

N Á R O D O P I S N Á

revue

1/2019

AUTOŘI STUDIÍ A ČLÁNKŮ NR 1/2019:

Doc. dott. Giuseppe MAIELLO, Ph.D. et Ph.D., působí na Vysoké škole finanční a správní v Praze a na vysoké škole Humanitas ve Vsetíně. Mezi jeho zájmy patří i dějiny italské demoetnoantropologie se zvláštním zřetelem k neapolské i obecně jihoitalské lidové kultuře. **Kontakt:** Giuseppe.Maiello@seznam.cz

PhDr. Jiří WOITSCH, Ph.D., působí v Etnologickém ústavu AV ČR, od roku 2011 jako vedoucí Oddělení historické etnologie, od roku 2018 je ředitelem ústavu. Zabývá se tradičním zemědělstvím, lesnictvím a rukodělnou výrobou v širším kontextu interdisciplinárního výzkumu vztahu člověka k přírodě v minulosti, dále teorií a metodologií etnokartografie a dějinami české a evropské etnologie. **Kontakt:** jiri.woitsch@post.cz

Doc. PhDr. Alexandra BITUŠÍKOVÁ, CSc., působí na Katedře sociálních studií a etnologie Filozofické fakulty Univerzity Mateja Bela v Banské Bystrici. K jejímu dlouhodobému vědeckému zájmu mj. patří přeměny města v období postsocialistické transformace v širokých perspektivách globálního vývoje měst. **Kontakt:** alexandra.bitusikova@umb.sk

Mgr. Jaroslav ŠOTOLA, Ph.D., vystudoval historii a filozofii na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci a historickou antropologii na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Od roku 2010 působí na Katedře sociologie, andragogiky a kulturní antropologie FF UP v Olomouci. Zabývá se tématem sociální mobility Romů, vztahem mezi etnicitou a mocí a konceptualizací rasismu. **Kontakt:** jaroslav.sotola@upol.cz

Mario RODRÍGUEZ POLO, Ph.D., studoval slovanskou filologii a sociokulturní antropologii na Universidad Complutense v Madridu. Od roku 2013 působí na Katedře sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Mezi oblasti jeho odborného zájmu patří témata migrace, sociálních hnutí a marginalizace. **Kontakt:** mario.rodriguez@upol.cz

Doc. PhDr. Ivan MURIN, Ph.D., působí na Univerzitě Mateja Bela v Banské Bystrici a od roku 2005 jako externí pedagog na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se výzkumem transmise kultury a kulturního dědictví v lokálních společenstvích a etnografickou metodologií. **Kontakt:** ivan.murin@umb.sk

Doc. Gergely AGÓCS, Ph.D., je vědeckým pracovníkem budapešťského Domu tradic (Hagyományok Háza). Přednáší folkloristiku, etnomuzikologii a romologii na Pedagogické fakultě Debrecínské univerzity. Jeho badatelská činnost se týká především lidové hudební tradice a další folklorních projevů etnik karpatského prostoru, resp. turkojazyčných národů severního Kavkazu. **Kontakt:** agocs.gergely@hagyomanyokhaza.hu

Prof. PaedDr. et Mgr. Miroslav VANĚK, Ph.D., je ředitelem Ústavu pro soudobé dějiny, AV ČR, v. v. i. Specializuje se na moderní české dějiny, především na období československého socialismu, se zvláštním důrazem na mladou generaci, včetně studentských a ekologických hnutí, disidentů, politických komunistických elit a dělníků i na metody orální historie. **Kontakt:** vanek@usd.cas.cz

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.nul.kcz/obsah-cisel-archiv.html>>.

N Á R O D O P I S N Á

revue

1/2019



OBSAH

Studie k tématu Národní školy v etnologii a folkloristice

K vývoji italské folkloristiky a etnografie: od renesančních sbírek lidové slovesnosti k pozitivismu (<i>Giuseppe Maiello</i>)	3
Vlastní cestou? Švýcarská etnologie v 19. a první polovině 20. století (<i>Jiří Woitsch</i>)	15
Urbánnoetnologický výskum na Slovensku v 21. storočí: reflexie a výzvy (<i>Alexandra Bitušíková</i>)	30
Reprezentace romské jinakosti: reflexe konstruování objektu českých sociálních věd (<i>Jaroslav Šotola – Mario Rodríguez Polo</i>)	44
Aplikovaná folkloristika v Maďarsku, na příklade Táncház – módszer (<i>Ivan Murín – Gergely Agócs</i>)	56

Ostatní studie a materiály

Od Sta studentských revolucí ke Stu studentským evolucioním. K metodě prvního longitudinálního projektu české orální historie (<i>Miroslav Vaněk</i>)	65
---	----

Proměny tradice

Svatý jede dědinu aneb o proměnách mikulášské obchůzky v Lužné (<i>Jana Poláková – Milada Fohlerová</i>)	72
--	----

Ohlédnutí

Bernardino de Sahagún a počátky antropologie v Mexiku (k 520. výročí narození) (<i>Oldřich Kašpar</i>)	76
Václav Pletka (22. 2. 1919 Brno – 23. 5. 1997 Praha) (<i>Marta Toncrová</i>)	78

Společenská kronika

O jedné Slovence v Čechách a na Moravě aneb k jubileu Soni Švecové (<i>Josef Kandert</i>)	80
První generace etnografů studujících Romy v českých zemích a na Slovensku: Eva Davidová 1932–2018 (<i>Zdeněk Uherek</i>)	81
Za Karlem Pavlišťikem (<i>Lucie Uhlíková, Jan Krist, Josef Jančář, Zuzana Malcová, Juraj Hamar</i>)	83

Výstavy

Výstava k 90. výročí dostavby mostu v Bechyni (<i>Marta Ulrychová</i>)	88
Výstava Spříznění volbou v pražském Klementinu (<i>Marta Ulrychová</i>)	88

Konference

Dvě konference spolku Genius loci českého jihozápadu v Přešticích a Rokycanech (<i>Marta Ulrychová</i>)	90
Od demokratizácie k demokracii: orálna história vo výskume súčasných dejín (<i>Hana Hlôšková – Monika Vrzgulová</i>)	91

Festivaly, přehlídky

9. Celostátní přehlídka choreografií folklorních souborů – Tvůrčí taneční dílna 2018 v Jihlavě (<i>Dorota Gremlicová</i>)	93
---	----

Recenze

J. Mikulec: České země v letech 1620–1705. Od velké války k dlouhému míru (<i>Lukáš M. Vytlačil</i>)	95
M. Korandová: Západočeská dramata J. K. Tyla (<i>Marta Ulrychová</i>)	96
D. Holý: Problémy vývoje a stylu lidové hudby. Lidová taneční hudba na moravské straně Bílých Karpat v subregionu Horňácko (<i>Marta Toncrová</i>)	97
M. Toncrová – S. Smutná (eds.): Lidové písně z Podhorácka III. Tišnovsko a Bystřicko (<i>Klára Císaríková</i>)	98

Resumé

100

K VÝVOJI ITALSKÉ FOLKLORISTIKY A ETNOGRAFIE: OD RENESANČNÍCH SBÍREK LIDOVÉ SLOVESNOSTI K POZITIVISMU

Giuseppe Maiello (*Katedra marketingové komunikace FES VŠFS*)

Etnologie ve většině evropských zemí vznikala rozdílným způsobem, v úzké souvislosti s kulturněpolitickým vývojem konkrétní země. Evropská etnologie má však i společného jmenovatele, který se krystalizoval s nástupem romantismu, tedy od první poloviny 19. století. V tomto období lze téměř ve všech evropských zemích sledovat zájem o folklor, zejména o lidovou prózu a poezii, tedy o oblast tzv. lidové slovesnosti. „Lid“ byl vnímán coby nositel „národního ducha“ a „národního charakteru“ a zájem o tzv. lid se také promítl do studia materiální kultury venkovského obyvatelstva Evropy. Evropská etnologie se tedy začala podobat té mimoevropské, jejíž kořeny můžeme vystopovat až po období protireformace a k misiím vedeným jezuitským duchovenstvem.

Italská etnologie měla své kořeny hlavně ve fyzické antropologii (srov. Maiello 2017)¹, přesto má ale právě Itálie evropské prvenství ve studiu lidových písní a pohádek. Tato část folkloristiky, v Itálii v 19. století označovaná termínem demopsychologie, se přiblížila k antropologii, a to dokonce natolik, že s ní splynula – jak dokazuje např. dílo Giuseppe Pitřeho (1841–1916) – aby se pak znovu rozčlenila s nástupem pozitivismu ve společenských vědách.

Termín folklor v Itálii během 19. století téměř úplně chyběl.² V posledních letech 19. století se začal objevovat termín „etnografie“, označující studium materiální kultury venkovského obyvatelstva. Ještě na začátku 20. století, kdy už se v italštině začínalo používat slovo „*folclore*“, nejsou vůbec jasné hranice, alespoň na úrovni univerzitní vzdělávací instituce, mezi denotacemi jako etnologie, etnografie, folklor a demopsychologie. Konec konců také mezi vědci nikdy nebyla jasně ustanovena tato hranice. Každý používal termín, který mu byl sympatičtější: Paolo Mantegazza etnologie, Giuseppe Pitře demopsychologie, Lamberto Loria etnografie a Raffaele Corso folklor, ačkoliv toto slovo vadilo fašistickému režimu, protože nemělo kořeny v latině či řečtině jako větší na v italštině tehdy používaných slov.³

Nástin vývoje italské folkloristiky a etnografie i problémů, které jej provázely, jsou obsahem následujícího textu.

První sbírky lidové slovesnosti v Itálii a následná kritická debata

Počátky sběratelského zájmu o lidovou slovesnost (pohádky a další druhy vyprávění, písně) a jejich fixaci v tištěné podobě lze v Itálii sledovat krátce po založení prvních tiskáren na tomto poloostrově. Vědecká tradice, opírající se o studii Thomase Fredericka Craneho, jednoho ze zakladatelů časopisu *American Folklore*, staví na počátek osobnost **Giovanniho Francesca Straparoly**⁴ (1480?–1557), od kterého začíná dlouhá tradice zaznamenávání vyprávění lidového původu (Crane 1885: X). Sbírká příběhů a pohádek, na kterou Crane odkazuje, nese jméno *Le piacevoli notti* (*Líbezné noci*) a měla od roku 1550, kdy spatřila poprvé světlo světa, mimořádný vydavatelský úspěch.⁵ Mezi řadou pohádek, dnes již často zapomenutých, najdeme ve Straparolově edici také první písemnou verzi Kocoura v botách. Dvě vyprávění jsou dokonce zapsána v dialektu (jedna povídka v dialektu provincie Bergamo a druhá v dialektu provincie Padova). „Prvenství“ v pomyslném žebříčku nejlepších sbírek lidových příběhů – přinejmenším do 19. století – bylo však Wilhelmem Grimmem ve 3. vydání *Pohádek* (Grimm – Grimm 1837) přiděleno *Pentameronu*, který jeho autor **Giambattista Basile** (1566–1632) redigoval až na sklonku svého života. Dílo poprvé publikovala v roce 1634 jeho sestra, Adriana Basile. Edice, nazývaná také *Lu cunto de li cunti* (*Pohádka pohádek*)⁶, obsahuje lidová vyprávění v neapolském jazyce.⁷ Ve stejném jazyce vyšlo pak v roce 1684 *Posillecheata*, sbírka pěti „elegantních“ pohádek (Allasia 2015: 255) sebraných prelátem Pompeem Sarnellim (1649–1724) pod pseudonymem Masillo Reppone de Gnanopoli.

Po slibném počátku si ale veřejnost musela na vznik dalších sbírek lidové slovesnosti z různých oblastí italského poloostrova počkat až do 19. století.

V rámci obsáhlého průzkumu, prováděného v roce 1811 v oblastech spadajících pod napoleonskou kontrolu a zaznamenávajícího hospodářskou a sociální situaci na venkově, bylo v poznámce týkající se kraje Romagna zachyceno i několik lidových písní zapsaných archivářem jménem Basilio Amati. Zápisy nicméně skončily v šuplíku

generálního ředitele pro vzdělávání Giovanniho Scopoli, který na průběh napoleonského kontrolního průzkumu dohlížel (Fabi 1951: 2). Ostatní úředníci, kteří také sepisovali informace o venkovském obyvatelstvu Apeninského poloostrova, se o lidové slovesnosti nezmiňovali. Považovali ji za „bezvýznamnou“, produkovanou „ignorantními“ lidmi, kteří „zpívají jen o lásce a milostném tokání“ (Cirese 1958: 9).⁸ Něco málo pro vzdělanější veřejnost se objevilo v roce 1813 v prvním čísle časopisu bratří Grimmů pod nadpisem *Altdeutsche Wälder*.⁹ Avšak první solidní prezentace lidové slovesnosti inspirovaná romantismem byla – alespoň dle mínění Alberta Marii Cireseho (1959: 524) – italským čtenářům představena až 12. května 1824 v novinách *Gazzetta di Parma*. Pod příspěvkem nesoucím název *Saggio di Poesie contadinesche (Příklad rolnických básní)* a obsahujícím kromě pěti lidových milostných písní i teoretické pojednání byli podepsáni **Anastasio Basetti** a **Paolo Oppici** (Basetti – Oppici 1824). Autoři oceňovali skutečnost, že písně byly shromážděny v Apeninách, daleko od „civilizace“, a proto podle nich představují příklad autentických písní, neporušených jakýmkoliv druhem „zahraničního vlivu“. Autoři zastávali mínění, že čím více je místo „necivilizované“, tím více je mu vlastní „poetická ušlechtilost“ (Basetti – Oppici 1824: 149).

Pro Itálii však bylo ještě příliš brzy na to, aby zde vznikla domácí vědecká studie mezinárodního významu. Byli to tak němečtí vědci, dobře filologicky připravení a zároveň stojící v čele romantických idejí, kteří dokázali sestavit první kompletní sbírku italské lidové slovesnosti (Mueller – Wolff 1829). Dílo s názvem *Egeria* obsahuje desítky lidových písní nejen z Toskánska (oblasti, ze které vychází italský jazyk), ale také z Benátska, Piemontu, Sardinie, Neapolska a Sicílie. Jejich hlavním sběratelem byl básník a filolog Wilhelm Müller (1794–1827), otec velkého filologa a religionisty Friedericha Maxe Müllera. Písně, které shromáždil, jsou především městské provenience; shromažďoval je v obecných verzích během své „kavalírské cesty“ do Itálie. Vedle písní i přísloví shromážděných Müllerem najdeme v edici písně a lidová vyprávění publikovaná již dříve dramatikem Carlem Goldonim (1707–1793), básníkem Johannem Wolfgangem Goethem (1749–1832) ad.

Písně jsou ponechány v originále, ale autoři přidávají poznámky pod čarou, kde jsou uvedena synonyma pro ta slova toskánského původu, která v té době už nebyla v italštině běžně používána. Také písně z Benátska,

Piemontu, Sardinie, Neapolska a Sicílie jsou ponechány v originále, doprovázené pouze poznámkovým aparátem s italským překladem. Pro úplný přehled jazyků a dialektů se sbírka uzavírá verši z *Osvobozeného Jeruzaléma* od Torquata Tassa přeložených do „kalabrijštiny“ (Mueller – Wolff 1829: 256–257). Knihu vydal v němčině dva roky po smrti Wilhelma Müllera jeho mladší přítel Oskar Ludwig Bernhard Wolff (1799–1851), profesor literatury na univerzitě v Jeně.

Díky německému tlaku sílilo obecné přesvědčení, že je třeba zapisovat lidové písně s cílem vysledovat „pravého ducha“ Italů. Třicátá léta tak přinesla vydání sbírky lidových písní **Pietra ERCOLA VISCONTIHO** (1802–1880) z oblasti venkovského okolí Říma a z oblasti mezi městy Ostia a Terracina, ve které se specifický charakter italské lidové písně vysvětloval skutečností, že vzniká ve „velmi mírném“ klimatu (Visconti 1830: 7). Lidová píseň tak byla odtržena od jakéhokoli kulturněhistorického kontextu a byla spojována pouze s přírodními podmínkami země, kde se zrodila. V předmluvě ke své písňové sbírce se Visconti, občan papežského státu, stejně jako jiní autoři pocházející například z Neapolského království, nijak nezabýval politickými otázkami – nelze zde vysledovat žádné unitaristické touhy. Z metodologického hlediska se však chová mnohem zraleji než Basetti a Oppici, kteří měli pouze málo příkladů a významně se podřizovali estetické cenzuře.

Niccolò Tommaseo a lidová slovesnost jako politická zbraň národního obrození

Nejvlivnější osobností mezi obrozeneckými sběrateli lidových písní v Itálii, předtím, než si ji podmanilo království Sardinie, byl dalmatský spisovatel italské národnosti **Niccolò Tommaseo** (1802–1874). Tommaseo publikoval v letech 1841–1842 dílo *Canti popolari toscani, corsi, illirici e greci*. Jde o čtyři svazky sbírky lidových písní, z nichž pouze první se týká italského regionu, a to konkrétně Toskánska. Druhá sbírka je věnována Korsice, Itálii sice jazykově a etnicky blízké, ale již v Tommaseově době nepatřící k žádnému z italských království či republik, ale politicky spadající pod Francii. Třetí sbírku tvoří veršovaný překlad řeckých lidových písní (i s uvedením originálů), čtvrtá sbírka je pak překladem lidových písní jižních Slovanů, které autor čerpal zejména ze sbírek Vuka Stefanoviće Karadžiće a Marka Vidoviće (Gaj 1844).

Není náhodou, že první osobností, která v období romantismu publikovala velkou sbírku lidových písní z oblasti Itálie, byl spisovatel, jenž strávil rané mládí v těsném kontaktu se slovanskou kulturou¹⁰. Jeho hlavním impulsem k sbírání byla nicméně nejspíš romantická představa, že lidová slovesnost je kolektivní a spontánní produkt a lidová píseň je „lepší“ než píseň autorská. Tommaseo opěvoval stejně jako ostatní romantičtí sběratelé estetickou a uměleckou hodnotu „italských“¹¹ lidových písní. Lidovou slovesnost vnímal jako užitečný nástroj pro nalezení etnických specifik i pro studium historie, „povahy“ a zvyků etnik, jejichž písně byly považovány za výraz – ale také prostředek – žalob proti rakouské monarchii, pod kterou tehdy část dnešní Itálie spadala. Lidové písně od sicilských až po benátské byly označeny termínem „italské“, aby byly jasně odlišeny od německých.

Tommaseo si také pokládal otázky metodologické povahy. Přiznává například, že neví, jak se správně přiblížit informátorům, které jeho sběratelské snahy v podstatě obtěžují, a obrací se proto k němu zády (Tommaseo 1841, vol. 1: 8). Respektuje nicméně jazyk informátorů, protože je přesvědčen, že pravým italským jazykem je toskánský dialekt ve své čisté podobě.¹² V případě, že narazil na slovo, které nebylo už v italštině 19. století známé, nechal ho v originálu a zároveň uvedl synonymum v poznámce pod čarou. Tommaseo, stejně jako mnoho evropských autorů té doby, hledá v lidové sloves-

nosti souvislosti s antickou, středověkou a renesanční literaturou. Připouští, že některé motivy mohou být lidového původu, ale zároveň si klade za úkol najít co nejvíce spojení mezi ústní tradicí a literaturou, i když připouští, že se jedná o dlouhodobý proces, který budou muset naplnit budoucí generace výzkumníků (Tommaseo 1841, vol I: 25). Tommaseo v některých případech zasahoval do textu, aby zpěv více respektoval rým a metrum. Snažil se však ponechat píseň v co nejpůvodnějším znění a zásahy, které navrhoval, považoval spíše za návrhy na rekonstrukci textu než estetickou intervenci za účelem zkrášlení textu. U většiny písní zaznamenal i lokalitu zápisu a v komparační poznámce pod čarou uváděl také některé z variant shromážděných na jiném místě.

Navzdory skutečnosti, že začal sbírat lidové písně bez jakékoliv odborné přípravy, se jeho dílo stalo příkladem pro mnoho dalších badatelů. Již v roce 1848 publikoval Angelo Dalmedico *Canti del popolo veneziano* (Písně benátského lidu), přičemž hned na titulním listě prohlašuje



Niccolò Tommaseo: *Canti popolari toscani, corsi, illirici e greci, I* (1841)



Niccolò Tommaseo (1802–1874)

svou práci za pokračování Tommaseovy práce (Dalmédico 1848). Dalšími významnými sbírkami přímo inspirovanými N. Tommaseem byly edice lidových písní Umbrie a dalších regionů (Marcoaldi 1855), lidových písní z Toskánska (Tigri 1856) a ze Sicílie (Vigo 1857).

Zájmu sběratelů neunikla ani lidová přísloví. V Itálii se sbírala dokonce ještě před dokončením politického sjednocení: básník-obrozenec Giuseppe Giusti (1809–1850) shromáždil toskánská přísloví, která byla tři roky po jeho smrti zveřejněna ve Florencii (Giusti 1853).¹³

Studium lidových tradic ve sjednocené Itálii

Po politickém sjednocení Itálie představovalo studium lidových tradic terén, na němž si vyměňovali názory badatelé různého původu. Kromě lékařů, které upoutávalo vyprávění pacientů (jak tomu bylo v případě propagátora italských etnografických a folkloristických studií Giuseppa Pitřeho a lingvistů, k nimž patřil v mládí Angelo De Gubernatis – srov. Maiello 2017), se lidovými tradicemi zabývali také literární historikové a jazykovědci zaměření na románskou filologii, a to navzdory jistému přehlížení této kulturní oblasti v jejich konkrétním akademickém prostředí.



Vittorio Imbriani (1840–1886)

Jednou z nejdůležitějších osobností vzešlých z italského obrození byl **Vittorio Imbriani** (1840–1886), který spojoval politické závazky se studiem lidových tradic na vědecké úrovni. Disciplíně, kterou jako ostatní badatelé nazýval obvyklým termínem *demopsychologie*, věnoval dvacet let svého života, to jest od roku 1866 až do své smrti (srov. Cirese 1990). Imbriani byl zastáncem teorie, že lidové písně jsou pozůstatkem starobylé epiky, kterou „italský lid“ zdědil stejným dílem jako každý jiný národ. Zdá se, že neměl v oblibě Němce, neboť neodkazoval ani na Herdera, kterého musel dobře znát, ani na samotné bratry Grimmovy (Imbriani 1877: VI), jež obvinil z toho, že pořídili velmi špatný překlad *Pentameronu* Giambattisty Basila (srov. Coppola 1964: 250).¹⁴ Imbriani byl zapáleným zastáncem toho, že se sebrané povídky a pohádky nesmějí upravovat (srov. Imbriani 1871a),¹⁵ v čemž polemizoval i se svým přítelem Alessandrem D'Anconou.¹⁶ Imbriani byl v podstatě romantik, který považoval lidovou píseň za poetické dětství národů (Cirese 1990: 175). Díky svému romantickému zápalu přecházel od ve své době neuvěřitelně moderních myšlenek – jako je ta o vědecké přísnosti, spočívající v poskytnutí co největšího počtu přesných dat o dotazovaných, a o nezasahování do získaného materiálu, jak k tomu v jeho době docházelo v mnohých případech – k evidentním nesmyslům, jako např. tvrzení o tom, že italské lidové písně pocházejí „prokazatelně“ z doby renesance (srov. Casetti – Imbriani 1866: 2).

Po prvních teoretických úvahách se Imbriani od dal sběru lidových písní, pohádek a povídek v terénu. Jednou z jeho prvních publikací toho druhu byla malá sbírka písní zapsaných v horské vesničce Gessopale na v Abruzzu (Imbriani 1869), po které následovala sbírka florentských pohádek (Imbriani 1871a) a další bádání v terénu v okolí zemědělského městečka Marigliano severovýchodně od Neapole (Imbriani 1871b). Některé z těchto prvních sbírek se pak staly součástí hlavní Imbrianiho edice *Canti popolari delle provincie meridionali* (*Lidové zpěvy z jižních krajů*), kterou uveřejňoval v letech 1871–1872 společně se svým věrným spolupracovníkem, italianistou Antoniem Casettim (1841–1875). Následovaly další menší sbírky jako edice milánských báchorek (Imbriani 1872), lidové písně z Avellina (Imbriani 1874), ilustrované autorem, a lidové písně z oblasti Pomigliana d'Arco, také z oblasti severovýchodně od Neapole (Imbriani 1876).¹⁷

Předčasná smrt nedovolila Imbrianimu připravit ilustrované vydání *Pentameronu* Giambattisty Basila a *Decameronu* Giovanniho Boccaccia (srov. Amalfi 1887: 71), ani přednést jedinou přednášku na Univerzitě v Neapoli, když mu po dlouhých útrapách byla v roce 1884 přidělena katedra italské literatury.

Literární historikové znali Lachmannovu metodu rekonstrukce textů, ale nepoužívali ji tolik jako filologové, kteří tímto způsobem mohli zkoušet užití této složité metodologie také při rekonstrukci dějin ústně předávaných textů¹⁸. Po vývoji dlouhém minimálně dvacet let vyšla roku 1877 kniha *Storia della poesia popolare italiana* (*Dějiny italské lidové poezie*), florentského italianisty a politika **Ermolao Rubieriho** (1818–1879), který při jejich zpracování použil znalosti získané studiem klasické filologie. Cílem autora bylo nastínit co nejširší a nejpresnější obraz italského lidového zpěvu v jeho nejrůznějších formách, a to na základě různých krajových písňových sbírek. Rubieri studoval italskou lidovou píseň z hlediska jejích „formálních“, „psychologických“ a „morálních“ rysů (druhy, formy, původ, etapy vývoje), ale snažil se vyhnout schematizacím typickým pro folkloristy pozitivistického založení (srov. Manzo 1999: 32). Vazba na romantickou koncepci, tedy na koncepci pojatou v podstatě holisticky (ve srovnání s koncepcí pozitivistickou) přivedla Rubieriho k úvahám o dvou pojetích, která byla oceněna zvláště následujícími generacemi folkloristů. Šlo o pojetí lidové písně jako „kolektivního díla“ a jako „konvence“ (srov. Cirese 1973: 153). Podle těchto pojetí by lidová píseň měla být jistým druhem výpovědi/mluvy, v níž se kromě kolektivní tvorby projevuje také společný úmysl užívat určité obrazy a určitá slova k vyjádření jistých přesných pocitů. Kromě toho se Rubierimu – na rozdíl od romantických autorů jeho generace – úspěšně podařilo zahrnout idyllickou představu o lidové písni (morální čistota, smysl pro rodinu, náboženství, vlastenectví atd.): rozpoznal v ní méně zřetelné motivy jako strach, odpor vůči vojenské službě, nebo dokonce k manželskému životu (Cirese 1973: 153). Rubieriho mezioborový přístup a pojetí potvrzuje také řada socioekonomicky zaměřených studií, jež byly roku 1868 zahrnuty do díla *Sulle condizioni agrarie, economiche e sociali della Sicilia e della Maremma Pisana* (*Zemědělské, ekonomické a sociální podmínky Sicílie a Maremmy v okolí Pisy*).

E. Rubieri se mj. angažoval také v politice: od roku 1860 byl členem dolní komory parlamentu Sardinského

království a v letech 1861–1867 dolní komory parlamentu Italského království.

Zvláštní místo mezi italianisty, kteří se v poslední čtvrtině 19. století zabývali lidovou slovesností, zaujímá **Alessandro D'Ancona** (1835–1914), jeden z nejreprezentativnějších představitelů italské židovské komunity, který byl s respektem připomínán i v letech tzv. režimu rasové diskriminace (1938–1945). D'Ancona nebyl jako Rubieri filologem v úzkém slova smyslu, byl spíše historikem italské literatury, oboru, který vyučoval v letech 1860–1900 na Univerzitě v Pise. Díky svému akademickému a politickému postavení¹⁹ prosadil společně s klasickým filologem Domenikem Comparettim edici lidových písní a vyprávění nesoucí název *Canti e racconti del popolo italiano* (*Zpěvy a povídky italského lidu*). V této osmidílné ediční řadě vydané v letech 1870–1891 nacházíme texty věnované oblasti Monferrato v kraji Piemonte (Ferraro 1870), statě věnované jihu všeobecně (Casetti – Imbriani 1871–1872),²⁰ kraji Marche (Gianandrea 1875), lidovým vyprávěním z celého italského území (Comparetti 1875), lidovým zpěvům Istrii (Ive 1877), pohádkám z okolí Mantovy (Visentini 1879), a konečně lidovým zpěvům ze severovýchodní Sardinie (Ferraro 1891). D'Ancona kromě toho uveřejnil v roce 1878 (rok po vydání Rubieriho díla) rozsáhlou teoretickou studii, již dal název *La poesia popolare italiana* (*Italská lidová poezie*). D'Ancona zastával názor, že Sicílie byla pravlastí italské lidové písně, kterou Toskánsko následně převzalo. Podle něho písně na Sicílii vznikaly v nářečí, v Toskánsku pak přešly do „vznešené“ podoby a odtud se takto přenesly do jiných krajů (D'Ancona 1878: 30 n; srov. také Corso 1923: 89).

Jak D'Anconova studie, tak publikace, které vyšly v ediční řadě řízené D'Anconou a Comparettim, byly omezeny na ústní slovesnost a nebraly v úvahu obyčejovou tradici a obřadní kulturu studovaných regionů, o materiální kultuře ani nemluvě (Alliegro – Coppola 2013: 43).

Posledním z generace obrozeneckých politiků věnujících se studiu lidových písní byl **Costantino Nigra** (1828–1907), který od roku 1854 publikoval různé příspěvky o svém kraji, jež byly v roce 1888 shrnuty do publikace nazvané *Canti popolari del Piemonte* (*Lidové písně Piemontu*). Nigra stejně jako D'Ancona odkazoval ve svém díle na amerického vědce Francise Jamese Childa (1825–1896), známého v Itálii především díky jeho sbírce anglických a skotských balad, které začaly

být uveřejňovány od roku 1882. Zastavme se však u teoretických úvah samotného Nigry, který na základě reflexe lidové poezie navrhoval nikoliv etnocentrický, ale vědecký způsob, jak určit etnickou hranici mezi severní Itálií a Itálií střední a jižní.²¹

Badatel si kladl především otázky týkající se původu a významu zapsaných lidových písní a prokázal neobyčejnou obratnost v katalogizování, překladu a interpretaci písní, ačkoliv nebyl povoláním filolog. V jedné studii zařazené do předmluvy ke zmíněné sbírce písní z Piemontu předkládá své pojetí „zpívané italské lidové poezie“, tj. italské lidové písně. Ta by měla být rozdělena na „narativní“ zpěvy nebo „historické“ kancóny a na lyrické písně. *Canti lirici* (lyrické písně), označované také *strambotti* nebo *stornelli* (stornely),²² mají pravděpodobně původ ve střední nebo jižní Itálii, kterou Nigra označuje termínem „nižší“. Na jihu neznámé jsou zase kancóny původem ze severní Itálie, kterou Nigra definuje



Costantino Nigra (1828–1907)

jako „vyšší“, a také z jihovýchodní Francie (Nigra 1888: XI). „Vyšší“ Itálie zahrnuje podle Nigry Ligurii, Piemont, Lombardii, Emilii a Benátsko. „Nižší“ Itálii tvoří všechny ostatní kraje s výjimkou Sardinie, Korsiky a Furlandska. Rozdělení podle Nigry vyplývá ze skutečnosti, že všechny dialekty severní Itálie mají přízvuk na poslední slabice, ale tento je „povaze“ obyvatelům jižní a střední Itálie proti mysli (tamtéž: XV–XVI). Základ slovní zásoby je totožný v celé Itálii, protože všechny dialekty, stejně jako ostatní románské jazyky, pocházejí z latiny. Zvuková stránka a skladba jsou však v obou Nigrou stanovených částech Itálie odlišné, protože země byla obývána původně dvěma různými „rasami“ (etniky): na jihu a ve středu italskou skupinou, „jejíž nejvitálnější větvi byli Latinové“, na severu pak keltskou (tamtéž: XVIII). Keltové na severu Itálie si osvojili jazyk římských pokořitelů, přičemž přijali „latinskou slovní zásobu a mluvnické formy“, ale stavěli se proti přijetí latinské fonetiky a skladby, „neboť tyto dvě části mluvy jsou v úzkém vztahu k orgánům, které produkují výslovnost a myšlení, které v těchto dvou rasách nejsou totožné“ (tamtéž). V lidové písni lze podle Nigry rozpoznat etnický charakter dvou částí, do nichž je rozdělena Itálie, protože „lidová poezie je spontánním výtvorem rasy, která ji zpívá, odpovídá poetickým a estetickým pocitům vlastním této rase a utváří zvláštní etnický rys této rasy“ (tamtéž: XIX).

Po stanovení tohoto základního rozdílu lze podle Nigry pochopit také původ motiviky skladeb stornelů a kancón. Podle navrhované klasifikace je námětem stornelů z větší části „láska, vášeň a duševní náklonnost“ a málo politiky, zatímco kancóny pojednávají „o historických událostech a o neuvěřitelných nebo rodinných příbězích“ a naopak málo mluví o lásce (Nigra 1888: IX). *Stornello italico* (italský stornel) se zdá být jedinečným projevem, který není příbuzný s žádným jiným druhem lidové písně, i když se hodně podobá provensálské serenádě a částečně také některým formám rumunské a řecké lidové písně (tamtéž: XXIV). Důvod je ten, že Latinové měli „pozitivní a dochvilnou povahu“ a náboženství „přírodovědecké povahy“, takže se vyhýbali „výtvorům plným představivosti, jako jsou eposy a drama, a emotivnímu rozběhu hrdinské ódy“, a pokud něco takového vytvořili, jednalo se pouze o „řecké imitace“ (tamtéž). Naopak epická poezie „vždy velmi vyhovovala imaginativnímu temperamentu Keltů, kteří měli ve zvyku přetvářet dějiny v legendy, poněvadž původně neměli jiné

dějiny než tradiční legendy ve verších, které recitovali a zpívali“ (tamtéž: XXVI–XXVII). Na rozdíl od stornelů měly kancóny, které se dochovaly v severozápadní Itálii, často provensálský původ (tamtéž: XXXII–XXX), i když středověká románská poezie vděčila „italskému duchu“ za to, že byla přetvořena ve skutečnou literární epopej“ (tamtéž: XXXIII).

Nigrovy úvahy odpovídají pozitivistickému pojetí, které bylo pevně zakořeněné v italském vědeckém prostředí. Kromě toho, že badatel lidovou píseň považoval za starší než píseň umělou a že přisuzoval velký význam rozšíření neboli „přenesení“ lidových písní do homogenních lingvistických systémů, bylo podle něj možné „také v lidové poezii, stejně jako v nářečích“ najít „legitimní uplatnění dvojitého darwinovského zákona o dědičném předávání a o přizpůsobení se“ (tamtéž: XXVII).

Folklor a antropologie v Neapoli: časopis *Giambattista Basile*

I když v bádání C. Nigry nenacházíme žádný diskriminující náznak vůči lidové slovesnosti obyvatel střední a jižní Itálie, při detailnějším pohledu zjistíme, že chybí jakákoli zmínka o výzkumech prováděných v Neapoli. Ty se ještě za života Vittoria Imbrianiho soustředily zvláště kolem časopisu *Giambattista Basile*, který vznikl roku 1883 a který řídil Luigi Molinaro del Chiaro, jenž již v mládí vynikl díky malé sbírce lidových zpěvů z kraje Teramo v Abruzzu (Molinaro del Chiaro 1871) a dále vydal také sbírku neapolských lidových písní (Molinaro del Chiaro 1880) a písňovou sbírku z kraje Matera v Basilikátě (Molinaro del Chiaro 1882). Členy redakce časopisu byly osobnosti rozličného původu (v pořadí podle věku): Mario Mandalari (1851–1908), sběratel lidových písní jižní Kalábrie (Mandalari 1881, 1883), Luigi Corra (1852–1916), profesor antických dějin na Univerzitě v Neapoli, Gaetano Amalfi (1855–1928), jehož knihy o lidových tradicích Neapolska se znovu vydávají ještě dnes, právník Vincenzo Simoncelli (1860–1917), itálist Michele Scherrillo (1860–1930) a literární kritik Vincenzo Della Sala (1861–1936).

Časopis *Giambattista Basile* představoval svérázný pokus jak kombinovat poznatky z folklorních (demopsychologických) studií, které se do té doby nejspíš soustředily na hledání starých duchovních kořenů a slovesných a literárních souvislostí, s popisem života lidových vrstev – etnografie.

Kromě etnografických a folkloristických pojednání dával časopis prostor také pozitivistické antropologii, k jejímž předním osobnostem náležel v Neapoli **Abele De Blasio**²³ (1858–1945). Zájem o pozitivistickou antropologii (i když zpočátku v podobě krajně negativní) se jasně projevil roku 1886, kdy Gaetano Amalfi recenzoval *Gli amori degli uomini*²⁴ významného darwinistického antropologa Paola Mantegazzy²⁵ (1831–1910). Amalfi definuje Mantegazzu jako „obratného komedianta“, ovládaného touhou po vnějším efektu a „teatrálností“ (Amalfi 1886: 71–72). Zajímavějším se neapolským etnografům zdál Cesare Lombroso (1835–1909) a jeho kriminální antropologie spojená se zájmem o nejdegradovanější sociální vrstvy. Důvodem, proč etnografy přitahovala fyzická antropologie, byla pravděpodobně snaha přispět významným způsobem své vlasti: itaľští lékaři a psychiatři se totiž např. sami považovali za velmi užitečné pro společnost, neboť se domnívali, že umějí rozřešit společenské patologie, mezi nimi i patologii kriminální. Mezi nejvýznamnější studie publikované v časopise *Giambattista Basile* a věnované kriminalitě patří především pojednání rozebírající *camorra* neboli lidovou organizovanou kriminalitu (srov. Molinaro del Chiaro 1893).²⁶ Lisujeme-li prvními ročníky časopisu *Giambattista Basile*, zjišťujeme, že jeho častým přispěvatelem byl především A. De Blasio, který se po tom, kdy vyšla jeho kniha o neapolské kriminalitě (De Blasio 1905), stal dokonce předplatitelem tohoto časopisu (Ranisio 1988: 185). Fyzici antropologové měli skutečně živý zájem shromažďovat dokumentární materiál z odborných časopisů o folkloru, zvláště v případech, kdy popisoval lidové pověry, na něž se pohlíželo jako na patologii psychiatrického typu.²⁷ „Kriminální antropologie má na jihu Itálie dobrý osud. Vždy se jí dařilo držet se daleko od sociálních šrámů, které zamořily jih Itálie, vždy se jí dařilo studovat jejich niterný původ a poukazovat na to, jak je léčit“, prohlásil roku 1907 De Blasio, když prezentoval knihu svého kolegy lékaře Francesca Cascelly o tzv. *brigantaggio* – jihoitalské formě zbojnictví 19. století (srov. Cascella 1907).

V neapolském prostředí je tedy na počátku 20. století opět aplikována forma integrální antropologie (chceme-li užít současný termín), která byla na konci 19. století do jisté míry ponechána stranou, když na scénu vstoupili filologové a literární vědci, čímž se rozvinulo vědecké studium lidové slovesnosti. Byl to Molinaro del Chiaro, který šťastně objevil tuto znovunalezenou demoantro-

pologickou jednotu, když poblahopřál De Blasiovi k tomu, že ve studii o tetování (De Balsio 1905) „uměl spojit bádání o lidových tradicích s bádáním o kriminální antropologii“ (Molinaro del Chiaro 1905: 87).

Časopis *Giambattista Basile* přestal vycházet roku 1907. V souvislosti s jeho historií je třeba také připomenout, že od prvního čísla v roce 1883 až do roku 1889 pro něj psal také slavný italský liberální filozof 20. století Benedetto Croce (1866–1952), který se v mládí zabýval lidovou slovesností mj. právě díky možnosti publikovat na stránkách tohoto periodika.

Lamberto Loria – od etnologie k etnografii

Vzorový model přechodu od etnologie, pojímané v italském případě jako studium exotických komunit, k italské etnografii coby studiu materiální kultury italských národů a kmenů představoval **Lamberto Loria** (1855–1913). Od roku 1883 byl v podstatě cestovatelem a sběratelem exotik.²⁸ Při odjezdu do Asmary v září 1905, kde se měl účastnit „Italského koloniálního kongresu“ jako jeho místopředseda,²⁹ se musel zastavit v jedné vesničce u Beneventa (Circello del Sannio) a právě tehdy se rozhodl, že zanechá svých exotických (a nebezpečných) cest a bude se věnovat tomu, co nazýval „můj lid“ (Loria 1912: 9):

„Byl jsem tedy v Circellu del Sannio a s téměř nostalgickým západem jsem myslel na život ve stanu, jak jsem jej trávil ve svém mládí mezi divokými kmeny v Papui a který mě znovu čekal v Eritreji, když mě při pohledu na typický život sannitského obyvatelstva – pozoroval jsem jej nejdříve lhostejně a potom se stále rostoucím zájmem – sama od sebe napadla otázka: proč jezdíme tak daleko studovat zvyky a obyčeje národů, ty jsou sice promíchány, ale pokrevně a dědičně se velmi odlišují, neznáme-li ještě zvyky vlastních krajanů sjednocených politicky pod jedinou vládou?“ (Loria 1910: 4)

L. Loria považoval dosavadní práci italských folkloristů za nedostatečnou a stěžoval si, že v Itálii se nevyvinula vlastní etnografická studia, ale jen „učená srovnávání“ legend, mýtů, pověr a přísloví. Podle jeho názoru se nevěnovala žádná pozornost starým nástrojům a dalším artefaktům, a proto považoval za nezbytné, aby se folkloristé povinně „sami změnili na etnografy“ (Loria 1912: 19). Šlo pochopitelně o nadsázku, protože v Itálii byli sběratelé etnografických materiálů také před Loriou, dokonce i na akademické úrovni.³⁰ Avšak Loria, jenž patřil ke generaci následující po průkopnících italských

etnologů, si chtěl každopádně vymezit zvláštní prostor; a poněvadž až do té doby se jeho kolegové rádi definovali ne-li jako lékaři nebo historikové, tak alespoň jako antropologové a „demopsychologové“ (folkloristé), Loria pečlivě dbal na to, aby se vědeckému prostředí počátku století představil jako první „italský etnograf“, i když to ve skutečnosti nebyla pravda.

V každém případě si Loria velmi pospíšil. Společně s mladým Mantegazzovým žákem Aldobrandinem Mochim pokračovali ve šlépějích Mantegazzova třicet pět let starého projektu a založili ve Florencii v roce 1906 instituci, kterou definovali jako „první“ Muzeum italské etnografie (*Museo di etnografia italiana*).³¹ Sám Loria pak v roce 1910 založil Společnost italské etnografie (*Società di Etnografia Italiana*), v roce 1911 uspořádal a koordinoval první Výstavu italské etnografie (*Mostra etnografica italiana*) a zorganizoval První kongres italské etnografie (*Primo Congresso di Etnografia Italiana*). Konečně roku 1912 vyšlo první číslo bulletinu Společnosti italské etnografie pod titulem *Lares*, který vychází dodnes.

Italská etnografická výstava se konala v Římě při příležitosti oslav padesátého výročí sjednocení Itálie a byla pojata jako velká podívaná s vystoupením vesničanů v jejich tradičním oděvu a s rekonstrukcí jejich pracovních činností, tak jak je tomu ještě dnes v řadě evropských muzeí v přírodě. Na kongresu konaném v rámci Etnografické výstavy vysvětlil Loria znovu svou vizi italské etnografie: „Všeobecná etnografie [...] může a má sloužit studiu našeho lidu, protože tak jako divoši mají analogie s primitivním člověkem, tak si naše méně vyvinuté třídy, které zůstaly pozadu za civilizovaným světem, uchovávají – skryté a pozastavené – některé instinkty a rysy divokých kmenů.“ (Loria 1912: 12) Badatel si kromě toho toužebně přál, aby se bádání rozšířilo také na mimoitalské kultury, protože podle něho nešlo „studovat etnografii Itálie bez znalosti etnografie jiných národů, ať už jde o národy civilizované, polocivilizované nebo divochy“ (tamtéž).

Je jasné, že Loriova síla spočívala v tom, že hodně cestoval a mohl tedy vidět italské obyvatele z jiného úhlu pohledu než ti, kteří zůstávali doma.³² I když své předchůdce neušetřil kritiky, kongres byl úspěšný, stejně tak jako výstava. Mezi třinácti hlavními řečníky vystoupili mj. lingvista A. De Gubernatis a psychiatr Enrico Morselli, dvě výrazné osobnosti italské etnologie, chyběli naopak Alessandro D'Ancona či Giuseppe Pitre, s nímž měl Loria řadu rozepří různého typu.³³

Závěr

Zájem italských badatelů o domácí orální lidové tradice nebyl až do politického sjednocení země nijak silný. Po roce 1860 však debata o významu lidové slovesnosti nabrala na intenzitě. Stát podporoval studium lidových písní s nadějí, že se najde společný jmenovatel pro veškeré formy lidové produkce – ať materiální, nebo duchovní – se zvláštním důrazem na ty, kterým byla přisuzována „vyšší umělecká hodnota“. Stejně jako v dalších humanitních disciplínách se přístup ke studiu lidové slovesnosti v Itálii nesl v duchu dlouhé tradice hermeneutiky, což dávalo (a dává) velký prostor k interpretaci

různých aspektů spojených se studiem lidových písní. Hermeneutika pomáhala zkvalitnění metodologie terénního výzkumu, nikoliv ale systematickému zkoumání terénu. I poté, co se ve většině italských vědeckých kruzů prosadil pozitivistický přístup, nedošlo k široké systematizaci studia lidové slovesnosti. Etnografii (v italském pojetí tedy studiu materiální kultury) naopak duch pozitivismu prospěl, a proto se obě disciplíny zaměřené na studium lidu – etnografie na jedné straně a folkloristika na straně druhé – na konci 19. století, i přes úsilí badatelů soustředěných kolem časopisu *Giambattista Basile*, definitivně rozešly.

POZNÁMKY:

1. Vzájemným vztahům mezi etnologií a fyzickou antropologií v Itálii jsme věnovali speciální studii v *Národopisné revui* (Maiello 2017).
2. Chybí v celém díle Giuseppeho Pitřeho, který místo toho používal termín demopsychologie nebo v některých případech také spojení „lidová tradice“ (Pardi 1871).
3. Ostatně i dnes jasná hranice není stanovena a akademická instituce mluví obecně o demo-etno-antropologických disciplínách (srov. Maiello 2017).
4. Doslovný význam příjmení tohoto autora by se dal přeložit jako „žvanil“. Jeho skutečné příjmení bylo pravděpodobně Secchi (Bottigheimer 2002), ale v dějinách literatury zůstal znám pouze jako Straparola.
5. Vydání *Líbezných nocí* vyšlo v českém jazyce v roce 1975.
6. Pod tímto názvem vyšel i český překlad v roce 1961.
7. Definovat hranice mezi jazykem a dialektem je v Itálii ještě dnes otázkou relativně spornou, jelikož přesahuje hranice vědy a zasahuje spíše do politiky. Termín jazyk užívám v tomto textu tam, kde existuje doložená dlouhodobá literární a hudební tradice, což je případ neapolštiny a dalších jazyků italského poloostrova.
8. Pravdou je, že i pozdější badatelé, zabývající se lidovou písní již vážněji, se zaměřili téměř výhradně na sběr milostných motivů. Morbidnější a dramatictější motivy (jaké známe např. ze skladby *Lenore* nebo balady typu *Der Wilde Jäger*) byly ze zájmu italských sběratelů na mnoho let vyloučeny. V roce 1838 však již začal zájem o baladu zvanou *Donna Lumbarda* (Lombardská žena), pojednávající o ženě, která je podněcována svým milencem, aby svého manžela otrávil hadím jedem (Carrer 1838: 80).
9. V tomto díle Grimmové citují čtvrtého dne *Pentameronu* a pohádku *Fola dal corv*, přeloženou z neapolštiny do boloňského jazyka v roce 1742 v souvislosti s dílem *Perceval* Chrétienu de Troyes. Podle bratří Grimmů existovala kontinuita mezi touto starou severskou ságou a neapolskými pohádkami, které sice označují jako *Kinder-märchen*, avšak tento termín v jejich pojetí znamená spíše lidové ságy než pohádky pro děti (Borghese 2006). Dále Grimmové citují dva ústní rytornely v italštině, milostné písně *Il pescatore* (rybář) a tragickou píseň *La bella margherita* (Krásná kopretina).
10. Další významný Dalmatinec, který se zabýval italskou lidovou písní, ale i stornely, hádankami a náboženskými písněmi, byl Antonio Ive

- (1851–1937). V roce 1877 vydal sbírku *Canti popolari istriani raccolti a Rovigno* (Lidové písně z Istrie sebrané v Rovinji). Ive zůstal v Itálii méně známý, protože působil hlavně v její rakouské části, tj. na gymnáziích v Roveretu a Trentu, později jako lektor a profesor italianistiky na univerzitě ve Štýrském Hradci (Proietti 2004).
11. N. Tommaseo byl horlivý proitalský (tj. antirakouský) patriot, proto pro něj také Korsika jednoznačně patřila do italské kulturní sféry (Tommaseo 1841, vol. 2: 5).
12. Tato klasická koncepce původu italského jazyka platila až do příchodu televize. Státní televize sice sídlí v Římě, ale v novém italském lexikonu najdeme také mnoho slov z angličtiny či z různých italských jazykových regionů, a to zejména z Lazia, kde sídlí televize, z Kampánie, z níž pochází mnoho televizních moderátorů, nebo z Lombardie, ekonomicky nejsilnější oblasti italského státu.
13. Giusti měl coby sběratel přísloví vzdáleného předchůdce v osobě Francesca Serdonatiho (1540–1602?). Jeho sbírka však zůstala v rukopisné podobě a byla vydána teprve v roce 1871.
14. Imbriani je příliš kritický vůči bratřím Grimmům, kteří byli velcí obdivovatelé Basila a snažili se co nejlépe přeložit *Pentameron* přímo z neapolského jazyka, bez prostřednictví italštiny. Grimmové si byli samozřejmě vědomi nemožnosti zcela totožného předání emoce vyvolané neapolským jazykem – a celou kulturou, se kterou neapolština souvisela – do němčiny, která reflektovala kulturu dost odlišnou od té neapolské (Borghese 2006: 672).
15. „(Pohádky) jsem s největší horlivostí zaznamenal na papír, tak jak vycházely z úst nějakého slepce, nějaké stařenky, nějaké chůvy, nějaké babičky, která je užívá k pobavení dětí. Přeháněl jsem přesnost a zaznamenával jsem dokonce zvolání a chybná nadbytečná slova; dokonce i vycpávky, nenahrazoval jsem žádné mezery; neopravoval jsem očividné hlouposti. [...] Zkrátka nezměnil jsem, neopomenul nebo nepřidal nic, nic, nic: dělejte, jako že nasloucháte tomu, co diktuje ten, jenž se narodil pod Brunellescovou kupolí.“ (Imbriani 1871: 3) Metodologii přesné reprodukce, kterou zastával Imbriani, podporoval také další neapolský etnograf, Gaetano Amalfi, zvláště v nekrologu, který Imbranimu věnoval roku 1886 (Amalfi 1886).
16. „D’Ancona mi vytýkal, že zaznamenávám bez úprav; podle něho bych to byl měl dělat jako bratři Grimmové, nebo co já vím. Ale

- to jsem já nechtěl; rád vždy dělám věci podle sebe, neboť je dělám teprve po zralé úvaze; odpuzuje mě, abych byl směřován na německé předlohy; nemám ve zvyku následovat příklady jiných, zvláště když to neodpovídá mým představám. Mým úmyslem bylo podat povídky tak, jak byly sebrány, a mělo to své odůvodnění.“ (Imbriani 1877: VI)
17. Udržování rovnováhy bádání prováděných jak v jižní, tak ve střední Itálii vyplývalo z toho, že Imbriani mu záleželo na tom, aby dával najevo svou podporu sjednocené Itálii; proto neupřednostňoval město svého původu, Neapol (srov. Imbriani 1876: XXIII). Aby podtrhl svou italoofilii a politický odstup od Neapole, neustále zdůrazňoval, že neapolský jazyk je pro něho „dialektem“, kterému „se naučil jako dospělý z knih, ne jako chlapec a ne při jeho používání“ (tamtéž: XXIV).
 18. Metoda zvaná textová kritika, kterou v polovině 19. století vyvinul německý filolog Karl Lachmann (1793–1851), se ještě dnes používá pro rekonstrukci latinských a řeckých textů, ale i textů ve staroslověštině. Metodu kritizovalo několik sovětských filologů (srov. Tomaševskij 1928 a především Lichačev 1962; 1964), kteří ji považovali za příliš spekulativní, a proto zavedli nový termín – textologie. Sovětské filology, a poté i většina filologů z tzv. východního bloku, místo rekonstrukce textů hledali tzv. nejlepší existující verze určitého textu mezi zachovanými rukopisy. V Sovětském svazu se k filologům brzy přidali i folkloristé, kteří se snažili aplikovat textologickou metodiku na edice folkloru (srov. Putilov 1966). Také v českém kontextu se až do poloviny 90. let používal spíše termín textologie (srov. Vašák a kol. 1993: 18). V posledních letech, přinejmenším v českém filologickém kontextu, se používá ale i termín „textová kritika“, ne vždy ovšem přímo v souvislosti s Lachmannovým učením.
 19. Kromě toho, že se D'Ancona v mládí věnoval podpoře sjednocení Itálie, dospěl roku 1904 k vrcholu své politické kariéry, když byl zvolen senátorem Italského království (Macciocca 1991). V letech 1906–1907 byl starostou ve své rodné Pise.
 20. Přestože D'Ancona nesouhlasil s Imbrianiho metodou zapisování odpovědí dotazovaných bez zásahu do jejich stylu, udržoval s ním přátelské vztahy i korespondenci.
 21. Významný italský etnolog 20. století Alberto Maria Cirese (1921–2011) se domníval, že Nigrovo dílo představovalo „nepochybně nejvýznamnější vědecký přínos, kterým italské 19. století přispělo k bádání na poli demologické filologie, a to i v evropském měřítku“ (Cirese 1973: 173).
 22. Když se *stornel* zpívá večer, v noci nebo brzy ráno, nazývá se *serenada*, pokud se zpívá na loďce, nazývá se *barkarola* (srov. Nigra 1888: XII).
 23. K osobnosti Abela De Blasie více viz Maiello 2017: 213.
 24. V češtině vyšlo pod názvem *O láskách lidských* v několika vydáních, poprvé v roce 1894 v překladu K. Petříka.
 25. K osobnosti Paola Mantegazzy více viz Maiello 2017: 2009–2011.
 26. Na konci svého pojednání o organizaci *camorra*, které začal na pokračování vydávat v časopise *Giambattista Basile*, Luigi Molinaro del Chiaro prohlašuje, že doufá, že jeho studie „nějakým způsobem prospěje jeho milované vlasti“ (Molinaro del Chiaro 1906: 70).
 27. Navzdory propastným rozdílům mezi lékařstvím té doby a dnešní medicínou vzbuzuje De Blasiova práce o neapolské kriminalitě stále zájem: poslední přetisk jeho práce *La mala vita a Napoli* (Neapolské podsvětí) z roku 1905 vyšel v roce 2007.
 28. Loriova první cesta v roce 1883 vedla do Laponska, odsud se přes Rusko dostal na Kavkaz a potom do Turkmenistánu, kde měsíc pobýval u kmene Tekké. V letech 1889–1890 a potom od roku 1891 do roku 1896 pobýval na Nové Guineji, kde jako první Evropan vyšplhal na horu Obree (Dimpfmeier 2014: 110). Dostal se i na Trobriandské ostrovy, které třicet let poté proslavil na poli antropologického bádání Bronisław Malinowski (srov. Grottanelli 1980: 239).
 29. Asmara byla Itálie okupována roku 1897 a v letech 1897–1941 byla hlavním městem Eritrejské kolonie Italského království.
 30. K nejrozsáhlejším etnografickým sbírkám z období po sjednocení Itálie patří sbírka P. Mantegazzy ve Florencii a sbírka L. Pigoriniho v Římě, k nimž je třeba přidat sbírky starých i moderních amuletů Giuseppa Bellucciho a sbírku Enrica Hillyera Giglioliho, který se zabýval ručními výrobky z kamene, jež se v Itálii ještě v jeho době používaly (Alliegro 2011: 132).
 31. Loriovi nabídli spolupráci při budování muzea jak P. Mantegazza, tak G. Pitře. Sbírký Etnografického muzea ve Florencii byly vystaveny v Římě na *Výstavě italské etnografie* zahájené v roce 1911 a následně se staly součástí Národního muzea lidových řemesel a tradic, které se nachází v římské čtvrti zvané E.U.R.
 32. Holistický charakter Loriova vědeckého pojetí vyzdvihl Raffaele Pettazzoni, který zdůraznil, že Loria přenesl do výzkumu zaměřeného na Itálii „globální“ přístup, ve kterém získal praxi „dlouhodobým blízkým vztahem s lidmi primitivní rasy“, díky němuž si zvykl přijímat „jejich život ve všech jeho podobách“ (Pettazzoni 1913: 2).
 33. Pitře a D'Ancona se kongresu oficiálně „ze zdravotních důvodů“ neúčastnili a Loriovi zaslali dopisy se zdvořilou omluvou (srov. Puccini 2005: 69).

LITERATURA:

- Allasia, Clara 2015: La Posilecheata, una still life fiabesca. In: Carascón, Guillermo – Simbolotti, Chiara (eds.): *I novellieri italiani e la loro presenza nella cultura europea: rizomi e palinsesti rinascimentali*. Torino: Accademia University Press, s. 255–267.
- Alliegro, Enzo Vinicio – Coppola, Maurizio 2013: La nascita degli studi di tradizioni popolari in Italia tra Ottocento e Novecento. In: Bravo, Gian Luigi (ed.): *Prima etnografia d'Italia. Gli studi del folklore tra '800 e '900 nel quadro europeo*. Milano: Franco Angeli, s. 33–50.
- Alliegro, Enzo Vinicio 2011: *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869–1975*. Firenze: Seid.
- Amalfi, Gaetano 1886a: Vittorio Imbriani Demopsicologo. *Giambattista Basile* 15, Febbraio, s. 10–14.
- Amalfi, Gaetano 1886b: Il Mantegazza infarinato di letteratura popolare. *Giambattista Basile*. 15, Settembre, s. 70–72.
- Amalfi, Gaetano 1887: L'imbriani demopsicologo. In: Morano, Antonio (ed.): *Onoranze a Vittorio Imbriani*. Napoli: A. Morano, s. 63–77.

- Basetti, Atanasio – Opici, Paolo 1824: Saggio di Poesie contadinesche. *Gazzetta di Parma*. 12 Ottobre 1824.
- Basile, Giambattista 1961: *Pentameron aneb Pohádka pohádek*. Ed. Rudolf Lužik, překlad Jan Brechensbauer. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.
- Borghese, Lucia 2006: 'Lo serpe', ovvero i due Basile dei fratelli Grimm. *Belfagor* 61, č. 6, s. 671–687.
- Bottigheimer, Ruth B. 2002: *Fairy Godfather: Straparola, Venice, and the Fairy Tale Tradition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Carrer, Luigi 1838: *Prose e poesie* Sv. IV. Venezia: Gondoliere.
- Cascella, Francesco 1907: *Il brigantaggio*. Aversa: Noviello.
- Casetti, Antonio – Imbriani, Vittorio 1866: *Un mucchietto di gemme*. Napoli: Appendice al giornale "La Patria".
- Casetti, Antonio – Imbriani, Vittorio 1871–1872: *Canti popolari delle provincie meridionali* Sv. I.–II. Roma–Torino–Firenze: Loescher.
- Cirese, Alberto Maria 1958: *La poesia popolare*. Palermo: Palumbo.
- Cirese, Alberto Maria 1959: Natura e valori del canto popolare secondo Pietro Ercole Visconti (1830). *Lares* 25, s. 523–531.
- Cirese, Alberto Maria 1973: *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Palermo: Palumbo.
- Cirese, Alberto Maria 1990: Imbriani demopsicologo. In: Franzese, Rosa – Giammattei, Emma (eds.): *Studi su Vittorio Imbriani. Atti del Primo convegno su V. Imbriani nel centenario della morte*. Napoli: Guida, s. 165–197.
- Comparetti, Domenico 1875: *Novelline popolari italiane*. Bologna: Forni.
- Coppola, Nunzio 1964: *Carteggi di Vittorio Imbriani: gli hegeliani di Napoli ed altri corrispondenti letterati ed artisti*. Roma: Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano.
- Corso, Raffaele 1923: *Folklore; storia, oggetto, metodo, bibliografia*. Roma: Leonardo da Vinci.
- Crane, Thomas Frederick 1885: *Italian Popular Tales*. Boston: Mifflin and Co..
- Dalmedico, Angelo 1848: *Canti del popolo veneziano*. Venezia: Santini.
- D'Ancona, Alessandro 1878: *La poesia popolare Italiana*. Livorno: Vigo.
- De Blasio, Abele 1905: *La mala vita a Napoli. Ricerche di sociologia criminale*. Napoli: Priore.
- De Blasio, Abele 1905: *Il Tatuaggio*. Napoli: Priore.
- Dimplfmeier, Fabiana 2014: Itinerari e tappe di Lamberto Loria nella Nuova Guinea britannica. *Lares* 80, s. 103–124.
- Fabi, Angelo 1951: Documenti inediti romagnoli relativi all'inchiesta sulle costumanze popolari nel regno italico (1811). *Lares* 17, s. 1–16.
- Ferraro, Giuseppe 1870: *Canti popolari monferrini*. Torino–Firenze: Loescher.
- Ferraro, Giuseppe 1891: *Canti popolari in dialetto logudorese*. Torino: Loescher.
- Gaj, Ljudevit 1844: Književno vėsti. *Danica horvatska, slavonska i dal-matinska* 15, s. 60.
- Gianandrea, Antonio 1875: *Canti popolari marchigiani*. Roma–Torino–Firenze: Loescher.
- Giusti, Giuseppe 1853: *Raccolta di proverbi toscani*. Firenze: Le Monnier.
- Grimm, Jacob – Grimm, Wilhelm 1813: *Altdeutsche Wälder*. Sv. I. Kassel: Thurneissen.
- Grimm, Jacob – Grimm, Wilhelm 1837: *Kinder- und Hausmärchen*. 3.vyd. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung.
- Grottanelli, Vinigi 1980: Metodi, problemi e accorgimenti della ricerca. *L'Uomo Società Tradizione* 4, č. 2, s. 233–248.
- Imbriani, Vittorio 1869: *Canti popolari, rispetti, ninnenanne, canzonette, di Gessopalena, Abruzzo Citeriore*. Firenze: Barbera.
- Imbriani, Vittorio 1871a: *La novellaja Fiorentina, cioè fiabe e novelline stenografate in Firenze dal dettato popolare e corredate di qualche notarella da Vittorio Imbriani*. Napoli: Tipografia Napoletana.
- Imbriani, Vittorio 1871b: *XLV Canti popolari de' dintorni di Marigliano (Terra di lavoro)*. Napoli: bez nakl.
- Imbriani, Vittorio 1872: *La novellaja milanese: esempi e panzane lombarde raccolte nel Milanese*. Bologna: bez nakl.
- Imbriani, Vittorio 1876: *XII conti pomiglianesi*. Napoli: Detken e Rocholl.
- Imbriani, Vittorio 1877: *La novellaja fiorentina. Fiabe e novelle stenografate in Firenze dal dettato popolare*. 2. vyd. Bologna: Forni.
- Ive, Antonio 1877: *Canti popolari istriani*. Roma–Torino–Firenze: Loescher.
- Child, Francis James 1882–1898: *The English and Scottish Popular Ballads*. Boston–New York: Houghton, Mifflin & Co.
- Lichačev, Dmitrij Sergeevič 1962: *Těkstologija. Na matěriale russkoj literatury X.–XVII. vv.* Moskva–Leningrad: Ak.nauk SSSR.
- Lichačev, Dmitrij Sergeevič 1964: *Těkstologija. Kratkij očerk*. Moskva–Leningrad: Nauka.
- Loria, Lamberto 1910: Del modo di promuovere gli studi di etnografia italiana. *Rassegna contemporanea* 3, č. 7, s. 3–13.
- Loria, Lamberto 1912: Due parole di programma. *Lares* 1, s. 9–24.
- Macciocca, Gabriella 1991: Alessandro D'Ancona. In: Alberto Asor Rosa (ed.): *Letteratura italiana. Gli autori: dizionario bibliografico*. Torino: Einaudi. s. 645.
- Maiello, Giuseppe 2017: Politické sjednocení Itálie a budování národní demoetnoantropologie. *Národopisná revue* 3, s. 207–223.
- Mandalari, Mario 1881: *Canti del popolo reggino*. Napoli: Morano.
- Mandalari, Mario 1883: *Altri canti del popolo reggino*. Napoli: Prete.
- Mantegazza, Paolo 1894: *O láskách lidských. Pokus ethnologie lásky*. Petřík, Karel (překl.). Praha: Kober.
- Manzo, Pasqualina 1999: *Storia e folklore nell'opera museografica di Giuseppe Pitř*. Sant'Arpino : Istituto di studi attellani.
- Marcoaldi, Oreste 1855: *Canti popolari inediti umbri, liguri, piceni, piemontesi, latini*. Genova: Tip. del R.I. de' sordo-muti.
- Molinaro del Chiaro, Luigi 1871: *Canti popolari teramesi*. Napoli: Tortora.
- Molinaro del Chiaro, Luigi 1880: *Canti del popolo napoletano*. Napoli: Argenio, 1880.
- Molinaro del Chiaro, Luigi 1882: *Canti del popolo materano* I. Napoli: Raimondi.
- Molinaro del Chiaro, Luigi 1893: Natura ed origine della misteriosa setta della camorra. *Giambattista Basile* 15, Gennaio, s. 13.
- Molinaro del Chiaro, Luigi 1905: Abele de Blasio: Il tatuaggio. *Giambattista Basile* 15, Ottobre, s. 86–87.
- Molinaro del Chiaro, Luigi 1906: Natura ed origine della misteriosa setta della camorra (pokr.). *Giambattista Basile* 15, Settembre, s. 70.
- Mueller, Wilhelm – Wolff, Oskar Ludwig 1829: *Sammlung italienischer Volkslieder*. Leipzig: Fleischer.
- Nigra, Costantino 1888. *Canti popolari del Piemonte*. Torino: Loescher.
- Pardi, Carmelo 1871: *Giuseppe Pitř e le sue opere. Studio critico*. Palermo: Giornale di Sicilia.
- Pettazzoni, Raffaele 1913: Lamberto Loria. *Il Marzocco* 18, č. 15, s. 1–2.
- Proietti, Domenico 2004: *Ive, Antonio: Dizionario Biografico degli Italiani*. Sv. 62. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

- Puccini, Sandra 2005: *L'itala gente dalle molte vite: Lamberto Loria e la Mostra di etnografia italiana del 1911*. Roma: Meltemi Editore.
- Putilov, Boris Nikolaevič a kol. 1966: *Principy tekstologičeskogo izučeniija fol'klora*. Moskva: Nauka.
- Raniso, Gianfranca 1988: „Il Giambattista Basile“ e Abele De Blasio: demonologia e antropologia a Napoli nel primo decennio del Novecento. In: Baldi, Alberto – Fedele, Francesco (eds.): *Alle origini dell'antropologia italiana. Giustiniano Nicolucci e il suo tempo*. Napoli: Guida, s. 179–194.
- Reppone de Gnanopoli, Masilio 1684: *La Posillecheata*. Napoli: Roselli.
- Rubieri, Ermolao 1868: *Sulle condizioni agrarie, economiche e sociali della Sicilia, e della Maremma Pisana*. Firenze: Cellini.
- Rubieri, Ermolao 1877: *Storia della poesia popolare italiana*. Firenze: Barbera.
- Serdonati, Francesco 1871: *Proverbi fiorentini*. Padova: Salmin.
- Straparola, Giovanni Francesco 1975: *Libezné noci*. Přeložila Alena Hartmanová. Praha: Melantrich.
- Tigri, Giuseppe 1856: *Canti popolari toscani*. Firenze: Barbera, Bianchi e Co.
- Tomaševskij, Boris Viktorovič 1928: *Pisatel' i kniga. Očerki tekstologii*. Leningrad: Priboj.
- Tommaseo, Niccolò 1841–1842: *Canti popolari toscani, corsi, illirici e greci*. Venezia: Tasso.
- Vašák, Pavel a kol. 1993: *Textologie a ediční praxe*. Praha: Karolinum.
- Vigo, Leonardo 1857: *Canti popolari siciliani*. Catania: Accademia Gioenia.
- Visconti, Pietro Ercole 1830: *Saggio de' canti popolari: della provincia di Marittima e Campagna*. Roma: Ralviucci.
- Visentini, Isaia 1879: *Fiabe mantovane*. Torino–Roma: Loescher.

Summary

On the Development of Italian Folkloristics and Ethnography: From Renaissance Collections of Folk Literature to Positivism

The study offers a description of the difficulty of describing the boundaries between various study disciplines such as ethnology, folklore and ethnography in the context of pre- and post-unitary Italy. In a specific paragraph are presented the oldest collections of fairy tales, collected by Giovanni Francesco Straparola (1480?–1557), Giambattista Basile (1566–1632) and Pompeo Sarnelli (1649–1724) and the first romantic attempts to comment on oral lore. Other paragraphs are devoted to the Italian collectors of folk tales, with a particular attention on Niccolò Tommaseo (1802–1874), Vittorio Imbriani (1840–1886) and Costantino Nigra (1828–1907), and to the theorists of folklore studies Ermolao Rubieri (1818–1879) and Alessandro d'Ancona (1835–1914). The study describes where folklore studies in Italy met with ethnographic studies and where and when they moved away from themselves.

Key words: History of science; ethnography; folkloristics; positivism; hermeneutics; nation; Italy.

VLASTNÍ CESTOU?

ŠVÝCARSKÁ ETNOLOGIE V 19. A PRVNÍ POLOVINĚ 20. STOLETÍ

Jiří Woitsch (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Švýcarská etnologie či národopis je v českém odborném prostředí jednou z nejméně známých národních etnologických škol a nezdá se, že by byla mylně pokládána jen za jakýsi derivát německého národopisu (*Volkskunde*). Takový pohled na etnologické bádání v malé alpské zemi však nemůže být chybnější. Švýcarská etnologie jako specializovaná vědecká disciplína sice skutečně vznikla pod silným vlivem jazykově německých intelektuálních tradic a dodnes je převážně pěstována v německy mluvících kantonech, resp. na jejich univerzitách, v důsledku množství zvláštních okolností historických, kulturních, politických a společenských se však obor ve Švýcarsku vždy vyznačoval celou řadou specifíků tematických i teoreticko-metodologických až epistemologických, kterým bude v tomto textu věnována pozornost. Zjednodušeně řečeno, ačkoliv švýcarská etnologie reagovala na nejruznější změny evropského vědeckého pole, vždy šla do větší či menší míry vlastní cestou. Ta rozhodně nebyla jednoznačná a jednoduchá, a jak ukazuje bádání posledních let, mohla směřovat i do temných zákoutí (Germann 2016). Zároveň je však nutné zdůraznit, že nejpozději od 40. let 20. století byl švýcarský způsob zkoumání tzv. lidové kultury i současného způsobu života venkova badatelským etalonem pro etnologii v jiných německy mluvících zemích (zejména v Rakousku, ale i samotném Německu). Prostřednictvím některých mezinárodních projektů – zaměřených především na studium alpské kultury – švýcarská etnologie později ovlivnila i národopis za „železnou oponou“, a to především v někdejší Jugoslávii.

Podobně jako etnologii švédskou, resp. skandinávskou, které již byla na stránkách NR věnována pozornost (Woitsch 2017), můžeme i etnologii švýcarskou považovat za badatelskou orientaci zformovanou ve svébytných sociokulturních poměrech, která se později stala jednou z nejprogresivnějších „národních“ škol v rámci oboru, jež nazýváme evropskou etnologií. Přes poměrně dramatické změny v posledních zhruba dvaceti letech si švýcarská etnologie četná specifika udržuje dodnes, a je tedy hodna naší pozornosti, neboť vývoj oboru ve Švýcarsku nabízí i četné a překvapivé paralely s formováním a dalším fungováním národopisu, etnografie a folkloristiky či etnologie v Rakousku-Uhersku a později v Českosloven-

sku a ČR. Konkrétní hlubší vazby mezi českými, resp. československými etnology a vědci ze Švýcarska, na rozdíl od zmíněné etnologie švédské, ale téměř nenalzáme. V době dočasného politického uvolnění v 60. letech 20. století se pokoušel navázat s některými švýcarskými etnology spolupráci Jaroslav Kramařík, kontakty Jána Podoláka s Rudolfem Wildhaberem (1902–1982) ve stejné době dokonce vyústily v účast tohoto švýcarského etnologa na mezinárodních studentských seminářích *Seminarium Ethnologicum* pořádaných Univerzitou Komenského v Bratislavě (Paríková 2016: 272). V 80. a 90. letech 20. století udržoval styky s Arnoldem Niedererem (1914–1998) Josef Vařeka, který taktéž velmi pozorně sledoval vydávání monumentálního díla *Die Bauernhäuser der Schweiz* (Vařeka 1994). Tím jsou ovšem česko-švýcarské kontakty takřka vyčerpány a za velmi signifikantní lze považovat i nesystematické zastoupení švýcarských etnologů v *Biografickém slovníku evropské etnologie* Richarda Jeřábka (2013) nebo určité opomenutí Švýcarska v jinak zcela průkopnické monografii o evropské etnologii Petra Lozoviuka (2005).

Alespoň základní obeznámení s dějinami švýcarské etnologie je tudíž velmi potřebné a usnadňuje jej i nebývalý zájem švýcarských etnologů a etnoložek o dějiny vlastního oboru a vlastní badatelskou identitu – i když jde vzhledem k početnosti dostupné literatury o heuristickou komplikaci. Množství starších i novějších prací věnovaných dějinám etnologie ve Švýcarsku je totiž bezprecedentní¹ a v nedávné době byly dějiny oboru poměrně inovativně konceptualizovány v rámci velkého výzkumného projektu univerzity v Basileji *Die Kultur der Vielen. Die Anthropologisierung der kulturwissenschaftlichen Wissensproduktion in der Volkskunde zwischen 1930 und 1980* (z výsledků projektu srov. zejm. Kuhn 2015b, Kuhn 2017). Při tvorbě tohoto textu tedy bylo možno vycházet z četné sekundární literatury, nicméně článek je založen i na studiu vybraných konkrétních prací švýcarských etnologů týkajících se zejména hmotné kultury a etnokartografie, pro pochopení některých kontextů byl podstatný i studijní pobyt v basilejském Archivu Švýcarské národopisné společnosti (*Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde*) v roce 2013, ale i zdroje další.²

Základní cíle článku jsou tedy s ohledem na výše nastíněné okolnosti tři. V textu jsou zaprvé v chronologicky pojatém výkladu popsány klíčové momenty vývoje etnologie ve Švýcarsku, a to s důrazem na dobové (či ve zpětném pohledu) profilující osobnosti, díla, vědecké koncepty, projekty a organizační základnu oboru. Detailní výklad je doveden zhruba do konce 60. let 20. století, kdy švýcarská etnologie, podobně jako národopis německý, čelí – posléze naplněnému – „bausingerovskému“ požadavku na zásadní teoreticko-metodologickou reorientaci (*Abschied* 1970; Bausinger 1971). Období pozdější, zejména s ohledem na dramatický nárůst jednotlivých etnologických specializací a jejich představitelů a důležitých děl, významnější propojení se sociokulturní antropologií i její samostatné etablování na některých univerzitách a četné další okolnosti, které by činily komplexní výklad nanejvýš nepřehledným a zdoluhavým, bude v budoucnu pojednáno samostatně.

Pro dění ve švýcarské etnologii do 60. let 20. století jsou za nejvýznamnější konstitutivní rysy oboru považovány již některé práce protoetnografické, dále dílo Eduarda Hoffmanna-Krayera (1864–1936) a jeho doslova zakladatelská práce při budování důležitých národopisných institucí a organizací. Pozornost je věnována syntetickému a etnokartografickému snažení Richarda Weisse (1907–1962), relativně pozdní formální institucionalizaci oboru na univerzitní půdě a konečně počátkům rozšiřování personálního, tematického a metodologického záběru oboru na konci 60. let 20. století. Druhým cílem je vysvětlení některých – a často výrazných – specifík ve vývoji švýcarské etnologie, a to jednak v rovině průkopnického důrazu na radikální „zvědečtění“ oboru kolem roku 1900 (již zmíněný E. Hoffmann-Krayer), jednak v podobě několika pozdějších až kuhnovských „vědeckých revolucí“ spojených např. se jménem Arnolda Niederera (1914–1998) či Karla Meuliho (1891–1968). Pojednat si ale zaslouží i v západoevropském kontextu dnes poněkud specifické tematické zaměření švýcarské etnologie. To totiž zůstávalo poměrně dlouho vázáno na studium archaických projevů venkovské kultury a v rovině některých, dnes více než století nepřetržitě trvajících projektů se švýcarská etnologie profiluje tímto způsobem i v současnosti. Historicky orientované studium tzv. lidové kultury (zejména stavebních tradic, oděvu, rukodělné výroby, ale též zvykosloví a výtvarné kultury) je přitom naprosto sebevědomě a samozřejmě chápáno jako legitimní etno-

logická specializace sehrávající důležitou úlohu při dokumentaci kulturního dědictví Švýcarska. Nastínění těchto specifík pak již velmi úzce souvisí s třetím cílem článku, kterým je zařazení dějin švýcarské etnologie do kontextu vývoje etnologického bádání v Evropě.

Kontexty

Pro pochopení některých specifík švýcarské etnologie v 19. a 20. století, ale i období předcházejícím, je úvodem nezbytné uvést a zdůraznit několik sice objektivně banálních, avšak poměrně málo známých a uvědomovaných historických, společenských, politických, ale i kulturně-geografických charakteristik Švýcarska (Maisson 2010), které přispívaly a stále přispívají jak k tematickému a teoreticko-metodologickému zacílení etnologie ve Švýcarsku, tak třeba k bezprecedentní společenské popularitě oboru.

Význačným formativním faktorem pro celou řadu švýcarských jedinečností je jeho geografická poloha na pomezí mediteránního a atlantického prostoru, navíc komplikovaná extrémní geomorfologií terénu. Drtivou většinu území tvoří velehory a vysoko položené hornatiny a náhorní plošiny s dříve velice řídkou a nekvalitní komunikační infrastrukturou. Osídlení Švýcarska bylo (a je) taktéž velice řídké, a především velice fragmentarizované. Procesy industrializace a urbanizace i obecné kulturní, sociální a politické modernizace proto ve Švýcarsku v 19. a 20. století probíhaly pomalu, a hlavně velmi nerovnoměrně. Podstatným impulzem pro úspěšný rozvoj švýcarského národopisu a jeho soustředění na archaické formy tzv. lidové kultury proto byla dlouhodobá existence autentického terénu, ve kterém bylo ještě hluboko ve 20. století možné komplexně zaznamenat a zkoumat četné projevy duchovní, sociální i hmotné kultury, v mnoha zemích Evropy již dávno zaniklé.

Uvedené přírodní faktory byly až do 20. století zároveň příčinou poměrně významné kulturní jednoty Švýcarska, založené na převažujícím způsobu obživy ve vysokohorském zemědělství, lesnictví a zpracování dřeva; která však byla dialekticky doprovázena neuvěřitelnou variabilitou dílčích kulturních, jazykových a dalších prvků tradiční předindustriální kultury. Bez nadsázky můžeme konstatovat, že nejen téměř každé odlehle údolí, ale neřídká i jednotlivé vesnice a městečka tvořily svérázné národopisné regiony a subregiony. Kulturní „jednota v rozmanitosti“ Švýcarska byla přitom nedělitelně prová-

zána i s jednotou v rozmanitosti politické, náboženské, jazykové a etnické, resp. přesněji jazykové. Vznikem tzv. Švýcarské konfederace či spříseženectví lesních kantonů *Uri, Schwyz* a *Unterwalden* v roce 1291 sice byly položeny jisté základy pozdější švýcarské státnosti, nicméně od středověku až do 19. století bylo Švýcarsko spíše než státem (ať už v moderním nebo historickém smyslu) jen volným a značně fluidním svazkem městských státeků, kantonů, držav nejrůznějších feudálních vlastníků atd. Nacházelo se ve středobodu zájmů a soupeření okolních mocností (zejména habsburské monarchie, německých států a později Německa či Francie). Vytvoření formálně centralizované Helvétské republiky pod kuratelou napoleonské Francie roku 1798 vývoj spíše zkomplikovalo než naopak a skutečně moderní švýcarský federální stát zhruba v dnešních hranicích tak vznikl až roku 1848, přičemž v duchu starších ujednání (1815) se Švýcarsko stalo státem přísně neutrálním.

Vytvoření moderního Švýcarska však nebylo v žádném případě založeno na systematickém budování či konstrukci jednotné nacionální identity, resp. pokud se tak dělo, byl švýcarský národ řídkým a zcela typickým příkladem „národa vzešlého z vůle“ (*Willensnation*), jehož specifika nemohla být a nebyla zakládána na domnělé jednotě etnické nebo jazykové. Tento moment je pro pochopení specifik švýcarské etnologie v 19. a 20. století naprosto zásadní – na rozdíl od Německa nebo českých zemí se zde národopis nikdy nedostal do područí primárně nacionálních zájmů a nesloužil ke hledání národní rylosti a svébytnosti – taková společenská objednávka ve Švýcarsku objektivně neexistovala nebo byla zcela marginální. Švýcarská etnologie tedy v době svého zvědečnění dostala do vínku především úkoly nacionálně neutrálního – a často komparativního – výzkumu nejrůznějších kulturních, jazykových a dalších specifik skupin obyvatelstva žijícího na území státu. Tím se, mimochodem, dosti blížila některým málo známým směrům etnologie rakousko-uherské (Lozoviuk 2005: 14–15; 2008).

Naznačený zájem o (jen zdánlivě neutrální) studium státně-politicky definovaného území a kultury jeho obyvatel sice též musíme považovat za svého druhu instrumentalizaci vědeckého bádání, což je zejména v poslední době i švýcarskými etnology silně tematizováno a kritizováno (debatu shrnuje Kuhn 2017). Nelze však nevidět, že právě tyto kulturní, historické a politické okolnosti daly švýcarské etnologii do vínku řadu pozitivních rysů

a výhod: důraz na rozsáhlé terénní výzkumy tzv. lidové kultury (Gyr 2001), komparativní uchopení problematiky, hledání na svou dobu moderních teoretických interpretačních přístupů. V neposlední řadě je nezbytné zdůraznit i silný státní i veřejný zájem o teritoriálně vymezenou kulturu a historii Švýcarska, který ústil ve značnou finanční i další podporu pro etnologické bádání i masovou (což platí dodnes) dobrovolnou participaci laických zájemců o etnologii na prováděných sběrech a výzkumech. Toto jednoznačné soustředění etnologie směrem „dovnitř“ Švýcarska spolu se striktním oddělováním *Volkskunde* a *Völkerkunde* v duchu německé intelektuální tradice po většinu 20. století pak znamenalo – přes špičkové výzkumy v mimoevropském terénu a vytvoření hned několika muzejních kolekcí mimoevropských etnografik (např. Curych) – jednoznačnou dominanci na Švýcarsko orientované etnologie a folkloristiky nad studiem neevropského terénu. Sociokulturní antropologie byla ve Švýcarsku do 60. let 20. století oborem známým, a to zejména díky rozsáhlé recenzní a informativní činnosti Rudolfa Wildhabera, dlouholetého redaktora časopisů *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* a *Schweizer Volkskunde* (Wildhaber 1964). Reálně ale byla zcela okrajovým oborem, a pokud se rozvíjela, tak hlavně na univerzitách ve frankofonních kantonech. I dnes ji nalézáme jako svébytný obor hlavně na mladých fakultách společenských věd a zůstává stále soustředěna na studium „domorodých“ kultur. Teprve po roce 2000 dochází k určitému (teoreticko-metodologickému i institucionálnímu) prolínání stále poměrně konzervativní domácí evropské etnologie se sociokulturní antropologií importovanou z angloamerického prostředí. Na úrovni klíčových vědeckých společností tedy etnologické / antropologické *Schweizerische Ethnologische Gesellschaft* (SEG, založena 1971) a etnologické / národopisné *Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde* (SGV, založena 1896) zůstávají však oba obory přes společné členství v zastřešující *Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften* striktně odděleny, přičemž společnost národopisná má řádově větší počet vědeckých i laických členů.

Progresivní a ve srovnání s řadou sousedních zemí relativně bezproblémový vývoj etnologie ve Švýcarsku byl ve 20. století kromě veřejné a politické podpory stimulován i dalšími „mimovědeckými“ vlivy. Švýcarsko, což prostě nelze opomíjet, jako mimořádně bohatá země s bohatými institucemi bylo a je schopno na nejrůznějších úrovních

stimulovat a financovat vědecký výzkum, včetně výzkumu v humanitních a sociálních vědách. Na makroúrovni, což je pro etnologii extrémně důležité, potom nesmíme zapomínat ani na již zmíněnou politickou neutralitu Švýcarska, která přispěla k nerušenému rozvoji oboru i v době první a (zejména) druhé světové války. Přestože dlouho přijímaný narativ o naprosté „neposkvrněnosti“ švýcarské etnologie nacionálněsocialistickou ideologií, který nalézáme ještě v autoritativních pracích z 90. let 20. století (Hugger 1992: 17), byl již zcela zásadně zpochybněn (Kuhn 2017: 44–45, zde i odkazy na další literaturu), obor jako celek se skutečně rozvíjel i ve 30. a 40. letech 20. století bez vážných ideologických manipulací, kontinuálně a relativně svobodně. Ještě dlouho po druhé světové válce tudíž neexistovaly důvody (ať už reálné nebo instrumentální) pro pokusy o radikální demontáž nacismem zdiskreditované *Volkskunde*, jako tomu bylo v Německu a Rakousku. Právě naopak – švýcarští etnologové se v mnoha případech jako jediní v Evropě stali „strážci odkazu“ teoreticko-metodologických východisek předválečného německojazyčného národopisu a dokázali jej velmi produktivně a úspěšně rozvíjet, obohacovat o nové přístupy a postupně modernizovat, a to až do „velkého třesku“ na konci 60. let 20. století. A jistě ne náhodou jsou syntetické monografie *Volkskunde der Schweiz. Grundriss* (Weiss 1946), *Häuser und Landschaften der Schweiz* (Weiss 1959) nebo švýcarský etnologický atlas (*Atlas* 1950–1995) považovány za nejlepší díla svého druhu vůbec.

Humanistické, protoetnografické a sběratelské počátky

Jako v případě řady dalších tzv. národních etnologických škol, jsou – pomeňme zde, že se často jedná spíše o symbolickou snahu nalézt pro disciplínu co nejstarší kořeny – počátky systematického zájmu o kulturní a další jinakost a variabilitu hledány v humanistickém písemnictví 16. století. Ve Švýcarsku, což opět zdůrazňuji, je navíc situace komplikována zmíněnou extrémní rozdrobeností státu, takže až hluboko do 19. století zde téměř nevznikají díla „celošvýcarská“, ale práce intelektuálů nejrozličnějšího školení a cílů se zpravidla vážou pouze k jednotlivým lokalitám, oblastem a v nejlepším případě kantonům. To se týká jak prací pozdních humanistů, tak např. pozdějších topografů nebo statistiků.

Za povytce emblematického praotce švýcarské etnologie (Hoffmann-Krayer 1910, Weiss – Geiger 1950: 13–14)

včetně té cizokrajné bývá považován lucernský měšťan (lékárník, notář, písař, kronikář a městský radní) Renward Cysat (1545–1614). Cysatovy všestranné zájmy se orientovaly jak na historii a přírodopis Lucernu a okolí, tak na folklor, zvyky a „pověry“ zdejšího obyvatelstva, venkovskou i městskou oděvní kulturu, podrobně dokumentovaly (např. v podobě jednoduchých schémat) i nejrůznější náboženské a další obřady, oficiální a lidové divadlo atd. Cysat je autorem první podrobné mapy kantonu Lucern z roku 1613, avšak jeho nejznámějším dílem a důkazem skutečně širokých polyhistorických zájmů i dobové fascinace exotikou a jinakostí je pětisetstránkový spis z roku 1586 o nově objevených japonských ostrovech.³

Unikátní Cysatova osobnost do značné míry zastiňuje další švýcarské humanisty či vzdělance doby barokní a též většina prací statistiko-topografických zpravidla nedosáhla detailnosti Cysatových popisů, ačkoliv zejména Hospodářská komora kantonu Bern byla v průběhu 18. století velice aktivní při sestavování nejrůznějších přehledů o životě a hospodářství v oblasti svého působení. Vyložené protoetnografické práce však na území Švýcarska dlouho nevznikly. Za takové můžeme považovat až díla některých osvícenců a preromantiků, především Karla Viktora von Bonstetтена (1745–1832), Philippe-Sirice Bridela (1757–1845) a Franze Josefa Staldera (1757–1833) (Hugger 1992: 18; Weiss – Geiger 1950: 13–14; Studer 1954).

Plodný literát a přesvědčený liberál von Bonstetten ve svých dílech – zjevně pod vlivem myšlenek Jean-Jacquesa Rousseaua, se kterými se seznámil za studií v Ženěvě na počátku 60. let 18. století – velmi silně tematizoval vztah člověka a přírody. A to až do té míry, že jej můžeme s trochou nadsázky považovat za jednoho z pionýrů pozdějších geograficko a environmentálně deterministických směrů v etnologii. Z jeho rozsáhlého díla jmenujme např. *Briefe über ein schweizerisches Hirtenland* z roku 1782, ve kterých badatel s nostalgií sleduje proměny agrárního venkova v důsledku masivního nástupu protoindustrializace v oblasti Pays d'Enhaut. Konceptuálně mnohem promyšlenějším až filozofickým dílem, ovšem také založeným na četných příkladech z „lidové kultury“, získaných terénním pozorováním v kantonu Tessin / Ticino, je pak spis *L'homme du Midi et l'homme du Nord*, který poprvé vyšel roku 1824. V něm von Bonstetten velmi systematicky rozebírá vliv klimatu – v daném případě v nejjižnější již částečně mediteránní části Švýcarska – na kulturu, myšlení a psychosociální vlastnosti obyvatelstva.

Zájmy osvíceneckého duchovního, spisovatele a historika-vlastivědce Philippe-Sirice Bridela byly ve srovnání s von Bonstettenem poněkud přízemnější, nicméně zároveň již stojí na počátku následujícího romanticko-osvíceneckého období ve vývoji švýcarské etnologie. Díky kariéře duchovního i značným cestovatelským zájmům nezůstal Bridel jako asi první švýcarský protoetnograf omezen na území jediného kantonu, ale svoje sběratelské dílo, věnované v nejširším smyslu „památkám“, rozkročil geograficky mnohem širěji – téměř na celou západní část Švýcarska. Četné sběry lidových vyprávění, popisy zvyků, jazykových odlišností, demografie obyvatelstva, ale samozřejmě i přírodních zajímavostí shrnul do řady vlastivědně-topografických příruček a cestopisů. Z nich je nejznámější velkolepé třináctisvazkové dílo *Conservateur suisse* (1813–1831).

Venkovský farář s rozsáhlými dialektologickými a národopisnými zájmy Franz Josef Stalder je považován za zakladatele dialektologického a etymologického studia ve Švýcarsku, a to zejména díky dvojdílné práci *Versuch eines schweizerischen Idiotikon, mit etymologischen Bemerkungen untermischt* (1806, 1812). Pro národopisné bádání je však podstatná hlavně jeho kniha *Fragmente über Entlebuch, nebst einigen Beylagen allgemein schweizerischen Inhalts* (1797–1798), ke které sbíral materiál několik desítek let jako farář a okresní školní inspektor v oblasti Entlebuch ve středním Švýcarsku. Často je zmiňována jako skutečně první švýcarská regionální národopisná monografie.

Období romantismu 19. století, tak jako jinde v Evropě, přineslo i ve Švýcarsku mimořádný a systematický zájem o lidovou slovesnost v nejširším smyslu, který ve spojení s vlastivědně zacíleným výzkumem a bouřlivě se rozvíjející jazykovědou na konci 19. století vyústil ve vznik svébytné disciplíny studující tradiční kulturu venkova, tedy národopis. Z hlediska dějin švýcarské vědy obecně, národopis nevyjímaje, je však pro 19. století potřeba zdůraznit i jiný zcela zásadní fakt s dopady na celý další vývoj švýcarské etnologie. Právě v této době se díky jazykové blízkosti a zároveň nepochybné mocenské i vědecké dominanci Německa ve středoevropském prostoru dostává švýcarská věda – na rozdíl od staršího značně pluralitního období – pod jednoznačný vliv německé intelektuální tradice. Nejstarší švýcarská univerzita v Basileji (zal. 1460) i nově vzniklá (zpravidla na starších základech) vysoká učení v Curychu (zal. 1833)

a Bernu (zal. 1834) jsou reformovány a budovány podle vzorů věhlasných německých univerzit, zcela běžná je akademická peregrinace studentů i profesorů mezi švýcarskými, německými a rakouskými vysokými školami, přičemž tyto velice silné vazby přetrvávají i po celé 20. století (Schmoll 2010; Schmoll 2011; Trümpy 1983). Spolupráce a provázanost univerzit ve frankofonní části Švýcarska (Fribourg zal. 1889, Neuchâtel zal. 1838, Lausanne zal. 1537) s vědou francouzskou naproti tomu nebyla zdaleka tak silná. Privilegované postavení si v ní udržovala univerzita v Ženevě (zal. 1559), kde se však etnologie prakticky vůbec nepěstovala.⁴ Švýcarské verze *Volkskunde* a *Völkerkunde* tedy vznikají a dodnes do značné míry fungují v návaznosti na tematické i teoreticko-metodologické vymezení a proměny těchto oborů v Německu, avšak jsou od samého počátku zároveň pěstovány, jak bylo naznačeno, bez zjevných nacionalistických, nebo naopak kolonialistických ambicí, a zejména v krizových obdobích (30. a 40. léta 20. století) se od vývoje *Volkskunde* v Německu odklánějí.

Není překvapením, že pro romantickou a postromantickou fázi vývoje švýcarské etnologie jsou charakteristické především četné folklorní sběry, zpravidla ovšem stále vázané na jednotlivé kantony a menší územní jednotky. Interpretace materiálu, pokud k ní docházelo, odpovídala i od nás známým mytologizujícím přístupům bratří Grimmů. Ve Švýcarsku byl nejvýraznějším představitelem teoretického (méně již skutečně sběratelského) rozvíjení mytologické školy Adolphe Pictet (1799–1875). Od 60. let 19. století, zejména v souvislosti s prací na monumentálním díle *Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache* (1. svazek publikován 1881, vydání posledního 17. svazku je plánováno po roce 2020), se nicméně stále výrazněji začaly prosazovat přístupy lingvistické a dialektologické (Flückiger 2008).⁵ *Idiotikon* vznikající péčí *Vereins für das Schweizerdeutsche Wörterbuch* (zal. 1862) pod redakcí Friedricha Stauba (1826–1896) a Ludwiga Toblera (1827–1895) měl zásadní dopad na rozvoj jazykovědné komparistiky, jako první skutečně vědecký projekt zahrnoval větší území Švýcarska a byl mj. založen na systematickém terénním výzkumu, na kterém se podílela i celá řada švýcarských folkloristů a etnologů 19. i 20. století. Koneckonců i samotní redaktoři projektu Staub s Toblerem se jasně folkloristickým výzkumům osobně věnovali. Od *Idiotikonu* zároveň vede přímá cesta k nejrůznějším jazykovým atlasům.

sům, které se staly významnou inspirací pro rozvoj nejen švýcarské etnokartografie (Woitsch 2016: 185–188).

K nejvýznamnějším „klasickým“ terénním sběratelům a vydavatelům švýcarského folkloru v 19. počátku 20. století patřili Ernst Ludwig Rochholz (1809–1892), autor dvojsvazkové edice *Schweizersagen aus dem Aargau* (1856–1857), a Josef Müller (1870–1929), autor sbírky *Sagen aus Uri. Aus dem Volksmunde gesammelt* (3 sv., 1926–1945). Daleko modernější dialektologické přístupy byly vlastní řediteli kantonální školy v Aarau Jakobu Hunzikerovi (1827–1901), který se jako jeden z mnoha regionálních spolupracovníků nejprve zapojil do sběru podkladů pro *Idiotikon*, aby své zájmy následně mnohonásobně rozšířil a propojil bádání jazykovědně/folkloristické s paralelně vznikajícími vlastivědnými pracemi zaměřenými hlavně na hmotnou kulturu. Hunzikerovo rané folkloristické dílo *Aargauer Wörterbuch in der Lautform der Leerauer Mundart* (1877) tak bylo posléze dalekosáhle překonáno osmismyslovou prací *Das Schweizerhaus, nach seinen landschaftlichen Formen und seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (1900–1914). Hunziker se v něm soustředil na popis a vysvětlení – v jeho případě ještě silně v duchu etnizujících přístupů přebíraných z Německa – vývoje alpské stavební kultury a její regionální variability ve Švýcarsku. Na svou dobu vynikající dílo, doprovázené bohatou fotografickou a plánovou dokumentací a postavené na důkladných terénních výzkumech lidových staveb samotných, ale třeba i domové terminologie, se stalo vzorem pro řadu pozdějších prací (mj. R. Weisse) a můžeme jej považovat za vrchol stále ještě „laické“ fáze ve vývoji švýcarské etnologie (Gschwend 1969: 216).

Obor jednoho muže

Na konci 19. století se vznikající švýcarská etnologie nacházela v situaci, kterou dobře známe z řady jiných evropských zemí. Obor byl pěstován na regionální i celostátní úrovni jak zájemci vyloženě laickými (učitelé, duchovní, úředníci), tak skutečnými vědci, jejichž oborové zaměření však bylo převážně lingvistické či historické. Etnologie postrádala jakékoliv institucionální zakotvení, nebyla samostatným univerzitním oborem a četné etnologické a folkloristické práce vycházely především v jazykovědných, historických, vlastivědných i obecně populárně naučných časopisech (Antonietti 2013). Překonání této nesystematičnosti a roztržitosti bylo – s výjimkou

plnohodnotného uvedení oboru na univerzity – otázkou pouhého desetiletí a organizačním dílem jediného člověka – Eduarda Hoffmanna-Krayera (Lenzin 1996).

E. Hoffmann-Krayer pocházel z bohaté a vlivné rodiny basilejského textilního podnikatele a i díky rodinnému zázemí disponoval nejen velkým majetkem, ale i celou řadou důležitých kontaktů. Svou kariéru však nenasměroval v duchu rodinné tradice – zájem o historii, jazyk a lidovou kulturu jej přivedl ke studiu německé filologie (Basilej, Freiburg, Lipsko, Berlín) a roku 1890 získal doktorát v oboru srovnávací jazykověda v Basileji. Již v této době, konkrétně od roku 1881, byl spolupracovníkem redakce *Idiotikonu* a věnoval se výzkumům lidové kultury, v letech 1896–1899 byl po F. Staubovi a L. Toblerovi dokonce hlavním redaktorem *Idiotikonu*. Další akademická kariéra E. Hoffmanna-Krayera byla ukázková: v roce 1891 se habilitoval na univerzitě v Curychu, roku 1900 byl jmenován mimořádným profesorem fonetiky, slovesnosti (*schweizerische Mundarten*) a národopisu (*Volkskunde*) v Basileji, v letech 1909–1936 zde působil jako řádný profesor germanistiky. Pro dějiny švýcarské i evropské etnologie je ovšem více než univerzitní působení Hoffmanna-Krayera důležité jeho dílo organizační a v evropském kontextu velmi raný a unikátní pokus o systematickou formulaci vědeckých základů etnologie.

V rovině „zakladatelské“ vděčí švýcarský národopis Hoffmanovi-Krayerovi za ustavení samostatné, dodnes fungující a na národní i mezinárodní úrovni v oboru mimořádně vlivné národopisné společnosti (SGV), ke kterému došlo roku 1896. Pro založení společnosti E. Hoffman-Krayer využil své kontakty vědecké i rodinné, hlavními pomocníky mu byli v Curychu působící rodáci z Basileje, konkrétně představený zdejší obchodní komory Emil Richard a soukromý docent starších dějin Ernst Alfred Stückelberg (1867–1926). Odvážný plán této trojici vyšel, stejně jako hned v roce 1897 následující založení specializovaného národopisného časopisu *Schweizerisches Archiv für Volkskunde / Archives suisses des traditions populaires*. Periodikum je nepřetržitě vydáváno dodnes a je jedním z nejrespektovanějších časopisů na poli evropské etnologie.⁶ Avšak nedosti na tom.

Obrovský zájem laických spolupracovníků o členství v SGV, čemuž společnost byla a je otevřena, i o publikování v jejím časopise a zároveň snaha Hoffmanna-Krayera o povýšení etnologie na striktně vědeckou disciplínu vedly badatele v roce 1911 k založení časopisu další-

ho, určeného především ke zveřejňování krátkých informativních a materiálových statí amatérských zájemců o obor. Časopis vydávaný SGV pod názvem *Schweizer Volkskunde / Folklore suisse / Folclore svizzero* taktéž vychází až do současnosti. Posledním velkým organizačním dílem Hoffmana-Krayera bylo roku 1906 založení Švýcarského archivu lidové písně (*Schweizerisches Volksliedarchiv*) při SGV a univerzitě v Basileji, tentokrát ve spolupráci s freiburským spolužákem a dalším významným švýcarsko-německým folkloristou a historikem konce 19. a první poloviny 20. století Johnem Meierem (1864–1953). A není jisté bez zajímavosti, že daleko známější *Deutsches Volksliedarchiv* byl již samotným J. Maierem v roce 1914 zakládán po vzoru instituce švýcarské. Jedná se nejspíše o první explicitní případ, kdy dynamický vývoj oboru ve Švýcarsku již předběhl své původní německé vzory (Burckhardt-Seebass 1990).

K předběhnutí vývoje v Německu došlo v případě E. Hoffmana-Krayera i na úrovni samotné vědecké práce, a to nikoliv v rovině empirické, ale při snaze o zvědečtění disciplíny po stránce teoreticko-metodologické. Vlastní výzkumy E. Hoffmana-Krayera se vedle folkloru a jazykovědného studia orientovaly především na zvykosloví, jak ukazuje např. monografie *Feste und Bräuche des Schweizervolkes* (Hoffmann-Krayer 1913) i celá řada dalších, převážně drobnějších časopiseckých studií. Při zpětném pohledu ale nepředstavují tyto texty pro etnologii takový přínos jako jeho aktivity organizační a práce na teorii oboru či precizaci oborové terminologie (Schürch 2008). Nejdůležitější publikací E. Hoffmana-Krayera je totiž útlý spis (původně basilejská habilitační přednáška) z roku 1902 *Die Volkskunde als Wissenschaft* (Hoffmann-Krayer 1902). V této práci, která v rámci německojazyčného národopisu vzbudila mimořádné kontroverze, se E. Hoffman-Krayer jednoznačně rozchází s romanticko-nacionalistickým (herderovským či postherderovským) pojetím národopisu. Obor by podle něj měl – dnes bychom tento přístup asi klasifikovali jako stojící na pomezí evolucionismu a difuzionismu – studovat především zvykosloví, pověrečné představy, slovesnost a nářečí, písně a tance i výtvarné umění jako projevy dlouhodobě předávaných archaických forem kultury nižších společenských vrstev. Tato kultura podle něj byla silně ovlivněna přírodním prostředím a tradicí, avšak mohla být i v rovině jednotlivců proměnlivá a kreativní. Vždy však fungovala v jistém napětí a interakci s kulturou vyšších společen-

ských vrstev, od kterých některé kulturní fenomény (např. hygiena, náboženství) přebírala a aktivně je přetvářela. Pro odlišení takto vymezených skupin obyvatelstva použil E. Hoffman-Krayer termíny *vulgus* (lid ve smyslu nižších sociálních vrstev) a *populus* (lid ve smyslu elit, postupně se měnící v politicko-národní lid pohlcující i postupně mizející *vulgus*, který se mění na *vulgus in populo*). Etnologie pak byla definována jako obor, který by měl studovat především či výhradně lid na úrovni *vulgus*, avšak nikoliv v rovině pouhé deskripce – disciplína měla směřovat k odhalení obecných kulturních a společenských zákonů.

Takto sofistikovaně formulovaná tematická i teoretická náplň etnologie byla do značné míry nekomplementární všemu, co evropský národopis na počátku 20. století představoval. Hoffman-Krayer stál v opozici vůči nacionalizovanému národopisu pracujícímu s představou jednotného národního společenství (*Volk*), jeho závěry byly ovšem neslučitelné i s dobovými teoriemi operujícími s ostrými dichotomiemi mezi tzv. vysokou a nízkou kulturou, např. k tzv. teorii pokleslých kulturních forem Hanse Naumanna. Zdá se, že i z těchto důvodů se Hoffman-Krayerova představa o „národopisu jako vědě“ vlastně nedočkala v evropském prostoru vlivných následovníků. Ve Švýcarsku tvořil určitou výjimku snad jen zastánce rozsáhlých komparací R. Wildhaber (Kuhn 2015: 88). I samotný Hoffman-Krayer své teoretické postuláty dále příliš nerozvíjel a v pozdější fázi kariéry se věnoval tématům převážně jazykovědným. Etnologii ve Švýcarsku nicméně některé jeho názory ovlivnily velmi podstatně, zejména ve smyslu někdy až neadekvátního důrazu na výzkum archaických prvků venkovské kultury hmotné i duchovní na úkor studia kultury městské či studia specifických sociálních skupin (např. menšiny, subkultury). Hoffman-Krayerova snaha o vymezení lidu ve smyslu *vulgus* byla ve specifických švýcarských podmínkách nicméně úspěšná alespoň co do budování etnologie jako oboru s minimální vazbou na vypjatý dobový nacionalismus.

Dlouhá cesta na univerzity

Jedním z nejpozoruhodnějších rysů švýcarské etnologie ve 20. století byla její, v evropském kontextu nestandardní, institucionální základna. Jednoznačně nejdůležitějším činitelem z hlediska organizace výzkumů, budování sbírek písemných dokumentů a později i fotografického, filmového a zvukového archivu byla SGV, na jejíž půdě byly nezřídka koordinovány a realizovány i ty nejvýznam-

nější badatelské a publikační projekty. Z nich je třeba zmínit řadu tematických a lokálních monografií *Schriften SGV* (od 1902), projekt filmových dokumentů a doprovodných publikací *Altes und sterbendes Handwerk* (od 1942), nejrozsáhlejší evropský výzkumný a publikační podnik věnovaný lidové architektuře *Die Bauernhäuser der Schweiz* (od 1965, doposud 35 dílů některé v několika svazcích)⁷ a samozřejmě jedinečný *Atlas der Schweizerischen Volkskunde* (1950–1995, 2 díly v sedmácti svazcích tzv. *Lieferungen*). SGV fungující ve dvou sekcích (Basilej a Curych) tak plnila a plní zásadní úlohu vydavatelskou, koordinační a komunikační, prezentuje etnologii ve veřejném prostoru, a jak bylo uvedeno, vedle profesionálů stále sdružuje i laické zájemce o obor, kteří tvoří nemalou část z více jak 1300 současných členů SGV.

Toto výjimečné postavení „pouhé“ profesní společnosti bylo a je do značné míry zapříčiněno jednak tím, že SGV má skutečně celošvýcarský charakter a překonává kantónální, jazykovou či jinou roztržičnost oboru, jednak po dlouhou dobu ne zcela pevným postavením etnologie na švýcarských univerzitách. Univerzitní etnologie ve Švýcarsku (stejně jako některé další „malé“ obory) totiž až do řady reforem v 90. letech 20. století a po roce 2000, které byly mj. spojeny i se zmasováním studia zejména v pregraduálním stupni vzdělání, doplácela na rigidní systém tzv. ordinariátů, převzatý v 19. století z německých univerzit. Pěstování disciplíny (možnost zapisovat si etnologii jako zkušební obor, formální ustavení stolice, ústavu, katedry) bylo podmíněno individuální a zpravidla časově omezenou pozicí řádných profesorů neboli ordinariátů. V mnoha případech tak stabilní etnologická pracoviště na švýcarských univerzitách nevznikla až do konce 20. století vůbec a etnologie byla po dlouhou dobu vázána na pracoviště jazykovědná, historická, geografická apod., kde byly nečetné etnologické doktoráty zaštiťovány mimořádnými (soukromými) docenty a profesory, případně stále ještě ve zcela jiných oborech ukotvenými specialisty. K regulárnímu etablování etnologie jako samostatného oboru na klíčových univerzitách v Basileji a Curychu došlo až ve 40. a 50. letech 20. století, tedy výrazně později než např. v českých zemích, jakkoliv právě tyto dvě univerzity daly už v předválečném období vyrůst prvním silným generacím švýcarských etnologů, kteří udávali oboru směr až do 60. a počátku 70. let 20. století.

Na basilejské univerzitě (Meuli – Wackernagel 1960; Bonjour 1960; Burckhardt-Seebass 2011), kde dlouho-

době působil E. Hoffman-Krayer a v duchu své koncepce národopisné vědy vedl studenty především ke studiu folkloru, zvyků a obřadů, tak získala v oboru germanistika již v roce 1909 doktorát folkloristka Adèle Stoecklinová (1876–1960), autorka důležité práce *Weihnachts- und Neujahrslieder aus der Schweiz* (1921). Nedlouho po ní zde dokončil studia germanistiky a historie Paul Geiger (1887–1952), pozdější blízký spolupracovník R. Weisse a jeden z předních představitelů švýcarské etnokartografie. Geiger, mezi jehož odborné zájmy patřilo opět především zvykosloví (monografie *Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch*, 1936), se po učitelském intermezzu a působení v čele SGV v Basileji roku 1939 i habilitoval a stal se zde prvním řádným docentem etnologie (i když stále bez vlastní katedry). Pod vedením Hoffmana-Krayera v Basileji vystudoval i další specialista na obřadní kulturu a zvykosloví (zejména svatební) Hanns Bächtold-Stäubli (1886–1941).

Úplně novou kvalitu, i když ne vždy progresivitu, po stránce teoreticko-metodologické přinesli do Basileje na konci 20. let 20. století Karl Meuli (1891–1968) a Hans-Georg Wackernagel (1895–1967). Absolvent studia sanskrty, klasické filologie a archeologie v Mnichově a Berlíně K. Meuli se zde roku 1926 habilitoval a později získal i mimořádnou a řádnou profesuru v poněkud nestandardní specializaci „antický národopis“ (*Volkskunde der Antike*). Meuli představoval (koneckonců i svým biografickým zájmem o něj) velmi pozdního představitele evolucionismu v pojetí Johanna Jakoba Bachofena, který přístupy klasické filologie kombinoval s vývody psychologizujícími i se srovnávacími dějinami náboženství. V národopisném díle konceptualizoval opět především zvykosloví, jeho asi nejznámějším dílem je monografie *Schweizer Masken* (Meuli 1943). Věnoval se ale – byť s nejednoznačnými ohlasy – i řadě jiných témat, viz např. spíše kulturněhistorická a folkloristická práce *Herkunft und Wesen der Fabel* (1954) nebo posmrtně vydaná monografie *Das Weinen als Sitte* (1970). Badatelské zaměření H. Wackernagela propojovalo jeho školení v klasické filologii, germanistice, archivnictví a starších dějinách se zájmem o kulturní dějiny a etnologii a vyvrcholilo soukromou docenturou (1930) a posléze mimořádnou profesurou (1938) v taktéž nestandardním oboru „středověkého národopisu“ (*Volkskunde des Mittelalters*).

K definitivnímu ustavení samostatného etnologického pracoviště na Basilejské univerzitě, které dodnes

zůstává úzce – i v rovině sdílené infrastruktury – spojeno s SGV došlo až po druhé světové válce díky systematickému úsilí již zmíněného P. Geigera, kterého následně v pozici hostujícího profesora krátkodobě (1952–1956) nahradil R. Weiss, celé dílo poté završil o generaci mladší Hans Trümpy (1917–1989), habilitovaný roku 1956. Za jeho působení je etnologie na Basilejské univerzitě konečně uznána jako zkušební předmět (1957), roku 1961 vzniká etnologický seminář a v roce 1965 H. Trümpy po složitém vyjednávání a na základě financování z nadačních zdrojů získává etnologický ordinariát, na kterém setrvá až do roku 1987.

Trümpyho dílo vědecké je značně mnohvrstevnaté, metodologicky poměrně konzervativní, avšak založené na důkladných archivních i terénních výzkumech. Věnoval se studiu slovesného folkloru a výročních obyčejů (monografie *Der Freiheitsbaum*, 1961), ale i novodobým formám folklorismu a můžeme jej považovat i za jednoho z prvních švýcarských etnologů se systematickým zájmem o dějiny vlastní disciplíny (Trümpy 1983). Pod jeho vedením se basilejská univerzitní etnologie včetně folkloristiky naprosto důsledně profilovala jako historická, resp. humanitní věda. Trümpy a jeho spolupracovníci v bouřlivých debatách 60. až 80. let i přes rozšíření vlastního výzkumného záběru o zmíněný folklorismus, otázky národní identity, každodenní život v současnosti i kritickou revizi vztahu švýcarské etnologie a nacionálněsociálních myšlenek setrvali na tradičních oborových pozicích a razantně odmítali nejen transformaci etnologie v sociální vědu, ale i posuny od retrogresivního studia lidové kultury směrem k „empirické vědě o kultuře“, tak jak byla v rámci německojazyčné etnologie proponována na základě kritiky nacistické diskreditace národopisu (Bausinger 1965) Hermannem Bausingerem (nar. 1926) a jeho spolupracovníky (*Abschied* 1970; Bausinger 1971). V tomto směru zůstávala basilejská univerzita po dlouhou dobu jedním z nejkonzervativnějších etnologických pracovišť v Evropě vůbec, a to i ve srovnání s univerzitou v Curychu, kde se k Bausingerem proponované reorientaci etnologie jednoznačně přihlásil A. Niederer. Zde již nicméně překračujeme vymezené rámce této studie.

Podobně jako v Basileji byla cesta ke vzniku samostatného etnologického pracoviště na univerzitě v Curychu značně komplikovaná, či ještě komplikovanější, a etnologie se i zde po dlouhou dobu rozvíjela pod více či méně limitující kuratelou jiných oborů, především ja-

zykovědných a historických (Gyr 2014). Výraznou nápo-
mocí pro veškeré snažení curyšských etnologů ale vždy byla zdejší samostatná sekce SGV založená roku 1918 (Kuhn 2010). Do těchto kontextů spadá dílo klasického filologa a archeologa Otto Wasera (1870–1952), zabývající se především antickou mytologií (*Volkskunde und griechisch-römisches Altertum*, 1916). Z metodologického hlediska byl podstatný kontakt curyšských etnologů se zdejším profesorem romanistiky Jakobem Judem (1882–1952), který výrazným způsobem propracoval zásady jazykové geografie a spolu s bernským filologem Karlem Jabergem (1877–1958) vypracoval a od roku 1928 vydával italsko-švýcarský jazykový atlas (*Sprach- und Sachatlas Italiens und der Südschweiz*, 1928–1940). Právě toto dílo a metody terénního a archivního sběru dat k atlasu i jejich kartografické prezentace a interpretace podstatným způsobem ovlivnily rodící se etnokartografii v Německu a samozřejmě i ve Švýcarsku (Woitsch 2016: 185–187).

Pozoruhodných úspěchů v zajímavém interdisciplinárním studiu vyloženě národopisných témat v Curychu dosáhl též botanik Heinrich Brockmann-Jerosch (1879–1939) (Gyr – Scheidegger 2013). Ten totiž od paleobotanického, botanického a ekologického studia švýcarského rostlinstva (především lesního a lučního) přešel ve 20. a 30. letech ke studiu vlivu lidské populace na vývoj vegetace. A jako hlavní faktor tohoto vlivu identifikoval nejen tradiční a dlouhodobě existující formy lesního a zemědělského hospodaření (jak plužního, tak např. v Alpách rozšířeného pastevectví a tzv. *Almwirtschaft*), ale třeba i využívání rostlin v tradiční medicíně, magii a léčitelství (práce *Schweizer Volksleben. Sitten, Bräuche, Wohnstätten*, 2 svazky, 1929). Brockmann-Jerosch, ačkoliv etnolog-amatér, je tedy zakladatelem švýcarské etnobotaniky a mezioborového národopisného studia vztahu člověka a přírody, které byl schopen zúročit např. i při výzkumech lidového stavitelství (*Schweizer Bauernhaus*, 1933).

Richard Weiss – poloviční Erixon?

Ke vzniku samostatné stolice pro národopis na univerzitě v Curychu v roce 1946 a následnému ustavení národopisného semináře (1951) došlo až po druhé světové válce, tedy v evropském kontextu velice pozdě, i když paradoxně o něco dříve než v Basileji, kde měl národopisný výzkum přeci jen silnější tradici. Tento paradox se dá ovšem snadno vysvětlit pokud si uvědomíme, že prv-

ním curyšským ordináři se v roce 1946 stal Richard Weiss, nejvýznamnější švýcarský etnolog 20. století a jedna z klíčových postav dějin etnologie v Evropě vůbec (Gyr 2006, 2009; Meuli 1963).⁸

Richard Weiss, rodák ze Stuttgartu, studoval germanistiku a historii v Curychu, Heidelbergu a Paříži (zdejší jednosemestrální pobyt je obzvláště důležitý) a doktorát obhájil roku 1933 s prací věnovanou zobrazování Alp v německé „cestovatelské“ literatuře 19. století, která předznamenávala jeho další zájmy. Na curyšskou univerzitu nastoupil jako soukromý docent v zimním semestru válečných let 1940/1941 na základě další, pro něj zcela symptomatické a z hlediska regionálního národopisného studia vzorové práce *Das Alpwesen Graubündens. Wirtschaft, Sachkultur, Recht, Äplerarbeit und Äplerleben* (Weiss 1941). Ve Švýcarsku relativně klidná předválečná a válečná léta využil Weiss k obrovskému množství krátkodobých i dlouhodobých terénních výzkumů i v těch nejdlehlších částech země a zúročil je ve svém životním díle *Volkskunde der Schweiz* (Weiss 1946), na základě kterého získal řádnou profesuru a počal budovat samostatné etnologické pracoviště. V jeho čele poté působil až do předčasné tragické smrti v červenci roku 1962. I během krátké vědecké kariéry vytvořil Weiss monumentální dílo, které švýcarskou etnologii ve 40. a 50. letech postavilo do čela evropského dění v oboru, a to hned v několika rovinách. Weissovi se podařilo zachránit a rehabilitovat tematická (méně již metodologická a interpretační) východiska německé *Volkskunde* a jeho práce byly v celé Evropě akceptovaným vzorem tvorby národopisných syntéz i analytických studií.

Weiss (1) opustil doposud ve švýcarské etnologii převažující přístupy evolucionistické a difuzionistické a i s ohledem na pařížskou studijní zkušenost se profilel jako jednoznačný strukturní funkcionalista. Jednotlivé jevy tradiční kultury pro něj nebyly izolovanými muzejními artefakty, přežitky starých časů, ale chápal je jako nesmírně složitý kolektivně sdílený kulturní systém, vázaný na tradice jednotlivých komunit a provázaný celou řadou funkčních vztahů a hierarchií. Weiss se tedy v jednom momentu rozešel jak s nacionální definicí lidu (*Volk*), tak s Hoffmann-Krayerovým pojetím lidu ve smyslu *vulgus*. Lid byl pro něj především nositelem tradice, která měla být hlavním předmětem etnologického výzkumu. Samotný obor Weiss definoval takto: „*Volkskunde ist die Wissenschaft vom Volksleben. Das Volksleben be-*

steht aus den zwischen Volk und Volkskultur wirkenden Wechselbeziehungen, soweit sie durch Gemeinschaft und Tradition bestimmt sind.“ (Weiss 1946: 11, k jeho pojetí tradice Holzapfel 1988). Tento svůj přístup demonstroval jak v minuciózních studiích jednotlivých složek tradiční kultury, především lidové architektury a osídlení (Huwyler 2009) i dalších faset hmotné kultury (např. zápah dobytka, oradla, strava, hospodaření s vodou), ale i kultury duchovní (agrární obyčeje) včetně folkloru (lidové divadlo, tanec, jazyk), tak při tvorbě syntetických prací a v etnokartografii (modelově Weiss 1943a, 1943b, 1959). Za primární způsob sběru dat k takto traktovaným analýzám i syntézám, což bylo ve výše nastíněných kontextech pomalé modernizace Švýcarska stále možné, Weiss vždy považoval důkladný terénní výzkum.

Etnologii (2), podobně jako Sigurd Erixon, který první teoretické práce v tomto směru publikoval na konci 30. let 20. století (Erixon 1937, 1938; Woitsch 2017), považoval R. Weiss za komparativní vědu. Školení v lingvistice, znalost jazykových atlasů a vlastní etnokartografické dílo ho vedlo – nepochybně i pod vlivem událostí v Německu (Dow – Lixfeld 1994; Gerndt 1995) – k radikálnímu rozchodu s jakýmkoliv nacionálními interpretacemi lidové kultury. Pokud použijeme více než vhodné německé termíny, Weiss odmítal *Heimatsforschung* a klonil se ke komparativnímu a funkcionalisticky traktovanému *Kulturraumforschung*. Tedy k empirickému studiu „objektivně“ existujících kulturních hranic a areálů, při jejichž rozpoznání jsou etnicita či jazyk jen jedněmi z mnoha dílčích prvků hodných pozornosti, jak to např. ukázal v modelové studii z roku 1947 o kulturní hranici mezi východním a západním Švýcarskem (Weiss 1947; Burckhardt-Seebass 1993). Tento jeho programově anacionální přístup se důsledně odráží v jím užívané terminologii, v názvech a textech svých prací důsledně mluví o „lidové kultuře Švýcarska“ nikoliv o „švýcarské lidové kultuře“. Zároveň je však jistým omezením Weissových výzkumů a interpretací, ačkoliv byl vynikajícím znalcem alpské kultury okolních států (Itálie, Německo, Rakousko, Slovinsko resp. Jugoslávie), komparaci překračující hranice Švýcarska se příliš nevěnoval.

Nakonec (3) je nutno zdůraznit zásadní přínos R. Weissa evropské etnokartografii. Zájem o ní projevoval již během studií a v roce 1933 se dokonce stal dobrovolným spolupracovníkem redakce *Atlas der deutschen Volkskunde* (ADV) a podílel se na přípravě tohoto za-

kladatelského díla evropské etnokartografie (Schmoll 2009a). Ještě před druhou světovou válkou se však s národnostní koncepcí ADV rozešel a spolu s P. Geigerem začal připravovat *Atlas der schweizerischen Volkskunde* (ASV) na tzv. teritoriálním principu. Podobně jako Erixon ve Švédsku (a zdá se, že nezávisle na něm) Weiss s Geigerem zahrnují do výzkumu a etnokartografické prezentace veškeré relevantní kulturní elementy vyskytující se na území Švýcarska, a to bez ohledu na jazyk či etnicitu jejich nositelů (Weiss – Geiger 1950). Rozsáhlý sběr dat provedený ve 387 promyšleně vybraných lokalitách následně vedl k vypracování nejpodrobnějšího a nejkvalitnějšího etnografického atlasu, který kdy v Evropě vznikl (zahrnuje 291 map). Jeho vydávání bylo SGV ovšem dokončeno až dlouho po Weissově smrti (*Atlas* 1950–1995).

Výše uvedené pochvalné zmínky se zdají stavět R. Weisse na piedestal evropské etnologické vědy. Avšak jak částečně vyplývá z názvu této kapitoly, dílo tohoto badatele samozřejmě nebylo bez problémů. Na rozdíl od S. Erixona se totiž R. Weiss, což může být způsobeno jeho předčasným skolem, nepokusil o komplexní a teoreticky novou definici etnologie a jejích výzkumných a interpretačních úkolů. Zůstal jen u aplikace svých inovativních přístupů na konkrétní materiál, případně některá východiska formuloval v předmluvách k velkým syntézám (Weiss 1946, 1959). Za další – opět na rozdíl od Erixona – byl Weiss celý život doslova fascinován archaickou lidovou kulturou alpských zemědělců, pastevců a dřevařů a nikdy se nepokusil rozšířit výzkumné pole etnologie o studium města či obecně „nevenkovského“ terénu. Cizí mu byla témata a přístupy sociologizující, antropologizující či důsledněji tematizující interetnicitu, interkulturalitu a aktuální sociokulturní změny. V tomto smyslu se vůči němu již v 50. letech 20. století někteří etnologové vymezovali a jeho dílo bylo, zejména v ostrých debatách v německojazyčném prostoru v letech 60. a 70., označováno za tematicky archaické, málo přínosné a překonané již v době svého vzniku (Metzen 1970). Takto negativně dnes Weiss rozhodně interpretován není, přinejmenším autory zabývajícími se detailně dějinami švýcarské etnologie (Hugger 1994: 24–25; Tschöfen 2011). Za mnohem problematičtější je považována jednak jeho patrně nevědomá intence k povyšování tradiční kultury Alp na hlavní a jediný svorník existence švýcarského státu (Weiss 1942, 1957), tedy de facto latentní nacionalismus, byť

kvalitativně výrazně odlišný od nacionalismu (velko)německého (Frei 2010; Eggmann – Oehme-Jüngling 2013; Mathieu 2009), jednak – a možná ještě více – i absence většího komparativního záběru jeho děl či systematictější zapojení do mezinárodního výzkumného dění, i když také o něj se Weiss pokoušel (Schmoll 2009b). Pokud tyto debaty shrneme, jeví se R. Weiss skutečně být „polovičním Erixonem“ či Erixonem v první polovině jeho vědecké kariéry, která byla charakterizována důrazem na terénní empirické studium tzv. tradiční kultury (u obou pod vlivem německé *Volkskunde*), promyšlením a realizací etnokartografických výzkumů a pokusy o aplikaci nových teorií (komparatistika, funkcionalismus).

Závěr

Vědeckým dílem R. Weisse vyvrcholila a zároveň do značné míry skončila zásadní etapa v dějinách švýcarské etnologie počínající v 80. letech 19. století. Vývoj disciplíny v tomto období můžeme charakterizovat jako postupnou a stále větší divergenci od tematických, institucionálních a zejména teoreticko-metodologických východisek německojazyčné *Volkskunde*, v jejichž epistemologických rámcích obor ve Švýcarsku vznikal. Především díky nastíněným okolnostem kulturním a politickým se švýcarský národopis velmi brzy oprostil od výhradně nacionální (etnicko-jazykové, *volkisch*) definice lidu. V dílech E. Hofmanna-Krayera a R. Weisse dokonce došlo k více či méně systematickým inovativním pokusům o zcela odlišné vymezení lidu, tradice a lidové kultury. Intenzivní terénní výzkumy stále ještě živé venkovské tradiční kultury daly v první polovině 20. století vzniknout řadě zásadních prací analytických i syntetických, špičkový výzkum dialektologický a ovšem též inspirace německým ADV byly základem pro vznik důležitých projektů etnokartografických. Již na počátku 20. století – a tato tendence se posléze jen prohlubovala – vystupovala švýcarská etnologie jako svébytná a sebevědomá disciplína. Její institucionální základna zůstávala nicméně až do 50. let 20. století poněkud nestandardní, obor absentoval (ve formě samostatných ústavů či kateder) na univerzitách a publikační, materiální i symbolické zázemí mu poskytovala téměř výhradně velká profesní společnost *Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde*. V období 30. let 20. století a zejména druhé světové války těžili švýcarští etnologové z neutrality země a podařilo se jim detailností a rozsahem empirických terénních výzku-

mů alpské lidové kultury „předejít“ nejen své sousedy. Obohacením této empirické základy o teoretická východiska funkčního strukturalismu vznikla skutečně svébytná a v evropském kontextu unikátní švýcarská etnologická škola, která byla zejména pro etnology německé a rakouské nedostižným vzorem. Tematicky byla ovšem limitována výzkumem venkovské tradiční kultury, což se jí v 60. a 70. letech 20. století stalo téměř osudným.

K vytyčení dalších pozoruhodných „vlastních cest“ došlo až po smrti R. Weisse a někdy i v důsledku otevřené snahy se vůči němu vymezit. Za „druhou polovinu švýcarského Erixona“ totiž musíme považovat Weissova žáka a spolupracovníka při přípravě ASV a později též velkého oponenta Arnolda Niederera (1914–1998), který po krátké „sedisvakanci“ řídil curyšský etnologický seminář v letech 1964–1980 (Gyr 2006: 238–242). Jeho dílu zde již nevěnuji systematickou pozornost, nicméně důrazem na studium města, dělnictva, menšin a kulturní změny na venkově, tak jak se odrážejí např. v monografii *Gemeinwerk im Wallis. Bäuerliche Gemeinschaftsarbeit in Vergangenheit und Gegenwart* (Niederer 1956) a v řa-

dě dalších menších studií (souborně Niederer 1993) se tento badatel jednoznačně přihlásil k moderním východiskům evropské etnologie. Navíc téma promýšlel i v programových teoretických statích (Niederer 1967, 1970, 1973), velmi podobných ve stejné době publikovaným textům S. Erixona (1956, 1967). A. Niederer se spolu s R. Wildhaberem (Burckhardt 1972–1973), významným folkloristou Maxem Lüthim (1909–1991) a dalšími spolupracovníky (např. Rudolfem Braunem) vydal i strategickou cestou – řečeno termínem K. Kuhna (2015b: 85–91) – europeizace oboru zapojením do SIEF, evropského atlasového projektu či podílem na nadnárodním komparativním projektu *Alpes Orientales*. Úspěšně připravil nejen curyšskou etnologickou školu na otřesy a oborové války v 70. a 80. letech obohacením oboru o přístupy sociologické a antropologické. Této neméně zajímavé kapitole dějin švýcarské etnologie, která prozatím ústí v situaci, kdy je etnologie ve Švýcarsku hluboce respektovaným oborem studujícím nejrozličnější témata od vyložení „klasických“ po veskrze, ale nikoliv křečovitě „up to date“, bude věnováno zamýšlené pokračování této studie.

Studie je výstupem z projektu GA15-03754S *Mezi státním plánem a badatelskou svobodou. Etnografie a folkloristika v českých zemích v kontextu vývoje kultury a společnosti v letech 1945–1989* podpořeného Grantovou agenturou České republiky.

POZNÁMKY:

1. V dalším textu vycházím z hlediska obecných kontextů především z těchto prací (aniž by na ně bylo explicitně odkazováno, pokud se nejedná o specifickou problematiku nebo přímou citaci): Bendix 2012; Gyr 1999; Hugger 1994; Jeggle 2001; Kuhn 2015a, 2016; Moser – Götz – Ege 2015.
2. Za zvláště inspirativní považuji debaty nad některými konkrétními problémy dějin (nejen) švýcarské etnologie na konferenci *Orientieren & Positionieren, Anknüpfen & Weitermachen: Wissensgeschichte der Volkskunde/Kulturwissenschaft in Europa nach 1945*, kterou v roce 2017 zorganizovaly ve Vídni švýcarská SGV a rakouský Verein für Volkskunde.
3. Spis nese velmi „epický“ název *Warhafftiger Bericht Von den New erfundenen Japponischen Inseln vnd Koenigreichen auch von andren zuvor vnbeakanden Indianischen Landen. Darinn der heilig Christlich Glaub wunderbarlich zunimpt vnd auffwaechst. Neben dem allen erfindet sich in diser Edition gruendliche anzeygung von der Japponischen Legation newlich gehn Rom ankömen... von Brasilia vnd weyttere beschreibung der Landschafften vnd Wesen der Neuwerfundenen Voelckern... Durch RENVVARDVM CYSATVM, Burgern zu Lucern auß dem Italianischen in das Teutsch gebracht vnd jetzt zum erstenmal im Truck außgangen* (Freiburg 1586).
4. Stejně minimální vliv na švýcarskou etnologii mělo krátkodobé působení Arnolda van Gennepa na univerzitě v Neuchâtelu v letech 1912–1915.
5. K historii a současnému stavu celého projektu viz též <<https://www.idiotikon.ch/>> (cit. 3. 2. 2018). Obdobné slovníky francouzský, italský a retorománský začaly být postupně sestavovány až v průběhu 20. století.
6. V roce 2019 byla dokončena digitalizace časopisu. Veškeré ročníky jsou volně dostupné na <<https://www.e-periodica.ch/digbib/vollist?var=true&UID=sav-001&id=browse&id2=browse1>> (cit. 10. 3. 2019).
7. Intenzivní výzkum započal již v době druhé světové války, což je mj. interpretováno jako snaha švýcarských etnologů o symbolickou obhajobu švýcarské specifičnosti a nezávislosti. Iniciátory byli národopisci a architekti Benno Furrer, Max Gschwend a Alfredo Baeschlin, kteří v roce 1944 založili *Aktion Bauernhausforschung in der Schweiz* (Gschwend 1969). Podobnost se známou Zaměňovací akcí ČAVU probíhající v Protektorátu Čechy a Morava není podle mého názoru rozhodně náhodná.
8. K dílu a osobnosti R. Weisse srov. též v textu všechny citované práce K. Kuhna a monotematické číslo časopisu *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 105, č. 1, 2009.

LITERATURA:

- Abschied vom Volksleben* 1970. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Antonietti, Thomas 2013: Ein Jahrhundert sammeln und forschen: Ethnologie im Wallis 1890–2010. In: Antonietti, Thomas (ed.): *Nahe Ferne: Ein Jahrhundert Ethnologie im Wallis*. Baden: Hier-und-Jetzt, s. 21–48.
- Atlas der schweizerischen Volkskunde / Atlas de Folklore suisse* 1950–1995. Herausgegeben von Paul Geiger und Richard Weiss, weitergeführt von Walter Escher, Elisabeth Liebl und Arnold Niederer. Basel: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde.
- Bausinger, Hermann 1965: Volksideologie und Volksforschung. Zur nationalsozialistischen Volkskunde. *Zeitschrift für Volkskunde* 61, s. 177–204.
- Bausinger, Hermann 1971: *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Bendix, Regina 2012: From Volkskunde to the “Field of Many Names”: Folklore Studies in German-Speaking Europe since 1945. In: Bendix, Regina – Hasan-Rokem, Galit (eds.): *A Companion to Folklore*. New York: Wiley Blackwell, s. 364–390.
- Bonjour, Edgar 1960: *Die Universität Basel von den Anfängen bis zur Gegenwart 1460–1960*. Basel: Schwabe Verlag, s. 664–670, s. 706.
- Burckhardt, Lukas F. 1972–1973: Volkskunde im Dienst der Völkerverständigung: Erlebnisse mit Robert Wildhaber. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 68/69, s. 49–53.
- Burckhardt-Seebass, Christine 1990: Archivieren für wen? John Meier, Hoffmann-Krayer und die frühzeit des Schweizerischen Volksliedarchivs. *Jahrbuch für Volksliedforschung* 35, s. 33–43.
- Burckhardt-Seebass, Christine 1993: „Brünig-Napf-Reuss-Linie“ oder „Röstigraben“. Das Konzept des ASV und die kulturellen und sprachlichen Grenzen in der gegenwärtigen Schweiz. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 30, s. 15–26.
- Burckhardt-Seebass, Christine 2011: Manifestes Interesse, erste Strukturen, fachlicher Auf- und Ausbau. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 107, s. 58–76.
- Dow, James R. – Lixfeld, Hannjost 1994: Nationalsozialistische Volkskunde und Vergangenheitsbewältigung. In: Jacobeit, Wolfgang – Lixfeld, Hannjost – Bockhorn, Olaf (eds.): *Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Köln – Wien: Böhlau, 342–366.
- Eggmann, Sabine – Oehme-Jüngling, Karoline (eds.) 2013: *Doing Society: „Volkskultur“ als gesellschaftliche Selbstverständigung*. Basel: SGV.
- Erixon, Sigurd 1937: Regional European Ethnology I. Main Principles and Aims with Special Reference to Nordic Ethnology. *Folk-liv* 1a, s. 89–108.
- Erixon, Sigurd 1938: Regional European Ethnology II. Functional Analysis – Time Studies. *Folk-liv* 2, s. 263–294.
- Erixon, Sigurd 1956: European Ethnology as Social Science. In: *Actes du Congrès International d’Ethnologie Régionale. Arnhem 1955*. Arnhem: Rijksmuseum voor Volkskunde, s. 56–61.
- Erixon, Sigurd 1967: European Ethnology in our Time. *Ethnologia Europaea* 1, s. 3–11.
- Flückiger, Bernadette (ed.) 2008: *Das Idiotikon: Schlüssel zu unserer sprachlichen Identität und mehr? Frühjahrstagung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften*. Zürich, 24. April 2008. Bern: Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften.
- Frei, Alban 2010: “Ein ‘Dokument des geistigen Selbstbehauptungswillens der Schweiz’. Der Atlas der schweizerischen Volkskunde und die Nationalisierung der Volkskunde in der Schweiz. In: Schürch, Franziska – Eggmann, Sabine – Risi, Marius (eds.): *Vereintes Wissen: Die Volkskunde und ihre gesellschaftliche Verankerung*. Münster – Basel: Waxmann, s. 133–145.
- Germann, Pascal 2016: *Laboratorien der Vererbung. Rassenforschung und Humangenetik in der Schweiz 1900–1970*. Göttingen: Wallstein.
- Gerndt, Helge 1995: Deutsche Volkskunde und Nationalsozialismus – was haben wir aus der Geschichte gelernt? *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 91, s. 53–75.
- Gschwend, Max 1969: Hausforschung in der Schweiz 1919–1969. *Geographica Helvetica* 24, s. 216–219.
- Gyr, Ueli 1999: Europäische Ethnologie aus der Sicht der Schweizer Volkskunde. In: Giordano, Christian – Rolshoven, Johanna (eds.): *Europäische Ethnologie, Ethnologie Europas – Ethnologie européenne, Ethnologie de l’Europe*. Fribourg: University Press, s. 45–62.
- Gyr, Ueli 2001: Feldforschung in der Schweizer Volkskunde: Eine forschungsgeschichtliche Skizze. In: Korkiakangas, Pirjo – Kiuru, Eilina (eds.): *An Adventurer in European Ethnology*. Jyväskylä: Atena, s. 110–128.
- Gyr, Ueli 2006: Von Richard Weiss zu Arnold Niederer. Zwei alpine Forschungsexponenten im Vergleich. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 102, s. 231–250.
- Gyr, Ueli 2009: Richard Weiss – Standorte und Werk einer volkskundlichen Symbolfigur. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 105, s. 65–80.
- Gyr, Ueli 2014: „Zur Entwicklung der Populären Kulturen an der Universität Zürich.“ *Universität Zürich. ISEK - Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft* [online] [cit. 15. 1. 2019]. Dostupné z: <<https://www.isek.uzh.ch/de/popul%C3%A4rekulturen/profil/geschichte.html>>.
- Gyr, Ueli – Scheidegger, Tobias 2013: Heinrich Brockmann-Jerosch (1879–1939). Spurensuche zwischen Botanik, Brauch und Bauernhaus. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 109, s. 203–231.
- Hoffmann-Krayer, Eduard 1902: *Die Volkskunde als Wissenschaft*. Zürich: F. Amberger.
- Hoffmann-Krayer, Eduard 1910: Cysatiana. Volkskundliches aus dem Kanton Luzern um die Wende des 16. Jahrhunderts. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 14, s. 272–287.
- Hoffmann-Krayer, Eduard 1913: *Feste und Bräuche des Schweizervolkes*. Zürich: Schultheß.
- Holzappel, Otto 1988: Der Begriff der Tradition bei Richard Weiss (1946) und in der neueren Volkskunde. In: *Einheit in der Vielfalt: Festschrift für Peter Lang zum 60. Geburtstag*. Bern: Peter Lang, s. 237–248.
- Hugger, Paul 1992: Zu Geschichte und Gegenwart der Volkskunde in der Schweiz. In: Hugger, Paul (Hg.): *Handbuch der schweizerischen Volkskultur: Leben zwischen Tradition und Moderne. Ein Panorama des schweizerischen Alltags*, 1. Zürich: Offizin, s. 15–33.
- Hugger, Paul 1994: Volkskunde in der Schweiz seit dem Zweiten Weltkrieg: Zwischen Provinzialismus und Weltoffenheit. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 97, s. 97–112.

- Huwylar, Edwin 2009: Häuser und Landschaften der Schweiz – Richard Weiss und die Hausforschung. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 105, s. 57–64.
- Jeggle, Utz 2001: Volkskunde im 20. Jahrhundert. In: Brednich, Rolf W. (ed.): *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Berlin: Reimer, s. 53–75.
- Jeřábek, Richard 2013: *Biografický slovník evropské etnologie*. Brno: Masarykova univerzita.
- Kuhn, Konrad J. 2010: Unterbrochene Tradition und lange Dauer: Die Zürcher Sektion der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 1918–2010. In: Schürch, Franziska – Eggmann, Sabine – Risi, Marius (eds.): *Vereintes Wissen: Die Volkskunde und ihre gesellschaftliche Verankerung*. Münster – Basel: Waxmann, s. 69–94.
- Kuhn, Konrad J. 2015a: „Beschauliches Tun“ oder europäische Perspektive? Positionen und Dynamiken einer volkskundlichen Kulturwissenschaft in der Schweiz zwischen 1945 und 1970. In: Moser, Johannes – Götz, Irene – Ege, Moritz (eds.): *Zur Situation der Volkskunde 1945–1970. Orientierungen einer Wissenschaft zur Zeit des Kalten Krieges*. Münster: Waxmann, s. 177–203.
- Kuhn, Konrad J. 2015b: Europeanization as strategy: disciplinary shifts in Switzerland and the formation of European ethnology. *Ethnologia Europaea* 45, s. 80–97.
- Kuhn, Konrad J. 2016: Ressource „Volkskultur“. Karrieren eines Konzepts zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit in der Schweiz. *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 27, s. 67–91.
- Kuhn, Konrad J. 2017: Networks, identity politics, and a narrative of distinction. On the knowledge-historical relations between „völkisch“ and Swiss Folklore Studies. *Journal of European Ethnology and Cultural Analysis* 2, s. 46–67.
- Lenzin, Danièle 1996: *Folklore vivat, crescat, floreat! Über die Anfänge der wissenschaftlichen Volkskunde in der Schweiz um 1900*. Zürich: Chronos.
- Lozoviuk, Petr 2005: *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Lozoviuk, Petr 2008: *Interethnik im Wissenschaftsprozess. Deutschsprachige Volkskunde in Böhmen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Maissen, Thomas 2010: *Geschichte der Schweiz*. Baden: Hier + Jetzt.
- Mathieu, Jon 2009: Richard Weiss und die Alpenforschung. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 105, s. 5–13.
- Metzen, Thomas 1970: Anmerkungen zur „Volkskunde der Schweiz“ von Richard Weiss. In: *Abschied vom Volksleben*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, s. 173–190.
- Meuli, Karl 1943: *Schweizer Masken. Mit einer Einleitung über schweizerische Maskenbräuche und Maskenschnitzer*. Zürich: Atlantis.
- Meuli, Karl 1963: Richard Weiss. 9. November 1907–29. Juli 1962. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 58, s. 185–199.
- Meuli, Karl – Wackernagel, Hans-Georg 1960: Volkskunde. In: *Lehre und Forschung an der Universität Basel zur Zeit der Feier ihres fünfundertjährigen Bestehens. Dargestellt von Dozenten der Universität Basel*. Basel: Birkhäuser, s. 240–243.
- Moser, Johannes – Götz, Irene – Ege, Moritz (eds.) 2015: *Zur Situation der Volkskunde 1945–1970. Orientierungen einer Wissenschaft zur Zeit des Kalten Krieges*. Münster: Waxmann.
- Niederer, Arnold 1956: *Gemeinwerk im Wallis. Bäuerliche Gemeinschaftsarbeit in Vergangenheit und Gegenwart*. (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 37). Basel: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde.
- Niederer, A. 1967: Die Stellung der europäischen Regionalethnologie an den schweizerischen Universitäten. *Ethnologia Europaea* 1, s. 309–311.
- Niederer, Arnold 1970: Gegen die Ausklammerung soziologischer Fragestellungen in der Volkskunde. *Zeitschrift für Volkskunde* 66, s. 52–54.
- Niederer, Arnold 1973: Ethnologie und Volkskunde zwischen Geschichts- und Sozialwissenschaft. *Bulletin der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft* 1, s. 8–13.
- Niederer, Arnold 1993: *Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel. Ausgewählte Arbeiten aus den Jahren 1956–1991*. Bern – Stuttgart – Wien: Paul Haupt Verlag.
- Paríková, Magnaléna 2016: „Posloví“ medzinárodných študentských a vedeckých kontaktov na Katedre etnológie a folklóristiky Filozofickej fakulty Univerzity J. A. Komenského v Bratislave koncom šesťdesiatych rokov 20. storočia. In: Woitsch, Jiří – Jünová Macková, Adéla (eds.): *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, s. 265–277.
- Schmoll, Friedemann 2009a: *Die Vermessung der Kultur: Der „Atlas der deutschen Volkskunde“ und die Deutsche Forschungsgemeinschaft 1928–1980*. Stuttgart: Steiner.
- Schmoll, F. 2009b: Richard Weiss: Skizzen zum internationalen Wirken des Schweizer Volkskundlers. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 105, s. 15–32.
- Schmoll, Friedemann 2010: Verbandelungen. Basel und die schweizerisch-deutschen Beziehungen in der Volkskunde. In: Schürch, Franziska – Eggmann, Sabine – Risi, Marius (eds.): *Vereintes Wissen: Die Volkskunde und ihre gesellschaftliche Verankerung*. Münster – Basel: Waxmann, s. 99–110.
- Schmoll, Friedemann 2011: Das Europa der deutschen Volkskunde. Skizzen zu Internationalisierungsprozessen in der Europäischen Ethnologie des 20. Jahrhunderts. In: Jöhler, Reinhard – Mätter, Max – Zinn-Thomas, Sabine (eds.): *Mobilitäten. Europa in Bewegung als Herausforderung kulturanalytischer Forschung*. 37. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde. Münster: Waxmann, s. 425–434.
- Schürch, Franziska 2008: *Landschaft, Senn und Kuh. Die Entdeckung der Appenzeller Volkskunst*. Marburg: Waxmann.
- Studer, Eduard 1954: Franz Josef Stalder. Zur Frühgeschichte volkskundlicher und dialektvergleichender Interessen. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 50, s. 125–227.
- Trümpy, Hans 1983: Volkskundliche Forschung und Lehre an den deutsch-schweizerischen Universitäten und die Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde. In: Brückner, Wolfgang – Beitzl, Klaus (Hrsg.): *Volkskunde als akademische Disziplin: Studien zur Institutionenausbildung. Referate eines wissenschaftsgeschichtlichen Symposiums vom 8.–10. Oktober 1982 in Würzburg*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 63–76.
- Tschöfen, Bernhard 2011: Volks-Kunde? Wissenszirkulationen zwischen Kulturforschung und Selbstauslegung. *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte* 7, s. 37–52.

- Vařeka, Josef 1994: Lidová architektura Švýcarska / Die Bauernhäuser der Schweiz (recenze). *Český lid* 81, s. 348–349.
- Weiss, Richard 1941: *Das Alpwesen Graubündens. Wirtschaft, Sachkultur, Recht, Äplerarbeit und Äplerleben*. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag.
- Weiss, Richard 1942: Volkskundliches Erforschen und Erleben des alpinen Kulturkreises. *Schweizer Volkskunde* 31, s. 41–47.
- Weiss, Richard 1943a: Brunnen und Brunnenordnung im Engadin. *Schweizer Volkskunde* 33, s. 54–59.
- Weiss, Richard 1943b: Stallbauten und Heutraggeräte Graubündens in sachgeographischer Betrachtung. *Romanica Helvetica* 20, s. 30–48.
- Weiss, Richard 1946: *Volkskunde der Schweiz. Grundriss*. Erlenbach – Zürich: Eugen Rentsch Verlag.
- Weiss, Richard 1947: Die Brünig-Napf-Reuss-Linie als Kulturgrenze zwischen Ost- und Westschweiz auf volkskundlichen Karten. *Geographica Helvetica* 2, s. 153–175.
- Weiss, Richard 1957: Alpiner Mensch und alpines Leben in der Krise der Gegenwart. *Die Alpen* 33, s. 209–224.
- Weiss, Richard 1959: *Häuser und Landschaften der Schweiz*. Erlenbach – Zürich: Eugen Rentsch Verlag.
- Weiss, Richard – Geiger, Paul 1950: *Einführung in den Atlas der schweizerischen Volkskunde*. Basel: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde.
- Wildhaber, Robert 1964: Bibliographische Einführung in die amerikanische Volkskunde. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 60, s. 164–218.
- Woitsch, Jiří 2016: Etnokartografie ve 20. století: Od národních atlasů k atlasu evropskému a zpět. In: Woitsch, Jiří – Jůnová Macková, Adéla (eds.): *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, s. 183–225.
- Woitsch, Jiří 2017: Od folklivsforskning k evropské etnologii, antropologii a zpět: švédská etnologie v 19. až 21. století. *Národopisná revue* 27, s. 224–235.

Summary

Going Their Own Way? The Swiss Ethnology in the 19th and the First Half of the 20th Century

The article submits a chronologically explained development of the Swiss ethnology with an emphasis on the development in the 19th century through the 1960s, whereby the interest in cultural diversity as well as that defined in other ways in older periods is partially included as a theme. Great attention is paid to key personalities in the history of the Swiss ethnology, in particular to Eduard Hoffmann-Krayer and Richard Weiss, and to how they influenced the theoretical and methodological as well as thematic shifts in the orientation of the discipline. Further significant persons and important works of the Swiss ethnology are mentioned as well, and the institutional basis of the discipline is described. The author presents the Swiss ethnology as quite a peculiar and progressive research discourse. This was formed under a strong influence of the German *Volkskunde*, but evolving in a country featuring a specifically multi-ethnic composition of the population, a significantly different historical development, as compared to Germany, and special, even extreme natural and geographical conditions that contributed to the survival of many archaic elements of the so-called folk culture until the 20th century.

Key words: European ethnology; folklore studies; history of ethnology; Switzerland; Richard Weiss.

URBÁNNOETNOLOGICKÝ VÝSKUM NA SLOVENSKU V 21. STOROČÍ: REFLEXIE A VÝZVY

Alexandra Bitušíková (*Katedra sociálnych štúdií a etnológie, Filozofická fakulta,
Univerzita Mateja Bela*)

Úvod

Cieľom štúdie je priniesť prehľad vývoja urbánnej etnológie na Slovensku s hlavným dôrazom na výskumy slovenského mesta v 21. storočí. Rozsah štúdie nedovoľuje hlbšiu analýzu celého vývoja slovenskej urbánnej etnológie. Podrobný kritický prehľad urbánnoetnologických výskumov v Československu / na Slovensku predchádzajúcich období (najmä výskumov v 20. storočí) bol už objektom viacerých etnologických publikácií (napr. Kiliánová 2002; Leščák 1992; Luther 1995, 2002; Popelková 1995, 2010; Popelková – Salner 2002; Salner 1982, 1988, 1990, 1998, 2013; Bitušíková 2003; 2010a, 2010b, 2018), ale aj sociologických (najmä Ferenčuhová 2011, 2012, 2013) a sčasti aj historických (napr. Klusáková 2012). Táto štúdia si nedáva za cieľ dopĺňať alebo korigovať ich výsledky. Stručný prehľad o urbánnoetnologických výskumoch staršieho obdobia s odkazmi na najvýznamnejšie práce, ktoré sa analýze týchto výskumov venujú (najmä ich tematickému zameraniu, teoretickému ukotveniu a metodike), prinášam v prvej časti práce výlučne pre potreby pochopenia celkového kontextu vývoja subdisciplíny na Slovensku, bez ktorého by nebolo možné ďalšie porovnanie. V druhej časti práce sledujem primárne vývoj etnologického/antropologického výskumu mesta na Slovensku v 21. storočí. Sústredím sa na zmeny v tematickom/problémovom zameraní urbánnych výskumov, teoretické koncepty a metodické prístupy k výskumu. Vychádzam z analýzy štúdií a monografií z kategórie urbánnej etnológie/antropológie, ktoré boli publikované v 21. storočí v domácich a sčasti zahraničných časopisoch, zborníkoch a monografiách. Som si vedomá limitácie tohto prístupu, keďže obsiahnuť škálu všetkých publikovaných prác (v akejkolvek problematike) je v súčasnosti takmer nemožné. S vedomím tohto obmedzenia ma zaujíma, či došlo v prvých dvoch dekádach 21. storočia k posunu vo vývine urbánnej etnológie na Slovensku? Sú výsledky výskumov prínosom pre poznanie v širšej komparatívnej, minimálne stredoeurópskej perspektíve?

Stručne z počiatkov vedeckého záujmu o slovenské mesto¹

Mesto ako objekt vedeckého záujmu sa objavuje po prvýkrát už vo vlastivedných prácach slovenských historikov, národopiscov, geografov, demografov, štatistikov a cestovateľov 18. – 19. storočia.² Títo prví bádatelia sa snažili zbierať, analyzovať a klasifikovať rôzne informácie o topografii, histórii a kultúre miest a dedín Slovenska. Ján Čaplovič (1780 – 1847), považovaný za zakladateľa slovenskej vedeckej etnografie, vo svojej práci *Slováci v Uhorsku* označil za predmet etnografie roľníkov a meštiansku triedu, ktorú podľa neho reprezentovali remeselníci a drobní výrobcovia v mestečkách a dedinách (Urbancová 1987: 44 – 45). V období národného obrodovania, predovšetkým v druhej polovici 19. storočia, bol predmetom záujmu národovcov najmä „slovenský ľud“ z rurálneho prostredia a jeho kultúra, pričom hlavný dôraz bádania sa kládol na ľudovú slovesnosť, duchovnú a materiálnu kultúru.³ Cieľom bolo poukázať na „starobylosť“ slovenského národa na základe jeho „špecifickej a unikátnej“ roľníckej a pastierskej kultúry. Romantizujúce až glorifikujúce názory na adresu slovenského národa a jeho kultúry pretrvali v povedomí časti slovenskej spoločnosti po mnoho desaťročí a zažívajú renesanciu dokonca aj v 21. storočí, keď na nich stavajú svoje programy, komunikačné a volebné stratégie aj rôzne politické (zväčša nacionalistické, populistické až extrémistické) subjekty.

Prvá polovica 20. storočia predstavovala obdobie postupného formovania, inštitucionalizácie a profesionalizácie slovenského národopisu/etnografie/etnológie, stále však s dôrazom na výskum vidieckych vrstiev obyvateľstva. Súviselo to s potrebou „záchranných výskumov“ tradičnej ľudovej kultúry v dedinskom prostredí (Leščák 1992; Luther 1995). Jasne deklarovaný vedecký záujem o mesto vzrastá až v druhej polovici 20. storočia. Rozvoju urbánnej etnológie na Slovensku tohto obdobia i jeho kritickéj analýze sa vo svojich prácach venovali viacerí už menovaní slovenskí etnológovia a etnologič-

ky. Na základe ich reflexií sa urbánnoetnologický výskum na Slovensku v druhej polovici 20. storočia rozčlenil do niekoľkých problémových okruhov, uvádzaných v chronologickom slede: 1. výskum robotníctva (v súvislosti s prehodnotením a rozšírením pojmu „ľud“ o robotnícke – zväčša mestské vrstvy) a výskum zmien ľudovej kultúry vplyvom industrializácie a urbanizácie; 2. výskum veľkého mesta – výskumy Bratislavy; 3. výskum malého mesta; 4. výskum rôznych urbánnych fenoménov (prípádové štúdie); a 5. história a vývin urbánnych výskumov na Slovensku.

Prvé dva okruhy – výskum robotníctva a výskum zmien ľudovej kultúry prostredníctvom industrializácie a urbanizácie, rozšírené v 50. až 70. rokoch 20. storočia, ovplyvnila ideologicky diktovaná potreba dokumentovať význam úlohy robotníckej triedy v komunistickom politickom systéme a s tým súvisiace zmeny (predovšetkým zmeny tradičnej kultúry v procesoch industrializácie a kolektívizácie). Na Slovensku sa výskum robotníctva a robotníckej kultúry sústredil najmä na banícke oblasti (Banská Štiavnica, Handlová, Gemer) a menšie robotnícke centrá.⁴ Ako zdôrazňuje Daniel Luther, aj keď tieto výskumy boli takmer výlučne ideologicky motivované a zameriavali sa na výskum jednej sociálnej vrstvy v mestskom spoločenstve (baníctvo, robotníctvo), väčšina autorov a autoriek vtedajších etnografických prác daného obdobia dokázala v textoch aspoň čiastočne eliminovať vplyv propagandy a ideológie (Luther 1995: 9). Vo výskume vplyvov industrializácie a urbanizácie na ľudovú kultúru tvorilo mesto len východiskový bod, od ktorého sa primárne odvíjal výskum premien ľudových tradícií a následne aj výskum mestských fenoménov, ako napr. rôznych záujmových a spolkových aktivít, obyčajových príležitostí, sociálnych vzťahov alebo postojov k „iným“. Je však pochopiteľné, že v dobe vládnucej komunistickej ideológie tieto práce nepriniesli (a ani nemohli priniesť – inak by neboli publikované) žiaden kritický pohľad na skutočný obraz vplyvu robotníctva na mestskú societu a kultúru.⁵

Výskum Bratislavy: prvý míľnik v urbánnoetnologickom výskume

Za významný posun vo vývoji slovenskej urbánnej etnológie možno považovať výskum Bratislavy v druhej polovici 20. storočia. Prvé výskumy Bratislavy možno datovať už do 60. rokov 20. storočia, keď sa v rámci vtedajšieho Národopisného ústavu SAV začali skúmať okrajové obce a štvrte „veľkej Bratislavy“ (Luther 1995: 9 – 10).

Ďalšiu a najmä v teoreticko-metodologickom prístupe inovatívnu etapu výskumu Bratislavy reprezentovali v 70. rokoch 20. storočia práce Petra Salnera, zamerané na výskum mestskej rodiny (Salner 1979, 1987). Salner ako prvý venoval pozornosť teoretickej konceptualizácii mesta. Už vo svojej kandidátskej (dizertačnej) práci definoval mesto ako „etnicky a sociálne mnohvrstevný celok v synchrónnom analytickom zábere, čo predpokladalo zmenu zaužívanej metodiky výskumu“ (Salner 1979, cit. podľa Luther 1995: 10).

Osemdesiate roky 20. storočia, ktoré priniesli určité politické uvoľnenie, sa prejavili aj v otvorení dovtedy málo skúmaných tém a nových metód, avšak treba poznamenať, že nešlo o nadviazanie na teoretické prístupy urbánnej antropológie v USA a západnej Európe, skôr akýsi „intuitívny“ posun vo výskume, ktorý vyšiel výlučne z empirických výskumov. Smerovanie výskumu mesta sa odrazilo v dvoch monotematických číslach časopisu *Slovenský národopis* (1985, 1987), ktoré boli výsledkom výskumu Bratislavy v Národopisnom ústave SAV a na Katedre etnografie a folkloristiky Univerzity Komenského v Bratislave. Prvý súbor štúdií v časopise (1985) priniesol sondu do života prímestských osád Bratislavy s dôrazom na sledovanie intenzity kontaktov „mesto – dedina“. Väčšinou šlo o výsledky výskumov z pôvodne samostatných obcí v okolí Bratislavy v historickom priereze bez hlbšieho prieniku do mestského sociálneho organizmu. Výnimkou bola štúdia Petra Salnera a Viery Feglovej, sledujúca sviaťotčné príležitosti v (súdobom) mestskom prostredí Bratislavy – Petržalky, ktorá bola v „ranej“ slovenskej urbánnej etnológii ojedinelým pokusom o využitie kvantitatívnych metód vo výskume mesta (Feglová – Salner 1985).

Druhé monotematické číslo *Slovenského národopisu* (1987) prezentovalo „historické analýzy vybraných (izoloovaných) sociálnych a kultúrnych javov“ (Luther 1995), napr. bývania a rodinného života obyvateľov mesta, kultúrneho kalendára mesta, spolkového života a spôsobu života rôznych skupín, ako aj folklórnych tradícií v meste. V práci prevládali dva teoretické prístupy, ktoré predtým rozpracovali viacerí urbánni antropológovia (napr. Eames – Goode 1977; Gmelch – Zenner 1996), aj keď autori štúdií v tom čase práce týchto antropológov nepoznali a necitovali: 1) výskum menších jednotiek – skupín (rodina, služobníctvo, stredné vrstvy, obchodníci) a 2) výskum sociálno-integračných faktorov a jednotiek (napr. spoločenské udalosti, ľudové kuchyne). Obohatením boli príspevky venované vývoju urbánnej etnológie v autorstve Olgy

Skalníkovej, Karla Fojtíka a Petra Niedermüllera. Väčšina štúdií sa orientovala časovo na medzivojnové obdobie, ktoré v tej dobe (80. – 90. roky 20. storočia) bolo priam laboratóriom urbánnych výskumov na Slovensku – najmä preto, že bolo ešte obsiahnuteľné najbežnejšími metódami etnografického výskumu vďaka žijúcim pamätníkom.

O pretrvávajúcom, ba dokonca rastúcom záujme o výskum mesta svedčí prvé monotematické číslo časopisu Slovenskej národopisnej spoločnosti pri SAV (dnes Národopisná spoločnosť Slovenska – NSS) s názvom *Národopisné informácie*⁶, ktoré vzniklo v prvom roku postkomunistického obdobia (1990). Časopis priniesol dve desiatky tematicky a metodicky rôznorodých príspevkov z výskumov zo Slovenska, z Čiech, Poľska a Rakúska, kde jediným spojivom bolo miesto výskumu – mesto, prevažne mesto medzivojnového obdobia alebo starších období. Z tohto pohľadu možno štúdie v tomto čísle označiť za etnografiu v meste, t. j. etnografiu vybraných javov v meste bez širších vzájomných súvislostí (a nie etnografiu mesta, t. j. etnografiu vybraných javov v kontexte vývoja celého mesta).⁷ Číslo predstavilo početné deskriptívne výsledky empirických výskumov zo slovenských miest, avšak takmer bez akýchkoľvek teoreticko-metodologických prínosov. P. Salner v úvodnej štúdii časopisu píše: „Definície slovenskej minulosti vyzdvihujú roľnícko-pastiersky charakter obyvateľstva a jeho tradičnej kultúry. Z tohto obrazu sa však vymykalo mestské prostredie. Mnohí ho preto vnímali s rozpakmi – ako ne-slovenský a cudzorodý či dokonca nepriateľský prvok. Aj v tom spočíva dôvod, prečo národopis (a nielen náš) mesto napriek stáročnej histórii, vzrastajúcemu kultúrnemu, spoločenskému a hospodárskemu významu rozpačito obchádzal. Zároveň odsúval aj problém kam s ním.“ (Salner 1990: 7) Bádateľ definoval mestské prostredie ako určitý vývinový stupeň lokálneho spoločenstva, ktoré reprezentuje ucelený, ale zároveň otvorený kultúrny systém. V porovnaní s málo početným, relatívne homogénnym a pre etnografa prehľadnejším rurálnym (dedinským) prostredím je urbánny (mestský) organizmus zložitejší. Na jeho obraz vplýva mnoho faktorov: počet a sociálna štruktúra obyvateľov, ale najmä rôznorodosť prejavov kultúry a spôsobu života v rámci rôznych skupín obyvateľstva (Salner 1990: 7). P. Salner neostal len pri definícii. Avizoval nedostatočnú pripravenosť – personálnu a metodologickú – pri výskume mesta ako zložitého systému. Obzvlášť pripomínal väčšiu potrebu synchronných rezov vo výskume rôznych foriem materiálnej, duchovnej a so-

ciálnej kultúry v meste. Viacnásobne zdôrazňoval dôležitosť venovať sa metodike výskumu v mestskom prostredí – metodike, ktorá si vyžaduje kombináciu rôznych metód a techník – „od kvantitatívnych metód cez rôzne formy priamych a nepriamych kontaktov s informátormi až po historické a archeologické postupy“ (Salner 1990: 12). Vyzdvihoval aj dôležitosť štúdia ďalších prameňov vo výskume mesta: archívnych dokumentov; rodinných, mestských či iných kroník; matrik; osobnej a úradnej korešpondencie; memoárovej literatúry; rôznych lokálnych novinových správ; ale aj vedľajších zdrojov, ako napr. jedálnych lístkov alebo pozvánok na podujatia rôznych združení (Salner 1990: 11 – 12). Napriek tomu, že tieto myšlienky P. Salnera vznikli v roku 1990, nestrácajú na aktuálnosti a možno ich považovať za základný a jedinečný teoretický vstup do výskumu mesta v slovenskom prostredí v postkomunistickom období.

Nevyhnutnú rôznorodosť prístupov, metód a techník vo výskume mesta (dnes by sme povedali trianguláciu metód a techník) potvrdila aj Soňa Kovačevičová, významná „pionierka“ a teoretička slovenskej etnológie. V príspevku *Metodika výskumu mesta pomocou tlače* (Kovačevičová 1990) jasne opísala potrebu štúdia rôznych dokladov a prameňov o vývoji skúmaného mestského spoločenstva. Jej idey sú tiež dodnes inšpiratívne. Podľa nej bádateľ, ktorý skúma mesto, by mal mať už pred začatím výskumu „orientačné vedomosti nielen o dejinách mesta a regiónu, ale i o politickom, ekonomickom a kultúrnom živote širšieho celonárodného alebo celoštátneho zázemia“ (Kovačevičová 1990: 53). Toto konštatovanie je platné aj v súčasnom výskume mesta – bez širšej kontextualizácie akéhokoľvek urbánneho javu alebo problému sa nemožno dopracovať k relevantným výsledkom. Túto charakteristiku urbánneho výskumu – prepojenie empirických výsledkov výskumu mesta so širšími konceptmi vývoja spoločnosti, mocenských vzťahov, procesov a praktík v lokálnom, regionálnom, národnom a globálnom „vládnutí“ zdôrazňujú aj súčasní teoretici urbánnej antropológie (napr. Nonini et al. 2014).

Tematický a čiastočne aj metodologický posun vo výskume veľkého mesta na Slovensku znamenala publikácia *Taká bola Bratislava* (Salner a kol. 1991). Hoci bola určená širšej verejnosti ako populárno-vedecká publikácia, spĺňala prísne odborné parametre a stala sa inšpiráciou pre ďalšie urbánne výskumy na Slovensku. Cez rôzne urbánne fenomény (rodina a bývanie, etnické, náboženské, sociálne, profesné a záujmové skupiny,

priestory, spoločenské príležitosti, voľný čas a i.) odkryla obraz každodenného aj sviatočného mestského života v medzivojnovom období. Práve medzivojnové obdobie sa zdalo byť ideálnym pre porovnanie obdobia prvej demokratickej Československej republiky (1918 – 1938) a obdobia novobudovanej demokracie po roku 1989, ako aj pre pochopenie rôznych nových procesov vo všetkých oblastiach života. Autori využívali kombinované metódy: výpovede respondentov, archívne materiály, ako aj početné informácie z dobovej tlače a memoárovej literatúry. Metodicky sa publikácia snažila zachytiť „mesto ako celok“ v určitom časovom období z etnologického hľadiska, čo bolo možné úspešne zavŕšiť len vďaka tomu, že do úlohy bol zapojený veľký výskumný kolektív etnológov. Výskumy Bratislavy odkryli hlbšie súvislosti života mesta a sociálnych vzťahov v ňom. V knihe *Taká bola Bratislava* ešte pretrvával nekritický a čiastočne idealizujúci pohľad na demokratickú medzivojnovú Bratislavu, kde žili rôzne skupiny obyvateľstva vedľa seba v (údajnej) harmónii, avšak publikácia bola veľkou inšpiráciou pre výskumy v menších mestách Slovenska.

Ďalšie hĺbkové bratislavské výskumy etnicity a interetnických vzťahov, tolerance a intolerance a všeobecne premien mesta v čase, realizované zväčša v 90. rokoch 20. storočia (napr. Salner 1993, 1994; Luther 1993, Luther – Salner 2001; Beňušková – Salner 1992; Falťanová 1992), alebo sociálnej komunikácie (Popelková 1999) postupne priniesli reálnejší a kritickejší obraz života rôznych skupín v Bratislave, a to aj vďaka kritickej reflexii a novým teoretickým a metodickým prístupom blízkeho sociológie, sociálnej histórie, politológie a sociálnej psychológie (viac napr. Popelková – Salner 2002; Luther 2002).

Výskumy malých a stredne veľkých slovenských miest: druhý míľnik v urbánnoetnologickom výskume

Na výskum Bratislavy ako hlavného mesta nadviazali postupne výskumy malého alebo stredne veľkého slovenského mesta. Z veľkostného hľadiska a v perspektíve urbánnych výskumov v iných krajinách možno všetky výskumy miest na Slovensku s výnimkou Bratislavy a Košíc klasifikovať ako výskumy malých alebo stredne veľkých miest. Tieto mestá predstavovali v minulosti významné kultúrne centrá, v ktorých sa formovala meštianska kultúra. Navonok pôsobili ako homogénne spoločenstvá, výskumy však odkryli veľkú heterogenitu a diferenciáciu mestského obyvateľstva aj v týchto mestách, čo je

výsledok ich odlišného historického vývoja. V urbánnej antropológii i príbuzných disciplínach dlhodobo prevládala tendencia sústreďovať výskum na veľké globálne mestá a megamestá, avšak viacerí (najmä súčasní) antropológovia, sociológovia i historici upozorňujú na nutnosť venovať pozornosť aj malým a stredne veľkým mestám a ich postaveniu v rámci širšieho regiónu, s ktorým sú úzko späté a pre ktorý znamenajú často kultúrny vzor (napr. Bell – Jayne 2009; Duijzings 2018; Klusáková 2017). Význam malých a stredne veľkých miest sa v priebehu ich historického a socio-ekonomického vývinu menil: niektoré mestá upadali, iné sa vzťahovali a rástli. Pochopiť dôvody týchto premien, ako aj postavenie, funkcie a charakter jednotlivých miest a ich obyvateľov, si vyžaduje štúdium nielen ich historického, ale aj socio-kultúrneho a ekonomického vývoja v širšom národnom, európskom až globálnom kontexte.

Etnologické výskumy malého a stredne veľkého mesta na Slovensku, ktoré sa rozvíjali v 80. – 90. rokoch 20. storočia, sa sprvu orientovali na historicko-etnografické deskripcie a čiastočné analýzy rôznych javov v mestskom prostredí v diachrónnom priereze. Výsledkom týchto výskumov boli viaceré štúdie uverejnené v českých zborníkoch *Venkovské město 1, 2* (1986, 1987) a *Město: Prostor, lidé, slavnosti* (1990). Dôležitým medzníkom v náraste záujmu o malé mesto bola už spomenutá konferencia *Mesto a jeho kultúra* (Prešov 1990), ktorá podnietila viaceré výskumy malých a stredne veľkých miest na Slovensku (Skalica, Pezinok, Modra, Trenčín, Nitra, Liptovský Mikuláš, Banská Bystrica, Banská Štiavnica a Zvolen). Na Slovensku sa s výskumom týchto miest spája niekoľko mien. Soňa Kovačevičová, jedna z najvýznamnejších slovenských etnologičiek z obdobia budovania disciplíny na Slovensku, spracovala historicko-etnologickú monografiu mesta Liptovský Mikuláš (Kovačevičová 1993). Meno Kataríny Popelkovej je spojené s výskumom miest Skalica, Modra, Pezinok a Nitra. Vo výskumoch mesta medzivojnového obdobia sa zameriavala primárne na úlohu lokálnych zamestnaní/ekonomík, najmä vinohradníctva v živote mesta a v miestnom rozvoji (napr. Popelková 2007, 2008, 2009, 2014). Monika Vrzgulová svoje výskumy sústredila do mesta Trenčín. Centrom jej záujmu boli obchodníci/živnostníci, ich miesto v mestskom spoločenstve a vplyv na rozvoj mesta, ale venovala sa aj osobitným skupinám v rámci mestskej society, ako napr. ženám, vekovým skupinám alebo Židom (napr. Vrzgulová 1996, 1997, 1998, 2009, 2011).

V 90. rokoch 20. storočia začal novú kapitolu výskumu malého alebo stredne veľkého mesta na Slovensku písať aj výskumný tím na Univerzite Mateja Bela v Banskej Bystrici, viazaný pôvodne na výskumné pracovisko univerzity (Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií), od roku 2015 na Katedru sociálnych štúdií a etnológie. Kolektív etnologičiek (A. Bitušíková, J. Darulová, neskôr aj K. Košťalová) sa od roku 1993 strategicky a cielene zameriaval na výskum vybraných malých a stredne veľkých slovenských miest (Banská Bystrica, Banská Štiavnica a Zvolen). Cieľom ich sprvu historickoetnologických výskumov bola široká problematika života v mestskom spoločenstve v období „prvej“ Československej republiky (napr. problémy sociálnej, etnickej a náboženskej tolerancie a intolerancie, spoločenské príležitosti, funkcie verejných priestorov, miesta spoločenských kontaktov (Bitušíková 1995a, 1995b, 1995c; 1996a, 1996b, 1996c; 1997a, 1997b; 1998a, 1998b; Darulová 1994, 1995, 1996, 1997), ale postupne sa okruh ich záujmov presunul na výskum súčasnosti, t. j. na výskum postsocialistického mesta. Popri Ústave etnológie SAV v Bratislave sa pracovisko na Univerzite Mateja Bela v Banskej Bystrici stalo druhým centrom urbánnoetnologického výskumu na Slovensku, čo vyústilo do intenzívnej vzájomnej spolupráce oboch pracovísk v ďalšom období.

Výskumy slovenského mesta v 21. storočí: nové otázky, prístupy a výzvy

Dvadsať prvé storočie prinieslo v svetovej urbánnej antropológii nové impulzy, ktoré sa v slovenskom prostredí prejavili (pochopteľne) až s určitým časovým odstupom. Najvýraznejšia predstaviteľka urbánnej antropológie ostatných rokov Setha M. Low hovorí o období 90. rokov 20. storočia a začiatku 21. storočia ako o období medzi smrťou a znovuzrozením urbánnej antropológie. Smrť urbánnej antropológie pripisuje používaniu výlučne tradičných etnografických metód pri výskume mesta, čo znemožňovalo zachytiť komplexné procesy života mesta. Konštatovanie o znovuzrození urbánnej antropológie zdôvodňuje prihlásením sa sociálnej antropológie (etnografie) ku konceptom štúdia urbánnych procesov a priestorov v súčinnosti so sociálnou geografiou, sociológiou a urbánnym plánovaním (Low 2014: 15). Ako sa tieto nové trendy odrazili v slovenskom výskumnom priestore?

Teoretické a metodické prístupy k etnologickému výskumu slovenského mesta na začiatku 21. storo-

čia vychádzali primárne ešte stále z predchádzajúcich historicko-etnologických konceptov. S. M. Low by ich pravdepodobne nazvala príspevkami reprezentujúcimi smrť urbánnej antropológie, avšak zber a analýza empirických dát z predchádzajúcich období (predovšetkým z 19. – 20. storočia) vývoja mesta boli v postsocialistickom prostredí na Slovensku nevyhnutné pre pochopenie ďalších období, najmä obdobia budovania demokratickej spoločnosti, pretože spoločnosť prešla v krátkom čase viacerými dramatickými a zlomovými historickými míľnikmi.⁸ Okrem toho mnohé témy nebolo možné počas obdobia socializmu otvorene skúmať, preto sa výskum v niektorých tematických oblastiach vracal aj do minulosti (napr. výskum židovskej komunity, rómskej menšiny a iných menšín, výskum náboženstva, výskum vplyvu ideológie na procesy v meste). Pre ilustráciu: etnografický výskum socioekonomického vývoja v Banskej Bystrici medzivojnového obdobia priniesol empirické dáta o významnom prínose českých profesorov pre rozvoj školstva, kultúry a športu (najmä turistiky a lyžiarstva) a židovských podnikateľov, ktorí umožnili v meste rozvoj nových športov ako krasokorčuľovanie a hokej (napr. Chorvát 2005; Bitušíková 2017), čím sa Banská Bystrica už v 20. – 30. rokoch 20. storočia stala významným centrom športu. Poznanie tohto historického kontextu nám umožňuje lepšie pochopiť, prečo má šport výnimočne dôležité miesto v živote obyvateľov súčasnej Banskej Bystrice – Meste európskeho športu 2017, v jej rozvojových stratégiách, ale aj pri formovaní identity, marketingu a brandingu mesta.

V publikovaných prácach o slovenskom meste 21. storočia možno sledovať postupnú inšpiráciu a aplikáciu nových teoretických konceptov urbánnej antropológie, ale aj sociológie a sociálnej geografie. Tematicky sa nové výskumy sústredili na vybrané aspekty súčasných (súdobých) socio-kultúrnych premien a procesov vo vývoji mesta a mestskej society, čo avizuje posun v chápaní urbánneho výskumu, t. j. že mesto nemožno študovať ako statickú jednotku, ale ako dynamický priestor a systém, v ktorom sa prelínajú rôzne mikro- a makro-procesy a toky ideí, kapitálu, tovarov a služieb (viac napr. Low 2014: 15).

Po pomerne jednotnom teoretickom a metodickom (a zväčša ideologicky kontrolovanom) prístupe k výskumu slovenského mesta v 20. storočí možno konštatovať, že výskum mesta sa v 21. storočí začal značne diverzifikovať. Sledujeme teoreticko-metodologický vývin od historickoetnologických výskumov k výskumu súčasné-

ho mesta v širších globálnych súvislostiach a prechod od diachrónnych k synchronným analýzám. Tematicky sa výskumníci začali zaoberať najmä rôznymi dôsledkami postsocialistickej transformácie, napr. zvyšujúcou sa diverzitou v dôsledku migrácie či príchodu zahraničných investorov (napr. Letavajová 2009; Hlinčíková 2009; Košťalová 2009 a i.), socio-priestorovými zmenami, ktorými mestá prechádzali (revitalizácia námestí a iných verejných priestorov, premeny industriálnych budov či sídlisk, napr. Bitušíková 2009b; Darulová 2015; Košťalová 2015; Luther 2010 a i.), symbolickým významom verejných priestorov (napr. Bitušíková 2018b; Ferencová 2009 a i.), ako aj rastom občianskeho aktivizmu (napr. Bitušíková 2015; Luther 2015 a i.). Posun nastal v užšej spolupráci s inými vednými disciplínami (najmä sociológiou a sociálnou geografiou) a ich teoretickými prístupmi k výskumu mesta (išlo napr. o inšpiráciu konceptmi priestoru a miesta, teóriou práva na mesto, teóriami sociálnych hnutí a sociálneho kapitálu – Lefebvre 1968; Mayer 2012; Jacobsson 2014; Putnam 2000 a i.), aj keď táto spolupráca ostáva stále prevažne len v podobe vzájomných citácií. Pri sonde do výstupov z oblasti urbánnej sociológie či sociálnej geografie na Slovensku i v Českej republike vidíme podobné až identické výskumné problémy (premeny priestorov, symbolické významy) a taktiež vzájomné preberanie metodických prístupov, najmä používanie kvalitatívnych metód.⁹ V mnohých európskych krajinách sa trend interdisciplinárnych urbánnych výskumov prekryl označením „urbánne štúdiá“ (Ferenčuhová 2013: 2005). Na Slovensku systém hodnotenia a akreditácií študijných programov, stále preferujúci samostatné „tradičné“ oblasti výskumu, neumožňuje a nepodporuje skutočnú spoluprácu disciplín v oblasti „urbánnych štúdií“, akou by bolo napr. otvorenie interdisciplinárneho študijného programu s názvom „urbánne štúdiá“ alebo výskumný projekt, v ktorom by participovali výskumníci tak zo spoločenských, ako aj prírodných a technických vied.

K výskumu Bratislavy 21. storočia sa významne pričínili najmä Peter Salner, Daniel Luther a Juraj Janto.¹⁰ Všetci spomenutí etnológovia sústredili svoje novšie výskumy primárne na súčasné (súdobé) procesy vývoja mesta a mestskej society, avšak každý odlišným spôsobom. P. Salner vo svojich prácach upriamil pozornosť predovšetkým na interpretáciu rôznych aspektov života židovskej komunity v Bratislave od starších období až po súčasnosť (napr. Salner 1997, 2001, 2006, 2007, 2008, 2014, 2015). Jeho práce priniesli dôsledné empirické po-

znatky zo života židovskej komunity na Slovensku, ktoré sú dôležitým zdrojom pre ďalšiu teoretizáciu a komparáciu komplexnej problematiky vývoja židovskej komunity i antisemitizmu – a to aj v kontexte súčasnej politickej situácie na Slovensku, v Európe a vo svete. D. Luther, ktorý venoval viaceré práce problematike českej menšiny v Bratislave, a to primárne z pohľadu historickej etnografie (Luther 2004, 2008, 2012, 2013a, 2013b, 2018), upriamil svoj ďalší vedecký záujem na súčasné problémy rozvoja mesta v rámci teoretických i politických konceptov udržateľného mesta a diverzity, napr. na problémy premeny verejných priestorov v globalizovanej Bratislave a s tým súvisiacim lokálnym aktivizmom (napr. Luther 2010, 2015; Bitušíková – Luther 2010a, 2010b, 2010c). Vo svojich nových výskumoch sa D. Luther inšpiroval najmä konceptmi Sethy M. Low o sociálnej produkcii miesta a sociálnej konštrukcii priestoru (Low 2014: 20).

P. Salner a D. Luther sa aktívne zapájali aj do komparatívnych projektov v rámci dlhodobej medzinárodnej spolupráce vo výskume stredoeurópskeho mesta medzi Českou republikou, Slovenskom a Poľskom. Výsledkom tejto spolupráce sú početné kolektívne monografie, ale aj štúdie v českom časopise *Lidé města / Urban people* alebo v poľskom časopise *Journal of Urban Ethnology* (Luther 2010, 2012, 2013, 2017; Salner 2014a, 2014b, 2015 a i.).

Juraj Janto, najmladší z výskumníkov, ktorí sa venovali výskumu Bratislavy od prvej dekády 21. storočia, sa sústredil najmä na otázky verejného priestoru a sociokultúrnych procesov s ním spojených, mestské sídliská, sociálny kapitál sídla a komunitný rozvoj, vychádzajúc najmä z teoretického konceptu sociálneho kapitálu Roberta Putnama (Putnam 2000). Vo svojich štúdiách priniesol inovatívne a hlbkové pohľady na tieto problémy, iste aj preto, že sám mal skúsenosti z pôsobenia v komunitných centrách a rozvojových organizáciách, čo je v jeho prácach cítiť (napr. Janto 2007, 2012a, 2012b, 2014, 2016). Okrem toho sa ako jeden z mála venoval aj výskumu socialistickej Bratislavy a jej sídlisk (Janto 2015a, 2015b, 2017). Pri výskume súčasných sídlisk a komunít (najmä v bratislavskej Petržalke) požíval aj nové metódy, ktoré sa využívajú najmä v aplikovanej antropológii, najmä metódu fokusových rozhovorov. Výsledky výskumov J. Janta posúvajú poznanie o nedávnom i súčasnom socio-kultúrnom vývoji Bratislavy, jej sídlisk a komunít o krok ďalej a ponúkajú ďalšie možnosti pre porovnávacie výskumy v rámci (minimálne) príbuzných krajín a disciplín.

Na nové koncepty výskumu mesta v 21. storočí nadviazal aj výskumný kolektív urbánnych etnologičiek z Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici. Vďaka zapojeniu sa do medzinárodných projektov v rámci európskych rámcových programov¹¹ si kolektív vyskúšal novú interdisciplinárnu spoluprácu. Výskumy banskobystrického tímu sa odvíjali od komparácie lokálnych, národných až globálnych rozvojových trendov udržateľného a diverzifikovaného mesta. Výsledkom výskumných projektov, definovaných touto interdisciplinárnou stratégiou, je pokračujúca edícia slovensko-anglických bilingválnych monografií s názvom *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku* s tematickými podtitulmi „Teoretické východiská k štúdiu diverzity“ (ed. Bitušíková 2007), „Cudzinci medzi nami“ (eds. Bitušíková – Luther 2009), „Globálne a lokálne v súčasnom meste“ (eds. Bitušíková – Luther 2010), „Spoločenská zmena a adaptácia“ (eds. Bitušíková – Luther 2013), „Občania a priestory mesta“ (ed. Darulová 2015) a „Nové trendy rozvoja slovenských miest“ (ed. Košťalová 2018). Už samotné názvy monografií naznačujú tematický záber výskumov. Všetky publikácie tejto edície priniesli okrem prípadových štúdií domácich aj prizvaných odborníkov aj prehľadovú úvodnú prácu o najnovších teóriách a prístupoch k výskumu v danej téme v širokej medzinárodnej perspektíve. Viaceré kapitoly spomenutých monografií možno vyzdvihnúť ako tematicky inovatívne minimálne z pohľadu urbánnej etnológie na Slovensku (napr. Hlinčíková 2013; Košťalová 2013, 2015, 2018; Winkler 2018).

Výsledky výskumov prezentované v spomenutých publikáciách posunuli slovenskú urbánnu etnológiu do širších interdisciplinárnych a teoretických diskurzov, čo je určite prínosom, ale zároveň ich možno z pohľadu konzervatívnych etnológov hodnotiť aj ako odklonenie sa od „tradičnej“ etnológie. Urbánnoetnologický výskum v Ústave etnológie a sociálnej antropológie SAV v Bratislave a na Univerzite Mateja Bela v Banskej Bystrici nadviazal na urbánnoantropologické koncepty sociálnej produkcie miesta a sociálnej konštrukcie priestoru (napr. Low 1996, 2000, 2005, 2014, 2017; Low – Lawrence-Zuniga 2003; Low – Taplin – Scheld 2005), sociologické a sociánoantropologické koncepty diverzity (napr. Florida 2002, 2004; Hamde 2006; Stevenson 2003), teórie o postsocialistickej transformácii (napr. Verdery 1999; Burawoy – Verdery 1999; Hann 2002; Humhrey 2002; Možný 2009), teórie o globalizácii (napr. Hannerz 1996; Bauman 2000; Eriksen 2008), ako aj rozvojové koncepty udržateľných, inteligentných, kreatívnych a zelených

miest. Oba výskumné tímy spolu s pozvanými výskumníkmi z iných disciplín a inštitúcií sa systematicky pokúšajú aplikovať naznačené koncepty vo výskume a interpretácii súčasných socio-kultúrnych procesov v meste s dôrazom na významné historické momenty.

Problemátike výskumu súčasného mesta sa venovali aj etnológovia z Katedry etnológie a mimoeurópskych štúdií na Univerzite Cyrila a Metoda v Trnave, čoho výsledkom bola publikácia *Mesto* (ed. Bocánová 2016). Štúdie v tejto publikácii sa sústredili na problematiku nútenej relokácie obyvateľov zo zatopených lokalít z Oravy 50. rokov 20. storočia do iných, úplne odlišných oblastí Slovenska, vrátane Trnavy. Analýza premien jedného priestoru (mestskej časti Kopánky v Trnave) cez procesy adaptácie a zblížovania s majoritou prináša obraz nielen o adaptačných mechanizmoch v novom kultúrnom prostredí, ale aj o premene urbánneho priestoru z marginalizovaného na lukratívny a atraktívny (Bocánová 2016; Slobodová-Nováková 2016).

Zhrnutie

Stručná analýza vývoja urbánneho výskumu v slovenskej etnológii a sociálnej antropológii s dôrazom na 21. storočie, limitovaná rozsahom štúdie, ukazuje, že fázy tohto vývoja sa odvíjali prirodzene od možností v rámci historického a politického vývoja spoločnosti. Výskumy mesta v socialistickom Československu boli ovplyvnené komunistickou ideológiou, keďže objektom výskumu boli prevažne ideologicky vyvolené skupiny obyvateľstva (najmä robotníci a baníci). Aj keď tieto výskumy priniesli dôležité empirické dáta, je potrebné prijať ich s kritickým pohľadom.

Po zmene politického režimu v roku 1989 nastalo obdobie hľadania a oboznamovania sa s vedeckým diskurzom v rámci etnológie a sociálnej a kultúrnej antropológie v iných krajinách. Teoretický a metodický posun vo vývoji disciplíny nemohol nastať okamžite. V prvom desaťročí po páde komunizmu ešte stále pretrvával pozitivistický a deskriptívny prístup vo výskume mesta, ktorý však priniesol mnoho empirických dát, dôležitých pre ďalší porovnávací výskum. Až výskumy v prvých dvoch dekádach 21. storočia začali postupne a nespelo objavovať a uplatňovať aj nové teoretické prístupy k etnologickému/antropologickému výskumu (postsocialistického) mesta. Prispeli k tomu aj rastúce možnosti prístupu k zahraničnej literatúre i študijné pobyty mnohých výskumníkov v západoeurópskych krajinách. Na Slovensku sa k no-

vým teoretickým prístupom prihlásilo niekoľko etnológov/etnologičiek, ktorí svoje výskumy odvíjali od viacerých vybraných konceptov:

- koncepty identity, pamäti a stereotypov (napr. Kiliánová et al. 2009; Bitušíková 2009; Darulová 2009; Ferenčová 2009; Košťalová 2009);
- koncepty sociálneho kapitálu a komunitného rozvoja (napr. Janto 2012a, 2012b, 2016);
- koncepty diverzity (už spomínaná séria monografií z produkcie banskobystrického výskumného tímu);
- teórie globalizácie, globálneho a lokálneho (napr. Bitušíková – Luther 2010; Darulová 2010; Košťalová 2010; Krišková 2010; Vrzgulová 2010);
- teórie udržateľného, inteligentného, zeleného či kreatívneho mesta (napr. Bitušíková 2007; Darulová 2018; Košťalová ed. 2018; Pouš 2018; Vitálišová 2018; Winkler 2018);
- teórie sociálnych hnutí a urbánneho aktivizmu (napr. Bitušíková 2015a, 2015b; Luther 2015);
- teórie sociálnej produkcie miesta a sociálnej konštrukcie priestoru (napr. Luther 2010, 2015; Janto 2014; Bitušíková 2016).

Súčasná slovenská urbánna etnológia vníma mesto nie ako statickú lokalitu (*locus*) – t. j. miesto etnografického výskumu, ale ako *focus* – dynamický systém so širokou sieťou zložitých a vzájomne prepojených vzťahov – sociálnych, ekonomických, politických či kultúrnych (podľa konceptov Low 2014; tiež Stevenson 2013; Low 1996, 2000, 2003, 2005). Zjednodušene to znamená, že súčasné mesto nemožno študovať bez širokého kontextu postavenia mesta a života jeho obyvateľov v rôznych lokálnych, regionálnych, národných a transnárodných súvislostiach a sieťach. Výskum v takomto komplexnom prostredí nemožno uchopiť len tradičnými metódami a technikami etnologického/antropologického výskumu, akými sú zúčastnené pozorovanie a rozhovor, ale aj (v etnológii/antropológii) novými metodickými prístupmi, napr. metódou fokusových rozhovorov alebo textovou analýzou obsahov sociálnych sietí, čo súčasní výskumníci stále viac používajú.

Vývoj urbánneho výskumu (minimálne) v európskych krajinách naznačuje užšie prepojenie a spoluprácu viacerých disciplín, predovšetkým sociálnej antropológie, sociológie, sociálnej geografie, politických štúdií a histórie. Sledovanie sociokultúrnych javov a procesov v konkrétnom mestskom prostredí a v konkrétnom čase (*situated* alebo *local knowledge*, napr. Haraway 1988)¹²

však niekedy vyžaduje aj historickú kontextualizáciu. Zasadenie týchto javov a procesov do kontextu dlhšej historickej kontinuity bolo v zložitom geopolitickom priestore strednej Európy často nutnosťou. Zdôrazňovanie historicko-vývinového aspektu vo výskumoch mesta ešte stále čiastočne odlišuje slovenskú (a sčasti aj českú) urbánnu etnológiu od západoeurópskej a americkej urbánnej antropológie, ktorá preferuje synchronnú analýzu javov, keďže táto subdisciplína sa v západnej Európe a USA vyvíjala od 19. storočia v dlhodobu (relatívne) stabilnom politickom systéme a obišli ju dramatické zmeny spoločensko-politického vývoja. Historizmus v tradíciách stredoeurópskej vedy teda neznamená automaticky anachronizmus, ale skôr nevyhnutnú podmienku historicky podmieneného štúdia rôznych javov a procesov poznačených diskontinuitným vývojom a nánosom rôznych kultúrnych vrstiev v strednej Európe, čo vo svojich prácach zdôrazňujú viacerí etnológovia a antropológovia (Salner 1994a: 100; Popelková 1995: 147; Luther 1995: 17; Podoba 2007: 178; Hann 2007 a i.). V tejto súvislosti treba vyzdvihnúť nové výskumné prístupy urbánnej histórie, ktoré reprezentujú v „česko-slovenskom“ priestore najmä medzinárodné výskumy kolektívu Lude Klusákovéj (napr. Klusáková 2017; Ira – Janáč 2017).

Na základe nemnohých zovšeobecňujúcich prác o výskume postsocialistického mesta (napr. Ferenčuhová 2013; Hirt 2013; Sýkora – Bouzarovski 2012; Timár 2004) možno konštatovať, že stredo-východoeurópska urbánna etnológia/antropológia vrátane slovenskej urbánnej etnológie v ostatných rokoch významne prispela k poznaniu o zmenách v rapidnom vývoji (postsocialistických) miest a života v nich. Spomenutí autori však zároveň dodávajú, že šlo prevažne o poznanie reflektované prostredníctvom prípadových štúdií, t. j. zväčša bez výraznejšieho vplyvu na teoretický rozvoj urbánnej antropológie ako subdisciplíny sociálnej antropológie, čo je témou pre ďalšie diskusie (viac Ferenčuhová 2013: 235 – 238).

Postsocialistické mesto – mesto v transformácii, ktoré bolo a stále ostáva dynamickým objektom záujmu pre výskumníkov z rôznych oblastí urbánnych štúdií z celého sveta, je výskumným teritóriom, vhodným pre komparáciu rôznych konceptov antropologického diskurzu (napr. post-socialistického, post-koloniálneho, lokálneho/globálneho alebo konceptu periferality, viac napr. Li-siak 2010). Výsledky početných hĺbkových empirických výskumov v slovenských mestách ponúkajú mnohé podnety pre ďalšiu komparáciu a konceptualizáciu v rámci

urbánnej antropológie v globálnej perspektíve. Poukazujú na osobité aspekty urbánneho vývoja v prostredí postsocialistických miest, súvisiace s demokratizáciou a diverzifikáciou spoločnosti, spojenou s fundamentálnymi ekonomickými a politickými zmenami. Prinášajú dáta o transformácii urbánnych priestorov, iniciovanej investormi a developermi, ale aj o prebudení sa občianskej

spoločnosti a rýchlom raste „grassroots“ občianskych iniciatív na ochranu mesta, jeho komunít, priestorov i kultúrneho dedičstva. Práve tieto údaje, získané kvalitatívnym etnografickým výskumom, môžu prispieť k pochopeniu špecifických urbánnych procesov v podmienkach vývoja miest na Slovensku a v strednej/východnej Európe v 21. storočí.

POZNÁMKY:

1. Prvé časti príspevku vychádzajú sčasti z učebných textov autorky s názvom *Kapitoly z urbánnej antropológie* (Bitušiková 2018a).
2. Napr. Medňanský 1817 – 1819; Zipser 1842.
3. Skutočnosť, že „ľud“ bol považovaný za jadro národa a hlavný objekt národopisného štúdia, nebola unikátnou len pre Slovensko – platilo to vo väčšej časti kontinentálnej Európy (viac napr. Hroch 1999).
4. Viac o problematike výskumu robotníckej kultúry napr. Kovačevičová 1976; Darulová 1990; Čukan 1980, 1997; výskumy študentov KEF FFUK v baníckych oblastiach v Gemeri. Cieľom tejto štúdie nie je analýza výskumov robotníctva a robotníckej kultúry.
5. Aj syntetická monografia o pražskom robotníctve *Stará dělnická Praha* (1981) – výsledok etnografického výskumu pražského robotníctva v období 1848 – 1939, ktorá mala byť vzorom pre ďalší výskum robotníctva v socialistickom Československu, vychádzala striktné z marxisticko-leninských princípov a hoci čiastočne inšpirovala výskum robotníctva na Slovensku, neovplyvnila významne neskoršie slovenské urbánne výskumy.
6. Časopis *Národopisné informácie* vychádza od roku 1994 pod názvom *Etnologické rozpravy*.
7. Diskusia o etnografii, etnológii či antropológii „mesta“ alebo „v meste“ (focus vs. locus) sa objavuje v literatúre od 70. rokov 20. storočia, viac napr. Rollwagen 1972; Plotnicov 1985; Kokot – Bommer 1991; De la Pradelle 1996; Pardo – Prato 2012.
8. Len od 19. storočia sa na území Slovenska vystriedalo sedem politických režimov: Rakúsko-Uhorsko (1867 – 1918), prvá Česko-

- slovenská republika (1918 – 1939), Slovenský štát (1939 – 1945), Československá republika (obnovená republika po 2. svetovej vojne, 1945 – 1948), Československá socialistická republika (1948 – 1989), Československá federatívna republika (1989 – 1992), Slovenská republika (1993 – doteraz). Transformácia po roku 1989 znamenala zásadnú zmenu vo všetkých oblastiach politického, ekonomického, sociálneho i kultúrneho života a jej dopady nemožno pochopiť bez hlbšieho štúdia predchádzajúcich období.
9. Rozsah štúdie neumožňuje podrobne sa venovať vývoju interdisciplinárnych urbánnych výskumov, viac o problematike píše napr. Ferencuhová 2013.
10. Vo výpočte autorov spomínam len tých, ktorí sa výskumu súčasného slovenského mesta venujú dlhodobo a systematicky, t. j. publikovali viacero prác, týkajúcich sa rôznych procesov a javov v súčasnom meste.
11. Primárne šlo o projekt 6. Rámcového programu EÚ – Network of Excellence s názvom *Sustainable Development in a Diverse World* (2006 – 2011) s konzorciom 35 inštitúcií z celého sveta – tento projekt otvoril tímu možnosti medzinárodného komparatívneho výskumu a uplatnenia nových teórií.
12. Haraway 1988 používa koncept „situated knowledge“ ako koncept, ktorý znamená akceptovanie špecifickej lokálnej vedomosti/skúsenosti, prezentujúcej určitú hodnotu pre konkrétne lokálne spoločenstvo/skupinu.

LITERATÚRA:

Bell, David – Jayne, Mark 2009: Small cities? Towards a Research Agenda. *International Journal of Urban and Regional Research* 33, č. 3, s. 683 – 699.

Beňušková, Zuzana 1985: K niektorým problémom národopisného výskumu Chorvátov na okolí Bratislavy. *Slovenský národopis* 33, č. 1, s. 206 – 222.

Beňušková, Zuzana 1990: Záhradkárské osady v okolí Bratislavy. *Národopisné informácie* 24, č. 1, s. 153 – 157.

Beňušková, Zuzana 1994a: Prvomájové sprievody v Bratislave. In: *Slavnostní průvody*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum, s. 13 – 110.

Beňušková, Zuzana 1994b: Oslavy pamätných dní, výročných a štátnych sviatkov v Bratislave vo svetle školských a pionierskych kroník. *Etnologické rozpravy* 1, č. 1, s. 29 – 39.

Beňušková, Zuzana 1995: Palast der Präsidenten und Pioniere: Die Zeit in den Schicksalen eines Objekts. In: Beňušková, Zuzana – Salner, Peter (eds.): *Stabilität und Wandel in der Großstadt*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 103 – 111.

Beňušková, Zuzana – Salner, Peter (eds.) 1995: *Stabilität und Wandel in der Großstadt*. Bratislava: Ústav etnológie SAV.

Beňušková, Zuzana 1996: Náchrt využitia metódy oral history v spoločenskovedných disciplínach. *Etnologické rozpravy* 3, č. 1, s. 24 – 30.

Beňušková, Zuzana 1997: Social Structure of Bratislava in 1900-1939 and its Influence on Some Aspect of Life of the Children in the Cities. *Journal of Urban Ethnology* 3, s. 25 – 34.

Beňušková, Zuzana 1998: Bulgarians in Bratislava in the twentieth Century. In: Uherek, Zdeněk (ed.): *Ethnic Studies and the Urbanised Space in Social Anthropological Reflections. Prague Occasional Papers in Ethnology* 5. Praha: ÚEF AV ČR, s. 84 – 89.

Beňušková, Zuzana 1999: Súčasný obytný sídliská na Slovensku: (na príklade bratislavskej Petržalky). *Lidé města* 2, s. 23 – 37.

Beňušková, Zuzana 2001: Etnologický výskum súčasných obytných sídlisk na Slovensku. *Journal of Urban Ethnology* 5, s. 55 – 64.

Beňušková, Zuzana 2009a: Život na panelových sídliskách v priestore Bratislava – Viedeň. *Ethnologia Europae Centralis* 9, s. 71 – 80.

- Beňušková, Zuzana 2009b: Petržalka vtedy a dnes. In: Profantová, Zuzana (ed.): *Hodnota zmeny – zmena hodnoty – demarkačný rok 1989*. Bratislava: Zing Print, s. 209 – 229.
- Bitušíková, Alexandra 1994: Vývojové trendy v urbánnej antropológii. *Etnologické rozpravy* 1, č. 2, s. 40 – 44.
- Bitušíková, Alexandra 1995a: Spoločenské príležitosti – odraz diferenciácie mestského obyvateľstva? *Etnologické rozpravy* 2, č. 2, s. 20 – 27.
- Bitušíková, Alexandra 1995b: Premeny funkcií námestia ako priestoru spoločenskej komunikácie. *Etnologické rozpravy* 2, č. 2, s. 95 – 105.
- Bitušíková, Alexandra 1995c: Stabilität und Veränderung der Funktionen des Hauptplatzes im Licht der historischen Entwicklung. In: Salner, Peter – Beňušková, Zuzana (eds.): *Stabilität und Wandel in der Großstadt*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 113 – 124.
- Bitušíková, Alexandra 1996a: Pohostinské zariadenia a zábavné podniky ako miesta spoločenskej komunikácie. In: Darulová, Jolana (ed.): *Banská Bystrica - Sociokultúrne obrazy a portréty*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, s. 9 – 25.
- Bitušíková, Alexandra 1996b: A Brief History of the Jewish Community in Banská Bystrica. *Slovenský národopis* 44, č. 2, s. 202 – 211.
- Bitušíková, Alexandra 1996c: Kulturelle und gesellschaftliche Aktivitäten der Juden in Banská Bystrica. In: Pospíšilová, Jana (ed.): *Das Leben und die Kultur der ethnischen Minderheiten und kleiner Sozialgruppen*. Brno: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, s. 36 – 41.
- Bitušíková, Alexandra 1997a: Status sociálnej skupiny študentstva v urbánnom spoločenstve. In: *Acta Universitatis Matthiae Belii – Spoločenskovedná sekcia* č. 1. Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela, s. 139 – 146.
- Bitušíková, Alexandra 1997b: Mesto ako regionálne centrum. *Etnologické rozpravy* 4, č. 1 – 2, s. 63 – 70.
- Bitušíková, Alexandra 1998a: Transformations of a City Centre in the Light of Ideologies. *International Journal of Urban and Regional Research* (Oxford UK – Boston USA) 22, s. 614 – 622.
- Bitušíková, Alexandra 1998b: Mesto – priestor diferenciácie a integrácie. In: Darulová, Jolana (ed.): *Banská Bystrica – pramene a spomienky. Etnourbánne štúdie*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, s. 7 – 49.
- Bitušíková, Alexandra – Darulová, Jolana (eds.) 2001: *Banská Bystrica – Historicko-etnologické štúdie II*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Fakulta humanitných vied, Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií.
- Bitušíková, Alexandra 2003: *Urbánna antropológia – východiská a perspektívy*. Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied, Univerzita Mateja Bela.
- Bitušíková, Alexandra (ed.) 2007: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku I. Teoretické východiská k štúdiu diverzity*. Banská Bystrica: Ústav vedy a výskumu UMB.
- Bitušíková, Alexandra 2009a: Zápas o pamäť mesta v transformácii. Príklad Banskej Bystrice. In: Ferencová, Michaela – Nosková, Jana (eds.): *Pamäť mesta. Obraz mesta, verejné komemorácie a historické zlomy v 19. – 21. storočí*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, v. i., pracovisko Brno – Statutární město Brno – Archiv města Brna, Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 311 – 332.
- Bitušíková, Alexandra. 2009b: Post-Socialist City on the Way to Diversity. The Case of Banská Bystrica. In: Janssens, Meggy – Pinelli, Dino – Reymen, Daphne – Wallman, Sandra (eds.): *Sustainable Cities. Diversity, Economic Growth and Social Cohesion*. Edward Elgar Publishing; 2009, s. 108 – 121.
- Bitušíková, Alexandra 2010a: Antropologický výskum mesta v 21. storočí: tendencie, výzvy a aplikácie. *Slovenský národopis* 58, č. 2, s. 129 – 142.
- Bitušíková, Alexandra 2010b: Trends in Urban Research and their Reflections in Slovak Ethnology/Anthropology. *Urban People / Lidé města* 12, s. 273 – 290.
- Bitušíková, Alexandra 2015a: Shaping the City and Its Inhabitants: Urban Activism in Slovakia. In: Jacobsson, Kerstin (ed.): *Urban Grassroots Movements in Central and Eastern Europe*. Surrey – Burlington: Ashgate, s. 219 – 246.
- Bitušíková, Alexandra 2015b: New Urban Activism in Slovakia: The Case of Banská Bystrica. In: Červinková, Hana – Buchowski, Michael – Uherek, Zdeněk (eds.): *Rethinking Ethnography in Central Europe*. Palgrave Macmillan, s. 115 – 130.
- Bitušíková, Alexandra 2016: Verejný priestor a aplikovaná antropológia. In: Lutherová, Soňa G. – Hlinčíková, Miroslava. (eds.): *Za hranicami vedy? Aplikovaná antropológia v spoločnosti*. Bratislava: VEDA, s. 42 – 69.
- Bitušíková, Alexandra 2018a: *Kapitoly z urbánnej antropológie*. Banská Bystrica: Signis.
- Bitušíková, Alexandra 2018b: Parades of Monuments and Memorials: Transformation of Memory, Place and Identity in a Slovak City. *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* 55, č. 2, s. 147 – 164.
- Bitušíková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.) 2009: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku II. Cudzinci medzi nami*. Banská Bystrica: Ústav vedy a výskumu UMB.
- Bitušíková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.) 2010a: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku III. Globálne a lokálne v súčasnom meste*. Banská Bystrica: ISKŠ FHV UMB – Ústav etnológie SAV.
- Bitušíková, Alexandra – Luther, Daniel 2010b: Slovenské mesto v etape globalizácie: antropologická identifikácia problematiky. In: Bitušíková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.): *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku III. Globálne a lokálne v súčasnom meste*. Banská Bystrica: ISKŠ FHV UMB – Ústav etnológie SAV, s. 17 – 30.
- Bitušíková, Alexandra – Luther, Daniel 2010c: From Uniformity to Sustainable Diversity: Transformations of a Post-Socialist City. In: Janssens, Maddy – Bechtold, Myriam – De Ruijter, Arie – Pinelli, Dino – Prarolo, Giovanni – Stenius, Vanja (eds.): *The Sustainability of Cultural Diversity. Nations, Cities and Organizations*. Cheltenham, UK, Northampton, MA, USA: Edward Elgar, s. 178 – 206.
- Bitušíková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.) 2013: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku IV. Spoločenská zmena a adaptácia*. Bratislava: Ústav etnológie SAV – ISKŠ FHV UMB Banská Bystrica.
- Bocánová, Martina (ed.) 2016: *Mesto. Zborník z medzinárodnej konferencie*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave.
- Botík, Ján – Slavkovský, Peter a kol. (eds.) 1995: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*. Bratislava: Veda.
- Burawoy, Michael – Verdery, Katherine 1999: *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Oxford, Maryland: Rowman&Littlefield.
- Chorvát, Tomáš 2005: *Bystrica a šport v rokoch 1918 – 1938*. Banská Bystrica: Human Átila Béreš.
- Čukan, Jaroslav 1980: Niekoľko poznámok k susedským vzťahom v starej baníckej kolónii v Handlovej. *Slovenský národopis* 28, č. 2, s. 227 – 246.

- Čukan, Jaroslav 1997: Príspevok k etnokultúrnemu vývoju Vrutok od 70. rokov 19. storočia. *Etnologické rozpravy* 4, č. 1 – 2, s. 56 – 62.
- Čukan, Jaroslav 1997: *Pramene k štúdiu a techniky výskumu v etnológii*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa.
- Darulová, Jolana 1990: Význam baníckeho mestského prostredia pri formovaní rozprávačských tradícií. *Národopisné informácie* 24, č. 2, s. 111 – 118.
- Darulová, Jolana 1994: Význam regionálnych novín pri výskume slovesného folklóru v meste. *Etnologické rozpravy* 1, č. 2, s. 87 – 95.
- Darulová, Jolana 1995: Význam umeleckej literatúry pre výskum ľudovej slovesnosti v mestskom prostredí (Banská Bystrica v umeleckej literatúre). *Etnologické rozpravy* 2, č. 1, s. 36 – 46.
- Darulová, Jolana (ed.) 1996: *Banská Bystrica – sociokultúrne obrazy a portréty*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela.
- Darulová, Jolana 1997: Mesto – región, etnografická oblasť. *Etnologické rozpravy* 4, č. 1 – 2, s. 71 – 78.
- Darulová, Jolana 2008: Industrial and Commercial Districts of a Town – History and Present. *Urban people* 10, č. 2, s. 55 – 66.
- Darulová, Jolana 2009: Odras baníckych tradícií v pamäti a identite súčasného mesta. In: Ferencová, Michaela – Nosková, Jana (eds.): *Paměť města. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19. – 21. století*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., pracoviště Brno – Statutární město Brno – Archiv města Brna; Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 121 – 148.
- Darulová, Jolana 2010: Obsahové a funkčné zmeny mesta. *Slovenský národopis* 58, č. 2, s. 159 – 175.
- Darulová, Jolana (ed.) 2015: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku V. Občania a priestory mesta*. Banská Bystrica: Belianum.
- De la Pradelle, Michelle 1996: Několik poznámek k urbánní antropologii. *Český lid* 83, č. 3, s. 189 – 195.
- Duijzings, Ger 2018: Urban Ethnography. An Introduction. *Südosteuropa. Journal of Politics and Society* 66, s. 1 – 9.
- Eames, Edwin – Goode, Judith Granich 1977: *Anthropology of the City. An Introduction to Urban Anthropology*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Faltánová, Ľubica 1992: Obchod a tolerancia. *Slovenský národopis* 40, č. 3, s. 280 – 288.
- Feglová, Viera – Salner, Peter 1985: Sviatočné príležitosti v súčasnom mestskom prostredí. (Výsledky ankety na bratislavských sídliskách). *Slovenský národopis* 33, č. 1, s. 88 – 115.
- Feglová, Viera – Salner, Peter 1985: Obyčaje v súčasnej Bratislave. *Národopisné informácie* 19, č. 1, s. 115 – 123.
- Feglová, Viera 1997: Holidays and Celebrations in Bratislava (1900–1938). *Journal of Urban Ethnology* 2, s. 43 – 55.
- Ferencová, Michaela 2009: Pomníky ako prostriedok legitimizácie režimov a transformácie spoločnosti. In: Ferencová, Michaela – Nosková, Jana (eds.): *Paměť města. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19. – 21. století*. (eds.). Brno – Bratislava: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., pracoviště Brno, Statutární město Brno – Archiv města Brna, Ústav etnológie SAV, s. 333 – 358.
- Ferenčuhová, Slavomíra 2011: *Meno, mesto, vec*. Brno: Masarykova univerzita a Medzinárodný politologický ústav.
- Ferenčuhová, Slavomíra 2012: Urban theory beyond the East/West divide? Cities and urban research in postsocialist Europe. In: Edensor, T. Jayne, M. (eds.). *Urban theory beyond West. A world of cities*. London – New York: Routledge, s. 65 – 74.
- Ferenčuhová, Slavomíra 2013: *Sociologie města 20. a 21. století*. Brno: MUNI a SLON.
- Florida, Richard 2002: *The Rise of the Creative Class: And How it's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*. USA: Persens Books Group.
- Frolec, Václav – Šepláková, Věra (eds.) 1986: *Venkovské město 1. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum v Uherském Hradišti a Ústav lidového umění ve Strážnici*.
- Frolec, Václav (ed.) 1987: *Venkovské město 2. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum v Uherském Hradišti a Ústav lidového umění ve Strážnici*.
- Frolec, Václav (ed.) 1990: *Město: Prostor, lidé, slavnosti*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum v Uherském Hradišti.
- Gajdoš, Peter – Pašiak, Ján 1995: *Vývoj sociálno-ekologickej situácie slovenskej spoločnosti*. Bratislava: Veda, Vydavateľstvo SAV.
- Gmelch, George – Zenner, Walter. P. 1996: *Urban Life. Readings in Urban Anthropology*. 4th Edition. Illinois: Waveland Press, Inc., USA.
- Hamde, Kifle 2006: *Cultural Diversity: a Glimpse over the Current Debate in Sweden*. Nota di lavoro 58.2006, Fondazione Eni Enrico Mattei. Dostupné na: <<http://ssrn.com/abstract=897427>>.
- Hann, Chris (ed.) 2002: *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London – New York: Routledge.
- Hann, Chris 2007: Rozmanité časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě. *Sociologický časopis* 43, č. 1, s. 15 – 30.
- Haraway, Donna 1988: Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies* 14, č. 3, s. 575 – 599.
- Hirt, Sonja A. 2013: „Whatever Happened to the (Post)Socialist City?“ *Cities* 32, s. 529 – 538.
- Hlinčíková, Miroslava 2009: Indická migranti na Slovensku. In: Bitušiková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.): *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku II. Cudzinci medzi nami*. Banská Bystrica – Zvolen: Bratia Sabovci, s. 75 – 83.
- Hlinčíková, Miroslava 2013: Adaptácia migrantov z Vietnamu na spoločenskú zmenu. In: Bitušiková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.): *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku IV. Spoločenská zmena a adaptácia*. Bratislava: Zing Print, s. 52 – 64.
- Hroch, Miroslav 1999: *V národním zájmu: požiadavky a ciele evropských národných hnutí deväťnásteho storočia ve srovnávací perspektíve*. NLN – Nakladatelství Lidové noviny.
- Humphrey, Caroline 2007: Introduction: Postsocialism as a Topic of Anthropological Investigation. In: Hann, Chris (ed.): *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. London – New York: Routledge, s. 12 – 15.
- Ira, Jaroslav – Janáč, Jiří (eds.) 2017: *Materializing Identities in Socialist and Post-Socialist Cities*. Praha: Karolinum press.
- Jacobsson, Kerstin (ed.) 2015: *Urban Grassroots Movements in Central and Eastern Europe*. Surrey – Burlington: Ashgate.
- Janto, Juraj 2007: Mestské sídlisko – meniaci sa priestor. Na príklade Petržalky. *Etnologické rozpravy* 14, č. 1, s. 108 – 117.
- Janto, Juraj 2012: Sociálne siete a obnova mestských panelových sídlisk. *Slovenský národopis* 60, č. 1, s. 18 – 37.
- Janto, Juraj 2012b: Sociálne vzťahy na mestskom sídlisku. *Folia Ethnographica* 46, s. 183 – 201.

- Janto, Juraj 2014: Verejný priestor v procese kultúrnej akcelerácie. *Slovenský národopis* 62, č. 1, s. 45 – 58.
- Janto, Juraj 2015a: Socialistická Bratislava. Budovanie mesta v rokoch 1948 až 1989. *Historická revue* 16, s. 414 – 445.
- Janto, Juraj 2015b: Od robotníckych štvrtí k mestským sídliskám na príklade Bratislavy-Trnávky. *Journal of Urban Ethnology* 13, s. 7 – 19.
- Janto, Juraj 2016: Komunitný rozvoj na sídliskách. *Etnologické rozpravy* 23, č. 1, s. 7 – 22.
- Janto, Juraj 2017: Socialistická Bratislava – premeny fyzického a sociálneho priestoru mesta. *Journal of Urban Ethnology* 15, s. 157 – 184.
- Kiliánová, Gabriela 2002: Etnológia na Slovensku na prahu 21. storočia: reflexie a trendy. *Slovenský národopis* 50, č. 3.4, s. 277 – 289.
- Kiliánová, Gabriela – Kowalská, Eva – Krekovičová, Eva (eds.) 2009: *My a tí druhí v modernej spoločnosti. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít*. Bratislava: Veda.
- Kiliánová, Gabriela – Zajonc, Juraj (eds.) 2016: *70 rokov Ústavu etnológie Slovenskej akadémie vied: kontinuity a diskontinuity bádania a jednej inštitúcie*. Bratislava: Veda.
- Klusáková, Ľudá 2012: Urbánni historie v kontextu české historiografie a sociálnych vied. In: Soukupová, Blanka et al. (eds.): *Úvod do urbánnej antropologie*. Praha: FHS UK, s. 7 – 13.
- Klusáková, Ľudá et al. 2017: *Small Towns in Europe in the 20th and 21st Centuries. Heritage and Development*. Praha: Karolinum Press.
- Kokot, Walter – Bommer, Bettina C. (eds.) 1991: *Ethnologische Stadtforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Košťalová, Katarína 2008: Activities Supporting the Awareness of Historical Background and Creating an Image of the Town. *Urban People* 10, č. 2, s. 67 – 75.
- Košťalová, Katarína 2009: Pamäť malého mesta prostredníctvom socio-profesijnej skupiny. Na príklade Zvolena a socioprofesijnej skupiny železničiarov. In: Ferencová, Michaela – Nosková, Jana (eds.): *Pamäť mesta. Obraz mesta, verejné komemorácie a historické zlomy v 19. – 21. storočí*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., pracovisko Brno – Statutární město Brno – Archiv města Brna; Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 97 – 120.
- Košťalová, Katarína 2010: Mesto univerzity – univerzita mestu. *Slovenský národopis* 58, č. 2, s. 176 – 193.
- Košťalová, Katarína 2013: Zmeny v pracovnom živote: príbeh jednej firmy a jej zamestnancov. In: Bitušíková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.): *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku IV. Spoločenská zmena a adaptácia*. Bratislava: Zing Print, s. 19 – 35.
- Košťalová, Katarína 2015: Hlavné aspekty transformácie sídliska. Sídlisko Zvolen – Podborová. In: Darulová, J. (ed.): *Kultúrna a sociálna diverzita V. Občania a priestory mesta*. Banská Bystrica: Belianum, s. 69 – 94.
- Košťalová, Katarína (ed.) 2018: *Kultúrna a sociálna diverzita VI. Nové trendy rozvoja slovenských miest*. Banská Bystrica: Signis.
- Kovačevičová, Soňa 1976: K problematike životného prostredia robotníkov na Slovensku v minulosti. *Slovenský národopis* 24, č. 1, s. 1 – 38.
- Kovačevičová, Soňa 1990: Metodika výskumu mesta pomocou tlaču. *Národopisné informácie* 24, č. 2, s. 51 – 58.
- Kovačevičová, Soňa 1993: *Liptovský Svätý Mikuláš. Mesto spolkov a kultúry v rokoch 1830 – 1945*. Liptovský Mikuláš: Transcius.
- Kovačevičová, Soňa 1994: Vzťahy miest a mestečiek k ľudovej kultúre Slovenska. *Etnologické rozpravy* 1, č. 2, s. 7 – 23.
- Krišková, Zdena 2010: Turizmus ako impulz rozvoja mesta. In: Bitušíková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.): *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku III. Globálne a lokálne v súčasnom meste*. Banská Bystrica – Zvolen: Bratia Sabovci, s. 95 – 110.
- Lefebvre, Henri 1968: *Le Droit à la ville* [The right to the city]. Paris, France: Anthropos.
- Leščák, Milan 1987: Poznámky k zameraniu etnografického výskumu Bratislavy. *Slovenský národopis* 35, č. 2 – 3, s. 481 – 485.
- Leščák, Milan 1992: Stadtforschung in der slowakischer Ethnographie. In: *Ethnokulturelle Prozesse in Großstädten Mitteleuropas*. Bratislava: Národopisný ústav SAV, s. 7 – 16.
- Leščák, Milan 1996: Etnologické aspekty štúdia orálnej histórie. *Etnologické rozpravy* 30, č. 1, s. 7 – 13.
- Letavajová, Silvia 2009: Moslimovia v Bratislave. In: Bitušíková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.): *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku II. Cudzcinci medzi nami*. Banská Bystrica – Zvolen: Bratia Sabovci, s. 64 – 74.
- Lisiak, Agata Anna 2010: *Urban Cultures in (Post)Colonial Central Europe*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- Low, Setha M. 1996: The Social Production and Social Construction of Public Space. *American Ethnologist* 23, č. 4, s. 861 – 879.
- Low, Setha M. 2000: *On the Plaza. The Politics of Public Space and Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Low, Setha M. – Lawrence-Zuniga, D. 2003: Locating Culture. In: Low, S. M. – Lawrence-Zuniga, D. (eds.): *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Blackwell Publishing, s. 1 – 47.
- Low, Setha M. 2005: *Theorizing the City. The New Urban Anthropology Reader*. New Brunswick – New Jersey – London: Rutgers University Press.
- Low, Setha – Taplin, Dana – Scheld, Suzanne 2005: *Rethinking Urban Parks: Public Space and Cultural Diversity*. Austin: University of Texas.
- Low, Setha M. – Smith, Neil 2006: *Politics of Public Space*. New York – London: Routledge.
- Low, Setha M. 2014: Spatialities. In: Nonini, Donald M. (ed.): *A Companion to Urban Anthropology*. Malden – Oxford – Chichester: Wiley Blackwell, s. 15 – 27.
- Low, Setha M. 2014: Spatializing Culture: An Engaged Anthropological Approach to Space and Place. In: Gieseking, Jen J. – Mangold, William (eds., spolu s Katz, Cindi – Low, Setha – Saegert, Susan). *The People, Place and Space Reader*. New York and London: Routledge, 34 – 38.
- Low, Setha M. 2017: *Spatializing Culture: The Ethnography of Space and Place*. Abingdon – New York: Routledge.
- Luther, Daniel 1993: Spoločenské konflikty v poprevratovej Bratislave (1919 – 1924). *Slovenský národopis* 41, č. 1, s. 16 – 29.
- Luther, Daniel 1995: Výskumy mesta a formovanie urbánnej etnológie na Slovensku. *Etnologické rozpravy* 2, č. 2, s. 7 – 19.
- Luther, Daniel 2002: Mikrosvet a (makro)svet mesta. *Slovenský národopis* 50, č. 3 – 4, s. 455 – 462.
- Luther, Daniel 2004: Česká komunita v Bratislave 20. storočia. In: Luther, Daniel. – Salner, P. (eds.): *Menšiny v meste. Premeny etnických a náboženských identít v 20. storočí*. Bratislava: Zing Print, s. 9 – 56.
- Luther, Daniel 2008: Czech minority in a Slovak city: identity and memory. (A case study from Bratislava.). *Urban People* 10, č. 2, s. 24 – 39.

- Luther, Daniel 2010: Občania, developeri a globalizované mesto. In: Bitušíková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.): *Kultúra a sociálna diverzita na Slovensku III. Globálne a lokálne v súčasnom meste*. Banská Bystrica: ISKŠ FHV UMB – Ústav etnológie SAV, s. 31 – 40.
- Luther, Daniel 2010: Tri mýty o jednom meste. In: Soukupová, Blanka – Novotná, Hedvika – Jurková, Zuzana – Stawarz, Andrzej (eds.): *Evropské město: identita, symbol, mýtus*. Bratislava: Fakulta humanitních studií UK Praha, s. 109 – 124.
- Luther, Daniel 2012: Bratislava a mýtus multikultúrnej tolerance. In: Soukupová, Blanka – Hroch, Miroslav – Scheu, Harald. Ch. – Jurková, Zuzana (eds.). *Mýtus – „realita“ – identita. Státní a národní metropole po první světové válce*. Praha: FHS UK, s. 107 – 119.
- Luther, Daniel 2013: Česi v Bratislave 1919 – 1945: Adaptácia a marginalizácia. *Slovenský národopis* 61, č. 4, s. 368 – 378.
- Luther, Daniel. 2013: Odchod Čechov zo Slovenska (1938 – 1944). Mýtus nevyhnaný. In: Soukupová, Blanka (ed.): *Mýty – „realita“ – identity. Národní metropole v čase vyvlastnění, kolaborace a odporu*. Praha: FHS UK, s. 99 – 112.
- Luther, Daniel 2015: Historická identita Bratislavy v aktivitách občanov: Limity udržateľného rozvoja mesta. In: Darulová, Jolana (ed.): *Kultúra a sociálna diverzita na Slovensku V. Občania a priestory mesta*. Banská Bystrica: Belianum, s. 49 – 68.
- Luther, Daniel 2017: Mýtizovaná história a „realita“ mesta: prípad Bratislava. In: Soukupová, Blanka – Myslivcová, Magdaléna (eds.): *Mýty a „realita“ středoevropských metropolí při utváření národních a nadnárodních identit (1918 – 2016)*. (= Urbánní studie, sv. 11.) Praha: Univerzita Karlova v Praze – Fakulta humanitních studií, s. 43 – 56.
- Luther, Daniel 2018: *Bratislava Česko-Slovenská. Putovanie z monarchie do Slovenského štátu*. Bratislava: Marenčin PT.
- Mayer, Margit 2012: „The „right to the city“ in urban social movements. In Brenner, Neil – Marcuse, Peter – Mayer, Margit (eds.): *Cities for people not for profit: critical urban theory & the right to the city*. New York: Routledge, s. 63 – 85.
- Medňanský, Alojz 1817 – 1819: *Topographisch-statistische Skizze der Neutraer Gaspennschaft* (Topograficko-štatistický opis Nitrianskej župy). Hesperus.
- Nonini, Donald M. 2014: *A Companion to Urban Anthropology*. Malden – Oxford – Chichester: Wiley Blackwell.
- Pardo, Italo – Prato, Giuliana B. (eds.) 2012: *Anthropology in the City. Methodology and Theory*. Surrey – Burlington: Ashgate.
- Plotnicov, Leonard 1973: Anthropological Fieldwork in Modern and Local Urban Contexts. *Urban Anthropology* 2, č. 2, s. 248 – 264.
- Podoba, Juraj 2007: Sociálna antropológia v stredovýchodnej Európe: intelektuálna výzva alebo anachronizmus? *Sociologický časopis* 43, č. 1, s. 175 – 182.
- Popelková, Katarína 1995: Urbánna etnológia – východiská a trendy. *Etnologické rozpravy* 2, č. 2, s. 124 – 154.
- Popelková, Katarína 1999: Východiská urbánno-etnologického štúdia otázok sociálnej komunikácie (teoreticko-metodologické úvahy slovenskej etnológie mesta v polovici 90. rokov). *Etnologické rozpravy* 6, č. 1, s. 7 – 24.
- Popelková, Katarína – Salner, Peter 2002: Urbánny svet v slovenskej etnológii. *Slovenský národopis* 50, č. 3 – 4, s. 444 – 451.
- Popelková, Katarína 2007: Vinohradníci a vinohradníctvo v mestách pod Malými Karpatmi. In: Danglová, Oľga – Zajonc, Juraj (eds.): *Mestá a dediny pod Malými Karpatmi. Etnologické štúdie*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 45 – 81.
- Popelková, Katarína 2008: Viticultural Traditions and Local Memory. *Lidé města* 10, č. 2, s. 76 – 91.
- Popelková, Katarína 2009: Spoločnosť mesta Nitra v podmienkach nového štátneho režimu po roku 1918: etnologické možnosti štúdia dynamiky pamäti mesta. In: Ferencová, Michaela – Nosková, Jana (eds.): *Paměť města. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19.–21. století*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., pracoviště Brno – Statutární město Brno – Archiv města Brna; Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 239 – 271.
- Popelková, Katarína 2010: Urbánne štúdium v slovenskej etnológii – poznámky k aktuálnemu dialógu etnológie s antropológiou. *Slovenský národopis* 58, č. 2, s. 143 – 158.
- Popelková, Katarína 2014: Moje mesto: Pezinok. In: *Moje mesto*. Ivančica pri Dunaji: F.R.&G., s. 71 – 85.
- Putnam, Robert D. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.
- Robek, Antonín – Moravcová, Mirjam – Šťastná, Jarmila 1981: *Stará dělnická Praha. Život a kultura pražských dělníků 1848–1939: etnografická studie*. Praha: Academia.
- Rollwagen, Jack R. 1972. A Comparative Framework for the Investigation of the City-as- Context: A Discussion of the Mexican Case. *Urban Anthropology* 1, č. 1, s. 68 – 86.
- Salner, Peter 1979: *Etnografické aspekty výskumu súčasnej mestskej rodiny*. (Na základe materiálu z obvodu Bratislava I). Rkp. kandidátskej práce. Bratislava: Národopisný ústav SAV.
- Salner, Peter 1982: K teoretickým problémom etnografického výskumu mesta. *Slovenský národopis* 30, č. 1, s. 211 – 228.
- Salner, Peter 1988: Národopis v meste – mesto v národopise. *Národopisné informácie* 22, č. 1, s. 35 – 38.
- Salner, Peter 1990: Perspektívy etnografie mesta. *Národopisné informácie* 24, č. 2, s. 7 – 13.
- Salner, Peter a kol. 1991: *Taká bola Bratislava*. Bratislava: Veda.
- Salner, Peter 1993: Tolerancia a intolerancia vo veľkých mestách strednej Európy. (Model Bratislava). *Slovenský národopis* 41, č. 1, s. 3 – 15.
- Salner, Peter 1994a: Urbánno-etnologický seminár „Mesto po roku 1989“. *Etnologické rozpravy* 1, č. 2, s. 99 – 100.
- Salner, Peter 1994b: Tolerance and Intolerance. (Model Bratislava). *Human Affairs* 4, s. 181 – 192.
- Salner, Peter (ed.) 1997: *Židia v Bratislave*. Bratislava: Zing Print.
- Salner, Peter 1998: *Premeny Bratislavy 1939 – 1993. Etnologické aspekty sociálnych procesov v mestskej prostredí*. Bratislava: Veda.
- Salner, Peter 2001: Etnická identita ako faktor polarizácie židovskej komunity. In: Salner, Peter – Luther, Daniel (eds.): *Etnicia a mesto*. Bratislava: Zing Print, s. 205 – 226.
- Salner, Peter 2006: *Bratislavské kaviarne a vechy*. Bratislava: Marenčin PT.
- Salner, Peter 2007: *Mozaika židovskej Bratislavy*. Bratislava: Marenčin PT.
- Salner, Peter 2008: *Premeny židovskej Bratislavy*. Bratislava: Marenčin PT.
- Salner, Peter 2012: Mýtus (alebo realita?) trojjazyčného mesta (Bratislava 1919 – 1938). In: Soukupová, Blanka – Hroch, Miroslav – Scheu, Harald CH. – Jurková, Zuzana (eds.): *Mýtus – „realita“ – identita*.

- Státní a národní metropole po první světové válce.* (= Urbánní studie 3) Praha: Univerzita Karlova, s. 121 – 133.
- Salner, Peter 2013: Cesty urbánnej etnológie na Slovensku (subjektívny pohľad na výskum mesta). In: Soukupová, Blanka – Hroch, Miroslav – Salner, Peter – Pauknerová, Karolína (eds.): *Cesty urbánnej etnológie. Tradície – nové smery – identita.* (= Urbánní studie 4). Praha: Univerzita Karlova, s. 73 – 86.
- Salner, Peter 2014a: Židovská komunita v Bratislave (a jej identita) po roku 1989. In: Borský, Maroš a kol.: *Sme tu!* Bratislava: Menorah, s. 11 – 27.
- Salner, Peter 2014b: Mýtus zániku mesta. Bratislava v období socializmu. In: Soukupová, Blanka – Luther, Daniel – Salner, Peter (eds.): *Mýtus – „realita“ – identita. Socialistické metropole v zápasech o novou prítomnosť a vízi šťastnej budúcnosti.* (= Urbánní studie 8). Praha: FHS UK, s. 67 – 82.
- Salner, Peter 2015: Mýtus ortodoxnej Bratislavy. In: Soukupová, Blanka – Stawarz, Andrzej (eds.): *Mýtus – „realita“ – identita. Národná metropole v čase „návratu do Evropy“.* (= Urbánní studie 9). Praha: FHS UK, s. 81 – 96.
- Salner, Peter – Luther, Daniel (eds.) 1992: *Ethnokulturelle Prozesse in den Großstädten Mitteleuropas.* Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Slobodová Nováková, Katarína 2016: Mestská časť Kopánka a jej obyvatelia. In: Bocánová, Martina (ed.): *Mesto.* Trnava: Univerzita Cyrila a Metoda, s. 38 – 49.
- Soukupová, Blanka 2010: Anthropology of the City: A Social Viewpoint, Main Tendencies, Perspectives and National Traditions of Research. An Example of Czech Urban Anthropology. *Urban People* 12, č. 2, s. 249 – 272.
- Soukupová, Blanka – Luther, Daniel – Salner, Peter (eds.) 2014: *Mýtus – „realita“ – identita. Socialistické metropole v zápasech o novou prítomnosť a vízi šťastnej budúcnosti.* (= Urbánní studie 8). Praha: Univerzita Karlova v Praze – Fakulta humanitných štúdií.
- Stevenson, Deborah 2013: *Cities of Culture: A Global Perspective.* Routledge Advances in Sociology.
- Sýkora, Luděk – Bouzarovski, Stefan 2012: Multiple Transformations Conceptualising the Post-communist Urban Transition. *Urban Studies* 49, č. 1, s. 43 – 60.
- Timár, Judit 2004: More than Anglo-American, it is 'Western': Hegemony in Geography from a Hungarian Perspective. *Geoforum* 35, s. 533 – 538.
- Urbancová, Viera 1970: *Počiatky slovenskej etnografie.* Bratislava: SAV.
- Urbancová, Viera 1987: *Slovenská etnografia v 19. storočí: vývoj názorov na slovenský ľud.* Martin: Matica slovenská.
- Vrzgulová, Monika 1996: Vplyv makrosociálnych zmien na Slovensku v prvej polovici 20. storočia na hodnotový systém živnostníkov (na príklade mesta Trenčín). *Etnologické rozpravy* 3, č. 2, s. 17 – 41.
- Vrzgulová, Monika 1997: *Známi neznámi Trenčania. Živnostníci v meste 1918 – 1948.* Bratislava: Vyd. Peter Popelka.
- Vrzgulová, Monika 1998: Židovskí živnostníci v období Slovenskej republiky v rokoch 1939 – 1945. (K problematike etnickej identity a jej meniacim sa významom v 1. polovici 20. storočia v meste Trenčín.) In: Kiliánová, Gabriela (ed.): *Identita etnických spoločenstiev. Výsledky etnologických výskumov. Etnologické štúdie* 5. Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 107 – 122.
- Vrzgulová, Monika 2007: Oral Histories of the 20th Century and History Education (Oral History Project: the Fates of Those Who Survived the Holocaust). In: Profantová, Zuzana (ed.): *The Small History of Great Events in Czechoslovakia after 1948, 1968 and 1989.* Bratislava: Veda, s. 193 – 201.
- Vrzgulová, Monika 2009: Mesto v spomienkach jednej vekovej skupiny. Mládež v Trenčíne v 60. rokoch 20. storočia. In: Ferencová, Michaela – Nosková, Jana (eds.): *Paměť města. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19. – 21. století.* Brno: Etnologický ústav Akademie věd ČR, v. v. i., pracoviště Brno – Statutární město Brno, Archiv města Brna; Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 359 – 378.
- Vrzgulová, Monika 2010: Trenčín – mesto pod hradom. Stratégie lokálnej politiky pri vytváraní imidžu mesta. In: Bitušiková, Alexandra – Luther, Daniel (eds.): *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku III. Globálne a lokálne v súčasnom meste.* Banská Bystrica: Ústav vedy a výskumu UMB, s. 45 – 62.
- Winkler, Tomáš 2018: Kreatívny priemysel na Slovensku: Prípadová štúdia Kultúrneho a kreatívneho centra Nová Cvernovka. In: Banská Bystrica: Ústav vedy a výskumu UMB, s. 157 – 174.
- Zipser, Kristián Andrej 1842: *Neusohl und dessen Umgebungen.* Neusohl: Ofen.

Summary

The Urban-Ethnological Research in Slovakia in the 21st Century: Reflections and Challenges

The paper brings an overview of the development of urban-ethnological research in Slovakia with a special focus on the first two decades of the 21st century. It also briefly defines key milestones, thematic areas and methodical approaches in the older periods, which are necessary for the understanding of further developments. It introduces key personalities who formed urban ethnology and who influenced the establishment of the sub-discipline within the ethnology and social anthropology development in Slovakia. The main objective is to focus on changes in the approach to the urban ethnological/anthropological research in Slovakia in the 21st century, particularly on changes in topics, theoretical concepts, and methodical approaches, and to propose new visions and opportunities in line with the global trends in urban anthropology.

Key words: History of ethnology; urban research; urban ethnology; research methods; Slovakia.

REPREZENTACE ROMSKÉ JINAKOSTI: REFLEXE KONSTRUOVÁNÍ OBJEKTU ČESKÝCH SOCIÁLNÍCH VĚD

Jaroslav Šotola – Mario Rodríguez Polo

(Katedra sociologie, andragogiky a kulturní antropologie FF UP v Olomouci)

Období 1945–1989 bylo v souvislosti s konceptualizací Romů v československém veřejném prostoru velmi specifické: na jedné straně nacházíme po sobě jdoucí měnící se centrální strategie řešení „cikánské otázky“ spolu s důrazem na protirasistickou ideologii, na druhé velký důraz na asimilaci „obyvatel cikánského původu“. „Cikánství“ bylo chápáno jako přežitek minulosti, jako něco, co musí být z důvodu zaostalosti překonáno (Jurová 1993). Tento klíčový předpoklad zároveň výrazně limitoval jakékoli vědecké zkoumání, které muselo být vázáno na rámec sociální patologie. Situace se po roce 1989 zásadně mění a odborný diskurz na proměnu společnosti promptně reaguje. V roce 1992 vydává slovenský etnolog Arne B. Mann sborník s názvem *Neznámi Rómovia*; tím jednak odkazuje na určitou tabuizaci tématu v socialistickém období, jednak dává najevo, že otevírá do budoucna perspektivní téma. Po téměř třiceti letech vývoje v postsocialistické České a Slovenské republice je nutné konstatovat, že témata spojená s romskou etnicitou, identitou či marginalitou se staly důležitou součástí sociálněvědných výzkumů, a to jak v akademické, tak aplikované podobě. V rámci vědy už není příliš nutné nikoho přesvědčovat, že „výzkum Romů“ je potřebný či aktuální; tento fakt ovšem nevnímáme jako jednoznačně pozitivní, protože v sobě skrývá určité ambivalentní implikace, kterým se budeme věnovat systematicky dále.

Domníváme se, že přes velmi častou legitimizaci výzkumného zaměření na Romy ve smyslu podpory vzájemného soužití, poznání romské jinakosti či podpory pochopení kořenů „romského problému“ trápí sociální vědy v Česku neuh v podobě nedostatečné reflexe způsobů reprezentace objektů vypovídání. To může znít překvapivě, protože v období po roce 2000 proběhlo několik zajímavých akademických debat a konceptuálních sporů, které se týkaly právě vzájemné kritiky bádání a psaní na téma Romů.¹ Zdánlivě nesouměřitelné pozice se zakládaly na odlišném chápání konceptů národní identity, etnicity či kultury; diskutovány byly též metodologické otázky nebo etické aspekty aplikovaného výzkumu v sociálně deprivovaném prostředí. Pokud odhlédneme od českého kontextu, tak podobné debaty probíhaly od

90. let na jiných místech i v mezinárodním rozměru, a to s podobným obsahem (Stewart 2013; Marushiakova – Popov 2017). Také zde se střetávaly různé přístupy zdůrazňující historická, lingvistická či kulturní hlediska pro konstituci svébytných romských identit s koncepty, které více usilovaly o zdůraznění a pochopení nedobrovolné marginality z hlediska stigmatizujících sociálních tlaků.

V tomto textu ovšem nabízíme poněkud odlišnou perspektivu: i přes uvedenou názorovou pluralitu tvrdíme, že velmi častým fenoménem přítomným napříč v různých přístupech je přehnaný důraz na romskou jinakost, což v důsledku výrazně oslabuje potenciál odborného diskurzu pro popis sociální praxe. Cílem tohoto článku je tedy nabídnout kritickou analýzu dominantních výkladových rámců, které jsou pro konceptualizaci Romů jakožto etnické, kulturní či sociální kategorie v českém prostředí využívány. Vycházíme z podobné kritické reflexe vědecké reprezentace romské jinakosti v zahraničním prostředí (Willems 1998; Belton 2005; Tremlett 2009). Zároveň jsme se snažili provázat naši analýzu i mimo striktně vymezený prostor odborných textů věnovaných Romům; toto téma je totiž důležité pro jakékoli etnografické psaní, které se tradičně a z definice zaměřovalo na poznávání „druhého“.

Orientalismus, exotizace a allochronismus

Určitou inspiraci pro naši analýzu přinesl text Michaela Stewarta *Roma and Gypsy. Ethnicity as a Subject of Anthropological Inquiry* (2013), který nabízí zpřehlednění dosavadních pozic v rámci konceptuálního pole výzkumů romské jinakosti. Právě ona je podle známého britského vědce zdrojem legitimacy antropologického zájmu: dlouhodobá existence romských skupin uvnitř evropských společností a jejich pluralitní podoby adaptace totiž představují výzvu pro dosavadní modely etnicity či kultury. Stewart následně kategorizuje tři hlavní přístupy k antropologickému výzkumu Romů, přičemž hlavní rozdíly mezi nimi spočívají v odlišných strategiích pro explanaci dlouhodobé distinkce mezi majoritními populacemi a romskými skupinami. Jako první jmenuje *historický přístup*, který se zaměřuje na „odlišný původ romských populací a chápe je důsledně jako neasimilo-

vanou cizí etnickou skupinu s odlišným etosem“ (Stewart 2013: 418); jako druhý je uveden *strukturální přístup*, kladoucí důraz na kontinuitu založenou na pozici Romů v měnícím se systému dělby práce včetně foucaultovské analýzy dopadů stigmatizace státní moci; třetím je pak *kulturalistický přístup*, který zdůrazňuje vnitřní koherenci romského hodnotového systému. Jakkoli shledáváme toto rozlišení za funkční a budeme s ním dále kriticky pracovat, tvrdíme, že vyznění reflexivního Stewartova textu není prosté ambivalencí, na jejichž obdobu chceme poukázat také v českém kontextu. V závěru svého článku totiž Stewart znovu tematizuje legitimitu antropologického výzkumu Romů – a to na základě úspěchu, kterého jejich komunity měly dosáhnout skrze pluralitu mimesis, tedy funkčních kulturních adaptací. Ty je jako specifickou kolektivitu uchraňují od „zničení po generace vnucovaným civilizačním procesem“, proponovaným jak státem, tak neziskovými organizacemi (Stewart 2013: 425). Právě v této oslavě údajné odolnosti a specifčnosti romských populací vnímáme epistemologickou past, která vede k selektivnímu pohledu, zvýrazňujícímu pouze určité aspekty sociální praxe lidí označujících sebe či zvenku identifikovaných jako Romové, zatímco širší kontext, sociální propojenost s neromským okolím či mocenské mechanismy kategorizace, zůstávají často opomenuty. Jak píše Anabel Tremlettová ve své kritické reflexi známého výzkumu J. Stewarta *Čas Cikánů*, dopouští se tento autor přes neustálé zdůrazňování sociální konstruovanosti a fluidnosti etnických hranic „reifikace olašské kultury jako pravých Cikánů“, a to tím, že zdůrazňuje hledání specifičnost „gypsy way“, kterou jeho participantů překonávají tlak na asimilaci ze strany socialistické vlády i majority (Tremlett 2009: 154). Rumungry ve stejné lokalitě, kteří se údajně vzdali své kultury a jazyka, popisuje badatel (podobně jako jeho olašští informátoři) jako ty, co uvízli na půli cesty. Hledání podoby „autentického Roma“, byť s pozitivní konotací, tak může vést k prohlubování konceptuální propasti mezi Romy a jejich sociálním okolím. Podobně jako Tremlettová se domníváme, že určitá idealizace či stereotypizace romských populací je typická pro romská studia a že inspiraci pro překonání těchto vnitřních rozporů je třeba hledat mimo jejich rámec.

Naši následující analýzu tedy teoreticky ukotvujeme právě v kritické tradici sociálních věd, zaměřené na (sebe)reflexi konceptualizace jinakosti ve vědě i společnosti. Využití např. postkoloniálních přístupů chápeme jako zásadní pro teoretickou triangulaci a pro důkladnou

reflexi stereotypizovaného chápání odlišnosti (Lánský 2014). V našem textu tak jde především o rozbor převládajících způsobů konstruování objektu poznání skrze vypovídání o něm. Navazujeme mj. na Edwarda Saida (2008), který se ve svém díle *Orientalismus* zaměřil na způsoby reprezentace jinakosti v textech evropských spisovatelů a vědců, pro něž jsou typické hodnotící binární opozice, jež přispívaly k legitimizaci ovládání neevropských oblastí. Z tohoto pohledu je tedy klíčová role diferenciací a zdůrazňování domněle „přirozené“ hranice mezi dominantní/majoritní skupinou a „nosieli jinakosti“. Těm jsou přisuzovány takové esenciálně dané vlastnosti, které zdůrazňují jejich odlišnost a redukuje komplexitu jejich identifikace a sociálního kontextu jejich aktérství. Stereotypizace „druhého“ může nabývat mnoho podob – od otevřeného rasismu po domněle vstřícné uznání pozitivní hodnoty „typických vlastností“. Tento způsob konstrukce jinakosti je chápán jako *exotizace*, kdy selektivním zvýrazňováním odlišných charakteristik dochází k fenoménu distanciací konstruované skupiny od normality (Staszak 2009). A zatímco „pasivní“ orientálec je předmětem pozorování a popisu, obyvatel Západu, který svými výpověďmi reprodukuje mocenskou asymetrii, zůstává mimo zorné pole, ve sféře neutrality. Ocenění „exotického druhého“ tak nijak nenarušuje samotnou povahu mocenské hegemonie, protože držitel autority výpovědi svým soudem jen potvrzuje své právo hodnotit.

Aspekt tvorby vědění o „druhém“ jakožto mocenského aktu zdůraznil podobně jako Said také antropolog Johannes Fabian. Ve svém díle *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object* (2002) podrobuje drtivě kritice způsob, jakým kulturní antropologie vytvářela svou metodologií dojem neevropských kultur jako izolovaných a v jiném čase existujících entit. I přes vývěsní štít kulturního relativismu – tedy důraz kladený na rovnost jednotlivých kultur – tak docházelo k reprodukci evropského pojetí jinakosti jako něčeho méněcenného. Ústředním způsobem, jak antropologie podle Fabiana přispívala k asymetrické konceptualizaci jinakosti, je popírání současnosti mezi zkoumaným prostředím a světem antropologa (v originále *denial of coevalness*). Tento neduh, který Fabian nazývá *allochronismus*, prostupuje podle něho různými způsoby odborné psaní o jinakosti. Ta je i přes současnou komunikaci mezi antropologem a jeho informátory následně při psaní odborných textů odsouvána do různě vzdálené minulosti. Výsledkem tohoto způsobu konstruování druhého je tak zvýraznění jeho odlišnosti

a distanciaci mezi zkoumaným objektem a zkoumajícím subjektem. Samotný Fabian je pouze jedním z řady antropologů, kteří v posledních dekádách kladli důraz na nezbytnost reflektujícího přístupu k celému procesu vědecké konceptualizace „druhého“.

Uvedené myšlenkové zázemí nám nabízí vhodnou platformu i dostatek nástrojů pro kritickou reflexi způsobů, jakými jsou v českém akademickém prostředí reprezentováni Romové. Nejde nám primárně o sumarizaci typických argumentačních strategií či deskripci vědeckého pole, nakořl tato témata přesahují možný rozsah tohoto textu. Mnohem spíše se chceme zaměřit na analýzu různorodých forem reprodukce jinakosti v české sociální vědě, které se od sebe odlišují nikoli substanciálně, ale spíše mírou své explicitnosti. Nabízíme kritické sondy, na základě kterých můžeme ukázat varianty přehnaného důrazu na alteritu, přítomné ve zdánlivě nekompatibilních myšlenkových proudech a tradicích. Chceme tedy přenést pozornost od diskuzí hledající vysvětlení odlišnosti Romů ke zkoumání logiky její reprodukce nejen v sociální praxi, ale i ve vědeckém diskurzu – a to mj. z toho důvodu, že se domníváme, že se tyto spory dostaly do určité slepé uličky. Výběrově se zabýváme těmi pracemi, které jsou v českém prostředí známé a hojně citované. Záměrně při tom využíváme výše uvedené Stewartovy klasifikace, abychom ukázali, že žádný explanační přístup není uchráněn možných rizik přehnaného zdůrazňování jinakosti, které má nežádoucí epistemologické, etické a někdy i v nejširším smyslu slova politické dopady. Zároveň tím nechceme říci, že by nějaký ze tří následujících přístupů nebyl legitimní, naopak se domníváme, že určitá pestrost perspektiv je ve vědě naprosto žádoucí. To ale zároveň neznamená, že bychom neměli kriticky přehodnocovat východiska různých vědeckých prací, které souvisejí se samotnou logikou konstrukce objektu zájmu.

V následujícím textu tedy postupně diskutujeme různé zástupce tří přístupů – historického, kulturalistického a strukturálního. Ono dělení má podle nás hlavně heuristickou hodnotu – nejde nám o klasifikování a vytváření fixních kategorií, naopak, charakteristiky uvedené níže pro jednotlivé přístupy se v jednotlivých odborných textech mohou překrývat, nebo nemusí být tolik výrazně zřetelné. Přesto se domníváme, že využití této „mřížky“ a samotná analýza různých způsobů reprezentace jinakosti přináší důležitou perspektivu ve vyhodnocení dosavadního společenskovedního diskurzu se zaměřením na Romy v kontextu společnosti. Jako první analyzujeme *historický*

přístup, který vychází z odmítnutí asimilačních snah socialistického režimu a je založen na pozitivním zvýraznění distinktivní etnické identity. Protože jejími ústředními komponenty jsou společný původ a historie (včetně negativní zkušenosti s neromskými populacemi), tradice a jazyk, tak metodologické těžiště vědecké konceptualizace romské identity spočívá v historicko-lingvistickém zkoumání. *Kulturalistický přístup* je ukotven v sémiotickém pojetí kultury jako holistického systému významů, norem a hodnot, které poskytují nositelům kultury základní rámec pro poznání a orientaci ve světě. *Strukturalistický přístup* ve Stewartově (2013) pojetí zahrnuje poměrně širokou paletu výzkumů a konceptuálních vymezení; pro naši analýzu si vybereme jeden rámec, který je v českém prostředí velmi populární, a to koncept sociálního vyloučení. Ústřední je zde snaha o explanaci socioekonomické deprivace na základě komplexních faktorů, které jsou vnější či vnitřní ve zkoumané skupině. V jednotlivých kapitolách se postupně zaměřujeme na reflexi nejvýraznějších projevů exotizace Romů a na limity v explanačním potenciálu pro pochopení sociální reality, které sebou tato jednostrannost nese. Naše úvahy se též nevyhýbají otázkám vztahu mezi podobami reprezentace jinakosti a způsoby legitimizace pozice zkoumajícího subjektu.

Historický přístup

Tento rámec, který se po roce 1989 etabloval v odborném diskurzu, získával svou legitimitu tím, že oproti ve veřejné sféře dominantnímu pojetí jsou romské jinakosti dávány pozitivní konotace. Odborné publikace tak čtenářům nabízejí vysvětlení tohoto „přepólování“ a následně je zvou k „hledání příčin jejich odlišnosti“ (Davidová 2004: 7). Jinakost jako taková se nijak neproblematizuje, považuje se jako samozřejmě daná a předpokládá se jako vlastnost imanentní skupině lidí, která se shodou historických okolností ocitla ve středoevropském prostoru. Narace o Romech začínají v historicko-lingvistickém přístupu nikoli náhodou odkazováním na Indii. Jakoby hledání a nalézání místa sdíleného původu garantovalo opravdovost a ukotvenost primordiálně chápané identity (Willems 1998). Ukotvení do vzdáleného a výrazně odlišného geografického a kulturního rámce ovšem přináší navíc spekulativní explanační potenciál. Typickým a známým příkladem je interpretace Mileny Hübschmannové, která tvrdila, že izolovanost a vzájemnou distanci romských skupin je třeba chápat jako pozůstatek či pokračování indických kastovních skupin na profesním základě – *džátí*

(Hübschmannové 2002). Psycholog Říčan extrapoluje své představy o etnicky ukotvené odlišnosti a ve své populárně-naučné knize představuje dějiny Romů jako „historii Orientu v Evropě“ (2000: 93). Následně došlo v některých textech k vulgarizaci orientalistických představ a jejich aplikaci na vysvětlení „typického chování Romů“: „*Romové společně s Indý jsou mistry v prožívání přítomnosti, do které se ovšem nevejde plánování budoucnosti. Toto prožívání přítomnosti nasávají romské děti s mateřským mlékem a utvrzují se v něm při vyrůstání v romské rodině. Je nezbytnou součástí romství a nedostatečná schopnost v prožívání přítomnosti je pro Romy neklamným znamením, že byt' u někoho nechybí antropologické znaky a znalost romštiny, není už Romem, tedy nositelem romství.*“ (Sekyt 2004: 194)

Podobné výpovědi představují do pseudovědeckého hávu zaobalené předsudky přítomné ve veřejném diskurzu. Zdání vědecké autority je založeno na principu důrazu na porozumění zdánlivých kořenů pozorovaných jevů.² Na citovaném výroku je možné také poukázat na častou epistemologickou past ve vymezení etnické identity Romů – její hranice jsou jasné a jednou provždy dané a jejich překročení znamená automatickou ztrátu takto vymezeného přináležení. Důsledkem takto strnulého a nevědeckého chápání je, že vede k přehlížení sociálních či kulturních změn, které nespádají do stereotypních kategorií. Reprodukci takového pojetí identity ve vědeckém diskurzu se posiluje dojem, že Romové jsou doopravdy jen ti, kteří se chovají „tradičně“, „patologicky“ – tedy v kontrastu s implicitně konstruovanou „majoritou“. Posedlost potřebou charakterizovat a nálepkovat chování „druhého“ zde jde ruku v ruce s předpokladem, že „my“, jakožto příslušníci Západu, sdílíme přesně opačné charakteristiky.

Zdůrazňování radikálně odlišného pojetí času u členů jiných kultur patří podle Fabiana mezi základní repertoár konstruování jinakosti. Podobným způsobem jsou další aspekty konstrukce romské etnické identity založeny na temporální distanciaci: zdůrazňování role tradice (byť často s dodatkem „vymírající“) a s nimi spojené sousloví jako „tradiční rodina“, „tradiční způsob života“, „tradiční řemesla“. Eva Davidová dokonce mluví o překročení „kmenového vývoje“ v průběhu 20. století (2004: 116). I koncept rituální nečistoty posiluje využitím adjektiva „rituální“, která evokuje nejvíce něco archaického, vzdáleného modernímu světu, distanci popisovaného objektu zájmu vůči pozorovateli (Fabian 2002: 30). V mnoha popisech je přítomná silná idealizace vnitřního prostředí rom-

ských osad a vzájemných vztahů. Způsob popisu přitom nenechává čtenáře na pochybách, že má co do činění s naprosto odlišným světem: romské rodiny jsou popisovány jako endogamní, patriarchální (velko)rody, v jejichž čele stál vajda, tedy „rodový náčelník“ (Davidová 2004: 100). Genderové vztahy jsou stereotypně konceptualizovány na bázi nižšího postavení ženy, které se teprve mění s rozením dětí a získáním postavení v mužově rodině (Žlnayová 1996). Velká pozornost je věnována romským specifikům ve sféře náboženství, víry a magie, která jsou často vysvětlována jako synkretická a animistická. Také údajná potřeba Romů být „pospolu“ a „shlukovat se“ je vysvětlována s odkazem na přetrvávající víru v duchy nadpřirozené síly (Davidová 2004: 106).

Všechny uvedené teze fungují na principu odlišnosti vůči dominantní kultuře, která vykazuje přesně opačné charakteristiky, a navíc je stále v pohybu, modernizuje se. „Příběhy dětí větru“ (metafora Romů jako dětí sama o sobě potvrzuje jejich inferiorní status) či snaha o pochopení „romské duše“ (Říčan 2000: 15, 52) působí jak ze šablonovitě příručky pro pochopení charakteru obyvatel jednotlivých planet z popkulturní ságy *Star Wars*. I přes neustálé zdůrazňování vnitřní diferenciaci romských společností (právě třeba na základě rituální nečistoty) uvedené charakteristiky vzbuzují ve čtenáři pocit, že Romové svými zvyky přebývají v jiném čase a prostoru. Jsou exotizováni podobným způsobem, jakým se v cestopisné literatuře referuje o životě příslušníků nějakého vzdáleného „kmene“, kde se často oceňuje „blízkost přírodě“ nebo „mistrovství v žití přítomnosti“, které jsme jako členové technicky vyspělé civilizace ztratili, ale nedokážeme si je představit v rámci vlastní žité každodennosti jako IT odborníky, konzultanty nebo LGBT aktivisty. Tento přístup, kterým jsou generalizovány vlastnosti etnický vymezené skupiny, už dávno ztratil ve vědě svou legitimitu, nicméně v případě Romů je stále v českém i slovenském prostředí chápán jako něco standardního a akceptovatelného.

Svojí kritikou způsobů nakládání s tématem romské etnické identity v odborném diskurzu nechceme říci, že by neměla být zkoumána, nebo že by a priori zájem o dějiny, tradice či jazyk Romů byl problematický. Naopak, domníváme se, že diachronní přístup má velký explanační potenciál pro vysvětlení mnoha sociálních jevů souvisejících s etnicitou a mocí. Nicméně za rozhodující považujeme způsob konceptualizace etnický vymezené jinakosti. Sami ze svého pohybu v českém akademickém prostředí víme, že právě hledání autentického romství či

nostalgie po reziduích tradice je poměrně rozšířeným jevem, který je nutné podrobit kritické reflexi. Problémem této autenticity totiž není zdaleka jenom to, že je arbitrání a zároveň normativní (tedy vylučuje případné nevhodné kandidáty na „romství“), ale i to, že nabízí kontroverzní odpovědi na otázky po kořenech sociálních nerovností a problémů a východisek z nich. Milena Hübschmannová a další autoři (Hübschmannová 2002; Davidová 2004; Říčan 2000) totiž tvrdí, že současná situace Romů ve střední a východní Evropě je důsledkem paternalistického tlaku na asimilaci ze strany sociálních inženýrů socialistických vlád, kteří tak způsobili, že se Romové vzdali svých tradic a mechanismů sociální kontroly. Tato dezintegrace tak vedla k horší schopnosti adaptace Romů, kteří si nestihli zvyknout na nové poměry ve společnosti. Tento argument je vnitřně rozporný, protože tvrdí, že romské tradice (tj. minulost) jsou nejlepším zdrojem pro adaptaci v moderní společnosti a že tlak na adaptaci (v podobě tlaku na ztrátu etnické identity) vedl k horší adaptabilitě. I přes zdůrazňování role diskriminace jako bariéry je hlavní zdroj napětí v soužití hledán v dezintegraci romských komunit, tedy uvnitř nich samotných, nikoli v komplexnosti sociálních vztahů mocenské povahy. Jedná se tak vlastně o specifickou paralelu dominantního pohledu na Romy jakožto asociální členy společnosti.³ Podobným způsobem jako ambivalentní chápeme výzvu, že se musíme lépe poznat ve svých odlišnostech, komunikovat a následně se tolerovat. Ústředním problémem této teze je, že místo problematizace samotné odlišnosti se stává právě ona ústředním prvkem celého výkladového rámce. Není potom divu, že tento přístup může konvenovat se stereotypními až rasistickými proklamacemi o radikální odlišnosti Romů, kterou „nezbývá, než přijmout“.⁴

Kulturalistický přístup

Zatímco konceptualizace etnické identity Romů je v českém a slovenském prostředí spojena s důrazem na témata historie a tradice, kulturalistický přístup volí při explanaci synchronní model. Pro naši kritickou reflexi z tohoto pestrého proudu vybíráme autory, kteří se snažili svou terénní zkušenost z romských osad cíleně konceptualizovat v kontrastu vůči historickému přístupu, založeném na zdůrazňování etnické odlišnosti. Podle Tomáše Hirta a Marka Jakoubka je nutné při analýze vnitřního prostředí romských „komunit“ opustit etnickou perspektivu a nahlížet na zkoumané sociální útvary jako

na kulturní útvary *sui generis*: tedy jako na určitou (sub) kulturu s vlastním systémem norem a hodnot, odlišných od kultury mainstreamové (Jakoubek – Hirt 2004). České a slovenské Romy tedy není možné chápat prizmatem fyzicky „odlišného antropologického typu“ ani esencialisticky pojeté etnicity, ale jako členy skupin vytvářejících specifické kulturní konfigurace, založené dominantně na příbuzenském uspořádání sociálních vztahů. Ve svých textech se oba autoři odvolávají na nutnost ukotvení výzkumu romských osad či městských ghett v myšlenkovém zázemí kulturní a sociální antropologie, a to hlavně v antropologickém pojetí kultury právě jako souhrnu sdílených významů, norem a hodnot, které poskytují danému členu kultury „návod na život“. Takto teoreticky vymezený výzkum dá „možnost uchopit romské osady v jejich skutečné jinakosti“ a „nalézt pozitivní sféru kulturní reality romských osad, obsahující svébytné složky, které by naopak mohly pro kulturu majoritní znamenat v lecčems i obohacení a přínos“ (Hirt – Jakoubek 2008: 10).

Ve svém eseji *Konec Romů v Česku? Kacířské eseje plzeňských antropologů* se Pavel Barša kriticky vyrovnává s metodologickými postuláty Hirta a Jakoubka. Shledává v nich paralely k orientalismu a kritizuje také využití zastaralého konceptu kultury, který je holistický a objektivistický (Barša 2005: 75). Odkazuje na potřebu překonání takovéto konceptualizace novějšími teoretickými přístupy, které zdůrazňují roli interpretací ze strany výzkumníka – a jako příklad uvádí Clifforda Geertze. Jakoubek s Hirtem ovšem myšlenkový repertoár tohoto významného amerického antropologa zprostředkovaně využívají – protože se na různých místech odkazují na podobu kultury jako sdíleného sémiotického systému. Také oni sami se podobně jako představitelé symbolické antropologie odvolávají na metodologické pravidlo popisu cizích kultur, kdy se snaží popsat „romské osady v jim adekvátních kategoriích“ a poměřovat „je pouze hodnotami a normami, které jsou jim vlastní“ (Hirt – Jakoubek 2008: 10). A podobně jako Geertz (od kterého získáváme interpretaci, jací jsou Balijsi) předkládají obraz *sémiotického systému* romských osad. Ovšem právě tento předpoklad studia uzavřeného systému symbolů kritizuje Fabian jako ukázkou přístupu, ve kterém se zkoumaný „druhý“ vytrácí, protože není partnerem v dialogu (2002: 136). Problematické jsou samotné epistemologické základy sémiotického přístupu, tedy oddělení zkoumaného vizuálního objektu a vědce, jehož hlavní role je rozšiřovat kulturu jakožto text. Podobně jako Balijsi ani

popisování Romové osad nejsou pozváni k dialogu nad schémata, která mají vysvětlovat způsoby jejich života. Podle Jakoubka a Hirta (2008: 23) dokonce „dané kultuře (jakožto kultuře) může badatel porozumět lépe než její nositelé“; antropolog je také schopen klasifikovat, kdo je a kdo není příslušníkem dané kultury, jedná se o „diagnózu“ (Jakoubek 2006: 372). Jde zde patrně o radikálnější verzi geertzovského nahlížení přes ramena informátorů, ale problém zůstává stejný: kultura je uzavřeným schematickým rámcem, který má plně pod kontrolou vědec jako nezpochybnitelná autorita. Ten svou expertizu zakládá na schopnosti vykládat komplexnost odlišného kulturního systému. Tato samozřejmost dělení lidských populací do uzavřených kulturních systémů je dlouhodobě terčem kritiky kulturních antropologů; podle Adama Kuperu je v tomto pojetí pojem „kultura“ pouze eufemismem pro rasu, protože její fungování na úrovni explanace jinakosti je podobné (Kuper 1999: 240). V této souvislosti je užitečné připomenout klíčový aspekt postkoloniálních studií, a to je důraz na mocenský kontext psaní, které má potenciál udržovat a posilovat, nebo také rozrušovat dichotomii mezi „námi“ a „jinými“. Distance od aplikace konceptu „kultury“ v uvedených souvislostech dle nás přináší výhodu důsledného odklonu od esencialismu; směrem, kam se současná antropologie ubírá, je totiž koncentrace na popis diskurzivních a performativních praktik vymezování aktérů a ustanovování hranic, než vynakládání energie na co nejpřesvědčivější modely kultury jakožto do jisté míry uzavřeného systému.

I přes zaklínání kulturním relativismem (anebo možná právě kvůli němu) je kulturalistický popis postaven na distanciaci „my“ (příslušníci západní civilizace) a „oni“ (nositelé kultury). Koncept „druhého“ je vždy projevem moci, která je ovšem zároveň zakrývána právě odkazováním odlišností do konstruktu domnělé kulturní difference. V případě Romů nebo jiných menšin je tak asymetrický vztah maskován právě posilováním představ o dvou odlišných kulturních systémech. Specifičností zvláště Jakoubkových textů je, že na rozdíl od většiny jiných vědeckých textů o Romech tuto dualitu nijak nezastírá, a dokonce ji staví do jádra své analýzy. Romské osady tak představují určitý relikt tradiční kultury, který je do jisté míry nekompatibilní s občanským individualismem moderní občanské společnosti: pro obyvatele osad je typický rodový kolektivismus důrazem na partikulární zájmy, neproběhlo „zde oddělení veřejné a soukromé sféry, všemu vládne ještě nediferencovaná rodina“ (Jakoubek 2005: 112). Když autor uzaví-

rá své dílčí závěry, říká také, že romské osady jsou na základě absence základních principů západní společnosti (jako je politika či gramotnost) „enklávami ‚lidí bez dějin‘“ (tamtéž: 113). V této souvislosti si nelze nevzpomenout na antropologa Erica Wolfa a jeho knihu *Europe and People without History* (1982), ve které jsou kritizovány sociální vědy za ignorování historie mimoevropských skupin, které se proměňovaly po staletí následkem nerovného vztahu s evropskými kolonizátory.

Allochronismus lze ovšem v kulturalistickém přístupu pozorovat i na další, více implicitní úrovni, než jsou výše uvedené kontroverzní dichotomie. Podle Fabiana (2002: 80) je problematický samotný způsob popisování druhého v etnografickém přítomném čase, např. věta „X jsou matrilineární“, protože vlastně „zmrazuje“ popisovanou kulturu a vytváří iluzi statického objektu. Antropolog se tak de facto schovává za vědecký popis, taxonomii či různá schémata: reálná intersubjektivní zkušenost s druhým ústí do jeho teoretické nepřítomnosti. Také výběr témat, která jsou upřednostňována, posiluje temporální distanciaci mezi vědcem a zkoumaným objektem. Typické je to zvláště u antropology preferovaného výzkumu přibuzenství; důrazem na primárnost potřeby výzkumu „cikánské rodiny“ je jasně říkáno, že tyto primordiální vazby jsou pro zkoumané mnohem důležitější, než je tomu pro jedince participujícího plně na moderní společnosti. Pokud si vypůjčíme paralelu z Fabianova *Time and the Other*, kde jsou kritizovány antropologické výzkumy v Africe zaměřené na poznání původní divošské společnosti, ovšem „realizované v rámci politické ekonomie kolonialismu“ (2002: 32), můžeme podobně prohlásit o interpretovaných textech, že se jedná o analýzu „tradičních romských osad“ v podmínkách politické ekonomie kapitalismu a radikálního nárůstu sociálních nerovností.

Výběr v posledních desetiletích sociálními vědci studovaných slovenských osad jakožto vhodného zdroje pro vytvoření ideálního typu tradiční romské kultury má podle našeho názoru své důvody související s akademickou produkcí. Kulturní difference od hlavního proudu společnosti se stala klíčovou součástí legitimizace kulturní antropologie: pouze kvalifikovaný terénní badatel je schopen porozumět specifické povaze kultury studovaných skupin. Romové musí být identifikováni odlišně od „nás“, jako „druzí“, aby mohli fungovat jako předmět výzkumu. Jinými slovy, čím více zdůrazňujeme rozdílnost zkoumaných objektů, tím lépe dokážeme ve střední Evropě obhájit potřebnost takových exotických studií jako

kulturní antropologie (Synková 2008). „Exotické prostředí“ totiž vyžaduje velmi specifický přístup. Zájem o radikální odlišnost romských osad je tedy možno chápat jako důsledek snah o legitimizaci kulturní antropologie ve střední Evropě. To ovšem není regionální specifikum, ale průvodní jev koloniální antropologie jako takové: jak uvádí Fabian (2002: 121), ostatní kultury byly vnímány jako oddělené objekty určené k pozorování antropology, čímž se zakládala distance mezi kulturou antropologa a kulturou „druhé“; takže „exotická jinakost není tolik výsledek, jako předpoklad antropologického zkoumání“.

Způsob prezentace zkoumaného objektu na bázi distanciací a exotizace má závažné důsledky pro explanační příčiny sociálních nerovností. Právě ona jinakost se totiž stává základním faktorem vysvětlujícím sociální konflikty: absence sociální mobility je vlastně přirozená, protože pro romskou kulturu je tradiční kolektivismus a lpění na vlastních „rodinných vzorcích“, což je v rozporu s individualismem a oslabením rodinných pout jako předpokladu úspěchu (Jakoubek 2005). Pokud pomineme empirickou nepravdu takového tvrzení (Šotola – Rodríguez Polo 2016), jedná se o variantu na téma *blame the victim*. V této optice je pak možné říci, že konflikty při výstavbě sociálních bytů jsou způsobeny neznalostí zvláštností romské kultury – tedy důležitosti role příbuzenských vazeb (Hirt – Jakoubek 2008: 23). Pochopení „romských specifik“, která mohou zprostředkovat jen proškolení odborníci využívající specifické metody poznání, je tak (podobně jako u příkladů historického přístupu) hlavním předpokladem pro efektivní sociální politiku.

Strukturální přístup

Strukturální přístup se podle M. Stewarta (2013) více než ostatní dva diskutované rámce mnohem více zaměřuje na snahu o osvětlení příčin sociální marginalizace Romů v současnosti i minulosti. Nicméně jednotlivé strategie explanační skrze analýzu sociálního kontextu, které formují podobu vztahu romských populací s okolím, se mohou výrazně odlišovat. My se v této souvislosti zaměříme na koncept sociálního vyloučení, který se stal po roce 2000 dominantním výkladovým rámcem pro traktování souvislostí mezi etnicitou a sociální deprivací v českém prostředí (Moravec 2006; Toušek 2006). Tím se navázalo na širší proces jeho akceptace evropským sociálněvědným a politickým diskurzem o povaze sociální situace v postindustriálních státech (Mareš 2000; Mareš – Sirovátko 2008). Sociální vyloučení je prezentováno jako efektivní explanační

model pro zodpovězení otázky po příčinách nárůstu relativní chudoby v evropských zemích a její „nové“ podobě. Téma sociální diferenciace je tradičním tématem sociologie, nicméně v rámci diskutovaného konceptu je zdůrazňována multidimenziálnost komplikovaného postavení těch jedinců a skupin nacházejících se na dně sociální hierarchie. Vedle ekonomických aspektů (nedostatek zdrojů, nezaměstnanost) je zdůrazňován nedostatek kulturního kapitálu (formální i neformální vzdělání), ale také vliv symbolického obrazu marginalizované skupiny. Namísto tématu vertikální nerovnosti začíná být využívána metafora horizontálního vyčleňování z „hlavního proudu“ společnosti, tedy neúčast na právech a společenském životě mainstreamu. Problémem ovšem může být otázka vymezení „jádra“ či „hlavního proudu“, které sugeruje představu jednotné homogenizované skupiny („majority“), které je možné přisoudit podobné vlastnosti, normy a hodnoty.

Jestliže je kulturalistický přístup založený na různých konceptech kultury, teorie sociálního vyloučení je postavena na konceptualizaci „společnosti“. Ta je implicitně chápána jako organická jednota a spojována s národním státem, přičemž určité odlišnosti jsou chápány jako potenciálně ohrožující, protože stojí „mimo společnost“. Jak říká v souvislosti s kritikou konceptu integrace cizinců sociolog Willem Schinkel, „*imigranti přítomní v národním státě jsou chápáni jako ještě ‚mimo společnost‘, stejně jako se o uvězněných zločincích podobně říká, že se ‚mají vrátit do společnosti‘, jakoby vězení nebylo konstitutivní částí společnosti*“ (2017: 2). Východiskem z tohoto zkrslení je tedy premisa, že jakýkoli jev chápáný jako odlišný a „mimo společnost“ musí být důsledně analyzován v kontextu celého sociálního prostoru, protože jinak hrozí reprodukce diskurzivních a sociálních praktik, které k jeho exkluzi přispívají nejvíce. Kritika konceptu sociálního vyloučení je proto v této souvislosti nejčastěji rámována jako zamlžování podstatných procesů v transformující se společnosti se zvyšujícími se sociálními rozdíly (Keller 2010, 2011). Pro postindustriální společnost je typický paradox snižování jistoty práce při současném ekonomickém růstu. Nezaměstnanost a další s ní spojená rizika podle těchto autorů souvisejí přímo s charakterem kapitalistického systému. Prekérní postavení na trhu práce tedy není dílčím selháním systému ani jednotlivců, ale je jeho esencí. Intersekcionalitu globálního ekonomického systému, třídní formace a rasově diferencované práce ukazuje výmluvným způsobem na rumunském příkladu tým autorů monografie *Racialized Labour in Romania. Spaces of*

Marginality at the Periphery of Global Capitalism (Vincze et al. 2018). Romové zde nejsou chápáni jako „vyloučení“, byť by tomu nasvědčovalo vytlačování na okraj periferií zkoumaných měst; naopak – jsou integrováni do kapitalistického systému formou exploatace jako nejlevnější pracovní síla. Jiní autoři zároveň zdůrazňují paralelní roli státu a municipalit v reprodukci lokálních segregačních mechanismů, které stojí na procesech zdůrazňování rasové odlišnosti Romů (Picker 2017).

Implicitním předpokladem teoretických textů i empirických studií vycházejících z předpokladu sociálního vyloučení „ze společnosti“ a integrace do ní je jinakost těch, kteří žijí v situaci nedostatku. Tato jinakost je vytvářena jako teoretický konstrukt sloužící k vysvětlení komplexní reality, přičemž z této reality jsou vybírány právě ty fenomény, které tuto údajnou „jinakost“ potvrzují. Důraz je tak kladen například na odlišné hodnoty a životní strategie vyloučených osob a skupin – jsou totiž klíčovým předpokladem pro „fungování“ explanačního mechanismu teorie. V českém prostředí se tak v této souvislosti diskutoval i problematický koncept (sub)kultury chudoby (Toušek 2006). Jakub Steiner například v této souvislosti tvrdí: *„Mnozí Romové jsou chudí, protože málo využívají postupy a instituce moderní společnosti, jako jsou například anonymní tržní mechanismy. Tyto postupy jsou v některých situacích vysoce efektivní a vděčíme jim za nynější prosperitu. Romové se místo těchto postupů uchylují k postupům a institucím tradičních společností, jako je například velká rodinná síť.“* (Steiner 2004: 218)

V uvedeném úryvku nás může udivit způsob chápání „anonymních tržních mechanismů“ jako jednoznačně pozitivních sil, jež přinášejí prosperitu. Co když je to ovšem tak, že tyto mechanismy mohou dobře koexistovat s rasismem a diskriminací, anebo z něj dokonce ještě profitovat, jak ukazují příklady ubytoven v Česku? Způsob této jednostranné konceptualizace vede pak k chápání Romů jako těch, kteří nejsou na rozdíl od „majority“ schopni této efektivní stránky moderní společnosti využít. Způsob ustavování jinakosti sociálně vyloučených je tedy založen, podobně jako v jiných případech konstrukce identit, na binárních opozicích. Proti začleněným jedincům bez výraznějších potíží se sociálním fungováním jsou postaveny skupiny dezintegrovaných, pasivních, vyžadujících sociální intervenci. Paralelu k této dichotomii je možné hledat v (re)produkování protikladu mezi jedincem (tradičně mužem bílé barvy pleti), disponujícím univerzální racionalitou a kulturně vymezenými menšinami, nebo že-

nami, kterým je vymezeno pasivní, podřízené postavení a iracionalita (Barša 2011). Jedná se tedy o další z řady příkladů mocensky asymetrické pozice v sociálním prostoru, která má svůj odraz v rovině reprezentace. Marginalizovaná sociální realita je tradičně pojímána jako absurdní, nemorální či ohrožující sociální řád. Sociálně vyloučené lokality jsou pak chápány a prezentovány jako ostrůvky jinakosti v moři „normality“, přičemž z hlediska vědy je nutné je podrobit důkladnému zkoumání.

Matoucí může v této souvislosti být skutečnost, že koncept sociálního vyloučení je prezentován jako užitečný způsob popisu sociální reality, který může mít až emancipační potenciál generovat efektivní řešení chudoby. Jeho cílem má být demaskování těch externích tlaků, které vedou k vylučování části populace. Tato užitečná aktivita je ovšem možná bez jakéhokoli vypovídání o charakteru těch, kteří jsou v důsledku nerovné distribuce zdrojů ve společnosti marginalizováni. Jinak totiž hrozí další reprodukce nerovnosti na symbolické rovině, a to ve formě násilí poznávajícího subjektu, který kategorizuje realitu. Implicitně se totiž a priori rozumí, že poznávající vědec nežije v situaci sociálního vyloučení, nesdílí hodnotové předpoklady se sociálně vyloučenými a má odlišné životní strategie a perspektivy. Svou aktivitou má ovšem svým expertním poznáním přispívat k řízení sociální změny v životech vyloučených, a to směrem k jejich začlenění do onoho nejasně definovatelného „hlavního proudu“. Koncept sociálního vyloučení sice na první pohled překračuje fixaci na etnický či kulturně vymezenou skupinu a klade důraz na komplexitu faktorů sociální marginalizace, avšak praktická normalizace jazyka sociální exkluze a integrace vyloučených může vést k reprodukci představy, že Romové nejsou plnoprávnými členy společnosti.

V posledních letech narůstá množství výzkumů zadávaných institucemi státní správy i samosprávy, které mají identifikovat míru rizikových faktorů sociálního vyloučení v konkrétních místech a navrhnout řešení. Sami autoři tohoto textu byli několikrát osloveni s nabídkou zpracování výzkumu nesoucího např. název *Analýza stavu a míry integrace romské komunity ve městě xy*. Způsob zadání a časový rámec vytváří velmi specifické podmínky, které většinou neumožňují více než zběžný popis lokální situace, s důrazem na popis samotných vyloučených lokalit a životních strategií jejich obyvatel. Je ovšem otázkou, zda by podobným způsobem neměly být etnograficky popsány institucionální mechanismy, včetně praktik pracovníků samosprávy, policistů, učitelů či zaměstnanců

soukromých firem, kteří se dostávají do kontaktu s obyvateli těchto lokalit. Problém spočívá v často implicitním předpokladu, že detailní deskripci sociálně vyloučené lokality bude možné nastavit adekvátní set opatření na řešení životní situace jejích obyvatel. To ovšem odporuje samotné logice konceptu sociálního vyloučení, ze kterého vyplývá nutnost věnovat stejnou pozornost faktorům interním i externím. S ohledem na jednostranné nazírání veřejného diskurzu na příčiny sociální exkluze je na místě důvod k obavám, že výstupy z mnohých výzkumů budou minimálně nepochopeny. Je navíc otázkou, do jaké míry je možné podat zdrcující kritiku místní institucionální praxe v situaci, kdy je samospráva chápána jako hlavní realizátor procesu inkluze na lokální úrovni.

Riziko využívání konceptu sociální exkluze ovšem nespátřujeme tedy pouze v rovině konceptualizací, ale také ve vlivu na sociální realitu samotnou. To se také týká praktických doporučení pro snižování míry sociálního vyloučení: v českém prostředí se prosadil názor o potřebě „deetnizovat“ pomoc Romům, protože jejich potíže nesouvisí s jejich etnicitou, ale jedná se čistě o „sociální problém“ (Moravec 2006). Stejný autor dokonce v této souvislosti mluví o nesmyslnosti propozic typu „Romové nemají přístup ke vzdělání, protože jsou diskriminováni“ (tamtéž: 60). Konkrétním východiskem ze sociálních problémů má být pak „deetnizovaná“ sociální práce, která přihlíží ke specifickým potížím té které rodiny či jednotlivce. Podobně jako v případě odborného a veřejného diskurzu o imigraci (Schinkel 2017) jsou tato vysvětlení a doporučení vnitřně rozporná: odpovědnost za společenské začlenění je individualizovaná a má být řešena skrze standardní mechanismy poradenství a pomoci, ovšem zároveň je deindividualizovaná, protože hlavní překážka údajně tkví v kultuře (hodnotách či návycích typických pro danou skupinu, do které byl socializován) daného jedince, tedy v něčem, co ho přesahuje. To navíc souvisí se širší kritikou konceptu sociálního vyloučení, podle které doporučované strategie neodpovídají reálné sociální situaci (Keller 2011). Individualizovaná sociální práce má totiž řešit tíživou sociální situaci formou posilování kompetencí v situaci, kdy se průběžně snižuje přístup ke stabilní práci jako zdroji minimálního zaopatření.

Závěr

Otázka expertní reprezentace jinakosti je mnohovrstevnaté a komplexní téma, které dominuje sociálním vědám v posledních desetiletích (v antropologii diskuze

kolem sborníku *Writing culture* – Clifford – Marcus 1986 a dále). Vedle epistemologického nebo textuálního rozměru je také součástí diskuzí reflexe vlivů působících na samotnou povahu reprezentace: tedy výběr témat a volbu výzkumných metod či žánr psaní. Jak v této souvislosti píše Edward Said (2008: 22), orientalismus není suma textů o Orientu textů bez ladu a skladu ani gigantické spiknutí Západu; „mnohem spíše je to rozšíření jistého geopolitického povědomí do estetických, vědeckých, ekonomických, sociologických, historických a filologických textů“. Odkrývání pozicionality vědeckého subjektu a dekonstrukce domnělé neutrality této pozice se jeví jako východisko z mocensky asymetrického vztahu mezi poznávajícím a předmětem jeho odborného zájmu. To platí ještě s větší naléhavostí o etnografickém psaní, které je svým vymezením založeno na expertní reprezentaci jinakosti. Samotná alterita je v jeho rámci nástrojem ustavujícím a legitimizujícím pozici zkoumajícího. I přes velký důraz na kritickou sebereflexi povahy tohoto vztahu se kulturní antropologie stále vyrovnává s tímto základním vymezením pole zájmu. Jak poznamenává Adam Kuper (1999: 239), antropologové již dlouho bojují proti běžnému pojetí, že etnická či kulturní identita je založena na primordiálním nebo biologickém základu. Nicméně rétorika postavená na zdůrazňování odlišnosti není nejlepším způsobem, jak tyto názory vyvracet, přímo naopak: podtrhování radikální difference mezi lidmi slouží k jejímu zachovávaní. Alteritu již nelze v současném etnografickém psaní chápat jako fixní veličinu s daným významem – je nutné věnovat pozornost kulturním a politickým kontextům, ve kterých je produkována (Said 2011). Totéž platí ovšem i pro zkoumání dimenzí etnicity v českém prostředí: ve všech výše analyzovaných příkladech je možné mluvit o určité fetišizaci romské jinakosti, která umožňuje upevnit pozici expertního mluvčího (Marushniakova – Popov 2017). A platí to i vice versa – jako by si etnografické přístupy nedokázaly poradit se situacemi, kdy je romská jinakost fluidní, hybridní, nebo natolik kontextuální, že překračuje jednoduché binární schéma. A zároveň, pokud se díváme z perspektivy samotných „odlišných“ aktérů, přestává být jinakostí, ale za exotické může být najednou vnímáno ono „majoritní“, dominantní. Potřebujeme „antropologizovat Západ: ukázat, jak exotická byla jeho vlastní organizace reality“, vyzývá Paul Rabinow (1986: 241).

V této souvislosti bychom rádi poukázali na naši vlastní pozicionalitu jakožto autorů a zároveň výzkumníků a vysvětlili naše důvody pro kritické hodnocení různých

způsobů reprezentace jinakosti. Dlouhodobě se zajímáme o roli etnicity v sociální praxi aktérů, kteří mohou být druhými identifikováni jako Romové, nicméně tato identifikace je situační a ambivalentní (Šotola – Rodríguez Polo 2016). Participantů našich výzkumů totiž ve velké míře nevykazují znaky sociálního vyloučení či intenzivní deprivace a jsou v omezené míře akceptováni jako členové lokálních komunit (nicméně nikoli plnoprávní). Jak popisujeme na jiném místě (tamtéž: 10), na začátku volby našeho tématu stál údiv nad tím, proč dosavadní sociální vědy ponechávaly tento fenomén bez povšimnutí, i když není ani zdaleka tak okrajový, jak by se mohlo na první pohled zdát. Naše teze je, že se nejedná o náhodu, ale že nadreprezentovanost radikálně odlišných témat a lokalit s Romy spojenými souvisí přímo s konceptuálními základy zájmu o „minoritu“. Z hlediska analyzovaných textů *historického přístupu* jsou totiž slovenští Romové žijící mimo prostředí osad prakticky neviditelní, protože jsou ve velké míře chápáni jako produkt (nevydařené) asimilace z dob socialismu: modernizace jejich životního způsobu nenabízí prostor pro výzkum historických kořenů tradic (umění, slovesnosti atd.). V citovaných textech v rámci *kulturalistického pohledu* jsou Romové žijící na podobné životní úrovni jako jejich neromské okolí v nejlepším případě vnímáni jako jakýsi hybrid, který vykazuje rezidua původních kulturních forem, nicméně se nehodící pro analýzu kultury v její „čisté“ formě. A v rámci třetího přístupu vlastně ani není možné se k Romům nežijícím v ghettu či osadě konceptuálně přiblížit, protože nesplňují znaky *sociálního vyloučení*. Ve všech třech případech tedy naši participantů z různých lokalit „vypadávají“ z perspektivy stávajících sociálních věd. Pokud parafrázuje termín Tomáše Kobese z jeho mikrosondy do role etnicity v jedné východoslovenské vesnici, jsou „nevhodní druzí“, protože jsou hybridní povahy – v některých situacích jsou přijímáni jako členové místní komunity a jako

Slováci, jindy vylučováni jako ostatní Romové (Kobes 2012: 30). Domníváme se, že tito Romové jsou „nevhodní druzí“ i v konceptuálním poli českých sociálních věd a že jejich zohlednění v odborném diskurzu nám umožňuje narušovat zaběhlé kognitivní vzorce: jejich „nejednoznačnost“ představuje ideální výzvu přehnanému důrazu na jinakost Romů.⁵

Byli bychom neradi, aby byly naše argumenty chápány jednostranně jako obžaloba konkrétních autorů, nebo jako prázdné intelektuální cvičení ústící do pasivity či sebestřednosti etnografie jako disciplíny poznání (Said 2011). I když není jinakost fixní a esenciální kategorií, znamená to, že by neměla být zkoumána; ale předmětem zájmu nemůže být jakožto nějaká daná vlastnost třídy jevů či skupiny osob. Mnohem spíše je třeba pozornost věnovat procesům a způsobům její (re)produkce, které mohou nabývat množství různých podob (jako např. vnučování stigmatizující kategorie, nebo naopak emancipace na základě strategického esencialismu), a to na základě pluralitních aktérských perspektiv. V konkrétním případě výzkumu Romů je třeba vnímat také specifický situační a hybridní povahy. Tento procesuální přístup musí také brát důsledně v úvahu asymetrii pozic při vyjednávání hranic a vnímaných diferencí v sociální praxi. Domníváme se, že přístup spojený s analýzou mocenských mechanismů přestává být v českém i slovenském prostředí ojedinělým jevem (např. Abu Ghosh 2008; Škobla – Filčák 2015; Grill 2016; Walach 2016) a dosavadní mezera začíná být zakrývána. Alterita má tedy své nezastupitelné místo jako téma etnografického zkoumání, ale získává explanační potenciál pouze za předpokladu reflexivity epistemologické pozice a způsobů expertní reprezentace; chápání diskurzivně ukotvené jinakosti jako (re)produkované sociální praxe; důslednému zahrnování širšího celospolečenského kontextu do celé analýzy.

Příspěvek vznikl za podpory MŠMT, grant IGA_FF_2018_023 (Sociální vědy 2018).

POZNÁMKY:

1. Není možné zde popisovat různorodé aspekty těchto diskuzí, nicméně jejich proponenty byli Marek Jakoubek, a Tomáš Hirt (a další autoři, publikující společně v kolektivních monografiích), na jejichž teze reagovali romističtí autoři, sociologové, antropologové i představitelé Romů. Určité shrnutí debaty přináší Michal Růžička (2008). Zajímavá diskuze o způsobech vědecké konceptualizace „romské otázky“ proběhla též v roce 2008 na stránkách časopisu Biograf.
2. Argumentační podtext by se dal parafrázovat následovně: „Ano, to, co dělají Romové je divné, ale když se dozvíte, že pocházejí z Indie, tak pochopíte kořeny jejich odlišnosti.“ Důraz na „porozumění“ jako údajné prevence rasismu nemění nic na tom, že podobné výroky jsou rasistické. Ukázkovým případem tohoto stylu argumentace je text Viktora Sekyty s názvem *Historické kořeny mentality Romů* (2002).

3. Konkrétní ukázkou, kde je tato podobnost více než výmluvná, může být citace z příručky Ivety Pape *Jak pracovat s romskými žáky* (2007: 29): „Romové všeobecně jsou se svým etickým kodexem natolik ztotožnění, že nejsou schopni svobodně se přizpůsobit kulturním a morálním vzorcům jiné etnické společenosti.“
4. Zde odkazujeme na pseudovědecký článek psychologa Jakuba Hučína s názvem *Romové jsou jiní a jiní zůstanou* jako na výmluvný příklad tohoto přístupu.
5. V recenzi na naši knihu označil Tomáš Kobes (2017) naši kritiku sociálně-vědného výzkumu a exotizace za přehnanou a zbytečně paušalizující. Tento článek chápeme jako odpověď na jeho podnětnou zpětnou vazbu a pokračování diskuze.

LITERATURA:

- Abu Ghosh, Yasar 2008: *Escaping Gypsyess: Work, Power and Identity in the Marginalization of Roma*. Praha. Dizertační práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta.
- Barša, Pavel 2005: Konec Romů v Česku? Kacířské eseje plzeňských antropologů. *Politologický časopis* 1, s. 67–79.
- Belton, Brian A. 2005: *Questioning Gypsy Identity. Ethnic Narratives in Britain and America*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Clifford, James – Marcus, George E. (eds.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- Davidová, Eva 2004: *Romano drom – Cesty Romů 1945– 1990. Změny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku*. 2. vyd. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého.
- Fabian, Johannes 2002: *Time and the Other. How anthropology makes its object*. 2nd. edition. New York: Columbia University Press.
- Grill, Jan 2016: “Endured Labour” and “Fixing Up” Money: The Economic Strategies of Roma Migrants in Slovakia and the UK. In: Brazzabeni, Micol – Cunha, Manuela Ivone – Fotta, Martin (eds.): *Gypsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. New York, Oxford: Beghahn, s. 88–106.
- Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek 2008: Výzkum a možnosti řešení situace „romských“ sídel v SR z pozic sociální a kulturní antropologie: obecný úvod do problematiky. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.): *Rómske osady na východnom Slovensku z hľadiska terénneho antropologického výskumu 1999 – 2005*. Bratislava: Nadácia otvorenej spoločnosti – Open Society Foundation.
- Hübschmannová, Milena 2002: *Šaj pes dovakeras. Můžeme se domluvit*. 4. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Hučín, Jakub [nedat.]: „Romové jsou jiní a jiní zůstanou.“ *Klimes Mysteria.cz* [online] [cit. 25. 6. 2018]. Dostupné z: <http://klimes.mysteria.cz/clanky/psychologie/romove_hucin.htm>.
- Jakoubek, Marek 2005: *Romové, konec (ne)jednoho mýtu: tractatus culturo(mo)logicus*. Praha: Socioklub.
- Jakoubek, Marek 2006: Přemýšlení (rethinking) „Romů“ aneb „Chudoba Romů“ má povahu Janusovy tváře. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.): „*Romové v osídlech sociálního vyloučení*“. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 322–400.
- Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.) 2004: *Romové: kulturologické etudy*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Jurová, Anna 1993: *Vývoj rómskej problematiky na Slovensku po 1945*. Košice: Goldpress Publishers.
- Keller, Jan 2010: *Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Keller, Jan 2011: *Nová sociální rizika a proč se jim nevyhneme*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Kobes, Tomáš 2012: „Naši Romové“ – difrakční vzorce odlišnosti východoslovenského venkova. Příspěvek k problémům překladu. *Romano džaniben: časopis romistických studií* 19, č. 2, s. 9–34.
- Kobes, Tomáš 2017: O lovcích a sběračích sociálních struktur a dominantních diskurzů. *Romano džaniben: časopis romistických studií* 24, č. 1, s. 81–100.
- Kuper, Adam 1999: *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Lánský, Ondřej 2014: Postkolonialismus a dekolonizace: základní vymezení a inspirace pro sociální vědy. *Sociální studia* 11, č. 1, s. 41–60.
- Mann, Arne B. 1992: Súd Rómovia neznámi? In Mann, Arne B. (ed.): *Neznámi Rómovia. Zo života a kultúry Cigánov-Rómov na Slovensku*. Bratislava: Inter Science Press.
- Mareš, Petr 2000: Chudoba, marginalizace, sociální vyloučení. *Sociologický časopis* 36, s. 285–297.
- Mareš, Petr – Sirovátka, Tomáš 2008: Sociální vyloučení (exkluze) a sociální začleňování (inkluzie) – koncepty, diskurz, agenda. *Sociologický časopis* 44, s. 271–294.
- Marushiakova, Elena – Popov, Vesselin 2017. Orientalism in Romani Studies: The Case of Eastern Europe. In: Kyuchukov, Khristo – New, William (eds.), *Language of Resistance: Ian Hancock's Contribution to Romani Studies*. Munich: Lincom Academic Publishers, s. 187–237.
- Moravec, Štěpán 2006: Nástin problematiky sociálního vyloučení romských populací. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.): „*Romové v osídlech sociálního vyloučení*“. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 11–69.
- Nečas, Ctibor 1997: *Historický kalendář. Dějiny českých Romů v datech*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého.
- Pape, Iveta, 2007: „Jak pracovat s romskými žáky. Příručka pro učitele a asistenty pedagogů.“ *Asistent Pedagoga.cz* [online] [cit. 17. 6. 2018]. Dostupné z: <http://asistentpedagoga.cz/assets/content/files/Jak_pracovat_s_romskymi_zaky.pdf>.
- Picker, Giovanni 2017: *Racial Cities: Governance and the Segregation of Romani People in Urban Europe*. Abingdon: Routledge.
- Rabinow, Paul 1986. Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. In: Clifford, James – Marcus, George E. (eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, s. 234–261.
- Růžička, Michal 2008: Znovupromyšlení sporů o konceptualizaci Romů. In: Jakoubek, Marek – Budilová, Lenka (eds.): *Romové a Cikáni – neznámí i známí: Interdisciplinární pohled*. Praha: LEDA, s. 291–308.
- Říčan, Pavel 2000: *S Romy žít budeme – jde o to jak. Dějiny, současná situace, kořeny problémů, naděje společné budoucnosti*. 2. vyd. Praha: Portál.
- Said, Edward W. 2008: *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.
- Said, Edward W. 2011: Reprezentování kolonizovaných: mluvčí antropologie. In: *Postkoloniální myšlení*. Praha: Tranzit, s. 178–199.

- Sekyt, Viktor 2004: Historické kořeny mentality Romů. In: *Práce s romskou mládeží. Odborný seminář 23.–25. 11. 2001*. Praha: Salesiánská provincie Praha. Dostupné z: <old.tf.jcu.cz/getfile/2198f187108edb7d>.
- Sekyt, Viktor 2006: Romské tradice a jejich konfrontace se současností. (Romství jako znevýhodňující faktor). In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.): *Romové: kulturologické etudy. (Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace)*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 188–217.
- Schinkel, Willem 2017: *Imagined Societies: A Critique of Immigrant Integration in Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steiner, Jakub 2004: Ekonomie sociálního vyloučení. In: Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš (eds.): *Romové: kulturologické etudy. (Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace)*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 218–229.
- Synková, Hana 2008: „Romská problematika“ – česká antropologie ve službách státu a nevládních organizací. *Biograf* 45, s. 81–88.
- Staszak, Jean-François 2009: Other/Otherness. In: Kitchin, Rob – Thrift, Nigel (eds.): *International Encyclopaedia of Human Geography*. Oxford: Elsevier, s. 43–47.
- Stewart, Michael 2013: Roma and Gypsy. Ethnicity as a Subject of Anthropological Inquiry. *Annual Review of Anthropology* 42, č. 1, s. 415–432.
- Škobla, Daniel – Filčák, Richard 2015. „A studňu si nechali zamrznuť...“. Lokálně mocenské pole a přístup obyvatelův rómských osád k pitnéj vode. In Podolinská, Tatiana a Hruštič, Tomáš (eds.). *Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: VEDA, s. 248–263.
- Šotola, Jaroslav – Rodríguez Polo, Mario a kol. 2016. *Etnografie sociální mobility. Etnicita, bariéry, dominance*. Olomouc: Vydavatelství FF UP v Olomouci.
- Toušek, Ladislav 2006: Kultura chudoby, underclass a sociální vyloučení. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.): *„Romové“ v osídlech sociálního vyloučení*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 288–321.
- Tremlett, Annable 2009: Bringing hybridity to heterogeneity in Romani Studies. *Romani Studies* 19, č. 2, s. 147–168.
- Vincze, Enikő et al. (eds.) 2018: *Racialized Labour in Romania. Spaces of Marginality at the Periphery of Global Capitalism*. London: Palgrave Macmillan.
- Walach, Václav 2016: Advanced Marginalization or Ghettoization? An Analysis of a Czech Socially Excluded Neighbourhood in Terms of Inhabitants' Representations. In: Nedbálková, Kateřina – Sidiropulu Janků, Kateřina (eds.): *Doing Research, Making Science: The Memory of Roma Workers*. Brno: Centre for the Study of Democracy and Culture (CDK), Muni Press, s. 141–188.
- Willems, Wim 1998: *In Search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*. Abingdon: Routledge.
- Wolf, Eric 1982: *Europe and People without history*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Žlnayová, Edita 1996: Postavenie a úloha ženy-matky a muža-otca v rómskej rodine. *Romano džaniben* 3, č. 1, s. 29–41.

Summary

The Representation of Roma Otherness: a Reflexion of Constructing a Subject-Matter of Czech Social Sciences

Since the year 1989, we can observe a significant development of the scholarly interest in Romani population in the Czech environment. We believe, however, that the way of constructing the research subject-matter after November 1989 did not bring a corresponding framework for the reduction of social marginalization of the Romani people. In the text, we analyse examples of three different approaches to the study of Romani people whereby we see a paradox in the fact that although these approaches hide behind the emphasis on “the support of understanding”, “the search for problems’ roots”, and “the proposal of solutions”, their way of otherness conceptualization in fact does not offer any alternative to the public discourse within which the Romani people are perceived as being “fundamentally different”. For this reason we suggest to move attention from the discussions searching for an explanation concerning the otherness of Romani people to the research into the logics of its reproduction within the science. In the text, we focus on the reflexion of the most significant expressions of Romani people’s exoticisation and the related limits within the explanation potential for the understanding of social reality. The Romani people’s otherness, in our opinion, is irreplaceable as the theme for ethnographic research, but only providing the reflexivity of epistemological position, the understanding of otherness as (re)produced by social practice, and the thorough involvement of the broader all-society context in the entire analysis.

Key words|: Romani people; otherness; professional discourse; orientalism; ethnography; Czech Republic.

APLIKOVANÁ FOLKLORISTIKA V MAĎARSKU NA PRÍKLADE TÁNCHÁZ – MÓDSZER

Ivan Murin (*Katedra sociálnych štúdií a etnológie, Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica*)
Gergely Agócs (*Pedagogická fakulta, Debrecínska univerzita, Debrecín / Debreceni Egyetem*
Gyermeknevelési és Felnőttképzési Kar)

Mediálne úspechy folklórnych televíznych show v Maďarsku a na Slovensku¹ rozvírili diskusie o existencii a hodnote folklóru v súčasnosti, o aktuálnych podobách folklorizmu a konceptoch aplikovanej folkloristiky. V prevažnej miere sa v Českej republike a na Slovensku diskutuje pri príležitostiach prezentovania folklóru na festivaloch a podujatiach. Výnimku tvoria pravidelné teoretické semináre alebo konferencie². Autori tohto článku sa viackrát ocitli v diskusiách, v ktorých sa hojne argumentuje termínmi folklorizmus, autenticnosť, metóda, tvorba a pod. Česko-slovenský vývoj scénického folklorizmu (Zalešák 1982) sa pritom často porovnával s vývojom v Maďarsku, ktorý je vzhľadom na blízkosť folklórneho materiálu inšpiratívny. Použitím inej metodiky uchovávaní a prezentovania folklóru v súčasnosti však aj pre mnohých konkurenčný.

Scénické a verejné vyjadrovanie úsilia maďarských folkloristov o renesanciu starších, podľa maďarských autorov pôvodnejších prejavov maďarskej tradičnej kultúry, sa spája s iniciatívou tanečných domov. Tá sa za takmer polstoročie aktivít vypracovala do metodologickej podoby známej ako *Tánc ház – módszer*. Za týmto úsilím sú teoretické a metodologické koncepcie maďarských folkloristov, etnomuzikológov a etnochoreológov. Menej známa vo verejnosti je cesta maďarských kolegov, ktorí pracujú s inak štruktúrovanou folkloristikou a jej vývoj viedol cez teoretické školy historickej a hudobnej folkloristiky až k akceptovaniu ich výsledkov verejnosťou.

Predmetom štúdie je oboznámiť čitateľa s maďarskými školami výskumu folklóru, ktoré mali priamy súvis s metódou, ktorú nazývajú folklórnym hnutím – *tánc házmozgalom* (Sándor 2006) alebo aj *hnutím tanečných domov*, ako sa nazývajú na Slovensku. Štúdia v záveroch obsahuje náčrt kritiky spracovania folklóru šíreného prostredníctvom médií. Nevyhýba sa prebiehajúcej diskusii *art* versus *public* o podiele tvorby a citácie folklórnych obsahov v súčasnom folklorizme. Keďže sa v článku argumentuje termínmi *folklorista*, *folklorizmus*, *public folklor*, *aplikovaná folkloristika*, *autenticnosť*, uvedieme krátky náčrt, ako tieto termíny chápu autori.

Terminologické vymedzenie

Termín *folklorista* sa v neakademickom prostredí Českej republiky a Slovenska viaže predovšetkým k osobám, ktoré amatérsky či profesionálne aktívne praktizujú folklór. V odbornom diskurze sa za *folkloristu* považuje odborník, ktorý študuje, analyzuje alebo terénne dokumentuje folklór v akademických alebo pamäťových inštitúciách³. *Praktickí folkloristi*, v odbornej spisbe známejší ako *public folklorists* (Bronner 2017) alebo taktiež *verejní folkloristi* (Hlôšková 2005: 21), sú vo všeobecnosti amatérski členovia folklórnych zoskupení, kde sa folklórna tradícia udržiava, niektorí sú profesionáli zameraní najmä na produkovanie, organizovanie a propagáciu folklórnych podujatí, scénických produkcií a festivalov (Leščák 2007). Svoju prácu chápu ako prostriedok pomoci jednotlivcom v komunitách rozvíjať upadajúce tradície, objavovať sebaúctu a nájsť „kreatívne alternatívy k masovej kultúre“ (Blaustein 1981: 6). V zmenených vývinových podmienkach aplikujú folklór, ktorý predstavuje voči súdobým prejavom kultúry odlišnú expresívnosť, ukotvenú vo viac či menej prerušenej tradícii (Dorson 1971). Aplikovaním folklóru alebo *aplikovanou folkloristikou* chcú zmierniť dôsledky vývoja (Bronner 2017), kde: (1) predpokladajú úpadok komunitnej kultúry a nárast individuálneho izolacionizmu; (2) sanujú rozpad regionálnej a etnickej príznačnosti súvisiacej s nástupom kultúrnej nivelizácie a (3) vytvárajú politiky identity a potreby subkultúrnej príslušnosti a (4) korigujú odklon od tvorivého, komunitného a duchovného étosu. Jedným zo spôsobov aplikovania, ktoré uvádzajú aplikované etnochoreologické a etnomuzikologické metódy (Harrison 2016), je využitie záznamov a analýz na kultúrne intervencie v spoločnosti (Hansen 1999).

Termín *folklorizmus* na rozdiel od aplikovanej folkloristiky smeruje k pomenovaniu existencie folklóru nad rámec jeho historicity. Pomáha zdôvodniť, prečo sú folklórne obsahy vitálne aj napriek spoločenským zmenám či progresu, ktoré sa vzhľadom na prirodzenú existenciu folklóru javia nenávratné (Leščák 2006). Podľa Sirovát-

ku a Leščáka je folklorizmus „využívanie alebo napodobňovanie javov ľudovej kultúry mimo ich autentického prostredia a často bez ohľadu na ich pôvodné funkcie“ (Leščák – Sirovátka 1982: 145) alebo podľa Bausingera „užívaný národopis včerajška“ (cit. podľa Luther 1970: 219). Nie je pritom dôležité, na rozdiel od aplikovanej folkloristiky, podporovať jeho nové funkcie, lebo folklorizmus sa kontinuálne chápe ako nadstavba folklóru alebo tiež ako druhá existencia folklóru, to znamená sprostredkovanie prejavov ľudovej kultúry z druhej ruky (Leščák – Sirovátka 1982: 252; Luther 2005: 12). Otázkou pre viacerých folkloristov (Hlôšková 2000; Dundes 2005; Doyle 2009) je úloha folklorizmu pri vnímaní stálosti folklórnych obsahov. Tak ako folklorizmus pomáha udržiavať a šíriť tradíciu (Dégh – Vázsonyi 1975), rovnako generuje aj deformované folklórne obsahy. Dokonca aj lokálne spoločenstvá s kontinuitou tradície namiesto toho, aby takéto materiály zamietli ako „faklore“⁴, replikujú ho v kultúrnych procesoch (Dorson 1950, 1976). Evoluční antropológovia a folkloristi (Komárek 2008; Murin 2000) to vysvetľujú ako tvorenie novej kultúrnej bázy pre variovanie starých folklórnych obsahov. Guntis Šmidchens naznačuje, že folklorizmus konfigurovaný inováciami je skôr podkategóriou folklóru (Šmidchens 1999: 56), čím sa tradícia obmieňa i deformuje, ale aj rozpoznáva a replikuje.

Aby sa rozlíšili hodnoty *folklóru* a *fakelóru* v praxi, boli kooptované z umenoviek viaceré pomocné kritériá hodnotenia folklorizmu, dnes sa takýmto kritériom javí *autentickosť*. Tu treba pripomenúť, že v antropologických vedách, kam patrí aj folkloristika, nie je dôvod operovať s hodnotiacimi termínmi kultúrnej kvality. Autentickosť môže byť veľmi významné kritérium pre umenie a axiologické chápanie kultúry (Dutton 2003), no je v zrejmom rozpore s antropologickou paradigmou kultúry ako variabilného a kumulatívneho systému selekcie a triedenia kultúrnych javov a znakov.

V spojení s folklorizmom sa dôraz na *autentickosť* viaže s rozpoznávaním hodnôt modernity a historicity. Narastá v obdobiach, keď sa ideovo pestuje bariéra medzi týmito fenoménmi, zjavne sa opiera o existencialistický výklad odcudzenia. Autentickosť sa potom javí ako synonymum pravosti. Hľadanie autentickosti je teda sebaobnovovaním bytia, ktoré bolo poškodené (Sartre 2006). Praktizujúci folkloristi sa osobitne zameriavajú na autentickosť vtedy, keď sa ich vedomosti vzdávajú od priamej účasti na živých tradíciách. Jej nedostatok potom podľa nich

diskvalifikuje dôvody, prečo prezentovať folklór mimo jeho prirodzeného života. Nenachádzajú zdôvodnenie, prečo bol vytesnený v čase, mimo miesta jeho pôvodnej existencie. Kolektívne zdieľaná autentickosť následne vytvára nostalgický pocit historickej kontinuity s minulými generáciami. Dôrazom na autentickosť sa vytvára dojem nezmenenej a stabilnej tradície smerujúcej do súčasnosti a prezentuje sa ako protiklad k hektickému, chaotickému životu súčasného sveta (Bronner 2017). Podoby autentickosti sa hľadajú u nositeľov, v príznačnej lokácii folklóru, v kontextoch jeho historicity. Hodnotí sa hĺbka jej poznania. Prestupovanie dobového odstupu od aktuálnych sociálnych podmienok nie je len javom folklorizmu. Je základom všetkých historizmov založených na vedomom reflektovaní, transcendovaní a hodnotení vzdľahujúcich sa dobových hodnotových kontextov.

Vo folklorizme môžeme v súčasnosti rozpoznávať, že s autentickosťou sa spája folklórna obsahová vernosť a s variabilitou folklóru kritérium prirodzenej obmeny alebo vedomej tvorby. Ak by sme hľadali protiklad k obom líniam, asi by sme nenašli lepší príklad než scénické adaptovanie folklóru v 19. storočí. Ide o rozšírenú scénickú prax prezentovať folklór ako karnevalové klišé, žánrovo vyzývavé umenie plné chaosu, frivolnosti, bezvýznamnosti a pitoresktnosti (Santino 2009). Pre tieto veľmi populárne predstavenia na vznikajúcich operetných scénach v Európe 19. storočia sa ustálilo označenie *folkloresky*,⁵ čím sa dlhodobo pre scénickú prax rozvrátili ustálené scénické postupy a štýly (Foster – Tolbert 2015). Práve od tohto spôsobu prezentovania folklóru a neznalosti jeho podstaty (Bachtin 1979) by sme mohli odvodiť negatívne konotácie známe aj dnes z ustálených prirovnaní ako *politický folklór*, *folklórne tanečky* a pod.

Historickosť a aktuálnosť folklórnych obsahov

Živé podoby folklóru a ich kontaktná transmisia doposiaľ veľmi inšpiračne pôsobia na výskumníkov s ambíciou odhaliť skryté zákonitosti historickosti, selekcie, inovácie a kumulovania kultúry. Tradovanie roľníckej kultúry zohralo v mnohých národoch strednej Európy významnú úlohu pri vytváraní ich identity a pochopenia ich historickosti.

Jednou zo základných téz, s ktorou maďarská škola aplikovanej folkloristiky pracovala od svojich počiatkov v druhej polovici minulého storočia, bolo, že aj keď sa folklórne látky šíria veľmi rýchlo, jednotlivé folklórne

znaky zanechávajú lokálnu a historickú stopu rozpoznateľnú na mnohých miestach putovania jeho nositeľov. To podnietilo v 60. rokoch minulého storočia v Maďarsku diskusiu o reálnom čase tradovania a zaznamenania kultúrnej látky. Ďalší podnet ku skúmaniu historických znakov maďarskej etnickej kultúry prišiel v 80. rokoch minulého storočia z prostredia etnografov a hudobných folkloristov orientovaných na archívny a historický výskum folklóru.

Záujem maďarských etnológov a folkloristov o kultúrnu genézu sa boril s problémom rôznorodej znakovosti folklóru, tak ako je dochovaná v stredoeurópskom regióne a logicky vo svojich počiatkoch smeroval k sémantickým analýzám. Metodologicky prísne dodržiavanie historického času a presnej lokalizácie výskytu pri výskume kultúrnych znakov viedlo k zisteniam, že lokálne spoločenstvá si vzájomne odovzdávajú tradované znaky, ktoré môžu izolovane pretrvávať celé stáročia (Báth 2012) a vytvárajú takto dlhodobu tradovanú štýlu. Na podporu týchto tvrdení boli vypracované viaceré štúdie z lokalít, prevažne z etnicky maďarského prostredia, ale aj širšieho karpatského kultúrneho okruhu. Téma historického tradovania v lokálnych spoločenstvách sa stala veľmi vyhľadávanou vo viacerých rozsiahlych výskumoch v Maďarsku, významnejšie však v oblastiach so živou tradíciou. Výskumné materiály umožňovali folklórne obsahy hierarchicky usporiadať podľa významu, ako aj preferencií folklórnych žánrov skúmaných etnických spoločenstiev Maďarov.

Škola historickej folkloristiky

Dôsledné pridržiavanie sa historickej príznačnosti folklóru pri jeho prezentáciách v Maďarsku je jeden zo základných uplatňovaných postupov. Má svoju aplikačnú hodnotu predovšetkým ako výpoveď o kultúre minulosti. V stredoeurópskych štátoch sa prostredníctvom výskumu folklóru „liečila“ predovšetkým genéza rodiacich i zanikajúcich národov a národností. Toto romantické obdobie sa neskončilo obdobím „úsvitu európskych národov“. V polovici 20. storočia ešte stále doznievalo úsilie národných elít skladať z útržkov rezíduí folklóru veľké mýty o svojich národných kultúrach. Snád až funkčný štrukturalizmus v Československu a škola historickej folkloristiky v Maďarsku prerušili romantizujúcu niť záujmu o folklór. Etnológovia a folkloristi sa tak ocitli na indexe výskumných politík. Ich zistenia sa pohybovali mimo

étos ideológie, v ktorej jediným zmyslom aplikovania folkloristických poznatkov bolo dodávať im atraktivnosť vo vidieckom prostredí.

Pre vývoj folklorizmu mala v Maďarsku tradícia školy historickej folkloristiky asi podobný význam ako dopady intelektuálneho kvasu 60. rokov na etnológov v Československu. V roku 2012 Dániel Báth publikoval v časopise *Etnoszkop* štúdiu *Historická folkloristika v Maďarsku. Minulosť a budúcnosť* (Báth 2012), z ktorej môžeme čerpať pri pochopení úlohy tejto školy pre ďalší vývoj maďarského folklorizmu a jeho presah za hranice. Teoretické vymedzenie národopisu ako historickej vedy v Maďarsku sa odvíja od roku 1961, keď Lajos Vargyas publikoval štúdiu *Prečo a čím je národopis historickou vedou?* (Vargyas 1961). Odmysliac si autorovu povinnú „úlitbu“ dobovému marxizmu, Vargyas na príklade folklórneho materiálu preukázal, že ak je etnografický záznam realizovaný správne a dôsledne, je hodnotným prameňom pre historický výskum. Ďalším dôležitým krokom bolo upriamenie sa na porovnávacie štúdium z pohľadu dejinnej chronológie. Spolu s lokálnou príznačnosťou a zaujatím kategorizovať žánre folklóru sa takto chápaná folkloristika vymanila v Maďarsku zo závislosti na výskume materiálnej kultúry, ktorý v historickej perspektíve prevažoval.

Ďalším folkloristom-teoretikom druhej polovice 20. storočia je Vilmos Voigt. Jeho teoretickému vkladu do historickej folkloristiky napomohol predovšetkým fakt, že ho jeho dielo (Voigt 1972, 1980, 1990, 2004) radí k najvýznamnejším semiotikom v strednej Európe. Uvedomil si, že úzko diachrónny pohľad na folklór obmedzuje jeho výkladový potenciál. Semiotická vedecká erudícia Vilmosa Voigta mu umožnila vypracovať historicko-filologickú metódu analýzy folklóru. Spolupracoval pri tom s európskymi folkloristami, prirodzene aj s českými a slovenskými. Zväčša diskutovali o zastúpení a zdôvodňovaní archaických prvkov/znakov vo folklóre a ich etnografickej evidencii. Zvláštny záujem maďarských etnológov pramení v objasňovaní genézy kultúry v období príchodu Maďarov do Karpatskej kotliny. Určitú nedočkavosť maďarských historizujúcich folkloristov nájsť príklady proto-poetiky a proto-štruktúry maďarskej kultúry môžeme pripísať na vrub spoločenskému významu etnológie a folkloristiky, ktorý v Maďarsku tieto vedy majú. Vilmos Voigt vyjadril v tomto kontexte určitú skepsu z odkrývania bielych miest kultúrnej histórie etník. „*Vedci štúdiom*

historického folklóru berú na svoje plecia veľkú zodpovednosť. Dokonca aj najmenšie chyby budú navždy vytetované do kameňa a ich racionálne výsledky budú podľa všetkého ignorované na roky rokové“ (Voigt 2004: 304). Treba povedať, že súčasné vedecké úspechy uplatňovania metód polygenetiky (Cavalli-Sforza – Feldman 1981; Boyd – Richerson 2005; D’Andrade 2012), ktoré naštartovalo štúdium kultúrnej genetiky folklóru preskúmaním AaTh katalógov (Tehrani 2013), v čase týchto diskusií ešte neboli známe. Slová o zdržanlivosti k všeobecnému uplatneniu polygenetických analýz folklóru sú vzhľadom k novej metodológii určite na mieste.

Koncom 20. storočia pôsobili v maďarskej vede všeobecne známe osobnosti historickej školy. Hlavní predstavitelia boli v rámci štúdia zoskupení v dobre identifikovateľných skupinách zameraných na historický folklór – Vilmos Voigt, Éva Pócs, Gábor Tüskés, György Martin a historický národopis – Tamás Hofer, Lajos Takács, Miklós Szilágyi. Ich poznanie folklóru sa zakladá na tézach:

a) folklór sa považuje za živú kultúru, folklórne dáta môžu siahať ďaleko do minulosti;

b) folkloristika dosahuje svoje najdôležitejšie výsledky prostredníctvom skúmania histórie obsiahnutej v jednotlivých folklórnych žánroch.

V takomto vymedzení folkloristickej vedy vyštudovalo v Maďarsku mnoho folkloristov a etnológov, ktorí ju takto šíрили na akademickej pôde, ale aj v aplikovanej sfére rodiačeho sa nového maďarského folklorizmu.

Maďarská aplikovaná etnomuzikológia

Korene maďarského hudobného folklorizmu siahajú do čias prvej polovice minulého storočia, keď Béla Bartók (Lampert 2005; Lampert – Vikárius 2008) a Zoltán Kodály (Bereczky et al. 1984) začali poznatky a skúsenosti nadobudnuté terénym výskumom, respektíve v priebehu analýzy etnomuzikologického materiálu uplatňovať v skladateľskej tvorbe hudobných diel. Kodályova metodika hudobnej pedagogiky priamo nadväzuje na pozorovanie organického tradovania hudobného folklóru, spoločensko-psychologických funkcií spevu/nástrojovej hry, ako aj etnograficky zdokumentovaných obsahov kultúrnej identity človeka. Ovplyvňovanie Bartókovho a Kodályovho skladateľského diela znakovosťou hudobného folklóru je všeobecne známe, predobrazy jednotlivých melódií ich hudobných kompozícií boli viackrát preukázané.

Po stopách aplikácie výsledkov etnomuzikologického výskumu sa od roku 1911 vydal etnomuzikológ, zberateľ a hudobný skladateľ László Lajtha (Berlász 1992). Zaujala ho tradícia dedinských a malomestských sláčikových muzík. Na týchto príkladoch si všímal nielen štýlové prvky vytvorené na báze variácie folklórneho materiálu, ale aj historické fragmenty hudobnej tvorby období renesancie a baroka. Tie sa folklorizáciou včlenili a „kontaminovali“ do repertoáru týchto hudobných zoskupení. V kompozíciách László Lajthu sa taktiež odzrkadľuje hlboká znalosť hudobného folklóru.

Kompozície týchto autorov neboli dobovým publikom všeobecne prijímané. Bartókov modernizmus bol v 30. rokoch odmietaný a označovaný ako regresívna dekadencia. Bol prijatý, až keď zožal úspech v medzinárodnom hudobnom živote. Kodályovo dielo spojené s reformou hudobnej pedagogiky však autorovi prinieslo jednoznačný domáci úspech, v dôsledku ktorého sa stal neotrasiteľnou autoritou maďarskej etnomuzikológie, resp. všeobecne hudobnej vedy a verejnej prezentácie výsledkov týchto vedeckých disciplín.

Konkrétne vypracovanie teoretických základov maďarskej aplikovanej folkloristiky sa viaže k osobe Istvána Győrfyho, prvého profesora národopisu budapeštianskej univerzity. Ten v roku 1939 publikoval obsažnú proklamáciu spojenú s programom zavedenia poznatkov národopisného výskumu do osvety, respektíve do školskej výučby (Győrfy 1939). V tejto práci boli sformulované tézy o neopomenuteľnosti štýlových prvkov folklóru pri aplikácii jeho hodnôt v osvetovej a pedagogickej praxi: *„Maďarskú ľudovú pieseň by sme mali v štýle jej osobitého ľudového prednesu vyučovať už od materskej školy. V obecných [t.j. základných] školách by sme ani nemali učiť inú pieseň než ľudovú, a to materiál, ktorý bol odborníkmi zachytený prostredníctvom fonografického záznamu v danom regióne. Považujeme za neprípustný postup, keď ľudové piesne dávajú na gramofatňu naspievať operným spevákom a tieto platne nosia ľud s cieľom výučby. Medzinárodná škola operných spevákov zásadne pozmeňuje štýl ľudového prednesu a ani noty nie sú spôsobilé na vyjadrenie farieb a odtieňov ľudovej piesne. Ľudovú pieseň môžeme správne naučiť výlučne pomocou nahrávky spevu sedliackeho interpreta neskazených citov, ktorú naspieval na platňu do gramofónového nahrávacieho prístroja.“* (Győrfy 1939: 28)

Myšlienka šírenia hodnôt ľudového umenia, oživovania a dokumentovania tradície stála pri zrode série gramofónových platní spoločnosti Pátia. Zvukové snímky Maďarského rozhlasu sa v rokoch 1936 – 1963 vydávali pod vedením Bélu Bartóka, Zoltána Kodálya, László Lajtha a Gyulu Ortutaya ako autentické nahrávky dedinských nositeľov hudobnej tradície, ako aj rozprávok. István Györfy nepracoval izolovane od vyššie spomínaných skladateľov a etnomuzikológov, bol jedným z organizátorov „gajdošskej súťaže“, ktorá sa uskutočnila pod vedením Bélu Bartóka v Šahách 11. novembra 1910. Udalosť mala veľkú odozvu, spisovateľ Ferenc Móra jej dokonca venoval novelu (Móra 1958), ktorá sa stala súčasťou kánonu maďarskej literatúry 20. storočia. Bartók na podujatí zaznamenal nielen hru trinástich gajdošov, ale aj atmosféru chvíľ, ktoré prežil spolu s pastiermi, o čom s nadšením písal v telegrame zaslanom domov do Budapešti (Szabó – Hála 2010).⁶

Práve kontexty a momenty týchto očarujúcich stretnutí boli pravdepodobne motivačným fenoménom pre neskoršie generácie maďarských folkloristov. Rámce vedeckých monografií, kde publikovali svoje zistenia, len čiastočne naplňali ich ambície sprostredkovať ich spoznávanie folklóru. Jedným z hlavných iniciátorov a praktikov myšlienky nového aplikovania výsledkov folkloristiky v spoločnosti bol významný maďarský etnochoreológ György Martin.



Atmosféra prvých Tanečných domov (Tánczház) v Budapešti v 70. rokoch minulého storočia. Foto: archív G. Agócsa

Maďarská aplikovaná etnochoreológia

György Martin sa okrem výskumu angažoval aj v práci folklórnych súborov. Spolu so Sándorom Tímárom, vtedajším vedúcim súboru Budapešť Főváros Bartók Táncgyűttes, vypracoval metódu výučby ľudového tanca na základe filmových nahrávok etnochoreologických terénnych výskumov. Koncom 60. rokov sa zoznámil s mladými muzikantmi Béloom Halmosom a Ferencom Sebőm, ktorí mali v sebe dosť odhodlania a zánietenosti na to, aby sa ľudovú hudbu naučili hrať v štýloch dedinských muzikantov (Sebő 2008). Tu je treba poznamenať, že maďarský scénický hudobný folklorizmus bol v 60. a 70. rokoch minulého storočia silne poznamenaný uplatňovaním sa schématickujúcich a nivelizujúcich hudobných ansámblov, ktoré pracovali na báze prednesového štýlu kaviarenských rómskych muzík. Úsilie prinieslo úspech a uznanie. Dňa 6. mája 1972 boú v Budapešti na námestí Ferenc Liszta v prednáškovej sále kníhkupectva spisovateľov zorganizovaný prvý verejný *Tánczház – Tanečný dom*. Táto akcia odštartovala hnutie tanečných domov, ktorých dramaturgia sa formovala nielen na základe výučby tanečných či hudobných folklórnych prejavov, ale aj v rámci výučby technológie rôznych odvetví ľudovej remeselnej výroby. Dôležitým odkazom tanečných domov sa stala prezentácia folklóru sedmohradských Maďarov. V ére štátneho socializmu (1948 – 1989) bola totiž téma maďarských menšín žijúcich na území susedných štátov prísne dodržiavaným, politickou cenzúrou stráženým tabu. Aktéri počiatkov hnutia Tánczház tak kráčali po tenkom ľade obvinenia z etnocentrizmu či nacionalizmu.

V tanečných domoch sa však od počiatkov kládol dôraz aj na prezentáciu folklóru národnostných menšín. Jedným z „ťahákov“, ktoré preslávili tanečné domy v Maďarsku i v zahraničí, sa stali tance dolnozemskej Rumunov. Atraktivnosť folklóru u mestskej mládeže sa zvýšila objavením, prezentáciou a výukou živého folklórneho tanca a hudby z obcí Méhkerék (rum. Michereci) a Elek (rum. Eleata) i iných, napríklad z Békésskej župy. K folklórnemu hnutiu Tánczház sa pridávali vynikajúci muzikanti a tanečníci pochádzajúci z rómskych osád Szatmárskej župy. Ešte v 70. rokoch minulého storočia sa vytvorilo niekoľko skupín, ktoré boli prirodzenou súčasťou tanečných domov. Už v období počiatkov hnutia boli v Budapešti, ale aj v iných mestách početné „juhoslovenské“ tanečné domy, kde sa vyučovali nielen tance Srbov

a Chorvátov žijúcich v Maďarsku, ale aj iných balkánskych Slovanov (Bulharov a Macedóncov), ba dokonca aj Grékov. V 80. rokoch sa prišlo k metóde komplexnej prezentácie jednotlivých etnografických oblastí ako kultúrnych celkov. Týmto sa do tanečných domov dostali aj tance takých regiónov, o ktorých dovtedy malo maďarské obcenstvo v najlepšom prípade iba geografické poznatky (napríklad slovenský Zemplín, rumunský Kalotaszeg). Jedným z najdôležitejších odkazov tanečných domov bolo od začiatku upriamenie pozornosti na multietnický rozmer Karpatskej kotliny, na kultúrne vzťahy medzi tu žijúcimi národmi. V období doznievajúcej totality v Maďarsku bol *Táncház* priestorom pre nové uvedenie kultúrnej vzájomnosti.

Hnutie tanečných domov ako *public folklore*

Na začiatku 90. rokov sa vytvorili rôzne občianske združenia zastupujúce jednotlivé vetvy hnutia tanečných domov. Tieto organizovali folklórne stretnutia, ročné „veľtrhy“, sympóziá, konferencie, súťaže, podieľali sa aj na publikovaní rôznych metodických materiálov. Do tohto procesu vstúpil v roku 2001 predovšetkým Hagymányok Háza⁷ (Dom tradícií) ako nová, štátna inštitúcia poverená celoštátnou koordináciou spoločenských aktivít spojených s uchovávaním či zveľaďovaním hodnôt tradičnej ľudovej kultúry. Odborníci Domu tradícií sa podieľali aj na vypracovaní materiálov, na základe ktorých celosvetová rada UNESCO pre zachovávanie nehmotného kultúrneho dedičstva dňa 26. novembra 2011 rozhodla, že metóde tanečných domov ako maďarský model zachovávania nehmotného kultúrneho dedičstva zaradí do registra najlepších príkladov – *Register of the Best Practices*. Dom tradícií svoju odbornú činnosť stavia na metodologických základoch vypracovaných počas formovania hnutia tanečných domov. Čiastočne vzal na seba aj úlohy vedeckého výskumu, hlavne vo svojej publikačnej činnosti, ako aj v oblasti vybudovania a prevádzkovania odbornej knižnice folklórnych štúdií, respektíve verejného, mediálneho archívu folklórnych dokumentov (Sebő 2010a, 2010b).

Osvetové oddelenie Domu tradícií organizuje rôzne školenia a kurzy ľudového tanca, hudby a ľudových remesiel. Jedným z najdôležitejších výsledkov činnosti tohto oddelenia bolo však rozšírenie okruhu pôsobnosti metodiky tanečných domov na oblasť slovesného folklóru. Séria publikácií o rozprávačských tradíciách, ako aj dvanásťročné pôsobenie kurzu ľudového rozprávania sa

podieľali na vzniku skupiny nadšencov, ktorí pod odborným dohľadom Domu tradícií v roku 2012 založili celoštátne združenie rozprávkárov *Meseszó Egyesület*. Dom tradícií je tiež odborným partnerom výroby talentovej relácie maďarskej verejnoprospešnej televízie *Főszállott a páva*, v ktorej sa predstavujú amatérski hudobníci a taneční interpreti hnutia tanečných domov. Inštitúcia sa v dôsledku týchto komplexných aktivít stala centrálnou, štátom prevádzkovanou ustanovizňou maďarskej aplikovanej folkloristiky.

Zhrnutie

Hnutie tanečných domov sa koncom minulého storočia rozvinulo v Maďarsku ako nová, avantgardná vlna aplikovaného folklóru vo veľkomestskom a až neskôr v mestskom a dedinskom prostredí. Jej podstatou bolo, že umelecké prejavy tradičnej kultúry sa aktéri nesnažia vtisnúť do šablón a klíš javiskových foriem, priestorov múzeí či výstavných panelov. Folklór sa tu poníma ako živá súčasť komplexného kultúrneho dedičstva.⁸ Tanečné domy vytvorili pre záujemcov o ľudové umenie možnosť aktívnej účasti pri prežívaní hodnôt tradičnej kultúry, čo bolo v kontraste s pasívnou účasťou na predstaveniach javiskových produkcií. Výsledkom dnes už štyridsaťsedemročného úsilia je, že sa v súčasnosti pre značnú časť mestskej maďarskej mládeže stali hodnoty folklóru každodennou, organickou súčasťou ich kultúrneho života. Počas konania tanečných domov sa adaptujú a revitalizujú segmenty autochtónnej kultúry namiesto pasívnej konzumácie produktov globálneho zábavného priemyslu.

Na hodnotiacej konferencii venovanej aplikovaniu metódy Táncház v Budapešti roku 2017 sa prezentovali spôsoby aplikácie tejto metódy v Maďarsku, ako aj v zahraničí. Hodnotil sa význam hnutia pre prehliadané alebo kultúrne ohrozené lokálne spoločenstvá a tradície. Diskutovalo sa o udržiavaní tradičných vedomostí a o podporovaní multikultúrneho rešpektu. Nový záujem mediálnej sféry priniesol kritiku výkonných umelcov, ktorí sa inscenujú do póz pre folklór neprirodzených. Vo folkloristike sa vo všeobecnosti považuje neprirodzené prostredie virtuálneho priestoru za najviac degradujúce dochované folklórne obsahy (Bauman 1992, 2012; Frank 2011). Najmä pre lokálne kultúrne aktivity môže byť fenomén mediálne vynájdenej „tradície“ alebo „folklorizmu“ (Bendix 1988; Ceribašić 1998, Šmidchens 1999; Leščák 2007; Klobušická 2009) nivelizujúcim počínom. Diverzitu lokál-

nych kultúr ohrozujú marketingové spôsoby cyklizácie produktov, ktorými sa určité hodnoty a normy správania upevňujú ich opakovaním (Hobsbawm – Ranger 1983: 1–2). Kritická diskusia sa vedie k aktuálnej funkcii mediálnej prezentácie folklóru, v ktorej niektorí vidia neskoré motívy budovania vlastenectva alebo posilňovania kultúrnej hegemonie, zatiaľ čo iní nachádzajú užitočnosť v posilňovaní komunít prostredníctvom spoločenského uznania tradičnej kultúry (viac Cantwell 1993, 1996; Graham 2000; Luther 2015).

Maďarská „škola“ tanečných domov svojím spoločenským dopadom vytvorila jeden z modelov pre

uchovávanie lokálnej kultúry. Ponúkla príklad k jednej z folkloristických otázok uvedených v úvode: či je tradícia zosúladiateľná s modernosťou a či je možné kontinuitu tradovania udržať počas zmien jej spoločenského rámca. Maďarský model tanečných domov ukázal, že vyučovanie ľudového umenia založené na báze podrobne vypracovanej metodiky a didaktické narábanie s materiálom audiovizuálnych archívov môže aktuálne takmer masovo osloviť generácie mladých ľudí z miest. Veľmi úprimne sa javí dôsledné pridržovanie sa prameňov etnografického výskumu a kultúrnej produkcie realizovanej bez akéhokoľvek politického podtextu.

Štúdia bola podporená grantom *Prezentovanie výskumu, stavu a ochrany tradičnej kultúry počas Roku európskeho kultúrneho dedičstva* č. 18-460-01673 z verejných zdrojov Slovenskej republiky poskytnutých Fondom na podporu umenia. Štúdia reprezentuje výlučne názor autorov alebo zapracované pripomienky posudzovateľov, fond nezodpovedá za obsah textu.

POZNÁMKY:

1. Vzlietajúci páv (*Főlszállott a páva*) a *Zem spieva*, kde sa s týmto trendom hľadajú súvislosti alebo aj priama väzba na predlohu v maďarskom, rovnako mediálne úspešnom projekte. Pre korektnosť treba uviesť, že odborným garantom oboch televíznych programov je vedecký pracovník Domu tradícií v Budapešti a zároveň jeden z autorov tohto textu.
2. Pravidelné študentské semináre a letné školy na Koliesku – stretnutí sa mladých folkloristov, konferencie ako *Hudobno-tanečný folklorizmus: problémy a ich riešenia* na festivale Akademická Nitra (2014), *Folklorne fórum o choreografii* (2017) v Žiarskej kotline a pod.
3. Viď napríklad <<https://www.nh.gov/folklife/about/folklorists.htm>> [cit. 20. 2. 2018], kde sú činnosti teoretických a praktizujúcich folkloristov pomenované.
4. Termín zaviedol Richard M. Dorson pre označenie „nepravého“ folklóru, ktorý považujú jeho interpreti za folklór (viď Dorson 1976).
5. Franc. *folkloresque*.
6. U príležitosti 100. výročia tohto stretnutia bola vydaná obsiahla monografia, ktorá opisuje nielen okolnosti stretnutia, ale viac analyzuje prepojenosť na Bartókove etnomuzikologické a skladateľské dielo.
7. Viac pozri na <<http://www.hagyományokhaza.hu/>> [cit. 20. 2. 2019]
8. V roku 2018 bol Cyklus Tanečný dom združenia Dragúni zapísaný do Zoznamu najlepších spôsobov ochrany národného kultúrneho dedičstva (<https://www.ludovakultura.sk/zoznam-nkd/cyklus-tanecny-dom-zdruzenia-draguni/>).

LITERATÚRA:

- Agócs, Gergely 2004: A társadalmi dimenziók és a hagyomány meg-
kerülhetetlensége. *Mester és tanítvány* 3, s. 158 – 165.
- Agócs, Gergely 2013: Kulturális anyanyelvünk erőzója. *Folkmagazin*
20, č. 4, s. 44 – 45; č. 5, s. 44 – 45.
- Bachtin, Michail M. 1979: *Estetika slovesnogo tvorčestva. K metodolo-
gii gumanitarnykh nauk*. Moskva: Iskusstvo.
- Bárth, Dániel 2012: Historical Folkloristics in Hungary. The Past and
the Future. *Etnoszkóp* 2, s. 22 – 34.
- Bauman, Richard 1992: Folklore. In: Bauman, Richard: *Folklore, Cultural
Performances, and Popular Entertainments: A Communications-
Centered Handbook*. New York: Oxford University Press, s. 29 – 40.
- Bauman, Richard 2012: Performance. In: Bendix, Regina – Hasan-
Rokem, Galit: *A Companion to Folklore*. Malden: Wiley-Blackwell,
s. 94 – 118.
- Bendix, Regina 1988: Folklorism: The Challenge of a Concept. *Interna-
tional Folklore Review* 6, s. 5 – 15.
- Bereczky, János – Domokos, Mária – Olsvai, Imre – Paksa, Katalin
– Szalay, Olga 1984: *Kodály népdalfeldolgozásainak dallam - és
szövegforrásai*. Budapest: Zeneműkiadó.
- Berlász, Melinda 1992: *Lajtha László összegyűjtött írásai*. Budapest:
Akadémiai Kiadó.
- Blaustein, Richard 1980: Furthering the Folk Arts in Tennessee: Some
Observations. *Kentucky Folklore Record* 26, s. 4 – 7.
- Boyd, Robert – Richerson, Peter 2005: *The Origin and Evolution of
Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Bronner, Simon 2017: What is Folklore's Relevance? In: Bronner,
Simon: *Folklore: The Basics*. New Yourk: Routledge, s. 143 – 174.
- Cantwell, Robert 1993: *Ethnomimesis: Folklore and the Representati-
on of Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Cantwell, Robert 1996: *When We Were Good: The Folk Revival*. Cam-
bridge: Harvard University Press.
- Cavalli-Sforza – Luca, Luigi – Feldman, Marcus W. 1981: Cultural
transmission for a continuous trait. In: *Cultural Transmission and
Evolution: A Quantitative Approach*. Princeton: Princeton University
Press, s. 346 – 351.
- Ceribašić, Naila 1998: Folklore Festivals in Croatia: Contemporary
Controversies. *World of Music* 40, č. 3, s. 25 – 49.
- D'Andrade, Roy 2012: A Folk Model of Mind. In: Quinn, Naomi – Holland,
Dorothy: *Cultural models in language and thought*. Cambridge:
Cambridge University Press, s. 112 – 148.
- Dégh, Linda – Vázsonyi, Andrew 1975: The Hypothesis of Multi-Conduit
Transmission of Folklore. In: Ben-Amos, Dan – Goldstein, Kenneth
(eds.): *Folklore: Performance and Communication*. Mouton: The
Hague, s. 207 – 252.
- Dorson, Richard 1950: Folklore and Fake Lore. *American Mercury* 70,
s. 335 – 343.
- Dorson, Richard 1971: Applied Folklore. In: Sweterlitsch, Dick (ed.):
Papers on Applied Folklore. Bloomington: Folklore Forum Biblio-
graphic and Special Series, s. 40 – 42.
- Dorson, Richard 1976: *Folklore and Fakelore: Essays toward a Disci-
pline of Folk Studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- Doyle, Charles 2009: Fakelore: Richard Dorson and His Coinage. *Folk-
lore Historian* 26, s. 51 – 58.
- Dundes, Alan 2005: Folkloristics in the Twenty-First Century. *Journal of
American Folklore* 118 (470), s. 385 – 408.
- Dutton, Denis 2003: Authenticity in Art. In: Levinson, Jerrold: *The Ox-
ford Handbook of Aesthetics*. New Yor: Oxford University Press,
s. 258 – 274.
- Foster, Michael – Tolbert, Jeffrey Tolbert 2015: *The Folkloresque: Re-
framing Folklore in a Popular Culture World*. Logan: Utah State
University Press.
- Frank, Russell 2011: *Newslore: Contemporary Folklore on the Internet*.
Jackson: University Press of Mississippi.
- Graham, Andrea 2000: The Up-Side of Folklife Festivals: Why We
Keep Doing Them. *Folklore Forum* 31, č. 1 – 2, s. 71 – 72.
- Győrffy, István 1939: *A néphagyomány és a nemzeti művelődés*.
Budapest: Egyetemi Néprajzi Intézet.
- Hansen, Gregory 1999: Theorizing public folklore: Folklore work as sys-
temic cultural intervention. *Folklore Forum* 30, č. 1 – 2, s. 35 – 44.
- Harrison, Klisala 2016: Why Applied Ethnomusicology? *COLLeGIUM:
Studies across disciplines in the humanities and social sciences*
21, s. 1 – 21.
- Hlášková, Hana 2000: Problematika medzigeneračnej transmisie z po-
hľadu etnológie. (K výsledkom štúdia problematiky v slovenskej
etnológii). In: Hlášková, Hana: *Tradičná kultúra a generácie*. Brati-
slava: Ústav etnológie SAV, s. 7 – 17.
- Hlášková, Hana 2005: Folklor a folklorizmus. (K terminológii a koncepci-
ám v aktuálnom diskurze). *Etnologické rozpravy* 12, č. 1, s. 16 – 25.
- Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.) 1983: *The Invention of Tra-
dition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klobušická, Petra 2009: Populárne mýty o folklóre a folklorizme. In:
Lukáčová, Alžbeta (ed.): *Folklorizmus a jeho fenomény včera
a dnes*. Banská Bystrica: Stredoslovenské múzeum, s. 36 – 42.
- Komárek, Stanislav 2008: Folklor jako fenomén. In: Komárek, Stani-
slav: *Příroda a kultura. Svět jevu a svět interpretací*. Praha: Aca-
demia, s. 270 – 273.
- Lampert, Vera 2005: *Népzene Bartók műveiben. A feldolgozott dalla-
mok forrásjegyzéke. Magyar, szlovák, román, rutén, szerb és arab
népdalok és táncok*. 2. vyd. Budapest: Helikon Kiadó.
- Lampert, Vera – Vikárius, László 2008: *Bartók népdalfeldolgozásainak
forrásjegyzéke*. Budapest: Hungarian Heritage House.
- Leščák, Milan 2006: *Úvod do folkloristiky*. Bratislava: Národné osve-
tové centrum.
- Leščák, Milan 2007: *Folklor a scénický folklorizmus*. Bratislava: Národ-
né osvetové centrum.
- Leščák, Milan – Sirovátka, Oldřich 1982: *Folklor a folkloristika. (O ľud-
ovej slovesnosti)*. Bratislava: Smena.
- Luther, Daniel 2005: Hranice folklorizmu. *Etnologické rozpravy* 12, č. 1,
s. 11 – 15.
- Luther, Daniel 2015: Nehmotné kultúrne dedičstvo z pohľadu etnoló-
gie. *Etnologické rozpravy* 22, č. 1, s. 15 – 23.
- Lynwood, Montell 2019: Academic and Applied Folklore: Partners for the
Future. *Indiana University Scholar Works*. Dostupné na: <<https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/1875/16%282%29%20159-173.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> (cit. 15. 2. 2019).
- Móra, Ferenc 1958: A honti igricek. In: Móra, Ferenc: *Válogatás az
ifjúság számára*. Budapest: IX. kötet, s. 92.
- Murin, Ivan 2000: Vrstvenie tanečnej kultúry na konci 20. storočia. In:
Profantová, Zuzana (ed.): *Folklor a folkloristika na prahu milénia
na Slovensku*. Bratislava: ARM 333, s. 239 – 245.

- Sándor, Ildikó 2006: *A betonon is kinő a fű. Tanulmányok a táncházmozgalomról*. Budapest: Hagyományok Háza.
- Santino, Jack 2009: The Ritualessque: Festival, Politics, and Popular Culture. *Western Folklore* 68, s. 9 – 26.
- Sartre, Jean-Paul 2006: *Bytí a nicota, pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH.
- Szabó, Zoltán G. – Hála, József 2010: „Dudásoknak, kanászoknak közzibül, közzibül...” - A dudáról és dudásokról az ipolysági kanászhangverseny századik évfordulója alkalmából. Budapest: Timp Kiadó.
- Sebő, Ferenc 2008: *A táncház sajtója. Válogatás a korai évekből 1968-1992*. Budapest: Timp Kiadó.
- Sebő, Ferenc 2010a: *Patria. Magyar néprajzi felvételek 1937-1942. A felvételek története és a kiadás dokumentumai*. Budapest: Hagyományok Háza.
- Sebő, Ferenc 2010b: *Patria. Magyar népzenei felvételek 1936-1963. A teljes gyűjtemény dokumentációja és a lemezkísérő mellékletek hasonmásai*. Budapest: Hagyományok Háza.
- Smolińska, Teresa (ed.) 1999: *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Šmidchens, Guntis 1999: Folklorism Revisited. *Journal of Folklore Research* 36, s. 51 – 70.
- Tehrani, Jamshid J. 2013: The Phylogeny of Little Red Riding Hood. *Plos One* 8, zoš. 11, s. 1 – 11. doi:10.1371/journal.pone.0078871
- Vargyas, Lajos 1961: Miért és hogyan történelmi tudomány a néprajz? *Néprajzi Értesítő* 43, s. 5 – 20.
- Voigt, Vilmos 1972: Some Problems of Narrative Structure Universals in Folklore. *Acta Ethnographica* 21, s. 57 – 72.
- Voight, Vilmos 1980: Genre, structure and reproduction in oral literature. *Neohelicon* 10, s. 319 – 320.
- Voigt, Vilmos 1990: Modern storytelling strioto sensu. In: Röhrich, Lutz – Wienker-Piepho, Sabine (eds.): *Storytelling in Contemporary Societies*. Tübingen: G. Narr Verlag, s. 23 – 31.
- Voigt, Vilmos 2004: *Magyar, magyarországi és nemzetközi. Történelmi folklorisztikai tanulmányok*. Budapest: Universitas Kiadó.
- Zalešák, Cyril 1982: *Folklórne hnutie na Slovensku*. Bratislava: Obzor.

Summary

Applied Folkloristics in Hungary: Case Táncház – Módszer

The media success of the Hungarian and Slovak folklore show has anew opened up a discussion about the current forms of folklorism. Less known is the development of folkloristics that it has passed through - beginning with theoretical schools of historical and musical folklore to its application to public sphere. The contemporary folklorism boom in Hungary is associated with the attempt of Hungarian folklorists' to renew the older forms of Hungarian traditional culture by means of scenic (art) and public presentations. These best practice methods (UNESCO) become theoretical and methodological concepts of Hungarian folklorists and ethnomusicologists. The aim of this study is to inform the readers with Hungarian schools of historic and music folklore research, which are directly related to the applied method, also called *Táncház - módszer*. The study is one of the reflections concerning discussions within folklorism - scenic art *versus* public spread, and creation *versus* citation of folklore contents.

Key words: Applied folkloristics; ethnomusicology; public folklorists; Hungarian historic and music folklore school; Táncház.

OD STA STUDENTSKÝCH REVOLUCÍ KE STU STUDENTSKÝM EVOLUCÍM. K METODĚ PRVNÍHO LONGITUDIÁLNÍHO PROJEKTU ČESKÉ ORÁLNÍ HISTORIE

Miroslav Vaněk (*Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i.*)

Předkládaný text je prvním bilančním a metodologickým pojednáním z právě probíhajícího projektu *Studentská generace roku 1989 v časosběrné perspektivě*. Projekt má dva hlavní cíle. Prvním je zachytit vliv formativní zkušenosti listopadové revoluce v roce 1989 na životní cesty narátorů, bývalých studentských aktivistů roku 1989. Vycházíme přitom z konceptu tzv. symbolických center, tj. pomyslného souboru významů a hodnot, které se váží k zásadní historické události národních dějin, jejíž interpretace se mohou v průběhu času proměňovat (Havelka 2006: 10–11). Symbolickými centry se mohly v našich dějinách stát například Bílá Hora 1620, Mnichov 1938 či Únor 1948. Každému z nás se asi vybaví určité, hodnotově zatížené konotace spojené s vybranou dějinnou událostí. Jedním z nejnovějších symbolických center je, domníváme se, i sametová revoluce. S výsledky první výzkumné roviny se budou moci čtenáři setkat v připravované publikaci, která vyjde v nakladatelství Academia v listopadu 2019 s předběžným názvem *Sto studentských (r)evolucí*. Druhým cílem, se kterým chceme šířeji seznámit čtenáře tohoto periodika, leží v rovině metodologické. Čtenářům chceme přiblížit naše zkušenosti z historicky prvního propojení orální historie a longitudinálního (časosběrného) přístupu.¹

V rámci longitudinálního výzkumu je určitý vzorek populace zkoumán po určité časové období (není přitom výjimkou ani několik desetiletí), přičemž výstupní data jsou ovlivněna mnoha dalšími faktory. Časosběrný postup se ujal rovněž v kinematografii, se kterou nacházíme jako orální historie nejvíce podobností a postupů. Longitudinální výzkumy ve společenských vědách a orální historii vyrůstají z přesvědčení, že kvalitativní metody spočívající ve vyzvání subjektu, aby sám hovořil o svém životě, jsou pro historiky a společenské vědce stejně cenné jako jiné techniky k předpovídání budoucích trendů a určování opakujících se vzorců (Skillander – Fowler 2015: 130).

V první polovině 90. let minulého století se v Ústavu pro soudobé dějiny Akademie věd České republiky (ÚSD AV ČR) zrodil nápad využít ke studiu i jiné prameny, než byly ty klasické uložené v archivech. Vedl nás k tomu fakt, že přístup k archiváliím byl v této době značně limitova-

ný. Až koncem 90. let získala historická obec mnohem otevřenější zákon ke zkoumání minulosti před rokem 1989.² Vědecké bádání o soudobých dějinách ale čekat nemohlo, výzkum se rozvíjel všemi možnými cestami, studovaly se sekundární prameny, literatura, především ta zahraniční, a pro Českou republiku byla rovněž „objevena“ metoda orální historie (Vaněk – Mücke 2015).

V roce 1996 získal autor příspěvku historicky první projekt založený prioritně na orální historii. Rozhodnutí věnovat se historické látce s pomocí orální historie bylo poměrně přelomové, do poloviny 90. let neměla československá historiografie s „novou“ metodou žádnou zkušenost a se zahraničím měla jen omezený kontakt. Vstup na mezinárodní scénu se měl odehrát o pár let později, a to i díky knize *Sto studentských revolucí*. S nadsázkou lze říci, že životopisná vyprávění sta studentů a studentek stála na samém počátku etablování orální historie u nás a bezpochyby ovlivnila další badatelské postupy. Orální historie je v současnosti zcela akceptována a využívána nejen v historickém bádání, ale rovněž hojně etnology, antropology, psychology, sociology, lingvisty a dalšími výzkumníky z oblasti humanitních věd. Mnozí kolegové a kolegyně z těchto oborů využívali natočené rozhovory dříve než my historici, příkladně folkloristé, etnologové a antropologové. Podle našeho názoru se ale jednalo o poněkud jiný přístup, než jaký razí orální historie tak, jak ji známe z druhé poloviny 20. století, kdy se etablovala v zahraničí a později i u nás, tzn. s jasnými metodologickými pravidly vedení rozhovorů, s propracovanou analýzou a interpretací, s etickým a legislativním rozměrem, resp. se způsoby uchování, archivování a zpřístupňování pramenů.

S dvacetiletým časovým odstupem můžeme konstatovat, že rozhodnutí propojit první orálně historický projekt právě s vysokoškolskými studenty se ukázal jako ideální. Jednalo se totiž o generačně homogenní skupinu mladých, v době rozhovorů 26–35letých žen a mužů, kteří stáli na začátku vlastních kariér. O své zážitky se byli ochotni podělit, byli otevření, a to i ti, kteří později nastoupili cestu politiky. Především ale stáli na straně historických vítězů. Ve všech následujících projektech, které Centrum orální

historie Ústavu pro soudobé dějiny (COH ÚSD) zpracovávalo, už to, z mnoha příčin, takto jednoduché nebylo.

V knize *Sto studentských revolucí* jsme vysvětlili, které hlavní důvody k našemu prvnímu orálněhistorickému výzkumu vedly (Vaněk – Otáhal 1999). Byli to právě vysokoškoláci, kteří vystoupili v listopadu 1989 proti represivnímu režimu a vlastní aktivitou postupně ovlivnili celou společnost ve prospěch dějů následujících, pro které se vžil termín sametová revoluce. Důležité bylo porozumět motivům, které k vystoupení proti režimu studenty vedly, resp. jak sami listopadové události prožívali a jak svůj prožitek po zhruba sedmi, osmi letech po roce 1989 reflektovali. Tehdejší výzkum se zaměřil především na centrální událost roku 1989, studentskou manifestaci 17. 11., následně události na Národní třídě v Praze, resp. dny a týdny studentské stávky. Stranou nezůstaly ani podněty, které jsme považovali z hlediska aktivity našich narátorů za formující. Především se jednalo o rodinné prostředí a volnočasové aktivity prožité s generačními souputníky. Většina studentských vyprávění končila v raných 90. letech.

Dvacet let starý projekt byl v mnoha ohledech první svého druhu, se všemi klady a zápory průkopnického počínu. Novátorský přístup se potkával se slepými uličkami. Dnes, po dvaceti letech, jsme s metodou orální historie mnohem dále. Prioritně již neřešíme vlastní „sběr“ rozhovorů, zde máme po letech jasno. Samozřejmostí je rovněž profesionalita tazatelů, spolutvůrců příběhů. Hlavní, domníváme se, podstatné otázky orální historie se dotýkají významu vlastního sdělení narátora, složitosti lidské paměti, fenoménu, který se označuje pojmem sdílená autorita, role tazatele, ale i porozumění kontextu daného společensko-historického období.

Nahlížíme-li po letech knihu *Sto studentských revolucí* zpětně, výše zmíněné prvky jsou v ní sice částečně obsaženy, ale spíše jen intuitivně, bez toho, že bychom je více zkoumali. I interpretační část knihy platí daň pionýrskému období našeho orálně historického snažení. Daleko více je „souhrnem“ logicky vybraných pasáží jednotlivých příběhů vytvářející jeden metanarativ listopadové revoluce než prohloubeným promyšlením významu jednotlivých ústních sdělení vyprávěných na okraji jedné převratné dějinné události. Všechna uvedená zjištění a naše nedostatky začátečníků by neměla vést ke skepsi, k pocitu ztráty času. Je tomu právě naopak, dnes přemýšlíme o orální historii a její využitelnosti při výzkumu soudobých dějin mnohem komplexněji a kritičtěji. Společným cílem původního i současného projektu

byla analýza mentality a postojů studentů z roku 1989. Zatímco v původním projektu jsme se zaměřili na klasickou tematickou analýzu, v současném projektu jsme se soustředili na studium jednotlivých životních příběhů v obecné rovině jejich dalšího vývoje.

Nový tým badatelů a staronový vzorek narátorů

O časosběrném pokračování původního „studentského“ projektu přemýšlel autor tohoto článku řadu let. Důvodem odkládání projektu byla jakási nelibost při představě dalšího podílení se na budování heroického diskurzu, a to i v případě bývalých studentských aktivistů, který se stal nepřehlédnutelný v posledních zhruba deseti letech. Jestliže byla v prvním projektu tehdejšími autory Miroslavem Vaňkem a Milanem Otáhalem zřejmě přemíra úcty k mladým revolucionářům, ve druhém případě došlo k odkládání projektu z výše uvedených důvodů. Ani jedno z východisek nebylo pro výzkum ideální. Všechno chtělo ale svůj čas, který přišel před třemi lety, kdy odborný zájem převýšil osobní nekomfortnost, která navíc v průběhu projektu zmizela, protože se ukázalo, že většina pamětníků reflektuje své aktérské jednání dostatečně kriticky a s náležitým odstupem, který nevykazuje rysy již zmiňované nucené heroizace.

Významnou roli v rozhodování, zda projekt realizovat sehrál i fakt, že se podařilo sestavit nový tým. Nepochybným specifickým současným projektem oproti tomu před dvaceti lety je proměna výzkumného týmu. Z původních tazatelů v něm zůstal pouze autor příspěvku, naopak ostatní členové byli „nově příchozí“, což se odrazilo i v rozdílném výchozím postavení tazatelů. Nový tým má mnoho výhod, vyrovnává a svým způsobem koriguje především vztah k našim narátorům, kde je autor tohoto textu mnohými bývalými studentkami a studenty vnímán jako „jeden z nich“, jako člověk z jejich mentálního světa. Naopak všichni ostatní tazatelé mají tu výhodu, že minimálně před prvními rozhovory byli v neutrálním postavení s jednoznačně určenými rolemi – totiž připravenými tazatelkami a tazateli otevřenými kritickému myšlení bez nánosu resentmentů z prvního výzkumu. Výzkumný tým během celého trvání projektu nedoznal žádných změn. Zapojilo se do něho devět historiků, antropologů, politologů, bývalých studentů magisterského oboru Orální historie – soudobé dějiny Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy; sedm tazatelek a dva tazatelé ve věkovém průměru 38 let. Na rozdíl od původního projektu měli všichni členové týmu zkušenost s metodou orální historie.

Nespornou výhodou současného projektu byla skutečnost, že jsme se jako tazatelé mohli opřít o původní rozhovory z konce 90. let a lépe se tak připravit na rozhovory nové, a to jak po obsahové stránce (základní parametry narátorova života i v případě veřejně spíše neznámých osobností), tak co se narátorových specifík týče (např. povahových rysů: nesmělosti a z toho plynoucí zvýšené nutnosti vytvořit hned na úvod setkání příjemnou atmosféru, aby se narátor takřikajíc nebál „rozpovídat“). Podobně jako v původním projektu jsme se rozhodli pokrýt jednotlivé regiony osobou jednoho tazatele či tazatelky, což se opakovaně ukázalo jako neefektivnější způsob terénního výzkumu. Tazatel se seznámil s danými regionálními specifiky a skupinou narátorů, která zde působila, přičemž se později nejednou stal i jakousi vítanou spojkou mezi jednotlivými narátory. Rozdělení tazatelů na jednotlivé regiony nebylo striktně dané a přirozeně docházelo k občasným překryvům, když se ukázalo, že jiný tazatel má pro realizaci daného rozhovoru lepší podmínky či předpoklady. Každý tazatel byl zodpovědný za celý proces jednání s konkrétním narátorem, tedy od prvotního oslovení po závěrečnou autorizaci redakčně upravených rozhovorů.

Narátoři a rozhovory

Vhodný výběr narátorů je alfou a omegou každého orálně-historického projektu. V současném projektu nám tato důležitá úloha v podstatě odpadla, protože cílem výzkumu bylo nahrát rozhovory se stejnými narátory a narátorkami jako před dvaceti lety.³ Rozhovory byly pamětníkům prezentovány jako možnost vrátit se znovu k obsahu již realizovaných interview, doplnit je a zároveň rozšířit o reflexi vývoje posledních dvaceti let v kontextu naplnění ideového odkazu listopadu 1989 v české společnosti. Již na počátku plánování nového projektu jsme si byli vědomi, že se nám z různých důvodů nepodaří nahrát opakované rozhovory s identickou stovkou bývalých studentů z roku 1989 jako před dvaceti lety. Bohužel i do našeho původního vzorku zasáhla konečnost života, dva narátoři z původní stovky zemřeli. Sedm narátorů se nám nepodařilo dohledat, kontakty z minulého projektu nefungovaly (dodnes tedy nevíme, zda narátoři nereagovali na zaslané oslovovací dopisy anebo byla adresa nesprávná) a jiné jsme z veřejně dostupných zdrojů nenašli, ani na ně neměli kontakt ostatní narátoři. Současný projekt vysloveně odmítl jen tři narátoři (tak příznivý výsledek se bude jen těžko, v jakémkoli budoucím podobném orálně

historickém projektu opakovat). Důvody odmítnutí byly především osobní, například, že se narátor ještě v polovině svého života necítí povolán k nějakému bilančnímu hodnocení života.

„Výpadek“ narátorů jsme předpokládali a od začátku projektu jsme byli připraveni pomocí tzv. kontrolního vzorku nových narátorů odmítnuvší nahradit. Nakonec jsme realizovali osmnáct rozhovorů s novými narátory a narátorkami. Původní plán oslovit především ženy, které nebyly v prvním projektu dostatečně zastoupeny, se zcela nepodařil, nově jsme získali životní vyprávění deseti mužů a osmi žen. Oproti minulému projektu je přesto zastoupení žen v nynějším vzorku vyšší, celkem jsme s nimi natočili dvacet dva rozhovorů. Zároveň jsme chtěli do doplňujícího souboru začlenit více mimopražských narátorů. Výsledek našeho snažení byl dán především dostupnými kontakty, opět jsme využili hlavně metodu snowball a v neposlední řadě rozhodovala ochota potenciálních nových narátorů zapojit se do projektu. Přesvědčit nové narátory, aby se zúčastnili výzkumu, nebylo nakonec tak složité, a to právě díky tomu, že jsme mohli poukázat na návaznost a zkušenost s prvním projektem. Celkem jsme od ledna 2017 do listopadu 2018 nahráli rozhovory se stovkou narátorů a narátorek z devíti regionů České republiky: šlo o více než 200 hodin zvukových nahrávek (u šedesáti pěti narátorů i o videozáznamy), což v celkovém součtu činí cca 6 500 normostran.

Již na první schůzce výzkumného týmu jsme se shodli na tom, že první rozhovor budeme vést jako narativní vyprávění (Vaněk – Mücke 2015: 102–105). V naprosté většině jsme začínali otázkou, co se odehrávalo v životě narátora od roku 1989 do současnosti anebo co se stalo od doby, kdy se s tazatelem viděli naposledy (tedy jen v případě M. Vaňka, ostatní tazatelé se s narátory obvykle setkali poprvé až při natáčení rozhovoru). Pakliže jsme nahrávali rozhovor s „novým“ narátorem, začínali jsme otázkou na dětství a rodinné kořeny a přes listopadové události se dostali až k současnosti. Snažili jsme se, aby ve všech rozhovorech a v co největší míře spontánně zaznělo, co chtějí říci sami narátoři a narátorky a nikoliv to, co chceme slyšet my. V druhém sledu jsme pak sledovali strukturu příběhu, do jaké míry byl zmíněn osobní, pracovní versus společenský (veřejný, politický) život.

Ve chvíli, kdy jsme měli nahráno cca osmdesát prvních rozhovorů, a poté, kdy jsme získali materiál analyzovali, vzešel jasný plán, jakým směrem se budeme v další fázi ubírat. Ze společných diskusí týmu navíc

vykristalizovaly okruhy témat pro druhé rozhovory. Bývalých studentů z roku 1989 jsme se ptali na jejich první asociace s listopadem 1989, na hodnotovou stránku listopadu 1989. Rovněž jsme se zajímali o to, jak naši narátoři vnímají fakt, že jim mladá generace symbolicky děkuje v každoročně pořádaném korzu „*Díky, že můžem!*“ na Národní třídě v Praze.⁴ Ptali jsme se rovněž na jejich pohled na (ne)existenci „studentské generace roku 89“. Stranou zájmu nezůstal pohled na tehdejší Socialistický svaz mládeže (SSM) a jejich vlastní angažovanost v této organizaci. Zajímavý okruh, ve smyslu rozšíření generačního pohledu, přinesly reflexe polistopadových změn ze strany rodičů narátorů. Poslední otázky směřovaly k osobní proměně tehdejších třicátníků v dnešní padesátníky. Stranou našeho zájmu nezůstaly osobní životní mezníky narátorů, resp. jejich spokojenost se současnou situací (osobní i společenskou) s výhledem do budoucna.

„Z Kristových let do abrahámovin“

Nejčastější odpovědí na otázku, která byla pokládána všem, v čem se naši narátoři od poslední schůzky před dvaceti lety změnili, bylo: „*Všichni jsme nějak dožráli.*“ Je pravdou, že rozhovory před dvaceti lety probíhaly v tzv. Kristových letech. Všem bylo přes třicet. Dnes, kdy téměř všichni dosáhli abrahámovin, vzpomínali, že se díky „prodlouženému mládí“⁵ (Říčan 1990: 237) dalo něco stihnout ještě i pár roků po třiatřicítce.

Každý člověk prochází během svého života několika životními fázemi (Alan 1989). U studentské generace jsme vkročili v rámci prvního projektu do období Mladé dospělosti (21–35 let). Zatímco při našem nahrávání v letech 1997–1998 se naši narátoři spíše blížili ke konci tohoto období, pak v revolučním roce 1989 byli studenti ještě v jeho rané fázi. V našem právě dokončovaném projektu psychologové mluví o období Zralé dospělosti (45–60 let).

Psychologové soustředící se na životní běh/vývoj člověka charakterizují jednotlivé etapy zhruba následovně. Dvacetiletí (u našich narátorů doba revoluce 1989) chápou svůj život jako dobu velkých nadějí, optimistického budování a energického životního rozběhu. Dobu třicátníků až čtyřicátníků (období realizace prvních rozhovorů z roku 1997–1998) charakterizuje jistý sociální status, třicátník je již v životě pevně usazen, pracuje naplno, je zcela dospělý – a ještě nestárne. Po třicítce obyčejně stoupá osobní moc a vliv člověka v pracovní sféře. Ži-

vot po padesátce (naši narátoři právě začínají) je dnes podroben velkému zkoumání a přehodnocování, především díky prodlužování věku člověka, díky postupům v medicíně a daleko aktivnějšímu přístupu lidí k jejich vlastním životům (Říčan 1990).

Všemi naznačenými časovými obdobími prošli a procházejí i naši narátoři. Více či méně hovoří o svých životních výhrách či prohrách, o partnerských kotrmelcích či o stabilním kontinuálním vztahu, o nemocích či uzdravení, ale také o smrti bez ohledu na to, zda uvedené změny přišly v období, kdy bylo našim narátorům dvacet dva, třicet tři nebo padesát let.

Longitudinální výzkum a orální historie

Novou výzvou, ne první ani poslední, byla naše ne zkušenost s časosběrnými projekty. Pokud jde o zahraniční projekty založené na orální historii, neměli jsme se příliš o co opírat. Rozhodně žádný z nám známých orálně historických časosběrných projektů není takto rozsáhlý. Projekt Dori Laub s přeživšími holokaustu *Wiederbe-fragt: erneute Begegnung mit Holocaust-Überlebenden nach 25 Jahren* (Laub – Bodenstab 2007) je v některých aspektech podobný našemu projektu, natočil jej stejný tazatel a doba od prvního projektu činila dvacet pět let. Co je podstatně jiné, je počet narátorů, oproti našemu stu bylo v Laubeho projektu časosběrnou metodou natočeno jen osm rozhovorů. Jiný orálně historický projekt se věnuje událostem na Tchien-an-men v Pekingu v roce 1989, povstání proti vládní korupci a autoritářské vládě, které skončilo masakrem neozbrojených občanů v hlavním městě s přibližně tisícovkou obětí.⁶ Rowena Xiaoqing He realizovala rozhovory s některými ze studentských vůdců, později exulantů v Severní Americe. V její desetileté práci se prolíná vlastní zkušenost se třemi (opět oproti naší stovce narátorů) studentskými vůdci deportovanými z Číny. Z našeho pohledu jde o zajímavý pohled narátorů na jejich aktivismus, hořké zklamání roku 1989, hluboké rozpory a problémy, jimž čelí jako exulanti, stejně jako na různé označování hlavních protagonistů jako hrdinové, oběti či zrádci (He 2014).

Vzhledem k nevelké inspiraci z našeho orálně historického prostředí jsme byli nuceni poohlédnout se po vědeckých i populárních úsilích specialistů z jiných oborů, především psychologů a rovněž dokumentaristů. Zajímavý projekt v tomto ohledu představuje např. grant *Tíha a beztíže folkloru. Folklovní hnutí v českých zemích v druhé polovině 20. století* Daniely Stavělové⁷ z Etnologické-

ho ústavu AV ČR, která sestavila podobný tým tomu našemu. Navíc mezi sebou řeší podobné otázky insiderství, jako jsme řešili sami ve studentském projektu, a vlastně i návratové rozhovory, které se v některých případech mezi tazateli a narátory rovněž odehrály – odehrávají. I když rozhovory (zkoumající folklorní hnutí) v druhé polovině 20. století přirozeně ještě úplně nezapadaly do „škatulky“ orální historie tak, jak ji známe dnes.

Za inspirativní přístup jsme pojali koncepci psychologů životního běhu, který se odvíjí v čase po trajektorii, která není ani přímá, ani statická, ale naopak má jak své konstanty, tak své proměnné. Výzkumníci, kteří v rámci multidisciplinárních výzkumů zaujímají tuto perspektivu, se pokoušejí studovat celé lidské životy v průběhu jejich trvání, aby zjistili, jak je ovlivňují měnící se životní souvislosti, historické události a sociální podmínky, to je i případ současného projektu orální historie. V našem projektu jsme se ztotožnili s perspektivou životního běhu George Emanu Vaillanta, jež jej vystihuje jako obraz šířících se kruhů na hladině vyvolaných pádem kamene do vody, kdy všechny dřívější kruhy pohlcují, ovšem nikdy nevymazávají, ty pozdější (Vaillant 2012: 149; Skillander – Fowler 2015: 137). Tento model se dokáže vyrovnat s paradoxem spočívajícím v tom, že každý člověk se mění, ale přesto také do určité míry zůstává týmž. Tudíž umožňuje pojmově uchopit změnu i trvání, jak s uplývající časem vystávají v životech jednotlivců, rovněž uznává, že život každého člověka je jiný a nemusí se v další generaci již opakovat (Skillander – Fowler 2015: 137–139).

Během uskutečněných rozhovorů a při studiu literatury zabývající se časosběrným dokumentárním filmem se objevilo nečekané množství podobností s orální historií, resp. s českou cestou orální historie k uznání její platnosti v rámci výzkumu soudobých dějin. Helena Třeštíková, nejznámější česká dokumentaristka a pionýrka časosběrného dokumentu u nás, začínala sama bez zkušenosti, neměla na co navazovat, veškeré „know – how“ musela získávat vlastní zkušeností. Potýkala se s očividnou nedůvěrou okolí i s vlastními pochybami o smyslu zvolené cesty. Poznala i praktická úskalí, jak je složité napsat grantovou žádost, kdy jsou na počátku témata výzkumu nejasná, resp. vyvíjejí se až během natáčení. „*Časosběrný dokument nezačíná jasnou podobou tématu, vychází pouze z předpokladu, že by se něco (zpravidla něčí život nebo jeho životní etapa) mohlo zajímavě vyvíjet, a když se navrší množství časových vrstev, jeho ‚téma‘ se teprve objeví a obhájí smysluplnost svého zpracování. Koncept*

budoucí podoby filmu tedy není možné vytvořit, není možné ho přesvědčivě prezentovat a není možné se ho při realizaci držet. Tvorba časosběrného dokumentu má charakter realizace dlouhodobého projektu obtížně srovnatelného se standardní představou ‚natočení dokumentu‘.“ (Třeštíková – Třeštík 2015: 14)

Podobně jako my například v projektu *Obyčejní lidé* (Vaněk 2009) čelila i H. Třeštíková výhradám, že dává prostor banalitám. Její odpověď je stejná jako ta naše. „*Každý je zajímavý a mě banality zajímají. Udělat film z banalit je nejvyšší dokumentaristická výzva.*“⁸ V rozhovoru z roku 2017 pak jen doplnila myšlenku o banalitách dovětkem, že „*ty banality dělají život životem*“.⁹

Připomeňme, že jsme se významu sdělení (zásadních informací, myšlenek i banalit) pro různé posluchače, historiky, filmové dokumentaristy a další, věnovali již před patnácti lety, kdy jsme upozorňovali na postoj průkopníka orální historie v USA Joe Goulda: „*Snad mám zvláštní schopnost – možná, že chápu význam a smysl toho, co lidé říkají, možná, že v tom dokážu odhalit vnitřní smysl. Vy byste mohli naslouchat rozhovoru dvou staříků v baru nebo dvou starých žen sedících na lavičce v parku a usoudit, že je to tím nejhorším druhem žvanění, a já bych snad mohl slyšet tytéž rozhovory a najít v nich hluboký historický smysl a význam.*“ (Mitchell 1965: 39; Vaněk 2004: 22)

V čem se s H. Třeštíkovou jako orální historici rovněž naprosto shodujeme, je etika výzkumu, resp. vedení rozhovorů a jejich interpretace. „*Režisér nesmí ‚krást pravdu‘ proti vůli protagonistů, nesmí útočit na témata, totéž u střihu (interpretace) – dá se lehce zneužít*“.¹⁰ „*V televizní publicistice, ale i v některých současných dokumentech tážající vystupují s určitou agresivitou nebo ‚investigativností‘. Tazatel sám tlačí dotazovaného k nějaké výpovědi, bezohledně prodlévá u citlivých témat nebo je zbytečně rozvíjí, snaží se tázaného nacytat při rozporu nebo nepřesnosti. U časosběrného dokumentu považují tyto postupy za nepřipustné.*“ (Třeštíková – Třeštík 2015: 21) H. Třeštíková tak z vlastní zkušenosti popsala stejné procesy při získávání rozhovorů, jejich uložení, jejich interpretaci, resp. princip sdílené autority, který jsme vysvětlovali orálním historikům v publikaci *Třetí strana trojúhelníku* (Vaněk – Mücke 2015: 228–240).

Již v začátku realizace projektu jsme se rozhodli, že nejprve natočíme prvních sto „otevřených“ studentských vyprávění, která budou navazovat na naše setkání z let 1997–1998, teprve poté vyhodnotíme nosná témata, kte-

rá budeme posléze zkoumat u všech našich narátorů. Mezitím však uběhl rok a my jsme najednou řešili časosběrnost v časosběrnosti, mezi setkáními proběhly parlamentní volby a volby prezidentské, na které naši narátoři, vesměs silně (negativně) reagovali. Rozhovořili se o možném návratu autoritativního systému, oligarchickém vládnutí či opuštění cesty, která v roce 1989 volala zpět do Evropy. Poté, kdy jsme se do evropských struktur dostali, především EU a NATO, panuje mezi narátory obava, že nejvyšší představitelé nás chtějí vést naopak na východ, resp. vyvést z Evropy a „vrátit“ nás opět do područí Ruska, resp. do nejdříve ekonomického a později politického područí tzv. lidové Číny.

Pokud jsme měli možnost zkoumat i změny v osobním životě, tam se samozřejmě udály rovněž, noví partneři, smrt v rodině, změna profesní pozice, nemoc, uzdravení, ale nebyly verbalizovány tak silně možná i proto, že se narátoři domnívali, že nám jde v projektu více o jejich život ve světle politických a společenských změn. Všechny zmíněné epizodické události nás jen přesvědčují, jak se během svého života vyvíjíme a jak reagujeme na nové podněty.

Místo závěru

Bez ohledu na různé individuální zkušenosti našich sta narátorů vyplynul z celé řady příběhů jeden klíčový, společný a zároveň v různé míře ovlivňující i ty ostat-

ní. Oním klíčovým zážitkem jejich životů se ukázala být osobní zkušenost ze sametové revoluce. Právě ta se stala v našem projektu úhelným kamenem, který nám zároveň poskytl vůbec první možnost propojení orální historie a časosběrného přístupu ke zkoumanému tématu i k narátorům.

Toto pojetí bude muset být v budoucnosti jistě dále rozpracováno dalšími podobnými projekty rozličných disciplín, neboť bezesporu není omezen pouze na historii. Již výhled do blízké budoucnosti ostatně nabízí příležitosti takového rozpracování: ať již s poznatky vzešlými z projektu kolegyně Daniely Stavělové (*Tíha a beztlíže folkloru*), kde se tazatelé v některých případech rovněž vrací k již dříve interviewovaným narátorům či za vykročení mimo striktně vědeckou sféru, a sice s prací dokumentaristky Heleny Třeštíkové. Jelikož touto metodou zachycujeme nejen reflexe historických událostí či proměny jejich chápání, ale též životy osobností a zejména jejich vývoje a zrání v čase, jeví se jako přínosné též propojení s kolegy z oblasti psychologie. V případě časosběrného přístupu tak před námi stojí dosud neprobádané cesty a výzvy. Jednou z výzev pro náš tým je fakt, že jestliže jsme v roce 1999 nepočítali s tím, že bychom se k našim narátorům ještě kdy vrátili a oslovili je s případným pokračováním jejich příběhů, dnes to již víme. Ano, za patnáct let plánujeme přijít znovu, alespoň takový je plán.

Studie vznikla na základě podpory GA ČR 410/1714167S Studentská generace roku 1989 v časosběrné perspektivě: Životopisná interview po dvaceti letech.

POZNÁMKY:

1. V rámci tohoto textu považuji slova „longitudinální“ a „časosběrný“ za vzájemně zaměnitelná, protože na rozdíl od jiných společenských věd, které běžně využívají metody návratných výzkumů (např. etnologie, antropologie), dlouhodobého zkoumání (psychologie, socioologie) nebo časosběru (kinematografie) se v historiografii nejedná o definičně ustálený termín (naopak prolínání se v něm interdisciplinární vlivy všech zmiňovaných disciplín).
2. Zákon č. 106/1999., Sb. o svobodném přístupu k informacím, ve znění pozdějších předpisů, v archivnictví.
3. Postup výběru narátorů pro první projekt z 90. let je popsán v knize *Sto studentských revolucí* (Vaněk – Otáhal 1999: 46–47).
4. Korzo na Národní – Díky, že můžeme! „*To chceme i letos říct 17. listopadu na Národní třídě, kde se vše dalo před 30 lety do pohybu. Nechceme nadávat u piva, provolávat patetická hesla nebo deklamovat prázdné fráze. Chceme ukázat, jak se dá naložit s nabytou svobo-*

dou – v umění, občanské společnosti, veřejném prostoru. Chceme poděkovat lidem, kteří nám svobodu nejenom umožnili, ale také nám ukázali jak nejlépe s ní naložit. Důstojně a zároveň živě vzdát hold aktérům let '39 a '89 a oslavit jediný mezinárodní den, který vznikl právě zde.“ Viz „Díky, že můžeme!“ *Korzo Národní* [online] [cit. 21. 02. 2019]. Dostupné z: <<https://dikyzemuzem.cz/>>.

5. Teorie prodlouženého mládí (vzhledem k přelomovému roku 1989) se ukázala jako víceméně funkční. Mnoho studentů se „vzepřelo“ tradičním stereotypům: založit rodinu, postavit dům, najít si stálé zaměstnání a vydali se do světa míněno nejen ve spojení s cestováním. Samozřejmě, že řada našich narátorů tradiční role naplnila, ale poprvé je u jedné generace, minimálně její nepřehlédnutelné části, vidět, že jsou mladí lidé ochotni odsunout tradiční role o pár let. Více viz např. Elder, Glen H. – Giele, Janet Z. (eds.) 2009: *The Craft of Life Course Research*. New York: The Guilford Press.

6. „Masakr na náměstí Nebeského klidu.“ *Wikipedie. Otevřená encyklopedie* [online] [cit. 21. 02. 2019]. Dostupné z: <https://cs.wikipedia.org/wiki/Masakr_na_n%C3%A1m%C4%9Bst%C3%AD_Nebesk%C3%A9ho_klidu>.
7. K projektu srov. např. Stavělová, Daniela 2017: Zítra se bude tančit všude aneb jak jsme se protancovali ke svobodě. Dichotomie tzv. folklorního hnutí druhé poloviny 20. století. *Český lid* 104, s. 411–427.
8. „Udělat film z banalit je nejvyšší dokumentaristická výzva, říká Helena Třeštíková.“ *Český rozhlas Plus* [online] [cit. 21. 02. 2019]. Dostupné z: <<https://plus.rozhlas.cz/udelat-film-z-banalit-je-nejvyssi-dokumentaristicka-vyzva-rika-helena-trestikova-7712160>>.
9. Rozhovor s Helenou Třeštíkovou vedl Miroslav Vaněk, 2. 1. 2017. Sbírka Rozhovory, sbírky COH ÚSD AV ČR.
10. Tamtéž.

LITERATURA:

- Alan, Josef 1989: *Etapy života očima sociologie*. Praha: Panorama.
- Havelka, Miloš (eds.) 2006: *Spor o smysl českých dějin 2. 1938–1989. Posuny a akcenty české otázky*. Praha: Torst.
- He, Rowena Xiaoqing 2014: *Tiananmen Exiles Voices of the Struggle for Democracy in China*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Laub, Dori - Bodinstab, Johanna 2007: Wiederbefragt: erneute Begegnung mit Holocaust-Überlebenden nach 25 Jahren. *BIOS - Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 20 (2), s. 303–315.
- Mitchell, Joseph 1965: *Joe Gould's Secret*. New York: Viking Press.
- Říčan, Pavel 1990: *Cesta životem*. 3. vydání. Praha: Portál.
- Skillander, M. Katherine – Fowler, Catherine 2015: From longitudinal studies to longitudinal documentaries: revisiting infra-ordinary lives. *Studies in Documentary Film* 9, č. 2, s. 127–142.
- Třeštíková, Helena – Třeštlík, Michael 2015: *Časosběrný dokumentární film*. Praha: Akademie múzických umění.
- Vaillant, George Emanuel 2012: *Triumphs of Experience: The Men of the Harvard Grant Study*. Harvard University Press.
- Vaněk, Miroslav 2004: *Orální historie ve výzkumu soudobých dějin*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Vaněk, Miroslav (eds.) 2009: *Obyčejní lidé...?! Pohled do života tzv. mlčící většiny: životopisná vyprávění příslušníků dělnických profesí a inteligence*. Praha: Academia.
- Vaněk, Miroslav – Mücke, Pavel 2015: *Třetí strana trojúhelníku. Teorie a praxe orální historie*. Praha: Karolinum.
- Vaněk, Miroslav – Otáhal, Milan 1999: *Sto studentských revolucí. Studenti v období pádu komunismu. Životopisná vyprávění*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

INTERNETOVÉ ZDROJE:

- „Díky, že můžem!“ *Korzo Národní* [online] [cit. 21. 02. 2019]. Dostupné z: <<https://dikyzemuzem.cz/>>.
- „Masakr na náměstí Nebeského klidu.“ *Wikipedie. Otevřená encyklopedie* [online] [cit. 21. 02. 2019]. Dostupné z: <https://cs.wikipedia.org/wiki/Masakr_na_n%C3%A1m%C4%9Bst%C3%AD_Nebesk%C3%A9ho_klidu>.
- „Udělat film z banalit je nejvyšší dokumentaristická výzva, říká Helena Třeštíková.“ *Český rozhlas Plus* [online] [cit. 21. 02. 2019]. Dostupné z: <<https://plus.rozhlas.cz/udelat-film-z-banalit-je-nejvyssi-dokumentaristicka-vyzva-rika-helena-trestikova-7712160>>.

Summary

From One Hundred Student Revolutions to One Hundred Student Evolutions. On the Method of the First Longitudinal Project in Czech Oral History

This contribution is based on two projects, twenty years apart, which are dedicated student activists of 1989. The project *Students during the Fall of Communism in Czechoslovakia – Biographical Interviews (1997-1999)* was a key to the development of oral history in the Czech Republic. The current follow-up longitudinal project *The Student Generation of 1989 in Longitudinal Perspective* has an ambition to capture the influence of the formative experience of the revolution of November 1989 on the life stories of the narrators, former student activists of 1989, in their personal, professional, and political dimensions. The longitudinal approach, which was applied for the first time in Czech oral history, is discussed in the paper also from the point of view of psychologists and documentary filmmakers, and a similar project of Czech ethnologists, focusing on the folklore movement in totalitarian Czechoslovakia, is also mentioned. The author describes the problems of the role of an insider in collecting interviews, as well as in conducting the interviews by individual younger interviewers. Special attention is paid to the phenomenon of “longitudinality within longitudinality”, i.e. a period between the realization of the first and the follow-up interviews, during which presidential and parliamentary elections took place, which the narrators reacted mostly negatively to. Changes in their personal lives – if mentioned by the respondents – were not vocalized as strongly as the country’s social situation.

Key words: Oral history; longitudinal approach; revolution in Czechoslovakia in 1989, university students.

SVATÝ JEDE DĚDINÚ ANEB O PROMĚNÁCH MIKULÁŠSKÉ OBCHŮZKY V LUŽNÉ

Soudobá etnologie se vedle historických, mnohdy časově ohraničených projevů zabývá také mapováním jejich současné podoby, kontinuity, revitalizace i modifikace. Vynikající příležitost k jejich popisu, analýze i interpretaci mají muzejní etnologové. Díky přístupu k vlastním historickým sbírkám a pramenům a zároveň při využití terénního výzkumu se jim nabízí plastický pohled a otevírají se příležitosti nového zpracování. Příklad takové praxe představuje výzkum autorek zprávy, které se zaměřily na proměny podoby mikulášské obchůzky v obci Lužné.

Lužná leží 11 km jižně od Vsetína při silnici spojující Vsetín a Horní Lideč. Je rozčleněna na několik částí, přičemž jádro tvoří střed obce, část usedlostí je rozptýlena na tzv. pasekách (Pomkla 2002: 787). V roce 2018 zde žilo 609 obyvatel.¹ V obci se dodnes udržují li-

dové tradice spojené s výročním obyčejovým cyklem, který vrcholí v době adventu mikulášskou obchůzkou. Ta je v životě místních pevně zakotvena více než jedno století.

První zmínku o luženských mikuláších² objevujeme v dotazníku obce Zděchov, kam „*před první světovou válkou chodily [...] občas masky i z jiných vesnic (Lužné), které žádaly obilí (oves)*“.³ Současní organizátoři předpokládají asi stotřicetiletou tradici. Podobnou domněnku však nelze nijak doložit adekvátními prameny. Starší školní kronika z let 1877–1929 o mikuláších neinformuje vůbec. Podobně je tomu u obecní kroniky fungující ve 20. letech 20. století a obnovené v roce 1953. Zprávy o mikulášských obchůzkách se objevují až v jejím druhém dílu z let 1967–1974, který popisuje lidové tradice v obci v minulosti. Z dotazníků pořízených vsetínským muzeem v roce 1984 se z Lužné dozvídáme, že „*mikulášské obchůzky v naší obci se konaly od nepaměti a přežívají do dnešních dnů. Není známo žádné přerušení*“.⁴

Na starobylost tradice mikulášských obchůzek v Lužné odkazuje i archaičnost masek a složení mikulášské družiny. Tu zde tvoří pevně daný počet postav i typ masek (viz obr. 1). Podle sdělení jedné z místních pamětnic je jich šest proto, že „*Mikuláša je šestého*“.⁵ Právě neměnný a poměrně nízký počet postav je jedním ze specifíků obce. V jiných místech Hornolidečska bývá masek více a jejich počty kolísají, zvláště u čertů (Navrátilová 2016).

Další zvláštností je rozestavení jednotlivých postav ve skupině. Dle staré místní legendy „*dyž přijde ten čas [...] vyšle Svatý z nebe Bílého koníka pro kočár za Luciferem. Zabývá šablů na pekelnou bránu a tam na řho už čeká Černý koník zapřáhnutý do kočáru. Oba má na starosti Nosič, šak aj proto má bič, aby oba pěkně při jízdě popoháňal. Do kočára si nasedne Čert a vijóóó! Už letí kočár k nebeské bráně, kde přistupí Svatý, a jak sa blíží k Zemi, eště si aj přiskočí Krkaňa, jak sa tady říká Smrtce, lebo tá je jediná nad dobrým aj zlým...*“ (Urubek 2018: 39). V návaznosti na tuto pověst se také v Lužné říkalo, že svatý se svojí družinou vesnicí jede, nikoliv chodí či běhá jako v okolních vsích.⁶ Přestože se z povědomí mladších obyvatel obce i vykonavatelů obchůzky samotný pojem mikulášská jízda vytrácí, stále ještě postavy při obchůzce dodržují přesně stanovené pořadí.

V čele běží tzv. koníci – bílý a černý. Tyto postavy připomínající jezdce na koni podle místních odkazují na turecké nájezdníky, kteří v minulosti plenili území jižního Vsetínska. K běžnému chování koníků, kteří při obchůzce vrčí hlubokým hlasem, patří ne vždy jemné poplácávání přihlížejících dřevěnou šavlí. Za nimi chodí figura nosiče se začerněnou tvář. Jeho hlavním atributem je bič na koníky a rezný pytel. V dlouhé sukní a huňatém kožichu připomíná kočího v zimním úboru s dekou přes nohy (viz obr. 2). Při obchůzce vydává hrozivé mručení. Někdy je také označován jako žid, nejde však o rozšířené pojmenování. Ve skupině



Obr. 1 – současná podoba mikulášské skupiny. Lužná, 2018.
Foto J. Poláková, Etnografický ústav MZM

samozřejmě nesmí chybět čert. Typickým znakem této postavy je v Lužné kožešinová obličejová maska s výraznými velkýma očima, dlouhé dřevěné vidle a především několik desítek kovových zvonců („žblonců“) omotaných kolem těla na řetězu (viz obr. 5) a vydávajících charakteristický zvuk. Ústřední postavou celé obchůzky je mikuláš neboli svatý, který nosí sladkosti v látkovém ranci. Je také vedle čerta jedinou postavou, která s navštívenými souvisleji mluví. Mikulášskou družinu uzavírá bíle oděná smrt se specifickou obličejovou maskou, nazývaná také krkaňa – snad kvůli zvuku, který vydává („krrrr“). V ruce nosí kosu a tenkou gumovou hadici imitující brousek („oselku“), se kterou šlehá po nohách. Konici i krkaňa čas od času prohánějí okolostojící, především děti a mladá děvčata, a tím se od vlastního průvodu oddělí.

O udržování mikulášské tradice se v Lužné starají od roku 1954 mladí fotbalisté (Papšík 2013: 4). Právě z jejich řad se rekrutují účastníci obchůzky, jimiž jsou svobodní mladíci od šestnácti let. Nosiče a čerta představují obvykle nejvyšší z nich. Jelikož se celý průvod odehrává v podstatě v poklusu a některé vybavení je docela těžké, musí být představitelé masek patřičně fyzicky zdatní. I tak je dnes zvykem udělat v polovině přestávku, při níž se někteří účastníci vymění. Všichni aktéři se už několik týdnů před svátkem starají o údržbu a opravu kostýmů.

Masky se předávají z generace na generaci a za dobu, po kterou je tu zvyk dokumentován, se téměř nezměnily. Jejich nejstarší vyobrazení zachycující obchůzku v roce 1957 se nám podařilo nalézt při výzkumu v soukromém archivu obyvatel Lužné (viz obr. 3), další, o desetiletí mladší, pochází z fotodokumentace vsetínského muzea (viz obr. 4).

Zdejší masky nesou i dávne magicke prvky, jakými je např. kůže z ježka: „*Ta ježovina, jako to byla kůže z ježků a já jsem to tady do Lužné roky dodával. [...] Já jsem jich našel tady hore, tam sú ovocné stromy a tady sú jezevci a lišky*

a to všecko tu je. No a oni jak to uloví, tak to vyžere, a já jsem našel tu kožu a já jsem za to dostal flašku gořalky od tých ogarů v dědině, protože oni to naložili do téj soli a [...] do toho ledku a potom to našivali na ty masky.“⁷ Tento plodnostní, vegetační a zdraví upevňující prvek se v Lužné dochoval u postav čerta a koníků. Ti mají „ježovinu“ připevněnou nad nozdrami svých dřevěných koňů (viz obr. 6), čert zase na čele. Nikdo z dotázaných však neměl o její funkci ponětí. Za dostatečný důvod, proč tvoří součást masek, považovali fakt, že „se to tak dělalo odjakživa“.

První dochovaný popis líčí mikulášskou obchůzku v Lužné takto: „*Na den sv. Mikuláše 6. prosince zrána se ten nebeský průvod vydal po dědině i po pasekách dům od domu a poslušným dětem nosil nadílku. Bývalo při tom mnoho rámusu. Čert třepal řetězy a smrt ťukala kosou.*“⁸ Do dnešních dnů se formální stránka obchůzky příliš nezměnila. Mikulášská družina prochází od rána až do

večera celou obcí kromě pasek, kde postupně ubývá starousedlíků, naopak se zvyšuje počet rekreatantů a obyvatel odjinud.⁹ Postavy se snaží navštívit všechny domácnosti, nejen ty s dětmi. Do domů nebo ke dveřím obvykle vchází jen svatý, čert a nosič, do stavení, kde toho roku někdo zemřel, nevstupuje smrtka. Svatý všem rozdává bonbóny, dětem naděluje balíčky, které mu předem připravili a předali rodiče. K posunu došlo u termínu obchůzky, která se nekoná v den sv. Mikuláše, ale zpravidla v neděli před mikulášským svátkem.¹⁰

V souvislosti s nadílkou se v Lužné dříve říkalo, že mikuláš „podsypá“ (Papšík 2013: 4; Urubek 2018: 39). V předvečer svátku si děti dávaly za okno šátek. Čerti, kteří se podle místní legendy v tu dobu spouštěli na zem po ohnivém provaze nebo řetězu na blízkém kopci Maděrek, šátky posbírali a předali mikuláši. A ten je dětem druhý den předal naplněný.¹¹ Termín „podsypání“ však dnes mladší generace téměř nezná.¹²



Obr. 2 – postava nosiče. Lužná, 2018. Foto J. Poláková, Etnografický ústav MZM



Obr. 3 – nejstarší získaná fotografie mikulášské obchůzky. Lužná, 1957.
Ze soukromého archivu rodiny Hajdových



Obr. 4 – vzhled jednotlivých masek se v průběhu času měnil jen minimálně. Lužná, 1967.
Foto M. Macík, Muzeum regionu Valašsko

Při obchůzce vybírá nosič v navštívených domácnostech peníze, které jsou následně použity hlavně na opravu masek. V minulosti bývali účastníci obchůzky obdarováni především ovsem.¹² Finanční odměna snad v 50. letech 20. století motivovala k organizování obchůzek mladé sportovce (Navrátilová 2016: 57). V současnosti peněžní dary nehrají v účasti na obchůzce žádnou roli, hlavní je pro ně udržení zvyku. Z toho důvodu na přímou otázku ohledně výše vybrané částky nechtěli organizátoři odpovědět.

Přesto, že podle starších pamětníků již o obchůzku není tak velký zájem jako v jejich mládí, je v současné době stále ještě dostatečný počet těch, kterým záleží na jejím uchování. „Lužná je malá dědinka, a jelikož se rodí poslední dobou jenom holčičky a je málo fotbalistů, bude těžké tuhle krásnou tradici udržet. [...] Nevidím důvod, proč by se tato tradice měla zapisovat do UNESCO. Prál bych si především, aby se zapsala hluboko do našich myslí,“ říká její současný organizátor Pavel Matyáš (Póč 2015).

Komparací historických písemných i obrazových materiálů a výzkumu současné podoby popisovaného výročního obyčeje lze konstatovat, že mikulášská obchůzka v Lužné doznala za zkoumané období určitých změn, nikoliv však výrazných. Přestože si dodnes zachovala archaický ráz („ježovina“, zvukové projevy a chování jednotlivých postav a masky samy), vytratila se z ní původní magická funkce. Prioritní je dnes funkce integrační, a snad právě díky ní si tento obyčej udržuje své pevné místo v životě vesnického kolektivu. Mikulášská tradice se v obci předává kontinuálně a spontánně z generace na generaci a hraje zároveň i důležitou roli v upevnění identifikace s příslušnou obcí a její komunitou (ve spojitosti s obchůzkou přijíždí do obce mnoho rodáků žijících už mimo obec, někteří se dokonce stále aktivně obchůzky účastní). Lužná dnes patří k jedné z mála obcí v okolí, jež se nestaly cíleným terčem médií nebo hromadných návštěv „přespolních“ přihlíže-

jících. Samotní organizátoři v tomto faktu spatřují především jeho kladu, které zaručují určitou intimitu zvyku. Na jeho podobě se tak mohou skutečně podílet jeho nositelé a příjemci stejným způsobem jako předchozí generace.

Milada Fohlerová
(Muzeum regionu Valašsko, Vsetín)

Jana Poláková
(Etnografický ústav Moravského
zemského muzea, Brno)

Poznámky:

1. Viz „Počet obyvatel v obcích České republiky k 1.1.2018“. Český statistický úřad. [online][cit. 11.2.2019]. Dostupné z: <<https://www.czso.cz/documents/10180/61546986/1300721803.pdf/bcb6d91b-626f-41fd-a705-3f7a49265b4d?version=1.0>>.
2. Vzhledem k nejednotnosti psaní označení masek v odborné literatuře se držíme obecného pravidla, že nejde o vlastní jméno, ale pouze o obecné označení masky. Všechny názvy masek proto píšeme s malým písmenem.
3. Dotazník mikulášské obchůzky 1984 – Zděchov. Muzeum regionu Valašsko ve Vsetíně, Pomocný etnografický archiv, Zvykosloví, sl. XI/a/1 (dále jen MRV).
4. Dotazník mikulášské obchůzky 1984 – Lužná. MRV.
5. Rozhovor s A. P. (* 1947) z Lužné, vedený 18. 4. 2017. MRV.
6. „Děda vždycky praví, že tady sa neběhá, tady sa jezdí, jakože ty koně tahají jakoby ten kočár.“ Rozhovor s M. N. (* 1970) z Lužné, vedený 5. 12. 2018. MRV.
7. Rozhovor s A. M. (*1945) z Lužné, vedený 6. 9. 2017. MRV.
8. Státní okresní archiv Vsetín, fond Místní národní výbor Lužná, inv. č. 30, fol. 167, Pamětní kniha obce Lužná, díl II. V kronice psané v letech 1967–1974 není uvedena přesná datace, z níž tento popis pochází. Podle zápisů líčí zvyky v obci v minulosti.
9. Ještě v roce 2016 jezdili obchůzkáři autem na největší paseky v Neratově. (Navrátilová 2016: 57). V posledních dvou letech už na paseky nevyrazili vůbec.
10. Dne 6. prosince, tehdy v pátek, probíhala obchůzka ještě v roce 1957. Tento údaj se objevil na fotografii z roku 1957 nalezené v soukromém archivu rodiny Hajdovů z Lužné (viz obr. č. 4). Neděle je pak jako termín obchůzky v Lužné uvedena v letech 1992, 1993 a 2006, kdy probíhaly



Obr. 5 – maska čerta se „žblonci“. Lužná, 2018.
Foto J. Poláková, Etnografický ústav MZM



Obr. 6 – detail „ježoviny“ na masce bílého koníka. Lužná, 2018.
Foto J. Poláková, Etnografický ústav MZM

terénní výzkumy vsetínského muzea. Viz Záznamy z terénních výzkumů z let 1992, 1993, 2006. MRV. Rovněž v letech 2017 a 2018 se konaly obchůzky v neděli. Lucie Navrátilová ve své diplomové práci uvádí, že v letech 2014–2015 došlo v Lužné k posunu termínu obchůzky na sobotu (Navrátilová 2016: 57).

11. „Mikuláš zazvonil na zvoneček, vešel do světnice a já už se modlíla otčenáš na kolenu. A dal mi kalmučku (šátek), v kterém byly napečené postavičky čertů, jablka a ořechy.“ Rozhovor s L. M. (*1938) z Lužné, vedený 12. 2. 2019. MRV.
12. „V Lužné se sem tam ještě říká, že mikuláš děckám podsypjá. Ale už jen u těch starších lidí.“ Rozhovor s R. V. (* 1999) z Lužné, vedený 12. 2. 2019. MRV.
13. Dotazník mikulášské obchůzky 1984 – Zděchov. MRV.

Prameny:

Muzeum regionu Valašsko, muzeum ve Vsetíně, pomocný etnografický archiv, Zvykoslóví, sl. XI/a/1.

Státní okresní archiv Vsetín, fond Místní národní výbor Lužná, Pamětní kniha obce Lužné, díl II. inv. č. 30, fol. 167.

Literatura:

Navrátilová, Lucie 2016: *Mikulášské obchůzky na Hornolidečsku*. Magisterská diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita.

Papšík, Miroslav 2013: V Lužné mají mikulášskou jízdu. *Naše Valašsko (Speciální příloha Čertovské Naše Valašsko)*, 2. 12., s. 4.

Pomkla, Zdeněk 2002: *Lužná*. In: *Okres Vsetín. Rožnovsko – Valašskomeziříčsko – Vsetínsko*. Vsetín: Okresní úřad Vsetín, s. 787–789.

Urubek, Miroslav 2018: Jak to bylo v Lužnéj s týma Čertama. *Valašsko – vlastivědná revue*, č. 41, s. 39.

Internetové zdroje:

Póč, Dušan 2015: Pavel Matyáš: V Lužné chodívala šestičlenná družina, čerta máme jednoho. [online] [cit. 5. 2. 2019]. Dostupné z: <https://valassky.denik.cz/kultura_region/pavel-matyas-v-luzne-chodiva-sesticlenna-druzina-certa-mame-jednoho-30151120.html>.

„Počet obyvatel v obcích České republiky k 1. 1. 2018“. *Český statistický úřad* [online] [cit. 11. 2. 2019]. Dostupné z: <<https://www.czso.cz/documents/10180/61546986/1300721803.pdf/bcb6d91b-626f-41fd-a705-3f7a49265b4d?version=1.0>>.

BERNARDINO DE SAHAGÚN A POČÁTKY ANTROPOLOGIE V MEXIKU (K 520. VÝROČÍ NAROZENÍ)

První střet Evropy a Ameriky na konci 15. a počátku 16. století, pro který bývá dodnes používán poněkud nevhodný, chtělo by se říci až zavádějící termín *objevení Nového světa*,¹ se odehrával – řečeno poněkud nadneseně – doslova za potoků krve a slz v několika základních etapách. Po úvodním setkání dvou, později tří kultur – k evropské a americké se připojila africká, a to v podobě otroků dovážených z *černého kontinentu* nejdříve Portugalci, pak Španěly a nakonec všemi ostatními, došlo k tvrdé genocidě původního obyvatelstva zejména Karibské oblasti. O ní nás podrobně informuje dominikánský kněz, později biskup v mexickém Chiapasu Bartolomé de las Casas (1484–1556) ve svém díle *Brevísima Relación de la destrucción de Indias* dokončeném v roce 1542 a publikovaném v Seville v roce 1552.² Dílo bylo propagandisticky využito nizozem-

skými protestanty válčícími v té době nesmířitelně se Španěly, a tak se zrodila černá legenda, ukazující Španělsko – nutno dodat, že poněkud nespravedlivě – v tom nejhorším světle. Její ohlas pronikl i do českého prostředí a objevil se mj. i v dílech Jana Amose Komenského (Kašpar 1984: 55). Když se vrátíme zpět k dříve naznačenému problému, je dlužno dodat, že po počátečním válečném, a tudíž také genocidním období se jevil španělský *kolonialismus* nesrovnatelně mírnější než obdobné systémy francouzské, anglické a nizozemské.

Zmíněné dílo Bartolomého de las Casas však především vyprovokovalo proslulou, tzv. velkou diskusi o postavení domorodého obyvatelstva v Novém světě pod španělskou vládou, jež se odehrála ve městě Valladolidu v roce 1550. V ní se *nejčestnějšímu a nejhrdinějšímu ochránci Indiánů* (Lazo 1968, II: 25) ve velmi ostré a tvrdé polemice s královským dvorním kronikářem Ginésem de Sepúlvedou podařilo prosadit názor, že válka vedená proti americkým domorodcům byla tyranská a nespravedlivá a že domorodí Američané jsou bytosti, které stejně jako Evropané mají nesmrtelnou duši, tudíž nemohou být zotročováni (Enzensberger 1969: 33).

Na základě tohoto Las Casasova vítězství a dalších okolností se chování Španělů k původním obyvatelům (aniž bychom jej chtěli zcela omlouvat) přece jen jevílo mnohem mírnější, než tomu bylo u ostatních evropských mocností.

Určujícími momenty v dobývání Nového světa byla pak kromě vojenské také duchovní conquista, která následovala v rychlém sledu za tou první. Conquistadory typu Hernána Cortése (1485–1574) vystřídali dominikánští a zejména františkánští misionáři (Paschoud 2012).

Nejvýznačnější postavu mezi posledně jmenovanými představoval **Bernardino de Sahagún** (1499–1590), narozený v severošpanělském městě Sahagúnu jako Bernardino Ribera nebo Ribeira; příjmení, které později užíval, převzal ze svého rodiště (Kašpar 2002:



Bernardino de Sahagún (1499–1590)

97). Sahagún vystudoval slavnou univerzitu v Salamance, která byla od samotného založení střediskem humanistické vzdělanosti. Zde vstoupil do františkánského řádu a kolem roku 1527 byl vysvěcen na kněze. Do Mexika přišel roku 1529 a strávil zde jednašedesát let. Rychle si osvojil jazyk náhuatl a trávil dlouhé hodiny v rozhovorech s Aztéky, přičemž mu domorodý zapisovatel zaznamenával důležité informace (Iraburu 2003: 558).

Roku 1536 založil Sahagún v Tlaxolku, součásti hlavního města Nového Španělska, první univerzitu evropského typu v Americe. Jako misionář ovšem trávil mnoho času na cestách po venkovských osadách, kde kázal, sloužil mše a hlavně vedl již zmíněné dlouhé – z moderního antropologického pohledu strukturované a polostrukturované – rozhovory se svými informátory (León-Portilla 2018: 8–13).

Roku 1558 přišel do Mexika nový řádový provinciál, který pověřil Sahagúna sepsáním učebnic a katechismů pro domorodou mládež. Zároveň měl připravit jazykové příručky pro své řádové spolupratry a sepsat důležité informace o aztécké kultuře, zvycích a náboženství. Z této činnosti vzniklo nejprve dílo *Primeros memoriales* (León-Portilla 2002: 139), ilustrovaný rukopis představující první část projektu *Historia general de las cosas de Nueva España*. Jméno dostal spis v roce 1906 od mexického archiváře Franciska del Paso y Fronco, který pořídil jeho reprodukci. Sahagún psal v jazyce náhuatl, pro své spolupracovníky a nadřízené ale překládal části do španělštiny, aby se nedostal do konfliktu s inkvizicí. Španělský inkviziční tribunál totiž s velkým podezřením sledoval překladatelskou činnost františkánských i ostatních misionářů a ještě více se mu nezamlouvalo vydávání knih v původních jazycích, neboť v tom spatřoval ohrožení monopolu katolické církve ve španělských državách.

Sahagún své spisy posílal i králi a španělskému dvoru, odkud se snad je-

den z rukopisů (*Historia general*) dostal do knihovny ve Florencii, kde byl objeven koncem 18. století (León-Portilla 2018: 8–13).

Studiu aztéckého světa se Sahagún věnoval téměř padesát let. Širší veřejnosti je znám především svou literární tvorbou (Klor 1988). Mezi nejdůležitější jeho díla patří již zmíněná *Historia general de las cosas del reino de Nueva España* (Obecná historie věcí království Nové Španělsko), známá rovněž pod názvem Florentský kodex. Je to jeden z nejslavnějších rukopisů o aztécké civilizaci. Bohatě ilustrovaný dvanáctidílný spis o více než 2 400 stránkách a s 2 000 ilustracemi popisuje aztécké náboženství, zvyky, oblečení, modlitby a báje, ale také společenské vrstvy a sociální vztahy, vládu nad společností a principy její organizace, v neposlední řadě pak historii (včetně mytologické) i přírodu a v závěrečném díle dobytí aztéckého Tenochtitlánu, jak mu je vyprávěli sami účastníci bohužel předem prohraného boje. V tomto pří-

padě se jedná o klasické *memoráty* (jak označují historici tento typ informací). Dílo je psáno dvojazyčně – v náhuatlu a ve španělštině. Tiskem vyšlo poprvé až v roce 1829 v Mexiku.

Lze bezesporu konstatovat, že *Historia general de las cosas del reino de Nueva España* představuje jeden z nejcennějších a vskutku (pre)antropologických pramenů ke studiu mexické předkolumbovské civilizace a význačně doplňuje původní předkolumbovské rukopisy (Kašpar 2009), archeologické památky a zprávy prvních Evropanů o aztécké civilizaci, jako například *Dopisy* dobyvatele aztéckého impéria Hernána Cortése z let 1519–1521 (Cortés 2000) ad.

Oldřich Kašpar
(Katedra kulturní
a sociální antropologie, UPa)

PŘÍLOHA

Jeden ze Sahagunových informátorů, patrně přímý účastník závěrečné bitvy o Tenochtitlán (tzv. Anonym z Tlaxolky) vyjádřil pocity poražených Mexičanů v básni, jež dojmá velmi expresivními obrazy a silným podtónem vyjadřujícími nejen hořkost porážky, ale i pocit naprostého zmaru. A přesto je i zajímavým antropologickým svědectvím.

*A toto se nám všechno přihodilo
dívali jsme se na to
a byli jsme ohromeni.
Dívali jsme se jak nás trýzní
smutný a žalostný osud.
Na cestách se povalují zlámaná kopí
a chomáče rozptýlených vlasů.
Strženy jsou střechy domů
a od krve rudé jejich zdi.
Stěny jsou potřísněny
roztříštěnými mozky
doruda jsou zbarveny vody.
A když pijeme vodu,
je to, jako bychom ji pili s hořkou solí.*

(citováno dle Kašpar 1990: 94–95)



Sahagúnův žaltář obsahující 333 písní v jazyce náhuatl (1583) – jediné dílo, vydané za jeho života tiskem

Poznámky:

1. Považuji za vhodné používat spíše vyjádření setkání nebo střet dvou kultur, ponechávám – jak vcelku logicky argumentují domorodí američtí intelektuálové – stejně tak, jako Evropané objevili domorodou Ameriku, ona objevila je samotné. Našly by se i další důvody (že jako první stanuli na americkém kontinentě už před staletími severští Vikingové, což přesvědčivě prokázal před lety norský výzkumník Helge Ingstad – srov. Ingstad – Ingstad 2001).
2. Česky vyšel překlad jedné z latinských verzí v překladu Františka Gela pod názvem *O zemích indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější* (Las Casas 1954).

Prameny a literatura:

- Ballán, Romeo 1991: *Bernardino de Sahagún: precursor de la etnografía. Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo*. Lima: Universidad Nacional.
- Cline, Howard F. 1973: Evolution of the Historia General. In: *Handbook of Middle American Indians, Guide to Ethnohistorical Sources*. Part 2. Austin: University of Texas Press, s. 189–207.
- Cortés, Hernán 2000: *Druhý a třetí dopis o dobytí Tenochtitlánu*. Přeložili Oldřich Kašpar a Eva Mánková. Úvodní studie, poznámky a vysvětlivky Oldřich Kašpar: Praha: Argo.
- D'Oliver, Nicolau 1952: *Historiadores de América. Fray Bernardino de Sahagún (1499–1590)*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Enzensberger, Hans Magnus 1969: *Las Casas y Trujillo*. (= Cuadernos de la Revista de la Casa de las Américas, 8.) Habana: [b. v.].
- Hanke, Lewis 1965: *Bartolomé de las Casas. Letrado y Propagandista*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- Hodoušek, Eduard a kol. 1996: *Slovník spisovatelů Latinské Ameriky*. Praha: Libri.
- Ingstad, Helge – Ingstad, Anne Stine 2001: *The Viking Discovery of America: The Excavation of a Norse Settlement in L'Anse Aux Meadows, Newfoundland*. Checkmark Books. New York.
- Iraburu, José María 2003: *Hechos de los apóstoles de América*. Pamplona: Fundación Gratis Date.
- Kašpar, Oldřich 1984: Latinská Amerika v díle Jana Amose Komenského. *Studia Comeniana et Historica* 14, č. 27, s. 58–64.
- Kašpar, Oldřich 1990: *Zlato v rouše smrti*. Praha: Naše vojsko.

- Kašpar, Oldřich 2002: *Předkolumbovská Amerika z antropologické perspektivy*. Brno: Nadace Universidad Masarykiana.
- Kašpar, Oldřich 2004: *Pád zlatých řiší. Ze starých zpráv a kronik 16. a 17. století vybral, přeložil a čtenáře slovem provází Oldřich Kašpar*. Praha: Kora.
- Kašpar, Oldřich 2009: *Obrázkové rukopisy předkolumbovských Aztéků*. Pardubice: vl. nákl.
- Kašpar, Oldřich – Mánková, Eva 2009: *Dějiny Mexika*. Druhé vydání. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Klor de Alva J. Jorge et al. 1988: *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Mexico*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies SUNY.
- Las Casas, Bartolome de 1954: *O zemích indijských pustošení a vylidňování zpráva nejstručnější*. Překlad František Gel. Praha: Lidová demokracie.
- Lazo, Raimundo 1968: *Historia de la literatura hispanoamericana I-II*. La Habana: Universidad de la Habana.
- León-Portilla Miguel 2018: Bernardino de Sahagún pionero de antropología. *Antropología* (México) č. 36, s. 8 – 13.
- León-Portilla, Miguel 2002: *Bernardino de Sahagún. First Anthropologist*. Trans. Mauricio J. Mixco. University Oklahoma Press.
- Paschoud, Adrien 2012: *Rélations jésuites de la Nouvelle France (1632–1672): Enjeux perspectives*. Toulouse: Département d'études françaises, Université de Toulouse.
- Sahagún, Bernardino de 2000: *Historia General de las Cosas de Nueva España. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*, tres tomos. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Trčková, Helena 2016: *Bernardino de Sahagún a předkolumbovské pojetí světa*. Diplomová práce. Praha: FF UK, SIAS.

VÁCLAV PLETKA (22. 2. 1919 BRNO – 23. 5. 1997 PRAHA)

Sto let od narození Václava Pletky připadající na letošní rok je důvodem připomenout si jeho činnost a zásluhy zejména v oblasti studia lidové písně a příbuzných projevů. Rodák z Brna studoval po absol-

vování zdejšího gymnázia češtinu a francouzštinu na filozofické fakultě. Ve studiu přerušeném válkou, během níž pracoval v brněnském zemském archivu, pokračoval v letech 1945–1947 a zakončil je už při zaměstnání doktorskou prací *Lidové vánoční hry* (1947). Působil pak na řadě míst: vyučoval na brněnské konzervatoři, pracoval v různých archivech, ve vojenském historickém ústavu zastával funkci zástupce náčelníka. Pracoval v pražském Klementinu, byl vědeckým pracovníkem Ústavu hudební vědy ČSAV, vyučoval na Fakultě žurnalistiky Univerzity Karlovy.

Vědeckou činností V. Pletky se táhne jako červená nit pozornost k projevům, které badatelské snažení dlouho nezahrnovalo do okruhu svého zájmu – zejména šlo o písně zlidovělé, společenské, kramářské, kabaretní a dělnické. Jde o útvary, na něž upřel pozornost a jež uvedl do sféry vědeckého studia Bedřich Václavek na počátku minulého století. Označil je termínem pomocné prameny ke studiu lidové písně. Tyto skladby měly svého autora, který nebyl anonymní. Mezi zpěváky dosáhly značné obliby a mnohé z nich spoluvytvářely zpěvní repertoár širokých vrstev populace ve venkovském, ale zejména v městském prostředí, podobně jako tzv. pravé lidové písně.

K rozšíření zmíněných písňových žánrů v 19. století a v první polovině století následujícího nebývale přispěly společenské zpěvníky, vydávané v různých podobách a v opakovaných poměrně velkých nákladech od roku 1848. Studium těchto písní se V. Pletka soustavně věnoval mimo své občanské povolání. Spolupracoval přitom s etnomuzikologem Vladimírem Karbusickým, zatímco ostatní badatelé tuto zpěvní oblast spíše opomíjeli. Pletka využíval např. skutečnosti, že vydatným zdrojem těchto skladeb byly rukopisné zpěvníky. Lidé si je pořizovali, protože se jim písně líbily, anebo jim tyto dokumenty sloužily jako podpora paměti. V každém případě představují rukopisné zpěvníky – řečeno slovy Bedřicha Václavka – „nejosobnější, nejsubjektivnější výběr lidových zpěváků, který není censuro-

ván vedlejšími zřeteli umělých sběratelů a jejich zápisy podávají text (velmi zřídka nápěv) tak, jak jej lid zpíval" (Václavěk 1947: 19). Jak uvádí V. Pletka v doslovu k publikaci *Písničky Josefa Švejka* (1968, 170), shromáždili a prostudovali s V. Karbusickým 1 300 takových dokumentů. Je známo, že rukopisné zpěvníky často zanikly (nebo byly zničeny) po odchodu svého pořizovatele, takže jen shromáždění takového množství bylo náročnou heuristickou prací. Zpěvníky se staly důležitým podkladem pro Pletkovu ediční práci a materiálem pro odborné studie.

Odborný zájem V. Pletky vedl k rozsáhlému archivnímu studiu, což znamenalo velké pracovní nasazení a vyžadovalo určité metodické zjednodušení. Tématem jeho kandidátské práce se proto stalo *Strojové zpracování informací v archivní a historické práci* (1964). Na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci se pak habilitoval na základě práce *Strojové zpracování v historických vědách* (1965).

V. Pletka studoval v řadě písňových archivů a vyhledával v nich písně, které ho zajímaly. Myslím, že by se u nás nenašel další badatel, který by tak jistě a jednoznačně určoval, zda jde o folklorní, nebo původem umělou píseň. V četných diskuzích, které se v tomto směru vedly na brněnském pracovišti někdejšího Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV (dnes Etnologický ústav AV ČR) při Pletkových studijních návštěvách, doslova udivoval přítomné odborníky informacemi o provenienci a osudech jakékoliv písně. Jeho badatelské nasazení tomu také odpovídalo. Po skončení pracovní doby zůstával hodiny na pracovišti, probíral rozsáhlé písňové fondy soustředěné v brněnské akademické instituci a zaznamenával si ty písně, které zaujaly jeho pozornost.

Kdo podobnou práci vykonával, potvrdí, že jde o manipulaci s velkým množstvím materiálu, o činnost, která vyžaduje mnohaleté úsilí, jehož výsledky nedosahují oslnivé prezentace a rozšíření v širokých uživatelských vrstvách jako

třeba edice tradičního folkloru. Náročnost práce s tímto materiálem si Pletka uvědomoval a usiloval o její modernizaci, jak o tom svědčí témata jeho kandidátské a habilitační práce. Svě rozsáhlé excerpované materiály uváděl do modernější podoby, na mikrofilmy, které práci aspoň částečně usnadňovaly. Jsou součástí pozůstalosti deponované v Etnologickém ústavu AV ČR v Praze. Vedle této části Pletkova odkazu jsou zájemcům k dispozici jeho četné publikované práce. Jako jeden z nemnohých badatelů se Pletka zabýval dělnickými písněmi. S V. Karbusickým je zpracoval ve dvoudílné publikaci *Dělnické písně I., II.* (1958). Vyšly v době, kdy už byl vydán první díl *Lidových písní a tanců z Valašskokloboucka* (1955), zpracovaný Karlem Vetterlem podle vzoru nejlepších evropských písňových edicí. Důležitou součástí Vetterlova díla jsou srovnávací komentáře k jednotlivým zápisům. Sbírka dělnických písní V. Karbusického a V. Pletky je podobného ražení. Zasvěcené komentáře o historii, provenienci a interpretech písní se staly nedílnou součástí Pletkových edicí. Jsou nedocenitelným pramenem informací, které by badatelé v dnešní době už těžko dávali dohromady a které mnoho vypovídají o funkci písně, o její oblíbenosti, způsobu tradování, šíření atd. Z dalších prací obou autorů připomeňme



publikace *Bibliografie zpěvníků českých dělnických písní* (1957), *Písně lidu pražského* (1960, 21966), *Kabaretní písničky* (1961), *Dělnické balady* (1962), *Soupis českých a slovenských dělnických písní* (1966), *S červenou zástavou vpřed! Spevník mezinárodních revolučních písní* (1961) nebo studie *Výzkum a dokumentace současného folkloru* (Český lid 1960). Samostatně pak V. Pletka vydal publikace *Tam u Králového Hradce. Veselé i smutné písničky o té válce v roce 1866* (1966), *Písničky Josefa Švejka* (1968), studie *Rukopisné zpěvníky, důležitý pramen pro studium písňové kultury našeho lidu* (Český lid 1959), *Tři žďárské lidové zpěvníky z roku 1848* (Vlastivědný sborník Vysočiny 1959), *Přehledný soupis edic kupletů a slágrů na konci 19. a v první polovině 20. století* (Hudební věda 1964), *Vývoj šantánu a kabaretu od 80. let do roku 1918* (In: Dějiny českého divadla, 3, 1977, s. 481–503) a další.

Pletkovo vědecké zaměření nepřinášelo jen užitek (osvětlení procesu folklorizace autorských písní, jejichž původce byl znám), ale také problémy. Vyvolávalo kritiku odborníků, kteří nepovažovali za potřebné věnovat se, podle dobového názoru, skladbám pochybné úrovně, s množstvím výrazů, které mnohdy neodpovídaly prudérnímu pohledu na tradiční tvořivost lidových vrstev. Nebylo vždy jednoduché vyřešit odpovídajícím způsobem problém vydavatelské etiky. Pletka ovšem nehodnotil skladby jako problematické, nebo dokonce úpadkové (jak to činili někteří jiní badatelé), ale chápal je jako rovnocennou součást zpěvu a takto k nim také přistupoval. Organicky tak navazoval na dílo Bedřicha Václavka. Jeho odchodem z aktivní činnosti jakoby se tato oblast badatelského zájmu zase téměř uzavřela. Je škoda, že práce odvedená na dlouhodobém a pečlivém archivním výzkumu nedospěla k naplnění v podobě syntézy. Bohatý materiál shromážděný s obdivuhodnou pílí a zaujetím Václava Pletky by si toho nepochybně zasloužil.

Marta Toncrová
(Etnologický ústav AV ČR)

Literatura:

- Pletka, Václav 1959: Rukopisné zpěvníky, důležitý pramen pro studium písňové kultury našeho lidu. *Český lid* 46, s. 47–48.
- Pletka, Václav 1968: *Písničky Josefa Švejka*. Praha – Bratislava: Supraphon.
- Robek, Antonín, 1989: K významnému životnímu jubileu Václava Pletky. *Národopisný věstník československý* 6 (48), s. 42–43.
- Traxler, Jiří 1994: Jubilant Václav Pletka. *Český lid* 81, s. 250–251.
- Václavek, Bedřich 1947: *Písemnictví a lidová tradice*. Praha: Svoboda.

O JEDNÉ SLOVENCE V ČECHÁCH A NA MORAVĚ ANEB SOŇA ŠVECOVÁ VÍCELETÁ

Vzhledem k tomu, že jsem o letošní jubilantce PhDr. Soňe Švecové, CSc., (* 3. 3. 1929 Dubnica nad Váhom) již jednou napsal klasický přehled života a díla, nebudu se k této formě již vracet. Dám přednost vzpomínkám a pokusím se rekonstruovat, jak působila na naši generaci pražských národopisných studentů a absolventů 60. let minulého století. Nezapírám, že se inspiroji „festšifty“, které v posledních letech připravili naši slovenští kolegové a přátelé např. pro Jána Podoláka, Jána Botíka či Juraje Podobu. Takže...

I když nám přednášela hned v prvním semestru v rámci jakési úvodní přednášky, do našeho studentského života poprvé výrazněji vstoupila vždy elegantní Soňa Švecová až ve druhém ročníku přednáškou „Česká a slovenská hmotná kultura“. To už jsme měli za sebou rok studia, a tak nás příjemně překvapil její značně neformální přístup k probírané látce i k nám. Zároveň jsme se poprvé setkali s výkladem v „cizím“ jazyce. Pro někoho bylo slovo „vidiek“ překvapením, než zjistil, že je to „venkov“. Přestože už měla S. Švecová materiál z vlastního výzkumu, vycházela při přednáškách hlavně z prací polského etnografa Kazimierza Moszyńskiego, švédské etnografické školy a zároveň i z prací maďarských ko-

legů, s nimiž strávila rok v Budapešti při své stáži. Z českých autorů nám doporučila články Miriam Moravcové. Neformální byly nejen přednášky, ale také zkoušení, kdy jsme seděli pěkně vedle sebe a po řadě dostávali otázky; když někdo nevěděl, pokračoval soused. Pak bylo celkem jasné, kdo znal víc, a kdo míň, a známky byly podle toho. Přehorlivý kolega Miloš byl často elegantně „usazen“. Neformální byly i některé její, nám adresované rady – občas se totiž vyskytla situace, kdy jsme společně řešili nějaký studijní problém a její rada často zněla: „Tak sa na to vykašlite“. Často měla pravdu; problém vyšuměl sám.

Naše katedra byla ve druhém patře barokního paláce ve Sněmovní ulici a v jejích členitých prostorách bylo i místo, kde jsme si vařili kafe a kouřili a kde s námi často poseděli naši vyučující. Dozvěděli jsme se tam mnohdy víc než na přednáškách a kupodivu si to i lépe pamatovali. Soňa se tu nikdy nezdržovala, vlastně ani neměla svou pracovnu. Utíkala domů, měla dvě malé děti a manžela, malíře a grafika zaměstnaného v ÚBOKu. Měla sice „tetu“ na hlídání, ale raději do-

ma pracovala, než klábosila se studenty. Druhou zkušenost jsme s ní udělali na konci zimního semestru, kdy nám připadl úkol zorganizovat katedrový národopisný večírek. Ten se obvykle konal po mikulášském svátku a učitelé na něj přispívali částkami; Soňa vždy platila bez reptání, i když se nikdy dlouho nezdržela, obvykle se vytrácela kolem desáté.

Takže jsme se lépe poznali až při pobytu na výzkumném táboře v Lodži. Jeho cílem bylo poznání práce polských etnografů z katedry v Lodži a výzkum české menšiny v Kladsku. Při návštěvách jednotlivých usedlostí nám Soňa předváděla, jak vést rozhovor, abychom se z něj co nejvíce dozvěděli, ať již šlo o jednotlivé sedláky, anebo třeba o „šopkaře“ – tedy lidového herce, který nám na objednávkou přehrál vánoční betlémskou hru. Musím ale přiznat, že jsme preferovali prázdninový charakter tohoto zájezdu. Druhou příležitost jsme měli o rok či dva později, kdy vedení katedry vyslyšelo prosbu pracovníků nově založeného muzea Ukrajinské kultury ve Svidníku a pod hlavičkou prázdninové praxe tam poslalo pět či šest studentů společně s pedagogickým dozorem, kterým byla Soňa Švecová. Každý, kdo někdy inventoval (dokumentoval) muzejní sbírky, jistě potvrdí, že je to práce dosti jednotvárná, napínavé může být jen určování funkce předmětu a jeho datování. Tak jsme si jednoho dne vylepšili náladu výletem do Dukelského průsmyku. Nahoru jsme vyjeli autobusem a zpátky do Svidníku šli pěšky po silnici přes Vyšný a Nižný Komárník. Nezajímaly nás vystavené památky karpatsko-dukelské operace, kterých bylo všude plno, ale obyvatelé vesnic a samot nacházejících se při silnici. Při náhodných a většinou kratších rozhovorech nám naše učitelka předváděla jak navázat rozhovor a jak ze získaných informací vytěžit maximum. Nedlouho poté jsme končili studium a Soňa Švecová nám zdánlivě zmizela z obzoru; ovšem našimi školiteli diplomových prací byli její spolužáci a kamarádi Ladislav Holý a Milan Stuchlík. V mém případě jsem se až po letech a víceméně náhodou dozvěděl,



jak ovlivnila mé další směřování. Oba mají výše zmínění školitelé dospěli k závěru, že by mi neuškodil terénní výzkum na Slovensku, a tak se obrátili na Soňu s prosbou o doporučení nějaké vhodné lokality. Ta požádala o pomoc doktorku Markovou, výbornou znalkyni slovenského venkova a dlouholetou pracovníci slovenského ÚLUVu, která doporučila Horehroní. A tak jsem se pak dva roky potloukal po Sihle, Drábsku, Lome nad Rimavicou a přilehlých osadách a samotách směrem na Kokavu. Do popředí mého zájmu se pak Soňa Švecová dostala až jako oponentka mé kandidátské práce.

V létě 1968 do Československa vtrhly armády spřátelených vojsk a pak následovala tzv. normalizace. V rámci normalizačních prověrek byla Soňa Švecová zbavena členství v komunistické straně tou mírnější formou; byla vyškrtuta (přísnější formou bylo vyloučení). V každém případě tím ale byla ohrožena její kariéra na Filozofické fakultě UK: vždyť se jednalo o „pomýlenou“ či „nespolehlivou“ osobu. Tehdejší vedoucí katedry a budoucí vládce nad oběma pražskými akademickými ústavy docent Antonín Robek jí ale „podržel“ a převedl na místo vědeckého pracovníka – mohla tedy pokračovat ve výzkumech a jejich publikování; nesměla přednášet a také se jí uzavřela cesta k postupu na vyšší akademické stupně. Domnívám se, že důvodem Robkovy pomoci byla badatelská výkonnost Soni Švecové. Jako jediná z pracovníků katedry prováděla dlouhodobé terénní výzkumy, jejichž výsledky následně publikovala, a jako předsedkyně subkomise pro studium společenských vztahů při Mezinárodní komisi pro studium lidové kultury v Karpatech a na Balkáně (MKKKB) se podílela na organizování workshopů a konferencí na Slovensku či na jižní Moravě, což se jistě dobře vyjímalo v každoročních výkazech katedry etnografie i celé Filozofické fakulty.

Sedmdesátá a osmdesátá léta minulého století byla ve znamení intenzivní badatelské práce a současně i výrazného vlivu Soni Švecové na přinejmenším

dvě generace slovenských etnografů, několika Moravanů, a také jednoho Čecha, který píše tyto řádky. V té době se také z učitelky proměnila na kolegyni a kamarádku. Mne v té době například seznámila s bratislavskými kolegy, což byl počátek naší mnohaleté spolupráce.

Jako předsedkyně již zmíněné subkomise pro studium společenských vztahů při MKKKB Soňa Švecová připravovala a projednávala hlavní témata budoucích setkání a tím vlastně určovala směřování budoucích výzkumů. Postupně se přítomní museli vypořádat s tématy jako chápání pracovního a volného času, postavení svobodných matek („prespanek“), významu kmotrovství pro soudržnost rodin a celé vesnice, společenské stratifikace ve vesnické komunitě a s mnoha dalšími. K zodpovězení jednotlivých problémů bylo třeba provést nové výzkumy, anebo alespoň najít vhodná data z dřívějších výzkumů. Výsledky debat byly následně publikovány v časopise *Slovenský národopis*, a tak se dostávaly i do širšího povědomí slovenských etnografů. Na počátku 90. let tak mělo Slovensko k dispozici celou řadu etnografů a sociálních antropologů, kteří se mohli hned věnovat výzkumům proměňující se slovenské společnosti. Nic takového se v Čechách a na Moravě nestalo a dodnes vlastně nemá česká etnologie žádné zevrubnější výzkumy věnované měnící se české společnosti; toto téma bylo přenecháno sociologům.

Při vlastních terénních výzkumech jsem měl možnost vidět Soňu Švecovou v akci. Asi nejcennějším poznatkem byl její velmi lidský přístup k informátorům (vesničanům) a její vcítění se do jejich problémů i stavu mysli. Výzkum nekončil návratem do Prahy, ale pokračoval dále, ať již měl podobu návštěv ze Slovenska u ní doma, anebo podobu dopisů, které poletovaly mezi Prahou a slovenskými vesnicemi, zejména pak mezi Prahou a Hrušovem. Psaní dopisů vlastně pokračuje dodnes, i když především s kolegy – dopisy píše jubilantka ráda a píše je moc hezky.

Kromě výše zmíněné odborné činnosti se Soňa Švecová intenzivně věnovala psaní zpráv a recenzí, ve kterých české čtenáře informovala o dění na Slovensku a také v Maďarsku, což bylo zvláště záslužné. Pro většinu českých etnografů byla neznalost maďarštiny základní překážkou pro poznání práce maďarských kolegů. Ne náhodou byla letošní oslavenkyně za tuto i další činnost před několika lety vyznamenána maďarským státním vyznamenáním. Podílela se také na činnosti subkomise pro výzkum architektury MKKKB, kterou vedl Václav Frolec.

Na začátku 90. let se Soňa Švecová vrátila i k přednášení, ale poměrně brzy nato odešla do penze, aby pokračovala ve své badatelské činnosti. Jejím výsledkem je například podíl na studii o tradiční slovenské rodině, kterou sepsala společně s Martou Botíkovou a Kornélií Jakubíkovou. Kromě toho pokračovala i v konzultační činnosti a v dalším zpracovávání dřívějších výzkumů. Zaměřila se mj. na málo studované a také těžko postižitelné hodnotové systémy slovenských vesničanů. No a v poslední době se zaměřuje i na srovnávání slovenského prostředí, ve kterém vyrostla, s českým prostředím, do kterého se vdala. Tak jí přejme hodně energie a chuti do další práce.

Josef Kandert
(Praha)

PRVNÍ GENERACE ETNOGRAFŮ STUDUJÍCÍCH ROMY V ČESKÝCH ZEMÍCH A NA SLOVENSKU: EVA DAVIDOVÁ 1932–2018

Být příslušnicí průkopnické generace etnografů studujících problematiku českých a slovenských Romů má své výhody i nevýhody. Mnohé se i bez velkého vkladu může stát poprvé pronesenou myšlenkou, originálním řešením, objevem. První generace však také z pravidla nadělá spoustu chyb, v mnohém uvažuje nezrale, a tak se legendy

současně stávají i terčem kritiky generací následujících. Přestože Eva Davidová nebyla z daleka první, kdo se v českých zemích a na Slovensku o Romy zajímal, etnografické metody uplatnila jako jedna z prvních a též se jako jedna z prvních začala zabývat romským folklorem. Při svých výzkumech uplatňovala zúčastněné pozorování, snažila se participovat na činnostech Romů, a naopak vtahovat Romy symetricky do světa majoritního obyvatelstva. Svě výzkumy mezi Romy realizovala od roku 1954, kdy se tehdy jako studentka etnografie a dějin umění (od roku 1952 studovala na FF UK) spíše náhodou při výzkumech slovenské vesnice dostala do romské osady Polomka na Horehroní. Byla zde mile přijata a setkání s Romy v Polomce změnilo její životní dráhu. Silný zážitek často zmiňovala, a i když se v pozdějších letech zaměřovala i na jiné lokality, do Polomky se ráda vracela a měla zde po dlouhá léta dobré přátele. Nastoupená cesta výzkumu romských společností a práce mezi Romy byla pro mnohé

její vrstevníky nepochopitelná a byla od ní zrazována, neboť pro tehdejší národopisce nemělo studium romských komunit cenu. Jak sama v roce 2012 řekla Adéle Gálové v rozhovoru do časopisu *Romano vodi*: „Na fakultě mi nikdo nepomáhal, tam se jen divili, že si tohle téma chci vzít k diplomové práci. A že prý to není žádné, odborné téma, což je dnes už k smíchu.“ (Gálová 2012)

Etnografie, která tehdy směřovala ke studiu lidové kultury jako pozitivní duchovní a estetické hodnoty, hledala pozitivní vzorce hodné následování trochu jinde. Eva Davidová absorbovala dobový romantizující pohled na předmět etnografie, ale přenesla ho na skupiny, které byly z tehdejšího hlediska nezajímavé.

Setkání s Romy však Evě přinášelo mnoho dalších výzev. Snažila se popsat jejich společnost, jejich hmotnou kulturu i kontext, v němž žijí, představit je v majoritním prostředí v tom nejlepší světlo, a tak Romům i pomoci. Tak to i píše v úvodu své první knihy *Bez kolíb*

a šiatrov, kterou vydala v Košicích v roce 1965, a pokračuje: „... v tvojom meste, v tvojej obci, ulici alebo dome sú ako napodiv neprobádané miesta – biele miesta mapy tvojho svedomia. Budeš mať dosť trpezlivosti vziať tužku alebo farbu a začať zaplňať toto biele miesto, aby sa spojilo s ostatnou mapou, vyšrafovanou ľudským záujmom a správnym občianskym vzťahom? A nie je bielym miestom mapy nášho vedomia a svedomia mesto, obec, ulica, dom, kde žijú občania cigánského pôvodu?“ (Davidová 1965: 5)

Eva Davidová, která se narodila v pražské úřednické rodině a jejíž otec pracoval na ministerstvu dopravy, si dobře uvědomovala, že se pohybuje ve společnosti velkých sociálních rozdílů. Po skončení školy a krátkém pobytu na středočeském Krajském národním výboru odešla do Krajského kulturního střediska v Košicích, kde v praxi realizovala, alespoň v rámci svých možností, zaplňování oněch bílých míst tím, že objevovala romské zpěváky a hudebníky a umožňovala romským lokálním rodinným uskupením, aby vystupovala na velkých folklorních festivalech a předváděla svou hudbu jako umění vedle slovenských folklorních souborů. Vděk za to jsem v romských rodinách mohl zaznamenat i po mnoha desítkách let, stejně jako přátelské vztahy, které Eva Davidová takto navázala. Pozitivní a přátelské vztahy a pocit důvěry se přenášely i na potomky těch, kteří její působení v Košicích mohli zažít v praxi.

V 50. a počátku 60. let Eva Davidová více méně věřila, že cestou z bída a života na okraji společnosti je pro Romy asimilační politika. Pozitivně se vyjadřovala k přijetí zákona z roku 1958, který zakazoval kočování Romů, věřila plánům na likvidaci romských osad a představovala si, že školní docházka a zaměstnanost Romů vyřeší i jejich oddělenost od majoritní společnosti. Současně si však uvědomovala i hodnotu jejich umělecké produkce a právě zápisky, nahrávky a fotografie z této doby tvoří základ její rozsáhlé sbírky.



Eva Davidová s olašskou zpěvačkou a přítelkyní Márinkou Makulovou.
Foto Zdeněk Uherek 2015

V 60. a na počátku 70. let mohla Eva Davidová pracovat na akademické půdě. Zejména je třeba zmínit Ústav pro filosofii a sociologii ČSAV, kde působila v letech 1968–1976 (před tím v Osvětovém ústavu 1965–1968). Zde také spolu s indoložkou a romistkou Milenou Hübschmannovou prožila období první velké romské politické emancipace, jímž bylo založení Svazu Cikánů-Romů v roce 1968. Bylo to období, kdy se k prosté asimilaci vytvářela alternativa aktivního přístupu romské elity k řešení vlastních problémů.

Normalizační politika však nepřála ani romské politické emancipaci (Svaz Cikánů-Romů byl v roce 1973 rozpuštěn), ani působení Evy Davidové na akademické půdě. Ta odchází do Českého Krumlova, aby zde pracovala v Okresním vlastivědném muzeu a současně zde našla další romskou skupinu ke zkoumání – českokrumlovské Romy. Výsledky své badatelské činnosti zúročila na půdě tehdejšího Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV, kde publikovala například práce *Cikáni-Romové v českém pohraničí po roce 1945 – jejich odlišná etnicita a problém integrace s majoritní společností* (in: Etnické procesy v novoosídleném pohraničí českých zemí po roce 1945, sv. 3. Praha 1986) a *Cikáni (Romové) v městském prostředí Českého Krumlova (1945–1988)* (in: Cikáni v průmyslovém městě II. Praha 1988). Publikační aktivity a možnost opět spolupracovat s akademickým pracovištěm brala velmi vážně, neboť přes své působení spíše v aplikované sféře byla přesvědčena, že patří především do akademického prostředí. Tam také chtěla být Romům prospěšná. V něm také uzavřela i svoji aktivní vědeckou a pedagogickou kariéru, když po zakladatelské práci na poli brněnského Muzea romské kultury, kde působila od jeho vzniku v roce 1991, přešla na Zdravotně sociální fakultu Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, kde pod jejím vedením vznikla rozsáhlá kolektivní monografie *Kvalita života, střed-*

ní a zdravá délka života z aspektu determinant zdraví u romského obyvatelstva v České republice (České Budějovice 2010). V té době již Eva Davidová vnímá téma romské asimilace zcela jinak, než tomu bylo v 50. letech 20. století. Postupně se začala přiklánět k názoru, že vývoji romské společnosti neprospívá odklon od tradičních hodnot a opouštění nepsaných pravidel a zásad, které k tradiční romské kultuře patřily. Začala mít pocit, že za tyto tradiční hodnoty a normy nic pozitivnějšího pro Romy nepřichází. Tento názor ve svých pracích artikulovala zejména od 90. let 20. století, na jejichž počátku mohla zakusit druhý velký pokus romské intelektuální elity o vlastní emancipaci. Náznaky tohoto postoje jsou patrné v jedné z jejích nejznámějších knih *Romano drom 1945–1990*, prvně vydané v roce 1995, jejíž český titul sice zní *Cesty Romů*, ale stejně tak by mohl být použit i překlad *Romská cesta*, ve smyslu cesty, která je specifická, jedinečná a nereplikuje cestu nikoho jiného.

Eva Davidová možná ještě spíše než slovem tuto jedinečnost zachycuje fotoaparát, kterým vládla mistrně, a její kompozice odrážejí i její kunsthistorické vzdělání. Fotografickým publikacím, kterých vydala celou řadu, věnovala velkou pozornost. Dnes nám tyto knihy připomínají kontinuitu romského světa a jsou průřezem jeho existence od 50. let 20. století až do nedávné současnosti. Publikovala také celou řadu dalších děl jako písňové sbírky, přehledové a tematické práce. Byla neobyčejně všestranná a její dílo jistě bude komplexně zpracováno.

Dílo první generace badatelů studujících Romy se uzavírá stejně, jako se dne 21. 9. 2018 v českokrumlovské nemocnici uzavřel život Evy Davidové. Stává se předmětem historického bádání, které ukazuje, jakých přeměn nabývají pohledy na skupinu, jejíž postavení ve společnosti se ani zdaleka tak rychle nemění jako názory jeho řešení.

Zdeněk Uherek
(FSV UK, Etnologický ústav AV ČR)

Literatura:

Davidová, Eva 1965: *Bez kolib a šiatrov*. Košice: Východoslovenské nakladatelství.
Gálová, Adéla 2012: „Eva Davidová: Pro Romy jsem byla vždycky prostě Eva.“ *Romea.cz* [online] [cit. 2. 3. 2019]. Dostupné z: <<http://www.romea.cz/cz/romano-vodi/eva-davidova-pro-romy-jsem-byla-vzdycky-proste-eva>>.

ZA KARLEM PAVLIŠTÍKEM

Jsou lidé, kterým nedává smysl ani jejich vlastní život. A pak jsou lidé, kteří nejenže dokážou dávat smysl věcem, ale kteří dokonce dokážou ovlivnit životní směřování těch druhých. Takovým člověkem byl i PhDr. Karel Pavlišťík, CSc. (12. 3. 1931 Uherský Brod – 7. 12. 2018 Zlín), dlouholetý člen redakční rady Národopisné revue a řady orgánů Národního ústavu lidové kultury ve Strážnici, až do svého velmi pozdního odchodu do důchodu etnograf Muzea jihovýchodní Moravy ve Zlíně – a v neposlední řadě bývalý umělecký vedoucí Valašského souboru Kašava, kde jsem se s ním ještě v době svých středoškolských studií poprvé potkala. Říkalo se mu doktor. Byl takto osločován, ale mluvilo se tak o něm i v jeho nepřítomnosti: Doktor řekl to či ono, jdu za doktorem, musím zatelefonovat doktorovi. V okruhu těch, kteří ho znali, nebylo třeba dodávat jméno. Když se řeklo „doktor“, všichni věděli, o kom se hovoří.

Karel Pavlišťík byl etnograf muzejník, ale také nepřehlédnutelná tvůrčí osobnost a jeden z nejvýraznějších představitelů moravského folklorního hnutí. Jeho zaujetí pro zpracovávaná témata etnografická (zejm. rukodělná výroba, zvykosloví, osobnost Františka Bartoše, ale také problematika vztahu muzea a školy či zpracovávání odkazu cestovatelů Jiřího Hanzelky a Miroslava Zikmunda) mne včasto vedlo k přemýšlení o tom, čeho všeho mohl dosáhnout, kdyby nebylo nucen téměř dvacetileté pauzy, kdy ne-

směl vykonávat svou profesi. Věnoval by se tak usilovně práci s folklorními soubory a folklornímu hnutí vůbec? Dosáhly by bez něj soubory jako zlínská Vonica a Kašava či bojkovický Světlovan stejných kvalit? Nebylo pro folklorní hnutí v českých zemích vlastně neplánovaným bonusem to, že totalitní aparát zneвозмоžnil řadě lidí věnovat se jejich profesi, a tak mohli veškeré své síly zaměřit právě k této volnočasové aktivitě?

To, co jsem já spatřovala jako jistý dějinný paradox, nahlížel Karel Pavlišťík poněkud odlišně. Po většinu života vnímal svůj úděl jako důsledek svých rozhodnutí. Stál si za nimi, nestěžoval si a neustále pracoval, a to především pro druhé. Až v posledních letech si občas povzdechl, že lituje let, kdy se nemohl naplno věnovat své profesi. Uvědomoval si, co všechno nestihl, měl pocit, že toho po něm mohlo zůstat víc. Marně jsem mu to vyvracela. Dnes si vyčítám, že jsem mu v těch několika chvilkách, kdy nespokojeně bilancoval své životní dílo, měla místo toho vyvracení říct, že jeho dílo je daleko větší, než si umí představit. Že mnoha lidem otevřel oči v nejrůznějších aspektech lidského snažení, ukázal jim, jak se postavit životu a všemu co přináší, jak poctivě pracovat, ale nečekat lidský vděk. A jak důležité je bojovat za věci, když věříme, že jsou správné. Že mnoha lidem pomohl radou, nebo jen tím, že je vyslechl – anebo jim vynadal, když to potřebovali. Že řada jeho oblíbených rčení provází mnohé z nás každodenně, protože v nich obsažené moudro řeší téměř všechny problémy, které život přináší. A že vlastně byl pro mnohé z nás největším učitelem...

Když jsem s doktorem Pavlišťíkem u příležitosti jeho 85. narozenin dělala rozhovor pro tento časopis, napsala jsem v úvodu, že je to člověk charismatický, přímý, veskrze realistický, s jasně deklarovanými názory a životními postoji. A že ovlivnil život řady lidí, včetně mé maličkosti. Jak dalece je to, co jsem napsala, pravda, dokazují příspěvky, které jsou součástí tohoto „kolektivně“ pojatého nekrologu. Každý jinak odráží

fakt, že odešel velký člověk. Ten odchod je ale jen fyzický: Karel Pavlišťík zůstává s námi ve svém díle, ve svém odkazu lidském i odborném.

Lucie Uhlíková
(Etnologický ústav AV ČR)

O Karlu Pavlišťíkovi jsem poprvé slyšel po svém nástupu do tehdejšího Ústa-



vu lidového umění ve Strážnici (dnes Národní ústav lidové kultury). Předcházela jej pověst odborníka-etnografa pronásledovaného politickou mocí, který však přesto spolupracoval s řadou folklorních souborů. I když často pod cizím jménem. Věděl jsem ale, že kdysi – jako stárek Hradišťanu – krátce před válkou pracoval jako tajemník strážnických slavností v jejich tehdejší kanceláři. To ještě náš ústav ani neexistoval.

Osobně jsme se seznámili až někdy počátkem 80. let minulého století, kdy se objevil díky Vítězslavu Volavému v programové radě festivalu, kde mj. plédoval za obnovení soutěže ve slováckém verbuňku. Byl dobrý diskutér a v programové radě to bylo znát. Postupně se podílel i na přípravě a realizaci řady úspěšných programů. Zejména jako autor, spoluautor či režisér. Pro obnovenou soutěž ve verbuňku vytvořil silný autorský tým a porotu, což významně ovlivnilo dění kolem verbuňku na několik desetiletí. Karel Pavlišťík se stal jedním z nejpřínosnějších členů programové rady strážnického festivalu.

Po politických a společenských změnách roku 1989 se jeho znalosti a talent projeví naprosto explozivním způsobem. Jen v našem ústavu to bylo neuvěřitelné. Zvláště při jeho pracovním nasazení ve zlínském muzeu. U nás se stal platným členem ředitelské rady ústavu a redakční rady ústavního odborného časopisu Národopisná revue. Práce festivalových orgánů (ať už se měnily v průběhu času jakkoliv) se zúčastňoval pravidelně a velmi aktivně. Byl členem výboru Mezinárodního folklorního festivalu Strážnice, v letech 1991–1995 předsedou programové rady, pak předsedou senátu programové rady, jehož vznik sám inicioval, a zároveň místopředsedou programové rady. A také členem dramaturgicko-produkční rady festivalu, jež nahradila výbor MFF. Při tom se podílel na přípravě a realizaci pořadů.

Byl členem týmu, který zpracoval nominaci slováckého verbuňku k zápisu na Reprezentativní seznam nehmotného

kulturního dědictví lidstva UNESCO a po dokončení schvalovacího procesu se podílel na publikování nominace v knižní podobě a na vzniku poradního orgánu tzv. Sboru lektorů a znalců slováckého verbuňku nejen jako jeho dlouholetý předseda, ale též jako člen poroty soutěže a účastník seminářů pro tanečníky verbuňku.

Karel Pavlišťík je též jedním z iniciátorů a členů redakční rady projektu video-dokumentace *Lidové tance v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Jak jeho základní části, tak i části druhé *Mužské taneční projevy v České republice*. Obdobnou roli sehrál i u videoprojektu *Lidová řemesla a lidová umělecká výroba v České republice*, kde se navíc podílel i na zpracování některých dílů jako autor. Nebránil se ani účasti na strážnických sympozii. Často publikoval nejen v naší Národopisné revui, ale také v řadě dalších periodik. Nelze se tedy divit, že mu ministr kultury už v roce 2001 udělil Cenu ministerstva kultury za rozvoj tradiční lidové kultury a folklóru a že se stal čestným členem České národní sekce CIOFF.

Karel Pavlišťík byl v posledních desetiletích vůbec nejvýznamnějším spolupracovníkem Národního ústavu lidové kultury ve Strážnici. Jsem hrdý, že mi posledních více než dvacet let stál věrně po boku. Byl mým nejen spolupracovníkem, ale i rádcem a dobrým přítelem.

Jan Krist
(NÚLK)

Když mě šéfredaktorka Národopisné revue Lucie Uhlíková oslovila s prosbou, zda bych nechtěla napsat pár řádek o Karlu Pavlišťíkovi, ráda jsem souhlasila. Pana doktora i jeho práce si nesmím vážit a pokládám si za čest, že jsem byla vyzvána. Domnívala jsem se, že nebude problém napsat o něm něco zajímavého, nepřiliš smutného, pokud možno krátkého. Znali jsme se a spolupracovali jsme spolu téměř třicet let, takže jsme zažili mnoho zajímavého jak po pracovní, tak i lidské stránce. Byly to okamžiky veselé i smutné, jak už to tak v životě bývá.

Tyto řádky se mi však ve skutečnosti psaly jen velmi těžce. Nevěděla jsem, jak své myšlenky utřídit, jak své vzpomínání uchopit. Navíc jsem se ještě zcela nesmířila s faktem, že Karel Pavlišťík tu již není. Ano, že se jeho zdravotní stav delší dobu horšil, jsme všichni viděli, jenže byl velký bojovník a vždycky své potíže přemohl, bojoval, dokud to jen bylo možné. Pořád mám před očima některý z předchozích ročníků MFF ve Strážnici, kdy ještě zvládal pracovat v porotě soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku: dcery Veronika a Markéta jej dovezly až k amfiteátru Zahrada, on za pomoci hůlky po ukončení soutěže vstoupil na jeviště k závěrečnému ceremoniálu a při prvních tónech verbuňku letěla hůlka stranou a pan doktor zvesela zacifroval. Tóny dozněly, hůlka byla v portálu nalezena, podána a pan doktor s bolestmi sestoupil z jeviště. Tak jsem jej znala, chlapa s velkým „Ch“.

Svůj šarm a vtip neztratil ani při našich posledních setkáních. Sice již na lůžku, ale přesto dcerám zavelel, že je třeba si přituknout slivovicí, že je ještě důvod k přípitku – i když už zřejmě tušil, že to bude poslední sklenka, kterou si spolu vypijeme. Glosoval také fakt, že mě vítá v posteli, což mu připadalo po letech naší „známosti“ čímsi přirozeným. Vlastně se to loučení neslo v téměř veselém duchu, jak si to jistě přál. Však on věděl, že slivovicí mne nikdy neurazí, kolikrát jsme spolu ochutnávali u pece ve zlínském muzeu jeho vzorky, pečlivě ukryté v houslovém futrálu... Možná i to byl důvod, proč byl ochoten mi tolik pomáhat a provázet mne valašskými zvyklostmi, seznámit mě s mnoha významnými osobnostmi – věděl, že i mně koluje v žilách špetka valašské krve díky babičce, narozené ve Vizovicích, a že mi sklenka tohoto lahodného moku neublíží, že něco vydržím, jak zjistil na Tříkrálovém koštování, kam jsem mohla po léta zajíždět.

Náš vztah s K. Pavlišťíkem se léty proměňoval, rodil se v bolestech, ale přerostl v krásné přátelství plné úcty a vzájemného respektu. Nikdy jsem nezapomněla na

první setkání s touto významnou osobností moravské etnografie, ale ani pan doktor nezapomněl a oba jsme se vždycky zasmáli, když jsme si je připomněli.

V roce 1991 při první reorganizaci státní správy byl převeden tehdejší Ústav lidové kultury ve Strážnici pod gesci Ministerstva kultury a tehdejší ministr kultury Milan Uhde jej svěřil do péče našeho odboru regionální a národnostní kultury. Přiznávám se po létech, že jsem z toho obrovského úkolu měla pramalou radost. Neuměla jsem si představit, jak budeme překonávat velkou vzdálenost z jednoho koutu ČR na samou východní hranici, jak zvládneme najít pro obě strany funkční systém spolupráce. Nemohla jsem tušit, jak skvělý a schopný byl tehdejší ředitel Josef Jančář, netušila jsem, jakými osobnostmi je obklopen a jak se chystá velice energicky ujmout nových úkolů, které byly na strážnický ústav coby národní instituci nově převedeny. Bylo zapotřebí na všem se domluvit, stanovit si priority, dořešit organizační i koncepční záležitosti. Rozjela jsem se tedy plna elánu do Strážnice a těšila jsem se, že se poprvé budu moci setkat se všemi, o nichž jsem do té doby jen slyšela. Především jsem však byla zvědavá na Karla Pavlišťíka, o němž jsem slyšela i před revolucí, zejména v souvislosti s činností valašských folklorních souborů, a o němž jsem navíc věděla, jak nelehký osud mu připravil komunistický režim a jak aktivně se zapojil po revoluci do veřejného života ve Zlíně. Při probíhající jednání jsem viděla, jak se pan doktor mračí, jak je jeho tvář stále zachmuřenější, úplně se mu v ní zračila nedůvěra vůči všemu, co podle nás měla obsahovat činnost ústavu coby ministerské instituce. A pak už nevydržel, vzal si slovo a s razancí sobě vlastní mi sdělil, že odmítá poslouchat rady nějaké ministerské úřednice, pražské „harasiky“. Ať my z Prahy nejprve ukážeme, co umíme, a pak ať radíme. Čekala jsem všechno, ale takový tvrdý útok nikoliv. Pan doktor mne prostě dohnal k slzám, což se povede jen málokomu. Odjížděla jsem ze Strážnice naprosto zničená

a mé pochybnosti, jak bude naše další spolupráce pokračovat, se jen prohloubily. Jenom diplomacie a schopnosti ředitele Josefa Jančáře mi pak v nejbližším období pomohly překonat obavy a řešit společné úkoly. A že jich nebylo málo! I s Karlem Pavlišťkem jsme začali spolupracovat na vydávání nejruznějších publikací, na realizaci dokumentace lidových tanců z Čech, Moravy a Slezska, na zápisu verbuňku na Reprezentativní seznam nemateriálního kulturního dědictví lidstva UNESCO, rozjela se obrovská akce přebírání archivu cestovatelů Jiřího Hanzelky a Miroslava Zikmunda Muzeem Jihovýchodní Moravy, založení Klubu H+Z a mnoho dalších projektů. Pan doktor časem zjistil, že i ministerské úřednice mohou občas napomoci dobré věci, že platí, když je něco domluveno, a za tu „harasku“ se mi mnohokrát omluvil. A já mu ráda odpustila téměř ihned, když jsem ho měla možnost blíže poznat. Ale často a rádi jsme se k našemu prvnímu setkání vraceli. Dovolím si citaci z naší e-mailové korespondence z března 2016: „P. S. Tu harasku už mně teda odpusťte, nebo se mně bude podle pověry těžko odcházet na onen svět.“

Vážený a milý pane doktore, vím od Vašich dcer, že jste odcházel mezi svými nejmilovanějšími, v klidu, smířen se všemi, včetně té pražské harasky. Je mi po Vás smutno, zůstala mi v srdci velká mezera, ale moc si vážím toho, že jsem Vás v životě mohla potkat, že jste snad i Vy ve mně našel vnímající duši, o čemž svědčí další citace z naší korespondence (opět březen 2016): „Kdyby byla nějaká soutěž o nejpěknější přátelství mezi mužem a ženou, hned nás přihlásím. Tuto bychom to vyhráli.“

Zuzana Malcová
(odbor regionální a národnostní kultury,
Ministerstvo kultury)

Etnograf Karel Pavlišťík byl představitelem aktivit, snažících se – svým způsobem minuciózně – čelit uplynulému pragmatickému století. O jeho vědeckém

a muzeologickém díle bylo napsáno dost k jeho osmdesátinám ve většině českých etnografických a muzeologických časopisů. Jeho vzorová komplexní monografie o životě a dovednostech lidí zhotovujících tradici ověřené předměty z přírodních materiálů vzbudila pozornost nejen mezi kolegy v oboru. Stejně na sebe upozornil konferencí o Františku Bartošovi a vydáním reprintů knih tohoto významného moravského badatele. Výraznou zásluhu měl také na zveřejnění zásadních částí archivu našich nejvýznamnějších cestovatelů Jiřího Hanzelky a Miroslava Zikmunda. Málkdo však ví o složité a únavné cestě Karla Pavlišťíka – stárka slavného folklorního souboru Hradišťan a sólisty Armádního uměleckého souboru – ke studiu etnografie a vytoužené práci badatele o tradicích lidové kultury.

Jen do jisté míry má pravdu spisovatel Josef Holcman, který v roce 2011 ve fejetonu o jízdě králů v Národopisné revui napsal, že „v životě lidském je to zařízení tak, že dílo každého z nás dostane definitivní podobu až smrtí“. Pro tvůrčího člověka se však dílo smrti neuzavírá. Působí dále a projevuje se činností živých v širším prostoru. Svědčí o tom sám Karel Pavlišťík v dopise Ludvíku Vaculíkovi z roku 1995. Vaculík se v rámci strážnického folklorního festivalu zúčastnil pěvecké soutěže spolu s dalšími zpěváky. Napsal o tom v Literárních novinách a na závěr se táže: „Zpívají oni sobě bez souboru?“ Karel Pavlišťík na to reagoval dopisem Ludvíkovi Vaculíkovi, že se mu neodvažuje odpovědět v Literárních novinách, ale píše: „Prožil jsem v amatérských folklorních souborech dobrých čtyřicet pět let a nepotkal jsem tu zpěváka, který by si neuměl a nechtěl zpívat ‚sobě bez souboru‘. Stejně jako tisíce jiných členů folklorních souborů jsem i já zažil bezpočet krásných chvil společně prozpíváných jen tak – pro potěchu svou i těch, s nimiž se zpívalo.“ Láska Karla Pavlišťíka k lidovým písním a tancům byla nakažlivá. Mnohé odešlo do nenávratna s jeho posledním výdechem, ale toto vyznání trvá – nejenom pro ty, kteří

se s ním přišli rozloučit a pro něž zlínská obřadní síň ani nestačila, ale i pro další generace těch, kteří dobovému pragmatismu čelí ve svém životě lidovou písní.

Josef Jančář
(Uherské Hradiště)

Je mi velmi smutno! V tejto jednoduchej vete sú obsiahnuté všetky moje pocity, zážitky, spolupráce, spomienky, slávnostné udalosti, strážnické stretnutia a veselé chvíle (na iné si nespomínam), ktoré nás spájali s Karлом Pavlišťíkom a ktoré mi preleteli hlavou v okamihu, keď som sa dozvedel, že nás navždy opustil. Viem, že neopustil, len tu jednoducho už nie je a my môžeme ďalej náčuvať jeho múdrou rečiam a zvonivému hlasu len srdcom.

Pred mnohými rokmi som kdesi napísal, že strážnický festival sa stal v istom období mojím intelektuálnym a tvorivým azylom. Bolo to aj vďaka Karlovi Pavlišťíkovi. V Strážnici som mohol realizovať to, čo by sa na Slovensku v tej dobe nedalo. Vďaka festivalu som našiel mnoho celoživotných a zásadných priateľov, ktorých som si neskôr začal sám pre seba nazývať mojimi moravskými bratmi a sestrami. Ale našiel som tam aj mojich moravských otcov. Boli to predovšetkým Karel Pavlišťík a Jaromír Nečas. Odišiel Jaromír a teraz aj Karel. A ja som zostal „moravskou sirotou“.

V spomienkach na Karla Pavlišťíka nemá zmysel pátrať po rokoch, dátumoch alebo zozname príležitostí, pri ktorých sme na seba nadabíli. Tieto chvíle boli pre mňa vždy sviatkom, čo znamená, že patrili do okruhu môjho intímneho mýtického (sakrálneho) času. Času, ktorý sa periodicky s rovnakou silou opakoval a racal hlavne vďaka strážnickému festivalu, ale aj vďaka „besede“ pri cimbále, „fašanku“ v Stráni, slávnosti k výročiu strážnického ústavu, konferenciám alebo stretnutiam v Bratislave. Napriek tomu si na pár konkrétnych okamihov spomínam.

V roku 1983 som prišiel do Bratislavy z dediny na západnom Sloven-

sku. Z ideologických dôvodov som sa nemohol dostať na vysokú školu, a tak som sa zamestnal (vďaka známostiam z môjho účinkovaní vo folklórnej skupine) v Osvetovom ústave v Bratislave. Je to neporovnateľná paralela s Karlovým osudom. Ja som sa totiž paradoxne dostal na oveľa lepšiu „vysokú školu života“, ale doktor Pavlišťík sa dostal do výroby, presnejšie do JZD. V Osvetovom ústave som pracoval ako referent ZUČ v tanečnom oddelení, ktoré metodicky usmerňovalo aj folklórne hnutie na Slovensku, vrátane všetkých súťaží amatérskych folklórnych kolektívov. Vtedy som sa po prvýkrát stretol s menom Karel Pavlišťík. Starší kolegovia o ňom hovorili s veľkou úctou ako o významnom moravskom etnografovi. Nikdy som ho ale nevidel v žiadnej porote, na žiadanom seminári či školení. Jeho meno som sporadicky nachádzal pri čítaní „titulkov“ k tvorbe folklórnych súborov pri rôznych festivaloch a súťažiach. Neskôr som pochopil, že to bolo z politických dôvodov.

Začiatkom roku 1990 som sa vracal z mojej prvej zahraničnej konferencie v Paríži. Cestou domov som sa vo vlaku bližšie spoznal s Josefom Jančárom, ktorý sa vracal z toho istého podujatia. V kúpe sme sa delili o posledné zázitky z Francúzska: bagetu, Camembert a sedmičku červeného vína. Veľa mi rozprával o svojom živote a o osude „folklórneho disentu“. Spomínal aj Karla Pavlišťíka, jeho osobnosť, životné osudy a jeho pôsobenie vo folklórnom hnutí. Po siedmych rokoch som konečne vedel, o koho ide.

Už o dva roky sme sa ale stretli s Karlom Pavlišťíkom osobne. V roku 1992 som účinkoval a asistoval pri programe *Všichni tam musíme*, ktorý pripravili Pavel Popelka a Daniel Luther. Vtedy som po prvýkrát mal možnosť s Karlom Pavlišťíkom hovoriť vážne o veselých veciach – o komike aj erotike vo folklóre a o možnostiach, ktoré folklóru ponúka festivalová scéna. V roku 1996 som sa stal členom programovej rady strážnického festivalu a mal som to šťastie, že tie stretnutia sa stali pravidelnými (v tom

čase som ešte poctivo chodil na každé zasadnutie programovej rady). Dostal som životnú šancu, aby som mohol samostatne pripravovať nové programy, ale hlavne prednášať svoje názory a myšlienky. Karel Pavlišťík bol vždy pozorný poslucháč a v pravej chvíli, kedy sa rokovacou sálou rozoznel šum diskutujúcich programových pracovníkov, vedel rázne zasiahnuť a povedať to, čo som ja vtedy formulovať ešte nevedel: „Nechte ho, ať to chlapec zkusí!“

Vždy stál za mnou a pri mne, najmä ak išlo o nový typ programu alebo jednoducho o iný prístup k uvádzaniu existujúcich programov! Spomeniem aspoň *Folklórnu školu – mravov stodolu*, viaceré programy na hlavnej scéne, *Tance s přáteli*, ale myslím, že jeho srdcovou záležitosťou sa stal hlavne program *Dětský dvůr*. Na začiatku bol len nápad urobiť v skanzene niečo navyše pre deti. Vtedy som ešte netušil, že sa stanem nadhlo trvalou súčasťou programu ako účinkujúci, najmä so svojim bábkovým divadlom. Pri tom som sa zoznámil aj s Pavlišťíkovou skvelou dcérou Markétou. Po niekoľkých ročníkoch som si chcel dať pauzu, a tak som mal pre Markétu pripravenú

žiadosť o „dovolenku“. Prišlo ale zasadnutie programovej rady, pred ktorým ku mne pristúpil doktor Pavlišťík a so samozrejmosťou mi pošepkal: „Jurko, doufám, že i letos vemeš loutky sebou!“ A ja som nedokázal povedať nie. Vtedy som ešte nerozumel tomu, prečo na mňa tak tlačí, aby môj Gašparko znovu a znovu vystúpil pre decká v strážnickom skanzene. Vedel som, že jeho srdcovou záležitosťou sú verbíři, programy na scénach festivalu, tradičné remeslá a pod. Až neskôr som pochopil, že folklórny festival vníma v tých najširších kultúrnych, spoločenských, autorských, umeleckých, interpretačných aj generačných kontextoch. Pre Karla Pavlišťíka folklórny festival nebol spoločenským podujatím, prezentáciou hudby, spevu, tanca, remesla, kroja... Bol to svojbytný vesmír – kozmos, pre ktorý je nevyhnutná celistvosť, usporiadanosť, harmónia a krása.

Vzácná bola pre mňa aj naša vzájomná spriaznenosť v oblasti publikačnej činnosti. Spoločne sme sa tešili z každej novej jeho alebo mojej knihy. Vymieňali sme si ich, snažili sa písať recenzie a spoločne sme zdieľali pocit radosti, ak sa nám podarilo niečo vydať.



Táto moja krátka spomienka možno vyznieva ako pracovné ohliadnutie za spoločnou cestou s Karlom Pavlišťikom. Ale dá sa pri Karlovi Pavlišťikovi oddeliť jeho práca od jeho súkromia, od radosti a zábavy, kamarátov, sviatočných chvíľ a pod., keď národopis (etnografia) mu bol aj radosťou, zábavou a súčasťou jeho súkromia?

Na záver sa predsa pokúsím byť osobný a pridať jednu osobnú spomienku, resp. rituál, pri ktorom som sa naposledy dôverne rozprával s Karlom Pavlišťikom. Posledná programová rada každého ročníka festivalu v Strážnici sa koná v piatok dopoludnia na prízemí v obnovenom krídle zámku. Po skončení zasadnutia ľudia obyčajne pokračujú v neformálnych rozhovoroch. Karel Pavlišťík ma v týchto chvíľach pravidelne vzal bokom k jednému z okien s povetím: „Podrž mi čagan, ať ti môžu nalíť!“ Tak tomu bolo aj v roku 2017, keď naposledy zavítal na festival. Podržal som mu čagan a on mi ulial slivovice...

K tomu oknu sa postavím aj tento rok. Jednu ruku budem mať voľnú, lebo nebudem držať čagan Karla Pavlišťika, len tú štamprlu slivovice. Tou voľnou rukou mu teda môžem pokojne zamávať, lebo bude veľmi blízko!

Juraj Hamar

(Katedra estetiky FiF UK)

VÝSTAVA K 90. VÝROČÍ DOSTAVBY MOSTU V BECHYNI

Jihočeská Bechyně měla loňského roku v rámci „osmičkových“ výročí o jeden důvod navíc, když dne 28. října 1928 oslavila devadesát let od dokončení stavby obloukového mostu přes řeku Lužnici. K připomenutí významného výročí se připojilo i Městské muzeum, a to hned dvěma komplementárními výstavami. Zatímco děti rozvíjely svoji fantazii a získávaly nové poznatky o zajímavých mostech na celém světě

v prostoru interaktivní výstavy *Mosty mezi námi*, mohli si dříve narození od 15. 6. do 30. 9. 2018 ve vstupní chodbě muzea prohlédnout expozici věnovanou dostavbě mostu Duha, který se v období Československé republiky řadil k našim nejproslulejším technickým stavbám.

Deseti panely a drobnými exponáty v několika prosklených vitrínách provedly čtyři autorky – architektka Sylva Novotná (odborný garant), Jana Janáčková (text), Petra Dvořáková (výtvarné řešení) a Marta Kotková (grafické ztvárnění) – návštěvníky historií vzniku, průběhu a dokončení této monumentální stavby, která se vedle renesančního zámku, historického jádra města, lázní a Křížkovy elektrifikované trati „Bechyňky“ stala koncem 20. let 20. století další dominantou tohoto města nad Lužnicí.

Ke stavbě mostu vedla neutěšená dopravní situace po prudkém rozvoji automobilismu na počátku 20. let. Město měly obě hlavní zemské silnice vedoucí z Českých Budějovic do Prahy – první směřující přes Veselí nad Lužnicí a Tábor, druhá přes Písek. Přitom na území mezi Vltavou a Lužnicí ležely hned tři správní okresy – milevský, bechyňský a týnský. Jejich spojnice tvořily jen okresní silnice, které však musely překonávat hluboké údolí Lužnice, jejíž oba břehy dosahovaly u Bechyně výškového rozdílu 60 m. Jedinou spojnici mezi třemi okresy představoval most v podzámčí (Zářečí), který měl ovšem jen malou nosnost.

Zatímco úvodní panely uváděly základní technické parametry této národní kulturní památky (délka 190 m, šířka 9 m, rozpětí hlavního oblouku 90 m, výška od hladiny řeky 60 m), další seznamovaly prostřednictvím fotografií s průběhem stavby. Po ustanovení okresní správní komise na podzim roku 1923 vypracoval ing. Eduard Viktora z Prahy první technickou zprávu, na jejíž finální verzi se podílel ing. Rudolf Klíma z Tábora. Ta se stala podkladem pro jednání státní a zemské komise v únoru následujícího roku. Bylo rozhodnuto, že po mostě povede jak silnice, tak železniční trať, a to směrem

k vratnému nádraží, které bylo vybudováno nově na pravém břehu řeky v blízkosti lázní. Léta budování 1926–1928 znamenala zároveň boj o peníze: most financoval stát a okres, zatímco město spolu s okresem krylo náklady na vybudování části silnice, vybudování nové přípojky a stavbu nové železniční stanice. Na stavbu mostu bylo spotřebováno 2 500 t cementu, 500 t železa a 2 205 metrů krychlových dřeva. Vystavené fotografie připomínaly lidské mraveniště, na němž se podle statistiky pohybovalo 400 zaměstnanců, z toho 30 zedníků a betonářů, 56 tesařů a kolářů, 17 kovářů a zámečníků a 14 montérů.

Zvláštní panely byly věnovány přes most vedené Křížkově elektrifikované trati Tábor–Bechyně, dále opravě mostu z let 2003–2004. Nechyběl ani most ve výtvarném ztvárnění. Rodák z jihočeské Jistebnice Richard Lauda (1873–1929) vytvořil sérii leptů *Stavba bechyňského mostu*, stavba zaujala také pozornost strmilovského rodáka Alexe Adolfa Jelínka (1890–1957). Ve skleněných vitrínách se most objevil i jako motiv na turistických suvenýrech.

Výstava byla zajímavá, doslova nabitá informacemi. Podle množství návštěvníků, které jsem zde během pouti o srpnovém víkendu zaznamenala, lze usuzovat, že se bechyňské muzeum svou novou expozicí (veřejnosti bylo znovu otevřeno roku 2012) těšilo velkému zájmu.

*Marta Ulrychová
(Pízeň)*

VÝSTAVA SPŘÍZNĚNÍ VOLBOU V PRAŽSKÉM KLEMENTINU

Výstava s goethovským názvem a podtitulem *Podkarpatské a rusínské inspirace* se uskutečnila na přelomu loňského a letošního roku (1. 11. – 10. 1. 2019) v prostorách Národní knihovny v pražském Klementinu. Scénář vypracovala Agáta Pilátová za odborné spo-

luprácce Lukáše Babky a Tomáše Piláta, autorkou grafické úpravy byla Klára Michálková. Výstava čerpala především z fondů Slovanské knihovny NK ČR, archivu Společnosti přátel Podkarpatské Rusi, ale také z Národního filmového archivu, diplomových a autorských textů absolventů vysokých škol, v neposlední řadě pak ze soukromých sbírek. Autoři měli k dispozici jedenáct vitrín, v nichž prezentovali především knižní publikace, exempláře časopisů a studentských prací, zatímco ostatní doplňující informace návštěvníci našli na panelech na protější straně chodby.

V prvních dvou vitrínách s českými psanými odbornými texty z doby tzv. první republiky dominovaly spisy politického a historického zaměření, např. *Řeč o problému podkarpatském a jeho vztahu k Československé republice* Edvarda Beneše z roku 1934, v Užhorodě vydaná publikace *Marmaroš 1919–1929* Konstantina M. Beskida (1929) či *Svidovec v Podkarpatské Rusi* Jiřího Krále (Praha 1927). Jiný žánr zde zastupovaly útlé publikace v sešitovém vydání, provázející české turisty po místech bojů první světové války. V druhé vitríně, věnované lidovému umění a stavitelství zaujaly výpravné etnografické monografie, mezi nimi především *Podkarpatské výšivky* Františka Josefa Špály (Praha 1928) či *Podkarpatská Rus* Amálie Kožmínové (Praha 1922). Další soubor věnovaný odborné literatuře po roce 1945 svědčil o tom, že četní autoři se k tématu vraceli, i když Podkarpatská Rus dávno přestala být součástí Československa.

Zdaleka nejbohatší bylo zastoupení beletrie, v níž se vedle známých Olbrachtových děl objevily i širší čtenářské obci méně známé *Podkarpatské pohádky* Borise Martinoviče (Užhorod 1930), román *Pusza* Josefa Knapa (Praha 1946), *Stero črt a obrázků z Podkarpatské Rusi* Karla Hansy (Praha 1935), *Olenina láska* již zmíněné A. Kožmínové (Olomouc 1935), *Duše na horách* (Praha 1931) Jana Vrby či kniha reportáží *Hory a lidé* (Hradec Králové 1985) Fran-

tiška Továrka. Mnozí spisovatelé v bývalé části předválečného Československa prožili svá dětská, ale i profesní léta, např. rodák z Chustu Jaromír Hořec, autor prózy *Jasina* (Praha 1946), vojenský lékař v Užhorodu Jaroslav Durych, který své vzpomínky zpracoval v knize *Toulky po domově* (Praha 1938) či Jaromír Tomeček, jemuž karpatská příroda učarovala a inspirovala jej k prózám *Stříbrný lipan* (Ostrava 1944) a *Vu! se směje* (Brno 1944).

Další samostatný oddíl představovaly obrazové publikace, z nichž jsou etnografům známy především *Církevní památky na Podkarpatské Rusi* Bohumila Vavrouška (Praha 1929), z novějších prací pak *Podkarpatská Rus* Dany Kyndrové (1991–2006) či dvojazyčná publikace *Města a vesnice Zakarpatí* Florianu Zapletala (Užhorod 2016).

Samostatnou vitrínu autoři věnovali jednak současným diplomovým a seminárním pracím studentů vysokých škol v Praze, Brně a Plzni, jednak publikacím a časopisům z produkce Společnosti přátel Podkarpatské Rusi vydaným v letech 1991–2018.

Zatímco na vstupním panelu byly uvedeny hlavní mezníky v historii Podkarpatské Rusi, další s názvem *Čeští malíři pod Poloninami* připomněl tvorbu Františka Foltýna, Antonína Hudečka, Ludvíka Kuby a Václava Fialy, kteří se zajímali především o lidový oděv, Roberta Guttmanna, zachycujícího život židů, Bohumila Liznera, inspirovaného folklorními motivy, a Josefa Řeřichu, jehož pozornost poutaly dřevěné sakrální stavby.

Pod názvem *Fotografové putují Podkarpatskem* mohl návštěvník zaregistrovat množství jmen autorů, kteří se nechali inspirovat krásou karpatské přírody, životem obyvatel a sakrální architekturou. Finanční kontrolor Rudolf Hůlka zde ve 20. letech pořídil sbírku 1 451 barevných, kolorovaných a černobílých fotografií, z nichž mnohé byly v roce 2016 zařazeny do publikace *Zmizelý svět Podkarpatské Rusi*. V období první republiky zde snímky pořizovali také antropolog Voj-

těch Suk, etnografka Amálie Kožmínová, historik Florian Zapletal, Josef Provazník, Jiří Král, Rudolf Kohn, Jaromír Funke, v poválečné době Karel Cudlín, Rudolf Štursa, Dana Kyndrová a Jiří Havel.

Samostatný panel představil činnost Společnosti přátel Podkarpatské Rusi vzniklé roku 1991 z iniciativy spisovatele Jaromíra Hořce, která v současné době čítá cca 500 členů. V posledním oddíle *Inspirace v české literatuře a umění* se autoři snažili zachytit nejvýznamnější umělecké počiny inspirované Podkarpatskou Rusí, z nichž mnohé si návštěvníci mohli prohlédnout již v podobě vystavených publikací. Vedle Karla Čapka, Zdeňka Matěje Kuděje, Jaromíra Tomečka, Jiřího Marka, Jaromíra Hořce, Ivana Popa, Jana Rychlíka, Karla Richtera a Pavla Kosatíka je zde uvedena rodačka z Užhorodu, rusistka a literární historička Světlá Mathauserová, autor pohádek Josef Spilka, zakladatel měsíčníku *Podkarpatská revue* Jaroslav Zatloukal, rodák z Bordovic, spisovatel a literární historik Jan Drozd či někdejší příslušník finanční stráže Josef Nevyhoštěný aj.

Z oblasti kinematografie je připomenut Plickův krátký dokument *Jaro na Podkarpatské Rusi* z roku 1929, který autor později použil i ve svém legendárním filmu *Zem spieva* (1933). O rok později na Podkarpatské Rusi natáčel Vladislav Vančura jako režisér na námět Ivana Olbrachta hraný film *Marijka nevěrnice*. Bohužel zde nebyl uveden třetí z této slavné trojice – skladatel Bohuslav Martinů. V roce 1937 zde natáčel film *Hordubalové* Martin Frič, a to podle námětu Karla Čapka a scénáře Karla Hašlera. Ve stejném roce pak vznikl v autentickém prostředí zřejmě poslední film českých filmařů, a sice *Píseň o Podkarpatské Rusi* režiséra Jiřího Weisse s hudbou mladého Jiřího Srnky, později uváděný pod názvem *Píseň o smutné zemi*. Je připomenuta i inscenace a zfilmovaná verze *Balady pro banditu* brněnského divadla Husa na provázku, výčet filmových děl pak uzavírá *Golet v údolí* režiséra Zena Dostála (1995).

a poslední snímek Karla Kachyni *Hanele* (1991) na námět Olbrachtovy povídky *O smutných očích Hany Karadžičové*. Bohužel poněkud zkrátka zůstalo hudební umění, z něhož je zmíněn pouze *Žal zeme podkarpatskej* slovenského skladatele Eugena Suchoně. Zmínku by jistě zasloužila opera někdejšího ředitele brněnské konzervatoře Zdeňka Blažka *Verhovina*, psaná na libreto již zmíněného brněnského básníka Jaroslava Zapletala a premiérována roku 1956 v Brně. Autoři však správně upozornili, že výstava je výběrová, tudíž si nečinili nárok na úplnost. V každém případě šlo o akci inspirativní a v kontextu oslav 100. výročí vzniku republiky znamenající významný počín, tematicky doplňující všechny výstavy, které v hlavním městě připravily jiné instituce.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

DVĚ KONFERENCE SPOLKU GENIUS LOCI ČESKÉHO JIHOZÁPADU V PŘEŠTICÍCH A ROKYCANECH V ZÁŘÍ A LISTOPADU 2018

Na významná „osmičková“ výročí loňského roku zareagoval spolek Genius loci českého jihozápadu třemi konferencemi. O první, konané v Nepomuku, jsme již informovali, další dvě na ni navázaly 24. a 25. září v Přesticích a 6. listopadu v Rokycanech. Ačkoliv by se očekávalo, že se každá z nich bude věnovat „osmičkovým“ výročím, v případě přeštické tomu tak nebylo. Organizátoři se dohodli, že budou reagovat na 700. výročí hradu Skála, jehož zříceniny leží cca 4 km východním směrem od města v katastru obce Zálesí. Nechali tedy promluvit archeology, historiky, odborníky z oblasti kastelologie, heraldiky, genealogie, dějin vojenství a památkové péče. Mezi sedmnácti přednášejícími se však dostali ke slovu i přírodovědci, literární vědci a kunsthistorici.

Michal Tejček z Domu historie Přešticka (*Rod Drslaviců erbu polotrojříčtí*) upozornil na problematiku erbu rodu Drslaviců ze Skály, na něj pak navázal Jiří Jánský (*Vývoj znaku a predikátu páňů Švihovských z Rýzmběrka a ze Skály*). Martin Lang z Muzea Středních Brd ve Strašicích (*Buližníkové elevace v naší krajině jako predispozice opevněných sídel i míst posvátných*) upozornil na tyto útvary využívané ke stavbě panských sídel. Kunsthistorik Západočeského muzea v Plzni Luděk Krčmář (*Hrad Skála na historických kolorovaných diapozitivech*) upozornil na dvojí ikonografické ztvárnění objektu z přelomu 19. a 20. století ve sbírce kolorovaných diapozitivů plzeňského ZČM. K dalším ikonografickým pramenům z fondů Domu historie Přešticka obrátila pozornost jeho pracovnice Drahomíra Valentová. Mnoho příkladů inspiračních zdrojů a dobové symboliky uvedla Magdalena Neúspěšná z Ústavu dějin křesťanského umění Katolické teologické fakulty UK (*Zobrazování reálných staveb v malířství raného novověku v českých zemích a jejich evropský kontext*). Archeolog František Gabriel z Filozofické fakulty Západočeské univerzity a Lucie Kursová z Regionálního muzea v Teplicích (*Typové zařazení hradu Skála u Přestic*) se zabývali hrady typu Ganerbenburg a zároveň zpochybnili zařazení Skály do této skupiny. Ivi Zajedová z Katedry politologie UK poreferovala na příkladu zámku Raadi, zničeného za druhé světové války, o památkové péči v Estonsku. Příspěvek archeologa Vlastislava Siegerya poukázal na současný neutěšený stav Skály a vyvolal mezi přítomnými diskusi o „divokých“ rekonstrukcích. Zazněl názor, zda jednou z funkcí památek není i jejich zánik. Na toto téma navázal Tomáš Karel z Národního památkového ústavu v Plzni (*Konzervace zříceniny hradu Skála z pohledu památkové péče*), když představil současnou koncepci konzervace torzální architektury. Restaurátor Milan Novobilský svým slovem doprovodil dobová zobrazení středověkých palných zbra-

ní, Jan Biederman z Vojenského historického ústavu (*Palné zbraně a munice v 15. století*) se zamyslel nad dobovými tendencemi k inovacím, mezi něž patřily především zbraně na černý prach. Zlata Gersdorfová z katedry archeologie FF ZČU s doktorandem Petrem Kaslem (*Hrady loupeživé šlechty. Dobité hoto- vosti českých královských měst Pušperk u Poleně a Janovice nad Úhlavou*) nastolili další tematiku, a to lapkovství a bezpečnost cest. V tomto směru navázala Ladislava Lederbuchová z katedry českého jazyka a literatury Fakulty pedagogické ZČU (*Staré pověsti v novém podání. Hrady Skála a Rýzmberek jako témata autorských pověstí Zdeňka Šmída*) brilantní a vtipnou analýzou autorské pověsti *Píseň o rýzmberské paní* z knihy *Předposlední trubadúr* (1991). Dotkla se postmodernistické beletrizace lokálních pověstí, jež se váží ke dvěma zříceninám v Plzeňském kraji. Jednání uzavřela Věra Kokošková příspěvkem *Skála – hrad, ale také zpěvácký spolek* o vzniku, historii, ale i smutném konci přeštického pěveckého sboru. Na celodenní jednání navázal večerní koncert v kostele Nanebevzetí Panny Marie, stavbě Kiliána Ignáce Dientzenhofera, druhý den pak prohlídka Domu historie Přešticka a zámku v Lužanech, letním sídle stavi- tele a mecenáše Josefa Hlávky.

V Rokycanech se v pořadí 14. konference GL uskutečnila v nových výstavních prostorách Muzea dr. Horáka. Byla jednodenní (6. 11.) a na rozdíl od Přestic byla opět věnována „osmičkovým“ rokům. Až na několik výjimek se příspěvky vázaly výhradně k Rokycan- sku. Petr Tolar z Československé obce legionářské (*Českoslovenští legionáři z Rokycanska a jejich význam pro vznik Československé republiky*) se zabýval osudy několika jedinců bojujících v le- giích, Štěpán Čadek z Muzea Českého lesa v Tachově (*Tachov v roce 1918 zrcadlem lokálních novin*) provedl pomocí denního tisku Wache an der Mies sondu do lokálních provinciálních dějin Tacho- va, Martin Lang (*Nová stálá expozice*

Muzea Středních Brd: *Totální totalita – Lidové milice*) poreferoval o novém přírůstku v místě svého pracoviště, a sice kompletním zařízení tzv. síně tradic, kterou získal při likvidaci „rudého koutku“ Západočeských kaolinových závodů v Horní Bříze. Tomáš Makaj z téhož pracoviště (*Rok 1938 a vojenský výcvikový tábor v Brdech*) pojednal o výcvikovém centru, jež vedle Jineckých kasáren náleželo v období tzv. první republiky k nejvýznamnějšímu na území Čech, a poukázal na události roku 1938 a jejich dopad na Strašice a okolí. Archivář Státního oblastního archivu v Plzni Karel Řeháček (*Starosta Karel Pík a tzv. Radnická aféra*) se zabýval kauzou z let 1914–1916 znamenající perzekuci radnické politické reprezentace. Udání pro malichernou záležitost bylo v době války povýšeno na velezradu a urážku císaře. Ačkoliv byli odsouzení nakonec zproštěni viny, zanechalo stíhání na jejich duševním a fyzickém zdraví nesmazatelné stopy. Starostu města, obchodníka Karla Píka, dohnal soudní proces v roce 1915 dokonce k sebevraždě. Době první světové války se věnovala Hana Hrachová ze Státního oblastního archivu v Rokycanech (*Václav Poláček, Ignác Sigmond a Josef Babánek – první světová válka a převrat na pozadí jejich osudů*), když složité politické poměry demonstrovala na příkladu tří rokycanských pedagogů. Příspěvek Jiřího Fáka z Muzea a galerie Severního Plzeňska v Mariánské Týnici (*Odras osmičkových výročí v pomníkáření na Plzeňsku se zvláštním zřetelem k severnímu Plzeňsku*) spočíval v bohaté fotodokumentaci pomníků padlým v první světové válce v severní části Plzeňska. Jiří Hais z Domu dějin Holýšovska (*Holýšov a muniční továrna Matellwerke Holleischen*) se věnoval výstavbě muniční továrny, jejímu provozu a změnám, které městu přinesl rok 1938. Z fatálních roků české historie poněkud vybočily závěrečné tři příspěvky. David Laštovka (*Historické regionální lékárny a jejich specializace*) se snažil vysledovat, do jaké míry byly specializovány tři historické lékár-

ny – U Bílého jednorozce v Klatovech, U Bílého jednorozce v Plzni a U Anděla strážce v Kralovicích. Po srovnání zjistil největší specializaci (na trávicí ústrojí) u klatovské lékárny, která byla součástí jezuitského mobiliáře. Ily Zjedová (*100 let od vyhlášení Estonské republiky*) obrátila pozornost k činnosti spolků, symbolům estonské státnosti a současné kulturní politice Estonska. Lucie Marková (*Život alternativních hudebníků v Plzni v éře normalizace*) se zaměřila na rekvalifikační přehrávky amatérských hudebníků v 70. a 80. letech 20. století. Jelikož se účastníci konference s městem již podrobně seznámili v roce 2016, směřovala prohlídka do nově zrestaurovaného barokního chrámu Panny Marie Sněžné, na jehož podobě se v 18. století podílel Ignác Jan Nepomuk Palliardi.

Přeštická i rokycanská konference znovu potvrdily chuť odborníků z regionálních institucí sejít se, podělit se o své poznatky a vést o nich plodnou diskuzi.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

OD DEMOKRATIZÁCIE K DEMOKRACII: ORÁLNA HISTÓRIA VO VÝSKUME SÚČASNÝCH DEJÍN

Česká asociácia orálnej histórie (COHA) usporiadala 6. – 7. februára 2019 v poradí šiestu medzinárodnú konferenciu. Na výborne organizačne pripravenom podujatí sa spolupodieľali Katedra histórie Filozofickej fakulty Univerzity Palackého v Olomouci, Archív Univerzity Palackého v Olomouci, ako aj Centrum orálnej histórie Ústavu súčasných dejín AV ČR a Pracovisko orálnej histórie – súčasné dejiny, Fakulta humanitných štúdií UK v Prahe. Konalo sa v historických, príjemne a plne technicky vybavených priestoroch Filozofickej fakulty Univerzity Palackého. Organizačný štáb, ktorého členmi boli aj študenti, zabezpečil účastníkom nerušený priebeh konferencie.

Program konferencie sa začal plenárnymi referátmi a ďalej bol rozdelený do blokov, ktoré prebiehali v paralelných sekciách. Po každom z blokov nasledovala diskusia. J. Hlaváček (Ústav pro soudobé dějiny AV ČR) v príhovore privítal účastníkov na konferencii, ktorú COHA usporadúva ako bienále. Za hostiteľské pracovisko sa prihovorili M. Viktořík (Katedra historie FF UP v Olomouci) a P. Urbášek (Archiv UP v Olomouci). Pripomenuli, že prvý kurz orálnej histórie v ČR sa konal ako univerzitný seminár v školskom roku 2001/2002 a za necelých dvadsať rokov sa vyučuje ako samostatný odbor na viacerých univerzitách v Českej republike s početnými odchovancami, mnohými projektmi a kvalitnými publikačnými výstupmi. Bádateľsky sa disciplína rozvíja v Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR. Práve bežiacemu projektu tohto pracoviska boli venované plenárne príspevky *Od Sta studentských revolucí k Stu studentských evolucí* (autor M. Vaněk), *Studentská generace roku 89 v časosběrné perspektivě: tazatelské reflexe* (P. Schindler-Wisten), *Obrazy a odrazy sametové revoluce v životech a pamětech jejích aktérů – tehdejších studentů* (J. Wohlmuth-Markupová), *„Doba, kdy bylo možný všechno.“ Paměť 90. let z pohledu studentské generace 1989* (V. Pehe), *Jak studenti (a studentky) vzpomínají? Malé zamyšlení nad vzpomínkovými formami a pamětí příslušníků „národního Pantheonu“ českých moderních a soudobých dějin* (P. Mücke) a *Zapomněly samy na sebe? Role českých žen ze studentské generace roku 1989 ve veřejném životě* (L. Krátká). Referáty priblížili stav prác a priebežné výsledky na čiastkových témach projektu, metodologicky poňatého ako návratný výskum. Poukázali tiež na to, ako sa vo výpovediach narátorov i v aktuálnom vedeckom diskurze zrači súdoby politický kontext, čo tvorí popkultúrnu pamäť a upozornili na plodný koncept symbolického centra v orálnohistorickom výskume. V diskusii padli otázky o korelácii typológie nará-

torov s profesionálnou úspešnosťou či o motivácii písania autobiografií.

Popoludní v sekcii „Historické medzníky z perspektívy orálnej histórie“ odznali referáty Š. Skálovej (Západočeská univerzita v Plzni): *Březen 1939 pohledem tehdejších dětí*, M. Barešovej (Národní filmový archiv): *Poražená kinematografie: srpen 1968 ve vyprávěních*, H. Hložkovéj (FiF UK, Bratislava): *Rok 1968 v spomienkových naratívach* a O. Ovidi (Zapruder: History Magazine): *Lavoro di merda. The Italian „operaismo“ from the central role of the workers to the struggle against the factory (1967–1969)*. Spojovacím článkom prednesených referátov bol konkrétny historický medzník ako cyklizačný prvok spomínania pamätníkov, s čím súvisí výrazné emocionálne zaťaženie týchto memoriálnych udalostí, čo nachádza odraz aj vo výrazových prostriedkoch a poetike naratívov. V diskusii padli otázky o motíve hrdinstva v rozhovoroch s aktérmi, o korelácii participácie pamätníka na udalosti a výrazových prostriedkoch jej vyjadrenia v naratíve. Paralelnú sekcii „Orálna história a militárne dejiny“ otvoril P. Wohlmut (Ústav pro soudobé dějiny AV ČR) príspevkom, v ktorom predstavil vybrané koncepty militárnych dejín v antropológii a zamýšľal sa nad využitím konceptu J. A. Lynna pri skúmaní vojenského prostredia a jeho subkultúry. Jeho kolega J. Hlaváček prezentoval projekt zameraný na základnú vojenskú službu v spomienkach jej absolventov z Čiech a Moravy po roku 1968. Okrem iného sledoval vplyv dobových referenčných rámcov na komunikované obsahy naratívov a otázky reflexivity a pamäti. Pomerné exotické, nielen témou, bolo vystúpenie P. Stehlíka (Vojenský historický ústav), ktorý sprostredkoval rekonštrukciu operácie vojenskej českej jednotky na misii v Afrike – *Bitva o Kangabu*. *Orálnohistorický výzkum českých vojáků z vojenské operace Evropské unie v Mali*. Panel uzatváral R. Švec (Západočeská univerzita v Plzni), ktorého vystúpenie *Sonda do duší černých baronů, aneb*

pomocné technické prapory ve vzpomínkách pamětníků, prinieslo okrem samotných spomienok tejto špecifickej skupiny pamätníkov aj úvahy o vzťahu skupinová pamäť – historické fakty a obraz čiernych barónov vo verejnom diskurze, resp. v populárnej kultúre.

Ďalší blok príspevkov nazvaný „Teória a metodológia orálnej histórie“ obsahol viaceré aspekty práce metódou oral history. M. Vrzgulo (Ústav etnologie a sociálnej antropológie SAV) sa v prezentácii *Interview. Vzťah a spoluvytváranie prameňa* venovala na príklade svojich dlhodobých opakovaných výskumov vzťahu bádatelka – narátor a vzťahu verejný diskurz a skúmaná téma. R. Švaříčková Slabáková (Univerzita Palackého v Olomouci) si položila otázku *Potřebuje orální historie psychologii? Současné psychologické výzkumy emoční paměti a jejich přínos pro orální historii*. Okrem iného uvažovala o tvrdení, že emócie posilujú pamäť, fixujú spomienku na danú udalosť. Nina Pavelčíková (Ostravská univerzita) v príspevku *Význam orální historie pro výzkum českých dějin v období 1969–1989* hovorila o silných a slabých stránkach nielen orálnej histórie, ale aj ďalších, archívnych prameňov a o potrebe ich kritického hodnotenia. Pavel Nečas (Ústav jazyků LF UK) sa vo vystúpení *Orální historie na poli soudního lékařství* zamerail na úskalia, ktorým čelí bádatel, keď sa rozhodne výskum profesijnej skupiny publikovať. Otázky etiky a citlivého editovania rozhovorov oral history priblížil na publikácii *Advokáti mrtvých*.

Druhý deň rokovania predstavil ešte dva paralelné panely. V sekcii „Etnická a regionálna identita v orálnej histórii“ predstavila M. Fritzová (Západočeská univerzita v Plzni) projekt postgraduálneho vzdelávania učiteľov zameraný na problematiku multikulturality aj prostredníctvom metódy orálnej histórie, J. Cejpová (Česká zemědělská univerzita v Prahe) svoj dizertačný projekt zameraný na analýzu identitotvorných prvkov troch generácií obyvateľov se-

verných Čiech. Referát J. Polákovéj (Moravské zemské muzeum, Brno) bol venovaný širšiemu projektu, keď pri príležitosti 70. výročia príchodu Grékov, predovšetkým detí, v dôsledku občianskej vojny do Československa pripravila v Brne výstavu a s použitím metódy orálnej histórie vznikol tiež dokumentárny film. K. Kohoutová (Spoločenskovedný ústav CSPV SAV) predstavila pamätníky v Dubnici nad Váhom a v Banskej Bystrici ako miesta pamäti na rómsky holokaust. V diskusii rezonovali predovšetkým koncept identity a problematika identitotvorných činiteľov.

Program konferencie uzavreli dva bloky príspevkov: „Orálna história a dejiny socializmu“ a „Orálna história a kultúra“. V prvom z nich odznali príspevky O. Poloučka (Ústav evropské etnologie FF MU) *Zamyšlení nad některými příčinami vyjadřování nostalgie po socialismu v orálně historických rozhovorech s ohledem na specifika venkovského prostředí*, M. Louča *České vězeňství v období tzv. normalizace očima pamětníků*, R. Kaděrovej *Hlavní a vedlejší*, J. Zounka, M. Šimáně a E. Meiringerovej (Masarykova univerzita, Mendelova univerzita): *Když nebyla škola, učilo se bránit hranice. Pohled do života žáků před rokem 1989 v příhraničním regionu*. Druhá sekcia priniesla tri príspevky predstavujúce práve realizované výskumné projekty. L. Marková (Fakulta humanitních studií UK) hovorila o svojom projekte dizertačnej práce *Mezi pankáči. Metodologie dizertačního výzkumu a reflexiách „výziev“*, ktoré ju čakali pri jeho realizácii. L. Čepcová (Institut umění – Divadelní ústav) predstavila projekt *Orální historie českého divadla*, zameraný predovšetkým na narátorov z nehereckých divadelných profesií. Príspevkom „*Už se narazoval dost...*“ potom H. Bortlová-Vondráková (Ústav pro soudobé dějiny AV ČR) otvorila doteraz neskúmanú tému pracovných (služobných) ciest v rokoch 1945 – 1989 a predstavila dizajn projektu, ktorý tému skúma z rozličných uhlov pohľadu – obraz cudzinca v obdo-

bí socialistického Československa, stretnutie s cudzinou, kontrola pohybu v cudzine, charakter prác v zahraničí v rámci služobných ciest atď.

V rámci podujatia sa konalo tiež stretnutie členov COHA a schôdza výkonného výboru COHA. Úradujúci predseda COHA Jiří Hlaváček zhodnotil predchádzajúci rok, vyzdvihol napríklad, že časopis MEMO po zmene redakčnej rady ašpiruje o zaradenie do databázy SCOPUS predovšetkým zvyšovaním kvality recenzného konania publikovaných príspevkov a systematickým plánovaním nových čísel.

Odborné a priateľské diskusie pokračovali v kuloároch na spoločenskom večere, ktorý sa konal vo funkčne zrenovovaných historických priestoroch Umeleckého centra UP v budove Konviktu. Za projekt *Súčasné obrazy socializmu*¹ sa na konferencii s referátmi zúčastnili H. Hlášková a M. Vrzgulová. Zástupcovia vedenia COHA pozitívne prijali ich návrh pripraviť v roku 2023 VIII. konferenciu COHA ako spoločné česko-slovenské podujatie na Slovensku. Konferencia COHA 2019 znova, ako aj iné podujatia tejto vedeckej organizácie, ukázala šírku výskumného záberu odborníkov pracujúcich metódou oral history, ale aj rôznorodosť prístupov v práci s touto metódou. Faktom však ostáva, že systematická práca českých kolegov prináša ovocie v podobe mladých absolventov a postdoktorandov, ktorí predstavujú nové nazeranie na problematiku tejto kvalitatívnej metódy, na jej teoretické ukotvenie aj spoločenskú prestíž.

Hana Hlášková
(Katedra etnológie
a muzeológie FiF UK)
Monika Vrzgulová
(Ústav etnológie a sociálnej
antropológie SAV)

Poznámky:

1. Projekt APVV 16-0345 *Súčasné obrazy socializmu*. Vedúca riešiteľka projektu: PhDr. Monika Vrzgulová, PhD.

9. CELOSTÁTNÍ PŘEHLÍDKA CHOREOGRAFIÍ FOLKLORNÍCH SOUBORŮ – TVŮRČÍ TANEČNÍ DÍLNA 2018 V JIHLAVĚ

V sobotu 3. listopadu 2018 se v Jihlavě v prostorách tamního DKO konala po dvou letech Celostátní přehlídka choreografií folklorních souborů – Tvůrčí dílna. Hlavní odpolední program tvořila právě přehlídka tvorby souborů, předcházela mu workshop pro účastníky vedený tanečником, pedagogem a choreografem Janem Malíkem a po rozborovém semináři následovalo představení souboru Body Voice Band Praha *Vojna*.

V rámci přehlídky bylo předvedeno čtrnáct choreografií čtrnácti tanečních souborů či uskupení pod hlavičkou jednoho souboru, mezi kterými letos převládaly soubory z Čech nad čtyřmi moravskými (a domácím jihlavským ze zemského pomezí). Jednalo se převážně o soubory, které existují řadu let a dlouhodobě se zabývají scénickou tvorbou, jak je tomu v případě souborů Nisanka, Jarošovci, Čtyřlístek, Gaudeamus VŠE, Kašava nebo Hlubina, novější soubory

zastupovaly např. Lipka (Pardubice) nebo Ondrášek (Frýdek-Místek). Úroveň choreografická i interpretační byla poměrně vyrovnaná, žádný soubor nepůsobil svým číslem mezi ostatními výrazně slaběji, nebo dokonce nepatřičně, ale také žádná choreografie nečněla nad ostatními ani nebyla bezvýhradně přesvědčivá. V tomto roce nebylo cílem vybrat z předvedených děl některá na divadelní festival Jiráskův Hronov, takže činnost členů lektorského sboru (Daniela Stavělová, Dorota Gremlicová, Lubomír Tyllner a Jan Hnilička) se soustředila na komentáře k jednotlivým choreografiím, sdílené v průběhu rozborového semináře, jako vždy hojně navštíveného vedoucími a členy souborů.

Na jihlavskou přehlídku se hlásí a vybírají choreografie, které ve spektru tvorby souborů představují více scénickou polohu, pracující s lidovým tancem a lidovou kulturou svobodně, tvořivě, méně s ohledem na lokální stylovou čistotu a „tradičnost“. Znamená to, že i při jejich reflexi lektori soustřeďují pozornost na to, jak choreograficky tvůrce pracoval se zvoleným pohybovým materiálem a jak ho „obsahově“ (v jakékoli míře abstrakt-



Valašský soubor Kašava (Zlín), choreografie *Eště není taká núze*.
Foto Hana Major Sládková 2018

nosti) motivoval. Zároveň je pro tuto choreografickou tvorbu vycházející z lidového tance důležité interpretační zvládnutí jak tanečního materiálu, tak dalších scénických prostředků, které se choreograf rozhodl použít. Obvykle se jedná o významové gesto, „herecké“ pohybové akce a interakce mezi účinkujícími a promluvy. Právě ty nejčastěji dělají interpretům problémy, vypadávají svým naturalismem nebo nedostatečným zvládnutím nebo malou stylizací a rozehráním z celkového obrazu. Mnohdy se také dublují – slovní komentář popisuje to, co se, mnohdy příliš „každodenně“, předvádí i v jevištním jednání. Repliky nejsou dobře srozumitelné, natož výrazově výstižné. Nejasné a nekonzistentní je někdy i zacházení s rekvizitou a významy, které jsou jejím prostřednictvím ustavovány. Jsou však soubory a choreografové, kteří s těmito prostředky nakládají přiléhavě, stylizovaně a se srozumitelnou významovostí a tanečníci je umějí adekvátně jevištně předvést. Letos tento aspekt demonstrovala výrazně např. choreografie souboru

ru Rosénka Praha – skupina Hajdaláci s názvem *Buchty*, která skrze stylizovaný pohybový tvar evokovala a rozváděla „realistické“ akce provázející pečení buchet (ch. Zuzana Cílová).

Dalším aspektem, který při reflexi choreografií vystupuje do popředí, je otázka obsahové, významové „aktualizace“, vztahení choreografické výpovědi k dnešnímu kontextu, životní zkušenosti, současnosti, které divadelní/umělecké vyjadřování předpokládá. V jednotlivých choreografiích je zřetelně patrná rozdílná míra tohoto vztahení k dnešku – to však je často hlavním zdrojem účinnosti díla a dojmu jeho jevištní svébytnosti. Touto aktualizací přitom nemám na mysli okaté využití nějaké tematické časovosti, ale spíš uplatnění určitých významově současných, nejlépe pohybových prostředků nebo kompozičních postupů. Jako konkrétní příklady by v letošních choreografiích mohlo posloužit odkazování na novozélandský bojový tanec haka, při vši kulturní vzdálenosti organicky použité (*Ach, ženy, ženy* souboru Lipka

Pardubice v choreografii Zuzany Sloukové) nebo uplatnění soudobých způsobů strukturování kompozice, především v prolínání jednotlivých částí místo oddělování scénických výstupů a částí (*Čtyři tance z Rittersberka*, Šáteček Nymburk v choreografii Romany Khauerové).

Z hlediska choreografického považuji za nejdůležitější to, jak choreografové tvořivě zacházejí se zvoleným pohybovým/tanečním materiálem, a to jak tvarově, tak z hledisek rytmických, dynamických, prostorových a z hlediska utváření kompozice, její vnitřní struktury. V případě choreografie opřené o lidový tanec je invence choreografa limitovaná tím, že se musí do nějaké míry vztahovat k nějaké autentické (zapsané nebo tradované) taneční kultuře. Tvůrčí svoboda se střetává s otázkou zachování identity lidového tance. Zároveň se již vytvořila určitá choreografická tradice a konvence v rámci tvorby folklorních souborů a k ní se každá nová práce určitým způsobem váže nebo vymezuje. Na choreografiích předvedených letos v Jihlavě bylo patrné, nakolik je pro tvůrce obtížné nalézt skutečně osobitou, s choreografickým záměrem korespondující modulaci tanečního pohybu jako takového; právě v tom je však z mého pohledu ta nejvyšší pomyslná hodnota takové choreografické tvorby.

S choreografickým konceptem úzce souvisí tanečně interpretační zvládnutí choreografie, schopnost tanečníků naplnit choreografické záměry technicky i výrazově. V tomto směru působila všechna představení jistě, některé soubory mají skutečně zkušené a dobře tanečně připravené interprety, kteří dokáží zvládnout své party technicky, včetně mateníku, zvedaček, komplikovaných krokových vazeb, skočných prvků apod., mají smysl pro dynamické proměny, prostorové formace a vzájemnou taneční interakci. Intenzitou tanečního projevu, živostí a kinetičností působily např. choreografie *Na svatou Kateřinu* (Nisanka Jablonec nad Nisou, ch. Jana Hanajová), už zmíněné *Čtyři tance z Rittersberka*, *Dívčice v Mělnice* (Jarošovci Mělník, ch. Jan Úlovec),



FS Rosénka-Hajdaláci (Praha), choreografie *Buchty*. Foto Hana Major Sládková 2018

Horácká svatba (zejména první a poslední část, Pramínek Jihlava, ch. Míla a Miloš Brtníkovi), *Šumná Ostrava* (Hlubina Ostrava, ch. Kateřina Macečková), *Baby, moje baby* (Ondrášek Frýdek-Místek, ch. Lenka Dujková) či *Eště není taká núze* (Kašava Zlín, ch. Kristýna Kubíčková).

Závěr přehlídky, jak již bylo řečeno, tvořilo vystoupení souboru Body Voice Band Praha s představením *Vojna* v režii Jaroslavy Šiktancové a v choreografii Martina Packa. Tato současná interpretace meziválečného díla Emila Františka Buriana (premiéra v D 35 v roce 1935), nastudovaná před pěti lety se studenty Divadelní fakulty pražské AMU a od té doby reprízovaná ve zčásti pozměněném obsazení pod hlavičkou nově ustaveného souboru, má podstatný vztah i ke koncepci tvorby souborů zastoupených v přehlídce a k celému folklornímu hnutí, jak se u nás formovalo po druhé světové válce. Burianova poválečná inscenace této hry, uvedená pod hlavičkou Armádního uměleckého divadla v roce 1955, zapůsobila jako přesvědčivý vzor pro některé choreografy, hledající řešení do té doby téměř neřešitelného problému požadované a ideologicky proklamované tzv. nové tvorby v rámci folklorního hnutí. Byla mezi nimi i Alena Skálová, tehdy choreografka Vycpálkova souboru, která později založila spolu s Jaroslavem Krčkem soubor Chorea Bohemika. V něm v návaznosti na Burianův přístup a teoretické, strukturalistické koncepty lidového umění/divadla formulované členy meziválečného Pražského lingvistického kroužku (Petr Bogatyrjov), jimiž byl ovlivněn, vytvořila ojedinělý a choreograficky svébytný model tvorby vycházející z lidového tance, propojený s podněty výrazového tance a myšlenkovým kontextem šedesátých let. K charakteristikám jejího choreografického stylu patřila zejména pohybová fantazie přetvářející pohyb ve všech jeho parametrech, lakoničnost a výrazová čistota, současnost výpovědi dosahovaná prostřednictvím zřetelného historického, často výtvarného zakotvení inspirace.

Martin Pacek a Jaroslava Šiktancová jsou ve svém pojetí *Vojny* spřízněni jak s Burianem, tak se Skálovou a zároveň vytvořili vlastní polohu, dnešní výklad Burianovy předlohy. Ta je sama o sobě „objevem“: výběr lidových textů/písní a jejich dramatická kompozice a zejména Burianova hudba více či méně nezávislá na melodii zapsaných ve sbírkách mají svéráznou působivost, často postavenou na paradoxním a umocňujícím napětí mezi vážností a ironizací, tragikou a směšností – např. v kontrastu dojemného textu a tklivé melodie s „lacinou“ instrumentací doprovodu nebo v paradoxu hudebně osudově vážného trala-la-lá v písni *Kdes, holubičko, lítala*. Režie a zejména choreografie současné inscenace podtrhuje tuto dvojnásobnost např. využíváním nápadného zpomalení pohybu ve vztahu k hudbě (extrémně zadržené klesání na zem ve scéně padajících/umírajících vojáků začínající písni *Už je ta láska zapálená*) nebo v protikladu pomalých a akcentovaných, tvarově deformovaných pohybů (jako proměnlivý výraz týchž pohybových motivů ve zpomaleném a rychlém staccatovaném provedení v písni *Já tu nebudu, věru nebudu*, navíc s pohybově působivým kánonovým principem rozdělení tří motivů mezi tři prostorově promíchané skupiny tanečníků v protikladu unisona celé skupiny). Jinde vzniká intenzivní napětí mezi textem písně (*Když jsem já šel okolo domečku*), odrhovačkovým doprovodem a tanečním projevem dívčí skupiny (zejména gesty zakrývání obličeje).

V kontextu jihlavské přehlídky by představení *Vojny* mohlo posloužit i pro demonstraci možných „správných“ řešení ve vztahu k přehlídkovým choreografiím. Dala by se na ní dobře ukázat synkretičnost v použití scénických složek, jednotná stylizace, interpretační zvládnutí mluveného/recitovaného slova, zpěvu a tance, těsný vztah živě hrané hudby a scénického dění, a především choreografická volnost v zacházení s pohybem, jeho rytmicko-dynamickým a tvarovým modelováním, čistota tanečních motivů

a jejich výrazovosti. I když v této volnosti jde inscenace mnohdy za hranice prostoru, v němž se přehlídkové soubory a jejich choreografie pohybují.

Dorota Gremlicová
(Katedra tance HAMU)

JIŘÍ MIKULEC: ČESKÉ ZEMĚ V LETECH 1620–1705. OD VELKÉ VÁLKY K DLOUHÉMU MÍRU. Praha: Libri, 2016, 406 s.

Ediční řada nakladatelství Libri „Dějiny českých zemí“ si klade za cíl odbornou popularizaci historie naší země. Jednou z jejích součástí je též kniha *České země v letech 1620–1705. Od velké války k dlouhému míru*. Renomovaný historik Jiří Mikulec se v ní zaměřuje na období od počátku třicetileté války až do smrti císaře Leopolda I. Habsburského a sleduje tedy dobu výrazné proměny tehdejších zemí Koruny české. Publikace však není zajímavá pouze svým tématem, ale rovněž přístupem, jaký zde autor zvolil.

Vymezené časové období v sobě obsahuje řadu atraktivních, ovšem zároveň také složitých témat od bělohorské porážky stavovského povstání, přes konfiskace, ztrátu náboženské svobody a emigraci řady významných osobností, rekatolizaci, třicetiletou válku, změnu stavovského uspořádání, upevnění pozice dynastie Habsburků, či ztrátu lužických markrabství až po krystalizaci nové konfesní a státoprávní identity království a jeho opětovný hospodářský rozkvět. O každém z těchto témat byla již napsána celá řada prací odborných i ryze popularizačních, do nichž často výrazně promlouval duch doby, hloubka stávajícího poznání, stejně jako společenská očekávání. Před každým historikem tedy stojí náročný úkol oprostit se od jakoukoliv tradicí zatížených pohledů. Přesně v tom tkví jeden z nesporných přínosů této knihy, neboť se v ní autorovi podařilo představit vybraný úsek českých dě-

jin bez těchto „nánosů“. Sám tento přístup skvěle zformuloval v úvodu, kde na s. 8 napsal: „Cílem této knihy [...] není uvedené představy vyvracet nebo je korigovat. Vůbec se jimi nebude zabývat.“ Mikulec, sám specialista na toto dějinné období, zde tedy neposkytuje prostor k často složitému vyvracení subjektivních výkladů historie, což mu současně umožňuje udržet jednotu výkladu, vyvážený rozsah textu a především předkládat relativně nezaujatý pohled, pokud je něco takového možné.

V souladu s ediční řadou se kniha snaží poskytnout komplexní pohled na české dějiny ve vymezeném časovém období. Významný prostor je pochopitelně věnován náboženským otázkám, neboť víra patřila mezi velice podstatné průvodce v životě a světě tehdejších obyvatel. Vedle důležitých historických událostí, státoprávních otázek a dynastické politiky se zabývá také všemi jednotlivými stavy a vrstvami společnosti, které utvářely pestré mozaiku obyvatel království. Vedle šlechty, duchovenstva, městského stavu a specifické židovské menšiny tedy neopomíjí ani neprivilegované vrstvy, tedy obyvatele poddanských měst, selský lid z venkova a lidi, kteří se pohybovali na okraji společnosti. Čtenář zde tedy má příležitost alespoň nahlédnout do postavení a životních podmínek všech tehdejších společenských vrstev, hlavních proměn a případně též možnosti změnit své sociální postavení.

Velmi důležitým aspektem knihy je rovněž to, že autor svůj výklad neuzavírá výhradně do takzvané českého pohledu, ale zejména pro období po třicetileté válce tyto dějiny zasazuje do kontextu historie celého habsburského soustátí, do něhož byly české země po bělohorské porážce integrovány pevněji, než tomu bylo před stavovským povstáním v letech 1526–1618. S tím souvisí i nepřímé dopady válek s Osmanskou říší či s Francií, které sice až na ojedinělé turecké výpady do moravských oblastí probíhaly mimo území českých zemí, avšak ekonomicky (především daňovými výnosy) se i naše

země významně podílely na vydržování císařské armády. Spolu s tím souvisí také další důležitý aspekt celé knihy, kterým je kombinace chronologického výkladu dějin a tematicky zaměřených kapitol. Zatímco s prvním typem přístupu se setkáme u prvních dvou oddílů, jež jsou zde nazývány „hlava“, třetí oddíl je pojat právě způsobem tematickým. Právě tento poslední oddíl se věnuje vybraným tématům v kontextu celé Habsburské monarchie od jednotlivých panovníků, přes již zmíněné válečné konflikty po třicetileté válce, postupnou integraci soustátí až po stigma stavovské zrady, s nímž se čeští činitelé často potýkali a které se právě během tohoto období také podařilo postupně překonat.

Kromě kvalitního textu, který je psán příjemně čtivou formou, publikace obsahuje rovněž celou řadu obrazových příloh, jež historický výklad výborně doplňují. I z hlediska redakčního a typografického zpracování je na knize patrná pečlivost, jaká jí byla věnována. Dílo Jiřího Mikulce může být tedy z mnoha důvodů považováno za vysoce hodnotnou ukádku kvalitní popularizace historického té-

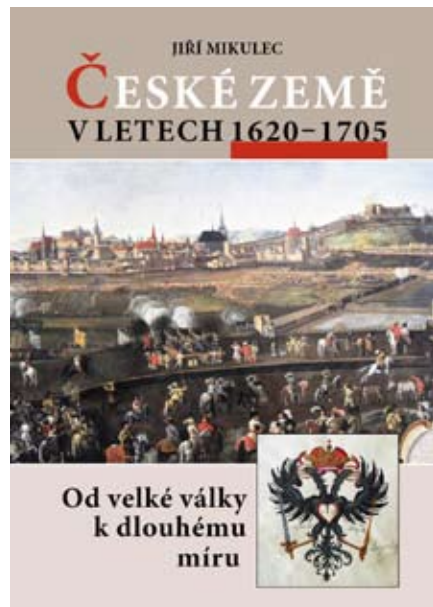
matu, v němž je možné podat pro širokou čtenářskou obec fundovaný a zároveň přehledný výklad prostý jak zavádějících zjednodušení, tak i spleťtých vysvětlování dobou překonaných výkladů.

Lukáš M. Vytlačil
(Ústav pro českou literaturu AV ČR)

MARIE KORANDOVÁ: ZÁPADOČESKÁ DRAMATA J. K. TYLA. Plzeň: ArtKrist, 2018, 208 s.

Snad žádný jiný literát přesahující svým dílem úzký regionální okruh nemá – vyjma Karla Klostermanna – tak úzký vztah k Plzni jako Josef Kajetán Tyl. Náš přední dramatik, beletrista, novinář, herec a překladatel v tomto městě zemřel, je v něm pochován (Mikulášský hřbitov) a na jeho počest zde bylo po druhé světové válce pojmenováno městské divadlo. S připomínkou Tyla se návštěvník Plzně setká téměř na každém kroku – jeho busta zdobí foyer Velkého divadla, socha (dílo manětínského rodáka sochaře Aloise Sopra) Kopeckého sady, sousaší Vojtěcha Šípa z roku 1926 našlo po mnoha peripetiích důstojné umístění na Mikulášském náměstí. Reliéf s Tylovým portrétem najdeme i v Prešovské ulici na domě vystavěném na místě onoho, v němž Tyl 11. července 1856 zemřel. I když se k Tylovým plzeňským pobytům v samotné Plzni vracela řada publicistů, chyběla práce, která by je uchopila v rozsáhlejším díle – ať již odborném, či beletristickém.

Plzeňská rodačka Marie Korandová, která ve své tvorbě věnovala pozornost řadě postav regionálního významu a připomněla jejich pozapomenuté osudy, se svým posledním prozaickým dílem obrací právě k všeobecně známé velké postavě české kultury. Tak jako ve všech předchozích románech se opírá o pečlivé studium pramenů – rukopisů, korespondence, deníkových záznamů, dobového tisku a ikonografie. Licenci literáta popouští uzdu jen v popisech postav a míst, které zaujmou



působivou obrazností a bohatým jazykem. Podobně jako v předchozích dílech i zde volí *ich formu*, na rozdíl od předchozích děl však nikdy nenechává promluvit titulní postavu, tedy samotného Tyla, ale postavy jemu nejbližší – sestry Magdaleny a Annu Forchheimovy, jež s ním sdílely osud v dobách plných naděje, zklamání a posléze i nuzného živoření. Tyl je střídavě nazírán jejich optikou, což na jedné straně oživuje kompozici díla a nutí čtenáře výpovědi obou sester neustále porovnávat, na straně druhé však Tylovu postavu spíše oddaluje. Chybí její hlubší psychologický náhled: Tyl nám uniká, nevíme nic o jeho úvahách, tvůrčím zaujetí, motivaci jeho jednání. Ačkoliv jeho soužití s oběma sestrami jistě nebylo prostě komplikací, máme z textu dojem, že obě sestry svůj úděl přijímají téměř se stoickou vyrovnaností. Nehledě na vzájemné rozdíly obě Tyla milují, obdivují a ochraňují, postrádáme tudíž u obou diferencovanější hodnotící pohled.

Po původně zamýšleném názvu *Západočeská terapie* se autorka rozhodla pro *Západočeská dramata*. Sleduje především ony Tylovy stopy, které zanechal v západních Čechách, zatímco jiná česká města jsou zmíněna jen okrajově. Autorka čtenáře uvádí *in medias res* do vzrušené atmosféry noci, v níž Karel Hilmer opouští v Plzni svoji hereckou společnost a prchá (rovněž od rodiny) pryč i s divadelní pokladnou. Také významný obrat v Tylově životě – sblížení s Annou – spisovatelka situuje do doby jejich společného pobytu u Měchurů na zámku v Otíně poblíž Klatov, největší pocity zadostiučinění po opuštění Prahy Tyl zažívá s Kullasovou společností v Sušici a Klatovech. Po šťastných chvílích však přichází zlom, když Tylovi není v Domažlicích přisouzena koncese na provozování českých her. Zde se autorka s rodovými kořeny na Chodsku opírá o dokonalou znalost prostředí, která je podepřená i ústní tradicí.

Kniha by jistě nespátřila světlo světa, kdyby se jejího vydání neujala s nezdolností sobě vlastní Vlasta Nosková,

rodačka z Chodska a obdivovatelka autorčina díla. V Plzni dokázala o potřebnosti vydání přesvědčit vlivné osoby, oslovila také vydavatele Miloslava Krista, který jako zanícený sběratel knihu vybavil bohatou obrazovou přílohou zabírající téměř polovinu publikace. V tomto směru mu ochotně vyšli vstříc pracovníci Archivu Města Plzně a Archivu Divadla J. K. Tyla. Mezi dobovými divadelními plakáty, podobiznami Tylových současníků, fotografiemi pamětních míst a rukopisy Tylových her, které po dramatikově smrti zdělila Zöllnerova společnost, zaujme především Tylův rukopis Fidovalčky s textem písně *Kde domov můj?*

Publikace je opatřena odbornou statí dlouholeté dramaturgyně činohry DJKT Marie Caltové „Plzeňská zastavení Josefa Kajetána Tyla“, jež mapuje uvádění Tylových her v plzeňském divadle. Také tento text je doplněn obrazovou přílohou – fotografiemi z plzeňských inscenací. Celou knihu uzavírá stat’ „Tylovské rapsodie a tragédie“, tentokrát z pera důvěrného znalce autorčina díla Viktora Viktor, vedoucího Katedry českého jazyka a literatury Pedagogické fakulty Západočeské univerzity v Plzni. Ten znovu bilancuje spisovatelčino dílo, zvláštní pozornost

pak věnuje vztahu Tyla a Josefa Jiřího Kollára, jakož i vztahu Tyla a Břetislava Mikovce. Povznášá se nad jejich osobní spory a snaží se tyto animozity vysvětlit jejich vzájemně odlišnými názory na výchovu kultivovaného diváka.

Marii Korandové se opět podařilo vytvořit prózu, jejímž cílem není sesadit klasika z piedestalu, ale představit ho jako živou osobnost, která svou mnohostrannou činností výrazně ovlivnila kulturní dějiny západočeské metropole.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

DUŠAN HOLÝ: PROBLÉMY VÝVOJE A STYLU LIDOVÉ HUDBY. LIDOVÁ TANEČNÍ HUDBA NA MORAVSKÉ STRANĚ BÍLÝCH KARPAT V SUBREGIONU HORNÁCKO. Brno: Masarykova univerzita, 2013 [2016], 179 s.

Publikace Dušana Holého vyšla poprvé v německém jazyce v rámci spisů Filozofické fakulty Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Brně v roce 1969. Recenzování proběhlo v souvislosti s tímto prvním vydáním (Soňa Burlasová, Slovenský národopis 21, 1973, s. 159–160). K vydání v češtině došlo pro technické potíže o tři roky později, než je uvedeno ve vnočení. V této zprávě uvádíme pro připomenutí pouze základní informace o díle. Přístup autora coby etnomuzikologa, rodilého Hornáka a aktivního nositele lidové kultury je založený na důvěrné znalosti prostředí a směřuje k podrobnému objasnění a pochopení regionálních zvláštností lidové instrumentální praxe. Zároveň usiluje o podchycení nadnárodních rysů a celkového kontextu, v němž hornácká hudba žila a vyvíjela se až do současné podoby.

Publikace sestává ze tří rozsáhlých kapitol: „K charakteristice písňových nářevů“ (s. 13–45), „Nad vývojem taneční hudby“ (s. 47–96) a „Rozbor stylu“ (s. 97–152). Názvy oddílů uvnitř těchto



celků naznačují blíže jejich obsah. První obsahuje pojednání „Nápěvy z hlediska typologického a etnografického“, „Nejdůležitější znaky lidových nápěvů z Horňácka“, „Taneční nápěvy“ a „Lidová duchovní píseň“. V dalším najdeme podkapitoly „Taneční hudba od poloviny 19. století“, „Vývoj taneční hudby od druhé poloviny 19. století“, „Inovace repertoáru“, „Hudební výrazy a technika hry“, „O muzikantech“ a „Umění hudeců“. Části třetí kapitoly pojednávají o teoretickém východisku, vícehlasu, tóninách, ornamentických prvcích a figurách, rytmických a metronymických otázkách a o tvůrčím přínosu zpěváků a hudebníků.

Práce pojednává detailně o nejružnějších jevech, procesech, postupech, proměnách a faktorech, které se podílely na vývoji horňácké lidové hudby. Sleduje vazby východomoravských písní s písněmi ostatních oblastí a zemí, zejména se slovanským východem a jihem. Seznamuje s vývojem jednotlivých instrumentálních seskupení, se zvláštnostmi horňáckých kapel a se zajímavostmi místní hudební praxe. Např. hudecké obsazení se zde prosadilo až ve druhé polovině 19. století. Rovněž tanec verbuňk, obecně považovaný za typický pro tuto oblast, se uplatnil až koncem 19. století. D. Holý věnuje pozornost rovněž lidové terminologii, kterou bádání považuje za důležitou, ale již se přesto dosud nevěnovala dostatečná pozornost.

Kromě specifických a zajímavých aspektů lidové hudby na Horňácku (např. existence muzikantských rodů a významných nositelů nebo charakteristický duvajový doprovod k točivým tancům) či konfrontace se slovenskou folklorní tradicí a instrumentální praxí romských muzikantů na Horňácku najdeme v knize zamyšlení nad některými obecnějšími problémy, např. nad otázkou variantnosti v hudebním folkloru. V praxi se někdy prosazuje názor, podle něhož je dovolené, nebo dokonce ospravedlnitelné značně volné nakládání s folklorním materiálem. Proti tomu je ovšem nutno postavit fakt, že ve folkloru i v současné době ne-

ustále existují jisté limity vytyčující hranice regionálních projevů, regionálních norem, za něž se interpretace lidové hudby nepouští, jak to zcela jasně plyne z recenzovaného díla. Při využívání folklorního materiálu, zejména ve sféře folklorního hnutí, je proto nanejvýš nutná dobrá znalost regionálního stylu.

Horňácko je známé množstvím písní k párovému točivému tanci sedlácká, které se zpívají někdy v hodně dlouhém sledu. Vyžaduje to znalost velkého množství textů i nápěvů od zpěváků a proti tomu značnou zásobu nápěvů či výbornou schopnost improvizace od muzikantů. Vzniká tok zpěvu, instrumentální hry a tanců, v němž se projevují rozmanité a charakteristické znaky horňácké lidové hudby, ať už je to bohaté cifrování primášů, duvaj s jeho rytmickými nepravidelnostmi v doprovodných hlasech, který na Moravě zastupuje aksakový rytmus, více známý ze slovanského jihu, tonální zvláštnosti, vypjatý způsob zpěvního přednesu či dominantní postavení mužských zpěváků. Ze znaků hudební struktury písní je to aditivní forma, převaha obloukovité melodiky, výskyt descendenčních melodických linií nebo

tzv. ženský závěr (rytmicky nedokonalý závěr kadence končící na lehkou dobu) u tanečních písní. Během dlouhého tanečního projevu při tanci sedlácká se naskýtá možnost k uplatnění mnohých z těchto charakteristických znaků horňáckého instrumentálního stylu.

Horňácko se v díle jeví jako jedna z nejzajímavějších a nejzachovalejších etnografických oblastí českých zemí, s nepřetržitou hudební instrumentální tradicí ovlivněnou různými historickými faktory a současně odrážející pronikání nových prvků, s řadou archaickým rysů, s vazbami vnitřními i navenek, spojujícími horňácký subregion s prostorem na východě, jihu, ale i s obecně evropským. O všech těchto záležitostech se čtenář může informovat a poučit z čtivě psaného textu, který skýtá podněty k zamyšlení nad vývojem instrumentální hudební praxe obecně.

Marta Toncrová
(Etnologický ústav AV ČR)

MARTA TONCROVÁ – SILVA SMUTNÁ (EDS.): LIDOVÉ PÍSNĚ Z PODHORÁCKA III. TIŠNOVSKO A BYSTRICKO. Třebíč – Brno: Muzeum Vysočiny Třebíč – Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Praha – pracoviště Brno, 2015, 510 s. (+ shrnutí edičního projektu 2011–2017).

Spoluprací brněnského pracoviště Etnologického ústavu AV ČR (dále EÚB) a Regionálního pracoviště tradiční lidové kultury v kraji Vysočina při Muzeu Vysočiny Třebíč vznikl sedmiletý projekt (2011–2017), jehož cílem bylo znovuoživení vymizelé písňové kultury regionu. Cílem bylo především vydání třísvazkové edice *Lidové písně z Podhorácka*. Písňový materiál regionu byl rozdělen podle oblastí národopisného regionu Podhorácko: *I. díl Náměšťsko a Velkobítešsko* (2011); *II. díl Třebíčsko, Hrotovicko, Moravskobudějovicko a Jemnicko* (2013) a *III. díl Tišovsko a Bystricko* (2015).



Edice představuje repertoár 121 lokalit Podhorácka a obsahuje celkem 934 písňových jednotek, které od 248 zpěváků a interpretů zaznamenalo 77 sběratelů. Rukopisné zápisy jsou uloženy ve sbírkových fondech EÚB, většina jich nebyla dosud publikována.

Časové rozpětí doby záznamu jednotlivých písní je více než sto let. Nejstarší píseň je uvedena už ve třetí sbírce Františka Sušila (1804–1868), nejnovější varianty zapsaných písní pak pocházejí z návratného výzkumu Silvy Smutné a Kamily Coufalové v roce 2011. Významná část materiálu z dokumentačních fondů EÚB pochází ze sběrů Hynka Bíma (1874–1958), Františky Kyselkové (1865–1951), Bohuslava Indry (1891–1961), Roberta Smetany (1904–1988) a Vratislava Bělíka (1900–1988).

Všechny tři díly vycházejí ze stejné koncepce, a to jak po obsahovém uspořádání, tak po grafické stránce. V úvodu svazků jsou uvedeny odborné studie vztahující se ke sběratelským osobnostem a hudební situaci ve vybrané oblasti (podle dílu) a také k tradičním hudebním příležitostem. Následuje přehledná ediční poznámka. Samotný písňový materiál je rozdělen tematicky, žánrově a funkčně na oddíly *písně milostné, rekrutské, vojenské, vojenské a pijácké, písně ke kalendářním obyčejům, písně k obyčejům životního cyklu, písně o řemeslech a stavech* (ve třetím dílu jsou vynechány nebo připojeny k jiným typům), *tance* (jsou uvedeny v prvním a třetím dílu), dále *písně epické, duchovní a pohřební* a *písně k poutím a procesím*. V závěru každého dílu jsou přehledné rejstříky, seznamy a fotografické přílohy.

Třetí díl písňové sbírky je věnovaný severnímu Podhorácku, tj. oblasti kolem měst Tišnova a Bystřice nad Pernštejnem. Ačkoli se do severního Podhorácka řadí 104 lokality, terénní zápisy jsou doloženy jen z 32 obcí. Jedním z hlavních sběratelů v této oblasti byl Hynek Bím, jemuž se podrobněji věnuje M. Toncrová v úvodním textu. Editorka představuje také taneční zápisy Zdenky Jelínkové

(1920–2005), která se na Tišovsku zabývala mj. dochovanou podobou svato-dušní obřadní taneční obchůzky známé jako královničky. Z hudebního hlediska byly na severním Podhorácku rozšířené na sklonku 19. a počátku 20. století hlavně dechové a štrajchové kapely, zformované především z bývalých vojenských muzikantů. Úvodní texty doplňuje studie Ireny Ochrymčukové, která sleduje hudební vývoj v oblasti do dnešní doby, a dále anglické a německé resumé.

Součástí třetího dílu edice jsou také instrumentální zápisy tanečních písní především z Nedvědic a Doubravníka. Tento oddíl tvoří 25 zápisů (nejstarší pocházejí z roku 1819, z tzv. guberniální sběratelské akce) a vedle výraznějšího vokálního materiálu dokreslují tradiční hudební repertoár oblasti.

Vydáním tří dílů sbírky se ovšem projekt neuzavřel. Aby se zpřístupnil repertoár vydaný v knižní podobě i zájemcům, kteří se neorientují v notovém zápisu, vyšla v roce 2016 zvuková nahrávka s výběrem 68 písní. Na kompaktním disku s názvem *Lidové písně z Podhorácka. Výběr z trojdielné knižní sbírky zpívají zpěváci a zpěváčci z Velkobítešska* se podílely více než dvě desítky interpretů různého věku i pěveckých a muzikant-

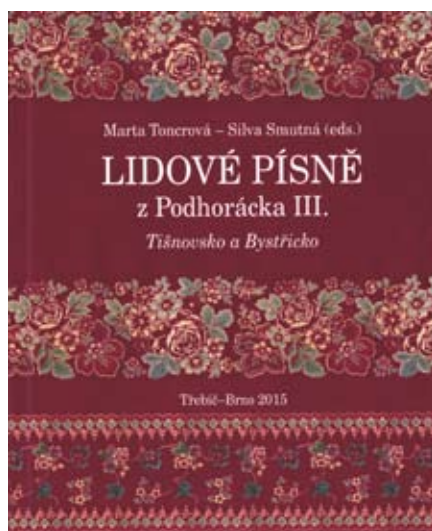
ských zkušeností. Hlavní harmonický nástroj je zde akordeon a v několika písních zaznívají také housle a flétna.

V roce 2017 uzavřely editorky M. Toncrová a S. Smutná spolupráci na projektu ještě jedním edičním počinem, tentokrát cíleně zaměřeným na nejmladší generaci. Publikaci nazvaly *Zpěvník z Horácka a Podhorácka. Výběr písní pro školy*. Svazek obsahuje sto písní a je určen dětem i jejich učitelům jako rozšíření běžné náplně osnov hudební výchovy, může ale sloužit i jako inspirace pro folklorní a zájmové kolektivy. Díky podpoře Ministerstva kultury a Kraje Vysočina byla zajištěna bezplatná distribuce zpěvníku do všech mateřských, základních i uměleckých škol a dětských folklorních souborů v kraji (přibližně na 430 míst).

Zápis písní ve zpěvníku je poněkud zjednodušen, tj. nejsou zde zaznamenány detailní pasportizační informace k jednotlivým písním: uvedena je pouze lokalita a původní funkce písně (milostná, svatební, taneční aj.). Prameny, s nimiž editorky pracovaly, jsou shrnuty v přehledném soupisu v závěru publikace. Hlavní úprava vybraného písňového repertoáru spočívá v tom, že pokud písně překračovaly svým rozsahem základní (tzv. jednočárkovanou) oktávu, byly transponovány do polohy vhodnější pro přirozený dětský zpěv (nejčastěji do G dur). Přestože ve zpěvníku najdeme i písně s vojenskou tematikou či písně s pevnou vazbou na určité výroční (Vánoce, masopust, Velikonoce) a rodinné zvykosloví (svatba), větší polovinu písňových jednotek ve sbírce tvoří písně žertovné a milostné.

Třídielnou písňovou sbírkou z Podhorácka (2011–2015), výběrem písní pro převedení do zvukové podoby (2016) a zpěvníkem pro nejmladší vrstvu obyvatel regionu (2017) editorky Marta Toncrová a Silva Smutná naplnily svůj původní záměr, a to ukázat rozmanitost písňového repertoáru Podhorácka a znovu probudit k životu dříve bohatou zpěvnost kraje.

Klára Císaríková
(Etnologický ústav AV ČR)



NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2019

(Revue für Ethnologie 1/2019)

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

Das Heft 1/2019 der Zeitschrift Národopisná revue (Volkskundliche Revue) öffnet das Thema „Nationale Schulen in Ethnographie und Folkloristik“. Giuseppe Maiello befasst sich mit der Gestaltung dieser Branchen in Italien (*Zur Entwicklung der italienischen Folkloristik und Ethnographie: von den Renaissance-Sammlungen der Volksliteratur bis zum Positivismus*), Jiří Woitsch bietet eine Übersicht über die Entstehung der Ethnologie in der Schweiz (*Auf Ihren eigenen Weg? Die Ethnologie in der Schweiz im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*). Alexandra Bitušíková konzentriert sich auf die Forschung der Stadt in slowakischer Ethnologie (*Die urban-ethnologische Forschung in der Slowakei im 21. Jahrhundert: Reflexionen und Aufforderungen*). Jaroslav Šotola und Mario Rodríguez Polo erklären die Diskursen in Roma-Studien in Tschechien nach dem Jahre 1989 (*Die Repräsentation der Roma Andersartigkeit: Reflexion der Konstruktion eines Objektes in Sozialwissenschaften*). Ivan Murín und Gergely Agócs präsentieren die Nutzung der Folkloristik im Bereich Folklorismus (*Angewandte Folkloristik in Ungarn, auf dem Beispiel von Táncház – módszer*). Außer dem Hauptthema wurde der methodologische Beitrag von Miroslav Vaněk *Von einhundert Studentenrevolutionen zu einhundert Studentenevolutionen. Über die Methode des ersten longitudinalen Projekts der tschechischen Oralgeschichte* eingeschlossen.

Die Rubrik „Tradition im Wandel“ bringt eine Aufzeichnung von der Feldforschung des Nikolaus-Rundganges im Dorf Lužná, Süd-Walachei (Autorinnen Jana Poláková und Milada Fohlerová). Die Rubrik „Rückblicke“ veröffentlicht einen Beitrag *Bernardino de Sahagún und die Anfänge der Anthropologie in Mexiko* (Autor Oldřich Kašpar) und erinnert an das Leben und Werk von Václav Pletka, einer bedeutenden Persönlichkeit der tschechischen musikalischen Folkloristik. Die „Gesellschaftschronik“ bringt eine Begrüßung zum Jubiläum der Ethnologin Soňa Švecová (geb. 1929) und die Aufrufe auf die Roma-Expertin Eva Davidová (1932–1918) und den Ethnologen Karel Pavlišťík (1931–2018). Sonstige regelmäßige Rubriken veröffentlichen Berichte über Ausstellungen, Konferenzen, Schauen und neue Bücher.

NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2019

(Journal of Ethnology 1/2019)

Published by the National Institute of Folk Culture

696 62 Strážnice, Czech Republic

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

E-mail: info@nulk.cz

Journal of Ethnology 1/2019 deals with the theme “National Schools in Ethnography and Folkloristics”. Giuseppe Maiello focusses on the formation of those disciplines in Italy (*On the Development of Italian Folkloristics and Ethnography: from Renaissance collections of folk literature to positivism*), Jiří Woitsch submits an overview on the origin of ethnology in Switzerland (*Going Their Own Way? The Swiss Ethnology in the 19th and the first half of the 20th Century*). Alexandra Bitušíková pays attention to the research into city in Slovak ethnology (*The Urban-Ethnological Research in Slovakia in the 21st Century: Reflections and Challenges*). Jaroslav Šotola and Mario Rodríguez Polo explain discourses of Romani studies in the Czech environment after 1989 (*The Representation of Roma Otherness: a Reflexion of Constructing a Subject-Matter of Czech Social Sciences*). Ivan Murín and Gergely Agócs present the application of folkloristics in the realm of folklorism (*Applied Folkloristics in Hungary: Case Táncház – Módszer*). The methodological essay by Miroslav Vaněk (*From One Hundred Student Revolutions to One Hundred Student Evolutions. On the Method of the First Longitudinal Project in Czech Oral History*) has been involved out of the main theme.

The Transforming Tradition column publishes a record from the field research into Nicholas door-to-door procession in the village of Lužná in southern Wallachia (by Jana Poláková and Milada Fohlerová). Review Section includes a contribution *Bernardino de Sahagún and Beginnings of Anthropology in Mexico* (by Oldřich Kašpar) and a reminder on Václav Pletka's life and work, an important person of Czech musical folkloristics. Social Chronicle publishes a greeting to the life anniversary of the ethnologist Soňa Švecová (born 1929), and obituaries for the Romist Eva Davidová (1932–1918) and the ethnologist Karel Pavlišťík (1931–2018). Further regular columns publish reports on exhibitions, conferences, festivals, shows, and new publications.

NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2019, ročník XXIX

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: PhDr. Jan Blahůšek, Ph.D., 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: 29. března 2019
ISSN 0862-8351 (Print)
ISSN 2570-9437 (Online)
MK ČR E 18807

