

N Á R O D O P I S N Á

revue

1/2015

AUTOŘI STUDIÍ A ČLÁNKŮ NR 1/2015:

Mgr. Jana MALECKÁ, Ph.D. (*1984) vystudovala etnologii a religionistiku na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Od roku 2012 působí v Ústavu evropské etnologie na stejnojmenné fakultě, kde přednáší o islámu, zejména o jeho lidové podobě, o muslimech v České republice a o etnických a náboženských konfliktech. **Kontakt:** malecka@phil.muni.cz

Doc. PhDr. Martin SOUKUP, Ph.D. (*1977), český kulturolog a kulturní antropolog. Od roku 2009 působí na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, v současnosti v Ústavu etnologie. Zabývá se teorií a metodologií sociální a kulturní antropologie, zvláštní pozornost věnuje kulturám Melanésie. **Kontakt:** martin.soukup@ff.cuni.cz

PhDr. Marta ULRYCHOVÁ, Ph. D. (*1952) působila do roku 2012 na Katedře antropologie na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni. Zabývá se současnými projevy obřadního zvykosloví na Plzeňsku, Šumavě a Chodsku, jakož i folklorními žánry v těchto oblastech. **Kontakt:** marta.ulrichova@gmail.com

Doc. Mgr. Juraj HAMAR, CSc. (*1965) vystudoval estetiku a literární vědu na Filozofické fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě. Přednáší na Katedře estetiky a Katedře etnologie a muzeologie Filozofické fakulty UK v Bratislavě. Je autorem četných scénických folklorních programů pro festivaly na Slovensku i v zahraničí. Věnuje se též scénaristické tvorbě. Od roku 2010 je ředitelem Slovenského ľudového umeleckého kolektívu v Bratislavě. **Kontakt:** juraj.hamar@sluk.sk

Mgr. art. Lenka FILIPOVÁ (*1985) vystudovala divadelní dramaturgii na Divadelní fakultě Vysoké školy múzických umení v Bratislavě. V letech 2007–2011 působila jako lektorka dramaturgie v Činohře Slovenského národního divadla. Od roku 2011 je dramaturgyní Slovenského ľudového umeleckého kolektívu v Bratislavě. **Kontakt:** lenka.filipova@sluk.sk

Ing. František KAŠNÍK, CSc. (*1931) působil profesionálně v oblasti stavebnictví, od roku 1951 se jako člen folklorního hnutí amatérsky věnuje studiu lidové kultury na Slovácku, konkrétně v oblasti Podluží. Publikoval v periodiku Malovaný kraj, je spoluautorem publikace Podlužácká svatba se sulicí a stromem (1998).

N Á R O D O P I S N Á

revue

1/2015



OBSAH

Studie k tématu Svatební obřad a jeho proměny

Hledání muslimské nevěsty: od dohodnutých sňatků k internetové seznamce (<i>Jana Malecká</i>)	3
„Adam přece také neplatil za Evu“: kompenzace za nevěstu u Nungonů a její proměny (<i>Martin Soukup</i>)	10
Popis svatby Karla Poetzla pořázený v německých obcích na Plzeňsku na konci 19. století v konfrontaci s rukopisnými zápisy a studiemi českých sběratelů v témže regionu (<i>Marta Ulrychová</i>)	19

Materiálové příspěvky

Tradičné čepčenie v kontexte súčasnej svadby na Slovensku (<i>Juraj Hamar – Lenka Filipová</i>)	31
K problematice údajného vlivu Charvátů dosídlených na jižní Moravu a rakouské Valticko na lidovou kulturu Podluží v 19. a ve 20. století (<i>František Kašník</i>)	40

Ohlédnutí

Matěj Mikšíček – dvě stě let od narození (<i>Marta Šrámková</i>)	48
150 let od narození sběratelky lidových písní Františky Kyselkové (27. 3. 1865 – 23. 7. 1951) (<i>Marta Toncrová</i>)	49

Společenská kronika

Jubilantka Alena Kalinová (<i>Jarmila Pechová</i>)	52
Za Janem Trojanem (1926–2015) (<i>Miloš Štědroň</i>)	55

Výstavy

Muzeum historie lesa (Waldgeschichtliches Museum) v Sankt Oswald-Riedelhütte (<i>Marta Ulrychová</i>)	56
Kdo jsou lidé na Hlučínsku (<i>Hana Dvořáková</i>)	57
Betlémy, tentokrát papírové (<i>Ivana Kubečková</i>)	59

Festivaly, koncerty

O dudách a dudácích potřinácté (<i>Marta Ulrychová</i>)	61
---	----

Recenze

D. Gesce: Historie českých komunit v Rumunsku (<i>Michal Pavlásek</i>)	61
H. Opleštilová – L. Babka: Zmizelý svět Podkarpatské Rusi ve fotografiích Rudolfa Hůlky (1887–1961) (<i>Nad'a Valášková</i>)	63
A. Křížová – M. Šimša: Lidový oděv na Moravě a ve Slezsku I. Ikonografické prameny do roku 1850 / Traditional Folk Dress in Moravia and Silesia. Iconographic Sources until 1850 (<i>Juraj Zajonc</i>)	64
P. Číhal (ed.): Zoomorfní tematika v lidové tradici (<i>Karel Pavlíščík</i>)	68
K. Žeňuchová: Zbierka ľudovej prózy Samuela Cambela (<i>Jana Pácalová</i>)	69
P. Samojský: Dobrodružství zvané svatba (<i>Alexandra Navrátilová</i>)	70
J. Pajer: Stoletá píseň. Zpěvačka Marie Procházková (<i>Marta Toncrová</i>)	71
Viser på Valse 1–5. 400 historiske fonografoptagelser af traditionel sang og spillemandsmusik (<i>Heino Wessel Hansen</i>)	72

Resumé

76

HLEDÁNÍ MUSLIMSKÉ NEVĚSTY: OD DOHODNUTÝCH SŇATKŮ K INTERNETOVÉ SEZNAMCE

Jana Malecká (Ústav evropské etnologie FF MU, Brno)

Ačkoli příspěvek svým názvem odkazuje k tématu hledání muslimské nevěsty, obsahem se dotkne rovněž výběru a hledání muslimského ženicha. Konkrétně se tedy bude věnovat různým strategiím výběru partnera a způsobům seznámení se s ním, které ještě donedávna zaujímali a ke kterým se uchylují taktéž v současnosti příslušníci arabské sunnitské společnosti. Stěžejním zdrojem informací přitom budou výpovědi informátorů pocházejících ze Sýrie, z Jordánska a z Palestiny.¹ Než se však budeme věnovat jednotlivým strategiím, je vhodné zmínit základní pravidla, kterými by se měli muslimové při hledání budoucího manžela a manželky řídit.

Z pohledu islámské tradice je pro právoplatně uzavřené manželství zásadní především podmínka, že se muslim ožení pouze s muslimkou, respektive s židovkou či křesťankou, jež patří mezi tzv. příslušníky lidu knihy.² Lépe se však hodnotí svazek uzavřený s muslimkou, protože jinak hrozí, že děti budou vystaveny neislámským zvyklostem, což by mohlo zapříčinit ztrátu jejich islámské identity. Vzhledem k tomu, že křesťanka i židovka věří v jednoho Boha, má muslim povinnost ctít jejich víru a nesmí jim v ní bránit. To je však také důvod, proč si muslimka může vzít za manžela pouze muslima, protože nikdo jiný by nemusel ctít její víru, respektive by jí mohl v její víře v islám bránit (Esposito 2011: 117; Hartford – Ashraf 2007: 15).

Je všeobecně známo, že se muslim může oženit až se čtyřmi ženami. Méně se však ví, že by se měl správně podle islámu ke všem svým manželkám chovat stejně. To znamená, že by měl každé věnovat nejen stejné množství času a lásky, ale i stejnou výši výživného. Všechny manželky pak mají právo na oddělené bydlení – každé musí být poskytnut vlastní dům, případně byt, nebo alespoň samostatný pokoj. Mnozí učenci proto tyto požadavky – pro jejich nesplnitelnost – vykládají jako zákaz polygynie. Ta je tak v některých zemích zcela zakázána (Turecko, Tunisko), případně bývá omezena určitými podmínkami, jako je tomu například v Sýrii, kde má soud pravomoc nedat povolení k uzavření polygynního manželství, pokud manžel neprokáže finanční způsobilost k zabezpečení všech svých manželek a pokud ne-

vede zákonný důvod pro uzavření dalšího manželství (An-Na'im 2002: 139–140). Tuto povinnost – prokázat dostatečné finanční příjmy při sňatku s druhou, třetí či čtvrtou ženou – má také muž v Jordánsku.³

Další pravidla jsou již, vzhledem k tématu článku, o poznání relevantnější. Například to, že manželství nelze uzavřít, jestliže mu brání překážky vyplývající z příbuzenství po krvi a po mléce (srov. Korán 4:23). Člověk musí být též zletilý, způsobilý k právním úkonům a tzv. vhodný. Požadavek na rovnost a vhodnost partnerů (*kafa'*) je vyžadován především po muži. Vhodný muž musí být například poctivý, zbožný, majetný, mít dobrý charakter, vhodné zaměstnání a vhodný rodokmen. Pokud si muž zvolí ženu, která nesplňuje tyto požadavky, přesto lze považovat manželství za platné. Pokud si však žena sama vybere nevhodného a sobě nerovného manžela bez náležitého obvěnění a bez souhlasu svého otce či zákonného zástupce, může být sňatek posléze napadnut u soudu (Hartford – Ashraf 2007: 20–21; Potměšil 2012: 128–129).

Dohodnuté sňatky – endogamní manželství

Mezi stálíce ve výběru potenciálního budoucího partnera vždy patřily tzv. dohodnuté sňatky. V tomto případě se v procesu hledání a výběru manžela, potažmo manželky, angažovali především rodiče, ale i širší příbuzenstvo. Primárním impulzem pro vznik manželství tak podle informátorů nebyla láska či prvotní zalíbení, ale spíše pragmatické důvody. Jedním dechem je třeba též dodat, že dohodnuté sňatky patří i dnes mezi nejčastěji využívané strategie při výběru partnera.

Ženich a nevěsta bývají hledáni mimo rodinu, velmi často však rovněž v rámci širší rodiny či rodu. Pak se jedná o endogamní svazky, v nichž bývají upřednostňovány sňatky mezi patrilineárními paralelními bratranci a sestřenicemi (svazek s dcerou otcova bratra) před sňatky mezi křížovými bratranci a sestřenicemi, ačkoli i ty jsou možné (Goode 1970: 93; Barakat 1993: 109; Ghaním 2007: 89, 119).

Endogamní svazky bývají posuzovány kladně z důvodu předpokládaného posílení příbuzenské solidarity nebo větší jistoty zachování očekávané a vyžadované

cudnosti nevěsty. Rovněž je pravděpodobné, že muž a žena budou zaujímat stejné společenské postavení, čímž dojde k naplnění podmínky *kafa*^c – rovnosti a vzájemné vhodnosti partnerů.

Další a neméně pragmatickou předností endogamních svazků bývá nižší hodnota daru ženicha, který je vyplácen přímo nevěstě (*mahr* neboli obvěnění), a dále pak i výhoda spočívající v zachování rodinného majetku v rámci klanu (Goode 1970: 93; Barakat 1993: 109). Andrey Korotayev (2000: 400) v této souvislosti rozvíjí úvahu, podle níž lze za jeden z impulsů pro oblibu manželství mezi paralelními bratranci a sestřenicemi považovat nově formulované islámské právo, jež přiznalo nárok na dědictví také ženám. Podle Koránu (4:7, 4:11–12, 4:176) dcera získala nárok na podíl ze všech druhů majetku svého otce, a to včetně pozemků. Ačkoli je tedy její podíl pouze poloviční podílu syna, jedná se v souvztáhnosti s kumulací rodinného majetku o poměrně problematický aspekt pokrokově nastavených majetkových práv. Korotayev usuzuje, že právo na dědictví pro ženy nepředstavovalo velké potíže v Mekce, která v době působení proroka Muhammada platila za významné obchodní středisko nezávislé na zemědělské produkci. Ale v agrárních oblastech by exogamním svazkem připadl dceřin podíl z majetku i půdy rodině manžela. Vše tudíž vyřešilo manželství s paralelním bratrancem, které umožnilo koncentrovat rodinný majetek. Půda, kterou dívka zdělila, zůstávala i nadále pod kontrolou rodiny jejího otce (Rosenfeld 1957: 32–62; Gombár 2004: 16).

Kromě zmiňovaných materiálních výhod, které informátoři ve svých výpovědích hojně reflektují, dále kladně hodnotí skutečnost, že se lidé v rámci rodu lépe znají. Vědí, z jaké rodiny ten druhý pochází, jak byli dívka či chlapec vychovávaní, lépe znají svůj charakter a má se za to, že se tímto lze snadněji vyhnout možnému pozdějšímu ukončení manželství: „*U nás [v Sýrii] se říká, lepší vzít z příbuzenstva, protože to už tu holku znáš, nebo ten kluk znáš. To je holka bratra mého otce [...] takže tam to je jednodušší. Víš, jak byla ta holka vychovávaná, je to nejbližší ruka. Víš, jaká je. A samozřejmě lepší vzít já, než ji vezme někdo cizí.*“⁴⁴

V této souvislosti je třeba mít na zřeteli i charakter arabské muslimské společnosti, která je genderově segregovaná. Podle islámské nauky se totiž spolu správně nemají stýkat muž a žena, kteří nejsou příbuzní (tzv. *mahram*⁵). Neměli by spolu být o samotě, vždy jen pod dohledem jiné/jiných osob. Toto pravidlo tak zcela logicky

ovlivňuje mimo jiné i způsob hledání a výběru partnera. Proto také bývá kladena velká váha vzájemným rodinným vazbám a známostem.

S endogamními svazky ale souvisí i několik negativních jevů. Zmíňme například geneticky podmíněné choroby, jež se pravděpodobněji mohou vyskytnout u potomků takto blízce příbuzných sezdáných jedinců. Toto nebezpečí je ve společnosti čím dál častěji reflektováno, což má za následek pozvolný mírný úbytek těchto sňatků, zejména pak ve městech (Ghaním 2007: 89–91; Barakat 1993: 109).⁶ Změnu ve vnímání endogamních manželství potvrzují rovněž informátoři: „*Moje matka je sestřenice mého otce. Ve většině rodin si běžně berou příbuzné. Ale to bylo víc v minulosti, nyní se přišlo na to, že to není dobré kvůli různým nemocem a problémům.*“⁷

Z těchto důvodů vstoupil v Jordánsku roku 2004 v platnost zákon o povinném podstoupení krevních testů pro všechny dvojice, které se chtějí seždat – tedy nejen pro příbuzné:⁸ „*Když se chceš dnes v Jordánsku zasnoubit nebo vdát, musíš jít do nemocnice na krevní testy, zda se k sobě hodíte nebo ne. [...] Je to test, po kterém se zjistí, zda se můžou žena a muž vzít, kdyby měli dítě, novorozence. Protože když si vezme muž svou sestřenicí, může mít nemocné dítě, možná nebude moct chodit, nebo bude postižené. Pár dní před zasnubami [myslí se před uzavřením manželství – podpisem svatební smlouvy] řeknou ok, zítra půjdeš do nemocnice a uděláš si krevní test. Protože kdyby ti doktor řekl, to je špatné, nemůžeš si ho vzít. Je to lepší vědět, aby ses pak nemusela rozvádět. [...] Je to nová tradice a nový zákon. Nemůžeš se vdát bez toho papíru, to ti řekne ma'dhún [oddávající úředník].“⁹ V Sýrii ani na palestinských územích tato povinnost podstoupit krevní testy není upravena zákonem, přesto se však mladí lidé čím dál častěji nechávají sami pro jistotu dobrovolně vyšetřit.¹⁰*

Dalším negativním jevem, který souvisí s dohodnutými sňatky a na který upozorňují sami informátoři, je skutečnost, že občas dochází k vynuceným manželstvím, do nichž jsou páry tlačeny svou rodinou. Sami však zastávají názor, že má se sňatkem souhlasit jak chlapec, tak i dívka: „*Tradiční způsob: rodina se domluví s blízkou rodinou, aby se vzaly jejich děti dohromady. Není to zakázané, ale oni by s tím měli souhlasit. Oni spolu budou žít. Kolikrát s tím ta holka nesouhlasí, ale je nucená žít s mužem, kterého nesnáší.*“¹¹ Nicméně kromě souhlasu potenciálního ženicha a nevěsty je pro ně důležité taktéž kladné stanovisko rodičů se sňatkem: „*Nemělo by se, ale nutí tě. [...]*

*Před Bohem už to je neplatný, musí být ten souhlas obou. A aby to bylo požehnaný manželství, tak musí být se souhlasem rodičů. Ono se stává, že občas se vezmou dva bez souhlasu rodičů v jiném městě, ale měl by být souhlas obou rodičů.*¹² Jedna z informátorek vypráví o páru, jenž se nechal seždat nejprve bez vědomí své rodiny, podruhé již se souhlasem svých rodičů: „*Můj manžel má tři sestry, ta prostřední sestra se vdávala za Palestince, který žije v [...] [jedné arabské zemi]. To bylo tři roky zpátky. Oni se vzali ještě dřív, než to věděla jejich rodina. Oficiálně se vzali předtím, než to řekli rodině. Pak se zahrálo takové divadlo, protože oni se seznámili jinak, než by to akceptovala jejich rodina. Jeli jsme k nim, já s manželem. Jela jsem s jeho sestrou se seznámit s rodinou toho manžela. Manžel s tím manželem šli do mužské části – a co se tam odehrálo, že nejdřív jsme si [ženy] povídaly a pak zavolaly budoucího manžela, aby se šel na tu sestru podívat, na tu, co si chce vzít. [...] Tak se přišel na ni podívat, ale to už byli manželé, tak to bylo veselé.*“¹³

Manželství se stává požehnané tím, že s ním souhlasí rodiče. Kromě toho je však třeba mít na zřeteli, že sňatkem nedochází pouze ke spojení dvou jedinců, ale zejména dvou rodin. Utužují se tak rodinné vazby, ve společnosti dochází k upevnění postavení rodu a v mnohých případech se rovněž rozšiřuje rodové vlastnictví (Harris – Marshall – Schvaneveldt 2008: 271).

Vzhledem k tomu, že stále přetrvává velký vliv rodičů na volbu partnera, lze se snadno setkat s tím, že s případným výběrem rodičů nebudou jejich děti souhlasit, resp. že rodiče nebudou souhlasit s vlastním výběrem partnera ze strany svých potomků: „*To je problém v naší tradici, vážně. Mně se líbí dívka, rodině se nelíbí. V islámu se nemůžeš hádat se svými rodiči, neměl bys je naštvat. To je od Boha, s rodiči musíš dobře vycházet. Takže celou dobu se snažíte přijít na řešení.*“¹⁴

Společnost většinou neakceptuje manželství uzavřené bez souhlasu rodiny, což může vést v ojedinělých případech až k tragickému vyústění – v extrémní podobě k tzv. vraždě ze cti.

Informátoři zmiňují i praxi, podle níž se tzv. výměnou spojí rodiny mající neprovdané či z různých důvodů neprovdatelné dcery. Abychom blíže ilustrovali tento koncept, představme si situaci, že má muž sestru, která se nemůže provdat. Jeho rodina tedy hledá jinou rodinu, kde panuje obdobná situace, tedy že bratr má neprovdatelnou sestru. Pak se tito mladí muži ožení se sestrou toho druhého.

Dohodnuté sňatky – exogamní manželství

Je-li nevěsta hledána v rámci rodiny, potažmo rodu, nejedná se vlastně v pravém slova smyslu o proces hledání, protože všichni znají poměry, které v rodině vládou, a rodiče záhy nabývají poměrně jasnou představu o budoucím vztahovém uspořádání svých dětí. O to zajímavější jsou strategie hledání a výběru partnera v případě exogamních sňatků, kdy se rodiče, především matky, rozhlíží po vhodné nevěstě či ženichovi mimo vlastní rod. Různou měrou však mohou být do tohoto procesu vtahováni i ostatní rodinní příslušníci.

Vliv na tyto strategie má i prostředí, ve kterém se právě pohybujeme. Například venkov funguje do jisté míry na podobném principu jako rod, a to v tom smyslu, že se zde obecně velmi dobře ví, v jakých rodinách a kde mají svobodné dívky na vdávání a svobodné chlapce na ženění (Goode 1970: 91). Naproti tomu městské prostředí v sobě skýtá mnohem pestřejší možnosti. I tady ale vedou první kroky sňatku chtivého mladého muže (pokud si doposud sám žádnou dívku nevyhlédl) za svými rodiči s žádostí, aby mu ji pomohli najít.

Často lze najít vhodnou nevěstu v sousedství, respektive prostřednictvím sousedek, které mají vybudovanou síť kontaktů tvořenou dalšími rodinnými příslušníky a množstvím přátel, kteří znají jiné rodiny s dívkami na vdávání: „*Řeknu mamince, že už přišel čas, že bych potřeboval oženit. A ona maminka samozřejmě má kamarádky a kamarádky a kamarádky a sousedstvo a příbuzenstvo, a podle toho [se] tě bude snažit navigovat nejlepším směrem. Jo, tamta holka mně se líbí, tamta holka je pěkná, tamta holka je dobrá, tamta holka je slušná a tak dále.*“¹⁵

Někdy si mladý muž žádá dívku, kterou zná sám již z dětství: „*Může to být například z ulice, my jsme si jako děti hráli, potkal jsem sousedku, hodně se mi líbila, tak jsem se do ní zamiloval a tak dále, když vyroste, požádám ji o ruku.*“¹⁶

Vhodnou příležitostí pro výběr nevěsty však bývají zejména různé oslavy, především pak svatební oslavy, kde je vysoká koncentrace mladých a svobodných dívek: „*Mnoho lidí chodí na svatby právě kvůli tomu, ok? Na svatbě není problém někoho najít.*“¹⁷

V případech, že se jedná o oslavu korespondující s duchem tzv. islámské svatby, kde slaví sňatek ženy a muži odděleně od příslušníků opačného pohlaví, má matka nebo třeba již provdané sestry onoho mladého muže příležitost prohlédnout si přítomné dívky, jež jsou vzhledem

k absenci mužů nezahaleny, a vytipovat tak případné nevěsty: „Svatby jsou příležitost poznat ženy, protože jsou krásně oblečený, jsou krásně namalovaný. Ta svatba samotná už je jakoby možnost vybrat nevěsty pro příbuzné. To je známé v arabském světě – jako svatba anebo jiné příležitosti, jako svátky, kde se ženy sejdou.“¹⁸

Jestliže nějaká dívka padne matce do oka, jde se na ni nejdříve přeptat dívčiny matky, aby si ověřila, zda je vůbec svobodná, a pak také aby zjistila bližší informace o její rodině. Jestliže se oslavy účastní muži i ženy dohromady a nějaká přítomná dívka se zalíbí samotnému chlapci, ten pak o vlastním výběru informuje svou matku, která je záhy vyslána na výzvědy.

Možnosti k seznámení však nenabízejí pouze svatby, ale i oslavy spjaté se svátkem ukončení půstu *‘id al-fitr* a se svátkem obětování *‘id al-adhá’*, s narozením dítěte, případně i pohřební návštěvy.

Individuální seznamovací strategie dívek a chlapců

Dnešní doba nabízí mladým lidem vícero způsobů, jak mohou sami aktivně ovlivnit výběr svého budoucího partnera. Ideální podmínky k seznámení panují především v práci nebo při studiu na vysoké škole, kde dochází k setkávání zástupců obou pohlaví. Nicméně tento aspekt nesmí v první řadě vadit rodičům. Záleží tedy na tom, zda je rodina liberálně smýšlející, nebo spíše konzervativnějšího zaměření. A nesmíme zapomínat ani na finanční stránku věci, protože v námi vybraných zemích je studium na vysoké škole poměrně drahé a ne každá rodina si jej tak může dovolit, zvláště když má více dětí. Například na Jordánské univerzitě v Ammánu stál v roce 2011 jeden semestr studia až 1 000 eur, v roce 2013 cena vzrostla na 1 500 eur za semestr.

Kromě univerzity není podle informátorů neobvyklé ani seznamování v restauraci, u lékaře, v mešitě, v obchodním domě nebo přímo na ulici. Jedna z nich popisuje událost, kdy byla se svou matkou v obchodě, přistoupila k ní žena, matka mladíka, jenž si ji tam vyhlédl, a začala se na ni její matky vyptávat – zda je svobodná a zda se náhodou nechce vdávat. Jiná zase vypráví, jak jedna paní hledala nevěstu pro svého ženicha v mešitě. Ptala se jí na její rodinný stav, a protože byla informátorka v té době již vdaná, chtěla vědět, zda nemá náhodou sestru na vdávání. Další paní se vyptávala na informátorkinu sestru na vdávání, když seděla v čekárně u lékaře. Jindy zase mladík sleduje dívku, která se mu zalíbí, ke dveřím jejího domu. Pak ji požádá o telefonní číslo na maminku

či tatínka, aby jej mohl předat své matce, svému otci, která/který pak případně domluví s jejími rodiči oficiální setkání.¹⁹ Jedná se o běžné a povolené způsoby navázání prvotního kontaktu mezi mladými lidmi: „To tak bývá, je to o pocitech, vidíš dívku, jak jde po ulici a podíváš se na ní a víš, že se něco stalo, tluč ti srdce, ach, možná je to dívka pro mě. Tak se jí zeptáš, ahoj, jak se máš, můžeš mi říct své jméno a jméno svého otce, dal bych tvé číslo otci a zavolali bychom a zeptali se tvé rodiny, jestli můžeme přijít na návštěvu. To je také náš zvyk, když potkáš dívku, můžeš s ní promluvit, vidíš ji v restauraci, tak jdeš k ní a zeptáš se na jméno, prosím, můžeš mi říct jméno svého otce? [...] To není harám [zakázané], to je jen způsob, jak se poznat, jen první setkání.“²⁰

Aktivně však může být hledána nejen nevěsta, ale také ženich. Nicméně mnozí tento postup vnímají nepatříčně: „V islámu je to akceptované, že i já mohu požádat o ruku chlapa, ale v těchto kulturách je to divný, spíš ten chlap.“²¹ Podobnou zkušenost popisuje i jiná informátorka, za jejímž manželem přišel jeho kamarád a nabízel mu svou sestru. Pak se jí doma svěřil, že se mu vůbec nelíbilo, když mu někdo nabízel svoji sestru. Už jen kvůli tomu, že mu byla nabízena, by si ji prý nemohl vzít, z hlediska své mentality.²²

Ačkoli si tedy i mladí lidé sami individuálně hledají a nacházejí cestičky k výběru budoucího partnera či partnerky podle svého vkusu, stále pro ně zůstává důležitý souhlas rodičů: „Další způsob je, že ve škole uvidím chlapce, bavím se s ním, aniž by to rodiče věděli. Ale já vidím, že on je dobrý, slušný, důvěryhodný. Poté, co se spolu poznáme, řeknu to matce, viděla jsem kluka, miluju ho a miluju způsob, jakým přemýšlí. Ona si pak o něm promluví s mým otcem. Poté chlapci řeknu, ok, můžeš přijít a domluvíme datum.“²³

Dohazovačka

Jinou možností, jak lze najít a seznámit se s vhodnou nevěstou, je využití služeb placené dohazovačky (*chátiba*, nespis. *chattába*), která obchází rodiny a sesbírává informace o svobodných dívkách a chlapcích. Tento způsob ale více využívají a oceňují lidé, kteří příliš neznají své okolí, například ve velkých městech, po nedávném přistěhování do města apod.

V případě, že mají rodiče zájem o služby dohazovačky, pozvou si ji domů a přivedou jí ukázat svou dceru či dcery, jež bývají pro tuto příležitost pečlivě nalíčené a co nejlépe ustrojené. *Chátiba* si do své databáze za-

znamenává pokud možno co nejvíce údajů o dívkách, informace o vzhledu a kráse i o osobních kvalitách. Kromě toho jsou pro její živnost důležité i údaje o rodinných poměrech a sociální status rodiny. S těmito znalostmi pak navštěvuje ty rodiny, o nichž si zjistila, že mají syny na ženění (Ghaním 2007: 92; Goode 1970: 92): *„Možnost v Sýrii je, že u nás chodí k nám domů chattába. To je starší paní nějaká a ta spojuje dva páry dohromady. [...] To není příbuzná ani známá. Chattába, její povolání, ona se věnuje tomu, že zná velké množství lidí. Ví, že tahle rodina má tři dcery, támhle rodina má dva syny. A ony ji poprosí, paní chattába, prosím vás, najděte nějakého manžela pro moji dceru. A ona tahle ta její činnost, že začíná jezdit, i když nezná nikoho, tak ona seznamuje. Ona přijde k vám domů, zaklepe, zazvoní, dobrý den, já jsem chattába Umm Salam například a hledám holky, jestli máte chlapy na ženění nebo na vdávání, že jo. A vy řeknete, pojdte dál. Anebo jí řeknete ne, odmítnete to, tenhle způsob třeba, jo. [...] To je všude, já vím, že víc to v Sýrii, ale v Palestině, Sýrii, v Libanonu, existuje.“*²⁴

Dohazovačkou proto může být pouze žena, protože jen žena má možnost stýkat se s jinými dívkami a ženami, nepříbuznému muži toto správně není dovoleno. Z obdobných důvodů se tak hledáním nevěsty zabývájí ve většině případů matky nebo jiné ženské příbuzné, zřídka otcové a další mužští příbuzní.

V případě, že je *chátiba* ve své zprostředkovatelské roli úspěšná, respektive když nakonec dojde k uzavření manželství, dostává od rodiny finanční odměnu, která souvisí mimo jiné i s tím, jak jsou rodiče s vybraným ženichem spokojeni.

Internetové seznamky

V současnosti se můžeme setkat i s časopisy obsahujícími seznamovací inzerce. Běžný inzerát uvádí popis muže či ženy, jejich věk, jeho práci, požadavky muže na nevěstu a požadavky ženy na ženicha (Ghaním 2007: 92, 119). Více než dohazovačka či inzeráty jsou však pro dnešní dobu charakterističtější internetové seznamky, případně různé sociální sítě typu Facebook, jež jsou využívány čím dál častěji, přestože se k tomuto způsobu hledání partnerů staví mnoho islámských učenců a právních autorit zamítavě. Z pohledu kritiků totiž dochází využíváním internetových seznámek k nedovolenému mísení obou pohlaví. S despektem hledí i na fakt, že stránky často vystavují fotografie dívek, přičemž podle jejich názoru má mít právo spatřit dívku jen ten muž, který vyjádří

vážné úmysly se s ní oženit (de Muth 2011: 60). Negativně pak hodnotí rovněž nedostatek možností, jak si při tomto způsobu seznámení ověřit sdělované informace. Pokud si někdo dopisuje s dívkou ze seznamky, může ji též podezírat, že ta si kromě něj píše i s mnoha jinými muži.²⁵

Lze se však setkat i se smířlivějšími reakcemi na tento moderní způsob seznamování. Ten může být za určitých okolností mnohými vyhodnocen dokonce i jako způsob povolený, v případě že jsou webové stránky provozovány pod záštitou a kontrolou vybraného islámského učence. Například Adeem Younis, zakladatel stránek singlemuslim.com, o nich hovoří jako o povoleném předstupni seznámení, a to především pro muslimky a muslimy žijící třeba v nemuslimských evropských zemích, kde nejsou tradiční postupy zasnub možné a běžné „randění“ islám zase nepovoluje (de Muth 2011: 60). Rovněž Amjad Qourshah, docent Katedry základů náboženství Fakulty šari'yy Jordánské univerzity, je toho názoru, že pokud slouží internet jakožto nová technologie jen k prvnímu kroku v navázání kontaktu a vše ostatní se odehrává za vědomí a pod taktovkou rodinných příslušníků, pak se jedná o povolený způsob seznamování a islám s tím nemá problém.²⁶ Mnozí informátoři tento trend v navazování kontaktů vnímají dnes jako poměrně běžný a někteří z nich si tak dokonce našli své stávající manžely a manželky. Pořád však platí, že na místech, kde není internetové spojení, kde jsou lidé více negramotní a kde neovládají základní práce s počítačem, případně kde se zná každý s každým, přetrvávají pouze tradiční způsoby ve výběru partnera.²⁷

Podíváme-li se na internet, zjistíme velmi snadno, že muslimských internetových seznámek existuje v současnosti opravdu nespočet. Za všechny zde jmenujme jednu z nejstarších: singlemuslim.com nebo nikah.com. Při registraci je nutno vyplnit několik základních informací charakterizujících nového uživatele. Patří sem kromě popisu postavy a celkového vzhledu rovněž podrobnosti o náboženství, tj. k jaké právní škole se sám hlásí, dále též rodinné hodnoty (tradiční, umírněné či liberální), zda se narodil jako muslim, nebo zda se jedná o konvertitu/konvertitku, u mužů i roční příjem a podobně. Pokud si uživatel nepřeje zveřejnit svou fotografii všem ostatním návštěvníkům stránky, má možnost využít speciální aplikaci, která ji dovolí zobrazit pouze těm, kteří se zdají být dle zadaných parametrů kompatibilními a vhodnými partnery. Navíc muslimské seznamovací stránky obvykle

umožňují vytvořit účet také rodičům dívky i chlapce, případně zástupci dívky, což funguje tak, že odpovědi a nabídky ke schůzce a sňatku si nejdříve přečtou rodiče.

Závěr

Strategie hledání životního partnera u příslušníků arabské muslimské společnosti se odvíjí od mnoha faktorů. Viděli jsme, že poměrně velkou roli může sehrát například prostor, ve kterém se budeme pohybovat. Jiné způsoby vládnou na vesnici, kde se všichni navzájem velmi dobře znají. Do určité míry s odlišnými návyky se lze setkat v městském prostředí, jež poskytuje vyšší míru anonymity mezi sousedy.

Kromě vnějšího prostředí se na strategiích výběru partnera odráží i rodinné zázemí, zda se jedná o liberálně či konzervativně smýšlející rodiny obou potenciálních partnerů, neboť rodina má doposud v mnoha případech

rozhodující vliv na případné uzavření sňatku. S tímto jevem souvisí i existence domluvaných sňatků a vysoký počet endogamních manželství. Sňatkem totiž dle arabského pojetí dochází nejen ke spojení muže a ženy, ale především ke spojení dvou rodin, k posílení vzájemných rodinných a rodových pout a taktéž k rozšíření rodového vlastnictví.

Dalším faktorem ovlivňujícím konkrétní strategii hledání partnera je například příslušnost k dané společenské třídě související s finančními možnostmi rodiny, přístup ke vzdělání nebo třeba počítačová gramotnost – pokud se jedná o modernější způsoby seznamování prostřednictvím internetových seznamovacích stránek.

Faktem však zůstává, že ať už je způsob navázání prvního kontaktu mezi mladými lidmi jakýkoli, vždy by pak měl následovat tradiční způsob seznámení se s druhou osobou, kterým je oficiální schůzka obou rodin páru.

POZNÁMKY:

1. Příspěvek vychází z autorčiny disertační práce *Tradice spjaté s narozením, svatbou a pohřbem v islámské kultuře na příkladu syrských, jordánských, palestinských a českých sunnitských muslimů* (Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 2013). Ta vychází z dat terénních výzkumů, které autorka realizovala v Sýrii (říjen 2010), v Jordánsku (září 2011 – leden 2012) a v Palestině (únor 2012, květen/červen 2014).
2. Podle islámské nauky bylo autentické slovo Boží nejdříve vyjeveno židům, poté znovu křesťanům; přes všechny dezinterpretace, kterých se tito dopustili, bylo nakonec sděleno a konečně i pochopeno samotnými muslimy. Židé i křesťané však v muslimské obci věřících zaujímají lepší postavení než např. pohané či nevěřící.
3. „Jordan.“ *Social Institutions & Gender Index* [online] [cit. 7. 7. 2014]. Dostupné z: <<http://genderindex.org/country/jordan>>.
4. Rozhovor s J., 17. 9. 2012 (archiv autorky).
5. Kdo patří mezi *mahram* (pl. *mahárim*) vyjmenovává Korán 4:23 „A jsou vám zakázány jako manželky vaše matky, vaše dcery, vaše sestry, vaše tety z otcovy i matčiny strany, vaše neteře z bratrovy a sestřiny strany, vaše kojné a vaše soukojenky a matky vašich žen a vaše nevlastní dcery, jež jsou ve vaší péči a jež se narodily z žen, k nimž jste již vešli – však jestliže jste k nim nevešli, není to pro vás hříchem – a manželky vašich synů, narozených z vašeho ledví, a dále dvě sestry současně, leda že se to stalo již v minulosti. A Bůh je věru odpouštějící, slitovný.“
6. Viz též Hamamy, Hanan – Jamhawi, Lama – Al-Darawsheh, J. – Ajlouni, Kamel 2005: Consanguineous marriages in Jordan: why is the rate changing with time? *Clinical Genetics* 67, s. 511–516; Othman, Hasan – Saadat, Mostafa 2009: Prevalence of consanguineous marriages in Syria. *Journal of Biosocial Science* 41, č. 5, 12. 5., s. 685–692; Avraham, Rachel: „Israeli Researchers Uncover Disease Linked to Cousin Marriages.“ *United with Israel* [online] [cit. 23. 7. 2013]. Dostupné z: <<http://unitedwithisrael.org/israeli-researchers-uncover-disease-connected-to-first-cousin-marriages/>>.
7. Rozhovor s M., 24. 12. 2011 (uloženo v archivu autorky).
8. Viz např. Hamamy, Hanan – Al-Hait, Sana 2007: Premarital Screening Program for Beta-Thalassemia in Jordan. *The Ambassadors* 10, č. 1 [online] [cit. 23. 7. 2013]. Dostupné z: <<http://ambassadors.net/archives/issue21/selectedstudy.htm>>; „Jordan: Premarital Thalassaemia Blood Test Becomes Compulsory.“ *HighBeam Research* [online] [cit. 23. 7. 2013]. Dostupné z: <<http://www.highbeam.com/doc/1G1-118177274.html>>.
9. Rozhovor s M., 24. 12. 2011 (archiv autorky).
10. Rozhovor s E., 12. 6. 2013 (archiv autorky).
11. Rozhovor s L., 31. 12. 2011 (archiv autorky).
12. Rozhovor s A., 19. 10. 2012 (archiv autorky).
13. Rozhovor s informatorkou, prosinec 2011 (archiv autorky).
14. Rozhovor s M., 24. 12. 2011 (archiv autorky).
15. Rozhovor s J., 17. 9. 2012 (archiv autorky).
16. Rozhovor s A., 19. 10. 2012 (archiv autorky).
17. Rozhovor s J., 20. 10. 2011 (archiv autorky).
18. Rozhovor s M., 22. 7. 2013 (archiv autorky).
19. Rozhovor s K., 24. 12. 2011, s L., 31. 12. 2011, s H., 24. 12. 2011 (uloženo v archivu autorky).
20. Rozhovor s M., 24. 12. 2011 (archiv autorky).
21. Rozhovor s L., 31. 12. 2011 (archiv autorky).
22. Rozhovor s M., 17. 8. 2012 (archiv autorky).
23. Rozhovor s J., 20. 10. 2011 (archiv autorky).
24. Rozhovor s J., 17. 9. 2012, podobně též N., 1. 6. 2014 (archiv autorky).
25. Rozhovor se S., 7. 6. 2013, s M., 24. 12. 2011 (archiv autorky).
26. Rozhovor s Amjadem Qourshahem, 1. 12. 2011 (archiv autorky).
27. Rozhovor s H., 26. 4. 2013, s informatorkou, s A., 19. 10. 2012 (archiv autorky).

PRAMENY A LITERATURA:

- Avraham, Rachel 2013: „Israeli Researchers Uncover Disease Linked to Cousin Marriages.“ *United with Israel* [online] [cit. 23. 7. 2013]. Dostupné z: <<http://unitedwithisrael.org/israeli-researchers-uncover-disease-connected-to-first-cousin-marriages/>>.
- Barakat, Halim 1993: *The Arab World. Society, Culture and State*. Berkeley: University of California Press.
- Esposito, John L. 2011: *Islam: the Straight Path*. New York: Oxford University Press.
- Ghaním, Chálid Ismá‘íl ‘Alí 2007: *‘Adát az-zawádž wa taqálíd fi al-bilád al-‘arabíja*. ‘Ammán: Amána ‘Ammán al-kubra‘.
- Gombár, Eduard 2004: *Kmeny a klany v arabské politice*. Praha: Karolinum.
- Goode, William J. 1970: *World Revolution and Family Patterns*. New York: The Free Press.
- Hamamy, Hanan – Jamhawi, Lama – Al-Darawsheh, J. – Ajlouni, Kamel 2005: Consanguineous marriages in Jordan: why is the rate changing with time? *Clinical Genetics* 67, s. 511–516.
- Hamamy, Hanan – Al-Hait, Sana 2007: Premarital Screening Program for Beta-Thalassemia in Jordan. *The Ambassadors* 10, č. 1. [online] [cit. 23. 7. 2013]. Dostupné z: <<http://ambassadors.net/archives/issue21/selectedstudy.htm>>.
- Harris, V. William – Marshall, James P. – Schvaneveldt, Jay D. 2008: In the Eyes of God: How Attachment Theory Informs Historical and Contemporary Marriage and Religious Practices among Abrahamic Faiths. *Journal of Comparative Family Studies* 39, č. 2, s. 259–278.
- Hartford, Hedaya – Ashraf, Muneeb 2007: *Your Islamic Marriage Contract*. Amman: Dar Al-Fath.
- „Jordan.“ *Social Institutions & Gender Index* [online] [cit. 7. 7. 2014]. Dostupné z: <<http://genderindex.org/country/jordan>>.
- Jordan: Premarital Thalassaemia Blood Test Becomes Compulsory. 2014. *Info-Prod Research* (Middle East) 15. 6.
- Korán. 2000. Překlad Ivan Hrbek. Praha: Academia.
- Korotayev, Andrey 2000: Parallel-Cousin (FBD) Marriage, Islamization, and Arabization. *Ethnology* 39, č. 4, s. 395–407.
- de Muth, Susan 2011: Muslim Matrimonial Websites – Halal or Haram? *Middle East*, č. 418, s. 60–61.
- An-Na‘im, Abdullahi A. 2002: *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*. London – New York: Zed Books Ltd. nikah.com
- Othman, Hasan – Saadat, Mostafa 2009: Prevalence of consanguineous marriages in Syria. *Journal of Biosocial Science* 41, č. 5, 12. 5., s. 685–692.
- Potměšil, Jan 2012: *Šar‘a. Úvod do islámského práva*. Praha: Grada.
- Rosenfeld, Henry 1957: An Analysis of Marriage Statistics for a Muslim and Christian Arab Village. *International Archives of Ethnography* 48, č. 1, s. 32–62.
- singlemuslim.com
- „Syrian Arab Republic.“ *Social Institutions & Gender Index* [online] [cit. 7. 7. 2014]. Dostupné z: <<http://genderindex.org/country/syrian-arab-republic>>.
- Virágová, Jana 2013: *Tradice spjaté s narozením, svatbou a pohřbem v islámské kultuře na příkladu syrských, jordánských, palestinských a českých sunnitských muslimů*. Disertační práce. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity.

Summary

Searching for Muslim Bride: from arranged marriages to Internet marriage agency

The study speaks about different strategies used for the selection of life partners, and ways how to get to know him/her in Arab Sunni society. A section is devoted to arranged marriages in the case of endogamy and exogamy whereby noticeable is the deciding influence of family members on the marriage. Through marriage not only a man and a woman but mainly two families are bonded, mutual family and ancestry bonds are strengthened and family wealth is extended. The author does not omit even individual dating strategies of girls and boys. She also pays attention to the possibilities to using the service of a paid matchmaker or the potential of Internet marriage agencies and social networks. The witnesses of informants – Sunni Muslims coming from Syria, Jordan and Palestine – constitute the major source of information.

Key words: Islam; matrimony; wedding; arranged marriage; matchmaker; Internet marriage agency.

rance a sestřenice.³ U Nungonů je pravidlem patrilokální postmaritální rezidence a uplatňuje se exogamní pravidlo na úrovni klanu, neboť sňatky mezi lidmi z jednoho klanu jsou nepřipustné.

Do kontaktu s Evropany vstoupili Nungonové již ve 20. letech 20. století, kdy jejich vesnice navštívil luteránský misionář Karl Saueracker (Wegmann 1990), jenž zprvu působil v Ulapu a procestoval nejen podstatnou část Uruwy (Mückler 2010), ale rovněž se na konci 20. let jako jeden z prvních Evropanů zasloužil o poznávání východní části novoguinejské Vysočiny (Radford 1987). Ve druhé polovině 20. století došlo k misionizaci Nungonů prostřednictvím působení nejdříve luteránů a později adventistů. Souběžné působení těchto dvou denominací v minulosti vedlo ke zhoršení sociálního klimatu v komunitě, které opakovaně vyústilo v otevřené konflikty (srov. Soukup 2010). Vedle toho tato historicky vzniklá konstelace, jež není na Papui-Nové Guineji zcela běžná,⁴ ve zkoumaných vesnicích ovlivnila pojetí rodinného života a vyvolává změny ve zvyklostech při uzavírání sňatku.

Kompenzace za nevěstu

V mnoha etnických skupinách Nové Guineje se rozvíjela praxe odvádění kompenzace za nevěstu (ang. zastarale *bride-price* či nověji a přiléhavěji *bride-wealth*), nicméně etnografové ji zaznamenali v řadě kultur světa, zejména v subsaharské Africe, a historicky ji lze datovat až do doby 3000 př. n. l. (srov. Anderson 2007). Kompenzace za nevěstu se odvádí v řadě pasteveckých a pěstitelských společností, neboť tyto typy subsistence umožňují kumulovat nadvýrobek, bez jehož existence by pochopitelně vůbec nemohlo docházet k transferu sjednaného movitého majetku. Obvykle se jednalo o produkty ze zahrad, hospodářská zvířata a rozmanité typy artefaktů. Starší pojem *bride-price* i novější *bride-wealth* se do českého jazyka často převádí jako „cena za nevěstu“. Tento český ekvivalent (tak jako původní anglické výrazy) nesprávně konotují čistě ekonomickou dimenzi této praxe. Zvyk odvádět kompenzaci za nevěstu totiž neznamená, že si muž ženu kupuje, jak by mohlo konotovat slovo cena či platba, jež se v této souvislosti užívá. Na to již dříve upozornil britský sociální antropolog Jack Goody (1973). Kompenzace za nevěstu ukazují na roli ženy ve společnosti. Vynahrazuje se jimi především schopnost žen rodit a pracovat, které

půjdou po uzavření sňatku ve prospěch strany ženicha (podrobnosti viz Skupnik 2010). V případě kompenzace schopnosti rodit to přirozeně platí v patrilinéárním uspořádání a v případě kompenzace ztráty pracovní síly to platí tehdy, kdy se manželský pár stěhuje od rodičů nevěsty (srov. Holy 1996: 129). Především se odvedením kompenzace uznávají budoucí potomci manželského páru jako legitimní příslušníci skupiny manžela (rodiny, klanu apod.). Jedná se o významný bod, jenž, jak později doložím, vystoupil napovrch při kulturní změně způsobené misionizací Nungonů.

Klasická práce Jacka Goodyho z roku 1973 položila základy teorie věna a kompenzace za nevěstu. Příspěvek Goodyho je dosud pokládán za aktuální a jen částečně se mu dostalo kritiky, jak píše Bell, jenž sám vznesl některé kritické výhrady (Bell 2008). Jack Goody přišel s tezí, že kompenzace za nevěstu se bude vyskytovat v těch společnostech, které obývají oblasti bohaté na zdroje a jejichž populace nejsou příliš rozsáhlé. Oproti tomu věno se bude spíše praktikovat ve velkých společnostech obývajících prostředí, v němž je k dispozici méně úrodné půdy. V prvním případě dochází při vyvdání dříve ke ztrátě pracovní síly a rodina se vzdává schopnosti dívky rodit děti. Ve druhém případě přichází do nové rodiny další osoba, jíž je potřeba nasýtit. V takovém případě věno chránilo ženu před potenciální ekonomickou nejistotou způsobenou rozvodem či ovdověním a umožňovalo ženám uzavřít výhodné manželství (princip hypergamie). Věno zde má podle Goodyho povahu transferu dílu manželského jmění na dceru a jedná se o jistou formu předčasného podílu na dědictví (Goody 1973, 1976, 1990, 2006). Není bez zajímavosti, že kompenzace za nevěstu se hojně vyskytuje ve společnostech s výskytem polygynie. Věno se objevuje v převážné míře v zemědělských společnostech a koreluje s monogamií (srov. Goody 1973; Radcliffe-Brown 1971).

Kompenzací za nevěstu převodem zdrojů známe z řady kultur. Z afrických kultur se jedná kupříkladu o skupiny Tiv (Bohannon 1955) či Nuer (Evans-Pritchard 1946). Evropanům známější jsou např. Romové, u nichž se rovněž praktikuje kompenzace za nevěstu označovaná *dar* (viz Cohen 2009, Shuterlandová 2014). Kompenzace za nevěstu byla hojně rozšířená rovněž na Nové Guineji. Aktuální informace o rozšířenosti zvyku nejsou k dispozici, poslední údaje založené na sociologickém šetření jsou více než dvacet let staré. Z těchto dat vy-

plyvá, že více než 90 % obyvatel oblasti Momase⁵ uvádělo dodržování zvyku odvádět kompenzaci za nevěstu (Mantovani 1992: 74). Uzavírání sňatku je v současnosti na Papui-Nové Guineji upraveno zákonem, jenž stanovuje přesný postup pro úřední uzavření sňatku, ale umožňuje také seždat snoubence v souladu se zvyklostmi lokální skupiny, jež nejsou pochopitelně vzhledem ke kulturní rozmanitosti státu blíže zákonem specifikovány (Independent State of Papua New Guinea 1963). Při řešení sporů v oblasti občanského práva se mohou v souladu se *Zákonem o uznání zvyků* (Independent State of Papua New Guinea 1963a) vzít v úvahu lokální tradice, což se týká rovněž uzavírání manželství i jeho rozluky (srov. též Jessep – Luluaki 1994).

Kompenzaci za nevěstu antropologové popsali v řadě novoguinejských kultur. Poměrně dobře zdokumentované jsou např. svatební rituály a zvyklosti u etnických skupin Simbu (Brown 1979), Wola (Sillitoe 1979), Sambia (Herd 1999) či Etoro⁶ (Kelly 1980). V jednotlivých jmenovaných novoguinejských etnických skupinách sice kompenzace nabývala rozmanitých podob, ale podstata se neměnila. Vždy se jednalo o převod zdrojů (obvykle věcí, plodin a zvířat) vlastněných snoubencem či jeho příbuznými na straně snoubenky. Na Nové Guineji při svatebním obřadu docházelo k převodu vlastnictví dohodnutého počtu vepřů a cenností, jako byly např. u Wolaů lastury *kina* (obrázek č. 2) či kameny *je* u etnické skupiny Dani (obrázek č. 3).



Obr. 2. Lastura *kina*. Foto Marek Smejkal 2013. Soukromá sbírka.

Cennosti typu *kina* či *je* se neužívaly pouze při uzavírání sňatku, ale sloužily při řadě dalších typů sociopolitických směn a jiných příležitostech. Například u Daniů se v určitých kontextech jednalo o posvátné objekty (srov. Hampton 1999). Kompenzace mohla probíhat rozmanitými a mnohdy překvapivými prostředky. Tak např. Gilbert Herdt tvrdí, že ritualizovaná homosexualita u Sambiů, při níž docházelo k inseminaci chlapců, aby mohli dospět, zahrnovala rovněž kompenzaci za nevěstu. Kompenzace zde podle Herdta nabývala formy inseminace chlap-

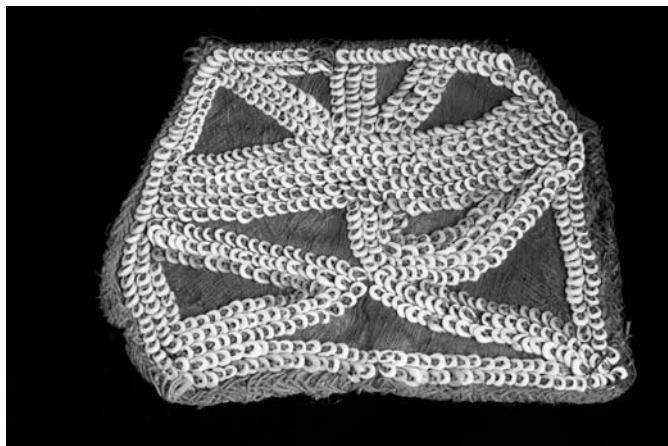


Obr. 3. Cennost *je*. Foto Marek Smejkal 2014. Soukromá sbírka.

ců z klanu, z nichž pocházela nevěsta (Herdt 1999: 27). Jestliže se za jeden z důvodů kompenzace za nevěstu považuje vynahrazení reprodukční schopnost dívky rodině nevěsty, pak klan ženicha *de facto* v plném rozsahu schopnost reprodukce kompenzoval inseminací, která podle nativní představy přivedla chlapce k dospělosti a nakonec jej uschopňovala k plození dětí (podrobnosti k sambijské kultuře viz Soukup 2012b, 2013).

Podobně jako u dalších etnických skupin Nové Guineje se rovněž u Nungonů rozvinula praxe kompenzace

nevěsty převodem movitého majetku ze strany ženicha do držby skupiny nevěsty. V dialektu *nungon* jazyka *yau* se pro kompenzaci za nevěstu užívá označení *oretno*. Vedle hospodářských zvířat a plodin ze zahrad nastával převod vlastnictví specifických cenností zvaných *poli* a *dem*; v současnosti jsou součástí *oretno* i moderní výrobky (např. matrace či pracovní nástroje). V minulosti byl především artefakt *poli* charakteristický pro pohoří Saruwaged; jedná se o velmi neobvyklý typ předmětu. Etnografická literatura o tomto druhu artefaktu bohužel



Obr. 4. Cennost *poli*. Foto Marek Smejkal 2013. Soukromá sbírka.



Obr. 5. Cennost *dem*. Foto Marek Smejkal 2013. Soukromá sbírka.



Obr. 6. Tapa z pohoří Saruwaged. Foto Marek Smejkal 2013. Soukromá sbírka.

chybí. „Platidlo“ *poli* se vyrábělo z kokosových vláken, která se obvykle barvila červeně a černě a zdobila se abstraktními vzory sestavenými z připevněných vršatek (obrázek č. 4). Artefakty *dem* jsou především tělesné ozdoby sloužící jako členky či náhrdelníky. Vyráběly se ze psích špičáků a vršatek (obrázek č. 5). Množství předmětů a bohatost užitého materiálu k jejich výrobě se staly ukazatelem společenského postavení a moci mužů. Cennosti *dem* však nesloužily výhradně pro *oretno*, jak mi sdělili informátoři.⁷ Tvořily totiž nedílnou součást směnného obchodu mezi vnitrozemím poloostrova a pobřežními oblastmi v průlivu Vitiaz, konkrétně s lokalitami Sio a Sialum na severním pobřeží poloostrova Huon. Směnný obchod Nungonové označují slovy *imun gamun* (ve významu „dát a získat“). Obyvatelé z vesnic ve vnitrozemí směňovali *tapa* (viz obrázek č. 6) za *dem*, keramiku (*ua*) a další komodity. Cennostmi *dem* se kompenzovala nejen nevěsta a směňovaly se za *tapa*, ale používaly se rovněž coby platidla za něčí smrt, pokud si ji někdo objednal u kouzelníků (*unumma*).

Kompenzace za nevěstu a uzavírání sňatku u Nungonů

Má informátorka odhadla, že kompenzace za nevěstu by v současnosti mohla odpovídat zhruba částce 2000 PGK,⁸ nicméně její rozsah může vzrůst v závislosti na vzdělání dívky. *Oretno* neprobíhá jednorázově v den sňatku, ačkoli značná část kompenzace za nevěstu se odvádí právě při uzavření manželství, ale probíhá i několik let, dokud obě strany neuznají, že došlo k odvedení zdrojů v plném rozsahu. Kompenzace je určena především rodičům a bratrovi nevěsty a lze ji považovat za vyrovnání nákladů spojených s výchovou dívky a odškodnění ztrát spojených s odchodem pracovní síly z domácnosti. V dřívější době se případné neodvedení ceny za nevěstu stávalo zdrojem konfliktu mezi rodinami, který podle sdělení informátorů mohl dokonce vyústit v úsilí rodiny nevěsty zabít manžela dívky. Pokud nedošlo k odvodu celého sjednaného rozsahu kompenzace za nevěstu, dívka ve skutečnosti neopustila svou orientační rodinu a nestala se členkou své prokreační rodiny. Nadále totiž zůstávala členkou své původní rodiny, neboť teprve *oretno* legitimizuje sňatek. Pokud z uzavřeného svazku vzešly dcery, rovněž ony nadále náležely orientační rodině své matky, přesněji řečeno náležely klanu nevěsty.

Při samotném svatebním obřadu se odváděla podstatná část *oretno*, kdy se rodině nevěsty dávali především vepří a platidla *poli* a cennosti *dem*. V současnosti se podobně jako v dalších lokalitách Nové Guineje odvádí cena za nevěstu rovněž částečně v penězích či nepřímo v platbě školného za děti v rodině nevěsty. Vedle části kompenzace za nevěstu je povinností strany ženicha připravit pro svatbu jídlo. Informátorka to pregnančně vystihla slovy „*dívka ven, jídlo dovnitř*“. Vystihuje úzký vztah mezi jídlem a sexualitou. Touto problematikou se ostatně mnozí antropologové zabývali. Do vesnice nevěsty se přináší rozsáhlé množství hlíz (taro a jamy), které jsou navršený v několika haldách. Největší je určena pro rodiče nevěsty (*korana*) a menší pro bratry (*boyoc*) a sestry (*bot*) nevěsty. Během svatebního obřadu rovněž dochází k porážce vepřů, jež musí rovněž dodat rodina ženicha. Specialita se připravuje z vepřové krve, jež se promíchá s jamy, banány a vnitřnostmi. Směs se naplní do bambusů a uvaří se (viz Wegmann 1990: 37). Připravené jídlo náleží rodině nevěsty, která je získává společně s cennostmi a v současnosti také společně s finanční hotovostí.

Uplatňuje se zde princip exogamie, lidé uzavírají sňatek s lidmi mimo vlastní klan,⁹ ačkoli podle sdělení informátorů občas dochází k porušení tohoto pravidla. Za zcela nepřijatelné se pokládají sňatky mezi sourozenci a mezi bratranci a sestřenicemi. V ideálním případě se Nungonové snaží dosáhnout reciproční výměny manželských partnerů mezi klany, tedy jedná se o známý jev výměny sester, při němž si muži z odlišných descendenčních skupin vzájemně vymění své sestry za účelem uzavření sňatku.¹⁰ Mělo by k tomu docházet v každé generaci; praxe jako taková odpovídá koncepci přímé, bezprostřední a symetrické výměně sester, jak tuto problematiku popsal Claude Lévi-Strauss (1969; srov. Skupnik 2010: 223–225). Informátorka důvody pro tuto praxi vyjádřila stručně slovy „*nahradiť mě na mém místě*“. Vystihla tím podstatu kompenzace za nevěstu, v níž se jedná o úsilí vynahradiť klanu schopnost dívky rodič a pracovat. Zvláštní význam míval u Nungonů vztah mezi křížovými bratranci a sestřenicemi, kteří jsou potomky párů, které vznikly výměnou sourozenců mezi klany. Vzájemně se označovali pojmy *nipna* a vznikl mezi nimi velmi úzký vztah.¹¹ Projevoval se, jak zjistila Wegmannová (1990: 17–18), např. dovoláváním se jména bratrance či sestřenice při přísaze. Mezi křížovými bratranci a sestřenicemi tohoto typu se obvykle rozvine

velmi vřelý vztah. Mezi paralelními bratřenci a sestřenicemi, kteří se navzájem označují pojmy v závislosti na pohlaví,¹² se srovnatelný vztah nevytvoří. Uzavření sňatku mezi bratřenci a sestřenicemi se zapovídá, a to se týká jak paralelních, tak křížových, kteří jsou v některých společnostech preferovanými či přímo předepsanými pro sňatek. Jako důvod zákazu sňatku mezi bratřenci a sestřenicemi informátoři uváděli, že by v takovém případě neplynula do klanu žádná kompenzace za nevěstu, což nepochybně neplatí v případě *nipna* – *nipna*. Na ně se však podle informátorů vztahuje *ungo*, tedy zákaz, jenž lze volně přeložit jako tabu či v pidgin angličtině (tok pisinu) *tambu*.¹³

U Nungonů se na uzavření manželství nedomlouvá budoucí pár,¹⁴ ale je výsledkem dohody mezi rodiči, případně do diskuze zasahují další, především mužští, příslušníci rodu. Významný vliv má hlavně bratr dívky, o jejíž vydání se jedná. Podobně jako v jiných kulturách Nové Guineje se pokládá uzavření sňatku především za spojení rodin a klanů prostřednictvím manželského páru. Teprve transfer zdrojů při *oretno* vyjadřuje vznik trvalého vztahu mezi dvěma zainteresovanými stranami (Sillitoe 1998: 94). Převod zdrojů posiluje trvalost manželského svazku, sňatkem se vytváří nová sociální síť, nebo se posiluje síť již existující, mezi jejímiž členy dochází ke směně a prokazování služeb, které dále svazek posilují. Proto je případná rozluka manželství komplikovaná nejen kvůli problému vyrovnat transfer zdrojů při *oretno*, ale rovněž pozdější vzájemné služby a protislužby. U Nungonů se nicméně připouští rozvod. Podnět podle informátorů obvykle vzejde od manžela. Jako hlavní příčinu rozpadu manželství informátoři uváděli lenost manželky, jež se nedokáže postarat o rodinu.¹⁵ Jelikož již proběhla *oretno*, musí klan nabídnout straně ženicha jinou vhodnou dívku. Jestliže podnět k rozluce manželství vzejde ze strany manželky, nastává komplikovaná situace, a to právě s ohledem na *oretno*.

V současnosti dochází téměř výhradně k uzavření sňatku mezi lidmi z nungonských vesnic v předmětné části údolí Uruwa, což dříve nebylo tak časté. Podle sdělení informátorů totiž dříve docházelo celkem často k uzavírání sňatků mezi Nungony a lidmi z oblasti Nukna (severovýchodně od oblasti obývané Nungony, v literatuře se setkáváme s označením „Nukna people“), docházelo tedy k uzavření sňatků mimo vlastní skupinu. Dělo se tak v souvislosti s obchodními cestami (*imun ga-*

mun) mužů do pobřežních oblastí, při nichž procházeli oblastí obývanou skupinou Nukna, kde nungonští muži navazovali důležité a trvalé vztahy se svými obchodními partnery. I když v současnosti dochází k uzavírání sňatků především mezi nungonskými vesnicemi, objevují se díky zapojování této etnické skupiny do monetární ekonomiky i manželství uzavřená mezi lidmi z velmi vzdálených lokalit. Jedná se však o výjimečné případy.

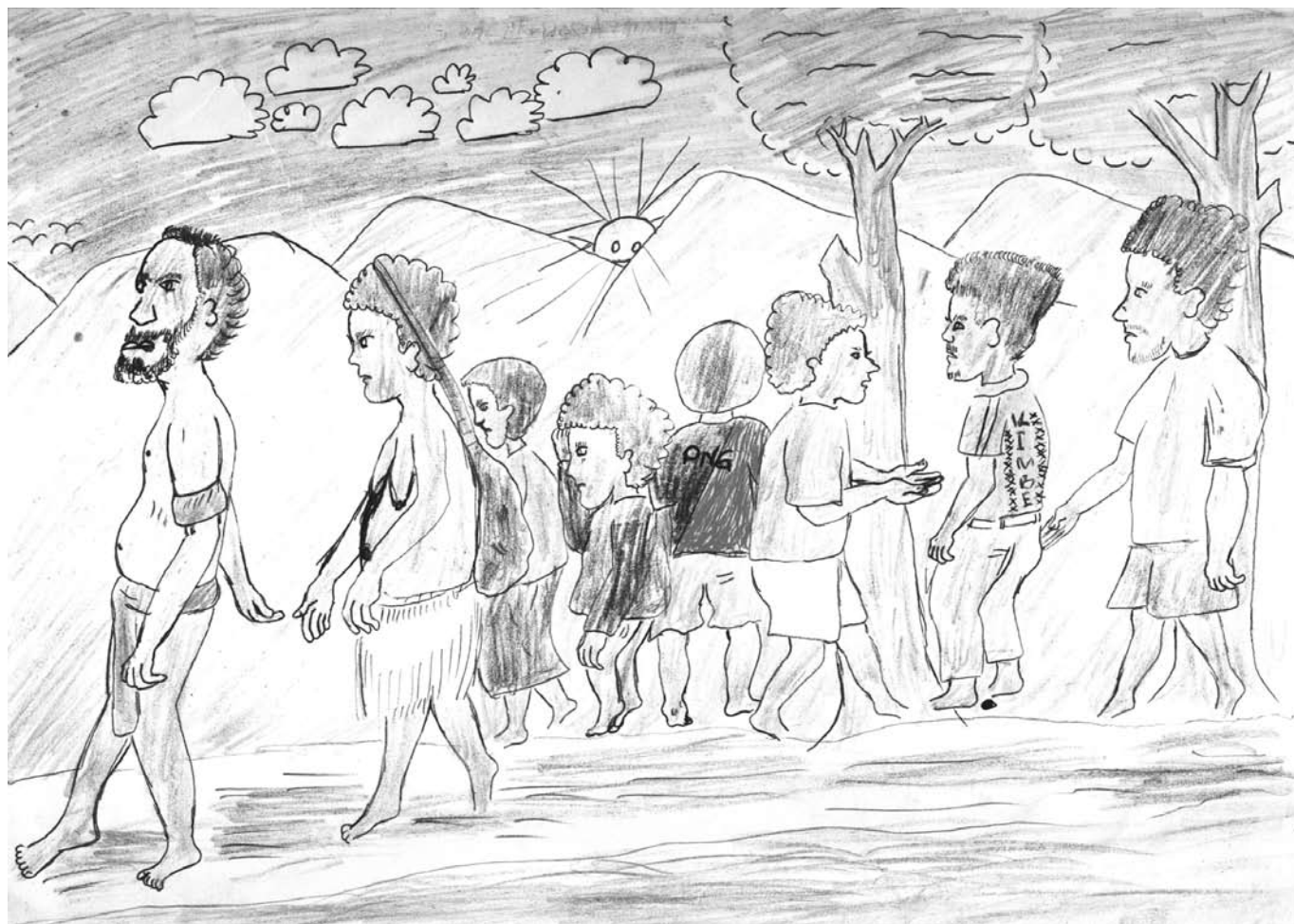
Proměny zvyků uzavírání sňatků u Nungonů

Působení misionářů vedlo k řadě změn v kultuře Nungonů. Misionizace např. způsobila zánik kultu bytosti *kopotoroc*¹⁶ a rozklad iniciační soustavy, jejíž rezidua zaznamenala již pouze Wegmannová (1990) v 80. letech, když pobývala ve vesnici Boksawin. V letech 2009 a 2011 jen nejstarší obyvatelé dokázali sdělit nějaké informace o původním náboženském kultu, ale uváděli pouze fragmenty (podrobnosti viz Hubeňáková – Soukup 2012). Misionizace nezpůsobila ovšem pouze rozklad lokálního kultu a související iniciační soustavy. Konverze místních obyvatel ke křesťanství také hluboce ovlivnila způsoby uzavírání sňatku mezi Nungony. Zvláště zřetelně se to projevuje v případě oddání páru, jejichž rodiny se hlásí k adventismu a luteránství, tedy k protestantským denominacím.

Preambule Ústavy Papuy-Nové Guineje se hlásí ke křesťanským zásadám (Independent State of Papua New Guinea 1975).¹⁷ Podle posledního censu z roku 2000¹⁸ se k nejrůznějším křesťanským denominacím hlásí 96 % obyvatel státu, z toho k luteránství 19,5 % a k adventismu 10 % (National Statistical Office of Papua New Guinea 2002). Paul Sillitoe (2000: 205) shrnuje, že protestantské denominace vykazují ve srovnání s katolicismem menší toleranci k lokálním zvykům. Za zánikem původních náboženských představ Nungonů stojí podle informátorů právě misionáři, kteří netolerovali místní zvyky a vystupovali proti nim velmi razantně. Pro křesťanství na Papui-Nové Guineji je typická reinterpretace řady křesťanských idejí a rozšiřování spektra aplikace příkázání. V případě Nungonů to lze demonstrovat na užití klasifikačních pravidel obsažených v knize Leviticus na novoguinejské druhy organismů. Tak podle Nungonů kniha Leviticus zakazuje konzumaci stromového klokana (podrobnosti viz Soukup 2012a). Podobně došlo u Nungonů také k uplatnění křesťanských idejí při uzavření sňatku.

Nejvýznamnější dopady křesťanství na uzavírání sňatku lze vidět na uzavírání manželství mezi luterány a adventisty. Nijak překvapivě zde dochází k míšení zvyklostí a pravidel uzavírání sňatku. Zatímco luteráni nadále dodržují *oretno*, adventisté od dodržování *oretno* upustili. Informátorka hlásící se k adventismu to vysvětlila tak, že „Adam přece také neplatil za Evu“. Odmítnutí *oretno* podle všeho přináší nový typ problémů, který zjevně dosud Nungonové nemuseli řešit. V případě, že se nedohodne kompenzace za nevěstu a neproběhne *oretno*, dcery manželského páru se nestanou legitimní-

mi členy klanu otce. Dívky tudíž zůstanou členkami klanu své matky, jenž bude rozhodovat o jejich budoucím vydání. Vedle toho dochází v údolí Uruwa vlivem křesťanství k nárůstu uzavírání křesťanských sňatků, tím pádem ustoupily polygynní svazky, které se staly pro Nungony hlásící se ke křesťanství nepřijatelné. To se přirozeně dotýká rovněž levirátu, který se zde praktikoval. Při ovdovění se žena neprovádá za bratra svého manžela či jiného jeho vhodného mužského příbuzného, ti jsou však povinni se o ni starat. Polygynní svazek však neuzavřou, protože by to nebylo v souladu s křesťanskými idejemi.



Obr. 7. Kresba rodiny od šestnáctiletého chlapce z vesnice (2011). Archiv autora.

Závěr

Je zjevné, že silící vliv křesťanských idejí vyvolal v kultuře Nungonů značné změny, jejichž další důsledky lze v současnosti jen těžko předvídat. Lze však očekávat dopady těchto kulturních změn na vývoj populace, který se zřejmě odrazí v prostorových vztazích mezi vesnicemi a v rámci jednotlivých vesnic.¹⁹ Z dalších dokladů plyne, že nastupující generace reflektuje probíhající kulturní změny, jak dokládají kresby a doprovodné popisy získané od skupiny žáků základní školy v Yawanu v roce 2011 (viz Hubeňáková – Soukup 2012: 46–64). Obsahují reflexi prolínání tradičního uspořádání rodiny a dělby práce a povinností s novými pracovními

příležitostmi a migrací do měst za vzděláním a prací. Pregnantně vyjadřuje kulturní změnu obrázek vytvořený šestnáctiletým chlapcem (obrázek č. 7), jenž na kresbě zachytil svou rodinu. Oba rodiče nakreslil v tradičním oděvu, které se v současnosti v údolí Uruwa nosí jen při slavnostních příležitostech. Rodiče nosí oděv vyrobený z *tik* (tapa), otec je oděn do bederní roušky *nap* a matka s *bilumem*²⁰ na zádech do suknice *bin*. Všechny sourozence i sebe naopak ztvárnil v tričkách a krátkých kalhotách. Autor připojil následující vysvětlující komentář: „*Můj otec a matka nosí tradiční oděv, to symbolizuje, že naše kultura pokračuje.*“

POZNÁMKY:

1. Data pro tuto studii vycházejí z výsledků výzkumu provedeného v roce 2009 a 2011.
2. Kotet 282, Yawan 218, Towet 386.
3. Příbuzenský systém typově odpovídá irokézskému i v dalších charakteristikách, nicméně je některými vlastnostmi podobný příbuzenským systémům západní Polynésie. Podrobný výklad by šel nad rámec této studie. Některé detaily jsou k dispozici jinde (Hubeňáková – Soukup 2012: 46–52; Soukup 2014: 109–111).
4. Většinou na PNG nedochází ke koexistenci více denominací v jedné komunitě. Pokud ano, nebývá to nutně zdrojem konfliktu.
5. Momase je jednou ze čtyř oblastí Papuy-Nové Guineje, zahrnuje provincie Morobe, Madang, East Sepik a West Sepik.
6. U Etorů existovala všeobecná shoda na rozsahu a podobě kompenzace za nevěstu. Kelly (1980: 215) uvádí, že musela zahrnovat přibližně 34 položek, z nichž pět se pokládalo za hlavní (vepř a čtyři lastury perlotvorky velké), zbytek tvořily náhrdelníky ze zavinutců a jedna ocelová sekera.
7. Při výzkumech v roce 2009 a 2011.
8. Podle aktuálního kurzu to odpovídá zhruba částce 17 tisíc Kč.
9. Ve vesnicích Yawan, Towet a Kotet existuje celkem devět klanů.
10. Možností ovšem existuje více (viz Lévi-Strauss 1969; Skupnik 2010)
11. Křížoví bratrance a sestřenice se obecně označují *nipna*, ale křížoví bratrance a sestřenice vzeší z výměny sester jsou pokládány za pravé *nipna*.

LITERATURA:

- Anderson, Siwan 2007. The Economics of Dowry and Brideprice. *Journal of Economic Perspectives* 21, č. 4, s. 151–174.
- Bell, Duran 2008: Marriage Payments: a fundamental reconsideration. *Structure and Dynamics: eJournal of Anthropological and Related Sciences* 3, č. 1, s. 1–20.
- Bohanann, Paula 1955: Some Principles of Exchanges and Investments amongs the Tiv. *American Anthropologist* 57, č. 1, s. 60–70.
- Brown, Paula 1979: *Highland People of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Werner 2009: *Cikáni*. Praha: Sociologické nakladatelství.

12. Pojmy pro označování paralelních bratrance a sestřenice: bratranec – bratranec: *oruk*; sestřenice – sestřenice: *da*; sestřenice – bratranec: *nat*.
13. Tambu v *tok pisin* zahrnuje významy zakázané, nedovolené či tabu.
14. Podle získaných informací se může chlapec oženit v šestnácti letech, dívka ve čtrnácti. To sice zákon o manželství umožňuje, ale pouze jako výjimku, kterou schválí po posouzení případu úřední osoba. Dívka se může podle zákona provdat v šestnácti letech a chlapec po dosažení osmnácti let věku.
15. Přehled nejčastějších příčin rozvodu v kulturách Papuy-Nové Guineje podává např. Mantovani (1992).
16. Nungonové uctívali bytost kopotoroc, bez jejíž náklonnosti nešlo dosáhnout žádného úspěchu.
17. Doslova zde stojí: „...pledge ourselves to guard and pass on to those who come after us our noble traditions and the Christian principles that are ours now“.
18. Podrobné informace o výsledcích cenzu z roku 2011 zatím nejsou k dispozici.
19. Právě toto téma je předmětem dalšího výzkumu u Nungonů, jenž proběhne v tomto roce.
20. *Bilum* je výraz z pidžinu, jímž se označují síťové tašky.

- Evans-Pritchard, Edward Evan 1946: Nuer Bridewealth. *Africa: Journal of the International African Institute* 16, č. 4, s. 247–257.
- Goody, Jack 1973: Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia. In: Goody, Jack – Tambiah Stanley: *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–58.
- Goody, Jack 1976: *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack 1990: *The Oriental, the Ancient and the Primitive*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Goody, Jack 2006: *Proměny rodiny v evropské historii*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hampton, „Bud“ O. W 1999: *Culture of Stone*. College Station: Texas A&M University Press.
- Herd, Gilbert 1999: *Sambia Sexual Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Holy, Ladislav 1996: *Anthropological Perspectives on Kinship*. London: Pluto Press.
- Hubeňáková, Julie – Soukup, Martin 2012: *Nungon People of Uruwa*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Independent State of Papua New Guinea 1963: *The Marriage Act*. Chapter 280.
- Independent State of Papua New Guinea 1963a: *Customs Recognition Act*. Chapter. 19
- Independent State of Papua New Guinea 1975: *The Constitution of the Independent State of Papua New Guinea*.
- Jessep, Owen – Luluaki, John 1994: *Principles of Family Law in Papua New Guinea*. Port Moresby: University of Papua New Guinea Press.
- Kelly, Raymond 1980: *Etoro Social Structure*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lévi-Strauss, Claude 1969: *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Mantovani, Enio 1992: *Marriage in Melanesia*. Goroka: The Melanesian Institute.
- Mückler, Hermann 2010: *Mission in Ozeanien*. Wien: Facultas Verlag.
- National Statistical Office 2012: *Preliminary Figures: Papua New Guinea Census 2011*. Port Moresby: National Statistical Office.
- National Statistical Office of Papua New Guinea 2002: *2000 Census Final Figures*. Port Moresby: National Statistical Office.
- Radcliffe-Brown, Alfred 1971: Dowry and Bridewealth. In: Goody, Jack: *Kinship*. Baltimore: Penguin Books, s. 119–133.
- Radford, Robin 1987: *Highlanders and Foreigners in the Upper Ramu*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Sarvasy, Hannah. 2013: Non-Spatial Setting in Nungon. In: Sarvasy, Hannah (ed.): Non-Spatial Setting in Finisterre-Huon Languages, special issue of Language Typology and Universals: Sprachtypologie und Universalienforschung 67, č. 3, s. 395–432.
- Shuterlandová, Anne 2014: *Romové: neviditelní Američané*. Praha: Romano džaniben.
- Sillitoe, Paul 1979: *Give and Take*. Canberra / London. Australian National University Press.
- Sillitoe, Paul 2000: *Social Change in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sillitoe, Paul 1998: *An Introduction to the Anthropology of Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skupnik, Jaroslav 2010: *Antropologie příbuzenství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Soukup, Martin 2010: Proměny náboženství na Papui-Nové Guineji. *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis. Facultas philosophica, Sociologica – Andragogica*, s. 171–189.
- Soukup, Martin 2012a: Reward for Nature Conservation: Tree Kangaroos, Cars and Scientists. *Journal of Landscape Ecology* 5, č. 2, s. 85–97.
- Soukup, Martin 2012b: Muži menstrují, hrají na flétny a hájí tajemství. *Culturologia* 2, č. 1, s. 28–32.
- Soukup, Martin 2013: *Antropologie a Melanésie*. Praha: Karolinum.
- Soukup, Martin 2014: *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. Praha: Karolinum.
- Wegmann, Ursula 1990: *Yau Anthropology Background Study*. [B. m.]: Summer Institute of Linguistics.

Summary

Adam Did Not Pay for Eva Either: Bride-Wealth with Nungons and Its Transformation

The study presents a theoretical-empiric analysis of the bride-wealth with a focus on the cultures in New Guinea. In his explanation, the author describes usual features of the bride-wealth as well as relating anthropologic concepts and explanations. Special attention is paid to selected types of artefacts used as bride price in the New Guinea societies. The study thoroughly deals with the description and explanation of the bride-wealth (*oretno*) at the Nungon ethnic group living in the Saruwaged Mountains. The author focuses especially on cultural changes that have influenced the bride-wealth in this ethnic group. This concerns mainly the impact of Christianity on the Nungon culture, and on marriage. The Nungons profess Lutheranism or Adventism. The members of both denominations however adapt a non-compatible stance against *oretno*, as described in detail in the study. The aim of the study is to describe the form and transformations of the bride-wealth in New Guinea on an example of the Nungon culture.

Key words: Bride-wealth; New Guinea; Nungon; Christianity; cultural change; artefact.

POPIS SVATBY KARLA POETZLA POŘÍZENÝ V NĚMECKÝCH OBCÍCH NA PLZEŇSKU NA KONCI 19. STOLETÍ V KONFRONTACI S RUKOPISNÝMI ZÁPISY A STUDIEMI ČESKÝCH SBĚRATELŮ V TÉMŽE REGIONU

Marta Ulrychová (Plzeň)

Vymezení pojmů

Nejen v etnografických pracích staršího data, ale i nyní se běžně setkáváme s pojmy „svatba na Plzeňsku“, „selská svatba z Plzeňska“ či „plzeňská svatba“. Mají společnou jedinou věc – váží se k Plzni, původně královskému městu, které na západě Čech po mnoha historických peripetiích vždy plnilo a stále plní důležitou administrativní funkci. Ve městě samém se však svatební obřad, který mají výše uvedené pojmy označovat, vyskytoval ve zcela jiné podobě. Jeho obyvatelé dávali přednost měšťánskému oděvu, jejich nároky na svatební menu, způsob stolování, výběr hudby aj. byly od okolního venkova odlišné.¹ Přívlastek „selský“ v druhém pojmu tak právem zdůrazňuje vazbu na venkov, ale i na jeho bohatší vrstvu, která s vědomím ekonomického dopadu sňatku ze svatebního obřadu vytvořila reprezentativní a v životě svých příslušníků jedinečnou událost. Konečně třetí uvedený pojem – tzv. plzeňská svatba je od první poloviny 19. století spjat pouze se scénickou prezentací jednotlivých sekvencí svatebního rituálu a podobně jako svatby jiných regionů je v celonárodním kontextu chápán jako fenomén plnící výraznou regionální funkci. I když se tato forma v oblasti folklorismu později výrazně prosadila (přitom nepopíráme, že nezanechala vliv i na původní autentickou podobu svatebního obřadu), zůstane tentokrát stranou našeho zájmu.²

Chápání Plzeňska v etnografické rajonizaci badatelů 20. století

V 60. letech minulého století Jaroslav Kramářik odlišil tzv. širší a užší Plzeňsko. Do první oblasti zahrnul Kralovicko, Plasko, Radnicko, Rokycansko, Hradištsko (Blovicko), Chotěšovsko a Stříbrsko, zatímco pod pojmem užší Plzeňsko rozuměl území bývalých poddanských vsí města Plzně, jejichž počet se však v průběhu 19. století měnil (Kramářik 1966: 89). O dvojím chápání Plzeňska v užším a širším smyslu se zmiňuje také Richard Jeřábek ve studii *Ethnische und ethnographische Gruppen und*

Regionen in den böhmischen Ländern (17.–20. Jahrhundert) (Jeřábek 1987: 131–132). Etnografickými regiony se rovněž zabývali Josef Vařeka a Eduard Maur, kteří navíc poukázali na původ jejich názvu podle starších právních center. Stanovili tak subregion plaský či kralovický, rokycansko-radnický, blovický či hradištský, stříbrský a chotěšovský. Oba autoři vzali v potaz odlišnosti sídelních typů, prvků lidové architektury, stravy, nářečí a vyzdvihli vliv klášterů v Teplé, Kladrubech a Plasích (Vařeka – Maur 2004: 25–26).

Kramaříkovo dělení na tzv. širší a užší Plzeňsko bohužel ignorovalo národnostní složení. Do roku 1945 žila na tzv. širším Plzeňsku většina Němců na Chotěšovsku a Stříbrsku. Němci nejenže byli v samotné Plzni, ale přebývali i v poddanských vsích v jihozápadním směru, neboť i zde existovala mnohá smíšená manželství.³

Popisy svatebního obřadu v rukopisech a publikacích českých písčích badatelů

V obcích na Plzeňsku s výlučně českým obyvatelstvem nebo jeho výraznou převahou svatba zaujala řadu českých sběratelů nebo spisovatelů s výraznými zájmy o etnografii. Taková byla situace počínaje polovinou 19. století. Na ně pak navázali graduovaní etnografové, jejichž zájem pokračuje dodnes. Poznatky, které badatelé do této problematiky vnášeli, nejenže se prohlubovaly, ale v souladu s vývojem národopisné disciplíny upřesňovaly a také revidovaly. V řadě publikací, jež odhalují původní zdroje a na pravou míru uvádějí mylná tvrzení, má zásadní význam studie Marie Ulčové *Selská svatba z Plzeňska* ze 70. let minulého století.

Za první popis svatby na Plzeňsku autorka považuje úsek z dopisu městského správce Bernarda Hory ze dne 26. 8. 1836, adresovaného pražskému guberniu, který měl posloužit jako podklad pro pořádání korunovačních slavností v Praze (Ulčová 1974: 151–152). Teprve poté následují stati škvřanského rodáka Jakuba Škardý⁴

uveřejňované v průběhu roku 1850 v Pražských novinách.⁵ Ředitel Národopisného muzea Plzeňska Ladislav Lábek⁶ je mylně považoval za prvotní (Lábek 1930: 34). Ulčová také poopravila další Lábkův názor, který Škardou uveřejněné svatební promluvy, tedy řeči *tlampače* a *mládence*,⁷ pokládal za doslovné citace Vavákových *Smluv a chvalitebních řečí svatebních*. Poté, co oba texty podrobila důkladné analýze, zjistila, že Škarda několik doslovně citovaných míst z Vaváka sice použil,⁸ nicméně řada z nich má u Škardy prostší a lidovější formu a navíc v nich zcela absentují pasáže náboženského charakteru (Ulčová 1974: 153).

Co se svatby týče, Lábek ve svém *Zvykosloví* hojně využil rukopisné prameny vzniklé jako odpovědi na dotazníkovou akci předcházející pořádání Národopisné výstavy československé (dále jen NVČ). Nejobsažnějším pramenem jsou *Odpovědi národopisného materiálu v obci Dejšinské roku 1894* tamějšího učitele Františka Rádla, jehož doplnění představuje *Soubor dotazníkových odpovědí sepsaných Viktorem Dostálem v Chrástu*,⁹ dále pak odpovědi pořízené neznámým autorem z obce Radobyčice. Ty odpovídají na většinu otázek, jejich formulace je však, podobně jako u Dostála, stručná. Nikoliv jako odpovědi, ale jako tematicky zaměřené nerozměrné texty byly koncipovány rukopisy z obce Čižice, s největší pravděpodobností pocházející ze stejné doby z pera tamějšího učitele J. Fialy.¹⁰ Také tento materiál Lábek v oddílu věnovaném svatbě využil. Autor *Zvykosloví* mohl dále vydatně čerpat i z rukopisného materiálu Františka Krause *Ze života obce Doudlevec* z roku 1925, který však – jak pisatel uvádí – vznikl na základě vyprávění jeho babičky Alžběty Krausové (nar. 1850).¹¹

Zatímco Dýšina a Chrást leží severovýchodně od Plzně, Radobyčice, Čižice a Doudlevec ve směru jižním. Posledně uvedená obec se roku 1924 stala součástí Plzně. Sumarizujeme-li tato fakta a navíc k nim připočteme další, vzniklá na téma „svatby na Plzeňsku“, zjistíme, že jsou ze zorného úhlu badatelů vyloučeny všechny obce rozložené od Plzně počínaje jihozápadním směrem až po severovýchod, jimiž začíná – až na tzv. sulislavský český národnostní ostrůvek na Stříbrsku¹² – souvislé německé osídlení. Lábek, jemuž byla komplikovaná národnostní situace v samotném městě a jeho bezprostředním okolí dostatečně známá, před ní sice nezavíral oči, nicméně ve *Zvykosloví* ji reflektoval pouze okrajově. Doklady o projevech lidové kultury Němců žijících v okolních obcích

nakonec převzal z knihy chebského národopisce Aloise Johna *Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen*, jež vyšla v Praze roku 1905 a kterou také uvádí jako jeden z pramenů. V této souvislosti se nabízejí následující otázky: Jaké byly svatební obřady v této části Plzeňska, do jaké míry se jejich průběh lišil od výše uvedených popisů českých pisatelů, v neposlední řadě pak, zda do nich infiltrovaly nějaké prvky z české strany.

Pražská sbírka lidových písní / Die Prager Volksliedsammlung

K usnadnění úkolu – a to bez nároku na konečné odpovědi – jsem se rozhodla začít od začátku, a sice zpřístupněním rukopisu, z něhož sice na přelomu 19. a 20. století ve své komparativně pojaté přehledové práci čerpal i Alois John, nicméně českým badatelům tento pramen zůstal na půlstoletí nepřístupný. Rukopisné *Sitten und Gebräuche in Nürschan u. dessen nächster Umgebung* (*Zvyky a obyčeje v Nýřanech a jejich nejbližším okolí*)¹³ pořízené nýřanským řídícím učitelem Karlem Poetzlem¹⁴ jsou dnes součástí tzv. *Pražské sbírky lidových písní / Die Prager Volksliedsammlung*, uložené v Etnologickém ústavu AV ČR v Praze. Ta byla badatelsky zpřístupněna až v roce 1993, a sice spoluprací českých a německých badatelů za finanční pomoci německé firmy Volkswagen (Suchomelová 2011: 61–62). Ačkoliv je zde rukopis evidován jako složka náležející do Chebska,¹⁵ pojednává o Nýřanech a okolních obcích, nacházejících se přibližně ve stejném kilometrovém okruhu od Plzně (do 15 km) podobně jako obce Dýšina, Chrást, Radobyčice, Čižice a někdejší Doudlevec. K jeho zařazení do Chebska mohlo dojít až následně ve 30. letech 20. století, kdy byl tento region chápán jako územně jednotlý celek, v němž se dřívější etnografické rozdíly stíraly ve prospěch jednotné ideologie tzv. velkého Chebska (Boháč – Salamanczuk 2013: 2). Rukopis vznikl s největší pravděpodobností v 90. letech 19. století. Pro toto tvrzení svědčí datum 1897 doprovázející zde ukázkou, která se označovala příbytky o tříkrálové obchůzce.¹⁶ Jedná se o třináct volných dvojlistů o rozměrech 337 x 270 cm. Tak jako většina dobových pramenů etnografické povahy je rukopis psán spisovnou němčinou a úhledným kurentem vyjma dialektových výrazů, které Poetzel nejenže ponechal v původním znění, ale psal je latinkou. Ve spisovné němčině vysvětloval pouze některé z nich. Popis svatby představuje druhou část rukopisu, zatímco první je věno-

vána zachycení obyčejů a zvyklostí v průběhu kalendářního roku. Po úvaze, jak pramen zpřístupnit, jsem zvolila způsob parafráze s občasnými citacemi. Doslovně cituji a v původním znění ponechávám všechny dialektové výrazy, neboť se jedná o slova, která u nás znají pouze příslušníci nejstarší generace.¹⁷ Rovněž doslovně cituji vybrané svatební řeči, které však uvádím nikoliv v originále, ale ve svém překladu.

Poetzlův popis svatebního obřadu

Jestliže si syn gruntovníka vyhlédl svou vyvolenou a jeho volba byla oboustranně schválena rodiči, odebral se ve stanovený den se svým otcem a bratrancem do jejího domu k přípočtu (*Zäusoging*).¹⁸ Ve sjednávání sňatku sehrával podstatnou roli dohazovač (*Kuppla*).¹⁹ Po krátkém pozdravu muži zasedli za stůl (vyvolená byla zastoupena otcem a jedním z příbuzných) a začali domlouvat podmínky, za nichž rodiče předají svému synovi hospodářství. Bylo řádně stanoveno, jakým způsobem mladý hospodář vyplatí své sourozence, kolik naturálií bude předávat rodičům coby výměnkářům, dále byla určena výše nevěstina věna, a to jednak v peněžité výši, jednak v podobě kusů nábytku, hovězího dobytka, ovcí a vepřů apod. Obě strany se často přetahovaly a podváděly stejným způsobem jako při prodeji a koupi zboží. Nebylo výjimkou, že se nedohodly, přičemž dohazovač odcházel s nepořízenou. V opačném případě se domluva oslavila jídlem a pitím. Ženich předal své vyvolené *Haftl göld*,²⁰ nejčastěji v podobě tolaru, který představoval rodinnou památku. Na základě vzájemné domluvy se vyhotovila svatební smlouva. O následujících nedělích se svatba ohlásila v kostele.

Většinou se svatby konaly o poutích nebo o masopustu, pokaždé však začínaly v úterý. Obě neděle předtím se zvali hosté. Zvaní obstarával ženichem určený *Procurata*,²¹ který navštívil zvané hosty s následující řečí:

„Prosím, nemějte mi to za zlé, že jsem tak odvážný a smělý a vstoupil do vašeho počestného příbytku, ale vězte, že jsem byl vyslán panem ženichem N. N., jakož i jeho rodiči z N. N. Budiž vám tímto oznámeno, že před několika dny byla domluvena a uzavřena svatební smlouva mezi panem ženichem N. N. a jeho nevěstou N. N. Jelikož se velevážení rodiče obou stran dohodli svým dětem vystrojit svatbu, která se bude konat (tam a tehdy), pan ženich a jeho rodiče vás tímto nechají pozdravovat a zároveň prosí, abyste jim prokázali tu las-

*kavost a přijali jejich pozvání ke svatbě, čímž vás oba ráčím zapsat jako hosty.“*²²

Několik dní před svatbou, zpravidla o předcházející neděli, pozvaní poslali svatební dar, a sice příbuzní ze strany ženicha do jeho domu, opačná strana do domu nevěsty. Dávalo se zpravidla po čtvrtce berana, prasete a telete. Dar předávala děvečka. Za svou službu byla odměněna chlebem, sýrem, pivem a při odchodu speciálním bochánkem upečeným nikoliv doma, ale u pekaře.²³

V neděli před svatbou se ženich s družbou vypravili do nevěstina domu, aby si prohlédli nevěstinu výbavu (*Kámmawogn*).²⁴ Ta byla vystavena v jizbě nebo v komoře. Sestávala se z peřin, pečlivě srovnaných na sobě, z prádla, kusů oděvu a nábytku. Zároveň si ji přicházely prohlédnout i všechny ženy ze vsi. Ženich a družba byli uvítáni nevěstou a družičkou (*Drouschka*). V dřívějších dobách družička dokonce předložila ženichovi dřevěný talíř, na něm hovězí střevo naplněné popelem, dřevěnou vidličku a nůž a vyzvala ho, aby si posloužil. Poté, co ženich s poděkováním odmítl, dostal běžný pokrm. V průběhu odpoledne si ženich a družba prohlíželi výbavu, přičemž je ženy včetně kmotry tak dlouho porážely do peřin, dokud se oba nevyplatili. Penězi si ženy zaplatily punč a jemu podobné nápoje. Hlavním účelem návštěvy bylo seznámit družbu s nevěstou, družičkou a ostatními ženami asistujícími při svatbě.

Jídlo se v obou rodičovských domech připravovalo již dlouho před svatbou. Zabíjelo se prase, husy, porážel beran, dříve dokonce i hovězí dobytek. (Zde pisatel poznamenal, že v jeho době se stále více připravovala svatba jen v tom domě, kde se mladý pár posléze usídlil.) Náklady nesly oba rodičovské páry, z nich však byly vyloučeny nápoje, které společně hradili všichni svatebčané. Za tímto účelem byla také na závěr svatební hostiny uhrazena útrata, tzv. *Zech mächen*.²⁵

Večer před svatbou přišel sjednaný řečník s muzikanty (dudákem, houslistou a klarinetistou) před ženichův dům a zahráli mu a *Standl*.²⁶ Po nočním jídle se šlo do hospody k tanci, který často trval až do půlnoci. Ženich se ho nesměl zúčastnit, při loučení se svobodou však musel „*utrousit něco peněz*“.

V úterý ráno sváděl *Procurata* hosty do ženichova domu, přičemž sám připravil malou snídani. Po jejím zakončení přivedl ženicha z jizby před otce do světnice a vyzval ho, aby poprosil o požehnání. Otec mu požehnal slovy:

„Můj milovaný pane ženichu! Nastalo vám slavné úterý. Váš otec a matka zažili tak velké štěstí, že mohou svému přemilému dítěti v tento slavnostní svatební den dát otcovské a matčino požehnání. Jelikož dnes opouštíte svého otce a matku a budete následovat svoji ženu, milostivý Bůh by si jistě nepřál, abyste se tím na svých starých rodičích provinili. Ó, ne, neboť čtvrté přikázání přeci říká: ‚Cti otce svého a matku svou.‘ Od tohoto přikázání člověk v žádném případě nebývá odveden svátostí manželskou, nýbrž o to víc je mu povinován. S milostí Jeho budtež bohulibými manžely, milujte vaše staré rodiče a ctěte je tak, jak činí poctivé a dobře vychované děti. Vždyť se váš otec a matka o vás ve dne v noci a na každém kroku dobře starali. Předstupte proto nyní před

svého otce a poproste ho o otcovské požehnání, abyste ve stavu manželském našel štěstí.“²⁷

Zatímco otec seděl u stolu, syn k němu přistoupil, poklekl, políbil mu nohu a ruku a přijal požehnání. Otec mu položil ruku na hlavu, kde mu udělal malý křížek. *Procurata* a ženich se poté odebrali do kuchyně k matce, kde i ona synovi udělila požehnání. Muzikanti mezitím zanotovali smutnou melodii, ženich a svatebčané se odebrali na připravené žebříňáky nebo do proutěných kočárů (zde poznámka pisatele, že ho vlastnil každý sedlák) a za veselé hry a výskotu odjížděli do nevěstina domu. Projížděli-li kolem samostatné usedlosti, museli muzikanti znovu spustit. Koně byli ozdobeni barevnými hedvábnými stuhami vetkanými do hřív a ocasů. Také



Rodiče dávají mladému páru požehnání před odchodem do kostela na oddavky. Loketský kraj, cca 1840–1860. Zdroj Hofmann 1932: obr. 1.

bič vozky byl ozdoben stuhou. Sáhodlouhá červená stuha visela i z dlouhé lískovky řečníka.

Za zvuku veselého marše vjel průvod do vsi, kde bydlela nevěsta. Na dvoře se zastavil až u domácích dveří. Vstříc jim vyšel nevěstin otec, který držel v jedné ruce džbán piva a ve druhé obřadní pečivo. Každý host si vzal po malém kousku a napil se piva. Ve světnici se mezitím shromáždila mužská část hostů z nevěstiny strany, zatímco nevěsta, družička a nevěstina kmotra vyčkávaly v jizbě. Muži, kteří přišli s průvodem, vstoupili do světnice. *Procurata* se obrátil k hospodáři usazenému u stolu a ptal se po nevěstě: „*Uctivý pane tcháne! Přišli jsme s ženichem, družbou a svatebčany. Chybí nám však ještě důležitá osoba, totiž vaše ctěná a ctnostná panna nevěsta. Dovolte, abychom ji vyhledali.*“²⁸ Poté se obrátil na družbu a muzikanty, kteří za zvuků veselé polky nebo pochodu vykročili ze světnice směrem ke dveřím jizby. Řečník na ně třikrát poklepal se slovy:

„*Hola, hola, milované panny a kmotry! Jelikož se dnes urodilo slavné úterý, přicházím jako posel pana ženicha. Za prvé vás prosí o dceru pana tchána, o jeho milované dítě. Mějtež a chtějtež mu ji dát. Necht' ji chrání a drží nad ní ochrannou ruku. Za druhé se pan ženich nechává prosit, abyste mu dovolili ji odvést hezky oděnou, s opentlenou hlavou. Za třetí se pan ženich nechává prosit, abyste mu dovolili ji přivést z komory do světnice, aby ji mohl představit všem ctěným hostům. Za čtvrté se nechá prosit, abyste mu dovolili ji odvést po cestách a stezkách, přes meze a kamení až do ctěného a vznešeného stánku Božího ke sv. Josefovi, kde budou tyto dvě osoby spojeny a oddány.*“²⁹

Muzikanti posečkali u vchodu do jizby, zatímco družba s nevěstou podstoupili před řečníka a zastavili se pod prvním příčným trámem dřevěného stropu (*Dramma*).³⁰ Ženich se svým otcem jim vyšli vstříc a zastavili se pod stejným místem. Překročit ho by přivodilo neštěstí. Takto docházelo k slavnostnímu předání nevěsty. *Procurata* poté vyzval nevěstu, aby si od svého otce vyprosila požehnání. Následovala řeč:

„*Milovaný pane ženichu! Hledali jsme a našli pro vás ctěnou a ctnostnou pannu nevěstu, v nejkrásnějším oděvu, nejkrásněji vyzdobenou a předvedli jsme ji před vás. Jelikož jsem nyní, milovaný pane ženichu, dostal od vašeho tchána plnou moc, abych vám nevěstu předal, činím tak s přáním štěstí, zdraví, požehnání a stálého zdraví. Z Jeho milosti buďtež lidé bohabojní, milujte se vespolek a ctěte vaše staré rodiče, jakožto činí poctivé*

a vychované děti. Nezlořečte si navzájem a neproklínejte se, ale mějtež při všech potížích a utrpeních jeden s druhým svatou trpělivost. Pomáhejte při všech strastech tohoto života jeden druhému nést tato břemena a buďtež vytrvalí jako skála v moři, která se nepohne před nejbouřlivějšími vlnami ani o píd'. [...] Vy, milovaná nevěsto, dnes opustíte svého otce a matku a začnete život se svým mužem. Jdětež nyní ke svému otci a prostě ho o otcovské požehnání, abyste ve svém manželství získala štěstí.“³¹ Nevěsta předstoupila před svého otce, poklekla, políbila mu nohu a ruku a přijala jeho požehnání stejným způsobem, jak to předtím učinil ženich. Poté, co se vztyčila, obrátila se k otci ženicha, pozdravila ho podáním ruky a poděkovala mu za výchovu jeho syna. Ženich jí podal ruku, načež družička přinesla z komory talíř, na němž byly připraveny 10–12 cm dlouhé drátky s myrtovými větvíčkami. Ty si každý mužský účastník zastrčil do knoflíkové dírky. Poté nevěsta s družbou, řečníkem a muzikanty odešli do kuchyně, kde nevěsta dostala požehnání také od své matky. Ta podobně jako ženichova matka zůstala doma, aby se ujala práce v kuchyni.

Svatebčané se odebrali do kostela k oddávkám. Před odchodem je hospodyně pokropila svěcenou vodou. V čele průvodu jel *Procurata*, za ním následovali s veselým pochodem muzikanti, nevěsta, družba a družička, poté ostatní svatebčané. Poslední místo náleželo ženichovi a jeho otci. Jestliže přšelo, mělo přšet štěstí, bylo-li větrno, měli se manželé v budoucnu hádat. Narůstal-li měsíc, mělo se rozrůst potomstvo, v opačném případě mělo být všemu naopak. *Procurata* nesl ve slaměné tašce pro faráře kvočnu.

Za zvuků zvonů vešel průvod do kostela. Účastníci svatby se zde nesměli rozhlížet, což ostatní přísně kontrolovali. Kdo by se byl rozhlížel, byl by podle pověry v manželství nespokojený a hledal by si náhradu jinde. U oltáře se ženich vyměnil s družbou, který nyní zaujal místo vedle družičky, po pravé a levé straně se postavili svědkové. Poté, co nevěsta a ženich poklekli, položila družička ženichovi na hlavu myrtový věneček. Jakmile farář svázal snoubencům ruce štolou, jak družička, tak družba se snažili věneček uchopit. Komu se to podařilo, měl brzy slavit svatbu. Ten, kdo prohrál, musel zaplatit určený obnos, za který se u obchodníka nakoupil punč. Po oddávkách se šli novomanželé, jejich otcové a svědci zapsat na faru, zatímco družba, družička a ostatní svatební hosté si u kupce vyzvedli lahve s punčem a likérem na útraty ženicha. V tomto směru byl kupec na vesnici

vždy dobře zásoben. Mužská část osazenstva pomalu odkráčela do hospody. Muzikanti se odebrali před faru, aby novomanžele a jejich průvodce doprovodili s veselou písničkou do hospody.

Taneční zábava začínala tzv. božským tancem (*der göttliche Tanz*). Řečník nejprve zcela sám s nevěstou obtančil jedno kolo. Muzika a tanec se přitom třikrát přerušily k uctění sv. Trojice (odtud také jeho jméno). Nato družba předal nevěstu ženichovi, vyzval k tanci nejprve družičku, teprve poté ostatní ženy, jímž se po celou dobu svatby musel věnovat. Tato péče náležela i řečníkovi, který se navíc musel postarat i o co nejveselejší zábavu. Na tuto schopnost se dbalo již při jeho výběru.



Albert Kretschmer: Čepení nevěsty v Chotěšově. Barevná litografie z cyklu Böhmen, Kreis Pilsen, 1860. Národopisné muzeum Plzeňska, sign. 6793.

V hospodě svatebčané zůstali až do okamžiku, dokud se v domě nevěsty nevystrojila večeře. Jestliže se kostel nenacházel v místě nevěstina domova, pak se po dvou hodinách strávených v prvé hospodě přešlo do druhé v nevěstině vsi. Po krátké době svatebčané vešli za zvuku veselého pochodu do nevěstina domu, kde se nevěsta s družičkou převlékly – místo svatebního oděvu oblekly široké rukávce a sukně, jejichž spodní okraj byl posítý květovanými hedvábnými stuhami. Toto převlečení opakovaly vícekrát, aby předvedly, kolik mají bohatých oděvů.

Při tanci se tropily různé žerty. Jejich terčem byl často *Procurata*, který si ale věděl rady, kterak na ně odpovědět. Stále přecházel z hospody do domu nevěstiny rodiny, aby měl přehled, co se děje v kuchyni a jak dlouho ještě bude trvat příprava jídla. Velmi často byl jeho klobouk ozdoben husími křídly. Takto jej *Procurata* nosil po celou zbylou dobu svatby. Při jeho obchůzkách sem a tam byl často doprovázen houfem dětí, s nimiž tropil všelijaké hlouposti. Říkalo se mu také *Neuhas*³² podle kožených kalhot, které si nechal nově nažluto nabarvit. Jestliže řečník shledal, že jídlo je již hotové, pak se objevil s rozžatou lucernou, přerušil tanec a vyhnal lidi z hospody. Mnohdy to stálo velkou námahu, často se musel dvakrát nebo třikrát vrátit, aby slavnostní jídlo mohlo začít. Před jídlem se všichni pomodlili Otčenáš – *Procurata* ho odříkával nahlas, ostatní tiše. Poté pokračoval řečník sám:

*Otče všemohoucí, stvořiteli nebe i země,
dejž nám napít a najíst.
Kriste Ježíši, králi zemí,
podejž nám tohle jídlo.*

*Svatý Duchu, utěšiteli celého křesťanstva,
dejž nám nyní najíst zde,
jakož i na věčnosti.*

*Všechno, co je nám přineseno a prostřeno na stůl,
to nám, Otče, požehnej.*³³

Konečně všem popřál dobrou chuť a všichni se dali do jídla. Poté se objevila žena s velkou mísou a záměrně klopýtla, čímž upustila celou mísu i s polévkou na podlahu. Střepy tak měly zajistit štěstí. Zatímco se podlaha uklidila, roznesla se polévka v několika mísách. Pisatel zde poznamenává, že dříve se z nich jedlo společně, zatímco v jeho době si každý svatebčan vyjme z malé tašky zavěšené po pravé straně svůj příbor.

Vesnické děti se scházely buď ve světnici, nebo pod okny k takzvanému svatebnímu jídlu (*Gaiwa*). Svatebčané jim podávali maso a chléb, přičemž se prováděly všelijaké šprýmy, např. chlapci se do zástěry položilo maso a chléb, na to se přihodilo trochu omáčky, která obdarovaného řádně znečistila. Osazenstvo se také bavilo tím, že nechalo malé děti sáhnout rukama do horké kaše. Svůj díl dostali i ti nejchudší. Jakmile svatebčané utišili hlad, začala veselá zábava. Hosté se pohazovali hrachem, čočkou, obilím nebo okurkami. Důležitým jídlem při každé svatbě byla prosná kaše. Protože ji svatebčané již nemohli vzhledem k vydatnosti předcházejících pokrmů pozřít, házel se její obsah na dveře nebo na zem. Při úklidu se v koutě na sebe navršily talíře, přičemž mnohé nádoby vzalo za své. Opět platilo – čím více střepů, tím více štěstí. Na závěr hostiny vzal *Procurata* velkou dřevěnou lžící, nabral si trochu prosné kaše a vznesl prosbu: „*Kuchařky se spálily a popálily a prosí o malý příspěvek*“.³⁴ Na to se do mísy začaly vhadzovat dvacetníky, desetníky a krejčary.

Po jídle následovalo začepení (*Hauben affsetzn*).³⁵ Nevěstě se sňalo čepení (*Niast*),³⁶ zde vysvětlené jako korunka nebo věneček, a vyměnilo se za čepec. *Procurata* před nevěstu položil přikrytý talíř a pravil: „*Velevážení a ctění hosté, je známo, že když se korunuje císař nebo král, nasadí se mu koruna. U nás je tomu dnes naopak. Nevěstě se koruna snímá a místo ní nasazuje čepec*“.³⁷ Poté každý vložil do talíře starý nebo nový zlaták, pětník či desetikorunovou bankovku podle toho, kolik kdo chtěl a mohl. Vyloučen nebyl nikdo, ani muzikanti, neboť jak kázal zvyk: V manželské smlouvě se zapomnělo na to, že by manželé mohli potřebovat také *Wëignbandl*³⁸ nebo *Kappl*.³⁹ Zatímco se talíř plnil, družička pečlivě sňala čepení, které bylo pracně upevněno na vlasech. Mezitím družba a řečník přinesli za doprovodu muzikantů čepec a čelenku. Družba se postavil před nevěstu na stůl, aby jí nasadil čepec a obvázal ho čelenkou. Po trojím marném pokusu tuto práci přenechal družičce a s ostatními svatebčany zanotoval následující píseň:

Rasches Tempo / rychle

Wei-bal setz s Hai-bal af, wiads dia schöi stëih schöi stëih kinst du va da Mou-ta weg,
 kinst du ins Bäu-ban - bett wëi wiads dia gëih, wëi wiads dia gëih.

1. *Weibal, setz s Haibal af, wiads dia schöi stëih, schöi stëih, kinst du va da Mouta weg, kinst du ins Bäubanbett, wëi wiads dia gëih, wëi wiads dia gëih.*

2. *S Haibal is wais, is wais, s Kranzl is grëi, is grëi, ho wa da s neat àllawa gsâgt, ho wa da s neat àllawa gsâgt, wëi wiads dia gëih, wëi wiads dia gëih.*⁴⁰

Píseň se zpívala tak dlouho, dokud čepec nebyl nasazený. Poté se družba znovu postavil na stůl a vyzval nevěstu, aby učinila totéž. Přitom se oba na stolní desce třikrát otočili v tempu melodie, nejprve napravo, poté nalevo a znovu napravo. Tak se nevěsta rozloučila se svým mládím. Tento tanec zvaný *Umandum* pisatel označil za „*nejoblíbenější a zároveň nejdokonalejší*“. Znovu se šlo do hospody, nejprve hudba, po ní mládež, novomanželé a ostatní hosté. Družba nejprve obtančil s nevěstou třikrát sál, poté ji předal ženichovi a věnoval se ostatním ženám. Tančilo se až do druhého rána, pouze novoman-

želé a jejich rodiče odešli včas domů. Novomanželé se ráno vrátili do domu rodičů, aby se trochu prospali. Někteří rozjaření mládenci jim však přišli zahrát dostaveníčko a vyváděli tak dlouho, dokud je „*nevyhnali z hnízda*“. Často také nevěstě ukradli stěvíc, který potom ženich musel vyplatit. Podobné zastaveníčko se také zahrálo družičce nebo ostatním děvčatům. Tyto žerty se tropily celé dopoledne. Jedlo se obvykle tam, kde něco prostřeli. Poté se šlo opět do hospody.

Mezitím probíhaly přípravy k odjezdu mladého páru do nového domova. Důležitou součástí byl odvoz nevěs-

tiny výbavy. Nejprve se naložily dvě skříně a dvě truhly, zatímco kuchyňské náčiní bylo obvykle seřazeno na místě, anebo se posílalo až druhého dne. K tomuto účelu se zapráhly dva dvojspřežné žebříňáky, na něž se položily parádně povlečené peřiny a polštáře opatřené stuhami (někdy až dvacet kusů nad sebou). Vršek této pyramidy se opět potáhl stuhou, jejíž přední a zadní konec uchopily dvě ženy (*Kámmaweiban*). Vedle nich se vezla družička a na zadní straně vozu řečník s družbou. Ostatní ženy se na cestu vybavily lahvemi punče a likéru, koblihami (*Këichlan*),⁴¹ sušeným ovocem a cukrovím. Ženich s nevěstou se rozloučili s nevěstinou matkou a nastoupil do dalšího vozu provázen ostatními svatebčany. Vozka se snažil vyjet, zkoušel to poprvé, podruhé, potřetí, ale marně. Vůz potřeboval „*namazat*“ (míněno pití). Vozkovi byla podána sklenice piva nebo lahvička punče, kterou tento poté, co se posilnil, rozbil o formánek. Tento úkon měl zabezpečit šťastnou cestu a zamezit, aby nikdo z přítomných nebyl očarován nebo proklet.

Vozy se daly do pohybu za zvuku hudby a výskotu svatebčanů. Ženy pohazovaly z vozu sušené ovoce a cukroví. Na konci vesnice se průvod zastavil. Zde chlapci zatáhli cestu provazem nebo lanem s navázanými barevnými stuhami a žádali od ženicha výkupné. Když se sjednotili na jeho výši, cestu uvolnili a získaný obnos (*Kámmavogen afhålt*)⁴² později propili v hospodě. Byl-li vozka šikovný, snažil se chlapce přelstít. Často ujížděl zpátky na návěs a snažil se uniknout jinou uličkou. Zpravidla i zde ho však čekalo totéž. Jestliže se někomu unik opravdu zdařil, získal si dotýčný respekt jako *tüchticher Kámmavogenfëiara*,⁴³ přičemž přelstění chlapci si navíc ještě vyloudili posměch. Totéž se dělo při vjezdu do ženichova domova. Také zde předvedl vozka své umění, když na návsi se svými vozy opsal osmičku a zároveň tím domácím umožnil, aby si prohlédli výbavu. Při vjezdu se samozřejmě museli předvést i muzikanti, kteří byli často přerušováni výkřiky žen (*Gseng Gott!*)⁴⁴ stojících na voze, přičemž se často uprostřed hry změnily takt a melodie.⁴⁵ Vůz přivázející svatebčany se zastavil před dveřmi. Z nich vyšla ženichova matka, která se celou dobu starala o chod kuchyně. Mladý pár pozdravila, požehnala mu, pokropila ho svěcenou vodou, nechala vstoupit do domu a podáním ruky pozdravila každého z hostů. Také čeledě se shromáždila, aby pozdravila mladého hospodáře a hospodyně. Konečně přijel i vůz s výbavou. Často se stávalo, že nějaký svatebčan místo toho, aby zanesl

polštář do jizby, odnesl ho kramáři, kde za něj dostal pití, které musel ženich vyplatit.

Znovu se usedlo ke stolu a zopakovalo se totéž jako u nevěsty. Na závěr jídla dokonce každý host obdržel *Bschoidessn*⁴⁶ sestávající z kilogramu váženého kusu vepřového, čtvrtky husy a velkého koláče (zde míněno pletené pečivo z bílé mouky). Náklady na jídlo hradily oba rodičovské páry. Odtud se odcházelo znovu do hospody, kde se slavilo až do následujícího dopoledne. Během odpoledne se svatebčané rozcházel, přičemž si každý odnášel svoji výslužku. Domov novomanželů opustili také *Procurata* a muzikanti, nejdříve však museli být za své služby bohatě odměněni. Při rozloučení byli noví příbuzní pozváni na příští neděli do nevěstina domu k obědu. Vedle mladého páru se ho účastnili ženichovi rodiče, tedy nevěstini *Schwäa* a *Schwiegarin*.⁴⁷

Na závěr Poetzl poznamenává, že v jeho době se svatby zkracují na pouhé dva dny. Svatební hostina se prý pořádá pouze v domě, v němž bude mladý pár hospodařit. Náklady na jídlo pak nesou oba rodičovské páry. Výbava se přiváží zpravidla v sobotu před svatbou, přičemž se ovšem dbá na všechny zvyklosti a přítomnost nejdůležitějších osob zajišťujících obřad. Větší část zvyků prý nynějším učitelům sdělil šedesátiletý člověk, který se svateb účastnil od svého mládí nejdříve jako muzikant, ale často také v roli řečníka. Svatební řeči prý uvedl zcela věrně.

Srovnání pramenů – shody a rozdíly

I když česky píšící pisatelé zaznamenali v jednotlivých sekvencích drobné varianty, týkající se zejména označení obřadníků a svatebních promluv, porovnáme-li česky psané popisy svatebního obřadu v obcích Čížice, Doudlevec, Dýšina, Chrást a Radobyčice, jakož i Škardovy *Svatební obyčeje* s Poetzlovým rukopisem, zjistíme následující rozdíly:

1. Nevěsta dává ženichovi po přípovědi dárek. V Č, D, Dou, Ch, R, též u Š je to šátek nebo košile, Poetzl o nevěstině daru nic neuvádí.
2. Ženichovou povinností je darovat nevěstě boty (Č, D, Dou, Ch), u Poetzla dává ženich nevěstě tolar.
3. Již v předvečer svatby se střílelo z bambitek (D, Dou, Ch, R).⁴⁸ Poetzl nic takového stran hlučení neuvádí. Během převozu nevěstiny výbavy se ozývaly pouze výkřiky.
4. Nevěstina matka je přítomna obřadu, zatímco v německých obcích zůstávají obě matky doma, aby dohlédly na přípravu svatební hostiny.

5. Zejména v pramenech z D a Ch se podrobně vypočítává nevěstino věno. Poetzl o něm píše jen obecně.
6. V materiálu z Dýšiny je dopodrobna popsán oděv nevěsty, ženicha, družby, *tlampače* a vozky. Poetzl se zmiňuje pouze o nákladných oděvech, do nichž se převlékají nevěsta s družičkou po příchodu z kostela.
7. Při příchodu svatebčanů do nevěstina domu se svatebčané setkávají uprostřed místnosti, zatímco u Poetzla je respektována přesná hranice mezi dvěma stranami, kterou určuje příčný podstropní trám.
8. V zápisech z D se uvádí svatební prsteny. Poetzl o nich mlčí.
9. Ve všech česky psaných pramenech mají v kostele věneček na hlavě oba snoubenci, u Poetzla pouze ženich.
10. Při návratu z kostela se netančí žádný obřadní tanec, zatímco v německých obcích tanec k uctění sv. Trojice.
11. Pramene z D a Ch uvádějí kromě podrobnějšího výčtu jídelníčku i svatební koláč *roháč* nebo *vočepák* s větvičkou uprostřed ověšenou sladkostmi. Poetzl takové speciální pokrmy neuvádí.
12. Vozka v česky psaných pramenech při výjezdu s nevěstíným věnem⁴⁹ provádí některé jiné rituální úkony – zapřahá koně křížem, zato vyjíždí rovnou bez trojího pokusu, který uvádí Poetzl.
13. Všechny česky psané prameny se věnují podrobnému popisu koní, jejich výzdobě a postrojům. Poetzl si takových věcí kupodivu nevšímá.
14. Věneček se snímá pouze v přítomnosti žen, zatímco v německých obcích je při něm přítomen i družba a ostatní svatebčané.
15. Škarda uvádí jako součást svatebního obřadu stínání kohouta.⁵⁰ Poetzl žádný podobný zvyk neuvádí.
16. V českých pramenech najdeme mnohem více písňového materiálu, ať již obsahujícího pouze textovou (Š), nebo i nářezovou složku (Č, D, Ch).

Více zásadních rozdílů jsem nenašla, naopak průběh obřadu se v základních obrysech shoduje jak časovou, tak místní posloupností.⁵¹ Ačkoliv bychom předpokládali nejvíce podobností s rukopisy vzniklými před Národopisnou výstavou československou, Poetzl se v mnohém nápadně shoduje se Škardou. Tuto podobnost by bylo možné vysvětlit také tak, že skvrňanský rodák, který se v předmluvě netajil návštěvou různých míst (tuto skutečnost ostatně zdůraznila ve své studii i M. Ulčová), to neměl do německých obcí daleko a zřejmě nečinil ve svém pozorování národnostních rozdílů. Ostatně v první polovi-

ně 19. století ještě nebyla národnostní polarizace na Plzeňsku natolik vyhraněná. Ze zjištěných shod bych ráda upozornila na stejné nástrojové obsazení (dudy, housle a klarinet) i na celý průběh převážení nevěstiny výbavy včetně zatahování.

Dalším důležitým faktorem byly stejné přírodní podmínky, tudíž i stejný způsob hospodaření a stejné vztahy se všemi pravidly zajišťujícími chod veřejného i rodinného života. Ty přetrvávaly, i když se konkrétně právě Nýran-ko ve druhé polovině 19. století výrazně měnilo pod vlivem pronikání důlního průmyslu. (V jiné části rukopisu se Poetzl zmiňuje dokonce o opouštění dědičných statků.)

Z prvků přejatých z české strany uvedme Poetzlem uvedené slovo *Drouschka* ve významu družička. Naopak na české straně se toto slovo vyskytuje vždy ve své základní podobě, pouze v Čižicích se setkáváme s archaickým výrazem *svatbí*. Také výraz *Dramma* ve významu příčného podstropního trámu, pod nímž se zastavují nevěsta a družba na jedné straně, ženich a jeho otec na straně druhé, vznikl patrně pod vlivem češtiny.

Závěr

Jestliže v polovině 19. století byly na Plzeňsku jedinými indikátory etnické rozdílnosti obyvatelstva jazyk a podoba kroje, v druhé polovině se národnostní život polarizoval jak ve městě, tak na venkově. Vlivem rozmáhajícího se průmyslu a obsazením důležitých míst na plzeňské radnici získávala převahu česká strana, zatímco poměry na venkově byly konzervativnější. Němečtí badatelé se pod vlivem Národopisné výstavy československé usilovně snažili dohnat náskok svých českých současníků (Lozoviuk 2008: 109). Jejich snaha se dotkla i chápání „německého“ Plzeňska. Pramene z německých obcí tzv. širšího Plzeňska najdeme nejen ve zmíněném souhrnné práci Aloise Johna, ale později i v publikaci *Deutsche Volkstrachten und Volksbräuche* karlovarského učitele Josefa Hofmana z roku 1932. To už však bylo v době, kdy se německé obce na Plzeňsku pojímaly jako součást tzv. velkého Chebska, což se dotklo i lidové obřadnosti, v níž byly pod ideologickým vlivem namísto shod zdůrazňovány, byť ve skutečnosti méně podstatné, ale vnějškově přeci jen nápadné rozdíly. Národnostní poměry se na Plzeňsku radikálně změnily poválečným odsunem německého obyvatelstva. Tzv. plzeňská svatba byla již od poloviny 19. století pojímána jako výrazně český fenomén, zatímco „svatební obřad na Plzeňsku“ je dnes díky zpřístupnění německých pramenů nutno chápat v mnohém širších souvislostech.

POZNÁMKY:

1. Stejným paradoxem je i označení plzeňského kroje podle města Plzně. Sedláci tím vyjadřovali příslušnost ke svému městu. Mohli ho tedy oblékat pouze obyvatelé poddanských vsí.
2. Připomeňme jen improvizovanou plzeňskou svatbu na plzeňském náměstí pořádanou na počest návštěvy císaře Ferdinanda V. a jeho choti Marie Anny roku 1835, dále její předvedení na korunovačních slavnostech o rok později v Praze (Laudová 1975: 37–212), plzeňskou svatbu ve Všenorech u Prahy pořádanou roku 1870 členy pražské Umělecké besedy (Skrivánková-Šimerková 1927: 193–205). Plzeňané a obyvatelé plzeňských obcí předvedli svatbu s velkým úspěchem 17. 7. 1895 na Národopisné výstavě československé (Vejvoda 2011: 58–59), v roce 1922 byla plzeňská svatba inscenována v sále plzeňské Měšťanské besedy, jejíž scénář sestavila Marie Lábková. Úprava Lábkové spolu s notovou přílohou skladatele Jaroslava Bradáče vyšla tiskem roku 1930 pod názvem *Selská svatba z okolí plzeňského* (Vejvoda – Ulrychová – Traxler 2015: 137–138). Tento a další rukopisné návody motivovaly pořádání staročeských svateb v okolních plzeňských vsích, které se udrželo až do konce 40. let 20. století. Záznamy v obecních kronikách o těchto slavnostech dosud nebyly zpracovány.
3. Např. v Útušicích nebo Čížicích, kde měli sedláci „právo“ nosit plzeňský kroj, dále v Liticích, Robčicích, Šlovicích aj.
4. JUDr. Jakub Škarda (1828–1894), rodák ze Skvrňan u Plzně, byl významným staročeským politikem. Stali o svatbě a májích na Plzeňsku uveřejňoval v době studií práv. Jako intendant pražského Prozatímního a později Národního divadla prosadil roku 1882 zavedení plzeňského kroje pro mužskou část sboru do Smetanovy Prodané nevěsty v pražském Prozatímním divadle.
5. Stali vyšly knižně v Řivnáčově nakladatelství v roce 1894 v době příprav Národopisné výstavy československé.
6. Ladislav Lábek (1882–1970), absolvent obchodní školy, převzal v Plzni otčův papírenský obchod. V rodném městě byl nejprve spoluzakladatelem plzeňské pobočky Kroužku přátel starožitností (1908), poté Společnosti pro národopis a ochranu památek (1911), nakonec zakladatelem Národopisného muzea Plzeňska, jehož se stal posléze ředitelem (1918). Je autorem řady publikací s národopisnou tematikou, mezi nimiž zaujímá zásadní místo *Zvykosloví Plzeňska a přilehlých oblastí* z roku 1930.
7. *Tlampač* – na Plzeňsku řečník; *mládenec* – družba.
8. Např. řeč při loučení ženicha s rodiči, při vykupování nevěsty, řeč „na kolíbku“ a při umyvadle, promluvy družby k rodičům a ženichovým hostům.
9. Jeho autor, chrástecký řídící učitel, svoji stručnost zdůvodňuje předchozí domluvou s dýšinským kolegou, neboť „*mnohé obyčeje a zvyklosti bývaly a posud jsou na celé naší kolatuře asi stejné*“. Viz *Soubor dotazníkůvých odpovědí sepsaných Viktorem Dostálem v Chrástu*, 1894. Národopisné muzeum Plzeňska, bez sign.
10. Texty z Čížic jsem zpřístupnila a komentářem opatřila v příspěvku *Rukopisné zápisky etnografického charakteru z obce Čížice* (Ulrychová 2014).
11. Pro následnou komparaci uvádím všechny obce pod zkratkou – Čížice (Č), Dýšina (D), Doudlevice (Dou), Chrást (Ch), Radobyčice (R), rovněž tak Horův popis (H) a Škardovy *Svatební obyčeje* (Š).
12. V 19. století se jednalo o obce Sulislav, Sytno, Svinná, Butov, Vranov, Vrbice, Milíkov, Otročin a Těchlovice.
13. Poetzl nikde výslovně neuvádí, o které obce se jedná. Pouze v souvislosti se Svatodušními svátky v první části rukopisu zmiňuje lokalitu Dobraken, od Nýřan prý vzdálenou tři čtvrtě hodiny (není uvedeno, zda pěšky, nebo povozem). S největší pravděpodobností se jedná o Dobřánky, dnešní součást města Dobřany.
14. O autorovi se mně bohužel v archivních materiálech nepodařilo získat žádné další údaje.
15. Zde pod označením E – Egerland. Ostatní složky tvoří Šumava (Bw – Böhmerwald), Čechy severozápadní (Nwb – Nordwestböhmen), severní (Nb – Nordböhmen), východní (Ob – Ostböhmen), Morava, Slezsko (MS – Mähren, Slesien) a Slovensko (S – Slowakei). (Suchomelová 2011: 66–67)
16. Zápisky patrně vznikly v rámci sběru organizovaného profesorem německé univerzity v Praze Adolfem Hauffenem (1863–1930).
17. Německé dialekty na území Plzeňska spadají do skupiny severobavorských, čili chebských nářečí. Ta na severu sahají k čáře Kraslice – Přebuz – Doupov – Jesenice, na jihu k pramenům Černé Řezné (Řezného potoka) a pramenům Křemelné u obcí Zhůří a Hůrka (Skála 2005: 279).
18. Z něm. *die Zusage* – přívověď, příslib.
19. Z něm. *der Kuppler* – dohazovač.
20. Z něm. *haften* – ručit, *das Geld* – peníze.
21. Z něm. *der Procurator* (podobně *der Hochzeitsreder*) – zde ve významu svatební hodnostář, který zval a zároveň vedl svatební promluvy. V některých případech (např. v Bavorsku) mohly být obě funkce také rozděleny. V českých obcích obě funkce zastával *tlampač* (Dou, Ch, R), *plampač* (H, Š), *klampač* nebo také *faktor* (Č, D, H). V dalším textu ho budeme označovat jeho původním nářečním výrazem.
22. „*Ich bitte, Ihr möchtes nicht für ungut halten, daß ich so frei bin und mir erlaube, in Eure ehersame Behausung einzutreten, denn wisset, ich bin ein abgesandter Bote des Hr. Bräutigam N. N. sammt seinen Eltern aus N. N. Es wird Euch ohnehin bekannt sein, daß in einigen Tagen zwischen dem Hr. Bräutigam N. N. und seiner Braut N. N. ein eheliger Heiratscontract verabredet und geschlossen wurde. Da gegenseitige Schwiegereltern einversanden und sich entschlossen haben, ihren Kindern eine eheliche Hochzeit auszurichten und dieselbe am ... in N. N. stattfinden wird, so läßt Euch der Hr. Bräutigam sowie seine Eltern herzlich grüßen, bitten und ansprechen, Ihr sollt und wollt so gut sein und ihnen die Gefälligkeit erweisen und Euch alle beide bei der Hochzeitsfeier einfinden, worüber ich Euch beide als Gäste einschreiben möchte.*“
23. Měl formu podobnou pletené vánočce.
24. Z něm. *der Kammerwagen* – vůz s naloženou výbavou. Ve všech českých vsích na Plzeňsku tzv. *roucho*.
25. Z něm. *die Zeche machen (zahlen)* – vyrovnat útratu.
26. Z něm. *das Ständchen* – zastaveníčko.
27. „*Mein geliebter Herr Bräutigam! Der neugeborene Ehrendienstag ist für Euch angekommen. Euer Vater und Mutter hat das große Glück erlebt, heute ihrem vielgeliebten Kinde am hochzeitlichen Ehrentage den väterlichen und mütterlichen Segen mitzuthemen. Da ihr nun heute Euren Vater und Mutter verlassen und Eurem Weibe anhangen werdet, so will ja der gnädige Gott nicht haben, daß Ihr vielleicht dadurch Eure alten Eltern verstoßet, o nein, denn das IV. Gebot sagt ja: ‚Ehre Vater und Mutter etc.‘ Von diesem Gebote ist der Mensch durch das Band der hl. Ehe keineswegs entbunden, sondern umsomehr verknüpft, derothalben seid gottliebende Eheleute, liebet Eure alten Eltern und ehrt sie als rechtschaffene und wohlgezogene Kinder. Euer Vater und Mutter, sie haben ja*

- auch so gut für Euch gesorgt, sie haben ja auch viele schlaflose Nächte, viele Schritte und Tritte gethan, deshalb treten nunmehr vor Euren Vater und bittet ihn um den väterlichen Segen, damit Ihr Glück in Eurem Ehestande haben werdet.“
28. „Ehrbarer Herr Schwiegervater! Wir sind angekommen mit Brautigam, Brautführer sammt Hochzeitsgästen, was uns aber noch eine wichtige Person fehlt, nämlich die ehr- und tugendsame Jungfer Braut. Haben wir Verlaub, dieselbe aufzusuchen?“
 29. „Holla, holla! Ihr vielgeliebten Jungfrauen und Kammerfrauen, weil heute der neugeborene Ehrendienstag ist, so komm ich als abgesandter Bote des Herrn Bräutigams. Zum 1. Lässt Euch der Hr. Bräutigam sagen und bitten um seines Schwiegervaters Tochter, um sein liebes Kind. Ihr sollt und wollt sie ihm geben in seine Hand, in seine Gewalt, er wolle sie beschützen und die Hand über sie halten. Zum 2. Lässt Euch der Hr. Bräutigam bitten, iht wollet mithin erlauben, sie hereinzuführen im Mantel und Rock, im seidenen Zopf. Zum 3. Lässt Euch der Hr. Bräutigam bitten, ihr wollet erlauben, sie hereinzuführen als da Kämman ins Haus, damit er sie allen hochzeitlichen Ehrengästen überantworten und vorstellig machen kann. Zum 4. Lässt er Euch bitten, ihr wollt sie ihn führen lassen üba Weg u Steg, üba Râin u Stân bis in das ehrwürdige Gotteshaus zum hl. Josef hinein, dort werdet diese zwei Personen verbunden und copuliert werden.“
 30. Slovo vzniklo patrně pod vlivem češtiny, něm. trâm – der Balken.
 31. „Geliebter Herr Bräutigam! Also wir haben gesucht und haben gefunden eine ehr- und tugendsame Jungfer Braut, auf das Herrlichste gekleidet und geziert und hab sie Euch vorgeführt. Nun, geliebter Herr Bräutigam, weil ich die Vollmaht von Eurem Schwiegervater erhalten habe, Euch dieselbe zu übergeben, so übergebe ich sie Euch mit diesem Ziel und End, dass ich Euch einen tugend-samen Lebenswandel, recht viel Glück, Heil und Segen und eine beständige Gesundheit auswünsche. Derohalben seid auch gottliebende Eheleute, liebet eins das andere insgesamt und ehret Eure alten Eltern als rechtschaffene und wohlerzogene Kinder. Thut aber auch ihr eins das andere nicht verwünschen noch verfluchen, sondern bei allen vorfallenden Kreuz und Leiden habet eins mit dem anderen starkmüthig Geduld, helfet die Bürde bei allen vorkommenden Beschwernissen dieses Lebens eins dem anderen tragen und seid standhaft wie ein Felsen im Meere, welcher durch die allerungestümsten Wellen nicht eine Handbreit bewegt werden kann. [...] Ihr, geliebte Braut, werdet heute Euren Vater und Mutter verlassen und Eurem Manne anhangen. Geht denn hin zu Eurem Vater und bittet ihn um den väterlichen Segen, damit Ihr Glück im Ehestande erhalten werdet.“
 32. Z něm. die neue Hose – nové kalhoty.
 33. „Gott, der aller Vater, der Himmel und Erde beschaffen, / der wolle uns geben Trinken und Essen, / Christus Jesus, ein König der Erden, / der wolle uns diese Mahlzeit gewähren, / Gott hl. Geist, der Trost der ganzen Christenheit, / der wolle uns speisen jetzt und in der Zeit / und dort in der Ewigkeit. / Alles was uns aufgetragen und vorgesetzt, / das gesegne uns, Gottvater.“
 34. „D Kuchaweiba hãm se vasengt u vabrent u betn üm a kloina Beisteua.“ – Z něm. „Die Kuchenweiber haben sich versengt und verbrannt und bitten um eine kleine Beisteuer“.
 35. Z něm. die Haube aufsetzen – nasadit čepec.
 36. Patrně z něm. das Nest – hnízdo.
 37. „Vielgeliebte Gäste! Es wird auch bekannt sein, wenn man einen Kaiser oder König krönt, so setzt man ihm die Krone auf, bei uns ist dies heute umgekehrt, da wird der Braut die Krone abgenommen und dafür die Haube aufgesetzt.“
 38. Zde patrně z něm. das Wiegenband – kolébka.
 39. Z něm. die Kappe – čepček.
 40. Parafraze textu: „Ženo, nasad' si čepec na hlavu, bude ti dobře slušet, jdeš pryč od své matky do chlapcovy postele, jak se ti povede? Čepec je bílý, věneček zelený, což jsme ti stále nefíkali, jak se ti povede?“
 41. Z něm. der Krapfen – koblíha.
 42. Z něm. das Kammerwagenanhalten – zastavení vozu s nevěstíným věnem, zde myšlen vybraný obnos.
 43. Z něm. tüchtiger Kammerwagenführer – zdatný vozka převážející nevěstinu výbavu.
 44. Z něm. Segne es Gott! – Bůh požehnej!
 45. Při této příležitosti se zpívaly tzv. Vierzeiler (čtyřřádky) – krátké popěvky zpívané při muzice.
 46. Dialektové slovo vyjadřující v dolnobavorských dialektch jídlo připravované s sebou na cestu. Není vyloučené, že jeho význam se v okolí Plzně zúžil a vztahoval se pouze na výslužku. Ve spisovné němčině nemá ekvivalent.
 47. Z něm. der Schwiegervater – tchán a die Schwiegermutter – tchyně.
 48. M. Ulčová (1974: 153) poznamenala, že střílení o svatbách se v plzeňských vsích datovalo od doby, kdy byly zmírňovány zákazy nosit zbraň.
 49. V českých vsích (D, Dou Ch, R) se roucho vozilo až druhý den po oddavkách na zvláštních vozech, tzv. *fasuňcích*, za účasti celé obce. Po příjezdu do ženichova domu ženy stojící na *fasuňcích* odmítaly družbovi roucho vydat. Družba je musel vyplatit rosolkou. Teprve poté mohl peřiny („*podušky*“) spolu s kusy nábytku odnést do nového domova. Kompletní popis převozu roucha spolu s analýzou písní jsem podala ve studii *Rouchové písně na Plzeňsku* (srov. Ulrychová 2001).
 50. Škarda však zároveň píše o zanikání stínání, které bylo v jeho době již nahrazeno odpravou z bambítky (Ulčová 1974: 153).
 51. Každý pramen je nutné chápat jako subjektivní výpověď. Jestliže Poetzl jistě jevy nezmínil, neznamená to, že neexistovaly. K přesnější komparaci bychom ze stejné regionu potřebovali vícero pramenů německy píšících autorů.

NETIŠTĚNÉ PRAMENY:

- Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Fond německých oblastí, Pražská sbírka německých lidových písní 1894–1945, inv. č. 458, sign. E 142, Karl Poetzl: *Sitten und Gebräuche in Nürschan u. dessen nächster Umgebung*. Nedatovaný rkp.
- Národopisné muzeum Plzeňska (NMP), bez sign., František Kraus: *Ze života obce Doudlevec*. Rkp. z roku 1925.

- NMP, sign. 55506, František Rádl: *Odpověď národopisného materiálu v obci Dejvinské roku 1894*, nedatovaný rkp.
- NMP, bez sign., *Soubor dotazníkových odpovědí ze vsi Radobyčice*, rkp. z roku 1894.
- NMP, bez sign., *Soubor dotazníkových odpovědí sepsaných Viktorem Dostálem v Chrástu*, rkp. z roku 1894.

LITERATURA:

- Boháč, Jaromír – Salamanczuk, Roman 2013: *Pozdravy z Chebska. Grüße aus dem Egerland*. Cheb: Muzeum Chebska – Město Cheb.
- Hofmann, Josef 1932: *Deutsche Volkstrachten und Volksbräuche in West- und Südböhmen*, VI. Karlsbad: Karlsbader Heimatbücher.
- Jeřábek, Richard 1987: Ethnische und ethnographische Gruppen und Regionen in den böhmischen Ländern (17.–20. Jahrhundert). *Ethnologica slavica* 19, s. 122–164.
- John, Alois 1905: *Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen West-böhmen*. Prag: J. G. Calve.
- Kramařík, Jaroslav 1966: Několik myšlenek o otázce národopisných oblastí. In: Frolec, Václav – Holý, Dušan – Tomeš, Josef (eds.): *Strážnice 1946–1965*. Brno: Blok, s. 85–94.
- Lábek, Ladislav 1930: *Zvykosloví Plzeňska a přilehlých oblastí*. Plzeň: vl. nákladem.
- Laudová, Hannah 1975: Dokumenty o lidové slavnosti roku 1830 konané při příležitosti poslední korunovace v Praze. In: Robek, Antonín – Vařeka, Josef (eds.): *Etnografie národního obrození*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, s. 37–212.
- Lozoviuk, Petr 2008: *Interethnik im Wissenschaftsprozess. Deutschsprachige Volkskunde in Böhmen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Skála, Emil: Jazyk a nářečí 2005. In: Dudák, Vladislav (ed.): *Český les. Příroda – historie – život*. Praha: Baset.
- Skřivánková-Šimerková, Jarmila 1927: Plzeňská svatba v přírodním divadle u Všenor 5. června 1870. *Český lid* 27, s. 193–205.
- Suchomelová, Marcela 2011: Obrázky z domova: Pražská sbírka německých lidových písní 1894–1945. *Národopisný věstník* 28, s. 61–69.
- Škarda, Jakub 1894: *Svatební obyčeje z okolí plzeňského*. Praha: F. Řivnáč.
- Ulčová, Marie 1974: Selská svatba z Plzeňska. *Minulostí západočeského kraje* 10, s. 147–157.
- Ulrychová, Marta 2001: Rouchové písně na Plzeňsku. In: *Minulostí západočeského kraje*. Ústí nad Labem: Albis International, s. 265–303.
- Ulrychová, Marta 2014: Rukopisné zápisky etnografického charakteru z obce Čižice. In: *Jižní Plzeňsko XII. Historickovlastivědný sborník Muzea jižního Plzeňska v Blovicech*. Blovice: Muzeum jižního Plzeňska, s. 38–48.
- Vařeka, Josef – Maur, Eduard 2004: Národopisné oblasti v Čechách. In: Woitsch, Jiří – Bahenský, František (eds.): *Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska IV*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, s. 8–30.
- Vejvoda, Zdeněk 2011: *Plzeňsko v lidové písni I. Antologie historických zápisů hudebního folkloru 19. a 20. století*. Praha: Folklorní sdružení České republiky – Etnologický ústav AV ČR.
- Vejvoda, Zdeněk – Ulrychová, Marta – Traxler, Jiří 2015: Lidová píseň, tanec a hudba na jevišti. In: Vejvoda, Zdeněk (ed.): *Plzeňsko v lidové písni II*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, s. 133–148.

Použité zkratky:

- D** – Dyšina
Dou – Doudlevice
Č – Čižice
E – Egerland
H – Hora Bernard
R – Radobyčice
Š – Škarda Jakub

Summary

Karl Poetzl's Wedding Description, Recorded in German Communities in the Pilsen Region in the late-19th Century, in Confrontation with Manuscript Records and Czech Collector's Studies in the Same Region

The contribution deals with the country wedding in the so-called wider Pilsen region. The author makes accessible the manuscript *Sitten und Gebräuche in Nürschan u. dessen nächster Umgebung (Customs and Habits in Nýřany and its Closest Environs)* written by Karl Poetzel, a teacher in Nýřany. Based on comparison with Czech sources, one can state that the wedding ceremony in the Czech and the German communities is similar as to its basic contours, because the communities featured the same nature conditions, and therefore the same way of farming and the same relationship with all the rules for the public and the family life. These survived even though the Nýřany region changed significantly in the second half of the 19th century because of the mining industry development. While it was the language and the folk costume that were the only difference indicator in the mid-19th century, in the second half of that century the ethnic life polarized. In the 1930s, German villages in the Nýřany region were understood as a part of the so-called large Cheb region. These influenced folk ceremonies as well – under the press of ideology, instead of common features there were emphasized outside remarkable differences which in fact were less significant. The ethnic situation in the Pilsen region fundamentally changed upon the after-war expulsion of German inhabitants. While the terms “country wedding from the Pilsen region” and “Pilsen wedding” have been understood as a strong Czech phenomenon since the mid-19th century, the term “wedding ceremony in the Pilsen region” – thanks to the disclosure of German sources – must be understood in a broader context today.

Key words: Wedding ceremony; Pilsen region; Nýřany and environs; Prague Collection of Folksongs / Die Prager Volksliedsammlung; Karl Poetzl.

TRADIČNÉ ČEPČENIE V KONTEXTE SÚČASNEJ SVADBY NA SLOVENSKU

Juraj Hamar (Katedra estetiky FF UK, Bratislava) – Lenka Filipová (SLUK, Bratislava)

Motiváciou k napísaniu predkladaného materiálu o tradičnom čepčení v kontexte súčasnej svadby na Slovensku bola osobná skúsenosť jedného z autorov tohto textu ako insidera v lokálnom spoločenstve rodnej obce.¹ Vyrastal som v prostredí a v čase, kedy mnoho tradičných obyčajov spojených s rodinným či kalendárnym cyklom bolo ešte živou súčasťou spoločenského života, najmä vo sviatočnom období (fašiangy, víťanie jari, stávanie májov, hody, Mikuláš, Lucia, Vianoce), alebo pri významných rodinných udalostiach, ktoré súviseli so životným existenciálnym cyklom (narodenie, svadba, smrť). V tom čase som všetky tieto akty vnímal ako prirodzenú súčasť kultúrneho a spoločenského života obce. Z hľadiska súčasnej reflexie spomínaných javov si uvedomujem, že významnou zložkou pri formálnej podobe tradičných obradov, obyčajov a slávností bol okrem iného aj fakt, že v našej obci bol mimoriadne rozvinutý kultúrny život. Pôsobila tu folklórna skupina Praslica, dve dychové hudby, divadelný súbor, Zbor pre občianske záležitosti.² Neskôr k týmto kolektívom pribudli aj detský folklórny súbor Vretienko, ženská spevácka skupina Lipka, folklórna skupina Konopa a ďalšie skupiny záujmovej umeleckej činnosti.

Ďalším impulzom bola skutočnosť, že v posledných piatich rokoch sledujem (najmä prostredníctvom mladších kolegov a priateľov) nárast tradičných prvkov na súčasnej svadbe, a to aj v mestskom prostredí Bratislavy, a napokon fakt, že spoluautorka tohto textu už viac rokov aktívne pôsobí práve pri oživovaní tradícií svadobného čepčenia.

Aj napriek rôznym ideologickým deformáciám, ktoré do prejavov tradičnej kultúry prinieslo obdobie socializmu (vynechávanie náboženskej tematiky, kritika tradičných rodinných obradov, ktoré boli spojené s kresťanským životom a pod.) (Leščák 2005: 22), môžeme v prípade svadby konštatovať, „že aj napriek zmeneným podmienkam a kontextom si svadba ponecháva svoje základné znaky a ani iné metodické postupy nemôžu odsunúť tento významný obyčajový element zo zorného poľa súčasnej etnológie a kultúrnej antropológie“ (Leščák 2006: 10). V mojej rodnej dedine sa v prípade tradičnej svadby

v čase môjho detstva (v 70. – 80. rokoch 20. storočia) rešpektovali tradičné obyčaje súvisiace s predsavadobným obdobím, svadobným obradom a svadobnou zábavou. Až do konca 80. rokov sa dodržiavali takmer pri všetkých svadbách niektoré základné tradičné prvky: 1. *zanášky* – prinášanie svadobných darov; 2. odpýtanie nevesty od rodičov; 3. odchod na sobáš a samotný sobáš v kostole; 4. cesta zo sobáša so sprievodom hudby; 5. privítanie svadobných hostí v mieste, kde sa konala svadobná zábava; 6. svadobná zábava; 7. nedeľný obed u ženícha, resp. nevesty.

Svadobná zábava v prípadoch, kedy sa sobášili členovia folklórnej skupiny, bola samozrejme na tradičné prvky bohatšia. Obyčajne okolo desiatej hodiny večer prichádzali krojovaní členovia folklórnej skupiny Praslica na svadobnú zábavu, nasledovalo tradičné čepčenie, spievanie ľudových piesní a tanečné *rundy* (*kolá*) s miestnym tradičným tanečným repertoárom, ktorý bol zároveň aj repertoárom folklórnej skupiny.

V roku 1983 som z rodnej obce odišiel za prácou a školou do Bratislavy. Stal som sa najskôr členom folklórneho súboru Ekonóm a potom som viac rokov pôsobil ako spevák, muzikant a tanečník vo folklórnom súbore Gymnik. V tomto prostredí som sa po prvýkrát zúčastnil aj viacerých svadiieb členov súboru. Štruktúra svadobného obradu aj svadobnej zábavy bola veľmi podobná tej, ktorú som poznal z rodnej obce. Bola však (najmä pod vplyvom súborového folklorizmu) viacej scénicky štylizovaná – nebola úzko spojená s lokálnym repertoárom, spievali sa piesne z viacerých etnografických oblastí (zvyčajne podľa zloženia repertoáru folklórneho súboru), nevesta so ženíchom si obyčajne vyberali kroj podľa možností garderoby súboru a podľa osobného vzťahu k vybranej etnografickej oblasti, texty družbov boli v spisovnej slovenčine, scénicky prispôsobené prostrediu a pod. Bola aj teatrálnnejšia – v podstate išlo o pripravené scénické vystúpenie pre svadobných hostí. Pamätám sa dokonca na svadbu v Bratislave, kedy mala tanečnica z nášho folklórneho súboru a zároveň mladucha vopred pripravený a rozmnožený scenár jednotlivých tradičných výstupov počas svadobnej zábavy. Či už išlo o cirkevný, alebo

civilný obrad sobáša, mladomanželov sprevádzala krojovaná skupina zložená z členov súboru. Na svadobnú zábavu sme prichádzali tiež okolo desiatej hodiny večer (v kroji však boli iba tí, ktorí robili čepčenie, a muzikanti zo súboru, ktorí hrali na svadobnej zábave).

Zároveň som stále zostával v živom kontakte s rodinou obcou. V prípade svadobnej zábavy som sa napríklad viackrát v kruhu rodiny zhostil funkcie starejšieho, resp. prvého družbu. Tradíciu som prebral po mojom staršom bratovi Dušanovi (*1957), ktorý ju zasa zdedil po bratrancovi mojej mamy Cyrilovi Beniačíkovi (*1940). Texty starejších a prvých družbov si protagonisti odovzdávali z generácie na generáciu. Keď sa dozvedeli o týchto mojich aktivitách kamaráti vo folklórnom súbore – viackrát ma oslovili, aby som im výstup predviedol aj na ich svadobnej zábave.

V období, kedy som prestal ako interpret aktívne pôsobiť vo folklórnom hnutí, najmä na začiatku tohto storočia, som zaregistroval niekoľko aktivít, ktoré zásadným spôsobom vstúpili na scénu tzv. druhého života folklóru (Bausinger 1990) a ktoré sa etablovali ako samostatné kultúrne fenomény. Okrem iného k nim patrí aj tradičné čepčenie na súčasnej slovenskej svadbe.

Folklorizmus (druhý život folklóru) ako jedna z možností súčasného životného štýlu (nech už je motivácia akákoľvek – od úcty k tradícii cez historické, geografické, sociálne a iné sentimenty, estetické a poetické motivácie, záujmovú umeleckú činnosť, potreby prezentácie osobných interpretačných schopností a pod.) privádza súčasnú generáciu aj k potrebe reaktualizácie svojho osobného vzťahu k tradičnej ľudovej kultúre. Povaha rodinných obyčajov, ktorá je intímnejšia, lebo sa priamo dotýka žitej existencie jednotlivca, je jedinečná (do manželstva vstupujú partneri s tým, že je to „raz a navždy“, na rozdiel napríklad od Vianoc, ktoré sa opakujú každý rok v rámci kalendárneho cyklu), zrejme motivuje aj členov folklórnych súborov a postupne aj ich známych k tomu, že chcú integrovať časť tradície (i keď v štylizovanej scénickej podobe) aj do svojho civilného, súkromného života – napr. v podobe tradičných prvkov v rámci vlastnej svadby. Z vlastných skúseností viem, že obyčajne svadbou končí aj aktívna činnosť (najmä dievčat) vo folklórnom súbore. Súvisí to s prípravou resp. začiatkom profesionálnej kariéry, prípravou na rodičovstvo a pod. A tak k pôvodným motiváciám, ktoré ich v záujme napĺňania rôznych ľudských potrieb priviedli aj do folklórne-

ho súboru (Pavlicová – Uhlíková 2008: 31), pribudla ďalšia: celý čas, ktorý strávili vo folklórnom súbore a ktorý bol obyčajne plný pekných a veselých zážitkov, si chcú miniaturizovať tak, aby sa ho zmocnili a navždy uchovali v pamäti prostredníctvom tejto jednej udalosti, pretože „*tým väčšmi vlastným svet, čím lepšie ho viem miniaturizovať*“ (Bachelard 1990: 230). V tomto prípade tradičným obradom čepčenia na vlastnej svadbe.

Ako som už spomínal, z autopsie viem, že čepčenie a niektoré ďalšie tradičné (napríklad odobierka) alebo netradičné (napríklad krojovaný *špalier* – slávobrána pri odchode mladomanželov z kostola, resp. sobášnej siene) prvky boli častou súčasťou svadiel členov folklórnych súborov. Po skončení mojej aktívnej činnosti vo FS Gymnik (1990) ma v tejto súvislosti zaujali aktivity organizovaných skupín (najmä v rámci občianskych združení a folklórnych súborov) na začiatku tohto storočia. V roku 2010 som sa zoznámil s Lenkou Filipovou, rod. Dubníčkovou (*1985), ktorá v tej dobe viedla spevácku skupinu umeleckého súboru Lúčnica v Bratislave, bola spoluzakladateľkou občianskeho združenia Moja pieseň a zároveň speváckej skupiny Hrdličky v Bratislave a napokon aj vynikajúcou speváčkou – interpretkou ľudových piesní. Dozvedel som sa, že okrem inej činnosti Hrdličky s úspechom predvádzajú na súčasných svadbách aj tradičné čepčenie nevesty. Zároveň som tento jav vnímal aj v kontexte môjho profesionálneho záujmu o prejavy tradičnej ľudovej kultúry v súčasnosti, najmä jej podôb vo virtuálnom priestore internetu a sociálnych sietí (YouTube, Facebook a pod.). Spoločne sme začali uvažovať o tom, ako v súčasnej praxi vyzerá tradičné čepčenie na svadbách, kto sú nositeľmi tohto prvku v súčasnosti, ako vyzerá manažment a logistika takýchto skupín, ako prebieha komunikácia so snúbencami, ktorí majú o tradičné čepčenie záujem, aký je scenár čepčenia, ako je to s výberom krojov a repertoárom piesní a pod.

V súčasnosti sú skupiny tzv. čepčiarov pomerne dobre organizované, majú sofistikovaný marketing a *public relations*, ktoré realizujú a komunikujú najmä prostredníctvom internetu. Webové stránky, spôsob komunikácie s verejnosťou, ale aj samotné produkty, ktoré ponúkajú, majú vysokú estetickú úroveň a ich súčasná interpretácia prvkov tradičnej ľudovej kultúry v pozitívnom slova zmysle ďaleko prevyšuje súčasnú úroveň prezentácie tradičnej ľudovej kultúry v médiách.³ Mnohé internetové stránky ponúkajú aj blogy, v ktorých si zainteresovaní

(dvojice, ktoré sa pripravujú na svadobný obrad, novomanželia, ktorí mali tradičné čepčenie na svojej svadbe, účastníci takýchto svadieb, samotní aktéri čepčenia a členovia týchto organizovaných skupín čepčiarov a pod.) vymieňajú svoje skúsenosti a dávajú si navzájom rady a tipy na tradičné čepčenie.

Čepčenie patrí k tradičnej kultúre, k obradom prechodu, a symbolizuje zmenu stavu dievčaťa (mladuchy) na vydatú ženu. Tradične sa čepčenie konalo až po svadobnej noci, ale tento obrad sa v 20. storočí spojil s obradom skladania venca z hlavy mladuchy (okolo polnoci). Prítomnými účastníkmi čepčenia bývali výhradne vydaté ženy, pričom čepiec mladej neveste zakladala obyčajne krstná matka. Okrem založenia čepca bola symbolickou súčasťou premeny aj zmena svadobného odevu (Jakubíková 1995: 71). V tomto kontexte pri tradičnom čepčení na súčasnej svadbe dochádza k zmene aktérov – čepiec mladuche zakladajú členky organizovanej skupiny čepčiarov alebo kamarátky z folklórneho súboru. K obradu čepčenia prichádza obyčajne nevesta už prezlečená v kroji (s vienkom na hlave, ktorý sa vymení za čepiec), alebo nevesta zostáva v súčasnom svadobnom odevu, z hlavy sa jej sníma vienok, ktorý je doplnkom tohto oblečenia (venček, závoj), založí sa jej na hlavu tradičný „krojový“ čepiec a nevesta sa po tomto obraze ide celá prezliecť do kroja.

O silnom zážitku z tradičného čepčenia na tzv. súborových svadbách sa dozvedeli aj mladí ľudia, ktorí neboli z prostredia folklórnych súborov. Na rôznych diskusných fórach na internete existuje dopyt po tradičnom čepčení, ale účastníci týchto diskusií nevedia, na koho sa môžu v tejto veci obrátiť. Táto situácia vytvorila na trhu priestor pre vznik zoskupení vytvorených len pre účel čepčenia.

Pre mladých ľudí je vždy zaujímavá možnosť privrobenia si nielen prostredníctvom rôznych brigád, ale aj umeleckou činnosťou. U muzikantov vo folklórnych súboroch je to už desaťročia samozrejmosťou. Hrávajú na rôznych tanečných zábavách, recepciách, vernisážach a pod. Teraz sa zrazu otvoril priestor aj pre amatérskych spevákov a tanečníkov (obyčajne členov folklórnych súborov). Tradičné čepčenie sa tak ukazuje ako nová, ale veľmi úspešná platená služba s možnosťou ďalšieho príjmu do ekonomického rozpočtu jeho protagonistov. Keďže si tieto zoskupenia čepčením privyrábajú popri štúdiu či zamestnaní, už nečakajú len na to, kým ich niekto zavola čepčiť, ale aktívne dávajú o svojej činnosti vedieť. Aj

tu stále platí, že najlepšou reklamou sú dobré referencie od bezprostredných divákov či účastníkov čepčenia, ale dnes už majú takéto zoskupenia čepčiarov svoje vlastné webové stránky a svadobné páry ich môžu ľahko nájsť na internete. Niektoré čepčiarske skupiny si podchytili reštaurácie, v ktorých sa často usporadúvajú svadby. Tie čepčenie ponúkajú ako jednu z možných poskytovaných služieb podniku a spolupracujú pri tom prioritne s konkrétnou čepčiarskou skupinou. Obdobná spolupráca funguje aj medzi čepčiarimi a niektorými agentúrami, zabezpečujúcimi kompletný svadobný servis.

V súčasnosti je trendom, že sa mladomanželia snažia, okrem občerstvenia a dobrej zábavy (hudobného doprovodu k tancu a pod.), pripraviť svadobným hosťom aj atraktívny program. Záleží im teda nielen na výbere vhodnej reštaurácie, dobrého dídžeja, či kapely, aby si medzi jedením a pitím ľudia mohli dobre zatancovať, ale pripravujú pre nich aj rôzne svadobné hry, novšie aj iné činnosti ako púšťanie lampiónov šťastia alebo svadobný ohňostroj. V tomto kontexte vnímajú tradičné čepčenie ako niečo veľmi atraktívne a zaujímavé pre zainteresovaných účastníkov i pre divákov. Častokrát je to jedným z vrcholov svadby.

Dopyt po čepčení je momentálne taký veľký, že si túto službu objednávajú nevesty alebo svadobné mamy dva až tri mesiace vopred, ale pri atraktívnych dátumoch radšej aj rok vopred. Buď telefonicky, e-mailom



Krojovaná slávobrána po cirkevnom obraze. Foto Karol Urban 2014. Súkromný archív manželov Smoleňákovcov.

alebo na osobnom stretnutí sa s čepčiarimi dohodnú, ako bude obrad vyzerat'. Je dobré, ak objednávateľ povie, čo určite nechce, čo sa mu nepáči a aká je jeho predstava o čepčení. Zástupca čepčiarskej skupiny za sa objasní, ako zvyknú čepčenie robiť, prípadne objasní aj zmysel celého obradu, aby to bol pre mladomanželov autentický zážitok symbolického prechodu zo slobodného stavu do stavu manželského. Ak mladomanželia chcú, požičiavajú si na tento akt kroje. V tomto smere tiež môžeme badať posun. Ešte pred dvoma rokmi bolo úplne bežné, že v krojoch sú len čepčiari a pri obrade sa využívali len nutné krojové súčiastky, teda svadobná parta, čepiec alebo šatka, prípadne *pôlka* (dlhý pás látky, ktorý si nevesta dá cez ramená), klobúk a pierko pre ženícha. V súčasnosti mladomanželia stále častejšie požadujú pre seba kompletne kroje. Čepčiarske skupiny teda požičiavajú kroje buď z krojární folklórnych súborov, alebo si postupne sami pre tento účel budujú vlastné súkromné fundusy skupovaním starých alebo šitím nových krojov. Svadobný pár má možnosť vyskúšať si kroj vopred.

Štandardné čepčiarske zoskupenie tvorí 2–5 družičiek (podľa požiadaviek objednávateľa) – obyčajne spevák, prípadne tanečník, ktoré vedú spievať. Vždy ide o súčasné alebo bývalé členky niektorého folklórneho

súboru. Samozrejme, nesmie chýbať tzv. prvý družba – *stínač*, ktorý tiež bol alebo je obvykle členom nejakého folklórneho súboru. Najdôležitejším kritériom pre prvého družbu je, aby vedel zaujať publikum a aby vedel nahlas, zreteľne a pútavo rozprávať. V takejto zostave sa honorár čepčiarskych skupín pohybuje od 100 do 200 eur za čepčenie.

Celý obrad čepčenia ideálne netrvá viac ako tridsať minút, keďže pri dlhšom čepčení sa vytráca pozornosť divákov a väčšina priestorov svadobnej zábavy neumožňuje, aby prizerajúci sedeli – v takom prípade je dlhšie čepčenie únavné. Okrem primeraného časového rozsahu je dôležitý aj prvok divadelnosti. Dramatické a emocionálne silné momenty podporené textami o vážnosti tohto obradu, nenávratnosti slobodného stavu a spievaním ťahavých piesní sa striedajú s vtipnými a uvoľnenými chvíľami s interakciou mladomanželov aj divákov v réžii družbu a družičiek. Celý obrad si čepčiari s mladomanželmi ešte pred samotným čepčením vysvetlia, aby porozumeli hlavne princípu odpovedania na družbove otázky, ktorý sa tri razy pýta nevesty: „Chceš hlávku sťať, alebo vienok sňať?“ a ženícha: „Chceš hlávku sťať, alebo pierko sňať?“

Čepčenie začína zväčša zhasnutím v sále pre vytvorenie intímnejšej atmosféry, ale aj z inscenačných dôvo-



Družba stína hlavu nevesty. Foto Matúš Lago 2011. Súkromný archív manželov Súkupovcov.



Družba odoberá vienok neveste (2005). Súkromný archív manželov Špirengovcov.

dov, pretože tradičnou rekvizitou pri obrade čepčenia sú zapálené sviečky v rukách aktérok. Nasleduje príchod družbu, ktorý upúta pozornosť svadobčanov a niekoľkými vetami prednesenými archaizujúcim jazykom vysvetlí, čo sa počas celého obradu odohrá, najmä fakt, že sa z dievčaťa stane žena a z mládenca muž. Potom s piesňou s tematikou lúčenia sa s rodinou, odchodu z domu, lúčenia sa so slobodným stavom a pod., prichádzajú družičky so sviečkami, vedúc nevestu.

Nasleduje časť, keď sa s nevestou rozlúčia piesňou a tancom družičky, ktoré prebrali úlohu jej kamarátok. V prípade, že nie je nevesta pohybovo zdatná, tancujú družičky len okolo nej, alebo s ňou v kruhu jednoduchú jednokročku alebo dvojkročku. Po rozlúčke s kamarátkami môže v prípade, že sa nerealizovala odobierka od rodičov pred sobášom a ak si to mladomanželia želajú, nasledovať poďakovanie rodičom, prípadne krstným rodičom za výchovu nevesty, čo celé prednesie družba. Potom už družba pristúpi k neveste, posadí ju na stoličku a pýta sa jej s rôznymi obmenami, či si dá hlávku sťať alebo vienok sňať. Družba v príhovoroch poukazuje na nevestinu ľahkovážnosť pri rozhodovaní, na svoju netrepezlivosť a častokrát sa jej aj vyhráža, napríklad ostrosťou valašky. Nevesta mu dva razy odpovie „hlávku sťať“ a na tretí raz „vienok sňať“. Pomedzi jej odpovede

spievajú družičky pieseň Parta moja, parta, ktorá existuje v rôznych regionálnych obmenách. Počas piesne kráčajú do kruhu okolo nevesty. Keď nevesta odpovie „vienok sňať“, jedna z družičiek sa rozlúči s nevestou príhovorom o nenávratnosti jej rozhodnutia a vstupe do manželského zväzku. Potom družičky zhasnú sviečky a za spevu ľahavej lyrickej piesne o vienku a strate slobody snímú vienok, obradne ho ukážu všetkým prítomným, odovzdajú družbovi a založia mladej žene na hlavu čepiec. Ak sa ženích chce zapojiť do celého aktu, družba mu podá stoličku, ktorú umiestni vedľa nevesty. Proces pýtania sa, či si dá pierko sňať, alebo hlávku sťať, je rovnaký ako u nevesty, len bez prerušovania piesňou. Keď ženích povie na tretí raz „pierko sňať“, jedna z družičiek mu za spevu pomalejšie piesne s témou konca mladých čias sníme pierko a tiež ho obradovo ukáže všetkým prítomným a odovzdá neveste. Družba dá ženíchovi klobúk na hlavu, aby bol z neho poriadny chlap. Nevestu zase vyzve družička, aby postúpala pierko ženícha. Potom môže, ale nemusí, nasledovať vykupovanie vienka nevesty. Táto časť je divácky veľmi vďačná, keďže sa ženích doberá s družbom a družičkami o cene vienka, publikum sa zabáva a veľa razy aj ono začne pobádať ženícha, aby zaplatil viac. Opäť funguje princíp trikrát a dost – družba sa vopred so ženíchom



Úvod čepčenia. Foto Matúš Lago 2013.
Súkromný archív manželov Veselských.



Úvodný tanec družičiek s nevestou pred čepčením (2013).
Súkromný archív manželov Červenákovcov.

dohodne, pri akej sume (zlatej kreditke či kľúčoch od auta) sa licitovanie skončí a on dostane vienok nevesty. Stáva sa aj to, že ženisi a priori účasť na tomto predstavení odmietnu (v niektorých regiónoch na účasť ženicha nie sú zvyknutí, a preto zostáva ženich len divákom).

Ak ženich s nevestou chcú, môže ešte nasledovať odovzdávanie darov mladomanželom. Družičky odovzdajú varechu, metlu, pri ktorých nevesta aj ženich musia prisahať vtipné prisahy. Posledná sa odovzdáva minca a družička im vo veršoch popraje hojnosť a kopu detí. Nasleduje prvý prípitok mladomanželov, po ktorom si družba uplatní svoje právo na prvý tanec s mladou ženou a vyzve ju do tanca. Po ňom už pozve všetkých svadobčanov na prvý tanec s mladomanželmi, tzv. *redový* či *klobúkový tanec*, *vykrúcanku*. Tancuje sa na reprodukovanej hudbe po dohode s dídžejom, alebo je prítomná kapela, ktorá zahrá niekoľko valčíkov a poliek. Mnohokrát musí družba a družičky vyvinúť veľké úsilie, aby išli ľudia tancovať, pretože svadobčania sú prekvapení, že majú byť aj oni aktívnymi účastníkmi, alebo tento zvyk nepoznajú a množstvo mladých ľudí dnes nevie a nechce tancovať. Ak si to mladomanželia prajú, vyberá družba za každý tanec peniaze od svadobčanov. Po tom, čo už všetci ženicha s nevestou vytancujú, tancujú mladomanželia spolu. Nakoniec ženich vezme nevestu do náručia, družba vysype vybrané peniaze neveste do zástery a ženich si ju odnáša preč zo sály.



Zakladanie čepca neveste. Foto Karol Urban 2014.
Súkromný archív manželov Smoleňákovcov.

Jednotlivé časti čepčenia sa vždy pridávajú či vynechávajú podľa požiadaviek svadobného páru. Čepčiari sa vedľa prispôbiť aj regionálne, ak sa vopred vie, že niektorý z mladomanželov či časť svadobčanov pochádza z tohto regiónu. Takisto ak majú nejakú obľúbenú pieseň, zaradia ju čepčiarky do obradu. To, čo nie je možné pripraviť, už musia zvládnuť čepčiari a najmä družba pomocou improvizácie na mieste – v tom sa čepčenie značne odlišuje od nacvičených scénických programov. Stáva sa, že sú medzi svadobčanmi ľudia, ktorí vyslovene nemajú radi folklór, alebo je svadobná zábava taká rozbehnutá, že im môže čepčenie pripadať ako jej narušenie. Tým sa môže vytvoriť počiatočné napätie, ale práve to je úlohou čepčiarov – získať si divákov a odhadnúť podľa celkovej atmosféry svadby, povahy a prianí mladomanželov aj to, v akom duchu sa má čepčenie niesť.

V rámci prípravy tohto textu sme prostredníctvom elektronickej pošty rozoslali dotazník, ktorý obsahoval 22 otázok o tradičných prvkoch na svadbe jednotlivých respondentov. Približne do dvoch týždňov sme dostali 20 vyplnených dotazníkov. K väčšine z nich boli priložené aj fotografie z tradičného čepčenia, o ktoré sme požiadali v sprievodnom liste. Všetky svadobné zábavy sa odohrávali v mestskom prostredí.

Respondenti boli z okruhu členov folklórnych súborov (10 manželských párov), klientov, ktorí si objednali čepčenie ako platenú službu u spevákovej skupiny Hrdličky



Zakladanie čepca neveste. Foto Michal Fickuliak 2014.
Súkromný archív manželov Tichých.

(9 manželských párov) a jeden manželský pár, ktorý nemal väzby ani na folklórny súbor, ani nemal objednaný komerčný obrad čepčenia. Sobáše jednotlivých dvojíc boli v rokoch 1995 (1), 2005 (1), 2006 (4), 2009 (1), 2011 (1), 2013 (3), 2014 (9). Z týchto dvojíc bolo 11 neviest bývalých členiek folklórneho súboru alebo detského folklórneho súboru (Lúčnica, Gymnik, Prvosienka, Ďumbier, Váh, Polienko) a 9 ženíchov (Lúčnica, Ekonóm, Vagonár, Gymnik, Šarišanček). Všetkých dvadsať dvojíc malo v rámci svadobnej zábavy aj tradičné čepčenie a všetci účastníci výskumu by takéto tradičné čepčenie odporučilo aj tým, ktorí vzťah k folklóru nemajú. Na otázku, aké boli ohlasy hostí na tradičné čepčenie (podľa stupnice: zlé, stred, výborné), nikto neuviedol že zlé, jedna dvojica uviedla stred a devätnásť ich označilo za výborné.

Vo väčšine prípadov v obrade tradičného čepčenia okrem nevesty a ženícha účinkovali členovia folklórneho súboru (11), niekedy aj v spolupráci s priateľmi a rodinnými príslušníkmi nevesty a ženícha (9). Účinkujúcim neplatili žiaden honorár. Ostatné dvojice si podľa dotazníka objednali čepčenie u speváckej skupiny Hrdličky (9) a za túto službu im zaplatili honorár. Čepčenie sa v duchu tradície odohrávalo najmä pri speve (20). V niektorých prípadoch (najmä pri tzv. redovom tanci, ktorý tančuje nevesta postupne so svadobčanmi, čo si za tanec zaplatia) sa k vokálnemu sprievodu pridala aj ľudová hudba (9) alebo DJ (1). Spravidla v tých prípadoch, kedy pri

čepčení účinkovala ľudová hudba, táto odohrala aj časť svadobnej zábavy (9).

Okrem otázok vo vzťahu k tradičnému čepčeniu nás zaujímalo aj to, či do rámca svadobného dňa dvojica zahrnula aj iné tradičné obyčaje. Najfrekvencovanejšie boli odobierky v dome nevesty, resp. ženícha, alebo na mieste, kde sa konala svadobná hostina (13), ale respondenti uviedli aj ďalšie momenty, ktoré považovali za tradičné. Napr. prenášanie nevesty po svadobnom obrade cez prah vstupu do reštaurácie, rozbiť taniera a zametanie črepín, jedenie polievky zo spoločného taniera, dvíhanie novomanželov pri prípitku na stoličkách nad hlavy, žiadanie výkupného pre nevestu, hádzanie svadobnej kytice.

Tradičné čepčenie v kontexte súčasnej svadby predstavuje pre mladomanželov nielen symbolický obraz prechodového rituálu (táto funkcia je prirodzená v súčasnosti potlačená a je respondentmi vnímaná skôr ako úcta a sentiment k tradíciám a k pocitu vlastnej identity), ale aj silný emotívny a estetický zážitok (dominuje tu teda funkcia estetická a zábavná). Na základe vlastnej skúsenosti, ale aj na základe výsledkov z dotazníkového prieskumu môžeme konštatovať, že tradičné čepčenie na súčasnej svadbe je vo všeobecnosti považované za kultúrny fenomén, ktorý revitalizuje potrebu vnímania kultúrnych koreňov, tradície a vlastnej identity. Zároveň je to jav, ktorý oživuje svadobné veselie a uvoľňuje emo-



Čepčenie so speváckou skupinou Hrdličky (2011).
Archív speváckej skupiny Hrdličky.



Družba predáva ženíchovi vieňok mladej nevesty.
Foto Petra Černáková 2012. Súkromný archív manželov Filipovcov.

cionalitu zainteresovaného spoločenstva. Svedčia o tom aj niektoré autentické výpovede účastníkov výskumu, z ktorých vyberáme niekoľko fragmentov: „Vytvorí to špecifickú atmosféru aj pre tú časť rodiny, ktorá predtým takéto čepčenie nezažila.“; „Je to milé oživenie aj pre ľudí, ktorí sa s folklórom nestretávajú.“; „Je to kvôli zachovaniu krásnych slovenských tradícií.“; „Je krásne aspoň takýmto spôsobom udržiavať slovenské zvyky.“; „Lepšie vnímanie toho, odkiaľ pochádzam, kto sú moji rodičia.“; „I keď čepčenie stratilo rituálnu funkciu, ale nadobudlo podobu zábavného divadelného výstupu pre svadobčanov.“; „Je to pomaly jediný pozostatok z dávnej ľudovej tradičnej svadby.“; „Je pekné udržiavať tradície, je to krásny program plný emócií.“; „Krojovaná odobierka zožína veľký úspech hostí, na zahraničných pôsobí až fascinujúco.“; „Uchovávanie a šírenie krásnych tradícií.“; „Je spestrením svadby a krásna rozlúčka s venčekom.“; „Tradícia pre starších alebo zasvätených, divadielko pre nezna-
lých, zážitok pre rodičov.“; „Veľmi silný zážitok a emócie. Nádherný program, ktorý dojal k slzám nielen mňa, ale aj všetkých hostí.“; „Je to tradičné slovenské, vytvára to veľmi peknú atmosféru.“; „Bol to najkrajší moment svadby, podľa hostí aj najdojímavejší.“; „Takéto zvyky patrili k životu našich predkov, prečo ich nedodržiavať? Je pekné, keď tradície, ktoré tak rýchlo miznú z našich, moderných životov sa aspoň pri takýchto životných momentoch objavajú aj v ‚nefolkloristickej‘ rodine.“; „Je to pekné, pre nefolkloristov obrovský zážitok.“; „Slúži aj ako program v rámci svadby a oživí zábavu.“; „Je krásne zachovávať slovenské folklórne zvyky. Je to špecifická záležitosť, na ktorú by sme mali byť hrdí. A je výborné, ak sa môže zkomponovať do svadby a spestriť ju.“

Napriek určitým obavám, ktoré sprevádzali scénické podoby tradičnej ľudovej kultúry a folklóru v súčasnej spoločnosti po roku 1989 (Hamar 2008) možno na Slovensku od začiatku tohto storočia sledovať viacero aktivít, ktoré majú po formálnej i obsahovej stránke nesporné umelecké a estetické kvality. Navyše podávajú laickej i odbornej verejnosti svedectvo o tradičných hodnotách a v dobrom slova zmysle budujú v súčasnej generácii aj vzťah k vlastnej identifikácii. Spomenieme aspoň hudobné zoskupenia, ktorých tvorba je poznačená silným vzťahom k tradičnej hudobnej tradícii ako k hlavnému

inšpiračnému zdroju (napr. Banda, Zuzana Homolová, Pacora Trio, Jej družina, Balkansambel, SLUK a ďalší), ďalej organizovanie tzv. tanečných domov pre laickú verejnosť nielen s vyučovaním ľudových tancov, ale aj prednáškami o tradičnej ľudovej kultúre a folklóre, diskusiami so zaujímavými hosťami a interpretmi a pod. V tejto súvislosti je potrebné oceniť aj pochôdzky betlehemcov v centre Bratislavy v predvianočnom období, ktoré už niekoľko rokov praktikuje skupina s recesistickým názvom Betlehemci s. r. o., zložená z bývalých členov umeleckého súboru Lúčnica (Červenák – Veselský 2012). Napokon na scénu prichádzajú aj amatérske zoskupenia spevákov, tanečníkov a hercov v podobe tradičných výstupov (najmä čepčenia) na súčasných svadbách.

Čepčenie patrí aj v súčasnosti k najrozšírenejším svadobným obyčajom (Jakubíková 1995: 71). Súčasná zmena pôvodnej obradovej funkcie tradičného čepčenia v rámci svadobného obradu na funkciu esteticko-zábavnú nemusí zároveň znamenať zmenu v pocite a v cieľavedomom uvedomovaní si tradície a v pocite uvedomovania si vlastnej identity. Platí to tak pre nositeľov tohto javu (čepčiarске zoskupenia), ako aj pre jeho aktérov a konzumentov (mladomanželské páry s okruhom vlastnej rodiny, priateľov a známych). Obrad tradičného čepčenia na súčasnej svadbe často patrí, podľa výpovedí respondentov v našej ankete, k ich najsilnejším umelecko-estetickým i emocionálnym zážitkom v dote-
rajšom živote. Svedčia o tom aj reakcie, ktoré zainteresovaní zdieľajú prostredníctvom sociálnych sietí (vrátane fotografií a videozáznamov), ohlasy a poďakovania, ktoré mladomanželia adresujú skupinám čepčiarov a napokon aj neustále vzrastajúci dopyt po tradičnom čepčení ako platenej službe. V súčasnej, značne sekularizovanej postmodernej spoločnosti môže tradičné čepčenie znamenať aj pre nenáboženského človeka (Eliade 2006) autentické, silne emocionálne podfarbené, existenciálne prežívanie symbolického prechodu a zmeny spoločenského statusu. To všetko s pridanou estetickou a umeleckou hodnotou. Napriek zmene pôvodnej funkcie čepčenia môžeme považovať tento jav na súčasnej svadbe za dôležitý krok k revitalizácii tradičných obradov a zároveň príspevok súčasnej generácie k ochrane a propagácii nehmotného kultúrneho dedičstva.

POZNÁMKY:

1. Narodil som sa v roku 1965 v obci Kozárovce na západnom Slovensku (región Tekov, resp. Pohronie).
2. Zbor pre občianske záležitosti združoval (s dobovým ideologickým poslaním nahradiť cirkevné a tradičné obrady, v ktorých sa odrážal aj vplyv vierovyznania) miestnych amatérskych recitátorov, muzikantov, spevákov, rečníkov a pod., ktorí v spolupráci s miestnymi národnými výbormi pripravovali umelecké pásma napr. pri príležitosti „vítania detí do života“, sobášov (ktoré neboli cirkevné), necirkevných pohrebov, pri životných jubileách občanov, ale aj pri odchode brancov na povinnú prezenčnú vojenskú službu a pod.

3. Uvádzame aspoň niekoľko príkladov web stránok, ktoré ponúkajú aj tradičné čepčenie na súčasnej svadbe: www.hrdlicky.sk, www.cepcenie.sk, www.cepceniedrumbia.sk, www.folklormania.sk, www.mojasvadba.sk, www.mf-artstudio.sk. S podobnou ponukou sa stretneme aj na internetových stránkach viacerých folklórnych súborov (napr. Bystrina, Kvetnica, Mútnianka), reštauračných zariadení, umeleckých fotografov).

LITERATÚRA:

- Bausinger, Hermann 1990: *Folk Culture in a World of Technology*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Bachelard, Gaston 1990: *Poetika priestoru*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- Červenák, Maroš – Veselský Michal 2012: BETLEHEMCI s. r. o. Dva pohľady na tradičnú obchodku (netradične v meste). *Slovenský národopis* 60, s. 358–360.
- Eliade, Mircea 2006: *Posvätné a profánné*. Praha: OIKOYMENH.
- Hamar, Juraj 2008: Folklór v tieni scénického folklorizmu: na margo folklórného hnutia po roku 1988. *Národopisná revue* 18, s. 215–225.
- Jakubíková, Kornélia 1995: Čepčenie. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*. Bratislava: Veda, s. 71.

- Leščák, Milan (ed.) 2005: *Pramene k obyčajovej tradícii a sviatkovaniu na Slovensku na konci 20. storočia (1)*. Bratislava: Prebudená pieseň.
- Leščák, Milan (ed.) 2006: *Pramene k obyčajovej tradícii a sviatkovaniu na Slovensku na konci 20. storočia (2)*. Bratislava: Prebudená pieseň.
- Pavlicová, Martina – Uhlíková, Lucie: Folklorní soubory jako výrazný činitel etnokulturních procesů: účta k tradici i naplňování sociálních a osobních potřeb. In: Toncrová, Marta (ed.): *Vývojové proměny etnokulturní tradice*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, 2008, s. 25–36.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

- „Svadobné čepčenie. Tradícia v súčasnosti.“ *Čepčenie.sk* [online] [cit. 9. 1. 2015]. Dostupné na: <<http://www.cepcenie.sk/index.html>>.
- „Čepčenie na mieru.“ *Svatobné čepčenie FS Drumbia* [online] [cit. 9. 1. 2015]. Dostupné na: <<http://www.cepceniedrumbia.sk/cepcenie-na-mieru/>>.
- „Svadobné tradície, čepčenie, ľudové kroje...“ *Folklormania* [online] [cit. 9. 1. 2015]. Dostupné na: <<http://www.folklormania.sk/cepcenie-ponasom/>>.
- „Svadobné čepčenie.“ *Hrdlicky* [online] [cit. 9. 1. 2015]. Dostupné na: <<http://hrdlicky.sk/ponukame/svadobne-cepcenie>>.

- Jakubíková, Kornélia 2011: „Čepčenie.“ *Centrum pre tradičnú ľudovú kultúru* [online] [cit. 9. 1. 2015]. Dostupné na: <<http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=2372>>.
- „Čepčenie nevesty. Originálny svadobný obrázok.“ *mf-artstudio.sk* [online] [cit. 9. 1. 2015]. Dostupné na: <<http://www.mf-artstudio.sk/sk/CEPCENIE-NEVESTY-3.html>>.
- „Čepčenie a odobierka. Ako to spraviť?“ *Moja svadba* [online] [cit. 9. 1. 2015]. Dostupné na: <<http://www.mojasvadba.sk/forum/svadobne-zvyky-a-hry/cepcenie-a-odobierka-ako-to-spravit/>>.

Summary

Traditional Custom of Čepčenie in the Context of the Contemporary Wedding in Slovakia

Recently, we can observe an increase in traditional elements at wedding (civil or church) ceremonies and wedding parties, especially in towns and settings with active folklore ensembles in Slovakia. The contribution focuses mainly on the ritual of traditional *čepčenie* [putting a married women's bonnet on bride's head] in the context of the contemporary wedding in Slovakia. The authors reflect this phenomenon from the point of view of insiders and participants in this contemporary phenomenon. The traditional ritual of *čepčenie* with members of folklore ensembles is signed by the ensemble folklorization whereby the aesthetic and entertainment function of *čepčenie* is emphasized. Gradually – alongside the popularity and demand for such stage performances, there are formed organized semi-professional groups of those who offer the ritual of *čepčenie* as a commercial paid service, mainly through social networks and the Internet. Despite the conversion of the original ceremonial function of *čepčenie* into the aesthetic and entertainment function, this phenomenon is an important step towards the protection and promotion of intangible cultural heritage.

Key word: *Čepčenie*; traditional wedding; contemporary wedding; folklore movement; folklore ensembles.

K PROBLEMATICE ÚDAJNÉHO VLIVU CHARVÁTŮ DOSÍDLENÝCH NA MORAVU A RAKOUSKÉ VALTICKO NA LIDOVOU KULTURU PODLUŽÍ V 19. A VE 20. STOLETÍ

František Kašník (Brno)

Nikdy nebyl spor o tom, že by Charváti¹ na Moravě (Mikulovsko) a na rakouském Valticku neměli v 19. století s ostatním venkovským obyvatelstvem na Podluží řadu společných kulturních znaků. Tento příspěvek to jen potvrzuje. Jak a kdy k této akulturaci došlo, nelze z věrohodných pramenů vzniklých v 19. století vyčíst. V etnografické literatuře i v obecném povědomí nicméně panuje představa, že Charváti ovlivnili lidovou kulturu na Podluží do té míry, že majoritní obyvatelstvo některé projevy kultury charvátské převzalo. Platí to zejména o mužském kroji, konkrétně slavnostních červených nohavicích, které jsou pro tento region typické.

Tak např. v díle *Lid a národ* Františka Bartoše nalezeme v kapitole „Podluží a Podlužáci“ následující tvrzení: „Ze všech kmenů moravských jediní Slováci valnou většinou zachovali svůj starodávný národní kroj ve všech částech přesný a neporušený. Ano i nynější změny, jež móda s sebou přináší, pořizují se buď podle vzorů sousedních Charvátů rakouských, aneb upraví se přiměřeně a lahodně k dosavadnímu kroji národnímu. Tak slavnostní červené nohavice, kteréž od Charvátů přijali nejprve Břeclavané, asi od čtyřicítí let nosí se též ve Tvrdonicích a v Nové Vsi; něco později ujal se v Hruškách a od pěti let vyskytují se i v Bojanovicích. Ve Tvrdonicích první je nosil jakýsi Ctibůrek.“ (Bartoš 1885: 22)

V jiné klasické etnografické publikaci, dvojdílném kompendiu *Moravské Slovensko* se v kapitole o kroji na Podluží od Josefa Klvana dozvídáme, že „za starých časů bývaly [mužské nohavice na Podluží] barvy kermezinové (fialovočervené) (Klvaňa 1918: 158). Ve stejné kapitole pak tento badatel soudí, že celý region, „jehož lidu ve Vídni dosud říkají ‚Krobóti‘, má kroj svůj skutečně po Chorvatech, kteří tu při hranicích rakouských a moravských koncem XVI. stol. byli hrabětem Teuffenbachem usazeni a dnes jen ve třech osadách u Mikulova (v Novém Přerově, Frelešdorfu a Guttfeldu) zajímavý ostrůvek chorvatský tvoří, který zachoval si i řeč svoji starobyloou [...] Kroj těchto osad, majících bohoslužbu českou, školu německou a obcovací řeč chorvátskou, ukazuje zřejmě, že od něho pochází kroj podlužácký a jest ve mnohé příčině zachova-

lejší a starobylejší tohoto, třebas už i ve mnohých věcech se také pokazil.“ (Klvaňa 1918: 157)

Domněnky o tom, že původní kroj chorvatský, a to zejména mužský, ovlivnil v rozhodující míře kroj obyvatelstva obcí na Podluží, nelze však doložit žádným pramenným materiálem. Stejně tak se zřejmě nelze dopátrat toho, jaký byl podlužácký kroj v době příchodu Charvátů na Moravu. Folklorista Oldřich Sirovátka, který se věnoval folkloru charvátské menšiny na jižní Moravě u příležitosti mezinárodního kongresu konaného v roce 1958 v bývalé Jugoslávii, k této problematice napsal:

„Otázka charvátské kolonisace poutá české a slovenské historiky, lingvisty, etnografy a folkloristy již více než sto let. Jedním z hlavních problémů, na něž se naši badatelé zaměřili, bylo: Jak dalece působili Charváti na naši domácí kulturu a lidové umění, co od nich Češi a Slováci převzali? Až do dneška nebyla tato otázka uspokojivě zodpovězena. Někteří badatelé mínili, že celá lidová kultura jižního Slovenska, zejména však jižní Morava (tzv. Podluží), byla silně ovlivněna charvátským živlem. Přední znatel [sic!] lidového kroje na Moravě, Josef Klvaňa (stejně jako i jiní badatelé) byl názoru, že kroj na tzv. moravském Podluží byl převzat od charvátského obyvatelstva. Podobně soudil Jan Koula o pestré ornamentální výzdobě podlužáckých chalup. Vlivy charvátského etnika se hledaly také v jihomoravské podlužácké písni, zejména u rytmicky zvláštní písně ‚táhlé‘. Naproti tomu později se vyslovovali badatelé opatrněji. A. Václavík, autor podrobné etnografické monografie o někdejší charvátské obci Horvatský Grób na jižním Slovensku, došel k názoru, že charvátské obyvatelstvo od domácího prostředí více přejímalo, než mu dávalo, a že sotva může být řeč o tom, že by se materiální lidová kultura Slováků v okolí Bratislavy vyvinula pod přímým působením charvátské menšiny [...] Také administrativní zásahy proti charvátské menšině, nedostatek národnostního vědomí a přirozené mísení charvátského obyvatelstva s obyvatelstvem domácím oslabovaly jeho síly a působení. To však neznamená, že by čeští a slovenští etnografové a folkloristé měli pustit vlivy charvátské menšiny na českou a slovenskou lidovou kulturu ze

zřetel. Ne, pouze bude třeba, aby je zkoumali střizlivě, obezřetně, hluboce, aby se více opírali o průzkumná fakta než o matné dohady.“ (Sirovátko 1991: 190–191)

Otázkami moravských Charvátů se několikrát zabýval také etnolog Richard Jeřábek. Na konto ne zcela probádaného vlivu Charvátů na kulturu Podluží v úvodu k antologii *Moravští Charváti* v roce 1991 napsal: „Jedinou možnou, i když nesnadnou cestou k tomu, abychom získali obdobný národopisný obraz charvátské kolonizace, je přísné kritické zhodnocení každého jednotlivého faktu zaznamenaného v literatuře nebo chovaného v muzejních sbírkách, a svědomité srovnávací studium na území jižní Moravy, popřípadě i mnohokrát proklamované, ale dosud neuskutečněné komparativní studium u jihoslovanských Charvátů. Eliminační metodou by se snad podařilo určit, které složky nebo jednotlivé jevy v kultuře moravských Charvátů se vyskytují na moravském území bez dostatečného počtu stejně kvalitativně významných analogií a které z nich mají současně rysy lidové kultury v Charvátsku. Není snad zapotřebí zdůrazňovat, jak velký dosah by mohla mít tato konkrétní zjištění pro studium charakteru lidové kultury na jižní Moravě, zejména v oblasti Podluží a Kyjovska. Je ovšem přirozené, že výsledky tohoto bádání ztěžuje proces asimilace, jimž obyvatelstvo a kultura někdejších charvátských obcí procházely tři čtyři století navzdory cílevědomému nebo jen mimovolnému úsilí o sebezáchovu.

I přes tyto nesnáze však stojí etnografické studium vlivu charvátské kolonizace za jisté riziko: jeho výsledek – ať už pozitivní nebo negativní – má nesporný význam pro řešení otázek formování lidové kultury a vytváření etnografické diferenciaci na Moravě. A kromě toho nemůže zůstat bez užítka i pro teorii a metodologii národopisu.“ (Jeřábek 1991: 14–15)

Výzva R. Jeřábka byla při práci na tomto příspěvku vyslyšena. Při hledání pramenných materiálů nebylo obtížné nepovšimnout si některých sdělení a faktů, které se dotýkají oceňování vlivu Charvátů na lidovou kulturu na Podluží. Většinou se má za to, že to byly především tzv. červenice (červené nohavice), které měli Podlužáci převzít od Charvátů. Tak to vyznívá i z již citovaného F. Bartoše. K otázce červenic nyní shrňme zaznamenaná fakta:

1. Vydavatel kalendáře *Mährischer Wanderer* Josef Alois Zeman v roce 1811 k oděvu Podlužáka píše: „Jeho nohavice mají uherský střih, sahají až ke kotníkům a upevňují se také na řemen. Přední výstřihy u poklopce jsou obvykle z červeného sukna a ozdoby kolem nebýva-

jí tak umně propleteny jako u nohavic uherských. Boční šev neprobíhá rovně dolů jako u Uhrů, nýbrž na lýtku, a je překryt hedvábnou šňůrou. Látka svrchního oděvu je sukno, a barva buď tmavomodrá, nebo fialově modrá. Dříve bývaly boky ovinuty opaskem nebo pásem, sestávajícím z mnoha částečně podvázaných šňůr, právě tak, jak je to u svátečního oděvu uherského; tyto pásy však v posledních dvaceti letech zcela vymizely.“ (citováno dle Jeřábek 1997: 81) Podtrhněme, že v té době se na Podluží tedy nosily nohavice modré či modrofialové (srov. obr. 1)

2. Národopisec, dialektolog a sběratel lidových písní F. Bartoš v publikaci *Lid a národ* (1885) uvádí – zřejmě podle ústního sdělení pamětníků, že v roce 1840 se na Podluží nosily červenice.



Obr. 1 – Anton Bronnemayer: Slováci na řece Moravě / Břeclavané. Kvaš z roku 1814. Nohavice z modrého sukna jsou zdobeny světle modrým šňůrováním, podloženým červeným sukem. Vesta je rovněž modrá. Převzato z Ludvíková 2000: 163.

3. Filolog a dialektolog Alois Vojtěch Šembera píše v roce 1848 o odívání Charvátů na Moravě: „Mužští nosí v neděli a ve svátek košili (košulja) z tenkého plátna s odevřenými širokými rukávy a pěkným vyšíváním při rukávech i při límci; těsně k tělu přiléhající, při poklopci vyšíváné nohavice (hlače) z fialkového sukna se světlomodrými šňůrkami po švu; hedbávím [sic!] ozdobně vyšívánou vestu (lajbl) rozličné barvy, a bílý soukený [sic!], na rukávech i při límci červenou kůží vykládaný kabátek (lajbl s rukávy).“ (Citováno dle Jeřábek 1997: 261) Opět si povšimněme sdělení, že mladí charvátští chlapci nosí nohavice fialové, stejně jako Podlužáci podle sdělení Ze-mana z roku 1811 (srov. obr. 2).

4. Josef Mánes maluje v roce 1854 dvojici z Pod-luží – Terezii Kobzíkovic a Jana Suchánka, oděného

v nohavicích z červeného sukna, se zdobeným, modře vyšíváním poklopcem, v černé, pentlemi zdobené vestě a v bílém kabátku (haleně)² (srov. obr. 3).

5. František Kalivoda maluje v roce 1859 v Lednici mladý pár – chlapec je oděn v červenicích (srov. obr. 4).

6. Duchovní a historik Beda Dudík v roce 1873 k oblě-kání moravských Charvátů sděluje: „Muži i chlapci nosí úzké uherské nohavice (,hlače‘), chlapecké se šijí z velmi jemného červeného sukna (,čimašenki‘), mužské z mod-rého; u svobodných chlapců jsou v přední části na příklop-ci velmi dovedně a krásně vyšívány hedbávím. Nohavice si upevňují řemenem (,rapač‘) a do kapsy příklopce si vkládají kromě vyšívání bílého kapesníku (,facol‘), kte-rý nosí povytažený ven, také míšek na tabák (,torbica na túbak‘) a krátkou uherskou fajfku.“ (Citováno dle Jeřábek 1997: 337)

Z uvedených pramenů tedy nelze jednoznačně vy-vodit, že by červenice převzali Podlužáci od Charvátů, bylo tomu zřejmě přesně naopak. Anebo ke změně barvy nohavic v oblasti Podluží došlo současně u obou skupin obyvatel. Přejít z fialových nohavic na červené totiž neznamenal nic víc než změnu barvy sukna, ze kterého se kalhoty šily. O tom, že styl přiléhavosti nohavic, jejich střih, obšívání a vyšívání jsou uherského původu, není obecného rozporu. Nicméně k vysvětlení toho, jak se čer-vená látka na Podluží dostala, nemáme žádné pramenné doklady. V 50. letech 20. století mi při osobním rozhovo-ru sdělil známý sběratel podlužáckých krojů (a zejména červenic) Joža Dostál³ vlastní názor v tom smyslu, že si podle něho nějaký dragoun přinesl z vojny červené vo-jenské kalhoty, které si nechal přestříhat na červenice, ane-bo že se přestala prodávat fialová látka a začala se na-kupovat červená (možností je samozřejmě více, mohlo jít o změnu módy). Také etnografka Miroslava Ludvíková (1999: 51) připouští možnost, že zásadní roli v dodávání červeného sukna mohl sehrát spíše jejich výrobce. Po-suzování lidového kroje na Podluží v souvislosti s chor-vatským vlivem nelze navíc vytrhnout z širšího kontextu, a to s jihozápadním Slovenskem a Burgenlandem. Jak ukazují ikonografické doklady z počátku 19. století, ani zde se tehdy u Chorvatů červené nohavice nevyskyto-valy (Botík 2001: 124–125). Červená barva nohavic však byla oblíbená v Maďarsku, a to jak v lidovém oděvu, tak u šlechty, červené byly i uherské vojenské uniformy a v ro-ce 1867 měl červený uherský kabátek a červené nohavice na sobě také císař František Josef I. při své korunovaci uherským králem. Kolorovaná litografie monarchy (obr. 5)



Obr. 2 – Wilhelm Horn: Svobodný pár z drnholeckého panství. Koloro-vaná litografie z roku 1836. Mladík v nohavicích z fialového sukna, zdo-bených světle modrým šňůrováním, podloženým červeným sukem. Převzato z Křížová – Šimša 2012: 221.

připomíná pozdější lidový oděv na Podluží do té míry, že kdyby měl císař na hlavě *guláč* (klobouk nošený ke kroji na Podluží) a oblékl šňůrkovou košili, vypadal by stejně jako ženich od Břeclavi (srov. obr. 6).

Etnograf J. Klvaňa v již zmíněné publikaci *Moravské Slovensko* (1918) vyvozuje, že charvátský kroj byl otcem podlužáckého, aniž by ovšem blíže specifikoval, o který kroj jde z hlediska času, osoby a účelu jeho užití. Pro zhodnocení jeho názoru vyjděme z předpokladu, že badatel měl na mysli oděv z doby kolem roku vydání publikace, a to dívčí a chlapecké sváteční a slavnostní kroje. Tyto jsou – a také v minulosti vždy byly – hlavním předmětem zájmu a hodnocení lidového oděvu na Podluží. Sám Klvaňa je v té době také mohl vidět na vlastní oči a mohl je srovnávat. Fotografie z Podluží a z charvátských obcí z první poloviny 20. století poskytují možnost zhodnotit

minimální či spíše nulový vliv charvátských krojů na kroje podlužácké. Ze snímků vyplývá, že charvátské obce na Valticku vlivem těsného sousedství s jižním Podlužím přebíraly všechny inovační krojové prvky (srov. obr. 7), charvátské obce na Drnholecku vzhledem ke své teritoriální odlehlosti ale ustrnuly ve vývoji rámcově na úrovni oděvu zachyceného na kresbách J. Mánesa. Dokazují to také obrazy Othmara Ružičky,⁴ např. *Hody ve Frélichově* z roku 1936 (obr. 8.)

Jan Kružík, který velmi pečlivě zdokumentoval lidový oděv v publikaci *Kroje na Podluží* (1977), k problematice vzájemného ovlivňování mezi Charvátý a Podlužáky napsal: „V 16. století bylo osídleno zpustlé drnholecké a valtické panství přistěhovaným charvátským obyvatelstvem, které si přineslo i svou kulturu – tanec, písně, zvyky a kroj. Postupně se charvátský živel šířil dále na východ a seve-



Obr. 3 – Josef Mánes: Tereza Kobzíkova. Jan Suchánek. Kolorované kresby, 1854. Muž je oblečen v nohavicích z červeného sukna zdobených modrým šňůrováním. Převzato z Žákavec 1923: 128 a 129.

rovýchod a došlo k jeho smíšení s domácím slováckým obyvatelstvem. Do jaké míry se vzájemně ovlivnily obě kultury a v čem lze spatřovat převahu charvátského či slováckého projevu, dnes už nelze určit.“ (Kružík 1977: 3) S jeho slovy nelze než souhlasit, nicméně k vyřešení otázky mužských červených nohavice zásadní zjištění, že mužský lidový oděv jak na Podluží, tak u moravských Charvátů ovlivnilo oblékání uherské šlechty a vojska. Takto byla totiž ovlivněna oděvní kultura v Podunají od Bavorska až po Uhry (srov. Heuberger 1997).



Obr. 4 – Obměna Kalivodova listu Um Eisgrub und Lundenburg (Croaten) od neznámého autora z neidentifikovaného německého časopisu z 19. století. Kolorovaná ilustrace. Nohavice jsou z červeného sukna. Převzato z Jeřábková – Dostál 1965: obr. 124.

Již koncem 19. století dokazovali spisovatel Jan Herben (1882) či slavista Josef Karásek (1895), že (dříve) charvátské obce Poštorná, Charvátská Nová Ves a Hlohovec převzaly prvky lidové kultury majoritního českého obyvatelstva, které udržují až do současnosti v návaznosti na jejich vývoj v oblasti celého Podluží. Dokazují to také



Obr. 5 – Korunovace Františka Josefa I. (1867). Kolorovaná litografie. Císař (vlevo nahoře) a vojáci na koních v červených přiléhavých oblecích. Převzato z Heuberger 1997.

fotografie krojů z Charvátské Nové Vsi (obr. 6, 7). Akulturační proces probíhal postupně a nestejnoměrně, neboť prameny ukazují, že počátkem 19. století měly obě skupiny dosídlených Charvátů s Podlužáky společný kroj, do značné míry i tanec a instrumentální hudbu, udržovaly však chorvatskou řeč a v návaznosti na ni také zpěvní repertoár. Pro oblast, kde žili, používáme označení „širší Podluží“. Ke konci 19. století jejich akulturační proces na Valticku vrcholila, česky hovořila podle Herbena a Karáska celá Poštorná a Charvátská Nová Ves, ve vzdáleném Hlohovci se doma komunikovalo chorvatsky ve dvaceti rodinách. Jejich obce se staly nedílnou součástí vlastního Podluží – s poznámkou charvátské Podluží, které rozšířily zhruba ve stejné době jako české obce v dnešní severní části regionu (Dolní Bojanovice, Starý Poddvorov, Lužice, Mikulčice, Těšice,

Prušánky). Na drnholeckém panství v oblasti Mikulovska (obce Frélichov/Frjélištorf – dnes Jevišovka, Dobré Pole / Guttfeld, Nový Přerov / Nova Prerava) byla komunikačním jazykem chorvatština (Malec 1898: 186–191) ovlivněná češtinou a němčinou, které plnily roli vzdělávacího jazyka, takže téměř všichni obyvatelé mikulovského okrsku byli trilingvní (Čornejová 2010: 115). Nezbyvá než jménem všech bývalých Charvátů z výše jmenovaných obcí poděkovat Podlužákům, že v době předcházející 20. století nebránili postupnému přejímání své kultury lidem, kteří se ocitli osamoceni v novém prostředí. Výhodu měli ve slovanském jazyce, což proces asimilace ulehčilo. Zvláštní poděkování patří Antonínu Košťálovi, starostovi Poštorné, který (jak dokládá J. Herben) ke konci 19. století dovedl boj všech tří obcí proti germanizaci do vítězného konce.



Obr. 6 – Nevěsta a ženich ze Staré Břeclavi – Poštorné. Muž v nohavících a kabátci z červeného sukna. Převzato z Blažková – Kašník – Kobzík 1998: 48.



Obr. 7 – Svobodný pár ve slavnostním kroji na hodech. Muž v nohavících z červeného sukna. Charvátská Nová Ves. Foto Sylvia Vlašicová 2007.

POZNÁMKY:

1. K problematice charvátského, resp. chorvatského obyvatelstva na Moravě srov. Jeřábek 1991 a Dorovský, Ivan a kol. 1996: *Charváti ještě žijí mezi námi. Sborník studií a vzpomínek*. Brno: Společnost přátel jižních Slovanů v České republice.
2. „Ohnivými barvami Podluží honosí se Jan Suchánek (akvarel v majetku musea města Prahy), odněkud z okolí Břeclavy [sic!]. Má širák ženáče z černé plsti, také černý šátek kol krku znamená ženáče nebo aspoň odvedeného, ale, jsa ještě mlád, má na klobouce klidné pentle, pestré ženylkové ‚housenky‘ (jejich barva liší se podle osad, snad podle panství), ba dokonce kvítí (karmín, modř a žlut). Namaštěné vlasy jsou tušové, u uší tvoří charakteristické vydutiny. Oči jsou mile modré. Kordule je nezapiatá, ‚dvacítková‘, černá ve fondě, lemovaná zelenými pentlemi, růžově a žlutě květovanými, a červenými, žlutými a bílými (zlatými a stříbrnými) krepinkami. Přiléhavé, ohnivě rumělkové nohavice chrvatských Slováků jsou šňůrovány bohatým ‚cifrováním‘, v sytě modré, a jsou

staženy silně řemenem, jak tito podlužáčtí parádníci až dvakrát kol těla jej utahují. Na nedělních čizmách s měkkými holinkami vpředu pěkně vykrojených, tušových s modrými lesky, jest vpředu červený hedvábný střapec, až po nárt dlouhý. Přes rameno má Suchánek přehozenou, po nedělnímu (ve všední den se brala i ‚do rukávů‘) obvyklou huněnou halenu velmi dekorativní, s visutým límcem, karmínově lemovanou a obšívanou, modelovanou (jako košile) i tuší. Suchánek kouří ze žlutavé ‚fajky‘.“ K tomu je pozn. pod čarou č. 27: „Přípisky: Johan Suchanek. Am Hute Seidenschnur. Die letzte oben Silber mit Quaste (ten střapec vedle vykreslen) (Žákavec 1923: 127, 130, 131)

3. Joža Dostál (1894–1970), sběratel, kreslíř, malíř, fotograf, pův. zvěrolékař; zabýval se zejména lidovým uměním na Podluží.
4. Othmar Ružička (1877–1962), fotograf a malíř. Věnoval se realistickému zobrazení všedního života venkovského lidu z Pavlova, Novosedel, zejména ale moravských Chorvatů z Jevišovky a jejího okolí.



Obr. 8 – Othmar Ružička: *Hody ve Frélichově* (1936). Převzato z Ruzicka 1996: 29.

PRAMENY A LITERATURA:

- Bartoš, František 1885: *Lid a národ*, sv. II. Velké Meziříčí: J. F. Šašek.
- Blažková, Věra – Kašník, František – Kobzík, Jožka 1998: *Podlužácká svatba se sulicí a stromem. Rekonstrukce inscenovaná dne 15.6.1997 v Hlohovci u Břeclavi*. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Botík, Ján 2001: *Slovenskí Chorváti. Etnokultúrny vývin z pohľadu spoločenskovedných poznatkov*. Bratislava: Lúč.
- Čornejová, 2010: Odras sídelních poměrů na jižní Moravě ve vlastních jménech. In: David, Jaroslav – Čornejová, Michaela – Harvalík, Milan: *Mnohotvárnost a specifčnost onomastiky*. Ostrava: Ostravská univerzita, s. 114–119.
- Dudík, Beda 1873: *Catalog der nationalen Hausindustrie und der Volkstrachten in Maehren. Welt-Ausstellung 1873 in Wien / ethnographisch, statistisch und historisch erläutert und mit Unterstützung des Mähr. Landesausschusses*. Brünn: R. M. Rohrer.
- Herben, Jan 1882: Na dolnorakouském pomezí. *Světozor* 16, č. 47 (17. 11.), s. 554–555, č. 48 (24. 11.), s. 567–568, č. 49 (1. 12.), s. 579, 581), č. 50 (7. 12.), s. 590–591, č. 51 (15. 12.), s. 603–604.
- Heuberger, Valeria 1997: *Unter dem Doppeladler. Die Nationalitäten der Habsburgermonarchie 1848–1918*. Wien: Verlag Christian Brandstätter.
- Jeřábek, Richard 1991: *Moravští Charváti. Dějiny a lidová kultura*. Antologie. Brno: Ústav evropské etnologie.
- Jeřábek, Richard (ed.) 1997: *Počátky národopisu na Moravě. Antologie prací z let 1786–1884*. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Jeřábková, Alena – Dostál, František 1965: *Moravský lid v díle Františka Kalivody*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum v Uherském Hradišti.
- Karásek, Josef 1895: Oddíl národopisný. Poštorná, Nová Ves, Hlohovec. In: *Sborník Čechů dolnorakouských 1895*. Vídeň: Národopisný odbor dolnorakouský, s. 216–238.
- Klvaňa, Josef 1918: Lidové kroje na Moravském Slovensku. In: Niederle, Lubor (ed.): *Moravské Slovensko*. Sv. 1. Praha: Národopisné Museum Československé, s. 97–252.
- Kružík, Jan 1977: *Kroje na Podluží*. Břeclav: Okresní kulturní středisko.
- Křížová, Alena – Šimša, Martin 2012: *Lidový oděv na Moravě a ve Slezsku. Ikonografické prameny do roku 1850*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Ludvíková, Miroslava 1993: Poznámky k vývoji kroje na Podluží v první polovině 19. století. *Folia ethnographica* 27, 1993, s. 47–55.
- Ludvíková, Miroslava 2000: *Moravské a slezské kroje. Kvaše z roku 1814 / Mährische und Schlesische Volkstrachen. Guaschen aus dem Jahre 1814*. Brno: Moravské zemské muzeum; München: Sudetendeutsches Archiv.
- Malec, Alois 1898: Moravští Hrváti. *Český lid* 7, s. 186–191, 272–277, 381–383, 456–459.
- Ruzicka, Othmar [et al.] 1996: *Die Mährischen Kroaten. Bilder von Othmar Ruzicka*. Kittsee: Österreichisches Museum für Volkskunde – Ethnographisches Museum.
- Sirovátka, Oldřich 1991 (1958): K problematice folkloru charvátské menšiny v Československu. In: Jeřábek, Richard (ed.): *Moravští Charváti – dějiny a lidová kultura*. Antologie. Brno: Ústav evropské etnologie Masarykovy univerzity, s. 188–193.
- Šembera, A. W. [Alois Vojtěch] 1848: Osady chorvátské w Morawě. *Týdeník*, s. 2–3, 10–12. (Přetištěno in Jeřábek 1997)
- Zeman, I. A. [Josef Alois] 1811: Die Podlužaken. Ein kleiner Beytrag zur Ethnographie von Mähren. *Mährischer Wanderer* 2, 1811, nestr. (Přetištěno in Jeřábek 1997)
- Žákavec, František 1923: *Dílo Josefa Mánesa. Sv. II. Lid československý*. Praha: Jan Štenc.

Summary

On Alleged Influence of the Croats Settled in South Moravia and the Austrian Valticko-Region on Folk Culture in the Ethnographic Area of Podluží in the 19th and 20th Century

The contribution deals with the Croatian population settled in South Moravia (Mikulov region) and Lesser Austria (Valtice region) at the time of Turkish incursions of the 16th century. In Moravia, the Croats found their home in the villages of Jevišovka (former Frélichov, Frjélištorf), Dobré Pole (former Guttfeld) and Nový Přerov (former Nova Prerava), in the environs of which only German inhabitants lived. Another group was settled 25 km further to the east, in the villages of Hlohovec, Charvátská Nová Ves and Poštorná, in the immediate neighbourhood of Czech-speaking inhabitants. In connection with national movement, Czech intellectuals critically evaluated the efforts of Austria to Germanize the Slavonic inhabitants living in the Empire, e.g. even the Croats settled in the Valticko region. It was opened the issue of influence of the settled Croats on folk culture in South Moravia (the ethnographic area of Podluží), in particular on men's folk dress. A lot of ethnographers gave their opinion that Czech inhabitants took over some expressions of folk culture from the Croats. Red trousers typical for men's folk dress in the ethnographic area of Podluží since the mid-19th century until now are one of such examples. The author summarizes literature as well as written and iconographic sources concerning the above theme, showing that it was uniforms of Hungarian army and nobility that was a real model.

Key words: Folk dress; iconography; transmission of culture; Croatian minority; acculturation; Podluží.

MATĚJ MIKŠÍČEK – DVĚ STĚ LET OD NAROZENÍ

Dnes, kdy život společnosti má podobu rychlých vývojových proměn umožňovaných snadným přístupem k obrovskému množství informací, je často velmi obtížné vmyslet se do podmínek a okolností dob minulých a podle nich ocenit činnost a význam některé osobnosti. To je i případ nespravedlivě slabého povědomí o osobnosti a díle Matěje Mikšíčka (3. 2. 1815 Toužín u Dačic – 12. 3. 1892 Brno), který v první polovině 19. století stál u zrodu zájmů o lidovou slovesnost. Šlo sice o slovesnost na Moravě, ale názory, se kterými k ní Mikšíček přistupoval, mají nezhlednou povahu obecnou a korespondují s postupy současné folkloristiky. Mikšíček, který se nepochybně prostřednictvím svého učitele Františka Matěje Klácela obeznámil s idejemi romantismu, se připojil k okruhu českých vlastenců, jimž leželo na srdci šíření vzdělanosti, zakládání škol, organizování veřejného kulturního života, vydávání časopisů atd. Studium v Hradci Králové u Václava Klicpery ho přivedlo k myšlence stát se (asi po vzoru Josefa Kajetána Tyla) hercem, ale rozhodl se pro bohatou činnost novinářskou a literární. Byl prvním brněnským divadelním referentem Květů, spolu s Klácelem a Ohéralem založil 1845 moravský literárně-politický časopis Týdeník. Organizoval šíření českých knih, což bylo významnou součástí jeho obrozeneckých snah. Na Moravě i ve Slezsku byl totiž podíl německého etnika co do počtu obyvatel zvláště ve městech větší než v Čechách, takže např. už střední vrstvy Brna, Olomouce nebo Prostějova byly dvojjazyčné a k četbě měly k dispozici většinou knihy německé. Lid mimo větší města byl český, avšak i tam byl německy živel v různé míře přítomný. Vzdělání buditelů si uvědomili, že k tomu, aby se lid národně a kulturně jako „český“ obrodil a povznesl, musí se mu dostat také tištěné slovo. Tato okolnost neznamenala pro Mikšíčka jen horlivou

novinářskou a mnohotematickou kulturně organizační činnost, ale přivedla ho – nepochybně také v duchu dobových romantických názorů na „lid“ – k intenzivnímu zájmu o lidovou slovesnost, zejména o pověsti a pohádky. Mikšíček se tak vřadil do toho významného proudu české obrozenecké literatury, který Arne Novák právem charakterizuje takto: „*Po průpravě několika německých autorů z Čech jali se romantikové, jako Tyl, Menšík, Mikšíček, zvláště pak oba mistři vyprávěcího slohu, K. J. Erben a B. Němcová, zaznamenávat, raději obměňovat, nejraději literárně přetvářeti povídkovou tradici lidovou...*“ (*Dějiny českého písemnictví*, Praha: Sfinx – Bohumil Janda, 1946, s. 98). Tato okolnost, potvrzená dalším vývojem bádání o lidové slovesnosti, představuje specifický zakladatelský rys české folkloristiky a zásluhou Mikšíčkovou i folkloristiky na Moravě.

Výsledkem rozšíření Mikšíčkovy práce novináře a organizátora kulturního života o zřetel k lidové slovesnosti bylo rozhodnutí připravit pro „lid“ sbírky pověstí a pohádek. Třebaže se Mikšíček o tom nikde konkrétně nezmiňuje, lze z jeho plánu rozpoznat ideový ohlas filo-

zofa Herdera a bratří Grimmů, kteří jako představitelé romantismu včlenili do myšlenkového a názorového světa přelomu 18. a 19. století téměř zidealizovanou kategorii „lid“. Vliv patrně měly i názory Klácelovy. Mikšíček vydává nejprve *Sbírku pověstí moravských a slezských* (Sv. I. Brno: tiskem Františka Gastla, 1843, 91 s.; sv. II. Brno: František Gastl, 1844, 109 s.; sv. III. Brno: František Gastl, 1844, 105 s.; sv. IV. Olomouc: Eduard Hölzl, 1845, 123 s.). V prvním svazku je pod titulem uvedeno: *Sebral M. Mikšíček*. Výklad slovesa *sebral* vyvolával v pozdějších hodnoceních sbírky nejasnosti, zda je tím míněno přímé zapisování textů, nebo zda znamená „výběr, přejetí z nějakého pramene“. Odpověď nabízí sám autor v předmluvě: „*I podniknul jsem tu milou práci a počal jsem sbírat pověsti, čili povídky takové, které nějaký děd, nějakou osobu aneb nějaký jiný předmět z temné starobylosti domácí za základ majíce, v oustním podání z pokolení na pokolení přecházejí a v rozličných okružkách vlasti naší až dosaváde [...] vypravovány bývají*“ (s. V–VI). Na svou dobu je pozoruhodné to, že si byl sběratel vědom také úlohy vypravěče a vyprávěčských příležitostí a toho, že v pověstech není možno hledat přesná historická fakta. Cíl jeho sbírek byl „*vyjítí častému poptávání po knížkách zábavných a kratochvilných*“ (s. VII). Protože Mikšíček věděl, že nezná pověsti z celé Moravy a ze Slezska a že v různých regionech mají svá specifika, vyzýval ty, kteří pověsti ze svých míst znali, aby mu je dali k dispozici k přípravě nových vydání. V dalších svazcích sbírky se už někteří sběratelé objevují.

V literárněhistorické i folkloristické literatuře se k Mikšíčkově sbírce později objevila některá kritická stanoviska. Tak se např. autorovi vytýkalo, že mu byly v četných případech předlohou německé pověsti z proslulé a velmi rozšířené řady *Taschenbuch für die vaterländische Geschichte* (editorem byl Joseph von Hormayr v letech 1811–1856; šlo o 45 svazků vydaných na různých místech v několika řadách), které Mikšíček „neuměle“ pře-



kládal, a tedy nešlo o pověsti jím přímo zapsané. Je to nepochopení dobové praxe, v níž bylo přejímání ze starších pramenů běžné; děje se to konečně i dnes. V 40. letech 19. století české tištěné sbírky pověstí neexistovaly, takže Mikšíček byl na Moravě vlastně první, který si uvědomil jejich společenskou potřebu jako součást národní buditelského procesu. Mnoho pověstí, pro něž mu byl vzorem Taschenbuch, bylo na Moravě jistě – byť v různých verzích a úpravách – součástí vyprávěcího repertoáru nejen německého, ale i českého. Je to důležitý interetnický rys, jehož stopy lze sledovat až do konce druhé světové války. Značnou část Mikšíčkovy publikovaných pověstí jsem při svých výzkumech zaznamenala ještě ve druhé polovině 20. století, např. o zka-meněném stádu v okolí Třebíče, o čertově sídle u Studené na Telečsku, o hradu Veverčí, o Ječmínkovi, o sirotku v Radhošti, ze Slezska o černé paní).

Zatímco neumělý sloh a příliš knižní jazyk (zvl. přemíra přechodníků a dlouhých vět) bývají pokládány za určitý nedostatek Mikšíčkovy sbírky pověstí, v jeho zpracování pohádek je situace nápadně odlišná (*Národní báchorky sebrané od M. Mikšíčka*. Sv. 1. Znojmo: [b. v.], 1845, 116 s.; sv. 2, Znojmo: E. J. Fournier, 1845, 108 s.). Badatelé nad pohádkami (např. J. Jech, A. Novák, V. Tille) se v charakteristice stylu a jazyka Mikšíčkova zpracování pohádek shodují. Oceňují, že zachovávají lidové látky v původní podobě, že jsou vyprávěny živým slohem a že se často svou prostotou blíží lidovému výrazu, např. hojným použitím přímé řeči a užíváním obrátů typu *Je-li to možná?*, *To ti povídám!* apod. Nápadnou slohovou zvláštností je Mikšíčkův osobitý humor, s nímž sběratel pohádky často zakončuje. Např. pohádka Princezna s dlouhým nosem končí humornou ironií: „*Princ nabyl rozumu a nikdy tak důvěrně nezacházel s ženskými.*“ Zvlášť vtipný je závěr pohádky O Pípánovi. Když svatý Petr nechtěl Pípána pustit do nebe, ten „*nevěděl, co sobě počítí a kam jítí má.*“ „*E co, já se vás budu prosit,*“ řekl koneč-

ně, „*šup s tebou do kabele!*“ *I vzal si z kabele klíč, otevřel si sám, pověsil sv. Petra s kabelí na kliku, prostřel si ke dveřím modrou zástěru, posadil se na ni, a sedí tam až dosaváde a otvírá sám.*“ Texty pohádek vystihují charakteristický způsob myšlení lidového vypravěče. – To vše prozrazuje, k jakému mistrovství ve zpracování lidové slovesnosti Mikšíček dospěl. Zároveň se v jeho díle potvrzuje obecně platný poznatek, že stylové činitelé pověstí a pohádek byli a stále jsou rozdílní.

Ohlas a zájem o Mikšíčkovy sbírky pověstí a pohádek byl už za jeho života velký. Můžeme tak soudit mj. také podle toho, že už v roce 1847 vyšla další autorova kniha: *Pohádky a povídky lidu moravského. Zásoba rozmanitého a zábavného čtení o rozličných věcech, které u nás v Moravě pro obveselení mysle nejraději vypravovány bývají. Sebrané od M. Mikšíčka* (Brno: František Wimmer, 1847, 102 s.). Kniha obsahuje celkem sedmáct nových pohádek a pověstí, u některých je uvedena osoba, která text zaslala (u pohádky Chytrý lhář je připsáno „sděleno od vel. p. prof. Fr. Sušila“). Připojeno je i několik hádanek.

Je velmi potěšitelné, že Mikšíčkovy *Moravské národní pohádky* vyvolávají novou vlnu zájmu, jak ukazuje nejen jejich vydání z roku 2014 (Brno: Jota, 229 s.), ale i to, že vyšly rovněž elektronicky. Dvousté výročí autorova narození je příležitostí, abychom si uvědomili jeho velkou zásluhu na průběhu a úspěchu národního hnutí na Moravě. Svou novinářskou a literární činností velmi přispěl k šíření a stabilizování českého jazyka, což mělo prostřednictvím jeho knih pověstí a pohádek velký význam pro pozvednutí národního povědomí a pro prokázání jazykové i kulturní příbuznosti s Čechami. Tento rys Mikšíčkova významu zůstal v pozdějších hodnoceních bohužel téměř nepovšimnut.

Zamyšlení nad osobností M. Mikšíčka nemůže ponechat stranou jeho neobyčejně významné aktivity společensko-politické. Studium v Pešti v něm zvláště pod vli-

vem Kollárovým upevnilo panslavistické postoje, přátelil se se slovenskými studenty, ve Zvolenu založil divadlo, z Pešti přinesl na Moravu píseň *Hej, Slováci*, která téměř znárodněla jako *Hej, Slované*, roku 1848 byl delegátem Slovanského sjezdu v Praze. Pro Klácelovy Moravské noviny byl zpravodajem při štúrovských povstáních atd. Není divu, že byl na něho vydán zatykač, a přesto se roku 1848 účastnil bojů ve Vídni. V letech 1853–1865 byl železničním úředníkem, ale zájem o veřejné dění, kulturní život na Moravě a kontakt se Slováci ho neopustil.

A tak můžeme dnes s úctou říci: Mikšíček byl obdivuhodně činnorodým, všestranně vzdělaným a neobyčejně aktivním i odvážným člověkem.

Marta Šrámková
(Brno)

150 LET OD NAROZENÍ SBĚRATELKY LIDOVÝCH PÍSNÍ FRANTIŠKY KYSELKOVÉ (27. 3. 1865 – 23. 7. 1951)

Na letošní rok připadá 150 let od narození největší moravské sběratelky lidových písní Františky Kyselkové. Její jméno si však připomínáme i mimo výročí, prakticky neustále, někdy každodenně v etnomuzikologické praxi, při práci s písňovým materiálem. V našem prostředí není mnoho takových osobností, které sbírání lidových písní věnovaly doslova celý svůj život.

Františka Kyselková se narodila v Kamenici u Jihlavy jako nejstarší ze šesti dětí Josefa Klimeše, řídícího učitele v Řehořově. U něj získala první hudebně teoretické znalosti. V roce 1884 absolvovala brněnský Ústav ku vzdělání učitelé, kde studovala zpěv, housle a klavír. Poté se tři roky věnovala pedagogické práci v Ořechově a Ivančicích. Zde poznala svého budoucího manžela, rovněž pedagoga, Františka Kyselku. Oba se horlivě zúčastňovali kulturního, zejména hudebního života obce. V roce 1885

se s ochotníky podíleli na představení Smetanovy *Prodané nevěsty*, v němž F. Kyselková vytvořila roli Mařenky a její budoucí manžel, za kterého se provdala v roce 1887, zpíval part Jeníka. V roce 1880 pořídila sběratelka své první zápisy v Březině na Podhorácku. Zúčastnila se rovněž prací kolem příprav na Národopisnou výstavu československou v Praze v roce 1895.

Od roku 1888 se soustavně věnovala sbírání lidových písní a setrvala v této činnosti po celých šedesát jedna let. Nejdůležitější v této aktivitě pro ni byla spolupráce s Leošem Janáčkem. Začala v rámci velké sběratelské akce *Das Volkslied in Österreich* (Lidová píseň v Rakousku), která od roku 1904 probíhala v zemích rakouské části habsburské monarchie. Podnět vídeňského nakladatelství Universal Edition sesbírat a vydat lidové písně jednotlivých národů žijících v Rakousku-Uhersku byl nakonec realizován pod záštitou rakouského ministerstva kultu a vyučování. Řízení akce spočívalo v rukou řídící komise sídlící ve Vídni. V jednotlivých zemích se výkonnými orgány staly tzv. pracovní výbory. Pro Moravu a Slezsko byl ustanoven vedle německého také český výbor, který pracoval pod vedením L. Janáčka. F. Kyselková se rovněž stala členkou výboru. Spolu s Hynkem Bímem, dalším významným moravským sběratelem, se zaměřila zejména na Horácko a Podhorácko a díky tomu se dočkala i tato část Moravy důkladného sběratelského průzkumu. Kyselková a Bím prošli mnoho lokalit a zaznamenali stovky písní, mnohé z nich bezpochyby již na poslední chvíli. Předností nebyly jen jejich sběratelské zkušenosti a absolutní sluch, ale také skutečnost, že oba pocházeli ze západní Moravy a znali dobře terén, ve kterém se pohybovali.

Vyčerpávajícím způsobem zpracovávala F. Kyselková také Brněnsko, k jejímu sběratelským cestám patřila rovněž jižní i severní Morava a Valašsko. Z korespondence s Janáčkem vyplývá, jak své cesty za písněmi plánovala: „Dob-

ře si prohlédnuvši na mapě, ve kterých okresích by se písně sbírali měly, zasílám podrobnější plán. Mním počítám na hejtmanství Mor. Třebovském, a to v okrese Jevíčském, tedy okolí Jevíčka, dále okolí Mor. Třebové, pokud v něm české osady jsou. Byla by to práce víc jak týden trvající. Pak by následovalo hejtm. Zábřeh. Zde by práce byla větší, jednak obtížnější cesty, jednak i větší počet osad, jež prozkoumati hodlám, neboť zahrnuje v sobě čtyři soudní okresy, event. hejtmanství: Mohelnice, Šilperk, Šumperk, Zábřeh. K tomu bych potřebovala času jednoho měsíce, případně třeba tři neděle. Rovněž bych ráda i v okresích zcela německých pátrala po písních v dědinkách s obyvateli národnosti české. Jest to Rýmařovsko a Šternbersko, ač nevím, podaří-li se mi to. Budu-li s prací hotova, udělám rozvrh pro Slezsko. Račte mi, prosím, oznámiti, souhlasíte-li s rozvrhem a bude-li čeho jiného potřeby.“¹



Františka Kyselková. Nedatovaná fotografie (cca 1917). Fotosbírka brněnského pracoviště Etnologického ústavu AV ČR, č. 1243 F.

Velkou sbírku pořídila Kyselková na slováckém Dolňácku, kde vyčerpávajícím způsobem zdokumentovala Kyjovsko a Ždánicko.² Zapisovala také v Čechách, v Podkrkonoší, i na Slovensku, a to v době, kdy zde pro ni nebylo příliš bezpečno. Šlo o jinou část soustátí, s čímž byly spojeny problémy s úřady i policií, neboť zapisování písní bylo vnímáno jako podpora národního hnutí. A to bylo v Uhrách potlačováno ještě více než v rakouské části monarchie.

Kromě toho, že se rozsahem sběru (téměř 5000 zápisů) řadí na přední místo, zaujímá F. Kyselková mezi moravskými sběrateli spolu s H. Bímem a L. Janáčkem zvláštní místo rovněž díky skutečnosti, že se zúčastnila nahrávání nejstarších zvukových záznamů lidových písní na Moravě a ve Slezsku. Zasluhou Janáčka byl pro moravsko-slezský pracovní výbor zakoupen v roce 1909 fonograf a hned v témže roce v listopadu pořídila F. Kyselková v obci Modřice v blízkosti Brna nahrávky zpěvu sezonních dělnic ze Slovenska. Následovaly další cesty s fonografem, např. na západní Moravu do Moravce, kde byly rovněž zaznamenány písně v podání slovenských žen. S nahrávacím přístrojem se společně se svým manželem vydala dokonce i na území dnešního Slovenska. Po čtyřech letech se přístroj přestal používat a fonografické válce zůstaly nevyužity až do doby, kdy mohly vzniknout digitalizované kopie.³

Ve způsobu práce F. Kyselkové je možné pozorovat vývoj. Sama sběratelka se v malém spisku nazvaném *Jak jsem sbírala lidové písně* (1936) zamýšlí nad tím, jak pracovala v terénu. Už na začátku 20. století např. uváděla jména a věk, někdy i zaměstnání zpěváků, což v této době vůbec nebylo běžné. Postupně docházela k poznání, že je třeba věnovat více pozornosti samotným nositelům, jejich zájmům a schopnostem, úloze v životě lokality, pořizovat jejich fotografie, tedy postupovat tak, jak to žádá současné bádání. Velkou výhodou F. Kyselkové byl její absolutní sluch, takže její zápisy melodické složky písní

jsou velmi přesné. Komplikovanější byl záznam rytmické složky. O tom, že sama sběratelka cítila, jak složitě lidový zpěvák rytmicky uvažuje, svědčí řada zápisů, které zaznamenala bez taktu, i když často nešlo o písně táhlé nebo nepravidelně rytizované. V tom se lišil její styl zápisu od Bímových, který naopak přesně proměřoval rytmickou stránku písní pomocí zvláštního, pro tento účel sestrojeného přístroje.

Už první zápisy F. Kyselkové byly zpřístupněny veřejnosti. Sice ne hned v tisku, ale, jak už bylo uvedeno výše, na Národopisné výstavě československé v Praze v roce 1895. Následovalo otištění jejich části v tzv. třetí Bartošově sbírce.⁴ Pocházejí např. z příměstské obce Bohonice u Brna, dnešní městské čtvrti Brno-Bohunice, která zahrnuje původní obec a novou sídlištní zástavbu. Několik písní zapsaných Kyselkovou bylo publikováno v *Moravských písních milostných* Leoše Janáčka a Pavla Váši (1930–1937) a ve zpěvníku *Vonička lidových písní z Brněnska* Josefa Černíka (1951).

Ve sběrech F. Kyselkové nacházíme jeden z prvních zpěvákých individuálních repertoárů. Sběratelka jej zaznamenala u Jana Turečka (1835–1921) v obci Tvrdonice na Podluží. Janáček byl na zpěváka upozorněn dopisem od samotného J. Turečka a v roce 1920 za ním vyslal F. Kyselkovou, která zachytila velkou část jeho repertoáru. Jde o typický mužský zpěvní fond zaznamenaný u interpreta, který se narodil ještě v období roboty. Část těchto písní vydali v roce 1975 folkloristé Oldřich Sirovátka a Karel Vetterl.⁵ Tím ale byly publikované zápisy F. Kyselkové na dlouhou dobu vyčerpány. Sama sběratelka o vydání vlastní sbírky příliš neusilovala, jak můžeme soudit podle dochované korespondence. Ve srovnání s postojem H. Bíma, který možnost vydání svých zápisů ve vlastní sbírce často připomínal a urgoval, F. Kyselková se o publikování svých záznamů vlastně nikde nezmiňuje. Vzhledem k rozsahu jejich sběrů není ani kompletní vydání reálné. S ohledem na poptávku veřej-

nosti se jeví jako nejpraktičtější vydávání regionálních písňových edic. V řadě z nich je Kyselková jako autorka písňových zápisů hojně zastoupena, ať jsou to sbírky z Brna, Horácka, z Podhorácka, či ze Slovácka. Nicméně samostatnou edici této významné sběratelce česká, resp. moravská folkloristika stále dluží, stejně jako celkové zhodnocení její celoživotní objevitelské i sběratelsky záchranné činnosti na poli lidové písně.

Marta Toncrová

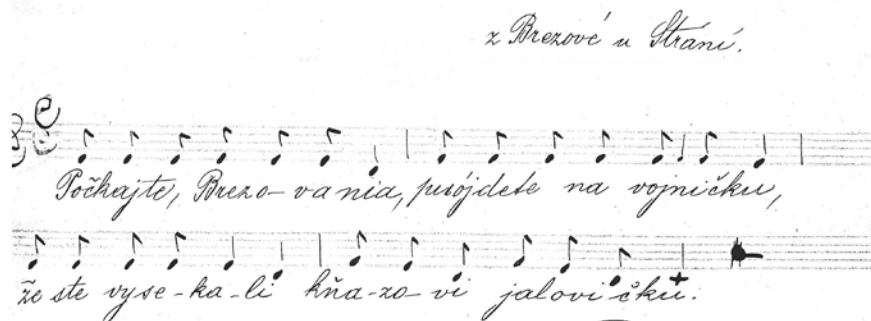
(Etnologický ústav AV ČR)

Poznámky:

1. Dopis F. Kyselkové L. Janáčkovi ze dne 3. 6. 1911. Sbírkové a dokumentační fon-

dy brněnského pracoviště Etnologického ústavu AV ČR, sign. B2/Kyselková.

2. Ve dvousvazkové edici, kterou na konci 90. let připravila Olga Hrabalová, připadá na zápisy F. Kyselkové celá čtvrtina z celkem 900 písní. Srov. Hrabalová, Olga (ed.): *Lidové písně z Kyjovska a Žďánicka*. Kyjov: město Kyjov [1998].
3. Srov. *Nejstarší zvukové záznamy moravského a slovenského lidového zpěvu*. Brno: Gnosis, 1998; Jarmila Procházková et al.: *Vzaty do fonografu*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, 2012.
4. Bartoš, František – Janáček, Leoš (eds.): *Národní písně moravské v nově nasbírané*. Praha: Česká akademie císaře Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1899–1901.
5. Vetterl, Karel – Sirovátka, Oldřich (eds.): *Lidové písně z Podluží. Písně Jana Turečka z Tvrdonic v zápisech Františky Kyselkové*. Břeclav: Okr. kulturní středisko, 1975.



1. Počkajte, Brezovania,
pújdete na vojničku,
že ste vysekali
kňazovi jalovičku.

2) Ťet sme ju vysekali,
my sa nebojime,
my taku jalovičku
dukrát zaplacíme.



Písňový zápis Františky Kyselkové z obce Brezová. Fondy brněnského pracoviště Etnologického ústavu AV ČR, sign. A 347/5.

JUBILANTKA ALENA KALINOVÁ

PhDr. Alenu Kalinovou jsem poznala už při společném studiu na vysoké škole jako nadanou, cílevědomou a pracovitou studentku. Narodila se 6. 1. 1955 v Brně, je ale těsně spjatá s Olomučany na Blanensku, kde celý život žije. Po studiu na gymnáziu v Blansku (1970–1974) se přihlásila na Filozofickou fakultu Masarykovy univerzity v Brně (tehdy Univerzita J. E. Purkyně), obor etnografie – dějiny umění. Diplomové práce vypracovala z obou oborů: v roce 1979 ukončila studium etnografie diplomovou prací věnovanou keramické továrně v Olomučanech a v roce 1980 obhájila na katedře dějin umění diplomovou práci o významné stavební památce, klášteře Porta coeli v Předklášteří. Stejným tématem se pak zabývala i ve své rigorózní práci *K stavebnímu vývoji kláštera Porta coeli v Předklášteří u Tišnova* (1981).

Po krátkém působení v Muzeu města Brna na Špilberku (1979–1981) zůstala v roce 1981 v konkurzním řízení na místo etnografa v Etnografickém ústavu Moravského zemského muzea, kde pracuje doposud jako odborná pracovnice a kurátorka sbírek. Zde se v roce 1983 naše cesty opět setkaly a staly jsme se kolegyněmi. Během osmdesátých let si A. Kalinová dále zvyšovala svou kvalifikaci postgraduálním studiem muzeologie, které úspěšně zakončila v roce 1988 závěrečnou prací věnovanou sběratelství lidového umění, zejména sbírce lidové keramiky v etnografickém oddělení Moravského zemského muzea.

Lidové a zlidovělé umění se stalo jubilantce celoživotním odborným zájmem. Sbírkový fond, který spravuje, zahrnuje keramiku, sklo, plastiku, malbu, podmalbu na skle a díla dovednosti v celkovém počtu téměř devět tisíc kusů. Ve všech těchto oborech se za bezmála pětatřicetileté působení stala špičkovou znalkyní, která se pravidelně účastní vědeckých konferencí u nás i v zahraničí a působí jako členka odborných komi-

sí a odborná poradkyně. Její studie vycházejí nejen v renomovaných českých i zahraničních časopisech a sbornících, ale je i autorkou několika fundovaných publikací, z nichž vzpomeňme alespoň obsáhlý katalog *Lidové podmalby na skle*, vydaný v roce 2014. Další studie jsou věnovány například olomučanské keramice, moravské kamnářské plastice, kultu P. Marie Vranovské v lidovém umění, habánské keramice, cechovní symbolice a pracovním motivům na keramice, svérázovému ornamentu nebo vývoji sbírky keramiky v Etnografickém ústavu. Zásadními příspěvky se prezentovala také ve dvou významných publikacích Moravského zemského muzea z poslední doby: do reprezentativní knihy *Poklady Moravy* (2010) napsala kapitolu o novokřtěncích a jejich fajánsové výrobě, do publikace *Stopy minulosti: Věda v moravském zemském muzeu na prahu třetího tisíciletí*, která vyšla jako výstup z několikaletého grantového úkolu, přispěla studií *Keramika z území Moravy ve sbírce Österreichisches Museum für Volkskunde ve Vídni* (2011). Zasvěcený popis sbírky keramiky a zli-

dovělého umění, jejíž je kurátorkou, podala v kolektivní publikaci *Lidová kultura v muzeu. Sbírky Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně* (2013), pro kterou sestavila též přehled osobností spojených s tímto pracovištěm. Kapitoly o lidovém umění obhatila i několik monografií (*Klobouky u Brna* /1998/, *Vlastivěda Boskovicka* /2009/, *Dambořice* /2014/).

Jubilantka se zabývá rovněž dějinami národopisu a muzejnictví a je výbornou znalkyní historie obou oborů. Své poznatky zúročila v příspěvcích věnovaných ženskému vzdělávacímu spolku Vesna, národopisci, novináři, pedagogovi, sběrateli a prvnímu řediteli Slovákého muzea Františku Kretzovi, národopisnému badateli a vysokoškolskému pedagogu Antonínu Václavíkovi, prvnímu kustodovi národopisných sbírek Moravského zemského muzea a přednostovi etnografického oddělení Františku Pospíšilovi nebo keramiku a keramologovi Heřmanu Landsfeldovi. V neposlední řadě je třeba připomenout její podíl na vzniku *Národopisné encyklopedie Čech, Moravy a Slezska* (2007), kam přispěla více než třiceti hesly v bibliografické i věcné části.

Zvláště v posledních deseti letech udržuje A. Kalinová čilé styky se zahraničními kolegy, participuje na vzniku mezinárodních publikací – v současné době se jedná o publikaci o slovenských a moravských lidových fajánsích 18.–19. století, která bude novým svazkem edice vydávané maďarským nakladatelstvím Novella. Zúčastňuje se seminářů a konferencí o malbě na skle, které se konají v rakouském Sandlu nebo v německých výrobních centrech (Augsburg, Murnau). V případě keramologického bádání se stala pravidelnou účastnicí odborného semináře, pořádaného každoročně od roku 2009 v rámci *Slávnosti hlíny* v západoslovenském městečku Modra. Zúčastňuje se rovněž odborných konferencí, které každým rokem organizuje pracovní sdružení pro keramický výzkum (Arbeitskreis der Ke-



ramikforschung) při muzeu v Düsseldorfu. Tyto konference se konají převážně na německém území (např. Görtitz, Mautern, Karlsruhe, Mayen). Řada zahraničních badatelů přijíždí naopak studovat sbírkové fondy keramiky, plastiky nebo obrázků na skle v Etnografickém ústavu, o jejichž rozšíření, evidenci a katalogizaci se A. Kalinová významně zasloužila a o jejichž propagaci se přičinila svou angažovaností na domácích i mezinárodních fórech.

Dalším důležitým oborem jubilantčiny činnosti jsou výstavy, ať už to byla *Kamnářská plastika* (1985/1986), *Vzpomínka na Národopisnou výstavu československou v roce 1895* (1995), *Díla dovednosti – skládanky v lahvích* (2004), *Dcerám českým... Brněnský ženský vzdělávací spolek Vesna v letech 1870–1920* (s L. Novákovou, 2007) nebo výstava *Malované nebe* (2008/2009) věnovaná podmalbě na skle, za niž byla autorka oceněna cenou České národopisné společnosti za rok 2008. Z poslední doby připomeňme autorský podíl A. Kalinové na výstavách *Poklady Moravy – příběh jedné historické země* (2010) nebo *Cyril a Metoděj. Doba, život a dílo* (2013). Ke všem výstavám byly publikovány také výstavní katalogy.

Významná je rovněž pedagogická činnost A. Kalinové: od školního roku 2000/2001 externě vyučuje na Vyšší odborné škole restaurátorské v Brně, kde předává mladé generaci své bohaté znalosti z oblasti lidové keramiky. Přednáškami o lidovém a zlidovělém umění a o podmalbách na skle se zapojila do externí výuky v Ústavu evropské etnologie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity a pravidelně přednáší i pro veřejnost v rámci různých přednáškových cyklů, například v Moravské galerii nebo v Diecézním muzeu, spolupracuje s rozhlasem, televizí i s tiskem.

Jako zástupkyně vedoucí se jubilantka významně podílí na veškerém dění a na řešení všech úkolů etnografického oddělení MZM. V nedávné minulosti se stala za Etnografický ústav garantem

projektu *Rozvoj spolupráce a zvyšování výzkumných kompetencí v síti etnologických institucí*, jehož hlavním řešitelem byl Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty MU v Brně. Aktivně spolupracovala s posluchači etnologie nejen jako jedna z lektorek při jejich praxi v Etnografickém ústavu, ale hlavně při přípravě studentských výstav, které byly jedním z výstupů projektu. Její nekonfliktní povaha, široký profesní záběr a všeobecný rozhled, vynalézavost a nadhled při řešení problémů, profesionální přístup k návštěvníkům a badatelům, přátelský postoj ke spolupracovníkům a v neposlední řadě i osobitý smysl pro humor z ní činí všeobecně váženou vědeckou pracovníci a oblíbenou kolegyni.

U příležitosti životního jubilea Aleny Kalinové rádi blahopřejeme k dosaženým výsledkům a do dalších let přejeme úspěšné pokračování v profesní kariéře, které se jistě zúročí v mnoha dalších studiích, publikacích a výstavách.

Jarmila Pechová
(Etnografický ústav MZM)

Výběrová bibliografie Aleny Kalinové:

Publikace

Täufer-Hutterer- Habaner. Geschichte, Siedlungen, Keramik in Südmähren, Westslovakien und Niederösterreich. Horn–Wien: Berger, 2004 (s Brigitte Fassbinder-Brückler a Theodorem Brücklerem).

Dcerám českým... Brněnský ženský vzdělávací spolek Vesna v letech 1870–1920. Katalog ke stejnojmenné výstavě. Brno: Moravské zemské muzeum, 2007 (s Lenkou Novákovou).

Malované nebe. Lidové obrazy na skle ze sbírky Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně. Katalog ke stejnojmenné výstavě. Brno: Moravské zemské muzeum, 2009.

Lidové podmalby na skle. Sběrka Moravského zemského muzea / Hinterglasbilder. Sammlung des Mährischen Landesmuseums / Reverse Painting on Glass. Collection of the Moravian Museum. Brno: Moravské zemské muzeum, 2014.

Studie

Výrobní profil keramické továrny v Olomučanech u Blanska. *Časopis Moravského muzea* 67, 1982, vědy společenské, s. 230–250.

Keramická továrna v Olomučanech u Blanska a život v lidovém prostředí na přelomu 19. a 20. století. *Časopis Moravského muzea* 68, 1983, vědy společenské, s. 271–281.

Počátky národopisného studia lidového umění a sbírka keramiky v Moravském muzeu. *Časopis Moravského muzea* 69, 1984, vědy společenské, s. 231–238.

K vývoji sbírky keramiky v Moravském muzeu. *Časopis Moravského muzea* 70, 1985, vědy společenské, s. 269–274.

Tierplastiken auf Kachelöfen aus Mähren. *Volkskunst* 8, 1985, č. 1, s. 30–34.

Poznámky k lidové kamnářské plastice z moravského území. *Folia ethnographica* 21, 1987, s. 63–74.

Sběrka lidových maleb na skle a lidového textilu z muzea v Jevíčku. Příspěvek k vývoji regionálního muzejnictví. *Folia ethnographica* 22, 1988, s. 25–44 (s Lenkou Novákovou).

Kult P. Marie Vranovské v lidovém umění. *Folia Ethnographica* 29, 1995, s. 3–17.

Obraz kultu Panny Marie Vranovské v lidovém umění. In: Tarcalová, Ludmila (ed.): *Světlíci v lidové tradici.* Uherské Hradiště: Slovákcké muzeum, 1995, s. 119–128.

Panna Maria Vranovská v lidovém umění. In: Ludvíková, Miroslava (ed.): *Poutní místo Vranov.* Brno: Bolit-B press, [1997], s. 106–124.

Továrna keramiky v Olomučanech u Blanska (Příspěvek o umetnoobratni keramiki na Moravskem). In: *Traditiones. Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje* 25. Ljubljana 1996, s. 199–210.

Lidová malba na skle na Kloboucku. In: Kordiovský, Emil (ed.): *Klobouky u Brna. Město, dějiny, krajina a lidé.* Mikulov: Státní okresní archiv Břeclav; Brno: Muzejní a vlastivědná společnost, 1998, s. 404–409.

Lidové obrázky na skle v Etnografickém ústavu Moravského zemského muzea v Brně. (Příspěvek k typologii.) *Folia ethnographica* 36–37, 2002–2003, s. 87–104.

Keramiky 20. století ve sbírce Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně. *Folia ethnographica* 38, 2004, s. 123–135.

- Spolupráce regionálních pracovníků se spolkem Vesna. František Kretz. *Národopisný věstník* 12 (64), 2005, s. 67–74.
- Svatební tradice v dokladech lidové keramiky. *Folia ethnographica* 40, 2006, s. 47–54.
- Kamnářská plastika. Příspěvek k studiu lidového kamnářství. In: *Středověké a novověké zdroje tradiční kultury*. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 2006, s. 167–183.
- K sociální úloze brněnských ženských spolků (Vesna a Moravská ústřední útulna ženská do roku 1920). *Folia ethnographica* 41, 2007, s. 69–83.
- [Heslo] Etnografický ústav Moravského zemského muzea (s. 191–192, s N. Valáškovou), fytoornamentální motivy (s. 224 s R. Jeřábekem), kachel (s. 343–344), kamnářská plastika (s. 352), kamnářství (s. 352–353), knižní malba (s. 371), knižní vazba (s. 371–372), loutka (s. 513–514), malba na skle (s. 525–526), skládanka v láhvi (s. 902–903), skleněná plastika (s. 905, srdce (s. 958, spolu s R. Jeřábekem), strom života (s. 974, spolu s R. Jeřábekem), střelecký terč (s. 982–983), vinařské sudy a lis (s. 1138), votivní malba (s. 1154), výklenková a interiérová plastika (s. 1164–1165), vývěsný štít (s. 1179), závěsný obraz (s. 1200), zdobené sklo (s. 1202–1203), zoomorní motivy (s. 1220, s R. Jeřábekem). In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. Věcná část*. Sv. 2–3. Praha: Mladá fronta, 2007.
- K situaci keramické výroby na Moravě v letech 1918–1945. *Folia ethnographica* 42, 2008, s. 21–42.
- Výzkum novokřtěnské (habánské) keramiky v Moravském zemském muzeu před rokem 1945. In: Dvořáková, Hana (ed.): *Hanák na Pacifiku. Zapomenutá osobnost Františka Pospíšila*. Brno, Moravské zemské muzeum, 2008, s. 115–128.
- Výřezávané dřevěné kříže na Boskovicku. *Folia ethnographica* 43, 2008, s. 77–93.
- Cechovní symbolika a pracovní motivy na keramice 17.–19. století ze sbírky Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně. In: Křížová, Alena (ed.): *Ornament – oděv – šperk. Archaické prvky v lidové materiální kultuře*. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, 2009, s. 28–50.
- Keramika brněnského měšťana v 17.–18. století. In: Svobodová, Jana (ed.): *Baroko. Příběhy barokního Brna*. Brno: Muzeum města Brna, 2009, s. 121–137.
- Lidová výtvarná kultura. In: Válka, Miroslav (ed.): *Vlastivěda Boskovicka. Lidová kultura a nářečí na Boskovicku*. Sv. 2. Boskovice: Muzeum Boskovicka, 2009, s. 179–194.
- Kretzova sbírka keramiky v Moravském zemském muzeu v Brně. In: Habartová, Romana (ed.): *František Kretz. Učitel, sběratel, národopisný buditel, novinář, hudebník*. Uherské Hradiště: Slovákcké muzeum, 2009, s. 169–177.
- Keramika. In: Kafka, Luboš: *Dárek z pouťi. Poutní a poutové umění*. Praha: Lika klub, 2010, s. 177–185.
- Die keramische Sammlung im Ethnographischen Institut des Mährischen Landesmuseums in Brno. In: *Keramische Begegnungen: Sachsen – Schlesien – Böhmen*. Raeren: Töpferiemuseum, 2010, s. 107–118.
- Novokřtěnci a jejich fajánsová výroba. In: Galuška, Luděk – Mitáček, Jiří – Novotná, Lea (eds.): *Poklady Moravy. Příběh jedné historické země*. Brno: Moravské zemské muzeum 2010, s. 145–159.
- Antonín Václavík a studium lidového malířství na skle. In: Drápala, Daniel (ed.): *Antonín Václavík a evropská etnologie. Kontexty doby a díla*. Brno: Masarykova univerzita, 2010, s. 53–60.
- Lidová fajánsová plastika ze sbírky Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně. *Folia ethnographica* 44, 2010, s. 101–112.
- Lidová keramika s motivem révy vinné. In: *Vinařovo slovo zní... Váno a vinařství v českých zemích po roce 1800*. Mělník: Regionální muzeum, 2011, s. 15–25.
- Svárazový ornament a jeho uplatnění. Příspěvek ke studiu folklornímu 20. století. *Folia Ethnographica* 45, 2011, s. 101–118.
- Spolupráce Heřmana Landsfelda s Moravským muzeem v Brně. In: *Zborník z odborného seminára Slávnosť hlíny – Keramická Modra 2009, 2010*. Modra: Modranská beseda v spolupráci so SNM – Múzeum Ľudovíta Štúra v Modre, 2011, s. 24–32.
- Drobná fajánsová plastika ve sbírce Moravského muzea v Brně. In: *Zborník z odborného seminára Slávnosť hlíny – Keramická Modra 2009, 2010*. Modra: Modranská beseda v spolupráci so SNM – Múzeum Ľudovíta Štúra v Modre, 2011, s. 113–126.
- Keramika z území Moravy ve sbírce Österreichisches Museum für Volkskunde ve Vídni. In: Galuška, Luděk – Mitáček, Jiří (eds.): *Stopy minulosti. Věda v Moravském zemském muzeu na prahu třetího tisíciletí*. Brno: Moravské zemské muzeum, 2011, s. 399–422.
- Die ältesten Belege der Volksfayencen aus Mähren. In: *Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich* 27, 2011, s. 242–247.
- Sbírka novokřtěnské (habánské) keramiky v Moravském zemském muzeu v Brně. In: *Habáni a habánská keramika*. Modra: Modranská beseda v spolupráci so SNM – Múzeum Ľudovíta Štúra v Modre, [2012], s. 57–67.
- Koutní hrnec jako doklad tradiční lidové keramiky. In: *Tradičný hrnčiarstvo a kuchynský riad*. Modra: Modranská beseda v spolupráci so SNM – Múzeum Ľudovíta Štúra v Modre, [2012], s. 38–47.
- Keramika v obyčejové tradici. Koutní hrnec. *Folia ethnographica* 46, 2012, s. 123–139.
- Ohlasy cyrilometodějské tradice v lidové kultuře. In: Mitáček, Jiří (ed.): *Cyril a Metoděj – doba, život, dílo / Cyril and Methodius – Their Era, Lives and Work*. Brno: Moravské zemské muzeum, 2013, s. 133–143, 207–211.
- Sbírka keramiky a zlidovělého umění. In: Pečková, Jarmila (ed.): *Lidová kultura v muzeu. Sbírky Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně*. Brno: Moravské zemské muzeum, 2013, s. 62–87.
- Zoomorní motivy na lidové keramice. In: Číhal, Petr (ed.): *Zoomorní tematika v lidové kultuře*. Uherské Hradiště: Slovákcké muzeum, 2013, s. 276–285.
- Odras kultu sv. Cyrila a sv. Metoděje v lidové výtvarné kultuře. In: Junek, Marek (ed.): *Cyrilometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2013, s. 223–250 (s Lubošem Kafkou).
- Hrnčířský kurs v Hodoníně v roce 1914. In: Petrakovičová, Agáta (ed.): *130 výročí Slovenskej ľudovej majoliky. Keramické učilišťa v strednej Európe*. Modra: Slovenské národné múzeum – Múzeum Ľudovíta Štúra, 2013, s. 13–19, 56–63.
- Figurale Ofenaufsätze aus Mähren. In: Siebenmorgen, Harald (ed.): *Blick nach Westen. Keramik in Baden und Elsass*. Karlsruhe: Badisches Museum, 2013, s. 145–153.
- K stému výročí hrnčířského kurzu v Hodoníně. *Folia ethnographica* 48, 2014, s. 51–62.
- Lidová výtvarná kultura. In: Fišer, Zdeněk (ed.): *Dambořice. Zpět ke kořenům*. Brno: Moravská vlastivědná společnost, 2014, s. 251–258.

ZA JANEM TROJANEM (1926–2015)

V pondělí 26. ledna zemřel v Brně ve věku nedožitých 89 let prof. PhDr. Jan Trojan, CSc., muzikolog, pedagog, rozhlasový redaktor a hudební aranžér. Žil prací, vědou, poznáváním a radostí ze znovu objevené a nalézané hudby, a to zejména hudby minulosti. Nebyl tu po celá desetiletí pro žádné mocenské ambice, nikdy nechtěl ovládat, rozhodovat, diktovat. Především toužil objevovat hudbu ze všech stran, sloužit jí a pomáhat všem podobně smýšlejícím lidem. Připomeňme alespoň několik důležitých okolností, které jsou neodmyslitelně spojeny s celoživotní službou Jana Trojana hudbě.

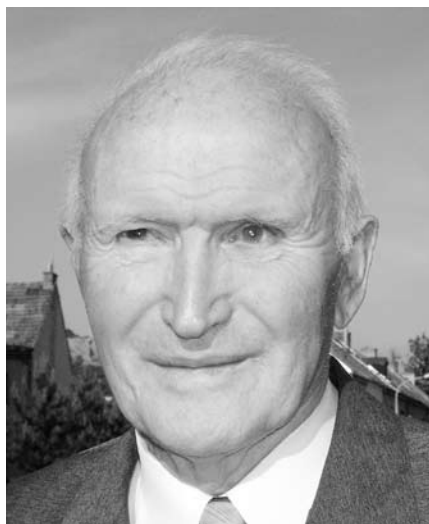
Narodil se 31. 5. 1926 v moravské Brtnici, městečku mezi Jihlavou a Třebíčí, které určilo jeho orientaci a profil hudebníka. Collaltovský zámek v Brtnici s velkou hudební tradicí původně benátského rodu, který se vzmohl v pobělohorské době a který jevil velkou hudebnost a přivítal na svém zámku např. i Antonia Vivaldiho při jeho průjezdu Moravou, to vše dalo Janu Trojanovi do vínku především zájem o historickou hudbu, viděný očima tras pro Moravu tak důležitých, smysl pro logiku center i regionů. Dnes už samozřejmě víme, že nejsou žádné velké a malé dějiny a že z každé regionální záležitosti se rázem může stát univerzální a celosvětově uznávaný fakt.

Jan Trojan byl právě jedním z těch, kteří zprvu hlavně instinktivně, později pak cílevědomě spojovali za všech okolností region s centrem. Rozhodně nijak racionálně nekalkuloval, nakolik atraktivní bude výzkum kantorské hudby nebo hanácké opery z druhé poloviny 18. století: a hle, většina z těchto dříve tzv. lokálních témat přešla do pozice něčeho široce uznávaného, docenovaného a hlavně stále zkoumaného.

Jedno je pro muzikologa Jana Trojana podstatné a určující: Celá jeho vědecká akribie vychází z důvěrné znalosti hudby, matérie, partitury, hudebniny. Partituru po Trojanovi zůstaly v bývalém Českoslo-

venském rozhlase stovky. A pokud muzikolog studovanou hudbu neslyší, nedokáže ji sám oživit a interpretovat, pak je jen lepším nebo horším hudebním úředníkem, odkázaným při hodnocení a analýze na práci druhých a vytváří obrazné řečeno z desíti knih jedenáctou... Jan Trojan byl pravým opakem tohoto typu – partitura a živá hudba mu byly vším. Měl vzdělání a školení skladatele, neboť studoval u Zdeňka Kaňáka, Jaroslava Kvapila a Viléma Petrželky. Po univerzitních studiích hudební vědy a disertaci *Muzika Václava Philomata z Jindřichova Hradce* (1951) působil krátce v semináři hudební výchovy a potom osm let v rozhlase, kde systematicky pěstoval historickou hudbu především moravských regionů s důležitými přesahy do lidové hudby.

Od roku 1961 byl život Jana Trojana spjat s brněnskou Janáčkovou akademií múzických umění. Právě zde se mohla naplno rozvinout jeho hudebnost, smysl pro postižení struktury, významu a interpretace skladeb spolu s genezí a recepcí. Toto vše se navíc spojilo s jeho erudicí, invencí a obdivuhodným pedagogickým taktem. Diplomové práce na JAMU postupně přestaly být jen pouhým vyžadovaným appendixem studia a pro řadu absolventů se staly výzvou



k dalšímu vzdělání. JAMU má od dob Trojanova působení pevnou metodologickou základnu, která umožňuje vedle hlavní umělecké činnosti rozvíjet i vědecké zkoumání hudby a může se dnes vykázat úctyhodnou bibliografií. Nejpodstatnějším přínosem Jana Trojana a jeho mladších spolupracovníků pak je nesporně skutečnost, že výchova umělců dostává seriózní odbornou základnu, jaká je dnes všude v Evropě i v zámorí *conditio sine qua non*. Umělec prostě už nemůže existovat bez solidní kritiky notového textu a bez schopnosti orientovat se při výběru právě tohoto textu.

Jestliže jen v náznaku připomínáme Trojanovo obsáhlé dílo, pak zde nalézáme knihy a publikace vědecké, odborné, popularizační, edice vesměs s vysokými kritickými ambicemi a často doslova objevné edice pramenů doposud neznámých nebo jen málo interpretovaných.

Jan Trojan byl především hudebním historikem Moravy 18. a 19. století s významnými přesahy do 20. století. Zde kromě soustavného janáčkovského výzkumu a záslužné ediční činnosti prokázal obzvláštní orientovanost v dějinách evropské hudby zejména první poloviny 20. století. Zcela zvláštní a významný úsek představují v jeho bibliografii práce o dějinách opery a o operní dramaturgii.

Dokladem toho, jak se z původně regionálně chápáného jevu stala záležitost evropského dosahu, jsou Trojanovy výzkumy hanácké hudební subkultury. Ta začíná své dějiny někdy po třicetileté válce v hanáckých lokalitách a pokračuje během celého 18. století s přesahy do 19. století. Z původně zajímavé regionální záležitosti (až kuriozity) se mezitím stalo tzv. velké téma. Tzv. hanácké opery a další hanatika vděčí v nemalé míře za svou nynější popularitu a známost studiím, edicím i praktickým realizacím Jana Trojana a současně s ním samozřejmě i Jiřího Sehnala, kteří jsou bezesporu nejvýznamnějšími historiky tohoto fenoménu, na němž lze přímo vzorově sledovat proměnu regionálního tématu na téma přinejmenším evropského významu.

Obdobně významný je Trojanův výzkum kantorské hudby na Moravě. Navazoval sice na řadu předchůdců, ale jedině on dokázal soustředit poznatky do ucelené a kvalitní monografie *Kantoři na Moravě a ve Slezsku v 17.–19. století* s podtitulem *Jejich sociální postavení, společenská funkce a význam ve vývoji národní hudební kultury* (1995/1996).

K velkým objevům Jana Trojana pak patří dílo a osobnost Josefa Schreiera, před Trojanem zcela zapomenutého a prakticky neznámého skladatele a kantora první poloviny 18. století. Zde si podává ruku Trojan hudebník, realizátor partitur, zkušený editor a historik objevující a interpretující prameny. Schreierova moravská vánoční mše *Čuj, Miko, čuj* s nářečními texty je cenným moravským o desítky let dříve vzniklým opusem k Rybově *České mši vánoční*... A objevy dvanácti klášterních písní datovaných okolo roku 1700 s lidovými nebo alamo-dovými texty – to samo je malá antologie k dějinám melodie na našem území a k zapisování této vrstvy právě v klášte-rech jako zřejmě jediném zainteresova-ném prostředí... Tento podnět nezůstal jen na papíře a v edici, ale podnítl řadu nahrávek a přispěl tak výrazně k pozná-ní světské vokální rustikální hudby.

Dalo by se pokračovat – tedy aspoň heslovitě: Trojan historik mozartovského a pomozartovského Brna, znalec rossio-vské vlny, autor jediné analyticky založené monografie o harmonii moravské lidové písně a hudby *Moravská lidová pí-seň. Melodika. Harmonika* (1980). Trojan popularizátor – výborná kniha hudebních fejetonů *Přívětivá krajina hudby* (1989), vše opřeno o neznámé a nové prameny. A samozřejmě Trojan objevitel a realizá-tor anonymních nebo autorských skladeb z 18. století.

Jan Trojan byl mimořádná osobnost mezi vědou a hudbou, zejména však dobrý člověk, kterého si všichni vážili pro jeho skromnost, opravdovost, hlubokou lásku k hudbě a umění a přímo ztělesně-ní onoho tak dobře známého BÝT – NE MÍT... Teprve bibliografie jeho díla ukáže

v plné míře velký přínos této osobnosti české hudební vědě a hudbě.

Miloš Štědroň
(Ústav hudební vědy FF MU, Brno)

MUZEUM HISTORIE LESA (WALDGE-SCHICHTLICHES MUSEUM) V SANKT OSWALD-RIEDELHÜTTE

Bavorská obec Sankt Oswald-Riedel-hütte vznikla roku 1979 spojením dvou samostatných celků. Výrazně starší je první z nich. Ačkoliv přesnou dataci jeho vzniku nelze určit (první zmínka pochází až z roku 1319), předpokládá se, že již předtím tudy procházela jedna ze stez-ek, kudy se do Čech dopravovala sůl. Pohlédneme-li směrem k české hrani-ci, rozestře se před námi panorama se dvěma vrcholy – Roklanem a Luzným. Přechod do Čech se musí zdolávat pěš-ky, žádná větší komunikace tudy neve-de. Tento fakt zdůrazňuji proto, že klášte-rní osada Sankt Oswald pojmenovaná podle anglického mučedníka Oswalda, byť sama proslulá jako poutní místo, se koncem 19. století stala východiskem, odkud se každoročně vydávali na sva-tohorskou pouť věřící z celé jižní části Bavorského lesa.

Dnes je obec se 2864 obyvateli mís-tem, kde nalezneme jedno ze tří muzeí Národního parku Bavorský les. Zatím-co Dům v divočině (Haus zur Wildniss) s rozsáhlou plochou lesní rezervace v Ludwigsthalu a architektonicky zdařile koncipovaná Stezka v korunách stromů (Baumwipfelpfad) v Neuschönau jsou za-měřeny především na poznání přírodních hodnot, malé muzeum v Sankt Oswaldu je stran poznání Bavorského lesa kom-plexnější – nahlíží i do jeho historie, pře-devším pak prezentuje život obyvatelstva včetně způsobu jeho obživy, kalendář-ních a rodinných svátků, tradic aj.

Impuls k založení muzea roku 1979 vyšel od bavorského státu, který také vý-razně finančně podpořil jeho vybudování.

Při položení základního kamene (30. 9. 1982) byl dokonce přítomen ministerský předseda bavorské vlády Franz Joseph Strauß. Po otevření provizorních prostor v červnu 1988 však bylo tehdejšímu sta-rostovi jasné, že malá obec nebude moci provoz muzea finančně garantovat. Ná-kłady spojené se zajištěním personálu tak převzal Národní park Bavorský les, který muzeum v roce 2006 od obce od-koupil za symbolické jedno euro. Budo-va v hodnotě 600 000 eur se sanovala, další částka ve výši 430 000 eur přispěla k rozšíření prostor a zateplení. Další za-řízení vzniklo za podpory programu In-terreg. Celková částka dotací představo-vala 1,64 milionů eur.

Čím je toto malé muzeum, mimochod-em dostupné i návštěvníkům Šumavy, tak výjimečné? Pomineme-li veřejně pří-stupnou klubovnu s bohatou knihovnou tvořící postranní trakt této nenápadné budovy, která svou architekturou zapadá do stylu zdejších stavení, pak je to nápa-ditě vtipné řešení všeho, co se předkládá k vědě a zapamatování. V přízemí nás mile zaskočí vstupní žert – magmatická komora demonstrující vznik Země. Dá-le procházíme dobou ledovou, která se symbolicky ohlásí dujícím větrem. Jed-notlivé fáze si můžeme sami regulovat mechanickým otáčením ležaté hřídele, jejíž křídla zobrazují časové proměny té-hož horizontu s vrcholy Roklanu a Luz-ného. Následující panoramatické uspo-řádání téže krajiny demonstruje počátky lesa, proměny jeho porostu, měnící se floru a faunu, konečně pak i přítomnost člověka coby lovce.

Z prehistorie se dostáváme do sou-časnosti. Procházíme lesem s „mluví-cími“ stromy. Podobně jako lidé i ony preferují své přednosti – růst, větve, ko-runy, plody, přitažlivost, vzájemné souži-tí s hmyzem, ptáky, zvířaty a člověkem. Objasňují, proč jsou předmětem uctívání, komu slouží, komu jsou prospěšné, ale také kdo na nich cizopasí. Dodejme, že většina nahrávek a všechny popisky jsou k dispozici v trojjazyčné mutaci – němec-ky, česky a anglicky.

Z přízemí návštěvníci obvykle sestupují do suterénu. Na velké obrazovce si mohou pročíst důležitou historickou dokumentaci – základací listiny, práva upravující statut jednotlivých míst. Osídlení Šumavy pak mohou sledovat na velké plastické mapě, kde se jeho jednotlivé fáze objevují pomocí různobarevných světelných signálů. Takto jsou vysvětleny i názvy jednotlivých lokalit. Několikrát je připomenuta „Zlatá stezka“ jako důležitá komunikační osa.

Práce v lese se ohlásí náhle a nečekaně zvuky kácejícího se stromu. Návštěvník intuitivně uskočí a okamžitě si uvědomí její rizikovost. Exponáty pracovních nástrojů lesních dělníků – od oněch starších až po zcela současné – začíná oddíl prezentující symbiózu člověka s lesem jako zdroje obživy. Dřevo je ostatně v muzeu všudypřítomné. Je z něho vyrobeno i točité schodiště spojující jako středobod všechna tři podlaží. Ukryté ve vnitřku stromu nese ve své koruně ptáčí hnízdo – jednu z největších dětských atrakcí.

Etnografy nejvíce zajímá vrchní patro, které je věnováno životu obyvatel Bavorského lesa. Zřejmě z konce 19. století pochází zvětšenina fotografie sedláka, jeho rodiny a čeledi. Každý má svůj příběh. Sedlák se svou ženou a nejstarším synem rezignovaně konstatují každodenní dřinu, zatímco mladší děti plny optimismu očekávají spásu ve vystěhování do zámoří či odchodu jinam. Nahrávky startující dotykem jsou podobně jako monology stromů pořízeny herci. Jejich jazyk sice nemá nejautentičtější podobu místních dialektů, nicméně hloubkou výrazu působí věrohodně.

Rozdíl mezi životem dříve a nyní demonstrují pracovní koutky dvou dívek – jedné z přelomu 19. a 20. století, druhé současné. Kromě předmětů je tu i jejich denní rozvrh, který můžeme číst na dvou protilehlých elektronických tabulích. Máme před sebou názorný způsob, jak upozornit na rozdílné časové dimenze, jiné možnosti, ale také na odlišné hodnoty.

Pojem hranice mj. připomínají pašované předměty. Jsou umístěny ve dvoupatrové vitríně, v níž každé patro krouží opačným směrem – spodní z Čech do Bavor, vrchní z Bavor do Čech. Expozice však není z těch, které by zdůrazňovaly neprostupnost hranic. Život na obou stranách – jak na Šumavě, tak v Bavorském lese, byl v podstatě stejný. Vyžadoval nesmírné pracovní vypětí, což ostatně autoři také všude akcentují. Jejich jména jsem bohužel na žádné informační tabuli nenašla. Tak jako ve většině případů expozic i zde se zdůrazňuje týmová práce odborníků pasovské a řezenské univerzity, učitelů škol v regionu, odborných pracovníků Národního parku Šumava a Bavorského lesa, jakož i muzeí v Prachaticích a v Kašperských Horách.

Autoři si velmi dobře poradili i s folklorními projevy. Otevřené otvory ve stěně umístěné ve výši hlav lákají. Nahlédneme-li dovnitř, obklopí nás skupiny lidí. S první můžeme prožít velikonoční obchůzku, s druhou tzv. Wasservogelsingen (obchůzku mužů o svatodušní neděli), se třetí tzv. Wolfsauslassen (vypouštění vlka), pastýřský zvyk, ohlašující před svátkem sv. Martina pomocí obřích zvonců příchod zimy. Ve všech třech případech se jedná o jednoduchý trik – stačí autentická nahrávka a barevné fotografie postav v životní velikosti, uspořádané do půlkruhu.

Je toho hodně, o čem by se mohlo psát – o devocionálních, o praporcích, s nimiž se putovalo na Svatou Horu, o zlomku zříceného bombardéru MIG-15, připomínajícím studenou válku. Konečně jsou zde i křesla zavěšená před proskleným výhledem do horské krajiny, přinášející zároveň zvukové nahrávky z děl regionálních spisovatelů. Konečně nesmíme zapomenout ani na kulturní programy – přednášky, výstavy, koncerty, literární čtení, divadelní představení a na pravidelné školní akce. Důležitou informací je také to, že vstup do muzea je pro veřejnost zcela bezplatný.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

KDO JSOU LIDÉ NA HLUČÍNSKU

Hlučínsko, neprávem opomíjený kraj za řekou Opavou, představuje malé území táhnoucí se podél polských hranic mezi městy Ostravou a Opavou o rozloze 316 km², které ve svých pracích mapovaly především regionální spisovatelky Ludmila Hořká a Helena Salichová. Na rozdíl od jiných národopisných celků neproslulo pestrou paletou krojů či působilou lidovou architekturou, ale díky složitému historickému vývoji vstoupilo do kulturního povědomí jako fenomén moderní Evropy. Nad územím střídavě vlála vlajka rakouské monarchie, pruského státu, Československé republiky, hitlerovského Německa a v roce 1945 opětovně Československa. Převedení dopadu dějinných událostí do filmové podoby by vydalo na strhující snímek předvádějící evropskou historii v kostce s odkazem na absurditu dějinných zvratů. Vždyť kde jinde by mladý muž mohl začít vojenskou službu jako voják československé armády, následně po roce 1938 sloužit ve wehrmachtu a jako německý voják skončit v zajateckém táboře na Sibiři? Dějinné peripetie se promítly do spleťných osudů zdejších obyvatel, což reflektuje nová stálá expozice Muzea Hlučínska příznačně nazvaná *Kdo jsou lidé na Hlučínsku* (koncepte a scénář expozice, architektonické řešení David Bazika, spoluautoři Jiří Jung, Jiří Neminář, Metoděj Chrástský; www.muzeum.hlucin.com).

Autory výstavy čekal více než obtížný úkol – na malé ploše představit přitažlivou formou suchá historická fakta ve vazbě na všední i sváteční život zdejších mužů a žen. O to více musíme hodnotit úsilí autora koncepte a scénáře, který se rozhodl toto obtížně uchopitelné téma vizuálně zpracovat. Nezvolil přitom klasické vlastivědné schéma archeologie – historie – přírodověda – národopis, ale vydal se jinou, obtížnější cestou. Návštěvník zde proto nenajde notoricky známý kaleidoskop archeologických střepů, krojových

součástek či městských insignií, což se při těchto příležitostech nabízí, ale sleduje životy konkrétních jedinců, jejichž „malé“ příběhy ilustrují „velké“ dějiny. Tato polarita tvoří základní osu výstavy, která nechává nahlédnout na vývoj správy území a na válečné události, v jejichž důsledku se území formovalo, s důrazem na druhou polovinu 19. a na první polovinu 20. století, přičemž jsou vyzdvíženy zlomové roky 1742, 1914, 1920, 1938, 1945 s přesahem do současnosti. Během prohlídky se návštěvník rovněž seznámí s pozicí církve, školy či specifik jazyka na „Prajske“. Poměrně značný prostor je věnován zaměstnání obyvatelstva, v jehož rámci je představen podomní obchod, cihlářské a zednické řemeslo s odkazem na zdejší architekturu, při jejíž výstavbě byla použita právě typická režná „hlučinská“ cihla. Druhá část projektu umísťená v podkroví hospodářské budovy hlučinského zámku vsadila na scénickou instalaci reálných exponátů doprovázených projekcí a na práci se světlem. Tyto divadelní prvky tvoří protějšek velkoplošného

snímku zachycujícího protestní shromáždění proti připojení Hlučínska k mladé republice v roce 1919. Na jeho pozadí jsou umístěny medailony konkrétních osob – řeholnice, podomního obchodníka, učitele, zbytkového statkáře, vojáka, úředníka, mulaře, odsunuté ženy, dozorce v Osvětimi. D. Bazika zde plně zhodnotil dané možnosti, když do nehybné muzejní instalace vnesl pohyblivý vizuální prvek ilustrující základní myšlenku projektu a návštěvníkovi umožnil silný emocionální zážitek. V navazujícím minikině se jeho zkušenost prohloubí při zhlédnutí filmového dokumentu Davida Jařaba se záznamy rozhovorů s pamětníky, jejichž výpovědi jsou sestřihány tak, aby vytvořily chronologickou linku historie Hlučínska v letech 1920–1950.

Stejně jako obsahová stránka bylo i architektonické řešení (D. Bazika a arch. Jiří Halfar) podmíněno nepříliš velkým a navíc členitým půdorysem přízemí a podkroví, což vedlo k zapojení venkovního prostoru. Základní údaje o historickém vývoji tak získáme již před

samotným vstupem do objektu muzea, kde náznak labyrintu cihlových stěn ve výtvarné zkratce představuje jednotlivé historické etapy. V hlavním výstavním sále je vestavěno šest kójí z přírodního dřeva, kterými návštěvník prochází, což prostor pohledově zatraktivnilo a zároveň paradoxně umožnilo intimitu osobního poznání. Koncepce se neomezila jen na tradiční muzejní prezentaci exponátů v uzavřených vitrinách, prostor to ostatně ani příliš neumožňuje, ale nechává působit především fotografickou dokumentaci. Stěny skýtají podklad pro bohatou faktografickou část, přičemž je na rozhodnutí návštěvníka, zda přijme pouze základní informaci obsaženou v popisce nebo se začte do obsáhlých textů. Divácky velmi vděčné je sledování krátkých filmů rozvíjejících daná témata, v nichž historie za pomoci komparsu ožívá. (Režisér Jařab využil při jejich natáčení na dvě stě dobrovolníků z Hlučínska). Zabudované interaktivní prvky nejsou samoúčelnými technickými hříčkami, ale smysluplným dokreslením děje. Centrem je dotyková obrazovka umožňující otevírání výpovědí pamětníků. Stávající databáze cca stovky záznamů je průběžně doplňována, neboť autoři si uvědomují fyzické limity respondentů.

Vystavené předměty s důrazem na doklady každodennosti nejsou pouhým svědectvím řemeslné dovednosti, ale proměn dějinného individuálního i sociálního prostředí území. Exponáty neoslňují množstvím ani uměleckohistorickou hodnotou, jsou odrazem prostředí, z něhož byly vyňaty. Jejich přidanou hodnotou je příběh, který zdánlivě obyčejnou věc povyšuje na špičkový muzeální doklad. Projekt dotýkající se živého ohraničeného terénu jistě rozvíří výměnu názorů, především z řad starší generace pamětníků. Co lepšího si však kurátor může přát, než když výstava probudí živý dialog.

Kam Muzeum Hlučínska tímto projektem směřuje a jaké poselství chce předat budoucím generacím, nejlépe dokládá motto z doprovodného materiálu:



Expozice *Kdo jsou lidé na Hlučínsku*. Foto M. Popelář 2014.

Nová stálá expozice o fenoménu Hlučínsko je povinností vůči předkům, nutností pro potomky a zprávou o nás...

*Hana Dvořáková
(Etnografický ústav MZM)*

BETLÉMY, TENTOKRÁT TIŠTĚNÉ

Již řadu let prezentuje Středočeské muzeum v Roztokách u Prahy betlémy formou volného cyklu tematizovaných výstav, během nichž seznamuje veřejnost s produkcí tradičních regionálních betlémařských center nebo s jinak zajímavými typy historických betlémů. Pro sezónu 2014–2015 (28. 11. 2014 – 1. 2. 2015, autorky Ivana Kubečková a Zita Suchánková) bylo zvoleno téma tištěných betlémů, tedy takových, jejichž výtvarné předlohy byly primárně vytvořeny pro vydání tiskem a jež v rámci betlémařství představují velmi specifický druh. Na jedné straně jsou trochu podceňovány, protože nevyvolávají představu uměleckého díla jako betlémy vyřezávané či ručně malované, na druhé straně se staly široce oblíbenými pro nízké pořizovací náklady i pro možnost vyrobit si svůj vlastní betlém. Ani v odborných kruzích jim není věnována přílišná pozornost. A ačkoliv betlémy jako takové byly již mnohokrát zpracovány z různých úhlů pohledu, téma betlémů vydaných tiskem nebylo u nás dosud uceleně publikováno. Ve fondech řady institucí jsou sice zastoupeny, většinou se však nejedná o systematicky budované kolekce, ale spíše o náhodně získané soubory. Z tohoto důvodu se autorky výstavy více orientovaly na soukromé sbírky, ze kterých se podařilo shromáždit poměrně reprezentativní soubor, jenž mohl dokladovat jistou vývojovou kontinuitu tištěných betlémů a v řadě případů dovozoval předvést sestavený betlém spolu s původními nerozstříhanými archy.

Inspiračním zdrojem pro tištěné betlémy byly pravděpodobně ručně malované figury na kartonu či dřevěných des-

kách, vyřezané v obrysové linii a sestavené do podoby betlémské scény. Tyto individuální umělecké či spíše uměleckořemeslné práce byly určeny především pro církevní nebo šlechtické prostředí, v německých oblastech zaznamenané již v 17. století, v Čechách v 18. století. K jejich postupnému zlidovění docházelo až na sklonku 18. století, v Čechách pak v průběhu 19. století. Dostupnou variantou se tak staly tištěné betlémy, neboť tisk umožňoval výrobu žádaného artiklu v sériích za podstatně nižší ceny než za dílo na objednávku.

Ve střední Evropě mají předtištěné archy pro zhotovení betlémů svůj původ v raném 18. století v Augsburgu, který byl významným centrem barokní devoční grafiky. Někteří z tamních rytců začali vedle obvyklých témat tisknout také listy s postavami betlémského výjevu, vytvořené technikou dřevořezu a mědirytu, jež bylo možné vystříhnout a sestavit do pro-

storové kompozice. K nejstarším patří archy Albrechta Schmidta (1667–1744) a Martina Engelbrechta (1684–1756). Mezi známými augsburgskými tiskaři betlémových archů figurují Johann Christian Leopold (1721–1779), Johann Martin Will (1727–1807), Franz Xaver Endress (data nezjištěna), Vinzenz Zanna (1772–1827), stejně tak jako rytecká rodina Hutterů, jejíž potomek Josef Hutter (1790–1866) byl vůbec jedním z posledních augsburgských rytců.

Také v některých dalších městech zařazovaly dílny do svého repertoáru černobílé nebo kolorované (ručně či přes šablonu) archy s vánočními motivy. Mezi taková centra náležely mimo jiné Mnichov, Vídeň a Praha.

K nejstarším dosud známým betlémovým archům v Čechách patří pravděpodobně jesličky ze sklonku 18. století od pražského rytce Jana Jiřího Balzera (1710–1799) ze slavné rytecké rodiny



Pohled do výstavy s Jihočeským betlémem J. Kaplického (vydal B. Kočí v Praze v roce 1918) a Vázeckým betlémem J. Hály (vydalo Štátní nakladatelstvo v Praze 1931) včetně archů. Soukromé sbírky. Foto A. Hůlka 2015.



Martin Engelbrecht, arch s Klaněním králů, mědirytina, Augsburg, 18. století. Srov. Riolini, Peter: *Papierkrippen aus Schwaben*. Augsburg: Museumsdirektion des Bezirks Oberschönenfeld, 1998.



František Karel Wolf, arch s Klaněním králů, mědirytina, Praha, kolem 1800. Královská kanonie premonstrátů na Strahově. Foto A. Hůlka 2015.

Balzerů. V první polovině 19. století na našem území působila řada rytců či nakladatelů, kteří kromě širšího sortimentu rytin, ilustrací náboženských knih, svatých obrázků a didaktických tisků vydávali jesličkové archy, jež se však dochovaly velmi vzácně. V Praze působili František Karel Wolf (1764–1836), Petr Bohmann (1768–1817), Václav František Hoffmann (1782–1850), Josef Kopetzky (fungování firmy uváděno v letech 1828–1851), František Ržehula (1798–1869), Václav Morak (nar. 1817), ve Vrchlabí pracoval Wenzel Langhammer (1769–1849), ale nepochybně se archy tiskly i na jiných místech.

Až s rozvojem tiskařských technik, zejména se zavedením litografie, se postupně ve druhé polovině 19. století archy začaly tisknout barevně. Středoevropský trh, včetně českého, byl pak až do 20. století zaplavován jesličkovými archy německé provenience, u nichž však někdy výtvarnou úroveň a tiskovou kvalitu nahrazovala kvantita. Nejznámějšími reprezentanty této produkce byly firmy Robrahn & Co. v Magdeburgu, Gustav Kühn a Oehmigke u. Riemschneider v Neuruppinu, J. F. Schreiber v Esslingenu, Josef Scholz v Mainzu, existovaly ale i mnohé další.

Česká vydání betlémů z konce 19. a počátku 20. století se svým výtvarným názorem přidržovala do značné míry německých vzorů – např. archy Hynka Fuchse a Aloise Hynka z Prahy, betlém vydavatele J. Lorenze z Třebíče nebo jesličky vydané V. J. Chmelíčkem v Plzni.

Zásadním předělem se stalo vydání betlému Mikoláše Alše z roku 1902, který započal éru kvalitních autorských předloh, v nichž pokračovali Josef Kaplický, Josef Wenig, Josef Lada, Marie Fischeřová-Kvěchová a mnozí další umělci. Paralelně s nimi však vzkvétala také produkce rozkládacích barvotiskových, většinou i reliéfně tlačených betlémů české a německé provenience, populárních svou sentimentalitou a prostorovou nenáročností. Ve 30. letech pak nastal rozmach ve vydávání reklamních bet-

lémů, typických prakticky výhradně pro české prostředí, kdy darovníci i králové přinášejí do Betléma výrobky propagující určitou firmu či zboží a jejichž autoři nejsou až na výjimky známi. V poúnorovém období došlo z obecně známých politických důvodů k útlumu ve vydávání betlémů (více známé je vydání Národopisného betlému M. Fischerové-Kvěchové z let 1958 a 1959), s výjimkou krátkého časového úseku kolem roku 1968. Tuto epochu na výstavě reprezentovaly především práce Vojtěcha Kubašty, Cyrila Boudy a Jiřího Škopka.

Po roce 1989 se betlémy začaly opět hojně vydávat jak formou reprintů starších děl, tak nových autorských archů současných výtvarníků, avšak toto období bude námětem pro některou z příštích výstav.

Výstava v Roztokách u Prahy představovala první pokus o odborné uchopení tohoto dosud málo probádaného tématu a je zcela zřejmé, že si zasluhuje další pokračování. Je velmi pravděpodobné, že v mnohých muzejních fondech budou uloženy některé ze starších betlémových archů jako sice zajímavý, ale odborně nezpracovaný materiál. Informace o něm by autorky s nadšením přivítaly.

*Ivana Kubečková
(Středočeské muzeum
v Roztokách u Prahy)*

O DUDÁCH A DUDÁCÍCH POTŘINÁCTÉ

Dne 22. února se v Rokycanech uskutečnilo již potřinácté oblíbené setkání přátel dudácké hry. Zatímco pro dudáky znamená opětovná vzájemná setkávání, předávání informací a zkušeností, pro obyvatele Rokycan je vítaným zpestřením místního kulturního života. To ostatně potvrdila i hojná účast veřejnosti – malý přednáškový sál Muzea dr. Bohuslava Horáka již mohl zájem z řad publika jen stěží uspokojit.

Hlavní náplní sobotního odpoledne byla přednáška populárního slovenského gajdoše Lubora Tatarky. Mezi příznivci folkloru je znám především jako přívětivý člověk, plnou hrstí rozdávající své zkušenosti svým kolegům a mladší generaci. Na středním Slovensku se zasloužil o vznik festivalu Ozveny hradných múrov. Jeho téměř dvouhodinové vystoupení znamenalo, a to především pro mladší generaci, důkladné komplexní seznámení s jedním z regionů středního Slovenska, konkrétně s okolím Banské Bystrice, Tatarkova rodiště a působíště. Náznost svého vyprávění host podepřel malou výstavkou rukodělných výrobků spojených se salašnickou kulturou a hrou na několik nástrojů vyrobených vlastní rukou. Tatarka svým životem přilnul k horám a k jejich lidovému umění, je si vědom jeho hodnot, dokáže o něm zaníceně a přesvědčivě vyprávět. V tomto směru byla jeho „agitace“ v českém městě, jakým jsou Rokycany, naprosto přirozená a hodnověrná.



*Gajdoš a výrobce lidových hudebních nástrojů
Lubomír Tatarka ze Slovenské Ľupči. Foto
Zdeněk Vejvoda 2014.*

Druhou část programu, začínající tradičně v podvečer, vyplnili domácí interpreti – dudáci z Plzeňska a Rokycanska. Jako nadějný dudák se představil žák Základní umělecké školy v Třemošné Michal Karpíšek, který předvedl technicky náročné kompozice z pera Zdeňka Bláhy, svého otce Milana Benedikta Karpíška a polky legendárního „krále českých dudáků“ Bohumila Krause. Koncertní část ozdobili svými krátkými vstupy dudák a zpěvák Václav Švík a doyen českých dudáků Zdeněk Bláha. Ten nejenže představil Matěje Jílka (rovněž žáka třemošenské ZUŠ, kde se o dudáckou líheň stará Dalibor Bárta), ale s energií sobě vlastní rozezněl rozmarnou písničkou hlasy přítomných posluchačů. Rokycany reprezentovaly Malá muzika Rokytka, Lidová muzika Sluníčko a známé rokycanské duo otce a syna – Lukáše a Vlastimila Bradových.

Třináctý ročník dokázal, že popularita rokycanských setkání založených před dvanácti lety z iniciativy Zdeňka Vejvody a jeho kolegů neustále roste. Doufejme, že i v budoucnu bude mít v tomto městě trvale zajištěný azyl.

*Marta Ulrychová
(Plzeň)*

DESIDERIU GESCE: HISTORIE ČESKÝCH KOMUNIT V RUMUNSKU. Z rumunštiny přeložil Jiří Šabat. Praha: Herrmann & synové, 2013, 464 s.

Vydavatelství Herrmann & synové vydalo s podporou Rumunského kulturního institutu knihu, která si bezesporu zaslouží naší pozornost. Textů a jiných výstupů (např. rozhlasových i televizních reportáží a filmových dokumentů) zabývajících se porůznu prostředím rumunského Banátu a zde žijící českou menšinou vznikla již celá řada. Mohlo by se tedy zdát, že další a další svědectví o osudech těchto krajanů jsou zbytečná. Domnívám se ale – a vede mě k tomu i četba recenzované knihy – že tomu je spíše naopak.

Zájemce o oblast Banátu obvykle láká zejména existence několika vesnických lokalit, které mají svůj původ v kolonizaci obyvatelstvem z českých zemí. Vystěhovalci v 18. a na počátku 19. století neodcházeli v pravém smyslu do zahraničí, ale stěhovali se v rámci jednoho státního útvaru – z domova směřovali do Banátu, spravovaného vídeňskou dvorskou kanceláří (po roce 1919 pak byl rozdělen mezi dnešní Rumunsko a Srbsko). Toto území tvořilo od vyhnání Turků v roce 1716 jihovýchodní Habsburské monarchie a brzy zde vznikla tzv. vojenská hranice, která měla stát chránit před osmanským nebezpečím z jihovýchodu. Na výzvy vojenské správy sem přišli – kromě jiných – také přistěhovalci z českých zemí, aby zde zastávali pozici hraničářů.

Recenzovaná kniha je překladem rumunské disertační práce *Istoricul comunităților cehe din România (așezare, evoluție etno-demografică, socio-economică și cultural-confesională)* (Cluj-Napoca 2009). Její autor Desideriu Gesce nejprve vykresluje přírodní ráz Dunajské soutěsky v úvodní stejnojmenné kapitole, která se stala cílem hromadné kolonizace z českých zemí. Celý proces migrace obyvatel ze střední Evropy je pojednán v první části knihy „Etapy kolonizace“, na níž navazuje část „Česká kolonizace“, jež si všímá samotných počátků české kolonizace v prostoru vojenské hranice. Přehledné a logické členění čtenáři dozajista umožní se do knihy náležitě ponořit. Bude se tak moci seznámit s dalšími oblastmi života krajanů v horských lokalitách nad Dunajem. Chronologické členění výkladu je zachováno i v části „Domov a dějiny“ (aspekty politicko-společenské), jež je dovedena až do reemigrace po druhé světové válce. Další aspekty kultury krajanů v Rumunsku – ekonomicko-společenské vztahy, duchovní život, národní identita – jsou rozpracovány v kapitolách „Práce a obživa“ (zaměřená na zemědělství, chov zvířat, řemesla, hornictví, obchodování, povolání obecně), „Církev a vzdělávání“ či „Tradice a tvořivost“. Kapitola „Církev

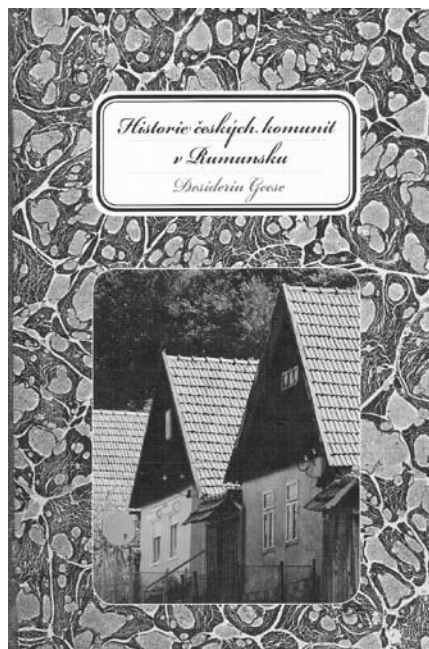
a vzdělávání“ sleduje linii deskripce samostatného vývoje jednotlivých vesnic (Svatá Helena, Gerník, Rovensko, Bígr, Eibental, Šumice, Nová Ogradena, Clopodia, Pereg Mare), kapitola „Tradice a tvořivost“ je členěna tematicky a zabývá se jazykem, slovesností, hudbou, tancem, výtvarným uměním, oděvem, jídlem, náboženskými svátky a rodinnými obřady. Poslední kapitola „Proměny českých komunit v době postkomunistické“ rozvíjí téma kulturního a sociálního života krajanů v kontextu společenské transformace (od socialismu k post-socialismu). Je završením výkladu historického vývoje – dochází k symbolickému setkání chodu času se současností. Na konci knihy jsou pak uvedeny i základní informace týkající se působení významných osobností krajanského života, mezi kterými najdeme např. faráře Františka Unzeitiga, Jindřicha Schlögla či nositele ocenění Ministerstva zahraničních věcí *Gratias agit* Václava Maška.

Z výše uvedené struktury publikace vyplývá, že hlavním motivem knihy je

podat ucelený přehledový obraz české menšiny v Rumunsku prostřednictvím popisu. Autorova badatelská pozice je tak nápadně podobná diskursu bádání české (resp. československé) etnologie na poli krajansko-migrační problematiky.

Hlavní devízou knihy je autorova práce s prameny a literaturou dosud českým badatelům neznámých, neboť stojí převážně na zdrojích psaných v rumunštině. Desideriu Gesce navíc mohl naplno využít potenciál coby tzv. insider – žije nedaleko popisovaných osad ve spádovém městě Moldova Noua, které krajané nazývají Bošňák. Otázka autorství si zaslouží krátké zastavení. Na vzniku knihy se – jak napovídá obsah úvodu knihy – zřejmě podílela i jeho manželka Alena Gesce, roz. Fiklová, původem z Eibentálu (manželé působili ve Svaté Heleně jako učitelé), která svému rumunskému choti přeložila několik textů české etnologické produkce a jistě i některé česky psané prameny. On sám totiž češtinu neovládá. Fakt, že oba tvoří součást sociální skupiny, která je v knize popisována (tedy jejich insiderství), je podle mého názoru na celé knize nejzajímavější, protože do velké míry vysvětluje výslednou podobu recenzované publikace. Když totiž manželé v roce 2006 a 2008 sepsali dva díly učebnice *Dějiny a tradice české menšiny v Rumunsku* určené pro druhý stupeň základních škol v rumunském Banátu, sběr dalších informačních zdrojů se nezastavil, ba naopak. Desideriu Gesce na základě dalších získaných pramenů sepsal disertační práci, která se díky zájmu o vznik české mutace přetavila do přepracovaného vydání.

Recenzovaná kniha je tedy dílem insidera a vědeckou publikací zároveň, přičemž tato pozice zajišťuje autorovi oproti badatelům „zvenčí“ (českým historikům, etnologům) jisté privilegované postavení: mohl stavět na důvěrném vztahu s aktéry studovaného společenství, nemusel projít klasickými rituály *kulturního šoku* (nepřinášel si do prostředí příslušného *kulturní batoh*, reflektovaný antropologickou odbornou produkcí) a ini-



ciačním vstupem „do terénu“ směrem k informátorům, aby splnil ústřední předpoklad oborů studujících kulturu „druhých“ – *being there*. Důvěra aktérů mu otevřela cestu do té míry, že mu z vlastní iniciativy přinášeli důležité materiály. Mezi nimi je nutné zmínit zejména kvalitní fotografie, které nejenže text publikace vhodně doplňují ilustrací pojednávaných fenoménů, ale činí z něj funkční, velmi pestrý koláž vizuálních obrazů (mapy, skupinové fotografie atd.), díky níž se můžeme během četby stát přímým účastníkem historie krajanů v Rumunsku. Ukázky dobových písemných pramenů pak umožňují nahlížet pod pokličku historické práce autora.

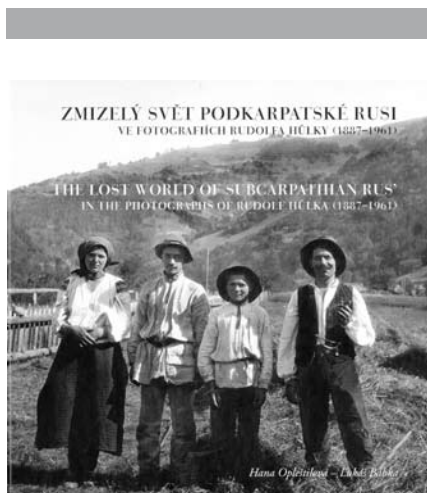
Na publikaci je znát velmi pečlivá práce překladatelská a editorská, na čemž nic nemění ani některé nedostatky díla: ignorování množství textů českých etnologů z posledního desetiletí, nezájem o tzv. *böhmisch* vesnice (lokalita jako Weidenthal, Wolsberg, Lindenfeld vzniklé kolonizací ze západních Čech), některé náboženské nepřesnosti – např. ve Svaté Heleně nepůsobili adventisté, ale svobodní reformovaní). Je rovněž škoda, že si autor namísto *Mistopisného slovníčku* (s. 461) nedal práci se sestavením klasického místního rejstříku s odkazem na paginační údaje výskytu místopisných názvů v textu, což by čtenáři jistě usnadnilo opětovné procházení knihy.

Publikace není inspirativní ve smyslu uchopení tématu, není ani metodologicky vytříbená a interpretačně bohatá; není tudíž krokem vpřed ve smyslu reflexivnějšího uchopení studia kultury „druhých“ (v tomto případě krajanů v Banátu). Reprezentuje spíše klasickou ukázkou syntetického přístupu historika, v němž dostane prostor velké množství aspektů sledovaného společenství (aspekty historické, sociálně-ekonomické, duchovní, etnické atd.), ale to rozhodně není málo. Jedná se o koncepci ověřenou a zejména pro širší veřejnost (té je kniha určena primárně) přístupnou a z mnoha důvodů vstřícnou. Tomuto typu čtenáře se tak

do rukou dostává, chce se říci konečně, reprezentativní syntéza života českých komunit v horské části rumunského Banátu. Malou skvrnou na celkovém pozitivním hodnocení díla je skutečnost, že některá očekávání náročnějšího čtenáře zůstala nenaplněna – ze samotného názvu knihy vyplývá ambice podat historii českých komunit v Rumunsku, nikoliv pouze historii českých komunit v horské části Banátu, čehož se zhostila recenzovaná publikace. Komunity příslušníků české menšiny v Rumunsku bychom totiž našli i v jiných oblastech Rumunska (obec Clopodia, Peregul Mare, množství měst, kam se krajané v průběhu 19. a 20. století stěhovali za prací). Je škoda, že se na ně v knize nedostalo či zapomnělo.

Michal Pavlásek
(*Etnologický ústav AV ČR*)

HANA OPLEŠTILOVÁ – LUKÁŠ BABKA: ZMIZELÝ SVĚT PODKARPATSKÉ RUSI VE FOTOGRAFIÍCH RUDOLFA HŮLKY (1887–1961) / THE LOST WORLD OF SUBCARPATHIAN RUS' IN THE PHOTOGRAPHS OF RUDOLF HŮLKA (1887–1961). Národní knihovna ČR – Slovanská knihovna, Praha 2014, 291 s.



Fotografie z Podkarpatské Rusi, z meziválečného období, kdy toto území bylo součástí bývalé Československé republiky, se nacházejí v různých institucích i u soukromých osob. Některé byly zpřístupněny v tisku, v knižních vydáních (zejména fotografie dřevěných kostelíků) a částečně také na internetu. Ale patrně málokdo předpokládal, že přibližně po devadesáti letech se ještě v Čechách najde tak rozsáhlá fotografická sbírka z Podkarpatské Rusi, jakou je sbírka Rudolfa Hůlky z první poloviny 20. let minulého století, která je majetkem Slovanské knihovny při Národní knihovně v Praze.

Zásluhou Hany Opleštilové a Lukáše Babky byla Hůlkova sbírka čítající 4392 jednotek (z Podkarpatské Rusi přes 1400) nejen uspořádána a pečlivě zkatologizována, ale její část zpřístupněna odborníkům a širší veřejnosti v tak reprezentativní podobě, jakou je uvedena kniha. Navíc v česko-anglické mutaci, která umožní širšímu okruhu čtenářů seznámit se s touto publikací, a to zejména na severoamerickém kontinentě, kam tisíce obyvatel Podkarpatské Rusi emigrovaly a žije tam mnoho jejich potomků. Úvodní slovo slavisty Edwarda Kasince z New Yorku – právě potomka rodičů, kteří pocházeli z Podkarpatské Rusi, je zajímavým a citlivým vhladem na období, které on, jakož i mnoho dalších, vnímal ze vzpomínek příbuzných. A fotografie z tohoto území mohou těmto potomkům vizuálně přiblížit rodný kraj jejich předků.

Kniha obsahuje na dvě stovky Hůlkových fotografií převážně z Podkarpatské Rusi. Několik ukázek je také z Čech, Moravy, ze Slovenska, z Chorvatska, z Itálie a ze severní Afriky, aby tak byl dokumentován fotografický záběr člověka, který jako úředník, redaktor a překladatel z ukrajinské literatury s velkým zaujetím fotografoval.

Kromě samotných fotografií autoři publikovali také obsáhlý text o Rudolfu Hůlkovi (15. 11. 1887 Lásenice u Jindřichova Hradce – 18. 9. 1961 Praha) – o jeho životě a o činnosti, o níž se vědělo jen velmi málo (spíše jen jako o překladateli

z ukrajinského jazyka do češtiny). Jako úředník Ústřední jednoty hospodářských družstev byl v roce 1921 vyslán ve funkci vrchního revidenta – hlavního kontrolora – na Podkarpatskou Rus a na Slovensko. V roce 1927 se oženil a v roce 1929 se s manželkou přestěhoval do Břevnova v Praze, kde nadále působil ve zmíněné instituci. Zatím nejsou žádné doklady o tom, že by po druhé světové válce R. Hůlka ještě fotografoval.

Jeho sbírka kolorovaných a barevných diapositivů, skleněných desek, foliových negativů atd. konkrétně obsahuje 1451 jednotek z Podkarpatské Rusi, 1349 ze Slovenska, 627 z Moravy, 559 z Čech, 162 z Chorvatska, 133 ze severní Afriky, 62 z Itálie, 8 z Německa a 41 fotografií bylo zařazených do skupiny různě. Jak autoři uvádějí, jen část Hůlkovy sbírky byla popsána (lokalita, rok, stručný obsah záběru). Uvědomuji si problémy, které před autory vyvstaly s identifikací publikované části sbírky, zejména s lokalizací některých záběrů. Zřejmě ani fundovaný etnograf v každém případě by neurčil přesně lokalitu snímku na základě typu domu, střechy, studny, kroje atd. Proto např. popis „okolí Perečina“ na Podkarpatské Rusi má své opodstatnění. Lépe identifikovatelné byly především záběry osob ve specifickém kroji, který je tak charakteristický například pro obyvatele rázovité etnografické skupiny Huculů na severovýchodě Podkarpatské Rusi.

Prezentované fotografie jsou rozděleny do několika skupin. Fotografie z Podkarpatské Rusi tvoří skupiny: Užhorod a okolí, Západ a střed Podkarpatské Rusi a Východ Podkarpatské Rusi. Do skupiny Další oblasti (ukázky) autoři zařadili několik fotografií mimo Podkarpatskou Rus, jak bylo uvedeno. Například z Moravy je to deset záběrů (dívky a mládenci v krojích z Velké nad Veličkou, Vlčnova a Rohatce u Hodonína, také zajímavé záběry z tržiště v Uherském Brodě aj.), ze Slovenska osmnáct (zejména z obce Važec a z východního Slovenska – z obcí Potoky u Stropkova, Strihovce u Sniny, Miroľa u Svidníka aj.).

Prezentované fotografie z Podkarpatské Rusi zachycují především vesnické prostředí, které R. Hůlku nejvíce zaujalo. Záběry krajiny, lidové architektury a místního obyvatelstva v dobovém všedním či svátečním oblečení – v kroji, jsou cenným dokumentem nejen pro daný okamžik, ale ve srovnání s dokumenty z pozdějších období mohou posloužit jako podklad pro sledování změn, ke kterým v průběhu času dochází i v tzv. tradičním způsobu života. Z etnického hlediska jsou v knize zachyceni kromě rusínského obyvatelstva také Židé a Cikáni-Romové.

Součástí knihy je rovněž bohatý seznam literatury a kompletní inventurní soupis všech dokumentů s tematikou Podkarpatské Rusi, vztahující se k R. Hůlkovi, které se nacházejí ve Slovenské knihovně, což svědčí o pečlivém odborném přístupu ke zpracování dané problematiky. Pro snadnější geografickou orientaci čtenářů autoři umístili v knize také dvě mapy Podkarpatské Rusi, ale nebylo by na škodu u popisků vedle lokality uvést také okres obce. Možná by pak nedošlo k některým nedopatřením, kdy například fotografie z obce Nižné Bystré (Nyžnij Bystryj) v okrese Chust se dostaly jak do skupiny Západ a střed Podkarpatské Rusi (s. 114), tak také do skupiny Východ Podkarpatské Rusi (s. 125); slovenská obec Važec se nenachází u Sabinova (s. 233), ale je v okrese Liptovský Mikuláš.

Autoři v knize vyjádřili poděkování řadě institucí a konkrétním osobám, které jim při práci poskytly informace různého druhu, a rovněž donátorům, kteří svými příspěvky umožnili vydání publikace.

Kniha je nesporným přínosem k poznání určité etapy vývoje Podkarpatské Rusi, cenným dokumentem pro historiky, etnografy, pro odborníky uměnovědných oborů, jakož i pro širší veřejnost. Lze si jen přát, aby byly zpřístupněny i další fotografie nyní již historické Hůlkovy sbírky.

Nad'a Valášková
(Etnologický ústav AV ČR)

ALENA KŘÍŽOVÁ – MARTIN ŠIMŠA: LIDOVÝ ODĚV NA MORAVĚ A VE SLEZSKU I. IKONOGRAFICKÉ PRAMENY DO ROKU 1850 / TRADITIONAL FOLK DRESS IN MORAVIA AND SILESIA I. ICONOGRAPHIC SOURCES UNTIL 1850. Strážnice: Národní ústav lidové kultury, 2012, 255 s.

Aj napriek tomu, že je odev súčasťou vedeckého záujmu o spôsob života a kultúru obyvateľov európskych krajín označovaných ako ľud už od počiatku ich štúdia, teda minimálne od 18. storočia, ani dnes etnologické, historické či muzeologické bádanie v tejto oblasti tradičnej kultúry nestráca svoju aktuálnosť. Vďaka doteraz sústredeným poznatkom o ľudovom odevu možno o jeho genéze či škále jeho foriem uvažovať v širších územných, časových i socio-kultúrnych rámcach než tomu bolo trebárs ešte na začiatku 20. storočia. Na druhej strane je nevyhnutným predpokladom rozvíjania poznania tohto segmentu ľudovej kultúry neustále dopĺňanie pramennej bázy, ktorej špecifickú súčasť tvoria ikonografické pramene, a sprístupňovanie týchto údajov. Obidva uvedené princípy (retrospektívny prehľad doterajšieho bádania v oblasti obrazových prameňov a publikovanie ich reprezentatívneho súboru), aplikované pri štúdiu ľudového odevu lokalizovaného na časť súčasného územia Českej republiky, tvoria základné východiská publikácie nazvanej *Lidový oděv na Moravě a ve Slezsku I. Ikonografické prameny do roku 1850 / Traditional Folk Dress in Moravia and Silesia I. Iconographic Sources until 1850*. V roku 2012 ju v paralelnej česko-anglickej verzii vydal Národní ústav lidové kultury ve Strážnici. Pri tvorbe knihy sa stretla autorská dvojica Alena Křížová z Ústavu evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně a Martin Šimša z inštitúcie, ktorá ju vydala. Dielo je výstupom projektu *Tradiční lidový oděv na Moravě – identifikace, analýza, konzervace a trvale udržitelný stav*

sbírkového materiálu z let 1850–1950, riešeného v rokoch 2011 – 2015 ako súčasť Programu aplikovaného výskumu a vývoje národnej a kultúrnej identity, ktorého poskytovateľom je české Ministerstvo kultúry.

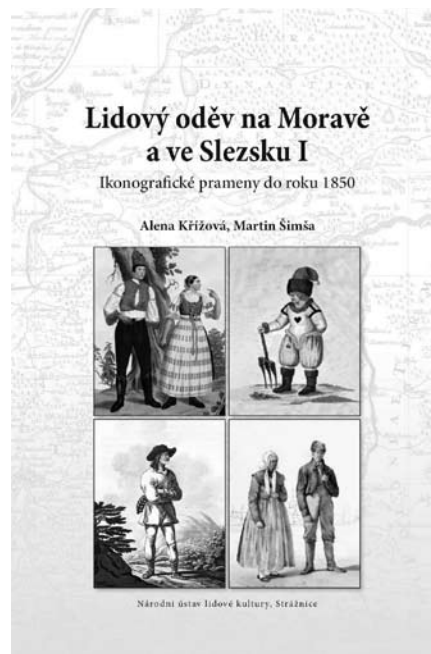
Podľa údajov v časti „Úvod / Introduction“ je cieľom práce vyplniť medzeru v literatúre venovanej bádaniu o ľudovom odevu a poskytnúť bádateľom vedecky cennú pramennú bázu. Kniha, ktorá sa hlási k nadväznosti na prácu Mirosławy Ludvíkovej *Moravské a slezské kroje. Kvaše z roku 1814* (vyšla v roku 2000), má ponúknuť materiál k poznaniu historickej podoby ľudového odevu i na jeho komparatívne štúdium pre domáчих a – vďaka uvádzaniu českého a anglického textu na každej stránke knihy vedľa seba – aj zahraničným bádateľom. Autor úvodu M. Šimša ďalej uvádza, že ide vlastne o prvý z dvoch dielov publikácie, ktorý obsahuje ikonografické pramene od 17. storočia (najstaršie tu publikované zobrazenie je z roku 1680) do roku 1850. Do druhého dielu budú zaradené obrazové dokumenty z druhej polovice 19. a zo začiatku 20. storočia. Objekt, o ktorom majú v knihe uvedené zobrazenia vypovedať, je v úvode označený ako „ľudový odev v jeho širšom slova smyly“. Preto sú v práci zobrazenia, na ktorých je zachytené nielen dedinské obyvateľstvo, ale aj „obyvatelé venkovských miest a remeslníci, v niekoľkých prípadoch dokonca i vrchnostensťi zamestnanci a úředníci“ (s. 7). Takéto vymedzenie ľudového odevu malo umožniť naznačiť v komentároch k zobrazeniam vzťahy medzi mestským a vidieckym odevom. V tejto súvislosti by bolo vhodné, ak by bol v texte aspoň v obrysoch vymedzený pojem venkovské mesto, ktoré v sebe spája znaky dediny (vidieka) i mesta, a preto ho možno považovať za špecifické prostredie aj z hľadiska vývoja odevu. Toto vymedzenie je žiaduce aj z toho dôvodu, že v publikácii sú taktiež zaradené obrazové dokumenty viažuce sa k mestám. Naopak relatívne jednoznačne je v úvode prezentovaná škála pra-

meňov, ktorých súčasťou sú zobrazenia postáv v odevu: tlačou vydané albumy krojov, grafické listy, maliarske diela, vedy, mapy, rukopisy. Objektom analýzy neboli napr. zobrazenia na keramike, nábytku, obrazoch maľovaných na skle.

Aj autorom kapitoly s názvom „Přehled bádání o ikonografických prameňech lidového oděvu na Moravě a ve Slezsku / Survey of Research into Iconographic Sources of Folk Costumes in Moravia and Silesia“ v rozsahu 16 strán je M. Šimša. V chronologickej postupnosti sleduje vývoj záujmu o ikonografické doklady ľudového odevu uvedenej oblasti od jeho počiatkov, ktoré spája s generáciou bádateľov profilujúcich sa v súvislosti s usporiadaním Národopisnej výstavy československej v Prahe v roku 1895 a s ňou súvisiacich výstav. Přehled uzatvárajú práce z roku 2011. V časovom oblúku takmer 120 rokov autor približuje jednotlivé bádateľské osobnosti a ich prístupy k obrazovým prameňom, vrátane ich kritického výberu a spracovania. Pozornosť venuje aj zmenám v škále pra-

meňov, po ktorých bádатели siahali. Tak do nej postupne vstupovali zobrazenia postáv na streleckých terčoch, votívnych obrazoch atď. Sám Šimša na prácu i dielo jednotlivých bádateľov nazerá kriticky. Relatívne objektívne sa mu podarilo zhodnotiť metodické výhody i limity nimi používaných prístupov a súčasne poukázať na to, v čom bol špecifický prínos každého zo spomenutých historikov či etnografov pre poznanie ľudového odevu na základe ikonografických prameňov. Kapitola zároveň jasne a prehľadne informuje o pramenej báze vedeckých poznatkov, ktorú mala autorská dvojica pri tvorbe diela k dispozícii. Za problematické v texte považujem používanie údajov vo forme relativizujúcich konštatovaní, uvedených však bez rámca údajov, ku ktorému sa vzťahujú. Bez uvedenia časového údaju čitateľ napr. nezistí, čo M. Šimša považuje za „starší podoby ľudového odevu“ (s. 9). Rovnako nie sú jasné pri absencii kontextu ani konštatovania, že začali vznikať „ucelenější práce“ s cieľom načrtnúť vývoj ľudového odevu „v delším časovém horizontu“ (s. 13), či údaj, že sa autor pokúsil naznačiť regionálny vývoj odevu „v širším měřítku“ (s. 14). Názvy publikovaných diel nie sú v texte uvádzané dôsledne v kurzíve. Pri niektorých obrazových dokumentoch, ktoré boli objektom štúdia ako ikonografické pramene pri skúmaní ľudového odevu, absentujú údaje o dobe ich vzniku (napr. diela Josefa Mánesa z cesty po Morave, Slezsku a Slovensku, rukopis *Valaši v kraji Přerovském* od Heřmana Agapita Gallaša). Aj keď analýza týchto prameňov nebola zámerom autora kapitoly, údaj o ich datovaní dopĺňa aj obraz bádateľa, ktorý s nimi pracoval.

V nasledujúcej kapitole „Obrazové pramene k lidovému oděvu na Moravě a ve Slezsku a jejich autoři / Pictorial Sources of Folk Costumes in Moravia and Silesia, and Their Creators“ obracia A. Křížová pozornosť priamo na skupinu v názve uvedených hmotných artefaktov, ktorých genézu a obsah primárne sledu-



je v kontexte ich formy. Preto je text kapitoly s rozsahom 15 strán rozčlenený na state „Díla akademických malířů s krojovanými postavami“, „Figurální stafáž na perergách a vedutách“ (perega, perergon je grafická výzdoba mapy, umiestnená zväčša v jej rohoch), „Střelecké terče, vývěsní štíty a hodiny“ a „Grafické listy, ilustrace topografických prací a krojová alba“. Každú skupinu obrazových prameňov autorka najskôr stručne charakterizuje a objasňuje jej vývoj v sledovanom období. Následne čitateľa oboznamuje s umeleckým životopisom každého z tvorcov a hlbšie analyzuje tie jeho práce, ktoré majú hodnotu vedeckého prameňa pre poznanie ľudového odevu. Autorka upozorňuje aj na prípadné vzťahy medzi zobrazeniami, napr. v podobe predlôh. Uvedené rozčlenenie umožňuje sledovať každý ikonografický prameň v kontextoch vývoja i štruktúry celého súboru či výtvarného žánru a súčasne i ako dielo konkrétneho autora. To rozširuje možnosť pochopiť dokument, ktorý je vďaka obsahu vhodný ako prameň pre štúdium ľudového odevu, aj z hľadiska formy či spôsobu zachytenia, zobrazenia výseku reality. Fakt, že pochopenie princípov zobrazovania má zásadný význam pre vedecky správne čítanie a interpretáciu ikonografických prameňov, potvrdzuje správnosť zvoleného členenia. Autorka v súvislosti s autorom máp Jonášom Nigrinym (zomrel v roku 1742) uvádza, že „pochádzel z Uher, snad z Kremnice“. O niekoľko riadkov nižšie je údaj, že po odchode z Tešína „odešiel na Slovensko, kde se stal rektorem školy ve vesnici Nepochaly u Prievidze“ (s. 29). Použitie názvu Slovensko v uvedenom časovom období a kontexte predošlého pomenovania Uhry nepovažujem za vhodné. Hoci označenie Slovensko a jeho varianty sú známe už pred 18. storočím, tu navodzuje predstavu oficiálne vymedzeného územia mimo či vo vnútri Uhorska. Ako významovo vhodnejšie a jasnejšie sa ponúkajú názvy Horné Uhorsko, prípadne územie dnešného Slovenska. Pri Hugolinovi Gavličovi text obsahuje informáciu, že zom-

rel v obci Horovce a o niekoľko riadkov nižšie údaj, že po roku 1738 žil v Horovciach (s. 33). Podľa *Vlastivedného slovníka obcí na Slovensku 1* (Bratislava, 1977) na Slovensku obec Horovice nebola a nie je. Ide opäť o vyššie uvedenú lokalitu Horovce, ktorej lokál názvu v češtine má tvar v Horovcích.

Aj napriek uvedeným poznámkam majú obidve kapitoly vysokú hodnotu vedeckých príspevkov syntetizujúcich východiskové poznatky o jednom druhu prameňov k danej téme a tvoria nepostrádateľnú súčasť publikácie. Bez nich by potenciálny čitateľ či bádateľ nemal možnosť spoznať genézu a kultúrno-historický kontext existencie obrazových dokumentov – ani ich význam ako prameňov k štúdiu odevu – zaradených do nasledujúcej, hlavnej a najrozsiahlejšej časti diela.

Touto časťou je „Katalog vyobrazení / Catalogue of Depictions“, ktorý má v knihe rozsah 208 z celkového počtu 255 strán. Základnou jednotkou katalógu je katalógový list obsahujúci plnofarebnú reprodukciu obrazového dokumentu, a to buď ako celku, alebo jeho detailu či detailov. Súčasťou katalógového listu je textový komentár k zobrazeniu. V ňom sú prípadné odkazy na iné položky katalógu obsahujúce podobné ikonografické údaje i na súbor gvašov z roku 1814 podľa číslovania vo vyššie spomenutej práci M. Ludvíkovej. Na konci komentára je uvedený údaj o doterajšom publikovaní zobrazenia: meno autora a cez číslo odkaz na jeho prácu – na bibliografický údaj v časti „Literatura / Literature“, ktorá je zaradená na konci publikácie.

Ako je vyššie uvedené, základným prvkom katalógu je jednotlivé zobrazenie. Ak je ním zároveň fyzicky samostatný dokument (napr. obraz, grafický list, strelecký terč), alebo ak je do katalógu zaradený jeden detail takéhoto dokumentu, má toto zobrazenie originálne numerické označenie. Ak sú v katalógu zobrazenia, ktoré sú detailmi jedného fyzicky samostatného dokumentu alebo ak sú dokument a jeho detail či detaily

zaradené do katalógu spolu, ich označenie sa skladá z rovného čísla a odlišného malého písmena. Numerické číslovanie katalógu končí pri č. 221, ktoré vyjadruje počet do neho zaradených fyzicky samostatných dokumentov ako ikonografických prameňov. Katalóg celkovo obsahuje 269 jednotlivých zobrazení. Z nich 247 má originálne numerické alebo numericko-alfabetické označenie. Dôvodom tejto disproporcie je fakt, že vo viacerých prípadoch boli pod jedno katalógové číslo zaradené dvojice zobrazení, ktoré sú detailmi jedného dokumentu. Táto metodická odchýlka nielenže môže spôsobiť problémy pri jednoznačnej identifikácii zobrazení napr. pri ich citovaní, ale narúša v katalógu prevládajúcu zásadu, že ak sú dokument alebo jeho časti klasifikované ako samostatné, vedecky hodnotné ikonografické pramene, mali by mať originálne katalógové číslo.

Ak sú ako obrazové pramene publikované jeden či viaceré detaily, celý dokument je na katalógovom liste zobrazený zväčša v zmenšenej podobe s prípadným vyznačením polohy detailov. V jednom prípade celok a detail nekorešpondujú (kat. č. 22).

Informácie o princípoch výberu zobrazení do katalógu, o ich zoradení, označení i o ich opise sú uvedené v úvode knihy. Ambíciou autorskej dvojice bolo zostaviť katalóg z obrazových dokumentov, ktoré boli ako ikonografické pramene k poznaniu ľudového odevu sprístupnené bádateľmi v minulosti, dnes však v už ťažko dostupných publikáciách. Pri získavaní reprodukcí dokumentov pre publikáciu bola použitá metóda ad fontes. Tento – slovami M. Šimšu – revízny výskum umožnil nielen zistiť či overiť miesto uloženia i stav dokumentu a doplniť alebo spresniť jeho identifikačné údaje. Výskum mal aj významný heuristický prínos, pretože bázu ikonografických prameňov k danej téme obohatil o štyri desiatky nepublikovaných a dokonca aj o tri desiatky neznámych zobrazení.

Z hľadiska kritéria lokalizácie do katalógu zaradených zobrazení je v úvode

deklarované, že „Zverejnené materiály se omezují na současné území Moravy a Slezska“ (s. 7). Nie je tým však jednoznačne povedané, či sa k tomuto územiu viažu zobrazenia ako dokumenty (napr. tým, že tam vznikli), alebo len ich obsah, teda postavy v ľudovom odeve, ktoré sú na zobrazeniach zachytené. Uvedené otázky vyvoláva napr. fakt, že v katalógu sú dve zobrazenia z prvej polovice 18. storočia umiestnené v mape na území s označením REGNI HVNGARIA (kat. 17b, 18b). Keďže podľa historicko-geografických poznatkov (Žudel, J.: *Stolice na Slovensku*; 1984) nedošlo v tejto oblasti od uvedeného obdobia do súčasnosti k zmenám polohy hranice, zobrazenia nezodpovedajú uvedenému lokalizačnému kritériu, pretože sa vzťahujú k územiu Slovenskej republiky. Ich zaradenie do katalógu tak možno považovať za metodologickú nepresnosť. Rovnako diskutabilné je aj publikovanie kresby valacha s gajdami (kat. č. 24) z titulného listu diela *Valaská škola mravův stodola* (1755) od Hugolína Gavloviča, ktorý – ako na s. 33 uvádza aj A. Křížová – žil od detstva až do svojej smrti na území dnešného Slovenska. Vo vzťahu k Sliezska je pochopiteľné, že sú v katalógu zobrazenia lokalizované do Těšína a jeho okolia, ktorý bol po druhej svetovej vojne rozdelený medzi Českú republiku (Český Těšín) a Poľsko (Cieszyn). Nie je však jasné, prečo sú v katalógu aj zobrazenia z lokalít patriacich dnes do Poľska (Brenna, Istebna, Wisla; kat. č. 211 – 213). Pri uvádzaní názvov lokalít, ktoré sú na území Moravy a Sliezska, by bolo vhodné pre ich jednoznačnú identifikáciu uvádzať v zátvorkách ich príslušnosť k súčasným okresom.

O usporiadaní zobrazení v katalógu M. Šimša v úvode uvádza, že „je sice v podstate chronologické, ovšem mnohdy byly v delším časovém úseku upřednostněny regionální souvislosti a vazby. Obrazně řečeno pohybujeme se po časové spirále, která od západu na východ proti směru hodinových ručiček krouží nad územím Moravy a Slezska“

(s. 8). Uvedený princíp, v ktorom sa spája a prelína časové a územné hľadisko, považujem za vážny a na usporiadanie prvkov katalógu nevhodný. Hlavnou funkciou katalógu má byť totiž umožniť používateľovi priamo a rýchlo v ňom vyhľadať položky alebo ich skupiny podľa niektorých z jasne a jednoznačne definovaných charakteristík (identifikačných údajov). V prípade zobrazení sú to predovšetkým údaje o lokalizácii ich obsahu a dobe ich vzniku, resp. o časovom úseku, ktorý zachytávajú, prípadne o ich autorovi. Každý z týchto údajov je nanajvýš objektívny, keďže je spätý výlučne s existenciou obrazového dokumentu a je nezávislý napr. od názoru toho, ktorého bádateľa na obsah zobrazenia. Spojenie dvoch uvedených druhov údajov pri tvorbe systému katalógu je však už následným subjektívnym zásahom, pretože má povahu vedeckého konštruktú. Ak má katalóg ako systém fungovať, musí mať jasné a pre celý systém platné pravidlá. Vyššie uvedené objasnenie princípu zoradenia položiek katalógu ich však neposkytuje: napr. vysvetlenie, že pri triedení „mnohdy byly v delším časovém úseku upřednostněny regionální souvislosti a vazby“ je subjektívne, nejednoznačné a nesystémové na to, aby sa podľa neho bolo možné orientovať pri vyhľadávaní zobrazení v katalógu. Preto je spôsob triedenia katalógových položiek z pohľadu užívateľa komplikovaný a nejasný. Aby sa užívateľ dostal ku konkrétnemu zobrazeniu podľa jeho aktuálnej požiadavky, je nútený buď si najskôr osvojiť dynamický chronologicko-teritoriálny model štruktúry katalógu, vrátane systému národopisných regiónov, do ktorých sú zobrazenia zaraďované, alebo katalóg prelistovať či preštudovať od prvej po poslednú položku. Zvolený princíp usporiadania katalógu totiž obsahuje výrazný syntetizujúci zámer, ktorý však formou katalógu nemožno optimálne dosiahnuť. Sledovať vývoj a vzťahy prvkov znamená vytvárať, konštruovať modely, čo je možné napr. vo forme textovo-obrazovej monografie. Katalóg by mal byť

zdrojom východiskových údajov k tejto fáze vedeckej práce, pričom obsah i systém usporiadania údajov by mali byť na takýchto modeloch nezávislé. Pri zvolenom systéme katalogizácie zobrazení by ich efektívne vyhľadávanie umožnili registre, ktoré však v publikácii absentujú. Ich prostredníctvom by bolo možné aj prepojenie katalógu s úvodnými kapitolami knižky.

Dôležitou zložkou katalógového listu, umožňujúcou spoznať obsah zobrazenia ako prameňa údajov o ľudovom odeve, je textový komentár. V úvode práce sa uvádza, že každý komentár obsahuje „stručný popis zobrazených oděvních součástek s uvedením jejich regionálních názvů a také základní údaje o typech a rozšířeních významných oděvních prvků“ (s. 7). Vo veľkej časti katalógových listov je komentár koncipovaný tak, že obsahuje údaje o dvoch zobrazeniach. Čo sa týka opisov odevných súčiastok, ich šírka a detailnosť je vo významnej miere závislá od druhu zobrazenia (napr. či ide o obraz od školeného maliara, alebo kresbu, ktorá je súčasťou iniciál v texte) a od významu a umiestnenia postav v zobrazení (napr. či zachytáva jednu postavu, alebo ich skupinu, či je postava umiestnená v prvom pláne zobrazenia, alebo tvorí len figurálnu štafáž). Obrazové dokumenty, v ktorých sú postavy hlavným námetom, poskytnú možnosť opísať ich odev komplexne a detailne. Pri prameňoch, v ktorých sú postavy len štafážou, tvoria súčasť komentára často aj údaje o zobrazených prírodných útvaroch, mestách, udalostiach atď. Opis oblečenia týchto postáv je – vzhľadom na spôsob ich zjednodušeného zobrazovania či miniaturizácie – stručnejší. V spojitosti s obsahom komentárov k tejto skupine zobrazení sa vynára otázka stavenia hranice medzi objektívnym opisom založeným na vizuálnej analýze dokumentu a jeho hypotetickou konštrukciou. Pri výjave *Obyvatelé z okolí Těšína* z roku 1826 (kat. č. 171) napr. čítame, že jeden zo zobrazených mužov „je zřejmě bosý“ a že „oblečení těchto pocest-

ných je natolik neurčité, že nelze presne stanovit jeho regionálnu príslušnosť, ale je pravdepodobné, že jsou místní“. Uvedený príklad vedie k následnej otázke o účelnosti a výpovednej hodnote takéhoto komentára. Ak aj vyslovené predpoklady o obsahu zobrazenia akceptujem, vysoká miera ich subjektivity mi dovoľuje spájať tento jeho výklad výlučne len s jeho autorom. Nakoniec každý z publikovaných komentárov je autorskou interpretáciou daného zobrazenia, v ktorej sa v rozličnej miere môžu prejavovať aj názory a zistenia iných autoriek či autorov, ktorí sa ním zaoberali. Z informácie v úvode publikácie, podľa ktorej „autoři podávají stručný popis zobrazených oděvních součástí“ (s. 7), vyplýva, že komentáre vznikli v spolupráci. A v tomto kontexte ešte jedna všeobecná poznámka. Vďaka jazykovým možnostiam češtiny a zažitým komunikačným zvyklostiam to vyzerá tak, ako keby publikáciu vytvorili dvaja autori-muži. Aj napriek väčšej náročnosti pri formulovaní je aj v písaných textoch všeobecne žiaduca väčšia miera rešpektovania a vyjadrovania rodovej rovnosti.

Súčasťou komentárov k zobrazeniam sú regionálne názvy odevných súčiastok, ktoré v nich zohrávajú dve úlohy. Prvou úlohou je spestriť opis odevu, ako je to napr. v texte k zobrazeniu s názvom *Pocestní před židovskou bránou* (v Brně) z roku 1820 (kat. č. 164). Uvádza sa v ňom, že zachytáva aj muža s „čepicí se zeleným aksamitovým dyňkem a kožešinovým lemem, zv. vydrovka“. Takéto použitie regionálneho názvu však vyvoláva predstavu, že názov priamo súvisí s konkrétnym zobrazením, alebo že by ho prostredníctvom zobrazenia bolo možné dokonca doložiť. Preto takéto použítie regionálneho názvu nepovažujem za metodologicky správne. Pri výjave s vidiečnymi v blízkosti zámku Napajedla (z roku 1834; kat. č. 175) sa uvádza, že „klobouk – hrotek – je běžného typu, jaký se na Slovácku v té době nosil“. Tu je už regionálny názov použitý kvázi ako odborný termín a údaj o oblasti výskytu

takto nazývaného klobúka korektné dopĺňa kontext použítia pojmu v komentári. S použitím regionálnych názvov, ktoré boli prebraté do etnografického názvoslovía a plnia úlohu odborných termínov, sa v publikácii spája problém ich výkladu. Ako príklad možno uviesť termín ocáskový kožík, ktorý sa objavuje už v kapitole A. Křížovej. Vysvetlenie jeho obsahu je však súčasťou komentára až pri prvom zobrazení tejto odevnej súčiastky v katalógu (kat. č. 21a.). Tu sa vynára otázka, či by nebolo účelné zaradiť do knihy ak nie register, tak aspoň výkladový slovník tejto skupiny termínov.

Práca A. Křížovej a M. Šimšu o ikonografických prameňoch k poznaniu ľudového odevu Moravy a Sliezska má aj napriek uvedeným pripomienkam hodnotu vedeckého diela, ktoré má zásadný význam pre rozvoj poznania tradičnej kultúry obyvateľov tohto územia. Hoci dielo vzniklo so zameraním na ľudový odev, už zbežné prelistovanie jeho katalógovej časti dokazuje, že sústredené ikonografické pramene majú tematicky výrazne širšiu výpovednú hodnotu. V niekoľkých prípadoch na ňu poukazujú už aj komentáre k zobrazeniam, napr. reflektovaním posunu v spôsobe zberu obilí od použítia srpu ku kose, čím boli pri tejto práci ženy nahradené mužmi (kat. č. 149). Okrem pestrej škály zamestnaní obsahujú zobrazenia doklady o príprave stravy a jedení, o zvykoch a rituáloch, formách trestov a pod. Publikácia je nepochybne výsledkom práce vedecky vysoko erudovanej, ale aj nanajvýš trpezlivej a húževnatej autorskej dvojice. Tu vyzdvihujem predovšetkým ich aktivity spojené s vyhľadávaním originálnych obrazových prameňov vo viac než troch desiatkach v úvode spomenutých inštitúcií, ktoré sídlia nielen v Českej republike, ale i v Poľsku a na Slovensku. Keďže ciele, ktoré boli spájané s tvorbou a vydaním tejto publikácie, boli dosiahnuté, ostáva nám už iba tešiť sa na jej druhý diel.

Juraj Zajonc
(Ústav etnológie SAV)

PETR ČÍHAL (ED.): ZOOMORFNÍ TEMATIKA V LIDOVÉ TRADICI. Uherské Hradiště: Slovákcké muzeum v Uherském Hradišti, 2013, 413 s.

Publikace *Zoomorfní tematika v lidové tradici* představuje další z řady inspirativních publikací vydaných Slovákckým muzeem v Uherském Hradišti. Za předmluvou Ludmily Tarcalové následuje konvolut čtyřiceti osmi příspěvků, dvoudílný souhrn s registry v angličtině a v němčině. V oddílu Prameny a literatura nalezne čtenář soupis archivních pramenů, literatury, elektronických zdrojů a použité beletrie. Geografický rejstřík obsah publikace uzavírá.

Většina příspěvků soustředěná v objemném svazku byla proslovena v rámci konference komise pro lidové obyčaje MKKK uspořádané uherskohradištským Slovákckým muzeem v roce jeho vydání. Editor je podle uchopení a zpracování zvířecí tematiky v různých oblastech lidové kultury rozčlenil do osmi tematických, v některých případech volně pojatých oddílů. Vzhledem k časové mnohohrstevnosti zpracovávaných témat a mnohovězbnosti jednotlivých jevů postačí v tomto zcela informativním sdělení konstatovat, že v bohatém obsahu sborníku najdeme příspěvky věnované všeobecnému vztahu člověka ke zvířatům, roli nejrůznějších zvířat ve zvykosloví, obřadech, v magii, v pověrečných představách, roli zvířat v léčitelství nemoci lidských či praktiky lidového léčení zvířat.

Zajímavé jsou příspěvky přinášející poznatky o významu konkrétních zvířat ve věrských představách a v magii Romů nebo o roli zvířat v jejich obživě a způsobu života. Nechybí téma zvíře jako oběti na v balkánské lidové kultuře. Jednotliví autoři si všimli rovněž role zvířat v životě světců a zvířecí tematiky v Bibli. Ti, kteří řešili zoomorfní tematiku v oblasti lidové kultury hmotné, sledovali zoomorfní motivy v lidové výšivce, ve výzdobě i v tvarosloví lidové keramiky či ve stavební kultuře. Zajímavá a tematicky rozmanitá je

časť zborníku venovaná zoomorfnej tematike vo folkloru.

Sborník je svou tematickou rozmanitosťou, časovou mnohohrstenatostou a výrazným synkretizmom niektorých tém, zasahujúcich do niekoľkých oblastí tradičnej ľudovej kultúry, výzvou k ďalšiemu zisťovaniu tém v rámci zde predstavených príspevkov. Prínos výsledkov tohto postupu je pro hlbší poznávanie niektorých odvetví tradičnej ľudovej kultúry spoľahlivo predpokladať. Sborník lze vnímat nejen jako rozsáhlý souhrn poznatků, ale rovněž jako přehled námětů vhodných a hlavně potřebných k dalšímu mnohostrannému a koordinovanému bádání v této oblasti tradiční kultury. Úspěšně se včleňuje do publikační řady tematicky věnované lidovým obyčejům vzniklé z činnosti Karpatologické subkomise pro lidové obyčaje Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech (MKKK), v níž roli „zastřešující instituce“ plní Slováké muzeum v Uherském Hradišti iniciativně, mimořádně spoľahlivo a kvalitně.

Karel Pavlišťík
(Zlín)

KATARÍNA ŽEŇUCHOVÁ: ZBIERKA ĽUDOVEJ PRÓZY SAMUELA CAMBELA. PRAMEŇ VÝSKUMU ROZPRÁVAČSKEJ TRADÍCIE NA SLOVENSKU. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied – Slovenský komitét slavistov, 2014, 464 s.

Svetlým príkladom dobrej praxe pri edičnom sprístupňovaní určitého diela, ktorému predchádza dôsledný výskum problematiky, je materiálová práca Kataríny Žeňuchovej *Zbierka ľudovej prózy Samuela Cambela. Prameň výskumu rozprávačskej tradície na Slovensku*. Editorka v ňom zúročila znalosť folkloristického diela s dôrazom na metodológiu terénneho výskumu a princípy editorskej praxe Samuela Cambela (1856 – 1909),

významného slovenského jazykovedca prelomu 19. a 20. storočia a neapriórneho zberateľa, ktoré prednádavnou publikovala v monografii *Samuel Cambel na pomedzí vedných disciplín. Zberateľské dielo Samuela Cambela v kontexte výskumu ľudovej prózy na Slovensku* (Martin: Slavistický ústav Jána Stanislava – Matica slovenská, 2009).

Predkladaná materiálová publikácia vznikla s cieľom vydať autentické a redakčne neupravené texty zo zbierok S. Cambela, a tak „po vyše sto rokoch od ukončenia jeho výskumov vydať zbierku folklórnych naratívov a zaplniť biele miesto v dejinách slovenskej folkloristiky“ (s. 9). No ono „biele miesto“ sa v kontexte slovenskej folkloristiky nevzťahuje len k Cambelovmu dielu, ale širšie v ňom treba vidieť aj neuspokojivý stav v sprístupňovaní pramenných edícií, ktorý je na Slovensku takpovediac nulovou morféomou. Už v tomto zmysle treba edičný zámer oceniť a vyzdvihnúť skutočnosť, že takýto typ publikácie vôbec uzel svetlo sveta. Ďalším pozitívom je ambícia priniesť čo najautentickejšiu, edične minimálne modifikovanú podobu zápisov, a vďaka tomu ponúknuť materiál na spracovanie pre viacero humanitných odborov – v pravom slova zmysle prameň k výskumu rozprávačskej tradície na Slovensku, ako avizuje podtitul.

Primárnu časť publikácie tvorí úplný korpus Cambelom zaznamenaných textov, ktorý na Slovensku vychádza vôbec po prvýkrát, vrátane zápisov doteraz neuvyverejnených, resp. neznámych. (O nálezocho týchto textov referovala autorka už v citovanej monografii.) Rozčlenené sú podľa zbierok do dvoch skupín, ako vznikali chronologicky (Zápisy nárečových textov z východného Slovenska, Zápisy nárečových textov zo stredného Slovenska), a v nich – rešpektujúc pôvodné geografické kritérium v súlade s Cambelovým členením v publikovanej nárečovej prílohe k dielu *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov* (1906), kde autor odtlačil naratívy z východného Slovenska – podľa historického delenia na

stolice (v prvej zbierke: Spišská stolica, Šarišská stolica, Abovská stolica, Zemplínska stolica, Užská stolica, Podrečie lučivnianske, Osnovy poľské, Z obďalečia, Osnovy ruské, Z obďalečia). Toto kritérium editorka analogicky uplatnila aj pri textoch zo stredného Slovenska (Gemerská stolica, Novohradská stolica, Zvolenská stolica, Liptovská stolica, Oravská stolica, Turčianska stolica, Hontianska stolica, Tekovská stolica, Nárečie priechodské vo Zvolenskej, Z Oslíam, Z Tekovského Svätého Kríža, Z Ratkovej), pričom na skutočnosť, že pôvodná Cambelova dialektologická klasifikácia sa neprekrýva s terajším rozdelením dialektológov na nárečové areály, upozornila v edičnej poznámke.

Východoslovenská zbierka zahŕňa 125 textov (oproti 123, ktoré S. Cambel publikoval v prílohe svojho jazykovedného diela). Editorka ich označuje VSL 1 – VSL 125. V prípade tejto zbierky sa vzhľadom na nedochovanosť rukopisov nemohla oprieť o pôvodné záznamy, preto východiskom jej edície je pôvodný Cambelom publikovaný text. Výnimku tvorí šesť zápisov, ktorých rukopisy sa autorka podarilo nájsť v archíve (bližšie Žeňuchová 2009); tieto prepisuje verne. Princípy edičnej praxe, ktoré K. Žeňuchová identifikovala na základe porovnania ojedinelých rukopisných záznamov niekoľkých východoslovenských naratívov s ich tlačnými podobami (bližšie Žeňuchová 2009; tu s. 32), aplikovala pri príprave stredoslovenskej zbierky v rozsahu 122 textov (SSL 126 – SSL 247). Prínosné je, že pri tomto postupe neeliminovaná prípadné zrejme chyby v rukopise, ktoré vyplývajú z okolností priameho zápisu bez technických vymožeností. Posuny oproti rukopisu sa týkajú interpunkcie a diakritiky, pričom nečitateľné a sporné miesta porovnala editorka s prepisom J. Polívku. Ku každému textu je pripojená pasportizačná poznámka v rozsahu lokalita záznamu, meno rozprávača, dátum a miesto zápisu, pričom názvy obcí sú uvedené podľa súčasného úzu. V poznámke pod čiarou editorka ten-

to aparát rozšířila o bibliografický odkaz na pôvodné Cambelove vydania (v prípade východoslovenských rozprávok) a na katalogizáciu J. Polívku v *Súpis slovenských rozprávok I – V* a porovnávacie komentáre V. Gašparíkovej k edícii z tzv. wollmanovského zberu (*Slovenské ľudové rozprávky 1 – 3*).

Sekundárnu časť publikácie tvoria registre (navštevovaných lokalít, respondentov), edičná poznámka, pramene, resume v anglickom a ruskom jazyku a úvodná štúdia editorky. Poľutovanie možno vyjadriť iba nad tým, že edícia nie je doplnená obrazovou prílohou, ktorá by sa sem vzhľadom na pramenný charakter publikácie, kde temer polovica textov vychádza z rukopisnej predlohy, viac ako hodila. V tomto smere reprezentatívny výber ponúka autorka v citovanej monografii (s. 184 – 204), vrátane farebných reprodukcii názorne ilustrujúcich Cambelove redakčné opravy.

S ohľadom na ciele a charakter publikácie je koncipovaný úvodný autorský text, orientovaný na charakter Cambelovej zberateľsko-edičnej činnosti. Oceňujem, že namiesto širšieho referovania o neapriórnom folkloristovi Cambelovi uprednostnila Žeňuchová priblíženie jeho metodológie a nepriamo otvorila otázku spracovania rukopisných fondov. Bližšie sa zamerala na Cambelovu metodológiu terénneho výskumu s ohľadom na vybrané aspekty záznamu folklórneho naratívu v sledovanom období (žánrové rozvrstvenie a jeho motivácia, metóda priameho zápisu, pasportizácia zápisov, autenticnosť záznamov s ohľadom na možnosti textácie prejavu folklórneho interpreta), podrobne referovala o jeho zásadách transkripcie nárečového textu (tzv. čitateľská transkripcia) a napokon upriamila pozornosť na podobu, v akej Cambelove texty publikoval J. Polívka ako doposiaľ najvýznamnejšia „pramenná“ autorita týchto (hlavne stredoslovenských) rozprávok (neúplnosť materiálu, nepresnosť záznamov – tiež Žeňuchová 2009).

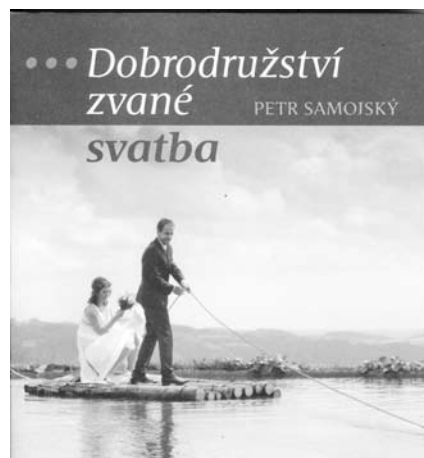
O naratívoch zapísaných Cambelom sa vzhľadom na geograficko-dialektolo-

gické rozvrstvenie a chronológiu zápisov zvykne uvažovať ako o dvoch zbierkach, ako to napokon odráža aj tento text. (Potenciálne tretiu, zo západného Slovenska, zberateľ nestačil zrealizovať.) K. Žeňuchová napak titulom edície aj číslovaním textov naznačuje, že tieto zbierky vníma v ich integrálnej podobe ako súčasť jediného diela, a od tohto poňatia odvodzuje spôsob, akým k spracovaniu edície pristupuje. Zdieľajúc rovnaký editorský chlebiček a stotožňujúc sa s konceptom zachovania čo najväčšej možnej miery pôvodnosti pri vydávaní pramenného materiálu musím kacírsky formulovať otázku, či to je v našich silách (vôbec predpokladať, že dokážeme nejaký text zrekonštruovať tak, „akoby to urobil sám autor“) a či celá naša predstava o akejsi objektívnej pôvodnosti nie je len jednou z romantických chimér, ktoré v humanitných vedách pretrvávajú napriek sebavedomiu „modernej vedy“.

Jana Pácalová

(Ústav slovenskej literatúry SAV)

PETR SAMOJSKÝ: DOBRODRUŽSTVÍ ZVANÉ SVATBA. Praha: Unitaria 2015, 103 s.



Unitársky duchovní Petr Samojský díky mnohaleté zkušenosti s oddáváním vtělil do relativně útlé knížky své poznatky o představách a vnímání svatby snoubenci i jejich přáteli a blízkými. Zahnul i očekávání, které má stvrdit manželský slib lásky, společné odpovědnosti za život a oboplnou věrnost. „Proč jste nemluvil o Bohu, to jste věřil a ještě k tomu farář?“, dočkal se jednou takovéto odezvy po obřadu. „Já přece ale mluvil o Bohu [...] mluvil jsem o životě, kráse, lásce a prožitku štěstí, tím jsem o Bohu mluvil“ (s. 64). V podobném duchu moudrého chápání složitosti a rozmanitosti dnešního světa se nese poučený pohled autora, který v osobním dotyku s realitou zažívá před obřadem i v jeho průběhu podstatné stránky otevřenosti lidských vztahů, výstižně vtělené do názvu knihy *Dobrodružství zvané svatba*. Toto dobrodružství sleduje na pozadí čtyřiceti šesti povětšinou dvoustránkových glos, reagujících na různé záladnosti mentální a duchovní připravenosti (nebo i nepřipravenosti) snoubenců na společné soužití, možná úskalí organizace svatby, role symbolů a slibu, na umění polibku, různé podoby a významy satebního obřadu i na překonávání různých pověr. Najdeme mezi nimi kapitoly naznačující, že manželství není ztráta svobody. Texty jsou úsměvné i poučné („Kolik mostů se svatbou pálí?“, „Hlavně (ne) mluvit o Bohu“, „Soutěž o nejkoženějšího hosta“, „Pohostíme vás lečem z konzervy“). Aktuálně vyznívá (zvláště pro folkloristy) i část, uvedená otázkou „Umí dnes ještě vůbec někdo zpívat?“. P. Samojský nabízí nejen pohled na svatbu muže a ženy, ale i na svatbu ženy s ženou a muže s mužem, které podle něj rovným dílem legitimují právo na trvalé soužití i lásku.

Kniha se opírá o poznání a přesvědčení, že minulost a současnost svatby a manželství jsou propojeny nescíslnými nitkami věr, pověr, omylů, trvalého i dočasného poznání a prozření. K jejich pojmenování a překonávání nabízí autor inspiraci i propedeutiku. Čtenář v knize najde také zajímavá ztvárnění kontinuity

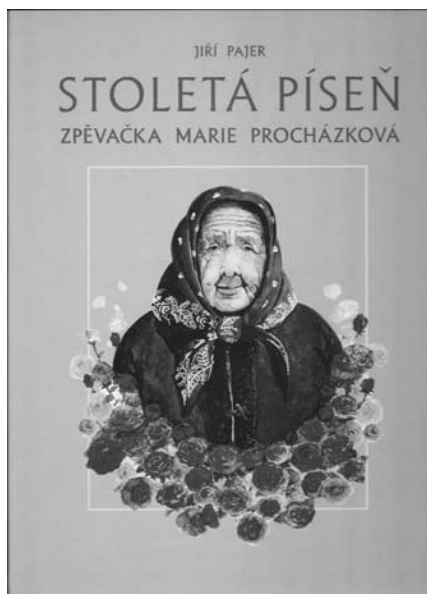
prvků a jevů z tradičního komplexu svaatebních rituálů v lidově i církevně křesťanské podobě se současnými (chceme-li postmoderními) projevy a koncepty rozmanitých způsobů formalizace vztahu svatbou. Autorovu provenienci unitářského duchovního nezapře přemýšlivý, alternativní postoj, založený na tázání po širších souvislostech smyslu svatby a soužití – počínaje osnovnými otázkami lidského bytí až po významy jednotlivých aktů pro vydařený start k soužití páru v lásce a porozumění. Publikace je vybavena seznamem literatury a vhodně vybranou fotografickou dokumentací.

Alexandra Navrátilová
(Etnologický ústav AV ČR)

JIŘÍ PAJER: STOLETÁ PÍSEŇ. ZPĚVAČKA MARIE PROCHÁZKOVÁ. Strážnice: Etnos, 2014, 399 s.

Monografie o zpěvačce Marii Procházkové, která po vydání v roce 1986 vyšla nově v loni, zastupuje v naší odborné literatuře stále ojedinělou písňovou monografii jednoho interpreta. Její příprava představuje náročnou, dlouhotrvající práci, která neznamena pouhou dokumentaci písňového repertoáru. Je nutný návratný výzkum, ověřování a komparace nahrávek s následnou transkripcí, která mnohdy rovněž vyžaduje opakování a korekci. Příprava monografie pokračuje výběrem, což znamená z množství získaného materiálu udělat reprezentativní a dokumentárně přesvědčivý soubor písní, vypracovat komentáře a studie, pravdivě, objektivně a výstižně charakterizující profil zpěváka. Způsobů, jak zpracovat získaný materiál, je více. Je možný kompletní popis celého materiálu, všech okolností i širokého historického kontextu, které se vážou k interpretovi a k jeho aktivitám, a zpřístupnění těchto informací z pozice editora. (Tak byla zpracována např. osobnost rakouského lidového muzi-

kanta Georga Windhofera. Srov. Walter Deutsch – Ursula Hemetek: *Georg Windhofer (1887–1964). Sein Leben – sein Wirken – seine Zeit*. Wien: A. Schendl, 1990.) V předkládané publikaci zvolil editor Jiří Pajer jiný postup. Jeho dílo je založeno na vybraných písních (z celkového množství přes tisíc šest set zápisů jsou zveřejněny tři stovky písní) a na autentických výpovědích zpěvačky, na poznámkách a komentářích k písním, osobám, událostem, k vlastním pocitům a postojům, k interpretaci, k funkci a ke zpěvním příležitostem, k provenienci i estetické hodnotě, ale rovněž k faktům z běžného života, jako jsou zvyky, obyčeje, kroj atd. Pro výběr písňového materiálu bylo třeba konfrontovat několik podání a z nich vybrat vhodný příklad, stejně tak byl nutný výběr jednoho, popř. i několika komentářů (např. na s. 367 jsou hned čtyři verze komentářů k jedné písni, různé verze komentářů najdeme také na s. 203, 227, 235, 313, 329, 346). V knize se vyskytují také písně, u nichž podobná data chybějí. To je jeden z dalších znaků monografického výzkumu interpreta, neboť některé písně zpěváka neosloví a rovněž lidská paměť má svá omezení.



Když monografie poprvé vyšla v roce 1986, byla to v českém prostředí první široce koncipovaná publikace o jediném interpretovi. Dřívější práce vydané na Slovensku (Karel Plicka, Jozef Kresánek) měly mnohem menší rozsah. Rozsáhlé dílo o strážnické zpěvačce Marii Procházkové zůstalo dosud ojedinělé, třebaže v rukopisech nebo na zvukových záznamech jsou zachyceny mnohé rozsáhlé zpěvní fondy vynikajících i méně významných lidových zpěváků. Následovaly spíše edice menšího rozsahu (Jiří Pajer: *Záleský zpěvník*. 1990; Věra Frolcová – Václav Frolec – Jiří Pajer: *Primáš Slávek Volavý*. 1990) a zpracování ve formě časopiseckých studií (autoři J. Gelnar, D. Holý, J. Kováčová, O. Sirovátka, V. Stuchlý, K. Vetterl, M. Toncrová atd.).

Nejen rozsahem, ale také technikou výzkumu se práce J. Pajera od jiných děl poněkud odlišuje. Původní záměr dokumentovat zpěvaččin repertoár lidových písní přerostl v záznam kompletního souboru všech písní, které stařenka Procházková znala. V souhlase se současným pojetím monografického výzkumu jednotlivců se J. Pajerovi podařilo, spolu se staršími zápisy, soustředit přes 1 600 písňových jednotek, a tím relativně vyčerpat individuální repertoár. Je to pozoruhodné množství, uvážíme-li, že znalec slovácké lidové písně, jako byl Vladimír Úlehla, odhadoval, že dobrý zpěvák ve Strážnici zná přibližně stovku písní (srov. *Živá píseň*, 1949, s. 223). K získání tak velkého množství záznamů jsou ovšem potřebné dobré podmínky pro výzkum, zejména je nutno navázat odpovídající vztah k informátorovi a vytvořit příhodnou atmosféru nezbytnou pro kvalitní spolupráci. Při výzkumu totiž dochází někdy ke sdělování intimních informací, které nelze zachytit při běžném meziosobním kontaktu. K takovým situacím patří kromě jiného i zpěv pro jinou osobu. Vhodné podmínky ke spolupráci výzkumníka s informátorem se bezpochyby v tomto případě skutečně vytvářely v plné míře. Jedním z možných přístupů je, že zpěv probíhá podle vůle zpěváka, podle aso-

ciací, které určité písně vyvolávají. Zpěvák tak vlastně sám rozhoduje, jak proběhne výzkum, zpěv, zápis či nahrávání. Při opakovaných sběratelských akcích je možné pozorovat, že jisté písně vyvolávají v mysli zpěváka další, a ponechá-li se v tomto směru iniciativa na zpěvákovi, dává výzkum možnost nahlédnout do toho, jak písně v životě původně a přirozeně fungovaly, jak se v konkrétních zpěvních situacích řadily a kupily v jistých vazbách. Tento přístup uplatnil i J. Pajer, čímž se částečně nahradila absence přirozených zpěvních příležitostí. Sběratel může také připomínat písně jiných zpěváků a ověřovat jejich znalost, popřípadě obměny písní a varianty. Kombinace různých výzkumných technik pak dovoluje nejen zjistit, ale také upřesnit získané poznatky, objasnit ekologii písní, celý její proces existence.

Nové vydání písní z repertoáru M. Procházkové ze Strážnice udržuje původní obsah. Změněno je pouze uspořádání písní v jednotlivých oddílech, které jsou na rozdíl od staršího vydání uvedeny obvyklými označeními písňových druhů. Tři stovky písní zahrnují tyto skupiny: dětské písně a písně ze školy, vánoční koledy a písně k výročním obyčejům, pracovní písně, písně o práci a písně z přírody, balady a kramářské písně, písně městských vrstev, řemeslníků a tovaryšů, milostné písně, taneční písně, svatební písně a písně zpívané na svatbách a vlastní tvorbu. V komentářích došlo k různým doplněním. Někde jde o připojení jedné věty, např. u písně č. 161 je to zmínka o autorství písně, připsané bratru zpěvačky Tomášovi. V jiných případech jde o poněkud větší zásahy, např. v oddíle dětských písní a písní ze školy je část textu vybrána (*Jan baran..., Jedna Kača..., Marýna, rýna...*) a nahrazena novým (*Vedu, vedu andělíčka*), na s. 100 je připojen text spolužačky M. Procházkové, na s. 168 je rozšířeno zpěvaččino vyprávění dalšími odstavci. V jednotlivých kapitolách jsou změny v pořadí některých písní. Nejvíce odchylek proti staršímu vydání doznal oddíl tanečních písní.

Další zásahy, jak uvádí autor, se týkají stylistických úprav a aktualizací některých pasáží. Nový je titul knihy, formát A 4 s pevnou vazbou a zejména vybavení publikace fotografiemi (vydání z roku 1986 je brožované, bez obrazového aparátu), nově je zařazeno resumé v anglickém jazyce. Je rovněž připojeno CD s vybranými ukázkami zpěvaččina zpěvu. Jde o nahrávky z let 1953 až 1976. Doplnění zvukovými ukázkami nabízí k obrazu zpěvačky další rozměr – prožitky při zpěvu, zaujetí obsahem odrážející se ve výrazu, dynamice, frázování a rytmicizaci, sklon k určitému stereotypu při zdobení melodie atd.

Zásluhou použití množství citátů text zřetelně ožívá. Čtenář je jimi přímo vtahován do procesu výzkumu, nahrávání písní, do života a povahy osobnosti zpěvačky. V tomto přístupu je možno vidět odraz představ o realizaci výzkumu, jak je ve 20. letech minulého století formuloval Bedřich Václavěk, když stanovil požadavek sledovat ekologii zpěvu. V jeho pojetí jsou doprovodné údaje o zpěvákovi a jeho zázemí důležitější než jen samotná píseň, významné je zjištění všech okolností, které život zpěváka a existenci písně provázejí. Formou doslovných citací je tento cíl úspěšněji dosažen, než by tomu bylo při pouhém parafrázování výpovědí interpreta. Je to pohled zdola, z pozice interpreta, pohled, který zachycuje a přibližuje píseň žijící v určitém historickém kontextu, u konkrétního typu nositele. Taková díla lze v etnomuzikologii jen uvítat, neboť podávají ucelený a přesně vymezený obraz písňového fondu i osobnosti interpreta. I když jde o záběr různých vývojových fází písní, jak je zachycuje osobní zpěvní repertář, jednotící tendence je daná osobností interpreta, podobně jako je tomu v blízkém typu publikací, kde je tímto jednotlivým prvkem třeba osoba sběratele. Nelze ovšem popřít, že jde o díla ne právě snadná a časově náročná a že dnešní doba, která žádá okamžité výsledky, není takové činnosti vůbec nakloněna. Lze jen uvítat, že J. Pajer novým vydáním

svého díla poskytuje cenné informace nové generaci badatelů i dalších zájemců. Že neustrnul na původní podobě, ale posunul svou monografii o stařence Procházkové o stupně výše směrem k ucelenosti a dokonalosti.

Marta Toncrová
(Etnologický ústav AV ČR)

CD VISER PÅ VALSE. 400 HISTORISKE FONOGRAFOPTAGELSER AF TRADITIONEL SANG OG SPILLEMANDSMUSIK. FORLAGET KRAGEN, 2013.

V roce 2013 vydalo vydavatelství Forlaget Kragen, úzce spojené s Dansk Folkemindesamling (Archivem dánského folkloru – DFS), sadu pěti CD nazvanou *Viser på Valse (Balady na válcí)*. Úprava edice a poznámkový aparát je prací Svenda Nielsena, renovaci a zvukovou úpravu provedl Morten Carlsen. Zvukové nosiče obsahují 400 nahrávek, které pocházejí z 315 fonografických válečků. Vznikly v Dánsku v letech 1907–1947 a jsou uloženy v archivu DFS. Součástí každého CD je booklet s komentářem, avšak dílem kvůli velikosti bookletů, dílem kvůli přání zpřístupnit široké veřejnosti část archivu DFS se Svend Nielsen rozhodl publikovat texty balad a notové zápisy na internetu. Bohužel veškerá dokumentace – ať již je součástí CD nebo přístupná na internetu – je pouze v dánštině. Doufám, že tento příspěvek pomůže česky mluvícím zájemcům tento nedostatek překonat.

Jde o zajímavý a do dnešního dne téměř neznámý zvukový doklad dánské hudební tradice. Nacházíme zde balady a instrumentální melodie, které již téměř před sto lety upadly v zapomnutí. V roce 2011 zpřístupnilo vydavatelství Forlaget Kragen několik fonografických nahrávek lidových houslistů na dvou CD, které jsou součástí knihy *Vildspil og nodespil* Anderse Ch. N. Christense-

na. Edice *Viser på Valse* obsahuje – jak název naznačuje – hlavně balady, ale nalezneme zde také nahrávky lidových houslistů – jak instrumentální kusy, tak popěvky a několik dalších žánrů.

DFS je nedílnou součástí Královské knihovny, kde se části materiálů nyní digitalizují. V souvislosti s touto prací pokračují digitalizační projekty také v DFS, kde mají za sebou dlouhou cestu s magnetofonovými nahrávkami zvukových archivů. Počátky práce Svenda Nielsen na digitalizaci fonografových nahrávek sahají do 70. let 20. století, kdy tehdejší zvukový technik DFS Jens Bager vyvinul zařízení pro přepis fonografických záznamů do digitalizovaného zvuku. Právě tento přístroj – s několika vylepšeními moderní technologií – byl použit pro převod zvuku z fonografických válečků do digitální podoby. Mnoho fonografických nahrávek ze zvukového archivu bylo již před lety převedeno na pásky cívkových magnetofonů a v mnoha případech se ukázalo, že tyto transfery jsou ve výsledku lepší než nová digitalizace přímo z fonogramů – a to dokonce i při použití lepší techniky. Důvodem je fakt, že během let došlo k dalšímu poničení válečků (degradace materiálu stářím) a – jak uvádí S. Nielsen – tuto zkušenost udělaly rovněž ostatní severské země, které přistoupily k digitalizaci fonografických nahrávek.

Velkým úkolem byl také následující krok – úprava zvuku na digitalizovaných nahrávkách. Částka 90 000 dánských korun, získaná částečně ze soukromých zdrojů, umožnila angažovat zvukového technika Mortena Carlse, který pracoval na projektu společně se Svendem Nielsenem. Při úpravě zvuku byl použit program „iZotope“, který se v té době dal koupit relativně levně – zhruba za pět tisíc dánských korun, mnohem levněji než jiné podobné programy – a měl požadované funkce. Když byla práce téměř u konce, byla vydána nová verze programu. Ta nabízela o tolik lepší výsledky, že bylo rozhodnuto vše přepracovat. Přijetí tohoto rozhodnutí bylo velmi těžké a zpozdilo dokončení celé edice. Za pří-

pravu bookletů a zajištění výroby CD, na niž rovněž musely být navýšeny náklady, byl pak zodpovědný Svend Nielsen.

Na obsah CD je nutno nahlížet v kontextu vývoje výzkumu lidové hudby v Dánsku. V archivu DFS je uloženo 855 fonografických válečků, z nichž 315 bylo nahráno v Dánsku v letech 1907–1947 a 532 na Faerských ostrovech v letech 1902–1934. V Dánsku se s odborným sběrem lidových písní začalo v polovině 19. století. V roce 1853 vydal Svend Grundtvig první díl edice *Danmarks gamle Folkeviser* (*Staré lidové balady Dánska*), která představila veřejnosti balady, jejichž kořeny většinou sahaly do středověku. Práce na edici později pokračovala a skončila v roce 1976 vydáním dvanáctého svazku. Tímto dílem položil Svend Grundtvig i později respektovaný základ standardizované typologie středověkých baladických textů (existuje 539 typů, kte-

ré jsou v referencích označovány jako DgF 1–539). Zatímco některé důležité sbírky lidových písní byly vydávány již před rokem 1900, mnoho z nepublikovaného materiálu shromáždila Královská knihovna v Kodani. Právě tato instituce pak iniciovala zřízení DFS v roce 1904 – archiv byl od počátku oddělením spadajícím pod Královskou knihovnu a byl výhradně sbírkou rukopisů.

Díky spolupráci prvního ředitele DFS, folkloristy Axela Olrika s etnomuzikologem Hilamarem Thurenem (1876–1912) založil DFS zvukový archiv, který byl od počátku sbírkou fonografických válců. Již v roce 1902 vznikly díky Thurenovi zvukové záznamy tradiční hudby na Faerských ostrovech, o dva roky později nahrál mladý asistent v DFS Hakon Grüner Nielsen (1881–1953) společně se sběratelem Evaldem Tangem Kristensenem (1843–1929) během dvou týdnů 43 válců s bala-



Evald Tang Kristensen zapisuje a Percy Grainger kontroluje úpravu, zatímco Hans Christian Jensen zpívá do trouby fonografu. Foto H. P. Hansen, 1922. Dansk Folkemindesamling.

dami v podání starších informátorů Tanga Kristensena v Jutsku. Tyto nahrávky vedly k založení zvukového archivu.

Dodnes je učitel Evald Tang Kristensen považován za největšího sběratele lidových tradic v západním světě. Od roku 1866 přibližně do roku 1910 zachytil na svých sběratelských cestách mj. na tři tisíce balad. Téměř všechny jeho cesty směřovaly do Jutska, jehož dialekty znal. Thuren vyznával názor, že píseň a hudba by mohly být předmětem skutečného vědeckého výzkumu teprve tehdy, až by bylo možné jejich provedení uchovat pro studijní účely – a to bylo v té době možné právě pomocí fonografu.

V roce 1909 podnikl Grüner Nielsen další cestu do Jutska za nejlepšími z informátorů Tanga Kristensena a zaznamenal je na fonograf, do roku 1916 pak

následovalo nahrávání v dalších částech Jutska. Ve 20. letech 20. století pokračoval v jeho díle uznávaný rakouský klavírista a skladatel Percy Grainger, kterého přivedl do kontaktů s dánskými badateli jeho hluboký zájem o lidovou hudbu. Tito pionýři se přesouvali s fonografem a válečky z místa na místo a pořizovali nahrávky jednotlivých zpěváků nebo muzikantů v jejich domácím prostředí. DFS nikdy nepořizoval gramofonové nahrávky. V roce 1953 se přešlo z fonografu přímo na magnetofon.

Nejdříve se tedy nahrávaly balady, přednostně pak ty, které bylo možno vystopovat do středověku nebo alespoň do doby renesance. A tak máme i dnes možnost slyšet velké množství písní, které by jinak navždy zmizely. Stejně tak můžeme poslouchat starší vrstvu nářevů, které se

zásadně liší od těch, jež známe z dnešní doby. Zachyceny byly také staré hymnické nápěvy, zpívané podle hymnického zpěvníku Thomase Kinga z roku 1699. Charakter hymnů se zcela změnil v polovině 19. století, kdy církevní úřady zrušily používání Kingova zpěvníku. Sběratelům se však podařilo najít několik starých kantorů, kteří byli schopni interpretovat melodie z dob svého mládí. A tak v případě hymnů můžeme slyšet způsob zpěvu, který vymizel zhruba před 150 lety.

Na CD 1 byly zařazeny balady z první cesty Evalda Tanga Kristensena a Hakona Grünera Nielsena v roce 1907. Mapa v bookletu ukazuje trasu cesty. Oba badatelé pátrali po nejstarších typech balad, neboť zájem folkloristů se v té době zaměřoval na vyhledávání materiálu co nejstaršího a „nejpůvodnějšího“. A tak většina ze 78 písní na CD je baladami středověkými (30 heroických a 24 humorných balad), 17 balad je z období renesance.

CD 2 obsahuje nahrávky ze tří sběratelských cest Grünera Nielsena v Jutsku v roce 1909. Zachycuje dvaatřicet informátorů, přičemž od každého bylo nahráno jedno nebo dvě z jeho nejlepších čísel. Vedle nářevů např. Thomase Johansena (1851–1935) z Kaas v oblasti Vendsyssel, které jsou nejstarším zvukovým záznamem hudby dánských lidových houslistů, najdeme na CD také ukázky rýmováček, zpívaných her a pověstí. Posledních devět čísel na CD nahrál na ostrově Samsø začínající novinář Frederik Poulsen. Jeho záznamy obsahují příklady melodií lidových houslistů interpretovaných formou popěvku. Nahrávky tradičních muzikantů jsou jedinečné, protože z doby před vynálezem magnetofonu na počátku 50. let 20. století existuje z Dánska jen velmi málo nahrávek instrumentální hudby (např. 4 nahrávky s Thomasem Johansenem na CD v již zmíněné knize A. C. N. Andersena).

CD 3 obsahuje záznamy z let 1910–1916, opět zachycuje balady, tentokrát v podání 17 interpretů. Opět jde především o podání lidových houslistů, větší



Hakon Grüner Nielsen a H. P. Hansen nahrávají Jense Christiana Jensena na fonograf.
Foto H. P. Hansen, 1929. Dansk Folkemindesamling.

nou příklady hudební tradice z vesnice Sønderho na ostrově Fanø u západního pobřeží Jutska. Tady se Grøner Nielsen v roce 1914 setkal s lodníkem Sonnichem Thomsenem, který jej seznámil s velmi zvláštním lokálním stylem hry. Nielsen navštívil Sønderho ještě jednou v roce 1916 i se svým nahrávacím zařízením a pořídil nahrávky s informátory. Vedle melodií lidových houslistů obsahuje CD příklady tradice vyprávění příběhů, říkadel a vyvolávání mladých pastýřů a také širší spektrum balad než první dvě CD.

CD 4 pokrývá období let 1927–1947 a obsahuje 75 čísel s 23 zpěváky. Po roce 1916 pořídil G. Nielsen další nahrávky až v roce 1927 a jako novinku tehdy pořídil nahrávky řady žalmů v rámci dokumentace starého způsobu zpěvního podání. CD obsahuje 21 žalmů, mezi jiným některé z náboženských cyklů *De højhellige* (Nejsvatější) zpívaných na vřesovištích západního Jutska a *De stærker Jyder* (Silní Jutčané) rozšířených ve východním Jutsku. Obě skupiny vznikly na konci 18. století ve snaze udržet staré luteránské tradice, vztahující se ke knize žalmů Thomase Kinga z roku 1699. Tradice je známa rovněž na Faerských ostrovech a v Norsku. Na CD jsou také nahrávky středověkých a renesančních balad a několik novějších písní. Nahrávky z roku 1947 byly pořízeny s neznámou osobou.

CD 5 je věnováno nahrávkám rakouského skladatele a klavírního sólisty Percyho Graingera z let 1922–1927. Byly pořízeny na kratších cestách po Jutsku společně s tehdy devětatadesátiletým Evaldem Tangem Kristensenem. Z jednaosmdesáti nahrávek na CD představuje sedm hru lidových houslistů, zbytku věvodí balady z období středověku a renesance.

Ke každému CD je přiložen booklet s krátkým popisem sběratelských cest s fonografem. Popis je doplněn mapka-

mi, na nichž jsou trasy cest a místa, kde byly nahrávky pořízeny, jsou označeny číslem, jež odpovídá názvu vesnice nebo města. Pak následuje soupis obsahu. U každé nahrávky je uveden textový incipit písně nebo název tance a dále typ – u starších typů balad a her se zpěvem s odkazem na prameny, které dánští badatelé používají jako typologii. Nakonec je zmíněna délka nahrávky. U každého informátora je uvedeno jméno, povolání, místo a farnost, které je přiřazeno topografické číslo používané dánskými muzei. Pokud je to možné, je připojena také fotografie informátora.

Dokumentaci na internetu lze nalézt na adrese <www.forlagetkragen.dk/vpv>. Tady si může případný zájemce vybrat, které CD chce vyhledat. Při kliknutí na první řádek najde vedle obecných informací texty písní. Pokud je k dispozici notový záznam, je uveden na odkazu „Se noderne her“.

Dřívější archivář DSF Morten Levy opatřil první CD poznámkami a v současné době pracuje na poznámkách ke druhému CD. Stejně jako Svend Nielsen vykonává i on tuto práci jako dobrovolník. Informace o jednotlivých interpretech jsou k dispozici při kliknutí na jejich jméno, podobně jako seznam nahrávek pořízený od téhož informátora. Další možností vyhledávání je „år“ (rok záznamu).

Asi nejzajímavější možností vyhledávání je „typ“, avšak tady se cizinec dostane lehce do problémů. Balady s typovým označením DgF se vztahují k „Danmarks gamle Folkeviser“ a zde uvedenému číslu typu. Tento odkaz znamená, že se musí jednat o středověkou baladu (heroickou baladu, baladu o rytířské službě, historickou baladu, baladu o nadpřirozených jevech nebo baladu obsahující pověsti). ES znamená „efterklangviser“, nový typ balad s rozmanitými tématy, které se objevily po středověkých a renesančních baladách v době mezi rokem

1500 a 18. stoletím. Čísla odkazují na disertační práci Niile Schiørringse *Det 16. og 17. århundredes verdslige danske visesang (Sekulární zpěv v Dánsku v 16. a 17. století)*, svazek I a II, z roku 1950, která je podrobnou studií tohoto žánru. SK znamená „skæmteviser“ (humorné balady). Ty se dělí dle čísel na typy „Drikkeviser“ (píjácké písně), „Nyere vise“ (novější písně, většinou z 19. století), „Salme“ (luteránské hymnické písně v individuální tradiční formě s textem z hymnického zpěvníku *Kingos salmer* z roku 1699), „Sanglege“ (hry se zpěvem). TT je odkazem na knihu Sørensa Tvermose Thyregoda *Danmarks Sanglege* z roku 1931. Tato velká sbírka her se zpěvem se považuje za jedno z nej důležitějších děl tohoto typu.

Dalšími možnostmi vyhledávání jsou „Førstelinie“ (první řádek písně nebo název melodie), „Fornavn“ (křestní jméno informátora), „Efternavn“ (příjmení), „Erhverv“ (povolání) a „Sogn“ (farnost).

Kromě relativně malého počtu ukázek hry a zpěvu lidových houslistů to jsou právě středověké a renesanční balady, které jsou nejzajímavějším odkazem mimo severské země, neboť mají určitou souvislost s tradicemi zbytku Evropy. Ačkoliv jsou v Dánsku lidé, kteří tyto balady stále předvádějí jak tradičním způsobem, tak i novým stylem, středověké balady již běžným dánským posluchačům nejsou známy. Měly a mají nicméně důležitý vliv na dánskou literaturu a klasickou hudbu. Naprosto odlišná je situace na Faerských ostrovech, kde jsou dánské středověké balady součástí živé taneční tradice, která jinde již před staletími zanikla (srov. Clausen, Marianne: *Føroya Kvæði: Corpus Carminum Færoensium*, sv. VIII – Løgini/Melodies. Stiðin 2003).

Heino Wessel Hansen
(Hadsund, Dánsko)

NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2015

(Revue für Ethnologie 1/2015)

Herausgegeben vom Nationalen Institut für Volkskultur

696 62 Strážnice, Tschechische Republik

Tel. 00420- 518 306 611, Fax 00420-518 306 615

E-Mail: info@nulk.cz

Die Ausgabe 1/2015 der Zeitschrift *Národopisná revue* (Revue für Ethnologie) befasst sich mit Hochzeitszeremonien und ihren Wandlungen. Jana Malecká erläutert den Lesern in ihrer Studie die Strategie, wie in der sunnitischen Gesellschaft – insbesondere in Syrien, Jordanien und Palästina – muslimische Partner ausgesucht werden und wie sie sich kennenlernen (*Suche nach muslimischer Braut: von der Zwangsehe bis zum Kennenlernportal*). Martin Soukup präsentiert den Hochzeitsbrauch des „Brautgeldes“ – einer „Kompensation für die Braut“ – bei der Nungon-Ethnie aus Papua-Neuguinea (*Adam hat für Eva doch auch nicht bezahlt: eine Kompensation für die Braut bei den Nungons und deren Wandlungen*). Marta Ulrychová befasst sich mit einer Bauernhochzeit im Raum Pilsen und vergleicht dabei die böhmische und die deutsche Ethnie (*Beschreibung der Hochzeit von Karl Poetzl, abgefasst in deutschen Gemeinden in Raum Pilsen Ende des 19. Jahrhunderts, in Konfrontation mit handschriftlichen Aufzeichnungen und Studien tschechischer Sammler in derselben Region*). Juraj Hamar und Lenka Filipová präsentieren in ihrem Beitrag einige aktuelle Tendenzen im slowakischen Folklorismus (*Traditionelles Hauben im Kontext der zeitgenössischen Hochzeit in der Slowakei*). František Kašník setzt sich in seinem Beitrag mit der Klärung des Ursprungs der männlichen Volkstracht in Südmähren auseinander (*Zur Problematik des angeblichen Einflusses von nach Süd Mähren und in die österreichische Feldsberg-Region umsiedelten Kroaten auf die Volkskultur im Raum Podluží im 19. und 20. Jahrhundert*).

Die Rubrik „Rückblicke“ bringt eine Reflexion von Marta Šrámková zum 200. Geburtstag von Matěj Mikšíček (1815–1892), einer Persönlichkeit, die sich mit der Volksdichtung befasste. Marta Toncrová gedenkt in ihrem Beitrag des 150. Geburtstags der Volksliedsammlerin Františka Kyselková (1865–1951). Die „Gesellschaftschronik“ erinnert an den runden Geburtstag der Ethnologin Alena Kalinová (*1955) und das Ableben des Musikologen Jan Trojan (1926–2015). In weiteren regelmäßigen Rubriken erscheinen Fachberichte über Ausstellungen, Festivals, Konzerte und Besprechungen neuer Bücher.

NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2015

(Journal of Ethnology 1/2015)

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 1/2015 focuses on the theme Wedding Ceremony and Its Transformation. In her study, Jana Malecká acquaints the readers with the strategy for choosing Muslim partners and the ways of making acquaintances in the Sunni society, especially in Syria, Jordan and Palestine (*Searching for Muslim Bride: from arranged marriages to Internet dating agency*). Martin Soukup introduces “bride-wealth”, a wedding tradition at the Nungon ethnic group in Papua New Guinea (*“Adam Did Not Pay for Eva either”: Bride-Wealth with Nungons and Its Transformation*). Marta Ulrychová deals with the country wedding in the Pilsen region, comparing the Czech and the German ethnic group (*Karl Poetzl’s Wedding Description, Recorded in German Communities in the Pilsen Region in the late-19th Century, in Confrontation with Manuscript Records and Czech Collector’s Studies in the Same Region*). In their contribution, Juraj Hamar and Lenka Filipová introduce some actual tendencies in Slovak folklorism (*Traditional Custom of “Čepčenie” in the Context of Contemporary Wedding in Slovakia*). František Kašník’s contribution explains the origin of men’s folk-dress trousers in South Moravia (*On Alleged Influence of the Croats Settled in South Moravia and in the Austrian Valtice-Region on Folk Culture in the Ethnographic Area of Podluží in 19th and 20th Century*).

Review Section publishes Marta Šrámková’s reflections on the occasion of the 200th anniversary of birth of Matěj Mikšíček (1815–1892), a personality interested in literary folklore; Marta Toncrová’s contribution remembers one hundred and fifty years from the birth of Františka Kyselková, a folk song collector (1865–1951). Social Chronicle remembers anniversary of ethnologist Alena Kalinová (born 1955) and decease of musicologist Jan Trojan (1926–2015). Other regular columns publish reports from exhibitions, festivals, concerts, and review of new books.

NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2015, ročník XXV

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 další informace pro autory příspěvků jsou zveřejněny na internetových stránkách časopisu <<http://revue.nulk.cz>>.

Periodikum je evidováno v mezinárodních bibliografických databázích AIO (The Anthropological Index Online of the Royal Anthropological Institute), GVK (Gemeinsamer Verbundkatalog), IBR (Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur) + IBZ (Internationale Bibliographie geistes- und sozialwissenschaftlicher Zeitschriftenliteratur), RILM (Répertoire International de Littérature Musicale), CEJSH (Central European Journal of Social Sciences and Humanities) a Ulrich's Periodicals Directory.

REDAKČNÍ RADA: PhDr. Daniel Drápala, Ph.D., PhDr. Hana Dvořáková, doc. Mgr. Juraj Hamar, CSc.

PhDr. Petr Janeček, Ph.D., doc. PhDr. Eva Krekovičová, DrSc., PhDr. Jan Krist,
PhDr. Vlasta Ondrušová, doc. PhDr. Martina Pavlicová, CSc., PhDr. Jana Pospíšilová, Ph.D.,
doc. Mgr. Daniela Stavělová, CSc., Mgr. Martin Šimša, Ph.D., doc. PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.,
PhDr. Lucie Uhlíková, Ph.D., PhDr. Marta Ulrychová, Ph.D., doc. 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

Výtvarná spolupráce: Dana Chatrná

Tisk: LELKA, Dolní Bojanovice

Datum vydání: 31. března 2015

ISSN 0862-8351

MK ČR E 18807

