češtiny, aj v novom slovenskom preklade a s komentárom „*Naši predkovia po príchode na toto miesto sa s touto piesňou na peráh sa pustili do budovania Békešskej Čaby*“ (obrázok č. 3).

K piesni bola priložená legenda o založení Békešskej Čaby v tomto znení: „*Začiatkom leta roku 1718 prišlo do Čaby 300 slovenských rodín. Po dlhej a vyčerpávajúcej ceste sa zastavili pri tej studni, ktorá bola na mieste dnešného hotela Fiume. Napojili statok, zhromaždili sa a zaspievali z Tranoscia pieseň č. 703. Takto sa obracali k Bohu, aby mu vyjadrili svoju vďačnosť a zároveň ho prosili, aby ich aj naďalej ochraňoval. Tranoscus je napí-*



Ukážka piesne *S Bohem já chci začítí*, Tranoscus z roku 1853.

saný v biblickej češtine a tento jazyk si evanjelici v Békešskej Čabe dodnes ochraňujú. V dnešný slávnostný deň prežijeme aj kultúrno-historické okamihy. Vďaka Jánovi Šutinskému, bývalému riaditeľovi školy a nášmu kolegovi Dr. Pavlovi Žibritovi si dnes môžeme tento spev vypočuť po prvý raz v spisovnej slovenčine. Našu slávnosť začneme v duchu našich slovenských čabianskych predkov.¹³

Hotel Fiume patrilo ešte v medzivojnovom období k významným centráam stretávania sa miestnych mešťanov, dnes je zrenovovaný a jeho majiteľom je popredný miestny podnikateľ slovenského pôvodu, ktorý veľmi dobre ovláda slovenčinu. V súčasnosti sa tu konajú ok-

rem iného tzv. slovenské bály, na ktorých sa zúčastňujú príslušníci slovenskej elity žijúci v meste. Sama som sa v novembri 2008 takéhoto plesu zúčastnila.

2.3. S príležitosťou ceremoniálu pri oslave 290. výročia založenia Čaby sa viaže okrem zakladateľskej piesne tiež návrat lokálnej, tzv. Čabianskej hymny. Ide tu takisto o umelú, avšak svetskú pieseň vlasteneckého až nacionalistického charakteru, pochádzajúcu z tridsiatych rokov 20. storočia. Autorom textu je Ján Gerči, melódiu zložil známy slovenský dejateľ na Dolnej zemi, hudobník a dirigent Ján Sekerka. Pieseň, ani zmienku o existencii čabianskej hymny, som v rámci výskumov pred rokom 2008 nezaznamenala. Jej text je poznačený miestnym nárečím, pieseň je v tlačenej podobe datovaná 6. 11. 1932. Hymna tvorila v roku 2008 súčasť repertoáru miestnych speváckych zborov, ktoré jej v dramaturgii svojich vystúpení venovali dôležité miesto: spievala sa na začiatku, alebo na konci vystúpenia (obrázok č. 4).¹⁴

3. Recesia na slovenskú štátnu hymnu – „hymna spoločnosti nespravodlivo plešatých“

Transformačné a demokratizačné politicko-spoločenské procesy v postkomunistických krajinách strednej a juhovýchodnej Európy so sebou všeobecne prinášajú isté uvoľnenie bariér vo vzťahoch „verejné“ – „súkromné“, ale aj „oficiálne“ a „verejne deklarované“. A to najmä v prípadoch, ak tomuto uvoľneniu napomáhajú i mediálne možnosti v podobe internetovej komunikácie. Hranica istej „politckej korektnosti“ v takýchto prípadoch nie je vždy celkom ostrá, a najmä rešpektovaná autormi internetových stránok a jej používateľmi. Príkladom toho je hymna „nespravodlivo plešatých“. Táto – svojím sebaironickým odľahčením – predstavuje vlastne istú recesiú, v súlade s charakterom samotného spolku (oficiálne zaregistrovaného záujmového združenia), ktoré je tvorcom, nositeľom i šíriteľom hymny. Odkazy na oficiálnu slovenskú štátnu hymnu sú nepriamo naznačené v texte (paralela bleskov „divo bijúcich hromov“ a „blýskajúcej hlavy“, oslovenie „bratia“), ktorý sa spieva na melódiu pôvodom ľudovej piesne *Kopala studienku*, takže možno tu hovoriť o paródii oficiálnej slovenskej štátnej hymny. V rámci internetovej komunikácie nachádzame viacero verzií a hudobných aranžmánov piesne s totožným textom, bez ktorého by samotná hymna stratila svoj zmysel. Na oficiálnej internetovej stránke Klubu

Moderato Transcius č. 703

S Bo-hem já chci za-či-ti, Je-mu buď chvá-la, česť,
Když mu si-la od-jí-ti, Noc a hle již den jest:
Pre-staň srd-ce spá-ti, po-važ Bo-ží mi-los-ti,
A stroj se dnes s pil-nos-ti, Vše dob-ré ko-na-ti.

Po slovensky: S-Bo-hom ja chcem za-ča-ti, Je-mu buď chvá-la, česť,
keď mu-se-la o-dís-ti noc, a hľa už je deň.
Pre-staň srd-ce spá-ti, važ si Bo-žej mi-los-ti,
a zač-ni sa dnes u-si-lo-vať, všet-ko dob-ré ko-nať.

2. Pane čo je dobrého, daj mi z tvojho trónu
Otče chraň mňa biedneho, veď ma Boží Synu,
Teš ma Duchu svätý, požehnaj a ochraňuj,
milosť svoju udeľuj, ráč vždy pokoj dávať.

Naši predkovia po prichode na toto miesto sa s touto piesňou na perách sa pustili do budovania Békešskej Čaby

Zakladateľská pieseň v slovenskom preklade.

nespravodlivo plešatých, ktorá vznikla a má svoje sídlo v Trenčíne,¹⁵ figuruje hymna v interpretácii mužskej skupiny s krátkou predohrou a prvou strofou piesne so sprievodom organu v pomalom tempe, v podaní pripomínajúcom pohrebnú pieseň. Druhá strofa má rýchlejšie tanečné tempo veselej „ľudovky“:

1. /: Na nejednej hlave boli vlasy plavé,:/
/: nikto ich netrhal,:/
/: nikto ich netrhal, vypadali samé.:/
2. /: Lebka sa nám blýska, dievčatá sa šinú,:/
/: zmierme sa s tým, bratia,:/
/: vlasy sa nevrátia na našu plešinu.:/

Slovenská Čaba

Veľkolepo (Maestoso)

Ča - ba na - ša, Ča - ba krás - na slo - ven - ská!

Tu ma mo - ja tá - chá cha - túp - ka ča - ká,

Slo - vá - kom ma mo - ja ma - ti tro - di - la,

Slo - ven - ský žiaľ mno - ho - krát o - sple - va - la.

Piu vivo

Ča - ba na - ša, slo - ven - ská,

Slo - vák - mi za - lo - že - ná,

Bystro hľadáš do ne - ba; My sme spatrili te - ba,

f *decesc.*

My Slo - vá - ci, my Slo - vá - ci!

Tzv. Čabianska hymna z roku 1932.

Ďalšia – na internete najrozšírenejšia – verzia hymny sa spopularizovala vďaka momentálne (roky 2009–2010) aktuálnemu komediálnemu televíznemu seriálu TV JOJ z policajného prostredia v interpretácii jedného z protagonistov seriálu, obľúbeného plešatého mladého herca Csongora Kassaya, pôvodom Maďara zo Slovenska. Jeho maďarský pôvod je tiež zdrojom početných humorných komentárov k prezentovanému videozáznamu piesne na internete.¹⁶

Záver

Hymny a im podobné piesne symbolizujúce verejnú prezentáciu identifikácie prechádzajú v období transformačných procesov v rámci strednej a juhovýchodnej

Slovenská Čaba

hymna

Slová: Ján Gerči – Hudba: Ján Sekerka

1932. nov. 6.

Čaba naša, Čaba, krásna slovenská!
V tebe vŕdi nás rícha chalupka čaká. Slovákom nás aj naša
mať zrodila, Slovenskí žiaľ tu v tebe si spievala.

Čaba naša slovenská,
Slovákmi založená,
Bystro hľadiť do neba;
Mi sme zjadriť teba,
Mi, Slováci, mi, Slováci!

Čase dávne, čase starie, slovenskie! Vzbud'te hor tie
opravdi čabianske. Pošliť ich do každého domčoka,
Bi vedeli jako Čaba sem prošla.

Čaba naša slovenská...

Dudaj vetrik, dudaj, smelo na Tatru: Kde sa naši stari
bratia zrodili.
A keď vidíš tam edního Slováka, Pošopni mu do ucha tie
slovíčka:

Čaba naša slovenská...

Zadudaj mu, že sme mi bratia jeho, Slovenskú dušu nosi
naše telo.
A povedz mu: trebars kody k nám príde;
U nás vŕdie si bratskú lásku nájde.

Čaba naša slovenská...

„Po vojne ju hrala dychová kapela pred Mestským domom. Text sme
rozmnožili a mládež ju z letáčikov spievala.“ /Ján Sekerka/

Európy tiež svojimi zmenami. Zaujímavé je sledovanie týchto procesov nielen na úrovni štátno-reprezentatívnej, ale tiež na iných úrovniach identifikácie, vrátane vzťahu minorita – majorita. V príspevku som sa pokúsila sumarizovať poznatky z vlastných terénnych výskumov, ktoré poukázali na zložité historické skúsenosti etnických spoločenstiev a tým aj viacvrstvovú identifikáciu niekdajších obyvateľov bývalého Rakúsko-Uhorska a špecifickosť potrieb verejnej prezentácie etnickej odlišnosti menšín žijúcich v rámci jednotlivých nástupníckych štátov. Vznik nových a návrat starej hymny, či už menšinovej, menšinovo-regionálnej, alebo lokálnej, či „zakladateľskej piesne“ a ich priamy súvis s celkovými procesmi demokratizácie prebiehajúcich transformácií spoločnosti tak na území Maďarska, ako aj Slovenska,

je výrazom zmien v kultúrnom, spoločenskom a v neposlednom rade aj politickom živote. Súvisí s novými potrebami v našom prípade minoritného spoločenstva Slovákov v Maďarsku a s výskumom potvrdeným nárastom záujmu o verejné deklarovanie vlastnej etnickej identity. Osobitným problémom je v tejto súvislosti tiež vytváranie a prezentácia hymny na nižších sociálnych úrovniach až k záujmovým skupinám. Takéto hymny môžu nadobúdať a spravidla aj nadobúdajú v procese svojho šírenia popri identifikačnej tiež rôzne ďalšie funkcie. V prípade „hymny plešatých“ je to funkcia zábavná, v iných prípadoch môže byť napríklad tzv. stránica hymna šírená na internete tiež súčasťou politického predvolebného boja.¹⁷ Táto otázka však už prekračuje vymedzený rámec tohto príspevku.

Štúdia bola napísaná v rámci APVV projektu č. SK-SI-0020-08.

POZNÁMKY:

1. K širšiemu ponímaniu termínu pozri Kurzke, H. 1990: *Hymnen und Lieder der Deutschen*. Mainz: Dieterische Verlagsbuch.
2. Deutsches Volksliedarchiv, založený J. Mayerom v roku 1905.
3. Pri výskume nemeckej menšiny na Slovensku v roku 1997 som sa s týmto javom stretla v obciach s pôvodným nemeckým obyvateľstvom v oblasti tzv. Hauerlandu, prínáležiacej k regiónu Turiec: Vrúcko, Sklené. Tieto lokálne hymny spievali v rámci svojich stretnutí v deväťdesiatych rokoch v oboch obciach Nemci, ktorí sa tu narodili a boli po druhej svetovej vojne vyhnaní z Československa.
4. Za možnosť realizovať výskumy týmto ďakujem vedeniu a pracovníkom Výskumného ústav Slovákov v Maďarsku v Békešskej Čabe. Bližšie k histórii a organizácii pravidelných výskumov slovenských jazykových ostrovov v Maďarsku v publikácii: *30 rokov vo výskumných táboroch. Jubilejné spomienky na prácu v teréne*. Békéscsaba: VÚSM – Ústav etnológie SAV Bratislava, 2008.
5. Samotné „Dni kresťanov Slovenska“ vo svojich počiatkoch demonštrovali zdôrazňovanie prebiehajúcich transformačných zmien v slovenskej spoločnosti po roku 1989, predovšetkým slobodu náboženského vierovyznania. V období rokov 1948–1989 patrili totiž vianočné koledy k prejavom, ktoré boli v oficiálnych médiách pri verejných príležitostiach tabuizované. Keďže obyvateľstvo Slovenska bolo v rámci Československa vo väčšej miere nábožensky založené, koledy sa nesmeli vysielat' v rozhlasoch či v televízii, spievali sa len v rámci povolených cirkevných obradov, tradičných folklórnych príležitostí na vidieku či v rodinnom prostredí. Ak sa aj jednotlivci objavili vo verejnej prezentácii, napr. v rámci betlehemských hier, ktoré boli považované za folklór, a teda „umenie ľudu“, nesmeli obsahovať priame odkazy na narodenie Ježiša, a teda na kresťanskú symboliku Vianoc. V Čechách a na Morave boli zásahy cenzúry v tomto zmysle miernejšie, koledy sa mohli napr. vysielat' v rozhlasoch.
6. Znak Zväzu Slovákov v Maďarsku má podobu lipy („hárs“).
7. A Magyarországi Szlovákok szövetsége alapszabálya, 1999: „*Áldd meg uram ezt a földet...*“
8. Zápisnica, spísaná dňa 29. novembra 2002 v Hronci na XII. konferencii Zväzu Slovákov v Maďarsku (ZSM), konanej od 9.15 hodiny do 13.00 hodiny v priestoroch rekreačného strediska odborárov Poniklec: „*Po registrácii účastníkov kongresu sa realizácia vopred rozoslaného programu dňa začala tradične spoločným spevom hymny Slovákov v Maďarsku Daj Boh šťastia.*“
9. Za informácie z prostredia Maďarska ďakujem prof. Anne Divičanovej a predsedníčke Zväzu Slovákov v Maďarsku Ružene Egyedovej-Baránekovej.
10. Terénny výskum v lokalite Senváclav, jún 2009.
11. Takto označujú evanjelici a. v. spevník duchovných piesní na Slovensku i v prostredí slovenských menšín žijúcich mimo materského prostredia. Transcius bol totiž prakticky až do 90. rokov 20. storočia popri Funebráli jediným, viac ako tristo rokov používaným spevníkom v slovensky hovoriacom prostredí evanjelikov a. v. všeobecne a vyšiel v mnohých vydaniach, ktoré v rodinách Slovákov dodnes uchovávajú.
12. Vo vydaní spevníka z roku 1853 má pieseň č. 208.
13. Číslo piesne v Transciu nebolo v rôznych vydaniach spevníka totožné.
14. Terénny výskum v Békešskej Čabe v júni 2008.
15. Porovnaj <http://knp.szm.com/h.htm>.
16. Porovnaj http://www.mojevideo.sk/video/36bb/hymna_plesatych.html.
17. Ako napr. v ČR v roku 2010 „hymna ČSSD“. Dostupné na <http://www.youtube.com/watch?v=KHbzOxaK5MU>.

PRAMENE A LITERATÚRA:

- Godár, V. – Rúfus, M. – Gruska, V. 1993: *Daj Boh Šťastia tejto zemi. Pastorále z chrenovskej zbierky Gašpara Drosta*. Booklet k CD. Bratislava: AIA CENTRUM.
- Greverus, I.-M. 1972: *Der territoriale Mensch. Ein Literaturanthropologische Versuch zum Heimatphänomen*. Frankfurt a. M.: Athenäum.
- Informácie o IX. Kongrese Zväzu Slovákov v Maďarsku. 1993. Budapešť: Zväz Slovákov v Maďarsku.
- Krekovičová, E. 1992: *Slovenské koledy. Od Štedrého večera do Troch kráľov*. Bratislava: Práca.
- Krivý, V. 2004: *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku. Pramenná publikácia dát zo sociologického výskumu*. Bratislava: Centrum excelentnosti SAV – Sociologický ústav SAV – Etnologický ústav SAV.
- Kurzke, H. 1990: *Hymnen und Lieder der Deutschen*. Mainz: Dietrichsche Verlagsbuch.
- Náš kalendár 2005. Budapešť: Celoštátna slovenská samospráva v Maďarsku.
- Novák, J. 1990: *Štátne znaky v Čechách a na Slovensku dnes aj v minulosti*. Bratislava: Práca.
- Nora, P. 1990: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach.
- Röhrich, L. 1990: „...un das ist Baden Glück.“ *Heimatlieder und Regionalhymnen im deutschen Südwesten*. In: Jahrbuch für Volksliedforschung 35, s. 13–25.
- Šutaj, Š. (ed.) 2004: *Dekréty E. Beneša v povojnovom období*. Prešov: Universum.
- Tranowský, J. 1636: *Cithara sanctorum. Písne duchovní*. Levoča: b. v. „Hymna plešatých.“ Mojevideo.sk [online] [1.3.2010]. Dostupné z <http://www.mojevideo.sk/video/36bb/hymna_plesatych.html>.
- „Hymna KNP.“ Klub nespravodlivo plešatých [online] [1. 3. 2010] . Dostupné z < <http://knp.szm.com/h.htm>>.
- „Hymna ČSSD.“ YouTube [online] [cit. 1. 3. 2010]. Dostupné na: <<http://www.youtube.com/watch?v=KHbzOxaK5MU>>.

Summary

There are anthems and anthems. Anthems with the processes of transformation at the turn of the Millennium

In her essay, the author deals with different levels of self-identification at members of Slovak language islands in Hungary, based on an example of more ethnically symptomatic anthems. On the one hand, it is the anthem of the Slovaks in Hungary, which became an official anthem of this minority in 1999. The Slovaks in Hungary accepted the melody of a carol generally spread in Slovakia to be their anthem. The text of this song comes from 1991 and it was written by V. Gruska, a Slovak involved in folklorism in Slovakia. It is the song *Daj Boh šťastia tejto zemi* publicized in the media also in Slovakia, but mainly as a Christmas carol. Based on the aforementioned example the author points out the different historical memory of the Slovaks in Hungary and of the Hungarians in Slovakia on one side, and that of the Slovaks living in Slovakia on the other side. While the Hungarians in Slovakia take the official Hungarian anthem for their own, the Slovaks in Hungary felt a need to have different anthem song, than the state anthem of the Slovak Republic. Within this environment, regional (“Pílišská anthem”) and local anthems (“Čabianska anthem” from 1932) exist and return. The second part of the essay mentions a parody of the official Slovakia state anthem (Anthem of Unjustly Baldheaded) spread by the Internet as an anthem of an officially registered interest association.

Key words: anthem, parody, Slovaks in Hungary, historical memory, identity.

JEDNA SVATBA, JEDEN POHŘEB...

Kontext publikovaných „amerikánských“ fotografií není ani košatý, ani dramatický – je typický: Jan H., narozen 1885 v Blatnici pod Sv. Antonínkem, odjel v roce 1912 do Spojených států amerických jako ekonomický emigrant. Sliby agentů, kteří nejen po moravském venkově prováděli nábor pracovních sil pro americké továrny, nebyly plané – práci získal a byla mu i řádně placena. V novém prostředí se dobře etabloval, ale také se intenzivně stýkal se svými krajaný – byl zván na jejich svatby a pohřby, zapojil se do činnosti krajaňských sdružení.



Skupinový svatební portrét. Moravští migranti v USA. Nedatováno, začátek dvacátých let 20. století. Foto: ateliér Hiltmann Studio, East Toledo, Ohio. Tónovaná fotografie 20,5 x 15,5 cm, podlepena kartonem s rámečky a logem ateliéru, s patrnou degradací obrazu. Fotoarchiv Etnografického ústavu MZM FA12605.

Domů přes oceán posílal peníze a občas také fotografie: své milé vlastní portrét (na rubu s textem dnes už jen těžko čitelným: *Milá Maruško, zasílám ti svoje podobenky, kdybych se nevrátil, aspoň budeš vědět, jak jsem vypadal*), rodičům potom rozměrné skupinové fotografie cvičenců Sokola, hostů svatebních nebo pohřebních. Po deseti letech amerického exilu se Jan H. vrátil zpět do Blatnice. Jak jeho životní příběh dopadl, to už nevíme.

V muzejních sbírkách je uloženo pouze několik fotografií z jeho pozůstalosti. V tomto konkrétním, ale nijak výjimečném případě, jsou dokladem jak úspěšného zařazení se do společenských struktur výrazně odlišného kulturního prostředí, tak snah o permanentní a vizualizovaný kontakt se starou vlastí.

Helena Beránková



Skupinový portrét smutečních hostů. Moravští a čeští migranti v USA. Nedatováno, před rokem 1920. Foto ateliér M. Margolis, Highland Park, Michigan. Tónovaná fotografie 25,5 x 20,5 cm, podlepena kartonem s ozdobnými rámečky a logem ateliéru. Fotoarchiv Etnografického ústavu MZM FA12607.

*Zpracováno v rámci IZ 00009486202/23925.

LUĐVÍK FEIGL – ČECH ZNÁMÝ I NEZNÁMÝ

Na počátku mého zájmu byly čtyři knižní značky – exlibris dedikované Ludvíku Feiglovi. Nejsou umělecky nijak zvlášť hodnotné, ale zajímavý byl námět a určitá ornamentika z okruhu lidové kultury. Patří do fondu grafiky uložené v knihovně Náprstkova muzea (dále NpM).¹ Ten kromě jiného obsahuje i několikatisícovou sbírku exlibris vytvořenou Bedřichem Benešem Buchlovanem.² Při pátrání o okolnostech získání této sbírky bylo nutné prostudovat dokumenty fondu Bohumír Lifka.³ Narazila jsem na jeho korespondenci s Ludvíkem Feiglem. Kurátor knihovny dr. B. Lifka byl v úzkém kontaktu s prvním předsedou Československého ústavu zahraničního (dále ČÚZ), univerzitním docentem JUDr. Janem Auerhanem. Předpokládalo se, že časem bude při Náprstkově muzeu vytvořeno Krajské muzeum, do které-

ho se přesunou materiály týkající se zahraničních krajanů. A tak v archivu NpM vznikl posléze fond ČÚZ a samostatný fond Jana Auerhana. Jméno Ludvíka Feigla se v tomto fondu objevilo opět a za jeho jménem se začínala mlhavě rýsovat postava krajana, podnikatele – obchodníka, sběratele, propagátora sokolského hnutí a spolupracovníka ČÚZ, který prožil padesát let ve Lvově ve východní Haliči.

NpM věnuje dlouhodobou pozornost krajanům, ať už uceleným enklávám nebo diasporám, i jednotlivcům. Češi a krajané, řečeno slovy Vojtěcha Náprstka, „otvírali okno do světa“. Knihovna a krajský fond Náprstkova muzea tvoří bezpochyby pro každého badatele zabývajícího se krajany v cizině důležitou heuristickou a bibliografickou základnu.⁴

Mnozí vystěhovanci si podrželi – „v tom cizím světě“ – určité projevy a hlavně subjektivní vědomí češství. Dotvářeli naše moderní politické, hospodářské, sociální a kulturní dějiny.

Chceme představit osudy Ludvíka Feigla, krajana, který působil ve Lvově, kde vybudoval domov pro sebe i pro svou rodinu. Doposud nepatřil k příliš známým rodákům. Avšak zjištěná fakta ukazují, že zanechal jeden z nejučenějších dokladů o životě krajanů ve Lvově.

Poměry v Haliči a ve Lvově

Ke správnému pochopení snah Ludvíka Feigla i celé české komunity žijící v druhé polovině 19. a v první polovině 20. století v tomto regionu je potřebné osvětlit politické, hospodářské, společenské a kulturní poměry východní Haliče a jejího centra Lvova.⁵

Halič rozumíme někdejší polské území, které Rakousko získalo v druhé polovině 18. století v důsledku rozdělení polského státu. Východní Halič včetně Lvova získalo Rakousko už při prvním dělení Polska v roce 1772, západní pak při třetím dělení Polska v roce 1795. Halič se po rakousko-uherském vyrovnání stala největší korunní zemí Předlitavska. Hlavním městem byl Lvov (polsky Lwów, ukrajinsky Lviv, německy Lemberg), který měl na počátku 20. století 159 877 obyvatel,⁶ a byl tak po Vídni, Budapešti, Praze a Terstu pátým největším městem Rakouska-Uherska. Během první světové války se Halič stala oblastí těžkých bojů mezi rakousko-uherskou a ruskou armádou, která v letech 1914–1915 přechodně okupovala i Lvov. Po první světové válce připadla Halič obnovenému Polsku, v jehož hranicích zůstala až do roku 1939.⁷ Dnes patří k Polsku pouze západní Halič, zatímco východní, včetně Lvova, připadla po roce 1945 definitivně k SSSR a po jeho rozpadu v roce 1991 se stala součástí nezávislé Ukrajiny.

Národnostní i náboženské poměry v Haliči byly v 19. století velmi pestré. Podle obcovací řeči (*Umgangssprache*) převládali v Haliči jednoznačně Poláci, kterých bylo v roce 1890 napočítáno 3 518 996, na druhém místě pak byli Ukrajinci, resp. Rusíni (osoby hovořící jazykem „maloruským“), kterých bylo 2 826 262. Celkem 227 158 obyvatel se



Ludvík Feigl s Boženou Wilkoszovou, dcerou Tomáše Chocholouška, jednoho ze zakladatelů České besedy ve Lvově (1934). Náprstkovo muzeum, Krajský fond, K1- 88/XVIII.

přihlásilo roku 1890 k německé obcovací řeči. Z náboženského hlediska se Poláci hlásili ke katolicismu a Ukrajinci-Rusíni většinou k řecko-katolictví (uniatství). Kromě toho v Haliči existovala silná komunita židů, kterých bylo podle náboženství 811 183, tedy 11 % obyvatelstva. Z nich se ovšem 76 % hlásilo k polské obcovací řeči a posilovali tak vlastně statisticky počet Poláků. Dále žila v Haliči ještě malá komunita Arménů (v roce 1890 2145 osob), hlásících se k arménsko-katolické církvi. Halič se po roce 1873 postupně stala jakýmsi polským ministátem. Polština byla v Haliči vnitřním i vnějším úředním jazykem a také vyučovacím jazykem na obou univerzitách – ve Lvově a v Krakově. Popolštění Haliče se ovšem dělo na úkor Ukrajinců/Rusínů, protože ukrajinština („maloruština“) měla statut pouhého vedlejšího úředního jazyka, byť i Ukrajinci měli vlastní základní a střední školy. Halič si i v meziválečném období uchovala smíšený polsko-ukrajinsko-židovský ráz. Konec přinesla druhá světová válka, během které došlo nejprve k totálnímu vyhubení židovského obyvatelstva a po válce pak k nucenému vysídlení polského obyvatelstva z východní (sovětské) Haliče.

Domov – Věk mladosti – Na školách

Ludvík Feigl se narodil 24. 12. 1861 v Táboře, ovšem domovským právem náležel do obce Cirkvice, okres Kolín. Dá se tedy předpokládat, že jeho předkové v otcově linii pocházeli odtud. Dům rodiny Feiglových se nacházel na místě, kde od roku 1541 stával koňský mlýn. Ten byl na začátku 19. století prodán. Noví majitelé přikoupili v roce 1822 obecní místo a zahradu za mlýnem, dále v roce 1827 další vedlejší domek a zahradu. Mlýn byl nově přestavěn na rozsáhlejší komplex a zaknihován pod č. 128. V roce 1855 jej koupil izraelita Herman Feigl s manželkou Terezií za 6000 zlatých. Herman Feigl byl v Táboře znám především jako tabáčník a pak jako nájemce statků, zvaných „opařanské“. Rodina obývala dům do roku 1882.⁸ Herman a Terezie Feiglovi

se stali rodiči pěti dětí: Karoliny (*1860), Ludvíka (*1861), Žofie (*1864), Bedřichy (*1865), Emmy (*1867), Otílie (*1868).⁹

Školní docházku zahájil Ludvík v Táboře v židovské škole, kterou navštěvoval čtyři roky. Ve svých pozdějších životopisech však nikdy neuváděl léta strávená v židovské škole. V Táboře absolvoval i čtyři roky c. k. reálného gymnázia, které navštěvoval v letech 1873–1879. Opustil ho v šesté gymnaziální třídě, a to z důvodu, který je poznamenán ve školním výkazu: „*Chtěje oddati se obchodu opustil s přivolením otcovým dne 9. února ústav, obdržev vysvědčení na odchodnou.*“¹⁰ Dům otce Hermana byl otevřený pro debatinu schůzky lidí různých zájmů. Ludvík nastiňuje otcovskou rodinu těmito slovy: „*Rodina byla zámožná a scházeli se u nás v letech 60., 70., až 80. m[ínulého] století mladí adepti spisovatelští [sic] ... a celé tucty mladých studentů, profesorů, pozdějších politiků..., později vystřídali tuto společnost noví a noví lidé...*“¹¹ Z tohoto prostředí odchází na tři roky do horonakouského Lince a pak do Salcburku, kde pokračuje v gymnaziálních studiích. Středoškolská léta uzavírá v Praze na německém gymnáziu piaristickém na Příkopech. Po studiích v Praze odjíždí do Vídně. Rozhodl se věnovat v budoucnu obchodu, a proto se zapsal na Vídeňskou obchodní akademii. Ta ale nebyla konečnou stanicí jeho studia. Své vědomosti odjel dále zdokonalovat na obchodní akademii do Berlína. Pak dlel určitý čas na cestách a zřejmě sbíral zkušenosti. Nakonec v Lipsku, jak píše ve svém životopise, „*horlivě studoval dějiny*“.¹²

Pro profesi obchodníka byl zásluhou svého studijního zaměření dobře připravený. Po skončení vojenské služby odjel šestadvacetiletý Ludvík Feigl v roce 1887 do Lvova jako zástupce Vývozního spolku obchodního. Specializoval se na oblast polygrafického, či jak se tehdy říkalo grafického průmyslu, jehož výrobky z Čech do Haliče dodával. Později si ve Lvově otevřel vlastní obchod, kde prodával fotoaparáty a různé výrobky polygrafického průmyslu.

V roce 1898 – to mu bylo třicet sedm let – uzavřel v Praze sňatek s Kamilou Fialovou, dcerou soukromníka Abraháma Fialy a Karolíny, rozené Reimanové. Manželé, zřejmě vzhledem už k době zavedené obchodní činnosti Ludvíka, odjeli žít do Lvova. Téhož roku, čtyři dny po svých narozeninách, dne 28. prosince, se stal Ludvík Feigl otcem syna Pavla. Za dva roky a jedenáct měsíců, 29. listopadu 1901, přichází na svět dcera Hedvika.¹³

Ludvík Feigl a život Čechů ve východní Haliči – Česká beseda ve Lvově – Sběratelství

Když Ludvík Feigl přijel do východní Haliče, byl ještě mladý a bez závazků. A tak mohl své profesní poslání zástupce českého vývozního spolku čili obchodního agenta vykonávat s plným nasazením. Že tomu tak bylo, dokládají slova z dopisu Františku Táborskému:¹⁴ „*Zavedl jsem české grafické ústavy od Těšína do Oděsy, tak úplně, že nevyšel ani nejmenší plakát, pohlednice, neb krásné ilustrované knihy, které by nebyly dodány českými grafickými firmami...*“¹⁵ Kromě pracovní činnosti se snažil o zakotvení v místní české komunitě. Stal se členem České besedy, která sdružovala krajany ze Lvova a okolí. Hned v prvním roce života ve Lvově se seznámil s Františkem Řehořem, který pobýval v tom čase u příbuzných ve Volkově (polsky Wolków, ukrajinsky Vilkiv) u Lvova. Feigl okamžik jejich vzájemného setkání charakterizoval takto: „ *Ihned jsem k němu přilnul a seznámení bylo také rychle intimnější, když naslouchal jsem jeho povídání o folklóru maloruského národa. Rozprávěli jsme hovory, hlavně o Huculech, fotografovali v okolí a umluvili jsme velkou cestu za příčinou fotografického bádání v Huculštině, která to cesta se také na podzim r. 1887 uskutečnila. Šli jsme z Delatynu a kam jsme dojeli kraterovskou pěknou silnicí, neb tenkrát ještě nebylo železničního spojení, jak nyní přes Dorn-Jarnu-Mikuliecyn*“¹⁶ a Worochtu do Jasini, dnes v Podkarpatské Rusi, tenkrát v Maďar-

sku a nazývali ji Kőrösmező – do Bohodoně a Rachovy. Nasbírali jsme množství národopisných předmětů umění lidového, překrásného, jak se jen v Huculštině nachází, avšak na zpáteční cestě – zabral

nám to maďarský žandarm s výmluvou, že musí předměty poslati k prohlídce do krajského úřadu – kde dosud leží?¹⁷ Tato první sběratelsko-dokumentační výprava byla pro Feigla velkým prožitkem a po-



Ludvík Feigl, v pozadí část jeho obrazové sbírky dřevěných kostelů. Náprstkovo muzeum, Krajský fond, K1- 88/XVIII.

znáním kraje i jeho obyvatel. Řehořovo národopisné úsilí a snaha o vytvoření kolekce pro Náprstkovo muzeum podnítily Feigla k příspěvku do Řehořovy akvizice. „Od toho roku byl jsem na Huculštině v Haliči více jak 40krát, v nynější Podkarpatské Rusi asi 30krát. Počátkem co jsem sesbíral odevzdával jsem mnoho Řehořovi, který vše měsíčně posílal do Náprstkova muzea v Praze. Bylo to mnoho a tak povstala v muzeu tom krásná kolekce, kde uloženy jsou národopisné, překrásné předměty huculského umění lidového, v jakých se v mnohém případě nemohou honositi největší etnograf. muzea ve Lvově. Při té příležitosti musím podotknouti, že Řehoř jest dle mého mínění a správného úsudku, na který mám jako 50letý sběratel huculských předmětů právo, nejlepší znalec huculčiny [...]“¹⁸ Tady je třeba uvést Feiglůva slova na pravou míru. Víme, že sbírka, kterou odeslal František Řehoř do Prahy, byla vytvořena především jím samým. Síla zájmu a zanícení pro sběratelství, které objevil Feigl přičiněním Řehoře, mu vydržela, jak vyplývá z předešlých slov, celých padesát let jeho pobytu ve Lvově. Společná výprava do terénu a zřejmě velmi kvalifikované vedené hovory padly dobře na předešlé jinošské zaujetí mladého Feigla, který si z domova přinesl do nového působiště zájem o lidovou tradici: „Již jako mladý studentík zajímal jsem se o kroje lidové nemaje ještě pravého ponětí o národopisu. Bylo to tenkrát, když navštěvoval jsem Blaty, krajinu bohatou i také na kroje, vyšívání a národopis vůbec, cestuje s otcem mým, který měl v té krajině statek a pronajaté statky Opařanské a Rataje. Přivezl jsem často domů, šátky, pleny a jiné vyšívky, které jsem mým sestrám dlouhá léta uchovával. Později, když jsem byl na studiu gymnázia v Solnohradě a Linci zajímal jsem se o život a folklór tamějšího lidu a kupoval různé předměty národopisné, z nichž dva kožené pásky široké do poslední doby jsem zachoval.“¹⁹

Sběratelství v „zemi huculské“ se pro tohoto „věrného“ Čecha a amatérského etnografa stalo nedílnou součástí jeho ži-

vota. V dopise adresovaném ČÚZ píše, že první tři roky svého života ve Lvově posílal vše, co sesbíral, do Náprstkova muzea²⁰ a později už sbíral jenom „pro sebe a takovou sbírku lidových předmětů, hlavně huculských, maloruských, podolských, podhalanských i slovenských, že ta sbírka doznala věhlasu jako největší kolekce národopisná v Polsku“.²¹ Sbírkou od něho koupilo zřejmě koncem dvacátých let 20. století polské ministerstvo kultu a vyučování. Kolekce byla umístěna ve varšavském etnografickém muzeu (Państwowe muzeum etnograficzne) a výstavní síň nesla Feiglovo jméno. Tento fakt je uvedený i v laudácii k Feiglovým sedmdesátinám v Českém slovu.²² Pokud se ve Lvově připravovala jakákoliv výstava, která z různých úhlů prezentovala Huculy, neobešla se bez účasti Feigla a jeho sbírek. Když byla ve Lvově zahájena výstava *Polské legie a huculštin*, psaly Národní listy 5. ledna 1935, že „nejpěknější kolekci však tvoří právě sbírky našeho českého krajana Lud. Feigla, jenž již skoro 50 let sbírá všechno, co se Huculů týká. Zaznamenávají to všechny lvovské listy, které se o výstavě rozepisují, prof. Lauterbach v denníku „Chwila“ lituje, že omezené místo výstavní nedovolilo vystaviti všechny sbírky Feiglovi [...] Sbírkou Feiglovy týkající se národů Huculů, jsou od několika let již uloženy ve varšavském Národopisném muzeu, kde zajímají 15 skříní v síni, která nese jeho jméno.“ Feigl už ve zmiňovaném životopisu uvádí, že jeho huculská sbírka obsahovala přes 11 000 předmětů. Krajana, list československého zahraničí, charakterizuje Feigla v laudácii k 75. narozeninám takto: „[...] ve svém polském prostředí již po padesát let krajana Ludvík Feigl ze Lvova [...] je právě jedním z předních našich lidí v Evropě, kteří pracují v náš prospěch [...] Sedmdesát pět let života krajana Ludvíka Feigla je nám proto vítanou příležitostí, abychom mu mohli veřejně říci, že jsme mu za všechnu jeho nadšenou práci upřímně vděční a že jí v Československu nebude zapomenuto [...]. Ten, kdo přijede do Národopisného musea ve Varšavě, do etnografického od-

dělení, nemůže přejíti Feiglovu síň, v níž tento jedinečný znalec národopisu uložil přes 12 000 předmětů [...] Ve Lvově, v ulici Mikolaja Reja 8., v bytě Feiglově našli bychom dvojnásobný počet různých grafických děl, originálů, uměleckých předmětů, polských a ukrajinských knih, bibliofilii atd. A kolik cenných věcí poslal Náprstkovu muzeu a ostatním muzeím československým [...].“²³

Údaje o počtu sesbíraných exponátů se o tisícovku liší. Ve snaze zjistit osudy sbírky jsem oslovila etnografické muzeum ve Varšavě. Bohužel, na počátku druhé světové války, v září 1939, zasáhla budovu muzea německá bomba a sbírky byly kompletně zničeny. Ve svém životopisu v části „Národopis“ Feigl uvedl: „Dále sbíral jsem i předměty slovácké (myslím se slovenské – pozn. M. R.), hlavně východoslovenské a jest jich mnoho uloženo – zároveň 3 krásné figuríny z Trenčanska, Pišťanska a Nitrianska v muzeu Varšavském. Jiné vyměňoval jsem s přítelem etnografem Fr. Kretzem, kterému jsem také posílal předměty pro Slovácké muzeum v Uherském Hradišti a on je vyměňoval s výšivkami a jinými předměty z moravského Slovácka, které jsem všechny odevzdával do muzea ve Varšavě.“²⁴

Česká beseda

Vraťme se k setkání mladého šestadvacetiletého L. Feigla a třicetiletého F. Řehoře, které mělo ještě další důsledek: Feigl se začal zajímat o osudy a práci některých českých rodin i o události ve světě krajanské komunity. Rozhodl se napsat knihu s cílem zachytit co nejvíc z krajanského života a prvopočátků krajanského hnutí. Češi vedli svůj společenský a kulturní život ve Lvově z podstatné části v České besedě. Feigl se od příchodu do východní Haliče až do roku 1898 – tedy plných jedenáct let – věnoval bádání v okruhu České besedy, jejímž členem se okamžitě po svém příjezdu stal.

Češi, kteří přicházeli do Haliče po rozdělení Polska jako rakouští státní úředníci, byli značně neoblíbení. V padesátých letech 19. století (po porážce revoluce

1848) se jim dostalo označení „Bachovi husaři“. Jiné značně uštěpačné pojmenování „preclíček“ nebo „pepiček“ zůstalo Čechům i v době Feiglově.²⁵ Možná, že i to byl důvod, proč se Feigl aktivně zapojil do činnosti České besedy ve Lvově. Rozhodl se hledat kořeny Čechů, kteří zde žili, nebo svým bytí i krátkodobým působením si vydobyli jistou vážnost. Pustil se do shromažďování pramenů a dokumentů. Svůj postup vyložil v úvodu knížky *Sto let Českého života ve Lvově*²⁶ takto: „K sepsání těchto pamětí použil jsem knih, jež částečně jsou mým majetkem, částečně byly mi zapůjčeny městským archivem a knihovnou ‘Ossolinea’.“²⁷

Ludvík Feigl byl neškolený knihovník a současně jediný archivář České besedy. Zasloužil se o zdokumentování tohoto nejstaršího krajanského spolku od jeho založení v roce 1867. Prozíravě v roce 1936 poslal veškeré existující dokumenty prostřednictvím československého konzulátu do Československého ústavu zahraničního. Předseda ústavu J. Auerhan odevzdal materiál do Náprstkova muzea a tento jedinečný pramen byl zachráněn.²⁸

Jako člen České besedy měl Feigl k dispozici její archiv a výsledky svého bádání mohl verifikovat i u živících pamětníků. Rok od vydání prvního dílu knihy vyšlo nákladem České besedy ve Lvově pokračování nazvané *Sto let českého života ve Lvově. Díl druhý. Od roku 1867–1895. Založení České besedy ve Lvově a život v ní*. Feigl v úvodu objasňuje: „V tomto díle pokračuji v líčení českého života ve Lvově, ale již života soustředěného [...] Jako archivář a kronikář besední sebral jsem věrně v tomto díle vše, co se týká českého spolku v zahraničním slovanském městě [...] Vedle toho pojal jsem do své práce místy i některé vzpomínky, nesusouvisející sice přímo s dějinami ‘České besedy’ ve Lvově, ale mající přeci přímý vztah k českému životu v Polsce a zdůraznil jsem při tom hlavně ony události, jež měly význam pro sblížení bratrských slovanských národů. Myslím, že mnohé z těchto událostí nepostrádají kulturně-

historického významu, a že vzbudí zájem i v naší vlasti tím více, že po většiny dosud nebyly zaznamenány, anebo jen kuse a chybně [...]“ Obě knihy jsou materiálově a faktograficky bohaté a patří k nekomplexnějším dobovým pracím o Čechách na Haliči. Cennější druhý díl rozdělil autor do šestnácti kapitol. Byly věnované zakladatelům a osobnostem českého původu a jejich sběratelským činnostem, sokolským snahám, podílu na různých výstavách a přednáškách, česko-polským vztahům, životu krajanů, spoluorganizování širokého spektra různých akcí apod.

Práci obchodního agenta, sběratelským aktivitám, členství a práci v České besedě i v Sokole se věnoval do vypuknutí první světové války v roce 1914. V létě 1914 obsadili Rusové východní Halič včetně Lvova. Podobně jako jiné české rodiny byl Ludvík Feigl evakuován. Odjel do Prahy.²⁹ Kdy přesně se rodina vrátila nazpět do Lvova, není zatím jasné. Každopádně se Feigl objevil 31. října 1918 v knihovně „Beseda“, kde se konala 6. schůze výboru, na které vyslechli informaci „[...] o prohlášení samostatnosti, jež uvítána byla přirozeně s nevylicitelným nadšením. Debatováno o tom, jakým způsobem Čes[ká] Beseda tuto historickou událost oslaví a usneseno uspořádat slavnostní večer [...] a to za účasti reprezentantů jak Poláků, tak i Rusinů. Večer musí býti reprezentační...“³⁰

Vyhlášení Československa bylo pro českou kolonii velkou změnou. Nelze zde plně popsat mnohostrannou Feiglovu činnost v meziválečném období. Jeho velký podíl na kulturních a společenských aktivitách dokládají od roku 1921 konzulární zprávy zasílané ze Lvova na Ministerstvo zahraničních věcí.³¹ Byl organizátorem koncertů, divadelních představení, oslav, akademií, přednášek a mnoha dalšího. Využíval své kontakty s významnými umělci, které zval do Lvova, např. s Oskarem Nedbalem, který stejně jako on pocházel z Tábora.³² Feigl sesbíral však ještě tolik různorodého materiálu o životě Čechů, že se rozhodl napsat další pokračování (tedy třetí díl) o krajanském životě ve Lvově. Tato práce již tiskem nevyšla a osud rukopisu není jasný.

Ludvík Feigl přišel v roce 1938 dožít svůj vdovský život do Prahy, kde žil jeho syn i dcera. Vznik Protektorátu Čechy a Morava a zavedení Norimberských zákonů 21. 6. 1939 byly pro tohoto Čechoslováka tělem a duší velikou tragédií. Události zasáhly celou rodinu. Syn Pavel, povoláním advokát, byl deportován 21. 10. 1941 do Lodže, kde jeho stopa mizí. Zřejmě zahynul.³³ Dcera Hedvika byla vězněna od 26. 10. 1939 do 7. 3. 1940 gestapem na Pankráci a od 2. 7. 1942 do 30. 5. 1945 byla internována v Terezíně. Po osvobození se vrátila na své původní pracoviště na Ministerstvo zahraničních věcí.³⁴ Pavlova manželka MUDr. Anna Fayglová (tuto formu používali oba dva manželé) byla rovněž poslána do ghetta v Terezíně a přežila.

Ludvík Feigl zemřel 4. února 1942 v Praze.³⁵ Smrt jej zachránila před transportem. O kompletním zničení jeho sbírek při vybombardování etnografického muzea ve Varšavě se již nedozvěděl.

Magdaléna Rychlíková

Poznámky:

1. Knihovnu začal Vojtěch Náprstek programově budovat po svém návratu ze Spojených států amerických v roce 1858. Ve své době byla Náprstkova knihovna nejlépe zásobenou soukromou knihovnou v Praze. Knihovna obsahuje: **1. Knižní fondy**, tzv. historickou knihovnu o 60 000 svazcích, která se již nedoplňuje, dále odbornou knihovnu shromažďující publikace a periodika o mimoevropských národech z oboru národopis, archeologie, historie, geografie, umění apod. a krajanskou knihovnu, zahrnující tisky, monografie, periodika i kalendáře Čechů a Slováků vydávané v zahraničí zhruba od šedesátých let 19. století do současnosti. **2. Archivní fondy**, členěné na Náprstkův rodinný archiv, krajanský a cestovatelský. **3. Jiné fondy**. Nalézá se zde rozsáhlá sbírka výstřížkových knih, fotografií, stereoskopických obrázků, grafiky a jiné.
2. Sbírká exlibris z majetku Bedřicha Beneše Buchlovana z Uherského Hradiště, předá-

na knihovně Náprstkova muzea jako dar, 6 archivních krabic, sg. LIII 1/1-8. Avšak v knize Inventář inventáře je zapsaná pod č. 83 jako Početní výkaz sbírky exlibris z let 29. 7. 1900 – 1. 1. 1945. Přírůstky z výměn a darů Bedřicha Beneše Buchlovana. Okolnosti získání sbírky jsou nejasné. Vycházím z předpokladu, že sbírka se dostala do knihovny Náprstkova muzea v době, kdy v ní působil Bohumír Lifka. Lifka i Beneš Buchlovan byli členy spolku českých bibliofilů. B. Lifka (1900–1987) v roce 1933 nastoupil na místo vedoucího knihovny v Náprstkově muzeu, kde působil až do svého zatčení v roce 1958. B. Beneš Buchlovan (1885–1953), spisovatel, překladatel, učitel, knihovník, kurátor ve Slovákém muzeu v Uherském Hradišti, velký bibliofil a sběratel exlibris.

3. Archiv knihovny NpM, Ar. Lifka 1/1-56, 1/1-57, 1/1-58, 1/1-59, 1/1-60, 1/1-61.
4. Zahradníček, V. – Linková, M. 1994: *Krajanská sbírka knihovny Náprstkova muzea 1–3*. Praha: Národní muzeum – Náprstkovo muzeum.
5. Vaculík, J. 2007: *Češi v cizině 1850–1938*. Brno: Masarykova univerzita; v knize viz odkazy na další literaturu (s. 185–193).
6. *Ottův slovník naučný, díl XXVIII (doplňky)*, 2003. 2. vyd. Praha – [Polička]: Argo – Paseka, s. 907.
7. *Ottův slovník naučný, díl XVI*, 1999. 2. vyd. Praha – [Polička]: Argo – Paseka, s. 498–500.
8. Thir, K. 1920: *Staré domy a rodiny Táboreské. I. díl*. Tábor: Spořitelna města Tábora, s. 361–363.
9. Státní okresní archiv Tábor, fond Okresní úřad Tábor I. A1/NAD 1, Gymnázium Tábor, 1851–1999, (B 42/NAD 176), Archiv města Tábor, 1406–1945 (1955), (B 1/NAD 147).
10. Tamtéž
11. LA PNP, pozůstalost Františka Táboreského, korespondence přijatá od Ludvíka Feigla, dopis ze dne z 3. 11. 1932. Zachován pravopis originálu.
12. Náprstkovo muzeum, Krajanský fond K1-88/1; LA PNP, pozůstalost Františka Táboreského, korespondence přijatá od Ludvíka Feigla, dopis ze dne z 3. 11. 1932.
13. Archiv MZV ČR, osobní spis Hedviky Feiglové, Odpis Urząd metrykalny izraelicki we Lwowie. No 1110/918. Świadectwo urodzenia – urodzonych okręgu metr. Lwów z roku 1901 T III stron 38 I. porz. 1591.

14. František Táborský (1858–1940), učitel, básník, spisovatel, překladatel. Mj. vydal monografii polského malíře *Arthur Grotto-ger, jeho láska a dílo* (1933). Podepisoval se pseudonymem Hostivít. Od roku 1908 byl prvním předsedou Spolku českých bibliofilů.
15. LA PNP, pozůstalost F. Táborského, korespondence přijatá od Ludvíka Feigla, dopis ze dne z 3. 11. 1932.
16. Správné názvy měst (polsky): Dora, Jamna, Mikuliczyn.
17. Náprstkovo muzeum, Krajanský fond, K1-88/1. Zachován pravopis originálu.
18. Tamtéž, K1-88/1. Zachován pravopis originálu.
19. Tamtéž, K1-88/1-3. Zachován pravopis originálu.
20. Doklady o sesbíráních předmětech z těchto let v NpM nebyly doposud nalezeny. Roku 1945 proběhla totiž delimitace sbírek.
21. Náprstkovo muzeum, Krajanský fond, K1-108/4-7.
22. České slovo, 25. 12. 1931.
23. Krajan 6, 1937, č. 1, 1937, s. 1.
24. Náprstkovo muzeum, Krajanský fond, K1-88/1-3.
25. Feigl, L. 1924: *Sto let českého života ve Lvově. Díl první od roku 1830–1866. Čeští spisovatelé ve Lvově*. Lvov: Česká beseda, s. 5.
26. *Sto let českého života ve Lvově*, c. d.
27. Tamtéž, s. 5.
28. Jan Novotný při psaní rigorózní práce studoval krajanský archiv Náprstkova muzea a zjistil, že archiv České besedy je od roku 1937 uložený zde. Pro svoji práci ho náležitě zpracoval a podal zprávu o jeho existenci předsedovi nynější České besedy ve Lvově E. Topinkovi, který ho posléze prostudoval a zpracoval k vydání; viz Topinka, Evžen 2007: *Archiv spolku Česká beseda ve Lvově (1867–1936)*. Lvov: Centrum Evropy.
29. Národní archiv, fond PŘII-EO, Feigl Pavel.
30. Náprstkovo muzeum, Krajanský fond, Česká beseda, K1-123/61.
31. Archiv MZV, fond Konzulární spisy 1921–1938.
32. Divadelní odd. Národní muzeum, fond Nedbal, Oskar.
33. Databáze Institutu Tereziánské iniciativy, archivní sbírka Dokumenty perzekuce inv. č. 50b transportní listiny do Lodže.
34. Archiv MZV ČR, osobní spis Hedviky Feiglové.
35. Národní archiv, fond PŘII-EO, Feigl Ludvík.

MARIE DAMBORSKÁ, PROZATÉRKA ŽENSTVÍ A VINOHRADŮ

Někdy na konci 19. století zastřelili pytláci lichtenštejnského hajného Jurkoviče, po němž zůstala vdova a osm nezaopatřených dětí. Jako osmá byla Marie, pozdější spisovatelka Marie Damborská, která se narodila 15. února 1895 v hájence Lúbež u Lednice. Lednický pán Jan II. z Lichtenštejna na tuto tragédii nezapomněl a dospívající Jurkovičově později umožnil, aby v Olomouci absolvovala učitelský ústav.

Od roku 1914 začala Marie Jurkovičová učit ve Velkých Bílovicích, tam se také vdala za legionáře Dominika Damborského, jehož aktivní účast v československých legiích zkomplikovala manželům později, zejména za okupace, podstatným způsobem jejich život. Roku 1921 začala po novinách a časopisech publikovat drobné prózy, ve čtyřicátých letech pak vydala obě své stěžejní práce – roku 1941 u olomouckého Prombergera román *Boží vinohrad* a roku 1947 v olomouckém Velehradě povídkový cyklus *Staří lidé*. Boží vinohrad tvoří vrchol jejího díla, jež se však neomezuje pouze na prozaické práce, ale také na bohatou spolupráci s brněnským rozhlasem.

Stěžejní postavou *Božího vinohradu* je Merka Vrubšová, ztělesňující přirozené ženství. Jde o bytost obětující se až do krajnosti, o ženu, v níž se nezřídka probouzí samaritánský cit.

Damborská byla dobrý psycholog, dovedla vykreslit Merčiny vnitřní stavy, jež často podává v hutné zkratce. Např. její první milostné bolesti vystihla několika málo slovy: „*Rozbouřené nitro se pomalu uklidňovalo, vyprázdnila se v něm veliká komora plná bezstarostnosti a veselí, aby udělala místo pro zásoby příštích dní*.“ Jen několik slov, a přece je v tom Merčino nitro celé.

Součástí románu je i vinařská moudrost, znalosti vztahující se k vinohradům a vinné révě. V románovém ději je zo-

sobňuje stařeček Grégr, přenášející své životní poznatky na Merku, která se tak stává románovou představitelkou slováckého vinařství. Prozaička vinohrad a práci na něm sakralizuje, činí je posvátnými. Svoji ústřední postavu pak s tímto pojetím bezprostředně spojuje, neboť božím vinohradem je především právě Merka.

Román obeznamuje nejen s moudrostí a zkušeností jiných, ale dává také poučení budoucím, jež je (snad) dodnes aktuální: „*„Byli zdraví ti naši praotcové! Rakovina – metla našich dob – je netrápila. Také proto, že pili víno čisté – nefalšované. – Jako prudká bystřina rozproudí hnojící vodu, tak střídavým trůnkem vína rozběhne se rychleji krev v žilách. Zbavena nečistoty, spálí přebytný tuk a odtud ty naše štíhlé slovácké postavy mladých i suché a jadrné postavy starých.*“

Merčiny manžel je opilec Antoš, avšak v románě je daleko výstižnější postava samotářského kněze, byť je to figura vedlejší. V románě nemá jméno, je to však jedna z nejlepších kněžských postav v české literatuře. M. Damborská jej charakterizuje dvěma znaky – slovem a zrakem, přesněji zrakem a někdy slovem.

Boží vinohrad má i své mytologické podnoží, jež sahá až do cyrilometodějských dob, kdy – podle lidové tradice – přišli na Moravu věrozvěstové nejen s novým učením, ale také s vinnou révou. Obojí se v lidové mysli spojilo v jeden nerozlučný celek.

Román zachycuje starý patriarchální svět vesnice, který už dávno zanikl. A právě v této odlehlosti a tradicionalitě spočívá kouzlo této prózy.

Závěr *Božího vinohradu* zastihuje Merku jako sedmdesátiletou stařenku. Obdobným způsobem uzavírá Damborská svůj povídkový soubor *Staří lidé*, jehož závěrečná próza je holdem slováckým maminkám. Finální vyznění obou knih M. Damborské tak harmonicky souzní.

V poslední kapitole *Božího vinohradu* líčí prozaička stařenku Merku jako vyrovnanou a s úsměvem obhlížející a komentující okolní svět. Na sklonku svého

života se do příbuzné podoby vtělila i autorka, která se v relativní pohodě dožila devadesáti pěti let (zemřela 14. května 1990 v Černé Hoře na Blanensku). Spišovateličin konkrétní život se tak propojil s její nejlepší prozaickou postavou.

M. Damborská celý život kantořila. Tuto profesi jí umožnilo studium na olomouckém učitelském ústavě, který autorka *Starých lidí* ukončila roku 1914, krátce před vypuknutím první světové války. V té době byly v Olomouci tři učitelské ústavy, ovšem německé, neboť německá radnice dlouhodobě znemožňovala vznik českého ústavu. Vedle těchto tří existoval v tehdy ještě samostatném Řepčíně Soukromý ústav konventu dominikánek ku vzdělávání učitelek, jenž byl český. Podle maturitního protokolu ze školního roku 1913–1914 Jurkovičová na tomto ústavu nematurovala, z čehož plyne, že je absolventkou některého ze tří německých učitelských učilišť. Od roku 1957 žila Marie Damborská s manželem na bývalé faře v Pavlově u Mikulova, kde je také pochována.

František Všeňka

DANIEL LUTHER MÁ SKUTOČNE ŠESTĎESÍAT???

Keď ma redaktori odborného časopisu oslovili, možno očakávali, že zdravica venovaná životnému jubileu čerstvého šesťdesiatnika (*21. 1. 1950) sa zameria predovšetkým na oslavu klasika a jeho životného diela, doplnenú sumarizáciou pracovných zásluh a vedeckých výsledkov a výberom najvýznamnejších prác. Asi ich sklame. Skúsenosť ma totiž poučila, že bibliografia síce exaktne vypovedá o počte publikovaných kníh, štúdií či recenzií, neinformuje však o ich kvalite a už vôbec nič nehovorí o osobnosti autora. Prítom Dana Luthera (o ňom a jeho šesťdesiatke je reč) síce rešpektujem ako všestranného odborníka, predovšetkým si ho ale vážim ako človeka.

Prvý raz som ho zaregistroval už pri zápise na univerzitu – vysokého, štíhleho mladého muža bolo len ťažko prehliadnuť. Vnímam som ho aj v priebehu štúdia. Síce chodil o ročník vyššie, ale nad mladších „bažantov“ sa nijako nepovyšoval. Naše cesty sa definitívne preťali, až keď sme opustili spoločnú alma mater (a Dana medzitým odsľúžil rok základnej vojenskej služby). Na jeseň 1974 sme sa (prvý raz a naposledy ako konkurenti) stretli v konkurze na internú aspirantúru vo vtedajšom Národopisnom ústave SAV. O jediné voľné miesto sme sa uchádzali štyria, nakoniec prijali troch (okrem Dana aj Evu Krekovičovou a o pár mesiacov neskôr dodatočne schválili i mňa). Už po týždni pobytu v ústave som mal príležitosť lepšie spoznať Danovu povahu. Pri bujarých oslavách MDŽ sme sa krčili v kúte, kým vtedajšie špičky odboru sa výborne bavili (trochu aj na náš účet). Napokon Viera Nosáľová nevydržala a ocenila našu skromnosť vetou, ktorá sa dodnes trauje z generácie na generáciu: „Žebáci! Ani tancovať nevedia.“ Kým ja som pokorne akceptoval toto hodnotenie, Dana odvážne vykročil na parket a požiadal ju o tanec, čím definitívne dokázal, že je všeličo, len nie „žebák“...

Odbornú dráhu Dana Luthera som spočiatku sledoval „zvonku“, pretože ako

folklorista pracoval v inom oddelení a na iných témach. Mal (a dodnes prejavuje) obdivuhodný rozsah záujmu: venoval sa folklóru aj folklorizmu, všimol si priadky, navštevoval a organizoval festivaly, skúmal slovenské bábkové divadlo, zaoberal sa teóriou a praxou etnografického filmu a robil ešte všeličo iné. V prvej polovici osemdesiatych rokov predsedal na výskum mestského prostredia, neskôr ho zaujali osudy českej menšiny na Slovensku, dnes študuje vplyvy globalizácie. So zvedavosťou očakávam, čo príde na rad zajtra a pozajtra...

Menej viditeľné, no rovnako dôležité, sú Danove organizačné aktivity. Širšia odborná verejnosť možno najviac vníma jeho príspevok k rôznym folklórnym festivalom, zamestnanci Ústavu etnológie ale oceňujú Danove niekoľkoročné pôsobenie vo funkcii tajomníka ústavu či podiel na obnove vydávania (dnes už takmer zabudnutých, ale koncom sedemdesiatych rokov veľmi dôležitých) Národopisných informácií. Zostavil tiež niekoľko kvalitných zborníkov. Viac ako desaťročie vedie viacero grantov z oblasti urbánnej etnológie, v súčasnosti navyše stojí na čele projektu APVV, ktorý sa zaoberá digitalizáciou archívov Ústavu etnológie SAV.

Popri rozsiahlej odbornej a organizačnej práci nikdy nezanedbával rodinu. Danovu vnútornú silu najlepšie ilustruje spôsob, akým sa dokázal vyrovnat' s rodinnou tragédiou. Dnes je dobrým otcom a šťastným dedom, predovšetkým ale človekom, ktorého si vážim a mám rád. Prajem mu, aby bol „do 120 ako dvadsaťročný“, alebo aspoň tak zdravý, šťastný a výkonný, ako je dnes.

Peter Salner



K OSOBNOSTI A DIELU ANNY DIVIČANOVEJ PRI PRÍLEŽITOSTI JEJ OKRÚHLEHO JUBILEA

Ak bližšie nazrieme do rozsiahleho fondu vedeckých, odborných i vedecko-

aplikačných a popularizačných publikácií k problematike výskumu národností z oblasti strednej Európy, tak najmä v prácach z posledných dekád 20. a z počiatku 21. storočia sa už akosi samozrejme a opakovane stretávame s menom Anna Divičanová, či Gyivicsán Anna. A to bez ohľadu na jazyk, v akom boli knihy, štúdie a články napísané (slovenský, maďarský, nemecký, anglický atď.). Ale aj bez ohľadu na to, či čítame širšie teoreticko-metodologicky orientované publikácie dotýkajúce sa konkrétnych tém súvisiacich s menšinovo-väčšinovou problematikou, alebo vezmeme do rúk tie, čo priamo hovoria o postavení, jazyku, kultúre a identifikačných procesoch príslušníkov slovenskej menšiny v Maďarsku. Profesorka budapeštianskej Univerzity Ötvösa Loránda Anna Divičanová (* 14. 1. 1940 v Slovenskom Komlóši) neustále obhajuje a potvrdzuje svoju nezameniteľnú a do značnej miery nenahraditeľnú pozíciu „líderky“ a zároveň „hovorkyne“ (čo pravdaže nie je to isté) Slovákov v Maďarsku. A súčasne aj svoje postavenie významnej vedeckej a vedecko-pedagogickej osobnosti maďarskej, slovenskej i stredoeurópskej akademickej komunity, aktívnej účastníčky početných medzinárodných a svetových kongresov, workshopov a konferencií.

V rozsiahlom diele jubilantky by som rada zdôraznila jej špecifický prístup k materiálu, vyznačujúci sa širokým interdisciplinárnym záberom. A. Divičanová pritom o Slovákoch v Maďarsku nielen píše a prednáša. Je zároveň aktívnym a koncepčne uvažujúcim členom tunajšej slovenskej komunity. Popri svojej bohatej činnosti na univerzite bola zakladajúcou dlhoročnou riaditeľkou Výskumného ústavu Slovákov v Maďarsku, spoluorganizátorkou početných výskumov, sršiacou neustále novými nápadmi, ktorá dokáže zapáliť tak svojich študentov, ako pritiahnuť k spoločnej práci i kolegov z rôznych vedných disciplín z Maďarska i zo Slovenska.

Bibliografia prof. Divičanovej je rozsiahla a tematicky rôznorodá. Pozostáva

z jedenástich autorských knižných publikácií, počínajúc stoštyridsaťstranovou vysokoškolskou učebnicou *Slovenský folklór (Úvod do slovenskej ústnej slovesnosti)*, vydanou v roku 1965, cez učebnicu a *Antológiu slovenskej literatúry* pre gymnáziá s vyučovacím jazykom slovenským (1979, 1980) až po vedecké monografie venované najrôznejším aspektom výskumov slovenskej menšiny v Maďarsku (1985, 1999, 2001, 2001, 2003), či široko koncipovanú publikáciu o vzťahu a vzájomných presahoch tzv. vysokej či elitnej a ľudovej kultúry *Slováci v Maďarsku*, uverejnenú v spoluautorstve s Ondrejom Krupom, ktorá vyšla tlačou v maďarskom (1997) i v slovenskom jazyku (1999).

Nezanedbateľný je tiež počet vedeckých štúdií A. Divičanovej publikovaných vo svetových jazykoch, predovšetkým v nemčine a v angličtine, no pre vedecké publikum v oblasti slavistických štúdií i v ruštine. Čo mňa osobne – ako etnologičku a etnomuzikologičku – zaujalo a inšpirovalo, čo v kontexte jej diela považujem za kľúčové a novátorské? Bolo to napríklad jej teoretické identifikovanie prejavov folklorizmu ako dôsledkov „kulturného zásahu“ (1987); riešenie problematiky špecifických sídiel Slovákov na Dolnej zemi, tzv. poľnohospodárskych miest a vnímanie prejavov tradičnej ľudovej kultúry ich obyvateľov v kontexte rurálno-urbánných kultúrnych súvislostí; úloha meštianskych inštitúcií v kultúre jednotlivých oblastí života Slovákov v Maďarsku; skúmanie prejavov kultúry a každodennosti v kontextoch vzájomných vzťahov tzv. ľudovej a elitnej kultúry; otázka vzťahu bilingvizmu a obsahových paralel v duchovnej kultúre a zvykoch; súvis jazyka a emotívnych konotácií niektorých špecifických druhov textov v procese zabúdania jazyka (napr. emocionálna viazanosť modlitby, rodinná korešpondencia a úvodné či záverečné formuly listov apod.); sledovanie vonkajších a vnútorných pohybov vzájomných kultúrnych vplyvov; modely tradičnej kultúry a hľadanie zákonitostí premien tradičnej duchovnej kultúry; učebnice v slo-

venskom jazyku a školstvo ako faktor formujúci jazyk a identifikáciu Slovákov v Maďarsku; a mnohé ďalšie...

Anna Divičanová akoby programovo uvažovala vždy mimo už „zabehnutých“ a pre niektorých odborníkov akosi samozrejímavých, „vychodených“ cestičiek a klišé. Má vzácnu schopnosť vidieť skúmané problémy v širokých súvislostiach, akoby z vtácej perspektívy a v najrôznejších, priam bezhraničných kontextoch.

Milá naša jubilantka, aj touto cestou Ti prajem pri tejto vzácnej príležitosti nielen to, aby Tvoja vzácna schopnosť stále zvedavých očí, s akými hľadáš na svet a Slovákov v Maďarsku v ňom, prinášala ešte dlho radosť z práce nielen Tebe, ale aj Tvojim kolegom a priateľom a celej vedeckej komunite. A okrem toho veľa veľa zdravia a osobného šťastia a pohody v kruhu Tvojich najbližších!

Eva Krekovičová

ZA SOŇOU KOVAČEVIČOVOU

Na sklonku minulého roku byla slovenská etnologie ochuzena o osobnost, která patřila k zakladatelské generaci novodobého slovenského národopisu.



PhDr. Soňa Kovačevičová, DrSc., roz. Žuffová (12. 12. 1921 – 27. 12. 2009), rodačka z Liptovského Mikuláše, vystudovala na Filozofické fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě obory francouzštinu, němčinu a národopis. Právě ten poslední se jí stal osudným po celý další život. Nejdelší etapa jejího profesního působení byla spojena s Národopisným ústavem SAV v Bratislavě (1953–1960, 1968–1994).

Vzhledem k rigorózní práci Soni Kovačevičové *Kroj ve Važci* (1947) by se mohlo zdát, že doménou její badatelské činnosti bude lidový oděv. Ve skutečnosti byly její zájmy široké, jak o tom svědčí kandidátská práce na téma *Lidové staviteľstvo na Slovensku v rokoch 1888–1950* (1966). Nebýt této všestrannosti a vysoké odbornosti nemohla by se stát vědeckou redaktorkou *Etnografického atlasu Slovenska* (1990), jehož konečnou podobu ovlivnila svým pojetím etnokartografické metody. Kromě redakční práce se na jeho utváření podílela v oddílech *Sídla a obydlie, Umelecká kultúra a Kultúrne oblasti a regióny*. Slova badatelky z úvodu atlasu, že „prístupnou modernou formou zprostredkuje doklady o vývine a charakteru sviatočnej i každodennej kultúry života našich otcov a dedov, a to nielen odborníkom, ale i širokej verejnosti“, jsou jen skromným vyjádřením významu tohoto monumentálního díla. Bylo přirozené, že jako odbornice s mnoha vědomostmi a zkušenostmi se stala jednou z autorek *Encyklopédie ľudovej kultúry Slovenska* (1995).

Účast na monografii *Banická dedina Žakarovce* (1956) stejně jako nepříliš šťastný přílepek ke skvělé Markovově knize *Vývin slovenského ľudového odevu* (1956) byly nutnou úlitbou době, ve které neměla S. Kovačevičová lehkou pozici, jak vzpomíná ve sborníku věnovaném k jejím osmdesátinám. Rozsáhlá monografie *Lidový odev v hornom Liptove* (1955) byla výsledkem původního zkoumání terénních materiálů a stala se také prototypem regionálních monografií lidového oděvu, jichž se chopili další autoři.

Po celé tvůrčí období S. Kovačevičové se projevoval její niterný vztah k lidovému výtvarnému umění. Impulsy k němu získávala stykem s domácími i zahraničními umělci a teoretiky umění, přispělo k němu snad i několikaleté působení ve Slovenském ústavu památkové starostlivosti a ochrany přírody (1960–1967) a nepochybně manželský svazek s filmařem a knižním grafikem Ivanem J. Kovačevičem. Nebylo snadné věnovat se v šedesátých a sedmdesátých letech lidovému umění, protože to byla nejzranitelnější oblast pro uplatňování pokřivených ideologických názorů. Nebezpečné to mohlo být i pro S. Kovačevičovou, která se netajila svou inspirací funkčně-strukturálním i uměleckohistorickým chápáním lidového výtvarného projevu.

Ostatně zájem o výtvarnou kulturu a estetické aktivity lidových vrstev na Slovensku nebyl nikterak výrazný. Připomeňme v této souvislosti, že jej projevili také čeští národopisci a teoretikové jako Karel Šourek, Vilém Pražák, Antonín Václavík, Helena Johnová a odrazil se v českém vydání knihy Soni Kovačevičové *Lidové výtvarné umění. Slovensko* (1974). Autorka se v ní prostřednictvím vlastní klasifikace projevů tradiční lidové kultury pokusila o její syntetický obraz. Předmět zkoumání pojímá široce jako důležitou estetickou složku lidové kultury, ať již byla motivována potřebami praktickými, estetickými, obřadními, zvykoslovnými či závislými na lidové víře. Osobnostní vklad lidových tvůrců se promítl do následující publikace *Vkus a kultúra ľudu* (1975).

Knižnímu zpracování jednoho z významných artefaktů v lidovém umění (*Lidová plastika*, 1971) předcházela příprava libreta a katalogu stejnojmenné výstavy ve Slovenském národním muzeu v Bratislavě (1967). Originálním počinem bylo shromáždění obrazových dokladů v knize *Knižný drevorez v ľudovej tradícii* (1974). I když tento druh grafické produkce nelze považovat výhradně za lidové umění, v některých případech jen za zlidovělé, zastával významnou úlohu v živo-

tě lidu. Pečlivě vybrané ukázky této tvorby reprezentují v knize hlavně drobné tisky. Svou orientaci v knižní literatuře, oficiálním umění i ve všech odvětvích lidového umění využila S. Kovačevičová v díle *Človek tvorca. Pracovné motívy Slovenska vo vyobrazeniach z 9.–18. storočia* (1987). Publikace vznikla jako protějšek českého vydání *Homo faber* a přináší množství dosud nepodchyceného materiálu svědčícího o pracovních činnostech, nářadí, ale také o oděvu lidu. Ikonografická publikace *Človek a jeho svet na obrazoch od stredoveku až na prah súčasnosti* (2006) je pojata jako širší záběr života lidu včetně veřejného i rodinného. Údobí věnované fenoménu lidového umění završila badatelka doktorskou disertační prací *Lidový výtvarný prejav Slovenska, jeho vývin a miesto v kultúre národnej a všeludskej* (1992).

Svému rodnému městu věnovala Soňa Kovačevičová monografii *Liptovský svätý Mikuláš* (1993) a podstatnou část životopisných vzpomínek *Preskakovanie polienok* (2001). Za své dílo byla vyznamenána několika cenami, z nich nejvýznamnější je Herderova cena (1982).

Není jednoduché sestavit dokonalejší portrét této všestranné osobnosti (stačí, nahlédneme-li do její obsáhlé bibliografie). O to se jistě postarají lépe její nejbližší kolegové a přátelé. Budou na ni vzpomínat též studenti z doby jejího pedagogického působení i celá akademická obec, která jí udělila právem titul Významná osobnosť SAV (2001).

Alena Jeřábková

ODEŠEL IVO STOLAŘÍK

PhDr. Ivo Stolařík, CSc., Dr.h.c. (17. 10. 1923 – 11. 1. 2010), čestný občan Ostravy, pro široký okruh svých přátel vždy jen Ivo (jakkoli byl maximálně tolerantní, nesnášel zdvořilosti svého křestního jména), ukončil v osmdesáti šesti letech svoji životní pouť. Byla hod-

ně dramatická a popravdě sám si ji často zkomplikoval svými povahovými vlastnostmi – přímostí a neochotou uhnout zlu. Byl tak vychován. Ve své rodné Ostravě vyrůstal v rodině vyznávající a přísně dodržující ideály Sokola a Československé církve. (Jako aktivní cvičenec se Ivo zúčastnil ještě i Sokolského sletu v Praze v roce 1994.) Už jeho raná pouť byla poznamenána zvláštními „zastaveními“: totálním nasazením v dolech, zapojením do protifašistického odboje, nacistickým vězením a osvobozením před popravou v posledních dnech války, Svobodovou armádou, bojem s banderovci. Snad bychom ještě měli připomenout jeho příkré odmítnutí mimořádných privilegií a výhod, které by pramenily z jeho účasti v odboji. Tím vším se znělabil poúnorovým mocipánům, a to na celých čtyřicet let.

Svoje předpoklady pro vědeckou i popularizační činnost projevil brzy po osvobození v roli redaktora Československého rozhlasu v Ostravě. Zdálo by se, že tehdy více inklinoval k vážné hudbě, naštěstí pro etnomuzikologii však v jeho rozhlasových pořadech získal pevné místo hudební folklor, především písně v podání východomoravských a slezských zpěváků a muzik. V některých případech se zasloužil o jejich objevení a popularitu, což platí např. o Jarmile Šulákové a o Vsacanů. Stál u zrodu populárních veřejných nácviků lidových písní, na kterých se podílela všechna česká i slovenská rozhlasová studia.

Souběžně externě studoval muzikologii a etnologii na Masarykově univerzitě v Brně. V posledním roce studia došlo ke změně kombinací studijních oborů a Ivovi nezbylo než přijmout etnologii jako hlavní předmět. Díky této náhodě se začal více zabývat lidovou kulturou.

V roce 1958 vychází jeho disertační práce o těšínské horské obci Hřčava, ležící na rozhraní třech kultur – polské, slovenské a české. Jako monografie jedné obce je v mnohém dosud nepřekonaná. Ve spolupráci s dialektologem tam uplatnil náročný přepis složitého slezského di-

alektu. Část knihy je věnována věhlasnému dudákovi Pavlu Zogatovi, o kterém I. Stolařík chystal samostanou monografii.

Ve Slezském ústavu v Opavě, kam přešel v roce 1953, založil archiv lidových písní a sám jej obohatil o početné zápisy z opavské i těšínské části Slezska. Jde o zápisy mimořádně kvalitní, v nichž precizuje a domýšlí Ůlehlovu kvantifikační techniku. V rozhlase i na scéně představil dva vynikající interprety goralských písní z jeho Hřčavy – už zmíněného dudáka Pavla Zogatu a houslistu Pavla Krenželoka. Neobvykle syrové podání vzbudilo tehdy velkou pozornost.

Stejně kvalitní jsou jeho záznamy lidových písní z Valašskokloboucka, které byly pojaty do sbírky vydané ve dvou dílech v letech 1955 a 1960. Sám Ivo vzpomíná: „*Tak jsme jednoho dne přišli v Popově s tetičkou Sušilovou a strýcem Horalíkem za 92letým dědákem Válem, který býval zamlada vyhlášeným zpěvákem a tanečníkem. Ale přišli jsme do smutné nálady. Syn a snacha nám*

v kuchyni řekli, že dědáček je nemocný, vede se mu zle a že už 'chce umřít'. Za záclonkou skleněných dveří jsme v jizbě matně viděli u postele hořet hromničku. Strýc Horalík si vyžádal povolení, aby se mohl na dědáčka, kterého dobře znal, ještě podívat. Šel k němu. Sám. A my jsme v kuchyni čekali. Dlouho. Ale po té zdánlivě nekonečné chvíli se otevřely dveře a strýc Horalík si vedl do kuchyně dědáčka oblečeného do starého valašského kroje. Když se totiž dověděl, že má zpívat, doslova ožil, zpíval a dokonce nám i zatancoval. Bez naší návštěvy by tenkrát určitě umřel. A tak žil ještě celé čtyři roky – dožil se 96 let.“

Koncem sedmdesátých let přivál dobrý vítr Iva do Rožnova, do Valašského muzea v přírodě. Staral se tu o sbírku hudebních nástrojů a připravoval pořady oblíbeného Národopisného léta s přesahy do Velikonoc a Vánoc. Časem k tomu přibyla intenzivní spolupráce s ostravským rozhlasem a televizí. V tomto prostředí se především jeho zásluhou zrodil seriál *Vonička z domova*. V televizi se uplatnil jako volný cyklus půlhodin s folklorem, zpívalo se i v nedělních pořadech v amfiteátru Valašského muzea a nezpívali jen účinkující, ale i početní návštěvníci. Divákům a posluchačům posloužily malé sešitky s nápěvy a texty písní. Tento prostý záměr přerostl v pozoruhodné dílo. Především překvapivý zájem diváků podnítil vznik rozsáhlé edice sborníčků o čtyřech řadách. V té první vycházely sešitky s písněmi ze zajímavých národopisných lokalit, v té druhé dostaly místo písně zpěvackých osobností, ve třetí nová písňová tvorba a v té čtvrté písemná pojednání o moravském a slezském folkloru. Dodatečně vyšla ještě řada E. Idea spolupráce skanzenu, rozhlasu, televize a do jisté míry i gramofonového průmyslu se úspěšně naplnila. V osmnácti Voničkách dostalo místo sedmdesát šest sólových zpěváků, třináct sborů, dvacet šest muzik a zaznělo dvě stě pět písní. Mimo známých osobností folklorního hnutí se úlohy průvodce pořadem skvěle zhostil i Radovan Lukav-

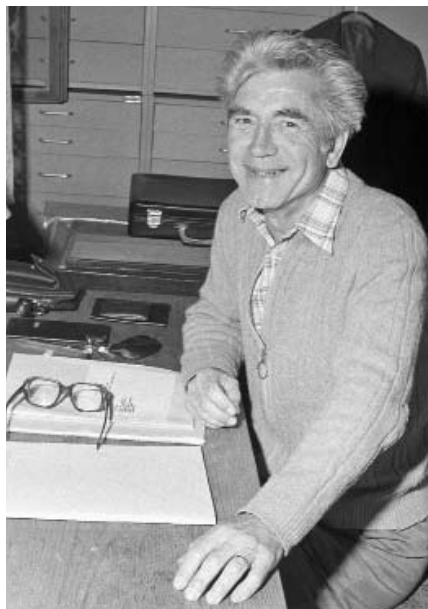


Foto B. Přikryl, Valašské muzeum v přírodě Rožnov pod Radhoštěm.

ský. V úvodním textu jedné Voničky píše: „... a v tom to taky je, proč nás společný zpěv lidových písní vždycky tak krásně sbližuje. Jako by při něm do našich žil proudila míza z hlubokých kořenů, které máme všichni společně.“

Tolik Ivo Stolařík folklorista. Dodejme snad ještě, že už v čase svého důchodu (1996–2000) se stal redaktorem pětidílné monografie *Těšínsko*. U jeho rozsáhlé činnosti muzikologické a popularizační si povšimneme, že ani na tomto poli neopomenul vyhledávat domácí kořeny tvorby moravských a slezských skladaatelů i interpretů, a to platí i o repertoáru pěveckých sborů, které vedl. Na svoji poslední cestu se „po zarostlém chodníčku“ vydal s Leošem Janáčkem.

Jaroslav Štika

NA KONTO DISKUSE O ETICE V ETNOLOGII

Studii Petra Janečka o postavení slovesné folkloristiky mezi evropskou etnologií a kulturní antropologií (NR 4/2009) jsem si přečetla s vnitřním uspokojením, že se konečně našel někdo, byť hovořící „pouze“ o folkloristice slovesné, kdo si je vědom hodnot dlouholeté tradice, která by měla být pro další generace více závazným imperativem a inspirací, nežli – jak se nyní mnozí domnívají – pomyslně nasazovanou koňskou ohlávkou bránící rozletu po dosud nevyšlapaných antropologických cestách. Zjištění, že mezi studenty antropologie a etnologie je jen málo těch, kteří se chtějí vydat cestou folkloristů, dnes nikoho z vysokoškolsky působících pedagogů nepřekvapí. Trpělivá a dlouhodobá terénní práce, únavné přepisy, jazyková kompetence, pohybové schopnosti, hudební sluch, estetické citění... Přilíš mnoho požadavků na absolventa českého školství, po léta devastujícího a dehonestujícího estetické předměty! Má-li však folkloristika v Čechách nadále zůstat sebevědomou disciplinou,

kteřá se nespokojí se svojí marginalizací a rolí pouhé dodavatelky dat disciplinám ostatním, je načase, aby si i ona na prahu 21. století vyjasnila své etické zásady.

Pomineme-li zásadní otázku pasportizačních údajů, jimiž opatřujeme svoji evidenci a které tu s velkou, tu s menší opatrností zveřejňujeme v edicích, jak naložíme s fenoménem interpretace jako jedné ze základních podmínek folklorní situace? Do jaké míry ohrozíme své informatory, budeme-li chtít pokračovat v tradici ekologické metody, jež vyústila v monografických portrétech nositelů folklorních tradic, ať již slovesných, hudebních či tanečních? Jak naložíme s folklorismem? Kde lze nalézt míru mezi ochranou anonymity svých informátorů, ale také zamlčováním a podsouváním zavádějících, ba nepravdivých informací? Spoléhat se na takt, zkušenosti a specifika jednotlivých subdisciplín je vzhledem k současné realitě příliš málo.

Marta Ulrychová

PRACOVNÍ SEMINÁŘ BUDOVÁNÍ NOVÝCH EXPOZIC A VÝSTAV V MUZEÍCH

Ve dnech 21.–22. října 2009 se uskutečnil ve Valašském muzeu v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm pracovní seminář s názvem *Budování nových expozic a výstav v muzeích*, jemuž předcházelo zasedání valné hromady Českého svazu muzeí v přírodě.

Během prvního bloku semináře se představilo několik zaměstnanců z Valašského muzea v přírodě se svými příspěvky. K zásadním patřil referát R. Vlka, který informoval o přesunech stávajících a budování nových objektů v muzeu, což bylo financováno z tzv. Norských grantů. Během budování nových staveb dostal každý odborný pracovník muzea na starost jednu z nich a na její výstavbu musel po všech stránkách dohlížet. R. Vlk popsal veškerá úskalí, která doprováze-

la výstavbu objektů. Musela být dodržena přesná doba jednotlivých stavebních prací a termín celkového dokončení byl velmi krátký, což přineslo také řadu problémů z hlediska vlastní stavby, jejího vyžrání a usazení.

Na stejné téma, avšak z pohledu technika, hovořil ve svém referátu další ze zaměstnanců muzea – M. Gesierich, jehož úkolem bylo dohlížet na stavby po stránce technické a stavitelské. Vyšlo najevo, že některé normy, které musejí být u běžných staveb dodrženy, je těžké aplikovat na stavby lidové, a to především z hlediska jejich autenticity. Zajímavý byl také příspěvek náčelníka hasičů dané oblasti, který vysvětloval některá nutná nařízení, jež musela být v objektech dodržena, ačkoliv narušují svým vzhledem a celkovou přítomností interiéry i exteriéry. Velký problém nastal při instalaci bílých umělohmotných požárních hlásičů v interiérech každého z domů, které na dřevěných trámových stropěch působí nepatřičně, ale bohužel zde musejí být z důvodu používání otopných zařízení. Normy při stavbě kopií historických objektů domů jsou totiž zcela shodné s těmi, které jsou povinné při stavbách běžných moderních domů.

Další referující, F. Ledvinka z muzea v Zubrnici, představil několik fotografií ze zahraničních muzeí v přírodě a tamější instalaci sbírkových předmětů, které by mohly posloužit jako zdroj inspirace při budování nových expozic u nás. M. Šimša z Národního ústavu lidové kultury ve Strážnici představil historické a fotografické prameny k objektu tzv. Těthalova sklepa z Blatnice pod Svatým Antonínkem, jehož kopie je postavena v Muzeu vesnice jihovýchodní Moravy ve Strážnici. O současném stavu ve slovenských muzeích v přírodě informovala I. Zuskinová.

Opolední blok byl uzavřen prohlídkou areálu Valašská dědina a nově umístěných objektů s podrobným výkladem o jejich realizaci. Z nově vzniklých objektů byl navštíven dřevěný evangelický kostel, postavený podle studie Du-

šana Jurkoviče, k němuž podala podrobný výklad J. Tichá. Dalším navštíveným objektem byla škola z Karlovic, o jejíž realizaci pohovořil Z. Cvikl. Posledním z navštívených objektů byla hospoda ze Zděchova, ve které se konal společenský večer s kulturním programem.

Dopoledne následujícího dne bylo věnováno budování výstav a expozic v kamenných muzeích: V. Tomolová referovala o zásadách pořádání výstav a expozic, D. Bechný popsal vznik a fungování nedávno otevřeného muzea loutek v Plzni – expozice v tomto muzeu byla vybudována velmi moderním způsobem, dle nejnovějších zásad a trendů ve vystavování, interaktivně a poutavě, za použití nejrůznějších médií a možností prezentace pro loutková divadla, J. Dvořák z Asociace muzeí a galerií seznámil s novinkami v legislativě sbírkotvorné činnosti a finančního ohodnocení darovaných předmětů do sbírek muzeí. Zmíněné referáty budou uveřejněny v některém z následujících čísel sborníku *Museum vivum*.

Celý seminář byl zakončen odpoledním blokem, který pařil exkurzi na několik zajímavých míst v okolí Rožnova. Účastníci semináře navštívili Soláň, Karlovské muzeum, kostel Panny Marie Sněžné ve Velkých Karlovicích a také toleranční kostel ve Velké Lhotě, jehož podoba i zařízení posloužilo při budování nově vzniklého evangelického kostela v rožnovském muzeu v přírodě.

Markéta Mikulčíková

K OSOBNOSTI HEŘMANA LANDSFELDA (1899–1984)

Začátkem září 2009 se konaly v západoslovenském městě Modra Slavnosti hlíny s podtitulem Keramická Modra, které tvořily součást zdejších oslav Dnů evropského kulturního dědictví (3.–5. září 2009). Slavnosti v městě proslaveném vinařstvím a keramikou připomněly osobnost Heřmana Landsfelda, od jehož na-

rození uplynulo 110 let. Proslulý keramik, sběratel, amatérský archeolog a znalec lidové keramiky se narodil v Malenovicích u Zlína, avšak rozhodující část produktivního života spojil s výrobou lidové majoliky v Modre. V místním prostředí se rovněž hlouběji obeznámil s tradicí fajánsové výroby a začal provádět archeologické výzkumy novokřtěnských sídel. Působil zde až do roku 1939, kdy se přestěhoval do manželčiny rodné Strážnice, v níž žil až do konce života.

Organizátoři slavností – občanské sdružení Modranská beseda, Slovenské národní múzeum – Múzeum Ľudovíta Štúra v Modre, Malokarpatské osvetové

stredisko v Modre, Západoslovenské múzeum v Trnavě, družstvo Slovenská ľudová majolika Modra a Hotel Majolika – uspořádali bohatý program, který zahrnoval několik výstavních akcí, odborný seminář a keramický jarmark. První den slavností se uskutečnily vernisáže tří výstav připravených pro tuto příležitost. Nejprve byla otevřena výstava *Marie Vořechová-Vejvodová. Výber z tvorby* (Malokarpatské osvetové stredisko, autorka Viera Jančovičová z modranského muzea) s ukázkami výtvarného díla malířky a vůdčí osobnosti modranského majolikového podniku, jež zásadně ovlivnila směřování mladého H. Landsfelda. Dru-



Heřman Landsfeld při výzdobě džbánu. Strážnice, padesátá léta 20. století. Archiv Etnografického ústavu Moravského zemského muzea.

há výstava *Heřman Landsfeld a Alžběta Landsfeldová* (výstavní prostory muzea v Horní bráně, autorka Agáta Petráková z modranského muzea) představila život a tvorbu manželů Landsfeldových za pobytu v Modre. Pro návštěvníka přinesla zajímavé a mnohdy překvapivé informace (např. dosud nezveřejněné fotografie z rodinného alba, materiály k terminologickému slovníku keramiky, působení v Sokole), nebo méně známé doklady individuální tvorby. Třetí expozice *Heřman Landsfeld jako popularizátor a sběratel keramiky* seznámila s keramikovou činností na tomto poli (výstavní prostory modranského muzea, spolupráce Aneta Cintulová, Západoslovenské muzeum v Trnavě) a představila výsledky Landsfeldovy sběratelské a archeologické činnosti. Kromě těchto výstavních akcí si mohl návštěvník prohlédnout doklady historického fondu modranské výroby přímo v budově Slovenské ľudové majoliky v jejích výstavních prostorách a seznámit se v místních dílnách s procesem výroby. Dílo nejvýznamnějšího představitele zdejší výrobní tradice, národního umělce Ignáce Bizmayera, doložila stálá expozice v objektu zachovalé bašty městského opevnění (Galéria Ignáce Bizmayera). Nově zřízené Muzeum keramiky ve staré budově výroby (dnes hotel Majolika) nabídlo seznámení s doklady používané technologie (stroje na úpravu hlíny, kasselská pec) i samotných výrobků modranského podniku.

Hlavní odbornou součástí programu se stal seminář, který proběhl 4. září v kongresovém sálu hotelu Majolika. Jednání, jehož se účastnilo více než šest desítek osob, mezi nimiž nechyběli Landsfeldova dcera Zdeňka, přímý pamětník a Landsfeldův žák mistr Bizmayer, představitelé města, kulturních institucí, sběratelé, keramici, muzejníci, bývalí i současní zaměstnanci výroby, zahájila ředitelka Muzea L. Štúra Viera Jančovičová. Z přednášejících se Irena Pišútová zaměřila na spolupráci Landsfelda se Slovenským národním muzeem v Bratislavě a Alena Kalinová na kontakty

s brněnským Moravským zemským muzeem. Sylvia Hrdlovičová se zabývala keramikovým vztahem k městskému muzeu v Modre a o jeho pozoruhodných dokumentárních vyobrazeních keramiky v muzeu v Pezinku referovala Eva Ševčíková. Neobvyklý úhel pohledu na H. Landsfelda jako významného představitele Sokolské jednoty v Modre přinesl příspěvek Agáty Petrákové, po němž Aneta Cintulová podrobně seznámila s Landsfeldovými sbírkami uloženými v trnavském muzeu. Blok referátů uzavřel vzpomínkově orientovaný příspěvek vedoucího výroby Habánska keramika v Senici Ľubomíra Ondrise. V následující diskusi shrnul Jaroslav Hájiček z Muzea Červený kameň historii snah o vybudování celoslovenského muzea keramiky v Modre. Štefan Gregorič ka přítomně seznámil se stavební rekonstrukcí původní modranské výroby a její přestavbou na současný hotel Majolika, který obsahuje rovněž muzejní expozici. Dnešní budova představuje sice neobvyklý, ale jak se mohli účastníci osobně přesvědčit, v dané situaci optimální způsob zachrany a využití historicky cenného objektu. Doplnující informace k této problematice podal současný předseda představenstva výrobního družstva Slovenská ľudová majolika Jozef Hanulík.

Po skončení semináře si mnozí účastníci nenechali ujít příležitost k návštěvě Galerie Ignáce Bizmayera společně s autorem. Po obědě se uskutečnila pietní vzpomínka u hrobu Heřmana Landsfelda na modranském hřbitově. V sobotu pokračoval program řadou hudebních a divadelních vystoupení a dopoledne byl otevřen keramický jarmark, na němž předvedli své výrobky místní výrobci, kteří pracují v duchu domácí tradice. Večer celou akci zakončil alegorický hrnčířský průvod a Hrnčířský bál.

Pro zájemce o lidovou keramiku přinesl program velké množství informací a zážitků. Tradice keramické výroby prostoupila život západoslovenské Modry. Uspořádané akce naznačily význam Landsfeldovy osobnosti a jeho zásadní přínos k rozvoji studia lidové keramiky

a její propagaci. Akcentovaly zejména působení H. Landsfelda na Slovensku, avšak keramikův život byl svou druhou půlkou nerozlučně spjat také s prostředím moravské Strážnice. Z dnešního pohledu se jeví jako velmi potřebné zpracování monografie o pozoruhodné Landsfeldově osobnosti, která by podrobně zmapovala jeho činnost i sbírky umístěné v řadě českých a slovenských institucí a zhodnotila jeho celkový přínos k poznání historického vývoje lidové keramické produkce. Řešení tohoto úkolu předpokládá spolupráci zainteresovaných pracovníků z české i slovenské strany.

Alena Kalinová

ŠUMAVA KARLA KLOSTERMANNA – PŘÍBĚH ŠUMAVSKÉ PODMALBY

V Jihočeském muzeu v Českých Budějovicích probíhala od 27. září 2008 do 30. října 2009 pozoruhodná výstava, která představila život obyvatel Šumavy v druhé polovině 19. století a v prvních desetiletích následujícího věku. Autoři výstavy zvolili pro vyjádření svého zámeru dva symbolické momenty: osobnost spisovatele Karla Klostermanna (1848–1923), který svým dílem zachytil život obyvatel Šumavy a zároveň vymezil časovou linii představené skutečnosti, a výrazný kulturní prvek zdejší oblasti v sledované době – lidový obrázek malovaný na skle, produkt zdejšího sklářství, po staletí neodlučitelně spojeného s šumavským prostředím. Obě témata se stala organickou součástí prezentace života na obou stranách Šumavy.

Výstava zaplnila plochu celého prvního patra muzejní budovy. Po úvodní části seznamující s přírodním charakterem kraje následoval oddíl věnovaný spisovateli Klostermannovi, odkud se návštěvník po obeznámení s historií osídlení regionu a využívání lesa a jeho bohatství dostal do samotného prostředí šumavské přírody (slatě, les) s jejími

obyvateli – zvířaty (zoologické exponáty) i lidmi (pytláci, dřevorubci, uhlíři, voři). Z lesa se přesunul dále do krajiny s příbytky zdejších obyvatel, které si mohl prohlédnout z vnější i vnitřní strany. Poznal blíže také další způsoby obživy a významné výrobní obory, mezi nimiž zaujalo přední místo sklářství. Na výstavě byla znázorněna práce u sklářské pece a ukázány výsledky práce zdejších sklářů v průběhu několika staletí. Jedním z nejznámějších místních produktů se staly právě podmalby na skle, jimž byla vyhrazena samostatná výstavní prostora, která představila významnou sbírku podmaleb pořadatelského muzea. Obrazy na skle zároveň tvořily doprovod instalace dalších tematických oddílů – jednotlivých ročních období s jejich charakteristickými zvyky i řemesly. Prohlídku uzavíral dobový interiér měšťanského dbytu zestárlého spisovatele Klostermanna a oddíl dokumentující vývoj šumavského turismu – další neodmyslitelné součásti zdejšího života, která nabyla na důležitosti právě v dnešní době.

Obsahově bohatá a instalačně nápaditá výstava se návštěvníkovi jevila spíše jako široce koncipovaná expozice, která má své těžiště v oblasti etnografické (zaměstnání, bydlení, zvyky, podmalby na skle apod.). Byla přehlídkou řemesel, zvykosloví a folkloru (mj. dokumentace pašijí v Hořicích), našli jsme doklady lidového výtvarného umění i oděvu. Diváka zaujala přitažlivou formou dioramat se stylizovanými figurami a četnými interaktivními prvky (např. obrazovka s poznáváním stromů a druhů dřev). Po příchodu do muzejních prostor se návštěvník náhle ocitnul uprostřed šumavské přírody, na dvoře šumavského hospodářství, uvnitř domu, v sklářské huti, v řemeslnické dílně, uvnitř horské chaty apod. Kromě sbírkových předmětů (údajně kolem 1000 kusů z budějovického muzea a dalších jihočeských muzejních institucí), modelů, archívních dokumentů a vynikajících dokumentárních fotografií byl do výstavního prostoru začleněn velký počet prostředků moderní audiovizu-

ální techniky. Dokreslovaly zejména zvukovou atmosféru zachyceného prostředí (např. zvuky v přírodě, v dílnách a při práci, zvony na pouti). Rozměrné obrazovky v jednotlivých oddílech výstavy zase nabízely rozšíření vizuálních vjemů o pozoruhodné dokumentární filmy nebo záběry sledovaných jevů.

Uspořádaná výstavní akce byla koncipována pro nejširší veřejnost, avšak mnoha pozoruhodnými exponáty oslovila rovněž odborně zaměřené zájemce. Přitahovala děti i dospělé, odborníky i laiky, každý si mohl najít téma poutající jeho pozornost. Zachycené skutečnosti a získané informace nebylo možné plně vstřebat za jednu prohlídku, a proto mnozí návštěvníci přicházeli vícekrát. Výstava potvrdila, že divácký úspěch do značné míry záleží na formě prezentace, která v domácích poměrech představovala mimořádný výkon. Architektonické a výtvarné zpracování se vyznačovalo značnou dávkou invence a podtrhlo estetické působení muzejních exponátů.

Zdůraznění dřeva a jeho využití jako výstavního prvku zároveň symbolizovalo šumavské prostředí. V průběhu výstavy probíhaly četné doprovodné programy. Velkorysé pojetí celé akce (vstup zdarma) záviselo na financování celého podniku z prostředků Evropské unie (Evropský fond pro regionální rozvoj a Operační program Cíle 3 Přeshraniční spolupráce Česká republika – Rakousko) a z rozpočtu Jihočeského kraje. Přestože výstava byla již o čtyři měsíce prodloužena, mohla vzhledem k svému charakteru nepochybně trvat ještě déle. Podle uzavřené smlouvy však bude v nejbližší době její oddíl Sklářství na Šumavě instalován v muzeu v hornorakouském Freistadtu a Lidová podmalba v nedalekém Sandlu.

K výstavě byl vydán průvodce (autor Jiří Petráš a kol., Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích 2008, 31 s.) a soubory obrazové dokumentace *Kouzlo šumavské podmalby. Obrazky na skle ze sbírek Jihočeského muzea*



Pohled do světnice šumavského domu. Foto A. Kalinová 2009.

(autor František Krejča) a *Křehké jako sen. Mistrovská díla šumavských sklářů ze sbírek Jihočeského muzea v Českých Budějovicích* (autorka Nora Jelínková). Lze si jen domýšlet, jak by dané téma mohlo být zpracováno formou velké monografické publikace, jež však překračuje možnosti dané výstavy. I tak se tato akce stala neobyčejným zážitkem a ukázala jednu z aktuálních možných cest pro budování muzejních expozic.

Alena Kalinová

OBRAZ DOMOVA

Výročí Bohuslava Martinů nedalo v roce 2009 spát ani Souboru Josefa Vycpálka, a tak jeho taneční skupina připravila 8. listopadu ve Švandově divadle na Smíchově v Praze komponovaný večer *Obraz domova* zastřešený tématem Prvky lidové kultury v tvorbě Bohuslava Martinů. Autorkou, režisérkou a především choreografkou tohoto komorního hudebně-tanečního večera byla Daniela Stavělová, která s citem pro současnou

interpretaci původních pramenů lidové kultury připravila velmi poetický a ve všech směrech vyvážený třídílný program. Pořadatelem projektu byl NIPOS-ARTAMA Praha z pověření a za finančního přispění Ministerstva kultury.

První část večera se nesla ve znamení *Kytice*. Tato scénická skladba Bohuslava Martinů je velmi inspirativní, přičemž není zcela nutné ji uvádět v celku, protože každá její část nese svůj vlastní příběh. D. Stavělová pro taneční skupinu Josefa Vycpálka vybrala *Koledu a Sestru travičku*. Zatímco jedna je humorně odlehčená, druhá je v přímém kontrastu opravdu dramatická balada. Obě skladby choreograficky téměř na pomezí tanečního divadla byly tanečně spíše úsporné, bez dlouhých pohybových sekvencí, ovšem s důrazem na výraz tanečnicků. V kostýmu dominovala bílá barva čistoty, stejná jako čistota tanečního a choreografického provedení. Obě skladby byly doprovázeny nahrávkou České filharmonie, Pražského filharmonického sboru a Kühnova dětského sboru z roku 1955.

Večer dále pokračoval *Divertimentem pro dvě flétny* v hudební interpretaci Anny Stavělové a Anny Švejldové. Již

známou choreografií tančili Hana Košíková a Jan Malík. Laškovný duet nabyl na jistotě a jeho interpretace tanečníky současného tance, kteří oba vycházejí z folklorního prostředí, byla provokativně inspirující. Jak se koneckonců ukázalo v poslední choreografii večera, D. Stavělová se konfrontace folklorního odkazu a moderního stylu nebojí. H. Košíková tak spolu s dalším tanečníkem Petrem Opavským jako „rušivý“ element vstoupili do choreografického zpracování skladby *Tři české tance: Okročák, Dupák, Polka*, aby skutečně nechali vyniknout folklorní inspirace Martinů. Choreografka vybrala skladbu se záměrem, který se opravdu vydařil. Kontrast se třemi páry „lidových tanečnicků“ se stal vtipným a zároveň velmi inovačním tématem, jenž se mile rozvinul ve hru se vším, co k ní patří, včetně zainteresování klavíristky Ljuby Zhechevy. Ta zároveň během celého večera doprovázela i zpěvačku Annu Hlavenkovou, která pro své umění měla prostor daleko větší než jen ve smyslu vyplňování pauzy mezi tanečními a hudebními čísly. Svým ojediněle citlivým pojetím úprav lidových písní se stala významnou součástí celého večera. Vůbec hudební a pěvecké části programu měly díky až divadelní zangažovanosti samotných hudebníků velký úspěch. Kromě zpěvačky, klavíristky a flétnistek se představil i vynikající violoncellista Tomáš Jamník.

Celý večer byl profesionální ukázkou práce s lidovými prvky tak, aby je nehyzdila nálepka formálnosti a upjatosti. Spojnice mezi jednotlivými skladbami byly obstarávány samotnými tanečníky i hudebníky, což divákům ani v nejmenším nedovolilo přemýšlet nad tím, která část programu zrovna probíhá, a mohli se tak v klidu věnovat *Obrazu domova*, který jim choreografka spolu se souborem nastínila. Zcela právem byla Daniele Stavělové v závěru večera udělena Cena Ministerstva kultury za rok 2009 za mimořádný přínos v oboru tradiční lidová kultura a folklor a osobité propojení vědecké, pedagogické a umělecké práce.

Zuzana Smugalová



B. Martinů: *Tři české tance*, choreografie D. Stavělová. Foto H. Major Sládková 2009.

VERONIKA GÉCIOVÁ-KOMOROVSKÁ:
ĽUDOVÝ KULT SVÄTÝCH PATRÓNOV
NA ZÁPADNOM SLOVENSKU. Brati-
slava: Lúč, 2009, 128 s.

Odborných publikácií zameraných na kresťanský kult ľudových patrónov je stále ako šafránu. Veronika Géciová-Komorovská sa tejto problematike venovala ešte počas vysokoškolského štúdia etnológie na Univerzite Komenského. V polovici sedemdesiatych rokov 20. storočia, teda v období socialistickej „normalizácie“, bola takto zameraná diplomová práca odvážnym počinom. Z ideologických dôvodov musela byť preto zredukovaná na agrárny kult. Horvorí sa, že všetko zlé je na niečo dobré a platí to aj v tomto prípade. Zúženie tematického záberu spôsobilo, že autorka sa mohla uvedenej problematike venovať naozaj dôsledne a do hĺbky. Téma ju natoľko oslovila, že sa jej venovala aj neskôr – štúdiom novej odbornej literatúry a prameňov, čo umožnilo prehĺbovanie a precizovanie dovtedy spracovaných materiálov. Vďaka autorkinej systematickosti a zásluhou finančnej podpory Ministerstva kultúry SR vyšla takto doplnená práca po viac ako tridsiatich rokoch vo vydavateľstve Lúč.

Poznatky o ľudových patrónoch získala V. Géciová-Komorovská popri odbornej literatúre a archívnych dokumentoch predovšetkým z vlastného terénneho výskumu. Fungovanie katolíckeho náboženstva v ľudovom prostredí skúmala na západnom Slovensku, s osobitným zreteľom na územie západne od rieky Nitry. Zamerala sa pritom na udomácnenie, rozšírenie a tiež na konkrétne formy uctievania ľudových patrónov, ktorí podľa ľudovej viery ochraňovali poľia, vinice, domáce zvieratá, najmä rôzný statok a ovce, ale aj roľnícke obydľia pred rôznymi živelnými pohromami. Materiál získaný v teréne potvrdil, že vo svätcoch, ktorých duchovenstvo kladlo veriacim ako príklady hodné nasledovania, hľadali ľudia skôr oporu, pomoc

a ochranu. Spomedzi cirkvou kanonizovaných svätých si obľúbili predovšetkým tých, ktorých životné osudy boli blízke ich každodenným starostiam a všedným, reálnym potrebám a ktorým sa pripisovali zázračné vlastnosti. V rámci ľudovej viery sa z oficiálne kanonizovaných svätých stali vlastní, široko populárni ochrancovia, resp. ľudoví patróni, ktorým ľudia pripisovali zázračné vlastnosti, pričom pri nich často prežíval predkresťanský agrárny kult a rozmanité prejavy mágie.

Doteraz vytvorené klasifikácie ľudových patrónov podrobila autorka kritickej analýze. Vychádzajúc z klasifikácie Kazimierza Dobrowolského navrhla vlastný, širší a precíznejší prehľad determinantov, z ktorých patronáty vo všeobecnosti vyrastali. V ťažiskovej kapitole publikácie sa zamerala na poľnohospodárskych patrónov. Pri sv. Vendelínovi podrobne sledovala korene jeho kultu v Európe, ako aj následný vývoj. Osobitne sa zamerala na rozšírenie kultu na území Slovenska. Atribúty tohto obľúbeného svätca – patróna dobytky zachytila tak v kanonizovanej podobe, ako aj v ľudovom prostredí, rovnako ako formy jeho uctievania. Podobný postup uplatnila aj pri sv. Urbanovi – patrónovi vinohradníkov. Kým sv. Vendelína predstavila ako svätca, pri ktorom boli jeho životopisné črty podstatným činiteľom pri vzniku patronátu, patronát sv. Urbana vysvetlila prekrytím jeho sviatku s významným medzníkom v rámci agrárneho roku.

Sv. Flóriána a sv. Jána Nepomuckého zaradila do publikácie preto, lebo patrili k patrónom, pri ktorých sa verilo, že chránia pred živelnými pohromami. Základným činiteľom, ktorý sa výrazne podieľal pri tvorbe ich patronátu, bol spôsob, resp. okolnosti ich smrti, a práve preto sa im pripisovala vláda nad vodnými živlami. Sv. Flóriánovi bola druhotne prisúdená aj ochrana pred požiarom. V ľudovom prostredí Slovenska býval spodobený práve v tejto podobe, a to ako rímsky vojak s vedrom v ruke a architektonickým objektom pri nohách. Uvedený posun autorka vysvetlila na

množstve faktografických údajov, teda spôsobom, ktorý aplikovala v rámci celej publikácie.

V poslednej časti sa venovala svätcom, ktorým sa v ľudovom prostredí pripisovala – na základe určitej udalosti z ich života alebo kresťanskej legendy – zvláštna moc ochraňovať ľudí pred chorobami, osobitne pred epidémiami a morovými nákazami. K týmto tzv. morovým patrónom patrili predovšetkým sv. Rochus, zobrazovaný so psom, ktorý drží v zuboch chlieb. Chýr o ňom ako o ochrancovi pred morom sa o ňom rozšíril krátko po jeho smrti. Sv. Sebastião, ktorého možno spoľahlivo identifikovať podľa šípov zabodnutých do jeho tela, sa pripisuje ukončenie moru v Ríme a sv. Rozálii, ktorú možno pomerne ľahko spoznať podľa venčeka ruží na hlave, zase koniec moru na Sicílii. Všetci traja sa tešili úcte a obľube ako ľudoví patróni aj u našich predkov.

Nová kniha V. Géciovej-Komorovskej sa číta dobre a ľahko napriek množstvu použitej faktografie. Zásluhu má na tom autorkin kultivovaný, štýlisticky vycibrený spôsob vyjadrovania. Prínosom práce je zverejnenie autentického materiálu z terénneho výskumu. Citovaná domáca i zahraničná literatúra svedčí o serióznom prístupe autorky pri napĺňaní svojho zámeru – predstaviť sledovanú problematiku v širších geografických a vývinových súvislostiach. Cenný je aj fakt, že autorka podrobila kritike viaceré doterajšie vedecké hypotézy, pričom predložila vlastnú, logicky zdôvodnenú interpretáciu. Škoda, že nemala viac priestoru na fotografickú dokumentáciu, ktorú zhromaždila počas svojich výskumov. Bohatý obrazový materiál by knižku zatriktívnil a ľudový kult svätých patrónov na západnom Slovensku čitateľom ešte viac priblížil. No aj v súčasnej „útľejšej“ podobe určite zaujme nielen laickú verejnosť, ale aj odborníkov, pretože danú problematiku prezentuje naozaj komplexne, a to z hľadiska ikonografického, historického i duchovného.

Marta Pastieriková

BOHUSLAV ANDRŠ: ČESKÁ ALEXANDROVKA. VZPOMÍNKY NA ŽIVOT ČESKÉ VYSTĚHOVALECKÉ KOMUNITY NA RUSI. Praha: Národní knihovna ČR – Slovanská knihovna, 2009, 264 s.

Autorem uvedené knihy je Bohuslav Andrš (*1926), syn Viléma Andrše a Ludmily, rozené Pluhařové, potomků pobělohorských náboženských exulantů, kteří se v důsledku několika migračních pohybů ocitli až na jižní Ukrajině. Počátkem 20. století zde založili českou evangelickou obec Českou Alexandrovku, ležící v Oděské oblasti u okresního města Kotoval. Bohuslav Andrš se v ní narodil a prožíval dětství a mládí, dokud nebyl v roce 1944 odveden do Rudé armády a následně do Československé zahraniční armády, se kterou se dostal do Československa. Zde učinil v době bezprostředně po válce životní rozhodnutí – zůstat v zemi, odkud pro svou víru museli před téměř čtyřmi staletími odejít jeho předci. Autor v knize využil vzpomínková vyprávění a životní příběhy mnoha narátorů, jejichž osud je spojen s životem česky hovořící komunity v České Alexandrovce a sahá až k jejímu samotnému vzniku.

Knihy není příspěvkem ryze vědeckým, přesto ji lze považovat za důležitý počín i pro českou etnologii. Přináší totiž zcela nové informace o historii české obce na Ukrajině (jinak v minulosti nazývané Čecho-Alexandrovka, Malaja Alexandrovka, Češskaja kolonija Alexandrovka, Kolonija Čechy) a jejím vývoji. Přichází s popisem etnických, sociálních a profesních poměrů české komunity, ale líčí také život náboženský a duchovní. Vyprávění a vzpomínání Bohuslava Andrše je založeno na subjektivní interpretaci minulosti vycházející z jeho zkušeností, popřípadě zážitků dalších narátorů, jejichž výpovědi v práci cituje. Právě onu subjektivitu vzpomínání můžeme považovat (nikoli paradoxně) za klíčový prvek knihy, jelikož tak dává čtenáři možnost vlastní interpretace některých popsáných jevů (např.

autorovy „klasické“ identifikace s českou komunitou jako skupinou definovanou vyšším kulturním stupněm; s. 32). Tento etnodiferenční faktor je slyšet z úst česky hovořícího obyvatelstva ve východní a jihovýchodní Evropě často. Zmíněná stereotypizace je formou etnocentrismu, který staví v multietnickém prostředí, jakým prostředím České Alexandrovky dosud je, pomyslné, subjektivní etnické hranice. Pro etnologa či historika je tak předkládaná kniha jakousi sondou do myšlení „insidera“ – tedy jedince, jenž je v interakci s určitou skupinou, se kterou se identifikuje. Knihu můžeme číst jako *Geschichte von Unten* (dějiny vnímané zespodu), *Alttaggeschichte* (dějiny každodennosti), kdy je pro nás autor narátorem podávajícím vlastní interpretaci historie komunity v České Alexandrovce a významně přispívajícím k objasnění její etnogeneze. Prostřednictvím detailních vzpomínek na každodennost přibližuje i existenci jiných lokalit na Ukrajině osídlených rovněž česky hovořícím obyvatelstvem – např. nedaleko ležící „sestry“ Alexandrovky – Bohemky.

Evangelická komunita z České Alexandrovky svůj původ odvozuje od pobělohorského nuceného exodu evangelíků z českých zemí, který směřoval na území pruského Slezska. Část exulantů se v roce 1802 usadila v Polsku, kde stála u vzniku Zelowa. Odsud se v roce 1862 vystěhovalo do carského Ruska několik rodin, které se usadily v Tiraspolském újezdě a které v roce 1899 byly u založení České Alexandrovky (známá jsou jména Andrš, Rejchrt, Jirsák, Horta, Jelínek). Jejich potomky lze ale dnes nalézt např. i v Bohemce, založené v roce 1906, či v obci Veselynivce (Sirotnice). Podle autora knihy bylo hlavním důvodem založení vesnice přání získat půdu nikoli do nájmu (jak tomu bylo v letech 1901–1906, kdy několik rodin zoufale hledalo možnosti odkoupení půdy až v Orenburské gubernii u úpatí Uralu; viz kapitola „Stěhování za Volhu a návrat zpět“, s. 24–27), nýbrž do soukromého vlastnictví (s. 16), čehož bylo v roce

1905 skutečně dosaženo. Tato snaha se však stala později přítěží: „*Alexandrovští Češi byli proti bohémským více postiženi procesem rozkulačování a opakovanými represáliemi. Bohemští totiž neměli půdu v soukromém vlastnictví, nýbrž pouze v nájmu...*“. Uvedená skutečnost pak byla hlavním faktorem postupného slábnutí českého živlu ve vesnici, kdy pod tlakem represí odcházeli obyvatelé ve dvacátých a třicátých letech poněkud do Kotovala (s. 32). Proto dnes nalezneme v Alexandrovce pouze tři české rodiny, zatímco v Bohemce počet česky hovořících obyvatel lze odhadnout na 60–100. Andrš se kromě vlastních vzpomínek a vzpomínek narátorů opírá o literaturu, v jejímž výčtu nechybí zážitky z misijních návštěv faráře Františka Prudkého či Rudolfa Šedého. Neomezil se pouze na literaturu v češtině, ale několik publikací je z provenience ukrajinských a ruských historiků. Na své si přijdou i historici orientující se na druhou světovou válku, jejímuž vyličení je věnována velká část knihy.

Slabinou práce je úplná absence poznámkového aparátu a místy i odkazů na literaturu. Není tak patrné, co autor přejímá a kdy se jedná čistě o jeho názor či poznatek. Někdy chybí také překlad citovaného výroku z ukrajinštiny či rumunštiny (s. 168) – zde by bylo užiti poznámek přímo žádoucí. Knihy navíc zřejmě neprezentuje autentické pasáže autorem zaznamenaných narativních interview – postrádám zmínky o postupu metodických úprav přepisů rozhovorů. Přitom právě citované výpovědi ve svém autentickém přepisu by určitě byly jedním z přínosů publikace pro etnologii, neboť jazyk narátorů si jistě uchoval archaičnost a množství specifik, jak tomu bývá u česky hovořících komunit v jiných zemích. Tento aspekt mohl být základním stavebním kamenem lingvistických srovnávacích výzkumů, dosud tak málo v etnologickém bádání realizovaných. Námitka však opět vychází z nároků kladených na ryze odborný text, za který knihu považovat nelze.

Tuzemští badatelé zabývající se česky hovořícími komunitami popřípadě genézí etnodisperze ve světě (Heroldová, Brouček, Uherek, Nešpor atd.) publikovali velké množství teoretického i faktografického materiálu, avšak Česká Alexandrovka Bohuslava Andrše i přes výše zmíněné nedostatky patří rovněž k důležitým příspěvkům k dané problematice. Takto, tedy v kontextu etnokulturního bádání „krajanských komunit“, je potřeba ji vnímat. Právě proto ji lze doporučit nejen širší laické veřejnosti, ale i badatelům z řad etnologie či sympatizantům orální historie, kteří se zajímají jak o česky hovořící komunity v zahraničí, tak i o osudy „malého člověka“ na pozadí „velké historie“. Jedno z poselství, které kniha implicitně nese, je inspirovat vědecké pracovníky k realizaci terénního výzkumu současného stavu česky hovořící komunity v České Alexandrovce, o jejíž existenci existují pouze kusé zmínky. Kdo výzvu přijme?

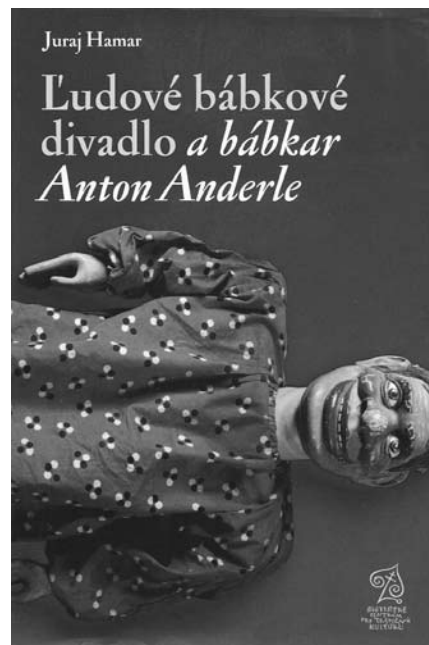
Michal Pavlásek

JURAJ HAMAR: LUDOVÉ BÁBKOVÉ DIVADLO A BÁBKAR ANTON ANDERLE. Bratislava: Slovenské centrum pre tradičnú kultúru, 2008, 224 s.

V květnu 2008 odešel nečekaně Anton Anderle, jediný nositel klasického stylu lidového loutkářství na Slovensku i v Čechách. K uctění jeho památky připravil Juraj Hamar k vydání publikaci *Ludové bábkové divadlo a bábkar Anton Anderle*. Edice je završením dlouholetého přátelství a tvůrčí spolupráce autora knihy a posledního slovenského lidového loutkáře. Rozšiřuje dosavadní poznatky o loutkářské profesi a lidovém loutkovém divadle o kroniku loutkářského rodu Anderlovců i dalších spřízněných loutkářských rodin na Slovensku na pozadí měnících se společenských podmínek 19. a především 20. století. J. Hamar dokázal vystihnout jedinečný fenomén lidového loutkového divadla

v souvislostech evropské kultury, definovat jeho zvláštní postavení vůči tradiční lidové i tzv. vysoké kultuře, a především zhodnotit specifickou estetiku a poetický rozměr žánru.

Autor publikaci rozčlenil do čtyř hlavních kapitol. V první kapitole nazvané „Komedianti“ se zabývá historií slovenského lidového loutkářství a zpracovává podrobné dějiny Anderlovy rodiny od jejích počátků. Jako jeden z pramenů mu sloužil archiv Antona Anderleho, v němž loutkář více než třicet let systematicky shromažďoval korespondenci, vzpomínky, dokumenty, plakáty, písemné i zvukové záznamy o činnosti několika generací slovenských loutkářů. Kromě lineárního historického přehledu nabízí autor plastický pohled na vrstevnatý a složitý svět zaniklé profese kočovných komediantů, se všemi jejich úskalími a těžkostmi. Uvedení autentických záznamů a rozsáhlých úryvků z kronik a vzpomínek slovenských loutkářů, včetně divákům ukrytých stránek života kočovných loutkářů, umocňuje hodnotu první kapitoly.



Druhá kapitola je věnována osobnosti samotného Antona Anderleho, loutkáře, jehož prostřednictvím byla zachována kontinuita lidového loutkářství až do počátku nového tisíciletí. Autor přibližuje umělcovu životní cestu, zabývá se rozborem uměleckých prostředků, charakteristikou repertoáru a zhodnocením jeho sběratelské činnosti. V této kapitole pracuje J. Hamar především metodou vlastního pozorování a osobní zkušenosti, již získal díky mnohaleté aktivní spolupráci s A. Anderlem nejen při realizaci řady představení, ale také při přípravě výstav a dalších odborných výstupů. Právě podrobná znalost každodenního života loutkáře se všemi jeho peripetiemi a společenskými souvislostmi je velkou devizou publikace.

V kapitole „Svet bábok“ se autor věnuje své doméně – estetice a poetice lidového divadla. Jako výchozí materiál mu posloužila sbírka marionet A. Anderleho, jedinečná kolekce odrážející proměny výtvarného i technického pojetí tradičního slovenského a českého lidového loutky v průběhu staletí. V závěrečné kapitole „Hry lidových loutkářů“ autor uvádí přehled tradičního repertoáru Anderlovců a v plném znění texty her z repertoáru A. Anderleho pro děti (*Gašparkova cesta do Ameriky alebo Turecký ostrov, Don Šajn, Šlusnumer a Nejmenší cirkus na světě*). Publikaci doplňují rodokmeny slovenských loutkářských rodin, bohatá fotografická dokumentace, anglické a německé resumé, rozsáhlý poznámkový aparát, přehled pramenů a použité literatury v českém, slovenském a anglickém jazyce.

Samostatnou pozornost a ocenění si zasluhuje vizuální stránka knihy. Vhodný formát, množství hodnotných fotografií, velmi kvalitní barevné přílohy představující hlavní typy marionet z Anderleho sbírky, grafická úprava a celková výtvarná koncepce zhodnocují odborný text do formy atraktivní publikace, která má potenciál oslovit kromě odborné veřejnosti široké spektrum čtenářů.

Blanka Petránková, František Petrák

HANA URBANCOVÁ (ED.): PIESŇOVÁ TRADÍCIA ETNICKÝCH MENŠÍN V OBDOBÍ VIANOC. SONG TRADITION OF ETHNIC MINORITIES IN THE CHRISTMAS TIME. Bratislava: Ústav hudobnej vedy SAV 2006, 228 s.

Zpěv v čase vánočních svátků dostal svůj prostor v publikaci věnované hudbě etnických menšin žijících na Slovensku. Kniha pojednává o vánočních písních Němců, Rusínů, Maďarů, Chorvatů a o koledování Romů, ale také o zpěvu během židovského svátku Chanuka, který se slaví v období křesťanských Vánoc. Jde o téma vlastní hudby – téměř ve všech jmenovaných skupinách – i o hudbu přejatou, jako je tomu v případě Romů. Téma je to muzikologické, etnomuzikologické i etnologické. Jednotliví badatelé se touto problematikou buď zabývají dlouhodobě, nebo je zpracovali právě pro monografii o vánoční hudební tradici. Studie čerpají z historie a využívají archivní prameny, zpracovávají starší i současné terénní výzkumy. Jednotlivé kapitoly se proto zakládají na různorodém materiálu. Výsledkem je poměrně široký pohled do zvyků a písňové tradice období Vánoc výše zmíněných etnických skupin. Podrobný popis úkonů obvyklých v průběhu celého tohoto období a jejich význam pro dnešního člověka zasazuje hudební dění do širších vazeb a funkcí, které tento významný křesťanský svátek v životě současné společnosti plní.

I když je cílem představit především hudební repertoár Vánoc, součástí studií je podrobné vykreslení celkové vánoční atmosféry, v níž má hudební složka svou nezastupitelnou úlohu. Zvyky, úprava interiéru a výzdoba, strava, pravidla chování atd., stejně jako zpěvný repertoár tvoří hlavní obsah studií. Po stránce hudební představují Vánoce složitou situaci, kdy se mísí umělá tvorba s lidovou tradicí, uplatňuje se vokální i instrumentální tvorba, popř. probíhá proces folklorizace, jehož výsledkem jsou zlidovělé útvary a skladby. Lidové prostředí preferuje, jak to ostatně napovídá název publikace, především projevy vokální.

Povaha pramenů je rozmanitá, a to jak z hlediska jejich stáří, tak územního rozšíření. Např. u obyvatel německé národnosti, kteří museli odejít ze Slovenska, byly provedené výzkumy v nové vlasti brzy po příchodu a jsou k dispozici v příslušných institucích v Německu. Výzkum pokračoval i v posledních desetiletích, po změnách, které přinesl rok 1989. Pro některá etnika došlo k událostem mimořádného významu už dříve. U Rusínů to bylo obnovení řeckokatolické církve na Slovensku v roce 1968. Oživení duchovního zpěvu, vydávání modlitebních knih a zpěvníků – to vše se nutně muselo odrazit ve způsobu prožívání vánočních svátků.

Z hlediska jevů sledovaných v jednotlivých studiích je možno připomenout aspoň některé skutečnosti ovlivňující hudební rámec Vánoc a Chanuky. J. Kropuchová připomíná např. důkladné hudební vzdělání rabínů nebo vznik nových kapel, které se věnují židovské hudbě. (Hudební produkce jsou označovány jako klezmer, i když podle znalců této tradiční podoby židovské hudby, sahající svými kořeny do středověku, skutečný klezmer už neexistuje.) U židovské menšiny proběhla změna ve vztahu ke slavení – dnes jde spíše jen o společenskou událost, nikoli o záležitost duchovní. Ve zpěvu ztrácí svoji úlohu nápěv, podstatné je řečeno v textu. Odtud vede cesta k zapomínání nápěvů, redukuje se i zpívaný repertoár chanukových písní na tři základní, *Baruch ata Adonai*, *Hanerot halahu* a *Ma-oz cur*, jejichž text s překladem autorka otiská ve svém pojednání.

U Chorvatů (J. Važanová) jsou Vánoce nejbohatší příležitostí ke zpěvu. V písních je přes slovenský vliv patrná souvislost s původní tradicí a dále působení styků s burgenlandskými Chorvaty. Proti slovenskému vánočnímu repertoáru jsou v této skupině nejvíce zastoupeny církevní písně a legendy s mariánskou tematikou, i když nechybějí, ovšem v pouze v menší míře, i další typy vánočních písní.

Poznatky ze studia písňové tradice zkoumaných menšin ukazují jak souvislost se širokým evropským kontextem,

danou podobným vývojem, tedy časové splynutí menšinových zvláštností se znaky majoritní společnosti, tak udržování charakteristických etnických zvláštností. V prostředí sledovaných skupin znějí o Vánocích skladby, jejichž základní diferenciaci provedla H. Urbancová, editorka a autorka kapitoly o německé menšině. Jde o písně zpívané v chrámu, v rodině a při obchůzkách. Ovlivnění majoritní společností je patrné např. v belehemských hrách Němců. Podobně i ve skupině Maďarů (A. Pelleová) se odráží prolínání s tradicí slovenskou. Nicméně některými znaky se i dnes obě skupiny odlišují. Např. zvětšená kvarta navozující lydicí charakter je charakteristická pro slovenské písně stejně jako vícehlasy přednes, zatímco v maďarských písních jsou tyto znaky výjimkou.

Některé studie reflektují současný stav, jiné podávají spíše historický přehled, např. kapitola o Rusínech. Ta ukazuje na prolínání lidového i autorského podílu v hudební produkci a odkazuje na úlohu dialektu či jazyka originálních textů. Autor M. Mušínska např. upozorňuje, že překlady vánočních písní do spisovné slovenštiny nenašly u Ukrajinců – Rusínů odezvu, zato se ale ujaly písně přeložené do šarišsko-zemplínské nářečí. Spisovná slovenština nepostihuje mystický charakter koledí tak jako originální církevní slovanština a ukrajinština nebo zmíněný dialekt, a to se stalo příčinou nepřijetí. Do studie jsou zařazeny některé příklady ze současné doby, hlubší výzkum této menšiny zatím je ještě úkolem etnologů.

Romové vlastně nemají své vánoční písně. Přebírají je od majoritní společnosti a v některých oblastech se koledování stalo dokonce specifickou romskou záležitostí. Během tradování pak dochází k proměnám písní, k přizpůsobení, zjednodušení nebo i ke komickým zkomoleninám. Autorka J. Belišová zaznamenala čtyři skupiny vánočních písní interpretovaných Romy, a to slovenské vánoční písně, písně s nápěvy slovenských písní a s romským textem, se slovenským textem a romskými nápěvy a původní romské vánoční písně. Poslední skupinu

představují nové skladby, autorka je řadí ke stylu *rom-pop*. V rámci přejímání majoritního repertoáru se v prostředí Romů projevuje preference některých písní vyhovujících romské mentalitě, např. legendické písně, naproti tomu malé zastoupení vánoční pastorální lyriky, tak oblíbené a rozšířené u slovenské majority.

Připojené notové příklady a zvukové záznamy na CD pocházejí převážně ze současnosti a naznačují prospěšnost, ba nutnost dalších terénních výzkumů. Po řadě změn ve společnosti probíhá vývoj, který posiluje význam zpěvu a hudby během vánočních svátků v prostředí některých vrstev současné populace, a to jak ve spontánní podobě, tak v rámci aktivit folklorního hnutí. Dvacet let, které ve slavení Vánoc přineslo některé zásadní změny, přímo vybízí k terénnímu výzkumu. Jen tak lze odpovědně odpovědět na otázku, jaká je úloha zpěvu o Vánocích (a to nejen v prostředí menšin), jaká je jeho dnešní podoba a jaká je prognóza pro další vývoj. Vánoční písňová tradice menšin žijících na Slovensku představuje jen dílčí problém v otázce jejich kultury, nicméně i ten je cenným přínosem. Česká etnologie může jen konstatovat, že v tomto směru má před sebou stále nesplněný dluh.

Marta Toncrová

ZDENĚK FAJBUS: FAJOVA STOROČENKA SLOVÁCKÉHO KRÚŽKU V BRNĚ. 1908–2008. Brno: Z. Fajbus – Slováký krúžek v Brně, 2008, s. 172 + obrazová příloha.

Jubilejní publikaci dedikoval autor Zdeněk Fajbus „nezapomenutelnému vulkánu Slovákého krúžku“ a jeho čestnému členovi Janu Miroslavovi Kristovi, který byl nejen dlouholetým starostou, uměleckým vedoucím, autorem rozhodující většiny tanečních čísel krúžku, ale i autorem významné práce *Historie slovákých krúžků a vznik souborů lidových písní a tanců na Slovácku. K vývoji někte-*

řých forem druhé existence folklóru (Praha 1970). A právě pro realizaci podrobného studia a věcného zhodnocení zásluh členů brněnského Slovákého krúžku (kteří se vrátili po ukončení vysokoškolského studia zpět na Slovácko) o oživení často již zcela zapomenutých místních tradic nebo zkvalitnění činnosti souborů či krúžků již existujících, jejíž potřebu zmíněnou prací J. M. Krist předjal, je Fajbusova práce mnohostranně užitečná.

V čele oddílů publikace stojí po autorově úvodu na prvním místě kapitola s příznačným názvem „100 let Slovákého krúžku ve významných událostech“ s informacemi o klíčových událostech interního vývoje kolektivu, ale i o jeho aktivitách širšího kulturně společenského významu. Do této kategorie informací lze zařadit i obsah kapitol „Starostové Slovákého krúžku v Brně“, „Čestní členové Slovákého krúžku v Brně“, „Významní a zasloužilí členové Slovákého krúžku v Brně“, „Místa a místnosti konání akcí Slovákého krúžku v Brně“, „Zajímavosti a kuriozity ve Slovákém krúžku v Brně“, „Plesy Slovákého krúžku v Brně včetně přehledů svateb, vítězů košťů vína, šampionů košťů slivovice a šmaků oharků“.

Pro již zmíněné studium a zhodnocení role členů krúžku ve stoletém vývoji jedné z forem etnokulturní tradice na Moravě jsou nejcennější údaje shromážděné v kapitolách „Primáši Slovákého krúžku v Brně“, „Stárci Slovákého krúžku v Brně“, „Významní muzikanti, zpěváci a zpěvačky Slovákého krúžku v Brně“, „Evidence přijímaných členů Slovákého krúžku v Brně (1939–1949)“, „Seznam členů Slovákého krúžku v Brně“ a koneckonců i obsáhlá obrazová příloha, která publikaci uzavírá.

S uznáním lze konstatovat, že dlouholetý a pečlivý kronikář brněnského Slovákého krúžku Zdeněk Fajbus ve své „Storočence“ z široké pramenné základny vytěžil a přehledně uspořádal fakta, která pomohou každému, kdo se kdy bude zabývat vývojem folklorismu na Moravě v uplynulém i současném století.

Karel Pavlišťák

POMÍSTNÍ JMÉNA NA MORAVĚ A VE SLEZSKU A JEJICH ZPRACOVÁNÍ

Po dokončení nejdůležitějšího díla české dialektologie *Českého jazykové atlasu 1–5* (Praha: Academia 1992–2005; šestý svazek *Český jazykový atlas – Dodatky* v tisku) přistoupilo dialektologické oddělení Ústavu pro jazyk český AV ČR, v. v. i., v Brně v roce 2005 ke zpracovávání rozsáhlého souboru moravských a slezských pomístních jmen, jehož výsledkem bude *Slovník pomístních jmen na Moravě a ve Slezsku*. Ten vzniká jako paralela *Slovníku pomístních jmen v Čechách*, vydávaného pod redakcí J. Matušové (Praha: Academia, I (A) 2005, II (B–Bau) 2006, III (Bav–Bíd) 2007, IV (Bí–Bož) 2008, V (Bra–Buc) 2009). Zejména ze srovnávacího hlediska je pozitivní, že se slovník pomístních jmen připravuje také na sousedním Slovensku.

Pomístní jména (PJ, též anoikonyma) jsou jednou ze skupin zeměpisných jmen (toponym). Jsou to názvy neobydlených objektů, tj. názvy terénních útvarů (pohoří, hor, údolí), pozemků (polí, lesů, luk, pastvin), vod (řek, říček, potoků, studánek, rybníků), komunikací (silnic, cest a stezek) a různých orientačních bodů (památných stromů, křížů, balvanů, božích muk). K nim se tradičně řadí rovněž názvy samot, osad a místních částí; ty jsou sice obydlené, jsou však často pokračováním původního PJ, např. místní část *Háj, Vinohrady*.

PJ odrážejí některé stránky dávného hospodářského a společenského vývoje – poskytují svědectví mimo jiné o dřívějších poměrech přírodních: *Bahenec, Hladomoř* (pozemek motivován neúrodnou půdou), hospodářských: *U chmelnice, Na vinohradě, Bačárna, Bejkovec, Bažantnice, Brtník* (místo, dnes pole, kde se nacházely brtě, tj. sídla lesních včel v dutinách stromů), *Bělídlo*, majetkových a právních: *Panský les, Společnica* (společný majetek), *Občiny* (původně obecní, společné pozemky), *Farářka, Balcarovka*. Podávají také informace o hospodářských dějinách, např. o způsobech zís-

kávání půdy a majetku: *Na Ždíрку* (místo v lese získané vyžďáření, tj. vypálením), *Losky* (majetek, o který se losovalo), *Famílie/Famelie* (majetek rozdělený rodinám do dědičného nájmu), nebo třeba o rozloze dřívějšího rybníčního hospodářství (*Velký/Malý haltýř*, bývalý rybník v Otrokovicích, okres Zlín; *haltýř* 'sádka na ryby'). Informují nás o místní historii: *Na katovce* (PJ pro hájovnu v Ostrovačicích na Brněnsku dodnes vypovídá o hrdelním právu), *Čarodějka* (kopec v Kuníně, okres Nový Jičín, je svědkem středověkých honů na čarodějnice). PJ jsou odrazem lidové zbožnosti (*Svatý Antonínek*, *U Antonička*, *Floriánek*...), označují místa spojovaná s různými pověstmi a vyprávěními (*Čertův stůl*, *Čertovy kameny*...). Mají význam i pro dějiny osídlení – mnohá jsou svědectvím o existenci dnes už zaniklých obcí, např. objekty zvané *Babín* (pole, hon, les, louka) na Žďársku dodnes nesou jméno osady Babín (zanikla v 15. století). Jak je vidět, povědomí o zaniklé vesnici se může uchovávat po staletí a její jméno může být přenášeno na více objektů.

Především však mají PJ nezastupitelnou úlohu v bádáních lingvistických: uchovávají se v nich slova stará (*Chřiby*, *Malý štvrtě pod Chumem*), nářeční (*Haferník*; *hafera* 'borůvka'), nářeční hláskové jevy (*Kopajna*, *Dolna*). Přinášejí svědectví o jazykových kontaktech, především česko-německých, např. *Bamšulal* *Pamšulal*/*Pančula* (< *Baumschule*), ale i česko-polských (*Grobel*; *grobel* 'hráz'), česko-slovenských (*Falatky*; *falatok* 'kousek půdy'); speciální vrstvu představují PJ odrážející karpatskou kolonizaci, např. *Grúň* (*grúň* 'stráž, kopec'), *Grapa*/*Drapa*/*Zdrapa* (*grapa* 'strž, neúrodný příkrý svah'), *Brynzička* apod.

Materiál pro slovník byl sesbírán v letech 1965–1989 prostřednictvím soupisové korespondenční ankety, doplňující materiál byl získán rovněž přímým terénním výzkumem a diplomovými pracemi. Sběr materiálu se uskutečnil ve všech obcích Moravy a Slezska s převahou obyvatelstva české (na Československu i polské)

národnosti. V pohraničí nebyl výzkum proveden, protože v oblastech nově osídlených po roce 1945 obyvatelstvem nářečně různorodým byla původní PJ nahrazena jmény novými, bez historických souvislostí. Získaný materiál obsahuje okolo 225 000 záznamů z 96 % zkoumaného území; reprezentativní materiál zachycuje jména z doby, kdy na vesnici dochází k významným hospodářským i společenským přeměnám (sclouvání polí), ale i četná jména z doby před kolektivizací zemědělství.

Slovník je koncipován primárně jako slovník digitální, který ve své interaktivní podobě bude umožňovat vyhledávání a seskupování dat uložených v databázi podle nejrůznějších kritérií. Na základě digitálního slovníku bude realizován i slovník klasický, „papírový“.

Práce na slovníku však nespočívá pouze v digitalizaci shromážděných PJ. Paralelně s ukládáním materiálu do počítače vzniká digitalizovaná výchozí forma edice v podobě slovníkových hesel. Při onomastické interpretaci PJ poskytne slovník informace o vzniku PJ, o jejich slovtvorné struktuře, frekvenci, o motivačním aspektu pojmenovacího procesu i o jejich zeměpisném rozšíření. Vzhledem k hluboké nářeční diferencovanosti Moravy a Slezska je značná pozornost věnována rovněž nářečním podobám PJ. Součástí hesel budou mapy s volitelným podkladem (schematická mapa, výškový model, říční síť), u klasické verze slovníku budou mapy pouze u vybraných hesel, u verze digitální budou nedílnou součástí každého hesla.

Zpracování pomístních jmen je úkol náležitý, avšak složitý a namáhavý. V současnosti mají brněňští dialektologové digitalizováno zhruba polovinu materiálu. Z předpokládaných 33 000 hesel bylo předběžně vypracováno na 6000 hesel budoucího slovníku (písmena A–G).

Milena Šípková

*Tento příspěvek vznikl na základě řešení grantového úkolu č. 405/08/0703 *Slovník pomístních jmen na Moravě a ve Slezsku II (teoretické a interpretační aspekty)*

CENA VEDECKO-VÝSKUMNÉMU TÍMU CENTRA EXCELENTNOSTI SAV „PROCESY“

V rámci Týždňa vedy a techniky na Slovensku udelil podpredseda vlády a minister školstva SR Ján Mikolaj 4. novembra 2009 ceny za vedu a techniku v štyroch kategóriách. V kategórii Vedecko-technický tím roka získal jedno z troch ocenení vedecko-výskumný tím Centra excelentnosti SAV *Kolektívne identity v moderných spoločnostiach. Región strednej Európy*, akronym *Procesy*. Ako sa uvádza v zdôvodnení, tím sa prebojoval medzi víťazné „za mimoriadne a metodologicky podnetné výsledky práce tímu [...] a za originálny interdisciplinárny prístup pri skúmaní problematiky kolektívnych identít.“

Centrum excelentnosti SAV *Procesy* pracovalo v rokoch 2002–2006. Základným pracoviskom Centra bol Ústav etnológie SAV, vedúcou tímu bola Eva Krekovičová (Ústav etnológie SAV), zástupkyňou vedúcej Eva Kowalská (Historický ústav SAV) a tajomníkom tímu Juraj Podoba (Ústav etnológie SAV). Centrum združovalo 27 bádateľov z 10 vedných disciplín: etnológia, filozofia, germanistika, história, lingvistika, orientalistika, politológia, religionistika, sociálna psychológia a sociológia.

Tím vydal množstvo vedeckých štúdií doma i v zahraničí, 16 autorských monografií, z toho 2 v zahraničí, pripravil záverečnú interdisciplinárnu a medzinárodnú konferenciu, ktorá bola vedeckou oponentúrou výsledkov výskumu. Záver práce tímu tvorili dva výstupy z projektu, a to kniha V. Krivý a O. Danglová: *Svet mnohých „My a Oni“*. *Kolektívne identity na súčasnom Slovensku* (Bratislava: Centrum excelentnosti SAV, Sociologický ústav, Ústav etnológie, 2006) a kolektívna monografia G. Kiliánová – E. Kowalská – E. Krekovičová (eds.): *My a tí druhí v modernej spoločnosti. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít* (Bratislava: Centrum excelentnosti SAV, Historický

ústav SAV, Ústav etnológie SAV, Veda, vydavateľstvo SAV, 2009). Kolektívna monografia združila 22 autorov, ktorí napísali 6 kapitol: Identita a rod, Identita a jazyk, Identita a religiozita, Identita a národ, Identita a menšina, Identita a konflikt, ako i obsiahly Úvod a Záver.

Srdečne gratulujeme celému ocenenému tímu k významnému úspechu.

Hana Hlôšková

STÁTNÍ CENA PRO DANIELU STAVĚLOVOU

V neděli 8. listopadu 2009 byla etnochoreoložce Daniele Stavělové předána státní cena Ministerstva kultury za „*mimořádný přínos v oboru tradiční lidová kultura a folklor a osobité propojení vědecké, pedagogické a umělecké práce*“. Stalo se tak v rámci slavnostního večera s názvem *Obráz domova – Prvky lidové kultury v tvorbě Bohuslava Martinů*, jehož byla D. Stavělová dramaturgyní, autorkou choreografií a citlivou režisérkou.

V centru pozornosti D. Stavělové stojí lidový tanec v proměnách času a prostředí, jako objekt výzkumu i bohatý zdroj umělecké inspirace. Mezinárodně uznávaná odbornice vyniká hlubokým porozuměním provozovací praxi, vzniku a interpretaci pramenů tradičního tance. Skvěle tak doplňuje kreativní choreografku, pedagožku a tanečnici. Ve všech těchto rolích její cesta znamená hledání nových a zajímavých úhlů pohledu na tanec, neodmyslitelnou součást života předchozích generací i našich současníků.

D. Stavělová se v oddělení etnomuzikologie Etnologického ústavu AV ČR a v rámci pedagogického působení na katedře tance HAMU věnuje problematice záznamu a analýzy pramenů lidového tanečního projevu. V souvislosti s konceptem antropologického studia tance organizuje a provádí terénní výzkumy současných tanečních příležitostí. V široké mezinárodní spolupráci pracuje na

tématu tance v sociokulturním a ideologicko-politickém kontextu. V neposlední řadě se věnuje otázkám folklorismu a revitalizace tradičních tanečních projevů v dnešní společnosti.

Svoje první interpretační zkušenosti získala jako tanečnice v Souboru Josefa Vycpálka v Praze. Inspirativní období objevování nového jevištního výrazu znamenala především spolupráce s choreografkou Alenou Skálovou v souboru Chorea Bohemica a následně vlastní autorský projekt hudebně-taneční skupiny Rustica. Kruh se uzavřel v roce 1993, kdy se zkušená choreografka vrátila jako umělecká vedoucí do Souboru Josefa Vycpálka. Tvůrčí kolektiv zde pod jejím vedením vyrostl ve vynikajícího partnera a interpreta moderního tanečního divadla, které D. Stavělová vytváří na základě prvků tradiční kultury různých regionů i období. Nenabízí pouhé taneční rekonstrukce, ve svých choreografiích přímo postihuje onen esenciální základ naší kultury v bohatství proměn a její nadčasové hodnoty.

Svým osobitým uměleckým pojetím významně promluvila do vývoje choreografického zpracování tradičních forem lidového tance na jevišti, spolupracovala s řadou amatérských i profesionálních souborů. Zvláště zajímavá je její práce na pomezí tradiční lidové a umělecké kultury, např. pohybová spolupráce na přípravě činoherních a operních představení (*Prodaná nevěsta*, *Čert a Káča*), a především její choreografické dílo inspirované hudbou Bohuslava Martinů.

Podobně jako poučená badatelka s širokým rozhledem ovlivňuje citlivou pedagožku a choreografku, přináší umělecký pohled a nezprostředkovaná práce s tanečním pohybem nový rozměr odbornému uvažování o taneční kultuře. V této nedělitelné symbióze je tajemství vzácného charisma Daniely Stavělové, jejíž osobnost a práce jsou inspirací mnoha kolegům, spolupracovníkům a studentům.

Zdeněk Vejvoda



Etnochoreoložka Daniela Stavělová. Foto H. Major Sládková 2009.

NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2010

(Revue für Ethnologie 1/2010)

Herausgegeben vom National Institut für Volkskultur

696 62 Strážnice, Tschechische Republik

tel. 00420- 518 306 611, fax 00420-518 306 615

E-mail: info@nulk.cz

Das Heft 1/2010 der Zeitschrift *Národopisná revue* (Revue für Ethnologie) konzentriert sich insbesondere auf das Thema der tschechischen Minderheiten im Ausland, bringt jedoch ebenfalls Erkenntnisse über die Slowaken in Ungarn. Der Entstehung der tschechischen Besiedlung im heutigen serbischen Banat widmet sich Michal Pavlásek (*Tschechische Minderheit in der Gemeinde Veliké Srediště im Süd-Banat. Ihre Anfänge und ethnische Prozesse*). Die Aufgabe des Kollektiv- und des Individualgedächtnisses in einer tschechischen Diaspora untersucht Stanislav Brouček (*Die Geschichte und Erinnerungen an die eigene Vergangenheit /unter Berücksichtigung der Aussagen tschechischer Umsiedler in der Republik Südafrika/*). Mit der mündlichen Überlieferung der tschechischen Minderheit in Texas befasst sich Petr Janeček (*Sprachliche Folklore der texanischen Tschechen. Über das Erzählrepertoire tschechischer Auswanderergruppen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*). Der Tätigkeit der Ausländervereine widmen sich Markéta Janková und Tomáš Čech (*Die Tschechen im Ausland – Übermittlung der tschechischen Volkskultur zwischen den einzelnen Generationen der Mitglieder der Ausländervereine*), die Selbstidentifizierung der slowakischen Minderheit in Ungarn erforscht Eva Krekovičová (*Keine Hymne wie die andere. Hymnen im Transformationsprozess um die Jahrtausendwende*).

Die Rubrik „Fotografische Rückblicke“ bringt Fotoaufnahmen von Familientreffen der tschechischen Emigranten in den USA, die Rubrik „Rückblicke“ wiederum einen Beitrag von Magdalena Rychlíková über Ludvík Feigl (1861–1942), einen bedeutenden tschechischen Unternehmer, Sammler und Kulturveranstalter, der fünfzig Jahre lang in Lwow/Ostgalizien tätig war, sowie einen Bericht über das Werk der Schriftstellerin Marie Damborská (1895–1990) aus der Feder des Literaturwissenschaftlers František Všetíčka. Die „Gesellschaftschronik“ erinnert an die Jubiläen des slowakischen Ethnologen Daniel Luther (geb. 1950) und der ungarischen Ethnologin slowakischer Abstammung Anna Divičanová (geb. 1940). Enthalten sind ebenfalls Nachrufe auf die slowakische Ethnologin Soňa Kovačevičová (1921–2009) und den tschechischen Ethnomusikologen Ivo Stolařík (1923–2010). Weitere regelmäßige Rubriken sind Konferenzen, Ausstellungen, Festivals, Besprechungen neuer Bücher sowie Berichten aus dem Fachbereich gewidmet.

NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2010

(Journal of Ethnology 1/2010)

Published by the National Institute of Folk Culture

696 62 Strážnice, Czech Republic

tel. 00420-518 306 611, fax 00420-518 306 615

E-mail: info@nulk.cz

Journal of Ethnology 2010/1 is aimed at the issue of Czech minorities living abroad; it submits also some knowledge from the researches among the Slovaks in Hungary. Michal Pavlásek (*Czech minority in the South Banat village of Veliko Srediště. Its beginnings and ethnic processes*) dealt with forming of Czech settlement in the region of present Serbian Banat. Stanislav Brouček (*History and memories of the own past (with respect to testimonies of Czech immigrants to the Republic of South-Africa)*) investigated the role of group and individual memory at Czech Diaspora. Petr Janeček (*Literary folklore of Texas Czechs. On narrative repertoire of Czech emigration groups in the first half of the 20th century*) paid attention to oral tradition at Czech minority in Texas. Markéta Janková and Tomáš Čech (*Czechs abroad – trans-generational transfer of Czech folk culture among the members of fellow-countrymen associations*) dealt with the activities of fellow-countrymen associations, while Eva Krekovičová (*There are anthems and anthems. Anthems in the processes of transformation at the turn of the Millennium*) investigated the self-identification of Slovak minority in Hungary.

Stopping with Photos submits the photos of events in the families of Czech immigrants to the USA, the Transferring Tradition column publishes the contribution by Magdalena Rychlíková about Ludvík Feigl (1861–1942), a significant Czech entrepreneur, collector and organizer of cultural life, who was working in Lvov in Eastern Halič for fifty years, and the commemoration of the work of writer Marie Damborská (1895–1990) written by literary scholar František Všetíčka. Social Chronicle remembers the anniversaries of Slovakian ethnologist Daniel Luther (born 1950) and Hungarian ethnologist of Slovakian origin Anna Divičanová (born 1940). It publishes also the obituary notes of Hungarian ethnologist Soňa Kovačevičová (1921–2009) and Czech ethno-musicologist Ivo Solařík (1923–2010). Other regular columns pay attention to conferences, exhibitions, festivals reviews of new books and reports from the branch.

NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2010, ročník XX

(XLVII. ročník Národopisných aktualit)

Vydává Národní ústav lidové kultury, 696 62 Strážnice, ČR (IČ 094927)

Národopisná revue je odborný etnologický recenzovaný časopis, vychází čtyřikrát ročně vždy na konci příslušného čtvrtletí, pravidla recenzního řízení i veškeré informace pro autory příspěvků jsou zveřejněny na internetových stránkách <<http://revue.nulk.cz>>.

Periodikum je evidováno v mezinárodních bibliografických databázích ERIH (European Reference Index for the Humanities), AIO (The Anthropological Index Online of the Royal Anthropological Institute), GVK (Gemeinsamer Verbundkatalog), RILM (Répertoire International de Littérature Musicale), CEJSH (Central European Journal of Social Sciences and Humanities) a Ulrich's Periodicals Directory.

REDAKČNÍ RADA: Mgr. Jan Blahůšek, PhDr. Daniel Drápala, Ph.D., PhDr. Hana Dvořáková, Mgr. Juraj Hamar, CSc.
doc. PhDr. Eva Krekovičová, DrSc., PhDr. Jan Krist, PhDr. Vlasta Ondrušová,
doc. PhDr. Martina Pavlicová, CSc., PhDr. Karel Pavlišník, CSc., PhDr. Jana Pospíšilová, Ph.D.,
doc. Mgr. Daniela Stavělová, CSc., Mgr. Martin Šimša, PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.,
PhDr. Lucie Uhlíková, Ph.D., PhDr. Marta Ulrychová, Ph.D., PhDr. Miroslav Válka, Ph.D.

MEZINÁRODNÍ REDAKČNÍ RADA: prof. PhDr. Anna Divičan, CSc. hab. (Maďarsko), Dr. László Felföldi (Maďarsko),
Mag. Dr. Vera Kapeller (Rakousko), prof. Dragana Radojičić, Ph. D. (Srbsko),
prof. Mila Santova (Bulharsko), prof. Dr. habil. Dorota Simonides, Dr.h.c. (Polsko),
Dr. Tobias Weger (Německo)

Šéfredaktor: Jan Krist

Redaktorka: Martina Pavlicová

Výkonná redaktorka a tajemnice redakce: Lucie Uhlíková

Překlad anglického resumé: Zdeňka Šafaříková

Překlad německého resumé: Helena Vykoupilová

Výtvarná spolupráce: Dana Chatrná

Tisk: LELKA, Dolní Bojanovice

Datum vydání: 31. března 2010

ISSN 0862-8351

MK ČR E 18807



