

N Á R O D O P I S N Á

revue

1/2018

AUTOŘI STUDIÍ A ČLÁNKŮ NR 1/2018:

Doc. PhDr. Jolana DARULOVÁ, CSc. (*1951), vystudovala etnologii na Filozofické fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě. Od roku 1974 působí na Univerzitě Mateja Bela v Banské Bystrici jako vysokoškolská pedagožka a vědeckovýzkumná pracovnice. Zabývá se výzkumem města, přeměnami tradičního venkovského způsobu života a kulturním dědictvím. **Kontakt:** jolana.darulova@umb.sk

Mgr. Jana LOCHMANOVÁ (*1981) vystudovala etnologii na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Od roku 2017 je zaměstnána na Regionálním pracovišti tradiční lidové kultury v Kraji Vysočina při Muzeu Vysočiny Třebíč. Z pozice etnologa se zabývá zejména proměnou kultury v čase. **Kontakt:** j.lochmanova@muzeumtr.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

PhDr. Barbora PŮTOVÁ, Ph.D. et PhD. (*1985), působí jako odborná asistentka v Ústavu etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se problematikou dějin kultury, umělecké tvorby a kulturního dědictví. Mezi další oblasti jejího odborného zájmu patří historická antropologie a antropologie umění. **Kontakt:** barbora.putova@ff.cuni

PhDr. Helena NOSKOVÁ, CSc. (*1949), vystudovala etnologii a historii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Od roku 1991 je vedoucí vědeckou pracovnicí Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR, od roku 2009 vedla oddělení židovských, národnostních a menšinových studií, nyní je vedoucí pracovní skupiny dějin menšin. Zabývá se studiem národnostních menšin a nedominantních společností v České republice, na Slovensku, v Lotyšsku a Rusku. Založila a vede Dokumentační a muzejní středisko slovenské menšiny v ČR. Je šéfredaktorkou měsíčníku Listy Slováků a Čechů, kteří chtějí o sebe vědět. **Kontakt:** noskova@usd.cas.

Národopisná revue vychází v tištěné černobílé podobě; pdf verze s barevnými fotografiemi jsou od roku 2016 zveřejněny na internetových stránkách časopisu v sekci Archiv <<http://revue.nulk.cz/obsah-cisel-archiv.html>>.

N Á R O D O P I S N Á

revue

1/2018



OBSAH

Studie a materiály k tématu „Městské festivity“

Festivity v urbánnom prostredí so zameraním na banícke tradície mesta Banská Bystrica (<i>Jolana Darulová</i>)	3
Městské slavnosti v Brtnici, Jemnici a Jihlavě s přihlédnutím k širším souvislostem (<i>Jana Lochmanová</i>)	13
Skolení draka – tradiční letní slavnosti v hornofalckém městě Furth im Wald (<i>Marta Ulrychová</i>)	28
Marocké městské festivaly <i>moussems</i> (<i>Barbora Půtová</i>)	41
Festivity a každodennost ruských „bílých“ emigrantů v pražském exilu v prolínání historie a vzpomínek (<i>Helena Nosková</i>)	51

Společenská kronika

Pocta Aleně Plessingerové (<i>Lydia Petrářová</i>)	64
Poděkování Naděždě Urbáškové (<i>Martina Pavlicová</i>)	66
Josef Petrář (23. 8. 1930 – 3. 12. 2017) (<i>Jiří Langer</i>)	67
Za Ctiborem Nečasem (<i>Václav Štěpánek</i>)	68
Odišla legenda slovenského folklorizmu: Štefan Nosál' (20. 1. 1927 – 22. 7. 2017) (<i>Stanislav Důžek</i>)	69

Výstavy

Muzeum pracovní medicíny v Real del Monte a Anglický hřbitov v Mineral del Chico (<i>Oldřich Kašpar</i>)	71
Etnografika v muzeích mexického města Pachuky (<i>Oldřich Kašpar</i>)	72

Konference

11. konference spolku Genius loci českého jihu v Plzeňsku v Blovicích (<i>Marta Ulrychová</i>)	73
Mezinárodní sympozium Folklorní hnutí druhé poloviny 20. století v kulturním, sociálním a politickém kontextu (<i>Anežka Hrbáčková</i>)	74

Recenze

T. M. Bohn: Der Vampir. Ein Europäischer Mythos (<i>Giuseppe Maiello</i>)	75
V. Michalička: Kopřiva. Plevel, který šatil (<i>Miroslav Válka</i>)	78
Eugen Bárkány: Židovské pamiatky na Slovensku (<i>Peter Salner</i>)	80
M. Sopoliga: L'udová architektúra Ukrajincov Slovenska (<i>Lubomír Procházka</i>)	81
M. Korandová: Sága rodiny Škodů (<i>Marta Ulrychová</i>)	81

Resumé	84
--------	----

FESTIVITY V URBÁNNOM PROSTREDÍ SO ZAMERANÍM NA BANÍCKE TRADÍCIE MESTA BANSKÁ BYSTRICA

Jolana Darulová (Katedra sociálnych štúdií a etnológie FF UMB, Banská Bystrica)

V poslednom období narastá počet mestských festivít, ktoré sú zamerané na využívanie histórie. Mestá si najmä počas osláv Dní mesta pripomínajú pridelenie mestských práv, konajú sa historické sprievody, rytierske turnaje, rekonštruje sa korunovácia. Slávnosti sa realizujú i pri rôznych príležitostiach, akými je napr. obliehanie Bratislavy Napoleónom (rekonštrukcia bitiek z roku 1809), iné sa neviažu na žiadny konkrétny deň, napr. v Žiline sa koná stredoveký deň, vo Zvolene výstup na Pustý hrad, organizujú sa historické hradné dni na nádvorí hradov viacerých miest a pod. Početné oslavy sú spojené s baníckymi tradíciami, významným podujatím je Stretnutie banských miest a obcí Slovenska realizované v rôznych mestách, v Banskej Štiavnici sa konajú Salamandrové dni.

Väčšina z uvedených festivít má lokálny, resp. regionálny význam, ale možno uviesť aj oslavy, ktoré sa konajú v mestskom prostredí a majú národný charakter. Ide o niektoré štátne sviatky, ako vyplýva zo Zákona č. 241/1993 NR SR: 29. august – výročie Slovenského národného povstania s centrálnymi oslavami v Banskej Bystrici, 5. júl – sviatok sv. Cyrila a Metoda spojený s národnými oslavami na Devíne – mestskej časti Bratislavy, pozornosť je zameraná aj na vybrané pamätné dni, napr. Deň obetí holokaustu a rasového násillia (9. september).

Etnológia na Slovensku venovala pozornosť sviatkovaniu v meste v súvislosti s výskumami v urbánnom prostredí (Bratislava, Banská Bystrica, Banská Štiavnica, Zvolen) najmä od 90. rokov 20. storočia (pozri napr. Feglová 1991; Beňušková 1994; Vrzgulová 2009; Košťálová 2010; Popelková – Zajonc 2013; Popelková 2014; Darulová 2009, 2017). Vybrané urbánne festivity a sviatky s historickou tematikou sa taktiež stali predmetom etnologických výskumov, pričom najväčšia pozornosť bola venovaná baníckym tradíciám: Salamandrovým dňom v Banskej Štiavnici (Darulová 2013; Popelková – Zajonc 2015), aušusníckej tradícii a šachtágu v Banskej Štiavnici (Denková 2012, 2013; Chovanová 2013). Oslavy Slovenského národného povstania skúmala v historicko-politických súvislostiach Monika Vrzgulová (2014a), rituálom vo všeobecnosti a oslavám na Pustom hrade vo Zvolene venovala pozornosť Katarína Košťálová (2008,

2010), Katarína Tesárová skúmala festivaly v Bratislave ako súčasť kultúrnych atrakcií (2010). K novším výsledkom výskumov patrí i štúdia M. Vrzgulovej o slávení Dňa obetí holokaustu a rasového násillia (2014b).

V tomto kontexte sa požívali termíny ako sviatočné príležitosti, slávnosti, oslavy, rituály, sviatky, termín festivity/absentoval a doposiaľ nie je zaužívaný. Pritom je na internetových stránkach¹ pomerne frekventovaný a charakterizuje sa ako slávnostná udalosť, oslava niečoho v radostnej nálade a bujarým spôsobom, kde ľudia, často v netradičnom oblečení, jedia, pijú a veselia sa. Ako príklady sú uvádzané Silvester, hody, ale aj rozlúčka so slobodou, maškarný ples, Halloween, pyžamová párty, či stužková a promócie. Z medializácie tohto termínu možno teda odvodiť, že viaceré príklady súvisia s tradičnou kultúrou, iné majú civilnejší kontext a patria k novodobému prežívaniu sviatočných, ale niekedy iba zvláštnych chvíľ. Tak isto sú diferencované z hľadiska oslavných príležitostí – ide o významné dni v roku, či v živote jednotlivca, sociálnej skupiny, lokality a pod. V strede pozornosti sa tak môže ocitnúť aktuálna osoba (oslávenc – napr. v prípade stužkovej či promócií), historická osoba, udalosť (založenie mesta) i mesto samotné (Dni mesta).²

Festivity odrážajú rôzne tematické zameranie, môžu vychádzať z konkrétnych historických udalostí alebo v širokom slova zmysle z lokálnych, regionálnych či národných tradícií. Patrí k nim aj široký okruh festivalov: festivaly umenia (literárne, divadelné, filmové, hudobné pod.) oslavujúci konkrétny druh umenia, festivaly jedla a pitia (pivný festival ad.).³

Zvláštny význam majú tie oslavné príležitosti, ktoré sú definované ako sviatky. Popelková uvádza, že „sviatok je príležitosť alebo cyklicky sa opakujúci rozlične dlhý časový úsek, v ktorom sa odohráva či pripomína niečo významné alebo mimoriadne, počas ktorého sa predpokladajú alebo vyvolávajú konkrétne, do istej miery normatívne spôsoby správania a ktorému sa v rozličnej intenzite pripisujú symbolické významy“ (Popelková 2012: 10).

Takmer neuchopiteľné množstvo naznačených druhov a typov festivít a sviatkov a šírku ich významov pomáha usporiadať rozlišovanie sviatkov vs. slávností

v zmysle opozície kresťanské vs. predkresťanské, ale najmä náboženské vs. profánne. V tejto štúdii budem používať termín festivaly ako slávnosti a nevšedné dni, ktoré sa nemusia cyklicky opakovať, a sviatky s ohľadom na vyššie uvedenú definíciu.

Zjednocujúci moment festivalů i sviatkov vidím predovšetkým v tom, že vytvárajú priestor spoločenskej komunikácie, sprostredkujú tému spoločenskej komunikácie, poskytujú pocit spolupatričnosti, čo prispieva k sociálnej (skupinovej), náboženskej i priestorovo (geograficky) ohraničenej kohézii.

Cieľom štúdie, ako vyplýva i z názvu, je nájsť kontexty medzi súčasnými oslavami mesta – konkrétne stredoslovenského mesta Banská Bystrica – a jeho špecifickými historicko-etnografickými charakteristikami, najmä baníckou tradíciou. Vzhľadom na skutočnosť, že v mestskom prostredí sa realizovali slávnosti iniciované najmä inštitúciami, bolo možné hypoteticky predpokladať, že hlavným koordinátorom bude mesto samotné (mestský úrad, rôzne kultúrne, osvetové inštitúcie, mimovládne organizácie). Výskum súčasných festivalů teda prebiehal opakovane nielen v meste,⁴ ale v roku 2017 aj v spolupráci s predstaviteľmi mestského úradu.

Festivaly ako kultúrne reprezentácie a „vynájdenej tradície“

Východiskom spracovania výskumnej témy bol koncept „epidemiológie reprezentácií“ Dana Sperbera (1996)⁵ a „vynájdenej tradície“ Erica Hobsbawma (1983a, 1983b). Podľa Sperbera sa kultúrne javy môžu analyzovať ako súbor reprezentácií dvoch druhov – mentálnych (napr. presvedčení, zámerov, preferencií) a verejných reprezentácií (napr. vety, texty, obrazy) (Bužeková 2009: 240). „Sociální reprezentace jsou vymezovány jako soubor konceptů, tvrzení, explanací, významů, slov, idejí, obrazů, metafor apod., které jsou vzájemně propojeny a jejichž funkcí je uchopení, porozumění, vysvětlení, či predikce událostí, věcí, lidí nebo řešení problémů. Sociální reprezentace jsou tím, co homogenizuje a unifikuje porozumění a hodnocení světa, a to v rámci sociálních skupin, které je spoluutvářejí. Společné sociální reprezentace nejen umožňují efektivní komunikaci u těch, kteří je sdílejí, nýbrž také orientaci na společné cíle a hrají klíčovou roli v procesu socializace, internalizace skupinových hodnot a při upevňování kolektivních identit.“ (cit. podľa Wyrobkova 2007: 71) Ak vnímame reprezentácie ako obrazy konkrétnych

udalostí, môžeme hovoriť o reprezentáciách verejných či individuálnych, ale aj kultúrnych i politických. D. Sperber považuje za nemožné opísať kultúrny jav bez toho, aby sa prihliadalo na ideu, ktorú o ňom majú tí, čo sa na ňom zúčastňujú. Kultúrne reprezentácie predstavujú výsledok interakcie medzi vonkajšími verejnými reprezentáciami a reprezentáciami vnútornými – mentálnymi. Idey sa nepozorujú, neopisujú, ale interpretujú. Zverejnené idey sa v procese šírenia „zhmotňujú“, aby sa opäť „zmentálnili“.

Kultúrnym reprezentáciám sa v štúdii venujem v kontexte šírenia obsahov a významov vybraných festivalů, ako aj úlohe a argumentácii miestnych samospráv pri ich výbere, resp. koordinácii, a v neposlednom rade i medializácii.

Koncept „vynájdenej tradície“ (*invented tradition*) rozpracoval historik Eric Hobsbawm v rámci štúdia fenoménu nacionalizmu v dejinách moderných európskych spoločností na základe zistenia, že mnohé tradície prítomné v histórii národov Európy, ktoré sa opakovane zdôrazňujú a pripomínajú, nie sú také staré, ako navonok vyzerajú. Mnohé z nich sú mladého dáta, hoci sa odvolávajú často na hlbokú minulosť. Jeho „vynájdenej tradície“, ktorá sa odvoláva na staré situácie, adaptuje staré zvyky v nových podmienkach, používa staré modely pre celkom aktuálne ciele, je reakciou spoločnosti na nové situácie a aktuálne výzvy (podľa Popelková – Zajonc 2013: 56; Hobsbawm 1983: 6 – 7).

Podľa Hobsbawma v situáciách, v ktorých spoločnosť, skupina či idea „hľadajú cestu“ pre presadenie sa či udržanie sa, alebo vtedy, keď je potrebné vytvoriť/vyjadriť sociálnu súdržnosť v reálnom či umelo vytvorenom spoločenstve či vštepiť nejaké presvedčenie, hodnotový systém, konvenciu správania, siahne sa do minulosti skupiny ako do zásobárne artefaktov a udalostí. Z nej sa vyberú také, ktoré vyhovujú uvedeným potrebám, prípadne sa pretvoria/prispôbia, vhodne skombinujú a prídajú k „vynálezu tradície“. Pri „vynájdenej tradícii“ je história používaná ako prvok vyjadrujúci opodstatnenosť akcií i ako spojivo skupinovej súdržnosti. Súčasťou vynájdenia tradície je nastolenie potreby opakovania, čím sa vytvorí dojem minulosti, kontinuity ideí aj spoločenstva (cit. podľa Popelková – Zajonc 2013: 56).

Vynáliezanie verejných obradov je kombináciou štátnej okázalosti a ľudovej slávnosti, kombinácie, v ktorej sa spája moc a potešenie občanov. Ide aj o obdobie masovej výroby verejných pamiatok, upomienkových predme-

tov, uniforiem a vlajok, sprievodov a kapiel (Hobsbawm 1983b: 271 – 273). Je aj zložitou interakciou medzi minulosťou a súčasnosťou, kde jednu z podstatných úloh zohrávajú rituály a symboly a ich chápanie v nových súvislostiach. Opakovanie postupov – hodnoty a normy správania sa (i ritualizovaného) navodzujú kontinuitu s minulosťou, ale uvádza sa aj vynájdená historická kontinuita, či sfalšovaná kontinuita. Ide aj o rámec realizácie sviatkov, v obsahu ktorých sa najrozličnejším projektovaním minulosť inštrumentalizuje ideológia.

V etnológii bola táto koncepcia aplikovaná v kontexte baníckej tematiky pri analýze salamandrových slávností v Banskej Štiavnici (Popelková – Zajonc 2013) a aušusníckej tradície tak isto v Banskej Štiavnici i v Španej Doline (Denková – Chovanová 2013). Ako príklad „vynájdenej tradície“ možno uviesť i viaceré aktivity baníckeho bratstva Herrengrund zo Španej Doliny, ktorého členskú základňu tvoria ľudia z rôznych nebaníckych profesijných oblastí nadchnutých pre štúdium, oživovanie a realizáciu starých už zaniknutých baníckych zvykov (Darulová 2016).

Banícke tradície Banskej Bystrice ako prameň festivít

Banská Bystrica má v populárno-odbornej literatúre viaceré prívlastky, na základe ktorých možno v historickom kontexte odvodiť jej priority. K najstarším patrí Banská Bystrica – banícka a medená, k novším Banská Bystrica – povstalecká (v roku 1944 bola centrom Slovenského národného povstania⁶), ale aj úradnícka,⁷ k najnovším patria prívlastky, ktoré súvisia so zapojením do rôznych aktuálnych projektov – napr. mesto športu, zdravé mesto, zelené mesto. Dlhoročnú tradíciu má mesto i v usporadúvaní výročných jarmokov, k najväčším patrili Radvanský jarmok, ktorý v roku 2017 oslávil 360. výročie od svojho vzniku a je zapísaný do Reprezentatívneho zoznamu nemotného kultúrneho dedičstva Slovenska.

Rozvoj mesta bol v minulosti založený najmä na ťažbe a spracovaní medi.⁸ Najväčší rozmach banského a mediarskeho priemyslu zažilo mesto v rokoch 1494 – 1546, keď boli bane, hutí a hámre v prenájme Thurzovsko-fuggerovskej spoločnosti. Neskôr, po vyťažení ľahšie dostupných rudných zásob a tiež v dôsledku poklesu cien medi, postupne upadal, až koncom 19. storočia zanikol. V Banskej Bystrici neboli bane na rozdiel od Banskej Štiavnice či Kremnice priamo pod mestom, ale hlavne na území baníckych obcí Staré Hory a Špania Dolina. V týchto obciach pretrvávajú banícke tradície doposiaľ napriek

tomu, že ťažba bola definitívne ukončená a pamätníkov na uvedené obdobie je možné nájsť iba zriedka.

Kým mestá Banská Štiavnica a Kremnica čerpajú zo svojej baníckej minulosti pri rôznych príležitostiach v priebehu roka – preslávený a hojne navštevovaný je najmä Salamandrový sprievod v Banskej Štiavnici, ktorý sa koná na Deň baníkov, hutníkov, geológov a naftárov, Banská Bystrica iba v poslednom čase hľadala možnosti na oživenie baníckych tradícií. Ako súčasť podpory cestovného ruchu chcelo vedenie mesta oživiť práve takmer úplne zaniknuté banícke tradície. V roku 2013 uviedla banskobystrická viceprimátorka Katarína Čizmarová: *„Mňa osobne ako rodáčku trápilo už dlhší čas, že banícka tradícia je v Banskej Bystrici nejako zaznávaná a je malý záujem to riešiť. Toto by mohla byť jedna z priorít, ako sem dotiahnuť turistov – urobiť niečo zvláštne, výnimočné.“*⁹

Prezentovať banícke tradície mesta a jeho okolia sa od toho obdobia viac či menej darilo i prostredníctvom osláv, ktoré sú trvalou súčasťou kultúrneho kalendára, ale najmä novými podujatiami. Niektoré možno označiť podľa predchádzajúcich charakteristík termínom festivity. Banícke motívy sa objavovali aj v niektorých ročníkoch Dní mesta a tak isto tvorili súčasť Radvanského jarmoku. Išlo najmä o alegorické spracovanie témy prevážania medi z okolia Banskej Bystrice do Benátok.¹⁰ Na Námestí SNP bola vystavená veľkorozmerná replika historickej lo-de, ktorú obsluhovali námorníci v dobových kostýmoch.

V máji roku 2015 pribudol nový produkt v oblasti pútnického turizmu, v centre mesta bola otvorená Barborská cesta,¹¹ ktorá poskytuje záujemcom možnosť spoznať pamiatky spojené s históriou baníctva nielen v samotnej Banskej Bystrici, ale aj na celom strednom Slovensku.

V rokoch 2013, 2014 a 2015 sa realizovala Cisárska vizitácia.

Cisárska vizitácia baníctva

Determinantom, ktorý ovplyvnil založenie novej mestskej festivity v Banskej Bystrici, boli cisárske návštevy v stredoslovenských banských mestách. Manžel cisárovnej Márie Terézie František Štefan Lotrinský navštívil Banskú Štiavnicu a ďalšie banské lokality v júni 1751, deti panovníkov, budúci cisári Jozef a Leopold a ich nastávajúci švagor sasko-tešínsky vojvoda princ Albert navštívili stredoslovenské banské mestá 20. – 31. júla 1764. V uvedených mestách sa konali na ich počesť veľkolepé oslavy a prezentácie. Hlavným organizátorom návštev

bola Dvorská komora a Hlavný komorskogrófsky úrad. Koncept návštev obsahoval nielen pracovný program, ale aj rôzne aktivity, v ktorých sa mestá so svojim banským okolím prezentovali v čo najlepšom svetle. Napr. v Banskej Štiavnici to boli exkurzie po mimoriadne prosperujúcej baníckej lokalite (Čelko 2002: 48, 49). V privítacom sprievode bolo prítomných mnoho úradníkov banského eráru v slávnostných uniformách a cisár sa zúčastnil aj na tradičnej procesii na sviatok Svätej Trojice; pompéza bola aj rozlúčka s cisárom a jeho slávnostný odchod. Pri príležitosti druhej návštevy sa stavali slávobrány, šili nové uniformy nielen pre banských úradníkov, ale aj aušusníkov z radov banských robotníkov, zostavovali sa banícke vojenské jednotky a pod. Po návšteve Banskej Štiavnice princovia navštívili ďalšie lokality – Hodrušu a Žarnovicu, mesto Kremnicu a odtiaľ po dvoch dňoch i mesto Banskú Bystricu a dve významné banícke lokality Španiu Dolinu a Staré Hory.

Cisárske návštevy v stredoslovenských banských mestách spíňali okrem študijných záujmov mladých princov aj parametre demonštrácie kráľovskej moci na jednej strane a prosperity baníctva a banských miest na strane druhej. V demonštrácii nádhery už v tejto dobe nachádzame aušusníkov v ich efektných bielych sakách, červených nohaviciach so zlatom vyšívanými lampasmi, zelených oválnych čiapkach a čiernych ošliadroch.¹² Ide o aušusníkov, ktorí sú v zmysle Hobsbawmovej teórie vytiahnutí z kostolov, z náboženských obrádov a postavení do sprievodov plniť nové úlohy reprezentantov nád-



Primátor s manželkou a princovia Jozef a Leopold. Cisárska vizitácia 2013. Foto archív mesta Banská Bystrica

hery kráľovského baníckeho mesta, esencie baníctva v meste (Denková – Chovanová 2013: 127–128).

Novodobé mestské oslavy cisárskych návštev teda vychádzajú z reálnych historických udalostí. Cisárska vizitácia je názov historickej udalosti i súčasného mestského podujatia. Vzhľadom na to, že sa zachovali viaceré odborne spracované podklady k uvedeným návštevám a že sa v priebehu posledných desaťročí konali s tematikou cisárskych návštev i viaceré výstavy, možno predpokladať, že tvorili predprípravu dnešných mestských osláv. K vzácnym pamiatkam patrí najmä rukopis Denník princa Leopolda, v ktorom sa zachovali dojmy z návštevy v Banskej Bystrici. Okrem toho sú podrobnosti o návšteve zaznamenané i v Zlatej knihe baníctva.¹³

Pri organizovaní Cisárskej vizitácie dalo vedenie mesta priestor predstaviteľom baníckych spolkov. Iniciátorom podujatí s baníckou tematikou je Združenie baníckych spolkov a cechov Slovenska. Je profesijnou organizáciou baníkov, ktorá spája tridsaťpäť registrovaných baníckych spolkov a cechov vo všetkých regiónoch Slovenska.¹⁴ Od roku 2008 sa každoročne konajú stretnutia banských miest a obcí Slovenska a pri príležitosti 8. stretnutia banských miest a obcí Slovenska v Banskej Bystrici sa v dňoch 24. – 25. júla 2015 konal druhý ročník Cisárskej vizitácie nazvaný „Banícka vizitácia“.

Vedenie mesta spísalo s baníckymi spolkami pôsobiacimi v banských osadách v okolí mesta v Španej Doline a Starých Horách memorandum o spolupráci. Pri tvorbe scenára spolupracovalo so Stredoslovenským múzeom na základe už zmieneného Denníka princa Leopolda.

Obraz Cisárskej vizitácie sa na jednej strane utváral pomocou odborných textov, výstav a seminárov s prednáškami a týkal sa predovšetkým odbornej verejnosti a záujemcov o banícku históriu, na druhej strane ho spolytvárili organizátori a účastníci osláv najprv plagátmi s programom a prostredníctvom správ a pozvánok v rôznych médiách a napokon samotným obsahom osláv.

Médiá propagovali pripomenutie cisárskej vizitácie slovami: „Cisárska vizitácia prinesie slávnú históriu Banskej Bystrice.“¹⁵ Vierohodnosť rekonštrukcie historickej udalosti sľuboval scenár vytvorený najmä na základe uvedeného denníka. „Denník od zástupcu cisárskeho dvora je autentickým záznamom, ktorý nám poslúži na vytvorenie a reanimáciu atmosféry v meste pre zorganizovanie tejto akcie,“ uviedla Graciasová-Šikulová, vedúca odboru propagácie mesta.¹⁶

V Banskej Bystrici sa konal nultý ročník podujatia 27. júla 2013. V podvečer sa sformovali v centrálnych uliciach mesta dva sprievody – historický banícky sprievod a cisársky sprievod, aby sa stretli na Námestí SNP. Okrem toho sa v pešej zóne – pri barbakáne – konali rôzne aktivity, ako napr. banícke raňajky, banícke hry, divadlá a súťaže. Vo večerných hodinách sa konala kvetinová slávnosť, ktorá mala pripomenúť, ako si Banskobystričania v roku 1764 uctili premenou námestia na kvetinovú záhradu vzácnu návštevu z Viedne.

Najväčšie oslavy sa však sústredili na posledné júlové dni roku 2014 pri príležitosti 250. výročia návštevy Jozefa II. a Leopolda II. Záujemcovia boli pozývaní slovami: „*Nechajte sa aj vy zlákať jedinečnou dobovou atmosférou a prídte sa zabaviť na Námestie SNP v Banskej Bystrici.*“ (SITA 2013) „*V tomto oficiálnom prvom ročníku... ožije história a banícka sláva nášho mesta. Tohtoročné podujatie sa bude niesť v duchu troch obsahových motívov – motívu pohostinnosti, motívu rôznorodosti a motívu oslavy baníctva.*“¹⁷

V slávnostnom programe sa rekonštruovala nielen samotná banícka vizitácia, ale mesto si zároveň pripomenulo 760. výročie od chvíle, kedy sa Banská Bystrica stala slobodným kráľovským mestom.¹⁸ Hlavnou časťou festivity bola teda samotná rekonštrukcia udalosti z 18. storočia, ku ktorej boli začlenené ďalšie časti, ktoré možno označiť tiež ako reprezentácie baníckych tradícií, ale aj súčasného stavu.

Podujatie otvorilo slávnostné rokovanie Prezídia Slovenskej baníckej spoločnosti a rokovanie Rady Združenia baníckych spolkov a cechov Slovenska. Nasledoval banícky šachtág, slávnosť, na ktorej sa prijímajú noví členovia do stavu baníckeho. Sláva baníctva ožila vďaka slávnostnému sprievodu baníkov a tradičnej Cisárskej vizitácii. V Stredoslovenskom múzeu bola otvorená výstava k výročiu návštevy korunných princov a prezentoval sa proces razenia mincí a ryžovania zlata. V programe vystúpili banícke muziky, zbory a dychovky z banských miest.

Centrálne oslavy sa konali na Námestí SNP, kde bola inštalovaná tribúna a v jej pozadí drevená rekonštrukcia bane s veľkým dreveným kolesom a so siedmymi úrovňami, ktorú oživovali postavy baníkov.

Prvý na námestie prichádza z Hornej ulice sprievod baníkov a zástupcov miest z rôznych banských regiónov so zástavami a za zvukov drevenej klo-

pačky. V sprievode sú aj permoníci a baníci s drevenými vozíkmi s vyťaženou rudou. Starší baníci v slávnostných tmavých uniformách prinášajú pred tribúnu na nosidlách sochu sv. Barbory – patrónky baníkov. Moderátor víta zástupcov spolkov, zoraďených v sprievode a informuje o tom, odkedy spolk existuje, aký región reprezentuje, aká ruda sa v ňom ťažila a za akých podmienok, aké podniky tam historicky pôsobili a nakoniec aj to, aké podujatia sa v súčasnosti na počesť baníckych tradícií usporadúvajú.

Priebeh osláv, obsah prejavov a jednotlivých vystúpení a tak isto sprievodný program poskytujú priestor na interpretáciu historického významu vybranej udalosti a výklad symbolov účastníkom oslavy.

V prvej časti podujatia bola obsahom reprezentácií aktuálna situácia, súčasná početnosť baníckych spolkov, ktoré sú činné i napriek tomu, že sa vo väčšine banských regiónov prestalo ťažiť.

Okrem obsahov sú sprostredkované účastníkom osláv kultúrne reprezentácie v podobe rôznych symbolov. V prípade festivít s baníckou tematikou zohrávajú takúto úlohu najmä slávnostné banícke uniformy, ktoré si obliekajú nielen samotní baníci a predstavitelia spolkov, ale aj zástupcovia mestských samospráv, významní hostia a donori. „Prezliekanie sa do baníckych uniforiem, obradnosť a okázalosť pri vykonávaní profánnych čin-



Pódium s maketou bane. Cisárska vizitácia 2013.
Foto archív mesta Banská Bystrica

ností, zjavné preukazovanie úcty symbolom minulosti, formálny dôraz na tradície a ich nemennosť i snahu o udržanie kontinuity s pozitívne vykreslenou minulosťou možno označiť za najčastejšie nástroje politiky, uplatňujúce sa aj v navonok uvoľnenej atmosfére mestského sviatku.“ (Popelková – Zajonc 2013: 56)

Nasledujú príhovory zástupcov baníckych spolkov, ktoré sa nesú v ceremoniálnom duchu využívajúc dobové oslovenia a starú banícku terminológiu. Prejavy sa venujú nasledovným témam: sv. Barbore – patrónke baníkov (4. decembra), ktorá požívala medzi baníkmi veľkú úctu a ku ktorej sa modlili a utiekali v ťažkých chvíľach, a návšteve z cisárskeho dvora. V príhovoroch sa spája súčasnosť s minulosťou a tak isto sa objasňoval a zdôrazňoval význam samotnej festivity.

Medzi prejavmi účinkuje banícky spevokol zo Starých Hôr Haliar v aušusníckych červeno-bielych uniformách; prvá zaznie hymnická pieseň *Banícky stav nech je velebený*.

Moderátor dáva signál na otvorenie brány radnice a po červenom koberci vchádza na námestie primátor s manželkou v dobových kostýmoch. Aj v jeho prejave je pátos a historizmy, napr. „s úctou snímam svoj richtársky klobúk... tento deň sa zlatým písmom zapíše do kroniky mesta, privítajme ich dôstojne a s úctou, aby sa chýr o tom dostal až do cisárskej Viedne“.



Skok cez kožu. Cisárska vizitácia 2013.
Foto archív mesta Banská Bystrica, autor sachtikus.com

Z Dolnej ulice prichádza cisársky sprievod. Za zvukov bubna vchádzajú na námestie vo vyzdobenom koči synovia cisárovnej Márie Terézie, ktorých stvárnajú známi slovenskí herci. Pri symbolickej bráne mesta ich privítajú primátor a zástupca baníckeho spolku pozdravom „Zdar Boh!“. K davu sa prihovori cisársky syn Jozef II. a veľmi pozitívne hodnotí navštívený banský región. Nasleduje krátke dramatické predstavenie, v ktorom mladá dievčina v kroji prosí pred sochou sv. Barbory, aby ochránila jej milého v bani pri ťažkej a nebezpečnej práci. Maketa bane ožije a baníci predvádzajú starú formu ťažby a prepravovania rudy po drevených rebríkoch.

Replika bane sa zahalí červeným plátnom a za zvukov klopačky vystupujú na tribúnu hostia s primátorom, ktorý osloví prítomných: „*Pospolitý ľud, toto je naša budúca cisárska výsosť*.“ Primátor odovzdáva návšteve kľúče od mesta a zástupca baníckeho spolku zasa vzorky čiernej a žltej rudy. Jozef II. dary príjme a ubezpečí prítomných, že „*baníctvo na Hornom Uhorsku je jeho pýchou*“.

Táto časť osláv je vlastne oslavou a potvrdením významu mesta, ktoré sa prostredníctvom ťažby rúd, najmä medi, zaradilo medzi najvýznamnejšie centrá bývalého Uhorska. Medzi prítomnými účastníkmi osláv a najmä súčasnými obyvateľmi mesta podporuje pocit hrdosti a lokálnej súdržnosti.

Rekonštrukcia cisárskej návštevy sa končí, ale program osláv pokračuje ďalej. Uniformovaná stráž rozháňa dav, aby urobila miesto odchádzajúcej cisárskej návšteve. Moderátor pozýva ľudí, aby sa premiestnili z námestia pred Pamätník SNP, kde sa bude konať ďalšia časť osláv: „*Prijmite pozvanie na banícky šachtág – tuto slávnosť piva a pri nej sa pobaviť*.“

Z pozvánky je jasná zmena funkcie festivity, po oficiálnej časti nastáva priestor pre avizovanú zábavu, hoci prostredníctvom tradičného rituálu. Medzi pôvodné funkcie obradného šachtágu patrilo prijatie nového člena medzi baníkov skokom cez kožu a vypitím piva (Durbák 2010: 2). V súčasnosti sa koná teatrálnou formou, pričom sa aktu zúčastňujú významní predstavitelia miest a obcí, ale aj podnikatelia, vysokí štátni úradníci a poslanci. Pô-

vodný iniciačný rituál študentov Banskoštiavnickej akadémie sa tak vyprofiloval na predstavenie najčastejšie prezentujúce nebaníckemu publiku banícky element.

Šachtág ako súčasť slávnosti Cisárska vizitácia sa konal vo veľkom otvorenom stane. Prijímaní čestní členovia baníckeho cechu – vtedajší minister školstva a poslankyňa Mestského zastupiteľstva v Banskej Bystrici – museli preukázať svoje vedomosti o baníctve, vypiť krígel piva na ex, pobaviť spoločnosť piesňou či vtipom a na záver absolvovať skok z pivného suda cez kožu.

Okrem uvedených centrálnych osláv sa konala v obci Špania Dolina, kde aktívne pôsobí banícky spolok Herrengrund,¹⁹ svätá omša, ktorú celebroid trnavský arcibiskup Ján Orosch. Po omši sa sprievod vybral k Dennejšťôľni – dnes nazývanej aj Cisárska – kde bola odhalená pamätná tabuľa k 250. výročiu cisárskej návštevy.

Festivity, ktoré využívajú postupy ceremoniálov, majú stelesňovať, odrážať, potvrdzovať a posilniť zakorenené a populárne hodnoty vysoko formalizovaným spôsobom. Ich funkciou je predovšetkým reprezentovať konkrétnu sociálnu skupinu (i stav) pri spoločenskej slávnostnej príležitosti (vojenské, cirkevné, svadobné, študentské...), integrovať členov skupiny, vyvolať u nich pocit hrdosti a identifikácie. V prípade osláv Cisárskej vizitácie sú reprezentantmi nielen samotní baníci, ale aj mesto Banská Bystrica, prípadne i ďalšie, najmä stredoslovenské banské osady a regióny, pričom banícke tradície a symboly sa prezentujú najmä nebaníckemu publiku.

Menej zodpovedanou otázkou ostáva teda, či si ľudia komunikované obsahy osvoja, prípadne s čím sa stotožnia. Skupiny ľudí, ktoré majú spoločnú históriu a zamestnanie, majú aj spoločné obsahy pamäti. Jediniec si sociálnu pamäť individualizuje, „privatizuje“, a to dvoma spôsobmi: prostredníctvom vlastných interpretácií skúseností a prostredníctvom reprezentácií rozšírených v spoločnosti (Darulová 2009: 121). Rôznorodosť účastníkov osláv ovplyvnila mieru participácie, identity a stotožnenia sa s jednotlivými časťami podujatia. Príslušníci baníckej socio-profesijnej skupiny sú do súčasnej doby nositeľmi a šíriteľmi opisovaných kultúrnych reprezentácií, ktoré ich spájajú a homogenizujú. Ostatní účastníci Cisárskej vizitácie bez bližšieho vysvetlenia rituálov (šachtág) a symbolov (aušusnícky odev, klopačka, prekrížené kladivá,

banícke zástavy) nemuseli chápať prezentované obsahy a významy a teda sa ani s nimi stotožniť. Napriek tomu ich však mohli vnímať pozitívne ako kultúrne atraktivity.

Ani veľkolepo postavený program či obsadenie rolí profesionálnymi hercami nemusí zaručiť všeobecné stotožnenie sa s predvádzaným a nemusí zaistiť obľúbenosť a periodicitu podujatia/festivity. Aj na základe spätnej väzby od ľudí z obecného, ktorí kladne hodnotili účasť na jednej Cisárskej vizitácii a druhá im už nič nové nepriniesla, sa mesto rozhodlo nezaradiť do najbližšieho kultúrneho kalendára túto oslavu baníctva. Odôvodnenie dokumentuje výpoveď zamestnankyne Odboru kultúry, športu a cestovného ruchu Mestského úradu v Banskej Bystrici: „*V súčasnej dobe sa odkláňame od výlučnej špecifikácii mesta ako baníckeho, ale naše mesto sa na to díva tak, že banícke sú skôr obce v okolí, ako mesto samotné. Pre momentálny marketing nie je takéto výlučné smerovanie blízke, skôr sa preferuje prívlastok 'kráľovské'. Nastavila sa filozofia, že chceme dať úctu Belovi IV. za to, že dal mestu privilégia.*“²⁰

Záver

Viaceré mestá sa v súčasnej dobe snažia vytvárať svoju značku a imidž rôznymi aktivitami, čo je možné pozorovať aj na mestských festivitoch, ktoré sú často koncipované na základe vybraných historických udalostí, šírení kultúrnych reprezentácií i „vynájdení novej tradície“.

Banská Bystrica prostredníctvom vybraných historických udalostí zakomponovaných do festivít prezentuje okrem iného najvýznamnejšie udalosti spojené s baníckou tradíciou, napriek tomu, že sa hospodársky rozvoj mesta už viac desaťročí s baníctvom nespája. Pripomenutie si výročia cisárskej vizitácie bolo po tri roky podkladom pre veľkolepé podujatie podobné korunovačným slávnostiam v Bratislave.

Slávnosť Cisárska vizitácia mala niekoľko častí – právnu, v rámci ktorej sa nadviazala spolupráca medzi mestom a spolkami, zadala sa výzva pre realizátora, tvoril sa scenár, aktéri si rozdelili úlohy a medializovala sa chystaná udalosť. V realizačnej časti sa striedali reálne (oficiálne) a symbolické aktivity: zasadá rada, baníci a ich sympatizanti sa zoraďujú do sprievodu, prezentuje sa ich súčasná početnosť, hrdosť na svoj stav a slávnu históriu; jadro festivity predstavovala rekonštrukcia priebehu cisárskej návštevy, prijatie predstaviteľmi mesta,

výmena darov medzi reprezentantmi cisárskeho dvora a mesta s poukázaním na bohatstvo, ekonomické úspechy a uznanie baníckej práce a mesta samotného; súčasťou záverečnej časti festivity bol šachtág a obradné prijatie nových členov do baníckeho stavu, ktorí oblečení v slávnostných baníckych uniformách účasťou na rituáli manifestovali podporu baníctvu i samotnému mestu.

Festivitu Cisárska vizitácia možno hodnotiť ako pokus o založenie novej tradície pripomínania si vzácnosti cisárskej návštevy jej rekonštrukciou, pričom v zmysle Hobsbawmovej koncepcie navodzuje staré deje, odvoláva sa na staré situácie, adaptuje staré zvyky v nových podmienkach pre celkom aktuálne ciele – najmä prispieť touto turisticky zaujímavou oslavou baníctva k súčasnej prezentácii mesta.

Viaceré časti slávnosti mali prvky ceremónie (uvítanie, ďakovné a sprievodné prejavy), ritualizovaného správania (slávnostný vstup primátora s manželkou, príchod a vystupovanie synov Márie Terézie), dramatizácie (modlitba pri sv. Barbore, skok cez kožu) umocnené baníckymi symbolmi (uniforma, zástavy, banícke insígnie, klopačka...). Všetky symbolické i praktické aktivity – či už

tie, ktoré čerpali z minulosti, alebo manifestovali súčasný stav socio-profesijného stavu baníkov združených do baníckych spolkov – slúžili najmä ekonomickým cieľom: zviditeľniť mesto, zvýšiť cestovný ruch a návštevnosť mesta a jeho okolia, priťahnúť pozornosť možných podporovateľov rozvoja mesta.

Hodnotenie konkrétneho podujatia občanmi a návštevníkmi a rozhodujúce stanovisko mestskej samosprávy dávajú predpoklad, že „novovynájdené“ nové oslavy si buď nájdu svoje miesto v kultúrnom kalendári mesta, alebo naopak nezaručia jeho cyklické opakovanie. V oblasti vytvárania podmienok pre kultúrny turizmus (kam by sme mohli s istými obmedzeniami skúmané festivity zahrnúť) má miestna a regionálna samospráva nezastupiteľnú úlohu pri navrhovaní, schvaľovaní a realizácii stratégie kultúry a plánov hospodárskeho, sociálneho a kultúrneho rozvoja. Zmeny vo vedení mesta po komunálnych voľbách môžu odštartovať aj zmeny pri tvorbe koncepcie kultúry, čo v konečnom dôsledku vedie k novej programovej štruktúre kultúrneho kalendára mesta a k nastaveniu nových priorít i pri výbere a propagovaní historických udalostí mesta a jeho okolia.

Štúdia vznikla ako výsledok výskumov realizovaných v rámci grantu VEGA 1/0074/16 *Slovenské mesto v 21. storočí v kontexte nových rozvojových trendov: etnologická perspektíva*.

POZNÁMKY:

1. „Festivity.“ *English Oxford Living Dictionaries* [online] [cit. 22. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://en.oxforddictionaries.com/definition/festivity>>. „Festivity.“ *Vocabulary.com* [online] [cit. 22. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://www.vocabulary.com/dictionary/festivity>>.
2. „Je slovo festivity spisovné?“ *Jazykovaporadna.sk* [online] 11. 3. 2013 [cit. 22. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://jazykovaporadna.sme.sk/q/2539/#ixzz4rmbMbdc6>>. Odpoveď Jazykovedného ústavu SAV: „Z etymologického hľadiska možno odvodiť význam slova z latinského *festum*, čo znamená oslava alebo aj z anglického slova *festivity* s identickým významom. Výraz *festivity* nepatrí do slovného zásoby slovenského jazyka. Pravdepodobne vzniklo z anglického slova *festivity* (s významom veselie, slávnosť, slávnostná nálada, oslava, veselica) jednoduchým pridaním domácej koncovky podstatných mien ženského rodu –a. Jeho používanie Jazykovedný ústav Ľudovíta Štúra SAV neodporúča.“ Napriek uvedenému je tento termín v súvislosti s výskumom súčasných mestských osláv v štúdiu použitý.
3. O podujatiach informuje napr. internetová stránka Folklorfest.sk <<http://www.folklorfest.sk>>.
4. Vzhľadom k tomu, že v Banskej Bystrici žijem viac desaťročí, som sa slávností zúčastňovala aj ako účastník, ale aj ako etnológ – pozorovateľ. Ďakujem pracovníckam Odboru kultúry, športu a cestovného ruchu Mestského úradu v Banskej Bystrici za poskytnuté informácie a fotodokumentáciu.
5. Uplatnenie teoretického konceptu šírenia reprezentácií na etnologickom materiáli pozri Ferencová 2008, 2009; Ferencová – Nosková 2009; Popelková a kol. 2014.
6. SNP patrí k uzákoneným štátnym sviatkom a oslavy majú celoslovenský charakter (29. 8.).
7. Ako v centre Stredoslovenského kraja a neskôr Banskobystrického kraja boli v meste situované mnohé mestské, okresné a krajské administratívno-správne, politické a iné centrálné úrady.
8. Banská Bystrica spolu s ďalšími banskými mestami Banskou Štiavnicou a Kremnicou vytvorili v roku 1380 Zväz stredoslovenských banských miest (patrili sem aj Banská Belá, Pukanec, Ľubietová a Nová Baňa). V stredoveku bol tento región jedným z najbohatších v Európe, ťažilo sa tu zlato, striebro a meď a od toho sú odvodené aj prívlastky „medená“ Banská Bystrica, „strieborná“ Banská Štiavnica a „zlatá“ Kremnica.
9. „Banícke tradície má pomôcť oživiť Cisárska vizitácia.“ *MY Bystrica* [online] 12. 10. 2012 [cit. 2. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://nasa-bystrica.sme.sk/c/6568844/banicke-tradicie-ma-pomoc-ozivit-cisarska-vizitacia.html#ixzz4m2FYAm00>>.
10. V období Thurzovsko-fuggerovskej spoločnosti sa meď z Banskej Bystrice vyvážala do obchodných centier Európy (Krakow – Vratislav – Gdansk, Viedeň – Norimberg – Antverpy, Ľubľana – Benátky

- Rím), bližšie in Kmeť, Stanislav 1989: *Z histórie a súčasnosti Banskobystrického okresu*. Martin: Osveta.
11. Organizátorom je OZ Terra Montanae. Barborská cesta má dĺžku 144 km. Začína v Banskej Bystrici a prechádza významnými obcami a miestami, ktorými sú Špania Dolina, Staré Hory, Harmanec, Kordíky, Krahule, Kremnické Bane, Šášovské Podhradie, Sklené Teplice, Repište, Banská Štiavnica, Banská Belá, Banský Studenec, Dubové, Bacúrov, Pustý hrad Zvolen, Sliač, Hronsek, Vlkánová, Vartovka a kalvária v Banskej Bystrici. Pozri: „Terra Montanae. Historické územie baníkov.“ *Barborská cesta* [online] 5. 3. 2015 [cit. 22. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://www.terramontanae.sk/barborska-cesta/>>.
 12. Ošliadrom sa nazýva tradičná banícka zástera (nem. *Bergleder* alebo *Arschleder*), nosená na zadnej časti tela.
 13. Zlatá kniha banícka je rukopis z roku 1764, poskytujúci obraz o rozsahu a úrovni baníctva v 18. storočí.
 14. Stretnutia banských miest a obcí Slovenska pozri *Združenie baníckych spolkov a cechov Slovenska* [online] [cit. 22. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://www.zbsc.eu/>>.
 15. „Cisárska vizitácia prinesie slávnú históriu Banskej Bystrice.“ [online] 26. 7. 2013 [cit. 2. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://www.dobrenoviny.sk/c/14949/cisarska-vizitacia-prinesie-slavnu-historiu-banskej-bystrice>>.
 16. „Banícke tradície má pomôcť oživiť Cisárska vizitácia.“ *MY Bystrica* [online] 15. 10. 2012 [cit. 2. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://nasabystrica.sme.sk/c/6568844/banicke-tradicie-ma-pomocet-ozivit-cisarska-vizitacia.html#ixzz4m2FYAm00>>.
 17. „Do Banskej Bystrice opäť zavíťá vzácna cisárska návšteva.“ *Mesto Banská Bystrica* [online] 24. 7. 2014 [cit. 12. 12. 2017]. Dostupné z: <http://www.banskabystrica.eu/registracia.phtml?program=51&-config_append=106>.
 18. Priebeh Cisárskej vizitácie z rokov 2013, 2014 a 2015 uverejňujú viaceré internetové stránky s fotografiami a videozáznamami.
 19. Podrobnejšie o činnosti spolku v kontexte baníckych tradícií pozri Darulová, Jolana 2016: Využívanie kultúrneho dedičstva Španej Doliny v prospech cestovného ruchu. In: Krišková, Zdena (ed.): *Kultúrne dedičstvo a identita*. Banská Bystrica: Belianum, s. 79 – 91.
 20. Rozhovor s informátorkou 19. 7. 2017 (archív autorky).

LITERATÚRA:

- Beňušková, Zuzana 1994: Oslavy pamätných dní, výročných a štátnych sviatkov v Bratislave vo svetle školských a pionierskych kročí. *Etnologické rozpravy* 1, č. 1, s. 29 – 39.
- Bužeková, Tatiana 2009: Rarášek a zmok ako kultúrne reprezentácie alebo Prečo prežiťky prežívajú? *Národopisná revue* 18, s. 240 – 249.
- Čelko, Mikuláš 2002: Banská Štiavnica za súčasného a rozvinutého feudalizmu. In: Lichner, Marián a kol. *Banská Štiavnica, svedectvo času*. Banská Bystrica: Štúdio Harmony, s. 30 – 49.
- Darulová, Jolana 2009: Odras baníckych tradícií v pamäti identity súčasného mesta. In: Ferencová, Michaela – Nosková, Jana Nosková (eds.): *Paměť města. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19.–21. století*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, pracoviště Brno – Archiv města Brna; Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 333 – 358.
- Ferencová, Michaela – Nosková, Jana 2009: K otázce studia paměti a města. In: Ferencová, Michaela – Nosková, Jana Nosková (eds.): *Paměť města. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19.–21. století*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, pracoviště Brno – Archiv města Brna; Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 11 – 40.
- Hobsbawm, Eric 1983a: Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: University Press Cambridge, s. 1 – 14.
- Hobsbawm, Erik 1983b: Mass-Producing Traditions: Europe, 1870 – 1914. In: Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.): *The Invention to Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 263 – 311.
- Košťalová, Katarína 2008: Activities Supporting the Awareness of Historical Background and Creating an Image of the Town. *Urban people. The City. Identity – Memory – Minorities*. Praha: Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, s. 67 – 75.
- Košťalová, Katarína 2010: Podiel mestských inštitúcií na organizovaní rituálov. In: Alexandra Bitušiková, Daniel Luther (eds.): *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku. III. Globálne a lokálne v súčasnom meste*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Ústav etnológie SAV, s. 79 – 94.
- Kowalska, Eva – Čelková, Mária (eds.) 2001: *Zlatá a strieborná cesta cisára Františka Štefana Lotrinského po stredoslovenských banských mestách. Zborník príspevkov z medzinárodného seminára*. Banská Bystrica: Merkantil, s.r.o.
- Popelková, Katarína 2012: Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku? (poznámky k možnostiam etnologického výskumu). *Ethnologia actualis Slovaca* 12, č. 2, s. 8 – 28.

- Popelková, Katarína – Zajonc, Juraj 2013: Súčasné sviatky v historickom baníckom meste: symbolické aktivity v etnologickej perspektíve. In: Denková, Zuzana – Kamenický, Miroslav (eds.): *Vívať akadémia Banská Štiavnica. Zborník z konferencie konanej pri príležitosti 250. výročia založenia Baníckej akadémie v Banskej Štiavnici*. Banská Štiavnica: Slovenské banské múzeum v Banskej Štiavnici, s. 53 – 65.
- Popelková, Katarína a kol. 2014: *Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku?* Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Sperber, Dan 1996: *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford – Cambridge: Blackwell Publishers.
- Tesárová, Katarína 2010: Bratislava. Etnografická sonda do konštrukcie a produkcie kultúrnych atrakcií. In: Bitušíková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.): *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku. III. Globálne a lokálne v súčasnom meste*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Ústav etnológie SAV, s. 190 – 202.
- Vrzgulová, Monika 2009: Sviatky a verejný priestor mesta. In: Profantová, Zuzana (ed.): *Hodnota zmeny – zmena hodnoty*. Bratislava: Ústav etnológie SAV a Národopisná spoločnosť Slovenska, s. 243 – 260.
- Vrzgulová, Monika 2014a: Komu patrí Slovenské národné povstanie? In: Popelková, Katarína a kol.: *Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku?* Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 66 – 109.
- Vrzgulová, Monika 2014b: Spomínanie na holokaust. Pamätný deň obetí holokaustu a rasového násillia (9. 9.). *Slovenský národopis* 62, č. 3, s. 382 – 398.
- Wyrobkova, Adriana 2007: „*Reprezentace a hodnocení genderových kategorií*“. Disertační práce. Brno: Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 2007. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/12764/fss_d/A_Wyrobkova-Reprezentace_a_hodnoceni_genderovych_kategori.pdf>.
- Zlatá kniha banícka. Das goldene Bergbuch. Banská Štiavnica, Kremnica, Banská Bystrica*. 1983. Bratislava: VEDA.

INTERNETOVÉ ZDROJE:

- „Banícke tradície má pomôcť oživiť Cisárska vizitácia.“ *MY Bystrica* [online] 15. 10. 2012 [cit. 2. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://nasa-bystrica.sme.sk/c/6568844/banicke-tradicie-ma-pomoc-ozivit-ci-sarska-vizitacia.html#ixzz4m2FYAm00>>.
- „Cisárska vizitácia baníctva.“ *Slovakia Travel* [online] 2014 [cit. 2. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://slovakia.travel/cisarska-vizitacia-banictva>>.
- „Do Banskej Bystrice opäť zavíta vzácna cisárska návšteva.“ *Mesto Banská Bystrica* [online] 24. 7. 2014 [cit. 12. 10. 2017]. Dostupné z: <http://www.banskabystrica.eu/registracia.phtml?program=51&config_append=106>.
- „Festivity.“ *English Oxford Living Dictionaries* [online] [cit. 22. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://en.oxforddictionaries.com/definition/festivity>>.
- „Festivity.“ *Vocabulary.com* [online] [cit. 22. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://www.vocabulary.com/dictionary/festivity>>.
- „Je slovo festivity spisovné?“ *Jazykovaporadna.sk* [online] 11. 3. 2013 [cit. 22. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://jazykovaporadna.sme.sk/q/2539/#ixzz4rmbMbd6>>.
- SITA 2013: „Cisárska vizitácia prinesie slávnú históriu Banskej Bystrice.“ *Dobré noviny* [online] 26. 7. [cit. 2. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://www.dobrenoviny.sk/c/14949/cisarska-vizitacia-prinesie-slavnu-historiu-banskej-bystrice>>.
- „Slávnosti a festivaly.“ *Folklorfest.sk* [online] [cit. 2. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://www.folklorfest.sk>>.
- „Terra Montanae. „Historické územie baníkov.“ *Barborská cesta* [online] 5. 3. 2015 [cit. 22. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://www.terramontanae.sk/barborska-cesta/>>.
- Združenie baníckych spolkov a cechov Slovenska* [online] [cit. 22. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://www.zbsc.eu/>>.

Summary

Festivities in Urban Environment with Focus on Mineworkers' Traditions in the City of Banská Bystrica

The study focuses on modern-day festivities in the city environment. In its first section, it deals with theoretical definition of feast and celebration with two concepts - the epidemiology of representations by D. Sperber, and the invented tradition by E. Hobsbawm. In terms of space, the research is based on the city of Banská Bystrica in Central Slovakia, which tries to present the oldest and most significant events through selected historical events integrated in festivities. This concerns mainly mining industry, even though the development of Banská Bystrica has not been associated with the mining industry for several decades. Initiated by mineworkers' associations and supported by the city, Emperor's Visitations were held for three years. The festivity, at which representatives from different mining regions in Slovakia and abroad presented themselves, comprised several elements of ceremony, ritualized behaviour, dramatization, and mineworkers' symbols. It was an attempt to establish a new tradition that was to remember the Emperor's visits with the aim to complete the city's image, to support tourism, and to reach economic benefits. It is the local self-government and the citizen's interest that decide about its periodicity and cyclic repetition.

Key words: Festivities; city festivals; Banská Bystrica; mineworkers' theme; Emperor's Visitation.

MĚSTSKÉ SLAVNOSTI V BRTNICI, JEMNICI A JIHLAVĚ

Jana Lochmanová (*Muzeum Vysočiny Třebíč*)

Slavnosti¹ nás provázejí celým životem a jejich spektrum je široké² – hloubka poznání jednotlivých slavnostních příležitostí je však rozdílná. Slavnosti se nacházejí v průsečíku bádání různých věd zabývajících se jak kulturou a historií, tak ekonomikou, turismem či geografii. Různost pohledů na danou problematiku s sebou samozřejmě přináší nejen odpovědi, ale i další otázky.³

Studiem slavností (církevních, městských, výročního obyčejového cyklu, šlechtických/dvorských a slavností životního cyklu) i různých druhů zábav se v českém prostředí zabývala celá řada vědců. Etnografie, folkloristika i historie se začaly zabývat festiviti již v průběhu 19. století, jednalo se zejména o Zikmunda Wintra a Čeňka Zíbrta, kteří položili základy studia kultury na pramenném materiálu. Většina badatelů se zaměřila na studium konkrétních slavností nebo skupinu slavností. Široce jsou zpracovány zejména festivity v rámci výročního obyčejového a životního cyklu (např. Václavík 1959; Langhammerová 2004; Navrátilová 2004, 2012; Večerková 2015). Rozsáhlejší práce o církevních, městských, šlechtických a dvorských festivitech pochází zejména od historiků ovlivněných školou Annales (např. Le Roy Ladurie 2001; Burke 2001; Nodl – Šmahel 2014, Bůžek – Král 2000). Definováním slavnosti jako takové se v českém prostředí zabýval např. Josef Petráň (1997)⁴ nebo Josef Válka (2000)⁵.

Morfologii a definici festivit zpracoval velmi detailně také italský folklorista a antropolog Alessandro Falassi (1987). V roce 2016 zhodnotil multioborově, v širokém časovém i geografickém záběru, dosavadní bádání a teoretické přístupy polský badatel Waldemar Cudny.⁶ Výsledkem jeho práce je typologie slavností sestavená na základě následujících kritérií: 1. vztah k náboženství, 2. místo konání, 3. sociální struktura, rozdělení moci a sociální role, 4. důležitost momentu v osobním životě, 5. roční období, 6. rozsah a význam, 7. způsob organizace a financování, 9. struktura návštěvníků a hostů, 10. téma (např. divadlo, film, jídlo a víno, věda), 11. historická a geografická specifika (Cudny 2016: 32–38). Každou kategorií Cudny dělí na několik podkategorií, jejich rozbor však není účelem tohoto příspěvku. Cudneho typologie se zaměřuje především na analýzu konkrétní slavnosti v konkrétním čase, při konkrétní příležitosti a je aplikovatelná jak na slavnos-

ti v minulosti, tak současné. Další aspekty vztahující se k slavnostem, jako jsou původ a okolnosti vzniku, funkce, které plní pro nositele i návštěvníky, a zejména vývoj slavností v čase, jsou Cudnym v typologii vědomě upozaděny. Podrobně je, avšak v celosvětovém měřítku, rozebírá v jiné části studie. Velkou pozornost oprávněně věnuje proměně společnosti a kultury, fenoménu, který dnes souhrnně označujeme jako globalizaci a jehož počátek spadá do poloviny 19. století. Předestírá paradigma rozvoje ekonomiky kultury založené na rostoucím blahobytu, rozvoji mobility (lidí i informací), rozvoji deindustrializovaných měst v postfordovské ekonomice služeb a zábavy, v níž se rozvíjí kulturní průmysl „cultural industries“ a zážitková ekonomika „experience economy“ (Cudny 2016: 22–32). Slavnosti nejsou samozřejmě propojeny pouze s ekonomikou, spojeny jsou také s politikou, mocí, potřebou vidět a být viděn, s rituálem a magií. Provázanost mezi pořádáním různorodých slavností, často s bohatým doprovodným programem, a kulturním průmyslem je však pro mnoho akcí v posledních desetiletích příznačná.

Vlivy technicko-ekonomické revoluce, která odstartovala rychlý rozvoj technologií a médií, působí dodnes. Jedním z průvodních jevů je rychlá kulturní změna. V roce 2000 publikoval sociolog Zygmunt Bauman svoji knihu *Tekutá modernita*, v níž predikoval vznik nové doby: světa, jehož struktura je závislá na sociálních sítích, lehce proměnlivá, bez záchytných bodů, s křehkými vztahy, jež mohou být sice rychle navázány, ale se stejnou lehkostí i ukončeny (Bauman 2000). Současné slavnosti se realizují v době, která se projevuje jako odosobnělá, konzumní, rychle ztrácející zájem, přeskakující z novinky na novinku, přesto se však hlásící k příklonu k tradicím předků (byť někdy domnělým či vykonstruovaným). Dochází také k rozvoji folklorních, historických, ekologických a dalších zájmových spolků (např. sbory dobrovolných hasičů) udržujících, obnovujících i vytvářejících slavnostní příležitosti. Lze si tento zdánlivý rozpor (mezi odosobnělostí a příklonem k lokálnímu společenství, jeho historii, zvykům a potřebám) jednoduše vysvětlit jako hledání pevného bodu? Jaký je z tohoto úhlu pohledu rozdíl mezi staletou tradicí a jednorázovou akcí? Nalézáme velké rozdíly ve způsobu vnímání a funkcích, které plní vůči nositelům,

místním a „návštěvníkům z dálky“. Musíme se tedy ptát, jak tyto rozdíly specifikovat a odůvodnit.⁷

Mnoho z těchto otázek tento příspěvek zodpovědět nedokáže. Pokusím se zde však osvětlit vývoj a původ tří městských slavností pořádaných v Brtnici, Jemnici a Jihlavě – městech vzdálených od sebe ne více než 50 km. Festivity jsou pořádány po staletí a jejich průběh máme alespoň částečně zdokumentován. Pokusíme se tedy vysledovat v podstatě vývojovou osu odrážející vlivy, které působily na nositele, jádro slavnosti i vlastní průběh festivity. Jádro slavnosti je v našem případě tvořeno **odůvodněním zvyku**, vztaženým k mytologii města (historická událost, pověst), a **základními body slavnosti, jejichž naplnění je nutné pro správný průběh** (přítomnost soch v brtnickém církevním průvodu, dotknutí se barchanického praporu v cíli závodu v Jemnici atd.). Každá ze sledovaných městských slavností je svým průběhem i původem unikátní. Různé byly i reakce na vlivy (ekonomické, politické, kulturní, globalizační), které na ně působily. Přesto nacházíme několik společných bodů: **staletou délkou pořádání**, místními jsou vnímány jako jeden ze **sebeidentifikačních prvků**, jsou výraznou součástí **mytologie města**, město a jeho obyvatelé pořádáním **potvrzují svoji prestiž a prosperitu**, významnou část tvořil, a alespoň částečně stále tvoří **církevní prvek** (mše a procesí na počest Boží, spojená s díky za dobrou minulost a s prosbami za šťastnou budoucnost).

V Cudneho typologii spadají sledované festivity do 11. kategorie specifikované jako *slavnosti regionálního dědictví* [v originále *local heritage festivals*, pozn. autor]. Ty jsou podle Cudneho „hluboce zakořeněny v lokální kultuře; tyto oslavy jsou formovány geografii (lokální událost) a časem (odkazují k historii)“. Svoji povahou spadají do kategorie tradičních slavností, které „odkazují k náboženským zvykům, zemědělským pracím a rekonstrukcím historických událostí. Tyto akce odrážejí konkrétní místní historii a tradiční kulturu“. Oproti tomu „moderní slavnosti se týkají současného života, zábavy a rekreace a jsou často také turistickou destinací. Tyto události mají tendenci být postmoderními centry spotřeby, v nichž hraje významnou roli doprovodný program, zejména vystoupení mediálně známých osobností“⁸ (Cudny 2016: 37–38) Historik J. Válka k tomuto dodává: „Za renesanci spontánní festivity nelze v žádném případě považovat organizované festivaly, jejichž počet stále vzrůstá. Jsou dílem trhvců s festivitou a spíše oslavami než slavnostmi. Jejich předmětem je hudba, divadlo, folklór. [...] Vedle

těchto „festivalů“ ovšem pozoruhodně roste počet nových slavností folklorních a slavností vyznavačů různých hudebních proudů a taneční masové kultury. Při těchto slavnostech jako by se vracela do racionální a individualizované společnosti nejen spontaneita, ale i původní účel smyslové transgrese...“ (Válka 2000: 15) Právě spontánnost, osobní kontakt účastníků a sdílený prožitek lokální kultury a komunity je tím, co odlišuje námi sledované slavnosti od moderních komerčních slavností.

Exkurz do počátků sledovaných slavností

Ještě dříve, než se budeme zabývat původem sledovaných festivit, je zapotřebí připomenout, že nevznikly jako zcela nový jev, ale volně navazovaly na slavnosti, jež jim předcházely (více např. Petrář 1997; Burke 2001; Nodl – Šmahel 2014), či s kterými koexistovaly. Nesmíme opomenout zejména barokní církevní slavnosti, spojené s vysokým stupněm teatrality. Řády i kostely pořádaly živé obrazy, procesí na blízka i vzdálená místa. Pobělohorská rekatolizační činnost zasahala do života všech vrstev společnosti a výrazně ovlivnila vývoj kultury v dalších staletích. (Největší rozvoj náboženských slavností a barokní zbožnosti obecně přichází až v období josefinském.) Konaly se samozřejmě i výroční obyčeje, patrocinia kostelů, cechovní slavnosti a průvody (ústup těchto slavností zaznamenáváme až v polovině 19. století) (Mikulec 2013). Nezanedbatelné jsou festivity pořádané při příjezdech králů a vrchnosti do měst, jejichž oblíbenost neopadla ani v 19. století, a oslavy šlechtických dvorů (srov. např. Bůžek – Král 2000; Bůžek – Remeš – Sak 1991; Lenderová – Jiránek – Macková 2013: 292–300).

V době počátků námi sledovaných městských festivit se konala řada typově podobných oslav i v jiných městech. Např. brtnické slavnosti je podobný průvod ke cti svaté Pavliny v Olomouci. Od roku 1990 se opět slaví Sedlčanská rosa, zakázaná roku 1789.⁹ Městské festivity se staletou historií nalezneme na území celé Evropy (např. díkůvzdání sv. Girgoru/ Řehoři na Maltě, či historické slavnosti v řadě německých měst¹⁰).

a) Jemnický Barchan

Slavnost Barchan je svázána s církevními slavnostmi k počtě sv. Víta, k jehož kostelu se konalo procesí a slavnostní mše. Světské oslavy v průběhu času v detailech varíují okolo ustáleného jádra: vyvěšení barchanického praporu, průvody, historické obrazy (prokazatelně od konce 19. století), závod běžců a jejich obdarování rad-

ními spjaté s pověstí o návštěvě krále Jana Lucemburského a pobytu Elišky Přemyslovny ve městě.

Z roku 1699 pochází zápis o čtyřech obrazech ke cti sv. Víta a divadelní hře, která se odehrávala v kostele na výročí patrona.¹¹ První zmínku o závodu čtyř běžců nalézáme roku 1713 v Knize protokolů městské rady.¹² Znamenán je spor mezi měšťany o vydání barchanu k běhu, neboť běžet neměli měšťanští synci, ale pouzí pacholci. Spor, který skončil bitkou, dokládá, v jak velké vážnosti se běh držel a jeho poklesnutí bylo nepřipustné. V dalších letech pak již k podobným sporům nedocházelo. Ze zápisů z let 1769–1773 vyplývá, že běžci byli tovaryši a řemeslníci učni, tedy mladíci svázaní s měšťany a jejich cechy.

O ustálených bodech v průběhu slavnosti vypovídají i další zápisy, v roce 1716 se dozvídáme výsledkovou listinu a obdržené ceny. Dodnes nezměněno je obdarovávání běžců barchanem, punčochami, šátkem a věncem (v současnosti jeden, v polovině 19. století pět). V roce 1721 čteme o vyvěšení barchanského praporu na radnici.¹³ Protokol o konání slavnosti Barchan s během z roku 1780 obsahuje poznámku, že se tak stalo na paměť slavné připomínky krále Jana. Celá pověst, obsahově se výrazně nelišící od současné verze, se poprvé objevuje v celém znění v roce 1817 německy (*Kurze nachricht...* 1817), v roce 1831 pak poprvé česky (Urban 1831). Text brožury z roku 1817 byl v průběhu 19. století několikrát v různých variantách přetisknut a na konci 19. století přeložen do češtiny.¹⁴

Často zmiňovaným dotazem je, nakolik lze pověst o návštěvě královského páru spojovat s počátkem slavnosti, či zda byla k běhu přidána druhotně jako vysvětlení/reinterpretace běhu, který byl původně součástí oslav letnic.¹⁵ Vzhledem k absenci starších pramenů nelze tuto otázku zodpovědně vyřešit, podobně jako jiné úvahy o původu slavnosti a pojmenování Barchan (vztahovaný k látce barchet či tavicímu tyglíku na drahé kovy).¹⁶ Nejistota ohledně původu této městské slavnosti nijak nesnižuje význam, který měla a v současnosti stále má pro obyvatele města.

Významným prvkem v konstituování podoby slavnosti jsou historické, politické a ekonomické okolnosti té které doby. Z dějin města je důležité vědět, že Jemnice byla královským městem, v němž se ve středověku těžilo stříbro. V roce 1530 poklesla do poddanství, s nímž se nikdy nesmířila. Město bylo zatíženo nejen platbou daní či pobytů vojsk, nákladné bylo také potvrzování královských práv a soudy s vrchností o jejich platnost. Doba vlády

posledních Přemyslovců a zejména pak Lucemburků je do současnosti vnímána jako „zlatá doba Jemnice“. Jan Lucemburský udělil městu roku 1327 řadu privilegií, dal les Javor (dnešní Městský les) a vsi Baňovice, Ostojkovice a dvůr v Radoticích. Hypotetická návštěva panovníka v malém městě na periferii mohla zanechat opravdu hluboký dojem následně přenesený do orální tradice a upevňovaný každoroční slavností. Barchan však nebyl jen připomínkou slavné minulosti (k níž se měšťané vždy obraceli a v jejíž navrácení doufali), ale i možností reprezentace cechů, řemesel a majetku. Z historických dokumentů vyplývá, že udržováním této festivity byla Jemnice vnímána jako specifická již na počátku 19. století (Tříska 2010; Jech 1928).

b) Historický morový průvod v Brtnici

Morová rána zasáhla Brtnici v roce 1715, obětí nákazy bylo celkem 183 (124 křesťanů, 59 židů). Po konci epidemie byly objednány u Davida Liparta sochy morových ochránců, umístěné na prostředním mostě na náměstí (místo setkání procesí a průvodu). V roce 1725 nacházíme ve farní kronice záznam, v němž se město zavazuje na věčné časy držet půst, zpívanou mši s kázáním a procesí ke cti sv. Rocha. Církevní slavnost se původně konala v neděli, v návaznosti na svátek sv. Jiljí (1. září). Tradována je však spojitost s barokním kultem Anděla Strážce, při modlitbách k němu se na nebi ukázaly andělské bytosti zvěstující blízký konec moru (svátek Anděla Strážce se do roku 1670 slavil první neděli v září, poté byl přesunut na 2. října). Socha Anděla Strážce z místního kostela je zároveň jedním ze symbolů průvodu. O brtnické slavnosti v 18. a 19. století nejsou podrobnější zprávy. Zápisy v obecní kronice zmiňují pouze trasu procesí vedoucí z farního kostela na prostřední most na náměstí, kde se pod sochami ochránců konala modlitba za odvrácení moru, přes menší kamenný most se pak šlo do horního kostela bl. Juliány a sv. Karla Boromejského na slavnostní bohoslužbu (původně v návaznosti na pověst o moru konanou v podloubí před kostelem, později přesunutou dovnitř). Jádrem festivity bylo procesí se zastaveními k modlitbě a slavnostní mše. Zda byla od počátku organizována církevní část i nějaká forma světského průvodu, nelze doložit (Novotná 2015).

Důvod konání procesí je zjevný. Brtničtí děkují Bohu, andělům a svatým za ukončení epidemie, opětovně konání každoročně město posvěcuje, znovu žádá o ochranu Boží. Profánní prostor města se proměňuje na sakrální.

Fyzický zážitek utrpení se tak přetavil v náboženskou tradici, která má nejen vzpomínat na zemřelé, ale primárně město chránit a přinést mu budoucí prosperitu. Hlavním pořadatelem procesí byla brtnická farnost spolu se zástupci cechů a města. Podoba správného průběhu je orálně předávána a kodifikována.

Z populačního hlediska byl úbytek 15% křesťanského obyvatelstva v jednom roce výrazným zásahem do chodu města, citelně se jej však dotkly i nepřímé důsledky morové karantény. Zejména pak změna trasy císařské silnice z Vídně do Prahy (císaři v Brtnici také několikrát přespávali), jejíž průchod městem nebyl obnoven a byla nadále vedena přes sousední Stonařov. Situaci města zhoršil také dobytčí mor, který řádl v letech 1713 a 1716. Ekonomický rozvoj stagnoval. Brtničtí se pokoušeli zachytit rozvoj tkalcovských manufaktur, první pokusy, ve výsledku ne zcela úspěšné, jsou však až z poloviny 19. století (Janák 1988).



*Jihlavský havířský průvod: chlapec v kostýmu, konec 19. století.
Autor Johann Haupt. Muzeum Vysočiny Jihlava*

c) Jihlavský havířský průvod

První havířský/svatojánský průvod byl uspořádán v roce 1799 k domnělému 1000. výročí města. Hlavním organizátorem byl Johann Heinrich Marzy.¹⁷ Oslavy byly pojaty jako velkolepá pětidenní akce s množstvím významných hostů. Jihlava byla vyzdobena prapory a transparenty. Hlavní oslava 24. 6. 1799 začínala mší v kostelíku sv. Jana Křtitele (je legendisticky spjat se založením města), poté se zformoval průvod složený z žactva s učiteli, cechů s prapory, mnichů a kněží, úředníků městských i krajských, ostrostřelců a městské honorace. Doprovod majestátnímu průvodu tvořily píšťaly, trumpety, bubny, zvonění zvonů a výstřely z děl. Průvod končil v kostele sv. Jakuba, kde byla opět sloužena slavnostní mše. Obřadu se účastnilo také dvanáct kostýmovaných hochů oděných v bílé roucho s vavřínovými věnci na hlavách a hořícími svícemi v rukou, dalších dvanáct chlapců obléklo havířský oděv a v rukou měli zapálené kahany. Jádrem slavnosti, tedy průvod s účastí chlapců v hornickém šatě a slavnostní mše v kostelíku, se poté každoročně na svátek sv. Jana Křtitele opakovaly (Jaroš 1999: 4). Budeme-li pátrat po motivech a funkcích festivity, musíme vyzvednout zejména oslavu starobylosti města, jeho prestiže, prosperity. Pořádání slavnosti obyvatele města stmelovalo, podporovalo společnou identitu. Obdobně jako v Jemnici a Brtnici se prostor a čas v době konání oslav proměňuje v sakrální, tok času se obrací k minulosti a do současnosti i budoucnosti přináší nové hodnoty.

Již z pojetí oslav je zřejmé, že ekonomická pozice Jihlavy byla nepopíratelně lepší než Jemnice a Brtnice. Královské město přešlo od těžby stříbra (konec těžby v polovině 18. století) k soukenictví, sladovnictví a posléze ke strojírenství. Hrdost na slavné dějiny města a jeho ekonomickou sílu je společná původním německým i dnešním českým obyvatelům Jihlavy (Pisková 2009).

Slavnosti v 19. století až v první polovině 20. století

Konec 19. století je příznačný vzrůstající všeobecnou oblibou průvodů a slavností. Vzpomeňme například na průvody sokolské, při stavbě a obnově Národního divadla, monumentální byl vídeňský průvod k výročí svatby Františka Josefa I. a císařovny Alžběty v roce 1879 či průvody realizované v rámci Jubilejní zemské výstavy v Praze a zejména pak v rámci Národopisné výstavy československé v Praze a při přípravách na ni (srov. např. Ledvinka 1995).

a) Jihlavský havířský průvod

Nové představy o kvalitním průběhu městských oslav se začaly prosazovat i v Jemnici a Jihlavě. Dle hodnocení současníků začala jihlavská slavnost upadat v 80. letech 19. století. O její obrodu se od roku 1890 zasazoval Johann Haupt,¹⁸ kostýmované postavy již nadále nebyly pouhou součástí svatojánského průvodu, ale staly se hlavními aktéry. Byly vytvořeny nové kostýmy, jejich vzhled se stal základem budoucího pojetí postav.¹⁹ Oslavy domnělého 1100. výročí byly největšími v dosavadních dějinách města, v průvodu šlo téměř tisíc účinkujících, z toho 159 kostýmovaných *havířků*. Účastnily se ho středověké i no-

vodobé řemeslnické cechy a spolky. Průvod prošel město v sobotu i neděli, kdy tradičně probíhala hlavní slavnost. Již v pátek přivážely speciální vlaky mimojihlavské návštěvníky. Poetika romantického pojetí však byla v první polovině 20. století zatlačena do pozadí na úkor německého nacionalismu. Velkolepý průvod byl uspořádán v roce 1936 u příležitosti 500 let od vydání basilejských kompaktát. Počet pevně daných kostýmovaných postav se postupně rozrůstal až do roku 1944, kdy byl svatojánský/havířský průvod pořádán německými obyvateli Jihlavy naposled (Jaroš 1999; Hejbal – Hrubý – Jaroš – Vokáč – Zimola 2009; Dočekal – Vyskočil 2002).



Pohled na Jihlavský havířský průvod v roce 1938. Muzeum Vysočiny Jihlava

b) Jemnický Barchan

Změny, které proběhly v průběhu Barchanu v Jemnici, jsou do značné míry podobné těm, kterými prošel havířský průvod. Hlavním informačním zdrojem o festivitu v polovině 19. století jsou texty Josefa Stanislava Menšíka a zápisy v městských knihách.²⁰ V červenci roku 1846 vykazalo město Jemnice Znojenskému kraji náklady na slavnost. Ze strohého seznamu můžeme vyčíst několik zajímavých postřehů. Hlavním organizátorem bylo město, proplácelo náklady na stravu a pití jemnickému faráři i odměnu českému kazateli a ministrantům. Součástí rozpočtu byly náklady na odměny běžcům, trubačům, nosičům praporů, za koně, jezdcům, halapartníkům, bubeníkům, pověžnému, ostrostřelcům, hudebníkům, obecním starším a měšťanům, kteří nesli baldachýn. Z tohoto výčtu jasně vyplývá, že musel být pořádán průvod, nejspíše velmi podobný tomu, který o deset let později popsal Josef Stanislav Menšík (Menšík 1856: 10–17). Zachycený průběh městské slavnosti (zakončené večerními radovánkami a tancem) je již postaven na legendě o Elišce Přemyslovně a Janu Lucemburském, která je sice všeobecně známa a mezigeneračně předávána, není však doposud nijak v průběhu slavnosti ztvárňována. Změna přichází až na přelomu 80. a 90. let 19. století, kdy čeští studenti ze spolku „Studentstvo“ ustanovují novou součást oslav – nedělní divadelní představení (různé hry) a kostýmovaný průvod s alegorickými vozy.²¹ Tyto kostýmované průvody jsou již fragmentárně fotograficky zdokumentovány. Obyvatelé Jemnice obdobně jako jihlavští cítí potřebu svoji slavnost

vylepšit. Honosností, kostýmovanými průvody i divadelními představeními chtějí pozvednou slavnost a význam svého města.

Poté, co se za první světové války konala pouze církevní část – svatovítské procesí, dochází po roce 1918 k prudkému rozvoji světské části. Po několika prvních letech se kostýmované průvody se scénkami pořádají každoročně. Zdůrazňují se pročeské prvky v obsahu pověsti o Barchanu, státoporná role českých Přemyslovců a jejich pokračování přes Elišku Přemyslovnu. Největší prvorepublikové oslavy jsou pořádány v roce 1928 (oslava 700 let od povýšení na město, 600 let od srovnání se Znojmem, 30 let od založení historické slavnosti a 10 let republiky). Pompézní oslava byla navštívena politickými špičkami, nafilmována a fotografována. Byly-li dříve průvody a scény spíše doplňkem k hlavnímu bodu oslav běhu, procesí ke sv. Vítu a mši, nabírají nyní na popularitě, město vkládá do jejich pořádání nemalé prostředky, místní se s chutí ve velkém účastní průvodů.

Neopadá ani zájem o církevní část. Pout' ke sv. Vítu a zejména zde pořádané mše byly několikrát důvodem ke sporům. V 19. století se konaly dvě slavnostní mše, německá v kostele sv. Víta a pod tzv. Kapistránskou lípou²², za sv. Vítem česká. Roku 1921 začal spor mezi církví československou husitskou a katolickou o místa konání bohoslužeb i vedení procesí, docházelo k častým změnám i k soudní při s městem. K uklidnění situace došlo až



Čelo barchanického průvodu v Jemnici-Podolí, konec 19. století.
Soukromý archiv Vladimíra Hrbka



Běžci v roce 1922.
Soukromý archiv Vladimíra Hrbka

v roce 1926, kdy se církev katolická opět ujala organizace slavnostního procesí a hlavní mše (Jánská 2014: 36–37).

Za druhé světové války bylo pořádání světské části Barchanu přerušeno. Kronikář retrospektivně zapisuje: „18. června [1944] se konala velká Svatovítská pouť zvaná Barchan. Obchodních stánků nebylo. Velmi bohatý byl průvod k sv. Vítu. Byla to prosba a současně tichá manifestace proti násilnému Německu.“²³

c) Historický morový průvod v Brtnici

Brtnický morový průvod máme poprvé podrobněji popsán až roku 1925, zápis je částečně retrospektivní k počátku 20. století. Procesí vedené křížem vynášelo z kostela sv. Jakuba sochu Anděla Strážce, sochu Panny Marie, bl. Juliány, sv. Šebestiána, sv. Rocha a sv. Františka. Slavnostní den již od rána ohlašovala střelba z námořního děla, vlastní průvod provázela hudba a zvony. Aktivními účastníky byli ministranti, družičky, členové cechů a církevní hodnostáři. Zbožnost nebyla projevována jen při mši, ale také vůči svatým, představovaným sochami, které byly vyneseny z kostela či *in situ* v prostoru města. Složení průvodu a jeho trasa městem od radnice (později Československé besedy) přes náměstí, most, kde proběhla u sochy sv. Rocha modlitba za odvrácení moru, a poté vzhůru ke kostelu bl. Juliany a sv. Karla Boromejského byla pevně dána. Průvod pořádala místní farma ve spolupráci s městem.²⁴

Pro průběh oslav byl zlomový rok 1926, kdy byl poprvé uspořádán kostýmovaný průvod.²⁵ Organizátorem byl



Společná fotografie účastníků brtnického průvodu, rok 1928. SOKA Jihlava

„Okrašlovací spolek“, později „Spolek pro udržování historického průvodu o pouti Anděla Strážce v Brtnici“. Vůdčí osobností obou spolků byl až do své smrti Alois Karel Hoffmann.²⁶ Byla stanovena trasa a pořadí postav v průvodu (v průběhu let se složení průvodu měnilo, nakonec se světský od církevního zcela oddělil), kroje a historické kostýmy byly zapůjčovány z Jihlavy. V roce 1928 a 1931 byl průvod nafocen a vznikla řada cenných pohlednic. První písemný záznam o sobotním večerním průvodu k morové jámě je z roku 1927. V této době se také postupně ustanovil ideální průběh slavnosti a její jádro (s odlišnostmi podle roku, kdy se pořádá/nepořádá historický kostýmovaný průvod), které je v podstatě platné do současnosti. Zpočátku byl světský průvod pořádán každoročně, později pro svoji nákladnost s většími odstupy. Výdaje byly kryty příjmy z členských příspěvků, darů a výnosů z dalších pořádaných akcí (divadlo, taneční zábava). Součástí poutě byl každoročně jarmark s doprovodným programem



Společná fotografie pořadatelů brtnického průvodu se sochou Anděla Strážce v roce 1932 (zleva Josef Birnbaum, farář P. Stanislav Žáček, Alois Karel Hoffmann). SOKA Jihlava

– taneční zábava, cirkus. Kostýmovaný průvod na sebe postupně strhl největší část zájmu veřejnosti a médií, stal se vyhledávaným výletem pro mnoho obyvatel nedaleké Jihlavy (Novotná 2015: 89–102).

Mezi lety 1938–1944 se kostýmovaný ani církevní průvod nekonal (farní kronika to odůvodňuje zákazem průvodů), slouženy byly jen bohoslužby.

U všech tří sledovaných slavností došlo v meziválečném období k ustanovení průběhu, který se byť ve variacích, ale bez dalších velkých změn konsolidoval jako do určité míry ideální podoba festivit. Pro toto období je příznačná vysoká angažovanost obyvatel měst, kteří se aktivně účastní průvodů a přispívají na jejich organizaci. Důležitá je církevní část s každoročně hojně navštěvovanými procesními a mšemi pod širým nebem, celebrowanými významnými kněžími z okolních farností. Nešetří se na výzdobě měst, hudbách, ozývají se salvy z hmoždíků a děl, noc osvětlují ohňostroje, noční průvody. Pořádání slavností s sebou nese značné náklady, na druhou stranu však množství návštěvníků přináší do měst i zisk. Propracované scénáře odkazují k historii, přesto v nich silně rezonuje linka novodobého nacionalismu. Pořádání festivit se opírá o lokální patriotismus. První impulsy ke změnám v průběhu slavností přichází zvenku (se studenty, kteří se vrací do rodného města) a shora (od městské inteligence a honorace). Zároveň však je patrný velký zájem běžných obyvatel měst o účast při realiza-



Historický morový průvod v Brtnici. Socha Anděla Strážce v procesi, rok 1969. Archiv města Brtnice

ci slavností. Sledované festivity se snaží vyrovnat slavnostem a průvodům konaným ve velkých městech a při významných příležitostech. Celé město slaví, měšťané i sedláci vyjdou ve svém nejlepším oblečení, sejdou se rodiny. Paradigma posvátného prostoru a času vystupujícího z každodennosti je stále platné.

Vývoj slavností od 2. světové války po současnost²⁷

a) Historický morový průvod v Brtnici

Po skončení 2. světové války se městské slavnosti staly také příležitostí oslav nově nabyté svobody a míru. Morový průvod uspořádaný v roce 1945 přilákal velké množství lidí z blízkého i vzdáleného okolí. Přijelo mnoho trhovců a komediantů, večer se pořádaly taneční zábavy. Poté se však pořádání světské části slavností na dlouho odmlčelo. Další ročník kostýmovaného morového průvodu se měl konat v roce 1968, kvůli invazi armád Varšavské smlouvy byl uspořádán až v roce 1969. Pořadatelé se začali více zajímat o realistické ztvárnění kostýmů. Vznikly první vlastní kostýmy šité podle Tepperových olejomalb v sále vjezdů/císařský sál brtnického zámku. Průvod byl pořádán také v letech 1970, 1971 (kvůli natáčení Československou televizí se konal již v červnu) a 1973. Následující nově pojatá slavnost pod názvem „Veselé i smutné listy kroniky brtnické“ měla proběhnout v roce 1980, z příprav však sešlo. Politickým tlakům nedokázal odolat církevní průvod, fotografiemi máme doloženo jeho pořádání naposledy v roce 1969, poté se již přesnější informace ztrácejí. Dle výpovědí pamětníků došlo v průběhu 70. a 80. let k ukončení tradice procesí městem. Farníci se v sobotu večer, bez průvodu, scházeli k modlitbě u morového kříže. Nedělní procesí nechodilo k modlitbě na most u sochy sv. Rocha, proběhla pouze mše v horním – zámeckém – kostele bl. Juliány.²⁸ Festivita se tak v letech normalizace nejvíce přiblížila běžné pouti.

Pořádání kostýmovaného i církevního průvodu bylo obnoveno až roku 1990. Průběh slavnosti v letech, kdy se konal světský průvod, se v podstatě vrátil k Hoffmannovu scénáři. Pravidelně se uskutečňuje také sobotní vzpomínkový průvod s modlitbou u morové jámy a zpěvy ponocných. Církevní průvod s modlitbou u sochy sv. Rocha se koná každoročně. Kostýmované průvody se konaly nepravidelně, cyklus se nakonec ustálil na pěti letech. Pořadatelé „Historického morového průvodu“ jsou v současnosti město Brtnice a místní římskokatolická farnost.

Ještě v 90. letech se významná část kostýmů půjčovala z Horáckého divadla v Jihlavě, postupně však byl fundus z roku 1969 doplňován a v současnosti je většina kostýmů vlastních. Mezi brtnickými se zároveň zvyšoval zájem o účast v průvodech, řada postav se tzv. dědí v rodinách, soudobí myslivci a hudebníci se převlékají do historických kostýmů. Velký zájem je nejen o historické postavy, ale i o dvorní dámy, měšťany, vesnické dívky, vojáky, pážata. Okolo průvodu se postupem let vytvořila kompaktní skupina účinkujících. Součástí oslav jsou pouťové atrakce,

jarmark, kulturní a hudební program. Realizování vzpomínkových průvodů je založené na velkém úsilí místních a dokazuje, nakolik chtějí prezentovat lokální historii a svůj vztah k ní, ale také svoji semknutost a prosperitu. Průvody a účast v nich jsou od počátku pro mnoho místních důležitou součástí lokálního patriotismu a identity. Přes bohatost programu je církevní část základním prvkem celé festivity (byť je nejméně fotografována a strhává na sebe i nejméně mediální pozornosti). Pro místní je však nepsanou povinností ji každoročně uspořádat.



Čelo průvodu s postavou moru a pážaty, rok 2015.
Muzeum Vysočiny Třebíč



Muži nesoucí v procesi sochu Anděla Strážce, rok 2015.
Muzeum Vysočiny Třebíč

b) Jihlavský havířský průvod

Jihlava byla po 2. světové válce dosídlena novým českým obyvatelstvem (z necelých 37 000 obyvatel bylo 16 000 jihlavských Němců odsunuto a 1 700 Židů se nevrátilo z koncentračních táborů). Tradice, jejichž nositeli byli jihlavští Němci, zanikly. Ve složité ekonomické a politické situaci se zdálo nemyslitelné, aby byl havířský průvod obnoven.

Možnost uskutečnění průvodu, byť v upravené formě, se naskytla poprvé v roce 1949, kdy Jihlava slavila 700 let jihlavského městského a horního práva. Oslavy byly široce pojaty jako festival „Podzim na Vysočině“. O obnovu průvodu se nejvíce zasazoval Arnošt Kába, ředitel muzea v Jihlavě.²⁹ S církví spjatý termín na sv. Jana Křtitele musel být opuštěn, slavnost byla naplánována na Den horníků (září). Arnošt Kába vytvořil nový scénář celé slavnosti, na jejím konci byl sestaven hornický průvod, který odešel z náměstí za doprovodu hornické kapely z Oslavan v soudobých kostýmech na Jánský vrch. Skupině nadšenců okolo Arnošta Káby se podařilo uspořádat průvod s historickými scénkami (zj. „Záříjový den“) opět v roce 1957 a 1958. Jánský kostelík nebyl od roku 1959 cílem průvodu, jakákoli vazba na církevní tradice se stala politicky nepřipustnou. Průvod a scénky proběhly ještě v letech 1960, 1961 a 1967. Pro všechny ročníky pořádané v tomto období je příznačná spolupráce mezi skupinou nadšenců (od které přichá-



Podzim na Vysočině, rok 1961. Muzeum Vysočiny Jihlava

zí popud k organizování průvodu), základními školami, městem Jihlavou, Horáckým divadlem a v neposlední řadě pak soudobými horníky, odborovými svazy, závody (akci politicky doplňují a odůvodňují).

Městská festivity znovu ožila v roce 1997 pod názvem „Jihlavský havířský průvod.“ Vzniklo občanské sdružení se stejným názvem, jeho vůdčí osobností je Ing. Milan Kolář (*1953). Za výrazné pomoci dobrovolníků se v roce 1999 konala čtyřdenní historická slavnost s trhy, vystoupením historických skupin, s bohatým kulturním a hudebním programem. Byly pořízeny repliky původních kostýmů, průvod *havířků* byl ústředním bodem slavnosti. Městem procházel v pátek, v sobotu i neděli.³⁰ Úvodní scény na náměstí se v historických kostýmech aktivně účastnili představitelé města. Cílem nedělního průvodu se znovu stal Jánský kostelík, kde je celebrována mše. Došlo k opětovnému stanovení jádra slavnosti ve tvaru vracejícímu se k počátku 20. století (průvod, scénky, mše).

Následující ročníky se konaly s finanční podporou magistrátu města Jihlavy a spoluprací se základními školami. Občanské sdružení je velmi činorodé, pořádá svatomartinský průvod, příměstský tábor, besídky, výlety, účastní se podobných akcí v jiných městech, děti chodí v průvodech opakovaně. Jihlavský havířský průvod se v současnosti pořádá každé dva roky (termín je společný s jihlavskou poutí). Akce se pro místní stala důležitou součástí identity města a jsou přesvědčeni o nutnosti ji i nadále udržovat (Šimková 2012).

Tradice průvodu byla pro vysídlené jihlavské Němce natolik důležitá, že již v roce 1950 začali při různých příležitostech pořádat havířské průvody malých chlapců v replikách původních krojů. Havířské průvody byly, jako součást jiných slavností, pořádány zejména v Heidenheimu a Vídni. V roce 2002 uzavřela Jihlava s městem Heidenheim partnerství, *havířci* a havířský prapor jsou součástí vzájemných návštěv.³¹

Podobné havířské slavnosti se v současnosti pořádají i v jiných městech, která se v minulosti pojila s horníky, jako je například Kutná Hora, Jirkov, Rudolfov, Sokolov. Profesní hornické slavnosti pořádají i města s aktivní těžbou (Příbram, Most aj.). Vlastní hornickou slavnost pořádá i OKD. Všechny obsahují hornický průvod městem a bohatý doprovodný program. Festivity jsou však, oproti Jihlavě, většinou vázány na hornické patrony a den horníků.

c) Jemnický Barchan

Jemnická městská slavnost stála až do roku 1961 mimo zájem stranických orgánů a její průběh se neměnil.³² V sobotu byla slavnostně zahájena, večer se na sokolovně konalo hudební vystoupení s taneční zábavou (nebylo výjimkou, že přišlo přes tisíc návštěvníků). Nedělní ráno začínalo slavnostním budíčkem, následovalo procesí a mše u sv. Víta, odpoledne byl odstartován běh, průvod pak běžce dovedl k radnici, kde byli po projevech obdarováni. Odpoledne proběhlo fotbalové utkání a promítání filmu natočeného v roce 1928. Večer opět následovala taneční zábava, v pondělí výlet do Městského lesa. Od roku 1962 začíná na pořadatele, tedy město Jemnice, nátlak, aby bylo zdůrazněno sportovní zaměření slavnosti a odpoutána pozornost od církevní části. S poutí pojatou jako sportovní podnik s historickou vložkou však nebyli občané spokojeni. Organizátoři zvažovali, jak situaci vyřešit, až do roku 1967 však zůstávali u původního pojetí. V roce 1967 byla již situace pravděpodobně neudržitelná a dříve synonymní označení „svatovítská slavnost, svatovítská pout“ se již oficiálně nepoužívaly, přetrvávalo pouze pojmenování Barchan. V rámci slavnosti byla uspořádána vědecká konference s tématy „Historie slavnosti Barchan“ a „Význam folkloristiky a etnografie pro historii tělesné kultury“. Byl sestaven scénář historické části slavnosti, který – pomineme-li změny míst konání historických obrazů – v základních bodech odpovídá současnému stavu a navazuje na velké oslavy v období první republiky. Součástí Barchanu jsou historické obrazy, průvody, noční ohňostroje. Přibýlo poutových atrakcí, otevírají se „mázhausy“. Běh čtyř posílů je hlukem a noblesou průvodů a scén částečně upozaděn. Stal se důležitou součástí celodenního divadelního vyprávění. Přípravě Barchanu je v následujících letech věnována zvýšená pozornost, spolupracují na ní místní podniky, staví se brány, jeviště na sokolovně. V roce 1970 přestala jemnická farnost pořádat procesí ke kostelu sv. Víta (průvod nebyl oficiálně zakázán), mše se však konala i nadále.

Mezi lety 1974 a 1990 se Barchan často neslavil o první neděli po sv. Vítu, oficiálním důvodem byla kolize s datem „Mírové slavnosti“ v Brně-Líšni. Festivita byla o týden posunuta, její konání však nebylo nikdy přerušeno. Obyvatelé města se naopak aktivně zapojili do pořádání historických průvodů, šily se nové kostýmy, při pořádání vypomáhala místní vojenská posádka. Od konce 70. let se konaly různé sportovní akce (např. přespolní

a dálkové běhy, soutěž v šachu, šermu). Barchan se stal známým a sjížděli se na něj návštěvníci z celé republiky. Na konci 80. let naráželi pořadatelé opět na odpor nadřízených orgánů, do nedělního programu bylo proto vloženo „Mírové odpoledne“. Po politických projevech za účasti významných stranických funkcionářů následovalo estrádní vystoupení. Změna nastala po roce 1990, sportovní obsah slavnosti byl zrušen, datum se opět vrátilo na původní termín. Slavnostní průvody a historické scény zůstaly součástí festivity. Pořadatelem je město Jemnice a „Barchanická komise“. Jemnická farnost již procesí ke sv. Vítu neobnovila, jako odůvodnění je někdy uváděn přílišný hluk a světský charakter celé akce. V neděli se koná mše mezi kostelem sv. Víta a Kapistránskou lípou.



Jemnický Barchan: praporečník s barchanickým praporem v čele průvodu, rok 1959. Soukromý archiv Vladimíra Hrbka

Jedinečnost jemnického Barchanu se začala mezi nově vznikajícími městskými historickými festivality ztrácet. Mezi místními je však stále nejdůležitější událostí roku. Odpovědnost za případné nepořádání slavnosti by se snesla na hlavu zástupců města, nepořádání Barchanu je pro obyvatele naprosto nepřipustné (např. myšlenka o pořádání Barchanu jednou za pět let pronesená na radě města v roce 1990 byla rázně zamítnuta a způsobila pozdvižení). O významu, jaký pro místní má, svědčí i dětská hra „na Barchan“ v jejímž rámci děti přehrávají část pověsti „O Barchanu“ (důležitou roli v ní má hudební doprovod, tedy typické bubnování a troubení).

Druhá polovina 20. století je celosvětově spojena s rozmachem slavností. Poválečný rozvoj odstartoval na mnoha místech globalizovaného a prosperujícího světa „festivalový boom“. Od 70. let 20. století se mnohonásobně zvýšilo množství pořádaných festivalů různých druhů. Z ekonomického pohledu se kulturní ekonomika stala podstatnou součástí ekonomiky služeb, která generuje a nabízí ekonomicky a sociálně hodnotné kulturně založené produkty (Cudny 2016: 29). V České republice byl rozvoj festivalů až do roku 1989 silně ovlivněn politickou mocí. Následující rozvoj občanské společnosti, ekonomiky a technologií s sebou mimo jiné přinesl oživení zájmu o městské slavnosti. Z rozhovorů s pořadateli brtnických a jihlavských slavností vyplývá, že hlavním hybatelem obnovení městských slavností nebyl ekonomický zájem, ale snaha o navázání na přerušenou tradici. Pořádání sledovaných slavností je však samozřejmě závislé na jejich návštěvnosti jak z řad místních, tak turistů a alespoň částečné ekonomické návratnosti. Přizpůsobení se požadavkům návštěvníků je tak důležitým prvkem při vytváření programu slavnosti. Samozřejmostí je proto vystoupení populárních hudebníků a spolupráce s turistickými informačními centry.

Závěr

Na počátku textu jsme si kladli otázku, do jaké míry stále se zrychlující proměna společnosti a kultury, která započala v druhé polovině 19. století a vyústila ve vznik baumanovské tekuté modernity, ovlivňuje městské festivaly, jejich nositele i návštěvníky. Slavnosti, které jsme sledovali, vznikly mnohem dříve, než tento proces v plné síle započal. Z výše předestřené vývoje slavností je více než zjevné, že konec 19. a počátek 20. století byl pro námi sledované slavnosti skutečně klíčovými obdobím, kdy

bylo vytvořeno a ustáleno jádro slavností a jejich „ideální průběh“. Slavnosti však ani dnes nezůstávají neměnné – kontinuálně se vyvíjejí a přizpůsobují se momentálním požadavkům.

Přestože všechny tři festivaly spadají do kategorie městských slavností / *local heritage festivals* vidíme mezi nimi poměrně velké rozdíly. Unikátnost každé slavnosti souvisí jak s jejím vznikem, tak s vlivy, které na ni působily. Největší rozdíly nalézáme především v tom, na které části slavnosti je kladen důraz. Na obrodnou sílu městských festivalů poukazuje vývoj v Brtnici a zejména pak jihlavský havířský průvod (slavnost dokázala přetrvat přesto, že došlo ke změně jejích nositelů). Havířský průvod ukazuje, jak důležitý je pro existenci slavnosti její nositel, že i malá skupina nadšenců dokáže i ve velkém městě znovuobnovit již prakticky zaniklou slavnost, která je v poměrně krátkém čase znovu přijata obyvateli za přirozenou součást místní kultury.

Přes výše zmíněné rozdíly však můžeme v Brtnici, Jemnici a Jihlavě nalézt řadu společných prvků: 1) příležitost, ke které se vznik festivaly vztahuje, je důležitým mezníkem v historii města, 2) identifikace s městem a spoluobčany, 3) sepětí městské komunity při jejich konání, 4) znovu posílená role církve, 5) průvod/procesy jsou hlavní součástí slavnosti, je kladen důraz na jejich kvalitu, 6) vzniká čas a prostor oddělený od každodennosti, sváteční, výjimečný čas, 7) výrazný vliv reprezentantů měst, 8) růst teatrality, důraz na bohatý doprovodný program, 9) zdůrazňování pozitivního vlivu na ekonomiku a turismus ve městě.

Městské slavnosti jsou v současnosti na vzestupu, jejich pořádání je součástí marketingu měst. Ekonomický zájem se pojí s tradicí. Zda je toto spojení funkční, ukáže až budoucnost. V minulosti byly městské festivaly vystaveny tlakům nacionalistickým, politickým a ekonomickým, přesto se dokázaly vždy znovu obrodit a funkce (prosperitní, identifikační, prezentační aj.), které plní pro obyvatele měst, jsou do značné míry neměnné.

Festivaly jsou výrazně ovlivněny celospolečenským vývojem spojeným s proměnou kultury. Slavnosti se stáletou tradicí se, i přes snahu svých organizátorů, často bez rozdílu řadí k historickým městským slavnostem vzniklým v druhé polovině 20. století a později. Toto konstatování nemusí být nutně spojeno s negativním hodnocením, neboť řada z těchto slavností si již vybudovala letitou návaznost a jejich slavení se stalo součástí lokální identity (Znojenské vinobraní, Tábořské setkání aj.).

POZNÁMKY:

- Termíny slavnost a festivity chápou jako synonyma. Slavnost pak užívám jako slovo nadřazené slovu festival, oslava.
- Český historik Josef Válka píše: „*Moderní studium slavností prokázalo jednu nepochybnou skutečnost – totiž že slavnost je antropologická, sociální, náboženská, kulturní a historická konstanta; že neexistuje žádná doba a žádné společenství bez slavností.*“ (Válka 2000: 7)
- Z oblasti ekonomie např. nakolik jsou příjmy/náklady na slavnosti významné v rozpočtech obce. Nakolik zasahují festivity do krajiny, prostoru měst. Z pohledu geografie např. výzkum profánního a sakrálního prostoru, jeho vnímání v různém čase a místě, role člověka v krajině, městském prostoru.
- Josef Petráň rozlišuje mezi slavností a zábavou, v které je do popředí kladen prvek hry a je podmíněna pocity rozptýlení a radosti. „Slavnost vyžaduje vždy veřejnost, společné prožívání jejího závazného vnitřního řádu a sebestředněného až už rodiny, stavu, korporace, obce apod. Participačnímu ceremoniálu se podřizují všichni přítomní, má v něm své místo prostředí, scéna, na níž se často teatralizuje substance pomocí gest, symbolů, jež mají vyvolat slavnostní atmosféru. Festivity rodinné: křtiny, svatby, stejně jako jiné slavnosti světské či církevní jsou vždy zároveň jistým představením. Zábava bývá jejich přičleněným, někdy nedílným prvkem.“ (Petráň 1997: 715–716)
- Josef Válka došel k závěru, že vytvořit definici slavnosti, která by měla poznávací smysl, je velmi obtížné, neboť slavnost se stále proměňuje. Spíše nežli s definicí se tak setkáváme s popisy slavností a jejich charakteristikou v určité historické epoše. „V historickém čase mají slavnosti své ‚dějiny‘ odpovídající společnosti a kultuře svého prostředí a své doby. Každá doba ovšem má nebo inklinuje k systému slavností, který ji svým způsobem reprezentuje.“ (Válka 2000: 8–9)
- V diskurzu bádání o městských festivitech je příznačné, že Cudny je odborným asistentem na katedře geografie a turismu Univerzity v Lodži. Propagace a uchopení slavností s historickým nebo regionálním charakterem je častou součástí rozvoje cestovního ruchu. Teorie turismu se tuto tematiku snaží podchytit – srov. např. Ma – Lew 2012, Martí 2004 aj.
- K této tematice srov. z poslední doby např. Románková 2008, Křížová – Pavlicová – Válka 2015 nebo elektronická publikace *Letniční zvyky a obyčeje* (2014). V 90. letech 20. století vyšel sborník *Slavnostní průvody*, který toto téma také částečně reflektoval (srov. Tarcalová 1994).
- Překlad autorka článku.
- Více viz internetové stránky „Historie sedlčanské Rosy“.
- O rozsahu historických slavností v Německu svědčí již pouhé nahlédnutí na zápis u hesla *Volkfest* v německé mutaci Wikipedie.
- Kostelík sv. Víta v Jemnici je doložený od poloviny 15. století, stojí na místním posvátném pahorku. Mezi lety 1455 a 1546 či 1558 zde byl klášter františkánů. Od roku 1570 sloužil jako kostel katolických měšťanů, tvořících v Jemnici menšinu. K pokusu o znovuoobnovení kláštera došlo roku 1673 v rámci pobělohorské rekatolizace, klášter však byl pro nedostatek financí brzy zrušen. Kostel spravovala nadále farnost, zásluhou vrchnosti a města nebyl za josefínských reforem odsvěcen a konaly se zde pravidelné pobožnosti. (Více viz Mikulec 2013: 77–93 nebo Třiska 2010: 115–212.)
- Kniha protokolů městské rady a senátu 1713–1784*, s. 19–20.
- Tamtéž, s. 75, 213–214.
- O průběhu volby a její prestiže vypovídá následující text: „*Auf den Ruf einer Trompete und einer Trommel, dem ehemaligen Aufruf der Bürger zur Selbstverteidigung gegen äussere Feinde, versammeln sich am Vorabend des Sonntags, welcher zum Feste des heiligen Vitus am nächsten folgt, der Stadtrat und die Ältesten der Bürgerschaft im Rathause um jene Bürgerssöhne auszuwählen, die am künftigen Tage jene vier Eilboten vorstellen sollen, welche König Johann der Königin Elisabeth sendete.*“ (Za zvuků trumpet a bubnů, jež svolávají měšťany k obraně města proti nepřátelům, sejde se v převečer první neděle po sv. Vítu městská rada a ctihodní starší na radnici, aby vybrali měšťanské synky, kteří budou dalšího dne představovat čtyři posly, které král Jan poslal ke královně Elišce.) (*Kurze nachricht...* 1817: 9). V českém verzi textu z konce 19. či počátku 20. století již nejsou zmiňováni měšťanští synci (*Bürgerssöhne*), ale spěšní posli (*Návěští k slavnosti sv. Víta v Jemnici na Moravě* [b. d.]: 11).
- O obdobném propojení střelecké soutěže s oslavou letnic na jihozápadní Moravě více např. Večerková 2014: 69.
- O různých možnostech původu slavnosti více např. Vedra 2014.
- Johann Heinrich Marzy (1722–1801) pracoval na jihlavském magistrátu, byl uznávaný mědirytec, vlastivědný pracovník, pedagog. Silně jej ovlivnilo osvětenství, zpracoval historii města a městských rodů.
- Jihlavský rodák Johann Haupt žil mezi lety 1849 a 1928. Byl vášnivým fotografem Jihlavy a okolí, radním, obdivovatelem tradic, historie, spoluzakladatelem a až do své smrti kustosem jihlavského muzea.
- Děti v kostýmech různých havířských profesí (tzv. havířiči) byly J. Hauptem nafoceny, vzniklé momentky jsou i v současnosti používány při propagaci průvodu. Kostýmy jsou uloženy v Muzeu Vysočiny Jihlava.
- Zápisy městské kroniky do roku 1961 jsou dostupné ve fondu Archiv města Jemnice uloženém v SOkA Třebíč, pobočka Moravské Budějovice, pozdější zápisy jsou umístěny na webu města Jemnice v sekci „Kronika města“.
- Na konci 19. století se stalo pořádání Barchanu součástí politického a národního boje mezi německy hovořícím vedením města, které bylo po dlouhou dobu hlavním hybatelem kulturního dění, a českou většinou. V roce 1890 nastoupil do úřadu první český starosta a došlo i ke změnám v programu Barchanu, byla např. ukončena tradice výletů do Městského lesa (tzv. Waldpartie). Výlet byl znovu obnoven až ve 20. letech 20. století (Jánská 2014: 36).
- Zasazení lípy je opředeno mnoha pověstmi. Podle nich ji měla zasadit buď Eliška Přemyslovna, františkáni při odchodu z Jemnice nebo kazatel Jan Kapistrán. Z pověstí vychází i přídomky Eliščina, Františkánská, Kapistránská či pomístní Svatovítská lípa.
- SOkA Třebíč, fond Městský národní výbor Jemnice. *Pamětní kniha 1924–1960*, s. 80.
- Srov. Novotná 2015 nebo SOkA Jihlava, fond Obecního úřadu Brtnice, inv. č. 18.
- O uspořádání kostýmovaného průvodu se uvažovalo již před první světovou válkou, záměr však nebyl realizován.
- Karel Alois Hoffmann se narodil v roce 1886 v Dolní Rožince u Bystřice nad Pernštejnem, zemřel v Brtnici roku 1935. Byl lokálním patriotem, vydával vlastivědné práce o Brtnici.
- Komunikace s pořadateli festivalů a občany měst byla vedena v průběhu přípravy nominace na zápis na Seznam nemateriálních stat-

- ků tradiční lidové kultury Kraje Vysočina a v rámci navazující spolupráce s nositeli statků v letech 2015–2018.
28. Informátorka Marie Šindelková, nar. 1955.
 29. Arnošt Kába (1909–1989) byl městským archivářem a ředitelem muzea v Jihlavě. Publikoval memoáry, beletrii, vlastivědné práce o Jihlavsku. Ve skupině, která se snažila o obnovu průvodu, byli dále např. PhMr. Karel Voneš, prof. Ladislav Chobola či Fráňa Vašák.
 30. Režisérem celé akce byl umělecký šéf Horáckého divadla Petr Žák. V průvodu se poprvé objevily i dívky.

ARCHIVNÍ PRAMENY:

SOka Jihlava, fond Obecního úřadu Brtnice, inv. č. 18. *Kniha pamětního domu radního městyse Brtnice, zápisy v knize Protokol aneb Založená kniha rozličných starožitných památek léta Páně 1728.*

PRAMENY A LITERATURA:

- Bauman, Zygmud 2000: *Liquid Modernity*. Malden: Polity Press, Blackwell Publishing Ltd.
- Burke, Petr 2001: *Lidová kultura v rané novověké Evropě*. Praha: Ashgate.
- Bůžek, Václav – Král, Pavel (eds.) 2000: *Slavnosti a zábavy na dvořech a v rezidenčních městech raného novověku*. (= Opera historica 8). České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Historický ústav.
- Bůžek, Václav – Remeš, Václav – Sak, Robert (eds.) 1991: *Kultura každodenního života Českých a Moravských měst v předbělohorské době*. (= Opera historica 1). České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Historický ústav.
- Cudny, Waldemar 2016: The Concept, Origins and Types of Festivals. In: *Festivalisation of Urban Spaces: Factors, Processes and Effects*. Cham: Springer, s. 11–42.
- Dočekal, Boris – Vyskočil, Jaroslav 2002: *Jihlava na starých pohlednicích. Iglau af alten Ansichtskarten*. Jihlava: Nakladatelství Listen.
- Falassi, Alessandro 1987: Festival: Definition and Morphology. In: Falassi, Alessandro (ed.): *Time Out of Time: Essays on the Festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press, s. 1–10.
- Hejbal, Petr – Hrubý, Petr – Jaroš, Zdeněk – Vokáč, David – Zimola, David 2009: *Havíření na Jihlavsku. Sborník k 13. setkání hornických měst a obcí, domnělému 760. výročí jihlavského městského a horního práva (1249–2009) a 10. výročí obnoveného havířského průvodu (1999–2009)*. Jihlava: Statutární město Jihlava.
- Janák, Jan (ed.) 1988: *Dějiny Brtnice a připojených obcí*. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost v Brně, MNV v Brtnici.
- Jánská, Jana 2014: Co vyprávějí o svatovítské slavnosti a Barchanu jemnické kroniky. In: Jánská, Jana (ed.): *Jemnická slavnost Barchan*. Jemnice: Město Jemnice, s. 36–44.
- Jaroš, Zdeněk 1999: *Jihlavský havířský průvod*. Jihlava: Jihlavský havířský průvod o. s.
- Jech, František 1928: *Založení a zlatá doba Jemnice*. Jemnice: Okresní osvětový výbor v Jemnici.
- Křížová, Alena – Pavlicová, Martina – Válka, Miroslav 2015: *Lidové tradice jako součást kulturního dědictví*. Brno: Masarykova univerzita.
- Kurze nachricht von einem in der Stadt Jamnitz üblichen Volksfeste als ein Beitrag zur Landeskunde von Mähren, gewidmet den Va-*

31. Více viz internetové stránky „Iglauer Heimattage als Symbol der Freundschaft“, „Jihlavský havířský průvod“ a „OB Ig bei der Gemeinschaft Iglauer Sprachinsel e.V. in Waldkirchen“.
32. Zápisy v městské kronice hodnotí průběh Barchanu zejména s ohledem na počasí a návštěvnost. Ojedinelý je v tomto směru zápis z roku 1949: „O svatovítské pouti čten při konání bohoslužby u sv. Víta pastýřský list, který zaujal odbojné stanovisko proti lidové demokratickému zřízení. Později byl zatčen a nějaký čas vězněn děkan Nekula z Třebětice.“ SOka Třebíč, fond Městský národní výbor Jemnice. *Pamětní kniha 1924–1960*, s. 341.

SOka Třebíč, pobočka Moravské Budějovice, fond Archiv Města Jemnice, inv. č. 30. *Kniha protokolů městské rady a senátu 1713–1784*. SOka Třebíč, pobočka Moravské Budějovice, fond Městský národní výbor Jemnice. *Pamětní kniha 1924–1960*.

- terlandsfreunden*. 1817. Hesperus ein Nationalblatt für gebildete Leter, Maihast, s. 217–220.
- Langhammerová, Jiřina 2004: *Lidové zvyky: výroční obyčeje z Čech a Moravy*. Praha: Lidové noviny.
- Ledvinka, Václav 1995: *Pražské slavnosti a velké výstavy. Documenta pragensia XII*. Praha: Archiv hlavního města Prahy.
- Lenderová, Milena – Jiránek, Tomáš – Macková, Marie 2013: *Z dějin české každodennosti: Život v 19. století*. Praha: Karolinum Press.
- Le Roy Lauderie, Emmanuel 2001: *Masopust v Romansu. Od Hromnic po Popeleční středu 1579–1580*. Praha: Argo.
- Letniční zvyky a obyčeje*. 2014. Strážnice: Národní ústav lidové kultury. Elektronická publikace [cit. 27. 10. 2017]. Dostupné z: <http://www.nul.k.cz/wp-content/uploads/dokumenty/Letniční_zvyky_a_obyceje.pdf>.
- Ma, Ling – Lew, Alan A. 2012: Historical and geographical context in festival tourism development. *Journal of Heritage Tourism* 7, s. 13–31.
- Martí, Josep 2004: *When traditional festivals are dissonant with social integration* [online] [cit. 27. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://digital.csic.es/handle/10261/8236>>.
- Menšík, Stanislav 1856: Barchan. In: *Moravské národní pohádky z okolí Jemnického*. Brno: Karel Winiker, s. 10–17.
- Mikulec, Jiří 2013: *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. Praha: Grada Publishing, a. s.
- Nachricht von einem in der Stadt Jamnitz üblichen Volksfeste als ein Beitrag zur Landeskunde von Mähren*. [Jihlava]: J. Rippl & Sohn. *Návěsti k slavnosti sv. Víta v Jemnici na Moravě*. [B. d.]. [B. m.]: [B. v.].
- Navrátilová, Alexandra 2012: *Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- Navrátilová, Alexandra 2004: *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- Nodl, Martin – Šmahel, František (eds.) 2014: *Slavnosti, ceremonie a rituály v pozdním středověku*. Praha: Argo.
- Novotná, Dana 2015: *Mor v Brtnici 1715*. Brtnice: Spolek pro starou Brtnici.
- Petráň, Josef 1997: *Dějiny hmotné kultury II*. Praha: Ministerstvo kultury České republiky.
- Pisková, Renata (ed.) 2009: *Jihlava*. Jihlava: Nakladatelství Lidové noviny.

- Románková, Eva 2008: Význam a funkce výročních obyčejů v činnosti spolku, jednotlivce a lokálního společenství (na příkladu dvou jihovalašských obcí). *Národopisný věstník* 67, č. 2, s. 9–24.
- Šimková, Olga 2012: *Jihlavské havíření*. Bakalářské práce. Jihlava: Vysoká škola polytechnická, Katedra cestovního ruchu.
- Tarcalová, Ludmila (ed.) 1994: *Slavnostní průvody*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum v Uherském Hradišti.
- Tříška, Jiří (ed.) 2010: *Dějiny Jemnice*. Jemnice: Město Jemnice.
- Urban rytíř ze Švabenau, Julius 1831: Slavnost výroční v Jemnici na Moravě. *Čechoslav*, sv. VI, s. 44–48.
- Václavík, Antonín 1959: *Výroční obyčeje a lidové umění*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Válka, Josef 2000: Homo festivans. In: Bůžek, Václav – Král, Pavel (eds.): *Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku. Opera historica* 8. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Historický ústav, s. 5–17.
- Večerková, Eva 2015: *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- Večerková, Eva 2014: Poznámky k lidovým obyčejům o letnicích na jihozápadní Moravě. In: *Letnické zvyky a obyčeje*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury, s. 67–72. Elektronická publikace. Dostupné z: <http://www.nulk.cz/wp-content/uploads/dokumenty/Letnicki_zvyky_a_obyceje.pdf> [cit. 27. 10. 2017].
- Vedra, Petr 2014: Běh o Barchan netradičně. In: Jánská, Jana (ed.): *Jemnická slavnost Barchan*. Jemnice: Město Jemnice, s. 13–22.

INTERNETOVÉ ZDROJE:

- „Historie sedlčanské Rosy.“ *Město Sedlčany, oficiální stránky městské-ho úřadu* [online] [cit. 27. 10. 2017]. Dostupné z <<http://mesto-sedlcany.cz/kultura/rosa>>.
- „Iglauer Heimattage als Symbol der Freundschaft.“ *Heidenheim an der Brenz* [online] [cit. 27. 10. 2017]. Dostupné z <<http://www.heidenheim.de/Lde/startseite/news/Iglauer+Heimattage+2016.html>>.
- „Jihlavský havířský průvod.“ [online] [cit. 27. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://havirskypruvod.cz/>>.
- „Kronika města.“ *Město Jemnice, oficiální webové stránky* [online] [cit. 27. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://www.mesto-jemnice.cz/kronika-mesta/ds-13743/p1=7976&cookiesAllowed=1>>.
- „OB Ilg bei der Gemeinschaft Iglauer Sprachinsel e.V. in Waldkirchen.“ *Heidenheim an der Brenz* [online] [cit. 27. 10. 2017]. Dostupné z: <http://www.heidenheim.de/Lde/startseite/news/OB+Ilg+bei+der+Gemeinschaft+Iglauer+Sprachinsel+e_V_+in+Waldkirchen.html>.

Summary

City Festivals in Jemnice, Brtnice and Jihlava

The study deals with modern-day city festivals in three Moravian cities (Jemnice, Brtnice and Jihlava). Those historicizing festivals emphasize specific features of their development and the history of the venue; they are based on self-identification, local pride and specificity. Although their origin reflects different geographic and historical circumstances, they share many common elements (long tradition; particular opportunity – a historical milestone to which the festivity's development relates; very good support by local inhabitants who are organizers, parade participants and visitors). In the past, the festivals were strongly associated with Christianity. From the mid-20th century, the religious part was suppressed, however, it was at least partially renewed in all three cities after 1989. During the festivals, the cities experience a festive and extraordinary time and space separated from the everyday life. The organizing supports the perception of local identity, and it welds the community together. The residents of the cities feel compelled to organize the festivity. The festivals are important in terms of representation, economics and tourism, which is more and more emphasized. This puts stress on theatrics and rich accompanying programme.

Key words: City festival; festivity; coal-miners; historical parades in cities; Barchan; Brtnice; Jemnice; Jihlava.

SKOLENÍ DRAKA – TRADIČNÍ LETNÍ SLAVNOSTI V HORNOFALCKÉM MĚSTĚ FURTH IM WALD

Marta Ulrychová (*Katedra antropologie, Filozofická fakulta, Západočeská univerzita v Plzni*)

Následující příspěvek se zabývá tradičními slavnostmi *Skolení draka* / *Drachenstich* probíhajícími v první polovině srpna v bavorském pohraničním městě Furth im Wald. Díky nim je toto město pojímáno jako jedinečné nejen na území Bavorska, ale celé Spolkové republiky Německo.¹ Pomocí odborné literatury, ikonografických pramenů, vzpomínkového vyprávění aktérů a několikaletého zúčastněného pozorování se snažím zachytit především jejich současnou podobu. Stručný historický vývoj jsem načrtla pouze tam, kde to umožnily prameny. Zde jsem čerpala zejména z monografie furthského archiváře Wernera Perlingera. Dále vycházím z klasifikace městských slavností navržené Václavem Frolcem (1990b: 354), jakož i z jeho stati věnované terminologii a transformačním procesům v oblasti lidové obyčejové tradice a obřadní kultury (Frolec 1982: 253–272).

Po otevření hranic v 90. letech 20. stol. nikdo z našich etnologů těmto slavnostem nevěnoval pozornost. Jinak tomu bylo v akademickém prostředí, konkrétně na katedře germanistiky Fakulty pedagogické Západočeské univerzity v Plzni, kde se pod vedením Winfrieda Baumanna studenti stávali pravidelnými účastníky slavností a někteří z nich na toto téma psali závěrečné práce. Kromě W. Baumanna se této tematice ve svých studiích věnovala historička Milada Krausová.

Charakteristika města

Furth im Wald leží na bavorsko-české hranici mezi Hornofalckým a Bavorským lesem v oné části Všerubské brány, která neměla přirozenou přírodní ochranu. Svými 8 910 obyvateli a rozlohou 67, 05 km², na níž se rozkládá šestnáct městských částí, spadá do zemského okresu Cham, který je součástí vládního obvodu Horní Falc.

Původní ves Vurt se nacházela na brodu řeky Kouby/Chamb na obchodní a vojenské stezce. Roku 1300 je zmíněna jako celní stanice, na město byla povýšena roku 1332 dolnobavorským vévodou Jindřichem XIV. Pro náš příspěvek je podstatné, že není doloženo, zda bylo město po bitvě u Domažlic (1431) dobyté a plundrováno husitským vojskem. Jeho bezpečnost později hájil

Hraničářský prapor / *Grenzfahne* (zal. 1470). V době třicetileté války ho plenili Švédové (1633), další pohromu město zažilo ve válce o dědictví španělské. Přesto po roce 1796 patřilo k nejrozsáhlejšímu v Bavorsku (Perlinger 2016: 12–56).

Významným předělem v ekonomickém vývoji města bylo otevření železnice spojující Prahu s Norimberkem (1861) a následné zrušení cechů (1868). Přišli podnikatelé nejen z Německa, ale i z rakousko-uherské monarchie. Růst města souvisel s celkovou populační explozí v Německu. V roce 1900 byl Furth im Wald s počtem obyvatel 5 357 již třetím největším městem Horní Falce. Přesto si Furth dlouho ponechával charakter venkovského města. Po ničivém požáru (1861) byly původní dřevěné stavby nahrazeny cihlovými a jejich střechy opatřeny břidlicovou krytinou. Počínaje druhou polovinou 19. století vznikaly ve městě architektonicky zajímavé budovy. Začaly také vycházet první noviny *Der Bayerische Wald* (1882). Ve Furthu nedošlo k unifikaci a standardizaci bydlení, jak ji známe z našeho prostředí. Jedinou výjimku představují domy postavené ve 30. letech 20. století pro rodiny s velkým počtem dětí. Rozmanitá zástavba převážně venkovského charakteru je způsobena také tím, že k městu byly v rámci územní reformy (1972) připojeny okolní vsi a samoty. Podobně jako v mnoha jiných bavorských malých městech se i zde ustálil pojem městský sedlák (*Stadtbauer*). Lokální kulturu tak představovala směs tradic lidové kultury zemědělců a maloměsta. To vše pak spojovala masová kultura církevních svátků.

Další osudy Furthu se odvíjely v podmínkách rozvoje sklářského, koželužského a dřevozpracujícího průmyslu. Hojně se také zpracovával len na výrobu oleje. Brzy se pohraniční město, jímž procházela železnice, stalo spolu s Weidenem, Sulzbach-Rosenberkem, Regensburgem, Amberkem a Neumarktem nejvýznamnější průmyslovou lokalitou Horní Falce. To s sebou přineslo další nárůst obyvatel, jehož počet přesáhl před druhou světovou válkou 6 000. Tento početní stav se však dramaticky navýšil po roce 1945 v důsledku odsunu německého obyvatelstva z Československa. V letech 1946–1951, kdy

se město stalo nejdůležitějším průchodným místem, se zvýšil až na 11 000 (Perlinger 2016: 57–198).

V listopadu 1946 zde byla vytvořena pohraniční stráž (*Grenzpolizei*). Po událostech v ČSR (1948) byl uzavřen silniční přechod Schafberg/Folmava, zátarasy se objevily i na železničním přechodu. První vlak směřující na světovou výstavu v Bruselu tudy projel až roku 1957. Rychlíky spojující Prahu s Norimberkem začaly opět projíždět v roce 1970 (Krausová 2011). Město má tak dobrou dopravní dosažitelnost.

Současný největší podnik města Flabeg GmbH & Co. KG, vzniklý ze staré skelné hutě, vyrábí solární panely a obrazovky. Z menších uvedme Deltec Automotive GmbH & Co. KG, Elotec Fischer GmbH a jatky Vion N. V. Po volbách v roce 2014 je na radnici nejsilněji zastoupena Křesťansko-sociální unie (CSU).

Spolkový život

V důsledku blízkosti lesů a strážní funkce města se první spolky orientovaly na střelbu. Jak Perlinger uvádí: „Každý obyvatel Furthu má střelení v krvi.“ (Perlinger 2016: 334) Nejstarší střelecký spolek *Domobrana – Střelecká kompanie / Bürgerwehr – Schützenkompanie* (zal. 1829) byl vlastně pokračovatelem *Hraničářského praporu* rozpuštěného v roce 1771. Perlinger zaznamenal v průběhu let 1866–1979 existenci osmnácti střeleckých spolků (tamtéž: 334–335). Mnohé jsou aktivní dodnes, což je vidět i v průběhu srpnových slavností.

Po tělovýchovném spolku (1881) vznikl o rok později mužský sbor, k němuž se přidružil i komorní orchestr (1911). Soubor posílený o dámy provozoval oblíbené lehčí operetní kusy. Ve 30. letech ochotnický spolek navštívil lesní divadlo v Nýrsku a nechal se jím inspirovat k vybudování přírodního divadla. Konec jeho aktivitám učinila druhá světová válka. Od roku 1991, kdy bylo znovu obnoveno, ho využívají ke svým představením děti (tamtéž: 441–442).

Obraz spolkového života by nebyl úplný, kdybychom nezmínily spolky sportovního zaměření. Jednalo se zprvu o šermířský sport pěstovaný muži, k němuž se později po první světové válce přidružil fotbal. Podobně jako na mnoha místech v Bavorském lese se i zde v tomto období rozmohl lyžařský sport. Pěstuje se díky lyžařským areálům na svazích Hohen Bogenu. Nově bylo vybudováno i rozsáhlé golfové hřiště (tamtéž: 336–349).

Svatý Jiří jako drakobijce

Typ související s drakem v pohádkových vyprávěních řadí Aarne-Thompsonův katalog pod číslo 300. Zde nás vzhledem ke hře zajímá zejména II. skupina „*A princess is demanded as a sacrifice*“ (Aarne – Thompson 1928: 45). Tvoří totiž původní motiv, od něhož se odvíjí celý děj dnešní osmdesát minut trvající hry. Princezniným zachráncem je rytíř, který má předobraz ve výjevu sv. Jiří coby drakobijce, jenž byl původně součástí procesí o svátku Božího těla.

O oblibu sv. Jiří se v západní části Evropy zasloužila především *Legenda Aurea* janovského dominikána Jakuba de Voragine (1230–1298). Zde uvedená svatojiřská legenda zřejmě vycházela z dřívější verze: Jiří jako tribun římského vojska přemůže saň, aby osvobodil královskou dceru. Vladař i jeho lid se dají pokřtít a založí kostel. Jiří odmítne nabízené bohatství, hájí křesťanskou víru před pohanem Daciánem, podstupuje kruté mučení a je popraven (Vítková 2008: 31). Svatojiřská látka se stala podkladem mnoha ikonografických zobrazení, která mohla být posléze zpracována i v živých obrazech, anebo v podobě krátkých dramatických náběhů, vkládaných do náboženských slavností.

Slavnosti Skolení draka / Drachenstich

V průběhu kalendářního roku se v Bavorsku v 19. století slavilo kromě nedělí padesát svátků. Mezi nimi zaujímá



Obr. 1. Reliéf s motivem svatého Jiří – drakobijce nad portálem radnice ve Furthu. Foto Marta Ulrychová, 2017

mal významné místo *svátek Božího těla*, mohutný průvod, v němž defillovali za doprovodu všech obyvatel kněží, ministranti, představitelé města, zástupci cechů, spolků a bíle oděné družičky. Ve vyšetřovacích protokolech města je poprvé zmíněna *obchůzka/Umbgang* (1591), není však u ní uveden žádný výjev, který by připomínal boj s drakem. V 16. století se procesí účastnili i čtyři muži v brnění, což dokládají prameny (1609, 1611), které zároveň obsahují i zprávy o jejich odměně (Perlinger 2016: 469).

První zmínka o drakovi a vyplacení odměny těm, kteří ho znázorňují, se nachází až v dalších církevních účtech (1646). Stojí tam: „*Każdemu, který obchází coby drak vyplatit po osmi krejcarech a čtyřech haléřích.*“ / „*Dem einigen so im Lindtwurmb gangen 8 Kreuzer 4 Heller*“ (tamtéž: 470). Doklady o dvojici představující rytíře a draka jsou uvedeny v pramenech stejného charakteru v následných letech (1658, 1660, 1665, 1666). Vyplývá z nich, že předvádění souboje bylo čestnou povinností mladých mužů z měšťanských rodin. Nejenže se stala aktuální odměna jezdců, ale i její výše, a to přímo úměrně s rostoucí barokní nádherou nákladné podívané: Rytíř na koni vedl draka na řetězu a byl provázen čtyřmi trabanty – první vytahoval kopí (*Lanzenauszieher*), druhý ho očišťoval (*Säbelabwischer*), zbylí nabíjeli střelné zbraně (*Büchsenspanner*). Rozrostl se také dámský doprovod rytířova protějšku – šlechtičny či urozené hradní paní, později princezny. Další doklad představuje zpráva adresovaná kurfiřtovi Ferdinandu Mariovi do Mnichova (1668). Uvádí, že rytíři bude „*církví*“ / „*aus dem Gotteshause*“ vyplacena odměna ve výši dvou zlatých, neboť „*bez této odměny nikdo nebude saň zabíjet*“ / „*ohne diese Ausgaben wird niemand den Lindwurm stechen*“ (tamtéž). Patrně nikdo nechtěl skolit draka, aniž by neobdržel finanční podporu pro vlastní nákladnou výzbroj a koně. Narůstající konflikt mezi církví a městem vyvrcholil v roce 1716, kdy náklady na hru, stále ještě včleněnou do procesí, neslo samo město. První oficiální zákaz ze strany církve přišel z Regensburgu (1754): Pokud by prý město neuposlechlo, mohl farář povolát světskou moc. Měšťané se bránili poukazem na „*politováníhodné postavení města na české hranici*“, které mu prý nepřináší žádný zisk s výjimkou dne, kdy se odbývá procesí s výjevem *skolení*. Toto bylo pod pokutou 50 tolarů z procesí nadobro vyloučeno (1788). O jeho obnově se neví nic určitého, muselo však k němu dojít patrně před rokem 1840, neboť odtud pochází zmínka o dalším sporu faráře s měšťany (tamtéž:

472–473). Ten definitivně vyvrcholil v roce 1887. Farář vysloveně zakázal skupině rytířů účastnit se procesí, což mělo za následek vytlučení oken fary a žádost městské rady o odvolání nejen duchovního, ale i starosty Michaela Datzla, který se duchovního zastal. Spor skončil omluvou a soudním procesem, při němž byli všichni zproštěni viny. Tak došlo k profanaci hry, která byla následně (1887) definitivně přeložena na druhou srpnovou neděli (tamtéž: 474). Toto datum se dodržuje dodnes.

Hra o skolení draka v literárních textech

Snad nejpodstatnější doklad o provozování hry na furthském náměstí zanechal v polovině 19. století sběratel bavorských pověstí Alexander Schöppner. Uvádí, že pověsti o dracích se vyskytovaly zejména v horských oblastech. Jeho popis se soustředil na „*královskou dceru z neznámé země*“ provázenou dvorní dámou: princezna má na hlavě korunu a její roucho je bohatě zdobeno stříbrnými šperky. O rytíři víme pouze to, že ho ztělesňuje měšťanský mládenec a je provázen trabanty. Důležitá je maska draka – na dřevěné hlavě s obrovskou pohyblivou tlamou je upevněna plachta z pomalovaného plátna, v níž jsou ukryti dva muži. Zatímco rytíř s princeznou vedou dialog, drak vyráží do davu a k pobavení přihlížejících občas někoho strhne na zem. Auditorium se prý nejvíce baví tehdy, uchopí-li svými zuby široký čepec některé z českých návštěvnic. Poté, co rytíř princezně slíbí záchranu, musí se kopím strefit do vaku naplněného býčí krví, který je upevněný v dračí tlamě. Poté musí draka několikrát udeřit mečem do hlavy a své dílo dokonat ranou z pistole. Nestrefí-li se, je provázen posměšky. Princezna mu na znamení své oddanosti uváže věnec kolem paže, přičemž pronese závěrečné dvojverší, v němž prosí krále a královnu, aby se okamžitě odebrali na místo, mladému páru požehnali a věnovali mu „*půl království*“ (Schöppner 1979).

Uvedený popis poměrně dobře koresponduje s olejomalbou Oskara von Zaborsky-Wahlstätten, která je publikována v již zmíněné Perlingerově monografii města Furthu (viz obr. 2). Podle měšťanských oděvů ji lze situovat do poloviny 19. století. Draka tvoří hlava a dřevěná kostra na kolečkách poháněná pouze jedním mužem skrytým pod černou plachtou. Princezna a její společnice jsou oděny jako ostatní měšťané, liší se pouze bílou barvou, rytíř na černém koni, též v černém, má přílbu, kyrys, kopí a meč (Perlinger 2016: 546).

Za zmínku stojí, že svědectví o skolení draka poda-
la českým čtenářům v článku *Královské hraniční město
Brod v Lese v Bavořích* Božena Němcová (1852). Hru
patrně zhlédla v době svého pobytu v nedalekých Všeru-
bech. Popis scény se shoduje se Schöppnerovým, stej-
ně jako on i Němcová uvádí v německém originále celý
dialog. Nejenže potvrzuje návštěvy Čechů z Chodska,
ale podrobněji se rozepisuje o jistém mladíkovi, který se
snažil vypátrat tajemství drakovy konstrukce, na níž si
Bavoři tolik zakládali. Podařilo se mu prý masku draka
prohlédnout, což hoši z chodských vsí náležitě využili při
příštím masopustu.

Maximilian Schmidt líčí ve své novele *Hančička, das
Chodenmädchen – ein Kulturbild aus dem böhmisch-
bayerischen Waldgebirge* (1893) láskyplný, ale vnějšími

okolnostmi komplikovaný vztah mezi dívkou z Trhanova
a selským mladíkem z německé strany z okolí Furthu.
Kulisu pro vstupní scénu jejich seznámení tvoří právě
skolení draka, které Hančička sleduje spolu s matkou
a ostatními návštěvníky ze sousedního Chodska. Díky
autorovu zájmu o národopis se můžeme kromě minu-
ciózního popisu chodského kroje matky a dcery dočíst
o průběhu svátečního dne. Samotné *skolení* je vylíčeno
podobně jako u Schöppnera a Němcové, pouze prin-
ceznin doprovod je početnější a je oděn do historických
kostýmů. Spisovatel nechá mladého Francla zasáhnout
přímo do děje – v nejvypjatějším okamžiku, když drak ro-
zevře chřtán, mladík uklidní hřebce, který se vzpíná pod
rytířovým jezdcem, což mu vynese obdiv publika, pře-
devším ale Hančičky. Dvojice si vymění dárky – Franc



Obr. 2. Olejomalba Oskara von Zaborsky-Wahlstätten, nedat. Zdroj: Perlinger 2016: 546

dostane perníčky, Hančička šňupavý tabák. Ani toto milostné okouzlení však Francla neodradí od návštěvy hospody, kam se uchýlí poté, co Hančičku doprovodí k vlaku. Nejen touto scénou autor prokázal dokonalou znalost prostředí a schopnost realistického pohledu.

Novodobé verze hry

Počínaje rokem 1890 přejímá provedení hry o přemožení draka divadelní spolek *Concordia*. Jeho vedení a herci věděli, že nevystačí s dochovaným veršovaným textem, vystavěným na pouhém dialogu rytíře a princezny. Výbor pro provozování *Skolení* (zal. 1896) proto schválil nahradit ho novým zpracováním z pera Heinricha Schmidta. Ten zatímco princeznu ponechal bez jména, rytíře pojmenoval Udo. Do hry pak vstoupily další postavy, mezi nimi i záporná postava Černého rytíře. Schmidtova verze byla používána do roku 1951 (Krausová 2011).

K dalšímu zpracování látky a jejímu uvedení došlo o dva roky později. Jak uvádí M. Krausová ve své studii *Drachenstich ve Furth im Wald v padesátých letech 20. století a jeho proměny* (2011), v roce 1953 spisovatel Josef Martin Bauer zasadil hru, jejíž děj nebyl časově určen, do období husitských válek, konkrétně do srpnových dnů křížáckého tažení proti husitům, které pro křížáky skončilo debaklem u Domažlic (1431). Obyvatelé Furthu a okolí jsou podle Bauera sužováni ze dvou stran – na jedné straně drakem, který se probudil ze svého spánku a žádá lidskou oběť, na straně druhé husity. Pro Černého rytíře autor našel konkrétní historický předobraz ve furthském správci Chamerauovi, jako další historické postavy do hry včlenil iniciátora tažení kardinála Julia Cesariniho a místního šlechtice, rytíře Erasma von Sattelpogner, též jednoho z aktivních účastníků. I přes jeho komplikovanou minulost ho Bauer prezentuje jako kladný typ, který však vzhledem k hříchům spáchaným na válečných polích nemůže boj s drakem sám podstoupit. Kardinálovi připadne úkol pasovat leníka Uda na rytíře řádu johanitů, aby tento jako urozený mohl s drakem zápasit. Princezna, nyní rytířka/Ritterin, je vylicena jako statečná žena, odolávající naléháním svého pěstouna Chameraua. Aby obyvatelé širokého okolí unikli pustošivému řádění draka, uchýlí se pod její ochranu. Urozená šlechtična – vědoma si nutnosti město zachránit – je připravená se drakovi vydat jako oběť.

M. Krausová se ve výše zmíněné studii zabývala Bauerovým textem ve vztahu k politickým událostem po

druhé světové válce. Položila si otázku, proč autor klade do jedné časové roviny ohrožení města drakem a jeho údajné plenění kacířskými husity. Nenechává se přitom svěst lákavou hypotézou o strachu z husitů, který podle historických pramenů a legend v Bavorsku v oné době panoval. Naopak dokazuje, že povědomí o husitech je v současné době u našich sousedů spíše mizivé. Po prostudování ohlasů z tisku, korespondence mezi autorem a zástupci města, jakožto i dalších archivních materiálů badatelka bohužel nedochází k žádnému podstatnému závěru. Pro zajímavost však ocitujeme část repliky jedné z postav představující obyvatele sužovaného dračími výpady:

„Pokud člověk žije na hranici, bude vždycky chudý, nikdy nebude mít jistotu domova a volnost ptáka. A jestliže doba je taková, že se jeden k druhému chová hůř než ke zvířeti, pak má drak šanci. Chcete ho zabít? To žádný člověk nedokáže. Když se drak objeví, jednoduše se jen umírá a umírá. A to velké umírání už začalo. Kvůli tomu nebylo třeba táhnout do Čech, když to sami máme doma“ (citováno dle Krausová 2011).

Ačkoliv byla Bauerova verze dílem zkušeného spisovatele, nezbavila se černobílé stereotypizace. Zda si autor hlubší psychologické odstínění postav nemohl dovolit vzhledem k nárokům na schopnosti amatérských herců, či zda byl ovlivněn poválečným vývojem, zůstane nezodpovězenou otázkou. Jedno je však jisté. I tento text přestal vyhovovat a byl roku 2007 vyměněn za jiný, v němž se v personální unii autora a režiséra představil spisovatel a režisér Alexander Etzel-Ragusa.

Nová verze zjevně boří zažitě stereotypy. Drak není úplně zlý, katolíci a husité nepředstavují protikladné síly, správce Chamerau sice intrikuje, končí ale jako politováníhodný starý muž napálený svou schovankou, která se s Udem zasnoubí ještě před jeho odjezdem do bitvy. Husité už nejsou nelítostní plenitelé města. Historie sice dostane zabrat, ale ve prospěch silných emocí, velkých gest a situační komiky. *Skolení* má být především velkou podívanou a zábavou. Vždyť pozornost diváků se po mnoha masových scénách nakonec upne k jedinému okamžiku, kdy se Udo rozjede proti monstróznímu drakovi, aby mu vetknul kopí do rozevřeného chřtánu a mocným úderem mečem do hlavy dokonal jeho osud. V tu chvíli se zaplněná aréna mění ve fotbalový stadion a nadšení diváků propuká stejným způsobem jako po dobře mířené střele na branku.

Drak

O drakovi jsme se již zmínili v souvislosti s historickými prameny a literárními texty. Masku draka popsaná Schöppnerem či Němcovou a zobrazená Zaborským se prý používala do roku 1912, poté byl získán nový drak z Dvorního divadla v Mnichově. Když Furth obsadila americká armáda, vojáci ho údajně usmýkali za jedoucím džípem (Krausová 2011). Místní kovář Jakob Hofmann proto vytvořil novou dračí hlavu (1947), která mohla být spolu s konstrukcí potaženou plátnem opět použita v následujícím roce pro obnovenou hru, jež proběhla za

přítomnosti amerických vojáků, tentokrát již coby nadšených diváků.

Nový model byl vytvořen jako robot podle návrhu malíře Hanse Dimpfla (1974). Konstrukci provedly firmy Pyrkos, Pyrbaum, především ale kovo zpracující firma Fischer v Mühlhausenu u Neumarktu (Perlinger 2016: 481).

Současná podoba draka se zrodila podle návrhů A. Etzela-Ragusy a skic Sikanedra Goldaua (2009). Na provedení participovali domácí a zahraniční odborníci z firmy Zollner Elektronik AG pod vedením současného starosty Furthu Sandra Bauera, dále Audi, Deutsches



Obr. 3. „Dračí rodina“ (1913).

Zdroj: Město Furth im Wald



Obr. 4. Kovář Jakob Hofmann se svým výrobkem (1947).

Zdroj: Město Furth im Wald



Obr. 5. Starší typ draka a rytíř Udo. Foto Karl Reitmeier 2007



Obr. 6. Tradinno. Foto Karl Reitmeier 2015

Zentrum für Luft-und Raumfahrt, hollywoodský Magicon a dalších dvacet firem a institucí. Výroba byla financována z peněz Evropských fondů (Perlinger 2016: 482–483). *Tradinno*, jehož jméno má vyjadřovat sepětí tradice a inovace, je svými parametry jedním z největších robotů světa. Řízen elektronicky je vybaven speciálními efekty, které vyniknou právě při večerním představení – z nozder šlehá kouř a plameny, tlama chrlí oheň a posléze, po zranění rytířovým kopím, se z ní vyříne krev. Jak se však mohli přesvědčit Berlíňané na Alexanderplatzu (2012) a diváci v Norimberku (2015), je díky pohyblivým očím, pohybům hlavy, zvedání křídel a ocasu působivým monstrem i za bílého dne. *Tradinna* přivítali i v Plzni, kam zamířil na svoji první zahraniční cestu v roce 2015.

Skolení draka – lidové divadlo?

Skolení draka se hraje na furthském náměstí, které má podobně jako mnohá města bavorského příhraniční obdélníkový tvar. Podle historických pramenů tomu tak bylo vždy, žádné jiné místo se neuvádí. V současné době je náměstí jako dějiště ohraničeno dvěma vestavěnými kulisami středověkých městských bran. Jak uvedeno výše, podstatně se změnil čas konání. Z původní slavnosti o svátku Božího těla se počínaje rokem 1887 *skolení* odehrávalo již bez patronace církve o druhé srpnové neděli. Od roku 1890 se hry ujali amatérští herci, kteří zůstávají interprety i v současnosti. Obsazování hlavních rolí (obyvatelé velmi striktně rozdělují role na „němé“ a „mluvící“)

se děje podle rozhodnutí režiséra. Mluvicí role jsou svěřovány dobrým řečníkům. Zatímco role pána z Chamerau, kardinála Cesariniho, Sattelpognera a dalších „mluvících“ herců může jednotlivce provázet řadu let, představitelé Uda a princezny se každý rok mění. Touto výjimkou byla pouze meziválečná léta, kdy se představitelem Uda stal sedmkrát po sobě Fritz Dimpfl (Perlinger 2016: 478). Udo promlouvá ze všech postav nejméně, zato musí prokázat jiné kvality – musí dokonale ovládat jízdu na koni a kopím se přesně strefit do drakova chřtánu. Zde se pochopitelně nabízí souvislost s letničními slavnostmi a obměnou krále, jak je ve svých dílech zaznamenali klasikové národopisu (Frolec 1990a)

Proměnlivostí, ale zároveň i stabilitou, se vyznačuje početný kompars. Proměnlivý je věk účastníků, jejichž stáří odhadují od kojenců po vysoký věk, stabilní jejich touha účinkovat ve hře, pokud to síly dovolí. Jedná se o tradici, kterou by chtěl porušit jen málokdo. Účast není honorována příspěvkem, také kostýmy a rekvizity (meče, kopí, halapartny a jiné chladné zbraně) si někteří komparisté pořizují na vlastní náklady. Ostatní je bráno z městského fundusu. Skladba kostýmů je různorodá. U žen znázorňujících šlechtičny a měšťky převažují kostýmy evokující oděv pozdního středověku, u venkovského obyvatelstva se ženy nechaly zjevně inspirovat Bruegelovými obrazy znázorňujícími rozverně vesničany. Muži představující rytíře překvapí nákladným brněním a dalšími součástmi bojového oděvu (např. drátěné ko-



Obr. 7. Záběr z generální zkoušky. Scéna proroctví.
Foto Karl Reitmeier 2015



Obr. 8. Záběr z generální zkoušky. Kazatel Jan a kardinál Julius Cesarini.
Foto Karl Reitmeier 2015

šile, boty aj.), zatímco jednoduchý oděv zemědělců odpovídá zoufalství lidí vyháněných z domovů a štvaných okolními lesy. Největšími chudáky jsou husité, v jejichž oděvu dominuje černá barva a v líčení ošklivost.

Důležitými aktéry jsou koně, které půjčují buď soukromníci, nebo jezdecké oddíly. Řízení dvojspřežných a trojspřežných vozů přivážejících na náměstí kompars mají v rukou zkušené vozkové. Přítomnost koní vyžaduje povrchovou úpravu terénu. Celé náměstí je s dostatečným časovým předstihem vysypáno pískem a dějiště ohraničeno zátarasy. Diváci sedí na podélných tribunách rozdělených do devíti sektorů, sedadla na hlavní tribuně jsou umístěna do čtyř řad s elevací. Hraje se i přes nepřízeň počasí a pouze večer, představení začínají ve 20 hodin. Počínaje květnem se zkouší dvakrát týdně, generální zkoušky probíhají týden před premiérou. Poslední dvě jsou veřejné. Pro aktéry včetně komparsu představují generálky a představení tři týdny v období, kdy jiní zpravidla tráví dovolenou. Navíc v Bavorsku končí školní rok 31. července, děti zainteresované v dětském představení a večerním *Skolení draka* tudíž tráví prázdniny ve městě.

Skolení draka má všechny atributy lidového divadla, jemuž se u nás vzhledem k jeho původu dostalo přívlastku „selské“. Hra má stabilní text vylučující improvizaci, hrají v něm pod vedením erudovaného režiséra místní občané, dějiště je odděleno od hlediště. Ubírá se tedy stejnou cestou jako interpretace her v českém prostředí. Tuto paralelu můžeme bohužel sledovat pouze v jediném případě,

a sice u *Hořických pašijových her* (Jelínek 2016: 68–72). Také jejich verze je v současné době obměněna, účinkují v nich tamější občané a představení využívá výtvarných současných technik. Liší se pouze počtem diváků. Zatímco ve Furthu je aréna při všech představeních vyprodaná, počet představení v Hořicích se během léta pro malou účast zredukovala na pouhých dvě (Strotzer 2017).

Historický průvod

I když *Skolení draka* je v současné době stále nejpřitažlivějším bodem slavností, jejich stálou součástí se od roku 1886 stal i *Historický průvod*. V roce 2017 připadl na druhou srpnovou neděli (13. 8.). Průvod vychází od jižního okraje města, kde je u víceúčelové haly dostatek prostoru pro seřadiště, obchází město západním směrem a končí na náměstí. Je obtížné určit počet účastníků, jako divák v roce 2014 a 2017 jsem ho odhadla přes jeden tisíc. Podle Perlingera se v jubilejním roce 1997 průvodu zúčastnilo 1 247 kostýmovaných osob, 172 jezdeckých a šedesát devět tažných koní, jednadvacet historických vozů, dvě děla, jedna nosítka, osmnáct hudebních těles a smíšený pěvecký sbor (Perlinger 2016: 486).

Čelné místo náleží dvěma trubačům na koni, kteří plní stejný úkol při svatodušní jízdě v sousedním Kötztingu – buď na koni, anebo v honosných vozech následují historické osobnosti, jež se zapsaly do dějin města. Za všechny uvedu Jindřicha XIV., jehož lze rozeznat podle nákladné zbroje, bohatě vyzdobeného koně a balda-



Obr. 9. Historický průvod, rytíř Erasmus von Sattelpogner se svojí družinou v replice historického vozu. Foto Karl Reitmeier 2015



Obr. 10. Repliky historických vozů připravené před večerním vystoupením. Foto Marta Ulrychová 2017

chýnu. Urození rytíři jsou provázeni početnou družinou, tvořenou buď jezdci, anebo pěšáky. V průvodu defilují i postavy ze *Skolení* – správce Chamerau, šlechtic Sattelpogner, princ Saladin, princezna, Udo, kazatel Jan, objeví se i obávaný Jan Žižka provázený neuspořádaným houfem husitů.² Diváka kromě nádhery koňských postrojů zaujmou myslivecké a rybářské spolky nesoucí své čerstvé úlovky na mohutných tyčích. Vedle lovců pochodují lovečtí psi, sokolníci staví na odív své svěřence. Kromě pážat, heroldů a trabantů kráčí bezpočet účastníků znázorňujících prostý lid. Kdo nemůže dojít pěšky, veze se na vozech, což neplatí jen o starších účastnících, ale zejména o dětech, pro něž jsou vyrobeny speciální dřevěné vozíky kryté prostěradly. Z obou stran, a to jak účastníků, tak přihlížejících, zní neutuchající výkřiky a pozdravy. Nejsilnější *halóóó*, které se svou intonací a intenzitou blíží pasteveckým jukačkám, provází Uda. Zvoláním jeho jména a svoláním slávy přítomní dávají najevo jeho mimořádný význam v období celých slavností. Další výkřiky, tentokrát varovné, vydávají představitelé husitů. Jak jsme uvedli, v cárech černé barvy vystupují jako lůza odpuzující neupraveností, ošklivostí a nemravností. Své chování provázejí drobnými výpady mezi přihlížející a řinčením zbraní. Tento moment patří v průvodu zároveň k nejzábavnějším – zatímco se dosud všichni chovali disciplinovaně, husité nejenže svými výpady a pokřikem *husááá* zastrašují přihlížející, ale občas i nějakou z okolo stojících žen naloží na vůz. Jejich jezd-

ci třímají kromě praporec s kalichem i praporec s bílou husou v červeném poli.

Aby všichni účastníci udrželi stejné tempo, jsou mezi ně rovnoměrně vřazeny trubačské, pištecké, tamborské a smíšené kapely včetně souboru starých nástrojů. Hudebníci jsou oblečeni tak, jak městem kráčela historie, poslední a také nejpočetnější mládežnická kapela *Hraničářský praporek / Grenzfähnlein* (zal. 1956) pochoduje v modrých uniformách a bílých parukách pruských vojáků. Posledním účastníkem průvodu je *Tradinno*, který se sice veze na svém podvozku, ale na náměstí vstoupí „po svých“.

Průběh slavností

Dnes již nemůžeme o *Skolení draka* hovořit pouze v jednotném čísle. Dva týdny, během nichž se odehraje dvanáct představení a dvě veřejné generální zkoušky, se musí návštěvníci zabavit i dalšími atrakcemi. Protože podrobný program slavností je uveden na internetu, budu jen zobecňovat.

Do programu (2017) byla již jako 65. ročník zařazena soutěž ve střelbě. Můžeme zde směle hovořit o dlouholeté tradici vyplývající z postavení a funkce hraničního města. Probíhá ve sportovním areálu na jižním předměstí a jeho vítězové jsou vyhlášeni v neděli večer dvě hodiny před posledním představením. Dalším aspektem je důraz na rodinu. Zejména o sobotách a nedělích je do programu v odpoledních hodinách v městském parku zařazen



Obr. 10. Tradinno v historickém průvodu.
Foto Karl Reitmeier 2015



Obr. 12. Tradinno při večerním představení.
Foto Karl Reitmeier 2015

Den rodiny / Familientag. Žádná slavnost se neobejde bez hudby. K tomuto účelu jsou do Furthu zvány kapely z blízkého i vzdáleného okolí (Regen, Kötzing, Domažlice apod.). Jejich obsazení je širokospektré, dechovka je určena zejména střední a starší generaci, kapely populární a rockové hudby mladým, soubory hrající na historické nástroje všem návštěvníkům *Cave Gladium*. Hudba zní v kostele, ve společenském sále, v zahradách hostinců, v parcích, v průvodu a na náměstích.

Na svátek Nanebevzetí Panny Marie je v bývalé kapli sv. Vincence pravidelně zahajována výstava domácích výrobců *Pestrá truhla z Furthu / Die Further bunte Truhe* podporující amatérskou tvorbu v oblasti umělecké a rukodělné činnosti. Výtěžek spadá na podporu farnosti v Neukirchenu b. Hl. Blut. V roce 2017 se konal její 43. ročník.

K okolním lesům odedávna patřilo i sokolnictví, disciplína, bez níž se v Bavorském lese neobejde snad žádná slavnost. Je mu věnováno nedělní dopoledne v Postgarten v Nádražní ulici.

Podstatnou součástí dětského programu je dětská verze *Skolení/Kinderdrachenstich*, jež se odehrává na náměstí o druhé neděli odpoledne. Děti ve věku od čtyř do čtrnácti let sehrávají dětskou verzi pojednávající o princezně, která má být obětována drakovi Hugovi. Také ona je zachráněna malým rytířem na koni. Dětský představitel má tedy stejnou roli jako Udo. Dětská příprava svědčí o jezdeckých schopnostech, které jsou v pohraniční části Bavorska u mužů pokládány téměř za samozřejmost. Po skončení představení se na náměstí odehrává *Spielparcours*, množství her a rukodělných dílen, při nichž si děti mohou trénovat svoji šikovnost. Pravidelnou součástí bývá i loutkové divadlo.

Cave Gladium

„Podniknout cestu do středověku“ či „ponořit se do jeho světa“ – to jsou reklamní slogany, na něž rádi slyší příznivci historických zbraní, kejkliřů, polykačů ohně, svébytné kuchyně, hudby středověku apod. Dalším způsobem, jak přilákat do Furthu co nejvíce obyvatel, je slavnost, která se odehrává na jeho jižním okraji. *Cave Gladium* je nejmladší součástí slavností, poprvé se uskutečnila v roce 2002. V bílých stanech, lemujících celý okraj města a budících dojem oblátek, nabízejí rozmanití výrobci skutečně vše, co reklama slibovala – počínaje zbrojí přes ukázky její výroby, hudbu, stravu až k nápojům, včetně speciální várky piva značky *Cave*

Gladium. Vyvrcholením života v tomto svérázném táboře je odpoledne, kdy se odehrají rytířské souboje předváděné spolky ze všech koutů Německa. Také tito účastníci se představí v samostatném průvodu.

Suvenýry ve jménu draka

Výzdobu města včetně každého obchodního výkladu nelze nazvat jinak než kultem draka. Obchodníci se snaží na slavnosti upozornit již počátkem léta, a to nejen na náměstí, ale i v postranních ulicích. Vedle figurín v historických kostýmech včetně zbroje zde najdeme draky a dráčky všech velikostí, které jsou věrnou miniaturou *Tradinna*. Suvenýry si turisté mohou zakoupit i ve speciálním obchodě nedaleko náměstí. Drak se objevuje na tričkách,



Obr. 13. Dětské hry a suvenýry prodávané v Muzeu draka.
Foto Marta Ulrychová 2017

čepicích, přívěscích, odznacích, turistických vizitkách, pohlednicích, razítkách, skládankách, sortiment obchodu se však obrací ke všem milovníkům historie v podobě plastových mečů, přileb, kápí, ženských čepců a jiných atributů středověku, jimiž by se chtěl návštěvník připodobnit domácím. Ostatně se jich na ulici pohybuje více v kostýmech, nežli v civilu. Hostince na náměstí, v nichž čekají na svůj výstup, představují stran oděvu zajímavou směsicí. Z kultu draka profitují i fotografové, neboť ateliérová fotografie v historickém kostýmu s náležitou datací a uvedením příležitosti je jak pro mnohé návštěvníky, tak i domácí milou vzpomínkou. Pozadu nezůstávají ani cukráři, kteří dokážou vykouzlit draky a dráčky z barveného mandlového těsta. Drak je rovněž obvyklou součástí výzdoby interiérů kaváren, cukráren, hotelů a šenků. Slavnosti mají dobrou propagaci v podobě letáčku a nápadných plakátů, které se s dostatečným časovým předstihem objevují ve všech informačních střediscích, na výlepových plochách a vchodech do supermarketů. Cestovní kancelář ve Furthu se stará o jejich distribuci i do všech informačních center západních Čech.

Skolení draka a církev

Tuto kapitolu jsem ponechala záměrně na konec, ačkoliv zdaleka není bez významu. Po předcházejících

řádčích bychom snadno mohli nabýt dojmu, že profanací se hra nadobro vymkla z dohledu církve. Hra snad ano, nikoliv však slavnosti. Během deseti dnů jsem v rámci programu v roce 2017 zaznamenala deset slavnostních pobožností, z toho tři ranní, tři podvečerní a čtyři večerní. Všechny se uskutečnily v hlavním katolickém kostele Nanebevzetí Panny Marie, který pojme velké množství věřících. Tyto údaje nikterak nepřekvapí, neboť příslušnost ke katolické církvi, a to zejména v oblasti Bavorského lesa, patří k zásadním normám. Církev zde ovlivňuje všechny ostatní svátky jak rodinného, tak kalendářního cyklu. To je evidentní především v obřadu velikonočního svěcení koní na furthském náměstí, anebo svěcení pojezdných vozidel *Christophorusfeier* u furthského jezera.

Závěr

Furth im Wald ležící na nejvýchodnějším okraji Spolkové republiky Německo náleží k lokalitám, kde ani v poválečném vývoji nedošlo k většímu odchodu obyvatelstva do vnitrozemských průmyslových center. Díky státním dotacím zde naopak bylo posíleno zemědělství a rozvoj drobného průmyslu, což podpořilo kontinuitu vývoje a způsobu života ve všech oblastech lidské činnosti. Kromě výstavby jednotných domů ve 30. letech 20. století zde nedošlo k výrazné unifikaci a byd-



Obr. 14. Společné foto účinkujících. Zdroj: <<http://www.drachenstich.de/>>

lení. Byl zachován původní ráz osídlení, sestávající se z městského centra, jeho okrajových částí, přidružených hospodářských dvorů a samot. Zástavba často udržuje společné bydlení dvou až třígeneračních rodin. Tyto okolnosti pak umožňují dlouholeté udržování společenských a kulturních projevů tradičního charakteru, mezi něž patří i každoroční slavnosti, které se v průběhu 20. století seskupily kolem představení *Skolení draka*. To má svůj původ v slavnostech církevního charakteru, konkrétně v procesích o svátku Božího těla. Zpočátku bylo plně v režii katolické církve, po jeho zesvětštění koncem 19. stol. se ho ujal divadelní spolek, který mu dodal zcela jiný charakter. Jednoduchý výjev znázorňující boj sv. Jiří s drakem se v podání místních ochotníků rozvinul do hry o mnoha postavách s pevně stanoveným textem. Její jednotlivé verze prošly vývojem od Schmidty jednoduché a schematicky pojaté pohádkové přes politicky aktuální Bauervu až k současné politicky „korektní“ verzi A. Etzela-Ragusy. Jak *Skolení draka*, tak i *Historického průvodu* se dobrovolně účastní velký počet místních obyvatel všech věkových stupňů. Slavnosti mají podobný scénář, jako je tomu i v dalších městech bavorsko-českého příhraničí. Jsou zahájeny společnou bohoslužbou a pokračují průvodem městem za účasti všech spolků. Naražením slavnostního soudku piva a zdravicí

starosty je v halách, obřích stanech či restauračních zahradách zahájeno společenské odpoledne. Pravidelnou součástí jsou pouťové atrakce, dobročinné a bleší trhy, speciální programy věnované dětem, seniorům či celé rodině. Slavnosti si nelze představit bez hudby, která je žánrově širokospektrá.

Každé z bavorských pohraničních měst se slavnostmi snaží akcentovat svá specifika – Zwiesel bohatou tradicí sklářské výroby, Kötzing svatodušní jízdu, Waldmünchen novodobou hru o panduru Trenckovi, Furth starou hru o přemožení draka. Obyvatelé dbají na slavnostní výzdobu svých příbytků, restaurace, hotely a penziony na uspokojení klientů, místní policie zaručuje bezpečnost a hladký průběh dopravy včetně parkování.

Inovační schopnost tradice se ve Furthu výrazně a přímo symbolicky projevuje především v podobě draka. Autoři inscenace se nevrací ke starším podobám, ale tvoří ho v soulase s posledními výtvarnými technikami. Ve srovnání s dřívějšími verzemi je *Tradinno* realističtější, svým vzhledem a obřími proporcemi se nápadně podobá netvorům z hollywoodských filmů. Zatímco turisté si z Furthu odvázejí zážitky z představení či jednoho ze tří průvodů, místním podnikatelům slavnosti přinášejí komerční výhody, ostatním pak pocit jedinečnosti, sounáležitosti, uspokojení a radosti ze společně prožitých svátečních chvil.

POZNÁMKY:

1. Liturgické průvody se skolením draka jsou též doloženy ze 14. a 15. století z dvanácti lokalit burgundského Nizozemí, ze 17. století z holandské obce Beesel, kde bylo *draakstekken* obnoveno (1967) a provozuje se jednou za sedm let. Boj sv. Jiří s nestvůrou (zde coca) se každoročně koná v portugalském městě Monção. Každý rok v neděli po Svatodušních svátcích na svátek Nejsvětější

ší Trojice se v belgickém Monsu pořádá *Ducasse de Mons* (lidově *Doudou*). Skládá se z liturgického průvodu a hry *Lumeçon* předvádějící boj sv. Jiří s drakem.

2. Zde bez historické hodnověrnosti, neboť v čele husitů v bitvě u Domažlic stanul Prokop Holý.

LITERATURA:

- Aarne, Antti – Thompson, Stith 1928: *The Types of the Folk-tale*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Baumann, Winfried: Působení husitismu na bavorsko-české sousedství. In: Martinovský, Ivan (ed.): *Minulostí západočeského kraje*, XXVI. Plzeň: Archiv města Plzně, 1990, s. 123–144.
- Drachenstich i. W. Volksschauspiel in 2 Akten. Text und Musik von Dr. Heinrich Schmidt*. 1920. Fürth im Wald o. J.
- Frolec, Václav 1982: Lidová obyčejová tradice a obřadní kultura. Terminologické otázky. *Národopisné aktuality* 19, s. 253–272.
- Frolec, Václav 1990a: Svatodušní král. *Národopisné aktuality* 17, s. 7–19.
- Frolec, Václav 1990b: Změny ve významu svátků na malém městě v letech 1818–1938. In: Frolec, Václav (ed.): *Město. Prostor. Lidé. Slavnosti*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum, s. 350–354.

- Jelínek, Petr 2016: Hořické pašijové dny. Připomínka 200. výročí zahájení novodobé tradice. In: Bürger, Martin (ed.): *Šumava v proměnách času. Revue Jungbauera šumavského vlastivědného spolku, II*. Horní Planá: Jungbauerův šumavský vlastivědný spolek, s. 54–76.
- Krausová, Milada 2000: *Husitské války v historickém povědomí obyvatel česko-bavorského pohraničí*. Domažlice: Nakladatelství Českého lesa.
- Krausová, Milada 2011: „Hra za oponou – ‚Drachenstich‘ ve Fürth im Wald v padesátých letech 20. století a jeho proměny.“ In: Breitzfelder, Miroslav (ed.): *Dějepis XXIV. Sborník katedry historie*. Plzeň, Západočeská univerzita, nestr. Dostupné z: <https://dspace5.zcu.cz/handle/11025/16873> [cit. 4. 10. 2017].

- Němcová, Božena 1951 (1852): *Národopisné a cestopisné obrázky z Čech*. Praha: Československý spisovatel, s. 142–147. Dostupné z: <<http://www.ucl.cas.cz/edicee/images/data/soubory/Nemcova/Národopisné%20a%20cestopisné%20obrazy%20z%20Čech/Královské%20hraniční%20město.pdf>> [cit. 17. 10. 2017].
- Perlinger, Werner 2016: *Geschichte der Stadt Furth im Wald. III. Furth im Wald: Historischer Verein Furth im Wald und Umgebung e. V.*
- Ravík, Slavomír 2002: *Velká kniha světců*. Praha: Regia.
- Vítková, Romana 2008: *Svatý Jiří ve světle doby*. Diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav české literatury a knihovnictví.
- Wild, Siegi 2006: Das Wagnerhandwerk in Furth und seine späte Blüte bei der Erneuerung des Fuhrparks für den Drachenstich – 2. Teil. In: Wild, Siegi (ed.): *Historischer Verein Furth im Wald und Umgebung. Jahrbuch 12*. Furth im Wald: Perlinger Druck GmbH, s. 227–243.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

- „Alexander Schöppner“. *Wikipedia* [online] [cit. 11. 10. 2017]. Dostupné z: <https://de.wikipedia.org/wiki/Alexander_Sch%C3%B6ppner>.
- Baumann, Winfried 1982: „Brauchtum und religiöse Kunst in der bayerisch-böhmischen Kulturlandschaft“. *Bohemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Böhmisches Länder*, s. 388–398. Dostupné z: <<https://www.bohemia-online.de/index.php/bohemia/article/viewFile/462/646>> [cit. 11. 10. 2017].
- „Beesel“. *Wikipedia* [online] [cit. 19. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://nds-nl.wikipedia.org/wiki/Beesel>>.
- „Dragons de processions e de cortèges“. *Wikipédia* [online] [cit. 19. 10. 2017]. Dostupné z: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Dragons_de_processions_et_de_cort%C3%A8ges#Belgique_et_Pays-Bashttps:>.
- „Drachenstich“. *Wikipedia* [online] [cit. 19. 10. 2017]. Dostupné z: <https://de.wikipedia.org/wiki/Further_Drachenstich>.
- Drachenstich Festspiele. Deutschlands ältestes Volksschauspiel* [online] [cit. 19. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://www.drachenstich.de/>>.
- „Fuhrt im Wald“. *Wikipedia* [online] [cit. 4. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://de.wikipedia.org/wiki/>>.
- „Josef Martin Bauer“. *Wikipedia* [online] [cit. 4. 10. 2017]. Dostupné z: <https://de.wikipedia.org/wiki/Josef_Martin_Bauer>.
- „Maximilian Schmidt (Schriftsteller)“. *Wikipedia* [online] [cit. 4. 10. 2017]. Dostupné z: <[https://de.wikipedia.org/wiki/Maximilian_Schmidt_\(Schriftsteller\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Maximilian_Schmidt_(Schriftsteller))>.
- „Monção“ (Portugal). *Wikipedia* [online] [cit. 19. 10. 2017]. Dostupné z: <[https://fr.wikipedia.org/wiki/Mon%C3%A7%C3%A3o_\(Portugal\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Mon%C3%A7%C3%A3o_(Portugal))>.
- „Mons“. *Wikipedia* [online] [cit. 19. 10. 2017]. Dostupné z: <<https://de.wikipedia.org/wiki/Mons#Sehensw.C3.Bcdigkeiten>>.
- Schmidt, Maximilian 1893: „Hančíčka, das Chodenmädchen.“ *Projekt Gutenberg – DE* [online] [cit. 4. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-6026/2>>.
- Schöppner, Alexander 1979: „Bayerische Sagen, Kapitel 94.“ *Projekt Gutenberg – DE* [online] [cit. 11. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/bayrische-sagen-9880/94>>.
- Strotzer, Milan 2017: „Hořické pašijové hry aneb Kdeže loňské sněhy jsou...“ *Amatérská scéna* [online] [cit. 4. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://www.amaterskascena.cz/clanek/horicke-pasijove-hry-aneb-kdeze-lonske-snehy-jsou-n5kva.html>>.
- „Pferd stürzt auf Drachenstich-Ritter. Hauptdarsteller erleidet Prellungen“. *Idowa* [online] 30. 7. 2013 [cit. 4. 10. 2017]. Dostupné z: <<http://www.idowa.de/inhalt.pferd-stuerzt-auf-drachenstich-ritter-hauptdarsteller-erleidet-prellungen.2f229743-c570-4f56-b538-4d3efae09be.html>>.

Summary

Slaying of the Dragon: Traditional Summer Festival in the City of Furth im Wald in Upper Palatinate

The article deals with the development of a city festival in the Bavarian city of Furth im Wald, whose part also the Drachenstich (Slaying of the Dragon) play is. The play has evolved based on tableaux depicting the fight between Saint George and the Dragon, which used to be part of liturgical Corpus Christi procession. The first mentions come from the 16th century. In the 19th century, it was the German writers Alexander Schöppner and Maximilian Schmidt, and the Czech writer Božena Němcová who paid attention to the Slaying of the Dragon play. After repeated restrictions by the Church, which accumulated more and more from the 18th century, the scene got profane in 1887 – local amateur actors performed a new and longer text written by the teacher Heinrich Schmidt. He extended dialogs significantly and brought new characters to the play. His version survived until 1953 when Josef Martin Bauer replaced it by a new one, the story of which was set in the period of Hussite wars. The latest version, which was put on the stage in 2007 for the first time, was written by the professional theatre person Alexander Etzel-Ragusa, who also directs the play. The article observes the play's development from a simple dramatic start to the present 80-minute-long performance, which is the principal axis of the two-week-long city festival. It pays attention to accompanying events, and – by means of a common characteristic of the location – it tries to find out the social conditions that have allowed this traditional phenomenon to be maintained for many years.

Key words: City festival; Feast of Corpus Christi; folk theatre; Furth im Wald; Josef Martin Bauer; Alexander Etzel-Ragusa.

MAROCKÉ MĚSTSKÉ FESTIVALY MOUSSEMS

Barbora Půtová (*Ústav etnologie FF UK, Praha*)

Maroko se nachází v oblasti severozápadní Afriky a je ohraničeno Středozemním mořem na severu, Atlantským oceánem na západě, Alžírskem na východě a jihovýchodě a Mauritánií na jihu. Hlavním městem je pobřežní město Rabat, zatímco Casablanca představuje hlavní finanční a obchodní centrum. Území Maroka zahrnuje písečné pouště a pohoří, jež tvoří Střední Atlas, Vysoký Atlas, AntiAtlas a Rif. Marocké obyvatelstvo je etnicky převážně arabsko-berberské a většinu obyvatel tvoří sunnitští muslimové. Maroko proto utváří „dvě protikladné triády: urbánní / arabský / textuální islám versus rurální / berberský / neobvyklý islám“ (Porter 2003: 125). V současnosti je většina Maročanů smíšeného původu původních Berberů, Arabů a subsaharských Afričanů. Lokální Berberi obývají zejména horské oblasti. Jejich horská obydí je chránila před invazemi a závislostí na marockých vládcích, proto „ačkoli jsou povrchně islamizováni, zachovali si zvyky, rituály a přesvědčení své předchozí víry pod patinou muslimských přesvědčení a praktik“ (Gellner – Micaud 1972: 193).

Berbery charakterizuje jazyk tamašek, který je však užíván jak v malých sídelních lokalitách, tak ve velkých městech. Až do islámské invaze v 7. století tvořila berberská nářečí dominantní jazyk v severní Africe (Pennell 2000: 384; Ennaji 2005: 74). Arabština, oficiální jazyk, se používá v tisku, médiích a ve školství. Francouzština je široce používána v obchodních, vládních a mezinárodních vztazích. „Pro většinu Maročanů je francouzština synonymem západního způsobu života a modernity. Ve skutečnosti, jako jazyk univerzální kultury, modernity a vyšší/střední třídy, francouzština nadále přitahuje pozornost a zájem většiny Maročanů.“ (Ennaji 2005: 193) Francouzština představuje jedno z reziduí kolonialismu, neboť se v zemi prosazovala již od roku 1912, kdy se Maroko stalo francouzským protektorátem. Dopad francouzského kolonialismu je v Maroku patrný také v armádě, státní službě, politice a vládních strukturách (Burke 1976: 208, 217; Njoku 2006: 2; Rabinow 2007: 21). „Velkými památníky kolonialismu nejsou katedrály, divadla nebo paláce, ale silnice, železnice, přístavy a banky.“ (Geertz 1971: 63) Po více než čtyřiceti letech získala francouzská část Maroka nezávislost v roce 1956 za

Muhammada V. Postkoloniální Maroko zaznamenalo mnoho kulturních výzev a řadu sociálních změn, jejichž důsledkem jsou např. nové formy městských festivalů (McDougall 2004: 114; Gombár 2007: 164–165; Miller 2013: 159–165).¹

Marocké městské festivaly: specifika vzniku a využití

Po získání nezávislosti Maroka na Francii marocká vláda využila a adaptovala lokální festivaly *moussems* s cílem posílit národní a kulturní identitu, politickou legitimitu a moc monarchie. Původně *moussems*² představovaly vzpomínku na výročí narození nebo úmrtí světce (*marabut*), k jehož hrobu se konaly poutě a v jehož blízkosti chtěli být někteří věřící pochováni (Gellner 1969: 29). „*Moussem je staré označení a stará súfijská praxe, která spočívá v pouti za konkrétním světcem a jeho hrobkou nebo za určitým duchem a jeho svatyní.*“ (Spadola 2013: 104) V závislosti na zemědělském kalendáři různé kmenové skupiny podnikaly každoroční poutě ke svatyni světce (*qubba*). Většina festivalů probíhala po sklizni v období od srpna do září, kdy se mohly skupiny účastnit náboženských slavností, ale i konverzovat, vyměňovat si zboží a pořádat trhy. Festivaly proto předsta-



Berberi žijí v pohoří Vysokého Atlasu, ve vesnicích obklopených terasovitými políčky. Foto Barbora Půtová 2016

vovaly významné každoroční události ve venkovském životě a období umožňující setkání skupin, jejichž členové se nacházeli v řídce osídlených oblastech nebo malých městech v horských oblastech západního a jižního Maroka (Eickelman 1976: 41–43). Posvátnost festivalů byla vyjádřena v čase, neboť byly odděleny od každodenního času a vytvářely období mimo všední čas a prostor (Falassi 1987: 4). Ačkoliv počet tradičních *moussems* výrazně klesl, v mnoha oblastech zůstávají světců stále uctívání. Kontinuita konání tradičního *moussemu* je patrná např. v některých vesnicích ve Vysokém Atlasu (Hanoum 2016: 154).

Mnohé festivaly se nově utvořily nebo se z původní podoby rozvinuly v alternativní, mezinárodní, institucionalizované a sekulární události, jejichž návštěvníci se však i nadále mohou podobat poutníkům (Kapchan 2008b: 467–468). Městské festivaly se konají po celém Maroku od konce dubna do konce srpna. Vyzdvihují rozmanitost lokálního kulturního dědictví, jako jsou umění a řemesla, architektura, pokrmy, hudba nebo literatura (Kapchan 2008a: 56). Jedná se o součást moderního a celosvětového trendu ožívování tradic a „krásné minulosti“. Festivaly představují místní tradiční lokální kulturu, ačkoliv jsou prezentovány ve francouzském a anglickém jazyce. Festivaly jsou „do jisté míry sociálně konstruované, a tedy vymyšlené“ (Wakefield 2012: 282). Různé festivaly slouží v současnosti jako jedna z vyhledávaných turistických atrakcí v Maroku. Turisté sledují představení na



*Moussems se každoročně koná ve vesnici Imilchil v pohorí Vysokého Atlasu, kde je příležitost k setkání a uzavírání sňatků.
Foto William Stevens 2017*

festivalech, čímž podporují obecně tuzemský turismus, konkrétně pak kulturní turismus³ a festivalový turismus⁴. Turismus je proto stále důležitějším zdrojem příjmů pro marocké hospodářství a pro každodenní život obyvatel. Festivaly vytvářejí zásadní rozdíl v oddělení domorodých obyvatel, „kteří obývali území již v dávné minulosti“, od těch, „jež přijížděli parníkem nebo letadlem“ (Clifford 1994: 309). Ačkoliv se odehrávají sezonně, zlepšují životy mnoha místních obyvatel, kteří často netrpělivě očekávají zahájení každoročního *moussemu*, aby získali podstatnou část ročního příjmu. Zatímco pro organizátory představují festivaly prostředek k posílení kulturního statusu jejich měst a lokální kultury, pro hostitelskou komunitu jsou v souladu s výpověďmi informátorů zdrojem hospodářských a sociálních výhod. Navíc „je turismus jedním z nejvýnosnějších zdrojů příjmu marockého státu. Stručně řečeno, země vkládá naději do produkce festivalů, jak hmotně, tak i jinak“ (Kapchan 2008a: 57). Festivaly také posouvají rovnováhu lokálních ekonomik směrem k sezonnímu turistickému trhu. Vzrůstající velikost a náklady na festivaly jsou koncipované tak, aby přitahovaly mezinárodní turisty (Hillali 2007: 14–17).

Marocké festivaly se stále více stávají turistickou atrakcí, která se prostřednictvím sociální a kulturní konstrukce místa podílí na utváření místní identity, přitahující množství potenciálních turistů. *Moussems* jsou proto jedním z etnických a kulturních prvků, jež formují vnímání určité značky místa (Harvey 1989: 13; Bruner 2005: 217). Ozvláštňování místa prostřednictvím etnických a kulturních akcí, jimiž jsou městské festivaly, může sloužit lokálním i státním zájmům a v místní komunitě dokáže posílit zájem o zaniklé nebo zanikající kulturní tradice (Cole 2007: 955; Anholt 2010: 2–4; Medina 2003: 364). Vedle ekonomického zisku je cílem zvýšení pozitivního obrazu místa, jež se prostřednictvím festivalu podílí na generování kulturního i ekonomického zisku. Značka festivalu navíc slouží jako základna pro označení míst, která podporují diferenciaci a umožňují místům zvýraznit kulturní rozdíly (Fan 2010: 98–100). Konstrukce kulturní identity místa je však spojena také s otázkou přístupu k moci. Na procesu udílení pozitivního kulturního statusu konkrétního místa se podílí stát, jenž se snaží přilákat do vybrané oblasti turisty, vyzdvihnout specifika marocké kultury a pozitivně ovlivňovat mínění a dojmy cizinců o Maroku (Anderson 1983: 164; Henderson 2000: 38; Salazar 2012: 864–866).

Festivally představují příležitost k vlastní reprezentaci a prostředek ke konstrukci a produkci kulturních a etnických identit na individuální a lokální úrovni. Jako forma i součást prezentovaných místních turistických atrakcí vytvářejí sociální situace, v nichž může docházet k převrácení statusů a rolí a dočasnému porušení zaběhlých asymetrií mezi hostiteli a turisty (Sweet 1990: 8; Boissevain 1996: 16). Ačkoliv má přítomnost turistů transformační vliv na identity hostitelů, i hostitelé mohou ovlivňovat identity hostů „a často vytvářejí a hrají roli v určování toho, co se odehrává v průběhu setkání s turisty“ (Stronza 2001: 272). Hostitelé (organizátoři festivalu) i místní obyvatelé se tak stávají aktivními účastníky sociálních interakcí, které umožňují manipulovat s turistickými představami a obrazy a vyvolávají u hostů žádoucí postoje a pocity (Stronza 2001: 273; Maoz 2006: 222). Turismus tak poskytuje nové příležitosti pro vlastní reprezentaci a vyjádření. Hostitelé využívají interakce s hosty k tomu, aby redefinovali, kým jsou a jaké aspekty svých identit usilují zdůraznit. Festivally se tak stávají místy, která umožňují vytvářet a prezentovat jak lokální, tak globální představy o autenticitě národa a kulturní identitě. Turismus spjatý s festivally sice vystupuje jako prostředek interakce mezi umělci, členy publika, tiskem a festivalovými organizátory, výrazně se však také podílí na formování a posílení marocké identity (Salazar 2013: 79).



Marocké festivally se stávají místy, která umožňují vytvářet a prezentovat lokální i globální představy o autenticitě národa a kulturní identitě. Súfijské bratrstvo Hamadcha během vystoupení na Festivalu des Musiques Sacrées du Monde ve Fezu. Foto The View from Fez 2017

Festivally primárně usilují o zachování a obnovu lokálních kulturních identit a regionálního umění, často je však také spojují a zasazují do širšího kontextu národních a světových tradic. Existence festivalů vedla k festivalizaci⁵ některých aspektů marockého městského a veřejného života (Getz – Page 2016: 606). Festivally představují různé podoby folkloru, tradičních řemesel, lokálních technologií a specifík místního způsobu života. Ulice a náměstí marockých měst se stávají animovanou scénou umožňující artikulaci různých podob současné marocké kultury. Místo, kde se festival odehrává, představuje prostor, v němž je možné studovat marocké umění a kulturu jako nové formy občanského a veřejného prostoru. Festivally jsou jednou z forem efemérního muzea a autentického divadla umístěného ve veřejném prostoru. Tato mobilní a dočasná místa kulturních produkcí zahrnují příslib sociální interakce mezi členy značně heterogenního publika. Festivalová představení jsou zasazena do specifických sociálních kontextů a kulturně působivých městských zón, jako je např. náměstí Jemaa el-Fnaa v Marrákeši (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 57–59; Pieprzak 2008: 50).

Monarchie změnila festivally na národní událost. Jejich cílem bylo nejen posílit turistický ruch, ale především prohloubit a zpevnit politické vazby mezi obyvatelstvem a monarchií. Festivally „byly modifikovány a institucionalizovány pro nové národní účely“ (Hobsbawm



Mezinárodní festival gnauské hudby v Essaouira otevírá přehlídka bratrstev Gnawa, jež prochází hlavní třídou Medíny. Jejich hudba je založena na chrastění kovových kastanět (karkabus), basovém loutně (guimbri) a sborovém zpěvu. Foto Lisa A. Walker 2016

1983: 6) marockého státu. *Moussems* se proměnily v události, které umožňují interiorizovat státní symboly, vytváří oficiální a institucionální kulturní paměť a legitimizují moc krále (Valensi 1990: 288; Graioud – Belghazi 2013: 269). Festivaly jsou součástí procesu vzniku, formování a potvrzování nové formy marocké identity. „*Propagace národní ideologie na festivalech spočívá především v procesu interiorizace symbolů.*“ (Reysoo 1991: 178) Jedná se o příběh neustálé modernizace a rozvoje, který je ústředním tématem národního diskurzu od období po získání nezávislosti Maroka. Jedná se o modernistický projekt, jehož kulturní patronát umožňuje vládnoucí skupině *Makhzen*⁶ omezit negativní dopad aktivit islámistů a prezentovat Maroko jako liberální a tolerantní zemi sponzorováním a financováním *moussems*. Městské festivaly organizují vládní orgány, města nebo nevládní organizace (sdružení a asociace), v některých případech i za podpory soukromého sektoru. Některé festivaly jsou organizovány výlučně pod patronátem krále (Adelman – Thompson 2017: 320).

Od konce 90. let 20. století zaznamenala organizace festivalů expanzi a rozkvět, přičemž státní zájem o festivaly v posledních letech výrazně narostl, zejména po korunovaci Muhammada VI. (Mous – Wazif 2008: 295). Jeho uvedení do funkce v roce 1999 otevřela pro monarchii a marocké elity příležitost vytvořit a upevnit představu nového Maroka. Nový král byl svému lidu představen jako ústřední postava země, která je zodpovědná za stabilitu a progresivní rozvoj země (Maghraoui 2011: 681). Jedná se o naraci, jež se podle informátorů snaží propagovat Maroko jako výjimečnou zemi v arabsky mluvícím světě, která se rozvíjí na základě umírněného islámu, pozitivních reforem v oblasti lidských práv, svobody tisku a rostoucí demokratizace. Cílem je vytvořit v očích široké veřejnosti obraz Maroka jako moderní země, jež pod vedením krále Muhammada VI. směřuje k prosperitě a demokracii (Errihani 2013: 57). V posledních letech se proto festivaly organizují také jako prostředek boje proti terorismu a prezentace Maroka jako moderního liberálního státu (Boum 2007: 222–225, 2012: 23).

Festivaly se staly přední bází umožňující propagovat svobodu projevu, kapitalismus volného trhu a občanské svobody jako předpoklad modernizace a emancipace národa. Festivaly vytvářejí veřejný diskurz neoliberalismu a zapojují producenty (umělce, organizátory festivalu nebo ministerské úředníky) do aktivní tvorby marocké

kultury jako produktu určeného pro národní a mezinárodní spotřebu (turismus jako zdroj příjmu pro Maroko). Podle výpovědí informátorů marocký stát programově prezentuje, že festivaly symbolizují závazek tolerance, otevřenosti a kulturní rozmanitosti, včetně dialogu mezi islámem a jinými náboženstvími. Marocká kultura údajně představuje historické kontinuum sahající až k náboženské toleranci muslimů vůči křesťanům v dříve islámské Andalusii. Maroko také bylo důležitým útočištěm pro židy, kteří sem uprchli v období po dobytí Granady v roce 1492 a v následujících staletích také pod vlivem netolerantního působení španělské inkvizice. Festivaly z tohoto hlediska přinášejí poselství, podle něhož v Maroku existuje dlouhodobá náboženská tolerance a soužití příslušníků odlišných vyznání. Festivaly „*jsou tržiště, místa diskurzu a zobrazení, příležitosti veřejné paměti a odvolání. Jako každoroční instituce uskutečňované v průběhu měnících se časů fungují festivaly jako hraniční kameny, značkování území, vynášení tvrzení a prohlášení významů a jako historické události dlážděné stopami minulosti.*“ (Brown 1997: xix) Proto festivaly usilují o zachování různých podob kulturního dědictví, jeho ochranu před marginalizací a negativními dopady politických a náboženských nepokojů (Gottreich 2007: 5).

Festivaly vytvářejí prostor pro demokratizaci, liberalismus, toleranci a modernizaci národa, ačkoli se odehrávají v kulisách historických starých měst. Posvátnost konání *moussems* zde dosahuje nového smyslu a řádu, který odráží prožitky postmoderní doby (Appadurai 2006: 53). Proto je v letních festivalech zdůrazněna rétorika lokálních kulturních stereotypů, zahrnujících nostalgii minulosti, romantizovanou verzi historie starých měst, mýty vztahující se k jejím srdcím tepajícím v Medíně a příběhy o Středomoří, jež bylo v minulosti kolébkou mnoha různých kultur a náboženství. Festivaly podtrhují skutečnost, že Maroko bylo místem, kde došlo k integraci mnoha kulturních vlivů, z nichž postupně vzniká nový obraz marockého státu, nezávislý na koloniální a etnické kategorizaci (Wright 1991: 51, 160; Porter 2003; Haller 2004: 32–33). Současně však letní festivaly reflektují alternativní obraz globalizace, homogenizace, transnacionalismu a neoliberalizace. Festivaly totiž sdružují umělce a publikum z různých národů a slouží k oslavě globální rozmanitosti. Vytváří tak imaginární komunitu, která překračuje národní a kulturní hranice, ale současně je spojena s konkrétním městem a zde organizovanými událostmi. Marocká měs-

ta fungují jako exotické kulisy umožňující prostřednictvím festivalových představení setkání hostů, hostitelů a turistů. Festivaly vystihuje status efemerní značky, v níž jsou festival a místo, kde se konají, postaveny jako vzájemně spojené a neoddělitelné kategorie (Schuster 2001: 376). Festivaly kladou prostřednictvím lokální i globální rétoriky důležité multikulturní otázky, do nichž se promítají západní demokratické ideály a diskurzy o lidských právech. Pro turisty i hostitele se tak festival a město proměňují v místo a cíl globální poutě (Tsing 2005: 95).

Obecně je možné konstatovat, že marocká vláda využívá městských festivalů k tomu, aby zvýšila svůj vliv na obyvatele země prostřednictvím diskurzu festivity. Státní hegemonie je průběžně posilována a podporována organizací těchto festivalů. Maročané jsou nejen kulturní nositelé a odesílatelé, ale také agenti a zprostředkovatelé kulturního dědictví, neboť „*používají historii jako záminku akce a tmel skupinové koheze*“ (Hobsbawm 1983: 12). Domorodí obyvatelé se přitom přirozeně podílejí na dialogu, jehož cílem je legitimovat kulturní dědictví a stávají se tak „*aktéry sociálního dramatu*“ (Turner 1986: 76). Festivaly jsou místa jako stvořená pro šíření obrazů bohatství a prestiže, posílené pouličními ozdobami, včetně využití postupů téměř barokního charakteru (Mbembe 1992: 4, 14; Graioud – Belghazi 2013: 268–269; El Maarouf 2016: 328). Festivaly také fungují jako prostředek umožňující propagaci a posílení žádoucího obrazu města. K jeho zviditelnění slouží různé druhy veřejného prostoru, který má přitahovat pozornost návštěvníků (Dicks 2003: 8). Městský prostor se v průběhu festivalu stává středem přitažlivosti, místem, „*v němž každý bod k sobě může přitáhnout prakticky vše, co sídlí v okolních věcech, dílech, lidech*“ (Lefebvre 2003: 96). Festivaly integrují umělecká, hudební, divadelní, streetartová a kinematografická představení ve vnitrozemských a pobřežních městech. Jedná se o konstelaci posvátných a profánních událostí, zavádění inovací a nostalgických revivalů nebo poskytnutí prostředků vedoucích k zachování kulturních a historických tradic.

Vývoj marockých městských festivalů na příkladu Marrákeše a Fezu

Fez, Rabat a Marrákeš představují trojúhelník měst, v nichž se zrodila a poté rozšířila tradice městských festivalů. Maročané později prostřednictvím festivalů zviditelnili také další města, jako jsou Casablanca, Agadir nebo

Essaouira, které představují významné destinace turistů (Stafford 1996: 113–120). Protože festivaly vytváří pozitivní obraz a turistickou reklamu Maroka, téměř v každém velkém městě usilují Maročané o vytvoření a prezentaci vlastního festivalu s odlišnými a lokálně specifickými znaky. Mezi hlavní představení festivalů patří taneční, hudební a divadelní vystoupení, filmové projekce, výstavy a workshopy, včetně prodeje artefaktů. V Maroku se každoročně koná přibližně 150 festivalů, k nimž patří nejenom Národní festival lidového umění (*Festival National des Arts Populaires*) v Marrákeši, Mezinárodní festival duchovní hudby (*Festival des Musiques Sacrées du Monde*) ve Fezu a Mezinárodní festival gnawské hudby (*Festival Gnaoua et Musiques du Monde*) v Essaouira, nýbrž i Festival Boulevard mladých hudebníků (*Festival des Boulevard des Jeunes Musiciens*) v Casablance nebo Mezinárodní hudební festival Mawazine (*Festival Mawazine Musiques du Monde*) v Rabatu (Ouzri 1997: 43; Boum 2007: 225).⁷

Národní festival lidového umění v Marrákeši vznikl v roce 1959 z iniciativy krále Muhammada V., který chtěl tímto způsobem představit tradiční berberské tance a hudbu, orální tradici a regionální kulturní rozmanitost. První ročník proběhl krátce poté, co Maroko získalo svou nezávislost, se záměrem maximalizovat zahraniční zájem o tuto



Festivaly integrují umělecká, hudební, divadelní, street artová a kinematografická představení. Přehlídku bratrstev Gnawa na Mezinárodním festivalu gnawské hudby v Essaouira doprovází loutky v nadživotní velikosti. Foto Mandy Sinclair 2016

zemi. Poskytl příležitost představit světu marocké Berbery jako reprezentanty svébytné kultury, která by mohla přilákat turisty do země. Informátoři potvrzují, že se festival zaměřil výrazně na berberské tance a hudbu, považované za projevy tradiční a původní. Proměnil tyto kulturní formy v produkci vhodnou pro zahraniční turisty i marocké obyvatele. Tato vize se změnila na konci 80. let, kdy stále více Maročanů, včetně berberské části populace, migrovalo do měst. S populací soustředěnou v několika kulturních centrech se proto stát rozhodl uvádět na festivalech etnickou a kulturní rozmanitost. Na berberskou tradici je ale kladen menší důraz, neboť stát usiluje o prezentaci obrazu Maroka jako etnické a kulturní mozaiky, jejíž součástí jsou také saharská, židovská, arabská, africká a andaluská lidová hudba, tance a řemesla (Boum 2012: 23).

Za první mezinárodně uznávaný marocký festival lze považovat Mezinárodní festival duchovní hudby ve Fezu, který představuje hudbu jak z různých muslimských zemí, tak hudbu z křesťanských, židovských nebo evropských regionů. Tento festival se poprvé uskutečnil v roce 1994 (McGuinness 2010: 27). O jeho založení se zasloužilo regionální sdružení Fès-Saïss, vystupující jako součást úsilí marockého státu o intervenci ve společnosti. Blízkost státu a sdružení je zdůrazňována organizací festivalu pod záštitou krále, jeho poradců, členů vlády a některých mezinárodních osobností, k nimž patří např. britský princ Charles jako člen čestného výboru. Festival tak předsta-



Národní festival lidového umění v Marrákeši otevírá průvod, který spojuje Place du 16 Novembre a náměstí Jemaa el-Fnaa. Průvod umožňuje setkání hostů, hostitelů a turistů. Foto Barbora Půtová 2013

vuje „text, který reflexivně zobrazuje, interpretuje a informuje svůj sociální kontext a reprodukuje dominantní mocenské politické struktury v Maroku“ (Belghazi 2006: 97). Hlavní myšlenka vzniku festivalu zahrnovala podporu dialogu mezi židy, křesťany a muslimy v reakci na roli islámu na Západě během války v Perském zálivu. Festival měl proto vytvořit platformu umožňující konstruktivní dialog mezi příslušníky různých náboženských vyznání s cílem umožnit jejich setkání.⁸ Hudbu prezentovanou na festivalu lze chápat jako „způsob, jak vnímat svět“ (Attali 1985: 4). Festival programově prezentuje nejen marocký stát jako tolerantní útočiště, ale také jako tolerantní verzi islámu, která přitahuje turisty a vytváří diplomatické vztahy s muslimskými a nemuslimskými zeměmi. Hudební tradice se stává prostředkem k podpoře otevřenosti vůči kulturní a náboženské odlišnosti (Belghazi 2006: 98). „*Naslouchání kultuře naznačuje, že je možné utvořit nové způsoby poznávání kultury a získávání hlubšího pochopení toho, jak se členové společnosti navzájem znají.*“ (Erlmann 2004: 3) V kontextu festivalu stoupenci různých náboženství a příslušníci odlišných etnických skupin sdílejí společný prostor, v němž hudba vytváří základnu pro mezikulturní setkání (Schechner 1993: 15; Kapchan 2008b: 467; Nooshin 2009: 3).

Organizátoři festivalu prosazují obraz města jako posvátného místa. „*Na symbolické úrovni lze identifikovat funkci Fezu jako chrámu, mediace mezi nebem a zemí a lokálního poutního místa. Specifičnost města Fez z něj vytváří městskou svatyni.*“ (Belghazi 2006: 103) Organizátoři zde odkazují na svatyni (zawiyya) Moulaye Idrisse I., zakladatele Fezu. V arabštině označení zawiyya charakterizuje svatyni, která sloužila za cíl poutníků, jako „*vzdělávací centrum, náboženské útočiště a obytnou enklávu*“ (Sanneh 2016: 259). Připsání svatosti Fezu je uskutečněno prostřednictvím rétoriky, kterou organizátoři šíří v médiích a literatuře. Diskurzivní strategie rozvíjená organizátory festivalu esencionalizuje město a přeměňuje ho na homogenizovanou, nediferencovanou entitu, překračující konflikty období globalizace. Organizátoři prezentují příběh spojující existenci města s aktem tolerance, jenž uskutečnil jeho zakladatel povolením vstupu do města utečencům ze španělské Córdoby a tuniského Kairouanu (Justice 2005: 2836). Prezentace Fezu jako posvátného místa se programově spojuje s obrazem tolerantního města reprezentujícího humanistické ideje marockého státu a jeho obyvatel. Ty údajně sahají „*od flamenka po*

tradici madih z Horního Egypta, od posvátných korsických polyfonií až po berberskou hudbu, od bara-khaya v Pákistánu až po ghazal v Sýrii, od židovsko-arabské hudby ke klasickým evropským repertoárům, od maronitské a byzantské liturgické hudby po starověké biblické chvalozpěvy: to jsou tisíce barev jedné a rezonující víry lidí, kteří budou přítomni ve Fezu“ (Belghazi 1996: 3).

Mezinárodní festival duchovní hudby podporuje setkání lidí s různými zájmy, trajektoriemi a cíli s městem Fez, které odkazuje na kulturu, toleranci a tradici posvátného místa. V souladu s minulostí medína Fezu stále žije podle rytmu výzvy k modlitbě a náboženským oslavám. Organizátoři festivalu ctí kulturní rozmanitost a současnost vnímají jako produkt minulosti. Tento pohled na kulturu a její historii je přenesen do živé kultury prostřednictvím důrazu na sakrální svět a trans-historické a transcendentní kategorie (Porter 2000: 77). Organizátoři festivalu představují Fez jako město, které je dědicem středověké Andalusie – jeho filozofie, architektury a hudby. Základem této evokace andaluské minulosti je „*nostalgie ,zlatého andaluského věku a ,historická nádhera‘ Fezu“* (Belghazi 2006: 103). Z těchto důvodů užívají i historické památky za účelem prezentace obrazu města coby součásti kulturního dědictví. Kulisami Mezinárodního festivalu duchovní hudby se stávají architektonické i krajinné památky, k nimž patří brány Bab al Makina a Bab Boujloud, Muzeum Dar Batha nebo residence Dar Tazi. Tato místa představují zlatý věk Fezu. Inscenace festivalu ve středu Fezu obnovuje nos-

talgii a touhu po revitalizaci autentické minulosti. V průběhu festivalu se tak Fez stává „*živým muzeem in situ*“ (Kirshenblatt-Gimblett 1991: 413).

Mezinárodní festival duchovní hudby vytváří unikátní prostor prostupující napříč odlišnými náboženstvími, kulturami i etniky, což mu umožňuje fungovat jako inkluzivní fórum. Informátoři potvrzují, že organizátoři festivalu při jeho propagaci a realizaci ale často využívají exkluzivní strategie, které diferencují mezi různými kategoriemi diváků. Jedním ze způsobů je hierarchizace představení a událostí na festivalu. Představení u Bab al Makina a Muzea Dar Batha jsou pro většinu obyvatelstva nedostupné, zatímco představení v Bab Boujloud se pro veřejnost nabízí naopak zdarma. Tato diferenciace mezi představeními potvrzuje status festivalu jako elitní události. To potvrzuje skutečnost, že festival slouží zájmům městské elity Fezu, která usiluje o to, aby si udržela svůj mocenský status quo. Festival z tohoto hlediska představuje ideologický metapříběh a nástroj sociální kontroly (Folkestad 2002: 151). Skutečnost, že různá představení na festivalu udržují diváka převážně na jednom místě, navíc vytváří bariéru mezi umělci a diváky a reprodukuje sociální rozdělení mezi kategoriemi pozvaných a nepozvaných diváků nebo placených a neplacených představení. Na základě výpovědí informátorů lze konstatovat, že se festival stále více profiluje jako elitářský happening, jehož se účastní bohatí turisté, kteří si mohou dovolit platit vysoké ceny za konzumaci prezentovaných



Brána Bab al Makina tvoří jednu z kulis Mezinárodního festivalu duchovní hudby ve Fezu. Foto Barbora Půtová 2017



Součástí Mezinárodního festivalu duchovní hudby ve Fezu jsou i různé workshopy, např. hra na perkusní nástroje. Foto Barbora Půtová 2017

představení, a lokální městská střední třída, ztotožňující se s kulturní konstrukcí prezentující místní komunitu jako společnost, jejíž kořeny tkví ve středověké posvátné Andalusii. Řada prvků ve scénáři Festivalu duchovní hudby světa ve Fezu má navíc selektivní elitářský charakter. Jedním z nich je zahajovací koncert festivalu, který se na základě účasti členů královské rodiny transformuje ve vysoce politicky symbolický akt.

Závěr

Městské festivaly *moussems* zaznamenaly v Maroku dvě fáze posílení a rozvoje. Tu první formovalo získání nezávislosti Maroka v roce 1956, druhou podpořilo zvolení krále Muhammada VI. v roce 1999. Z původně sakrální festivity se stala mezinárodní, sekulární a institucionalizovaná událost, která slouží k posílení národní identity, le-

gitimity a moci monarchie. Marocká politická reprezentace využívá městských festivalů k tomu, aby stabilizovala a legitimovala svoji moc prostřednictvím diskurzu festivity. Současně se jedná o prostředek umožňující konstrukci a produkci identit na individuální, sociální, kulturní a lokální úrovni. V tomto procesu také turismus nachází nové příležitosti pro vlastní reprezentaci a vyjádření. Festivaly se stávají nositeli představ o autenticitě národa a kulturní identity, vytváří imaginární komunitu, která překračuje národní hranice, ale je spojena konkrétním městem a zde organizovanými událostmi. Marocká města slouží jako exotické kulisy pro vystupující hosty, hostitele a turisty. Typickou ukázkou městského festivalu je Mezinárodní festival duchovní hudby ve Fezu, jenž prostřednictvím hudby posiluje obraz města Fez jako posvátného, tolerantního, liberálního a interkulturního místa.

POZNÁMKY:

1. Studie vznikla na základě terénního výzkumu (výpovědi informátorů a zúčastněné pozorování) realizovaného v letech 2014 až 2017 ve Fezu a Marrákeši a za užití odborné literatury. Terénní pobyty se uskutečňovaly opakovaně v období jara a podzimu v délce tří týdnů až měsíce. K informátorům patřili Arabové a Berbeři, zpravidla obchodníci nebo pracující v turismu. Ke korekci a interpretaci získaných empirických dat přispěl klíčový marocký informátor, původem Arab, žijící střídavě v Praze a Marrákeši.
2. *Moussems* (sg. *mousssem*) je francouzské označení užívané v oblasti Maghrebu, zatímco v oblasti Mašreku se uplatňuje arabský výraz *mawasim* (sg. *mawsim*).
3. Tento druh turismu se zaměřuje na hmotné (památky a kulturní instituce) i nehmotné kulturní dědictví (kulturní a výtvarné tradice). Kulturní turismus „využívá budov, památek a zvyků v rámci konkrétních krajín, lokalit a zařízení s cílem prezentovat návštěvníkům kulturní, společenský a ekonomický rozvoj daného území“ (Becker 1993: 8).
4. Festivalový turismus „musí splňovat nejméně jedno (a ideálně více než jedno) z následujících kritérií: užití slova ‚festival‘ v názvu události; jedná se o nepravděpodobnou, jednorázovou, roční nebo biennuální událost; důraz je kladen na oslavu, podporu nebo prozkoumávání určitých aspektů lokální kultury, nebo jde o neobvyklý bod konvergence pro lidi s danou kulturní aktivitou nebo specifickou subkulturní identitou“ (Gibson – Stewart 2009: 6).
5. Festivalizace vystihuje specifický způsob organizace a formace urbaního prostoru a kulturních aktivit probíhajících během festivalu. Festivalizace se podílí na ztrátě autenticity a upřednostňuje požadavky účastníků nad potřebami lokálních obyvatel. Zároveň však umožňuje uchovat tradice a hodnoty a konsolidovat skupinovou identitu (Cudny 2016: 49, 89).
6. V postkoloniální situaci se politická instituce a vládnoucí skupina *Makhzen* stala významným kulturním patronem, který financuje a ochraňuje kulturní sdružení nebo aktivity (Maggi 2015: 66).
7. Hlavní městské festivaly v Maroku: Festival Timitar (Agadir), Festival National d'Ahidouss (Ain Leuh), Festival du Boulevard des Jeunes Musiciens (Casablanca), Festival Gnaoua et Musiques du Monde (Essaouira), Festival des Jeunes Talents Gnaoua (Essaouira), Festival des Musiques Sacrées du Monde (Fez), Festival Alegria (Chefchaouen), Festival National de Musique Andalouse (Chefchaouen), Festival des Musiques des Cimes (Imilchil), Festival des Fiançailles (Imilchil), Festival des Roses (Kelâat M'Gouna), Festival National des Arts Populaires (Marrakéš), Festival des Musiques du Désert (Merzouga), Festival National de l'Art du Madih et Samaâ (Moulay Idriss Zerhoun), Festival des Cultures Immatérielles Méditerranéennes (Nador), Festival International du Raï (Oujda), Festival de la Musique Gharnatie (Oujda), Festival Mawazine Rhythmes du Monde (Rabat), Festival des Cerises de Séfrou (Séfrou), Festival des Nuits de la Méditerranée (Tanger), Festival Dakka et Rythmes (Taroudant), Festival International du Luth (Tétouan), Festival International de Volubilis (Volubilis).
7. Festival zaznamenal také kritiky, podle nichž Maroko nepotřebuje mezinárodní festival, který by prezentoval otevřenou, tolerantní a rozmanitou společnost. Muži a ženy tancují po staletí vedle sebe v pohoří Atlasu, židé a muslimové žijí vedle sebe. Další kritika je namířená na vynakládání státních prostředků. Festivaly by se neměly konat ve velkých městech, ale v menších městech a vzdálených vesnicích, jako je Imilchil, které potřebují hospodářský rozvoj (Boum 2002: 25).

LITERATURA:

Adelman, Miriam – Thompson, Kirrilly 2017: *Equestrian Cultures in Global and Local Contexts*. New York: Springer.

Anderson, Benedict 1983: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

- Anholt, Simon 2010: *Places: Identity, Image and Reputation*. London: Palgrave Macmillan.
- Appadurai, Arjun 2006: *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*. Durham: Duke University Press.
- Attali, Jacques 1985: *Noise: The Political Economy of Music*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Becker, Christoph 1993: Kulturtourismus: Eine Einführung. In: Becker, Christoph – Steinecke, Albrecht (eds.): *Kulturtourismus in Europa: Wachstum ohne Grenzen?* Trier: Europäisches Tourismus-Institut GmbH an der Universität Trier, s. 7–9.
- Belghazi, Taieb 2006: Festivalization of Urban Space in Morocco. *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 15, s. 97–107.
- Boissevain, Jeremy 1996: Introduction. In: Boissevain, Jeremy (ed.): *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*. Oxford: Berghahn Books, s. 1–26.
- Boum, Aomar 2007: Dancing for the Moroccan State: Ethnic Folk Dances and the Production of National Hybridity. In: Boudraa, Nabil – Krause, Joseph (eds.): *North African Mosaic: A Cultural Reappraisal of Ethnic and Religious Minorities*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, s. 214–237.
- Boum, Aomar 2012: Festivalizing Dissent in Morocco. *Middle East Report* 263, s. 22–25.
- Brown, Roger Lyle 1997: *Ghost Dancing on the Cracker Circuit: The Cult of Festivals in the American South*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Bruner, Edward M. 2005: *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burke, Edmund 1976: *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance, 1860–1912*. Chicago: University of Chicago Press.
- Clifford, James 1994: Diasporas. *Cultural Anthropology* 9, č. 3, s. 302–338.
- Cole, Stroma 2007: Beyond Authenticity and Commodification. *Annals of Tourism Research* 34, č. 4, s. 943–960.
- Cudny, Waldemar 2016: *Festivalisation of Urban Spaces Factors, Processes and Effects*. Berlin: Springer.
- Dicks, Bella 2003: *Culture on Display: The Production of Contemporary Visitability*. London: Oxford University Press.
- Eickelman, Dale F. 1976: *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin, London: University of Texas Press.
- El Maarouf, Moulay Driss 2016: Po(o)pular Culture: Measuring the 'Shit' in Moroccan Music Festivals. *Journal of African Cultural Studies* 28, č. 3, s. 327–342.
- Ennaji, Moha 2005: *Multilingualism, Cultural Identity, and Education in Morocco*. New York: Springer.
- Erlmann, Veit 2004: But What of the Ethnographic Ear? Anthropology, Sound, and the Senses. In: Erlmann, Veit (ed.): *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listening and Modernity*. New York: Berg Publishing, s. 1–20.
- Erihani, Mohammed 2013: The Amazigh Renaissance: Tamazigh in the Time of Mohammed VI. In: Maddy-Weitzman, Bruce – Zisenwine, Daniel (eds.): *Contemporary Morocco: State, Politics and Society Under Mohammed VI*. Routledge: Abingdon, s. 57–69.
- Falassi, Alessandro 1987: *Time Out of Time: Essays on the Festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Fan, Ying 2010: Branding the Nation: Towards a Better Understanding. *Place Branding and Public Diplomacy* 6, č. 2, s. 97–103.
- Folkestad, Göran 2002: National Identity and Music. In: McDonald, Raymond R. – Hargreaves, David J. – Miell, Dorothy (eds.): *Musical Identities*. Oxford: Oxford University Press, s. 151–162.
- Geertz, Clifford 1971: *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Gellner, Ernest 1969: *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Gellner, Ernest – Micaud, Charles A. 1972: *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*. Lexington: Lexington Books.
- Getz, Donald – Page, Stephen J. 2016: Progress and Prospects for Event Tourism Research. *Journal of Tourism Management* 52, s. 593–631.
- Gibson, Chris – Stewart, Anna 2009: *Reinventing Rural Places: The Extent and Impact of Festivals in Rural and Regional Australia*. Wollongong, Australia: University of Wollongong.
- Gombár, Eduard 2007: *Kmeny a klany v arabském Maghribu*. Praha: Karolinum.
- Gottreich, Emily 2007: *The Mellah of Marrakesh: Jewish and Muslim Space in Morocco's Red City*. Bloomington: Indiana University Press.
- Graioui, Said – Belghazi, Taieb 2013: Cultural Production and Cultural Patronage in Morocco: The State, the Islamists, and the Field of Culture. *Journal of African Cultural Studies* 25, č. 3, s. 261–274.
- Haller, Dieter 2004: The Cosmopolitan Mediterranean: Myth and Reality. *Zeitschrift für Ethnologie* 129, s. 29–47.
- Hannoum, Abdelmajid 2016: *Practicing Sufism Sufi: Politics and Performance in Africa*. New York: Routledge.
- Harvey, David 1989: *The Urban Experience*. Oxford: Blackwell.
- Henderson, Joan C. 2007: Uniquely Singapore? A Case Study in Destination Branding. *Journal of Vacation Marketing* 13, č. 3, s. 261–274.
- Hillali, Mimoun 2007: *La Politique du tourisme au Maroc: diagnostic, bilan et critique*. Paris: L'Harmattan.
- Hobsbawm, Eric 1983: Introduction. In: Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–14.
- Justice, Deborah 2005: The Festival of World Sacred Music: Creating a Destination for Tourism, Spirituality, and the Other. In: Brunn, Stanley D. (ed.): *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics*. New York: Springer, s. 2833–2849.
- Kapchan, Deborah 2008a: The Festive Sacred and the Fetish of Trance: Performing the Sacred at the Essaouira Gnawa Festival of World Music. *Gradhiva: Revue d'Anthropologie et de Muséologie* 7, s. 53–67.
- Kapchan, Deborah A. 2008b: The Promise of Sonic Translation: Performing the Festive Sacred in Morocco. *American Anthropologist* 110, č. 4, s. 467–483.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1991: Objects of Ethnography. In: Karp, Ivan – Lavine (eds.): *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, s. 389–390.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1998: *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Lefebvre, Henri 2003: *The Urban Revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Maggi, Eva-Maria 2015: *The Will of Change: European Neighborhood Policy*. Domestic Actors and Institutional Change in Morocco. Wiesbaden: Springer.
- Maghraoui, Driss 2011: Constitutional Reforms in Morocco: Between Consensus and Subaltern Politics. *The Journal of North African Studies* 16, č. 4, s. 679–699.

- Maoz, Darya 2006: The Mutual Gaze. *Annals of Tourism Research* 33, s. 221–239.
- Mbembe, Achille 1992: Provisional Notes on the Postcolony. *Journal of the International African Institute* 62, č. 1, s. 3–37.
- McDougall, James 2004: *Nation, Society and Culture in North Africa: History and Society in the Islamic World*. London: Frank Cass.
- McGuinness, Justin 2010: 'De mon âme à ton âme': Le Festival de Fès des musiques sacrées du monde et ses discours (2003–2007). *Maghreb et Sciences Sociales* 1, s. 27–52.
- Medina, Laurie Kroshus 2003: Commoditizing Culture: Tourism and Maya Identity. *Annals of Tourism Research* 30, č. 2, s. 353–368.
- Miller, Susan Gilson 2013: *A History of Modern Morocco*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mous, Fadma Ait – Wazif, Mohamed 2008: Summer Festivals in Morocco: International Influence and a Factor of Social Cohesion. *IEMed Mediterranean Yearbook*, s. 295–299. Dostupné z: <<http://www.iemed.org/anuari/2008/aarticles/EN295.pdf>>.
- Njoku, Raphael Chijioke 2006: *Culture and Customs of Morocco*. Westport: Greenwood Press.
- Nooshin, Laudan 2009: Prelude: Power and the Play of Music. In: Nooshin, Laudan (ed.): *Music and the Play of Power in the Middle East, North Africa and Central Asia*. Farnham: Ashgate, s. 1–32.
- Ouzri, Abdelwahad 1997: *Le Théâtre au Maroc: structures et tendances*. Casablanca: Les Éditions Toubkal.
- Pennell, C. Richard 2000: *Morocco Since 1830*. New York: New York University Press.
- Pieprzak, Katarzyna 2008: Art in the Streets: Modern Art, Museum Practice and the Urban Environment in Contemporary Morocco. *Middle East Studies Association Bulletin* 42, s. 48–54.
- Porter, Geoffrey D. 2000: The City's Many Uses: Cultural Tourism, the Sacred Monarchy and the Preservation of Fez's Medina. *The Journal of North African Studies* 5, č. 2, s. 59–88.
- Porter, Geoffrey D. 2003: Unwitting Actors: The Preservation of Fez's Cultural Heritage. *Radical History Review* 86, s. 123–148.
- Rabinow, Paul 2007: *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Reysoo, Fenneke 1991: *Pelerinages au Maroc: Fete, politique et echange dans l' Islam populaire*. Neuchâtel-Paris: Éditions de l'Institut d'ethnologie.
- Salazar, Noel B. 2012: Tourism Imaginaries: A Conceptual Approach. *Annals of Tourism Research* 39, s. 863–882.
- Salazar, Noel B. 2013. *Envisioning Eden: Mobilising Imaginaries in Tourism and Beyond*. New York: Berghahn Books.
- Sanneh, Lamin 2016: *Beyond Jihad: The Pacifist Tradition in West African Islam*. New York: Oxford University Press.
- Schechner, Richard 1993: *The Future of Ritual: Writings on Culture and Performance*. London, New York: Routledge.
- Schuster, Mark 2001: Ephemera: Temporary Urbanism, and Imaging. In: Vale, Lawrence J. – Warner, Sam Bass (eds.): *Imaging the City: Continuing Struggles and New Directions*. New Brunswick: Rutgers University, Center for Urban Policy Research, s. 361–396.
- Spadola, Emilio 2013: *The Calls of Islam: Sufis, Islamists, and Mass Mediation*. Bloomington: Indiana University Press.
- Stafford, Jean 1996: *Développement et tourisme au Maroc*. Paris: L'Harmattan.
- Stronza, Amanda 2001: Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives. *Annual Review of Anthropology* 30, s. 261–283.
- Sweet, Jill D. 1990: The Portals of Tradition: Tourism in the American Southwest. *Cultural Survival Quarterly* 14, č. 2, s. 2–8.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2005: *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, Victor 1986: *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Valensi, Lucette 1990: Le roi chronophage. La construction d'une conscience historique dans le Maroc postcolonial. *Cahiers d'Etudes Africaines* 30, č. 3, s. 279–298.
- Wakefield, Sarina 2012: Falconry as Heritage in the United Arab Emirates. *World Archaeology* 44, č. 2, s. 280–290.
- Wright, Gwendolyn 1991: *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*. Chicago: University of Chicago Press.

Summary

Moussems: Moroccan Urban Festivals

The subject of the paper is a description and analysis of the phenomenon called *moussems* – urban festivals that take place in Morocco from April to August. The current *moussems*, in comparison to their traditional sacral form, represent an international, secular and institutionalized festivity that is systematically modified and supported by the Moroccan king in order to develop tourism and to preserve local cultural traditions. The objective of the paper is to describe the creation of *moussems*, which originally celebrated the birth or death of saints in the rural environment and which offered an opportunity for nomadic tribes from the mountains to meet. Most importantly, it describes the transformation of *moussems* into an urban festivity whose current form and functions serve to enhance the national identity, the legitimacy and the power of the monarchy as well as to emphasize the diversity of Morocco's tangible and intangible heritage. At the end of the paper, the transformation of *moussems* and the possibilities of how they could be used are exemplified by the Festival des Musiques Sacrées du Monde in Fez.

Key words: Morocco; Fez; urban festivals; national identity; cultural traditions; tourism.

FESTIVITY A KAŽDODENNOST RUSKÝCH „BÍLÝCH“ EMIGRANTŮ V PRAŽSKÉM EXILU V PROLÍNÁNÍ HISTORIE A VZPOMÍNEK

Helena Nosková (Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, Praha)

Školní léta až do maturity jsem prožila na tehdejší Střední všeobecně vzdělávací škole ve slovenském městě Žilině. V letech I. republiky i zde žili nejen Slováci, ale také početná židovská menšina, z níž se většina nevrátila z koncentračních táborů po druhé světové válce, Češi a také ruští „bílí“¹ emigranti. Většina Čechů – učitelů, středoškolských profesorů, lékařů, úředníků, textilních a jiných dělníků – odešla v letech samostatného Slovenska domů a jen malá část se jich po osvobození vrátila do Žiliny; větší množství sem přišlo v letech přesunu a působení Vysoké školy dopravní. Ruští bílí emigranti a jejich potomci tvořili zvláštní skupinu obyvatelstva. Ze svého dětství si je pamatuji jako učitele ruského, anglického, francouzského jazyka, jako učitele místní Lidové školy umění (LŠU, dnes základní umělecká škola) i konzervatoře, jako malíře, fotografy a lékaře. Nejvíce mé dětství ovlivnili učitelé, včetně těch odborných v LŠU. Milovali ruskou kulturu a ruský jazyk smutnou láskou emigrantů a jejich vyučovací hodiny nebyly formální a nabývaly na intenzitě na střední škole. Učili nás (v letech 1963–1967) také reáliím Ruska, ovšem Ruska 19. a prvních desetiletí 20. století. Již v roce 1948² společně s místní slovenskou a českou inteligencí založili Svaz československo-sovětského přátelství, který byl dosti atypickou odbočkou, protože umožnil zájemcům poznávat díla I. S. Bunina, A. I. Kuprina, B. Pasternaka a dalších. Měsíc československo-sovětského přátelství se stal součástí Žilinské jesene – hudebního festivalu, který představoval publiku především ruskou klasickou hudbu, ale i moderní sovětské autory, kteří ovšem v bývalém SSSR neměli na růžích ustláno. Mezi interprety patřil Igor Bezrodnyj, Galina Višnevskaja, Natalia Gutmanová a další, společně se známými slovenskými umělci. V tomto měsíci se promítaly i filmy ze SSSR – natočené opery *Evžen Oněgin*, *Jolanta*, *Piková dáma*, pro děti *Ilja Muromec*, případně československé filmy s ruskou tematikou, např. *Ivanov*. V roce 1967 se dokonce promítal *Doktor Živago*.

Díky ruským emigrantům jsem se rozhodla studovat na Filozofické fakultě UK v Praze obor dějepis – ruský jazyk. V letech 1967–1969 jsem se dostala do studijní skupiny, ve které bylo několik potomků ruských emigrantů. Mé dvě kolegyně měly v Praze své rodiny s ruskými

babičkami, které nám při čaji vyprávěly o své minulosti, včetně vzpomínek na ruské tradice, na přejímání českého způsobu života po emigraci. Srpnová okupace v roce 1968 jimi otřásla snad více než námi. V roce 1969 došlo k výrazné proměně katedry ruského jazyka a obor, který jsem studovala společně s dalšími čtyřmi kolegyněmi, vedení fakulty zrušilo. Přešly jsme na jiné obory a vytvořily nové kombinace.

Základním motivem pro napsání této studie se staly moje vzpomínky na léta mého dětství a studií, v nichž jsem se poprvé setkala s ruskými tradicemi, zvyky a způsobem života, a to ve vyprávění pamětníků. Důležitou roli sehrál proměnlivý vztah většinové české společnosti k ruskojazyčné menšině. Majorita ji chápala a chápe pausálně jako jednolitou, podle konkrétní doby pak přinášející buď dobro, nebo zlo. V posledních desetiletích v rámci zjednodušení i české historie zahrnujeme některé vypjaté mezníky vlastních dějin a jejich doprovodné jevy³ pod pojem sovětizace s heslem „my ne – to oni“. Teprve po roce 1989 mohla tyto vzpomínky rozšířit o poznatky z necenzurované odborné literatury a beletrie. Když jsem se v roce 2002 dostala ke studiu pramenů v moskevských archivech a začala je doplňovat materiálem z českých archivů, docházela jsem k poznání, že minulost meziválečné i poválečné ruské menšiny, právě tako jako naši minulost výrazně zkreslilo zamlčování, mylná interpretace a propagace. Současnost je zase zkreslována zjednodušováním, které pramení z neznalosti již nepoznaného, v minulosti zamlčovaného, nebo označovaného za nepřátelské. V našem vědomí žijí křivdy spáchané na nás vnucováním cizí kultury, cizích tradic a výročí. Opravdu k nám přicházely jen pod tlakem ze SSSR, nebo jsme se o jejich šíření zasloužili i my? Byli nositeli tzv. revolučních tradic, sovětských vzorů apod. lidé odtamtud přicházející, anebo jim je politická moc vnutila obdobně jako později nám? Na rozdíl od „sovětských“ lidí žijících chtě nechtě svou sovětskou každodenností, zůstali tzv. bílí emigranti v meziválečném Československu nositeli skutečných tradičních ruských kulturních vzorů. Možnost poznat je pak měla jen nepatrná část české společnosti. Malá proto, že ani tuto emigraci většinová společnost nepřijala – s výjimkou malé části rusofilů, intelektuálů, inteligence a jedinců z různých

vrstev obyvatelstva otevřených poznávání. Nyní již nelze uskutečnit přímý etnografický výzkum zaměřený na kalendářní obyčeje a obřady i společenský život této menšiny v meziválečných i poválečných letech, protože většina pamětníků již nežije. Částečně lze střípky poznatku o životě této menšiny rekonstruovat podle vzpomínek několika generací potomků sdružujících se ve spolku Ruská tradice, Spolku sv. Vladimíra a členů Sdružení Ukrajinců a přátel Ukrajiny.

Počátky emigrace a vznik ruské menšiny v Praze

Po bolševické revoluci v roce 1917 a v následujících letech občanské války odešla z Ruska velká část šlechty, inteligence a lidí nesouhlasících s nastupující totalitou sovětské moci. Stejný proud směřoval z Ukrajiny, Běloruska⁴, Gruzie, Arménie i z dalších zemí, které byly přes odpor a boj za nezávislost později připojeny k SSSR jako sovětské republiky. Tito emigranti nacházeli útočiště v různých zemích západní Evropy (Francie, Anglie, Německo), v Pobaltí (Litva, Lotyšsko) i v zámoří (USA) často pod společným názvem ruská emigrace. Někteří našli nový domov právě v Československu, kde např. mnohé Čechy pojilo přátelství s ruskými esery, kteří byli socialisté a důslední revolucionáři. Přijeli již v září 1919 a byli známi jako nejtvrďší odpůrci carismu.⁵ V dalších vlnách přicházeli též pravicově orientovaní Rusové. Emigranti předpokládali, že v Rusku nastane hospodářský rozvrat, že vláda sovětů bude potlačena během několika měsíců, přinejhorším let a oni se pak vrátí domů. Přes složitosti vývoje nového Československa politici dospěli k rozhodnutí nejen emigranty přijmout na své území, ale také jim zajistit dobré podmínky, aby mohli pokračovat ve svých v povoláních, v odbornosti, včetně uspokojování hmotných potřeb. Mezi důležité podmínky patřilo kvalitní vzdělávání dětí a mládeže, včetně budoucího uplatnění.

Od 20. let 20. století žilo v Československu přibližně 30 000 ruských, ukrajinských, běloruských a dalších ruskojazyčných běženců. Práva, kterými oplývaly historické národní menšiny, obsažená v ústavě z roku 1920, se na ně nevztahovala. Vztah k těmto emigrantům nevymezoval konkrétní zákon.⁶ Ministerská rada dne 28. 7. 1921 (č. j. 23912/21) rozhodla o pomocné akci pro tyto běžence a pověřila Ministerstvo zahraničních věcí, aby vypracovalo plán, který by odpovídal komplikovanosti složení ruské emigrace a který by bez ohledu na národnostní, sociální a náboženskou příslušnost poskytl mladé inteligenci mož-

nost dokončit svá studia, vědeckým pracovníkům, odborníkům, literátům a umělcům pokračovat ve své tvůrčí činnosti, a širším vrstvám emigrace dosáhnout odborného vzdělání. Ruskou pomocnou akci svou autoritou zaštitil prezident Masaryk a ministr zahraničí Beneš (Veber a kol. 1994; Kopřivová 1998: 136–140).

T. G. Masaryk předpokládal, že právě v Československu budou vzdělávání nejen noví ruští a ukrajinští odborníci různých profesí pro nové svobodné Rusko a svobodnou Ukrajinu, ale i běženci dalších národností, např. Bělorusové, Gruzínci, Arméni atd.⁷ Na jejich začlenění do běžného života v českých zemích se podíleli další čeští politici a příslušníci inteligence. T. G. Masaryk, E. Beneš a K. Kramář a další politici byli nejen odpůrci říjnové revoluce v roce 1917, ale především, jak jsme již výše uvedli, uvědomovali si budoucí důsledky vlády sovětů. Proto okamžitě poskytli nezvykle širokou humanitární pomoc.

Do Československa přicházeli další „bílí“ emigranti několika národností – vědci, nižší šlechta⁸, inteligence. A také budoucí inteligence. I zde se emigrace dělila na pravicovou a levicovou. Rusové zakládali své instituce včetně škol a také spolky (ochotnické divadlo, pěvecké kroužky, vzdělávací spolky), prostřednictvím kterých pak mohli pěstovat svůj společenský život, který nabízeli také české veřejnosti.⁹

Instituce ruských emigrantů v Praze a možnosti společenského života

Hlavním problémem ruské a ukrajinské inteligence v emigraci bylo vypořádání se s realitou říjnové revoluce, s bolševiky u moci a jejich terorem, kterému jako běženci unikli. V roce 1921 vznikl *Pražskij Zemgor* – sdružení ruských krajanů a městských zastupitelů (Savickij 2002: 110), v roce 1919 sdružení (družstvo) Česko-ruské sjednocení, které hledalo interpretaci tak důležitých fenoménů, jako např. Co je to Rusko? Ruská revoluce 1917; Vzpomínky na ruskou revoluci v roce 1905; Interpretace revoluce a perspektivy budoucího Ruska (Savickij 2002: 118). Vycházely ruské odborné publikace sepsané v Praze, které se většinou tiskly v Rize ve spolupráci s ruskými emigranty v Lotyšsku. Ruská pedagogická literatura vzniklá v Praze neměla v jiných zemích obdobu. V Praze vycházel časopis *Russkaja škola za rubežom* (Ruská škola za hranicemi), který měl vysokou úroveň.¹⁰ Používali ho nejen čeští pedagogové, ale i pedagogové v Jugoslávii či v Bulharsku. V dalším časopisu – *Pedagogickém věstníku pro střední a nižší školy za hranicemi*¹¹ – byly publikovány

články ze sjezdů ruských pedagogů v emigraci, které se zabývaly výukou mateřského jazyka, historie, reálií atd. v cizím prostředí. V Praze vycházely také ruské časopisy pro zemědělce, např. *Kalendář pro ruské zemědělce*, *Hospodář* a ilustrované *Rusko*. Díky finanční podpoře Československa se v Praze uskutečnily významné sjezdy ruské emigrace: v roce 1921 Sjezd ruských akademiků, Sjezd ruských akademických organizací, Sjezdy ruských studentů v emigraci, Sjezd ruských zemědělců, Sjezd organizátorů střední a nižší ruské školy za hranicemi, Sjezd pedagogů ruských středních a nižších škol v emigraci atd. (Savickij 2002: 123).

Přes tuto rozsáhlou činnost Rusové nadále nebyli občany Československa. Většina Rusů a Ukrajinců přicházela s tzv. nansenovským pasem běžence.¹² V Československu zůstávali běženci i nadále, protože v žádné obci neměli domovské právo. To nezískávali ani sňatkem, manželka naopak pozbývala svého domovského práva a dostala rovněž nansenovský pas. Pouze děti běženců narozené v Československu získaly domovské právo a občanství.

Ruští a ukrajinští emigranti se stali pro Československou republiku v meziválečných letech odborným a intelektuálním přínosem. Praha se v tom období stala intelektuálním střediskem ruských a ukrajinských exilových vědců, umělců i politiků. Nazývali ji českým Oxfordem. V roce 1922 zde ruští emigranti založili Ruskou právnickou fakultu, v roce 1923 Ruský pedagogický institut J. A. Komenského, který poskytoval kvalifikaci i rekvalifikaci ruským pedagogickým pracovníkům. Svoji činnost ukončil v roce 1926. Fungovalo ruské a ukrajinské gymnázium, Ukrajinská volná hospodářská univerzita, Ukrajinský pedagogický institut, ruské a ukrajinské kulturní a vědecké instituce (Savickij 2002: 129).

Na tomto místě uvedeme jen některé instituce, které jsou důležité pro pochopení možností společenského života a zachování tradic ruskojazyčných běženců.

V dubnu 1924 ruská vědecká emigrace v Praze založila Ruský vědecký ústav zemědělství a rolnické kultury. U jeho zrodu stála myšlenka vědců emigrantů S. S. Maslova a A. N. Čelinceva. Hodlali založit Ústav pro studium rolnické kultury (nebo rolnických kultur ruských regionů). Nejlépe pracoval sociologický kabinet, který zpracoval sociologické materiály z ruské vesnice do roku 1917 v několika odborných studiích a využil tak výzkumy svých vědeckých pracovníků z let 1904–1914.¹³ Práce dalších kabinetů přinesla rovněž důležité a zajímavé výsledky, které umož-

ňovaly odborný vhled i do současné problematiky SSSR. Kritickému rozboru neunikly ani nepřesnosti v statistických souborech prezentovaných SSSR. Ruští vědci – emigranti vytvořili v Praze během několika let vědeckou instituci, která měla velký význam pro poznání klíčového problému sovětského Ruska – rolnictva a sovětského hospodářství. Obsáhlý fond Ústavu studia Ruska byl v roce 1945 převezen do Moskvy a je uložen ve Státním archivu Ruské federace. Doposud nebyl zpracován.¹⁴

Světovou proslulost získal také Pražský lingvistický kroužek, který byl později v zahraničí nazýván Pražská lingvistická škola. Základní koncepci vytvořili Vilém Mathésius, Bohuslav Havránek, ruští jazykovědci Roman Osipovič Jakobson, Nikolaj Sergejevič Trubeckoj a Sergej Josifovič Karcevskij. Ruští, čeští a ukrajinští intelektuálové se podíleli na založení a rozšíření Slovanské knihovny v pražském Klementinu (v pozdější Univerzitní knihovně, nyní Národní knihovně). Studium ruského jazyka, literatury, fonetiky, ruských reálií a umění na Filozofické fakultě UK v Praze bylo na vynikající úrovni též díky odbornému zázemí Slovanské knihovny a jejímu ruskému oddělení.

Na Českém vysokém učení technickém, na Lékařské fakultě a Přírodovědecká fakultě UK a na dalších vysokých školách v Čechách a na Moravě vystudovala, ale i přednášela řada ruských a ukrajinských emigrantů. Obohatili náš vědecký život a obohacují jej dodnes.¹⁵

Společenský život, svátky a oslavy ruskojazyčné pravoslavné menšiny v Praze v letech 1924–1942

Rusové i Ukrajinci, pověstní svou silnou náboženskou vírou, soustředěnou hlavně kolem pravoslavné církve, našli i svůj prostor pro duchovní život v Praze. Do roku 1942 sloužil pravoslavným věřícím (Rusům i místním Čechům) kostel sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí (viz níže). Další prostor vznikl v roce 1924 v suterénu jednoho z domů postavených česko-ruským sdružením pro ruské vysokoškolské pedagogy, vědecké pracovníky atd. Tzv. profesorský dům v Dejvicích (v dnešní Rooseveltově ulici) měl v suterénu klubovnu – společenskou místnost, ve které Rusové pořádali v letech 1925–1948 přednášky a semináře. Využívali ji jako učebnu a také se zde scházeli ke slavení svátků. Po zavření chrámu sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí v roce 1942¹⁶ do ní přenesli část liturgických předmětů, místnost byla vysvěcena a stal se z ní domovní chrám sv. Mikuláše, který sloužil duchovním potřebám pravoslavných věřících.

K nejvýznamnějším svátkům kalendářního zvykoslaví v Rusku náležely Vánoce (*Rožděstvo*), masopust (*Maslenica*), Velikonoce (*Pascha*), Svatodušní svátky (*Trojice*), svátek Božího těla (*Semik*), vzpomínka na mrtvé předky (*Radunica*), *Krasnaja gorka* atd. Rusové přenesli do nového domova, o kterém byli přesvědčeni, že je krátkodobý, jen základní část zvyků. Odešli z Ruska nepoznamenaného sovětskou proměnou Rožděstva a Dědy Mráze, jeho novoroční jolkou, nedotkly se jich zákazy církevních obřadů Velikonoc, Trojice apod. Vánoce a další svátky slavili obdobně jako většina slovanských národů, bez sovětských atributů.

Vánoce ruské emigrace v meziválečných letech – Děda Mráz, vánoční stromeček a Rožděstvo



Viktor Vasnetsov: Děda Mráz (1885). Zdroj: Wikimedia Commons.
Dostupné z: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ded_Moroz_Snegurochka_Christmas_card.jpg>

Jak dokládají lidová vyprávění již v dávné minulosti,¹⁷ přijížděl do zasněženého Ruska bohatýr – a podle okolností i zlý démon – *Mráz*. Jeho sáně táhli tři pohádkoví koně: kůň se zlatou hřívou byl synem Slunce, ten se stříbrnou hřívou představoval Měsíc a třetí, s rubínovými očima symbolizoval bouře a metelice. Sám *Mráz* – *Mrazík* byl v ruské tradici bohatýrem-kovářem ruského slunovratu a k Vánocům nepatřil. Lidé na vesnici pro něj připravovali pohoštění již kolem 21. listopadu a vítali jej, protože ochraňoval příbytky před vánicemi. Berlou z rampouchu zmrazil nemoci a zlé síly. Místní obyvatelé na jeho počest také pořádali jízdy na saních kolem vesnic a měst. Kmotři a kmotry obdarovávali své kmotřence hračkou – malými sáňkami s panenkami (*Narodnij dnevnik*...1991: 137–138).

Dědu Mráze k Vánocům připojil car Petr I. – vzorem mu byl nizozemský Sinter Klaas, vánoční dědeček. Přesto se *Mrazík* až do Stalinovy éry v ruském prostředí v této podobě vánočního staříka neuchytil a zůstal bohatýrem pozdního podzimu, kterému lidé vděčili také za umrznutí „rasputice“ – hlubokého podzimního bláta, které znemožňovalo výjezdy a dopravu do vesnic. Postupně se v některých rodinách stal dobrým duchem Vánoc, který nebyl zván do příbytků rodin jen na pohoštění kaší, ale měl též obdarovat děti. Spisovatel Ivan Šmeljov píše ve své knize *Leto Gospodne* (Léto Páně, nebylo přeloženo do češtiny)¹⁸ o přípravě ruských Vánoc:

„Naše Rožděstvo (*Boží hod*) přichází z dálky tiše... Hluboký je sníh, mrazy zesílily... vidíš, že přivážejí mražené vepře – brzo budou i Vánoce. Šest neděl se lidé postili, jedli jen ryby. Bohatší vizu, jesetery, candáty, tresky; chudší slanečky, pražmy... U nás Rusku je mnoho všelijakých druhů ryb. Ale na Rožděstvo – vepřové jedí všichni. V řeznictvích bývalo doslova do stropu jak břeven naskládaných mražených vepřů. Očištěné šunky jsou připravené k nasolení. Leží si v řadách růžové, snížkem poprášené... Dva dny před Rožděstvem na tržištích náměstích – les jedlí. Ale jakých jedlí! Takového bohatství je v Rusku, kolik jen chceš. Ne jako tady, tyčky. Naše jedle... roztaje, roztáhne větve – houština...“¹⁹ (Šmeljov in Kuliková 2008: 26)

Ve středověku, ale i později (ještě v 18. století) vítali v Rusku 25. prosince slunovrat i dospělí, obcházel s bubínky, bubnovali, zpívali, navštěvovali domácnosti a přáli domu hojnost a štěstí. Konaly se celé slavnostní průvody, na saních i pěšky. Děti chodily koledovat s betlémem

nebo s hvězdou, zpívaly vánoční písně (*Narodnij dnevnik* 1991: 146–148).

Příprava na narození Ježíška začínala dnem nazvaným *Sočelnik* (náš Štědrý den, Štědrý večer). Předcházel mu dlouhý půst začínající 27. listopadu na sv. Filipa. Mohly se jíst pouze různé druhy ryb. V tyto dny se pekly z pšeničného těsta figurky domácích zvířátek a drůbeže – býků, kraviček, prasátek, oveček, kohoutů atd. Zvířátka se dávala za okna a posílala se jako dárek příbuzným. Dostávali je také koledníci. Pekl se různě tvarovaný medový perník, který rovněž dostávali koledníci, příbuzní a známí. Podle pověr z předkřesťanských časů se na *Sočelnik* vraceli mrtví do příbytků živých, aby se ohřáli. Proto na dvorech domů a na různých vyvýšeninách zapalovali ohně a vařili *kutju*, kaši ze zrna a plodů, která symbolizovala kruhový cyklus života, smrti a nového života (*Narodnyj dnevnik* 1991: 146). V předkřesťanské době se v tento den pekly zvláštní placky, kterými si pak při obřadech u ohně lidé zakrývali obličej jako maskou. Placka se nazývala *sočel*.

Od druhé poloviny 19. století byl *Sočelnik* tichý a skromný svátek rodiny, kdy se vařila *kutja*, kaše ze zrn pšenice nebo ječmene s medem, mákem, sušenými bobulemi střemchy, jeřabiny a dalším sušeným ovocem, oříšky, prostě plody, které měly zaručit plodnost a úrodu v novém roce, navíc uvedené plody symbolizují nepřetržitý kruhový pohyb života a smrti (Savickij 2003: 16). *Kutja* se vařila a vaří v Praze, jen bobule střemchy a jeřabin často nahrazují rozinky.²⁰ Vařil se kompot z hrušek a sušených švestek, pekly se lívance (*bliny*) připomínající svým tvarem slunce a tedy i slavený den slunovratu. Děti chodily koledovat. Na Štědrý den se věštil osud. Děvčata si sedala před zrcadla osvětlená svícemi a snažila se spatřit obrysy svého ženicha. Jak uvádí O. Kuliková (2008: 27), spisovatel F. M. Dostojevský nazval tento svátek „dny rodinné soudržnosti, milosrdenství a smíření“. *Sočelnik* byl především rodinnou večeří, kdy musel vládnout mír, smířlivost, klid a přejícnost. Všechna hořkost, neúspěchy a žal měly být zapomenuty.

Oběd na *Rožděstvo* býval slavnostní, tichý, bez přejídání se. Narodil se Ježíšek, proto ho nesměl znepokojovat hluk. Stolující pili víno z jedné zaoblené číše (ale jen v malém množství), aby byli po celý rok svorní. Na slavnostním stole byla vepřová pečeně, klobásy se zelím a také bliny, lívance, symbolizující slunce. Vlastní *Rožděstvo* se slaví v noci z 6. na 7. ledna podle juliánského kalendáře a dle pravoslavné liturgie v pravoslavných

chrámech. Zde se v záplavě světél scházeli chudí i bohatí k večerní mši, která trvala celou noc. Kněží žehnali chléb, pšenici a víno a dělili je mezi věřící. Pak žehnali olivový olej, jímž byli věřící pomazáni.

Ruští emigranti v Praze se scházeli na pravoslavných bohoslužbách k výročním svátkům společně s českými pravoslavnými věřícími v kostele sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí až do roku 1942. Kostel byl důstojným prostorem pro duchovní službu, včetně všech obřadů. Pravoslavná církev získala kostel do pronájmu v roce 1872. Barokní kostel se vyznačoval impozantním interiérem, kterému zvláštní kouzlo dodávala hra světél a křišťálový lustr ve tvaru carské koruny vyrobený v harrachovských sklárnách. Lustr kostelu daroval Alexandr II. v roce 1880. Slavnostní vánoční mše v kostele sv. Mikuláše zůstala v paměti nejen Rusů, ale i Pražanů.²¹ Většinu výše uvedených zvyků Rusové přenesli také do pražského prostředí, kde je zachovávali i po druhé světové válce a zachovávají je i nyní.

Po *Rožděstvu* se slavil druhý svátek vánoční ve znamení návštěv, zábav a plesů zejména v aristokratické společnosti. Plesy se konaly pouze v Rusku. Po příchodu do Prahy se vánoční plesy nekonaly, pouze rodiny se scházely zejména v profesorském domě v Rooseveltově ulici v Praze-Dejvicích.²²

I pro Rusy se stal symbolem Vánoc vánoční stromček. Vánoční jedlička – *jolka* – se v Rusku objevila s německými přistěhovalci za panování Petra I. Již na počátku 18. století tento car nařídil, aby se domácnosti zdobily borovicovými, jedlovými a modřínovými větvemi, které pak doznaly podobu vánočního stromčku (Savickij 2003: 16). Na konci 19. století se *rožděstvěnská jolka* stala symbolem Vánoc také v Rusku. Vánoční stromček zdobily ruské panenky *matrjošky* vyřezávané ze dřeva a pestře malované. Do *matrjošek* se vkládaly drobné dárky, spíše překvapení, pro členy rodiny. Dárce zhotovoval svůj dárek vlastnoručně. Pod stromček nebylo zvykem dávat drahé kupované dárky. *Matrjošky* údajně pocházely z Japonska a v Rusku se objevily ve druhé polovině 19. století.²³ Dle odborného výkladu v Rusku nebylo zvykem nadělovat o Vánocích dárky. Drobné dárky dětem přinášel Nikolaj Ugodnik, náš sv. Mikuláš. Tento světec byl uctíván na východě i na západě. V Německu se proměnil v Santa Klause, v Praze k sv. Mikulášovi přibyl čerti a anděl. Nikolaj Ugodnik i Mikuláš nadělovali tajně, pod okna. V severních protestantských zemích přestal být světce, vyměnil biskupskou mitru za červenou čepici a svoji nadílku posunul

k Vánocům. Stal se vzorem pro ruského Dědu Mráze (Savickij 2003: 17), který pak mnohem později, v roce 1937, přestal iritovat bojovníky za ateismus svátostí a mohl již zhmotněn, opatřen sáněmi i koněm (sobem) přijíždět nadělovat dětem dárky v Novém roce.

V roce 1916 upadla jolka v Rusku v nemilost. Svátý synod ji nedoporučil jako symbol němectví, protože v době první světové války byli Němci nepřátelé. Do roku 1916 sice nepatřila k liturgii, ale pravoslavná církev ji tolerovala. V roce 1922 začal v SSSR boj za komsomolské Vánoce, bez církevního vlivu. Na *Rožděstvo* 25. prosince v den pracovního volna se konal „komsvjatok“, kdy na schůzích komsomolci četli referáty o nepotřebnosti a ekonomických důsledcích Vánoc, schůze osvěžovali satirou na dané téma apod. 26. prosince v komsomolských klubech mládež pořádala maškarní večírky a jolka dostala přídomek komsomolskaja. XVI. Sjezd KSSS v dubnu 1929 prohlásil 25. prosinec pracovním dnem, zrušil jolku jako obřad divokých Polovců a také Dědu Mráze, protože se v Rusku objevil ještě za cara a neměl konkrétní podobu. Jediným svátkem byl předvečer No-



Vánoční pohlednice s postavou Dědy Mráze (před rokem 1917).
Zdroj: Wikimedia Commons. Dostupné z: <<https://www.liveinternet.ru/users/3517075/post141420091/>>

vého roku. První leden byl normálním pracovním dnem. „Silvestra slavili u Niny Ivanové. Zlatým hřebem večera byla husa se zelím, kterou upekla Varja, bůhví kde se to naučila. Zábava musí trvat až do rána – v noci nic nejede, domů by se nedostali. A ráno rovnou do práce. 1. leden je normální pracovní den.“²⁴ (Rybakov 1989: 70)

V roce 1935 stranické orgány jolku povolily pod podmínkou, že nebude *rožděstvěnskaja*, ale novoroční. Na její špici se nesměla objevit šesticípá betlémská hvězda, ale vystřídala ji pěticípá rudá hvězda (Kuliková 2008: 27). První sovětskou dětskou jolku postavili v Domě pionýrů v Moskvě v roce 1937. Taktéž díky povolení stranických orgánů v témže roce začal skutečný, živý Děda Mráz přivážet dárky dětem pod stromeček.²⁵

Proměny ruských pravoslavných tradic v tradice sovětské se ruských emigrantů nedotkly. Vánoční svátky slavili nadále podle pravoslavné liturgie a podle tradic, které si přivezli z Ruska ještě nepoznamenaného sovětsací.

Tatiana Reiser-Bém v rusky psané stati *Ukradené štěstí*²⁶ vzpomíná na léta emigrace, která strávila jako dítě na Zbraslavi, kde v prvních letech žili ruští vědci s rodinami. Byli ubytováni v penzionu Pod Kaštany, kde se konala odpolední páteční posezení s přednáškami. Autorka vzpomíná na Vánoce, které slavili v Praze v profesorském domě: „Jaké kouzlo je pro nás Rožděstvo. Pro mne se dělilo na tři etapy. První oslavou byl vánoční stromeček ve škole. Bylo to před vánočními prázdninami, v den Nikolaje podle pravoslavného kalendáře [19. prosince – pozn. autora]. Trojnásobná radost – za prvé: dvě neděle se nechodí do školy, za druhé: večer s vánočním stromečkem, obrovským, s mnoha dárky. Chodila jsem do francouzské školy, kde byli všichni bohatí, kromě ruských emigrantů.“ (Reiser-Bém 1995: 80)

„Druhým vánočním stromečkem byla jedlička českých Vánoc. Několik ruských rodin přešlo na katolictví a slavilo české Vánoce s ozdobeným stromečkem. K nám přicházely skutečné Vánoce, když byl voněl vanilkou, cukrovím. Maminka připravovala maloruskou klobásu, strýček Saša chystal anglicko-ruskou hořčici. Tatínek zabíjel kapra na kuchyňském stole kilovou činkou. Zabitý kapr ještě otvíral ústa, když ho maminka porcovala. Kutja se vařila rýžová, s mandlovým mlékem. Nejdřív se jedla ucha, poté kapr se zeleninou v červené omáčce. Nikdo toto jídlo neměl moc rád, ale byla to tradice, nemohlo se připravit jinak. Poté rodina čekala na východ první hvězdy. Pak se teprve jedla kutja a kompot ze sušeného ovoce. Nesmělo se zapomenout obětovat trochu kaše

pro tajemnou bytost – Dědu Mráze. Měl svoji speciální mističku, jako pro koťátko. Maminka do ní dala trochu kaše a polila ji mandlovým mlékem. Měl i svoji malou skleničku, do které se mu nalilo trochu kompotu. Pak se muselo třikrát zaklepat na okno se slovy: „Dědo Mrázi, pojď jíst kutju a nezapomeň na naše děti.“ (Tamtéž) Podle vzpomínek Tatiany Reiser-Bémové se po večeři chodilo do kostela, ale jeden člen rodiny zůstával doma a jako zástupce Dědy Mráze připravoval dárky. Ruské *Rožďestvo* připadlo na 7. leden.

Děda Mráz pronikl do Československa ve své světské podobě mohutného starce v kožiše, ušance či jiné čapce, se sáněmi, koněm i traktorem začátkem 50. let 20. století na základě iniciativy Svazu československo-sovětského přátelství (SČSP) a jeho spolupráce se sovětským velvyslanectvím v Praze.²⁷ Soustředil se především na návštěvy škol, kde obdarovával děti také prostřednictvím Sdružení rodičů a přátel školy. Každá škola odebírala v rámci SČSP *Zprávy o SSSR* z ruského velvyslanectví, takže učitelé měli přesné informace o podobě oslav Dědy Mráze, které se s dobou poněkud měnily. Přesné informace o průběhu příjezdu dědy Mráze do škol rozesílal OV KSČ.²⁸ I děti ruských emigrantů v Praze tak měly možnost setkat se s Dědou Mrázem v československém pojetí, protože v té době již navštěvovali české školy, včetně žáků Ruského gymnázia na Praze 4, které ministerstvo školství zrušilo v roce 1954 v důsledku zavedení jednotné školy po vzoru SSSR (Nosková 2014: 79–82). Po roce 1960 návštěvy Dědy Mráze ve školách v Československu přestaly.

Dne 18. ledna se slavil svátek Tří králů (Kreščenskij večer, Kanun Bogojavenija). Podle starých zvyků se lidé omývali buď sněhem, nebo vodou v přírodě, kterou světili kněží. Lidé vodu nabírali do nádob a smrkovou větvičkou vykrápěli své příbytky i hospodářská stavení. Tento svátek byl a je dodržován i v Praze. Pravoslavní věřící si přinášeli a přinášejí z pravoslavného chrámu na Olšanech svěcenou vodu a vykrápějí smrkovou větvičkou dům.

Významným svátkem prvního měsíce v roce se stal 25. leden, kdy se slavil svátek studentů – tzv. Tatjanin den. Je spojen se vznikem Moskevské univerzity: dekret o jejím zřízení podepsala carevna Alžběta 25. ledna 1775. Univerzita vznikla na popud polyhistora Michaila Lomonosova prostřednictvím osvěceného knížete I. I. Šuvalova, který záměr přednesl carevně; nová univerzita měla vzdělávat studenty nearistokratického původu, a tak předznamenala vznik nové vrstvy obyvatelstva.²⁹ Ve

výroční den jejího vzniku studenti pořádali oslavy nejen v Moskvě, ale i v jiných městech. Přenesli je také do Prahy. V Moskvě se v tento den konaly průvody studentů městem a večer studenti uspořádali Tatjanin ples. V Praze byly v meziválečných letech oslavy skromnější, konala se studentská oslava, která nebývala plesem, ale slavnostním setkáním ruských profesorů, studentů a jejich českých kolegů v prostorách fakult (*Kronika kulturního, vědeckého života...* 2000). Od roku 2008 se na Tatjanin den konají studentská setkání v Praze v Domě pro národnostní menšiny. Nejsou ale pravidelně každým rokem, obnovují se díky iniciativě ruských studentů v Praze.

K pravoslaví se váže slavení dalších ruských kalendářních svátků a ruské rodinné obřady. Do českého prostředí pronikly nicméně jen ojediněle. Hlavní důvody byly tři:

1. ruská emigrace věřila, že její pobyt je krátkodobý, protože vláda bolševiků bude záhy svržena a oni se vrátí domů. Mnozí zůstávali bydlet v hotelích, někteří dokonce váhali s vybalováním kufrů. Teprve postupně zjišťovali, že pobyt bude delší, přicházeli pak i další členové rodin, postupně se sžili s novým prostředím a přenesli do něj také část zvyků;

2. ruská rodina i větší pospolitost byla základnou pro dodržování svátků a slavností, bez těchto společenství ztrácely na významu. Podstatná část ruské emigrace pozůstávala z mladých, svobodných lidí, kteří přicházeli dostudovat, získat kvalifikaci, uplatit se v novém prostředí a teprve poté založit novou rodinu. Mnozí mladí Rusové se ženili s českými dívkami a účastnili se českých tradic. Jejich pravoslavné zvyky a obyčeje žily většinou ve vzpomínkách na dětství a mládí. Proto hlavní kalendářní svátky zůstaly v Praze hlavně v podobě liturgie;

3. ruské svátky, venkovské i městské slavnosti jsou svázané s přírodním prostředím i klimatem. Nové prostředí a zejména klima nevytvářelo dostatečný kolorit pro slavení „Maslenice“, jarních i podzimních chorovodů, neslavila se zde „Radunica“, protože zde nebyly hroby předků, ani „Semik“, neodbývaly se zde velké městské trhy, na které byli zvyklí Moskvané a příchozí z dalších velkých měst. Zůstaly svátky spjaté s liturgií – Vánoce, Velikonoce, Trojice (Svatodušní svátky) a další kalendářní svátky.

Vlastní duchovní stánek pravoslaví v Praze – Chrám Nanebevzetí přesvaté Bohorodice

Z duchovní potřeby vznikl v roce 1925 Chrám Nanebevzetí přesvaté Bohorodice na Olšanských hřbitovech dle návrhu architekta Vladimíra Brandta, profesora kyjev-

ské univerzity (za druhé světové války umučeného pražským gestapem). V prostoru nazývaném „Ruský hřbitov“ byla postavena sakrální stavba v severském pskovsko-novgorodském staroruském slohu. Tento pravoslavný kostelík, který vešel do povědomí Pražanů jako „Uspenskij chrám“, má svůj předobraz v pravoslavném chrámu Spasa Nĕredicy, který stojí v legendárním Novgorodu. Pražský jednolodní chrám o jedné kopuli s „lucernovitým tamburem“ postavený v tomto stylu je jediným mimo hranice Ruska. Široká ruská komunita získala tímto aktem v novém působišti alespoň připomínku staré vlasti ve své budoucí nekropoli.³⁰

Na výzdobě stavby se podílelo mnoho skvělých odborníků a umělců z řad ruských emigrantů. Nejhodnotnější složkou chrámu je jeho vnější i vnitřní výzdoba ztvárněná podle předlohy proslulého ruského malíře



Pravoslavná kaple Nanebevzetí Panny Marie
na Olšanských hřbitovech. Foto H. Nosková 2017

a grafika Ivana Jakovleviče Bilibina, emigranta žijícího v Paříži. Pozornost poutá zejména velká ikona Zvěstování Panny Marie. Je stylizací zázračné ikony Bohorodice zvané v originálu „Znamenje Kurskaja Korennaja“. Objevíli ji v lese u Kurska v roce 1295 a podle pověsti se zjevovala vždy v osudových okamžicích Ruska. Ikonostas (dřevěné nebo mramorové dveře, které v pravoslavných kostelích oddělují presbyteriář od chrámové lodi) podle návrhu V. Brandta nainstalovali do Uspenského chrámu koncem 20. let a jednotlivé ikony pro něj vytvořili malíři K. M. Katkov a malířka N. G. Jašvilová, oba významní „ikonopisci“, emigranti.

V roce 1928 byly pod podlahu chrámu slavnostně uloženy s vojenskými poctami pozůstatky srbských vojáků a pozůstatky 130 ruských vojáků, obětí 1. světové války, zesnulých v Praze. V okolí chrámu v hrobech s pravoslavnými kříži odpočívají významné ruské osobnosti: satirik Arkadij Averčenko, právník a filozof Pavel Novgorodov, spisovatel E. N. Čirikov, historik Ivan Lapšin, vědec Pjotr Savickij a další.

I v tomto chrámu se konaly obřady pravoslavné církve a scházeli se v něm věřící k vánoční, velikonoční, svato-dušní mši. Především ale sloužil k poslednímu rozloučení se zesnulými. Obřady se zde konají dodnes.

Nový obraz SSSR po roce 1935

V roce 1935 Československo uznalo de iure Sovětský svaz podepsáním smlouvy o spojení. Masaryk již nebyl prezidentem a slábl i kladný vztah majority k ruské emigraci. Vztahy mezi Československem a SSSR zintenzivněly. Již v roce 1931 vznikl v Praze-Karlíně Svaz přátel Sovětského svazu. Založila jej KSČ, která začala pořádat výjezdy do SSSR. Osnovala tzv. týdny přátelství, vydávala časopis *Svět sovětů*, pořádala přednášky a výstavy o úspěších v zemi Sovětů. Dosah této činnosti nebyl velký, postupně ale i v dalších českých a slovenských městech došlo k založení svazu – např. v Žilině, Bratislavě, Brně. Komunisté šířili informace svázané s novou sovětskou vládou: o budování komunismu, o zemi, kde zítra znamená včera, o bílých emigrantech jako o reakci a nepřátelích SSSR, o zaslíbené zemi Sovětů a vládě lidu. I když několikrát došlo k zastavení činnosti tohoto svazu (nebo právě proto), nepravdivé informace se šířily a stavěly ruské emigranty do pozic nepřátel lidu, zhýralé a nepotřebné aristokracie vysávající pracující lid jak v SSSR, tak i v Československu, zaprodance kapitalismu atd. Část emigrantů opustila Československo, část ruských rodin

a jednotlivců se více uzavřela do svých společenství v Bubenči, Vršovcích, Dejvicích a v dalších částech Prahy. V těchto pražských čtvrtích vzniklo v letech 1924–1925 „Česko-ruské profesorské a bytové družstvo v Praze“ a postavilo několik obytných domů pro ruské emigranty. Nejznámější byl již výše zmíněný profesorský dům v Dejvicích, ve kterém bydleli význační ruští intelektuálové a jejich rodiny – filozof Nikolaj O. Losskij, filozof a muzikolog Ivan I. Lapšin, geograf a ekonom P. N. Savickij, sídlila zde Ruská akademická skupina³¹ a Poustevna básníků³². V suterénu domu fungovala společenská místnost, ve které se odehrával společenský život intelektuální části ruské emigrace. V roce 1942, kdy se již Rusové nemohli scházet k bohoslužbám v kostele sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí, přenesli pomyslně chrám do této společenské místnosti. Konaly se zde pobožnosti, emigrace se zde scházela k vánoční pravoslavné mši, k velikonoční liturgii a k dalším církevním svátkům. Po roce 1948 byly do tohoto podzemního chrámu přeneseny liturgické předměty z kostela sv. Mikuláše.

V letech 1945–1946 sovětská bezpečnostní služba NKVD a zvláštní oddíly sovětské vojenské kontrarozvědky Smerš odvezly asi 6 000 ruských a ukrajinských emigrantů do gulagů na Sibiři. Ruská prvorepubliková entita doznala velkých ztrát a stáhla se zcela do ústraní. Původní obyvatelé byli z domů stavebního družstva vystěhováni a samotné družstvo nové poúnorové instituce zrušily. Z ruských intelektuálů se stali třídní nepřátelé, kteří našli své místo a označení ve Směrnících Ministerstva vnitra a bezpečnosti (Nosková 1999: 187). Zanikl veškerý společenský život a vystřídal jej nový. Přinesli jej „noví“ Rusové, kteří do Československa, zejména do Prahy, přišli po roce 1945.

Sovětské svátky a ruští emigranti v letech 1945–1989

Sovětské velvyslanectví v Praze se hned v letech 1945–1946 zajímalo o místní Rusy, Ukrajince, a další národnosti ze SSSR. Zajímalo se o jejich spolkovou činnost³³ a společenský život.

V roce 1947, po vyvezení asi 6 000 Rusů z Československa, se zpráva ze sovětského velvyslanectví zmiňuje o tom, že asi šesti stovkám Rusů v ČSR velvyslanectví udělilo občanství, rozdalo jim sovětské časopisy a noviny. Podle informace pracovníka velvyslanectví ale nebylo možné organizovat pravidelná setkávání s těmito občany, neboť velvyslanectví nemělo pro pravidelná setkávání s těmito sovětskými občany vhodné prostory:

„V současnosti ta část Rusů, která dodnes nemá z různých příčin občanství SSSR, nebo si o něj nechtěla žádat, dále pracuje v bývalém spolku ‚Očag‘. Ale sovětská vlastenečtí Rusové, kteří získali sovětské občanství, jsou mimo jakoukoliv organizaci. Snaha velvyslanectví organizovat cokoliv se neseťká s úspěchem, protože nejsou peníze na pronájem zařízení (rozuměj budovy, místnosti), které stojí kolem 200 000 Kč. Nechávat však tyto občany neorganizované a mimo vliv velvyslanectví nelze považovat za správné, a proto je nutné dát do rozpočtu položku na pronájem zařízení...“³⁴

Od roku 1946 byli do ČSR vysíláni různí poradci, experti, učitelé ruského jazyka. Přišly také týmy sovětských právníků na Právnickou fakultu UK i do dalších institucí, aby s českými a slovenskými právníky připravili tzv. Právnickou dvouletku. Ta obsáhla léta 1949–1950, kdy došlo k rekonstrukci všech odvětví československého práva, a byl přijat sovětský vzor – v zákonu o právu rodinném, v občanském zákoníku a v trestním právu. Změny v trestním právu a jejich kodifikování se staly přípravou na politické procesy v Československu.³⁵ Jisté centrum Rusů se vytvořilo kolem Informačního byra velvyslanectví, další kolem Vysoké školy ruského jazyka. Své ruské poradce měla nově zakládaná Plánovací komise, Český statistický úřad, Československá zemědě-



Kostel sv. Mikuláše na Staroměstském náměstí, ve kterém se do roku 1942 konaly pravoslavné bohoslužby. Foto H. Nosková 2017

ská akademie či různé redakce. Noví příchozí byli občané SSSR a neměli české občanství. Mimo nový příliv zůstávali ruští a ukrajinští emigranti z meziválečných let. Nedůvěřovali těmto občanům SSSR a viděli v nich nástroj sovětizace. V roce 1946 bylo zrušeno domovské právo a Rusové s trvalým bydlištěm v ČSR postupně nabývali československé občanství, pokud si u sovětského velvyslanectví nezažádali o sovětské občanství, anebo nebyli násilně odvezeni do SSSR. Po roce 1954 (po Stalinově smrti) se v letech 1956–1960 postupně z gulagů vrátilo asi 2 000 Rusů, kteří byli rehabilitováni.

V roce 1948 se konal ustavující sjezd Svazu československo-sovětského přátelství (SČSP), který se stal pokračovatelem Svazu přátel SSSR a Společnosti pro hospodářské a kulturní styky se SSSR. Jeho úkolem bylo popularizovat sovětskou vědu a kulturu. Měl své nakladatelství Svět sovětů, které vydávalo časopis Svět Sovětů. Předsedou SČSP byl Zdeněk Nejedlý. Svaz založil Měsíc československo-sovětského přátelství vlastně podle vzoru bílých emigrantů v meziválečných letech, ale dal mu sovětskou tvář. Hodlal jej zahájit důstojnými oslavami VŘSR.

Po roce 1948 došlo k utlumení státního svátku 28. října, který byl významnou slavností v meziválečném Československu, na jehož počest se konaly večerní lampionové průvody v ulicích měst. Po roce 1948 se tento den stal svátkem znárodnění. S útlumem původního významu tohoto svátku se současně prosadil mýtus o vzniku Československa díky vlivu VŘSR. Díky masivní propagandě se oslavy a lampionové průvody přesunuly na předvečer VŘSR, který nebyl státním svátkem, ale jen významným dnem. Lampionové průvody přiváděly v údiv jak ruské emigranty, tak nové Rusy, kteří většinou přicházeli jako specialisté a zůstávali sovětskými občany v Československu. V Rusku lampionové průvody neznali, tam oslavy VŘSR probíhaly především jako vojenské přehlídky a manifestace.

Ovšem takovéto připomenutí VŘSR v Československu nebylo možné. Přesun lampionových průvodů svázaných s oslavami 28. října z let první republiky na předvečer VŘSR 6. listopadu, umocněný v mnoha městech ohňostrojemi a detonacemi, se proto stal pro vládnoucí KSČ důstojným symbolem oslav.

Sedmý listopad otevíral Měsíc československo-sovětského přátelství, který probíhal v každém českém a slovenském městě. Jeho hlavním organizátorem se stal SČSP a jeho průběh podléhal direktivám KSČ. Předlohy

k programům a oslavám VŘSR ze zachovaly v mnoha státních okresních archivech, v oblastních archivech, v Národním archivu a také v moskevských archivech, zejména v GARF, RGASPI, RGANI ad. Jsou v nich uloženy žádosti československých institucí o zaslání celovečerních či dokumentárních filmů, scénářů k sovětským hrám a baletům, sovětských časopisů či knih nových sovětských autorů.³⁶ V Československu otevíral Měsíc československo-sovětského přátelství výše uvedené filmy, balety, divadelní hry, výstavy atd. V SSSR tento měsíc probíhal obdobně – promítaly se české a slovenské filmy, konaly se výstavy českých a slovenských malířů, výtvarníků a sochařů, přijížděly umělecké soubory, konaly se besedy s českými a slovenskými představiteli vědy, techniky a umění.

Rusové a Ukrajinci z původní bílé emigrace nezakládali žádné spolky, stáli stranou jakékoliv činnosti související s velvyslanectvím. Později si byli navíc vědomi negativních emocí Čechů, jež se odvíjely od okupace v srpnu 1968.

Závěrem

Na rozdíl od Ukrajinců, kteří hned v listopadu 1989 založili Občanské fórum Ukrajinců, které vypracovalo stanovy, svolalo ustanovující schůzi Sdružení Ukrajinců a přátel Ukrajiny v ČSR (Česká socialistická republika anebo ČSSR jako celek), aby se posléze v roce 1994 transformovalo do občanského sdružení (po roce 2014 zapsaného spolku), Rusové žádný spolek nezaložili. Účastnili se ale také založení ukrajinského sdružení, jinak nevyvíjeli žádnou činnost. Teprve sčítání lidu v roce 1991 přineslo jisté výsledky o počtech obyvatel různých národností s československým státním občanstvím v České republice: ukrajinskou uvedlo 8 220, ruskou 5 062 obyvatel. V témže roce došlo k přílivu Ukrajinců a Rusů z Ukrajiny a z dalších zemí bývalého SSSR do Československa, a to především do České republiky. Přijížděli na krátkodobá pracovní povolení se statutem cizinců. S Ukrajinci a Rusy žijícími trvale v ČR a majícími občanství ČR v prvních letech nenavázali a neudržovali žádné kontakty. V dalších letech jejich příliv pokračoval.

Rusové v 90. letech nevyužili skutečnost, že jsou také národnostní menšinou, protože věděli, že jejich postavení a veřejné mínění v České republice předurčila okupace v roce 1968. I když se na ni potomci bílých emigrantů a noví emigranti nepodíleli, pokračovali dále ve svých v nedávné minulosti vlastně nelegálních odborných aktivitách z druhé poloviny 80. let, kdy se setkávali v Domě

vědy a techniky. Předpokládali, že ČR před vstupem do EU upraví svůj vztah k menšinám.³⁷ Proto vyčkávali a své *Sdružení krajanů a přátel ruské tradice (Ruská tradice)* založili po schválení zákona č. 273/2001 o národnostních menšinách v roce 2001, kdy se stali, právě díky bílým emigrantům v meziválečných letech, historickou národnostní menšinou na území ČR. Postupně vznikala další ruská občanská sdružení, např. *Russkij kulturnij sojuz Praga, Artek, Asociacia russkich obščestv* nebo *Koordinacionij sovet rossijskich sootečestvenikov v Čechii*. Ruská tradice vydává časopis *Russkoje slovo* s přílohou *Slovo detjam*. Má vlastní internetové stránky, kde nalezneme informace o sdružení, časopise, kulturních pořadech a vydávání knih.³⁸ Nejpopulárnějším ruským kulturním pořadem v Praze se od roku 2003 stal galaprogram *Bravo opera* ve Smetanově síni Obecního domu – večer operních árií v podání ruských operních pěvců žijících v ČR. Tyto večery pořádala *Ruská iniciativa*, právě tak jako literární večery, výstavy ruských výtvarníků, večery ruské poezie atd.

Zvláštními skupinami jsou nadále ruští a ukrajinští cizinci. Jejich počty se zvyšují každým rokem. Podle posledních údajů je v ČR v současné době legálně asi 23 700 Rusů a 126 799 Ukrajinců se statutem cizince a teprve postupně se seznamujeme s jejich způsobem života, svátky a tradicemi.

Co se týče těch Rusů a ruskojazyčných obyvatel, kteří zde žijí dlouhodobě a jsou dokonce potomky původních emigrantů, rok 1989 a léta následující ukázaly, že menšiny neztratily jistou soudržnost založenou na společných kulturních znacích a historických osudech, která je ved-

la k nové spolkové činnosti. Zejména Rusové a Ukrajinci patří k těm menšinám, které dokázaly čerpat z tradic své spolkové činnosti meziválečných let a současně reagovat na nové potřeby. Tito čeští občané jsou obklopeni velkým počtem nových imigrantů z Ukrajiny i Ruska, kteří přicházejí v rámci pracovních migrací, jako noví podnikatelé i lidé hledající demokracii a jiné životní podmínky. Přinášejí s sebou svoji mateřštinu, kulturu, tradice a hledají u nás slovanskou příbuznost. Při různých příležitostech ožívají ruské a ukrajinské lidové tradice, jejich zvykoslovné cykly. Obě menšiny důsledně dbají na kvalitní prezentaci vlastní národní kultury (např. odhalení pomníků Tarase Ševčenka v Praze na jaře 2008, Týden ukrajinské kultury, literární a hudební večery ruských spisovatelů a skladatelů, Bravo opera, výstava ruských malířů žijících v ČR nazvaná *Post Red*, Ruské studentské divadlo Sarafan a mnohé další významné kulturní počiny).

Teprve po roce 1989 ruská část menšiny přenáší festivity „bílých“ emigrantů meziválečných let do českého prostředí, protože je považuje za své původní tradice. Máme možnost seznámit se s ruskými (nesovětskými) Vánoce-mi, masopustem, Velikonocemi, svatodušními svátky atd. Zatímco v českých městech a vesnicích se znovu objevují listopadové lampionové průvody, které starší a střední generaci připomínají oslavy VŘSR, ruskojazyčná menšina své občanské svátky neslaví na veřejnosti. Do jaké míry se udržují uvnitř menšin, to bude předmětem výzkumu, který v roce 2018–2019 uskuteční pracovní skupina dějin menšin v rámci oddělení globálních konfliktů a jejich důsledků Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR.

Studie vznikla v rámci projektu NAKI DG 18P02OVV066 „Právní, historické a společenskovední aspekty nových a tradičních menšin v ČR“.

POZNÁMKY:

1. Když vzniklo bolševické vojsko, získalo přídomek rudí, Rudá armáda. Bolševici nazývali své vojenské protivníky „bílé“ nebo „bílé gardy“, podle vzoru kontrarevolučních armád ve francouzské revoluci (bílá byla barva Bourbonů). Název se ujal, ale žádná z „bílých“ armád nebojovala za znovuoobnovení monarchie, jejich cílem bylo znovusvolání ústavodárného shromáždění a pokračování v demokratických změnách. Většina bílých důstojníků ale vzhledem ke své výchově sympatizovala s monarchií. Podrobně Pipes 1998: 223–229.
2. SOKA Žilina, fond KNV 1945–1960, spolky.
3. Zatímco historicky doložitelnou skutečností je podepsání smlouvy o československo-sovětské spolupráci v roce 1943, zařazení Československa do sovětské sféry vlivu po roce 1945, snaha o sověť-zaci společnosti v letech 1948–1960 či okupace v srpnu 1968, do-provedení jevy vypovídající o názorové různosti migrantů z bývalého SSSR náleží do etnologie (zvyky dnů všedních či svátečních atd.)
4. Historii ukrajinské emigrace srov. Zilynskij 1995. V této práci Rusové a Ukrajinci tvořili jednu, na veřejnosti ruskojazyčně hovořící menšinu, proto se většina popisů tradic, zvyků a obyčejů týká také Ukrajinců. K nim náležela běloruská emigrace, která přišla do Československa také v několika vlnách. V letech 1923–1943 sídlila v Praze běloruská exilová vláda.
5. Podrobně charakterizuje esery, kadety a monarchisty v Československu Světlana Tejchmanová (1993: 12–18).
6. Srov. Ústavní listina Československé republiky, hlava 6. Ochrana menšin národních, náboženských a rasových. Podrobně in Petráš 2009: 78–84 (Právní úprava postavení menšin v první ČSR); *Russkij zagraničnij archiv. Russkaja, ukrajinskaja i belorusskaja emigracija v Čechoslovákiji meždu dvumja mirovimi vojnami. Fon-dy Slavjanskaj biblioteki i pražskich archivov*. Tom 1. Praha: Národní knihovna – Slovanská knihovna, 1995.

7. Historie ruské emigrace srov. Savickij 2002.
8. Na rozdíl od rodové aristokracie získávala nižší šlechta šlechtický titul za služby u panovnického dvora (Kramář 1921: 37–46). Tato nižší šlechta emigrovala především do Československa, Litvy a Lotyšska, zatímco rodová aristokracie směřovala do Paříže, Londýna, Berlína.
9. Podrobně *Kronika kulturního, vědeckého a společenského života ruské emigrace v Československé republice. Díl I., 1919–1929 = Chronika kulturnoj, naučnoj i obščestvennoj žizni ruskoj emigracii v Českoslovačskoj respublike. Tom I, 1919–1929*. Praha: Slovanský ústav, 2000. *Díl II, 1930–1939*. Praha: Slovanská knihovna, 2001.
10. Srov. Zolotarev 2011: 49, dále též podrobně in *Hlasy vyhnaných...* 2009.
11. Uvedený Pedagogický věstník vydávalo MŠANO v letech 1924–1928 v českém jazyce.
12. Nor Frithof Nansen, polární badatel a také vysoký komisař pro uprchlíky, prosadil roku 1922 na mezinárodní konferenci Společnosti národů právní zakotvení tohoto pasu, který měl chránit uprchlíky a vysídlence. Majitelé pasu měli právo na ochranu proti vydání do země původu. Podrobně Kopřivová 1998: 82.
13. Četný materiál po ruských a ukrajinských emigrantech, včetně materiálů institucí byl v roce 1946 odvezen do SSSR a je uchováván v moskevských archivech, zejména v RGAE; v ČR též *Ruskij zagraničnij archiv. Ruskaja, ukrajinskaja i belorusskaja emigracija v Českoslovačskiji meždu dvumja mirovimi vojnami. Fondy Slavjanskaj biblioteki i pražských archivov*. Tom 1. 1995. Praha: Národní knihovna – Slovanská knihovna.
14. Gosudarstvennij archiv Ruskoj federacii (GARF), Moskva, R fond 5775, spis 306, Archiv národního chozjastva, kulturi i byta.
15. Podrobně charakterizuje ruské osobnosti v Praze publikace *Olšany, nekropole ruské emigrace* (Dobuševa – Krymova 2013).
16. Chrám sv. Mikuláše patřil od roku 1920 Československé církvi husitské, která v jeho prostorách ponechala pravoslavnou církev. Při bohoslužbách se až do roku 1942 obě církve střídaly.
17. *Narodnij dnevnik...* 1991: 137–138, srov. též Váňa 1990: 118.
18. Ivan Šmeljov (1873–1950) napsal v roce 1933 v emigraci knihu *Léto Páně*, kde popisuje ruské kalendářní svátky, cyklický pohyb roku. Významnou část knihy zaujímá popis jídel (Putna 1993: 90).
19. Z originálu volně přeložila autorka studie.
20. Dodnes ji na svátek *Rožděstva* vaří členky spolku Sv. Vladimíra a přinášejí ji na slavnostní večer do Domu pro národnostní menšiny.
21. Ze vzpomínek ruských emigrantů v 60. letech 20. století a mého dědečka, babičky, praraty a prastrýce, kteří měli na rohu Pařížské ulice v meziválečných letech ŘEMPO. Ruští emigranti první generace předali své vzpomínky potomkům, Pražané pak zase svým.
22. Rovněž ze vzpomínek starší generace a jejích potomků, např. I. Savickij v 90. letech 20. století.
23. Ze vzpomínek ruské bílé emigrantky A. N. Pichtinové a A. Pavlové (Žilina 1964). V jiných vzpomínkách se matrošky nevyskytují.
24. Úryvek popisuje oslavy Nového roku v roce 1934.
25. „Rožděstvěnskaja jolka.“ *Wikipedia* [online] [cit. 7. 1. 2018]. Dostupné z: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Рождественская_ёлка>.
26. Z ruského originálu volně přeložila autorka studie.
27. SOkA Semily, fond ONV 1945–1960.
28. Tamtéž, školní kroniky místních škol, dále SOkA Ústí nad Orlicí, fond ONV 1945–1960, školní kronika Základní osmileté školy v Králíkách a Jedenáctileté střední školy tamtéž; SOkA Žilina, fond KNV 1945–1960, školstvo.
29. Z vyprávění členů spolku Ruská tradice a ruských studentů v Praze v současnosti.
30. Nekropolí nazývají Rusové a emigranti z Ruska i bývalého SSSR ruský hřbitov na Olšanských hřbitovech.
31. Ruská akademická skupina byla neformální skupina Rusů, Ukrajinců a dalších rusky mluvících vědeckých pracovníků, profesorů českých vysokých škol a dalších odborníků, kteří pracovali v různých institucích v Praze.
32. *Skit poetov*, skupina mladých ruských emigrantů píšící poezii v Praze, mající styky s dalšími mladými ruskými básníky v emigraci (Paříž, Berlín, Londýn, Riga, Vilnius). V Praze působila v letech 1922–1940.
33. Podle směrnic československé vlády došlo až v roce 1948 k revizi spolků a řada spolků z let meziválečných ne získala oprávnění k další činnosti. Tím zanikl i uváděný spolek „Očag“ (česky Krb).
34. RGASPI Moskva, F 87, spis 1126 b.
35. Tamtéž.
36. Archiv Ministerstva inostrannych del, Moskva, Referentura po Českoslovačskiji 1947–1960 g.
37. Podrobně o tom hovoří předseda Sdružení krajanů a přátel ruské tradice Igor Zolotarev, místopředseda Rady vlády pro národnostní menšiny, autor článků a výstav o ruské menšině (srov. např. Zolotarev 2011).
38. Dostupné z: <<http://www.ruslo.cz/>>.

PRAMENY:

Archiv Ministerstva inostrannych del, Moskva, Referentura po Českoslovačskiji 1947–1960 g.
 Gosudarstvennij archiv Ruskoj federacii (GARF), Moskva, R fond 5775, spis 306, Archiv národního chozjastva, kulturi i byta.
 Rossijskij gosudarstvennij archiv ekonomiky (RGAE) Moskva, fond 5567, papka 5675, opis 1, delo 721.

LITERATURA:

Dobuševa, Marina – Krymova, Viktorie (eds.) 2013: *Olšany, nekropole ruské emigrace*. Praha: Ruská tradice.
 Figes, Orlando 2009: *Septem. Soukromý život ve Stalinově Rusku*. Praha: Beta-Dobrovský; Plzeň: Ševčík.
 Harbuřová, Ľubica 2014: Príchod emigrantov z Ruska a ich pôsobenie na území Slovenska v rokoch 1919–1939. In: Šmigel', Marian –

Ruskij gosudarstvennij archiv socialnoj i političeskoj istorii (RGASPI) Moskva, fond 87, spis 1126 b.
 SOkA Semily, fond ONV 1945–1960.
 SOkA Žilina, fond KNV 1945–1960, spolky.
 Ústavní listina Československé republiky č. 121/1920 Sb. z. a n. (sbírky zákonů a nařízení).

Tišliar, Pavol: *Migračné procesy Slovenska (1918–1948)*. Banská Bystrica: Belianum, s. 131–144.
Hlasy vyhnaných. Periodický tisk emigrace ze sovětského Ruska (1918–1945) 2009. Praha: Národní knihovna České republiky, Slovanská knihovna.

- Kopřivová, Anastasie 1998: Našinec kontra cizinec. In: *Výchova k demokratickému občanství v přerodu společnosti ČR z postkomunistické v demokratickou*. Praha: Pedagogická fakulta UK, s. 136–140.
- Kramář, Karel 1921: *Ruská krise*. Praha: Tiskem a nákladem Pražské akciové tiskárny.
- Kronika kulturního a vědeckého a společenského života ruské emigrace v Československé republice*. Díl I 1919 – 1929 2003. Praha: Slovanský ústav AV ČR.
- Kuliková, Olga 2008: Mir, pokoj i soglasie. *Russkoje slovo (Izdanie Russkoj diaspory v Českoj republice)*, č. 11–12, s. 25–30.
- Narodnij dněvnik. Narodnye prazdniki i obyčaji. Iz „Skazanij russko-go naroda“ sobrannyh I. I. Sacharovym*. 1991. Moskva: Družba narodov.
- Nosková, Helena 1999: *Návrat volyňských Čechů. Naděje a skutečnost let 1945–1954*. Praha: Ústav soudobých dějin AV ČR.
- Nosková, Helena 2014: Identity, memory, marginality, educational system, and education in borderland regions. In: Bednařík, Petr – Nosková, Helena – Soukupová, Blanka (eds): *Paměť – národ – menšiny – maginalizace – Identity II.* (= Urbární studie, sv. 5). Praha: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, s. 79–92.
- Petráš, René – Petrův, Helena – Scheu, Harald Ch. (eds.) 2009: *Menšiny a právo v České republice*. Praha: Auditorium.
- Pipes, Richard 1998: *Dějiny ruské revoluce*. Praha: Argo.
- Putna, Martin C. 1993: *Rusko mimo Rusko. Dějiny a kultura ruské emigrace 1917–1991*. Brno: Nakladatelství Petrov.
- Reiser-Bém, Tatiana 1995: Ukradené štěstí II. In: Véber, Václav a kol.: *Ruská a ukrajinská emigrace v letech 1918–1945*. Praha: Seminář pro dějiny východní Evropy při Ústavu světových dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy.
- Russkij zagraničnij archiv. Russkaja, ukrajinskaja i belorusskaja emigracija v Českoslovákiji mezdu dvumja mirovimi vojnami. Fondy Slavjanskaj biblioteki i pražskich archivov. Tom 1*. 1995. Praha: Národní knihovna – Slovanská knihovna.
- Rybakov, Anatolij 1989: *Děti Arbatu*. Praha: Lidové nakladatelství.
- Savickij, Ivan 2002: *Praga i zarubežnaja Jevropa*. Praha: Ruskaja tradicija.
- Savickij, Ivan 2003: Tradicii. Roždestvo: ot obyčajev k supermarketam. *Russkoje slovo (Izdanie Russkoj diaspory v Českoj republice)*, č. 6, s. 16–17.
- Tejchmanová, Světlana 1993: *Rusko v Československu. (Bílá emigrace v ČSR 1917–1939)*. Jinočany: H & H.
- Váňa, Zdeněk 1990: *Svět slovanských bohů a démonů*. Praha: Panorama.
- Veber, Václav (ed.) a kol. 1994: *Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918–1945. Sborník studií II*. Praha: Seminář pro dějiny východní Evropy při Ústavu světových dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy.
- Večerková, Eva – Frolcová, Věra 2010: *Evropské Vánoce v tradicích lidové kultury*. Praha: Vyšehrad.
- Zilynskij, Bohdan 1995: *Ukrajinci v Čechách a na Moravě (1894) 1917–1944*. Praha: X-egem.
- Zolotarev, Igor 2011: Ruská národnostní menšiny v České republice: historie a současnost. In: Nosková, Helena – Bednařík, Petr a kol. 2011: *Identita národnostních menšin a integrace cizinců střední Evropy ve dvaceti letech svobody*. Praha: Ústav soudobých dějin AV ČR, v. v. i., s. 46–56.

INTERNETOVÉ ZDROJE:

- „Ústavní listina Československé republiky.“ *Wikipedia* [online] [cit. 7. 1. 2018]. Dostupné z: <https://cs.wikipedia.org/wiki/%C3%9A%20%C3%AD_%C4%8Ceskoslovensk%C3%A9_republika>.
- Ruská tradice* [online] [cit. 7. 1. 2018]. Dostupné z: <<http://www.ruslo.cz/>>.
- „Roždestvěnskaja jolka.“ *Wikipedia* [online] [cit. 7. 1. 2018]. Dostupné z: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Рождественская_ёлка>.
- „Otkuda vzjalsja Děd Moroz i ego proischoždenie.“ *Log-in.ru* [online] [cit. 7. 1. 2018]. Dostupné z: <<http://log-in.ru/articles/otkuda-vzjal-sya-ded-moroz-i-ego-proiskhozhdenie/>>.

Summary

Festivities and Everyday Life of Russian “White” Émigrés in Prague Exile in Blending of History and Memories

The study focuses on the history of the Russian white émigrés in the then Czechoslovakia. The author shows that the white émigrés were perceived by the then Czechoslovak government as the future intelligentsia for new free Russia and for independent and free Ukraine. The emigrants were offered the opportunity of completing their studies, continuing their creative activities, or extending their education. The emigrants founded their own professional institutions, organized social life even for the Czech majority to make it familiar with the Russian culture. To the Czech environment, they translocated some of their festivals associated with Orthodoxy and folk tradition. After the Czechoslovak-Soviet Treaty of Alliance was signed (1935), the emigrants' position got worse. The activity of domestic communists introduced Soviet festivities to Czechoslovakia. After 1945, new Soviet citizens arrived in Czechoslovakia, and the white émigrés became a persecuted group. Some of them were abducted to Soviet forced labour camps (Gulag) by Russian bodies. The domestic communists implanted new Soviet festivals, feasts and ceremonies – Great October Socialist Revolution celebrations, Grandfather Frost and others – with the help of the Association of Czechoslovak-Soviet Friendship in Czechoslovakia. In 2001, the Czech Republic officially acknowledged the Russian national minority that got its historical rights as a minority thanks to the Russian white émigrés in the 1920s. Several associations within the minority try to renew original Russian traditions and feasts in the Czech environment.

Key words: Russian “white” émigrés; Russian national minority in the Czech Republic; festivities of Russian minority in Prague; Russian calendar feasts and traditions, Association of Czechoslovak-Soviet Friendship; Great October Socialist Revolution celebrations in Czechoslovakia.

POCTA ALENĚ PLESSINGEROVÉ

První dáma českého národopisu PhDr. Alena Plessingerová, CSc., (nar. 17. 1. 1928) oslavila devadesátiny. Vím, že mi za ten titul vyčiní, ale vskrytu doufám, že ji potěší. I když jsme se znaly již několik let předtím, můj obdiv a úctu získala na onom vzrušeném diskusním plénu Národopisné společnosti československé při ČSAV, které proběhlo 18. ledna 1990 v Národním muzeu. Krátce po zvolení Václava Havla prezidentem, ve dnech, kdy se vraceli političtí emigranti, kdy přetrvávala revoluční atmosféra a hlasy volající po vyřizování účtů. Plénum bylo první veřejnou příležitostí, kdy bylo možné uvnitř odborné komunity vykřičet názor, obviňovat, hájit, domáhat se rehabilitace, bránit či odsuzovat činy minulé. Nejvýrazněji vystupovali reformní komunisté, tedy ti, kteří po únoru 1948 jako bojovní mladí marxisté obor ovládli, ale v 60. letech již jako vyžralí badatelé nesklonili hlavu před okupací bratrskými vojsky. Jejich nucený odchod z vedoucích postů či z oboru vůbec způsobil v počátcích normalizace dlouhodobý propad etnografie a folkloristiky. V lidských osudech zanechal křivdy, ústrky, ponížení, ztrátu motivace a obživy, ba i závist a zášť. Sál vibrující emocemi uzemnila Alena Plessingerová jasně formulovaným a statečně proneseným názorem: nikoliv deformace způsobené po osmašedesátém, ale celé období vlády jedné státostřany od února 1948 je třeba hodnotit a pokud možno napravit – a to kontinuálně. Vzpomínám, že některým z účastníků to doslova vyrazilo dech. Komunistická represe, již utrpěli, měla být srovnatelná s komunistickou represí, na niž se v mládí podíleli! Dnes už si společnost přivykla akceptovat čtyřicet let komunistické nadvlády jako jednu vývojovou linii, ale ujišťuji mladší ročníky, že tehdy to zdaleka tak jasné nebylo. Navíc většina postižených z poúnorového období se o spravedlnost už ani hlásit nemohla, dávno zemřeli. Alena Plessingerová

svým čistým štítem a osobní autoritou návrh prosadila. Národopisná obec tak byla snad jednou z úplně prvních odborných komunit, kdo podrobil analýze celý poválečný vývoj oboru a institucí a ujasnil možnou další koncepci.¹ Jako členka jedenáctičlenné pracovní skupiny pro toto hodnocení se Alena Plessingerová podílela i na podobě závěrečného dokumentu, který z onoho hodnocení vzešel.² Z více než čtvrtstoletého odstupu má tento dokument velkou výpovědní hodnotu, je kritický a s minimálním uvedením konkrétních jmen transparentní. Z úzké skupinky čtyř někdejších Chotkovských posluchačů národopisu, kteří neoblékli svazácké košile a ani později nezískali červenou knížku (A. Plessingerová, J. Scheybal, V. Trčková, J. Vařeka), se na hodnocení podílel vedle A. Plessingerové též Josef Scheybal.

Scheybal byl v letech 1947–1952 na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy Aleniným spolužákem, zatímco její pozdější manžel Josef Vařeka studoval o rok výš. Jenomže všichni na fakultu nastoupili ještě před reformou Z. Nejedlého a zákon jim umožnil studium dokončit

v nereformovaném režimu. To znamená, že bez ohledu na studovaný rok si zapisovali přednášky podle zájmu a vlastní volby a na přednáškách se potkávali. Plnit museli povinná kolokvia (dílčí ústní zkoušky), na závěr studia předložit a obhájit rigorózní disertaci, složit rigorózní zkoušky (dvouhodinovou z oboru a hodinovou z filozofie), za což obdrželi doktorát filozofie. Tento systém končil rokem 1953. V národopisném semináři se Alena Plessingerová potkávala i s Helenou Johnovou, s níž zůstala profesně svázána na dlouhá léta. Obě spolupracovaly s Drahomírou Stránskou na problematice lidového oděvu, ale druhý díl rozsáhlé monografie, již odevzdaný do nakladatelství Academia, se jim po autorčině smrti již nepodařilo prosadit k vydání.³ Přátelství s manželi Scheybalovými a Helenou Johnovou uzavřená za studií byla Aleně i Josefu Vařekovi celoživotní oporou.

Studentka Plessingerová si pravidelně zapisovala přednášky z oborů národopis a slovanská filologie, ve čtvrtém semestru dějiny umění, v pátém semestru a ve čtvrtém ročníku pak české dějiny.⁴ I když pečlivě volila přednášející a vybírala si známé vědecké autority, v posledních ročnících se nevyhnula ideologizaci oboru. U Nahodila musela odposlouchat jeho Úvod do studia národopisu a Přehled dějin prvobytné společnosti, tehdy módní marxistické téma. Přitom analogie mezi prvobytnou společností, kde „všechno patřilo všem“ a komunistickým ideálem společenského uspořádání snad mohli vnímat jen sami sovětské tvůrce této teorie.

V představách vidím Alenu Plessingerovou jako vnímavou, bystrou, cílevědomou a šarmantní studentku. V prvních ročnících souběžně s FF UK studovala též dvouletou Vyšší státní školu pro výchovu sekretárek diplomatické služby, kde podstatně zdokonalila své jazykové vybavení. Ve vyšších ročnících si přivydělávala dokumentační prací u památkářů. Disertaci nazvanou *Obraz života a práce lidu na pomezí Moravy a Slovenska ve zvycích zimní doby* opřela o vlastní vý-



zkum v okolí Velkých Karlovic na Vsetínsku, kam Plessingerovi po léta jezdili na letní byt. V červnu 1952 práci obhájila před prof. Chotkem a doc. Stránskou a velké rigorózní podstoupila u trojice Chotek – Stránská – Vážný. S koncem jubilační studia neblaze dolehly na rodinu Plessingerových důsledky kádrových čistek a snad jen zázrakem (a přičiněním D. Stránské) Alena získala od září 1952 zaměstnání v Národopisném muzeu. Před stranickou organizací si Stránská údajně svou volbu obhájila výrokem, že potřebuje v muzeu někoho na práci, ne na schůzování. S nevolí komunistů se Alena Plessingerová, dívka z pražské Ořechovky, statečně potýkala po celý svůj profesní život. V muzeu byla zařazena mezi vědecké pracovníky, k čemuž byl vyžadován titul CSc. Složit kandidátské zkoušky a obhájit práci *Vývoj lidového interiéru a bydlení ve slovenských obcích pod Javorníky* (255 s.) jí však povolili až po několikaletých tahanicích a obstrukcích ze strany ZO KSČ. „Škoda, že jsme v těch čtyřiceti letech utopili plodná léta svého života. Kéž mají mladí příležitost pracovat nezávisle“, dovolují si citovat její slova z roku 1990.

Jsem v nevýhodě, mám-li psát o jubilačně celoživotní práci. Zhodnotily ji už povolanější autorky přede mnou, především Eva Večerková, Soňa Švecová a Magdalena Rychlíková.⁵ Z různých úhlů pohledu představily Alenu Plessingerovou v její mnohotvárné činnosti. V muzeu pořádala sbírky, inventarizovala, identifikovala. Od D. Stránské přejala její metodu v určování provenience sbírkových předmětů, kterou dále zdokonalila. O péči, kterou věnovala muzejním sbírkám a jejich neúnavném rozšiřování sběry i nákupy ve starožitnostech, dávají přehled každoroční zprávy národopisného oddělení v Časopise Národního muzea. Díky odborným Aleniným nákupům zůstalo v této zemi zachováno mnoho cenných artefaktů lidového umění, které by jinak skončily v cizině. Se sbírkovou činností souvisejí i četné výstavy, které jubilančka autorsky nebo ve spolupráci

s dalšími odborníky připravila a o jejichž širokém spektru svědčí dochované katalogy s jejími studii: *Současní lidové řezbář* (1966), *Obrázky Alžběty Lansfeldové ze Strážnice* (1967), *Lidová dřevorezba z jižních Čech* (1969), *Lid Československa očima národního umělce Karla Plicky* (1975), *Lidové kožichy* (1978), *Láska a svatba v lidovém umění* (1982), *Stará dělnická Praha* (1976), *Ruská lidová řezba a malba na dřevě 17.–20. století* (1979), cyklus *Lidové jesličky* (1966–1973) aj. Chystala i řadu výstav českého a československého lidového umění pro zahraničí, například pro Vídeň (1967), Hamburk a Mnichov (1968), Baltimore (1974), Stockholm (1975), Antverpy (1975), Spandau (1990), Hamburg ad. (1992). S mírou ironií k těmto výstavám podotýká, že ona je připravila, ale jako doprovodný komisař s nimi odjížděl někdo jiný, s lepším kádrovým profilem. S kolegy ze zahraničních muzeí byla ve stálém styku a kromě výjezdů do zemí socialistického bloku navštívila na pozvání i západní Evropu, např. Skandinávii. Dvacátý první srpen 1968 podle svých slov prožila v Dánsku. I když se jí v cizině nabízely existenční možnosti, o emigraci neuvažovala. Služebně navštívila v 70. letech New York, když si ji jako členku vyžádal mezinárodní komitét UNICEF při OSN, ale vzpomíná na to s rozpaky: na každém kroku cítila dohled. Pořádala přednáškové cykly, zvláště popularizaci lidové kultury věnovala mnoho času a úsilí. Jako vedoucí pracoviště měla spoustu organizačních povinností ryze praktické povahy, např. správu budov, provoz muzea, ale i důstojnou společenskou reprezentaci, což k muzejní práci patří.

Dostávám se nyní k tomu, co je tválým vkladem Aleny Plessingerové do národopisné vědy. Jsou to výsledky opakovaného terénního výzkumu v několika obcích na slovenské straně Javorníků, kde ještě v 50. letech minulého století žily rodiny velice primitivním způsobem, téměř nepoznamenány civilizačními možnostmi. Opakovaný výzkum umož-

nil jubilanťce sledovat postupující osvětu a působení civilizačních vlivů, např. proměnu topenišť, a to od dymné jizby až k elektrickému sporáku. Zaměřila se na jevy související s provozem lidských sídel, sezónních i trvalých, na osvětlení a otop, stolování, hygienická zařízení, to vše ale v součinnosti s projevy duchovní a společenské/rodinné kultury. Výzkum vytěžila ve své kandidátské disertaci a publikovala postupně v odborném tisku od 60. do 80. let. Některé výsledky jejích výzkumů dosud publikovány nebyly, např. výzkum lidového oděvu pro Národopisný ústav SAV. Studie ze slovenské strany Javorníků jsou dnes nedoceneným zdrojem poznání nejen archaických forem bydlení a života, hojně využívaným archeology jako paralely při identifikaci nálezů, ale též svědectvím o frekvenci postupujících proměn.⁶ Škoda, že je autorka nesoustředila do jedné knižní monografie. Na výzkumech ji doprovázel obvykle Josef Vařeka, protože ona sama nefotografovala (u některých studií je uváděn jako spoluautor). Plessingerová studované jevy nevytrhávala ze souvislostí, vždy je vnímala jako součást struktury, která sestává ze struktury funkcí. Přesto bych ji neoznačila za strukturalistku. Mám-li volit pro její badatelský přístup nějaký -ismus, je to kritický realismus. Ten ovšem neunes každý – např. s publikováním pojednání o hygienických zařízeních, o kterém se eufemisticky vyjádřila S. Švecová, že vyšel „po určitých rozpakoch“, měla autorka potíže. Popis reálného stavu bída zaostalosti byl vnímán jako pohana lidu povýšeného komunisty na idol.

Aleně Plessingerové náleží pocta i za neústupnost, s níž hájila tradiční název oboru. Zatímco mnozí její generační soupeřníci začali od termínu národopis upouštět a svůj obor přejmenovávali na lidopis, lidozpyt, etnografii a folkloristiku, etnologii a (nepřesně i sociokulturní antropologii), aby demonstrovali odtažitost od metodologie a metod v různých časech snad ideologicky kontaminovaného oboru, jubilanťka se po celou dobu

své odborné kariéry přidržovala poctivého národopisu, který kdysi vystudovala. Název zachovala i svému kmenovému pracovišti Národopisnému muzeu, resp. Národopisnému oddělení Národního muzea v Praze, kde působila v letech 1952–1993, z toho 1968–1986 v řídicí funkci. Věrnost termínu ovšem neznamená, že by neakceptovala nové přístupy a nová témata. Naopak. Otevírala se v souladu s evropským vývojem všemu smysluplnému, co přinášel: komparatistice, etnokartografii, stavebněhistorickému průzkumu, studiu tradic jako součástí identity, studiu vlivu civilizačních změn na proměny kultury, vztahu kultury a sociálního prostředí. Výzkumné metody své někdejší učitelky Drahomíry Stránské kreativně rozvíjela a doplňovala při každém ze svých výzkumů. Upřednostňovala dlouhodobé a opakované stacionární výzkumy v jazykově blízké oblasti, aby pronikla pod povrch jevů. Vždy zastávala názor, že badatel nejlépe porozumí vlastnímu nebo příbuznému etniku. Antropologické studium „těch druhých“, zvláště studium prováděné pouhým pozorováním, nárazově a bez příslušného jazykového vybavení, jí zůstalo cizí.

Zbývá popřát první dámě českého národopisu, aby se z výsledků svého plodného života mohla dlouho těšit. Aby ji nadále zajímaly i věci veřejné, aby ji stále popuzovala lidská nestydatost a aby nám nadále dovolila čerpat ze svých hlubokých znalostí.

Lydia Petráňová
(Etnologický ústav AV ČR)

Poznámky:

1. Viz *Oběžník Národopisné společnosti československé při ČSAV* datovaný 6. 3. 1990 pod čj. 344/90, podepsaný předsedou Richardem Jeřábkem.
2. Srov. *Národopisný věstník československý* 8 (50), 1991, s. 1–35.
3. Navazoval na publikaci D. Stránské *Lidové kroje v Československu I. Čechy*. Praha 1949.
4. Archiv UK, fond FF UK, Katalog posluchačů i. č. 299, 308, 319, 328.

5. Večerková, Eva 1999: Jubilejní pozdrav Aleně Plessingerové. *Ethnologia Europae Centralis* 4, s. 86–90 (s jubilatčinou bibliografií); Švecová, Soňa 1989: PhDr. Alena Plessingerová, CSc., jubileje. *Slovenský národopis* 37, s. 212–214; Rychlíková, Magdalena 2008: Gratulace Aleně Plessingerové. *Národopisný věstník* 2008, s. 63–65.
6. Srov. Oheň v životě slovenských obcí pod Javorníky. Staré způsoby rozněcování, užívání a udržování ohně a pověrečné obyčaje s ním spojené. *Časopis Národního muzea*, Spol. věd., 1962, s. 141–160; Vývoj svícení a osvětlovacích zařízení ve slovenských obcích pod Javorníky. *Sborník Národního muzea v Praze*, řada A, sv. XVI, 1962, s. 163–183; Vývoj topeniště, jeho využívání a význam ve slovenských obcích pod Javorníky. *Sborník Národního muzea v Praze*, řada A, sv. XVII, 1963, s. 151–235; Vývoj lidového interiéru a bydlení ve slovenských dědinách pod Javorníky. In: *Lidové staviteľstvo a bývanie na Slovensku*. Bratislava 1963; Otázka existence stolu, jeho vývoje a stolování ve slovenských dědinách pod Javorníky. *Slovenský národopis* 10, 1962, s. 227–280; Vznik a vývoj hygienických zařízení jako součást lidového bydlení ve slovenských obcích pod Javorníky. *Věstník Národopisné společnosti československé* 1964, č. 2–4, s. 25–30; Získávání a užívání vody ve slovenských obcích pod Javorníky. *Český lid* 50, 1963, s. 193–206; Zvyklosti a pověry při stavbě obydlí a obyčaje spojené se životem v domě na slovenských svazích Javorníků. *Český lid* 56, 1969, s. 15–34; Letní stavby a jejich využití v oblasti slovenských Javorníků. *Sborník Slovenského Národního múzea* 67, Etnografia 14, 1973, s. 179–2014; Vztah mezi formou rodiny a obydlím. Doklady z oblasti slovenských Javorníků. *Slovenský národopis* 28, 1980, s. 69–77 (s J. Vařekou).

PODĚKOVÁNÍ NADĚŽDĚ URBÁŠKOVÉ

Mnohé osobnosti, které za sebou zanechaly výraznou tvůrčí stopu ve své profesi, bychom v odborných studiích hledali marně, a přitom je jejich pří-

nos pro určitý obor zcela zásadní. Patří k nim nepochybně Naděžda Urbášková, která je již desetiletí spojena s televizní dramaturgií a scenáristikou, jež se obsahově dotýká nejen dramatické tvorby, ale zejména hudby a lidové kultury. Začátkem letošního roku oslavila významné životní jubilem, které ji zastihlo v neuvěřitelném plném pracovním nasazení.

Naděžda Urbášková (rozená Dreslerová, provd. Vahalíková) se narodila 15. ledna 1938 v Loučce (okr. Nový Jičín). Po maturitě na Jedenáctileté střední škole v Novém Jičíně vystudovala hudební výchovu a český jazyk na Vysoké škole pedagogické v Praze. Působila aktivně rovněž ve folklorním hnutí – od poloviny 50. let až do 80. let příležitostně zpívala s CM Ostravica, o něco později také s CM Technik.

Když jsme v roce 1997 připravovali její personální heslo do slovníkové práce *Od folkloru k folklorismu*, měla Naděžda Urbášková za sebou úctyhodnou činnost v České televizi Ostrava, kam po předchozí profesionální kariéře hudební (Český pěvecký sbor při České filharmonii, 1960–1962) a pedagogické (Střední pedagogická škola v Novém Jičíně, gymnázium v Ostravě) nastoupila v roce 1974 jako dramaturgyně a scenáristka. Uvedené slovníkové heslo však nepodchycuje její další životní etapu, která se již v druhé polovině 90. let rýsovala. V té době jubilatka spolupracovala se studiem Telepace – pozdější TV Noe, se kterou spojila další část své pracovní dráhy, která trvá již více než dvě desetiletí. I tady, podobně jako předtím v České televizi, zasvětila své působení dramaturgii, scenáristice a také režii. Pod jejím vedením se v TV Noe vyprofilovala řada pořadů, které dnes tvoří důležitou osu vysílání této stanice. Naděžda Urbášková se zaměřila zejména na hudební pořady a na pořady související s lidovou kulturou. Patří k nim rovněž nepřetržitě mapování folklorního hnutí, živá vysílání z folklorních festivalů nejen v Čechách, na Moravě a ve Slezsku, ale i na Slovensku (např. Terchová). TV Noe je dnes

v podstatě jedinou televizní stanicí, která se tematice lidové kultury a folklorního hnutí věnuje v takovém rozsahu.

Jak jubilantka podotkla v jednom z rozhovorů, „vztah k lidové kultuře patří nejen ke vzdělání, ale do naší duše“. Tento vztah navíc dokázala přetavit do svébytné televizní práce, která se vyznačuje stálým tvůrčím hledáním výrazových prostředků posilujících odkaz lidové kultury, nikoli jen jeho využívání. V dnešním pragmatickém mediálním světě jde o mimořádný přístup, který nabývá na významu tím, jak rychle se lidové tradice proměňují a jak často zůstává už jen jejich vnější forma. Naděždě Urbáškové patří poděkování za to, že široké veřejnosti svou prací stále připomíná duchovní rozměr tradiční lidové kultury, který se pod náporom současného, mnohdy povrchního vnímání světa často ztrácí. K jubileu jí přejeme především hodně zdraví a také invence a chuti do jejích dalších profesionálních aktivit.

*Martina Pavlicová
(Ústav evropské etnologie FF MU)*

ZA JOSEFEM PETRÁŇEM (23. 8. 1930 – 3. 12. 2017)

Je mi moc smutno, když o blízkém člověku začneme mluvit v minulém čase. Prof. PhDr. Josef Petráň, CSc., dr. h. c., mi byl učitelem i přítelem stejně jako mnohým dalším posluchačům oboru českých dějin na Filozofické fakultě UK v Praze. A pojem přátelství pro něho znamenal nabídku a pomoc, kdykoliv se její potřeba vyskytla v jeho blízkosti. Svoji alma mater jsem opustil před padesáti osmi lety. Mnohokrát jsem se i potom s Josefem setkával a stále pociťuji jeho blízkost, kdykoliv lovim v paměti nějaké údaje a souvislosti z věků minulých. A současně se mi vynořuje v paměti síla jeho zakořenění v rodné vsi – Ouběnicích, které věnoval několik prací. Obec se nachází jižně od Benešova, v pahor-

katině mezi východním povodím středního toku Vltavy, na jih od Sázavy. Josef Petráň si vážil skutečnosti, že se tam zachovalo poměrně mnoho starých domů, stodol a sýpek, středověkých kostelů, cestní síť a dalších prvků krajiny historické. Dokázal je vnímat i v podobě a funkcích dávných věků, osudů generací jejich obyvatel. Sám zachránil jednu patrovou sýpku před likvidací přenesením na svoji ouběnickou zahradu. Já jsem se ve svém životě nesetkal s jiným člověkem, který by tak silně prožitky historické krajiny dokázal svým dílem i pedagogickou činností sdělit a tím darovat jak svým studentům, tak celé veřejnosti.

Každý badatel, jehož dílo vychází z mimořádně velkého množství pramenů, touží ve svém životě dospět k jejich velké syntéze. Josefovi Petráňovi se to podařilo již v dvojdielných *Dějínách hmotné kultury* (1985, 1997–1998), v práci *České dějiny ve znamení kultury* (2010) i v knize *Rolník v evropské tradiční kultuře* (2000), kterou napsal se svou manželkou Lydií. Nejen tato, ale i mnohá další díla jsou pro náš obor – etnologii – velmi

užitečná a inspirativní. Chci těmito slovy vyjádřit svůj dík svému učiteli za jeho cenné příklady a inspirace.

*Jiří Langer
(Rožnov pod Radhoštěm)*

Výběrová bibliografie knih J. Petráně:

- Poddaný lid v Čechách na prahu třicetileté války.* Praha: ČSAV, 1964.
- Nevolnické povstání 1775. Prolegomena edice pramenů.* Praha: Univerzita Karlova, 1972.
- Rebelie. Příběh jednoho týdne a dvou dní v březnu roku 1775.* Praha: Československý spisovatel, 1975.
- 17. století – krize feudální společnosti?* Praha: Svoboda, 1976 (s M. Hrochem).
- Počátky českého národního obrození. Společnost a kultura v 70. až 90. letech 18. století.* Praha: Academia, 1990 (vedoucí autorského kolektivu).
- Příběh Ouběnic v podblanické krajině (do roku 1918).* Vlašim: Muzeum okresu Benešov; Ouběnice: Tělocvičná jednota Sokol Ouběnice; Bystřice: Město Bystřice, 2000.
- 2. vyd. *Příběh Ouběnic. Mikrohistorie čes-*



Josef Petráň s manželkou Lydií (1995). Foto Ústav dějin a archiv Univerzity Karlovy v Praze

ké vesnice. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001.
Rolník v evropské tradiční kultuře. Praha: Set Out, 2000 (s L. Petráňovou).
Dvacáté století v Ouběnicích. Soumrak tradičního venkova. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009.
České dějiny ve znamení kultury (výbor studií). Pardubice: Univerzita Pardubice, 2010.
Dějiny českého venkova v příběhu Ouběnic. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2011 (s L. Petráňovou).

ZA CTIBOREM NEČASEM

Těsně před loňskými Vánocemi, 19. prosince 2017, opustil tento svět historik Ctibor Nečas. Pro moravskou historickou vědu to byla v loňském roce po profesoru Josefu Válkovi již druhá velká ztráta. Oba muži, působící podstatnou část svého vědecky aktivního života v Historickém ústavu Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, ač svou povahou i podstatou svého bádání zcela rozdílní, totiž po sobě zanechali vědecký odkaz, který nelze přehlédnout.

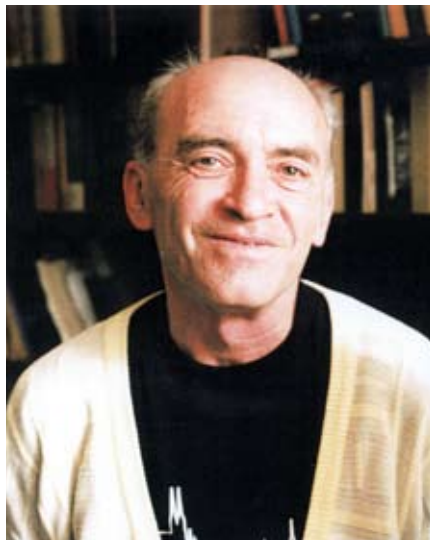
Prof. PhDr. Ctibor Nečas, DrSc., je muž jeho blízcí přátelé neřekli jinak než Bor, byl rodák z hanákoslováckých Rakvic (*26. července 1933) a na svůj slovácký původ byl náležitě hrdý. Ostatně rodné vsi se „odvděčil“ i zásadní kapitolou v monografii *Rakvice* (2003). Přesto ale byla většina jeho života spjata s Brnem. Tam vystudoval gymnázium i dějepis a češtinu na Filozofické fakultě, tam se také po několikaletém působení na Ostravsku v roce 1962 vrátil, nejprve na Pedagogický institut (od roku 1964 Pedagogická fakulta brněnské univerzity) a poté, od roku 1981, na Filozofickou fakultu, kde se – pravda, normalizací opožděně – v roce 1990 habilitoval a v roce 1992 získal profesuru. Jen těžká cukrovka, která jej v posledním desetiletí života stále více omezovala, takže již téměř nevycházel ze svého bytčku v domě s pečovatelskou službou v brněnských Žabovřeskách, způsobila, že si po od-

chodu do důchodu svou emerituru v Historickém ústavu FF MU nemohl více užít. Byl jsem posledním z jeho žáků, kterého přivedl v roce 2011 k habilitaci. Myslím, že to tehdy bylo naposledy, co Ctibor Nečas Filozofickou fakultu navštívil...

Vědecký odkaz zesnulého profesora je mnohovrstvený. Nebyl totiž nikdy mužem jednoho tématu. Jedno však bylo pro jeho téměř šedesátiletou publikační činnost určující: ať už bádál o čemkoli, vždy v sobě jeho práce spojovala mimořádnou heuristickou píli a pečlivost se záviděníhodnou erudicí. Při svém působení na Ostravsku „přičichl“ k regionální moravské historiografii a její vůně jej až do konce života neopustila. I některá svá velká badatelská témata dokázal zaměřit tímto směrem. Jeho učitelé Josef Macůrek a Josef Kabrda naopak směřovali zájem C. Nečase na jihovýchod, ke slovanskému Balkánu. Ten se také stal tématem několika jeho monografií a desítek jeho studií. O nejrůznějších aspektech novodobé balkánské historie však vždy psal v intencích české balkanistiky – tedy v komparaci s českým prostředím. Zajímaly jej přitom zejména ekonomické

vztahy, především snahy silícího českého kapitálu na konci 19. a na počátku 20. století o pronikání na slovanský jih (*Balkán a česká politika: pronikání rakousko-uherského imperialismu na Balkán a česká buržoazní politika*, Brno 1972; *Na prahu české kapitálové expanze*, Brno 1987; *Podnikání českých bank v cizině 1898–1918*, Brno 1993). Pro českou i jihoslovanskou vědu však zpřístupnil i mnoho zapomenutých a méně viditelných aspektů česko-jihoslovanských vztahů, např. v monografii *Mezi muslimkami. Působení úředních lékařek v Bosně a Hercegovině v letech 1892–1918* (Brno 1992). Zajímala jej také osobnost T. G. Masaryka, ať již jeho působení směrem jihoslovanským, nebo – v duchu regionálního moravského bádání – Masarykova role jako poslance rakouského parlamentu za východomoravská města (*T. G. Masaryk a východní Morava*, Brno 1997).

Jakkoli jsou zejména Nečasovy balkanistické práce rázu zcela zásadního, byla nakonec celá jeho badatelská činnost zaměřená na evropský jihovýchod zastíněna problematikou, v níž v našem prostředí zůstane již navzdory naprostým průkopníkům a zakladatelům – totiž historií romského etnika (nejen) v českém prostředí. Romskou problematikou se začal zabývat v 70. letech 20. století a později, zejména od počátku 90. let, se stala pro jeho vědeckou činnost zcela určující. Nikdy jsem se jej bohužel nezeptal, co jej k zájmu o Romy vedlo, ale nevěděl to dokonce ani jeho blízký přítel, s nímž kdysi v Ostravě svoji vědeckou dráhu začínal, prof. Milan Myška (1933–2016), který napsal svému kolegovi krásné laudatio ve sborníku *Milý Bore* (Brno 2003), jenž vyšel k Nečasovým sedmdesátinám. Bibliografové spočítali, že profesor Nečas publikoval dohromady 255 položek s romskou tematikou. Dokonale přitom zpracoval historii romského holocaustu – zásadní v tomto směru je jeho monografie *Holocaust českých Romů* (Praha 1999), která vyšla i v anglickém překladu, nezadají si s ní ale ani další průkopnické knihy jako *Romové na Moravě a ve Slezsku* (Brno



Ctibor Nečas. Foto ze sbírek Muzea romské kultury v Brně

2005) či dnes již kultovní publikace *Žalující píseň* s podtitulem *O osudu Romů v nacistických koncentračních táborech* (Brno 1993) o životě romské zpěvačky Růženy Danielové a její rodiny z Mutěnic, kterou sepsal se svým přítelem, etnomuzikologem Dušanem Holým.

Ctibor Nečas, historik, který byl, vzhledem k dílu, které za ním zůstalo, možná až příliš skromný, rozhodně nebude chybět pouze nám, jeho žákům. Bude chybět celé české historické vědě. A nejen jí. A obávám se, že v bádání o romské historii se bude ještě dlouho hledat jeho nástupce.

Václav Štěpánek
(Ústav slavistiky FF MU)

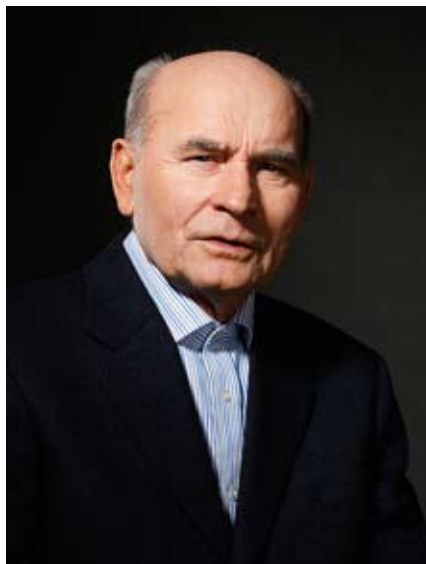
ODIŠLA LEGENDA SLOVENSKEHO FOLKLORIZMU: ŠTEFAN NOSÁL' (20. 1. 1927 – 22. 7. 2017)

Je to už takmer rok, keď sa široká obec priaznivcov a obdivovateľov slovenských ľudových tradícií rozlúčila s profesorom Štefanom Nosál'om v historickej budove Slovenského národného divadla. Prišli sem predstavitelia kultúrneho a umeleckého života nielen z Bratislavy, ale aj zástupcovia dedinských folklórnych skupín a súborov z celého Slovenska a samozrejme jeho najbližší: tanečníci, speváci, priatelia a odchovanci Umeleckého súboru Lúčnica. Práve tento historický stánok umenia býval nezriedka miestom významných premiér, úspechov neobyčajnej tvorby, ktorou nás majster choreografie obdarúval a nadchýnal.

Štefan Nosál' sa narodil v srdci Slovenska v lazníckej obci Hriňová, v osade Raticov Vrch, na úpätí povestnej Poľany. Jeho rodičia, najmä otec Ján, maloroľník a výpomocný horár, ale tiež výborný pišťalkár a fujarista, sa usiloval, aby ich najmladší potomok mal lepší život – aby študoval. Štefan sa cez laznícku dvojtriedku, mešťianku v neďalekej Detve dostal na gymnázium v Banskej Bystrici, kde zma-

turoval. Následne pokračoval v Bratislave na Slovenskej vysokej škole technickej, skončil v roku 1953 ako stavebný inžinier, ale v získanej profesii už nepokračoval.

Ešte v roku 1948 bol v Národnom divadle na veľmi obdivovanej spevohre *Rok na dedine* od K. Zachara a I. Terena. Atmosféra inscenácie, kde spoluúčinkovala aj bratislavská Národopisná skupina Živeny, ho tak uchvátila, že v ňom začala tlieť myšlienka: „Toto chcem robiť!“ Zhodou okolností, na vtedy povinnej pracovnej brigáde na Trati mládeže, sa v roku 1949 dostal do tzv. kultúrnej brigády zloženej z vysokoškolákov: z už spomenutej Živeny, tzv. Skupiny odzemkárov, Akademického spevokolu a konzervatoristov, ktorí tvorili zárodok súčasnej Lúčnice. Onedlho sa stáva z netanečníka tanečníka a onedlho vedúci novovzniknutého tanečného súboru. Po jeho vydarených choreografických prvotinách – *Zbojníckom tanci* (1950) a na celom Slovensku nesmierne populárnej *Detvianskej veselice* (1952) – je menovaný v roku 1953 profesionálnym umeleckým vedúcim a choreografom tanečného sú-



Štefan Nosál'. Foto z archívu Umeleckého súboru Lúčnica, autor Vladimír Yurkovic

boru Lúčnica, zriadeného vtedajšou jednotnou oficiálnou organizáciou mládeže.

V tom istom roku som aj ja prišiel do Bratislavy študovať ľudový tanec a národopis a zároveň tancovať do vytúženej Lúčnice. So Štefanom Nosál'om sme si, takpovediac, padli do oka, lebo hneď po vianočných sviatkoch sme sa spolu vydali na cestu pod zasnežené Tatry, do Liptovských Sliačov a Východnej, za ľudovou piesňou a tanečnými tradíciami. Števo už vtedy a potom po celý život cítil potrebu dotýkať sa živého ľudovej kultúry priamo v prostredí, kde ona vznikala a žila. Originál bol pre neho a jeho tvorbu nevyhnutnou samozrejmosťou. A to nielen samotný ľudový tanec a hudba, ale i ďalšie súčasti múzického umenia a života slovenskej dediny: slávnosti, oblečenie, zvyky, práca, mentalita atď. Atmosféra, duch a inšpirácia, ktorá zo všetkých týchto komponentov vyžarovala, to bola živá voda umenia Štebovej choreografickej tvorby. Tešilo ma, keď itinerár takýchto ciest so mnou, ale tiež s ďalšími priateľmi – spolupracovníkmi, sa odrážal v jeho každom rokom napredujúcej choreografickej potencii. Boli to púte za plodmi tanečno-hudobnej tradície, bez ktorých by bola neraz upadla do zabudnutia, alebo aj zanikla.

V tomže roku, keď sa Š. Nosál' profesionálne upísal Lúčnici, začal študovať choreografiu na Katedre tanečnej tvorby VŠMU v Bratislave. Zabsolvoval dielami *Radvanský jarmok* (1955) a *Zbojnícka rozprávka* (1956) a zároveň sa stal externým, potom interným pedagógom, docentom (1974) a v roku 1982 profesorom na VŠMU. Jeho knižná publikácia *Choreografia ľudového tanca* (1984) sa stala učebnicou pre podobne zamerané školy v celom Československu. Nosál' viedol a zveľaďoval katedru tanca dvadsať rokov; v roku 1992 ju odovzdal D. Hubovej, ale externe prednášal až do roku 2003. K jeho odchovancom náleží celý rad choreografov známych publiku tanečného umenia – J. Ďurovčík, O. Šoth, V. Marušin, S. Marišler, E. Varga, J. Moravčík, M. Urban, P. Pitoňák a ďalší.

Po celý svoj plodný život považoval Štefan Nosál svoju tanečnú a choreografickú kolísku za prioritu. Za svojho takmer sedemdesiatročného účinkovania v Lúčnici vytvoril vyše stovky tanečných kompozícií a viacero samostatných tematických celovečerných programov. V tomto výsledku sa sumarizuje a odráža nielen jeho odborná a choreografická erudícia, talent, zodpovednosť a profesionálna disciplína, ale tiež dôverné poznanie prameňov, ktoré spracúval, emocionalita a vždy aj osobnostná umelecká a scénická transformácia tanečnej matérie. V začiatkoch svojej choreografickej kariéry, na rozmedzí 50. a 60. rokov 20. storočia síce zakrátko experimentoval s námetmi zo súčasného života, s abstraktnými kompozíciami (*Prvý sneh*, 1959, *Túžba*, 1963), ale vzápätí si definitívne overil, že jeho fundament, sila, istota a meta je v slovenskom ľudovom tanci. Spomeňme aspoň niektoré nestarnúce klenoty, ktoré vytváral najmä v tandeme s hudobným skladateľom Svetozárom Stračinom prevažne v 60. a 70. rokoch minulého storočia: *Na obnôcke*, *Čirčianka*, *Ľan*, *Sviatok na Zemplíne*, *Šírákový*, *S rúchom*, *Palicový*, *Šarišská polka*, *V kúdeľnej izbe*, *Po valasky od zeme*, *Pozdišovskí hrnčiari*, *Zápočin-ka*, *Horehronci*. Neskoršie, z tematických programov pripomenieme *Vítaj naša jar*, *Hra a práca*, *To je Lúčnica*, *Karpaty*, *Lúčnica a hostia*, *Mladosť a krása*. Niektoré ucelené programy sa skladali z častí, alebo výstupov, ktoré vytvorili Nosáľovi stúpenici a odchovanci a on ich v posledných desaťročiach evokoval, alebo režíroval – napr. *Slovenský triptych*, *Obrazy z minulosti*, keď hľadal pokračovateľov. Osobitne obľúbeným je roky pokračujúci seriál programov s edukačnou motiváciou *Lúčnica a jej deti*. V nich deti z viacero bratislavských folklórnych súborov vedených bývalými Lúčničiarimi vystupujú so súčasníkmi z Lúčnice a takto podnecujú v deťoch svojich nasledovníkov. K doceneniu ľudového umenia získal Štefan Nosál aj obdivovateľov populárnej hudby prostredníctvom masovo

navštevovaných programov Lúčnice s vychytenými slovenskými predstaviteľmi tohto žánru: *Elán a Lúčnica* (1994) a *ITM Smile – Lúčnica* (2014).

Popri skladateľovi S. Stračinovi, ktorého vlastne priviedol ku komponovaniu v oblasti folklórnej hudby, spolupracoval Š. Nosál najčastejšie s poprednými slovenskými skladateľmi Tiborom Andrašovanom, Jánom Cikkerom, Alexandrom Moyzesom, Milanom Novákom, Igorom Bázlikom, Jurajom Farkašom a Petrom Jantoštiakom, z českých s Jaroslavom Krčekom. Zo svojich odborných poradcov a spolupracovníkov v sfére ľudovej kultúry si osobitne vážil svoju manželku – etnografku a úprimnú kritičku Vieru, etnológa a folkloristu Milana Leščáka a scénické kostyméry Šarlotu Kiššovou a Dagmar Roháčovou.

Ako interpret, choreograf a režisér absolvoval tisícky vystúpenia na Slovensku a v českých zemiach. Vo viac ako 60 štátoch všetkých svetadielov udivoval divákov svojim inscenačným umením, osobnostným podaním krás ľudového umenia svojej nevelkej a nevelmi známej rodnej krajiny. Rýdza a originálna tvorba Nosáľovej Lúčnice bola nezriedka len po prvý krát, ako premiéra, uvedená na významných scénach v Londýne, v New Yorku, Moskve, Kyjeve, Rio de Janeiru, Montevideu, Sydney, v Bruseli atď.

Okrem Lúčnice Š. Nosál tvoril a vystupoval aj v iných odvetviach umenia. V Slovenskom národnom divadle stvárnil tanečné pasáže v národných operách *Krútnava*, *Svätopluk*, *Jánošík*, *Beg Bajazid* aj vo vôbec najúspešnejšom predstavení činohry, v spevohre *Na skle maľované*, v baletnom súbore uviedol choreografiu *Ej, husári*. V Národnom divadle v Prahe vytvoril choreografiu v hre *Radúz a Mahulena*, v Plzni a v Kráľovskej opere v Antverpách znova tance v *Krútnave*. Spolupracoval s profesionálnymi folklórnymi súbormi v Československu (Bratislava, Prešov, Praha), v zahraničí (Danstheater Amsterdam), v štátnych súboroch v Tunise, Moldavskej republike, v Rusku.

Vytvoril viacej choreografií pre film a televíziu, kde pôsobil aj ako tanečník, herec a konzultant režiséra – napr. v *Chorea amore a Chorea guernica* (réžia M. Slivka), *Rok na dedine*, *Nedaleko do neba* (r. M. Ľapák), *Rodná zem* (r. J. Mach); vo filmových verziách divadelných inscenácií *Jánošík*, *Svätopluk*, *Na skle maľované*. Značná časť repertoáru Lúčnice je zaznamenaná v sérii *Tanečné miniatúry* (r. M. Ľapák), *IMT Smile a Lúčnica – made in Slovakia* (r. J. Ďurovčík) i vo viacerých TV záznamoch významných premiér. Ako spevák a skvelý fujarista vystupoval nielen na javiskách, ale napr. i vo významnej nahrávke barokovej skladby *Missa Pastoralis* od J. Zrúneka (zbierka E. Paschu) s Pražskými madrigalistami (ved. M. Venhoda).

Niekedy si súčasní obdivovatelia ľudového umenia ani neuvedomujú, že za krásne zážitky na folklórnych slávnostiach a vystúpeniach dedinských skupín a súborov môžu vďačiť aj Š. Nosáľovi. Roky totiž spolupracoval s Osvetovým ústavom (dnešným Národným osvetovým centrom) v Bratislave. Pomáhal tam nielen ako rešpektovaný poradca a porotca významných folklórnych súťaží, špičkový funkcionár ústredného Folklórneho festivalu Východná, zakladateľ Podpolianskych slávností v Detve, ale i ako vážený priateľ znamenitých tanečníkov, spevákov a hudobníkov, nositeľov slovenských ľudových tradícií.

Tí, ktorí obdivujú Nosáľovo dielo a chcú poznať dôvernejšie jeho život a pochopiť zdroje tvorby, môžu sa to dozvedieť z jeho autobiografie *Môj život Lúčnica* (2000) a z publikácie D. Machala *Čarodejník Lúčnice Štefan Nosál* (2007), alebo *Lúčnica 50 rokov krásy* (1998).

Nosáľovo celoživotné úsilie šíriť a zveľaďovať krásy slovenského ľudového umenia, jeho jedinečné výtvary boli mnohokrát odmenené poctami doma i v zahraničí. Mimoriadne si vážil štátne vyznamenania Zaslúžilý umelec (1968), Národný umelec (1989), Rád Ľudovíta Štúra II. triedy (1997), Pribinov kríž I. triedy (2007), Krištáľové krídlo (2001),

Slovak Gold (2002) a Zlatú plaketu ministra zahraničných vecí a európskych záležitostí za výnimočný umelecký prínos a vynikajúcu prezentáciu Slovenska v zahraničí (2017).

Mal neobyčajnú radosť, ak jeho diela a Lúčnicu hodnotili pozitívne tiež iní umelci, špecialisti i početné, rozmanité publiká, alebo odborná kritika:

Máme dojem, že nie sme v Lyone, ale priamo na Slovensku. Každý jeden z návštevníkov je premožený silou rytmu, farbami kostýmov, čistými hlasmi. Súbor sa volá Umelecký súbor Lúčnica, umelecký je prívlastok, ktorý mu patrí, lebo to nie je folklórny súbor, ktorý zvykneme obyčajne vidieť. Sú to skutoční umelci, predstavenie, ktoré treba vidieť.

Le Journal de Lyon

Choreografie Štefana Nosáľa sa vyvíjajú tanečným klišé, pretože má zmysel pre formu a priestor. Výsledkom toho je choreografia, ktorá sa nevzdáva od originálu a pritom je aj divadelne úchvatná. Na otázku, prečo je možné týchto tanečníkov a muzikantov označiť ako balet, je odpoveď: pre choreografiu. Je neuveriteľná, fantastická.

China Daily

Lúčnica, slovenský tanečný súbor z Bratislavy, je absolútna jednotka. Jej mladí tanečníci iskria technikou v ohromujúcom repertoári, ktorý verne zachytáva prekvapujúco rozmanité zdroje. Štefan Nosál, umelecký vedúci a choreograf, scénicky spracoval tance s odvážnymi variáciami a náhlými zmenami tempa, odlišné od jednotvárných kreácií typických pre súbory z bývalého východného bloku. Veľkým darom pána Nosáľa je jeho schopnosť vytvoriť tance s vysokým umeleckým nábojom a pritom zachovať ich originalitu.

New York Times

Jeden z mnohých divákov po vystúpení Lúčnice v Helpe, obce na rázovitom Horehroní, kraja, z ktorého ľudovej studnice kedysi čerpala v svojich samých

počiatkoch aj neskoršia Lúčnica, prišiel do zákulisia a ostro sa pýtal: „Ktorý je to ten Nosál?“ „No zbohom, voľačo sa mu nepáčilo!“ pomyslel som si. Chytil ma za kabát na prsiach a povedal: „Hé, dobre to robíš, mám chuť zajtra do roboty!“ a odstrčil ma. (Podľa autobiografie Môj život Lúčnica). Aj takto Š. Nosál rád spomínal na pozitívnu odozvu a obdiv.

Števo! Pán profesor Nosál! Chceme opätovne poďakovať, že si svoju životnú lásku Lúčnicu nám všetkým zanechal vo výbornej kondícii. Mnohonásobná vďaka za to, že si tak výrazne obohatil slovenskú národnú kultúru, celé naše folklórne hnutie a umenie. Sme hrdí, že sme pritom mohli popri Tebe kráčať a byť Ti nápomocní. Pocta Tvojej pamiatke a dielu!

*Stanislav Dúžek
(Bratislava)*

MUZEUM PRACOVNÍ MEDICÍNY V REAL DEL MONTE A ANGLICKÝ HŘBITOV V MINERAL DEL CHICO (HIDALGO, MÉXICO)

Při své poslední návštěvě Mexika v listopadu 2017 jsem dostal možnost navštívit dvě nevšední památky, jež sehrály důležitou roli v životě anglických horníků, kteří přišli za prací do Mexika – ti první již v 18. století, v masové míře pak v první třetině 19. století (*Museo de Medicina Laboral* 2005: 7). Na prvním místě to bylo muzeum zaměřené na historii tzv. pracovní medicíny, na místě druhém architektonicky jedinečný Anglický hřbitov (*Panteón inglés*).

Muzeum pracovní medicíny (*Museo de Medicina Laboral*) v Real del Monte bylo otevřeno v roce 1996. Jako jediné v Mexiku představuje vývoj léčby pracovních úrazů a nemocí horníků v letech 1907 až 1982. V tomto období fungovala v budově nemocnice pro anglické horníky určená k léčbě úrazů a nemocí zapříčiněných hlavně těžkou a nebezpečnou prací

v dolech na stříbro, a to zejména ve městech Pachuca, Real del Monte a Mineral del Chico dnešního mexického státu Hidalgo. Muzeum dnes umožňuje nahlédnout do velmi důležitého a málo známého sociálního a kulturního aspektu vývoje společnosti 20. století – nemocenské péče o pracovníky zmíněných dolů v uvedené oblasti. Zajímavou skutečností představuje fakt, že zde byla zachována veškerá zařízení (a nástroje), a to v časovém horizontu téměř jednoho století. Doprovodné panely pak informují o léčebných technikách toho či onoho období. Návštěvník najde na stěnách jednotlivých místností také tehdejší, dalo by se říci osvětové, kresby úrazů, k nimž docházelo nejčastěji. Tyto kresby měly nesporně důležitou preventivní funkci – varovat před nejčastějšími důlními neštěstími způsobenými nepozorností horníků a neopatrností při namáhavé práci v podzemí.

Při vstupu do prvních sálů muzea se návštěvníka zmocní neodbytný pocit, že vešel do jiného světa, který ovšem jeho obyvatelé opustili těsně před jeho příchodem. Postele jsou úhledně ustlány, přístroje ve specializovaných ordinacích leží vzorně vyrovnané na svých místech. Rozdíl je pouze v tom, že nejstarší ze zdravotnických pomůcek připomínají více než lékařské náčiní určené k péči o nemocného či zraněného člověka spíše instrumenty k jeho mučení. Muzeum – nemocnice ukazuje celou řadu specializovaných pracovišť od chirurgických ordinací až po gynekologické, neboť na povrchu dolů pracovalo velké množství žen.

Pomineme-li četné úrazy, jež se přihodily při práci v podzemí, nejčastější chorobou, kterou horníci trpěli, byla (a dodnes je) silikóza. Ta vzniká při usazování oxidu křemičitého v plicích a způsobuje postiženému záchvaty dušnosti vedoucí až k plicnímu kolapsu. Jen pro zajímavost: celý název tohoto nebezpečného onemocnění zní *pneumonoultramikroskopsilikovulkanióza* a tato jen stěží vyslovitelná složenina představuje jedno z nejdelších slov na světě. V dřívějších dobách se jednalo o nemoc jednoznačně smrtelnou,

dnes se někdy dá k záchraně nemocného provést více či méně úspěšná transplantace plic (Pelclová 2006: 144).

Muzeum má, jak už to u starých domů bývá, rovněž svoji nadpřirozenou bytost neboli *poltergeista*. Je jím údajný přízrak zdravotní sestry, jež v nemocnici pracovala v letech 1906–1959 a která zemřela na infarkt ve svém bytě, který rovněž tvoří součást muzea. Byla původem z Holandska, nikdy se nevrátila domů, nevдалa se a veškerý svůj čas věnovala pacientům, kteří na ni vzpomínali s úctou a láskou. Podle svědectví některých pracovníků muzea i jeho návštěvníků se dodnes zjevuje v chodbách nemocnice/muzea. V současnosti tradovaný příběh připomíná jinou mexickou pověst o zdravotní sestře z 19. století nazvanou *La Planchada* (srov. Kašpar 2006: 111).

Vraťme se však ještě k samotné britské imigraci: Angličané (zejména z Cornwallu), ale také Irové se v masovém měřítku objevili v oblasti mexického státu Hidalgo ve 20. letech 19. století, kdy se důl Morán v Real del Monte stal vlastnictvím Thomase Murphyho (Randall 1977: 125). První skupina techniků pod vedením Jamese Vetche přijela do Real del Monte 11. června 1824, další vlny přicházely postupně v následujících letech (tamtéž: 150n), kdy pro ně vznikl i zvláštní hřbitov. Angličané a Irové si jej vybudovali v Mineral del Chico na pahorku zvaném Židovský (*Judío*). Hřbitov čítá 755 hrobů, nejstarším z nich je hrobka dr. Roberta Tindalla z roku 1834, náhrobky představují skutečnou učebnici anglického funerálního slohu 19. a počátku 20. století, výrazně odlišného od domácích (mexických) reálií tohoto typu. Na hřbitově jsou dodnes pohřbíváni potomci původních imigrantů. Zajímavá je i skutečnost, že na řadě náhrobků jsou vyobrazeny mj. také zednářské symboly (Vizcarra 2014: 2–4).

Návštěva obou památek, jak muzea, tak i anglického hřbitova představuje vskutku nevšední zážitek.

A na úplný závěr jedna perlička – na sklonku roku 1900 byl založen anglickými horníky vůbec první fotbalový klub

v Mexiku (Pachuca Athletic Club). Dá se říci, že právě z té doby vyrůstá slavná mexická fotbalová tradice.

Oldřich Kašpar
(Katedra sociálních věd UPa)

Literatura:

- Kašpar, Oldřich 2016: *O červeném sportáku a jiné současné pověsti a fámy z Mexika*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Museo de Medicina Laboral. 2005. Pachuca: Archivo Histórico de Minería Asociación Civil.
- Pelclová, Daniela 2006: *Nemoci z povolání a intoxikace*. Praha: Karolinum.
- Randall, Robert W. 1977: *Real del Monte: Una empresa británica en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vizcarra, Miriam 2014: „El misterioso Panteón inglés.“ *El Universal* (México) [online] 28. 10. [cit. 4. 1. 2018]. Dostupné z: <<http://de10.com.mx/vivir-bien/2014/10/28/el-misterioso-panteon-ingles-en-mineral-del-monte>>.

ETNOGRAFIKA V MUZEÍCH MEXICKÉHO MĚSTA PACHUKY

Pachuca (původní název v jazyce Aztéků náhuatl zní *Pachyohcan* = Úzké místo) je hlavním městem Hidalgo, jednoho ze států mexické federace. Úplný a oficiální název je Pachuca de Soto, přičemž přídomek Soto získalo město na počest Manuela Fernanda Soto (1825–1898), místního politika, který se zasloužil o vznik státu Hidalgo. Podle údajů mexického národního statistického a geografického institutu (INEGI) z roku 2010 žilo v městě 256 584 obyvatel.

Pachuca se nachází 94 km severně od Ciudad de México a spolu s Real del Monte Mineral de Chico byla a je centrem těžby zejména stříbra. Město bylo založeno Aztéky v polovině 15. století. Těžil se zde hlavně obsidián (sopečné sklo), který se distribuoval po celém aztéckém impériu. S těžbou stříbra začali Španělé v místokrálovském období (16.–19. století) a byli to také oni, kdo jako první použili techniku amalgamace coby důležitého

postupu získávání stříbra z rudy. V roce 1813 byla Pachuca jmenována městem, a když v roce 1869 ustanovil tehdejší prezident Benito Juárez stát Hidalgo, Pachuca se stala jeho hlavním městem. V letech 1824–1906 zde působila britská těžební společnost Cornuales.

Vzhledem k výše uvedeným skutečnostem je logické, že na prvním místě našeho zájmu o historická a etnografická muzea bude *Historický archiv a muzeum hornictví* (*Archivo Histórico y Museo de Minería*). Obě instituce jsou spojeny v jeden logický celek doplněný fotolaboratoří a knihovnou. Archiv nabízí na 1800 m písemných dokumentů a 10 000 grafických listů, které dávají nejen možnost sledovat vývoj hornictví od roku 1556 do roku 1967. Najdeme zde např. řadu zajímavých dokumentů ke stávce horníků z roku 1776, která předznamenala rozvoj stávkového hnutí v Mexiku. Archivní prameny doplňují artefakty představující nejen vývoj hornictví, ale také život horníků a jejich rodin. V několika sálech muzea jsou tak vystaveny předměty denní potřeby (např. nádobí) a také pracovní nástroje, jež umožňují sledovat jejich vývoj od 16. do 19. století. Panely a vitríny uvedené názvy *Spolky horníků* a *Bezpečnost práce* nabízejí cenné dokumenty o prvních hornických organizacích a také o snaze zaměstnavatelů snížit počet úrazů, k nimž v dolech docházelo.

Na hlavním nádvoří a v přilehlých zahradách této části muzea se nachází část expozice nazvaná vcelku trefně *Průmyslová archeologie*. Z pracovních nástrojů zde vystavených zaujme zejména parní sbíječka z konce 19. století, dále tzv. *papoušci* (vozíky firmy Mack, jež převážely ingoty zlata a stříbra do železničních vagonů), a konečně i monumentální parní jeřáb o váze – na svoji dobu neuvěřitelných – 80 tun.

Další hornické muzeum nese název *Muzeum Důl Acosta* (*Museo de Sitio Mina de Acosta*). Je umístěno přímo v bývalém dole stejného jména – těžba v něm započala v roce 1727, ukončena byla v roce 1985. Ve stejném roce bylo přímo

v dole zřízeno jedno z nejzajímavějších muzejních zařízení svého druhu, co se celého Mexika týče. Nacházejí se v něm etnografické a historické předměty (zejména pracovní oděvy, nástroje a různé pomůcky) mapující jednotlivé úseky historie tohoto dolu: počátky těžby v 18. století, nástup parních strojů, příchod anglických imigrantů, zavedení elektřiny, vstup amerického kapitálu apod.

Nevelké *Regionální muzeum historie* (*Museo Regional de Historia*) je rozděleno do tří částí. První z nich – prehistorická – nabízí nejrozumnější fosilie a prehistorické artefakty (nástroje a zbraně z obsidiánu a kosti, lidské ostatky a prehistorickou keramiku ad.). Z období historického jsou tu k vidění etnograficky nesmírně zajímavé doklady každodenního života dvou předkolumbovských civilizací – Aztéků a Huastéků. Nacházejí se zde také zajímavé ceremoniální předměty z důležitého střediska významné kultury toltécké – Tuly. Poslední sál muzea nese jméno archeologa Cesara Lizardiho Ramose a shromažďuje etnografika tzv. místokrálovského období, která se vyznačují synkretismem předkolumbovského a španělského. Jsou to zejména předměty denní potřeby, lidové umění (hlavně dřevořezba), stříbrné náboženské artefakty, lidový oděv ad.

Pro etnologa a antropologa zabývajícího se vizuální antropologií je bezesporu nesmírně zajímavé *Národní muzeum fotografie* (*Museo Nacional de la Fotografía*). To je rozděleno do čtyř základních sekcí, přičemž dvě mají spíše technický charakter. První z nich postihuje v dlouhodobé perspektivě vývoj fotoaparátů a jejich příslušenství, druhá rozvoj fotografických technik. Třetí se zaměřuje na prezentaci vizuálně zachycených nejdůležitějších historických a politických událostí. Čtvrtá by se bezesporu dala nazvat vizuálněantropologickou: spíše mimoděk než s určitým záměrem přináší velké množství cenných antropologických informací. V této souvislosti je vcelku na místě připomenout zajímavou publikaci *Eseje o filmu, historii a antro-*

pologii. Mexiko a Španělsko (Ensayos sobre cine, historia y antropología. México y España) z roku 2013, kterou redigovali Manuel Jesús González Manrique a Martín Gómez-Ullate García de León. Tituly některých studií v ní uvedených mají více než výmluvný charakter: „Dávna historie Mexika ve filmu“ (*Historia antigua de México através del cine*), „Obraz indiána ve filmu Inspektor Calzonzin“ (*La imagen del indigena en la película "Calzonzin Inspector"*) ad.

Závěrem lze konstatovat, že muzea města Pachuky, která jsem se pokusil čtenářům Národopisné revue velmi stručně přiblížit, v každém případě stojí za návštěvu.

Oldřich Kašpar
(Katedra sociálních věd UPa)

11. KONFERENCE SPOLKU GENIUS LOCI ČESKÉHO JIHOZÁPADU V MUZEU JIŽNÍHO PLZEŇSKA V BLOVICÍCH

Na rozdíl od všech předcházejících multidisciplinárních konferencí spolku GL byla v pořadí jedenáctá věnována jedinému tématu – Rukopisu zelenohorskému. Hlavní motivací k této volbě bylo 200. výročí jeho domnělého nálezu. Podobně jako v roce 2015 i v listopadu minulého roku (6. a 7. 11. 2017) se hostitelem a hlavním organizátorem spolu se spolkem GL stalo Muzeum jižního Plzeňska v Blovicích, které pro konferenční jednání poskytlo zámeckou kapli sv. Ondřeje. V režii obou subjektů proběhla na zámku Hradiště, který je sídlem muzea, komentovaná prohlídka výstavy věnované Rukopisům, večerní koncert, na němž vystoupila sólistka opery Divadla J. K. Tyla v Plzni Ivana Veberová, která svůj operní recitál zakončila závěrečnou scénou ze Smetanovy Libuše, následujícího dne pak výlet na Zelenou Horu a prohlídka Rodného domu malíře Augustina Němce v nedalekém Nepomuku.

V první den konference vystoupilo deset přednášejících. Dalibor Dobiáš z Ústavu pro českou literaturu ČSAV, který byl zároveň i spoluautorem výstavy, se v úvodním *Vzpomínání na Rukopisy* zabýval jejich reflexí v české memoárové literatuře. Stálý účastník konferencí spolku GL historik, numismatik a předseda Prácheňské umělecké besedy Ondřej Kolář se věnoval odrazu rukopisných sporů v dobovém píseckém denním tisku. Jeho *Ohlas bojů o RKZ v letech 1886 a 1887* přinesl zajímavé informace dokumentující postoje známých píseckých celebrit, včetně básníka Adolfa Heyduka. Václav Liška z Českého vysokého učení technického v Praze a současný předseda spolku Svatobor obrátil pozornost posluchačů k osudům domnělého falzifikátora RKZ. V příspěvku *Václav Hanka – pohřeb a náhrobek Svatoboru na Vyšehradském hřbitově* nejenže upozornil na podporu dalších stavebních počínů ze strany Svatoboru (např. náhrobek J. E. Purkyně na stejném hřbitově), ale podal i stručný nástin stavebního vývoje Vyšehradského hřbitova, v mnoha případech širší veřejností mylně záměňovaného za později vzniklý Slavín.

Připomenutím osobnosti Mikoláše Alše zahájil dopolední blok rodák z jihočeských Mirotic literární historik Bohuslav Hoffman. V příspěvku *Alšova ilustrace Rukopisů* poukázal na předobraz Alšových ilustrací v díle Josefa Mánesa. Prostřednictvím výňatků z kritik našich kunsthistoriků také upozornil na Alšovu ornamentiku, která řadí tohoto umělce k velkým předchůdcům knižní grafiky v období secese. Pojednáním o výrobě pergamenu pod názvem *Kaligrafie, iluminace a psaní manuskript v návaznosti na tvorbu RKZ a RZ* se osobností restaurátora Františka Horčíčky (1776–1856) zabývala odborná pracovnice Středoevropského muzea v Roztokách Michaela Caranová. Adéla Digrinová z Univerzity Palackého v Olomouci v příspěvku *Archeologické nálezy jako inspirační zdroj umění vztahujícího se k Rukopisům* upozornila na konkrétní předměty, jež našly

odraz ve výtvarných dílech našich klasiků (želenická spona, keltský laténský mečík aj.). Podobně jako B. Hoffmann se i ona věnovala motivu národního hrdiny v díle Josefa Mánesa, Mikoláše Alše a Václava Myslbeke. Častý účastník konferencí GL Luděk Krčmář ze Západočeského muzea v Plzni zůstal i tentokrát věrný hlavní oblasti svého zájmu a z tohoto hlediska pojal i místo nálezu s jeho nejbližším okolím – obcí Klášter. V příspěvku *Zelená Hora a Klášter u Nepomuku jako poutní místo* upozornil na velký počet sakrálních památek v okolí Nepomuku, zejména pak na tamější prolínání dvou kultů – vojtěšského a mariánského.

V dalším odpoledním bloku se nálevnými okolnostmi RZ podrobně zabýval Pavel Motejzík zastupující sdružení obcí Mikroregion Nepomucko. Jiří Urban z České společnosti rukopisné v příspěvku *O poznávání jazyka RKZ* upozornil na sporné momenty v posouzení obou památek ze strany odpůrců pravosti. Na něj konstruktivně navázal poslední referující Marek Krejčí z Center for Slavic Art Studies příspěvkem *Kulturní hřích. Obhájci Rukopisů v (post) stalinském Československu*, v němž se v kauze RKZ podrobně zabýval problematikými postoji spisovatele Miroslava Ivanova.

Druhý den si účastníci podrobně prohlédli v doprovodu Boženy Rotové z obce Klášter prostory zámku a kostela na Zelené Hoře, které nejsou běžným návštěvníkům přístupné. Po společném obědě navštívili v Nepomuku Rodný dům Augustina Němejce, kde se jim neméně obětavě věnoval místostarosta města Pavel Kroupa.

Díky významnému výročí letošní konference přilákala do regionu i odborníky ze vzdálenějších míst naší republiky a její organizátory opět utvrdila v přesvědčení o opodstatněnosti jejich práce v oblasti regionálního bádání. Sborník z konference vydalo Muzeum jižního Plzeňska v prvním čtvrtletí tohoto roku.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

MEZINÁRODNÍ SYMPOZIUM FOLKLORNÍ HNUTÍ DRUHÉ POLOVINY 20. STOLETÍ V KULTURNÍM, SOCIÁLNÍM A POLITICKÉM KONTEXTU

V říjnu minulého roku hostila Galerie pražské HAMU mezinárodní symposium věnované problematice tzv. folklorního hnutí a jeho proměn v rozdílných kulturních, sociálních a politických kontextech. Akci s názvem *Folklore Revival Movement of the Second Half of the 20th Century in Shifting Cultural, Social and Political Contexts* pořádal Etnologický ústav AV ČR ve spolupráci s Ústavem taneční vědy Hudební a taneční fakulty AMU, symposium je zároveň jedním z výstupů projektu *Tiha a beztíže folkloru: Folklorní hnutí druhé poloviny 20. století v českých zemích* financovaného GA ČR. Nadpoloviční účast zahraničních referujících z Anglie, Irska, Norska, Švédska, Řecka, Německa, Maďarska, Estonska, Slovenska a Slovinska jenom potvrdila nosnost a aktuálnost tohoto tématu v mezinárodním kontextu.

Termíny „folklorní hnutí“ či „folklorní revival“ jsou mnohými badateli vnímány jako do té míry nesjednocené (v rovině disciplinární i regionální), že ztrácejí svou analytickou funkčnost a stávají se vágními. V obecném pojetí je klíčová specifická vazba revivalových aktivit na minulost, v různých prostředích však na sebe konkrétní projevy vážou další a další významy. V našem prostředí evokuje pojem „folklorní hnutí“ spojení s ideologií a politickou propagandou komunistického režimu, v jiných zemích však mohou být zásadní konotace revivalové činnosti odlišné. Také způsob vývoje, zdroje, okolnosti, a tedy i výsledná podoba toho, čemu je zvykem říkat „folklor“ (a také „folklorismus“, „folk“, „folk revival“ atd.) mohou být značně rozmanité. Toho si byl organizační tým symposia pod vedením Daniely Stavělové zjevně dobře vědom a do programu symposia zařadil několik „terénních“ příkladů z českého prostředí: třídní setkání začalo účastí na zkoušce

Souboru písní a tanců Josefa Vycpálka, jednoho z nejstarších amatérských těles, která se u nás zabývají lidovým tancem a hudbou, s následným přesunem na pravidelnou veřejnou akci *Folklorní mejdlo*, která se v Praze pořádá čtvrtým rokem. Obě „exkurze“ nebyly vybrány náhodně a poznatky návštěvníků byly následně reflektovány ve vymezeném čase pro diskusi následující den. Součástí zahajovacího večera (druhý den akce) byla také živá hudební produkce věnovaná moravskému folkloru a na závěr celého symposia byl promítán sestřih z jednotlivých ročníků pravidelně konané přehlídky scénických forem folklorních souborů v Jihlavě. Tyto ukázky se staly podkladem pro živou závěrečnou diskusi a vyprovokovaly celou řadu otázek, které souvisí s vnímáním produkce folklorních souborů v odlišných zemích Evropy.

Hlavní náplní setkání byla diskuze nad přednesenými příspěvky jednotlivých účastníků, která byla rozdělena do sedmi sekcí, zkoumajících fenomén folklorních revivalů z různých úhlů a se zaměřením na jeho jednotlivé sociokulturní aspekty. Úvodní část byla věnovaná definování fenoménu folklorního hnutí v českém prostředí s poukázáním na rozporuplnost jeho chápání v odlišných dobových kontextech. Na dichotomii v užívání pojmu folklorní hnutí upozornily shodně všechny tři úvodní referáty, které tento jev charakterizovaly v historických i kulturních souvislostech. Další příspěvky členů týmu řešícího již zmíněný grantový projekt *Tiha a beztíže folkloru* se pak objevily i v dalších sekcích. Pouze ze zahraničních hostů sestávaly dva tematické bloky věnované změně ve významu pojmu tradice a vztahu revivalové činnosti k politickému establishmentu a ideologii. Sekce zaměřená na teoretické a metodologické přístupy nabídla prezentace dvou členů řešitelského týmu, z nichž ani jeden není etnologem. Tato část nabídla užitečnou antropologickou perspektivu výzkumu fenoménu, metodologické aspekty ale obsahovaly také příspěvky v ostatních tematických blocích, stejně jako antropologické postu-

py, a to nejen v metodologické, ale i teoretické rovině. Připomeňme, že grantový projekt *Tíha a beztíže folkloru* je zpracováván zejména cestou využití metody orální historie a kombinuje etnologický i antropologický přístup. Další zahraniční účastníci, kteří představovali více než polovinu prezentujících, byli opět zastoupeni v páté sekci, která reflektovala téma institucionalizace revivalového hnutí, stejně jako v sekci šesté, věnované kulturní politice a aktérství jednotlivců. Poslední část zkoumala roli společenských institucí (médií, vzdělávacího systému) na lidovou hudbu a tanec.

Závěr celé dvoudenní série prezentací a diskuzí tvořily dva na sebe navazující body programu. Prvním bylo zhlédnutí asi dvacetiminutového sestihu jevištní vystoupení různých folklorních souborů, která se vyznačovala velkou mírou stylizace a umělecké invence. Mnohé z performancí byly folklorem inspirovány poměrně vzdáleně, nebo ho pojímaly svérázným způsobem (nešlo ale o nic, na co by nebylo české publikum zvyklé), což vyvolalo mezi zahraničními hosty reakce na škále od údivu po viditelný šok. Po promítnutí sestihu měla bezprostředně následovat diskuze nad terminologií (*reprezentace, stylizace, autenticita, hybridizace, selektivita, role autorit* atd.). Pro co možná nejpatričtější definování představeného jevu navrhovali diskutující často vzájemně se pouze nepatrně lišící termíny (*folklor art, folk dance revival* atd.). Jejich vzájemná odlišnost od formulace zvolené pořadatelem symposia (*folklore revival movement*) spočívala převážně v rovině úzu v té které zemi. Přednesené otázky, jako „Do jaké míry se toto jevištní představení podobá původnímu tanečnímu folkloru?“, „Je to, co je na záběrech zachyceno, spíše lidovým tancem, nebo lidovým divadlem?“ či „Jakou roli v definici události na záběrech hraje skutečnost, že aktéři pochází z města, resp. vesnice?“, potřebu sjednocení terminologie ještě zdůraznily. Údiv zahraničních účastníků vzbuzovalo především to, jak širokou oblast české pojetí pojmu folklorní hnutí zahrnuje.

Fakt, že diskuze nad terminologií během několika chviliek samovolně přešla v téma kulatého stolu, kterým byl samotný termín „folklorní hnutí“ (*folklore revival movement*) a jeho chápání, poukázalo na to, že organizátoři setkání si byli problematičností mezinárodně používané terminologie dobře vědomi. Debata tak byla vedena snahou po upřesnění obsahu pojmů *folklorní a revival*, které by následně mohlo vést ke sjednocení terminologie. Diskuse pomohla vysvětlit především rozdílné užívání zhruba stejného pojmu v rozdílných národních kontextech a potvrdila skutečnost, že až funkční konceptualizace klíčových termínů může přinést vhodné rámce pro řešení dalších dílčích či obecnějších otázek. Právě za otevření debaty včetně trefného podnícení prostřednictvím konkrétního materiálu z „terénu“ si může tým Daniely Stavělové připsat velký úspěch.

Anežka Hrbáčková
(Muzeum romské kultury)

THOMAS M. BOHN: DER VAMPIR. EIN EUROPÄISCHER MYTHOS. Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag, 2016, 368 s.

Až do letošního roku nebylo v německém jazyce vydáno žádné komplexní pojednání o vampyrismu, a to, co vyšlo, se nedokázalo oprostit od atraktivity spojené s „hrabětem Drákulou“, jak tomu bylo např. ve Francii (Faivre 1962), v USA (Barber 1988; Perkowski 1989), v Itálii (Petoia 1991) a v neposlední řadě i v České republice (Maiello 2004). Po vydání elegantní knížky *Der Vampir. Ein Europäischer Mythos* Thomase M. Bohna, profesora dějin východní Evropy na universitě v Gießenu, se i v německém vědeckém prostoru vyplnila mezera, kterou se nepodařilo vyplnit ani dvěma předním badatelům z Heidelbergu, Ditte a Giovannimu Bandiniovým, protože i jejich studie o upírství příliš oplyvají postmoderními upíry (Bandini – Bandini 2008).

Bohnova studie začíná kapitolou nazvanou „Vampyr jako imperiální kategorie“. Autor předznamenává to, co se následně pokusí dokázat v celé knize, tedy že ve směru západ-východ došlo k přesunu kultury „honu na čarodějnice“, která vzkvétávala na Západě v průběhu 16. a 17. století. Na druhé straně Bohn předpokládá, že v průběhu 18. a 19. století Západ přijal koncepci vampýra pocházející ze Srbska. „Primitivnost“ této koncepce ospravedlňovala „slavofobní“ a kolonialistický postoj západního světa k balkánským a východoevropským národům.

V kapitole „Vampyrismus na západě“ Bohn sleduje dnes již klasický vzor, známý po zveřejnění prvního vydání disertací o upírech z pera Augustina Calmeta, opata francouzského benediktinského kláštera v Senones, v roce 1746 (*Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits, et sur les revenants et vampires de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Silésie*). Také Bohn se tedy zaměřuje především na výklad případů vampyristu uvedených v kronikách a v literárních pramenech, ačkoli jeho výchozím bodem nejsou ty starověké, jak je tomu např. u Montaguea Summerse (1929). Jeho první příběh se týká totiž epizody strašícího revenanta Thorolfa Boegifotra, dochované v písemné verzi z 13. století v jedné z nejznámějších islandských ság – *Eyrbyggja saga*.¹ Bohn dále zmiňuje „monstra středověké Anglie“, popsaná ve 12. století Godefroyem z Burtonu (*Vita et miracula s. Monenne*), Williamem z Newburgu (*Historia rerum Anglicarum*) a Walterem Mapem (*De Nugis curialium*). K nim Bohn přidává navíc epizodu „černého mnicha“, o kterém se psalo ve 13. století ve skotské kronice augustiniánského kláštera Lanercost (*Chronicon de Lanercost*). Po tomto pojednání dochází badatel k závěru, že od roku 1400 „krvesaj“ (*Blutsauger*) mizí z anglické literatury, aby se objevil v jiné formě až v 17. století (s. 49). Po Islandu a Anglii se zájem autora zaměřuje na Čechy a na příběhy vyprávě-

né poprvé Janem Neplachou (*Summula chronicae tam quam Bohemicae Romanae a. a. 1336–1344*) a později Václavem Hájkem z Libočan (*Kronika česká, L.P. 1336 a 1345*). Jsou to příběhy známé jako „pastýř z Blowu“ (tedy z obce Blou u Kadaně²) a „čarodějnice z Lewina“³ (srov. Profous 1947: 90). Bohn dále popisuje zdokumentované případy z novověkého Slezska, kde se vypráví o nebezpečných bubácích (*Aufhockern*), poltergeistrech a nachzehrerech. Následně se věnuje tomu, co nazývá „prototypy vampýra“: Jure Grandovi z Kringy v Istrii (případ z roku 1672) a Michalu Kasparkovi ze Staré Lubovni ve slovenském regionu Spiš (případ z roku 1718).

V tomto okamžiku autor udělá obrat od klasického schématu, které známe z typických vyprávění o upírech. Podle tohoto schématu by po Grandovi a Kasparkovi měla následovat vyprávění o upírech, kteří po Požarevackém míru v červenci 1718 plnili stránky časopisů a oživovali diskuse v evropských kavárnách a salonech. Místo toho autor zařazuje kapitolu, kterou nazval „Vampyrismus v Orientu“, kam však zahrnuje Ukrajinu, Polsko, Litvu a Řecko. I v této kapitole najdeme další dnes už klasické příběhy o upírech. Začíná od těch, které ve 12. století zaznamenal mnich Nestor (*Povesť vremennych let*), a končí těmi od polského jezuitu Gabriela Rzączyńského z roku 1721 (*Historia naturalis curiosa Regni Poloniae*). Mezi ně zařadil příběhy od katolického knihovníka řeckého původu Lea Allatia, autora studie o způsobech života a lidových vírách tehdejších Řeků z roku 1645 (*De Graecorum Templis recentioribus*), a francouzského jezuitu Françoise Richarda, autora zeměpisně-národopisného pojednání o řeckém ostrovu Santorini z roku 1657 (*Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable a Saint-Erini*). Tato kapitola je obzvlášť důležitá, protože autor zmiňuje i některé méně známé literární zdroje, v nichž bylo teprve nedávno objeveno spojení s problematikou škodlivých aktivit mrtvých. Jedná se o traktát

paduánského lékaře Hercula Saxonia z roku 1600 o morové epidemii, která se v roce 1572 přehnala Lvovem (*De plisca quam Poloni Gwozdziec, Roxolani Koltunum vocant*), a anonymní rukopis z roku 1674, kde se používá slovo *strygoń*, tedy nejobvyklejší termín, jakým byl označován upír v Polsku.

Kapitolu věnovanou nejznámějším případům vampyristu nazval Bohn „Vampyrismus tučným písmem“. Kromě klasických příběhů tzv. vampyristické epidemie v srbských vesnicích Kisiljevo a Medvedje se zaměřuje také na případ Dorothy Pihsinové, která zemřela v roce 1752 v Kapniku (severní Rumunsko). Žena byla v roce 1753 obviněna z vampyristu – údajně vysála krev pěti horníkům, byla proto exhumována a zpopelněna. Epizodu, kterou na Západě poprvé převyprávěl v roce 1784 německý lékař Georg Tallar (*Visum Repeterum Anatomico-Chirurgicum oder Gründlicher Bericht von den sogenannten Blutsäugern, vampier, oder in der wallachischen Sprache Moroi, in der Wallachey, Siebenbürgen, und Banat*), kromě Bohna v moderní době zaznamenalo jen málo badatelů.⁴ Za-

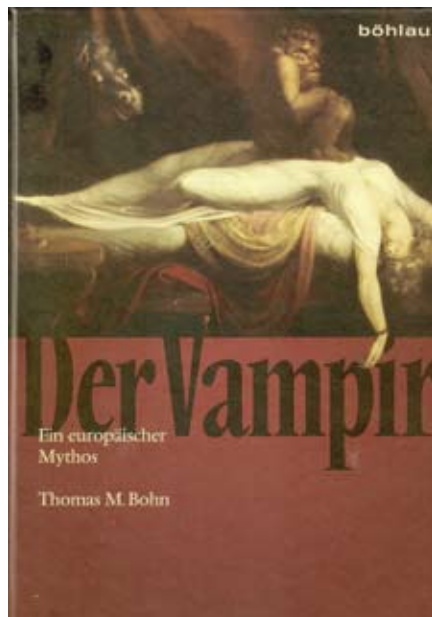
jímavou částí kapitoly je také podrobný popis, jak byl na příkladu výše zmíněného případu Michala Kasparka v německé publicistice termín „poltergeist“ přetransformován v průběhu 18. a 19. století do termínu „vampýr“. Bohn dokazuje, že v západoevropské mentalitě došlo k proměně pohledu na Kasparka z agresivního revenanta (*Wiederganger*) na vampyristickou pijavici (*Blutsauger*).

Snahu podívat se na vampyrismus také z pohledu lidové víry a folkloru najdeme v kapitole s názvem „Vampyrismus v lidových představách“. Autor dokazuje, že se dobře orientuje v polské národopisné literatuře a že má hlubokou znalost pruské lidové slovesnosti 19. století. Omezenější pozornost je věnována ukrajinskému a běloruskému folkloru a i jednotlivým etnikám Balkánu, včetně Romů. Ruský folklor je naopak zcela vyloučen, protože podle autora není přímo napojen na tematiku vampyristu. Bohn odůvodňuje svůj názor i jedním vyjádřením Alexandra Nikolajeviče Afanasjeva z roku 1861, podle kterého se nemohou spojit západní vampýři, kteří se stali předmětem publicistiky a beletrie, s *upíry* ruské provenience (srov. Afanasjev 1861: 326–331).

Mnohem relevantnější je z našeho hlediska kapitola s názvem „Vampyrismus v moderně“, která na jedné straně představuje některé jednotlivé případy vampyristu hlášených v posledních letech na Balkáně, v Polsku, v Bělorusku a na Ukrajině, a na straně druhé se zabývá německou fobií z „temných sil Východu“, která se částečně formovala i díky vyprávění o upírech (s. 284–286).

Poslední kapitola, velmi krátká (deset stran ve srovnání s celkovým třistastránkovým textem), nese název „Vampýr jako obětní beránek“. Představuje podle našeho názoru nepodařený pokus o nalezení vysvětlení vampyristu a jeho původu.

Kniha Thomase M. Bohna je bezesporu impozantní dílo plné historických dat a korektně uvedenou bibliografií. Hermeneutická spirála je zcela zřetelně rozpoznatelná, a proto se na první po-



hled může zdát, že práce není dostatečně systematická. Skutečnost, že autor pracuje především se sekundární literaturou, prokázané vědeckosti přístupu žádnou újmu nevytváří, jelikož odkazy na primární literaturu jsou jasné. Jsou ale uvedeny spíše jako hold filologické přsnosti než jako znázornění autonomních výzkumných aktivit. Rozhodnutí neprovádět nezávislý archivní výzkum je pochopitelné – primárním cílem autora byly interpretace a studia vzájemného propojení mezi vampyrismem a západní evropskou kulturou.⁵

Téměř všechny kapitoly začínají stručným přehledem hlavních politických událostí týkajících se období, která se autor chystá rozebírat. Jedná se někdy o příliš didaktické prezentace, jejichž význam není zcela jasný, pokud vezme me v úvahu, že autor cílil na vzdělané evropské publikum. Didaktismus těchto úvodů je však balancován řadou erudovaných zpráv, zejména polského nebo pruského původu. Máme na mysli např. popis nejstarších textů v polštině, kde byl použit termín *upierz* (a jeho ženská varianta *upierzycza*). Nejstarší svědectví o tomto termínu se běžně připisuje polskému jezuitovi Gengellovi, z něhož pak čerpal G. Rzączyński.⁶ Bohn nicméně poukazuje na to (str. 86), že ještě před Gengellem použil v roce 1659 Pierre Des Noyers, sekretář princezny Ludoviky Marie Gonzagové, pozdější královny Polska, v osobním dopise termín *upior*, avšak v souvislosti s „Ruthenií“, tj. spíše ukrajinskou částí tehdejší Rusi.

Pokud jde o otázku terminologie, nelze vždy – navzdory erudovaným zábleskům – některá řešení autora pochopit. Bohn např. uvádí termín „nemrtví“ (*Untote*) jako synonymum pro upíra nebo vampýra i ve starším kontextu. Jedná se však o anachronismus, jelikož slovo se začalo používat až na konci 19. století a v kontextu beletrického (srov. Stoker 1897), nikoli badatelském. Termín je navíc nepatřičný, protože otázka upírů se týká téměř vždy mrtvých lidí (tj. neživých, nikoliv nemrtvých). Podobný problém je používá-

ní termínu „krvesaj“ (*Blutsauger*). Autor správně interprete, že se jedná o zdůraznění, které se objevilo v západních pojednáních 18. století, kdy se vytvořila rovnice upír = pijavice. Ta pak vstoupila do obecné němčiny skrze slovo *Blutsauger* – upír nebo noční strašidlo (srov. Grimm – Grimm 1854–1961). Opět proto platí, že by bývávalo vhodnější věnovat větší pozornost použití slova *Blutsauger*, resp. je kontextualizovat tak, aby nedošlo k opakování stejného stereotypu, jenž se sám autor pokouší dekonstruovat.

Další jazykové nejistoty si lze povšimnout například při použití vlastních jmen „vampýrů“ a toponym. Istrijského vampýra např. uvádí Bohn pod jménem Giure Grando, čímž odkazuje na přepis provedený v roce 1689 Johannem Weichardem Valvasorem (*Die Ehre des Hertzogthums Crain*), nikoliv na původní slovanské (slovinské) jméno (Jure Grando). Naopak srbský vampýr je uveden jako Petar Blagojević, tedy s odkazem na pravděpodobné slovanské (srbské) jméno, nikoli na jeho přepis, který najdeme v západních zdrojích – Peter Plogojowitz (srov. Ranft 1734). Ještě méně rozumíme tomu, proč použil autor pro město Stará Ľubovňa maďarský název Lublő. Pokud nechtěl autor používat německé Lublau, jak je uváděno v dobových německých pramenech, měl spíše použít slovenský název, zvláště když se vyprávěné události týkaly člena slovenské komunity Staré Ľubovni jménem Michal Kasperek.

T. M. Bohn používá řadu prací současných německých historiků, kteří se o různé konkrétní situace spjaté s kulturněhistorickým fenoménem známým jako vampyrismus zajímali mnohem více než ostatní evropští nebo severoameričtí historici. Ale ani osvojení tohoto typu specializované literatury neumožnilo autorovi, aby získal dostatečné elementy k poskytnutí solidní odpovědi na otázku původu vampyrismu. Tu nelze řešit bez použití středoevropských a východoevropských etnografických pramenů 19. století. Je pravda, že Bohn používá relevantní polské etnografic-

ké zdroje, stejně jako kvalitní souhrnné studie o balkánském folkloru. Ale vědomé rozhodnutí nezahrnout ruský folklor a zcela vynechat – a to bez jakéhokoli zdůvodnění – český a slovenský folklor (a etnografii) ho dovedlo do velkého problému ohledně hermeneutiky textů.

Nemůžeme totiž hledat odpovědi na původ vampyrismu pouze na základě těch málo zpráv, které dorazily do západní Evropy na konci 17. a v první polovině 18. století. Tyto zprávy byly ve skutečnosti jen špičkou ledovce rozšířeného jevu, který se týkal původně celé Evropy, později pak už jen převážně Evropy střední, východní a jihovýchodní. Navíc se nejednalo o jev rozšířený v masovém měřítku jen v 17. a 18. století. Stačilo vzít např. v úvahu dílo Burcharda z Wormsu (*Burchardi episcopi Wormatiensis Decretorum Libri Viginti*), zejména ty části o pokání za zneuctění hrobu, aby bylo evidentní, že alespoň ve střední Evropě byla už ve středověku široce rozšířená víra, že je nutné zneškodnit mrtvá těla považovaná za nečistá, aby se zabránilo ohrožení komunity živých. Tito nečistí mrtví byli nazváni ve slovanských jazycích *upiri* – se všemi dialektickými variantami, včetně jihoslovanské varianty *vampir* (srov. Vaillant 1931).

Bohn také ve své práci neuvádí možnost semantického spojení vampyrismu se šamanismem, a proto nerozumí významu některých zpráv – např. té od K. Košovika (1884), která se týká působení „živého upíra“ během epidemie cholery na Ukrajině v roce 1831.⁷ Košovikovu zprávu definuje Bohn jako „bizarní“ (s. 193) a boj mezi upíry živými a mrtvými jako vynález 19. století. Při pohledu na některé práce Carla Ginzburga (1980, 1990) raději uvěříme v opak, zejména pak tomu, že epizoda boje mezi „upíry živými“ a „upíry mrtvými“, zaznamenaná ještě v 19. století, mohla být spíše pozůstatkem starobylé víry v antropomorfizovaný boj mezi silami plodnosti a hladomoru.

Bohnovu publikaci *Der Vampir* můžeme považovat za knihu užitečnou

především pro pochopení recepce mýtu upíra balkánského a středoevropského původu ve slezském a později pruském prostředí. Pokud bychom však chtěli přijmout některé obecné závěry práce – např. ten, podle kterého klíč k rozluštění záhady vampyristu spočívá v odvození etymologie slova vampýr od slova *dicke Wampe*, tj. „velké panděro“, tak, jak navrhol už v roce 1737 Christian Stieff (*Schlesischer historisches Labyrinth*) – vytvořili bychom další zmatek na poli již velmi zaplaveném fantastickými příběhy postrádajícími jakýkoliv vztah k vědeckému výzkumu a hermeneutice vampyristu.

Giuseppe Maiello
(Vysoká škola finanční
a správní, Praha)

Poznámky:

1. Do češtiny přeloženo jako *Sága o lidech z Eyru* (srov. Heger 1965: 35–131).
2. Vesnička, i když velmi malá, stále existuje.
3. Jde bezesporu o dnešní městys Levín, okres Litoměřice.
4. Moderní vydání této části traktátu George Tallara, kde se hovoří o případu Dorothei, připravil Klaus Hamberger (1992).
5. V Čechách se zkoumání primárních archivních pramenů souvisejících se studiem vampyristu ujala naposledy Monika Vitovská Slezáková (2015).
6. Na to, že Rzeczyński citoval Gengella, upozornil už Jan Louis Perkowski (1989). Ten se ale domníval, že Gergellovo dílo *Eversio Atheismi, seu pro Deo contra Atheos libri duo* bylo jen ve formě rukopisu. Dílo bylo však vydáno v roce 1716 v polském městě Braniewo (srov. Migne 1836: 558).
7. Košovik našel v archivu zprávu, kde se uvádělo, že obyvatelé jedné malé vesnice z tehdejší kyjevské gubernie se obrátili na jistého „živého upíra“ jménem Maxim Mazurenko, aby zastavil úmrtnost na vesnici. Ten naučil vesničany, jak se zbavit těla mrtvých upírů a byl odměněn stříbrným rublem.

Literatura:

Afanasjev, Aleksandr Nikolajevič 1861: *Narodnyje russkije skazki*. Sv. VI. Moskva: K. Soldatěnko a N. Ščepkin.

Bandini, Ditle – Bandini, Giovanni 2008: *Das Vampirbuch*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Barber, Paul 1988: *Vampires, Burial and Death. Folklore and Reality*. New Haven–London: Yale University Press.

Faivre, Antoine 1962: *Les Vampires. Essai historique, critique et littéraire*. Paris: Eric Losfeld.

Ginzburg, Carlo 1980: *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Frankfurt am Main: Suhrkamp*.

Ginzburg, Carlo 1990: *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*. Berlin: Wagenbach.

Grimm, Jacob – Grimm, Wilhelm 1854–1961: *Deutsches Wörterbuch*. Sv. 16. Leipzig: S. Hirzel.

Hamberger, Klaus 1992: *Mortuus non mordet. Kommentierte Dokumente zum Vampirismus 1689–1791*. Wien: Turia und Kant.

Heger, Ladislav 1965: *Staroislandské ságy*. Praha: SNKLHU.

Košovik, K. 1884: Živoj upyr v borbě s uměšími upyry. *Kijevskaja starina* 8, č. 1, s. 169–171.

Maiello, Giuseppe 2004: *Vampyrismus v kulturních dějinách Evropy*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Migne, Jacques Paul 1836: *Encyclopédie théologique*. Sv. 39. Paris: Petit Montrouge.

Perkowski, Jan Luis 1989: *The Darkling: A Treatise on Slavic Vampirism*. Columbus: Slavica.

Petoia, Erberto 1991: *Vampiri e lupi mannari*. Roma: Newton Compton.

Profous, Antonín 1947: *Místní jména v Čechách I. Jejich vznik, původní význam a změny (A–H)*. Praha: Česká akademie věd a umění.

Ranft, Michael 1734: *Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern worin die wahre Beschaffenheit derer Hungarischen Vampyrs und Blut-Sauger gezeigt, auch alle von dieser Materie bißher zum Vorschein gekommene Schriften recensieret werden*. Leipzig.

Vaillant, André 1931: *Slave commun upiri*, s. cr. *Vampír*. *Slavia* 10, č. 4, s. 673–679.

Stoker, Bram 1897: *Dracula*. London: Archibald Constable.

Summers, Montague 1929: *The Vampire in Europe*. London: K. Paul, Trench, Trubner.

Vitovská Slezáková, Monika 2015: První případy posmrtné magie na severní Moravě a ve Slezsku. *Časopis Matice moravské* 134, č. 1, s. 55–79.

VÁCLAV MICHALIČKA: KOPŘIVA. PLEVEL, KTERÝ ŠATIL. Nový Jičín: Muzeum Novojičínska, 2017, 160 s.

S kopřivou jsou v naší kultuře spojeny různé, většinou negativní konotace, které převážily nad její užitečností jako krmivo pro dobytek či drůbež nebo v jarních měsících i jako součást stravy. Etnografové věděli o kopřivových krajích užívaných od 18. století k výzdobě ženského oděvu, běžně se rozšířil v minulém století stereotyp o „kopřiváčkách“, nepříjemné vojenské uniformě, která ovšem s kopřivovým vláknem neměla nic společného. Že textilní vlákno, získané z lodyhy domácí kopřivy dvoudomé a z dalších druhů rostoucích na různých kontinentech, provází člověka od pravěku, přesvědčivě ukázala nedávne výstava, která se uskutečnila na pracovišti Muzea Novojičínska v Muzeu a pamětní síni Sigmunda Freuda v Příboře od 3. 11. 2016 do 30. 5. 2017 a pro svůj novátorský přístup získala cenu Ministerstva kultury „Gloria musealis“. Jak dokládá vydaná monografie *Kopřiva. Plevel, který šatil*, její autor Václav Michalička spolu s kolegyněmi Monikou Chromečkovou a Petrou Vidomusovou a za vydatné podpory Adély Richterové realizoval nejen zmíněnou výstavu, různé doprovodné programy, ale hlavně získal bohatý podkladový materiál k monografickému zpracování tématu kopřivy jako starého kulturního fenoménu, který provázel člověka od pravěku. Že k němu autor přistoupil opravdu na interdisciplinární bázi, svědčí seznam spolupracujících institucí a odborníků různých profesí, jejichž seznam najdeme v předmluvě spolu s poděkováním.

Při koncipování publikace její autor zvolil historický přístup, který kombinuje s poznatky technického a technologického rázu, nabytými kolektivem během experimentátorské práce při získávání kopřivového vlákna a při jeho dalším zpracování, tj. předání nití a tkaní kopřivového plátna, případně zhotovování jiných arte-

faktů. V úvodních kapitolách autor charakterizuje domácí kopřivu dvoudomou z hlediska jejího praktického využití, jako krmivo pro domácí zvířata, součástí lidové stravy na jaře, ale také její léčebné účinky rázu racionálního i iracionálního. Charakter rostliny (nepříjemná žahavost provázená popálením) a místa jejího výskytu na stinných místech s dostatkem dusíku, v nivách řek, kolem plotů, na rumištích, ale i na hřbitovech vedly ke spojování kopřivy se smrtí nebo v lidové magii s ochrannými účinky. Zajímavý fenomén představuje pohádkový příběh o kopřivové košili, kterou musí dívka ušít, aby vysvobodila své zakleté bratry. V. Michalička sleduje tento motiv u různých autorů, jež ale uvádějí odlišný materiál košile i jinou formu zakletí bratrů (labutě, havrani). Ke spojení kopřivové košile s českou pohádkou Boženy Němcové *Sedmero krkavců* došlo až díky filmovému zpracování, včetně toho posledního od Alice Nellis (2015). Tato verze pohádkového příběhu pronikla do obecného povědomí, i když kopřivová košile je svým původem licencí Hanse Christiana Andersena a objevuje se v jeho pohádce *Divoké labutě*. Opírá se ale o obecné povědomí spojené s kopřivou.

Podstatnou část publikace vyplňuje informace o zpracování kopřivového vlákna od pravěkých období přes středověk a novověk až po minulá století, a to nejenom na základě domácího a evropského materiálu, ale také prostřednictvím dat z mimoevropských kultur amerických a asijských. Zde se nejvíce uplatnil autorův interdisciplinární přístup a využití archeologických nálezů, historických písemných a literárních pramenů či antropologických výzkumů cizokrajných kultur. Z domácího prostředí autor uvádí nálezy mladopaleolitických keramických hrdek z Pavlova a Dolních Věstonic na jižní Moravě s otisky stáčených vláken. Jedna z interpretací byla, že jde o kopřivu. Bezpečně doloženým výrobkem z kopřivového vlákna je velmi tenká nit, která se našla ve výbavě pravěkého muže z ledovce v Ötztalských

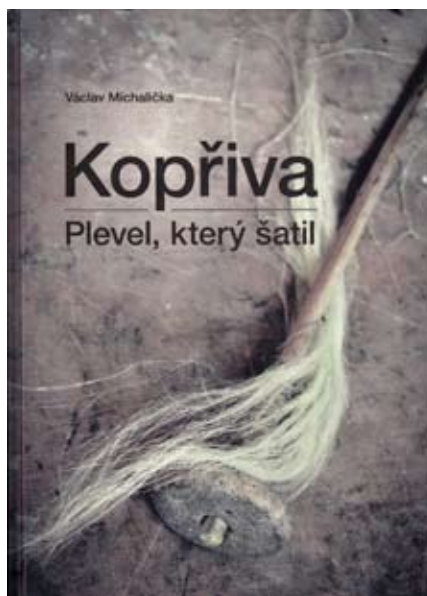
Alpách, který žil před pěti tisíci lety. Jeho šípky měly upevněny ptačí letky nitěmi z kopřivového vlákna. Nejstarší doklad kopřivové textilie byl nalezen v Dánsku na sídlišti Voldtofte v bohaté hrobové výbavě z doby bronzové. Její expertízou bylo ale zjištěno, že není domácího původu, ale pochází z oblasti Korutan nebo Štýrska v dnešním Rakousku. Dále autor pokračuje informacemi o nálezech v severském prostředí, ale také na slovanských nalezištích aglomerace Břeclav – Pohansko. Uvádí na pravou míru stereotyp o kopřivových plachtách na slovanských lodích nesprávným výkladem údaje z Nestorova letopisu z 12. století. Osvícenské snahy o zužitkování kopřivy v 18. a 19. století dokládají aktivity vrchnostenských úředníků i odborná pojednání vydávaná tiskem včetně periodického. Že ke zpracovávání kopřivového vlákna v 18. a 19. století kontinuálně docházelo, dokumentují zachovalé oděvní součásti zhotovené z kopřivové příze (plátno, krajky) nebo v kombinaci s jiným materiálem, např. vlnou. Omezená možnost průmyslového zpracování kopřivy vedla v minulém století k jejímu

opuštění jako textilní suroviny vyjma krizové doby první světové války, kdy nedostatek jiných materiálů, hlavně bavlny, vedl k novému zájmu o kopřivové vlákno a k pokusům o jeho industriální zpracování pro vojenské účely, jak připomínají dobové propagační materiály. Tyto snahy však odezněly s ukončením válečného konfliktu.

Publikace nepřináší jen vyčerpávající informace k historii využívání kopřivy člověkem, ale také detailní poznatky z jejího experimentálního zpracování, které autor a jeho kolektiv podnikl v souvislosti s uvedenou výstavou a uvádí je ve vydané publikaci. Slovem a obrazem demonstrují zkušenosti se sběrem vhodného materiálu a s jeho zpracováním, jehož cílem bylo získání kvalitních přadných vláken sloužících po spředení ke tkaní plošných textilií (kopřivového plátna), paličkování kraje nebo k síťování, ale i na výrobu dalších artefaktů zhotovených předtalcovskými technikami, jako rukavice nebo jednoduchá obuv ve formě sandálů. Tato část publikace má tedy vysloveně aplikovanou dimenzi podloženou detailními informacemi, které experimentátoři získali. Navazuje na ni přehled sbírkových předmětů z muzeí v České republice i ze Slovenska, které užití kopřivy v minulosti dokládají.

Zájem o přírodní materiály zpracováváné formou domácí, domácí nebo řemeslné výroby patřil v minulosti k pravidelným tématům etnografického výzkumu a výsledkem jsou syntetické práce, jeden ze svazků etnografického atlasu i regionální monografie. Kopřiva však v nich absentovala nebo hrála jen okrajovou roli, navíc se jejich autoři opírali jen o historické prameny nebo terénní výzkumy. Novum Michaličkovy monografie o kopřivě lze spatřovat v interdisciplinárním přístupu k tématu, experimentálním ověření výrobní technologie a v inspiraci k zužitkování přírodní suroviny všemi, jež oslovuje alternativní životní styl.

Miroslav Válka
(Ústav evropské etnologie FF MU)



EUGEN BÁRKÁNY: ŽIDOVSKÉ PAMIATKY NA SLOVENSKU. (Edícia Prameňov Archívu Pamiatkového úradu SR 1.) Bratislava: Pamiatkový úrad Slovenskej republiky, 2017, 234 s. + 357 s. obrázkov.

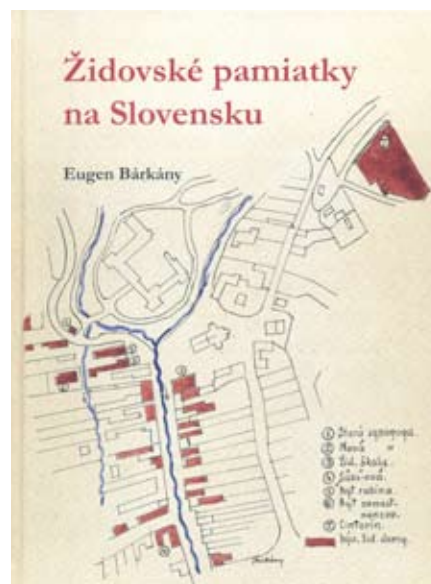
Zasadnutie predstavenstva Židovskej náboženskej obce Bratislava v novembri 1967 začalo minútou ticha na pamiatku architekta, zberateľa judaík a člena vedenia ŽNO Eugena Bárkányu, ktorý zomrel niekoľko dní predtým. Mlčanie okolo tohto muža, ktorý vykonal veľa pre zachovanie židovského kultúrneho dedičstva, bolo napokon oveľa dlhšie než symbolické minúty. V roku 1991, teda takmer o štvrt' storočia neskôr, zostavil Ľudovít Dojč z Bárkányho materiálov publikáciu *Židovské náboženské obce na Slovensku*. A až teraz, päťdesiat rokov po Bárkányho smrti, vidno systematický záujem o jeho život a dielo. Vzniklo niekoľko odborných štúdií, dokumentárny film, v štádiu príprav je výstava v bratislavskom Židovskom komunitnom múzeu. Doterajší vrchol však nesporne predstavuje rozsiahla publikácia *Židovské pamiatky na Slovensku*. Na základe materiálov z archívu Pamiatkového ústavu SR ju pripravili ako prvý zväzok novej edície prameňov pracovníci tejto inštitúcie.

Takmer šesťstostranovú knihu otvára úvodné slovo editorky Martiny Orosovej. Nasleduje štúdia Jany Švantnerovej, ktorá analyzuje Bárkányho aktivity venované židovským obciam a pamiatkam na území Slovenska. Pre hlbšie pochopenie tejto všestrannej osobnosti sú cenné osobne ladené spomienky slovenského historika Štefana Holčíka a filmára Jaroslava Riháka. Spolu i každý osobitne predstavujú tieto texty vhodný úvod k podstate knihy. Tvorí ju textová a obrazová dokumentácia židovských pamiatok a náboženských obcí na Slovensku. Sú výsledkom dlhodobých výskumov. E. Bárkány ich realizoval z vlastného záujmu alebo na podnet rôznych inštitúcií (okrem Pamiatkového ústavu spome-

niem Ústredný zväz ŽNO či Národopisný ústav SAV) v 50. a začiatkom 60. rokov minulého storočia.

Zostavovatelia rozdelili existujúce materiály do troch častí. Prvú (s. 35 – 38) tvorí autorov Úvod, ktorý má všeobecne historický charakter. Bárkány v ňom predložil štyri základné otázky: „a. *Odkiaľ a kedy sa dostali židia na územie Slovenska*; b. *Tunajšie historické podmienky židov v rôznych historických obdobiach a ich existenčné podmienky*; c. *Náboženské predpisy, ktoré mali vplyv na stavbu a založenie ich kostolov a cintorínov a napokon d. Popis hlavných charakteristických znakov židovského ľudového umenia na Slovensku*.“ Je zrejmé, že štyri strany neponúkajú primeraný priestor na úplné zodpovedanie zložitých otázok, napriek tomu pre bežného čitateľa majú aj tieto zhustené informácie nesporný význam.

V druhom bloku (s. 41 – 216) je textové spracovanie výskumov, ktoré Bárkány realizoval v 117 mestách a dedinách celého Slovenska. V mnohých z nich už v čase výskumu židovská komunita neexistovala a dnes jej niekdajšiu prítomnosť pamätajú len najstarší obyvatelia.



Kapitoly venované konkrétnym lokalitám sú až na výnimky (Bratislava, Košice) stručné, ale z dnešného pohľadu nezaplatiteľné. Texty sa zameriavajú najmä na dobový stav židovských religióznych objektov (cintoríny, synagógy, mikve atď.). Pridanú hodnotu textovej časti predstavujú doplnky pracovníkov Pamiatkového ústavu, ktorí formou poznámok pod čiarou približujú ďalšie osudy a aktuálnu situáciu niektorých opisovaných objektov. (Spolu s pochvalou musím na tomto mieste pripojiť aj kritickú výhradu. Spomínané poznámky nemajú systematický charakter, ale sú náhodným odrazom stavu vedomostí zostavovateľov. Je to škoda. Neverím totiž, že sa k Bárkányho materiálom niekto v budúcnosti vráti a kriticky doplní existujúce medzery.)

Tretia časť publikácie (357 strán) obsahuje Bárkányho kresby a náčrty, ktoré tvoria dôležitý doplnok textovej zložky pramenného materiálu. Skutočnosť, že nie sú pri texte o príslušnej lokalite, ale tvoria samostatnú časť, však komplikuje čitateľovi orientáciu. Publikáciu uzatvárajú rôzne prílohy: anglické resumé, zoznam židovských pamiatok zapísaných v ÚZPF, slovníček židovských výrazov a zoznam literatúry.

Uverejnené údaje z archívu Pamiatkového úradu SR prinášajú rozsiahly, ale zďaleka nie úplný prehľad Bárkányho aktivít. Záujem by určite vyvolali podrobnejšie informácie o jeho dramatických životných osudoch počas holokaustu, ale aj po oslobodení. Čitateľ sa len okrajovo dozvedá, že už v roku 1928 Bárkány zo svojich zbierok otvoril v Prešove Židovské múzeum, ktoré viedol až do roku 1940. Už ako dôchodca sa v roku 1955 presťahoval do Bratislavy a v priebehu niekoľkých rokov dokázal vytvoriť novú zbierku judaík. Plánoval vystaviť ju v pripravovanom židovskom múzeu, ktoré malo byť otvorené 1. 1. 1966 v priestoroch neskôr zbúrananej neologickéj synagógy v Bratislave. Odvážnu, ale v dobových podmienkach nerealizovateľnú víziu naplnil až vznik Židovského komunitného múzea, ktoré otvorili v roku 2012

na poschodí jedinej zachovanej bratislavskej synagógy.

Uvedené pripomienky nemajú byť výčitkou autorom a zostavovateľom tejto knihy. Ilustrujú len, aké rozsiahle a všestranné aktivity dokázal aj v nepriaznivých pomeroch realizovať Eugen Bárkány. V každom prípade kniha predstavuje sľubné otvorenie novej edície Pramene Archívu Pamiatkového úradu SR a my môžeme už teraz so záujmom očakávať jej ďalšie pokračovanie.

Peter Salner
(Ústav etnológie SAV)

MIROSLAV SOPOLIGA: L'UDOVÁ ARCHITEKTÚRA UKRAJINCŮV SLOVENSKA. Svidník: SNM – Múzeum ukrajinskej kultúry a Rusínsko-ukrajinská iniciatíva vo Svidníku, 2016, 351 s.

Monografie *L'udová architektúra Ukrajincov Slovenska* je v podstatě celoživotním dílem slovenského etnologa Miroslava Sopoligy (narozen 1946 ve Svidníku) – představuje výsledek jeho čtyřicet let trvající rozsáhlé výzkumné terénní a badatelské činnosti. Autor se ve své monografii zabývá projevy, formami a vývojovými etapami lidového stavitelství Ukrajinců v regionu severovýchodního Slovenska (v podstatě v oblasti slovensko-polsko-ukrajinské kontaktní zóny) a při řešení problematiky si všímá i řady interetnických souvislostí. Hlavní časové období, ve kterém M. Sopoliga sleduje vytýčenou problematiku, lze vymezit druhou polovinou 19. až první polovinou 20. století. Autor realizoval výzkumy a badatelské záměry zejména v souvislosti s výstavbou expozice v přírodě (součást Slovenského národního múzea – Múzea ukrajinskej kultúry ve Svidníku) a také v rámci vědeckovýzkumné činnosti československé sekce Mezinárodní komise pro výzkum lidové kultury v Karpatech a na Balkáně. Autor na základě svého dosavadního bádání o lidovém stavitel-

ství Ukrajinců na východním Slovensku stanovil tři základní regionální kulturní zóny: 1. východní zóna bojkovsko-lemkovské kultury, 2. centrální zóna lemkovské kultury, 3. západní zóna lemkovské kultury (toto členění se netýká typologie sakrální architektury).

M. Sopoliga rozčlenil publikaci celkem do deseti kapitol. Mezi zvláště přínosné bych zařadil kapitolu o interiéru lidového obydlí (včetně nábytku a dalšího zařízení) a jeho funkci (resp. organizaci bydlení v domě) a rovněž kapitolu sledující hlavní tendence vývoje vesnického stavitelství po roce 1945. Je třeba připomenout, že kniha navazuje (je rozšířenou verzí určitých částí) na Sopoligovu publikaci *Tradície hmotnej kultúry Ukrajincov na Slovensku*, kterou vydalo bratislavské nakladatelství Veda již v roce 2006. V druhé části knihy je téměř na osmdesát stranách uvedena část dokumentace lidového stavitelství vzešlá z etnografických výzkumů, kterou autor publikace realizoval v 70. letech 20. století, obsahující snímek objektu, dále jeho půdorys, případně také pohledy a řezy.

Knihy je v rámci jednotlivých kapitol vybavena množstvím černobílých foto-

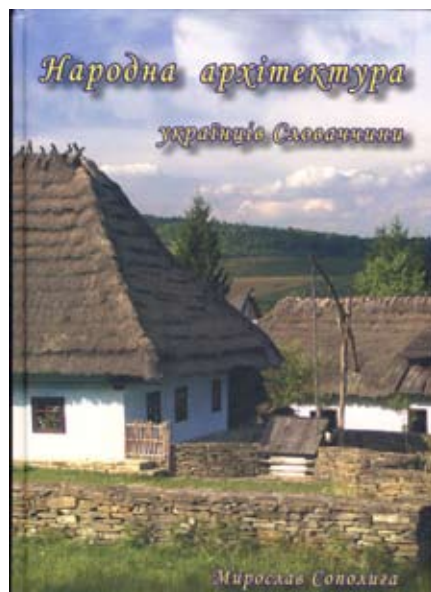
grafií (hlavně z druhé poloviny 20. století), rovněž barevnými obrazovými přílohami, perokresbami a také řadou reprodukcí stavebně-technické dokumentace. Kromě soupisu použité literatury a rozsáhlého poznámkového aparátu zpracoval autor též na závěr knihy terminologický slovník lidového stavitelství Ukrajinců.

Lubomír Procházka
(Muzeum vesnických staveb
Vysoký Chlumec u Sedlčan)

MARIE KORANDOVÁ: SÁGA RODINY ŠKODŮ. Plzeň: Starý most, 2016, 144 s.

Po mnoha čtenářsky úspěšných biografických románech, v nichž plzeňská rodačka přiblížila celou galerii významných regionálních osobností (Georg Leopold Weisel, Karel Klostermann, Antonín Steidl, Josef Blau), přišel na řadu i známý podnikatel Josef Škoda, jedna z osobností, která počínaje 70. lety 19. století podstatným způsobem změnila tvář Plzně. Zatímco na počátku „dlouhého století“ se město, byť nepočetnější, svým charakterem od ostatních měst regionu příliš nelišilo, na konci století představovalo jedno z nejdůležitějších průmyslových center celé rakousko-uherské monarchie. Tento status jistě výlučnosti si podrželo i v rámci Československé republiky až do roku 1990, kdy se Škodovy závody začaly postupně rozpadat a dospěly ke svému současnému žalostnému stavu.

Zřejmě z podnětu vydavatelů musela autorka upustit od původně zamýšleného titulu *Oh, mein Opa* a nahradit ho konkrétnějším názvem, v němž nejenže figuruje známé jméno, ale potenciálnímu čtenáři je zároveň dáno na vědomí, že mu bude předestřena spleť historie rodiny. I když sága nám zpravidla evokuje objemnější románové dílo, proti použití tohoto slova zde nelze nic namítat. Autorka skutečně splnila očekávání – beletristickou formou podala informace o většině členů plzeň-



ské linie Škodovy rodiny. Jakýmsi korektorem a verifikátorem spisovatelčina textu je obsáhlý doslov z pera historičky, a sice Ladislavy Nohovcové, která se dějinami Škodovky již delší dobu zabývá.

Podobně jako v předcházejících dílech volila M. Korandová tzv. ich-formu. Jsme svědky vzpomínkového vyprávění nejmladšího vnuka slavného podnikatele Emila Škody ml. (1908–1945), které začíná na žinkovském zámku v květnu roku 1945, v den odchodu americké armády. Vzpomínky končí poté, co se za Emilem Škodou ml. uzavírají vrata internačního tábora v Plzni na Karlově. Tu se opět ujímá slova autorka, aby ozřejmila okolnosti jeho tragického skonu v borské trestnici a zároveň dokončila příběh o rodině, jejíž členové sice sešli z očí veřejnosti, ale nadále žijí mezi námi, nikoliv však již jako nositelé známého jména.

Textová část náležející Korandové je kompozičně rozdělena na úvod, sedm portrétů a závěrečný text. První z portrétů – lakonicky uvozený slovy „zámečník, kovář, měšťan“ patří v Plzni usedlému Janu Vojtěchu Škodovi (1769–1852), zakladateli plzeňské linie a majiteli zámečnické a kovářské dílny.

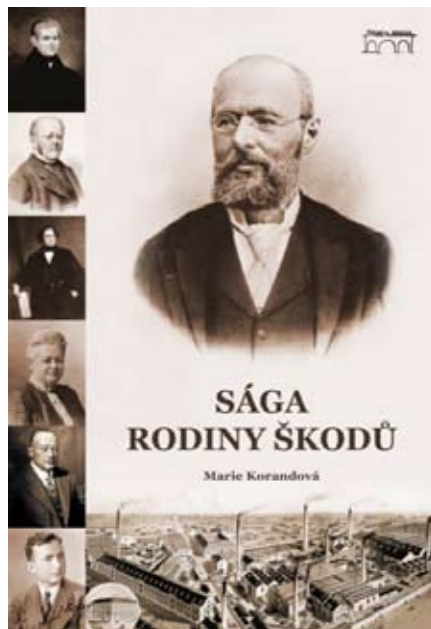
Úvodní charakteristika druhého portréty již prozrazuje prudký společenský vzestup Janova druhorozeného syna: „Poslanec říšského sněmu, člen správní rady Měšťanského pivovaru, nositel Řádu císaře Františka Josefa, rytíř Řádu Železné koruny třetí třídy, rada c. k. místodržitelství Království českého, zemský mediální rada, císařský dvorní rada.“ Všechny tyto statutární pocty patřily MUDr. Františku Škodovi (1801–1888), zakladateli plzeňské nemocnice, jednomu z nejzámožnějších a nejvlivnějších plzeňských měšťanů reprezentujících konzervativní zemsky vlastenecké zámožné vrstvy, které se však podle autorčiných slov „nikdy nesmířily s dravým duchem průmyslové revoluce“.

Studium lékařství učarovalo i Františkovi mladšímu bratru Josefu Tomášovi (1805–1881). Poté, co ho jako mladého lékaře odmítla Plzeň i Praha, strávil vět-

šinu svého profesního života ve Vídni. Veškeré síly věnoval výuce na vídeňské univerzitě a působení ve vídeňské všeobecné nemocnici, kde spolu s královéhradeckým rodákem Karlem Rokytanským a Johannem Opolzerem, rodákem z Nových Hradů, tvořil vědecké jádro ústavu. Také jemu se dostalo veřejných poct – byl jmenován nositelem Řádu Železné koruny třetího stupně a císařským dvorním radou.

Třetí portrét náleží Františkovi synovi Emilovi (1839–1900) a lze jej shrnout autorčinými slovy, podle níž jeho příběh „přesně zapadal do prototypu dobových pohádek o chudém chlapci, který se z leštiče bot propracoval na ředitelské křeslo podniku a vydělává milióny“. Legendární zakladatel a tvůrce Škodových závodů, jejich hlavní akcionář, člen a předseda správní rady byl jmenován doživotním členem Panské sněmovny rakouské říšské rady, nositelem Řádu Železné koruny třetí třídy, místopředsedou Pražské železářské společnosti, členem státní železniční rady a správním radou rakouské pobočky po-

jišťovny Lloyd. Svým úsilím, zkušenostmi získanými na cestách po Německu, koupí Valdštejnových strojíren, ale také výhodným sňatkem s Hermínou Hahnenkamovou se v Plzni vyšvihl do čela německé honorace. Jako podnikatel měl smysl pro zajímavé zakázky, byť se vedle strojírenského, důlního a hutního zařízení jednalo i o výzbroj armády. Autorka velmi umně spřádá fakta i legendy panující o Škodově osobnosti, jejichž ohlasy bychom v Plzni zaslechli i v současnosti: „Dobrý vztah k dílu, přesnost, zájem dovedl ocenit. Nejen vyšší mzdou. Chodil mezi své lidi, na tváři místa řešil soukromé problémy. Byl přesvědčen, že v práci nalézá ocenění a především sociální jistotu v době hospodářské krize. Nabývá k podniku silný osobní vztah. Během třiceti, respektive padesáti let, jak se Škodovka rozvíjela, vytvořila se v ní osobitá vrstva většinou vysoce kvalifikovaných dělníků zaměstnaných v několika generacích. Na pracovišti mívali privilegiované postavení, na spolupracovníky značný vliv. Z osvědčených pak vybíral dozorce, dílovedoucí a mistry, na něž se mohl spolehnout.“ Na jiném místě Korandová píše: „Ve společnosti nezapřel vrozené geny. Měl pověst srdečného člověka, spolehlivého partnera. Rád hodil do ringu i košilaty vtip. Za to od politiky se odťahoval, jak mohl. Trapně šlápl vedle, když odmítl návrh na povýšení do baronského stavu. Mezi vládními kruhy si zbytečně nadělal zlou krev a přivolal na sebe další letitou skvrnu. I přes nechtuté podrazy a třenice se však firma koncem století propracovala na nejvyšší příčku. Produkty ocelárny a zbrojovky jí získaly pevné místo na světovém železářském trhu. Její tvůrce udělal ze západočeské metropole jednu z hlavních evropských bašt strojírenského a zbrojního průmyslu. Dodnes je vzorem moderního manažera, protože úspěch založil na technologickém náskoku a na kvalitě.“ Beletриста má právo nahlédnout i do nejprísnejšího soukromí. Škodovo manželství a jeho soužití s Hahnenkamovou rodinou zřejmě nebylo ideální. Zde



se však autorka nepouští na tenký led. Zůstává jen na úrovni Škodových zálib, mezi něž patřilo cestování do exotických končin a lovecká vášeň.

Řada poct se kupí i pod fotografií Emilova syna Karla: „Člen a předseda správní rady Škodových závodů, jejich generální ředitel, generální inženýr námořnictva a dělostřelectva, držitel velkokříže Řádu Františka Josefa a císařský tajný rada.“ Bohužel se mu nepodařilo kráčet v otcových šlépějích tak, jak by si býval přál. Škodovku vedl v době sociálních nepokojů přes tragické události první světové války. Nová republika ho nepřijala. Z firmy vystoupil a stáhl se do soukromí. Žil střídavě v Curychu, ve Vídni a v Mnichově. Rozpad rodinného života předznamenal i osud jeho tří dětí – Emila (1908–1945), Hedviky (1876–1966) a Karla (1910–1945), jimž jsou také věnovány poslední vykreslené portréty.

Kniha je doplněna bohatou fotografickou přílohou, v níž nechybí ani peripetie s uložením ostatků rytíře Emila Škody

na Mikulášském hřbitově, osudy zámku v Žinkovech či vypracovaný rodokmen předků, potomků a příbuzných Škodovy rodiny. Podobně jako ve všech svých beletristických dílech i zde autorka neopomněla připojit rejstřík osob.

Při práci nad knihou Korandová pracovala stejnou metodou jako u ostatních románů. Opírala se především o fakta čerpaná z archivních materiálů, vyslechla i mnoho dosud v Plzni žijících pamětníků a odborníků, kteří ji zasvětili do problematiky chodu průmyslového podniku. Konečně jako plzeňská rodačka, která v Plzni strávila přinejmenším svá studijní léta a profesní počátky, musela žít biorytmem, který Škodovka západočeské metropoli po více než jedno století určovala. Korandová se jako vůbec jeden z prvních beletristů a historiků pustila do „odtajňování“ historie rodiny Škodů, která byla v poválečném období jak pro spisovatele, tak i badatele nepopulární. Za tento počin jí patří dík všech Plzeňanů, jejichž životy – ať v dobrém, či zlém – byly po

mnoho generací osudově spjaty s obřím Škodovým průmyslovým podnikem.

Tak jako se vytratila Škodovka sama a spolu s ní i jí určené muzeum dlouhodobě vedené Vladislavem Krátkým, vytratila se i chuť badatelů tento fenomén zpracovávat jak z hlediska historie, tak etnologie. Popis dělnické kolonie Karlov z pera Marie Ulčové v 60. letech a pracovníků katedry antropologie FF ZČU v současné době, jakož i kapitola ve druhém dílu *Dějiny Plzně* (2016) autorky Ladislavy Nohovcové jsou jen skrovným přínosem. Zatímco na pultech plzeňských knihkupectví přibývá knih o „tajnostech“ města nebo o jeho proslulých restauračních zařízeních, práce jako fenomén není natolik přitažlivá, aby byla tematizována. Totéž se týká i studentských závěrečných prací, z nichž Škodovce bylo věnováno pouhé minimum. Badatelé by si opravdu měli pospíšet, než odejdou poslední pamětníci.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2018

(Revue für Ethnologie 1/2018)

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

NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2018

(Journal of Ethnology 1/2018)

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

Das Heft 1/2018 der Zeitschrift Národopisná revue (Revue für Ethnologie) präsentiert das Thema „Stadtfestivitäten“. Jolana Darulová schreibt über gegenwärtige Festivitäten in der slowakischen Stadt Banská Bystrica (*Festivitäten im Stadtraum mit Schwerpunkt auf Bergbautradition der Stadt Banská Bystrica*). Jana Lochmanová erklärt gegenwärtige historisierende Festivitäten in drei mährischen Städten (*Stadtfeste in Jemnice, Brtnice und Jihlava*). Marta Ulrychová befasst sich mit der Entwicklung des Stadtfestes in der deutschen Stadt Furth im Wald, und insbesondere mit dessen Teil, welcher die den Kampf des Heiligen Georg gegen den Drachen veranschaulichenden Szenen vorführt (*Drachenstich – traditionelle Sommerfeier in der oberpfälzischen Stadt Furth im Wald*). Barbora Půtová beschreibt und analysiert Stadtfestivitäten in Marokko, welche die nationale Identität und die Legitimität der örtlichen Monarchie gezielt stärken (*Marokkanische Stadtfeste „Mousseems“*). Helena Nosková präsentiert die Problematik des russischen Ethnikums in der tschechischen Umwelt, sowie die Entwicklung seiner Festivitäten im Laufe des 20. Jahrhunderts (*Festivitäten und Alltäglichkeit der russischen „weißen“ Emigranten im Prager Exil in der Überschneidung von Geschichte und Erinnerungen*).

Die „Gesellschaftschronik“ erinnert an die Jubiläen der tschechischen Ethnologin Alena Plessingerová (geb. 1928) und der TV-Dramaturgin und Drehbuchautorin Naděžda Urbášková (geb. 1938). Die Rubrik veröffentlicht auch Nachrufe auf die tschechischen Historiker Ctibor Nečas (1933–2017) und Josef Petrů (1930–2017), und den slowakischen Choreograf Štefan Nosál (1927–2017). In sonstigen regelmäßigen Rubriken erscheinen Auskünfte über Ausstellungen, Konferenzen, sowie Besprechungen neuer Bücher.

Journal of Ethnology 1/2018 deals with city festivities. Jolana Darulová focuses on modern-day festivities in the Slovak town of Banská Bystrica (*Festivities in Urban Environment with Focus on Mineworkers' Traditions in the City of Banská Bystrica*). Jana Lochmanová explains contemporary historicizing festivities in three Moravian towns (*City Festivals in Jemnice, Brtnice and Jihlava*). Marta Ulrychová deals with the development of an urban festival in the German location of Furth im Wald, and especially with a part of it, which consists of scenes depicting the fight between Saint George and the Dragon (*Slaying of the Dragon – Traditional Summer Festival in the City of Furth im Wald in Upper Palatinate*). Barbora Půtová describes and analyses urban festivities in Morocco, which intend to strengthen national identity and legitimacy of the local monarchy (*Mousseems: Moroccan Urban Festivals*). Helena Nosková submits the theme of the Russians in Czech environment and the development of its festivities in the course of the 20th century (*Festivities and Everyday Life of Russian "White" Émigrés in Prague Exile in Blending of History and Memories*).

Social Chronicle remembers the anniversaries of the ethnologist Alena Plessingerová (born 1928) and the script editor and script writer Naděžda Urbášková (born 1938); obituaries are written for the Czech historians Josef Petrů (1930–2017) and Ctibor Nečas (1933–2017) and also for the Slovak choreographer Štefan Nosál (1927–2017). Other regular columns include information about exhibitions, conferences, as well as reviews of new books.

NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2018, ročník XXVIII

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 i pdf verze jednotlivých čísel jsou zveřejněny na internetových stránkách časopisu <<http://revue.nulk.cz>>.

Periodikum je evidováno v mezinárodních bibliografických databázích Scopus, ERIH (European Reference Index for the Humanities), AIO (The Anthropological Index Online of the Royal Anthropological Institute), CEJSH (Central European Journal of Social Sciences and Humanities), 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), Ulrich's Periodicals Directory.

REDAKČNÍ RADA: doc. 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. Martin Novotný, Ph.D., doc. PhDr. Martina Pavlicová, CSc., PhDr. Jana Pospíšilová, Ph.D.,
doc. Mgr. Daniela Stavělová, CSc., PhDr. Martin Šimša, Ph.D., doc. PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.,
PhDr. Lucie Uhlíková, 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 (Srbsko),
prof. Mila Santova (Bulharsko), prof. Dr. habil. Dorota Simonides, Dr.h.c. (Polsko),
Dr. Tobias Weger (Německo)

Šéfredaktorka: Lucie Uhlíková
Redaktorka: Martina Pavlicová
Tajemník redakce: Petr Horehled
Překlady: Zdeňka Šafaříková
Tisk: LELKA, Dolní Bojanovice

Datum vydání: 30. března 2018
ISSN 0862-8351 (Print)
ISSN 2570-9437 (Online)
MK ČR E 18807

