

N Á R O D O P I S N Á

revue

2/2009

AUTOŘI STUDIÍ A ČLÁNKŮ NR 2/2009:

Prof. Dr. hab. Dorota SIMONIDES, Dr.h.c., (*1928) vystudovala polonistiku a etnografii na univerzitách v Krakově a ve Wroclawi. V sedmdesátých letech vedla Katedru etnografie na wrocławské univerzitě. Etnologii přednášela na dalších polských i zahraničních univerzitách, působila jako profesorka univerzit v Göttingenu a v Kielu. Je zakladatelkou první katedry folkloristiky v Polsku. Byla rovněž dlouholetou předsedkyní hlavního výboru Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego a místopředsedkyní International Society for Ethnology and Folklore.

PhDr. Daniel DRÁPALA, Ph.D., (*1976) vystudoval etnologii a historii na Filozofické fakultě MU v Brně, kde v současnosti působí jako odborný asistent Ústavu evropské etnologie; v letech 1999–2007 pracoval ve Valašském muzeu v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm. Zaměřuje se na problematiku tradiční rukodělné výroby, muzeí v přírodě, sociálních a hospodářských vztahů východomoravského venkova.

Bc. Lenka POLAKOVÁ (*1984) je absolventkou bakalářského studia antropologie na katedře historických a antropologických věd Filozofické fakulty Západočeské univerzity (2008). V současné době pokračuje v magisterském studiu ve studijním programu Evropská kulturní studia při katedře filozofie FF ZČU.

PhDr. Marta ULRYCHOVÁ, Ph.D., (*1952) působí na Katedře historických a antropologických věd Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni. Zajímá se o současné formy folkloru především v oblasti tzv. užšího Plzeňska a horního Chodska, dále o oral history a etnické menšiny.

PhDr. Gabriela KILIÁNOVÁ, CSc., (*1951) vystudovala národopis na Filozofické fakultě UK v Bratislavě. Od roku 1983 pracuje v Ústavu etnologie SAV, v současnosti jako samostatná vědecká pracovnice a ředitelka. Přednáší externě na univerzitě v Regensburgu, v letech 1996–2000 působila jako hostující lektorka na univerzitě ve Vídni. Specializuje se na výzkum rituálů smrti, kolektivních identit a ústní tradice.

N Á R O D O P I S N Á

revue

2/2009



OBSAH

Studie a články

Obyčej v životě člověka v minulosti a dnes (<i>Dorota Simonides</i>)	75
K sociálním a ekonomickým funkcím jarních dětských obchůzek na Záhoří (<i>Daniel Drápala</i>)	84
Skok přes kůži na Karvinsku. Příspěvek k současném stavu hornických rituálů (<i>Lenka Polaková – Marta Ulrychová</i>)	94
Odíšť v pokoji. Dva případy súčasných pohrebných obradov na západnom Slovensku (<i>Gabriela Kiliánová</i>)	100
Postava soudce v postřekovském masopustu (<i>Marta Ulrychová</i>)	108

Fotozastavení

Pouhých osm let života... (<i>Lenka Drápalová</i>)	116
--	-----

Proměny tradice

Kraslice Josefa Vavroše ze Studénky (<i>Eva Večerková</i>)	118
Magie všedního dne. Na příkladu doteku „vošahlíka“ u chrámu sv. Bartoloměje v Plzni (<i>Petra Košílková</i>)	120

Rozhovor

Rozhovor s Račko Popovem (<i>Barbora Machová</i>)	124
---	-----

Společenská kronika

Vzpomínka na Rudolfa Pečmana (<i>Jan Blahůšek</i>)	127
Za Lubošem Ogounem (18. 2. 1924 – 14. 2. 2009) (<i>Karel Pavlišťík</i>)	128
Odešel Bohumil Smejkal (<i>Jaromír Nečas</i>)	129

Diskuse

Etnologie a etika (<i>redakce</i>)	130
Diskusia o etike v sociálnej antropológii/etnológii na Slovensku (<i>Michaela Ferencová</i>)	130

Výstavy

Výstava „Žít! Ceija Stojka“ (<i>Jana Zoubková</i>)	132
--	-----

Festivally, přehlídky

Celostátní přehlídka choreografií folklorních souborů. Tvůrčí taneční dílna 2008 (<i>Kateřina Černíčková</i>)	133
---	-----

Recenze

B. Šalanda: Česká vesnice Široký Důl (<i>Roman Doušek</i>)	134
J. Štika: Valaši a Valašsko (<i>Karel Pavlišťík</i>)	136
J. Jilík: Záhadná jízda králů (<i>Josef Jančář</i>)	136
D. Gremlicová (ed.): Stopy tance (<i>Kateřina Černíčková</i>)	137
Z. Kašpar: Zahraj ně, hudečku (<i>Marta Toncrová</i>)	138
Acta musealia Muzea jihovýchodní Moravy ve Zlíně 2007 (<i>Josef Jančář</i>)	139

Zprávy

Desetiletí Školy folklorních tradic (<i>Alena Schauerová</i>)	139
Tři pozůstalosti z archivu NÚLK Strážnice (<i>Petr Horehled</i>)	141

Resumé

144

OBYČEJ V ŽIVOTĚ ČLOVĚKA V MINULOSTI A DNES

Dorota Simonides

Sledování procesu změn v rámci obyčejů patří mezi náročné vědecké a badatelské výzvy. Je to dáno samotným pojmem obyčej. Není ve vědě vždy užíván jednoznačně. Vyskytuje se nejméně ve třech různých významech. V **prvním** jako způsoby chování, které se staly obecně závazným zvykem a jednáním podloženým silou tradice. Jsou to – jak poznamenává americký sociolog – návyky a standardy (Sumner 1995). **Druhý** význam, používaný hlavně ve 20. století, označuje zvyky a obřady a je vyjádřen v plném smyslu v gestech, v jazykových obratech, které jsou spíše symbolické, směřující k vnějším, estetickým potřebám pospolitosti (Brodziński 1964, s. 93–94). **Třetím** významem je závazné, byť nepsané zvykové právo, které udržuje svou morální a obyčejovou funkci i tehdy, když je v rozporu s kodifikovaným právem.

Vydělení těchto tří významů vůbec neznamena, že se s nimi setkáváme odděleně a že je lze snadno odlišit. Povaha obyčeje byla vždy taková, že obsahoval všechny tři uvedené významy a bylo problematické zkoumat jen jeden z nich bez přihlídnutí k ostatním. To, co je odlišuje, je různé položení důrazu. Vše je závislé na tom, který význam obyčeje je předmětem zkoumání. Takový způsob chápání obyčejů způsobuje těžkosti při vyjádření jejich proměn. Těžkosti jsou způsobeny mezi jiným i tím, že lidová kultura nikdy nebyla statická, ale stále se proměňovala. Proto při jejím zkoumání musíme vždy přihlížet ke konkrétní době a společenskému kontextu analyzovaných jevů.

Již citovaný sociolog uvádí, že obyčej obsahuje různé kategorie chování a společenských činností, které nemusí být výsledkem vědomé reflexe a nemusejí obsahovat (jako ve třetím významu) morální prvek. Ten naopak vystupuje vždy, když se lokální společnost dovolává etických sankcí v případě porušení tradičních způsobů jednání (Sumner 1995, s. 31). V takových situacích představuje závaznost obyčejů vysoce ceněnou hodnotu. Jan Słomka, selský písmák narozený v roce 1842, to vyjádřil následovně: „*Jsem přesvědčen, že největším lidským pokladem jsou dobré obyčeje a morálka podložená vírou ve spojení s Nejdokonalejší bytostí, Bohem. Teprve na druhém místě bych umístil věci materiální povahy a majetek*“ (Pietraszek 1999, s. 37). V této situaci je pro nás snazší souhlasit s názorem W. G. Sumnera, že „*obyčeje jsou článkem řetězu spojujícího navyklé reakce jedince na různé podněty*

s takovým způsobem chování, jehož forma je určována obecnými vzory platného morálního kodexu, vládoucí životní filozofie, případně systematických filozofických koncepcí nebo celkových náboženských doktrín“ (Sumner 1995, s. 31). Většinou si obyčeje osvojujeme podvědomě, protože jsou součástí našeho života a nevědomky vstupují do našeho každodenního bytí. Společně se Sumnerem můžeme tedy poznamenat: „*Rodíme se do okruhu obyčejů, které nasáváme stejně jako vzduch*“ (1995, s. 3).

Mnoho starých obyčejů, většinou zritualizované chování dřívější populace, známe přirozeně jenom z dokumentů, zápisů v kronikách, nikoli z bezprostředního kontaktu. Středověké církevní synody při zákazech některých lidových zvyků a chování popisovaly jejich formu, avšak bez pochopení smyslu popisovaného jevu, což ztěžuje dnešním badatelům uchopení někdejšího významu a jeho společenské funkce.

Při vědeckém zkoumání a porovnávání minulých podvědomých obyčejů s těmi, které vznikají na základě našeho vědomého morálního kodexu, si musíme uvědomit, že v současnosti jsou většinou předávány výhradně takové ritualizované formy chování a zvyků, které jsou srozumitelné a jejichž význam je pro nás dostatečně známý. Existují však zvyky jako herody [obdoba tříkrálových her, pozn. překladatele], vodění medvěda, topení smrtky a jiné, u kterých hluboký sakrální smysl dávno zanikl, ale ze zábavních důvodů se stále udržují, a dokonce také revitalizují a pokračují se stávají svérázným happeningem.

1. Obyčej jako forma jednání a chování

První význam pojmu obyčej zahrnuje hodně širokou oblast lidského chování. Kdysi se týkal chování ve společnosti, u stolu, kontrolování vlastních fyziologických a sexuálních pochodů, oblékání, způsobů mezilidské komunikace a způsobu, jakým se pohybujeme. Obyčej určoval rejstřík hlavních příkazů a ponaučení v dané době, které se během času přeměnily v trvalé návyky chování. Ihned však musíme poznamenat, že se tyto příkazy a ponaučení staly během doby kulturními vzory a v návaznosti na obsah přibíraly morální zásady, které byly dříve nazývané obyčejovými. Nejlépe to můžeme doložit historickými prameny, protože zde můžeme najít mnoho takových, které poučují, jak se chovat v kostele, jak u zpovědi, jak na

statku nebo třeba k ženám (Simonides 1990, s. 19–25). Je důležité si uvědomit, že jednání jedince bylo původně zasazeno do systému náboženství, protože obyčej určovala hlavně křesťanská víra. Nicméně kromě náboženství muselo existovat mnoho dalších pouček o jiném způsobu chování, vždyť lidé nežili jen náboženstvím. Proto kromě středověkých náboženských traktátů, jako třeba *ars moriendi*, které obsahovaly pokyny ke smíření se smrtí a radily mít vždy v dosahu příručku dobrého umírání (Włodarski 1987), existovaly také světské traktáty poukazující na chování v jiných oblastech obyčejů, např. při tehdejších zábavách a hostinách na knížecích dvorech, v klášteřích, v palácích bohatých měšťanů (Michałowska 1997, s. 311–312). Připomeňme třeba verše polského středověkého básníka P. Słoty *O chování u jídla*, které poučují, jak sedět u stolu, jak sahat do mísy, jaké vybírat kousky masa (Wiesiołowski 1970). Nové knihy obyčejů byly později psány častěji prózou a zabývaly se nejenom stolováním a způsoby hodování, nýbrž celým lidským životem.

Závaznost obyčejů, manýry, způsob oblékání závisely na příslušnosti ke společenské vrstvě. Šlechtu a měšťanstvo zavazovalo odlišné chování. Stupňovaly se také požadavky starších ve vztahu k mladším, zaměstnavatelů k zaměstnancům, žen k mužům a duchovních k sedlákům. Určené a akceptované vzorce nebo formy chování umožňovaly dorozumění mezi lidmi. Tvrdí to autor *Kulturních základů osobnosti*, když píše: „Aby jednotlivec mohl účinně fungovat v rámci společnosti, musí dodržovat stereotypní formy chování, neboli kulturní vzorce“ (Linton 1975, s. 36). Můžeme si představit, že to ulehčovalo život. Stačilo se podívat do traktátu a už bylo jasné, jak se v dané situaci chovat, jakého vzorce se držet, na druhou stranu také bylo zřejmé, jaké chování můžeme očekávat od osoby, se kterou jsme přišli do styku. Existovaly speciální *Knihy slušného chování*, které velice jasně vysvětlovaly nejenom to, jak se chovat u stolu, nýbrž také, jak mluvit se staršími, jak se zdržet pití nebo žen, které neměly potřebnou vážnost (Elias 1980, s. 105). Nezbytnost těchto knih potvrzuje lamentace duchovního z 18. století, který si stýská, že věřící považují obyčej jen za dobré vychování, jenom jako „věc čistě lidskou a světskou a nesnaží se o povznesení svého myšlení, nechápou je jako ctnost, která má spojitost s Bohem, s bližním, s každým z nás. Zřetelně to svědčí o tom – dodává duchovní – jak málo je na světě křesťanství“ (Elias 1980, s. 105). Duchovní nepochybně chápe pojem obyčej ve třetím významu, jako etický příkaz, obsahující hodnoty mravního jednání.

Etnolog J. S. Bystroň ve své jedinečné knize *Historie obyčejů ve starém Polsku* (1933) zdůrazňuje, že obyčej jsou pro něho „každodenním životem různých společenských vrstev“ (Bystroň 1994, s. 13). Počítá k nim proto formy de facto jakéhokoliv každodenního života, to znamená také života rodinného, společenského, politického či vojenského. Bystroň si při tom uvědomuje, že svou pozornost věnuje hlavně způsobům chování odpovídajícím normám dané společnosti, tedy standardům, jinými slovy takovým způsobům života a chování, které svou pravidelností mohou být řazeny mezi obvyklé kulturní vzorce. Z tohoto hlediska prozkoumal oblast obyčejů ve všech společenských vrstvách i třídách a dokázal, že nejde pouze o lidový či elitní jev. Nevyužíval při tom jeden vědní obor, nýbrž pomocí metod různých vědních oborů analyzoval obyčej interdisciplinárně. Recenzenti, kteří zpočátku kritizovali jeho velice široké uchopení tématu, později dílo vysoce hodnotili a zdůrazňovali, že kniha je „v naší [polské] historické literatuře téměř bez konkurence“ (Barycz in Bystroň 1994, s. 11–12). Obyčej opravdu určuje hodnotový systém, který je chráněný místním společenstvím, a určuje také vztah k životním postojům v různém společenském prostředí, nejvíce se však projevuje v každodenním životě, jehož společenské formy zahrnul Norbert Elias (1980) do chápání kultury a civilizace. Píšeme-li tedy o obyčejích, musíme psát o celém lidovém světonázoru, o lidovém chápání světa v jednotlivých epochách a společenských vrstvách, protože to vše se vlastně projevovalo v obyčejích (Simonides 1989, s. 5–19). Paradoxně zní výrok, že nic není tak spontánní jako obyčej, ale nic není tak vynucováno jako právě obyčej. Všichni se nacházíme pod jejich tlakem, vědomě nebo podvědomě.

V současnosti se může zdát, že někdejší rejstřík vzorců chování je v mnoha případech anachronismem. Z terénních výzkumů však víme, že ještě ve 20. století vynakládali nejstarší členové rodu, učitelé a jiné tzv. vesnické autority nesmírné úsilí, aby děti naučili všeobecně akceptovaným pravidlům, jako je úcta ke starším a rodičům, učitelům, kněžím apod. Jsou známy případy, že některé firmy vydávají příručky, jak se chovat k zaměstnavatelům a k nadřízeným, také univerzity vedou obdobné návody, jak se má chovat student, nemluvě o nesčetných „diplomatických protokolech“ a jiných společenských příručkách.

2. Zvyky a obřady

Druhým významem pojmu obyčej, jak jsme už uvedli, jsou zvyky a obřady. Během staletí podlehly významné

ritualizaci a projevují se také ve společenském chování, jsou pouze určovány ročním obdobím a existenční situací. Jestliže se nějaké rituální chování periodicky opakuje v denním nebo ročním cyklu, nazýváme je zvykem, je-li v menší nebo větší míře zdramatizované, jde o obřad (Grad 1987, s. 388–389). Sociolog náboženství H. Carrier zdůrazňuje, že obřad je „*vzorec chování smluvený ceremoniálem, který vyjadřuje společný náboženský prožitek a prostřednictvím gest a slov nás svazuje s určitou transcendentní realitou*“ (Carrier 1961, s. 140–141).

Etnologové zjistili, že v tradici zůstávají živé většinou takové obřady a zvyky, které buď obsahují významné sdělení, nebo slouží k jinému důležitému účelu. Jsou to projevy, které lidé opravdu potřebují, a proto tvoří podstatu systému určité regionální kultury v dané době. Zdůrazňujeme, že při zkoumání dědictví lidové kultury v konkrétní době musíme neustále pamatovat na to, co jsme uvedli už dříve, totiž, že všechny jevy nejsou stále živé, že tradice je zdrojem kontinuity výlučně těch kulturních projevů, které člověk potřebuje.

Dnes je rozšířen názor, že člověk žijící v tradiční kultuře byl plně psychicky zakotven, měl kompaktní světový názor, cítil se bezpečně a nepodléhal frustraci, na rozdíl od současných lidí, kteří jsou plni strachu, úzkosti, jsou psychicky dezintegrováni a cítí se ohrožení. Tento názor není omluvitelný, je to většinou mýtus. Některé obřady a různé zvyky nebo pověry vnášely do lidské psychiky, do života společenské skupiny pocit bezpečí, který vycházel z přesvědčení, že když jsou plněny tradicí přikázané rituály, jsme pod ochranou dávných bohů a duchů předků. Málodlo si však uvědomuje, že kdysi nebezpečí ohrožovalo člověka vždy a všude. V tom je hlavní důvod, proč člověk personifikoval svůj strach do různých démonů, aby s nimi mohl s bojovat a porazit svůj strach.

Obřady a zvyky byly tak důležité a dodržované proto, že učily, jak se pohybovat v kdysi nebezpečném světě, ve známém prostředí, jak se chovat vůči lidem a vůči přírodě. Obsahují také soubor instrukcí, jak jednat během určitých dnů, ročních období, v různých důležitých životních situacích. Tvoří tak rejstřík chování, vyrůstající z konkrétní lidové vize světa.

Obřady a zvyky plnily různé psychosociální potřeby lidského vědomí (Simonides 1991). Můžeme vyjmenovat čtyři nejdůležitější, nezávislé na času a prostoru. První potřeba se realizuje v každém výročním a rodinném obřadu a ukazuje, že člověk ke svému psychickému vývoji potřebuje pocit sounáležitosti se společenskou skupinou.

Tato potřeba není vždy pro společnost celkem zřetelná, protože je často vyjádřena v sémanticky různých významech, ve skupinovém rituálním chování, je zakódovaná v rozličných symbolech. Jako příklad můžeme uvést společný prožitek určitých svátků, kde důležité bylo obecné povědomí, že pro realizaci jistých obřadů a zvyků je nutná společnost (Simonides 1986, s. 16). Snadno si můžeme domyslet, že neexistuje člověk, který by se jako člen dané pospolitosti – vesnické, rodinné nebo profesní – nechtěl podílet na obřadech a zvycích, zvláště na „přechodových“ obřadech, které byly jednak určitým druhem iniciace v obyčeji a kulturním vzorcem v dané pospolitosti, a na druhé straně vyjadřovaly souhlas s nově přijatým členem určitého společenství. Můžeme si to ukázat na příkladu: Když se v rodině chystala svatba, byly známy nejenom úlohy, ale i bylo přesně určeno rozdělení práce – vesnická pospolitost dodala potraviny, rodina pekla a vařila, novomanželé zvali na svatbu. Samotná svatba měla rovněž přesně rozepsaný scénář. Rodiče žehnali svým dětem, byl-li některý z rodičů po smrti, šlo se – pokud byl hřbitov poblíž – k jeho hrobu a tam se žádalo o požehnání. Kontakt živých a mrtvých byl nepřetržitě udržován. Mrtvý byl stále členem rodiny, členem vesnické pospolitosti. Pamatovalo se na něho při různých příležitostech, a tak se předávaly mladšímu pokolení starší formy příbuzenských svazků spojujících živé s mrtvými. Zde má původ mnoho zvyků a obřadů spojených s narozením, svatbou a smrtí člověka, které nejenom integrují rodinu, ale vytvářejí také vazbu na společenství (Simonides 1988).

Jinou potřebou byly společná zábava a veselí. Většina se odehrávala v období masopustu, avšak v každém obřadu nebo zvyku je prostor pro zábavu a veselost. Dokonce u pohřebních zvyků, kdy se po pohřbu odbývá smuteční hostina, při kterém se v družné zábavě – jak si to přál zemřelý – připíjí na jeho dobré skutky a odkládá všechn smutek, aby dlouho netrápil celou rodinu a pospolitost, protože – jak naši předci dobře věděli – smutek ohrožoval psychické zdraví. Takových dokladů ukazujících potřebu odvrácení smutku najdeme v lidové kultuře mnoho (Simonides 2007, s. 153–175).

Třetí imanentní potřebou člověka naplňovanou prostřednictvím obřadů a zvyků je očistění, prožití svébytné katarze (*catarsis*). Nalézáme ji v činnostech plných symboliky, ve kterých důležitou roli hrají oheň, voda a přání duchovní obrody. Máme na mysli obřady typu vodění medvěda, topení Mařeny, pálení Jidáše. Celá pospolitost účastníci se obřadu svaluje na „obětního beránka“

všechny vesnické poklesky, prohřešky, hříchy, provinění, choroby, a dokonce alkoholismus. Hlavním cílem obřadu je vypudit zlo, v dnešním smyslu slova povznést se z poklesku k začátku nového života. Poslání v obřadu obsažené bylo kdysi všem zřejmé a bylo podpořeno realistickým jednáním, jako je spálení kartičky s hříchy na ohništi na Zelený čtvrtek, pálení zbytků a všeho jiného smetí, umývání v potoku za svítání na Velký pátek, chození ke zpovědi, rituální koupel v sobotu před Velikonocemi atd.

Čtvrtou potřebou uspokojovanou zvyky bylo dělení se s jinými lidmi. Můžeme ji najít v polském prostředí např. při prostření pro pocestného při štědrovečerní večeři, podělování oplátkem (symbolem chleba), při dělení svčceného vajíčka u velikonoční snídaně (symbol podílu na bohatství), ponechání zbytku obilí pro nemajetné v době žní a v řadě dalších zvyků podobného typu.

Hlavní význam zvyků a obřadů – často nazývaných obyčejí – je v poslání, které je ukryto někdy ve zcela nepochopitelných činnostech. Jsou ve svém jádru, ve svých základech stejné v každé lidské pospolitosti. Člověk se všude těší z narození dítěte, je smutný, když umře člen rodiny, udělá vše, aby byl součástí lokální společnosti a ochotně se podrobí normám, které vládou v této společnosti. Nicméně v každé určité oblasti, v každém regionu a dokonce v každém subregionu má zmíněná radost nebo smutek jiný obsah, jinou formu, jiný tvar, který rozhoduje o kulturních odlišnostech. Právě tyto odlišnosti se nejvíce projevují v obřadech a ve zvycích. Zde je jádro rozmanitosti národních, regionálně široce pojatých obyčejů, v tomto případě obřadů a zvyků.

3. Systém etických hodnot

Třetí význam obyčeje obsahuje svým rozsahem nejširší oblast. Zahrnuje všechny normy společenského soužití platné v určité době nebo prostředí, ale především normy chování morálně oceňované. W. G. Sumner zdůrazňuje, že v obyčejích je norma, která říká, že podrobit chování diskusi se rovná jeho hodnocení (Sumner 1995, s. 75). Jsou to kulturní vzorce, které jsou závazné pro všechny, kteří chtějí společně žít na určitém místě. Podle N. Eliase (1980) obsahují obyčeje také světový názor populace, zejména vyjádření morálky. Významný badatel středověku A. Gurevič je proto nazývá „modelem světa“ zformovaným v dané společnosti v souladu s hodnotami plynoucími ze zkušenosti (Guriewicz 1976, s. 17). Podle něho je tento po staletí utvářený „model světa“ trvalou formou určující lidské zážitky. Udržovaly jej hlavně mo-

rálně – obyčejové normy, především však systém hodnot (Guriewicz 1976, s. 23–24). V dřívější kultuře byl obyčej projevem těch norem mezilidského soužití, které obsahovaly vše, co v současnosti označujeme právě jako obyčej. To znamená nejenom naučené a osvojené vzorce jednání, ale také všeobecné reakce na určitá gesta, slova, společenské formy. Vesnická pospolitost se uměla nejenom výborně domlouvat, ale přisuzovala stejným faktům stejný význam. To se projevovalo tím, že prakticky všichni členové pospolitosti identicky nebo podobně reagovali na vnější podněty. J. Szczepański měl pravdu, když podtrhl, že právě ustálené a tradičně předávané vzorce chování „...jsou jednotícím faktorem jednání jednotlivců a chování pospolitosti... Vzorec představuje určitou stálou a v dané kultuře přijatou pravidelnost průběhu události, je ustáleným schématem, který dovoluje dešifrovat a pochopit chování“ (Szczepański 1963, s. 57).

Když si prohlédneme už vzpomínaná kompendia historie obyčejů anebo příručky správného chování, můžeme upozorovat, jak rozdílný je náš názor na chování jedinců. Zřetelně vidíme, že každá doba ctíla vlastní *kodeks chování*, který vedl jednotlivce k tomu, co bylo považováno za *dobrý obyčej*. Právě on ukazoval jednotlivci, co může a co nemůže, co je možné tolerovat a co už nikoli, a v závislosti na té které době a prostředí odhaloval a prosazoval různé standardy chování. M. Eliade vyslovuje názor, že přirozenou touhou člověka je konat dobro, usilovat o dokonalost a snad i svátost (Eliade 1966, s. 37). V současnosti nás mohou, a také by měly, zajímat jednak dřívější obyčeje, které se dodnes uchovaly, jednak nové obyčeje, které už stačily pevně zakotvit v naší mentalitě a staly se specifickým bodem vztahujícím se k současnému chování.

4. Změna jako vyjádření životnosti obyčeje

Už jsme si řekli, že obyčej nikdy nebyl něčím zkonstatěným. Od začátku jeho existence docházelo k transformacím a ke změnám. Ne vždy byly tyto změny postřehnutelné. Mohl je registrovat jenom ten, kdo výborně znal to, co bylo staré a minulé. Nicméně změna nebo transformace obyčeje neznamenaí jeho ochuzení nebo zánik. Mohou dokonce znamenat jeho obohacení, vznik nových obyčejů nebo jejich pokračování a život v jiném kontextu. Na tento postup musíme hlavně zaměřit naši pozornost, protože mnoho lidí považuje každou změnu za zánik obyčejů. Přitom každé naše chování je plné obyčejů, které mají vliv na další generace. V procesu předávání získávají nový společenský smysl, tvoří novou filozofii život-

ních skupin a rozhodně mají vliv na světový názor jednotlivce. V dnešní době se mohou také spojovat s odlišnými obyčejí, což vůbec nemusí být negativně hodnoceno. Neustávající změny, někdy i zánik obyčejů, vůbec nemusí znamenat, že neformují názor a hodnoty jedince nebo že se můžeme úplně osvobodit od jejich vlivu. Člověk vnímá svět prostřednictvím kulturního prostředí, v němž vyrůstá, které ho – jak už jsme podtrhli – formuje a poskytuje mu hotové vzorce jednání (Sumner 1995, s. 25). V této situaci se projevuje síla a trvalost obyčejů. Člověk se přece stává vědomým členem určité lokální společnosti, v níž se narodil a vyrůstal, a přijímá její obyčeje jako kulturní vzorce posvěcené tradicí. Badatelé kladou veliký důraz na to, že „...opodstatněností obyčejů je to, že je nacházíme ihned v okamžiku zrození. Jsou faktem, který nás okamžitě lapí do pout tradice, zvyků a návyků“ (Sumner 1995, s. 75).

Současné změny se odehrávají nejenom v oblasti lidové kultury, která sama o sobě je v krizi, a kdybychom ji porovnali z dřívější dobou, zaznamenali bychom hluboké změny, které prodělala. Není to jenom změna v okruhu samotných obyčejů, přestože i ty se mění viditelně ve všech společenských prostředích, není to také výlučně změna systému hodnot, byť hlavně ony rozhodují o lidském jednání. Změny obyčejů se týkají všech vyjmenovaných oblastí.

Musíme souhlasit s N. Eliasem, že při prokazování proměn obyčejů existují určité těžkosti: „*Není lehké jasné a názorně ukázat dynamiku toho vývoje, protože postupuje velice pomalu, jaksi úplně malými krůčky, a navíc se pohybuje po menších nebo větších křivkách mezi různými odchylkami a variacemi*“ (Elias 1980, s. 109). Proto jsou změny ve zkoumaných jevech nejen pomalé, ale také různorodé. Existují oblasti, kde se rychle mění zvyky a zvláště s nimi spojené pověry, ale současně existují i takové jevy, které se úplně podobají 19. století a i v první polovině 20. století většina obyčejů pocházela ještě ze století předchozího. Teprve po 2. světové válce došlo k radikálním a velice hlubokým změnám. Příčinou byla samotná válka, která od základu změnila milionům lidí život, čímž vyvolala zcela neočekávané způsoby chování. Na základě vzpomínek a zveřejněných pamětí víme, že se ve chvíli ohrožení stávalo, že se aristokrat, vzdělaný člověk, dokonce duchovní zachoval způsobem neslučitelným s jeho dříve deklarovaným způsobem života a étosem. Naproti tomu dělník nebo sedlák ve stejné situaci dovedl důstojně pomáhat druhým. V době války a ohrožení přestává většina

společenských forem a regulí existovat. Boj o holý život vede k jiným způsobům chování a jiným normám. Spousty jevů, před válkou nepřijatelných, se stalo v důsledku labilních morálních norem možnými.

5. Existují nové obyčeje?

Hluboké kulturní a společenské změny, prudký vzestup vesnického obyvatelstva, migrace mládeže z vesnice do města, všechno to přinášelo velké změny obyčejů. Spatřujeme je nejenom v chování, mentalitě, ale především v oblasti morálně-náboženské. Hlavním ochráncem dřívějších obyčejů byly bezesporu lokální vztahy, společenské vztahy v prostředí, kde se všichni znali, kde všichni vytvářeli jednolitou skupinu, všichni vyznávali stejný systém hodnot, kde každé chování jednotlivce neslučitelné s morálními normami bylo okamžitě komentováno a příslušně odsouzeno. Neznamená to samozřejmě, že dřívější vesnická pospolitost postupovala vždy podle přijatých a akceptovaných norem. Znamená to, že strážcem jednání jednotlivce byl tlak společnosti, tlak tradičních vztahů. Kdyby se v některé vesnici chovala nevěsta špatně ke své tchyni nebo matce, okamžitě by o ní všichni mluvili. Kdyby matka špatně vychovávala své děti, okamžitě by se stala terčem nepříjemných poznámek vesnické pospolitosti. Samotný fakt zohlednění společenského mínění hrál velkou roli a málokdo byl tak psychicky silný, že dokázal jednat proti tomuto kolektivnímu mínění. Kdyby se už něco podobného stalo, mluvilo by se o trestu Božím, který dopadne na viníka... Dokud bylo takové myšlení závazné a reálné, lidé obyčeje dodržovali.

Ještě počátkem 20. století narážely na sebe dvě morální normy, obyčejové právo a právo kodifikované. Obyčejové právo např. bránilo sexuálním stykům před svatbou. Kodifikované právo se nevměšovalo do tak intimního jednání. Nový, jiný vztah k obyčejovému právu charakterizoval změny, ke kterým docházelo ve vesnické pospolitosti. Dovolili by rodiče svým nedospělým dětem chodit v noční době na diskotéku? Mohl by si kdysi zemědělec při všeobecné účtě k chlebu vůbec pomyslet, že jako protest proti vládě vysype na silnici tuny obilí?

Lze uvést ještě mnoho příkladů, ale abychom mohli nadále pokračovat v diskusi, musíme znát nejenom souvislosti, nýbrž také dobu, do které projev spadá, a jaký je jeho význam. Jinak se na něj budeme dívat z pohledu politického, jinak náboženského. Týká se to všech dávných obyčejů a přístupu k nim ze strany tehdejších lidí:

„To, co dnes považují lidé za základní životní hodnoty, nemuselo mít takový význam pro lidi v jiné době a jiné kultuře; a opačně, to co považujeme za falešné a malicherné, bylo pro člověka v jiné společnosti pravdivé a mělo to absolutní hodnotu“ (Guriewicz 1976, s. 7).

Počínaje rokem 1945 byl nejvíce oslaben už vzpomínaný vztah sousedský, který ve městech už prakticky neexistuje. Taktéž neexistuje pojem lid. Mluvíme o sedlácích, dělnících, zemědělcích, obyvatelích vesnice. Tato nová situace zapříčinila jiné jednání. Pozorujeme je mezi mladými lidmi z vesnice, kteří se ocitli v cizím prostředí. Bude někdo donášet rodičům, že mladí zneužívají alkohol, že se vracejí pozdě domů? Bude se o ně vůbec někdo zajímat? Jsou anonymním článkem anonymního společenského řetězu. Mají na výběr: Buď dodržovat zvyky donesené z domova, z vlastního prostředí, a v případě věřících ještě další příkazy a zvyklosti, anebo je odložit společně s krojem a přijmout nový způsob života, který je ze začátku nepohodlný, avšak kamarády je už akceptovaný. Většinou bylo všude zvykem, že starí rodiče bydleli společně s dětmi, které o ně na odpočinku pečovaly. Mnoho mladých lidí by i ve městě chtělo dodržovat tento zvyk, chybí jim však objektivní podmínky. Byty jsou příliš malé, příliš těsné a někdejší způsob chování a života začal zanikat. Mizí tak možnost utváření vztahu mezi prarodiči a vnuky. Tento chybějící vztah je další příčinou změny obyčejů. Byla přerušena tradice, kontinuita norem, hodnot a určitého vědění o minulosti.

Porušením tradičního přenosu nedošlo všude k porušení kontinuity, v mnoha případech se vytvořily vztahy, které mají jiné vlastnosti. Lokální společnost nebo její členové, kteří vystoupili z dřívější uzavřené vesnické pospolitosti, mohli navázat nové kontakty s jinými skupinami, s širším světem. Proto také mohly vzniknout a vznikly nové společenské vazby. Vycházely z jiných základů, dostávaly jiný význam, při vytěsňování tradičních vztahů vznikaly nové svazky přátelské, v práci, ve škole, ve společenských a politických organizacích. Na základě výzkumu víme, že ve městech a někdy i na vesnici nemusí kmotři pocházet jenom z rodinných kruhů, ale mohou být vybíráni mezi přáteli v práci, na studiích nebo mezi jinými známými. Tyto vztahy vůbec nemusí být méněcennější.

Někdy je to ale naopak. Obyvatelé měst a vesnic, které byly v roce 1997 zasaženy povodněmi, s lítostí vzpomínají na doby, kdy zvyk pomáhat v době katastrofy byl v podstatě příkazem a lidem, kteří utrpěli povodněmi,

požárem nebo jinou pohromou, nejvíce pomohli sousedé. Tento zvyk, vycházející z bezprostředních a nejbližších sousedských vztahů, se neuchytil v anonymních betonových blocích obydlených anonymní společností. V tradiční společnosti mladí lidé uzavírali sňatek v rámci vesnice, nanejvýš, pokud našli partnera v sousední obci, v rámci farnosti. Dnes odjíždějí do města, setkávají se s partnery z jiných oblastí, jedou za prací do ciziny, kde najdou partnera z jiných kulturních okruhů a civilizací. To je také důvodem, proč děti opouštějí rodiče, a když ti jsou už nemohoucí, nemohou se o ně starat. U základů těchto změn jsou spíše ekonomicko-civilizační důvody než kulturní nebo morální. Určitě je tato situace jiná na vesnici a jiná ve městě.

Na základě těchto faktů můžeme dojít k závěru, že prakticky každá doba a v jejím rámci jednotlivé generace měly svůj vlastní vztah k tradici a k jejím obyčejům a zpravidla z ní přijímaly to, co jim vyhovovalo, co bylo pro ně hodnotou. Musíme si však uvědomit, že to, co pro nás dnes nemá žádnou nebo jen malou hodnotu, mohlo mít pro naše předky zásadní význam.

Nositelům obyčejů je samotné společenství. Může to být společenství rodinné, vesnické, městské, pracovní, farní. Dnešní společenství se však zásadně liší od tradičních. Jestliže tradiční společnost poučovala jednotlivce, jak se má chovat v určitých životních situacích a nutila ho k aktivní účasti na životě dané společnosti, tak současný jedinec není nakloněn podrobit se tlaku prostředí a společenského prostoru, ve kterém žije. Nevíme, jak dřívější společnost hodnotila určité obřady a zvyky. Byly všechny v nich obsažené symboly a gesta pro tehdejší lidi srozumitelné? A možná i dříve existoval zakódovaný obsah, který musel být rozšifrován, aby se stal srozumitelným? Současná mládež třeba nezná symbolický význam routy, myrty nebo chmele, který byl kdysi mezi Slovany znám (Bächtold-Stäubli 1987, sl. 311).

Naše úvahy na téma obyčej ukazují jedno, že totiž minulost a její zvyky, její slova a projevy nejsou natrvalo známé společenství daného regionu nebo oblasti, ale podléhají stejným změnám jako jiné kulturní jevy. Také naše reakce na dřívější zvyky a etické normy se odlišuje od reakcí našich prarodičů. To, co je pro nás v současnosti nepochopitelným a magickým jednáním, bylo ještě na začátku 20. století obecně přijímanou pravdou. Myslíme tím dřívější postupy, které soustřeďují svou pozornost na ekologii. Kdysi lidé neznali pojem ekologie, ale věděli,

že není možno znečišťovat řeky, a jestli to někdo dělá, může ho stihnout nadpřirozený trest, protože mu sv. Petr usekne nebeskými vraty paty. Někdy byla sankce za plivání do řeky ještě navíc zapsaná v náboženských zásadách. „*Kdo plive do řeky, plive Bohorodičce do tváře.*“ Tak zněl zákaz předávaný z pokolení na pokolení. Stačilo to k uhlídání čistoty řek. Totéž se týkalo širokého pojetí přírody. S ovocnými stromy se mluvilo, prosilo se o úrodu. Z této svěbytné filozofie vycházely zvyky sounáležitosti s přírodou, s okolím, se sluncem, s hvězdami a měsícem. Ve slovanské kultuře můžeme najít mnoho vzývání nebeských těles a přírody (Simonides 1989, s. 5–19). Věřilo se, že jsme součástí kosmu, a že je třeba ctít nebeská tělesa, protože nám pomáhají v životě, v práci, k získávání hojnosti. Pro dřívější pokolení to byl racionální postup podložený staletými poznatky, který vyrůstal z oddanosti k tradičnímu systému hodnot a obyčejů.

Jestliže se obyčej projevoval pomocí norem jednání a chování a byl zakotven v lidovém světovém názoru, pak je pochopitelný fakt, že každá doba měla jiné obyčeje, protože světový názor se mění – jiný je pohled člověka na svět, jiné jsou životní situace, jiné způsoby práce, jiný druh vztahů, jiný model rodiny. Toto vše způsobilo změny v systému hodnot. Byl-li kdysi nejvyšší hodnotou Bůh a celý život podléhal náboženským normám, všichni věděli, že musí žít takovým způsobem, aby byli poctivými lidmi, že žijí proto, aby pracovali, že je třeba pomáhat jiným členům společnosti, protože to hlásala církev, a když nadešel čas, bylo třeba vše urovnat tak, abychom v klidu smíření se sebou a s Bohem překročili nejvyšší hranici mezi životem a smrtí. Kdysi to byl jediný a obecně přijímaný názor. Člověku, který se tomu přizpůsobil, život ubíhal v rytmu určeném obyčejem. Jestliže zemřel někdo blízký, byla na to jediná odpověď: „*Bůh tomu chtěl*“, jestliže došlo k nějaké živelné katastrofě: „*Bůh ví, co dělá*“, nebylo proto – jako v dnešní době – zahořknutí, frustrace, otázek a hledání odpovědí, protože člověk byl vychován v obecně přijatém systému hodnot a už vzpomínané společenské mínění dohlíželo na správné jednání. Z takto vedeného života vyplýval pořádek, řád, pocit jistoty, protože když se vše dělá tak, jak se dělat má, co se může stát?

Ještě začátkem 20. století bylo zvykem navazovat kontakt s jinými lidmi. Lidé se potkávali při práci, u jídla, na cestách, vždy se vzájemně pozdravili a k těmto zvyklostem patřily ustálené slovní formulace. Na každý pozdrav byla připravena odpověď. Existovalo přesvědčení,

že neodpoví-li cizí na pozdrav, znamená to, že je zlý, že je třeba se mu vyhýbat, protože je nebezpečný. V zásadě existovala pro každou situaci zvláštní formulace, která plnila funkci navázání kontaktu s blízkým. V dnešní době vcházíme do výtahu a když stojíme vedle cizího, nervózně čekáme, až výtah opustíme. Někdy je to náš soused bydlící ve stejném domě. Tady začíná změna obyčeje u jednotlivce. Je to však teprve začátek procesu. Když se zamyslíme nad tím, jak velice se změnilы formy společenských kontaktů, zjistíme, že je v nich dnes stále méně místa pro bezprostřednost. Stále méně navštěvujeme své známé bez ohlášení, neočekávaně. Důvodem je změna způsobu práce, která vyžaduje úctu k času druhých. Teprve tehdy, když si uvědomíme rozsah obyčejových změn v naší společnosti, pochopíme, k čemu dochází uvnitř nás samých. Jak dalece jsme se odchýlili od vzorců a obyčejů našich předků. Dnes nám chybí nejenom dovednost navázat kontakt s druhým, ale chybí zřetelná citlivost k jiným. Vede to k osamění, k anonymitě v domě, dokonce už i v menší obci nebo na vesnici. Osamocení v davu je jev, který dnešní lidi nejvíce trápí. Sociologie při zkoumání toho jevu používá dva pojmy: *anomie* – pro ztrátu společenských vztahů, která je doprovázena ztrátou obyčejů a hodnot, a také *nomos* – pro prostředí, kde se člověk cítí být částí společnosti (Berger 1973). Chybí-li nám dřívější obyčeje odvozené z většinově vyznávaného systému hodnot, nemůžeme se divit, že důsledkem jejich zániku je nejenom labilita morálních norem, ale také úplná relativizace etického jednání. Současná hranice mezi dobrem a zlem se stává čím dál více rozvolněnou. Prostředí se straní osob se zlým jednáním, nemá ale odvahu, aby je na ně upozornilo, nechce se se zlou potázat.

Nejviditelnější změnou je dnešní jazyk plný vulgarismů. Vzpomínám si na jednu přednášku, kde jsem studentům vysvětlovala, že obyčeje se mění, jako konvence a móda. Příkladem byla změna modelu a chování svatých. Ilustrovala jsem své vývody na postavě polského světce Stanislava Kostky, který podle legendy omdlel vždy, když uslyšel vulgární slovo. Po přednášce vstal jeden z mých studentů a řekl: „*Kdyby sv. Stanislav Kostka bydlel dnes na kolejích, byl by pořád v mdlobách. Dnešní jazyk se diametrálně liší od představ tohoto svatého.*“

Nicméně po roce 1989 pozorujeme nový jev, který můžeme nazvat utvářením nové elity. Často je to přímo návrat do aristokratického prostředí před 2. světovou válkou. Je to poněkud pozměněná verze návratu dřívějších zvyklostí

ve všech významech vyjmenovaných na začátku. S překvapením vidíme mladé byznysmanky v tmavých oblecích a bílých košilích. Vědí, že je to potřeba. Stále méně potkáváme úředníky ve vytaháných svetrech. Prodávačka v obchodě se postaví, když vejdemo, a s úsměvem se zeptá, čím může posloužit. Stává se, že mladý člověk vstane, když na něho promluví starší. Změnu vidíme také ve vztahu k práci. Dřívější úsloví „za ty peníze ...“ už je anachronismem. Lidé se snaží dobře a kvalitně pracovat. Záleží-li někomu na zaměstnání, v době nemoci čerpá dovolenou. Vztah k práci se diametrálně změnil. Mění se také pohled na vzdělání, které je stále kvalitnější. Rodiče si uvědomují význam vzdělání pro své děti, můžeme to vidět na vztahu k cizím jazykům. Snaha, aby dítě ovládalo přinejmenším dva cizí jazyky, se stala přímo módou. Čím bohatší rodina, tím výraznější návraty k dřívějším společenským formám. Společenská setkání vypadají právě tak, jako před válkou. Večerní toalety, fraky, smokingy, neznámé v letech 1945–1989, vidíme častěji v divadelních sálech, na koncertech, na plesích. Snad je konec „hadrovo-džínového“ stylu. Kdo je natolik bohatý, že staví dům, staví dům vícegenerační. Vznikají kdysi populární společenské organizace, lidé hledají společnost souznějící s jejich zájmy. Vznikají proto nové vztahy mezi podnikateli (Byznys kluby, Lions Cluby apod.). Znovu vznikají zaniklé charitativní organizace. Mění se dokonce formy našeho každodenního chování. Místo do restaurace je módní navštívit s dětmi McDonalda, v rychlosti kupujeme hotdogy, zastavujeme se ve *fast foodu*, jsme zvaní na *lunch*, na *brunch*. Všechno má vliv na náš jazyk. Odráží nejenom změnu názvosloví, ale také amerikanizaci našeho nového životního stylu a nových forem chování. Stále častěji se to týká i vesnice. Tradiční lidová kultura stále rychleji zaniká. Inspirujeme se jí jenom při dramatizaci obřadů, které slouží k předvádění.

Závěr

Naše společnost se začíná podobat západní společnosti ve špatném i v dobrém, možná častěji v tom špatném. Stačí připomenout ohromující úlohu médií při působení na naše chování. Žijeme ve virtuálním světě a musíme dát za pravdu McLuhanovi, že svět i okolní prostředí tvoří média. Co ta neukazují, to pro společnost neexistuje. Pohled na

svět, pohled na Evropu, pohled na Polsko proto podávají média – určují důležitost problému, ukazují jevy podstatné pro polské obyčejy a ve zveřejňovaných kauzách vynucují společenské a politické konání. Možná by bylo dobré se v příští práci zabývat obyčejí lidí vytvářejících média, jejich morálním relativismem, jejich způsoby utváření reality, žebříčkem hodnot, kterým se řídí, protože konec konců jsme na nich velice závislí. Když se dívám na obraz Poláků v zrcadle polských médií, mám čím dál tím větší pochyby, zda je to obraz pravdivý. Najednou stále více slyšíme o naší xenofobii, antisemitismu, o našem staletém strachu z Němců, současně je podtrhávána v některých, hlavně pravicových médiích, polská výjimečnost, mise, kterou jako „vyvolený národ“ musí Poláci v Evropě splnit. Tyto společenské postoje jsou v polské tradici zakódovány po staletí, teď se znovu aktivizují.

Ve srovnání se situací v roce 1945 setkáváme se v 21. století s jiným stavem obyčejů. Kulturně-civilizační změny posledních dvaceti let jsou natolik viditelné, že můžeme mluvit o rozpadu dřívějších obyčejů a o povrchní vrstvě nového nebo vzkříšeného, ale selektivně vybraného chování. Je více destrukce a demontáže než nové konstrukce v oblasti morálně hodnoceného obyčejy. Chtěla bych to ilustrovat citátem z eseje Jacka Bocheňského, který se dotýká zkoumaného problému: „*Velký režisér nás všechny obsadil do nesprávných postav. Děti, tragičtí hrdinové, se místo poslouchání starších, deklamování básniček a vychovávání se v dobrých obyčejích, zaměstnávají sexem, ke kterému nedorostly, narkomanií, která je zabijí, hrou na zločin, jejíž důsledky přerůstají horizont mladého člověka. Starci, místo aby šli příkladem a imponovali moudrostí a autoritou, třesou se strachy před dětmi a blábolí o usekávání rukou. Církev – to tvrdím já, člověk velice malé víry – rozeznává obecně řečeno výstižným způsobem nebezpečí vyplývající ze změn současného světa, o nichž možná zase jen ona mluví s příslušnou pronikavostí a důrazností*“ (Bocheňski 1998, s. 18).

Jak tvrdí J. Bocheňski, obyčejy jsou principem uspořádání světa (Simonides 1998, s. 95–102), vždy vyjadřují hodnoty. Plně pochopit jejich význam a poslání je povinností a úkolem dnešních etnologů.

Překlad Jitka a Zenon Matuszkovi

*Příspěvek je výrazně přepracovanou verzí studie *Obyczaj w życiu dawnego i współczesnego człowieka*. In: Gołębiowski, B. (ed.) *Życie po polsku, czyli o przemianach obyczaju w drugiej połowie XX wieku*. Łomża: Społeczne stowarzyszenie prasoznawcze *STOPKA* 1998, s. 10–27.

LITERATURA:

- Bächtold-Stäubli, H. – Hoffmann-Krayer, E. (eds.) 1987: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 4. Berlin – New York: Walter de Gruyter, Spalte 311.
- Berger, P. 1973: *The Social Reality of Religion*. London: Penguin.
- Bocheński, J. 1998: *Zapiski z teatru*. Znak, srpen 1998, s. 18.
- Brodziński, K. 1964: *Listy o polskiej literaturze (1820)*. In: Nowak, Z. J. (ed.): *K. Brodziński: Pisma estetyczno-krytyczne*, d. 1. Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum, s. 93–94.
- Bystroń, J. S. 1994: *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVII*. Úvod napsal J. Tazbir. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Carrier, H. 1961: *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*. In: Houtart, F. (ed.): *Sociologia religii*. Kraków: ZNAK (Biblioteka „Więzi”), s. 140–141.
- Eliade, M. 1966: *Traktat o historii religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Elias, N. 1980: *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grad, J. 1987: *Zwyczaj*. In: Staszczak, Z. (ed.): *Słownik etnologiczny*. Terminy ogólne. Warszawa: PWN, s. 388–389.
- Guriewicz, A. 1976: *Kategorie kultury średniowiecznej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Linton, R. 1975: *Kulturowe podstawy osobowości*. Warszawa: PWN.
- Michałowska, T. 1997: *Średniowiecze*. Warszawa: PWN.
- Pietraszek, E. 1999: *Jan Słomka – pionier postępu polskiej wsi przed stuleciem i pamiętnikarz*. In: Smolińska, T. (ed.): *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*. Opole: Uniwersytet Opolski, s. 33–40.
- Simonides, D. 1986: *Wspólnota. Spory z folklorem*. Tak i Nie, č. 3, s. 16–18.
- Simonides, D. 1988: *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*. Opole: Instytut Śląski.
- Simonides, D. 1989: *Śląski antropokosmos ludowy*. Kwartalnik Opolski, č. 3–4, s. 5–19.
- Simonides, D. 1990: *Z średniowiecznych źródeł śląskiego folkloru*. Ze-szyty Naukowe WSP, Filologia Polska, č. 29, s. 19–25.
- Simonides, D. 1991: *Doroczne zwyczaje i obrzędy. Ich antropologiczna funkcja*. In: Simonides, D. – Kowalski, P. (eds.): *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*. Wrocław–Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, s. s. 261–301.
- Simonides, D. 1998: *Sacrum jako zasada porządkowania świata w kulturze ludowej*. In: Gajda, S. – Sobeczko, H. J. (eds.): *Człowiek – dzieło – sacrum*. Opole: Uniwersytet Opolski — Instytut Filologii Polskiej, s. 95–102.
- Simonides, D. 2007: *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Sumner, W. G. 1995: *Naturalne sposoby postępowania w gromadzie. Studium znaczenia praktyk życia codziennego, manier, zwyczajów, obyczajów oraz kodeksów moralnych*. Přeložili a úvod napsali M. Kempny a K. Romaniszyn. Warszawa: PWN.
- Szczepański, J. 1963: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: PWN.
- Wiesiołowski, J. 1970: *Kim był Słota, autor wiersza o chlebowym stole?* In: *Europa – Słowiańszczyzna – Polska*. Poznań 1970.
- Włodarski, M. 1987: *Ars Moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.* Kraków: ZNAK.

Poznámka k článku:

Problematika príspevku je sústredená na obyčaj, čo je pojem, ktorý nemá jednoznačnú a všeobecnú prijatú definíciu. A to napriek tomu, že v 70.–80. rokoch 20. storočia sa spresneniu pojmov obyčaj – zvyk – obrad venovali etnológovia vo viacerých nielen európskych krajinách, vrátane Československa a Poľska (R. Tomicki, Cz. Robotycki, K. Kwaśniewiczova). Autorka príspevku tieto práce neuvádza, ani z nich nevychádza. Najviac sa opiera a cituje prácu amerického sociológa W. G. Sumnera, ktorej poľský preklad vyšiel v roku 1995, ale ide o staršiu prácu tohto autora (*Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. Boston 1940). Zrejme z toho vyplýva také široké chápanie pojmu obyčaj, že vlastne zahŕňa celý spôsob života (od stravovania, odievania až po používanie jazyka). V kontextoch českej a slovenskej etnológie sa pojem obyčaj používa v užšom význame a vzťahuje sa na zvyky a obrady. Autorka takýto význam obyčaja považuje len za jeden z troch jeho významov. Ako prvý význam uvádza „obyčaje ako forma jednání a chování“, čo sú vlastne prejavy, ktoré označujeme ako etiketa. Druhý význam, to sú už spomenuté zvyky a obrady. Tretí význam – „system etických hodnot“ – to sú v podstate morálne/etické aspekty obyčajov. Polemizovať možno s chápaním kategórie obradov. V českej a slovenskej etnológii nie všetky obrady „sú späté s transcendentnou realitou“, za najpodstatnejší rozdiel medzi zvykom a obradom sa nepovažuje ani miera zdramatizovania.

doc. PhDr. Kornélia Jakubíková, CSc.

Summary

A Custom in Human's Life in the Past and Today

The term „custom“ is not always used explicitly in science. It has three meanings, at least. The first one is a way of behaviour, the second one specifies habits and rites aimed at aesthetical needs of the society, while the third one is connected with unwritten customary law. In life, however, we do not meet those meanings separately but they penetrate each other. We always must take into consideration the time and social conditionality of the analyzed phenomena. A (family, work, local) community is the bearer of customs. The contemporary communities often differ from those traditional ones. A present human does not submit to the pressure of the environment in which he/she lives. The cause can be seen in the world view change and in the modification of ethos. The cease of traditional customs, which were based on the system of values accepted by the majority, results, however, in the lability of moral standards and the relativization of ethic behaviour.

Key words: custom, rite, habit, customary law, Poland.

K SOCIÁLNÍM A EKONOMICKÝM FUNKCÍM JARNÍCH DĚTSKÝCH OBCHŮZEK NA ZÁHOŘÍ

Daniel Drápala

Přelom zimy a jara skýtá dětem z venkovských obcí zajímavou příležitost zapojit se do života lokálního společenství coby svébytná respektovaná skupina, která se stává nositelem jedné (i více) událostí zahrnovaných do širšího rámce místní či regionální obyčejové tradice. Zatímco obchůzky se smrtí a zeleným stromkem (nové léto) byly a jsou svázány spíše s dívkami, doménou chlapců v tomto období zůstává především týdenní obchůzka nazývaná v jednotlivých regionech termíny jako *hrkání*, *klapotání*, *rachotání*, *řehtání* atd. (Frolcová 2001, s. 115).

Zprávy o skomírajících či zanikajících jarních obřadních obchůzkách dětí na Moravě nalezneme v díle národopisců již v 19. století. V tomto duchu pokračují i závěry některých etnologů 20. století, kteří se ve vybraných oblastech snažili identifikovat aktuální výskyt těchto jevů (Frolec 1982, Válka 1989, Večerková 1994, 2006, Thořová 2008). Přestože počet lokalit, v nichž jsou nadále udržovány, pozvolna klesal, i dnes nalezneme četné obce, v jejichž životě sehrávají důležitou roli. Jednou z těchto oblastí je Záhoří (někdy nazývané též hostýnské či podhostýnské, případně pro dílčí okrsky také bystřické a lipenské/lipnické).¹

V rámci etnografické diferenciaci Moravy bývá Záhoří deklarováno zpravidla jako přechodná oblast mezi dvojicí národopisně výrazně profilovaných a známých regionů – Valašska a Hané (Štika 1973, Jeřábek 1997). Územní rozsah Záhoří bývá kladen do prostoru mezi městy Hranice na Moravě – Lipník nad Bečvou – Přerov – Bystřice pod Hostýnem. Přírodní hranice utváří jednak masiv Hostýnských vrchů na severovýchodě, jednak hřebení menších kopců zdvihajících se nad řekou Bečvou na severozápadě. Jižně je oblast otevřena směrem k Hané. Stavební tradicí, některými prvky rolnického hospodářství, oděvem či dialektem se v minulosti Záhořáci lišili od Valachů z Rajnochovic, Rusavy nebo od Valašského Meziříčí. Stejně tak je obyvatelé nížinné Hané vnímali coby skupinu indiferentní od nich samotných. Přesný rozsah Záhoří se dle názoru jednotlivých autorů různě proměňoval, zpravidla se ale udává počet třicet až třiatřicet obcí rozkládajících se v mírně zvlněné krajině na území okresů Kroměříž, Přerov a Vsetín.²

Ačkoli se Záhoří rozkládá v moravském vnitrozemí, můžeme je řadit k oblastem, jimž odborná veřejnost i sběratelé věnovali o poznání méně pozornosti než sousedním krajům. V minulosti se zaměřili na některé projevy zdejší lidové kultury František Příkryl či Ludvík Kunz, četné materiálové příspěvky přineslo i několik ročníků Záhorské kroniky (autoři J. Jakeš, B. Macalík, O. Sova ad.). Většina z nich ovšem datem svého vzniku spadá do poslední třetiny 19., nebo případně do prvních desetiletí 20. století.³ Ve druhé polovině 20. století Záhoří přitahovalo pozornost etnologů jen výjimečně (např. M. Válka). Obdobně tomu bylo ovšem i ve sféře folklorního hnutí, které by svébytnou formou výrazněji prezentovalo místní lidovou kulturu.⁴

Specifický hospodářský a společenský vývoj této oblasti přitom v posledních dvou stoletích napomáhal formovat četné projevy lidové kultury, které by si zasloužily soustavný etnologický výzkum. Příhodná geografická poloha a klimatické poměry umožnily ve zdejších obcích již v 19. století náležitě rozvinout rolnické hospodaření, zvláště rostlinnou produkci. Agrární charakter kraje s výrazným podílem zaměstnání v zemědělském sektoru přetrvával po značnou část 20. století⁵ (Kunz 2004, 2005, 2007). Oblast zároveň v posledních desetiletích nezasáhla ani výraznější industrializace. Městská centra se nacházejí jen na okrajích vlastního regionu, popř. za jeho hranicemi (Valašské Meziříčí, Kelč, Bystřice pod Hostýnem, Přerov, Lipník nad Bečvou, Hranice na Moravě). Jejich bezprostřední vliv na život záhorských vesnic byl i při pravidelném dojíždění jejich obyvatel do zaměstnání v městech omezený. To vše spolu se ztíženou dopravní dostupností vedlo jen k pozvolnému proměňování sociálních struktur v jednotlivých obcích. Absence výraznějších „skokových“ momentů ve vývoji, stejně jako zachování integrity lokálních společenství s minimem nově přichozích obyvatel z „cizích“ lokalit i některých svébytných inovačních podnětů – to vše v mnoha ohledech vytvářelo příhodné podmínky pro udržení četných projevů tradiční materiální i nemateriální kultury. Neobsahují sice takovou míru zastoupení některých archaických prvků, jaké byly zaznamenány např. na sousedním Valašsku, přesto můžeme u některých z nich vysledovat nepřerušovanou kontinuitu hlouběji do minulosti.⁶

K nehmotným kulturním jevům, které vykazují mnohé shody s podobou zaznamenanou už v 19. století, náleží mimo jiné i dětské obřadní obchůzky spjaté s jarním obdobím. Pouze v jedné lokalitě – Libosvárech – lze vysledovat kontinuitu obchůzky s *borkem* (nové léto).⁷ O poznání více obcí ožívá v tento čas obchůzkou se *smrtí/smrtě/smrtolkou* (Býškovice, Libosváry, Žakovice, v poněkud inovované podobě Horní Újezd), ač i tak je to jistý pokles oproti zjištění L. Kunze (1949) či jiných autorů (Přikryl 1908; Sova 1925–1926; Pospíšil b.d.). Téměř v každé vesnici pak od Zeleného čtvrtku do Bílé soboty vytvářejí nezaměnitelnou zvukovou kulisu místní chlapci, obcházející se svými *trakaři, klapotkami, rachotkami* či *hrkači*.

Česká etnologie se problematice jarních obřadních obchůzek věnovala v uplynulých letech a desetiletích z různých hledisek (sledování geneze, proměn a inovačních prvků, historického a sociálního kontextu, komparace v rámci širšího evropského prostoru atd.). Na materiálu získaném výzkumem v záhorských obcích se proto budeme snažit identifikovat pouze dva dílčí specifické prvky bezprostředně spjaté s touto obyčejovou tradicí – vybrané sociální a ekonomické funkce jarních obřadních obchůzek dívek i chlapců. V návaznosti na poznatky L. Kunze ze čtyřicátých let 20. století je tak možné v rámci návratného výzkumu hledat odpověď na otázku, do jaké míry se s odstupem více než půlstoletí proměnilo vnímání vybraných projevů kulturního dědictví regionu jeho samotnými obyvateli. V této souvislosti se můžeme zamýšlet nad tím, jaké funkce dnes vlastně tyto obchůzky sehrávají v životě dětí i dospělé populace, co motivuje jejich účastníky v době nejmodernějších komunikačních technologií rok co rok procházet v jarním čase vesnicí a účastnit se obchůzky, jež je pomyslným spojovatelem s generacemi jejich předků.

Dívčí **obchůzky se smrtě a s borkem** v Libosvárech nejsou na rozdíl od některých jiných lokalit koncentrovány do jedné neděle, ale probíhají ve dvou na sebe navazujících víkendech. Na Smrtnou neděli (5. neděle postní) je tedy nejprve nastrojena smrtka (sláma upevněná na zkřížených holích, oblečená do stylizované podoby záhorského kroje). Děvčata s ní obcházejí středem lokality za doprovodu písně *Lidi, podře sem, už tu smrt nesem, jestli nepůjdete, všeci pomřete...*⁸ Ukončena je zničením smrtky, které se odehrává na palouku na okraji obce (dnes hřiště), kde po odstrojení figuríny dívky zbylou slámu zapálí. Popel se pak smete do potoka. V nedalekých Žakovicích

bývalo zvykem hodit smrtku přímo do potoka, aniž by se páčila. Dnes se však už z praktických důvodů vůbec není a uchovává se do dalšího roku (Žakovice i Býškovice).

Na obchůzku se *smrtě* v Libosvárech navazuje o týden později na Květnou neděli (6. neděle postní) chození s *borkem*.⁹ Také to je doménou dívek, tentokrát je ovšem spojeno s koledou. Dívky obcházejí se zeleným stromkem (dříve borovice, nyní většinou smrček) zdobeným barevnými papírovými růžičkami a fáborky¹⁰ celou vesnicí, dům od domu. Střídavě při tom zpívají jednu ze tří koledních písní připomínajících epizody ze života Panny Marie: 1. *Vyšla hvězda na kraj světa, osvětila do půl světa...*; 2. *Když Panna Maria po světě chodila, v městečku noclehu hledala...*; 3. *Od Nazareta louka zelená, po ní kráčela, po ní kráčela Panna Maria...*¹¹

Odměna má dnes většinou podobu peněžní hotovosti, případně sladkostí, jež si po skončení obchůzky účastnice rozdělí. Dívky se loučí s obyvateli domu ustáleným poděkováním *Pámbů Vám zaplat, syn Boží nahrad'. S Pánenkou Máriou zdraví budte! S Pánem Bohem!*



Účastnice obchůzky s *borkem* v Libosvárech, soukromý archiv rodiny Mikulíkovy, polovina padesátých let 20. století.

V ostatních obcích Záhoří jsou jarní obchůzky dívek termínově spjaty pouze se Smrtnou nedělí a vynášením smrti (Býškovice, Žákovice). Jejich součástí je proto také vlastní koleda. Zcela specifickou podobu má obnovená obchůzka se smrtí v Horním Újezdě, kde ji v posledních několika letech připravily učitelky zdejší mateřské školy za účasti malých dětí (Müllerová 2008).

Chlapeckým protipólem dívčích obřadních obchůzek se smrtí a zeleným stromkem je **klapotání** (např. Libosváry, Loukov, Příkazy, Osíčko, Rouské ad.) či **ra-choťání** (Býškovice ad.) spadající do třech dnů Svatého týdne. Od Zeleného čtvrtku až do Bílé soboty obcházejí skupiny chlapců v určených časech vesnicí a silným zvukem svých nástrojů nahrazují kostelní zvony. Po první obchůzce ve čtvrtek následují čtyři páteční (ranní, polední, večerní a vedle toho ještě v 15 hodin jako připomínka Kristovy smrti) a nakonec sobotní. I v tomto případě nalezneme odměňování účastníků koledou, která se vybírá dle místních zvyklostí již v pátek kolem poledne či odpoledne, nebo až v sobotu během dopoledne.

Mezi dívčími a chlapeckými obchůzkami uskutečňovanými na Záhoří v jarním čase můžeme nacházet i přes různou genezi, historické a sociální souvislosti, které je provázejí, mnohé shodné rysy. Ve sféře sociální je například jedním z nejvýraznějších organizačních stránek, prostupujících v podobném schématu dívčí i chlapecké družiny.

V sedmdesátých letech 20. století charakterizoval Jaroslav Kramařík tradici jako vědomý proces, jehož úkolem není zajistit jen pouhou existenci společnosti, ale také její řád, její organizaci (Kramařík 1977, s. 62). Jarní obchůzky dětí jsou z tohoto hlediska příhodným dokladem, na němž tuto tezi můžeme rozvinout. Odráží se to již ve vnitřní struktuře kolektivu s pevně vymezenými rolmi jednotlivých účastníků. Obchůzky můžeme považovat vlastně za jakousi „školu života“, kde jsou děti od poměrně útlého věku seznamovány s mechanismy fungování lidské pospolitosti na poněkud jiné úrovni, než bývají úžeji vymezená společenství rodiny či jiné druhy kolektivu (školka, škola, zájmová sdružení). Jedinec si během oněch několika let své účasti v družině obchůzkářů postupně osvojuje společenské normy a získává i nezbytné návyky spjaté například s podřízením individuálních potřeb zájmům kolektivu a pravidlům jeho fungování. V rámci obchůzky se musí naučit zastávat roli podřízeného i řídícího a respektovat autority, aby si po dosažení náležitého věku sám vyzkoušel vedení kolekti-

vu se všemi nástrahami z toho plynoucími, včetně získání respektu ze strany ostatních členů skupiny.

Nositelům obřadní tradice se v uvedených případech stávají kolektivy dětí vykazující pevný organizační rámec (patrnější zvláště u chlapců). Věkově by se měla zpravidla u obou pohlaví překrývat účast v obchůzce se školní docházkou v základní škole (první až devátá třída). Žádné jiné omezující pravidlo, které by formovalo obchůzku např. jako elitní akci jen určité sociální skupiny, nebylo zjištěno. Zatímco horní věková hranice je tradicí poměrně pevně dána, mezi mladšími účastníky nalezneme dívky a chlapce i ve věku čtyř či pěti let, v Rouském například v roce 2008 absolvoval alespoň část velkopáteční polední obchůzky i tříletý klapotář.

Věkový rozptyl je tak u dětí téměř deset let. Jestliže u dospělé populace nesehrává jedno desetiletí markantnější diferenciací roli, u dětského kolektivu je dosti patrný rozdíl v zažití některých sociálních návyků, ve znalostech a zkušenostech jednotlivých účastníků (nejvýraznější je to pochopitelně při srovnání nejmladších a nejstarších dětí). Zapojení do obchůzky se hrávalo – a dodnes ještě do značné míry se hrávalo – z hlediska výchovy a přípravy jedince na dospělost jedinečnou rolí plynulého předávání znalostí a zkušeností vycházejících z příslušnosti k patřičné věkové kategorii. Transfer znalostí zde přitom neprobíhá formou mezigeneračního přenosu, ale přirozenou cestou v rámci na první pohled homogenního společenství, ač i to je dále vnitřně strukturováno. Důležitým faktorem je zastoupení celého věkového spektra dětského kolektivu lokality.

Postupné předávání zkušeností je patrné i v míře zapojení do dílčích úkolů spjatých s přípravou či vlastním průběhem obchůzky. Papírové ozdoby připravují většinou starší účastnice, mladší jim zdárně sekundují. Zato při samotné obchůzce se mohou nejmladší dívky s ohledem na své fyzické dispozice jen omezeně podílet na nesení nazdobeného *borku*. Jsou tak v tomto ohledu zpravidla zatím jen pasivním účastníkem příprav, aktivně však vstupují do vlastního průběhu spoluúčastí na zpěvu či recitaci písní. Nejmenší účastnice často celý text ještě ani neznají, neboť zde pochopitelně hraje jistou roli i nezkušenost a stydlivost. Kolektivní charakter, pocit sounáležitosti a opora ve starších družkách napomáhá k odbourání těchto psychických bariér. Postupem doby pak narůstá v návaznosti na získávání znalostí i aktivní podíl dívek na přípravě a průběhu obřadu. Vše pak vyvrcholí

ve funkci tzv. *kapitánky/kapitánek*. Nejen, že za pomoci dospělých zajišťují stromek, řídí přípravné práce, ale posléze i určují trasu, stanovují, která píseň se bude zpívat, a pochopitelně také přesně evidují vybranou koledu atd.

Hlavní řídicí prvek chlapeckých i dívčích družin tedy jednoznačně reprezentují *kapitáni* a *kapitánky*. Jedná se většinou o nejstarší děti, zpravidla ve věku 14, 15 let (osmá či devátá třída základní školy). Svůj prestižní post zastávají obvykle pouze jeden, zřídka dva po sobě jdoucí roky. Fakticky je tato funkce završením a zároveň zakončením aktivní účasti jedince v rámci občůzky. Jako kapitán/kapitánka může zúročit dosavadní zkušenosti z předešlých let a touto zodpovědnou funkcí se vlastně symbolicky rozloučit s dětským věkem, aby následně přešel(la) do vyšší věkové kategorie. Počet vedoucích je vždy pochopitelně odvislý od zastoupení daného ročníku narození mezi občůzkáři (zaznamenali jsme od jednoho až do čtyř). Zvláště v posledních letech však můžeme na vesnicích sledovat výrazný pokles počtu občůzkářů. Neče se tak ani výraznější neúčasti dětí (ač i v tomto ohledu vidíme určitou sestupnou tendenci), jako spíše v důsledku demografického vývoje a poklesu porodnosti v devadesátých letech 20. století. Patrné to bylo např. v roce 2008 při občůzce v Osíčku, kdy stejní kapitáni vedli klapotáře již počtvrté. Chyběli totiž příslušníci bezprostředně navazujících ročníků. Věk většiny zbývajících občůzkářů byl nedostačující, chyběl jim i dostatek zkušeností k výkonu této funkce. Absence mladších nástupců vedla tedy k nutnosti překročit zažité pravidlo postupného střídání řídicího subjektu daného kolektivu.

Vedle kapitánů se v rámci občůzek uplatňují v některých obcích na nižším stupni také *podkapitáni*, o rok či dva mladší chlapci, kteří vypomáhají vedoucím s některými úkoly. Prakticky se tak připravují na další Velikonoce, kdy sami převezmou řídicí úlohu. Např. v Býškovcích mají šanci vyzkoušet si tuto roli „nanečisto“ dopředu, když jsou na Bílou sobotu pověřeni vedením rachotání, zatímco kapitáni už občůžejí po domech a vybírají koledu.

Při sledování organizační funkce obřadní občůzek zjistíme, že role kapitánů je u chlapeckých družin výraznější. Oproti starším dobám, kdy se dle vzpomínek pamětníků chlapci scházeli s předstihem, cvičili se v zacházení s dřevěnými nástroji, domlouvali si strategii (zvláště pokud byly v obci dvě skupiny klapotářů, jejichž setkání mnohdy skončilo vzájemnou potyčkou), je dnes tato přípravná fáze redukována. Přesto kapitáni v týdnů před vlastní ob-

chůzkou kontaktují či obejdou (např. ve škole) účastníky, ale fungují zde i moderní komunikační technologie (SMS, e-mail). Nejedná se ovšem nikdy o žádné nucení, účast je zpravidla pro každého chlapce samozřejmá.

Největší míra povinností spadá na kapitána či kapitánky (případně v součinnosti s podkapitánem/podkapitánky) během vlastní občůzky. Určuje seřazení chlapců, pořadí nástrojů, při průchodu obcí operativně zrychluje či zpomaluje chůzi. Zvláště u mladších účastníků je potřeba během občůzky dbát o to, aby dodržovali určený rytmus. V Rouském se kapitáni střídají, jeden vede skupinu vpředu a určuje rytmus, druhý kontroluje chlapce zezadu. V Býškovcích je naopak místo obou zdejších *primusů* na samém konci jejich družiny, odkud mají nejlepší přehled o chování chlapců. Kapitáni pochopitelně dohlížejí na mladší účastníky, aby nenarušovali občůzku zbytečným hovorem, kázeňskými přestupky atd. Průběžné sledování prohřešků i kvality klapotání či rachotání není důležité jen pro zdárný průběh jednotlivých občůzek. Případná neúčast i nemístné chování je vždy pečlivě evidováno a v konečném důsledku má toto vše vliv i na výši podílu každého z účastníků na rozdělované koledě.¹²



Dívčí občůzka s borkem v Libosvárech. Foto D. Drápala 2009.

Řídící role kapitánů byla při našem výzkumu patrná např. i v Rouském, kde po skončení obchůzky dochází na okraji obce ke zkoušení mladších účastníků ze znalostí modliteb. Ty jsou totiž odřikávány během dopolední koledy na Bílou sobotu. Takovéto pozvolné a pro příjemce mnohdy i nevědomé vštěpování některých sociálních pravidel se odráží např. také v poveleních kapitánů při zastávce u kříže spojené s modlitbou. Když chlapci přicházeli ke kříži, zazněl od rouského kapitána rázný povel: „Čepky dolů!“

Specifičnost obřadních obchůzek coby přípravy na budoucí život dospělých se odráží i v jejich respektování místní komunitou. Dospělí minimalizují případné zásahy do tohoto autonomního prostředí a uznávají jeho svébytné normy. Jistou roli zde bezesporu hraje i vlastní zkušenost z dětství. V rámci základního předávání informací mezi generacemi pochopitelně přetrvává snaha o společenskou kontrolu nad dodržováním pravidel vlastní obchůzky – to když starší ženy napomínají dívky při obchůzce s borkem, aby zvolnily tempo svého zpěvu, neboť „*příliš drmolí*“. I v této oblasti však panují určité zažité normy a stěží překročitelné hranice. Patrné je to na události z nedávných let z Libosvár. Matky některých nejmladších chlapců nebyly spokojeny s nerovnoměrným rozdělováním koledy mezi účastníky, a snažily se proto zasáhnout ve prospěch svých synů. Místní autority, včetně starosty, se ovšem proti tomuto vnějšímu zásahu ohradily a postavily se za kapitány s odmítnutím jakkoliv vstupovat do tradicí jasně stanovených kapitánských pravomocí. Argument, že „*to tak vždycky bylo, a až dorostou, i oni budou kapitáni*“, byl dostatečně pádný. K novému „spravedlivějšímu“ přerozdělení koledy tedy nedošlo.

Etnologické i kulturně-historické analýzy publikované v posledních desetiletích, stejně jako četné vzpomínky pamětníků identifikují u námi sledovaných projevů obyčejové tradice rozličné kulturní vrstvy, z nichž některé jsou spojovány s dobou předkřesťanskou, jiné jsou výsledkem novějších přínosů. Důkladnější poznání dnešní podoby jednak vlastního průběhu, jednak nositelů této tradice nás přivádí k poznání, nakolik došlo k proměnám v motivaci i interpretaci jednotlivých prvků těchto obchůzek v naší době. Navzdory tomu, že se jejich konání zachovalo bez přerušení až do počátku třetího tisíciletí, i ony pochopitelně prošly a procházejí proměnami, zvláště v posledních několika desetiletích: sekularizace společnosti, odpoutání od bezprostřední závislosti na agrárním sektoru (z něhož vycházela potřeba zajištění zdaru v hospodářství), ale

i další faktory zapříčinily redukci některých obsahových i formálních položek obřadních obchůzek.

Mnozí z dnešních účastníků si jejich přípravu a realizaci už zpravidla nespojují s původní podstatou. U dívek (zvláště u starších) je sice ještě rozšířené jisté povědomí o symbolice figuríny smrti coby zosobnění končící zimy a naopak zeleného stromku jako symbolu počínajícího života a jara, širší souvislosti či původní blahonosný účinek vykonávaných úkonů však účastnicím uniká. U chlapců je znalost kulturního kontextu klapotání ještě o poznání menší. Odpovědi na dotaz, znají-li důvod svého konání, zůstávaly většinou rozpačité. Jen někteří skromně uváděli, „*že snad něco odletělo do Říma*“. Zajímavá byla reakce jednoho z klapotářů, která nám dokládá proměnu informačních zdrojů dnešní dětské populace. Nakonec si přece jen vzpomněl, co slyšel předešlého dne v televizi. Uváděli tam prý, že zvony odletěly do Říma a oni je nyní svoji obchůzkou vlastně nahrazují. Že jejich klapotání či rachotání má přece jen alespoň jakousi návaznost na minulost, dokládají opakující se výroky „*...dělalo se tak vždycky*“, „*...je to tradice*“ apod.

Očividně tak v tomto případě do jisté míry selhává mezigenerační i vnitrogenerační přenos informací. Je to nespíše důsledek trendu posledních let či desetiletí, kdy se v souvislosti se změnami ve společnosti vytratila v mnoha rodinách potřeba předání některých poznatků. Z pohledu moderního, racionálně uvažujícího člověka, který byl především ve druhé polovině 20. století tak často vyzdvihován jako vzor, se mnohé ze zdůvodnění dílčích aktů i celé obchůzky jevílo už jako něco překonaného, tmářského či nepokrokově pověřivého.

I nadále zůstává svázanost obchůzek s liturgickým kalendářem, stejně tak přetrvávají náboženské prvky v písních, přáních a modlitbách. Jedná se však spíše jen o mechanické přebírání a reprodukování standardizovaných úkonů symbolického charakteru bez intenzivnějšího uvědomění si pravé podstaty těchto aktů. Patrné je to např. i na obíhání kaple v Rouském uprostřed obchůzky klapotářů. Konají ji většinou jen mladší chlapci, aniž by ovšem znali důvod. Argument je jednoznačný: „*Prostě se to tak dělá!*“ Samotnými kapitány není tento úkon nijak vyžadován, nebo jakkoliv vysvětlován.

Ani na tak malém teritoriu, jakým bezesporu Záhoří je, se ovšem sledované projevy nemateriální kultury nevyvíjely jednotně. V průběhu let se jejich podoba proměňovala nejen v důsledku specifického vývoje místní komunity, případně impulzů zvenčí (direktivních i samovolných),

ale mnohdy též na základě individuálního přínosu. Stačí tak porovnat několik obcí, vzdálených vzájemně od sebe jen několik kilometrů, a zjistíme různorodost ve struktuře i v některých prvcích dětských obchůzek. V Rouském se snažili kapitáni i podkapitáni dodržet většinu nezbytných náležitostí spjatých s obchůzkou: od dodržování rytmu, zastavování a modlení u křížů a kapliček až po zkoušení mladých klapotářů ze znalosti modlitby. V Osíčku, kde museli kapitáni vykonávat ve svých sedmnácti letech tento post již počtvrté, byla situace poněkud jiná. Kapitánské funkce již pochopitelně nepřisuzovali takovou váženost, jaká bývá běžná u kapitánů zastávajících vedoucí úlohu poprvé či podruhé. Pro ně samotné ztratila jednu ze zásadních sociálních funkcí – navenek i do nitra kolektivu jasně deklarovat pomyslné dozrání dítěte, fakticky závěr jejich dětského věku, a především očekávaný přechod do jiné věkové kategorie – blíže skutečné dospělosti. V případě kapitánů z Osíčka se ovšem mladíci jen formálně vraceli na oněch několik obchůzek vesnic zpět „do dětství“, s nímž již nebyli ztotožňováni, a jen účelově (jak doložíme dále) se zde ujali funkce kapitánů. Laxnost, s jakou v roce 2008 přistoupili ke své opakované kapitánské roli, měla však jisté dopady na průběh obchůzky – a tím sekundárně i na formování mladších obchůzkařů. Nejenže kapitáni dostatečně nedozírali na správný rytmus (záhy tak zvuk klapetek vykazoval značnou disharmonii, aniž by se to vedoucí snažili napravit a regulovat), ale při ranní obchůzce již sami ani neabsolvovali v čele „svých“ klapotářů celou trasu po vesnici. V poslední třetině se od ostatních účastníků oddělili a čekali na příchod zbývajících skupiny před obecním úřadem (čas si mezi tím zkracovali kouřením). Bude tedy zajímavé sledovat, jaké důsledky může mít tato skutečnost na průběh klapotání v následujících letech. Zda například nedojde k oslabení či zániku některých dalších dílčích prvků s obchůzkou spjatých.

Své lokální specifičnosti pochopitelně vykazují také obchůzky v dalších sledovaných lokalitách (Býškovice, Bezuchov, Horní Újezd, Libosváry, Vítonice, Žákovice ad.).

Zkušenost s klapotáři z Osíčka nám společně s poznáním situace z ostatních obcí Záhoří odhaluje, proč i dnes zůstávají tyto artefakty regionální etnokulturní tradice stále živé. Na rozdíl od jiných míst či regionů zde nepůsobí jako iniciátor jejich další existence folklorní soubor ani jiná organizace či spolek.¹³ Zdejší děti dokonce nemají zkušenost ani s prezentací mimo vlastní prostor a čas konání obchůzek.¹⁴ Jedním z rozhodujících faktorů sehrávajících

významnou roli pro jejich další uchování je tak ekonomická motivace. Již před více než půlstoletím ostatně na tuto skutečnost upozornil Antonín Václavík (1959, s. 48): „... kdysi závazné obřady dospělých v oslabeném obsahu, často i formě, byly často přejímány dětmi jako zvyklostní radovánky, jejichž vrcholným cílem bylo získání dárků.“

Jak dokládají starší zjištění, odměňování nebylo vždy integrální složkou obchůzky. Podělení dětí pečivem či křížalami (Sehnal 1924, s. 18) vycházelo spíše z iniciativy některých hospodářů.¹⁵ L. Kunz i další vzpomínky vztahující se k druhé třetině 20. století však už uvádějí posun v odměňování obchůzkařů – v této době nabylo charakter samozřejmosti, zvláště pro děti ze sociálně nezajištěných skupin obyvatelstva. Druhá polovina 20. století přinesla rostoucí životní úroveň a vyrovnání sociálních rozdílů mezi jednotlivými složkami obyvatelstva. Koleda tak už není odměnou jen pro některé (sociálně slabé) děti, naopak získala plošný charakter. Vytratil se i jakýkoli případný dehonestující podtext. Dnes je dokonce koleda chápána jako nezbytná odměna za jistou formu „veřejné služby“, již dívky a chlapci svými obchůzkami vlastně vykonávají. Obecně platná závaznost odměnit děti za jejich snažení se projevuje např. i v těch případech, kdy rodina není z různých důvodů přítomna doma v čase, kdy koledníci obcházejí po domech. Balíček proto nechávají na klíce či schodišti, u sousedů, případně odmění klapotáře již o den dříve při některém z jejich průchodu vesnicí. Býškovičtí chlapci se pak v takovémto případě odmění dotyčné osobě krátkodobým výrazným zintenzivněním zvuků svých dřevěných nástrojů.



Klapotáři z Horního Újezda při obchůzce na hranicích obecního katastru při ranní velkopáteční obchůzce. Foto D. Drápala 2009.

Propracovanost výběru koledy dosáhla takové úrovně, že si kapitánky a kapitáni vedou přesný soupis všeho, čím jsou poděleni. Konečné rozdělení získané odměny je pak opět na nich. Zatímco u dívek se setkáváme s tím, že probíhá relativně spravedlivě a rozdíl mezi podílem pro kapitánky a ostatní členky skupiny není tak výrazný, v chlapeckých kolektivech záleží na konkrétních jedincích v čele klapotářů.¹⁶ Jak již bylo uvedeno, externí zásah do procesu dělení nebývá akceptován. Přesto se v některých letech setkáme s jasně projevenou nevolí zbývajících členů družiny, mají-li pocit, že si vedoucí přivlastnili výrazně větší díl na koledě, než by bylo obvyklé. I přes autoritu



*Býškovičtí primusové vybírají koledu (Bílá sobota dopoledne).
Foto D. Drápala 2009.*

kapitánské funkce tak dělení probíhá zpravidla mimo celý kolektiv. Kapitáni pak již rozdávají chlapcům předem odpočítané sumy peněz a balíčky sladkostí – někdy jim je dokonce shazují z hůře dostupného místa, aby v případě nespokojenosti nebyli ostatními chlapci atakováni.

Váha ekonomické složky v motivaci dětí vyvstává i při vzájemném porovnání obchůzek chlapci a děvčaty. Býškovičtí obchůzkáři např. projevili jistou rozladěnost, že zatímco oni rachotají po tři dny, v pátek a sobotu dokonce musejí vstávat na šestou hodinu ranní, dívkám stačí obejít na Smrtnou neděli jen jednou vesnici a vykoledují si téměř stejnou částku (jedná se v souhrnu i o několik tisíc korun). Někteří však uznávají, že zatímco oni pouze „rachotají, ... holky k tomu i zpívají“. Je to ostatně také právě vidina kapitánské odměny, která byla jednou z důležitých motivací pro vedoucí klapotářů v Osíčku. Bez výraznější námahy si tak snadno vydělali dostatek finančních prostředků na útratu během sobotní velikonoční zábavy.

Studium etnokulturních tradic vybraných regionů i konkrétních lokalit lze dnes díky nejrozmanitějším metodologickým podnětům či interdisciplinární spolupráci rozvíjet rozličnými směry. Vedle sledování geneze a historických souvislostí jednotlivých obřadních příležitostí se do zorného pole etnologů v neposlední řadě dostává také identifikace jejich role v životě jedince na počátku třetího tisíciletí (Pavlicová 2007). Je pochopitelné, že v důsledku proměn, jimiž společnost prošla v posledních dvou stoletích, se transformují také určité funkce či obsah jednotlivých událostí výročního obyčejového cyklu.¹⁷

Poznatky získané výzkumem na Záhoří dokládají vliv některých regionálních kulturních a především sociálních specifik, které umožnily přetrvání jarních dětských obchůzek i navzdory všem politickým a společenským zvratům 20. století. Na rozdíl od sousední Hané (Válka 1989, Večerková 2004, Thořová 2008) si zdejší dívčí obchůzky zachovaly původní kolektivní ráz. Chlapecká obchůzka je také stále ještě determinována liturgickými pravidly (průběh klapotání ve třech dnech Svatého týdne, periodizace v rámci dne, v určitých případech i zapojení modlitby) a některými prvky staré ochranné magie (trasování obchůzky na hranice katastru, dnes spíše už jen intravilánu, samotný výrazný hluk dřevěných nástrojů coby magická praktika zapuzující škodlivé síly).

Přesto i ony pozvolna procházejí již celé jedno století dílčími proměnami v obsahu i formě. Například ve dvacátých letech 20. století si Otto Sova stěžoval, že si děvčata

při obchůzce se smrtí „*nepočínají jako dříve... již nezpívají všechno jako dříve*“ (Sova 1925–1926, s. 102). U chlapců je také patrný pokles dříve dominující skupiny ministrantů mezi obchůzkáři. U některých obřadních úkonů dokonce nastalo až jakési „vyprázdnění“ jejich původního obsahu a formy. Obřad pak do značné míry ztrácí svou kdysi primární blahonosnost a závažnost, proměňuje se v obyčej, či dokonce již jen ve zvyk (Frolec 1982, s. 262). Nabývá přitom stále více společensko-zábavní formu.

Do pozadí ustoupily informace a podněty, které nebyly v nových podmínkách již dostatečně oslovující, důležité a nosné (především ony složky spjaté s původními magickými úkony). Zcela se tak už vytratilo např. ranní obřadní umývání klapotářů o Velkém pátku. V Libosvárech jej přitom museli absolvovat ještě dnešní čtyřicátníci. Stejný charakter má i dříve nemyslitelné uchovávání figuríny smrti v Žákovicích nebo Býškovících.

O to více však vystupují do popředí jiné složky etnokulturní tradice, které preferuje lokální společenství jako podstatné. Je to ostatně jen další doklad, že daný jev zde není nijak zakonzervován, ale funguje jako živý organismus operativně reagující na kolektivní i individuální podněty. Do jisté míry je také odrazem toho, jak je kulturní jev vnímán jejich nositeli, nakolik kolektiv i jedinci vykazují potřebu měnit či zachovat původní obsah a formu, případně do jaké míry je vůbec lokálním společenstvím akceptována jakákoli inovace či redukce. Plně se tak potvrzuje teze Josefa Tomeše (1977, s. 126), který upozornil, že obřady a obyčeje podléhají rychleji a snadněji společenským změnám než jiné konzervativní složky duchovní kultury.

Role, která je jarním obchůzkám dívek a chlapců v životě lokálních společenství na Záhoří přisuzována, zatím skýtá dostatečné podmínky pro jejich přežívání

a přenos na další generace. Sehrávají důležitou funkci v zachování stability společenských vazeb, tradičního řádu, na nějž jsou zdejší lidé obyvatelé zvyklí a jehož uchování vítají jako výhodu života na venkově. Sami vnímají obchůzky jako nedílnou součást společenského života a identity jejich obce.

Přesto – anebo snad právě proto – jsou obyvateli jednotlivých obcí vlastní obchůzky chápány jako jev zcela běžný, ničím zvláštní a pozornosti hodný. Faktory, které se na tom podílejí, mohou být rozličné. Chybí zde jakákoliv stylizace účastníků obchůzky např. užíváním krojových součástek. Nemalou roli jistě sehrává i absence mediální prezentace, která by přitahovala pozornost lidí z jiných míst či regionů.¹⁸ Stěží pominutelné jsou z tohoto hlediska masmédia a jimi zprostředkovávané informace. Respondenti tak i pod jejich vlivem vnímají jako skutečně tradiční či lidové nikoli etnokulturní tradici vlastních obcí/regionu, ale projevy lidové kultury sousedního Valašska či vzdálenějšího Slovácka. Ty jsou totiž v obecném povědomí zakotveny jako regiony s pestrými skladbou materiálních i nemateriálních složek lidové kultury. Postoj místních obyvatel, kteří necítí potřebu ani potenciál pro jejich využití k propagaci, nebo dokonce komerci, je spolu s některými dalšími okolnostmi (absence zužitkování a prezentace folklorními soubory) bezesporu jedním z klíčových faktorů, které se promítají do dnešní podoby sledovaného fenoménu. Obchůzky tak nejsou organizovány ani jinak formovány na základě vnější iniciativy či pro diváky, ale z prosté vnitřní potřeby místního obyvatelstva, konkrétněji řečeno jeho specifické části – dětského kolektivu. Lokálním společenstvím jsou pak vnímány jako jedna z řady kulturně-společenských konstant naplňujících život venkovských pospolitostí na Záhoří.¹⁹

POZNÁMKY:

1. Dokumentace událostí výročního obyčejového cyklu na Záhoří byla realizována Ústavem evropské etnologie FF MU v Brně v rámci grantového projektu Odboru regionální a národnostní kultury Ministerstva kultury ČR. Dílčím výstupem projektu je i tato studie, zpracovávající terénní výzkum a dokumentaci dívčích obchůzek se smrtí v Libosvárech a Býškovících (29. 3. 2009) a obchůzky s borkem v Libosvárech (16. 3. 2008 a 5. 4. 2009), chlapeckých skupin klapotářů v obcích Býškovice, Libosváry, Loukov, Osíčko, Osíčko-Přikazy, Rouské (21. a 22. 3. 2008) a Bezuchov, Býškovice, Horní Újezd a Vítonice (10. a 11. 4. 2009). Respondenti: Boban Bunič a Zbyněk Macháček (Býškovice), Marie Mikulíková, Pavla Zlámalová, Josef Mikulík (Libosváry), Ondřej Sehnal a Miluše Stržínková (Rouské).

2. Snahu vymezit hranice Záhoří nám znesnadňuje mimo jiné i absence výraznější regionální identity. Ačkoli si i dnes zdejší obyvatelé uvědomují odlišnost v dialektu či některých dalších kulturních prvcích vůči Valašsku a Hané, hranice oblasti nejsou v obecném povědomí jasně vymezeny. V posledních letech má v tomto ohledu vliv i administrativní členění – oblast zahrnuje území tří okresů (Kroměříž, Přerov, Vsetín) a dvou krajů (Olomoucký a Zlínský). Nemalý dopad na formování a proměny lokální a regionální identity má také existence mikroregionů, z nichž nejvíce činný je v této rovině především mikroregion Záhoran (obce Býškovice, Horní Újezd, Malhotice, Opatovice, Provodovice, Rakov, Rouské, Všechovice, Paršovice).

3. První pokus o ucelenější zpracování historického a kulturního vývoje Záhoří přinesl v prvním čísle Záhorské kroniky F. Příkryl (1895), ve 20. století na něj navázal L. Kunz disertační prací *Podhostýnské Záhoří. Příspěvky k národopisné hranici Hané a Valašska*. V posledních letech se jedna z lokalit Záhoří (Žákovice) objevila mezi obcemi, v nichž prováděla výzkum jarních občůzkových koled děvčat Věra Thořová (2008).
4. Již v roce 1952 sice vznikl v přerovském okrese Záhorský soubor písní a tanců, jeho činnost byla ale omezena spíše jen na teritorium lipenského Záhoří. V padesátých letech fungoval také národopisný kroužek v dřevohostické škole. Výraznější stopy v povědomí obyvatel záhorských vesnic ovšem tyto kolektivy nezanechaly. V posledních letech se Záhoří a jeho kulturní odkazu opět dostává ze strany folklorních souborů více pozornosti.
5. Můžeme to porovnat např. se socioprofesi strukturou horských obcí v sousedství Záhoří (Rusava, Chvalčov, Rajnochovice ad.), kde chov dobytka nabýval na větší dominanci. V důsledku silné sociální stratifikace zde vzrostla skupina drobných rolníků a nádeníků. Obživu hledali jednak v domácí a domácí výrobě, jednak v námezdní práci v záhorských, hanáckých, případně slováckých obcích.
6. Paradoxně se zde udržely živé projevy obyčejové tradice, s nimiž se již na sousedním Valašsku nesetkáme.
7. Teprve nedávno byly v Bezuchově učiněny pokusy zavést nazpět do života lokality občůzku se stromkem.
8. Podle E. Pecka se v Osíčku zpívala při vynášení smrti obdobná píseň *Už tu smrt nesem, lidi, pote sem; lesi nepůjdete, všeci pomřete* (Peck 2008, s. 58). Celý text zaznamenal ve čtyřicátých letech 20. století L. Kunz, libosvárská koleda má oproti písní z Osíčka některé další vsuvky a drobné odlišnosti (... *husa divoká... nám ho daruje*). Další varianty přináší také F. Příkryl ve svých statích v Záhorské kronice (Příkryl 1895, s. 54–55; Příkryl 1908, s. 45).
9. Termín je užíván i pro občůzky se zeleným stromkem v některých lokalitách na Hané (Bartoš 2005, s. 259; Válka 1989, s. 18) i na samotném Záhoří (Osíčko).
10. Podle pamětnických vyprávění nesměly dříve chybět na borku ani svaté obrázky.
11. Marie Mikulíková (*1916) si vzpomněla i na čtvrtou dříve zpívanou koledu *Byla cesta ušlapaná, ó Maria Bolestná... F. Příkryl ve své stati v Záhorské kronice spojuje píseň Šla Maria, šla údolím, která je součástí libosvárské kolední písně Vyšla hvězda na kraj světa, s občůzkou se stromkem konanou již na Smrtnou neděli, neuvádí ovšem lokalitu (Příkryl 1895, s. 54–55).*
12. Navzdory obecně prezentovaným příkladům v médiích o rostoucím násilí mezi dětmi jsme ve sledovaných obcích nezaznamenali

A. Václavíkem uváděné tělesné tresty (Václavík 1959, s. 214). Očividně je dnes účinnější ekonomické sankcionování.

13. Jiná situace nastává v případě masopustní občůzky vedení medvěda, která slouží zdejšími hasičům, myslivcům či sportovním oddílům k získání finančních prostředků na činnost.
14. Účast některých skupin obyvatel Záhoří sice zaznamenáme na tzv. národopisných slavnostech 19. či první poloviny 20. století (Večerková 1993), jedná se ovšem jen o ojedinělé případy bez výraznějšího dopadu. Obdobně se v regionu nesetkáme s podobnou situací, jaká panuje v obci Loučka nacházející se ještě na území Valašska, ovšem již relativně blízko záhorským vesnicím. Od roku 2000 odtud pravidelně odjíždějí klapotáři do Valašského muzea v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm prezentovat svoji občůzku v rámci nedělního velikonočního pořadu.
15. Také v rámci občůzky se smrtí lze považovat koledu spíše za novější přínos. Už A. Václavík upozorňoval, že koleda v těchto případech nebývala pravidlem (Václavík 1959, s. 182). Navzdory tomu, že původně „*koleda vyjadřovala souhm všeho dobra, blaha a štěstí v nejvyšším lidském pomyslu*“ (Václavík 1960, s. 13), prvek obdarování dětí mohl mít v obecném povědomí některých moravských obcí v první polovině 20. století negativní dopad v jisté degradaci občůzky – odráží se to např. v jejím označení jako *žebrácká* (Zibrt 1893, s. 740; Václavík 1959, s. 101; Navrátilová 1988, s. 221).
16. F. Bartoš (2005, s. 273) doložil na sklonku 19. století rozdílné podělování účastníků chlapeckých velikonočních občůzek – výše odměny byla však dle jeho informátorů odvislá od typu nástroje.
17. Ostatně i podíl dětí na občůzkách je až výsledkem určitého vývoje od aktivní účasti celé komunity přes redukci jen na dospělou mládež až po dnešní podobu ryze dětské občůzky (Thořová 2008, s. 10). Díky absenci jakýchkoli dokladů však stěží můžeme říci, kdy k tomuto posunu na Záhoří došlo (nebo zda). Reálně tak lze sledovat proměny pouze v odstupu několika desetiletí, maximálně do sklonku 18. a počátku 19. století (svědectví J. H. A. Gallaše).
18. Jedním z prvních pokusů o medializaci je příklad z roku 2009. Na Velký pátek byla jednou z celoplošných televizních stanic pořízena zpravodajská reportáž o klapotářích v obci Kunovice (ležící na pomezí Valašska a Záhoří). Pro ucelenost zaznamenané občůzky však bylo nezbytné, aby chlapci speciálně pro potřeby televizního štábu vybírali koledu již o den dříve – v pátek.
19. Zahnují akce vycházející z lidové kultury – např. vedení medvěda, stavění a kácení máje, společenská setkání, zábavy, výlety i akce kulturně-sportovního či ryze sportovního charakteru, novinkou posledních let jsou i nejrůznější velikonoční, podzimní, vánoční výstavy.

PRAMENY A LITERATURA:

- Albert, J. 1994: *Zvyšování zájmu dětí a mládeže o lidové tradice na vesnici*. In: Lidová kultura na Hané. Olomouc: Okresní úřad v Olomouci, s. 56–58.
- Bartoš, F. 2005: *Naše děti*. Zlín: Krajská knihovna Františka Bartoše – Muzeum jihovýchodní Moravy (reprint).
- Bartoš, F. 2006: *Moravský lid*. Zlín: Krajská knihovna Františka Bartoše – Muzeum jihovýchodní Moravy (reprint).
- Brouček, S. – Jeřábek, R. (eds.) 2007: *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. Díl 1.–3*. Praha: Mladá fronta.

- Frolcová, V. 1988: *Pokus o klasifikaci folklóru obřadních občůzek*. In: Obřadní občůzky. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum – Ústav lidového umění, s. 59–75.
- Frolcová, V. 2001: *Velikonoce v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- Frolec, V. 1976: *Etnokartografie a studium výročních obyčejů v karpat-sko-balkánské oblasti*. Národopisné aktuality 13, s. 35–44.
- Frolec, V. 1978: *Cíle a tradice etnografického výzkumu současné vesnice*. In: Současná vesnice. Brno: Blok, s. 45–49.
- Frolec, V. 1982: *Lidová obyčejová tradice a obřadní kultura. Terminologické otázky*. Národopisné aktuality 19, s. 253–272.

- Grycová, J. 1997: *Velikonoční hrkání chlapců z Miroslavi a okolí*. Český lid 84, č. 2, s. 149–151.
- Jeřábek, R. 1997: *Etnografická diferenciacie*. In: Slovník hudební kultury. Praha: Editio Supraphon, s. 193–201.
- Kramařík, J. 1977: *K otázce pojmu tradice*. In: Premeny ľudových tradícií v súčasnosti. 1. Československo. Bratislava: Veda, s. 61–71.
- Kunz, L. 1949: *Podhostýnské Záhoří. Příspěvky k národopisné hranici Hané a Valašska*. Rkp. disertační práce FF MU Brno.
- Kunz, L. 2004: *Obilní jámy*. Rožnov pod Radhoštěm: Valašské muzeum v přírodě.
- Kunz, L. 2005: *Roľnícky chov ovci a koz*. Rožnov pod Radhoštěm: Valašské muzeum v přírodě.
- Kunz, L. 2007: *Společenství vesnice*. Rožnov pod Radhoštěm: Valašské muzeum v přírodě.
- Müllerová, M. 2008: *Terénní výzkum II. Podhostýnské Záhoří*. Rkp. zprávy z terénního výzkumu, Ústav evropské etnologie FF MU Brno.
- Navrátilová, A. 1988: *Metodologické otázky studia obřadních obchůzek*. In: Obřadní obchůzky. Uherské Hradiště: Slováké muzeum – Ústav lidového umění, s. 217–225.
- Pavlicová, M. 2007: *Lidová kultura a její historicko-spoolečenské reflexe (mikrosociální sondy)*. Brno: Ústav evropské etnologie FF MU.
- Peck, E. 2008: *Valašské národní písně a říkadla s nápěvy do textu vřaděnými. Lid na Vyzovsku*. Zlín: Krajská knihovna Františka Bartoše – Muzeum jihovýchodní Moravy (reprint).
- Pospíšil, S. [nedat.]: *Rodová kronika*. Rkp. v soukromém vlastnictví.
- Příkryl, F. 1895: *Záhoří po stránce archeologicko-etnografické*. Záhorská kronika 1, č. 1, s. 1–80.
- Příkryl, F. 1908: *Smrtná neděle*. Záhorská kronika 4, č. 6, s. 45.
- Řičánková, E. – Faberová, S. – Čápková, P. 2008: *Terénní výzkum I. Zvykoslovný rok na Podhostýnském Záhoří*. Rkp. zprávy z terénního výzkumu, Ústav evropské etnologie FF MU Brno.
- Sehnal, A. 1923: *Vzpomínky*. Přerov: nákl. vl.
- Scheufler, V. 1973: *Vynášení smrti (Kvantitativní vyhodnocení složek zvyku jako podklad ke stanovení etnicity, oblastních a dobových specifík a jako podklad ke kartografování)*. Národopisné aktuality 10, s. 189–194.
- Sova, O. 1925–1926: *Vynášení Smrtky*. Záhorská kronika 8, č. 4, s. 102–105.
- Štika, J. 1973: *Etnografický region Moravské Valašsko*. Ostrava: Profil.
- Tarcalová, L. (ed.) 2003: *Zelen v lidových obyčejích*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum.
- Thořová, V. 2008: *Jarní obchůzkové koledy děvčat na Olomoucku a Přerovsku. Smrtná a Květná neděle*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Tomeš, J. 1972: *Masopustní, jarní a letní obyčaje na moravském Valašsku*. Strážnice: Ústav lidového umění.
- Tomeš, J. 1974: *Vynášení smrti na východní Moravě a ve Slezsku*. In: Acta ethnologica Slovaca 1. Bratislava: Veda, s. 233–267.
- Tomeš, J. 1976: *Obyčejové tradice v kontextu studia lidové kultury v Karpatech*. Národopisné aktuality 13, s. 5–13.
- Tomeš, J. 1977: *Společenská funkce lidových obřadů a obyčejů a její změny v životě současných generací*. In: Premeny ľudových tradícií v súčasnosti. 1. Československo. Bratislava: Veda, s. 126–137.
- Tomeš, J. 1978: *Problémy výzkumu obyčejové tradice na současné vesnici*. In: Současná vesnice, Brno: Blok, s. 79–85.
- Václavík, A. 1959: *Výroční obyčaje a lidové umění*. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- Václavík, A. 1960: *Jarní obyčaje na Valašsku*. In: Lidová kultura východní Moravy. Studie Krajského vlastivědného ústavu v Gottwaldově, s. 11–37.
- Válka, M. 1989: *Dětské výroční zvyky a obyčaje jihovýchodní Hané*. Kroměříž: Muzeum Kroměřížska.
- Večerková, E. 1994: *Děti na „Hanáckém roku“ v Přerově*. In: Lidová kultura na Hané. Olomouc: Okresní úřad v Olomouci, s. 33–42.
- Večerková, E. 2004: *Jarní obchůzka se stromkem na Moravě*. Folia ethnographica 38, s. 83–105.
- Večerková, E. 2005: *Poznámky k vynášení smrti na Moravě*. Folia ethnographica 39, s. 27–56.
- Večerková, E. 2006: *Vynášení smrti v současných podobách*. Vlastivědný věstník moravský 58, s. 284–294.
- Zíbrt, Č. 1893: *Vynášení „smrti“ a výklady starší i novější*. Český lid 2, s. 453–472, 549–560.
- Zíbrt, Č. 2006: *Veselé chvíle v životě lidu českého*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad.

Summary

On Social and Economic Functions of Children's Spring Rounds in Záhoří

The region of Záhoří spreads out between the ethnographical areas of Walachia and Hanna. The specific social and economic development in the course of the last two centuries enabled many events of the annual cycle of rituals to survive here. The spring rounds of girls and boys rank among the most significant ones. On Passion Sunday, the round with the Reaper falls (the villages of Býškovice, Libosváry, and Žákovice); the uninterrupted performance of rounds with a tree on Palm Sunday (Libosváry) is documented. The so-called “rattling” is a typical spring round of groups of boys, taking place from Maundy Thursday to Holy Saturday (the rounds take place in almost every village of the region). In spite of the different genesis, we can identify many common features at the above ritual rounds. They play an important role in passing the social habits and experience among the children's group members of different age. The leader who crowns his share in activities of school-age children with this function is a leading element for boys and girls. Because of the social changes in the course of the last two centuries, the content and form of the rounds have been modified and shifted; many ritual elements have slipped away – on the contrary, the social and entertainment function is dominating. The economic aspect – a share in given presents (money, sweets) – is an important motivation for children to participate in the rounds.

Key words: ritual rounds, social function, economic motivation, ethno-cultural tradition, Záhoří.

SKOK PŘES KŮŽI NA KARVINSKU. PŘÍSPĚVEK K SOUČASNÉMU STAVU HORNICKÝCH RITUÁLŮ

Lenka Polaková – Marta Ulrychová

Skok přes kůži jako přechodový rituál

Život horníků byl a až do současnosti na některých místech stále je provázen řadou rituálů, přičemž jedna jejich část se týkala rovněž studia na báňské akademii. Patřil sem i tzv. skok přes kůži,¹ jehož prostřednictvím se student stal právoplatným členem hornické nebo hutnické obce. Během své existence rituál prodělal mnoho změn, byl několikrát zrušen, poté znovu obnoven. V současné době není častým předmětem zájmu čes-

kých etnografů či folkloristů. Výjimku tvoří studie Eduarda Bejčka, zabývající se hornictvím na Příbramsku (1987), nebo práce autorských dvojic Miloslav Čížek – Jiří Matouš (1989) a Robert Kořínek – Pavel Prokop (1994). Následující text se snaží zachytit současnou podobu skoku na Karvinsku včetně jeho reflexe ze strany samotných aktérů.

Rituály měnící sociální status nazývá Arnold van Gennep přechodovými rituály. Rozlišuje v nich tři fáze – odluku, pomezí a sloučení (Gennep 1997, s. 19). Každá z nich se u různých typů obřadů odvíjí odlišně. Pomezí fáze – a sem patří i skok přes kůži – jsou nejvíce rozvinuty u iniciací.²

Victor Turner (2004, s. 161) řadí iniciace mezi rituály životních krizí. Dochází v nich k odloučení, během nichž jsou jedinci zaškolováni, procházejí určitými zkouškami, nebo jsou dokonce i izolováni.³ V tomto období tzv. liminarity je jejich chování založeno na rovnosti všech členů, kteří se společně podřizují stejné autoritě. Toto rovnostářské společenství nebo skupinu nazývá Turner „communitas“ (2004, s. 97). Také mezi adepty hornictví vzniká silné kamarádské pouto, jež přetrvává do konce jejich života. Při práci v tak nebezpečném prostředí, jako je práce na dole, je toto přátelství nezbytné.

Za období odloučení můžeme v našem případě považovat dny věnované tzv. *šachtákům*.⁴ Během nich se adepty seznamují s vedením dolů, hornickými tradicemi, učí se hornickým písním. Jedním ze základních rysů přechodového rituálu je podřízenost autoritě a mlčení.⁵ V průběhu skoku přes kůži je hlavní autoritou *prezídium*⁶ s volenými funkcionáři, jimiž jsou *adláti*,⁷ *nadlišák*,⁸ *kontraria*,⁹ *kantoři*¹⁰ a *semestři*.¹¹ Jejich autorita je dána tím, že jsou to právě oni, kdo formují „novice“ neboli adepty tak, aby byli schopni vstoupit do nové společenské funkce.

Přijetí je opětovným vstoupením jednotlivce do společnosti, tentokrát již s novým sociálním statutem. Přijetí je také podstatou skoku přes kůži. Tento akt je stvrzen předáním diplomu neboli *glejtu*, opásáním novou *kůží* a zápisem do *skokové knihy*.



Pasování do cechu hornického (adlát pasuje fuxe). Kulturní dům Dolu ČSM, Stonava. Foto R. Grimmová 2007.

Skok přes kůži na současném Karvinsku

Karvinsko¹² je dnes u nás spolu s Frýdecko-Místcem jedinou oblastí hlubinných dolů, v nichž se uhlí těží pomocí šachet a systému štol. V roce 2007 zde byly v provozu pouhé tři doly – Důl Karviná, Důl ČSM a Důl Darkov.

S postupným zanikáním dolů mizí i hornické tradice. Ty, které ještě přežívají, se mění a přizpůsobují současným podmínkám. Během své transformace ztrácejí původní význam. Přesto se na Karvinsku na každé šachtě jednou za rok pořádá právě skok přes kůži, i když v upravené podobě. Původní význam, který tento rituál měl na Příbramsku a později na Ostravsku, tj. zasvěcení adeptů do hornictví a vyzkoušení jejich praktických dovedností, se změnil.¹³ (Na jeho podobu mělo v Karviné posléze nemalý vliv i sousední Polsko). V současné době je tato tradice chápána především jako zpestření namáhavé práce v dolech.

Skok přes kůži se v karvinských dolech koná na den sv. Barbory. Říkají mu zde *šachtřák*, podobně jako všem večerním setkáním horníků. Účastníci již nejsou vybíráni ze studentů báňské univerzity, ale z pracovníků konkrétní šachty nebo z hostů, kteří byli na slavnost pozváni. Kritéria pro výběr osob se různí. Jedná-li se o pracovníky dolů, jsou mezi hosty většinou lidé odcházející do důchodu nebo slavící významné jubileum, např. padesátiny, dvacet let odpracovaných na šachtě apod. Hosty jsou však i veřejně známé osoby z řad primátorů, obecních starostů či politických představitelů. Ceremoniál je tedy přizpůsoben současným podmínkám.

Průběh skoku na Dole ČSM¹⁴

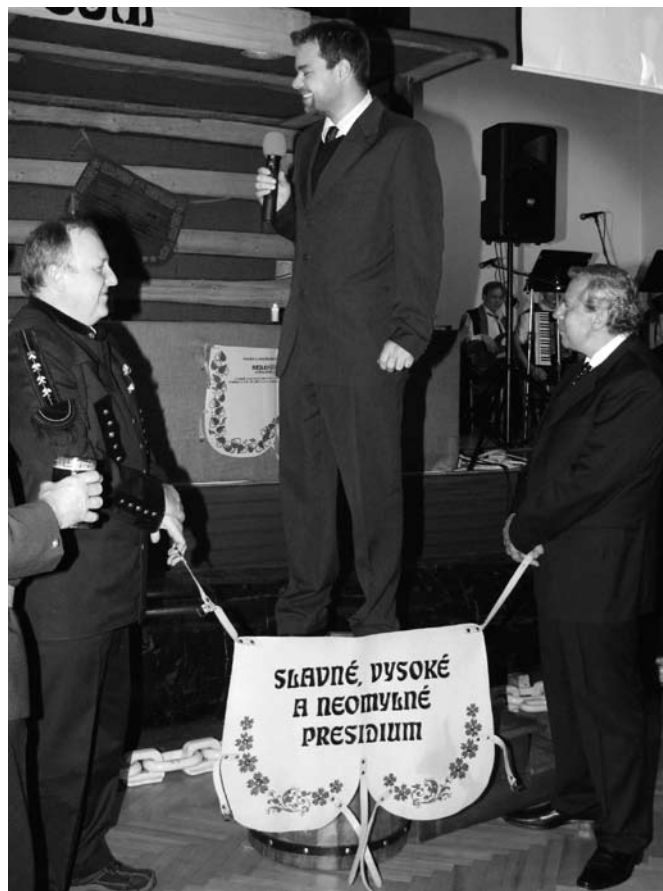
Důl ČSM je jedním z těch dolů, který skok přes kůži organizují každoročně. Jak již bylo výše uvedeno, koná se již v upravené podobě. Jeho účastníci jsou vybíráni jednak z řad zaměstnanců a vedení Ostravsko-karvinských dolů, jednak z řad společenského a kulturního života města. Nejedná se o adepty hornictví, ale o ty, kteří v něm již delší dobu pracují. Skok jim tedy nepřináší vyšší sociální status, a ztratil tak původní funkci přechodového rituálu ve prospěch posílení funkce stavovské, reprezentativní, regionální, zábavné či relaxační.

Celý večer se řídil tzv. *pivním zákonem*.¹⁵ Na jeho dodržování dohlížela *pivní policie*, podřízená *prezidiu a adlátům*. *Semestři a fuxové* byli rozděleni do čtyř *tablic*, z nichž každé předsedalo *kontrarium*. Každý z adeptů

se musel představit *prezidiu*, pronést heslo, do dna vypít *pivní mast* a na vyzvání skočit přes kůži.

1. Otevření nory

Tzv. otevření *nory* (sálu) začalo rozezpíváním a karmínami *Kde je prezídium?*, *Stupaj, prezídium* a *Ať žije prezídium*. V naprosté tmě vešli ke svým stolům funkcionáři s *prezidiem* v čele. Jeho zástupce zahájil večer, zazněla píseň *Hornický stav*, poté se zástupce opět ujal slova, aby krátkým projevem uvítal přítomné. Následovalo jmenování nejbližších funkcionářů – *adlátů* (pravo-pravého a pravo-levého, následně pak levo-levého a pravo-pravého). Každý z nich byl představen jménem a funkcí, kterou



Fux přednáší své životní krédo před skokem přes kůži za asistence *adlátů*. Kulturní dům Dolu ČSM, Stonava. Foto R. Grimmová 2007.

zastával na dole, byly také vyzdvíženy jeho přednosti. Posléze byli jmenováni vyzváni, aby se posílili vypitím piva. Za hlučného bouchání pěstmi do stolů zazněla na jejich počest píseň *Ať žijou adláti*. Následovalo představování dalších funkcionářů večera – kantora řídícího hudební doprovod, šéfa *pivní policie* a jeho zástupce.¹⁶ Písni *Kde je nadlíšák?* byl tento povolán, aby do nory přivedl fuxy, tedy adepty skoku. Každý z nich se postavil na soudek a zodpověděl otázky prezidia: „Jak se jmenuješ?“, „Odkud přicházíš?“, „Čím se živíš?“, „Jaké je tvé životní krédo?“ Poté byl adept vyzván, aby se posílil a do dna vypil *celůvku*.¹⁷ Po vyřčení pozdravu „Zdař Bůh“ skočil přes kůži a poklekl. Poté mu byl představen kmotr, který mu položil

na rameno šavli a jmenoval ho do cechu hornickéhoho. Následovalo objetí kmotra, předání medaile a *glejtu*.

2. Jmenování kontrarií

Večer pokračoval jmenováním kontrarií – zástupců tablic. Ta jsou označena podobně jako adláti, tedy pravo-levé, pravo-pravé, levo-pravé a levo-levé. Jejich úkolem je dohlížet na svoji tablici, jmenovat zástupce do večerního programu apod. Každý z jmenovaných byl opět představen jménem a funkcí. Poté zástupce prezidia přednesl krátkou vtipnou historku týkající se jeho práce na dole a poukázal na vlastnosti, jimiž se kdy vyznamenal. Následovala píseň *Ať žijí kontraria*.



Zástupci kontrarií s cenami z pivních soutěží o „Zlatého Viktora“. Kulturní dům Dolu ČSM, Stonava. Foto R. Grimmová 2007.

3. Svěcení tupláku

V sále zhasla světla, kantor v peleríně se postavil na pivní soudek a slovy „Obkličte mě...“ zahájil svěcení. Poté pronesl projev na počest tupláku, během něhož byl pivní policií podkuřován doutníky. Se slovy „Toliko z evangelia...“ pokropil prezídium a adláty pivní pěnou. Po písni *Ať žije prezídium celá sese*¹⁸ povstala a posílila se již posvěcenou *mastí*.

4. Raporty kontrarií

Na znamení prezídia povstávali jednotliví zástupci tablic a pronášeli řeč, v níž se přítomní snažili přesvědčit o kvalitách své tablice. Vlastnosti členů svých tablic střídavě komentovali krátkými vtipnými výroky. Poté, co byli všichni takto představeni, jim byly předány symbolické dary, jež nejlépe odpovídaly jejich povaze, či jimi vykonanému skutku. Všem zúčastněným bylo během večera stále doléváno pivo.

5. Volná zábava

Po oficiální části večera nastala volná zábava, kterou vyplnily soutěže jednotlivých tablic. Stanovené disciplíny měly imitovat a parodovat běžné činnosti, s nimiž se horníci setkávají při práci na dole. Patří k nim např. požívání důlní polévky: Na povel prezídia „Tři, dva, jedna, pal...“ ji soutěžící zkonzumovali, zapili celůvkou, tu pak obrátili dnem vzhůru a vše ukončili hlasitým pozdravem „Zdař Bůh“. Splnění úkolu signalizovala policie zvednutím ruky. Následovala soutěž v přetahování a napínání „spilového“ řetezu,¹⁹ prolézání lutny s pytlek písku,²⁰ řezání dřevěných koláčů,²¹ šroubování matic na připravené šrouby a štafetový způsob pití deseti třetin piva.

6. Souboj kontrarií

Na samý závěr proběhla za hlasitého povzbuzování fuxů soutěž kontrarií v nejrychlejší konzumaci celůvky. Sčítání výsledků a předávání cen provázela píseň *Salom – semestrovská*. Následovaly další – *Kanafaska* a *Kamarádi*. Poté „slavné a neomylné“ prezídium ukončilo sesi a za zpěvu písně *Ať žije šachták náš* spolu s adláty procházelo jednotlivými tablicemi, aby se znovu pozdravilo s přítomnými funkcionáři a semestry.

Závěr

Na současném Karvinsku pochází většina aktérů rituálu z řad techniků, záchranářů a předáků. Většina se ho

účastní v hornických uniformách, na nichž je jejich status vyznačen distinkčními znaménky. Na dole tedy zaujímají vyšší postavení, což již neodpovídá přísné hierarchizační struktuře, jaká je zachycena v tzv. pivním zákoně. Příslušníci starší generace toto vnímají negativně jako narušení podoby rituálu: „*Teraz je zmjišany s bagnem, nima to, co by to už mělo být*“ (muž, nar. 1937). Rozvolnění hierarchizace si naopak pochvalují příslušníci generace mladší: „*Podobo se mi, že tam není rozdíl mezi lidmi – horník si muže dovolit na sveho šefa*.“ (muž, nar. 1954). Vyjma hostů se účastníci skoku znají osobně, neboť je spojuje dlouholetá práce na dole. Při každoročním pořádání skoku prý dostávají přednost adeпти z téhož oddělení, což ostatním zájemcům zabraňuje tento rituál podstoupit – počet jeho účastníků je totiž omezen.

Dotazovaní uvedli, že skok přes kůži je pro ně příležitostí, jak se sejit s přáteli z práce a vzájemně se pobavit. Tuto každoroční zábavu, kterou pro ně šachta pořádá, pokládají za netradiční oživení všedních dnů. Většina z nich se skoků již mnohokrát účastnila, buď jako fuxové, nebo pořadatelé. Na otázku, proč se rituálu účastní i nadále, odpovídali: „*Je to bezprostřední havířský humor*“ (muž, nar. 1954), „*Je tam fajně a strašna sranda*“ (muž, nar. 1956), „*Je to ftipně připravené*“ (muž, nar. 1956), „*Sbiram krygly, tak chodim pravidelně*“ (muž, nar. 1954),



Prezidiální tablice. Kulturní dům Dolu ČSM, Stonava. Foto R. Grimová 2007.

„Zyndum se tam všichni znumí, cosi se vypije, zazpívají si“ (muž, nar. 1937).

Na otázky, zjišťující jak oni sami coby horníci vnímají ocenění své profese, většina z nich odpověděla negativně: „Já ano, okolí ne“ (muž, nar. 1954), „Absolutně to nima doceňune“ (muž, nar. 1937), „Už to není, co to bylo“ (muž, nar. 1956). I ti, kdož jsou na svou profesi stále hrdí, cítí, že v očích okolí jejich sociální status každým rokem klesá.

Dotazovaní se zároveň shodli v názoru, že udržování hornických tradic má i nadále svůj smysl. Považují je za důležité, měly by se však více orientovat na mladší generaci, neboť ta je zárukou budoucnosti: „Tradice by se mjaly dodržovat, aby i mlodi měli ucte ku starším a technikum“ (muž, nar. 1937), „Měly by se dále prohlubovat

a je fakt, že v poslední době pro ně dělá hodně hornické muzeum a Klub přátel hornictví“ (muž, nar. 1954).

V současné době tedy nikdo na Karvinsku skok přes kůži nevnímá jako přechod z jednoho sociálního statusu do druhého. Je zde především jednou z oblíbených forem společných setkání provázených tradičními hornickými ceremoniemi. Kromě primární zábavné a relaxační funkce můžeme u tohoto rituálu zaznamenat i funkci stavovskou, reprezentativní a regionální.

Uvedený příspěvek nechce být ničím více než zachycením aktuálního stavu konkrétního rituálu v jediné lokalitě. Odpověď na otázku, jaké jsou jeho současné tendence, by měla přinést teprve komparace s jeho podobami na několika místech v naší republice.

POZNÁMKY:

1. Kůže neboli *flek* byla součástí kroje, ale i pracovního obleku horníka. Z archivních pramenů je doložena již v 16. století. Upevňovala se za opasek a chránila zadní část kalhot. Původně měla trojúhelníkový tvar. Ve středověku fáráli horníci šikmými jamami do dolů klouzáním po zadní části těla. Kůže jim tak chránila kalhoty před prodřením. Byla přepásána přes pracovní kytli, její druhý konec držel horník mezi koleny. Ještě donedávna takto fáráli technici při kontrole v šikmo uložených porubech ostravských dolů. Jejich kůže však měla jiný tvar (zakrývala každou nohavici zvlášť). Ten se zachoval právě při skoku přes kůži (Vopasek 2002, s. 36).
2. Iniciace je podle Eliadeho „souhrnem rituálů a ústních naučení, po nichž následuje zásadní změna náboženského a sociálního statusu osoby, jež iniciaci podstupuje. Na konci svých zkoušek se neofyt těší jinému způsobu existence, než jaký měl před iniciací: Stal se někým jiným“ (Eliade 2004, s. 4).
3. Tato fáze se sestává ze „symbolického chování, které představuje vytržení jedince nebo skupiny z dřívějšího pevného místa ve společenské struktuře nebo ze souboru kulturních postavení („stavu“) anebo z obou“ (Turner 2004, s. 95).
4. Šachtáky jsou večery, během nichž se adepti – *fluxové* nebo *fluxie* – připravují na skok.
5. „Nejen náčelník v rituálu, ale také novicové v mnoha *rites de passage* se musí podříditi autoritě, jež není ničím jiným než autoritou celého společenství. Toto společenství je pokladnicí celé škály kulturních hodnot, norem, postojů, stanovisek a vztahů. Jeho představitelé v konkrétních rituálech – a v každém obřadu to mohou být jiní lidé – zastupují rodovou autoritu tradice“ (Turner 2004, s. 103).
6. Jedná se o osoby řídící celý průběh skoku. Do těchto funkcí jsou zpravidla voleni funkcionáři dolů, na němž se skok pořádá.
7. *Adlát* (pravý, levý) se účastní řízení a organizace rituálu. Do své funkce je volen tzv. *prezidiem*.
8. *Nadlišák* se stará o lišáky (*fluxy* a *fluxie*), o jejich uvedení a zaučení.
9. *Kontraria* (protitečky) představují vedoucí jednotlivých *tablic* (stolů).
10. *Kantoři* se starají o zábavnou část večera.

11. *Semestrí* jsou někdejší absolventi skoku.

12. Region Karviná nyní zahrnuje území bývalého okresu Karviná. Vznikl roku 1960 a svou rozlohou 347 km² tehdy patřil k nejmenším, zároveň však nejlidnatějším okresům ČSSR. Karvinsko zahrnuje sedm měst (Karvinou, Havířov, Bohumín, Český Těšín, Orlovou, Petřvald, Rychvald) a devět obcí (Albrechtice, Dětmárovice, Dolní Lutyni, Doubravu, Horní Suchou, Chotěbuz, Petrovice u Karviné, Stonavu a Těrlicko).

13. Tradice skoku vznikla v roce 1766 v saském Freibergu. Rakouský badatel v oboru montanistiky Gerhard Sperl se zmiňuje o jeho existenci na báňské akademii v Báňské Štiavnici (něm. Schemnitz, maď. Selmecbánya), a sice v souvislosti s vynuceným odchodem německy mluvících studentů roku 1848 do rakouského Leobenu. (Dostupné z: <<http://de.wikipedia.org/wiki/Ledersprung>>) (cit. 14. 4. 2009). První zmínky českých adeptů skoku pocházejí z Leobenu z osmdesátých let 19. století. K oživení této hornické tradice došlo ve druhé polovině 19. století v Příbrami. První skok je zde uváděn v letech 1896–1897, a to současně s ustavením Spolku slovenských posluchačů Prokop. Ten vznikl spojením všech slovenských, krajinských a rodáckých kroužků a spolků tehdejších báňských akademiků. Organizoval skoky v duchu českých tradic. První skok po 1. světové válce se uskutečnil 29. 11. 1919 na České vysoké škole báňské, která se teprve roku 1919 stala úředně českou školou (Matouš 1989, s. 139). Tato tradice v Příbrami pokračovala až do roku 1939, kdy byla zdejší báňská akademie s ostatními vysokými školami po celou dobu okupace uzavřena. Po přenesení vysokého učení do Ostravy byl první skok přes kůži organizován 22. 6. 1946 v Ostravě-Vítkovicích, avšak bez velkého zájmu občanů. To ovlivnilo i postoj tamějších veřejných činitelů, takže na čas – až na jistou výjimku – pokusy o obnovení skoku roku 1957 ustaly. V sedmdesátých letech byla tradice zásluhou několika nadšenců obnovena a stala se nedílnou součástí života na hornicko-geologické fakultě Vysoké školy báňské v Ostravě. Byla obnovena i v Příbrami, a sice na tamější střední průmyslové škole (Matouš 1989, s. 139).

14. Následující text je popis slavnosti uskutečněné v Karviné dne 10. 11. 2006.
15. *Pivní zákon* se svými 90 paragrafy je seznamem norem, jež by se měly zachovávat během *šachtáků*, *skoků* a *salamandrů*. Znění, z něhož byly při příležitosti pořádání *skoků* později utvořeny další opisy, je datováno v Příbrami 18. 10. 1915.
16. Šéf pivní policie se svým zástupcem dbají na dodržování pivního zákona.
17. *Celůvka* – půllitr piva nebo 2 dcl vína.
18. Sese byla pravidelná schůze báňských akademiků, pořádaná jednou týdně, výjimečně i častěji v případě, bylo-li nutné projednat něco neodkladného. Také její průběh byl řízen tzv. *pivním zákonem*.
19. „Spilový“ řetěz – hrubý řetěz.
20. Plechové potrubí o průměru 630 mm sloužící k odvětrávání důlních chodeb.
21. Úkolem je odřezat z kmene stromu tři *koláče*, vypít *celůvku* a řádně pozdravit.

PRAMENY A LITERATURA:

- Bejček, E. 1987: *Hornická tradice na Příbramsku*. In: Polák, S. (ed.): Vlastivědný sborník Podbrdsko. Příbram: Okresní muzeum a Okresní archiv v Příbrami, s.187–191.
- Čížek, M. – Matouš, J. 1989: *Historie hornických tradic na Vysoké škole báňské v Ostravě a Příbrami*. Ostrava: VŠB.
- Eliade, M. 2004: *Iniciace, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno: Computer Press.
- Gennep van, A. 1997: *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lido-vé noviny.
- Horník 37, č. 17 (26. 4. 2007).
- Horník 38, č. 18 (3. 5. 2007).
- Kořínek, R. – Prokop, P. 1994: *Hornické tradice na vysoké škole báňské*. 2. vyd. Ostrava: VŠB.
- Ledersprung [online] [cit. 14. 4. 2009]. Dostupné z: <<http://de.wikipedia.org/wiki/Ledersprung>>.
- Pivní zákon 1996: *Pivní zákon*: Karviná: Důl Darkov.
- Sokolík, I. 2005: *150 let VŠB – TU Ostrava* [online] [cit. 2. 3. 2008]. Dostupné z: <<http://www.vsb.cz/okruhy/univerzita/historie-soucasnost-vize/historie/150let>>.
- Šachták, starobylá ceremonie hornická* 2006. Ostrava: Důl ČSM [DVD].
- Turner, V. 2004: *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press.
- Vopasek, S. 2002: *Heraldická historie hornických symbolů*. Ostrava: Klub přátel Hornického muzea OKD.
- Základní údaje o Karvině [online] [cit. 2. 4. 2008]. Dostupné z: <www.karvina.cz/historie/index.htm>.
- Zpěvník... 1996: *Zpěvník hornických písní. 2. Havířský šachták*. Karviná: Důl Darkov.

Summary

Jumping over the Leather Apron. A Contribution to the Contemporary Situation in Miners' Rituals

At Universities of Mining, plenty of rituals occurred, which accompanied the life of their students. The “jumping over the leather apron” was one of them – a rite of passage after whose passing a novice was admitted to the miners' profession. In our territory, this tradition had been maintained during the existence of Academy of Mining in the town of Příbram, i.e. until 1939 when this university was dissolved. The “jumping” was restored as late as in 1946, i.e. one year after the higher education of mining had been moved to the town of Ostrava. As a part of matriculation, it has fulfilled its function until now here. The mentioned contribution portrays one of the contemporary forms of the rite in the region of Karviná which is one of the regions where the mines are still in operation. The participants come from the ranks of their employees. The rite is held once a year in the course of miners' meetings called “šachtáky – coal mine meetings”. With this name, also the entire event is called. The rite functions only as one of the kinds of entertainment, its primary function has yielded in favour of the entertainment and relaxation functions. The authors emphasise the need to study the miners' rites including the “jumping” that is performed also in other places of the Czech Republic today.

Key words: jumping over the leather apron, miners' rite, Academy of Mining, Karviná.

ODÍŠŤ V POKOJI. DVA PRÍPADY SÚČASNÝCH POHREBNÝCH OBRADOV NA ZÁPADNOM SLOVENSKU

Gabriela Kiliánová

V rokoch 2001 až 2008 venovala som sa výskumu pohrebných obradov v obci Závod.¹ Do tejto lokality sa pravidelne vraciam od konca osemdesiatych rokov 20. storočia, preto som výskum súčasného pohrebného obradu mohla oprieť o predchádzajúce znalosti napríklad sociálnej štruktúry v obci, alebo sociálnych sietí. Táto skutočnosť mi samozrejme uľahčovala bádanie v novej téme. Pri výskume ma zaujímal priebeh obradu, zmeny v organizovaní pohrebov, v správaní a konaní aktérov rituálu, ktoré bolo možné zistiť či už priamo pozorovaním v teréne alebo na základe výpovedí respondentov a tiež z písomnej a obrazovej dokumentácie.² Sústredila som sa na zaznamenávanie zmien v krátkodobých intervaloch v rozmedzí siedmich rokov počas môjho výskumu, ale i v dlhších časových obdobiach dvoch – troch desaťročí na základe rekonštrukcie rituálu. Premeny pohrebných obradov som sledovala v závislosti na politických, ekonomických, sociálnych a iných podmienkach na makrosociálnej a mikrosociálnej úrovni, pričom som zvláštnu pozornosť venovala obdobiu transformácie po roku 1989. Svoje prvé výsledky som zhrnula do obširnejšej štúdie (Kiliánová 2007).

V tomto príspevku, ktorý chápem ako istý doplnok ku štúdii z roku 2007, by som chcela priniesť podrobný empirický materiál z výskumu. Ide o popisy dvoch pohrebov, ktorých som sa zúčastnila v roku 2003 a 2004. Vo vedeckých štúdiách spravidla nebýva dosť miesta na to, aby sa mohol uviesť detailný popis napríklad pohrebu od začiatku do konca. Je to niekedy na ujmu poznania, pretože úplné empirické dáta môžu poslúžiť ako komparatívny materiál pre iných bádateľov.

Pod pohrebným rituálom rozumiem súbor špeciálneho správania aktérov a opakovaných činností, spojených so smrťou človeka. Pritom ako činnosti, tak i správanie aktérov sa spravidla zakladajú jednak na (v spoločenstve odovzdávaných alebo individuálne získaných) vedomostiach, a jednak na viere a svetonázore zomrelého alebo pozostalých. Skon človeka i mnohé bezprostredné úkony po úmrtí sú v modernej európskej spoločnosti považované za intímny, súkromný akt, ktorý väčšinou prebieha s vylúčením verejnosti (Ariès 1977). Do súkromného priestoru, kde sa nachádza zomrelý, majú prístup iba najbližší prí-

buzní alebo pozvané osoby. V lokalite môjho výskumu to môže byť napríklad suseda, ktorá pripravuje zomrelého do truhly. Avšak nasledujúce časti pohrebného obradu, to znamená obradná cirkevná alebo civilná rozlúčka so zomrelým a pochovanie, už vytvárajú most medzi súkromným a verejným priestorom. Práve tá časť pohrebu, ktorá sa odohráva vo verejnom priestore, sa stala objektom môjho pozorovania. Do súkromného priestoru som neprenikla a ani som sa o to zatiaľ nepokúšala. Avšak, ako ukážem ďalej, krátko pred začiatkom mojich výskumov prešla jedna časť pohrebného obradu zo súkromného do verejného priestoru a tým sa stala pre mňa prístupná.

Obrad, vykonávaný na verejnosti, „vysiela“ rôzne informácie o aktéroch rituálu a lokálnej kultúre, čo konštatoval na základe svojich výskumov už Edmund Leach, keď výstižne označil rituál za „message making activity“ (citované podľa Parkina 2001, s. 13368, porovnaj Leach 1976).

Spôsob, akým pozostalí zorganizujú pohreb, môže podať správu o vzťahoch medzi zomrelým a rodinnými príslušníkmi, o spoločenskom postavení zomrelého a jeho rodiny, o jeho vzťahoch k ostatným obyvateľom, k iným sociálnym skupinám a tak podobne. Keďže je pohreb vo svojej podstate sociálna aktivita (aj keď špeciálneho druhu), tak podobne ako iné aktivity odráža sociálne vzťahy a sociálne postavenie zúčastnených. V popisoch venujem pozornosť správaniu aktérov pohrebu, ktoré sledujem v kontexte sociálnych vzťahov a sociálnej hierarchie v obci. Druhú líniu môjho uvažovania tvorí sústredenie sa na zmeny obradu, vyvolané rôznymi príčinami.

V prvej časti príspevku prinášam materiál z výskumov v roku 2003 a 2004, aby som predložila čitateľom podrobný opis pohrebu staršej a mladšej ženy. Popisy vybraných príkladov sa skladajú zo záznamov vo výskumnom denníku, z rozhovorov s respondentmi po pohrebe a z fotodokumentácie.

Nasleduje diskusia, v ktorej rozoberám pohreb ako sociálnu aktivitu a zmeny obradu v kontexte miestnej obradovej kultúry. Budem sledovať „obvyklé“ alebo „neobvyklé“ postupy počas rituálu. To znamená, že sa sústredím na zhodu alebo odchýlku od normatívneho vykonania rituálu. Normatívnosť konkrétneho pohrebu som zisťovala na zá-

klade výpovedí respondentov, teda z vnútroskupinovej (in-group) perspektívy. Okrem toho som ďalšie poznatky o zmenách rituálu získala porovnávaním pohrebov v čase. Počas mojich výskumov v rokoch 2001–2008 urobila som rekonštrukciu pohrebných obradov podľa informácií od respondentov, na základe záznamov z miestnej kroniky a fotodokumentácie do obdobia sedemdesiatych rokov 20. storočia. Oba pohreby, ktoré tu budem rozoberať, môžem preto osadiť do perspektívy troch desaťročí. Pokiaľ neuvádzam inak, pochádzajú údaje v texte z mojich terénnych výskumov.

V závere sumarizujem popisované prípady a výsledky bádania.

Pohreb Heleny V.³ v roku 2003

V pondelok, v prvý deň môjho výskumu, som išla o deviatej hodine ráno spolu s Annou G. cez dedinu. Smerovala som na obecný úrad a Anna G. na poštu, ktorá je v tej istej budove. Anna G. patrila k mojim dlhodobým respondentkám. Celý život žila v Závode, poznala väčšinu obyvateľov a často mi sprostredkovala stretnutia s inými respondentmi. Bývalá robotníčka mala v čase môjho výskumu sedemdesiat štyri rokov a bola v dôchodku. No vo svojich rôznych aktivitách, vďaka ktorým ju poznali v dedine, nijako nepoľavovala. Anna G. často piekla na svadby alebo iné rodinné udalosti, okrem toho sa zapájala do rôznych aktivít miestnej rímsko-katolíckej farnosti, zúčastňovala sa pútiach, nechýbala pri cirkevných obradoch a rôznych verejných udalostiach v dedine.

Po ceste mi Anna G. oznámila, že asi zomrela matka Alžbety V., lebo ju videla rozprávať sa ráno s kostolníčkou a bola oblečená celá v čiernom. Keď sme sa vracali od obecného úradu domov, už sme počuli zvonit' za zomrelého. Bolo to dva razy prerušované zvonenie. Anna G. povedala: „*Kolko rázu potíhali?*“ A vysvetlila mi, že zomrela žena. Muž by mal tri razy prerušované zvonenie na najsilnejšom zvone sv. Michala. Žene sa zvoní na strednom zvone sv. Jána dva razy. Pre dieťa sa používa najmenší zvon sv. Barbory. Idúc okolo kostola, stretli sme kostolníčku. Povedala nám, že zomrela Helena V., teda nie matka, ale svokra Alžbety V. Hneď sa pristavila ďalšia žena. Informovala sa, kto zomrel, a rozprúdila sa rozhovor, ako Helena V. zomrela. Ženy spomínali, že ešte v sobotu bola v kostole a prišla aj v nedeľu. Zomrela náhle, mala sedemdesiatpäť rokov.

V priebehu dopoludnia prišla nevesta zomrelej Alžbety V. za Annou G. do jej domu. Povedala, že chce dať

napiieť na kar a objednala 120 krémových venčiekov z odpaľovaného cesta, 4 krémové a 4 džemové rolády.

V ten deň úradníčka obecného úradu prečítala v miestnom rozhlase o 15. hodine po prvý raz smútočné oznámenie. Najprv zaznela smútočná hudba a po nej oznámenie: „*Smútiaca rodina V. oznamuje, že pohreb zosnulej Heleny V. bude v stredu...* [deň a mesiac je vynechaný] *dvetisíc tri na miestnom cintoríne. Pohrebné obrady začnú o štrnásť tridsať. Modlitby za zosnulú budú zajtra, po večernej omši vo farskom kostole.*“

Oznam úradníčka prečítala dva razy. Za tým nasledovala opäť smútočná hudba.

V utorok ráno som išla do kvetinárstva, aby som od fotografovala kvetinovú výzdobu objednanú na pohreb. Majiteľka kvetinárstva mala už nachystané vence, väčšinou z čečiny a umelých kvetov. Veľkú „vypichovanú kyticu“, to znamená plochú, kruhovú kyticu spravidla zo živých kvetov, ktorá sa kladie na truhlu, si rodina objednala z červených klinec a bielych chryzantém, doplnených zelenou výzdobou. Výber sledoval obvyklú a najčastejšiu farebnú kombináciu, používanú pri pohreboch pre staršie ženy (červená v kombinácii so zelenou, prípadne aj s bielou). Aj druh kvetov bol tradičný. Červené kince a asparágus sa totiž dlhodobo v Závode používali pri výzdobe zomrelého v truhle (viď v popise ďalej). Avšak forma – vypichovaná kytica – vyjadrovala príklon



Pohreb Heleny V. Pohrebné obrady pri hrobovej jame. Na truhle je takzvaná vypichovaná kytica. Foto G. Kiliánová 2003.

k novej a drahšej kvetinovej výzdobe. Takéto kytice, ak sa zostavili z gerber alebo klinec, stáli od 800–900 Sk vyššie. Ak si kyticu pozostalí objednali z drahších kvetov, napríklad ruží, mohla sa jej cena vyšplhať i na 1500 Sk. Vypichované kytice sa presadzovali v obci až v deväťdesiatych rokoch 20. storočia. V starších obdobiach (v mojom výskume v sedemdesiatych, prípadne osemdesiatych rokoch) sa na truhlu kládol veniec. Postupne ho nahradil „list“, čo je na plocho viazaná kytica z umelých alebo živých kvetov, umiestnených najčastejšie na čečine. Cena listu sa v čase výskumu začínala od 200 Sk vyššie, podľa výberu kvetov. Kvetinárstvo pripravilo na pohreb Heleny V. spomínanú veľkú vypichovanú kyticu na truhlu zo živých kvetov a dve menšie vypichované kytice ako výzdobu k truhle. Jedna menšia kytica bola z čisto bielych klinec v kombinácii so zeleným, druhá miešaná z bielych a oranžových klinec. Vence i kytice-listy už boli len z umelých kvetov. Podľa majiteľky kvetinárstva zákazníci volia umelé kvety preto, že dlhšie vydržia. Rovnako i cena takýchto venciev a kytic je nižšia. Avšak vence a kytice zo živých kvetov sa v posledných rokoch viacej cenia. Výzdobu zo živých kvetov v kostole uprednostňuje aj miestny farár, ako ukážem ďalej.

Z takéhoto pohľadu kvety na pohreb Heleny V., ktoré si objednali rodina a blízki príbuzní, predstavovali štandardnú, ani chudobnú, ani okázalú kvetinovú dekoráciu.

Počas rozhovoru s majiteľkou kvetinárstva prichádzali do obchodu obyvatelia a kupovali si kytice na pohreb. Napríklad bývalá spolužiačka zomrelej si vybrala kyticu s fialovou stuhou, ktorá obsahovala štyri kusy červených klinec v kombinácii s drobnými bielymi kvetmi a zeleňou. Účastníci pohrebu podľa majiteľky kupujú kytice o štyroch až šiestich kusoch živých alebo umelých kvetov najmä červenej, prípadne oranžovej farby.

O 16. hodine sa znova dva razy opakovalo smútočné oznámenie v miestnom rozhlase, rámcované smútočnou hudbou. O 17.30 hod. sa konali pravidelné večerné bohoslužby v miestnom farskom rímsko-katolíckom kostole. Na bohoslužbách sa zúčastnilo asi 100–120 ľudí. Sedela som v lavici s dvoma známymi, s ktorými som spolu išla do kostola. Približne od 18.30 hod., teda krátko po skončení večerných bohoslužieb, začalo modlenie za zomrelú. V kostole zostalo asi 80 ľudí. Modlenie trvalo približne pol hodinu. Po modlení vonku zostala stáť najbližšia rodina zomrelej. Syn a nevesta sa rozprávali s ľuďmi a ďakovali im, že sa prišli pomodliť.

V stredu, v deň pohrebu, dve ženy upratovali kostol na cintoríne, ktorý slúžil príležitostne ako pohrebná kaplnka.⁴ Odfotografovala som pripravenú hrobovú jamu na cintoríne. Práve som končila asi o 11. hodine interview s kostolníčkou, keď prišla jedna zo žien z upratovania a požiadala kostolníčku, aby doniesla živé kvety do kostola na cintoríne. Povedala jej, že farár kázal vyhodíť umelé kvety z oltára, aby pri pohrebe boli len živé kvety.

Poobede asi od 12.30 hod. vystavila rodina zomrelú v kostole na cintoríne. Rakva bola uložená hlavou k oltáru a nohy smerovali k hlavnému vstupu do kostola, ktorý však bol zamknutý. Do kostola sa vchádzalo bočnými dverami. Zomrelá v truhle bola až po hrud' prikrytá bielou plachtou, ruky mala zopäté a obtočené ružencom. Na plachte boli poukladané drobné červené klinčeky a asparágus. Vedľa rakvy na stolčeku stál pohár so svätenou vodou a vetvičkou asparágu. Okolo truhly boli uložené vence a kytice. V kostole bola nevesta zosnulej, ktorá ešte upratovala stoličky. V kročila som spolu so susedkou zosnulej. Vzápätí prišla ďalšia suseda, staršia žena. Prikročila k nebohej, dotkla sa jej rúk a rozplakala sa. Povedala neveste, že ešte v nedeľu sa s ňou rozprávala. Potom zobrala vetvičku, pokropila mŕtvu svätenou vodou a prežehnala sa. Suseda si všimla, že fotografujem v kostole a súhlasne kývla hlavou. Po odobratí od mŕtvej vyšla z kostola, išla k hrobu svojej rodiny a polievala kvety. Nakoniec odišla na bicykli domov, lebo do začiatku omše bolo viac než jeden a pol hodiny.

Zakrátko prišiel syn zosnulej. Postavil sa vedľa svojej ženy a spolu stáli pri otvorenej truhle. Postupne prichádzali ďalší ľudia a odoberali sa od zomrelej. Kostol na cintoríne, ktorého kapacita je cca 90–110 ľudí, sa pred začiatkom omše za zosnulú úplne zaplnil. Menšia skupina ľudí stála aj vonku pred kostolom, hoci bol horúci, slnečný deň. Väčšina niesla v rukách kytice kvetov. Tesne pred začiatkom omše hrobár zatvoril truhlu. Syn zosnulej sa napriek premáhaniu v tomto momente neubránil plaču, rovnako i jeho žena, ktorá stála pri ňom. Na blízku bola ostatná rodina.

Asi o 14.30 hod. začala omša a pohrebné obrady za zomrelú. Slúžil ich miestny farár, ktorému asistovali nielen miništranti, ale aj druhý kňaz. Bol to synovec nebohej, ktorý práve skončil štúdiá a nedávno bol vysvätený za kňaza. To, že dvaja kňazi boli prítomní pri omši, zvyšovalo význam obrady a jeho prestíž podľa názorov obyvateľov. Napokon, viacerým účastníkom pohrebu bol

známy fakt, že zomrelá patrila do významnej sedliackej rodiny v dedine. Isteže, majetok rodiny V. bol v období socializmu začlenený do miestneho JRD, avšak poznatok o V. ako *hrubej rodzine* (bohatej, prestížnej) sa vo vedomí viacerých obyvateľov zachoval.

Po skončení omše vyniesli štyria muži truhlu z kostola. Boli to syn zomrelej, vnuk a ďalší príbuzní. Sformoval sa malý sprievod. Na začiatku išiel miništrant s krížom, za ním kňazi. Potom nasledovala truhla a za ňou kráčala nevesta zomrelej so svojou dcérou a najbližšia rodina. Na cintoríne je málo miesta medzi hrobmi, preto nie je možné, aby dlhší zástup kráčal za truhlou. Účastníci pohrebu mohli iba z rôznych strán prichádzať k prichystanej jame.

Okolo hrovej jamy bolo tak isto málo voľného miesta. Kňazi pokračovali v pohrebných obradoch stojac pri nohách truhle. Za náhrobkom, teda pri hlave truhly, sa postavil miništrant s krížom a za ním speváčky a speváci zboru. Najbližší príbuzní sa tlačili pri ľavej strane hrovej jamy, keďže z pravej strany bola navŕšená hlina z vykopanej hrovej jamy a hneď vedľa ležal ďalší hrob. Ostatní účastníci obklopili hrobové miesto zo všetkých strán v niekoľkých radoch.

Po skončení obradov pri poslednej piesni spustili muži z rodiny, ktorým pomáhal hrobár, truhlu do jamy. Ako prví hodili kňazi hlinu do jamy, za nimi najbližšia rodina a po nich postupne všetci účastníci. Potom, čo ľudia hodili hrudku hliny do hrobu, obrátili sa k pozostalým a vyslovili im sústrasť. Po skončení pohrebu sa rodina a pozvaní hostia odobrali na kar, ktorý bol v miestnej reštaurácii.

Pohreb Emílie T. v roku 2004

Počas môjho výskumu v Závode v nasledujúcom roku som sa prostredníctvom miestneho rozhlasu dozvedela o skone mladej ženy. V pondelok o 16. hodine vyhlásila úradníčka obecného úradu nasledujúci oznam: „*Smútiaca rodina T. a Ch. oznamuje priateľom a známym, že pohreb zosnulej Emílie T. sa bude konať zajtra... [deň a mesiac je vynechaný, rok úradníčka nevyhlásila] o štrnásť tridsať na miestnom cintoríne. Modlitby za zosnulú budú dnes po svätej omši o devätnásť tridsať vo farskom kostole.*“ Ako obvykle, oznámenie bolo uvedené i ukončené smútočnou hudbou.

Zanedlho som sa dozvedela od respondentov, že pôjde o pohreb dvadsaťštyriročnej ženy, ktorá zomrela na ťažkú chorobu. Je zaujímavé, že oznámenie vyhlasovala

nielen rodina manžela, za ktorého sa zomrelá iba nedávno vydala, ale rovnako i rodičia zomrelej. Ako sa ďalej ukázalo pri pohrebe, manžel aj otec zomrelej rovnocenne stáli na poprednom mieste počas celého obradu.

V utorok predpoludním, v deň pohrebu, som fotografovala nachystané vence a kytice v kvetinárstve. Vypichovaná kytica na truhlu, ktorú dal urobiť manžel, obsahovala 24 smotanových a žltých ruží, kombinovaných s bielymi drobnými kvetmi. Ostatné pripravené kytice boli z ružových klinec, bielych ľalií, bielych a smotanových ruží alebo z kálií. Prevládali svetlé farby. Naproti tomu väčšina vencov bola z umelých kvetov. Spolužiaci Emílie T. sa vyzbierali na veľký „list“ zo živých bielych klinec a smotanových kálií. Zaujala ma bohatá vypichovaná kytica z ôsmich živých smotanových kálií, kombinovaných s bielymi drobnými kvetmi, ktorú dal urobiť švagor zosnulej (brat manžela).

V utorok poobede približne 20 minút pred 14. hodinou som prišla do kostola na cintoríne, kde bola zomrelá vystavená v truhle. Pri mórach stal manžel a otec zosnulej, v lavici sedela matka, pravdepodobne svokor a svokra a ďalší príbuzní. Práve sa so zosnulou lúčila rovesníčka. Pohládka jej čelo, plakala nad ňou. Potom zobrala bususovú vetvičku, namočila do svätenej vody a pokropila mŕtvolu. Zosnulá ležala v bielej rakve, hojne zdobenej zlatými ozdobami.



*Pohreb Heleny V. Spustenie truhly do hrovej jamy.
Foto G. Kiliánová 2003*

Asi o 14.25 hod. postavila sa k dverám kostola dychová hudobná kapela. Hudobníci zahrli jednu skladbu. Pravdepodobne v tom čase hrobár zatvoril truhlu, čo som však nemala možnosť sledovať. Na to za zvukov zvonov vyšiel miništrant s krížom, nasledovala uzavretá rakva, farár a miništranti. Vedľa dychovej kapely stál pripravený spevácky zbor – dve ženy a jeden muž. Nosiči postavili truhlu na stojan blízko centrálnemu krížu na cintoríne, ktorý sa nachádza asi desať metrov pred bočným vstupom do kostola. Truhla bola nohami otočená ku kostolu. K hlave truhly sa postavil miništrant s krížom, na ktorom bola uviazaná biela stuha. Pri nohách truhly zastal farár a miništranti, za nimi bola hudba a speváci. Napravo od farára stál pri truhle manžel a otec zosnulej, hneď za nimi v polkruhu najbližšia rodina a naľavo od truhly ostatná rodina. Potom v ďalšom kruhu za nimi sa postavili najbližší príbuzní. Odhadla som, že na cintoríne bolo okolo 400–450 ľudí. Pohreb sa konal v pracovný deň, a preto si napríklad bývalí spolužiaci zomrelej museli zobrať dovolenky. Účastníci pohrebu mali v rukách kytice. Ak išiel pár, kvety niesla len žena. No niektorí muži, hoci prišli sami, neprinesli kvety. Viacero účastníkov sa nemohlo vôbec dostať do cintorína, stáli pred hlavnou bránou. Priestor pred cintorínom bol úplne obsadený parkujúcimi autami a vozidlá stáli i v bočných uliciach.

Farár začal pohrebný obrad a nasledovala prvá pieseň spevákov *Už ma obklúčili smrteľné bolesti...* Farárova kázeň sa orientovala na vyzdvihnutie statočnosti Emílie počas choroby a potom nasledovala pieseň *Pán je môj pastier*. Po skončení obradov pred kostolom, speváci zaspievali odobierku zosnulej od manžela, rodičov, priateľov a známych. Počas odobierkovej piesne väčšina prítomných plakala.

Potom kňaz pokynul a štyria mladí muži za asistencie hrobára viezli truhlu na vozíku k hrobu. Pri hrovej jame sa kňaz ešte raz pomodlil, zahrála hudba a speváci zaspievali poslednú pieseň *Blíž k tebe, Bože, blíž...* Za zvukov tejto piesne hrobár a štyria mladí muži spustili truhlu do jamy. Kňaz hodil hlinu do jamy, po ňom prvý pristúpil k hrobu manžel, za ním nasledovali rodičia zomrelej a ostatní príbuzní. Účastníci pohrebu sa stavali do radu, hádzali do hrobu hlinu, kondolovali rodine a kládli k hrobu kvety. Po skončení pohrebu sa ihneď slúžila zádušná omša, potom nasledoval kar, ktorý sa konal v reštaurácii.

Po pohrebe som išla nakupovať do obchodu. Predavačka komentovala pohreb, že bolo veľa ľudí a veľmi veľa kvetov. Hovorila o chorobe mŕtvej, rozhovorila sa o iných

pohreboch, napríklad o obrade pre mladú šestnásťročnú dievčinu, ktorá nedávno zomrela na podobnú chorobu v priebehu polroka. Aj o dva dni pri skupinovom interview, ktoré sa venovalo inej téme, sa respondentky v rozhovoroch vrátili k pohrebu Emílie. Jedna z nich povedala, že radšej ani nešla na pohreb, tak jej to bolo ľúto.

Diskusia: zmeny pohrebného obradu v kontexte lokálnej obradovej kultúry

Pohreb Heleny V. v mnohom sledoval obvyklý, miestny obrad pre staršiu ženu. Zomrelá bola v deň pohrebu najprv na dve hodiny vystavená v kostole na cintoríne, aby sa s ňou mohli rozlúčiť všetci príbuzní a známi. Vystavenie zomrelého v kostole na cintoríne sa presadilo od roku 2000, kedy sa taktiež zaviedlo uloženie zosnulého do chladiacich boxov v Závode.⁵ Kým ešte obyvatelia Závodu odvážali zomrelých do susedných obcí a umiestnili v tamajších domoch smútku, v takom prípade pozostalí dovezli zomrelého dve – tri hodiny pred začiatkom pohrebu domov a v dome ho vystavili. Pohrebný sprievod potom išiel z domu na cintorín, pričom truhla už bola vozená v aute a nie nesená nosičmi, ako tomu bolo ešte v sedemdesiatych rokoch 20. storočia.

Napriek tomu, že od prelomu sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia mŕtvy človek už nebol v dňoch pred pohrebom uložený v dome, zachovávali obyvatelia obyčaj modliť sa za zomrelého jeden alebo dva večery. Do domu zomrelého, alebo do domu pozostalých, sa na večerné modlenie schádzali príbuzní, susedia a známi. Na pamiatku pohrebu rozdávali pozostalí účastníkom modlenia sväté obrázky. Taktiež rodina podávala chlebíčky, zákusky, sladké koláče, drobné slané pečivo a podobné občerstvenie. Na pitie sa roznášali alkoholické a nealkoholické nápoje. V prípade pohrebu známych a obľúbených obyvateľov z obce, ako tomu bolo napríklad pri úmrtí starej kostolníčky v roku 1999, účastníci večerného modlenia zaplnili až štyri miestnosti v dome.

Od roku 2000 však jedna majetná rodina z obce presadila presun večerného modlenia z domu do kostola podľa vzoru okolitých obcí, kde takáto zmena nastala už pred niekoľkými rokmi. Hoci časť obyvateľov novinku ironicky komentovala „*N.-ovci nemajú na chlebíčky!*“, zmena sa ujala. V období môjho výskumu, väčšina obyvateľov pokladala večerné modlenie v kostole za praktické a dobré riešenie, ktoré pozostalým uľahčilo dni pred pohrebom. Pri pohrebe Heleny V. taktiež nikto nenamietal, že večerné modlenie sa odbavovalo v kostole.

Týmto spôsobom sa temer všetky časti pohrebného obradu presunuli z domu do verejného priestoru, čo tiež viacerí uvítali. Anna G. to komentovala nasledovne: „*Já si myslím, že fčil je to uš lepší, modernejší. Ftedi mrtvoua biua ceuí čas doma, nedalo sa nič také robiť. Čil mrtvolu odvezú, je pokoj v domje, móže si každý pokračovať... no, sú vibavovački: pána farára zavolat, spjevákú zehnat, od doktora mosí bit potvrdzeňí... Fčil sa mi to zdá lepší*“ (výskum 2001).

Od roku 2000 sa dom v čase úmrtia človeka stal výlučne súkromným priestorom, do ktorého mala vstup iba najbližšia rodina, ostatní ľudia len na pozvanie. Zomrelý zostal v dome iba krátko po skone (pokiaľ zomrel doma), aby pozostalí pripravili telo do truhly, čo naďalej vykonávali staršie ženy z príbuzenstva alebo zo susedstva. Vzápätí sa truhla previezla do chladiacich boxov v kostole na cintoríne.

Presun väčšiny obradov na verejnosť, najmä vystavenie zomrelého pred pohrebnými obradmi v kostole na cintoríne, však zmenilo charakter jedného dôležitého a poväčšine silne emocionálneho momentu, ktorým je zakrytie zomrelého vrchnákom truhly. V tomto bode obradu, pokiaľ sa ešte konal v dome, zostávala pri truhle len najbližšia rodina, hrobár a prípadne miestny učiteľ. Pozostalí sa krátko rozlúčili s mŕtvym napríklad veršovanou odobierkou, ktorú zložil a prečítal učiteľ. Ak rodina učiteľa nezavolala, rozlúčili sa pozostalí od zomrelého niekoľkými improvizovanými slovami alebo iba bozkom, dotykom rúk a podobne. Potom hrobár prikryl truhlu vrchnákom a zaklincoval ho, čo patrilo nezriedka k jedným z najťažších momentov pre pozostalých.

V prípade oboch rozoberaných pohrebů z roku 2003 a 2004 zavrel hrobár truhlu v kostole pred očami účastníkov. Tým boli pozostalí zbavení možnosti, aby zotrvali krátku chvíľu so zomrelými v súkromí a mohli prípadne voľne prejaviť svoje city. Podľa poznatkov z výskumu od pozostalých sa všeobecne očakáva dôstojné chovanie pri pohrebe, žiaden hlasný plač, nariekanie alebo vykladanie nad truhlou na verejnosti. Anna G. to vyjadrila nasledovnými slovami: „*Modernejší sú. Mislá si, že je to jaksik taká zbitečnosť [plakat]. Puačú, ale snaží sa každý tak tumeňe... Tak to každý duší v sebe, pocichúčki. To neňi duostojné*“ (výskum 2001).

Na druhej strane, ako možno sledovať vo vyjadrení respondentky, tichý plač sa toleruje, ba za istých okolností, keď ide napríklad o úmrtie mladého človeka, či tragický skon, sa môže aj očakávať. Rovnako sa toleru-

je, prípadne aj očakáva plač v určitých citovo vypätých momentoch obradu. Za takéto momenty sa okrem uzatvorenia truhly pokladá napríklad spievaná odobierka od rodiny, príbuzných a známych.

Ak sledujeme ďalší priebeh obradu v časovom slede, pozorujeme, že pri pohrebe Heleny V. konala sa zádušná omša a cirkevný pohrebný obrad naraz v kostole na cintoríne. Takýto postup sa objavuje v Závode v menšine prípadov a spravidla signalizuje úzke vzťahy s rímsko-katolíckou cirkvou, prípadne aj významné spoločenské postavenie rodiny. Čo sa týka rodiny Heleny V. boli splnené oba predpoklady. Výnimočnosť a odchýlku od bežného obradu zdôraznila taktiež prítomnosť nie jedného, ale dvoch kňazov. Podobným spôsobom sa odbavoval výnimočný pohreb pre staršiu ženu v roku 1998, ktorá mala dvoch bratov rímsko-katolíckych kňazov a aj dve mníšky v príbuzenstve. Pozostalí zorganizovali pohreb tak, že zosnulú dovezli v truhle do farského kostola v centre dediny, kde sa konala zádušná omša, a až potom išiel celý sprievod na cintorín. Pohrebné obrady sa odriekali dvojmo: ako v kostole, tak znova aj na cintoríne, pretože to takýmto spôsobom zorganizovali kňazi – bratia zosnulej.

Naopak druhý uvádzaný príklad – pohreb mladej ženy Emílie – predstavoval z hľadiska cirkevného obradu obvyklý, častejší model v Závode. Pohrebné obrady sa konali nie v kostole, ale vonku na cintoríne pri centrálnom kríži a pri hrovej jame, cirkevný obrad vykonával



Pohreb Heleny V. Najbližší hádzu hlinu do hrobu.
Foto G. Kiliánová 2003.

iba jeden kňaz, miestny farár. Až po uložení rakvy do hrobu a skončení obradov na cintoríne nasledovala zádušná omša vo farskom kostole v centre dediny.

Na pohrebe Emílie hrala dychová hudba, ktorá vystupuje, ak zomrie mladý človek. Nie je zvykom volať hudbu pre starších zomrelých, hoci i v tom sa môžu vyskytnúť výnimky. V roku 2003 hudba hrala na pohrebe osemdesiatdeväťročnej ženy. Bývalú speváčku miestneho zboru vyprevadili s dychovou kapelou, pretože vyslovila také želanie pred smrťou a pozostalí sa rozhodli splniť neobvyklú požiadavku.

V popise som spomenula, že pri pohrebe Emílie truhla bola bielej farby s množstvom zlatých ozdôb, biela stužka bola uviazaná aj na kríži, ktorý niesol miništrant pred truhlou. Biele, krémové alebo ružové farby prevládali tiež v kvetinovej výzdobe. V sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch, ak zomrelo mladé nevydaté dievča, mladí ľudia niesli pred truhlou dve rozmarínové koruny ozdobené bielymi a ružovými stuhami a biele stuhy viseli z truhly. Emília už bola vydatá žena, no zomrela mladá. Preto na kríži bola uviazaná biela stuha a väčšina účastníkov pohrebu volila kvetinové dary svetlých farieb. Taktiež bolo viac živých kvetov vo výzdobe, než pri pohrebe Heleny V., a veľký počet účastníkov priam zasypal hrob kyticami. Ako mi respondenti vysvetlili, v prípade tragických skónov pozostalí, príbuzní i známi „*nehledzá na korunu*“.

Ak by sme porovnávali kvetinové dary a kvetinovú výzdobu na pohreboch z roku 2003 a 2004 napríklad s obdobím osemdesiatych rokov, videli by sme pomerne veľký rozdiel v množstve i rozmanitosti. Kvantita narástla od deväťdesiatych rokov, kedy sa postupne presadil v Závode zvyk, aby všetci účastníci priniesli na pohreb kvety. Tato zmena sa mohla zaviesť i vďaka ponuke v novom kvetinarstve, ktoré vzniklo v obci po roku 1989. Kvetinarstvo začalo ponúkať bohatý sortiment kvetov, dovážaných z veľkoskladu v Bratislave. Z dlhšej časovej perspektívy preto na pohreboch starších i mladých zomrelých nápadne narástla kvetinová výzdoba. Skutočnosť si uvedomujú aj respondenti, ktorí upozorňujú na zvyšovanie finančných nákladov v tejto zložke pohrebu. Napriek tomu kvety netvoria významnú položku v celkovom rozpočte. Nemám, žiaľ, k dispozícii údaje o výdavkoch, ktoré vyžadovali popísané dva pohreby Heleny V. a Emílie T. Avšak istú predstavu o finančných položkách a ich vzájomnom po-

mere pomôže vytvoriť záznam, ktorý som získala z pohrebu v roku 1999.⁶ Podľa tohto záznamu najdrahšou časťou pohrebu zostalo naďalej pohostenie.

Záver

Príspevok sa sústredil na detailne empirické dáta o pohrebných obradoch dvoch žien v roku 2003 a 2004. Rituály pri skone človeka som skúmala ako sociálnu aktivitu, teda ako istú zvláštnu činnosť a správanie aktérov pri takej činnosti. Oba vybrané prípady som začlenila do širšieho rámca získaného výskumného materiálu o pohreboch v Závode v rokoch 2001–2008, pričom som sledovala ich zhodu alebo odchýlku od obvyklého vykonania rituálu. Odchýlky od obvyklého rituálu v popisovaných prípadoch vyplynuli zo sociálneho postavenia zomrelého a jeho rodiny, z individuálnych rozhodnutí alebo vďaka tesným rodinným zväzkom k rímsko-katolíckej cirkvi a k cirkevným hodnostárom.

Zároveň som skúmala premeny pohrebov v období približne troch desaťročí, keďže som mala k dispozícii rekonštrukciu rituálov až do obdobia sedemdesiatych rokov 20. storočia. Porovnávanie pohrebných obradov v čase prinieslo viacero zaujímavých zistení o zmenách prakticko-organizačnej, ekonomickej a inej povahy (napríklad odvoz mŕtveho do chladiacich boxov, zrušenie modlenia v dome a podávania občerstvenia), ktoré však mali dôležité dôsledky na premeny rituálu (vystavenie mŕtveho pred pohrebom mimo domu, večerné modlenie pred pohrebom v kostole). Za najväčšie zmeny v súčasnom pohrebe v Závode pokladám presun väčšiny častí obradu zo súkromného do verejného priestoru. Zmena priniesla narušenie intimity obradu a vystavila tým správanie pozostalých i všetkých aktérov rituálu väčšej kontrole zo strany lokálneho spoločenstva, alebo aspoň možnosti väčšej kontroly. Ak sa všeobecne prijíma téza, že smrť človeka sa v modernej spoločnosti stále viac uchyluje z verejného do súkromného priestoru, v prípade súčasného pohrebného obradu v obci Závod sledujeme v niektorých častiach obradu opak. Zistené empirické údaje tak prehĺbujú detailné poznatky o premene kultúrnych javov pod vplyvom makrosociálnych (modernizačných, globálnych a transformačných) zmien. Avšak zároveň ukazujú, že konkrétnu podobu premien kultúrneho javu do veľkej miery utvára lokálna kultúrna tradícia a „lokálny čas“ zmien.

POZNÁMKY:

1. Obec Závod sa nachádza 45 km na severozápad od Bratislavy v regióne Záhorie, neďaleko slovensko-rakúskej hranice, ktorá prebieha na rieke Morave. V roku 2003 mala obec 2600 obyvateľov. Počet obyvateľov v druhej polovici 20. storočia narastal, na prelome 20. a 21. storočia mierne poklesol alebo stagnoval (Vlastivedný slovník 1978, s. 339–340, Vrablec 2000, s. 65–66, Kronika obce Závod, s. 297–208). Obyvateľstvo v obci bolo i je téměř výlučne rímsko-katolíckeho vyznania. Z obce pochádza niekoľko významných osobností rímsko-katolíckej cirkvi. Katolícka cirkev hrala i v období socializmu významnú úlohu v lokalite (Vrablec 2000, s. 31–35, 65–66).
2. Výskumy zamerané na pohrebné obrady som v lokalite Závod vykonala v roku 2001 (1 deň), 2003 (9 dní), 2004 (9 dní), 2007 (3 dni), 2008 (5 dní). V lokalite som mala možnosť priamo pozorovať dva pohrebné obrady (2003, 2004), uskutočniť rozhovory s cca 40 informátormi, pričom v prípade asi cca 15 respondentov išlo o opakované rozhovory. Výskum sa tak isto mohol oprieť o početné obrazové dokumenty, nakoľko respondenti spravidla vlastnia fotografie pohrebov zo sledovaných období, to znamená od sedemdesiatych rokov 20. storočia po súčasnosť.
3. Mená sú z dôvodu zachovania ochrany osobných údajov zmenené. Z toho istého dôvodu neuádzam úplný dátum pohrebov.
4. Ide o pôvodný farský gotický kostol, ktorý bol koncom 19. storočia nahradený novým väčším kostolom v centre obce.
5. V obci Závod sa odvoz zomrelých do chladiacich boxov všeobecne zaviedol na prelome sedemdesiatych a osemdesiatych rokov

20. storočia. Avšak zomrelí sa museli odvážať do okolitých obcí, pretože v Závode neboli chladiace boxy. Až v roku 1999 začala v obci výstavba domu smútku, v ktorom bola projektovaná i miestnosť s chladiacimi boxmi. Dom smútku mal vyrásť v spodnej časti cintorína, kde v minulosti stála drevená márnica. Keďže stavba domu smútku sa preťahovala, umiestnil obecný úrad zakúpené chladiace boxy provizórne do sakristie kostola na cintoríne. Preto od roku 2000 sa mohli prevážať zomrelí do boxov priamo v obci.

6. Výdavky na pohreb starej ženy v roku 1999: **Kvetinová výzdoba** – vypichovaná kytica na truhlu 850 Sk, klince a asparágus do truhly 240 Sk, 5 malých kyticiek, ktoré niesli vnúť 60 Sk. Spolu 1150,- Sk; **Pohreb** – speváci 400 Sk, miništranti 100 Sk, farár 500 Sk, zvonenie 300 Sk, hrobár 1100 Sk, lekár 100 Sk, odvoz 100 Sk, truhla 4904 Sk, sväté obrázky 180 Sk. Spolu 7684 Sk; **Potraviný** – účet v reštaurácii 6300 Sk, kuchárka 300 Sk, vajička 250 Sk, nákup surovín na zákusky 1960 Sk, víno 184 Sk, chlebičky 485 Sk. Spolu 9479,- Sk. Spolu výdavky 18 313,- Sk.

Vysvetlivky: Rodina usporiadala jedno večerné modlenie. Pozostali rozdávali podľa miestneho zvyku účastníkom modlenia sväté obrázky. Pri večernom modlení rodina podávala chlebičky, víno, časť zákuskov. Druhá časť zákuskov sa použila pri kare v reštaurácii. Na kare sa zúčastnilo cca 100 ľudí. Oproti roku 1999 je potrebné v roku 2003 počítať s nárastom cien. Podľa informácií respondentov v roku 2003 pohreby stáli 20 000 – 24 000 Sk (žiaľ, bez údajov o bližšom členení položiek).

LITERATÚRA:

- Ariès, P. 1977: *L'homme devant la mort*. Paris: Editions du Seuil.
- Leach, E. 1976: *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kiliánová, G. 2007: *Rituál smrti ako prejav transformácie postsocialistickej modernej spoločnosti. (Prípadová štúdia)*. Etnologické rozpravy 19, s. 31–49.
- Kronika obce Závod. Nedatované. Rukopis uložený na Obecnom úrade Závod.

- Parkin, D. 2001: *Ritual*. In: Smelser, N. J. – Baltes, P. B. (eds.): International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Amsterdam – Paris – New York – Oxford – Shannon – Tokyo: Elsevier, Volume 20, s. 13368–13371.

- Vlastivedný slovník... 1978: *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku*. 3. diel. Bratislava: Veda.

- Vrablec, P. 2000: *História obce Závod 1450–2000*. Senica: Ressprint.

Summary

To Pass Away in Peace. Two Examples of Contemporary Funeral Ceremonies in Western Slovakia

The contribution submits the detailed empiric data on funeral ceremonies for an old and a young woman in one village in Western Slovakia in 2003 and 2004. During her field research, the author had the opportunity to monitor the burial as a ritual activity in the public space. In her contribution, she thoroughly describes the activities and behaviour of persons involved in the ceremony, as they followed with the time, and as she could observe them at the church, in the cemetery or in the street. She mentions her comments on the performance and behaviour of the persons involved in the ceremony, which she has obtained from the respondents of the research. Within the description, she pays her attention also to the ritual objects. She deals especially with flower decoration and flower presents at the burial. She discusses the selected examples in dependence on the social relations within the local community. She observes the changes of the ceremony during the time, comparing the selected examples with other similar burials in the locality in the course of three decades.

Key words: funeral ceremony, social changes, factors of changes, the present, Slovakia.

POSTAVA SOUDCE V POSTŘEKOVSKÉM MASOPUSTU

Marta Ulrychová

Postřekovskému masopustu byly v Národopisné revui věnovány již dvě samostatné studie (Stavělová 1997, Ulrychová 2008). Řadu dílčích informací nepřímo souvisejících s tímto tématem přinesly i příspěvky znalce lidové hudby Chodská Vladimíra Baiera (1998, 2001, 2002, 2005, 2006). Následující stať pojednává o masopustních promluvách postavy soudce, jež jsou v Postřekově¹ (počínaje rokem 1976) pronášeny o masopustním úterý. Představují jednu z neodmyslitelných fází sekvence zvyků a rituálů časově situovaných do období ostatků.²

Průběh masopustu na Chodsku zachytila v roce 1846 ve svých *Obrazech z okolí domažlického* Božena Němcová (1939, s. 264–266). Zmíněný průvod maškar se patrně týká Domažlic, popis masopustního pondělku je pak situován do neurčené „blízké vesnice“. Snad nejznámější a také nejpodrobnější beletristické zpracování masopustu na Chodsku pochází z pera Jindřicha Šimona Baara (1958, s. 359–389). Nalezneme ho v románu *Paní komisarka*, prvním dílu *Chodské trilogie*. I když je

děj povětšinou zasazen do Klenčí pod Čerchovem, lze předpokládat, že Baar řadu reálií čerpal také z ostatních lokalit. Co se Postřekova týče, nejstarší zmínky v obecní kronice zaznamenávají události, jež měly oslavám masopustu zabránit: požár v roce 1921, hospodářskou krizi třicátých let, druhou světovou válku, kdy se po mnichovské dohodě Postřekov ocitl v záboru. První poválečný masopust se konal roku 1946. Pořádal se pod záštitou Sokola, hasičského spolku a místního folklorního souboru.³ Zdaleka se však nejednalo o masovou akci, jak je tomu dnes. Novou vlnu zájmu obec zaznamenala až v šedesátých letech. Od této doby se postupně měnily nejen typy masek,⁴ ale i trasa průvodu,⁵ nakonec pak způsob popravky Masopusta.⁶

V současné době se v Postřekově masopustní sekvence sestávají ze sobotního maškarního bálu, nedělní kytičkové zábavy,⁷ pondělního ranního *vorání* rekrutů,⁸ odpolední muziky U Hadamů,⁹ večerního babského bálu,¹⁰ úterního průvodu, následně večerní taneční zábavy, popř. středečních dozvuků. Promluvy soudce tedy předcházejí kulminačnímu bodu masopustních oslav – vyřčení rozsudku nad Masopustem a jeho symbolickému oběšení na místním fotbalovém hřišti. Dochází k němu na závěr průvodu mezi čtvrtou a pátou hodinou odpolední. Pochováním Masopusta včetně taneční zábavy trvající do úterní půlnoci však masopust v Postřekově nekončí, ale pokračuje svými dozvuky v mužském nebo v ženském kruhu v místních hostincích, hasičské zbrojnici či v jednotlivých domácnostech.

Abychom postihli průběh posledního dne postřekovského masopustu, je nutné se seznámit s místní rámcovou topografií, pomocí níž si rozdělíme prostor konání masopustu mezi čtyři tamější hostince – horní (U Hadamů), zachycený na přelomu 19. a 20. století na několika obrazech Jaroslava Špillara,¹¹ dolní (tzv. Hotel), jenž se nachází v blízkosti železniční zastávky a disponuje tanečním sálem, třetí (tzv. Špillarka), ležící na postranní komunikaci (souběžnou s onou, po níž prochází masopustní průvod) a čtvrtý (U Houdlů), ležící v Mlýnci,¹² horní části obce oddělené potokem. Právě zde se do roku 2008 nejčastěji odehrávaly zmíněné středeční dozvuky, zároveň však hostinec sloužil jako jedno z míst cenzury,



Jaroslav Špillar – „Masopust“, olejomalba z roku 1901. Západočeská galerie v Plzni, v současné době dlouhodobě zapůjčeno do expozice Galerie bratří Špillarů v Domažlicích. Reprofoto Václav Sika. Otištěno s laskavým svolením ředitele ZPČ v Plzni Romama Musila.

kam si soudce chodil předfíkávat svoji řeč a konzultovat její obsah s místním mužským osazenstvem.¹³

Soudce Stanislava Vogeltanze

První z obou postřekovských soudců Stanislav Vogeltanz (1926–2004) se narodil v Postřekově na statku U Šimánků v rodině zedníka. Ačkoliv se na klenečské měšťance výrazně projevila jeho výtvarný talent, životní nutnost ho nasměrovala jinak. Musel se věnovat práci v hospodářství, a sice na statku U Kroupů, který jeho matka zdělila po svých rodičích.¹⁴ Vystřídal různé profese. Pracoval jako traktorista, agronom, dělník na pile, posléze jako účetní v jednotném zemědělském družstvu. V roce 1960 byl zvolen předsedou. Tuto funkci vykonával po dobu šestnácti let, kdy došlo ke sloučení postřekovského jednotného zemědělského družstva s družstvy v Chodově a v Klenčí. Jako místopředseda sjednoceného klenečského JZD pracoval až do svého odchodu do důchodu v roce 1986.

Kromě malování byla Vogeltanzovým koníčkem hudba. Od roku 1943 působil v různých dechových kapelách jako hráč na bicí, zároveň zpíval a jako příležitostný konferenciér bavil bystrými postřehy své posluchače. Zdeněk Bláha ho ve své útlé publikaci nazvané *Nezapomenutelné postavy chodského folkloru* charakterizuje následovně: „Čeho si na něm nejvíce vážím? Jeho zvídavosti a hravosti. Stánu Vogeltanze totiž všechno zajímá. Do slova a do písmene všechno. Rád si prohlíží hezká děvčata, ale ohlédně se i za babkou s nůši nebo potácejícím se spoluobčanem. Dovede si posvítit myšlenkou na myšlenku, nepřezvykuje přezvuky a nerad stojí v zákrytu“ (Bláha 1999, s. 83).

V případě S. Vogelzance můžeme hovořit o nadšeném amatérovi, který svým zájmem, činorodostí a svérázným způsobem umělecké stylizace překročil hranici umělecké profesionality. Opíral se o bystrý úsudek, důvěrnou znalost prostředí, přirozenou autoritu a pozitivní vztah ke svému okolí. Jedině tak se mohl ujmout role glosátora místních poměrů, který mohl po dobu dvaceti sedmi let rok co rok obstat před publikem jak domácím, tak příchozím.

Postava biskupa nebo soudce

Sekvence masopustních rituálů mohou být v blízkých lokalitách odlišné, zatímco překvapivě podobnosti lze naopak vysledovat v lokalitách od sebe vzdálených. Jako příklad kontrastu lze posloužit rozdílný průběh masopus-

tu v Mrákově, který je vzhledem k přítomnosti kostela sv. Vavřince pevněji vázán na liturgický kalendář. Mrákovští pořádají pouze skromný průvod a jejich oslava masopustních svátků se odvíjí spíše v užším rodinném kruhu. Co se Postřekova týče, ten náleží klenečské farnosti.¹⁵ Postřekovské bály včetně mohutného průvodu se tak na rozdíl od Mrákova vyznačují proslulou a mediálně přitažlivou bujnou nevázaností, jež také do Postřekova přivádí řadu zvědavců z bližšího, ale i ze vzdálenějšího okolí.

Za teoretický rámec svého příspěvku jsem zvolila pojetí masopustu francouzského medievalisty Jacquese Heerse, který zdůrazňuje úzkou souvislost masopustních svátků s křesťanským kalendářem. Upozorňuje na zápisy z biskupských (vikářských) vizitací, během nichž „se kontroluje jak materiální stav kostelů a farností, tak způsob života, jaký vedou všichni duchovní spadající pod biskupovu pravomoc. Tyto biskupovy návštěvy... přinášejí spoustu konkrétních, jmenovitých a lokalizovaných informací. Mnohdy se jedná o úplnou drobnokresbu každodenního života“ (Heers 2006, s. 33). Zde se nabízí srovnání s rolí soudce. Komicky ustrojeného biskupa lze spatřit na Špillarově obraze z roku 1901.¹⁶ Tuto roli však nebylo možné zachovat v době poválečné obnovy postřekovského masopustu, která nastala – a to jako v jedné z mála chodských vsí – až v roce 1963. Totalitním režimem zakazovaný masopust měl coby ústupek tamějším obyvatelům posloužit jako výkladní skříň



„Soudce“ Stanislav Vogeltanz kráčí v úterním masopustním průvodu. Postřekov, nedat. Z archivu rodiny Vogeltanzovy.

folkloru. Místní organizátoři se na jedné straně vrátili ke starším tradicím, které – podobně jako v ostatních lokalitách – přerušila druhá světová válka, na straně druhé však museli průběh masopustu přizpůsobit dobovým podmínkám. Namísto církevní autority tedy stanula, počínaje šedesátými lety 20. století, autorita světská. Moralista upozorňující na nešvary ve vizitované „farnosti“ oblékl soudcovský talár. Povšimněme si, jak se toto dvojí pojetí prolno v neuralgickém místě všech Vogeltanzových textů – v doslovně opakované závěrečné formuli, kde se jazyk katolické liturgie mísí s právníckou terminologií: „*Masopuste, Masopuste, dnes přišel tvůj den poslední. Natropil a nadělals si toho zase dost, až to překročilo naší trpělivost. Do vrátí naší chasy utracený peníze a panenskou poctivost? Žádný – dneska už je pozdě přemýšlet a litovat, slibovat, dyby si chtěl něco napravit. Nic, zhola nic už nezpraviš. Jak nadějný bl tvuj příchod, tak beznadějný je tvuj odchod. Milé masopustní shromáždění, dámy a pánové, truchlící pozůstali! Po přezkoumání všech okolností a práv přicházíme k závěru rozsudku. Zde přítomný Masopust, narozený neví se kdy a de, bytem tu a tám, národnost a příslušnost neznámá, dopouštěl se chyb a činů záměrně, aby zkazil, co se zkazit dá. Pro spásu našich duší a šťastného života zde na Zemi, musíme udělat všechno, co se udělat dá. Ma-*

sopuste, Masopuste, podle všech našich paragrafů a nařízení vodsuzujeme tě k trestu smrti vověšením! Jásot, smích, křik a cinkot sklenic necht' je tvou písni pohřební! Jak rozpustile si žil, tak krutě umírej!“¹⁷

Personifikovaný masopust byl v textech S. Vogeltanze sice vyličen jako „příživník, karbaník, smilník a nemrava“ (1994), dodejme ještě svědce žen, jak mladých, tak starých, svobodných, vdaných či ovdivělých, nicméně to Vogeltanzovi jako postavě soudce nebránilo, aby se v pranýřování nešvarů neopíral o informace, které mu Masopust coby důvěrný kamarád během roku sděloval. Masopust v jeho pojetí však sehrál ještě další ambivalentní roli – osvědčil se jako sexuální poradce ve výchově „legrutů“, kteří ho pak v průvodu odnášejí na marách a asistují při jeho popravě. Od osmdesátých let 20. století začali být odvedenci představováni publiku s přezdívkami i jmény tzv. po chalupách: „*Letošní Masopust nebl zrovna tak velký neřád jako jiný leta. Rád kamarádil s našima legrútama. Dyť sou to teký řáký sekáci. Takový Martin Váchal zvaný strýček Madlenouc, Petr 'Piha' Váchal zadní Hozátouc, Pepík 'Štěpán' Zemanouc, Luděk 'Matýsek' Rodlof, Vítek 'Bledulka' Bartouc, Pavel 'Zakop' Zakopák, Martin 'Čutka' dílský Vankedl, Daník 'Šveska' Masar. Všichni jako urostlý stromy, na to milování pryj tak nejsou, ale kouřit dovedou, a de co vypít, to teký vypijou*“ (1989).



„Soudce“ Ladislav Foist předčítá na postřekovském fotbalovém hřišti soudcovskou řeč. Vlevo foto V. Hruška 2007, vpravo foto L. Vodičková 2009.

Tematické segmenty Vogeltanzových promluv

Poměrně rozsáhlý soubor prozaických textů z pozůstalosti S. Vogeltanze nám umožňuje zvolit jak synchronní, tak diachronní hledisko. Cílem prvního přístupu je odhalit interpretovu tvůrčí metodu, tj. kombinace konstantních a variabilních prvků, cílem druhého vysledovat proměny, k nimž došlo pod vlivem měnících se společenských podmínek. Zde však docházíme k překvapivým závěrům. Hypoteticky bychom předpokládali, že rok 1990 (první porevoluční masopust) přinesl zásadní zlom. Zjišťujeme, že léta 1990, 1991, 1992 sice jisté změny přinesla, ty však byly tematicky i kompozičně spíše jakýmsi přechodným vyšínutím z běžného schématu, po němž následoval opětový návrat ke staré osvědčené struktuře. Ta dříve spočívala ve volbě šesti až deseti dílčích tematických celků, jež se tradičně týkaly úrovně hostinců, střídání jejich majitelů či hodnocení bálů: „*Maškerní se teký zase poved, masek blo pěkný počet, až na nákou bouli, vymknutyj kotník se nic moc nestálo. Ani žádnýj zuby neztratil*“ (1999). Stranou nezůstaly ani taneční výkony jednotlivců, schopnosti muzikantů a kapel: „*Ale věřte nebo nevěřte, jedna z nich, Starovarka z Chebu, neuměla zahrát naši chase dokolečka*“ (2000). Pravidelná pozornost byla věnována erotickému životu, sportovním aktivitám v čele s fotbalem, karetním hram – mariáši a prší (odtud *mariášníci a pršáci*), popřípadě dopravě, stavu komunikací apod. Tematika byla ilustrována krátkými humornými příběhy, jejichž původ bychom mohli hledat již ve středověkých exemplech a v renesančních facetiích. Ačkoliv jsou mnohé uváděny jako zaručeně jedinečné a aktuální, zkušený folklorista v nich může odhalit známé syžety.

Tři roky v rozmezí let 1990–1992 přinesly jednak zmnožení dílčích témat, dosahujících mnohdy počtu až dvaceti segmentů (ty však nebyly dále dějově rozváděny, nýbrž setrvaly na úrovni pouhých oznámení či fám), jednak nové motivy, jako byly lamentace nad drahotou a rozkrádáním majetku, nešvary politiků, dále kritika prostituce, neuspokojivý stav zdravotnictví, časté odchody za prací do sousedního Bavorska, tedy vše, co s sebou přineslo otevření blízkých hranic. Nabízí se úvaha, zda by promluvy soudce nemohly v budoucnu badatelům posloužit jako pramen ke studiu změn, k nimž v této oblasti po roce 1989 dochází.

Je zajímavé, že roční průběh počasí, tak důležitý pro život člověka, S. Vogeltanz nehodnotil, ale omezil se pou-

ze na konstatování jeho aktuálního stavu v období masopustu. Stranou jeho zájmu překvapivě zůstávalo i sídlo bývalého okresu – město Domažlice. Tzv. *Ondáči*¹⁸ jsou zmíněni pouze v souvislosti s uzavřením pivovaru (1997) a výstavbou nemocnice. Opozice „my“ a „oni“ se objevuje kromě Domažlic ve vztahu k Dílům,¹⁹ jejichž obyvatelé jsou v souboru textů vždy označeni jako *koumáci*.

Od osmdesátých let se pravidelně objevuje i další téma, a sice připomenutí neúprosně se blížícího stáří provázené apelem na mládež a její povinnost nadále předávat místní tradice. To však S. Vogeltanze nesvádělo k planému moralizování, naopak – generační problém řešil vůči mladým vstřícně. (Právě v této době také začíná s představováním jmen postřekovských rekrutů.) Mnohé „poklesky“ naopak komentoval s laskavým humorem: „*V klubovně mládeže prý naši mladý přebírají se zájmem vědomosti a zkušenosti starších. Svoje vědomosti jim však předávají univerzitní profesoři z Houdlovny. S podivem lze pozorovat, že výsledky sou velmi zdařilé – posluchači se vrací přetíženi vědomostmi, až se jim podlamujou kolena*“ (1980).

Jednotlivé části jsou uspořádány podle principu kate-nální kompozice. Jejich napětí je budováno právě jen na ploše těchto nerozměrných tematických segmentů. Kompozičně se tak jednotlivé celky blíží humorce či anekdotě (Lederbuchová 2002, s. 140).



Rekruti přinášejí na marách pod šibenici figurínu Masopusta.
Foto V. Hruška 2007.

Jazykové prostředky

Věnujme nyní pozornost jazyku, zejména rčením a frazeologizmům, jež slouží jako úvodní či spojovací formule. Jejich použití se nevymyká frekventovaným rčením, vyjadřujícím plynutí času „*Utíká to, utíká, my to ale nezastavíme*“, „*Život nám utíká jako voda a zastavit se nedá*“, „*Ten rok už nám zase pěkně utek*“, změny „*Jó, časy se mění a pivo teky*“ či koloběh života „*Jak už to na tom světě chodí, dětičky se stále rodí a starší lidi zase vodchází*“. V souvislosti s oceněním dobrých tanečníků se v textech S. Vogeltanz často opakují metaforická přirovnání: „*Tančuje jako lasička po zamrzlým rybníce*“, „*Šponoval se jako bílý hranostaj*“, „*Ploužil se jak hranostaj na bruslích*“.



Oběšený Masopust. Foto V. Hruška 2007.

Vyjma již zmíněné závěrečné formule bylo každoročně připomenuto přísloví „*Až svatý Martin ukáže, co Masopust dokáže*“, což byla také jedna z mála veršovaných vsuvek v jinak souvislém prozaickém textu.

Jako postřekovský rodák kladl S. Vogeltanz velký důraz na dialekt, který je dodnes jedním ze základních charakterizačních znaků místní komunity. Dialektismy byly záměrně vnášeny do textu i tam, kde se jedná o výrazy, které již tehdy v běžném hovoru používány nebyly. Jedná se zejména o hiátové protetické „h“, tvary préterita slovesa „býti“ (*bl, blo, bla, bli, bly*), neprovedené hláskové změny „e“ v „a“ (*teky*), koncovky adjektiv „-ij“.

Cenzura kolektivu

Podle Petra Bogatyreva (1971, s. 59) je v oblasti folkloru každý autorův záměr formován „*neomezenou mocí předběžné cenzury*“. Zde stojíme před zásadní věcí, kterou nám již S. Vogeltanz bohužel nemůže sdělit. V jedné z řečí jsem však našla stopy této praxe: „*Dycky dyž si masopustní řeči píšu a skládám, tak vím, že zase budu vod někoho vaděnyj. Vono to máte těžký. Dyž nedám do řeči Jirku Němečkouc, Vondru Chaloukouc, Honzu Bednáře, Honzu Fajtu – starýho, Ráju, řezníka Rosenkrance a další, tak mi to dlouho potom vyčítají. Dyž tám ale napíšu vo tich, kerý tam byjt třeba nechťejí, ale víte, voni tam byjt muší proto, že svojí přičinlivostí se vo to moc zasloužili, tak sem vaděnyj zase*“ (1988). Tak jako všechny role lidového divadla i role soudce podléhala a stále podléhá (viz níže) silné cenzuře kolektivu. Ta se odehrávala nikoliv v průběhu celého roku, ale na sklonku masopustních příprav formou předčítání soudcových promluv osazenstvu v hostincích U Hadamů a U Houdlů. Teprve poté, co přítomní usoudili, které z pasáží mají být vynechány, se S. Vogeltanz mohl odebrat do úterního průvodu a na místě „popravy“ své promluvy zveřejnit.²⁰

Soudce Ladislava Foista

Sedmadvacet let role soudce v pojetí jediného člověka nás opravňuje hovořit o dlouhodobé a – jak jsme výše ukázali – i ustálené tradici. V následujícím textu se budeme zabývat otázkou, nakolik se tato tradice stala závaznou pro Vogeltanzova nástupce, současného učitele základní školy v Poběžovicích Ladislava Foista (1969).

Druhý postřekovský soudce je rovněž místním rodákem. Dostalo se mu odborného vysokoškolského vzdělání a svým věkem náleží k jiné generaci nežli jeho předchůd-

ce, což ovlivňuje výběr, ale i povahu a hodnověrnost témat jeho promluv. Podobně jako S. Vogeltanz i L. Foist je typem člověka s širokým zájmovým spektrem, jenž je zapojen do mnoha aktivit. Zásadním problémem působícím na konečnou verzi textu je podle jeho vlastních slov jednak již výše zmíněná cenzura kolektivu, jednak autocenzura, fungující jako jisté ekvilibrium v jeho vlastní úvaze, zda zveřejnit či nezveřejnit údaje, jež mu jeho vrstevníci s důvěrou sdělují. V neposlední řadě zde působí i obava nezpronevěřit se příkladu svého předchůdce. Foist zdůrazňuje důležitost přípravy, což pro něho znamená být účasten veřejného života. Promluvy jsou podle něj jakousi negativní reklamou. Postavu soudce chápe jako hlavního protagonistu masopustního úterý, jenž by měl upozornit na všechny nešvary, na to, jak se lidé v obci chovají. Soudce má podle jeho slov „*zaujmout, pobavit, být řádně jedovatý, ale zároveň slušný, sám by se neměl dopouštět těch věcí, které na konci masopustu kritizuje*“ (2008).

Co se formy týče, L. Foist přiznává, že léta 2003–2009 pro něj znamenaly dobu experimentování. Po pokusech převést promluvy do veršované podoby, anebo kombinovat verš s prózou, se v roce 2009 opět vrátil k prozaické verzi. Ve snaze vnést inovace do volby a uspořádání tematických celků se nechal inspirovat rubrikami rozhlasových či televizních zpráv. Jeho promluvy tak připomínají techniku rychlých střihů.²¹

Foistovy promluvy jsou opět příkladem katenální kompozice s relativně autonomní dějovou pasáží. Také Foistův jazyk je protkáno mnoha dialektismy, i když v běžném hovoru je sám nepoužívá. „*Copa vo ten forbal, nic nového pod sluncem, bla to asi plichta, ale potom to znova ve Špillarce mistří pěkně roztočili, Daník Špoucl a Zdeněk Mach přitáhli harmoniky, zpívalo se i tancoválo a žádnýmu se nechtělo domů, až potom nakonec si bratři Dolejšáci střihli pěkný sólo*“ (2007). Úvodní a závěrečné formule zůstávají zachovány.

Pomineme-li reflexe společenských změn představující nové prvky, konstatujeme, že se v roli soudce při jejím předání mnoho nezměnilo. Stejnému pocitu zodpovědnosti, jenž po prvním soudci sdílí i jeho nástupce, odpovídá i vnější podoba prezentace. Podobně jako S. Vogeltanz, také L. Foist kráčí důstojně a mlčky uprostřed masopustního průvodu, oblečen v černém taláru a provázen dvěma katy. Jeho převlek je pozměněn jen několika drobnými detaily.²² Na hřišti je jeho hlas ozvučen mikrofonom.

V rozhovoru vedeném o masopustním úterý (2009) L. Foist přiznal jistý tlak ze strany posluchačů, kteří se – zřejmě i s ohledem na počasí – dožadují kratší verze.²³ Tento tlak nebyl zcela přirozeně vyvíjen tam, kde soudce musel po výstupu na hřišti odříkat své promluvy znovu, a sice mezi *stryčky* v hospodě U Hadamů. Zatímco ve Špillarce letos proběhla odpolední kolektivní cenzura, v níž se s konečnou platností rozhodlo, co má na hřišti zaznít, tento v pořadí již třetí výstup měl U Hadamů zcela jiný účel – o masopustní promluvy nesměli být ošizeni ti, kteří se vzhledem ke svému věku, pohodlí, ale i momentálnímu stavu nemohli na místo poprav y Masopusta dostavit.

Závěr

Ve svém příspěvku jsem se pokusila zhodnotit promluvy soudce v postřekovském masopustu v rozmezí let 1976–2009. Do roku 2002 jsou spojeny se Stanislavem Vogeltanzem, od roku 2003 s jeho nástupcem Ladislavem Foistem. Tak jako jiné prvky i role soudce, její pojetí a funkce vykazuje v sekvenci masopustních rituálů poměrnou stabilitu a značnou odolnost vůči cizím vlivům.²⁴ Přes všechny společenské a politické změny lze v lokalitě prozatím konstatovat silnou návaznost na tradiční projevy lidové kultury. Ta prochází napříč generacemi a je razantně podněcována z řad nikoliv nejstarší, ale zejména střední generace. V této snaze uchovat místní tradice jistě hrají nezastupitelnou roli i aktivity Národopisného souboru Postřekov.²⁵



Druzičky coby vdovy tančí na fotbalovém hřišti kolem oběšeného Masopusta závěrečný tanec dokolečka. Foto V. Hruška 2007.

EDIČNÍ POZNÁMKA:

Citované texty soudcových promluv nevznikly jako přepis jejich zvukové podoby, ale jsou opsány ze strojopisných poznámek Stanislava Vogeltanze a elektronické verze textů Ladislava Foista. Ve snaze zachovat jejich autenticitu jsem je ponechala v původní nepozměněné podobě. Letopočty se shodují s vročením obou autorů.

POZNÁMKY:

1. Ke stručné charakteristice obce viz Ulrychová 2008, s. 87.
2. Ostatkům se v Postřekově říká jednoduše *masopust*, nikoliv *voráčky*, jak uvádí Jindřich Jindřich (2007, s. 341). Této realitě také odpovídá vysvětlení Hruškovo. Ten uvádí, že *voráčky* označují „zvyk chasy o ostatcích masopustních“ (Hruška 1907, s. 110). V Postřekově se v současné době chodí *vorat* nikoliv v úterý, ale v pondělí ráno, *voráci* tropí nepřístojnosti, vybírají slepice z kurníku, od hospodyň pak peníze na pondělní tzv. babský bál.
3. Národopisný soubor Postřekov (dále jen NSP, nesprávné označení „národopisný“ vychází z historického vývoje – ze vzniku národopisného hnutí a tzv. národopisných skupin, v dnešní terminologii jde o soubor folklorní) byl založen roku 1933. V současné době patří k předním souborům interpretujícím písně a tance tzv. horního Chodska.
4. Podle Antonína Kuželky „Kubijáčka“ (*1942) byly původně masky půjčovány z fundusu Divadla J. K. Tyla v Plzni. Ve snaze plně využít zapůjčené kostýmy se původní sobotní sokolský bál změnil na maskární. V sedmdesátých letech byly masky od divadla odkoupeny. Dodnes patří k základnímu fondu.
5. Podle Václava Volfíka „Generála“ (*1930) měl průvod vzhledem k existenci mnoha postřekovských hospod zcela jiný průběh. Děvčata se sešla v hostinci U Kráčmů (čp. 116), vytvořila skupinu, která se postupně zastavila U Chaloupků (čp. 86), U Hadamů (čp. 129), U Ublů (čp. 101), U Chatličů (čp. 24) a U Bílků (čp. 167). Zde se k nim přidávali chlapi. Taneční zábava začínala v tzv. Hotelu nedaleko nádraží. V padesátých letech po uzavření většiny soukromých pohostinství zůstala v Postřekově pouhá dvě – U Hadamů a tzv. Hotel.
6. V Postřekově se nesetkáme s pojmem Bakchus, nýbrž pouze s personifikovaným pojmem Masopust. Podle Evy Buršíkové (*1941) se figurína Masopusta nejprve topila v potoce v horní části obce, počínaje rokem 1971 po postavení tribuny na místním sportovním hřišti se začala věšet na šibenici. Tento způsob praktikovaný do současnosti prý skýtá dvě výhody – za prvé pořadatelé mohou od příchozích snáze vybrat peníze, za druhé se figurína nezničí, ale po *ovvěšení* se v neporušeném stavu uloží zpátky do hasičské zbrojnice, aby mohla plnit stejnou funkci i v následujících letech. V současné době se jedná o dřevěnou kostru v nadživotní velikosti obalenou hadry, na níž je navěšen buď volně splývavý pestrobarevný oděv, nebo mužský společenský oblek. Obličej znázorňuje škraboška se zvýrazněným ostrým nosem.
7. Zábava začíná o třetí hodině odpoledne v hospodě U Hadamů. Zde se shromáždí mladé páry a za zvuku dechové hudby se před zraky celé obce protančí do hospody v dolní části obce, do tzv. Hotelu. Kytíkové zábavě předchází U Hadamů páteční zkoušky, při nichž se domácí a přespolní rekruti za pomoci členů NSP učí lokální písňový a taneční repertoár. Podle Anny Kuželkové (*1942) původně děvčata neměla předem domluvené tanečnický. Často se tak stá-

valo, že odcházela domů s pláčem. Téměř čtvrt století se dodržuje pravidlo, podle něhož si dívka domlouvá chlapce předem. Ten platí vstupné a na oplátku je pozván do rodiny dívky na večeři. Po ní se mladé páry opět vrací do sálu.

8. Jak jsme uvedli výše, *vorání* v Postřekově označuje ranní pochůzku regrutů za účelem vybírání slepic, z nichž posléze hostinský v jednom z vytípaných zařízení uvaří polévku. Podle Antonína Kuželky „Kubijáčka“ (*1942) prý dnes hospodyně raději odevzdají slepice předem, aby zabránily zbytečným škodám. Poté, co se mladíci posilní, navštíví postupně obecní úřad, základní školu, obchody či nádraží. Ve škole jim v současné době učitelé předávají první dvě hodiny výuky. Voráci při výuce (jedná se o 1.–5. třídu) úmyslně zaměňují informace, např. v hodině češtiny převrací pravidla psaní *i/y*. Statut rekruta v Postřekově nezmizel ani poté, co byla zrušena povinná vojenská služba. Pouze těmto mladíkům dosahujícím požadovaného věku náleží v úterním průvodu výsada nést na maršch figurínu Masopusta. Pokud je jejich počet k takovému úkolu nedostatečný, doplňují se z řad dívek.
9. Podle sdělení Jiřího Kapice „stryčka Boudouc“ nebo „Boudáka“ (*1931) se jedná o novější zvyklost, při níž se schází převážně mužská společnost. Uplatní se zde dva typy kapel – tzv. malá selská muzika ve složení dudy, housle, Es-klarinet (většinou se jedná o členy dudácké kapely Sekáči trvale spolupracující s NSP) a improvizovaný malý soubor složený z dechových a bicích nástrojů (v roce 2007 jsem zaznamenala dva saxofony a činely). Za doprovodu těchto kapel zde zpívají muži – většinou členové NSP – bez rozdílu věku. Jejich příležitostné tance mající parodický ráz se odehrávají na stísněném prostoru několika mála čtverečních metrů.
10. Babský bál je nejnavštěvovanější akcí, a to nejen z řad domácích, ale i přespolních. Ženy nejsou stresovány pomyšlením, že by zde nenašly tanečníka. Počínaje jedenáctou hodinou opanují svým tancem nejen taneční parket, ale i pódium a stoly. Dechové kapely, jež jsou do Postřekova střídavě zvány (např. Horalka, Hájenka), musí pohotově zvládat nápěvy kolečkových tanců. Zábava trvá do ranních hodin.
11. Jedná se především o olejomalbu V *Postřekově* datovanou r. 1893, jež znázorňuje svatební původ směřující do hostince. Je majetkem Západočeské galerie v Plzni a je dlouhodobě zapůjčena do expozice Galerie bratří Špillarů v Domažlicích.
12. Mlýnec se stal součástí Postřekova až po druhé světové válce. V období tzv. první republiky v něm prevažovalo německé obyvatelstvo.
13. Tento hostinec byl z důvodu onemocnění jeho majitele v roce 2008 uzavřen.
14. Odtud si také odnesl jméno tzv. po chalupě „Stáňa Kroupouc“.
15. Místní kaple sv. Jakuba byla postavena a vysvěcena roku 1900.
16. Jedná se především o olejomalbu *Masopust*. Je rovněž majetkem Západočeské galerie v Plzni a také ona je dlouhodobě zapůjčena do expozice Galerie bratří Špillarů v Domažlicích.
17. Soudcovské řeči. Strojopisný soubor formátu A4 obsahující sedmadvacet masopustních promluv Stanislava Vogeltanze.
18. Posměšná přezdívka Domažlických (Jindřich 2007, s. 200).
19. Původně dřevařská osada (Neu Possigkau) vznikla v roce 1788. Roku 1952 se stala samostatnou obcí.
20. Průvod v Postřekově je ve srovnání s průvody v jiných lokalitách velmi dynamický. Jeho aktivní účastníci zvládají v obdivuhodné

- rychlosti kilometr a půl dlouhou trasu vedoucí po hlavní postřekovské komunikaci. Soudci je v něm vyhrazeno čestné místo.
21. Např. v promluvě z roku 2007 jsem zaznamenala sedm hlavních tematických celků, jež byly věnovány stavu hospod, činnostiolků, úrovni balů, politické situaci, fotbalu, komunální politice a představení rekrutů.
 22. Např. jinou parukou či jinými brýlemi.
 23. Foistova promluva v úterý 24. 2. 2009 trvala pětadvacet minut.
 24. Vlivy ze sousedního Bavorska jsem v Postřekově nezaznamenala.
 25. Členové NSP se podílejí na zajišťování pořádkové služby, starají se o „výchovu“ rekrutů, tj. o jejich znalost lokálního písňového a tanečního repertoáru.

PRAMENY A LITERATURA:

- Baar, J. Š. 1958: *Paní komisarka*. Praha: Československý spisovatel, s. 359–389.
- Baier, V. 1998: *Lidová hudba dvou sousedů*. Národopisná revue 8, č. 4, s. 220–222.
- Baier, V. 2001: *Několik poznámek k někdejšímu způsobu hraní lidových muzikantů na Domažlicku*. Národopisná revue 11, č. 1, s. 49–50.
- Baier, V. 2002: *O dudáckých muzikách na Chodsku po 2. světové válce*. Národopisná revue 12, č. 4, s. 220–223.
- Baier, V. 2005: *Lidová dudácká lidová hudba na Chodsku v 19. a v první polovině 20. století*. Národopisná revue 15, č. 4, s. 217–224.
- Baier, V. 2006: *O chodských zpěvačkách a zpěvácích lidových písní*. Národopisná revue 16, č. 2, s. 110–113.
- Bláha, Z. 1999: *Nezapomenutelné postavy chodského folkloru*. Domažlice: Městské kulturní středisko.
- Bogatyrev, Petr 1971: *Souvislosti tvorby. Cesty ke struktuře lidové kultury a divadla*. Praha: Odeon.
- Heers, J. 2006: *Svátky bláznů a karnevaly*. Praha: Argo.
- Hruška, F. J. 1907: *Dialektický slovník chodský*. Praha: Archiv pro lexikografii a dialektologii.
- Jindřich, J. 2007: *Chodský slovník*. Sestavil J. Kotal. Plzeň: Studijní a vědecká knihovna Plzeňského kraje.
- Kronika obce Postřekov*. Obecní úřad Postřekov.
- Lederbuchová, L. 2002: *Průvodce literárním dílem. Výkladový slovník základních pojmů literární teorie*. Praha: H&H.
- Masopust... 2008: *Masopust v Postřekově*. DVD. L. P.
- Němcová, Božena 1939: *Pan učitel a jiné povídky*. Praha: s. 264–266.
- Soudcovské řeči*. Strojopisný soubor 27 masopustních promluv Stanislava Vogeltanz. Soukromé vlastnictví rodiny Vogeltanzových v Postřekově.
- Stavělová, D. 1997: *Tanec do kolečka na Chodsku – tradice a současnost*. Národopisná revue 7, č. 3–4, s. 118–123.

Summary

A figure of a judge at Shrovetide in the village of Postřekov

As in many other villages in the ethnographical area of Chodsko, Shrovetide in Postřekov has a long-year-tradition. The restoration of its present form, however, goes back to the 1960s. The figure of a judge, which is probably connected with the figure of a bishop portrayed in the picture by Jaroslav Špillar from the 1890s, can be recognized as one of the adopted elements. The conviction of the figure of so-called Masopust (Shrovetide) is one of the top points on Shrovetide Tuesday. It is preceded by the judge's speech that is to assess the important events of the calendar year in a satiric way. In the course of twenty-seven years, Stanislav Vogeltanz, the local native, was holding this role in Postřekov. The author's text is based on the typed set of his texts from 1976–2002 that served as the basis for Vogeltanz's performances in front of the entire village community. She analyses its content and structure, drawing the attention to constant and variable elements. A part of the text is devoted to Ladislav Foist, Vogeltanz's follower. By him, the author takes into account the changes included into the speeches by this teacher from Poběžovice, and she tries to determine to what extent his performance is influenced by the relationship to his ancestor and by the collective's censorship.

Key words: Shrovetide, judge's speeches, Postřekov, ethnographical area of Upper Chodsko, Stanislav Vogeltanz, Ladislav Foist.

POUHÝCH OSM LET ŽIVOTA...

V roce 2008 získalo Valašské muzeum v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm soubor dvaadvaceti kusů fotografií zobrazujících převážně předky majitelky původem z obce Hutisko.¹ Jejich vysokou vypovídací hodnotu zejména v oblasti odívání obyvatel Rožnovska na konci 19. a počátku 20. století podtrhují podrobné informace poskytnuté majitelkou o jednotlivých fotografovaných osobách, popř. uskutečněných událostech vážících se jak k obci Hutisko, tak k dění v širším regionu.

Spojujícím motivem obou z kolekce vybraných fotografií je osoba Kamily Koláčkové (1879–1918, babička původní majitelky), nejprve provdané Černocké (v roce 1899), později Barošové (v roce 1912).

Kamila Koláčková se narodila v rodině hutiského fojta Josefa Koláčka. Okolo roku 1897 se nechala fotografovat v místním kroji ještě jako svobodná osmnáctiletá dívka ve fotoateliéru O. Šrůtka ve Valašském Meziříčí. V tomto časovém období nebylo výjimkou, že příslušníci dobře situovaných rodin, ač běžně oblékali civilní oděv, příležitostně užívali kroj k významným rodinným či společenským událostem. Na mnoha fotografiích tuto skutečnost ukazují ponechané šperky, které nebyly obvyklou součástí tradičního lidového oděvu.² Nejinak je tomu i v případě první fotografie, na níž vidíme náramek a prstýnek na rukou a na krku šňůrku s medailonem.

O osm let později od vzniku první fotografie navštívila Kamila, tehdy provdaná za hutiského nadučitele Josefa Černockého (1854–1909), fotoateliér O. Šrůtka znovu, i s celou rodinou. Vyobrazení tří generací členů jedné rodiny vypodobňuje způsob odívání městského typu. Včetně Kamily, která pro tuto příležitost zcela odložila krojový celek, ačkoli je informacemi vnučky doloženo, že se v kroji vdávala. Kroje se Kamila vzdala pod vlivem měšťanské rodiny svého manžela, pocházející z Valašského Meziříčí, tedy města, kde kroj přestal být nošen již okolo poloviny 19. století.

Srovnáním fotografií zaznamenáváme ještě jednu významnou změnu, a to v podobě Kamily. Pouhých osm let života, ovšem plných událostí souvisejících s rodinným životem, proměnilo bezstarostnou dívku ve zralou ženu s ustaraným výrazem ve tváři. Její další osud bohužel není fotograficky dokumentován. V roce 1909 jí zemřel manžel Josef. O tři roky později se provdala za Jana Baroše a z manželství vzešlo její páté dítě. Kamila zemřela v devětatřiceti letech, v porovnání s moderní dobou poměrně mladá.

Lenka Drápalová

Poznámky:

1. Uloženo v archivu Valašského muzea v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm, přírůstková kniha archiválií, inv.č. A 44587 až A 44608.

2. Brandstettrůvá, M.: *Odívání Rožňovanů. Čtení o rožnovském kroji*. Rožnov pod Radhoštěm: Valašské muzeum v přírodě, 2007, s. 108–112.



Kamila Koláčková jako cca 18-ti letá dívka (okolo r. 1897). Fotoarchiv Valašského muzea v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm, inv. č. A 44587.



Kamila Černocká se svou rodinou (okolo r. 1905). Fotoarchiv Valašského muzea v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm, inv. č. A 44595.

KRASLICE JOSEFA VAVROŠE ZE STUDĚNKY

Povoláním voják, pilot a navigátor ve vojenském a civilním letectví, se Josef Vavroš (*1933) začal zajímat o umění svých rodičů a prarodičů v dospělém věku. Původ rodinné tradice, na níž navázal, je v Perné¹ u Valašského Meziříčí, kde bylo zdobení velikonočních vajíček vyškrobáním ve dvacátých a třicátých letech 20. století běžné. Uměla to i jeho matka Anděla, roz. Šuráňová (1909–1977) od své babičky Rozálie Bučkové. V Perné se dávala zdobena vejce všem, kteří přišli na *šmigrust*. Vejce se však zdobila jen v některých rodinách, tam, kde se tradice přenášela po několik generací a kde měli osobu se zájmem, talentem i časovými možnostmi k zdobení. V Perné tím byla známá Marie Kovarčíková, dcera R. Bučkové. Za dvě bílá vejce, která si zájemce přinesl, dostal jedno zdobené. Plná vejce se barvila v cikorce a v rozmočeném červeném papíře od cikorky, vyškrobávalo se pilníkem,

základem dekoru byly stylizované květinové motivy a texty. Tradice gravírované výzdoby velikonočních vajíček se udržovala i v Lešné, Petřkovicích, Porubě a v Hustopečích nad Bečvou.²

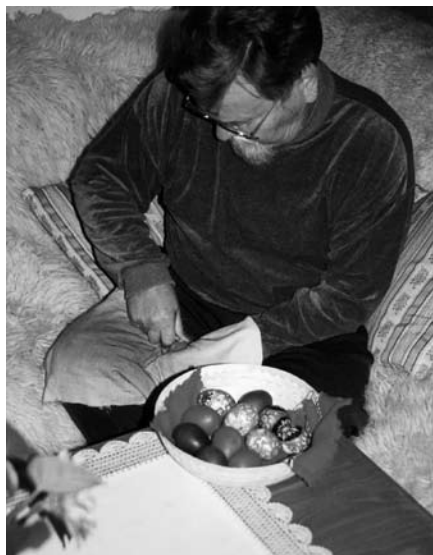
Josefa Vavroše st. (1907–1977), vyučeného truhláře ze Studénky,³ perenské kraslice zaujaly. Převzal umění od své ženy a její rodiny, tedy barvení a techniku ryté kresby, ale v dekorování šel vlastní cestou. Pro jeho kraslice je typické dělení plochy do dvou oválných polí, do nichž vkládal figurální motivy a květinové motivy, jak to bylo zvykem v Perné. Na dochovaných kraslicích uvidíme obrázek pasáčka s ovci a jehličnatými stromy. V tom navázal na oblibu tohoto žánrového motivu na vyškrobovaných *šmigrustových vajíčkách* na Valašsku⁴ kolem poloviny 20. století. Pro tento i další velikonoční obrázek (slepice v kukani s kuřátky, zajíc s vejci) čerpal inspiraci z velikonočních pohlednic. Do druhého oválného pole pak J. Vavroš st. zařadil texty kraslicových veršovanék. Začal s prací několik týdnů před Velikonocemi pro široký okruh známých osob a jeho kraslice více než na rozdání velikonočních koledníků byly na památku. Zúčastnil se soutěže o nejpěknější kraslici

ve Zlíně (1966) a dostalo se mu uznání, ovšem mimo soutěž. Přes ocenění techniky a kompozice porotci neuměli jeho individuální projev zařadit do tradičních schémat. Anděla Vavrošová-Šuráňová zůstala u tradičních rostlinných vzorů.

Josef Vavroš ml. navázal na práci svých rodičů, ale vytvořil si vlastní styl. Využívá klasický způsob barvení v rozvodu barev na vejce (OVO), ale na rozdíl od rodičů barví vejce za syrova. Pro potřebnou sytost používá barviva ze dvou i tří sáčků. Vyškrobuje zvláště upraveným břítem trojhranného pilníku na syrových obarvených vejcích, jejichž obsah nakonec vyfoukne tenkými dírkami. Dlouhými rytými čarami naznačuje obrys motivu, krátkými tahy stínuje a vybírá barvu podle potřeby do bílých plošek.

Řadu kompozičních a zdobných prvků z otcových a matčiných kraslic, které převzal do svého fondu, J. Vavroš předkládá po svém a výzdoba, vyplňující povrch vejce, není bezobsažná – v obrazech, které vyškrobuje na skořápku, sděluje své myšlenky a názory. Dekor si zpravidla rozvrhne do tří oválných polí, v každém je samostatné téma.

Asi nejvýznamnější, plné symbolů, je první pole, do něhož autor soustřeďuje



Josef Vavroš ml. při zdobení kraslic (2007).
Foto z archivu J. Vavroše.



Kraslice Josefa Vavroše st., šedesátá léta 20. století.
Foto J. Večerka 2009.

jak rodinné motivy, tak nové. Vykresluje krajinu s pasáčkem a ovce – tradiční otcův motiv, který nikdy nechybí. Do náznaku krajiny s kopcem v pozadí (Radhošť) a s pasákem a stádem ovcí připojí někdy zvonici, jindy boží muka. Ta mu připomínají svatodušní svátky a *vaječnu* – vycházku k boží muce v Perné, kde podle starého zvyku s rodiči smažili vejce. Pasák vzhlíží k nebi na letadla, plete pomlázku, opírá se o hůl. Námět doplňuje Vavroš dalšími prvky. Na obrázku nechybí jeho pes Falko – štěká na hranečník, který Vavrošovi symbolizuje rozdělení Valašska do dvou států po zániku Československa. Rozdělení republiky, s nímž se Vavroš nesmířil, znamenají také dvě srdíčka a dvě letadla letící od sebe, nebo dvě spojená srdce s naznačením mapy Československa, které dělí blesk. Letadlo nechybí snad na žádné kraslici – je připomínkou autorova životního povolání. Srdíčko na obloze je načrtnuto z krátkých čárek, v nichž Vavroš vidí kondenzační páry z letu stíhaček. Na jedné z kraslic vykreslil dvě letadla letící proti sobě. Inspirovalo ho bombardování Jugoslávie v roce 1999. Konfliktní situaci řeší pes Falko – panáčkuje, prosí. V rozbité kapliče znázorňuje Vavroš vandalské projevy současnosti. Figurální a žánrové motivy na vyškrabovaných kraslicích jsou jistě jevem ojedinělým, ne však výjimečným. Už starší fáze tradice, jak to dokládají vzácně dochované artefakty z muzejních sbírek, ukazuje na autory, kteří na skořápku vejce ryli obrázky náboženské (velikonoční) i světské žánrové, v inspiraci dobovými tisky.

Druhý ovál zaplňuje Vavroš květinovým dekorem, který převažoval na matčiných kraslicích. Typický motiv stylizovaného terčovitěho květu jednou sestavuje z klasů, podruhé z drobných poupat a lístků, nakreslí kytici svázanou stuhou do širokého uzlu. Na jarní velikonoční kraslici vyrývá trs sněžek a pletenou pomlázku, jehnědy. Má i kraslice čtyř ročních období, které podává jako celek v dárkové krabici. „Podzimní“ zdobí dušičkovým kvítím, na „zimní“ kreslí vá-

noční stromek a jako doplňující protějšek v jiném oválném poli idylickou zimní krajinu se zasněženými domky a kostelem.

Do třetího pole Vavroš zařazuje verš z kraslicových veršovanék, nebo incipit písně, text s notografií. Nejvíce čerpá z *Národního zpěvníku* Jaromíra Gelnara. Jedno z polí bývá určeno pro aktuální, mimořádný námět. Tak vznikla např. kraslice, která putovala až na královský dvůr v Londýně: kraslice pro princeznu Dianu. Vavroš vyryl na skořápku srdce se svíčkou. Oslovila jej tehdy píseň Eltona Johna o svíci plápolající ve větru (*Candle In The Wind*), zpívaná při Dianině pohřbu. Výjimečná je i kraslice s portrétem T. G. Masaryka, inspirovaná otcovou kresbou prvního československého prezidenta.

Josef Vavroš dodával své kraslice do specializovaných podniků a institucí (Valašské muzeum v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm, prodejny lidové umělecké výroby v Praze), poslal je na různá místa a různým osobnostem – do Lidic, do Anglie, Norska, do Vatikánu (jako dar Janu Pavlu II.), do Moskvy (dar *pro Gosudarstvennyj Muzej Moskovskogo Kremlja*), i některým českým politikům. V osmdesátých a devadesátých letech oblesal kraslicemi domácí výstavy (Hradec Krá-

lové, Vsetín, Rožnov pod Radhoštěm), zúčastňoval se rovněž řady soutěží a výstav v době svého působení v armádě.

V kraslicové tradici sledujeme v posledním století dva vzájemně související procesy: přenášení zájmu a dovednosti prostřednictvím osobních kontaktů v rodině a lokálním společenství, typické pro starší vývojové etapy, a zprostředkování školou, institucemi, hromadnými sdělovacími prostředky. Kraslice J. Vavroše jsou příkladem autorova navázání na rodinnou tradici a současně hledání a nalézání vlastního přístupu, vyjádření osobních názorů a myšlenek.

Eva Večerková

Poznámky:

1. Dnes součást obce Lešná na Zlínsku.
2. Píše o nich V. Bartovský v publikaci *Hranický okres. Vlastivěda moravská*. Brno 1909, s. 198. Ve sbírce EÚ MZM se zachovaly kraslice Anežky Indruchové, se kterými se přihlásila do soutěže o nejkrásnější kraslici v Praze (1959). V literatuře je uváděn dále Jan Hub, který proslul především texty, které vyškraboval na vejce. Srov. *Lidové nápisy na velikonoční vajíčka od Jana Huba z Hustopeče*. Záhorická kronika 8, 1925–1926, s. 30–32.



Kraslice Josefa Vavroše ml. z let 1995, 1998, 2001. Foto J. Večerka 2009. Publikované kraslice pocházejí ze sbírek Etnografického ústavu MZM v Brně.

3. Pocházel ze Studénky, za protektorátu, kdy Studénka (v rámci okr. Bílovec) byla začleněna do německé říše, odešel s rodinou do Perné.
4. K tomu E. Večerková: *Kraslice na Moravě*. Brno 2003, s. 83. – Ve Studénce zdobila vejce vyškrabováním Bedřiška Bendová (1923–2000), motiv pasáčka s ovci a lesíkem patřil k jejím oblíbeným. Poučila se u Boženy Deákové (1913–1991), která pocházela z Horních Pasek u Rožnova a v tamějším stylu (s důrazem na figurální motivy – postavy Valachů a oblíbenou radhoštskou kapličku) pokračovala po roce 1945 ve Studénce.

MAGIE VŠEDNÍHO DNE. NA PŘÍKLADU DOTEKU „VOŠAHLÍKA“ U CHRÁMU SV. BARTOLOMĚJE V PLZNI

Na poli sociálních věd se od 19. století debatuje o oslabování vlivu náboženství a z toho vyplývající sekularizaci společnosti. Od sedmdesátých let 20. století však lze pozorovat určitou změnu. Ná-



Kostel sv. Bartoloměje v Plzni.
Foto P. Košílková 2008.

boženství se opět začalo stávat součástí lidských životů. Na druhou stranu je třeba zdůraznit, že se jeho forma ve většině případů vůči tradičním náboženstvím změnila (Nešpor 2005). V západních společnostech lze například pozorovat výskyt okultní religiozity, podobně tak i u nás. Ačkoliv je naše země podle deklarativního náboženského vyznání jednou z nejvíce sekularizovaných společností na světě, jedná se spíše o rezistenci vůči tradičním náboženským systémům či organizovaným náboženstvím, než-li o víru v nadpřirozeno (Hamplová 2000).

Teoretická východiska

Používání různých magických předmětů, jako jsou talismany, amulety a jiné fetiše,¹ a víra v pověry a nadpřirozeno v moderních společnostech představuje problém pro sociální vědce vycházející z evoluční tradice. Ta fenomén magie a pověřčivosti přepisuje „primitivním“ společností a jeho současný výskyt považuje za přežitek z dob minulých (Campbell 1996).

Lidé se podle Bronislawa Malinowského uchylují k magickým rituálům v případech, kdy pociťují úzkost vyplývající z neznámé situace a z nedostatku prostředků, které by tuto situaci pomohly vyřešit. Cílem magických rituálů je tedy snížit úzkost a zajistit si štěstí (Homans 1941).²

Ve středověku magické praktiky sloužily k zajištění štěstí a zdraví i k zažehnutí strachu z neznámého či z démonických bytostí. Podle Kieckhefera středověk rozeznával dva typy magie. První představovala magie přírodní, která byla v tehdejší době součástí vědy. Předmětem jejího zájmu byly okultní síly a skryté mocnosti v přírodě. Druhým typem byla magie démonická existující v podobě zkomoleného a překrouceného náboženství, v jehož rámci došlo k odvrácení se od Boha a příklonu k démonickým bytostem, u nichž lidé hledali pomoc (Kieckhefer 2005). Pro svou ochranu lidé používali jak předměty rituální, jejichž sémiotický status se zvyšoval církevním

posvěcením, tak předměty, jejichž existenci církev uznávala nebo zavrhovala. Do kategorie trpěných předmětů náležely svátostky, mezi něž se např. řadí medaile s vyobrazením madon a jiných svatých objektů, přívěsky, obrázky poutních míst či některé užitkové předměty (Petráň – Petráňová 1995).

Církev naopak neuznávala magické praktiky spojené s hostií. Lidé věřili, že je eucharistie, tedy tělo Kristovo, ochrání před různými újmami. Z tohoto důvodu se uchylovali ke zcizení vysvěcené oplatky, jejíž moc mohla být zvýšena vepsáním magických zaklínadel či biblických veršů (Kieckhefer 2005).

Jak již bylo řečeno, magické praktiky a pověry tvoří součást lidského života i v dnešní době. Ačkoliv se jejich podoba v průběhu času mění a některé rituály upadly v zapomnění, jejich funkce zůstává stejná – utěšit úzkost plynoucí z nejistoty a zajistit pozitivní výsledek lidského úsilí. Kupříkladu lovectví mohlo být v minulosti hlavním zdrojem živobytí, zatímco dnes se stalo volnočasovou aktivitou, která pozbyla prvek nebezpečí. Nicméně i v současné době se zachovaly některé pověry³ týkající se úspěchu či neúspěchu při lovu. Liší se však, a to nejen od země k zemi, ale i od oblasti k oblasti v rámci jediného státu (Renard – Walker 1987).

Pověřivé praktiky v rámci urbánního prostředí zaznamenal Richard Hoggart při svém studiu životního stylu anglických nižších tříd v padesátých letech 20. století. Při soupisu pověr týkajících se nešťastných událostí (projít pod žebříkem, rozbití zrcadla, darování nože) a štěstí (čtyřlístek, důlek na tváři) zjistil, že většina z nich je doložena i ve Francii (Renard – Walker 1987). S podobnými pověrami se člověk setkává také v naší společnosti. I když lidský jedinec může sám sebe považovat za racionálně uvažující bytost, nemusí jej rozbité zrcadlo či přeběhnutí černé kočky přes cestu ponechat zcela klidným. Podobně je tomu tak i s číslem třináct.

Symbolika čísel rovněž hraje velkou roli ve sportu, například v baseballu. Gmelch (2000) přirovnává baseballové hráče k „primitivním“ lidem z Trobriandských ostrovů, přičemž tvrdí, že nejběžnějším způsobem, jímž se hráči snaží redukovat riziko a své pocity nebezpečí, je dodržování denní rutiny. Zvyky jsou uklidňující a přinášejí řád do chaotického světa, v němž se ztrácí schopnost kontrolovat dění. Jednání hráčů se tak stává ritualizovaným. Rituál je tedy podle něho předepsaným chováním, v němž neexistuje empirické spojení mezi prostředky a požadovaným cílem. Hráči rovněž používají různá tabu a fetiše, jež také snižují riziko hry a přinášejí svým majitelům štěstí.

Používání různých ochranných předmětů však není jen záležitostí sportovců. Většina z nás může mít nějakou věc, o níž věří, že mu nosí štěstí. Tyto předměty lze nalézt jak v samotné přírodě (čtyřlístek), tak ve světě lidí (od podkovy po záměrně vyrobené magické předměty). Podobné chování zaznamenal Richard Felson s Georgem Gmelchem ve své studii ze sedmdesátých let 20. století, jež se zabývala užíváním magických praktik mezi americkými a irskými vysokoškoly. Autoři studie zvolili šest různých činností (hazard, atletiku, zkoušky, nemocnost, přímou interakci, nebezpečné aktivity), v jejichž rámci zkoumali vztah mezi užitím magie a úzkostí. Jejich studie potvrdila, že studenti magii používají k redukcí úzkosti a při nejistých činnostech. Velký výskyt magických rituálů mezi vysokoškolskými studenty podle autorů studie poukazuje na skutečnost, že magie není jen pouhým pověřčivým, iracionálním chováním vlastní „primitivní“ společností (Felson – Gmelch 1979).

Podle Renarda a Walkera (1987) lze pověřčivé chování rozdělit do pěti typů, které odpovídají obranným mechanismům Alexe Mucchielliho. Jedná se o *vyvarování se* (avoidance), *útok* (attack), *retrakci* (retraction), *svádění* (seduction) a *ospravedlnění* (justification). *Vyvarování* představuje takové chování, jež umož-

ňuje vyhnout se nebezpečí a nepřízní osudu pomocí tabu a pověřčivých zákazů. Do této kategorie lze zařadit výše zmíněný zákaz pojídání králíka rybáři na otevřeném moři či zákaz šlapat na hranaté poklopy od kanálu. Jestliže se člověk dostane do situace, v níž je svědkem zlých znamení, jako je černá kočka přes cestu, rozbité zrcadlo či vysypaná sůl, může využít mechanismu *útoku*. Ten spočívá ve vytvoření protikladných znamení ochraňujících člověka před nepřízní osudu. Jedná se například o překřížení prstů na jedné ruce nebo dotknutí se dřeva, kovu či talismanu. Charakteristickým rysem chování *retrakčního* je ochrana a hledání záštity. Lidský jedinec si své štěstí a bezpečí zajišťuje prostřednictvím amuletů, talismanů, rituálů a jiných ochranných předmětů. Jejich úkolem není pouze člověka ochránit, ale i přivábit a zajistit svému majiteli štěstí. Tyto předměty jsou používány v obtížných situacích, jako je nemoc, moment důležitého rozhodování či zkouška, kdy výsledek lidského úsilí zůstává nejistý. Čtvrtým typem pověřčivého chování je *svádění* spočívající ve vyjednávání štěstí na základě nabízené oběti. Typickým příkladem obětiny mohou být svíčky, věnování peněz, slib či modlitba. V okamžicích, kdy člověk nemá možnost racionálně vysvětlit úspěch či neúspěch svého určitého jednání, může se uchýlit k poslednímu typu pověřčivého chování – *ospravedlnění*. Jedinec, jenž nebyl úspěšný, se vzdává osobní zodpovědnosti a nachází omluvu pro své selhání při nepřízní osudu, která se tak stává explančním mytem.

Dotyk „pro štěstí“

Lze se domnívat, že chování, jež výše zmínění autoři nazývají *retrakcí*, zahrnuje rovněž i dotyk či políbení některých přírodních či kulturních památek. V italském San Remu hazardní hráči věří, že si pohlazením nohy Cicovy sochy⁴ zajistí štěstí. Dar řeči, přesněji výmluvnosti, si může člověk zajistit v Irsku políbením blarneyského kamene. Štěstí

a spokojený život údajně přináší pohlazení rypáku divokého prasete v Sydney, špičky nosu sochy Abrahama Lincolna ve Springfieldu ve státě Illinois nebo lustru ve tvaru mořské panny na německém hradě Cochem. Štěstí si zajistí i ten, kdo se na milánské Gallerii Vittoria Emanuela zatočí patou na varlatech býka, jež jsou součástí tamější mozaikové podlahy (Fahmy 2008). V luxorském chrámu v Egyptě se muži dotýkají reliéfu Amon-Mina, respektive jeho vztyčeného falu, aby si zachovali plodnost. Zcela novou tradici v dotyku s předměty přinášejícími štěstí představuje nos sochy vojáka Švejka, sedící od roku 2003 na lavičce v polském Sanoku (Schwarz 2006).

Stejně tak jako v zahraničí můžeme podobné kulturní památky nalézt i v České republice. Jedním z neznámějších představitelů těchto objektů je socha sv. Jana Nepomuckého na Karlově mostě. Ačkoliv dnešní turisté, ať čeští či zahraniční, většinou legendu o tomto světcí neznají, věří, že pohlazení konkrétních reliéfů jeho sochy jim splní přání a přinese štěstí. Dalším místem, údajně oplývajícím nadpřirozenými silami, souvisejícím se svržením zmíněného světce do Vltavy, je mramorová deska s dvojítm arcibis-



Vošahlík. Foto P. Košílková 2008.

kupským mosazným křížem a pěti hvězdami. Za účelem splnění přání je nutné položit dlaň tak, aby se každý z prstů ruky dotýkal právě oněch pěti hvězd.

V Náchodě se nachází napodobenina podkovy, k níž se vztahuje pověst o kováři a útěku krále Friedricha Falckého ze zemí českých po prohrané bitvě na Bílé Hoře. Panovníka zadržela v Náchodě špatná podkova jeho koně. Vyhledal proto kováře, jenž v přestrojení svého krále poznal. Aniž by jeho totožnost prozradil královým pronásledovatelům, po okování koně mu poradil cestu k hranicím. Podkovu, která mu ze setkání zůstala, přibíhl na můstek vedoucí přes Radechovský potok (Krba 2006). Lidé dodnes věří, že jim dotek podkovy přinese štěstí.

Symbolem Františkových Lázní se stala plastika znázorňující malého chlapce s rybou sedícího na kouli. Turisticky atraktivní je nejen originál nacházející se v tamním muzeu, ale i jeho replika stojící před Společenským domem. Aby si místní fotograf Otakar Škarda v první polovině 20. století zajistil navýšení zakázek, vymyslel si k soše Františka následující legendu – každá žena, jež se dotkne Františkova palce u levé nohy, otěhotní (Kuchyňová 2005). Touha po dítěti je zřejmě natolik silná, že některým ženám nestačí pouhé pohlazení palce levé nohy, ale i dalších obléskaných částí Františkova tělčka, jako jsou prsty pravého chodidla a přirození.

Vošahlík

V Plzni na náměstí Republiky se nachází kostel sv. Bartoloměje. Není pouhým orientačním bodem, ale ovlivňuje každodenní život plzeňského náměstí i jiným způsobem. Jeho gotická mříž s anděličkem, kterého místní obyvatelé nazývají *vošahlík* nebo *anděliček*,⁵ přitahuje kolemjdoucí bez ohledu na věk, pohlaví či sociální status. Ačkoliv dnešní Plzeňané či turisté ne vždy znají pověst,⁶ jež se k vošahlíkovi váže, věří, že jim splní jakékoliv jejich přání.

Jako studentka několik let pobývajíc v Plzni jsem měla možnost se s tímto

fenomémem blíže seznámit. Vošahlíka a jeho bezprostřední okolí lze dle mého názoru uchopit jako veřejný prostor, v jehož rámci dochází k sociálním interakcím podmíněným vírou v nadpřirozeno. Podle Martina Matějů (2003) se veřejné prostory soustřeďují kolem kulturních významů a hodnot a jsou vázány na symboliku míst a dějů. Vytvářejí socializační prostředí a plní sociálně integrační funkci. Tvoří prostředí pro setkávání lidí, jejich projevy, interakce a komunikaci. Tento poznatek se stal podkladem mého terénního výzkumu s cílem zjistit, zda aktivity odehrávající se v tomto prostředí závisí na genderu, způsobu interakce s prostředím, motivaci a skutečnosti, zda jednání lidí souvisí s vírou.

Při výzkumu jsem dosud využila kvantitativní metodologii, jež se zakládá na strukturovaném pozorování a dotaznících. Metoda strukturovaného pozorování mi podle kódovacího schématu umožnila kvantifikovat aktéry jak na základě jejich pohlaví a přibližného věku, tak na délce času, během níž na veřejném prostranství vyjadřují svou emoionalitu.⁷ Pro zaznamenání jednotlivých aktivit, jako je například prostorová orientace či způsob dotýkání se vošahlíka, bylo použito kamery. Audiovizuální záznam umožnil rovněž i kontrolu strukturovaného pozorování.

Pozorování a audiovizuální záznam byl proveden 2. 4. 2008, a to v průřezu celého dne. Pozorování začalo v 8 hodin a bylo ukončeno ve 20.20 hodin. Proběhlo na začátku každé druhé hodiny s dvacetiminutovými intervaly. Byla k němu vybrána dvě stanoviště. První se nacházelo 6 metrů od mříže kostela, a to nalevo od čelního pohledu na vošahlíka. Toto stanoviště umožnilo zblízka sledovat způsob i délku dotyku. Druhé bylo od mříže kostela vzdáleno přibližně 12 metrů, a to přímo naproti vošahlíkovi. Z této pozice bylo možné sledovat jak způsob i délku dotyku, tak prostorové chování jednotlivých aktérů.

Na provedené pozorování bych ráda navázala v dubnu a červenci roku 2009.

Při další observaci chci dodržet strukturu použitou u předešlého pozorování. V dubnu se pozorování uskuteční během jednoho všedního dne a jednoho víkendu. Tím omezím vliv zaměstnanců pracujících v bezprostředním okolí náměstí na výsledný počet lidí, kteří si k vošahlíkovi přicházejí plnit svá přání. Z podobného důvodu byl vybrán i měsíc červenec. V této době totiž dochází ke snižování počtu vysokoškolských studentů ovlivňujících celkový počet osob pohybujících se v okolí vošahlíka.

Během těchto dnů rovněž provedu dotazníkové šetření, které by umožnilo zjistit věk, vzdělání, lokaci bydliště, náboženskou příslušnost, tematické oblasti přání, znalost či neznalost legendy, příběhy spojené s dotýčným místem apod. Obsahová stránka tohoto dotazníku bude ovlivněna poznatky, jež vyplynou z dvoudenního předvýzkumu, který se odehrál před kostelem sv. Bartoloměje v první polovině ledna roku 2009.

V rámci předvýzkumu probíhajícího vždy od 12 do 13.30 hodin jsem získala 50 stručných dotazníků. Co se počtu dotazníků s ohledem na pohlaví respondentů týče, bylo vyzpovídáno 35 žen a 15 mužů. Věk dotazovaných se v sedmadvaceti případech pohyboval v rozmezí 21–50 let, 19 osob bylo starších 51 let, věk zbylých pěti respondentů byl omezen dvacátým rokem jejich života. Ačkoliv se 35 osob nehlásilo k žádné církvi, za úplné ateisty se považovalo 16 jedinců.

Při šetření jsem se rovněž zabývala tematickými okruhy přání. Z odpovědí mých respondentů vyplynuly tři základní kategorie, a to zdraví pro své blízké, úspěch v zaměstnání či ve studiu, dále pak partnerské vztahy. Je však důležité si uvědomit, že první dvě kategorie by mohly být značně ovlivněny dobou předvýzkumu, tzn. započatým novým rokem, s nímž souvisí přání zdraví, dále pak zkušebním obdobím.

Dalším poznatkem, jenž vyšel z provedeného šetření najevo, byla neznalost pověsti vztahující se k vošahlíkovi. Ználo

ji pouze 11 osob z celkového počtu 50 respondentů. Domněnka, že tito dotazovaní pocházeli zejména z věkové kategorie nad 51 let, u níž by se dala předpokládat větší spjatost s místem, by vedla k mylným závěrům. Převážná většina respondentů, to jest 7 osob, jež prokázala znalost legendy, byla ve věku 21 až 50 let, přičemž jako zdroj informace jim sloužilo buď ústní předávání pověstí rodiči či prarodiči, publikace o městu či oficiální webové stránky města Plzně.

Ze strukturovaného pozorování vyplynulo, že aktivity odehrávající se v daném prostoru jsou ovlivněny genderem. Toto konstatování se opírá jednak o počet osob dotýkajících se vošahlíka, kdy z celkového počtu 81 jedinců bylo 54 žen a 27 mužů, jednak o čas vyjadřující délku dotyku. Na základě rozdílného počtu žen i mužů nebylo možné komparovat časový interval obou skupin. Z tohoto důvodu byli od každého pohlaví vybráni vždy první tři jedinci, což umožnilo vzájemné porovnání času. Vzhledem k tomu, že doteky za účelem vyplnění přání jsou aktem soukromým, většina pozorovaných se hlavičky dotýká levou rukou a natáčí své tělo vpravo, tedy do menšího prostoru náměstí, což jim poskytuje pocit soukromí a bezpečí. Chování jednotlivých aktérů je tak ovlivněno půdorysem náměstí, s nímž úzce souvisí umístění chrámu do jeho severní poloviny. Z pozorování zároveň vyplynulo, že magickým prostředkem není pouze vošahlík, jak bylo na počátku výzkumu předpokládáno, ale i kamenný kříž vedle mříže a kámen ve tvaru srdce umístěný za mříží. Dále jsem zjistila, že někteří jedinci před pohlazením vošahlíka či jiného výše zmíněného předmětu vhadzují drobné mince do kasičky, jež se nachází za mříží na levé stěně výklenku. Do pověřčivého chování označeného jako *retrakce* tak současně vstupuje prvek obětování charakteristický pro mechanismus *svádění*. Na základě pozorování jsem také došla k závěru, že vošahlík a jeho bezprostřední okolí rovněž slouží jako místo schůzek.

Závěr

Možný přínos uvedeného výzkumu spatřuji v následujících směrech. Strukturované pozorování poukázalo na genderové rozdíly, respektive na rozdíly ve vyjádření emocionality na veřejnosti, jež odrážejí odlišný způsob socializace. Vošahlík lze uchopit jako projev privatizované zbožnosti narušující představu sekularizované společnosti. V České republice se jedná spíše o rezistenci vůči náboženským systémům a organizovaným náboženstvím (Hamplová 2000).

Potvrzení mých výsledků ohledně genderu jednotlivých aktérů přináší studie Renarda a Walkera (1987), kteří se v rámci své statě o štěstí zaměřili mimo jiné na používání magie a pověr z hlediska pohlaví a věku. Autoři zjistili, že ženy mají obecně větší sklon k pověřčivosti, přičemž její míra se ještě zvyšuje v případě žen v domácnosti. Co se věku týče, považují za nejpověřivější věkové nejstarší skupinu, dále naopak nejmladší jedince. Z těchto závěrů vyvozují myšlenku, že pověřčiví lidé vykazují velmi podobný socioekonomický profil, neboť ženy v domácnosti, osoby v důchodu a mladí lidé jsou ekonomicky závislí na společnosti, což jim znemožňuje ve větší míře ovlivňovat svůj osud.

Petra Košílková

Poznámky:

1. Fetiš a talismany jsou materiální předměty vyrobené člověkem, o nichž se věří, že obsahují nadpřirozenou moc, která ochraňuje a pomáhá jejich majitelům.
2. Tuto skutečnost ilustruje na způsobu rybaření na Trobriandských ostrovech (Homans 1941) nebo na okruhu kula v západním Pacifiku, což je reciproční a směnný cyklus, který spočívá ve směně určitých komodit. Tato směna má rituální a ekonomickou funkci. Prostřednictvím tohoto okruhu dochází k výměně dvou druhů zboží, a to ceností a věcí denní potřeby (Malinowski 1967).
3. Např. přání štěstí přinese lovcům neštěstí.
4. Socha nahé dívky od Odoarda Tabacchiho ve vstupní hale sanremského kasina.
5. Níže v textu uvádím pouze název vošahlíka.

6. Podle legendy kdysi u mříže poklekl kat v den, kdy se ženil. Protože v dávných dobách nebylo mistrům popravčím povoleno mít svatební obřad v kostele, museli je u oltáře zastupovat náhradníci. Zatímco obřad probíhal, kat čekal venku a modlil se u Hory Olivetské. Když vstával, zachytil se o hlavičku andělíčka. To spatřily opodál stojící pobožné báby, které věřily, že vše, co pochází od kata, přináší štěstí. Na místo, kam kat položil ruku, si poté měšťané sahali pokaždé, když šli kolem kostela (Havlic 2003).
7. Větší míra religiozity či pověřčivosti se v západních společnostech obecně připisuje ženám. Tato skutečnost může dle mého názoru souviset s mírou exprese emotionality, jež odkazuje k odlišnému způsobu socializace lidského jedince.

Literatura:

- Campbell, C. 1996: *Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: A Theory of Modern Superstition*. The British Journal of Sociology 47, č. 1, s. 151–166.
- Fahmy, M. 2008: *Travel Picks: World's top 10 good luck monuments*. Reuters [online] [cit. 28. 1. 2009]. Dostupné z: <<http://www.reuters.com/article/lifestyleMolt/idUSTRE49G2UB20081017?pagenumber=2&virtualBrandChannel=0&sp=true>>.
- Felson, R. B. – Gmelch, G. 1979: *Uncertainty and the Use of Magic*. Current Anthropology 20, č. 3, s. 587–589.
- Gmelch, G. 2000: *Baseball Magic*. Windward Community College [online] [cit. 21. 1. 2008]. Dostupné z <<http://windward.hawaii.edu/facstaff/dagrossa-p/articles/BaseballMagic.pdf>>.
- Hamplová, D. 2000: *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Havlic, V. 2003: *Pověsti z kraje pod Radyní. Soubor pověstí z Plzně a Plzeňska*. Pzeň: Altea Production.
- Homans, G. C. 1940: *Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown*. American Anthropologist New Series 43, č. 2, s. 164–172.
- Kieckhefer, R. 2005: *Magie ve středověku*. Praha: Argo.
- Kuchyňová, Z. 2005: *Františkovy Lázně – město, kam jezdili králové*. Český rozhlas 7 – Radio Praha [online] [cit. 28. 1. 2009]. Dostupné z <<http://www.radio.cz/cz/clang/70724>>.

- Krba, J. 2006: *Pověsti a pohádky o kovářích*. Olomouc: Poznání.
- Malinowski, B. 1967: *Kula: The Circulating Exchange of Valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea*. In: Dalton, G.: Tribal and Peasant Economies. Garden City: The Natural History Press, s. 171–223.
- Nešpor, Z. R. 2005: *Pluralita náboženství a multireligiozita v moderních společnostech*. In: Hirt, T. – Jakoubek, N.: Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identity. Plzeň: Čeněk, s. 131–161.
- Petráň, J. – Petráňová, L. 1995: *Církevně-náboženský systém*. In: Petráň, J. Dějiny hmotné kultury II (1). Praha: Karolinum, s. 50–68.
- Renard, J.-B. – Scott Walker, R. 1987: *The Idea of Chance: Attitudes and Superstitions*. Diogenes, č. 33, s. 111–140.
- Schwarz, J. 2006: *Po Švejkových (a Haško-vých) stopách v Haliči*. Ikaros 10, č. 9 [online] [cit. 2. 4. 2009]. Dostupné z: <<http://www.ikaros.cz/node/3604>>.

ROZHOVOR S RAČKO POPOVEM

Prof. dr. Račko Popov (*1953) je výrazným představitelem současné bulharské etnologie. Vystudoval Historickou fakultu Sofijské univerzity Sv. Klimenta Ochridského. Od roku 1984 působí v Oddělení etnologie Balkánu v Etnografickém ústavu a muzeu Bulharské akademie věd v Sofii, v letech 1993–2008 byl ředitelem ústavu. Rozhovor vznikl v roce 2007 při studijním pobytu autorky na univerzitě v Plovdivu. Je součástí bakalářské diplomové práce *Bulharská etnologie po roce 1989*, která byla obhájena Ústavu evropské etnologie FF MU v roce 2007 (http://is.muni.cz/th/146454/ff_b/bakalarka-cele.doc).

Jaká byla situace v bulharské etnografii v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století?

Do ústavu jsem přišel v roce 1980 jako doktorand a sedmdesátá léta si pamatuji jako student. Za největší přínos té doby považuji kvalitní a dlouhodobé

terénní výzkumy. Byli jsme studenti pod vedením přednášejících, výzkumy jsme začali v regionu Strandža [nachází se v JV Bulharsku, na hranicích s Tureckem; pozn. BM], což byla v té době absolutně netknutá a neprozkoumaná oblast. Během tří, čtyř let jsme tam dělali návratné výzkumy. Pro nás studenty to bylo velmi přínosné, naučili jsme se řemeslo. Co se týká rozvoje etnografie v sedmdesátých a osmdesátých letech, za největší přínos považuji tyto regionální terénní výzkumy, které byly v podstatě oficiálním programem ústavu a ze kterých vzniklo devět svazků regionálních monografií [*Dobruďža*, 1974; *Pirinski kraj*, 1980; *Kapanci*, 1985; *Plovdivski kraj*, 1986; *Sofijski kraj*, 1993; *Rodopi*, 1994; *Strandža*, 1996; *Loveški kraj*, 1999; *Sakar*, 2002; pozn. BM], což je podle mne nejbohatší shromážděný a vydaný materiál v naší etnografii.

Jinak byla etnografie marxistická věda, všichni začínali od Lenina, Marxe a Engelse. Ale v polovině osmdesátých let došlo ke zlomu, díky vlivu ruské strukturalistické školy z Tartu, kde působili badatelé Toporov, Ivanov, Lotman, Uspenski. A tehdy jsme i my začali s trochu jinou metodikou. Velký vliv měla tehdy také teorie přechodu Arnolda van Gennepa, např. Radost Ivanova napsala svou knihu *Bulharská folklorní svatba* zcela na základě této teorie. Nebo Tatjana Koleva, která studovala lazarské obyčeje v kontextu iniciačních rituálů a socializace [lazarky jsou dívky starší šestnácti let, které ve svatebním kroji obcházejí vesnické domy a pole v sobotu před Květnou nedělí – Lazarovden – a provádějí řadu úkonů k zajištění bohaté úrody a plodnosti; pozn. BM]. To byl začátek. Vzpomínám si, že v osmdesátých letech jsme pozvali jednoho lektora, aby přednášel o strukturalismu Clauda Lévi-Strausse.

V té době existovaly i velmi směšné záležitosti, jako např. výzkum partyzánského folkloru, výzkum způsobu života dělnictva...

Existovaly tehdy nějaké oficiální úkoly, státní objednávky?

Ano. Měli jsme oficiální plány, tvořili jsme kolektivy. Nejdůležitější byly vědecké kolektivy, které se věnovaly regionálním terénním výzkumům, rodopský kolektiv, plovdivský kolektiv atd. U nás byla celá skupina, která vypracovávala scénáře pro současné svatby, křty a pohřební rituály. Církev byla zcela zakázaná a bylo třeba vymyslet nové scénáře. Psali je etnografové. Zejména ti, co byli ve straně, nebo byli v nějakém spojení s režimem. Bylo to velmi dobře placené. Scénáře byly psány odděleně pro každou lokalitu, využívalo se místních specifik a obyčejů. A jak to vypadalo v praxi – například bratření bulharské a pomacké vesnice: vše se odehrává na scéně, starostové obou vesnic si vyměňují chléb, zdobí se navzájem kytičkou a potom... se přestali zdravit. Absolutně opačný efekt. O tomto případě byl po roce 1989 napsán článek.

Roku 1974 začala tradice národních konferencí bulharských etnografů, první konference se uskutečnila v Plovdivu. Dodnes [do r. 2007; pozn. BM] se uskutečnilo jedenáct tematických konferencí, většina s mezinárodní účastí. Konference se konaly s výjimkami každé dva roky. Z některých byly vydány i sborníky. Jedno z nových témat, na kterém pracujeme od osmdesátých let dodnes, bylo kultura města. Vedoucím kolektivu je v současnosti Gatja Simeonova, v rámci projektu vyšlo již pět sborníků *Problemi na grad-skata kultura* v nakladatelství Bulharské akademie věd. Další konference se konaly na téma muzejnictví, rostlinná a zvířecí mytologie v bulharské lidové kultuře a konference v Gabrovu v roce 1983 měla téma Společné znaky a regionální specifika v lidové kultuře. Poslední konference byla věnována obřadním hostinám. Konference se konají dodnes, jsou pro nás příležitostí k setkání s etnografy z muzeí z celého Bulharska.

V osmdesátých letech jsme pracovali na velkém projektu devítidílné monografie *Etnografie Bulharska*, který vedl tehdejší ředitel ústavu akademik Veselin Chadžinikolov. V roce 1993, když jsem

se stal ředitelem, jsme se rozhodli tento projekt zrušit, protože byl příliš rozsáhlý. Byli jsme si vědomi toho, že regionální studie jsou kvalitnější prezentace shromážděného materiálu, a navíc existovaly tematické sborníky – v roce 1989 začal vycházet sborník *Etnografski problemi na narodnata kultura* pod redakcí profesora Genčeva, vedoucího tehdejšího oddělení Duchovní kultury, dodnes vyšlo sedm svazků. V letech 1980–1985 byla vydána třídílná *Etnografija na Bălgarija*, která je i přes převládající marxistickou metodologii velmi cenným materiálem. Neměli jsme dostatečné podmínky ani síly, abychom napsali devět dílů. Přece jenom je v ústavu čtyřicet vědeckých pracovníků a musíme zvládat i jiné úkoly.

To znamená, že v té době vždy existovaly oficiální úkoly, které financovala Akademie věd. S financováním pomáhaly i tehdejší kraje a okresy, které sponzorovaly regionální výzkumy.

Jak se proměnil předmět výzkumu po roce 1989?

Nedošlo k nějaké razantní změně. Byli jsme svobodnější, konečně zmizel stále přítomný Damoklův meč marxistické metodologie. Přesně v té době, v roce 1989, jsem dokončil svou habilitaci *Světci blíženci v bulharském lidovém kalendáři*. Práce měla vyjít v nakladatelství Akademie věd. Kolegové, kteří měli problémy s režimem, mě přemlouvali, ať změním název knihy, jinak v žádném případě nevyjde. K mému štěstí přišel 10. listopad [pád socialismu v Bulharsku, náš 17. listopad; pozn. BM] a už to nebylo potřeba.

Když do našeho ústavu přijeli v osmdesátých letech zahraniční vědci z nekomunistické země, ředitel je odmítal přijmout, protože se bál represí.

Samozřejmě se [po roce 1989; pozn. autorky] objevila nová témata, například *gender studies* se staly velmi populární. Největší změnou bylo, že jsme začali zkoumat nebulharské obyvatelstvo žijící na území Bulharska. Do roku 1989 jsme byli jednotný socialistický národ,

o etnických a náboženských menšinách se mluvit nemohlo. Elena Marušjakova napsala disertaci o Romech ještě před rokem 1989 a její práce byla na indexu, v žádném případě nemohla být zveřejněna. Měla speciální povolení Bulharské komunistické strany, proto mohla dělat výzkumy u Romů. Stejný problém měla Žeňa Pimpireva, která napsala knihu o Karakačanech [grékofonní etnikum, původně pasteveské, žijící v Bulharsku, Makedonii a Řecku; pozn. BM]. A to bylo v té době všechno. Po revoluci se objevilo množství organizací a fondů, které financovaly a organizovaly výzkumy menšin. Já pracuji v jedné takové organizaci od roku 1994, jmenuje se Centrum pro výzkum menšin. Vyšlo množství knih o Arménech, Židech, Karakačanech, studovali jsme rumunsky mluvící Vlachs v Podunají, Řeky žijící v Černo-moří. Výzkumy menšin prožily opravdový boom. Poprvé jsme v našem muzeu připravili výstavy o těchto menšinách, měly obrovský úspěch i mezi laickou veřejností. První výstava byla o Romech, objeli jsme s ní celé Bulharsko a dokonce hostovala v Maďarsku. Další výstavy pojednávaly o Arménech, bulharských Židech, bulharských katolicích, Karakačanech, Aromunech.

To jsou tedy problémy, o kterých se za socialismu nemohlo mluvit.

Ano. V té době jsme studovali zejména Pomaky, islamizované Bulhary v Rodopech. Nikdo také nestudoval bulharské Turky.

V osmdesátých letech došlo k tzv. obrodnému procesu [intenzivní asimilační akce v letech 1984–1989 zaměřená proti Turkům, založená na oficiální teorii Živkovova režimu, že v Bulharsku žádní Turci nežijí a turecky mluvící obyvatelstvo jsou islamizováni a poturčení Bulhaři; jednou z praktik byla povinná změna tureckých jmen na bulharská. Protesty proti asimilační politice byly krvavě potlačeny], co mi o tom můžete říci?

V roce 1988 Ústřední výbor Bulharské komunistické strany vytvořil velký kolektiv etnografů, lingvistů, historiků, sociologů, byl tam také jeden lékař. Součástí toho týmu jsem byl i já. Měli jsme zkoumat následky obrodného procesu v Rodopech, na Kärđžalijsku [leží v jižním Bulharsku, pozn. BM], na Karnobatsku, v Dobrudži [obě oblasti se nacházejí v severovýchodním Bulharsku; pozn. BM], tedy v oblastech osídlených Turky. Zjistili jsme, že vláda povolala specialisty příliš pozdě, aby se vyjádřili k problému. Následky procesu byly samozřejmě negativní. Tento názor jsme zveřejnili i v oficiálním referátu pro ÚV BKS. Před „obrodným procesem“ se žádné výzkumy na toto téma nekonaly. Naše informace se samozřejmě nedostaly na veřejnost. Všechny naše materiály a studie byly zabaveny a ukryty, dodnes nemám svou kopii, pravděpodobně jsou stále někde v archívech Ústředního výboru. Ale nebyli jsme potrestáni, bylo to těsně před revolucí v roce 1989.

Jaké zahraniční vlivy byly pro bulharskou etnografii určující v sedmdesátých, osmdesátých a devadesátých letech a jaké jsou nejdůležitější dnes?

Hodně nás ovlivnila semiotická škola z Tartu, kde v době uvolnění v Sovětském svazu v osmdesátých letech začaly vycházet zajímavé knihy. Tartská škola hodně obohatila metodologii oboru. V osmdesátých letech jsem měl možnost cestovat do Německa a vozil jsem si knihy Mircea Eliade, který byl v té době v Bulharsku absolutně tabu. Eliade měl na mne velký vliv. I ostatní kolegové mohli čas od času vycestovat a vozili si etnologické knihy, například Margaret Meadovou, Bronislava Malinowského... To jsou však vlivy ve velmi malém měřítku.

V devadesátých letech se objevilo množství knih a vědeckých směrů ze západní Evropy a Ameriky. Nemyslím si, že dnes nějaký směr převládá. Ani o svých kolezích nemůžu říci, že by byli absolutní zastánci nějaké konkrétní školy.

Používáte v ústavu termín etnologie?

To je také ruským vlivem, že jsme byli etnografové. Profesor Todor Ivanov Živkov [významný etnolog, pouhá shoda jmen s komunistickým vůdcem Todore Živkovem; pozn. BM], ředitel Ústavu pro folklor, který byl také stranickým funkcionářem, začal užívat termín etnologie jako první. Byl zastáncem názoru, že věda, kterou děláme, není pouze popisná. To je podle mne diskutabilní. Protože náš ústav je spojený s muzeem a muzeum nemůže být etnologické, zůstali jsme zatím u názvu „etnografický“. Nezávisle na tom, že roku 1995 jsme přejmenovali náš časopis (*Bălgarska etnografija – Bălgarska etnologija*). Snažíme se termín etnologie používat co nejvíce, ale je to složité, nejhorší jsou administrativní problémy. Studijní program na Sofijské univerzitě se také jmenuje etnologie... Ale zdá se mi, že kolegům nevadí, že se nazýváme etnografy. Národní konference se také oficiálně jmenuje etnografická.

Jaký je vztah etnografie a příbuzných věd?

Nejvíce spolupracujeme s kolegy z Ústavu pro folklor, zejména na regionálních monografiích, také s kolegy z Ústavu pro bulharský jazyk a literaturu, s dialektology. Společné projekty řešíme také s literárními vědci, například projekt *Hagiografie a kultury světců*. Na toto téma byla uspořádána i konference. Se sociology jsme měli nějaké společné projekty, ale v současnosti nemáme. S historiky jsme spolupracovali, když jsme studovali řecké osídlení v Černo-moří. S archeology spolupracujeme při vykopávkách. Vždy potřebují etnologa, který sbírá místní legendy a pověsti spojené s lokalitami archeologického výzkumu a s místními toponymy.

Co byste mohl říci o vlivu evropské a americké antropologie a etnologie na bulharskou vědu v průběhu devadesátých let a dnes?

Minulý rok došlo v naší vědě ke sporu. Ústav pro folklor se chtěl přejmenovat na Ústav kulturní antropologie. Já jsem rozhodně proti těmto změnám, všichni archeologové a historici byli také proti. Kulturní antropologie je tradiční věda v Americe a v jejím rámci se vyučuje také archeologie, historie a lingvistika. Podle mne si folkloristé nemohou říkat kulturní antropologové, nemají žádné historické vzdělání a není to tradice v bulharské vědě. Šlo také o to, že náš ústav by se mohl stát Ústavem sociální antropologie. To je podle mě absolutní hloupost. My jsme etnografové a etnologové.

Jaké jsou kontakty se zahraničními etnology?

Kontakty jsou velmi bohaté. Nejlepší jsou vztahy se Srbskem. Se Srbskou akademií věd spolupracujeme už deset let a každé dva roky organizujeme konference střídavě v Sofii a v Bělehradu. Loni se konference [čtvrtá, v roce 2006, pozn. BM] odehrála v Bělehradu. Zúčastnili se vědci ze všech slovanských zemí, mluvilo se devíti slovanskými jazyky. Další dlouholeté kontakty máme s Ústavem slovanských studií v Moskvě, společně vydáváme sborníky. Spolupracujeme se skupinou Nikity Iljiče Tolstého, který již bohužel není mezi námi, a s jeho ženou Svetlanou Tolstou. Každý rok nás dvakrát, třikrát navštíví některý jejich pracovník a naši badatelé zase jezdí tam. To jsou naše nejlepší kontakty ve slovanském světě. Co se týče muzea a jeho hostujících výstav, máme výborné vztahy s Německem, s Rakouskem, vystavovali jsme ve Vídni, v Lipsku. Osobní kontakty jsou velmi bohaté a různorodé. Například Elena Marušjakova objíždí s romskou problematikou celý svět. Pracovali jsme na společném projektu s Rumunskem, zkoumali jsme Bulhary žijící v Rumunsku a rumunsky mluvící obyvatelstvo v Bulharsku. Také s Makedonií pracujeme na společném projektu. V roce 2006 se v Makedonii konala konferen-

ce, které se účastnilo celé naše Oddělení etnologie Balkánu.

Od minulého roku vůbec poprvé pracujeme i na dvou velkých evropských projektech. Oddělení etnologie Balkánu získalo grant z Bruselu pro výzkumy na téma *Identita*. Druhým projektem je revitalizace našeho archivu pod vedením Ani Kirilové, který financuje Britská národní knihovna.

Naši pracovníci přednášejí na univerzitách v zahraničí. Milena Benovska ve Freiburgu, Anelija Kasabova ve Vídni. Máme společné projekty s Klausem Rothem z Mnichova.

Jakým způsobem se financuje věda? Jsou příjmy dostatečné?

Ted' máme poprvé za dlouhou dobu dostatek financí. Jak jsem již říkal, získali jsme granty na evropské projekty – jeden je 50 000 liber, a druhý od Evropské unie 30 000 euro. Jinak etnologické výzkumy financuje speciální Fond vědeckých výzkumů při Ministerstvu školství. Ředitelem ústavu jsem již čtrnáct let, za tu dobu jsme pracovali na deseti, patnácti projektech, které trvají jeden až tři roky. Obvykle máme tři, čtyři projekty ročně. Druhým významným sponzorem je Centrum pro výzkum menšin, které financovalo všechny projekty spojené s národnostními menšinami jako jsou Řekové, Turci, Vlaši, Židé, Arméni, a v jeho vydavatelství IMIR vycházejí sborníky materiálových prací a studií a monografie. Služební cesty v rámci mezinárodních projektů financuje Akademie věd. Finan-ce samozřejmě nejsou dostatečné. Náklady musíme platit i z vlastních zdrojů, příjem máme zejména z pronájmu budov. Již patnáct let si financujeme téměř veškerou publikační činnost, vydavatele si hledáme sami. V letech 1990–1993 financovala sborník *Etnografické problémy lidové kultury* jedna banka.

Muzeum získalo dva velké dary, od španělského velvyslanectví a od Japonska. To jsou základní finanční zdroje na-

ší vědy. Příjmy máme i z muzea, z prodeje vstupenek.

Ke kterým bulharským a cizím etnologům se hlásíte a které považujete za své učitele?

Mým největším učitelem byl profesor Stojan Genčev, který byl vedoucím mé disertace. Byl výborným slavistou, také členem redakční rady časopisu *Etnologia Slavica*, který vydává v Bratislavě Ján Podolák. Velký vliv na mne měla moje vyučující na Sofijské univerzitě, profesorka Ivanička Georgieva, která se stejně jako já zabývá bulharskou mytologií. Velmi si vážím Michajla Arnaudova, jeho *Studie bulharského folkloru* si vždy rád přečtu. Dalším mým učitelem byla Tatjana Koleva. Ze zahraničních vědců je mi blízký Mircea Eliade, jeho knihy bych mohl číst pořád.

Kterým tématům se věnujete nejvíc?

Začal jsem s mytologií, poté jsem se zabýval vampyrismem a démonologií. Od terénních výzkumů v Rodopech se věnuji kalendářním svátkům a obyčejům. Dnes se zabývám kultem světců v balkánském a slovanském kontextu.

Které metody používáte nejčastěji?

Srovnávací metodu. Vývoj daného jevu také považuji za důležitý, používám i historickou metodu. Dalším důležitým aspektem je sémantika, hledám skrytý smysl a symboliku obřadů a kultů.

Co považujete na největší úspěch bulharské etnologie/etnografie od počátku devadesátých let dodnes?

Rozhodně regionální monografie. Po roce 1989 vyšly čtyři díly – *Rodopy*, *Strandža*, *Sakar* a *Lovečský kraj*, které jsou zajímavé v tom, že jsme se ve svých výzkumech zaměřili také na současnost. Sledovali jsme proměny tradic v době socialismu a vlivy socialismu na tradici, což v předchozích monografiích chybí. Myslím, že jsou to naše nejcitovanější práce mezi zahraničními etno-

logy. Další důležité publikace jsou knihy materiálových prací a analýz v oblasti národnostních menšin v Bulharsku – o Vlaších, Aromunech, Alianech [nazývaní také Kázalbaši, Turci vyznávající šíitský islám; pozn. BM], Karakačanech. To je něco úplně nového. Také sborníky *Problémy kultury města* obsahují množství materiálů a kvalitních studií. Velmi zřídka se objevují srovnávací práce, které zohledňují balkánský kontext. V našem ústavu bylo napsáno několik disertací, nebyly ovšem vydány jako knihy. Například pohřební obřady u Bulharů a Rumunů, u Bulharů a bývalých Jugoslávčů. S ruskými vědci také pracujeme na srovnávacích výzkumech.

Zabývali jsme se socialismem, v roce 2002 se konala mezinárodní konference s německou, rakouskou, ruskou a srbskou účastí. Toto téma je také zcela nové, lidová kultura v době socialismu. V současnosti probíhá projekt *Kultura v době postsocialismu* jako pokračování této spolupráce se Srby, to je naše nejnovější téma. V Bulharsku existuje skupina lidí, kteří během devadesátých let velmi rychle zbohatli, říkáme jim *mutrite*, *borcite* [bývalí sportovci, podnikatelé, kteří se nečestným způsobem dostali k majetku v době privatizace a ekonomické krize v devadesátých letech, pozn. BM]. Naše kolegyně Valentina Vaseva píše velmi zajímavou práci o jejich pohřbech, které jsou velmi impozantní, se sochami podle jejich přezdívky – hrušky, opice, bizoni a podobně.

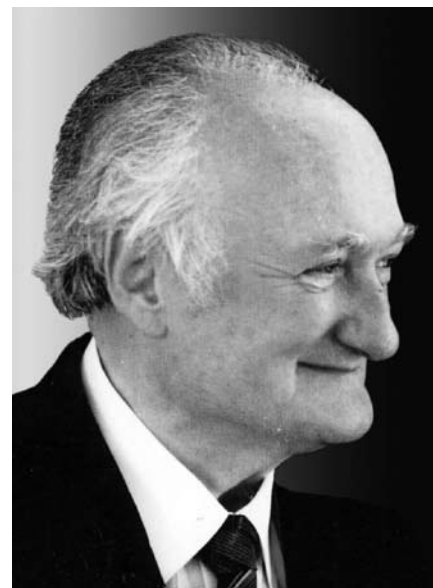
Rozhovor vedla Barbora Machová

VZPOMÍNKA NA RUDOLFA PEČMANA

Jednou z prvních, bohužel velmi smutných, společenských událostí roku 2009 bylo rozloučení s emeritním profesorem brněnského Ústavu hudební vědy Rudolfem Pečmanem (12. 4. 1931 – 17. 12. 2008). Oboru tak odešla vědecká kapacita, studentům učitel a ko-

legům z okruhu věd o kultuře a umění Filozofické fakulty Masarykovy univerzity přítel, pamětník a jedna z posledních veličin generace žáků profesorů Jana Racka, Bohumíra Štědrone, Mirko Nováka a docenta Olega Suse. Rudolf Pečman vystudoval hudební vědu a estetiku na brněnské filozofické fakultě v letech 1950–1955. Po ukončení studia zde působil jako asistent a odborný asistent, od roku 1984 pak jako docent a od roku 1990 jako profesor pro obor teorie a dějiny hudby, dva roky byl děkanem této fakulty, působil v řadě odborných komisí, byl předsedou státních zkušebních komisí a oborové rady hudební vědy. V rámci své práce vědecké i pedagogické se orientoval především na dějiny hudby se zřetelem k 18. století a k první polovině století 20., na dějiny opery, libretistiku, hudební a obecnou estetiku, teorii hudební interpretace a hudební kritiku.

K Pečmanovým nejvýznamnějším počínům patří založení Mezinárodního hudebního festivalu v Brně (nyní Moravský podzim) v roce 1966. Za více než čtyřicet let své existence si tento festival



získal značné mezinárodní renomé. Velký význam pro naši hudební vědu a její kontakt s předními evropskými muzikology mělo mezinárodní muzikologické kolokvium od počátku spojované právě s tímto festivalem. Rudolf Pečman byl v letech 1966 a 1967 jeho chairmanem, poté zastával funkci místopředsedy kolokvijního výboru. Brněnská hudební věda (a širěji lze konstatovat, že vlastně celá československá) díky kolokviu neztratila krok se světem i přes výrazně omezené možnosti nastolené předchozím politickým zřízením našeho státu. Rudolf Pečman byl ovšem vždy postava zásadně apolitická. Prosazování nových myšlenek a projektů tak měl vždy složitější, vyvažoval to však naprosto mimořádnou erudicí humanitního vědce, která se spojovala s ojedinělými rétorickými schopnostmi, s citem pro užití jazyka a s dokonalou pečlivostí. Dokazuje to mimo jiné velmi rozsáhlá osobní bibliografie knižních publikací, studií i dalších redakčních počinů, která byla ve své výběrové podobě zveřejněna v Pečmanových memoárech vydaných pod názvem *Z hlubin paměti. Vzpomínky muzikologa* v roce 2007. Tam je také možné v celé šíři poznat Pečmanův život a jeho názory na všechny důležité momenty související s jeho životní i profesní dráhou. Kromě životopisných údajů, vzpomínek na dětství a dospívání přináší tato publikace unikátní komentované dějiny české (a především brněnské) muzikologie, poodhaluje, jaký kdo byl ve světle své doby. Čtivou formou, „pečmanovsky“ – vše bez jakékoliv známky ukřivděnosti, nenávisti či pomstychtivosti, naopak s objektivním nadhledem a často i s lehkou dávkou humoru. Alespoň na papíře tak zůstala řada historek, kterými Rudolf Pečman dokázal zpestřit každé setkání se svými kolegy. V osobnosti odborníka byla totiž obsažena i osobnost vynikajícího vypravěče s nadáním bavit společnost, která bude v okruhu jeho přátel, spolupracovníků i studentů už provždy chybět.

Jan Blahůšek

ZA LUBOŠEM OGOUNEM (18. 2. 1924 – 14. 2. 2009)

Každý nekrolog se píše těžko. Při psaní toho, který je o někom, kdo poznamenal v tom dobrém slova smyslu váš život, je to těžké dvojnásob. I když je zřejmé, že v tuto chvíli bude jméno Luboše Ogouna spojováno především s jeho zásluhami o světovou proslulost českého moderního baletu, chci připomenout právě na stránkách Národopisné revue skutečnost, že k jeho erbovním dílům patří i kreace inspirované hudebním a tanečním folklorem.

V úvodu kapitoly „Sokolí let“, kterou v knize *Krajina tance* věnuje svému spolužákovi a soupeřníkovi na české baletní scéně druhé poloviny 20. století, na jehož životním díle cení především kritickou metaforu, humor, lásku a mužnost, Jiřina Mlíková uvádí: „Ti čipernější z našich předků nosili sokolí pírkó na čepici. Přihlašovali se tím k síle a odvaze letět vysoko – převysoko, k sokolímu heslu harmonie těla! Takového sokola mám



před očima, když začínám psát kapitolu o choreografu Lubošovi Ogounovi.“

Takto vidí Jiřina Mlíková Machovova žáka a asistenta, šéfa předních českých baletních scén (Plzeň, Brno, Praha), zakladatele famózního Baletu Praha, tvůrce legendárních inscenací jakými byly Janáčkův *Taras Bulba*, Bukovského *Hirošima*, Stravinského *Svěcení jara*, Bartókův *Zázračný mandarin*, Martinů *Šach králi*, Vostřáková *Viktorka*, ale také geniálního pedagoga, který dovedl na olympijské stupně vítězů Evu Bosákovou.

Jestliže Jiřina Mlíková zdůraznila, že musela při sledování dráhy tohoto skvělého moderního českého choreografa „pozvedat oči vzhůru“, pak já si musím při svém připomenutí Ogounova díla stoupnout přinejmenším na žebřík, i když se ani v nejmenším necítím oprávněn toto dílo hodnotit. Jen mám za to, že bych si neměl nechat pro sebe, co ve mně k němu vzbudilo hlubokou úctu uměleckou i lidskou.

Setkání s Lubošem Ogounem, které přineslo možnost pracovat pod jeho pedagogickým vedením a tancovat v jeho choreografiích, byť jen krátkou dobu, v Armádním uměleckém souboru Víta Nejedlého, považuji za jeden z krásných osudových darů. „Vyreklamoval“ si mne z řad vojáků základní služby na doporučení Jana Čumpelíka poté, co ten si mne „našel“ v Hradišťanu při vyhledávání tanečníků pro okruhový armádní soubor, jehož taneční složku začal budovat. Přijel jsem do Prahy po půlroční „izolaci“ v posádce hradeckého letiště a velice brzy se ukázalo, co znamená působit v profesionálním tanečním tělese bez profesionální taneční průpravy.

Po pár dnech beznadějně trapné vegetace mezi skvěle technicky vybavenými kolegy a kolegyněmi jsem požádal svého velitele – kapitána Luboše Ogouna – o „odvelení zpět k útvaru“. Řekl mi stručně: „Blbneš!“ A dodal: „Ty bys raději tancoval u Čumpelíka ty lidovky, že? Nikam se vracet nebudeš. Zkusím s tím něco udělat.“ Za pár dnů se s Janem Čumpelíkem dohodl na mé „výměně“ za jednu

z jeho tanečnic, pro kterou byl balet životní metou.

To byla ta chvíle, kdy se mi s „kumštýřskou“ podstatou Ogounovy osobnosti spojilo jeho hluboké člověčenství a jeho schopnost člověčenství nalézat a respektovat i u těch, s nimiž pracoval a tvořil.

Za nějaký čas následovalo i praktické poznání podstaty Ogounova inspirativního přístupu k tanečnímu folkloru v jeho jevištní tvorbě. Přes obrovskou pohybovou a fabulační fantazii, jíž byl obdařen, nepracoval s folklorním materiálem bez toho, že by neusiloval o poznání jeho pohybové a výrazové specifiky. Povel „Pojd sem, zaskákej mi ty své jánošíčky“ znamenal, že budu při doprovodu korepetitorů a komponistů Rudolfa Dandy nebo Zdeňka Křížka „skákat“ figury z toho či onoho lidového tance, který znám a který on chtěl ve své inscenaci použít, a to tak dlouho, až bude mít pocit, že o tom tanci poznal vše, co poznat chtěl a potřeboval. A nešlo o žádný sentiment. Při výběru materiálu neslevoval a při práci s ním byl „tradičně“ tvrdý a náročný. A to nejen na své okolí, ale i na sebe. – To byl také velmi vzácný dar do života.

Věřím, že i tyto drobné osobní zážitky mohou přispět k věrohodnosti konstatování vycházejícího z analýzy Ogounova životního díla, že zakladatel světové proslulosti českého moderního baletu patřil k tvůrcům schopným nacházet inspiraci k výsostně soudobé tvorbě i v tradiční lidové kultuře, o jejíž poznání a o ztotožnění s ní houževnatě usiloval, v níž se také spolehlivě orientoval.

„Statečným sokolíkem“, kterým byl pro Jiřinu Mlíkovskou, se pro mne Luboš Ogoun stal ve chvíli, kdy se nebál v čase tuhé normalizace vyjadřovat sympatie a povzbuzovat ty, jimž jejich občanské postoje přinesly mstu totalitní moci v podobě zákazu výkonu povolání.

To ovšem zdaleka není hlavní důvod, který mi dodává odvahu vystoupit na ten pomyslný žebřík a s pohledem vzhůru vyjádřit hlubokou úctu k jeho dílu i k jeho lidství ve chvíli, kdy opustil tento svět.

Karel Pavlíščík

ODEŠEL BOHUMIL SMEJKAL

„Své diáře popsány na dva roky dopředu neskromnými úkoly, které působí jako bič, nedovolují moc otáčet hlavu zpět. A vy mne nutíte, abych se na chvíli věnoval té nejneúžitečnější ze všech činností – totiž, abych vzpomínal na věci již minulé. Jak chcete, abych na jedné stránce zachytil šestnáct let práce a života?“

Tak reaguje Bohumil Smejkal – v té době už primarius Janáčkova kvarteta – na příspěvek do almanachu k 25 letům činnosti BROLNu. Za studií na JAMU byl v roce 1953 pozván do tehdy se formujícího rozhlasového orchestru lidových nástrojů na týdenní „výpomoc“. Ta se protáhla na zmíněných šestnáct let a završila ji funkce uměleckého vedoucího. Když po smrti Jiřího Trávnicka, primária Janáčkova kvarteta, dostal nabídku nastoupit na jeho místo, BROLN mu uspořádal koncert na rozchodnou se všemi jemu milými muzikanty a sólisty. A Smejkal – „Bohoušek“,

jak se mu obecně říkalo – se s lidovou písní a BROLNem nadlouho rozloučil.

„Ano: 400 vystoupení doma, asi 20 zahraničních zájezdů (po koncertě v Haagu mi líčila své dojmy jistá holandská návštěvnice: ‘Ta vaše hudba je napůl sen a napůl pohádka...’), 2000 rozhlasových snímků, televize, gramodesky – to snad ano. Ale že by šestnáct let? Kdepak – pouze několik chvil mezi snem a pohádkou.“

Bohumil Smejkal by v neustálém pohybu. Na JAMU se intenzivně věnoval komorní hudbě v duu s klavíristou Jaroslavem Smýkalem. V letech 1973–1993 byl primáriem Janáčkova kvarteta, se kterým koncertoval v desítkách zemí Evropy, Asie a v USA. Od roku 1994 do roku 2000 působil v mezinárodním klavírním PEAR TRIO s japonskou pianistkou Rumi Itoh a švýcarským violoncellistou J. Degenem. Jako profesor houslové a komorní hry na JAMU zastával v letech 1993–1999 rovněž funkci děkana Hudební fakulty. Byl členem Umělecké rady



HF JAMU, pôsobil v súťažných porotách u nás i v zahraničí, pravidelne vyučoval na medzinárodných kurzoch. V posledných letoch realizoval mnoho hudobne literárnych večerů zejména se spisovatelem Františkem Nepilem, s Ladislavem Chudíkem – členem činohry ND v Bratislavě, s českými herci Gabrielou Vránovou a Ladislavem Lakomým.

Ale nakonec návrat k BROLNu a li-
dové písni, jak vzpomíná dramaturg Jiří Plocek: „Pamatuji si jako dnes, když počátkem roku 2007 vstoupil ke mně do kanceláře a po zdvořilém pozdravu skromně řekl: 'Jsem sice už důchodce, ale musím pořád kvůli studentům cvičit, a tak mně prsty ještě v celku chodí. Nemohli bychom něco spolu s tím novým BROLNem podniknout? Já mám už tu výsadu, že mi o nic nejde. Na peníze nehledím. Toto bych dělal s radostí a pro radost. Co na to říkáte?'“

Jen v Brně odehrál potom Bohoušek Smejkal s BROLNem dva koncerty – na podzim roku 2007 a další o rok později. Lidé si ho pamatovali, sál bouřil. A pak dne 22. března 2009 náhle odešel do nenávratna.

Hudební fakulta JAMU v Brně uspořádala 2. dubna 2009 ve svém koncertním sále Hudební vzpomínku na prof. Bohumila Smejkalu. Zazněl tu Koncert h moll pro čtyři housle Johanna Sebastiana Bacha. Účinkovali sólisté František Novotný, Lucie Kopsová, Zdeňka Krebsová, Marián Světlík, Vojtěch Zajíc a Ensemble Opera Diversa.

Jaromír Nečas

ETNOLOGIE A ETIKA

Společenské vědy v prostředí zemí s bývalými totalitními režimy prošly za uplynulá dvě desetiletí velkými změnami, a to jak po stránce obsahové, tak po stránce organizační. Nové souvislosti přinášejí stále další otázky, které vyplývají ze současné situace, zároveň ale

narážejí i na dědictví nesvobodné minulosti. Jednou z nich je ta, která nastoluje problematiku etiky v etnologii, tedy hledání mravních zásad v badatelském úsilí, zpracování a interpretaci materiálu, a vůbec ve vztazích mezi zainteresovanými, zejména mezi výzkumníky a respondenty, ale také např. studenty a pedagogy, organizačními pracovníky či sponzory. Chěli bychom tak v rámci této nové, nepravidelné rubriky otevřít téma, které považujeme za velmi aktuální a potřebné pro další vývoj etnologie a její pozice ve struktuře společenských věd a které by se nemělo vytratit ze zorného úhlu úvah o perspektivách tohoto oboru.

redakce

DISKUSIA O ETIKE V SOCIÁLNEJ ANTROPOLÓGII/ETNOLÓGII NA SLOVENSKU

Vedecký výskum neprebíha v spoločenskom vákuu, naopak, mnohé vedecké výsledky významným spôsobom ovplyvňujú chod spoločnosti. Keby sa riadil výhradne zákonmi rozširovania a prehlbovania vedeckého poznania, dostal by sa nutne do konfliktu so záujmami verejnosti. Možnosti vedeckého výskumu sú totiž rozsiahle a je preto potrebné starostlivo zvažovať, aký druh poznania je užitočný a ktoré výskumy a objavy môžu priniesť viac škody než úžitku. Ako vedci nesieme morálnu zodpovednosť voči ľuďom, s ktorými prichádzame do kontaktu pri výskumoch a zároveň za dôsledky našich objavov. Neplatí to len o medializovaných genetických experimentoch, ale aj o ostatných vedeckých disciplínach, obzvlášť o sociálnych a humanitných vedách, ktoré sa zaoberajú výskumom ľudských spoločností.

Vymedzovať hranice slobody vedeckého bádania a predchádzať prípadným nežiaducim dopadom vedeckého výskumu na ľudstvo pomáhajú súbory etic-

kých zásad vedeckého výskumu. Hoci vedecký výskum na Slovensku usmerňujú niektoré súbory všeobecných etických pravidiel (napr. Etický kódex Slovenskej akadémie vied), v mnohých prípadoch chýbajú rozpracované etické kódexy na úrovni jednotlivých vedeckých disciplín, ktoré by zohľadnili ich špecifická. Na tento stav reagovala medzinárodná konferencia Etika vo vede a výskume, ktorú usporiadala v decembri 2008 v Bratislave Etická komisia Agentúry na podporu výskumu a vývoja (APVV) spolupráci s ďalšími inštitúciami. Na podujatí sa apelovalo na prenesenie diskusie o etike do špecifických prostredí jednotlivých vedeckých disciplín. Odznali výzvy na vytváranie špeciálnych etických kódexov a etických komisií pre jednotlivé vedné odbory. Tlak na uplatňovanie etických zásad vo vedeckej praxi je aj súčasťou politiky Európskej komisie. Od žiadateľov o podporu výskumných projektov v 7. rámcovom programe EÚ sa vyžaduje reflexia etických aspektov navrhovaných výskumov.

Vo viacerých krajinách býva úlohou etických komisií na univerzitách a vedeckých pracoviskách, aby posúdili projekty svojich študentov a zamestnancov a zvažili, či má byť projekt v predkladanej forme realizovaný alebo nie. Takáto prax v etnológii a v sociálnej antropológii na Slovensku chýba, neexistuje ani súpis etických pravidiel, ktorými by sa výskumníci mohli riadiť. Nepochybujem o tom, že bádatelia sa pri svojich výskumoch (aspoň vo veľkej väčšine prípadov) snažia postupovať eticky. Kým však neexistuje písomne zachytený konsenzus o tom, čo je etické a čo nie, je každý bádateľ odkázaný na vlastnú intuíciu alebo na etické kódexy organizácií v zahraničí.

Spomínanú medzeru sa v súčasnosti snaží vyplniť Komisia pre etiku Slovenskej asociácie sociálnych antropológov (SASA – pozri www.antropologia.sk). Dejiny tejto organizácie siahajú do veľmi nedávnej minulosti. SASA bola založená v roku 2007, k životu sa však prebrala až v apríli 2008, keď sa konalo prvé valné zhromaždenie. Od tohto dátumu funguje

aj jej Komisia pre etiku, ktorej prvoradým cieľom je vytvoriť Etický kódex SASA. Hoci sa už v minulosti objavili pokusy o otvoriť diskusiu na túto tému (napr. na valnom zhromaždení Národopisnej spoločnosti Slovenska v roku 2002) a vytvoriť súpis zásad etického výskumu v etnológii, žiadna z nich doposiaľ nevyústila do formy etického kódexu.

V súvislosti s prácou na etickom kódexe padlo na pôde Komisie pre etiku SASA rozhodnutie organizovať workshopy o etike v antropologickom/etnologickom výskume. Cieľom plánovaných podujatí je preniesť diskusiu o etike z úzkeho kruhu členov komisie do širšej odbornej komunity, získať podnety a prijať spoločnú platformu, na ktorej by mal byť postavený budúci etický kódex. Prvý a zatiaľ aj posledný workshop tohto druhu sa uskutočnil 23. 1. 2009 v Bratislave pod názvom Etika v etnológii/sociálnej antropológii. Okrem členov SASA sa ho zúčastnili aj zástupcovia ďalších inštitúcií, ktoré sa zameriavajú na výskum v oblasti etnológie či sociálnej/kultúrnej antropológie, výučbu týchto disciplín alebo združujú odborníkov z týchto vedných odborov. Na podujatí boli prítomní predstavitelia Národopisnej spoločnosti Slovenska, Katedry etnológie a etnomuzikológie FF UKF v Nitre, Katedry etnológie a kultúrnej antropológie FF UK v Bratislave, Katedry etnológie a mimoeurópskych štúdií FF UCM v Trnave, Ústavu sociálnej antropológie (vtedy ešte Ústavu kultúrnych štúdií) FSEV UK v Bratislave a Ústavu etnológie SAV.

Workshop pozostával z dvoch častí: prvú časť tvorili prezentácie členov Komisie pre etiku SASA, druhá časť bola venovaná diskusii. V prezentáciách sme sa snažili načrtnúť problémy, ktoré by mal pripravovaný kódex riešiť. Inšpirovali sme sa pritom predovšetkým etickými smernicami Asociácie sociálnych antropológie Spojeného kráľovstva a Commonwealthu¹ a etickým kódexom Americkej antropologickej asociácie.² Komisia však nemá v pláne jednoducho prebrať a preložiť už existujúci etický kódex niektorej zo zahraničných antropologických či etnologic-

kých asociácií. Máme skôr v úmysle inšpirovať sa, ale vytvoriť vlastné pravidlá prispôbené potrebám antropologickej/etnologickej komunity na Slovensku.

V rámci prezentácie sme jednotlivé problémy do rozdelili niekoľkých kategórií problémov, ktoré by podľa nás mal kódex riešiť:³

1. Vzťah výskumníka k účastníkom výskumu (informátorom) – ochrana informátora, súhlas s výskumom, používanie záznamovej techniky, predvídanie a zváženie dôsledkov výskumu, problém archivácie dát, výskum na internete.

2. Zodpovednosť voči vedeckej komunite – zachovanie reputácie disciplíny, manipulácia s dátami, plagiatstvo, zodpovednosť za spolupracovníkov a vzťah k nim, vzťah ku kolegom v krajine, kde sa koná výskum (pokiaľ sa výskum koná v zahraničí).

3. Etika a vyučovací proces – vzťah medzi vyučujúcim a študentom, vyučovanie výskumnej etiky.

4. Vzťah k vládny a politickým orgánom – výskum pre vládne organizácie, ochrana výskumníka.

5. Vzťah k sponzorom a zamestnávateľom

6. Zodpovednosť voči verejnosti

Prezentáciu uzavrela otázka pôsobnosti pripravovaného kódexu ako aj úlohy Komisie pre etiku SASA pri presadzovaní etickej výskumnej praxe. SASA je totiž občianskym združením s dobrovoľným členstvom a nie pracoviskom, ktoré môže vyžadovať dodržiavanie etických zásad ako súčasť pracovnej disciplíny. Prípadné sankcie za nedodržiavanie výskumnej etiky by mohla uplatňovať len voči svojim členom (formou vylúčenia z asociácie), ktorými nie sú ani zďaleka všetci odborníci v oblasti sociálnej/kultúrnej antropológie a etnológie na Slovensku. Jedinú možnosť priameho uplatnenia kódexu v praxi zo strany SASA ponúkajú plánované granty SASA určené na podporu študentských výskumov. Hlavná úloha pri presadzovaní zásad etického výskumu v sociálnej antropológii a etnológii teda

bude spočívať v propagácii spolupráci s ďalšími profesijnými združeniami a vedeckými pracoviskami pri zavádzaní výskumnej etiky do vedeckej praxe.

S možnosťami SASA pri presadzovaní etických zásad súvisí aj forma, akú by mal budúci kódex nadobudnúť. Predseda SASA Martin Kanovský predostrel tri možné formy kódexu – *apelatívny*, ktorý by sformuloval len základné princípy etického výskumu, *situatívny*, ktorý by podrobnejšie popisoval určité kategórie situácií a tým by jednoznačnejšie definoval etické a neetické konanie, a nakoniec *procedurálny*, ktorý by navrhoval aj procedúry riešenia porušení kódexu. Komisia sa predbežne rozhodla pre strednú cestu, teda pre situatívny kódex, ktorého prvá verzia by mala byť predložená na 3. valnom zhromaždení SASA v roku 2010. Počas jej prípravy plánuje komisia organizáciu ďalších diskusií o etike v antropológii/etnológii.

Inštitucionalizácia intuitívneho uplatňovania etických zásad vedeckého výskumu vo forme etického kódexu a etických komisií má svoj význam z viacerých dôvodov. Etický kódex prijatý vedeckou komunitou poskytuje normy, ktorých sa výskumníci môžu pridŕžovať a na ktoré je možné odvolávať sa pri podozreniach z porušovania výskumnej etiky. Kódexy spolu s etickými komisiami vytvárajú zároveň určitú formu inštitucionálnej podpory a ochrany výskumníka pred prípadnými požiadavkami zadávateľov výskumu (vládných organizácií, verejných inštitúcií, súkromných spoločností) odporúčajúcimi profesionálnej etike.

Etický kódex by mal slúžiť predovšetkým ako smernice pre výskumníka. Podobne ako zákony, ani pravidlá etického výskumu však nemajú vždy jednoznačnú interpretáciu. Popisujú len kategórie situácií, nie jednotlivé situácie, ktoré môžu pri výskume nastať. V extrémnych prípadoch, ktoré však nie sú vôbec nereálne, ako som zistila, si výskumník môže napríklad stotožňovať skrytý výskum s technikou zúčastneného pozorovania. Z tohto dôvodu považujem za užitočné zriadenie

etických komisí, které by fungovali aj ako poradné orgány, pomáhali by výskumníkom riešiť zložité výskumné situácie a predchádzať tak prípadným problémom a konfliktom, či už s účastníkmi výskumu, kolegami, zadávateľmi výskumu, verejnými inštitúciami alebo s legislatívou.

*Michaela Ferencová
(autorka je predsedkyňou
Komisie pre etiku SASA)*

Poznámky:

1. *Ethical Guidelines for Good Research Practice*. Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth, 1999. [online] [cit. 24. 5. 2009]. Dostupné z: <<http://www.theasa.org/ethnics/guidelines.htm>>.
2. *Statements on Ethics, Principles of Professional Responsibility*. Council of American Anthropological Association, 1971 [online] [cit. 24. 5. 2009]. Dostupné z: <<http://www.aaanet.org/stmts/ethstmnt.htm>>.
3. Prezentácia je dostupná na www.antropologia.sk vo formáte PDF.

VÝSTAVA „ŽÍT! CEIJA STOJKA“

Ceija Stojka začala malovať v roce 1989, když jí bylo padesát šest let. Její schopnost vyjádřit svůj vnitřní svět barvami na plátně nebo na lepence, kreslit tuší obrazy, které v sobě nosí více než půl století, je tak fascinující, že se musíme ptát, z čeho vyrůstá a z čeho čerpá.

Ceija Stojka se narodila v roce 1933 v rakouském Štýrsku do rodiny kočovných Romů – Lovárů, handlířů s koňmi. Až do roku 1938, kdy nacistické Německo anektovalo Rakousko za převažujícího souhlasu jeho občanů jako svou východní marku, prožívala šťastné dětství ve velké rodině s rodiči a pěti sourozenci, se silnými vazbami na rozvětvené příbuzenstvo. Žili na cestě, v bezprostředním sepětí s přírodou v rytmu ročních dob.

Po anexi Rakouska se všechny další zastávky na cestě jejího života staly sestupem do pekla: zákaz kočování, vyloučení ze školní výuky. V roce 1941 byl

z rodiny vyrván otec a odvezen do koncentráku v Dachau, kde byl zavražděn. Následoval lov na Cikány ve vídeňských ulicích, při očekávaných razířích se Ceija s matkou a sourozenci skrývala v kupách listí v parku. Když jí bylo deset, rasové šílenství nacistů pro ni vyvrcholilo transportem s matkou a sourozenci do Osvětimi-Březinky – kde byl v těsném sousedství páchnoucího dýmu z komínů krematoria zřízen cikánský tábor. Po Osvětimi následovaly další kruhy pekla jménem Ravensbrück a Bergen-Belsen.

Když byla Ceija spolu s matkou osvobozená, bylo jí dvanáct let. Svoboda v poválečném Rakousku však měla pro některé lidi, včetně Romů, hodně stinných stránek. V polovině osmdesátých let, kdy už měla Ceija Stojka dospělé děti a vnuky, začala pro ně víceméně potajmu pořizovat zápisky „jak to bylo v koncentráku a co jsem tam prožila“. Bezprostředním podnětem bylo ve veřejnosti se šířící zpochybňování osvětimské továrny na smrt, ale i skutečnost, že se od války mluvilo převážně o židovském holocaustu.

Díky filmačce Karin Bergerové se ze zápisů psaných pro sebe a pro rodinu stala kniha, která v Rakousku vyšla v roce 1988. Kniha s názvem *Žijeme ve skrytu* vzbudila v německojazyčných zemích velkou odezvu a autorka s ní rok po vydání navštívila Japonsko. Malí školáci ji prosili, aby jim nechala něco na památku, čeho by se mohli dotýkat, až odjede. Ceija Stojka po návratu do Vídně začala malovat a obrázky v pohlednicovém formátu poslala dětem do Japonska. Od té doby uplynulo dvacet let, její výtvarná tvorba se rozrostla do šíře a její obrazy si našly cestu do světa.

Výtvarná tvorba této neobyčejně silné autorské osobnosti má mnoho poloh – od barvami hříchů květinových polí přes kresby tuší, ale i štětcem a barvami ztvárněné prožitky z nacistických lágrů, domalby fotografií členů rodiny z osvětimské kartotéky vězňů až po „žánrové“, nesmírně silné výjevy ze života Romů před válkou, výjimečně i po ní. Do kreseb i maleb někdy wpisuje pár slov, stručný popis charakterizující výjev z doby nacistické hrůzovlády, jako by obrazové sdělení nestačilo a musela ho ještě zachytit slovy – pro sebe, pro diváky. Nic takového není na obrazech květinových polí a života romských rodin před apokalypsou a po ní. Na všech obrazech Ceiji Stojky však nikdy nechybí u podpisu nakreslená či namalovaná větvička či větev, symbol stromu – životabudiče, jehož kůra, míza a listy jí v koncentráku zachránily život. Je o tom hluboce přesvědčená, a proto se větvička stala neoddelitelnou součástí jména, jímž signuje obrazy. Na obrazech a kresbách, lágrových i mírových, téměř nikdy nechybí ptáci, většinou černí, kteří jsou pro autorku symbolem svobody a volnosti – „mohou kdykoliv odletět“.

Výstava *Žít! Ceija Stojka*, uspořádaná Muzeem romské kultury v Brně (8. 4. – 13. 9. 2009), soustřeďuje především díla reflektující hrůzy prožité za války. Obrazy Ceiji Stojky promlouvají přímočarým obsahem s nesmírnou naléhavostí. Tvorba je projevem velkého výtvarného talentu a výjimečně citlivého prožívání a vnímání



ní. Výstava svým pojetím a instalací odpovídá síle Stojčina výrazu. Počínaje plakátem a transparentem na budově s názvem ŽÍT, jehož exprese je nepřehlédnutelná barevná výzva v Bratislavské ulici. Instalace nechává zazníť barevné obrazy na bílých stěnách a černobílé kresby jsou umístěny na šedivých panelech v pološeru uprostřed výstavního prostoru. Návštěvník je vtažen podivuhodnými silokřivkami mezi různé světy. Nadchlo mne, že černá plocha stažených rolet je prolomená vystříženými obrazci, které skládají slovo Žít, jimiž proniká do sálu světlo. Nesmírně zajímavý pohled na autorku pak zprostředkuje 33 minut trvající film; vyprávění, spíše než rozhovor, v jejím vídeňském bytě, promítaný ve smyčce v předšálí výstavního prostoru.

Jana Zoubková

CELOSTÁTNÍ PŘEHLÍDKA CHOREOGRAFIÍ FOLKLORNÍCH SOUBORŮ. TVŮRČÍ TANEČNÍ DÍLNA 2008

V sobotu 22. 11. 2008 se v Jiráskově divadle v Novém Bydžově již počtvrté uskutečnila bienálová Celostátní přehlídka choreografií folklorních souborů nesoucí podtitul Tvůrčí taneční dílna. Její neoficiální, nutlý ročník se konal v roce 2002 v Jihlavě, tři následující ročníky pak našly v mnoha směrech vyhovující divadelní zázemí v Novém Bydžově. Hlavní poslání přehlídky vyplynulo z potřeby dnešních folklorních souborů vytvořit prostor pro vzájemná setkávání, předávání zkušeností, srovnání, inspiraci a v neposlední řadě pak otevření dialogu nad problémy, s nimiž se v tvůrčím procesu potýkají autoři předvedených jevištních kompozic. Podpořit novou scénickou tvorbu souborů, zaměřit se na hledání nových cest a způsobů uměleckého uchopení hodnot tradiční kultury současnými tvůrci se tak stalo hlavním motivem těchto setkání. Neoddělitelnou součástí celkové koncepce přehlídky je

hodnocení lektorského sboru, který se však v tomto případě nesoustřeďuje na určení vítězného pořadí souborů. Lektorský sbor je především nositelem tolik vyhledávané zpětné vazby spočívající v odborném posouzení předvedených choreografií a všech jejich komponent.

Definovat, co považujeme za lidový tanec jako součást dnešního jevištního umění, není snadné. Lišit se mohou nejen jednotlivá očekávání, která tento značně široký pojem zahrnují, existují také značné rozdíly již v samotné „vstupní informaci“, s níž je k této problematice přistupováno. Tam, kde dochází k proměně základních funkcí některých prvků či přímo celků určité kultury za účelem jejich uměleckého ztvárnění, na sebe často nenechají dlouho čekat ani otázky týkající se míry stylizace použitých komponentů, které si navíc nezřídka kladou za cíl stát především na pomyslné strážní tzv. autenticity. Této problematice se nutně dotkla i poslední Celostátní přehlídka choreografií folklorních souborů. Pokud

zde budeme uvažovat nad pojmem autenticita ve smyslu přímého a v podstatě neoddělitelného sepětí kultury s každodenním životem jejího nositele, pak se s největší pravděpodobností dostaneme do slepé uličky, v níž budeme dlouze zápasit s rozlišením a definováním přesného významu tohoto pojmu v rámci různých společenskovedních disciplín. Odlišná situace však zřejmě nastane, pokud za tímto pojmem budeme hledat především „pravdivost“ uměleckého vyjádření svázaného se specifickými projevy tradiční lidové kultury. Možností uchopení a chápání těchto vazeb se v tomto světle vynoří značné množství. Do popředí se pak po zásluze mnohem více dostávají otázky a problémy související s každým svébytným uměleckým projevem, jako je volba výrazových prostředků pro vyjádření obsahu, sepětí tohoto obsahu s formou, úroveň interpretace, zvládnutí práce s jednotlivými komponenty díla, jeho celkové vyznění atd. Z tohoto důvodu se lektorský sbor rozhodl v rámci rozbo-



Lektorský sbor Celostátní přehlídky choreografií folklorních souborů. Zleva: M. Pacek, K. Skopová, D. Stavělová, Z. Vejvoda, M. Eliášová, J. Lössl. Foto H. Major Sládková 2008.

rového semináře zacílit svoji pozornost a přímo pojmenovat jedny z nejčastějších problémů, s nimiž se předvedené choreografie více či méně úspěšně vypořádávaly. Pojmenovaná úskalí tak současně využili jako jasný příklad, na němž srozumitelně demonstrovali klady a zápory shlednutých choreografií. Jedním z nich byla často opomíjená práce s jevištním prostorem, který se při citlivém a tvůrčím zacházení, při znalosti a respektování jeho zákonů, může stát jedním z nositelů významu, stejně jako využívání světél jakožto prvku podporujícího celkové vyznění choreografie. Zcela samostatně stála otázka hudebního doprovodu, ať už se jednalo o živý hudební doprovod nebo o použití hudební nahrávky. Možnost využívat v divadelních podmínkách reprodukovanou hudbu s sebou totiž nutně nese kromě požadavků na co možná nejvyšší kvalitu nahrávky také citlivé zacházení s jejím výběrem tak, aby výběr hudby dobře sloužil choreografickému záměru a nestal se jen pouhou hudební kulisou. Totéž však nepochybně platí i pro živý hudební doprovod.

Je zcela přirozené, že při práci s folklorním materiálem, která upírá pozornost na veškeré nuance vlastního uměleckého ztvárnění, nelze vystačit se znalostmi tanečních prvků pouze lidového tance, ale je třeba tuto znalost rozvíjet, obohacovat a dále prohlubovat. Z tohoto důvodu byl v rámci přehlídky uspořádán seminář nazvaný „Taneční ladění“ (lektorka K. Černíčková, hudební doprovod J. Černíček), který byl určen vedoucím souborů a věnován praktickému zamyšlení nad možnostmi funkčního propojování různých tanečních technik a dalšímu rozvíjení pohybových zkušeností.

Projevený zájem o taneční seminář, stejně jako rozborový seminář vedený lektorským sborem je možno chápat jako potvrzení zájmu ze strany souborů nad svojí tvorbou více a hlouběji přemýšlet, hledat nové cesty a způsoby zcela individuálního tvůrčího přístupu, nacházet vlastní osobitost. Právě toto „hledáčství“

je přesvědčivým důkazem toho, že tradiční lidová kultura a její hodnoty mohou velmi dobře fungovat jako bohatý zdroj inspirace pro umělecké vyjádření směřující k současnému divákovi.

Na přehlídce se představily soubory Rosénka Praha, Lipka Pardubice, Rokytka Rokycany, Kunovjan Uherské Hradiště, Vrtek Opava, Jarošovci Mělník, Kašava Zlín, Ondřejnica Stará Ves nad Ondřejnicí, Hlubina Ostrava, Slezský soubor Heleny Salichové Ostrava, Kohoutek Chrudim. Pozvání do lektorského sboru přijali Bohumíra Eliášová, Jiří Lössl, Martin Pacek, Kamila Skopová, Daniela Stavělová, Zdeněk Vejvoda. Hlavními pořadateli přehlídky byli NIPOS-ARTAMA Praha ve spolupráci s NÚLK ve Strážnici, finančně akci podpořilo Ministerstvo kultury ČR.

Kateřina Černíčková

BOHUSLAV ŠALANDA: ČESKÁ VESNICE ŠIROKÝ DŮL. Kolín: Nezávislé centrum pro studium politiky – ARC – Vysoká škola politických a společenských věd, 2008, 124 s.

Málokterá vesnice se těší pozornosti českých etnografů tak jako Široký Důl. Do dějin české etnografie ji nesmazatelně zapsal K. Chotek již v roce 1915, v sedmdesátých letech minulého století zde realizovali výzkum pracovníci ÚEF ČSAV a od roku 2003 je předmětem výzkumného zájmu studentů a pracovníků Katedry sociálních věd FF Univerzity Pardubice, mezi nimi i autora recenzované publikace Bohuslava Šalandy.

Šalandova monografie vychází z jeho „etnografického, sociologického a sociálněantropologického výzkumu“, který průběžně realizoval v Širokém Dole v letech 2003–2008 (s. 8). Autorova nerozhodnost či jazyková neobratnost se neprojevuje pouze v označení výzkumu, ale také v jeho cílech. Nejprve se čtenář

dozví, že „následující úvahy [sic!] podávají mikrosociologii a mikrohistorii ... vesnice“, že autor „klade důraz na konkrétní, jednotlivé a unikátní případy včetně různorodých motivací a mikrokonfliktů“ a že se „věnuje ... studiu komunitního stylu života (?) jako takového a životním projevům řadového člověka zvlášť. Jinak řečeno, v zorném poli se tak ocitají především zkušenosti, prožitky a sociální praxe jednotlivce.“ Nakonec uzavírá, že se „jedná ... v podstatě o sociální dějiny všedního dne“ (s. 7). O stranu dále na základě výčtu specifikuje jednotlivá témata svého výzkumu – „specifické aspekty způsobu života a místní kultury, ... sociální situace a vztahy, ... ceremonie, rituály a sportovní aktivity“ a místní ekonomika (s. 8), sociální síť (příbuzenské, sousedské, přátelské, náboženské, politické), lokální autority a vlastnické vztahy v minulosti a dnes, genealogie, endogamie a „diagramy spolupráce (kdo je pro koho důležitý, kde jsou výrazné vzájemné vztahy, na čem se zakládají apod.)“ a volnočasové aktivity (sport, chovatelství, pěstitelství a jiné; s. 9).

Česká vesnice ŠIROKÝ DŮL



Bohuslav Šalanda

Po úvodu následuje „*charakterizační kapitola*“ (s. 26), která nastiňuje Široký Důl z různých perspektiv. V ní se čtenáři mj. dostane sdělení, že se práce bude pokoušet zachytit civilizační, kulturní (o chápání těchto pojmů a jejich rozdílu se autor nevyjadřuje), ekonomické, sociální i jiné změny, které vesnici zasáhly (s. 31). Dané teze tak opět rozšiřují plejádu témat, která autor hodlá řešit, a čtenář začíná být zvědavý, jak se mu podaří všem cílům dostát na celkových 124 stranách textu.

Ve třetí kapitole se B. Šalanda vyjadřuje ke svým výzkumným pozicím. Nechybí zde ani vymezení vůči starším etnografickým výzkumům v Širokém Dole – Chotkův popis považuje za stručný a obecný a jeho pohled za neanalytický, neposkytující „*fakta pro další komparaci*“ (s. 33). Výzkumy ze sedmdesátých let minulého století Šalanda řadí k ostatním výzkumům „*socialistické transformace venkova*“ z tohoto období, které obecně (kromě výjimek) považuje za nezdařené, s nepříjemnými výsledky (s. 35). Mezi nejvýznamnější české „*sociálněantropologické výzkumy*“ Šalanda přiřadil výzkumy Dolní Rovně a právě Širokého Dolu prováděné pardubickou univerzitou (s. 36–37). Výhoda takového přístupu oproti etnografickému je spatřována v tom, že „*více vypovídá o dnešku a o současné době*“. Vedle této charakteristiky, metodicky nepodobné plácnutí do vody, je podle autora sociální antropologii vlastní dlouhodobý výzkum. Hned ale dodává, že je to požadavek příliš náročný a „*na řadu pak přicházejí kompromisy*“ (s. 36). V této části práce se čtenář rovněž dozví o sedmi obhájených bakalářských pracích, z nichž se některé tematicky kryjí s Šalandovou monografií, ale v soupisu použité literatury je hledá marně. Vedle uvedených dvou výzkumů Šalanda bere na milost výzkumy K. Gally a A. I. Bláhy, ze současnosti výsledky Sociologické laboratoře při Katedře humanitních věd PEF ČZU v Praze a Petrářovy výzkumy Ouběnic (s. 39–40).

Nevymezená a neodůvodněná selektivnost pokračuje v poslední podkapitole, věnující se problematice komunitních studií a antropologie Evropy. Vedle opětovného připomenutí Arensbergovy práce o irských vesničanech Šalanda zmiňuje Sandersovy výzkumy bulharské vesnice Dragalevci, Salzmannův *Komárov* (Scheufler nezmiňován), Pospíšilův *Obernberg*, *Malého českého člověka* od L. Holého a publikované výsledky výzkumu Dolní Rovně. I když upozorňuje, že se nejedná „*o podrobné hodnocení, ani o kompletní výčet publikací*“ (s. 40), čtenář nedokáže přijít na to, co by mohlo tento subjektivní výběr publikací spojit, aby dával smysl či poodhalil, co čtenáře na následujících stranách čeká.

Samotný text se věnuje současnosti, ale zejména minulosti zemědělského hospodaření obyvatel Širokého Dolu včetně vzniku jednotlivých zemědělských družstev (kap. *Ekonomické a společenské prostředí*, *Vzorný hospodář Josef Telecký*), současné politické profilaci obyvatel lokality, politické kultury v minulosti a vybrané výjimečné osobnosti – předsedovi Místního národního výboru (kap. *Místní politická kultura*), zábavám obyvatel obce v minulosti a současnosti (kap. *Dimenze společenského a kulturního života*), současnému sportu (kap. *Amatérské sportovní aktivity*) a zbytkům minulé i současné ústní tradice (kap. *Zlomek ústní tradice*).

Teprve tento výčet odhaluje Šalandovy předměty výzkumného zájmu, a tak čtenář může zcela zapomenout na zpracování některých slibovaných problematik (např. genealogie, endogamie, vztahů a jejich podstaty, ale také každodennosti), u jiných se musí spokojit s odbytím. Hlavně ale musí usilovně přemýšlet o tom, co témata tvořící jednotlivé kapitoly spojuje a co je činí natolik v autorově pojetí nosnými, aby na nich budoval celou monografii vesnice. Např. se totiž dozví, že „*zemědělství poskytuje obživu jen malému počtu zaměstnanců ze Širokého Dolu, což číselně vyjádřeno představuje šest až deset osob*“ (s. 14).

Některá zásadní témata nejsou zpracována vůbec, takže se čtenáři nedostává např. ani náhledu do sociální struktury společenství.

Obecně se autor spokojuje s popisem zkoumaných jevů v poloze „objektivnosti“ jím či informátorem „odhalené“. Když některá problematika získává další rozměr, který byl i slibován – jako např. v pasážích o prožívání státního potírání náboženského života v Širokém Dole, a začne se tak blížit k některým mikrohistorickým přístupům (s. 22–25), čtenář má pocit, že se tak děje omylem. Při zmínkách o funkčním rozměru některých projevů autor opakuje zakořeněná klišé místo toho, aby využil svého výzkumu a jejich pravdivost potvrdil, vyvrátil či korigoval. Např. v „*ceremoniích, rituálech a sportovních aktivitách*“ bez jediného důkazu odhaluje jejich reprezentační, stabilizační a integrační funkci (s. 8), místní autoritu mu bez bližšího doložení „*garantují stabilitu zkoumaného společenství*“ (s. 9).

Práce B. Šalandy se nečte příliš dobře. Vedle neobvyklých jazykových spojení (např. *extrémní svépomoc*, s. 29, *absolvuje... novostavbu*, s. 30), se autor dopouští opakování. Např. o nucených odvodech zemědělských produktů se hned na pěti místech (s. 49, 52, 54, 66, 89) hovoří jako o příliš vysokých – se skutečností, že tato „objektivní“ pravda není nijak doložena, se čtenář musí vyrovnat. Také dlouhé citace informátorů vynikají častou nepřehledností a opakováním a místo toho, aby trefně vystihovaly či ilustrovaly, čtenáře spíše zatěžují.

Bohuslav Šalanda se implicitně přihlásil k Arensbergově monografii irských vesničanů jako ke svému inspiračnímu zdroji (s. 35). Arensbergovo používání i konstituování metody komunitních studií ovšem stálo na důkladném zahloubání („*massive immersion*“) výzkumníka. Tváří v tvář tomuto požadavku se však Bohuslav Šalanda vydal na cestu kompromisů. Osobně si nejsem jistý, zda si česká etnografie může takové kompromisy dovolit.

Roman Doušek

JAROSLAV ŠTIKA: VALAŠI A VALAŠSKO. O PŮVODU VALACHŮ, VALAŠSKÉ KOLONIZACI, VZNIKU A HISTORII VALAŠSKA A TAKÉ O KARPATSKÝCH SALAŠÍCH. Rožnov pod Radhoštěm: Valašské muzeum v přírodě, 2007, 237 s. + mapová dokumentace.

Struktura názvu studie nejenom předznamenává její obsah, ale předem a jednoznačně rekapituluje vlastní autorovu badatelskou dráhu, v níž je prezentované téma postaveno do dominantní pozice. Pro každého, kdo blíže zná vědecké působení J. Štíky a má přehled o pracích, v nichž soustřeďoval výsledky svého bádání, nebude mít toto úvodní konstatování extrémní charakter: Valaši a Valašsko je životní, a nebojím se říci i osudové, Štikovo téma. K tomuto trochu romantizujícímu pohledu mne přivádí poněkud (myslím si však, že přijatelně) iracionální vnímání skutečnosti, že to byl profesor Antonín Václavík, kdo Jaroslavu Štikovi na samém počátku jeho profesní kariéry toto téma přisoudil.

Spojení historického a etnografického přístupu umožnilo J. Štikovi dát reálnou dimenzi hledání odpovědí na klíčové otázky dané tematiky a oprostít je od často emocionálních přístupů některých jeho předchůdců. Pomohla mu k tomu výrazným způsobem skutečnost, že důsledně pracoval jak s historickými prameny písemnými (archiválie, kroniky, rukopisy),

tak – a to budiž zdůrazněno zvlášť – s výsledky svých rozsáhlých terénních výzkumů a studia hmotných artefaktů v muzejních sbírkových fondech prováděných i mimo území východní Moravy. Soupis tištěných zdrojů věcný charakter Štikova přístupu potvrzuje a zároveň svědčí o respektu k přínosu těch, kdo se řešení jím sledovaného tématu rovněž věnovali, nebo se ho významným a pro věc užitečným způsobem dotkli. Podstatným rysem Štikova badatelského přístupu je i jeho úsilí o důsledné vnímání „karpatského kontextu“ zkoumané problematiky.

Obsah publikace tvoří vedle autorova Úvodu, Příloh (Bibliografie, Archiválie, kroniky, rukopisy, Resumé (německé) a Jmenného rejstříku čtyři kapitoly s názvy Bádání o původu Valachů, zejména těch moravských; Valašská kolonizace v Karpatech; Valaši na východní Moravě a Moravské Valašsko, jeho vznik a vývoj.

Přínosnou a velmi užitečnou součástí publikace je „Mapová dokumentace“ soustřeďující soubor čtrnácti kartografických listů, které přinášejí mimo jiné vymezení hranic Valašska podle pramenů z konce 18. a 19. století, rozsah Valašska v první polovině 19. století s úseky jeho historické hranice dle archivních zpráv; postup osidlování karpatských regionů a významných míst v průběhu valašské kolonizace; izoglosy názvů Zálesí, Záhoří, Závřší a Horňáky; rozšíření kroje valašského typu i vymezení etnografického regionu Valašsko ve 20. století.

Zárukou kvality obrazové dokumentace jsou renomovaní autoři Ludvík Baran a Jiří Langer, jejichž snímky se s fotografiemi Jaroslava Štíky staly spolehlivým východiskem pro Ladislava Kubištu k vytvoření solidní grafické úpravy publikace.

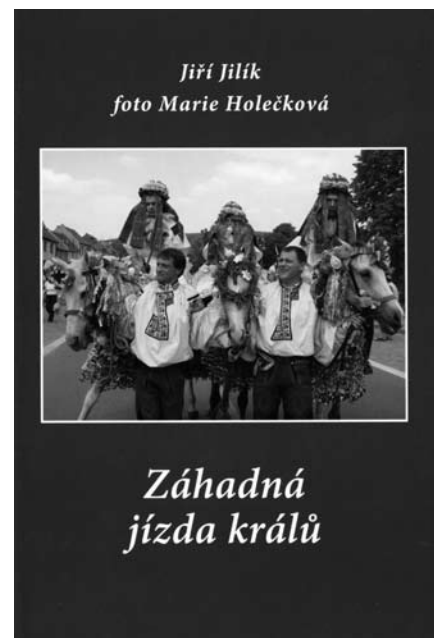
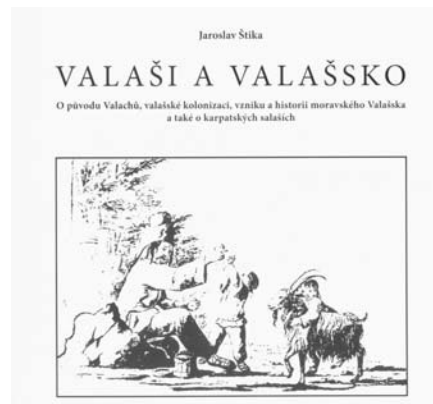
Knihu vydalo s přispěním Ministerstva kultury ČR svému emeritnímu řediteli rožnovské Valašské muzeum v přírodě. Potvrdilo tak kvalitu koncepce své ediční činnosti směřující k soustavnému a intenzivnímu zpřístupňování nejnovějších výsledků bádání o lidové kultuře regionu, v němž má VMP v mnoha ohledech nezapustitelné a klíčové postavení.

Konstatování, že nejnovější Štikova publikace je svým způsobem vyvrcholením jednoho odvětví jeho badatelské činnosti, není v rozporu s předpokladem, že v tomto směru neřekl poslední slovo.

Karel Pavlišťík

JIŘÍ JILÍK: ZÁHADNÁ JÍZDA KRÁLŮ. Foto Marie Holečková. Brno: Nakladatelství MH, 2007, 104 s.

V současné době, kdy Národní ústav lidové kultury ve Strážnici připravuje pro UNESCO návrh na zapsání jízdy králů do seznamu nemotného dědictví lidstva, je vítaná knížka Jiřího Jilíka, významného představitele regionální publicistiky. Jiří Jilík (*1945), spisovatel a novinář, napsal stovky reportáží a fejetonů v regionálním tisku a v poslední době se vedle literární tvorby pro děti zabývá literaturou faktu. Známa je jeho pentalogie *Chříby záhadné a mytické*, již s několika přáteli vytvořil v letech 2003–2004. V nejnovější knižce,



k níž připojila fotografie Marie Holečkové, se zabývá historií a současností jízdy králů. V esejích sdružených do pěti kapitol podává čtivě přehled názorů na vznik a význam obřadní jízdy králů, především té vlčnovské. V úvodu píše: „*Jízda králů je obestřena záhadou, tajemstvím. Vždyť jako letos vyjíždějí jezdci po staletí. Jedou nejen v prostoru, po katastru vesnice, ale jsou také poutníky v čase. Přijíždějí z roku do roku, ze staletí do staletí.*“

Nadlehčenou formou se Jilík snaží zachytit názory etnologů i laiků na původ a obsah této obřadní jízdy, v minulosti rozšířené po celé Evropě. Z bohaté literatury, uváděné v závěru knížky, i z vlastního sledování jízdy králů v době svého učitelování ve Vlčnově vytvořil kaleidoskop odborných i laických výkladů a nastínil řadu dosud ne zcela přesvědčivě osvětlených problémů. Knížka je přínosná v tom, že čtivou formou provází čtenáře těmito otázkami, jejich výklady a nabízí k přijetí některého z názorů: Jde o pozůstatky iniciačních obřadů? Odráží se v jízdě králů historické události od dob velkomoravských (hledání krále Svatopluka) až po středověk (útěk krále Matyáše)? V poslední kapitole „Příběh obrazů“ se pak autor zabývá otázkou, nakolik slavný obraz Joži Uprky z počátku devadesátých let 19. století ovlivnil zájem veřejnosti o tento obřad právě ve Vlčnově. Kontrastně působí výrok starého Vlčnovjana: „*Lesti nějaký král tu utěkal v přestrojení nebo ně, na tom nám Vlčnovjanom nezáleží, nám stačí, když legrúti objedú dědinu a počujem si ty jejich vyvolávky.*“

Jilík uvádí konstatování etnologa Václava Frolce, že v letnicových královských obyčejích je patrna složitá symbióza různých prvků, a snaší mnoho dokladů pro složitost odpovědi na „královské“ otázky. K nim patří i zjištění vlčnovského rodáka, pozdějšího ředitele Muzea J. A. Komenského, antropologa a etnografa Jana Pavelčíka, že ve Veletínách ve stejný den ještě ve dvacátých letech 20. století jezdila na svatodušní pondělí nejen jízda králů, ale konala se také kolední obchůzka královniček.

O osobním vztahu Jiřího Jilíka k vlčnovské jízdě králů vypovídá jeho konstatování, že „*Vlčnovská jízda králů je v tomto světě solitérem, který si uchovává původní mravní čistotu a estetickou krásu, byť je obklopena křiklavou poutí*“. Přes poněkud romanticky podbarvený text správně uvádí, že dnes hledáme a objevujeme v jízdě králů jiné hodnoty a jiné významy, než které měla před staletími. Etnolog nebo sociální antropolog by dodal, že je třeba ocenit to, že ze zapomenutých a různě revitalizovaných obřadů a obyčejů si generace průmyslového věku a přetechizované současnosti dovedly vytvořit nové aktivity, vzrušující moderního člověka také tajemností jejich původu.

Josef Jančář

DOROTA GREMLICOVÁ (ed.): STOPY TANCE. Taneční prameny a jejich interpretace. Praha: Akademie múzických umění v Praze 2007, 135 s.

Sborník *Stopy tance. Taneční prameny a jejich interpretace* je sestaven z textů, které byly předneseny v rámci kolokvia pořádaného Ústavem pro taneční vědu Hudební fakulty Akademie múzických umění v Praze ve dnech 6.–7. listopadu 2006. Autory jednotlivých textů jsou většinou pedagogové a studenti katedry tance HAMU v Praze, cenné postřehy obsahují také příspěvky dvou autorek netanečních oborů.

Každá z celkem devíti studií obsahuje vědy z oblasti výzkumu lidové taneční kultury zřetelný důkaz o přínosu vzájemné spolupráce souvisejících oborů. Zároveň potvrdila skutečnost, že již samotné studium rozdílných tanečních prostředků a procesů jejich vzájemné interakce je prostorem, v němž lze najít množství témat. A třeba jen na příkladu jediného tance sledovat jeho „odchod“ a opětovný „návrat“ z cest, ze kterých se nic nevrací v té podobě, v jaké se na cestu vydalo.

Kateřina Černíčková

či méně zřetelné taneční stopy, vedoucí přes úskalí postupného objasňování jejího skutečného významu, až po její konečný, opodstatněný výklad. Sborník uzavírá rozsáhlý text, který je zajímavým pohledem na proces úvah nad choreografickými postupy v období manýrismu a baroka. Jeho smyslem není přinést ucelené závěry, ale odhalit stadium vzniku a postupného odvozování závěrů získávaných na základě podrobného studia dochovaného pramenného materiálu.

Hlavním cílem sborníku je poskytnout pohled na specifickou problematiku práce s tanečními prameny a současně poukázat na úskalí, které v sobě nese každé úsilí, jež se snaží postihnout tak nestálý a proměnlivý fenomén, jakým tanec bezesporu je.

Pokud se zaměříme na etnochoreologická, v tomto případě historickoantropologická bádání, nalezneme zde studii Daniely Stavělové *Literární dílo jako pramen pro studium lidové taneční kultury*. Autorka zde analyzuje zmínky o tanci v dílech spisovatelů, tzv. vesnických realistů druhé poloviny 19. století, především Boženy Němcové a Jindřicha Šimona Baara. Tento zcela specifický typ pramene byl dosud pro studium hudební a taneční kultury venkova konce 19. století využíván jen zřídka. Studie nás seznamuje s dosavadními výsledky takto pojatého bádání a formuluje přednosti i problémy práce s pramenem, který je nositelem zcela odlišného pohledu na lidovou taneční kulturu, než jaký nám poskytují dochované klasické sbírky lidových písní a tanců.

Výsledná podoba sborníku přinesla nejen pro oblast výzkumu lidové taneční kultury zřetelný důkaz o přínosu vzájemné spolupráce souvisejících oborů. Zároveň potvrdila skutečnost, že již samotné studium rozdílných tanečních prostředků a procesů jejich vzájemné interakce je prostorem, v němž lze najít množství témat. A třeba jen na příkladu jediného tance sledovat jeho „odchod“ a opětovný „návrat“ z cest, ze kterých se nic nevrací v té podobě, v jaké se na cestu vydalo.

ZDENĚK KAŠPAR: ZAHRAJ NĚ, HUDEČKU. VALAŠSKÉ TANCE Z RUKOPISNÝCH SBĚRŮ ZDENKA KAŠPARA. K vydání připravila Klára Kašparová. Vsetín: Občanské sdružení „Jasénka“ – Vsetín ve spolupráci a v ediční řadě FOS ČR, 2006, 261 s.

Zápisy valašských lidových tanců, které jsou plodem sběratelského úsilí významného primáše a pedagoga Zdeňka Kašpara, měla původně edičně zpracovat nedávno zesnulá etnochoreoložka Zdenka Jelínková. Vydání sbírky se nakonec stalo úkolem začínající folkloristky, vnučky primáše, Kláry Císaríkové-Kašparové. V samých počátcích své odborné činnosti na brněnském akademickém pracovišti stála před edičním činem ne zrovna jednoduchým. Základním postupem bylo respektování dokumentů shromážděných Z. Kašparem převážně v padesátých letech 20. století, které prošly revizí Z. Jelínkové. Podle způsobu dělení lidových tanců navrženého touto badatelkou bylo provedeno také rozřídění materiálu obsaženého v Kašparových zápisech na několik tanečních skupin: najdeme zde tance točivé (reprezentované tancem valaský, starovalaský, zvětaný, hanácká či uherská), zastoupeny jsou skoky, tj. sólové mužské tance, dále tance figurální, různé druhy kolových tanců, křížáky – tance v kolonách, tance v řadách a taneční hry. Převážná většina jsou zápisy Z. Kašpara, pouze v několika případech editorka využila zápisy ze sbírky F. Bartoše a L. Janáčka *Národní písně moravské v nově nasbírané* (Praha 1899–1901).

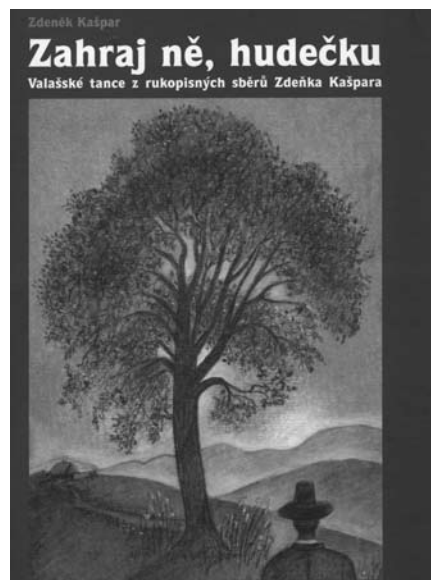
Popisy tanců jsou dílem dvou odborníků – hudebního pedagoga, aktivního muzikanta a tanečníka, vedoucího souboru a sběratele Z. Kašpara, u nichž po jeho odchodu provedla kontrolu a případné doplnění Z. Jelínková podle edice *Lidové tance z Čech, Moravy a Slezska* (VIII. Valašsko). Vedle tanečních písní a podrobných popisů jednotlivých tanců, popř. s přihlédnutím k odchylkám v jed-

notlivých lokálních tanečních variantách, jsou důležitou součástí záznamů glosy z terénu, připojené sběratelem k některým záznamům. Především jsou to údaje o hudebním doprovodu k tancům. Bylo jistou výhodou, že sbírku vytvořil hudebník a tanečník v jedné osobě. V některých tanečních sbírkách je hlavní zájem soustředěn především k pohybové složce a hudební je poněkud opomíjena. Z komentářů informátorů poznáváme různé typy doprovodných skupin, stejně jako jména jednotlivých instrumentalistů. Díky pasportizačním údajům uvedeným u každého informátora je možné tyto poznatky přesně datovat. Např. u zpěvačky narozené v roce 1865 je doklad o sestavě muzikantů, s konkrétními jmény, kteří doprovázeli tanec ve Velkých Karlovicích kolem roku 1880 (s. 47) apod. Jiná poznámka informuje o dvojím přednesu písně – jako taneční a jako tzv. písně z přírody „přednesem parlando rubato s vydržovanými finálami“. Možná se zdají tyto informace být v tomto kontextu spíše okrajové, nicméně kdo pracuje s písemnými záznamy, dokáže ohodnotit jejich vypovídací cenu při studiu regionálního hudebního stylu. Z popisu tanců dále vy-

plývá, jak postupoval jejich vývoj. Např. tanec *starovalaský* (s. 49), představený jako původně točivý, se postupně ustálil jako suita několika figur. Ukazuje na vývoj pohybového ztvárnění směrem k figurálnímu provedení s ustáleným výběrem tanečních písní (u točivých je výběr volný), zatímco hudební tvar s charakteristickým polonézovým rytmem setrvává ve starší fázi. Podobný vývoj, tj. od točivých směrem k figurálním tancům, zaznamenal ve svých sběrech Z. Kašpar i u dalších tanečních projevů (s. 51, 52). Současně s odchylkami v jednotlivých variantách určitého tance je v zápisech zachycena rovněž velká rozmanitost. Ve skupině nesoucí název *starovalaský* je to např. deset více či méně odlišných provedení. A jen o něco méně je tomu i u dalších točivých tanců – u hanácké, uherské či *zvětaného*.

Toho, kdo se zajímá o zpěv, zaujme poznámka jedné z informátorek o zpěvu kolem svatby. Vyjádřila se doslova: „*Ve fabrice, dyž sa někerá vdávala, tož sa tři týdně huba nezavřela, tam sa naučili aj němí zpívat’...*“ (s. 95). Samozřejmě se dovídáme o tancích, které byly zvlášť oblíbené, jako červená nit se v poznámkách vine zmínka o proslulém kapelníkovi Pelárovi, známém mimo Valašsko z vystoupení na Národopisné výstavě československé v roce 1895 v Praze, a další detaily z hudební a taneční tradice Valašska.

Editorka doplnila materiál kapitolou o životě Z. Kašpara a Z. Jelínkové, je připojeno rovněž pojednání o F. Bartošovi, který inspiroval sběratele a jehož 100. výročí úmrtí si v roce vydání publikace (2006) kulturní veřejnost připomněla. Nechybějí doplňky jako soupis informátorů, u nichž se ve spolupráci s Okresním archivem ve Vsetíně podařilo doplnit údaje o životě, soupis literatury, v příloze je řada fotografií. Výhrady lze mít ke grafické stránce. Místo obvyklého pořadí – píseň, pod níž následuje popis, je pořadí opačné. Incipit písně i druh (název) tance je zbytečně duplicitní, není sladěn druh písma (na jedné stránce je až pět různých typů).



Doklad o tanečnosti a podobách lidových tanců ve druhé polovině 20. století se dostává do rukou zájemců díky podpoře měst, sponzorů, institucí, ale také díky editorce, která se odvážně pustila do práce, v níž se teprve začínala orientovat. Stala se jí dobrým startem a nepochybně cennou zkušeností v dalším snažení.

Marta Toncrová

ACTA MUSEALIA MUZEA JIHOVÝCHODNÍ MORAVY VE ZLÍNĚ 7, 2007, č. 1–2.

Regionální muzea se po své profesionalizaci od konce padesátých let minulého století snažila povzbudit vlastivědné aktivity ve svém okolí a vytvářet publikační možnosti tak, aby seznamovala veřejnost s výsledky své badatelské i kulturně osvětové činnosti. Dokládají to například i Zprávy oblastního muzea jihovýchodní Moravy v tehdejší Gottwaldově v šedesátých letech a další tisky, jakkoliv v osmdesátých letech minulého století sporadické.

S novým administrativně správním uspořádáním státu a s personální stabilizací muzea začalo Muzeum jihovýchodní Moravy vydávat v roce 2000 Acta musealia. Ředitel Ivan Plánka v úvodu prvního ročníku napsal, že sborník chce „zaujmout osobité místo ve spektru odborných publikací informací o práci vědních oborů zastoupených v Muzeu jihovýchodní Moravy“. Už sedmý ročník sborníku dokazuje, že zásluhou aktivní redakční rady, především neúnavného Karla Pavlišťáka, ale i zásluhou většiny odborných pracovníků muzea, se sborník zařadil mezi nepřehlédnutelné regionální tisky. Od prvního ročníku sledují obsah sborníku, který je nejenom obrazem badatelské činnosti muzea v oboru přírodních věd, archeologie, historie, fenoménu Baťa, etnografie, dějin umění, ale vlastivědné práce na Zlínsku vůbec.

Poněkud opožděně vydaný sedmý ročník obsahuje obvyklé oddíly: články, studie a velmi užitečné oddíly personalia, musealia a recenze. Úvodní studie P. Bezděčky, který v přírodní rezervaci Rovná hora u Prakšic objevil 41 druhů teplomilných mravenců, stejně ekostudie I. Krna a P. Horniaka o pošvatkách nebo práce P. Hanákové o ohrožených družicích flóry v pěnovcovém prameništi v údolí Březinky se mně zdají příliš specializované. Čtivější je článek J. Langové o nález keramické botičky ze Zlína–Malenovic, která spolu s obdobnými nálezy z jiných částí Moravy může naznačovat podobu jednoho druhu obuvi v pravěku.

Pro širší veřejnost může být poučná bohatě dokumentovaná etnologická studie D. Drápaly o termínech výročních trhů v západních Karpatech, pojednávající nejenom o významu trhů na východní Moravě v 19. století, ale i o jejich vývoji v dalším období. Známé „vandrování“ tovaryšů po Evropě přibližuje V. Michalička na příkladu rožnovského sedláře Františka Halamičky. Příspěvkem k poznání kampanologických památek na Valašsku je bohatě dokumentovaná práce P. Odehnala o zvonech z olomoucké dílny mistrů Reimerů. Pěknou prací z oboru etnologie je studie J. Lešťanské věnovaná vývoji obřadů a obyčejů při narození dítěte na Zlínsku. Na základě terénního výzkumu autorka sleduje podrobně proměny obyčejů provázejících život rodin od porodu až po církevní slavnost úvodu, posléze – v druhé polovině 20. století – pak až po světskou slavnost přijetí nového občánka do společnosti.

Jako skoro vždy, i v recenzovaném 7. ročníku je věnována pozornost v oddílu studie i v oddílu Personalia aktivitám spojeným se jménem Baťa (V. Křeček, H. Kuslová, J. Wicherek, J. Bakala, V. Hlávková), dokumentující činnost světově proslulé podnikatelské rodiny, její počátky i rozvoj jsou spjaty se Zlínem.

S konkrétními sbírkovými, osvětovými a ostatními aktivitami seznamuje čtenáře oddíl Musealia (D. Trávníček, R. Častulík, Y. Činčová, B. Petráková, M. Štýbro-

vá, J. Šušolová) a oddíl Recenze, v němž jsou publikovány posudky na Pavlišťákovu publikaci o tradiční lidové výrobě, na reprint Bartošovy knihy *Naše děti*, na publikaci B. Petrákové o kroji na luhačovickém Zálesí a na knihu R. Habartové o řezbář Františku Gajdovi. Závěr spolu s fotografickou přílohou představuje přehled činnosti muzea v roce 2006.

V retrospektivním pohledu na sborník zlínského muzea se zdá, že i nadále si musí redaktori při jeho sestavování uvědomovat, že sborník není zpravodaj pro publikaci výzkumných zpráv, nýbrž prostředek pro jejich interpretaci v širších souvislostech, a že oddíly personálií, museálií a zejména recenzí jsou důležitým zdrojem poznatků o odborných aktivitách v regionu a je jim třeba věnovat ještě výraznější pozornost.

Josef Jančář

DESETILETÍ ŠKOLY FOLKLORNÍCH TRADIC

Ve dnech 27. a 28. 3. 2009 se uskutecnily ústní i praktické obhajoby závěrečných prací studentů čtvrtého běhu Školy folklorních tradic (ŠFT). Nová skupina absolventů uzavřela i první desetiletí této školy. ŠFT získala za dobu své existence renomé mezi zájemci o praktické znalosti folkloru a svou úroveň vytvořila tradici prestižního vzdělávání v uvedené oblasti. Proto je smysluplné ohlédnout se a formulovat některé postřehy a snad i závěry o této formě vzdělávání.

Východiskem pro vznik ŠFT byly odborné diskuse, vedené především na půdě NÚLK ve Strážnici. Předmětem diskusí byly aktuální projevy folklorismu a jeho proměňující se vazby na tradiční lidovou kulturu. Ukazovalo se tehdy totiž, že folklorní soubory čerpají při své činnosti spíše ze souborové paměti, ale méně se opírají o původní východiska, a že jejich znalosti postrádají hlubší zakotvení. Nepochybně to souviselo s generační

výměnou ve vedení souborů; odcházeli ti, kteří se mnohdy ještě podíleli na sběrech materiálu v terénu, a přicházeli mladí, kteří spíše čerpali z vlastních praktických znalostí, jak je v paměti uchovali. Vycházeli tedy z toho, čemu se naučili jako aktivní „souboráci“, případně čerpali z hotových programových čísel vytvořených pro pódium. Ačkoliv ani po roce 1989 v souborovém prostředí nenastal předpokládaný útlum zájmu o folklor, bylo zřejmé, že ubývá znalostí o původním tvaru a společensko-kulturním zakotvení zvoleného tance, písně, zvyku. Ukázalo se totiž, že nestačí jen poměrně rozšířená a zaběhnutá praxe regionálně zaměřených školení pro předávání folklorního materiálu, ale že je třeba dát vedoucím souborů i jejich potenciálním pokračovatelům hlubší i širší znalosti o tradiční lidové kultuře a o jejích hodnotách jakožto součásti kulturního dědictví. Bylo rovněž

potřeba poskytnout souborovým choreografům dostatek nástrojů, jak folklor prezentovat na jevišti.

Pro realizaci Školy folklorních tradic se spojily tři organizace: NÚLK ve Strážnici, NIPOS-ARTAMA a Folklorní sdružení. Díky úsilí představitelů NÚLK získala ŠFT akreditaci Ministerstva školství ČR. Tím se její status povýšil a kromě toho studující z řad učitelů tak získali možnost nové aprobační. Pro ŠFT byly vytvořeny konkrétní učební programy i učební plány, v nichž jednotlivé disciplíny na sebe logicky navazují. Obsah výuky zahrnuje všechny základní žánry folkloru a realizuje se v teoretických i praktických předmětech, které jsou v rovnováze. (Tak např. frekventanti získávají hlubší informace o lidové slovesnosti, dále poučení o sběratelích a sbírkách, u nichž lze slovesnost nalézt, a konečně si osvojují dovednost, jak se slovesností pracovat na

zkouškách souboru a jak ji lze využít na scéně v konkrétním programovém čísle. Podobně se např. učí o lidové písni, ale také, jak vést v souboru nácvik lidové písně.) Součástí obsahu je i úvod do problematiky dramaturgie, režie, pedagogiky a psychologie, anatomie a fyziologie, frekventanti poznávají základy pohybové průpravy s metodickým doporučením, které zohledňuje věkové zvláštnosti cílové skupiny, již je průprava určena. Značnou hodinovou dotaci má praktická výuka základů choreografie. Lektory jsou vesměs vysokoškolské učitelé. Výjimkou jsou lektori, kteří vyučují tance z regionů Moravy a Slezska, ale to jsou přední znalci folkloru vždy z konkrétního regionu. Výuka se uskutečňuje o víkendech (přibližně jeden víkend za měsíc) a je rozdělena do čtyř semestrů. Důležitou součástí jsou zkoušky z praxe i teorie. Na jejich základě získávají studenti vysvědčení i závěrečné osvědčení o absolvování kurzu. K závěrečné zkoušce frekventanti zpracovávají (po dobu jednoho roku) konkrétní folklorní téma pro realizaci na pódium. Posuzuje se při tom, jak dokáží vyhledávat folklorní materiál, jak na základě studia teoretické literatury chápou regionální, časové i prostorové souvislosti, které se k materiálu vztahují, a konečně se posuzuje i nápaditost a neotřelost choreografického zpracování. Hotové práce jsou uloženy v archivu NÚLK ve Strážnici. Vlastní obhajoba přináší konkrétní obraz výsledků práce a je současně zajímavou přehlídkou tvořivosti každého jednotlivého frekventanta. Slavnostní ráz ukončení dává i oblečení: Stalo se již nepsanou tradicí, že čerství absolventi se k vyhlášení výsledků převlékají do krojů svého regionu a za přítomnosti představitelů všech zúčastněných organizací dostávají vysvědčení.

Pro úplnou představu o reálné podobě ŠFT je nutné všimnout si podrobněji frekventantů, tj. jaké je jejich složení, jak přistupují ke studiu, které si sami hradí, a jaké výsledky dosahují, případně, co



Absolventi Školy folklorních tradic 2007–2009. Foto K. Čermáková 2009.

víme o jejich dalším uplatnění v kontaktu s folklorem.

Dosud ŠFT absolvovalo 162 účastníků, jejich průměrný věk je 30 let, s výkyvy na obě strany věkové škály. Většinu z nich tvoří ženy, přibližně v poměru 4:1. Ke studiu se přihlašují lidé z různých částí ČR, přičemž jednotlivé oblasti jsou rovnoměrně zastoupeny. Škola se uskutečňuje střídavě v Praze a v Brně, s výjimkou prvního ročníku, který se uskutečnil v Jihlavě, takže většina studentů vždy dojíždí. Většinou jsou to členové, případně vedoucí folklorních souborů, což odpovídá záměru i výchozím předpokladům. Snaha ovšem směřovala i k získání zájemců z řad učitelů, aby uměli a chtěli vést děti k poznávání místních a regionálních tradic lidové kultury. V tomto ohledu se záměr naplnil jen částečně. Pokud jsou mezi frekventanty učitelé, pak jsou to většinou lidé, kteří jsou současně členy folklorních souborů. Vzhledem k tomu, že sledujeme další uplatnění absolventů, můžeme konstatovat, že zúčastnění učitelé obrátili v tomto směru pozornost i k dětem ve škole, nejen v souboru. V jednom případě z popudu absolventky ŠFT a současně učitelky na střední odborné škole cestovního ruchu došlo k zařazení nového předmětu se zaměřením na tradice lidové kultury. Někteří učitelé přišli ze základních uměleckých škol, také ti se ve výuce věnují folkloru. Frekventanti se aktivně zapojili do projektu vyhlášeného NÚLK (*Tady jsme doma – Poznej folklor svého regionu*) a zaměřeného na pomoc učitelům, aby ve větší míře a s porozuměním seznamovali děti s folklorními tradicemi své obce a regionu. Někteří z nich, kteří jsou učiteli na základní škole, se k projektu sami přihlásili, jiní k projektu získali učitele v základní škole svého bydliště. Přesto je nutné konstatovat, že právě snaha získat ke studiu v ŠFT učitele a dát jim tak potřebné vědomosti, které by ve vyučování využívali, je dosud málo naplněna. S výsledky práce

absolventů ŠFT se setkáváme na folklorních přehlídkách, někteří se aktivně zúčastnili seminářů pořádaných NÚLK ve Strážnici.

Ale vraťme se ještě k vlastnímu studiu. Přihlášení frekventanti přistupují ke studiu na základě vlastního dosavadního zájmu o folklor i na základě vlastního přání více se o něm dozvědět, získat nové dovednosti. Folklor a zájem o něj je stmelujícím článkem mezi nimi. Vytváří z každého ročníku účastníků zcela konkrétní malou sociální skupinu se všemi jejími charakteristickými rysy, a tím i celkovou atmosférou. Do jisté míry je zřejmé, že folklor je spojujícím článkem také mezi lektory a studenty. Zpravidla tedy nevznikají dvě protichůdné skupiny, které odděluje jakási pomyslná hráz, ale naopak. Toto propojení mezi lektory a studenty ve společném zájmu nastoluje pozitivní klima pro výuku. I přesto, že jednotliví frekventanti jsou pro zařazené obory různě disponováni, je u všech zřejmé a prokazatelné studijní úsilí. Ohlédneme-li se však zpět, musíme konstatovat, že právě v tomto ohledu se úroveň proměňovala. Od původních představ přihlášených, že půjde především o dobrou zábavu, se postupně ustálilo vědomí, že absolvování ŠFT znamená také vynaložit úsilí. Také to přispělo k výše zmíněné prestiži, kterou výuka získala.

Co lze říci závěrem. Nápad vytvořit pro laiky kvalitativně vyšší formu vzdělávání o tradicích lidové kultury a následná realizace v podobě Školy folklorních tradic se po prvních deseti letech její existence ukazuje jako nápad smysluplný a potřebný. V historii našeho folklorismu tak nepochybně vzniká nová kapitola, v níž angažovanost odborníků – folkloristů je určující. Lze si jen přát, aby nově vytvořená tradice mohla pokračovat, aby škola měla dostatek zájemců a našla porozumění i u nadřízených úřadů, např. na ministerstvu školství.

Alena Schauerová

TŘI POZŮSTALOSTI Z ARCHIVU NÚLK STRÁZNICE

Součástí archivu Národního ústavu lidové kultury ve Strážnici je mj. pozůstalosti tří osobností, jež výraznou měrou ovlivňovaly vývoj folklorního hnutí u nás a které významně spolupracovaly s tehdejší strážnickou kulturní institucí (dnešní Národní ústav lidové kultury). Byla by určitě škoda, kdyby materiál z jejich pozůstalostí, uložený v listinném a zvukovém archivu NÚLK, upadl v zapomnění a nebyl dále badatelsky využíván jako důležitý zdroj informací i inspirace pro další generace.

První pozůstalost vzešla z činnosti dlouholetého ředitele strážnického Krajského střediska lidového umění (od roku 1967 Ústavu lidového umění) **Vítězslava Volavého (1922–1983)**. Vedle autobiografického materiálu (I. skupina) a bohaté osobní korespondence s různými osobnostmi našeho folklorního hnutí i etnografie, s vědeckými i mediálními institucemi a domácími i zahraničními soubory z let 1957–1982 (II. skupina) je badatelsky cenná III. skupina, tvořená především rukopisným materiálem vzešlým z vědecké, odborné a literární činnosti původce fondu. Tvoří ji Volavého drobné články a příspěvky z oblasti choreologie a muzikologie, určené k uveřejnění v odborných periodikách i denním tisku (*Poznámky ke strážnickému Dánaji, Orientační pomůcka pro výzkum lidových hudebních nástrojů, Rozprava o reprodukčních stylech v lidové hudbě instrumentální*). Součástí skupiny je také Volavého disertační práce *Svatební písně a jejich vztahy k jednotlivým úkonům svatebního ceremonielu* (1953). Tato materiálově nejrozsáhlejší skupina dále obsahuje recenze, posudky, fejetony a zahraniční cestopisy původce fondu. Nedílnou součástí jsou rovněž projevy, nekrology a memoárové stati o osobách, jichž si Volavý velmi vážil (sběratel lido-

vých písní Jan Poláček, horňácký primáš Jan Norek, etnograf Vladimír Ulehla či muzikolog Karel Vetterl).

Z činnosti původce ve funkci ředitele kulturního střediska ve Strážnici vzešel materiál IV. skupiny, která je tvořena množstvím scénářů, návrhů a hodnocení pořadů strážnického festivalu a rovněž písemnou agendou vzniklou chodem Ústavu lidového umění. Další dvě skupiny jsou tvořeny různorodým materiálem vzešlým z veřejné činnosti původce, tedy např. písemnostmi z činnosti Volavého v Junáku či mysliveckém sdružení (V. skupina) a plakáty, diplomy a fotografickým materiálem (VI. skupina). Životopisy a odborné studie osob úzce spolupracujících s původcem fondu (etnochoreoložka Zdenka Jelínková, primáši Jožka Kubík či Jaroslav Václav Staněk, choreograf Cyril Zálešák) spolu se sborníkem písní Volavého cimbálové muziky tvoří poslední VII. skupinu.

Fond pozůstalosti V. Volavého zabírá 0,64 bm písemností (5 kartonů + 3 spisové desky), je evidován ve 118 inventárních jednotkách a zpracoval jej Lubor Nedbal v roce 2008.

Pozůstalost **Josefa Tomeše (1936–1978)**, dlouholetého osobního přítele a spolupracovníka V. Volavého (J. Tomeš byl od roku 1962 až do své smrti zástupcem ředitele strážnické kulturní instituce), svou kvantitou převyšuje materiál Volavého pozůstalosti. Fond je členěn velmi podobně – I. skupinu tvoří především diáře s denními záznamy a poznámkové sešity s pracovními i životopisnými záznamy, tedy autobiografický materiál. Osobní i úřední korespondence z let 1966–1978 je náplní II. skupiny fondu. Podobně jako u Volavého pozůstalosti je zde nejobsáhlejší (120 inventárních jednotek) a zároveň nejzajímavější III. skupina, tedy písemnosti vědecké, odborné a literární provenience. Nalez-

neme zde desítky národopisných, vysoce kvalifikovaných článků a studií, neboť je známo, že Tomeš vždy kladl velký důraz na terénní výzkum spojený s pečlivým zvukovým, obrazovým a písemným záznamem. Tyto odborné studie mají velmi široký geografický záběr – od Tomešova rodného Horňacka přes Valašsko a těšínské Slezsko až po šumavské Podlesí. Vedle regionálně specializovaných statí tvoří písemnosti III. skupiny také obecné národopisné studie, např. *Lidové tradice v současném životě*, *Folklorní žánry v obyčejové tradici*, *Současné proměny lidových obyčejů*, *Národopis a občanské obřady*, studie o lidových tancích a písních (*Svatební hry a tance na Horňacku*, *Ukolébavky z Moravy*), lidovém stavitelství (*Nouzová obydlí na jihovýchodní Moravě*), lidovém oděvu či zaměstnání (*Od lidových tkanin k současnému odívání*, *Blatnické vinohradnictví a vinařství a jeho souvislosti s tradiční lidovou kulturou*). Součástí skupiny jsou dále různé projevy a přednášky, recenze a referáty a v neposlední řadě také články k životním jubileím folklorních a literárních osobností (horňáckého primáše Jožky Kubíka, spisovatele Jana Skácela). Největší část III. skupiny tvoří zprávy z tehdejších československých (*Chodské slavnosti v Domažlicích*, *Rožnovské slavnosti*, *Západoslovenské folklórní slavnosti Myjava*) a zahraničních folklorních festivalů (*Mezinárodní festival v anglickém Billinghamu*). Materiál IV. skupiny tvoří písemné doklady různých konferencí a seminářů (např. *Slovanská etnografie a dílo Lubora Niederla*), V. skupina zahrnuje scénáře pořadů prezentovaných na folklorních festivalech, scénáře televizních a rozhlasových národopisných pořadů a recenze na ně shromažďuje VI. skupina. Velmi obsáhlá je VII. skupina, v níž jsou soustředěny jak písemnosti vzniklé z činnosti Ústavu lidové kultury a jiných kulturních institucí, tak i materiál, který vzešel z bohaté angažovanosti původce fondu v odborných komisích a redakcích spe-



Vítězslav Volavý a Josef Tomeš jako členové poroty (1975).
Fotoarchiv NÚLK ve Strážnici.

cializovaných periodik (Československá sekce Mezinárodní komise pro studium lidové kultury karpatské oblasti, redakce časopisu *Ethnologia Slavica*) či kulturních a společenských organizací. Recenze na Tomešovy práce, seznam jeho publikační činnosti a různý obrazový materiál (plakáty národopisných slavností a katalogy výstav) tvoří náplň VIII. skupiny. Poslední IX. skupina je složená z písemností jiných osob (odborné články Dušana Holého, Václava Frolce či Karla Fojtíka) a rovněž ze zpěvníku – sbírky písní Fanoše Mikuleckého.

Fond pozůstalosti J. Tomeše se skládá z 2,03 bm písemného materiálu (18kartonů) a obsahuje 197 inventárních čísel. Zpracován byl stejně jako předchodí fond Luborem Nedbalem v roce 2008.

Na kompletní utřídění a odborné zaevidování teprve čeká pozůstalost naší přední etnochoreoložky **Zdenky Jelínkové (1920–2005)**. Za svého působení shromáždila obdivuhodný materiál, který svou kvantitou mnohonásobně převyšuje oba výše uvedené fondy. Kompletní pozůstalost Z. Jelínkové tak tvoří cca 60 krabic různorodého písemného, obrazového a audiovizuálního materiálu.

Písemným materiálem se v užším kontextu rozumí excerpta a nákresy tanečních figur, odborné rukopisy a písemnosti původce fondu vydané tiskem. Co se týká dokumentace tanců, měla Z. Jelínková neobvykle široký záběr – její pozornosti neunikl téměř žádný region na Moravě, ale i v Čechách (podle nashromážděného materiálu lze usoudit, že důraz kladla především na oblast Horního a Středního úpí, Valašska, Lašska, Brněnska a Horácka). Tance ostatních regionů ale také více či méně zaznamenala a popsala. Zajímavé jsou rovněž přípravné rukopisné materiály pro taneční školení dětských i dospělých souborů, jichž Jelínková absolvovala v mnohých regionech bezpočet. V širším měřítku lze mezi písemný materiál fondu řadit rovněž různé zpěvníky, metodické příručky a publikace jiných osob. Co se

obrazového materiálu týče, jedná se především o fotografie dokumentující taneční figury a krojové varianty různých regionů, další zachycují mnohé semináře, festivaly a soukromé akce původce fondu. V pozůstalosti nalezneme vedle fotografického materiálu také různé plakáty festivalů a folklorních pořadů, výjimkou nejsou ani náčrty a obrazy s folklorní tematikou z ateliéru akademického malíře Aleše Černého. Ve fondu je také bohatě zastoupen audio a videomateriál. Jedná se především o studijní a terénní materi-

ály k tancům (magnetofonové záznamy, 8mm a 16mm filmy, VHS kazety), ale i o bohatou sbírku gramofonových desek a CD různých interpretů lidové hudby. Právě tato část fondu už je buď ve fázi odborného zpracování, nebo je již zařazena do zvukového archivu NÚLK.

Ostatní materiál pozůstalosti Z. Jelínkové není zatím dosud zpracován. Věřím, že se tak v budoucnu stane, aby mohl být tento materiálově bohatý fond zcela zpřístupněn badatelské veřejnosti.

Petr Horehled'



Zdenka Jelínková připravuje členy strážnického souboru Žerotín na natáčení svatebního danaje (15. 5. 1994). Fotoarchiv NÚLK ve Strážnici.

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2009

(Revue für Ethnologie 2/2009)

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 2/2009 der Zeitschrift *Národopisná revue* (Revue für Ethnologie) behandelt das Thema der sozialen Kultur, insbesondere gegenwärtige Riten, Bräuche und Sitten. In ihrer Studie theoretisiert Dorota Simonides über das Wesen und den Sinn von Bräuchen im Leben der Menschen, indem sie einen Vergleich zwischen der traditionellen und der zeitgenössischen Kultur zieht (*Der Brauch im Leben des Menschen früher und heute*). Der Beitrag von Daniel Drápala dokumentiert die Frühjahrsbegehungen von Mädchen und Jungen in einem Übergangsgebiet zwischen den volkskundlichen Regionen Mährische Walachei und Hanna (*Zu sozialen und wirtschaftlichen Funktionen der Kinder-Frühjahrsbegehungen in der Region Záhoří*). Lenka Polaková und Marta Ulrychová untersuchen die Form des auf Traditionen beruhenden Bergmannsbrauchtums, dessen Wurzeln im sozio-beruflichen Umfeld bereits im 18. Jahrhundert nachgewiesen wurden (*Der Ledersprung im Raum Karviná. Beitrag zum gegenwärtigen Stand der Bergmannsbräuche*). Gabriela Kiliánová informiert über Bestattungsrituale in der Westslowakei anhand von Erkenntnissen, die bei einer über einen längeren Zeitraum angelegten wiederholten Durchforschung gewonnen wurden (*Zur ewigen Ruhe eingehen. Zwei Beispiele von heutigen Bestattungszereemonien in der Westslowakei*). Fastnachtsreden und bedeutende Träger der Fastnachtstradition in der Gemeinde Postřekov skizziert in ihrem Beitrag Marta Ulrychová (*Die Richterfigur bei der Fastnacht in Postřekov*).

Die Rubrik „Tradition im Wandel“ bringt Beiträge von Eva Večerková (*Ostereier von Josef Vavroš aus Studénka*) und Petra Košlíková (*Die Alltagsmagie. Am Beispiel des Berührens des Engelkopfes [„vošahlik“] an der St.-Bartholomäus-Kathedrale in Pilsen*). Die Rubrik „Gespräch“ stellt den bulgarischen Ethnologen Račko Popov vor. Die „Gesellschaftschronik“ bringt Nachrufe auf den Musikologen Rudolf Pečman (1931–2008), den Choreografen Luboš Ogoun (1924–2009) sowie den Violinisten Bohumil Smejkal (1935–2009). Weitere regelmäßige Rubriken sind Archivfotografien, Ausstellungen, Festivals und Vorführungen, Besprechungen neuer Bücher und Berichten aus dem Fachbereich gewidmet. In der Rubrik „Diskussion“ wird das Thema der Ethik in der Ethnologie eingeführt, das auch in den nächsten Ausgaben fortgeführt wird.

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2009

(Journal of Ethnology 2/2009)

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

As to its theme, Journal of Ethnology 2/2009 is aimed at the social culture, mainly at the contemporary rituals, customs and habits. Dorota Simonides directed her essay to theoretic reflections on the essence and sense of customs in human's life, when comparing traditional and contemporary culture (*A custom in human's life in the past and today*). Daniel Drápala deals with the documentation of boys' and girls' spring rounds in the inter-territory between the ethnographical areas of Wallachia and Hanna (*On social and economic functions of children's spring rounds in Záhoří*). Lenka Polaková and Marta Ulrychová investigate the contemporary form of a ritual based on the miner's tradition, whose roots are documented as early as in the 18th century in the mentioned social and professional environment (*Jumping over the leather apron. A contribution to the contemporary situation in miners' rituals*). Gabriela Kiliánová informs about knowledge on funeral rituals, based on the long-term feedback research in the territory of Western Slovakia (*To pass away in peace. Two examples of contemporary funeral ceremonies in Western Slovakia*). Marta Ulrychová elucidates Shrovetide speeches and significant tradition bearers in the village of Postřekov (*A figure of a judge at Shrovetide in the village of Postřekov*).

Transferring Tradition column publishes the contributions by Eva Večerková (*Decorated Eggs made by Josef Vavroš from Studénka*) and Petra Košlíková (*Everyday's Magic. An example of touching the cherub "vošahlik" beside the church of St. Bartholomew in Pilsen*). Interview column introduces Račko Popov, the Bulgarian ethnologist. Social Chronicle includes the obituary notes of musicologist Rudolf Pečman (1931–2008), choreographer Luboš Ogoun (1924–2009) and violinist Bohumil Smejkal (1935–2009). Other regular columns deal with archive photos, exhibitions, festivals and shows, reviews of new books and reports from the branch. Discussion column raises the theme on ethic in ethnology, which is to continue in the next issues of the Journal.

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2009, ročník XIX

(XLVI. ročník Národopisných aktualit)

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

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

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

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

Šéfredaktor: Jan Krist

Redaktorka: Martina Pavlicová

Výkonná redaktorka a tajemnice redakce: Lucie Uhlíková

Výtvarná spolupráce: Dana Chatrná

Tisk: LELKA, Dolní Bojanovice

Datum vydání: 30. června 2009

ISSN 0862-8351

MK ČR E 18807

