

N Á R O D O P I S N Á

revue

2/2015

AUTOŘI STUDIÍ A ČLÁNKŮ NR 2/2015:

Mgr. Alena DUNAJOVÁ (*1967) – vystudovala etnologii a historii na Filozofické fakultě MU v Brně. Od roku 1995 pracuje v Národním památkovém ústavu, územním odborném pracovišti v Brně, kde působí jako specialista na lidovou architekturu. Věnuje se studiu usedlosti německého etnika na jižní Moravě, zaměřuje se také na teorii ochrany památek lidového stavitelství a památkovou ochranu hliněných staveb. **Kontakt:** dunajova@npu.cz

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

Doc. PhDr. Martin SOUKUP, Ph.D., (*1977) působil od roku 2009 na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se teorií a metodologií sociální a kulturní antropologie, zvláštní pozornost věnuje kulturám Melanésie, kde uskutečnil tři terénní výzkumy. Ve výzkumu se zaměřuje na vizualizaci a reprezentaci kultury a prostorové souvislosti sociálních a kulturních jevů. **Kontakt:** soukup@antropolog.cz

Doc. Dr. Petr LOZOVIUK, Ph.D., (1968) studoval etnologii v Praze, Berlíně a Mnichově. Pedagogicky působil na Univerzitě Karlově v Praze, Technické univerzitě v Drážďanech, na Univerzitě Pardubice a na Technické univerzitě Liberec. V letech 2003–2012 byl vědeckým pracovníkem Institutu saských dějin a etnologie v Drážďanech, v současnosti je vedoucím Katedry antropologie na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni. Mezi těžiště jeho odborného zájmu patří evropská srovnávací etnologie, interetnické vztahy a interkulturní komunikace, dějiny disciplíny, metodologické a epistemologické problémy oboru, aktuální problémy etnoemancipačních procesů ve východní Evropě. **Kontakt:** lozoviuk@ksa.zcu.cz

N Á R O D O P I S N Á

revue

2/2015



OBSAH

Studie k tématu Etnologické aspekty zdobnosti

Ars una, species mille. Forma se mění, ale účel zůstává stejný – výzdoba vesnických domů

19. a 20. století (*Alena Dunajová*) 79

Relativita a variabilita zdobnosti ženského těla (*Barbora Půtová*) 95

Kultura na předkožce: novoguinejské variace na fíkový list (*Martin Soukup*) 109

Ostatní studie:

Etnografie a spory o etnokulturní interpretaci „lidové kultury“ (*Petr Lozoviuk*) 119

Proměny tradice

Maškarádi se vracejí aneb Obnovený masopustní průvod v Opatovicích u Rajhradu (*Jana Poláková*) 128

Ohlédnutí

Vzpomínka na Jana R. Bečáka (*Miloš Melzer*) 130

Společenská kronika

Sedmdesátník Vítězslav Štajnochr (*Ludmila Tarcalová*) 132

Vlastimil Vondruška jubilující (*Lubomír Procházka*) 133

Magdaléna Rychlíková jubiluje (*Ludmila Tarcalová*) 134

Životní jubileum Aleny Vondruškové (*Lubomír Procházka*) 135

Výstavy

Výstava hliněných konstrukcí ve Strážnici (*Jitka Matuszková*) 135

Konference

Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore 2015 (*Martina Pavlicová*) 137

Koncerty a festivaly

XVI. Národopisná slavnost v Kinského zahradě v Praze (*Jiřina Langhammerová*) 137

Recenze

J. Nosková – J. Čermáková (eds.): „Měla jsem moc krásné dětství.“ Vzpomínky německých obyvatel Brna na dětství a mládí ve 20. až 40. letech 20. století (*Sandra Kreisslová*) 138

V. Horpeniak: Šumava očima Vladimíra Horpeniaka I. (*Marta Ulrychová*) 140

M. Melzer: Anežka Šulová (*Miroslav Válka*) 142

E. Tomášová (ed.): Etnografická terénní práce. Sborník příspěvků z česko-rakouského odborného semináře (*Marta Toncrová*) 143

M. Baumann – G. Richter: Nichts konnte den Brauch zerschlagen... 600 Jahre Kötztinger Pfingstritt mit einem Beitrag von Ludwig Baumann (*Marta Ulrychová*) 144

J. Stránský: Strašidla a čarování v Krkonoších (*Jaroslav Otčenášek*) 146

V. Thořová – J. Traxler – Z. Vejvoda: Lidové písně z Prahy ve sbírce Františka Homolky, II. díl (*Marta Ulrychová*) 146

Moravské Slovensko I, II. Reprint z roku 2014 (*Vendula Škrabalová*) 148

Zprávy

GISTraLiK – internetový rozcestník pro studium tradiční lidové kultury (*Roman Malach*) 149

Dvě jubilea slováckého verbuňku (*Jan Blahůšek, Karel Pavlíščík, Jarmila Teturová*) 149

Resumé

156

ARS UNA, SPECIES MILLE. FORMA SE MĚNÍ, ALE ÚČEL ZŮSTÁVÁ STEJNÝ – VÝZDOBA VESNICKÝCH DOMŮ 19. A 20. STOLETÍ

Alena Dunajová (*Národní památkový ústav, územní odborné pracoviště v Brně*)

Snaha lidí zdobit si svá obydlí je známá už od pravěku. Při posuzování soudobých výtvarných projevů s dekorativní funkcí na venkovských stavbách – ať již tradičních, nebo novostavbách – máme v kontextu tradiční lidové zástavby často tendence hovořit o ztrátě vkusu dnešních stavebníků. Na konferenci „Památkář, projektant a investor ve vzájemném dialogu“ v Havlíčkově Brodě v září 2014 zazněla při diskusi z úst generální ředitelky Národního památkového ústavu Naděždy Goryczkové skeptická slova v souvislosti s nemožností pochopit a vnímat tradiční estetické hodnoty tak, jak to prý dokázali naši předkové. Architekt Jan Pešta, badatel a znalec v oblasti lidové architektury na území Čech,¹ při stejné příležitosti vzpomněl svého dědečka, který se svým přirozeným instinktem dokázal ztotožnit s estetikou tradičního vesnického prostředí a dokázal ji konfrontovat s mnoha projevy novodobého nevkusu. Kromě rozpačitého postoje významných reprezentantů české památkové péče, kterému se budu v této studii věnovat později, jsem si uvědomila, že obavy ze ztráty specifických projevů lidové výtvarné kultury byly již v druhé polovině 19. století jedním z podnětů ke sběratelským a dokumentačním snahám v této oblasti. Vyvrcholením se pak stala Národopisná výstava československá (1895). Agronom a spisovatel Jaroslav Spirhanzl Ďuriš (1945: 119) psal o tvůrčím úpadku lidové kultury v druhé polovině 19. století (s dopady až do jeho současnosti, tedy do 40. let 20. století), který je nutno vědecky analyzovat. Ve své publikaci *Staré jihočeské chalupy* se snažil najít východisko a cestu pro přežití a zachování regionálních staveb, které se podílely na utváření charakteru venkovské zástavby území právě prostřednictvím osobitých výzdobných a stavebních prvků. Životaschopnost těchto specifických projevů stávl do kontrastu se zaostalými temnými místnostmi a především nevhodnými prostory pro hospodaření, které bylo podle něj nutné modernizovat a přestavět.

Etnolog Richard Jeřábek mluví o tom, že vrcholné období lokální lidové kultury překryla na počátku 20. století vrstva okázalých projevů lidového umění, z nichž četné balancují na pomezí nevkusu (Jeřábek 1979: 45). Nové

projevy lidové výtvarnosti, spojené také s výzdobou domu po polovině 20. století, nazývá neuměním nebo masovým kýčem (Jeřábek – Šťastná 1978: 63). Teoretické východisko našich úvah ovlivnila mimetická teorie francouzsko-amerického historika a kulturního antropologa René Girarda, přičemž nám ani tak nešlo o Girardovu mimetickou rivalitu, jako spíše o jím dobře charakterizovaný rozhodný podíl napodobování (mimeze) na lidské kulturní projevy (Girard 2008). Sugestivní symbolická imaginace nám umožňuje porozumět nejen intelektuálním a duchovním procesům probíhajícím v evropských dějinách, ale též významu přebírání určitých výtvarných prvků a forem. Vycházíme z předpokladu, že se lidé snažili (a snaží) imitovat některé působivé a prestižní vzory a přivlastnit si je, aby tak získali výhodu nad svými sousedy, popřípadě aby se identifikovali s určitou společenskou skupinou (Budil 2013: 14). V tomto smyslu proto nelze činit rozdíl mezi tzv. selským barokem 19. století (námi dnes většinově obdivovaným) a tzv. podnikatelským barokem závěru 20. století (námi dnes většinově haněným). Jednak šlo principiálně aktérům jak v 19., tak ve 20. století o totéž (symbolicky zvýraznit svůj společenský status), ale i naše estetické soudy jsou poplatné době a proměňují se. Nežřídká se stává, že dnes obdivujeme jako esteticky hodnotné to, čemu se naši předci ještě před sto lety vysmívali (respektive k tomu zaujímal negativní postoj).

Výzdoba obydlí a s ní spojené techniky vycházely jednak z konkrétního prostředí, jednak z možností, které skýtal společenský význam majitele. Generačními zvyklostmi ovlivnění tvůrci byli limitováni materiálovou výbavou, dobou estetickou normou, osobními tvůrčími schopnostmi a znalostí výtvarných technik. Ke zdůraznění a zkrášlení se využívaly plochy stěn interiérů a exteriérů obytných i hospodářských staveb, topeníšť, stropy, podpěrné sloupy trámových konstrukcí stropů, okna, dveře, vrata, ohradní zdi i ploty předzahrádek. Preferovaným místem pro výzdobu bylo okolí všech otvorů ve stěnách, zejména vstupů (domy s žudry), které byly nejvhodnější pro aplikaci ochranných formulí a kde se také mohly (a musely) nejlépe demonstrovat nároky na prestižní status majitele.

Pro upozornění na vznik a vývoj některých tradičních projevů lidové výtvarné kultury při výzdobě obydlí, na jejich případné paralely se současným dobovým názorem a na názory různých skupin na daný fenomén poslouží níže popsané příklady. Zánik některých elementárních výzdobných projevů, jako jsou prstová výzdoba, otisky řepných a bramborových tiskátek a nejrůznějších předmětů v interiéru, není odvislý od dobových módních trendů, nýbrž souvisí s rozvojem a modernizací vlastního bydlení a s převládnutím běžně dostupných vyspělejších výzdobných pomůcek a využívání služeb řemeslníků. Jde především o přestavbu obytných prostor (překrytí někdejších podlah z dusané hlíny a zrušení černých kuchyní s otevřenými dymníky) a možností zdobit je moderními pomůckami.

Dusané podlahy obytných místností (praktické dusané hliněné podlahy, které se při sobotním úklidu čistily a zapravovaly směsí řídkého kravského trusu s hlínou) na jihovýchodní Moravě a sousedním západním Slovensku, v přilehlých oblastech Dolního Rakouska a u etnických Slováků v jihovýchodním Maďarsku se staly místem pro uplatnění výzdoby s doslova jepičím trváním. Ženy a dívky vylévaly tenkým proudem vody na umetěné hliněné podlahy na Podluží geometrické a rostlinné ornamenty nebo je vysypávaly žlutým pískem nebo drtí z pálených tašek a cihel na zvlhčené tmavé podlahy. K výzdobě prováděné vyléváním stačila konev na zalévání, u níž proud vody redukovala autorka prstem, případně plechová nádoba, která měla ve dně díрку. Jako pracovní nástroj pro sypané ornamenty sloužila také kovová nálevka se vsazeným papírovým kornoutem, aby byl pramínek písku co nejtenčí a nejrovnější. Při vytváření mnohdy i složitých ornamentů byla nejdůležitější rychlost a plynulost pohybu. Nejzručnější ženy zvládaly celé obrazce v jednom zátahu. Sypaná, někdy i vylévaná výzdoba prováděná kdysi společně s úklidem každou sobotu, později pouze na Bílou sobotu, vydržela na podlaze i několik dní. Prestiž si získávaly umělkyně také při vysypávání a vylévání ornamentů na chodnicích, což v dnešní době není rovněž možné vzhledem ke zpevnění povrchů novodobými materiály (betonové dlažby, živičné povrchy). Krátkodobost trvání výzdoby prostřednictvím vylévání ornamentů, z dnešního pohledu jen těžce pochopitelná, souvisela se životem vesnického společenství. Ženy spolu vzájemně mohly soupeřit, ornamenty vytvářené svobodnými děvčaty v exteriéru mě-

ly často jen upoutat pozornost chlapců procházejících kolem cestou do kostela.

Po vytěsnění otevřeného ohniště do tzv. černé kuchyně umístěné v části síně se širokým otevřeným komínovým dymníkem v 18. a v 19. století se rozvinul fenomén „malování ohnišť“. Tento způsob výzdoby se rozšířil a nejdéle přetval ve vesnickém prostředí moravsko-slovenského pohraničí a gradoval v bohaté výzdobě ohnišť západního Slovenska, zaznamenan je také z území Maďarska. Přestože je doložen výhradně v lokalitách hliněného stavitelství, nelze je s ním přímo ztotožňovat, protože rozšíření hliněného domu je mnohem širší. Pro nedostatek recentních dokladů a dosavadních bádání nebude možné spolehlivě vysvětlit konkrétní rozšíření. Místem ornamentální výzdoby se stala celá čelní zeď černé kuchyně s „čelustěmi“ (otvory) pro přikládání do pece nebo do kamen stojících ve světnici, tvořící z části i vnitřek dymníku (součástí černé kuchyně bylo ohniště, vestavěný sporák, někdy pec nebo vestavěný kotel).² Při topení se usazovaly na stěnách, okolo otvorů i v otevřeném komíně saze. Hospodyně proto musely čas od času (někdy i každou sobotu) zašpiněné stěny opravit pomocí zředěné světlé hlíny se spařeným popelem. Někdy se pro tento účel používalo tzv. zoly, která zůstala z dřevěného popela při domácí výrobě louhu na praní prádla (Severová 1961: 41). Do vlhké plochy pak malovaly ženy jedním až čtyřmi prsty ornamenty, které v podobě černé kresby zřetelně vystoupily ze světlého podkladu. Bez předběžného vyměřování a rozkreslování vznikaly na stěnách vlnovky (ty mohly být prováděny až čtyřmi prsty najednou), čáry, kroužky, klikaté čáry, zkrížené trojice čar, závitnice, stromy života, girlandy z květín, tulipány, jablka, listy vyrůstající z květináče, srdce aj. V poslední vývojové fázi se k nim přidaly složité rostlinné i zoomorfí motivy odvozené od výšivek. Specifikaci motivů dle jejich charakteru, lokalit a techniky se věnoval etnograf Jiří Pavelčík (1974–1975). Prstové vlnovky a čáry se dochovaly například v dymníku usedlosti čp. 69 ve Vlčnově. Kontrastní ornamenty vznikaly také při kreslení prsty do bílé nebo okrové plochy nalíčené vápnem s dřevěným popelem, která překrývala nanesenou vrstvu hlíny. Tento typ výzdoby v podobě vlnovek doplněné otisky rážitek patrně brambor či řepy nalezneme dodnes v usedlosti čp. 225 ve Velké nad Veličkou (viz obr. 1). Ve Vápenkách je doložena výzdoba ohnišť také s obrácenou barevností, kdy prsty namočenými ve vápenné kaši vytvářely ženy

bílé ornamenty na tmavý povrch (Severová 1961: 43). Kromě prstové kresby se připravený hliněný podklad natíral barevným vápenným nátěrem s práškovými barvami (zelená, modrá, okr) a poté se vylepšoval ve vápně namočenými tiskátky z brambor nebo řepy, vytvářejícími otisky ve tvaru hvězdy, maltézského kříže ad. Také se otiskovaly štětky, husí péra, králičí packy, rozříznuté makovice nebo se kreslilo štětcem (Pavelčík 1974–1975: 65).³ Plastické ornamenty zejména na vnitřních stěnách dymníku a čelní stěně měly podle J. Pavelčíka také praktický význam – měly pomáhat, aby na nich saze lépe držely a mour nepadal do jídla a příliš neznečišťoval vstupní síň a chodbu.

Přestože se výzdobou zabývaly většinou ženy, při líčení mohli pomáhat i muži.⁴ V rámci vzpomínkového vyprávění z jižního Valašska je zmínka: „*Pamatuju sa, že gdyž maměnka byli nadělaní, tož tatíček im praúvali: ,Nechaj toho líčení, Ančo, si nadělaná, až přídu, tož ti to obletím (jako oblíčím)*‘.“ (Sušilová – Fojtík 2012: 5)

Primitivní prstovou technikou vytvářely ženy „lidová sgrafita“ nejen v interiéru, ale také na vnějších stěnách domu a hospodářských staveb. Pro jejich studium byly i pro dřívější badatele k dispozici většinou pouze fotografie, méně doklady výzdoby z období od 90. let 19. století do 50. let 20. století.⁵ Byť existuje podobnost se sgrafitovou výzdobou slohových staveb, o vzájemných souvislostech tu nelze uvažovat. Prstová technika, známá i z jiných částí světa, vznikla nespíš přirozeně při práci s hliněnou mazaninou v rámci pravidelné údržby. R. Jeřábek (1977: 42) hovoří o ornamentu všelidského charakteru, který vznikl nezávisle na odlišných místech planety a v různých časových obdobích.

Etnografka Naděžda Melniková-Papoušková se při svých terénních výzkumech před polovinou 20. století věnovala také výtvarným projevům a jejich tvůrcům na vesnici. Ve Strážnici zaznamenala mimo jiné také výpověď pětadesátileté respondentky, která popsala, jak začala kreslit mýdlem na sklo (přesněji okenní a dveřní tabule). Tento ilustrativní příklad dokazuje nahodilý vznik určité výzdobné techniky a její prostý způsob rozšíření do okolí. Paní Maršálková (není uvedeno křestní jméno) vypověděla, že na tvoření mýdlem přišla, když jednou myla okno a po suchém umytém sklu mázla rohem mýdlové kostky. „*Vypadalo to jako stříbrná čára, která se leskla a hořela ve světle. Když pak umyli okna, ozdobili je mýdlovým dekorem, který vydržel do příštího úklidu.*

Sousedkám se to líbilo, tož ji pozvaly, aby jim zdokonalila takto okenní tabule, aspoň před velkými svátky. Nikdy nic takového nedělala za peníze, jen tak pro sebe a pro přátele.“ (Melniková-Papoušková 1941: 77) Dekorativní kreslení mýdlem na sklo je známé kromě Strážnicka také z Podluží. Na suché umyté sklo se používalo nejlépe seschlé mýdlo, z něhož šla lehce vyřezat špička, kterou kreslily ženy jako tužkou ornamenty na skleněné tabule oken a dveří (Melniková-Papoušková 1941: 79).

Nejjednodušším způsobem jak v letních měsících překrýt nevzhledné „mušince“ na stěnách a stropěch místností venkovských hospodářství, která přitahovala obrovská množství much, bylo namočit prsty do vápenné



Obr. 1 – Velká nad Veličkou, usedlost čp. 225, výzdoba černé kuchyně, prstové sgrafito a podstropní pás s šablonovým ornamentem. Foto A. Dunajová 2014.

kaše obarvené hlinkou nebo práškovou barvou a zručným pohybem (jako když se cvrnkají kuličky) stříkat barvu na zdi či trámové, vápnem líčené stropy (Melníková-Papoušková 1941: 72).⁶ Nebo se barva mohla na zeď nastříkat také prázdnými žitnými a pšeničnými klasy (Severová 1961: 52).

K působivosti interiérů přispívaly také oblíbené, pod stropem malované barevné (červené, modré, zelená a žluté) pásy zdobené – podobně jako v případě ohnišť – tiskátky nebo pomocí různých předmětů kresleným ornamentem a motivy prováděnými pomocí šablon. Podstropní pásy zdobily prostory nejen v obytných místnostech, ale také v hospodářských prostorách včetně lisoven.

Dostupnost a pohodlnost řemeslné produkce na konci 19. století, která přinesla do venkovského prostředí možnost využití šablon a pryžových válečků, umožňujících libovolné opakování stejného motivu a zajišťujících pravidelný obrys ornamentu, znamenala silný, nicméně přirozený atak na tradiční ruční výzdobné techniky. V kolektivní etnografické monografii *Podluží* hodnotí Richard Jeřábek řemeslnou malbu interiérů takto: „...působila odpudivě svou šablonovitostí, strohostí a odtržením od místního lidového ornamentu.“ (Jeřábek – Frolec – Holý 1962: 42) Na jižní a jihovýchodní Moravě, v lokalitách s rozvinutou tradiční malovanou výzdobou interiérů, byť rovněž ovlivněnou svérázem,⁷ šlo o citelný zásah do míst-

ní specifické výtvarné tvorby. Dochované šablonové ornamenty na podstropních pásech i stropěch, včetně nově objevených, přesto představují pro současné etnology i památkové pracovníky významnou hodnotu.⁸ Šablonové motivy, které zůstaly po vystěhovaných majitelích v nejrůznějších podobách v bývalých světnicích a komorách v řadě usedlostí dřívějšího německého jazykového ostrova na Vyškovsku, slouží v současné době jako zdroj námětů pro výzdobu replik historických trámových stropů kulturních památek (viz obr. 2, 3). Majitelé se pro tento krok rozhodli bez vlivu památkářů a šablonovou výzdobu si provádějí sami, bez pomoci školených řemeslníků. Tato výzdoba totiž plně odpovídá jejich představám o tom, jak má vypadat interiér historického domu. Věřící, že je tak „správně dobový“. Jinak je tomu ovšem v chápání stejně starých dlažeb. Například v rozlehlé síni usedlosti čp. 12 v Kučerově byla položena v první třetině 20. století německými majiteli broušená dlažba teraco (cementová směs s příměsemi kamenných drtí a barviva, imitující historické benátské terrazzo), na niž byli v té době patřičně pyšní, protože šlo o nejmodernější dlažbu v celé obci. V dnešní době se však již (bohužel) teracové dlaždice neslučují s představami majitelů o „správné“ historické dlažbě ve starém domě, a proto musely ustoupit keramickým rezným půdovkám. Díky specifické skupině majitelů z řad chalupářů, milovníků starých domů a lidí hledajících



Obr. 2 – Kučerov, usedlost čp. 43, dochovaná výzdoba komory, plastický prstový dekor a podstropní pás provedený pomocí šablon.



Obr. 3 – Lysovice, usedlost čp. 72, strop světnice vyzdobený pomocí šablon. Obě foto A. Dunajová 2014.

alternativní způsob života na území bývalého německého jazykového ostrova ožívá opět v posledních letech plastický prstový dekor, dosud v hojně míře dochovaný na zdech místních usedlostí (viz obr. 4). Kromě různých typů do vějířů seřazovaných oblouků, které vytlačovaly ženy třemi prostředními prsty do vlhké omítky (a pokrývaly jimi celé stěny obytných místností, komor, stájí, chlévů, kůlen i stodol), se dochovaly také motivy srdce, vlnovky, květinové motivy, letopočty a monogramy. Obloučkovou výzdobu nazývali vyškovští Němci „Strämeln“ (= pruhy), nicméně architekt Václav Mencl ve svém díle *Lidová architektura v Československu* (1980) použil pro vyškovský vytlačovaný dekor jiné německé slovo – „Murl“ (= zeď), aniž by uvedl jeho původ (viz obr. 5a,b). Němečtí pamětníci pocházející z obcí vyškovského jazykového ostrova sice tento termín neznají, nicméně mezi dnešním českým obyvatelstvem někdejších německých obcí se ujal (zprostředkovaně z odborných kruhů, kde Menclův termín zdomácněl) a rádi ho používají: „To jsou ty naše murlíky,“ říkají, když si je necháte ukázat. Na rozdíl od německých „strämeln“, které tu do omítky vytlačovaly ženy po třech naráz jedním tahem tří prostředních prstů pravé ruky, dnešní české „murl“ na Vyškovsku provádějí pouze muži, a to jeden pruh po druhém, buď palcem, nebo třemi spojenými prsty.⁹



Obr. 4 – Kučerov, usedlost čp. 12, nově provedený prstový vtačovaný dekor v černé kuchyni. Foto A. Dunajová 2014.

Kromě bohaté škály šablon pro výzdobu interiéru vlastnili zedníci v jednotlivých lokalitách také vzorníky motivů pro výzdobu vstupních průčelí, z nichž si mohli zadavatelé vybírat. Tento způsob výzdoby vytlačil masivní nástup tvrdých omítek. Například poslední dům, jehož fasádu zdobily plastické květinové motivy ze série šab-



Obr. 5a – Valeč, usedlost čp. 15 s plastickou výzdobou hrázděných výplní „Murl“. Foto A. Dunajová 2015.



Obr. 5b – Valeč, usedlost čp. 15, detail plastické výzdoby brázděných výplní „Murl“. Foto A. Dunajová 2015.

lon rodiny zednických mistrů Jiříkovských z Petrovic na Znojemsku, byl zbourán před několika lety (viz obr. 6).

Pro současné školené tvůrce interiérů jsou jednoduché tradiční výzdobné metody dokonalým zdrojem inspirace, ovšem při docílení dlouhodobého efektu. Běžné je pro designéry používání šablon. Tradiční obsah z novodobých dekorací již bohužel téměř zcela zmizel.

Velká množství výzdobných motivů prováděných technikou sgrafita (vzhledem k okolnostem vzniku a způsobu rozšíření je možné říci lidového sgrafita) souvisí s prosazením tzv. tvrdých omítek¹⁰ na fasády tradičních venkovských usedlostí, městských domů, veřejných budov i církevních staveb. Variace výzdoby v rámci těchto typů omítek se rozšířily na zděných stavbách po celém našem území. Lokálně se odlišovaly od specifik tradice i tvorby konkrétních zedníků, jejichž individuální motivy si získaly oblibu ve svém okolí (viz obr. 7). Poválečná tzv. břízolitová omítka je spojena většinou také se změnou vertikálního členění fasády na horizontální nejen v podobě vodorovných barevných pruhů, které měly splnit základní estetický efekt, ale také trojdílných a čtyřdílných oken osazených do horizontálních okenních otvorů a přesunutí výzdoby fasád od žen k mužům. Pomocí proškraňované techniky vytvářeli zedníci okolo oken, dveří a ve vodorovných pruzích na fasádách ornamenty inspirova-

né řadou vzorů a motivů dle tradičních předloh i motivy považované za místní lidové; pomocí různých barevných odstínů četně vznikaly také motivy typu „brusel“.

Technika proškraňování vrstvy vápenocementové omítky umožnila zdobit jednotlivým tvůrcům vlastní a ostatní domy i veřejné stavby také v období první republiky. Příkladem využití tzv. národních motivů ve výzdobě je obec Uhersko na Pardubicku, a to díky tvůrčí invenci jednotlivce. V letech 1926–1927 vytvořil zdejší rodák, profesor deskriptivní a ornamentální geometrie na Uměleckoprůmyslové škole v Praze Alois Mudruňka na svém rodném statku, na obecním domě, sokolovně i na domech kupce Dohnala a řezníka Horváta sgrafitovou výzdobu, v níž využil vlastenecká témata i výjevy z české historie a doplnil je ornamentálními motivy (viz obr. 8).¹¹ Zatímco břízolitová výzdoba druhé poloviny 20. století byla odbornou veřejností své doby nejčastěji odsuzována a mnohdy řazena do oblasti kýče, prvorepubliková sgrafita byla brána většinou na milost.

Otázkou kýčovitého projevu se zabývala řada autorů. Milan Kundera v knize *Slova, pojmy, situace* připomíná, že v Čechách je na rozdíl od Francie kýč interpretován jako hlavní nepřítel umění (ve Francii je vnímán spíše jako protiklad pravého umění, jako tzv. lehké umění pro pobavení nebo omezeně jako „brakové umění“). Odka-



Obr. 6 – Petrovice, demolice usedlosti čp. 23 s šablonovou výzdobou fasády. Foto Obecní úřad Petrovice 2012.



Obr. 7 – Blatnice pod sv. Antonínkem, sgrafitová výzdoba břízolitových omítek lisoven. Foto A. Dunajová 2013.

zuje také na názor rakouského spisovatele Hermanna Brocha, podle něhož je kýč něco jiného než špatné umění. Jde o kýčovitý postoj, chování a osobní potřebu kýče – o lež, která nás uspokojuje. Na druhou stranu ten, kdo není nadšen z tzv. pravého umění, nemusí být kýčovitý člověk (Kundera 2014: 18–19). Co je ovšem kýčovitý postoj? Proč vyškrabaná břízka na fasádě domu z 80. let v Újezdu u Boskovic ano, a proč Mudruňkův Hus ne? A nemůže být kýčem dnes již proslavené jihočeské „sel-

ské baroko“ v Holašovicích, které to v dnešní době, libující si v soutěžích všeho druhu, dotáhlo až na Seznam světového kulturního dědictví UNESCO (zápis 1998)? Zdejší obytná stavení selských usedlostí s „barokními“ štíty ze 70. let 19. století stavěli sice profesionální zedníci, nicméně jejich „lidovost“ se obecně nespochybňuje. Tradičně pojatá scénografie Smetanovy opery *Prodaná nevěsta* se neobejde bez kulís s domy v rázu jihočeského selského baroka. Název baroko je zde ovšem použit



Obr. 8 – Uhersko, proškraňovaná výzdoba A. Mudruňky na domu řezníka Horváta. Foto A. Dunajová 2014.

pouze obrazně – ani časově, ani slohově nemá „selské baroko“ s barokním stylem nic společného. Používá pouze typizované ornamentální prvky a zcela ignoruje tektonické principy barokního slohu, součástí štítových kompozic jsou navíc také prvky klasicistní, empírové, secesní (Fibich et al. 2014: 20).¹² Slohové výzdobné prvky doplňují charakteristické osobní motivy jednotlivých zedníků, díky kterým tzv. jihočeské selské baroko získalo věhlas. Zřejmě proto, že na nás působí rudimentárně a maleb-

ně a my si nemůžeme pomoci – jsme uneseni roztomilostí, naše představa o lidovosti je plně saturována, náš vkus je uspokojen a raději nechceme vědět nic o tom, že svého času byly podobné projevy současníky často hodnoceny podobně, jako se my dnes díváme svrchu na tzv. podnikatelské baroko.¹³ Odborníci na „selské baroko“ se pochopitelně ihned ohradí, že jihočeský selský barok vznikl ještě poctivě řemeslně na místě, tradičními technologiemi a materiály (jiné ostatně ani neměli k dis-



Obr. 9 Jiřetice, usedlost čp. 4, tzv. selské baroko.
Foto A. Dunajová 2014.

pozici) a dnes si je konzumenti (to slovo s pejorativním nádechem je důležité – podnikatelské baroko totiž zcela jistě nestaví lid, což je slovo s kladným nábojem, ale konzumenti s potřebou prezentovat své bohatství) kupují v Bauhausu či jinde již hotové a povětšinou z alternativních, někdy dokonce kaširovaných materiálů. Hotové, z náhradních materiálů i kaširované módní ozdobné prvky si ovšem kupovali venkovští stavebníci také v druhé polovině 19. století a zdobili jimi fasády svých domů.

Stavby ve stylu „selského baroka“ nejsou pouze záležitostí jihočeských Blat (viz obr. 9). Dostupnost vhodných vzorů v blízkých městech, tvořících kdysi s venkovským prostředím živoucí celek, a potřeba reprezentativního sídla, související se vzrůstajícím sebevědomím hospodářsky sílících sedláků od počátku 19. století, dopomohly také v jihomoravském pohraničí k vytvoření štítově orientovaných domů s barokizujícími štíty, ovšem charakter zástavby zde nebyl plošně tak změněn jako v jižních Čechách. Usedlosti s domy se štíty z 19. století a někdy i počátku 20. století jsou zastoupeny zejména na Mikulovsku (viz obr. 10).¹⁴ V řadové zástavbě zdejších návší se dochovalo také množství domů s podélnou orientací a tento fakt vede proto místní obyvatelstvo k závěrům, že ojedinělé domy se zdobenými štíty jsou v této oblasti cizorodé.¹⁵ Zdobnost nezaznamenala větší míru individuální invence a bývalé německé pohraniční lokality neměly svého Jakuba Bursu, Šebestiána Brenera, Martina a Jana Patáka, Matěje Cívku a další. Plastická výzdoba jihomoravských štítů navazuje na zjednodušené formy slohových citací barokních staveb, užívaných místními zednickými mistry již od konce 18. století.¹⁶

Pokud uvažujeme o principech vzniku tzv. selského a podnikatelského baroka, zjistíme, že jsou stejné. Stavebníci 20. století si svá reprezentativní sídla staví sice převážně v satelitních koloniích (dnešních vesnicích), ale materiál používají také ten, který je jim dostupný (dnes v obchodech), a cílem je též sebeprezentace a uspokojení vlastních estetických potřeb. Co z toho můžeme usuzovat? Nejspíše to, že první zápis „českého podnikatelského baroka“ na Seznam planetárního kulturního dědictví UNESCO můžeme očekávat brzy po roce 2110.

Pro období od druhé poloviny 19. století do první třetiny 20. století se jako odraz dobové stavební technologie uplatňovala ve stavební estetice nejen vesnických staveb pálená cihla.¹⁷ Příkladem využití zdobného efek-

tu dekorativní cihelné skladby záměrně neomítaného zdíva z pálených cihel jsou v lidovém stavitelství domy a hospodářské stavby na Hané. Tradiční zdívo z levného materiálu – nepálených cihel (ze starší stavební fáze se zachovaly také roubené stěny omazané hliněnou mazinou na dřevěné kolíky) – bývaly skryty pod nabílenou omítkou. Červená barva režného zdíva z pálených cihel upozorňovala každého, že majitel domu si může dovolit dražší materiál. V okamžiku, kdy to bylo možné z hlediska dostupnosti (od konce 19. století), stavebníci ihned sáhli po možnosti doplňovat fasády svých domů dekorativními terakotovými nebo štukovými odlitky (římsy, hlavičky, florální motivy atd.). Tyto oblíbené výzdobné prvky, přivážené z Vídně pro městské novostavby, se na venkově čteně využívaly v obcích Znojemska a Mikulovska. V tomto prostředí je kolorovali výraznými barvami. Na fasádách tvořily součást ozdobného rámování oken, dveří a vrat (viz obr. 11). Požadovaný estetický účinek plnily také perforované terakotové tvárnice využívané k provětrávání sýpkových polopater, s kterými se můžeme hojně setkat například v obcích na Břeclavsku, Mikulovsku i Znojemsku.

Stará režná pálená cihla zažívá jistou renesanci i v současné době. Dnešního stavebníka však nepřitahuje možnost dekorativního uspořádání tohoto stavebního materiálu v rámci režného zdíva – svůj výtvarný účinek



Obr. 10 – Pavlov, usedlost čp. 84, dům s barokizujícím štítem.
Foto A. Dunajová 2014.

plní „retro“ cihla jako taková. Staví se z ní zídky okolo domů, a „aby to lépe zapadlo“, obkládají se sokly fasád a okolí oken, doplňují se s ní dostavby historických objektů, ve vesnickém prostředí nejčastěji vinných sklepů. Z estetických důvodů, ale v rámci úspěšného falšování historie, jsou cihlami z různých bouraček, mnohdy přivezených ze vzdálených míst, prodlužovány a propojovány především vinařské sklepní chodby. Velmi populární je využívání kolkovaných cihel k dekorativním účelům. Celé plochy podlah, vybraných stěn v exteriéru i v interiéru zdobí cihly s nejrůznějšími kolky, o jejichž původu nemají majitelé většinou ani nejmenší povědomí.¹⁸ Cihly, jejichž signatury dokládají existenci konkrétní cihelny a jejího majitele, vytvářejí v tomto případě prázdnou dekoraci bez příběhu (viz obr. 12).

Prostředkem výzdoby se stal také nový materiál – plech, který utilitárně vstoupil do lidového stavitelství v první polovině 20. století, zásadně se prosadil až v jeho druhé polovině a výrazně ovlivnil charakter střech. Od tradičního drátenictví přes výrobu plechového nádobí se ve slovenském Dlhém Poli posunula také klasická klempířská produkce do výrazně estetické polohy.¹⁹ Na řadě střech venkovských usedlostí se dochovaly výtvarně pojaté plechové vikýře, které sloužily k provětrávání půdního prostoru. V dnešní době jsou obnovovány již jen

na památkově chráněných objektech.²⁰ Na Slovensku se dosud objevují usedlosti, u nichž perforované plechy překrývaly otvory pro větrání sýpkového polopatra. Pomocí otvorů jsou vytvářeny jednoduché květiny, obrazce aj.

Při stavebních úpravách podélně orientovaných domů v řadové zástavbě české obce Gerník v rumunském Banátu osazovali v 60. letech 20. století klempířské prvky s květinovými motivy, letopočty, jmény (viz obr. 13).²¹ Výzdobný efekt plechových okapů a svodů významně ovlivňuje celkové vnímání těchto staveb. V některých případech v přezdobených průčelích zanikají, u jednoduše provedených fasád naopak dominují. Příklady estetického ztvárnění novodobého materiálu ukazují na možnost různých poloh jeho využití.

Výraznou roli v oblasti výzdoby venkovských staveb hraje jejich památková ochrana, která de facto zakonzervuje jejich stav na dochovaných dokladech, což se především u památek lidového stavitelství dostává do rozporu s jejich podstatou, determinovanou obvyklou variabilitou související s mírou invence vlastníků. Přirozený vývoj ovlivňovaný diktátem dobového vkusu přechází do illegality a veřejnosti se prezentuje pouze „správná“ tradiční výzdoba. Ilustrativním příkladem usměrnění estetického výrazu ucelené lokality je památková rezervace vinných sklepů Petrov-Plže. Soubor sklepů Plže vybudovaný mi-



Obr. 11 – Pavlov, usedlost čp. 53, terakotový kolorovaný odlitek v uličním průčelí. Foto A. Dunajová 2013.



Obr. 12 – Pavlov, podlaha vinného sklepa v ulici Česká, dlážděná kolkovanými cihlami z obecní cihelny. Foto A. Dunajová 2014.

mo obec Petrov původně nevznikl jen z potřeby stavby vinných sklepů, nýbrž proto, že nebylo možné postavit sklepy na ovoce a zeleninu při usedlostech kvůli vysoké hladině podzemní vody.²² V prostorách sklepů, společně s bramborami a jinými zemědělskými produkty, skladovali místní vinaři také víno. V době smíšeného využívání sklepů neměli vlastníci snahu zdobit vstupní průčelí. Postupně funkce vinného sklepa převážila a vinaři začali přistavovat také lisovny. Fotografie z první třetiny 20. století, kdy sklepy sloužily již téměř výhradně jako vinné, dokládají zálibu petrovských vinařů ve zkrášlování vstupních průčelí místně obvyklými ornamenty, a to prostřednictvím místních *maléřeček* (viz obr. 14, 15). Na konci 20. století se v lisovnách a šíjích sklepů stalo módní záležitostí nahazování strukturovaných, tzv. krápníkových omítek, které díky vynalézavosti místního zedníka přidáním skalice modré získaly modrý nádech. Oba zmíněné estetické projevy mají společné rysy. Ve své době byly velmi oblíbené, staly se vyjádřením dobové invence a vkusu a oba jsou pro dnešní památkovou péči jako novodobá součást tradičních lidových staveb nepřijatelné. Strukturované omítky v dnešní době již přestaly být žádaným módním prvkem, na rozdíl od malování vstupních průčelí „lidovými“ ornamenty. Po nich poptávka naopak vzrůstá zejména s rozvojem turismu, neboť obě strany – jak vlastníci, tak

turisté – je považují za výraz místního specifika. Oba výše zmíněné příklady dokládají problematičnost stanovení míry přípustné invence vlastníků, která, na rozdíl od staveb slohových, je nedílnou součástí „lidovosti“ vesnických staveb. Je zřejmé, že rozhodnutí památkářů, jež je ovšem umělým zásahem zvenčí, může zásadně ovlivnit směr vývoje či „muzealizaci“ jednotlivých památkových areálů a jejich prezentaci široké veřejnosti.



Obr. 13 – Gerník (Rumusko), detail zdobeného okapového svodu na jedné z usedlostí. Foto A. Dunajová 2009.



Obr. 14 – Petrov-Piže, první polovina 20. století. Převzato z Šolc 2006: 32.

I přes zřejmé směřování oficiálních výtvarných projektů na venkovských stavbách, ať již prohlášených za kulturní památky, nebo nacházejících se na plošně chráněných územích, připouští i památková péče při opravách malovaných vzorů momentální invenci malířky, s podmínkou zachování tradiční místní ornamentiky. V těchto situacích však většinou dochází k tomu, že tvůrkyně nechce opravovaný vzor nijak měnit a pouze ho zvýrazní, s odůvodněním, že to malovala konkrétní tetička, která již nežije – tedy v upomínku na ni.²³

Při obnovách kulturních památek lze mnohdy oživit i zapomenuté způsoby výzdoby. Zajímavý příběh zažili řemeslníci, kteří opravovali dům malíře Joži Uprky (1861–1940) v Kněždubě.²⁴ Na fasádě se zachovaly zbytky původní vápenné strukturované omítky, která vypadala jako by byla poseta drobnými rohlíčky. Všichni si lámali hlavu, jak tuto strukturu obnovit, protože se dosud s ničím podobným nesetkali. Záhadu vyřešily dvě kolemjdoucí stařenky, které jim prozradily, že ony záhadné „rohlíčky“ se vždy dělaly otiskováním skleničky na víno.

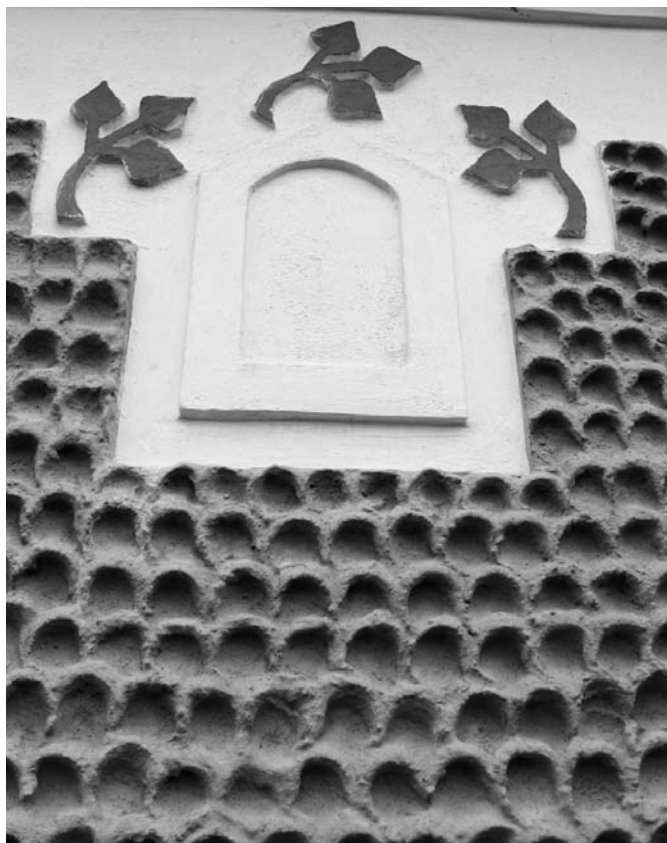


Obr. 15 – Petrov-Plže, současná prezentace vstupních průčelí vinných sklepů. Foto A. Dunajová 2015.

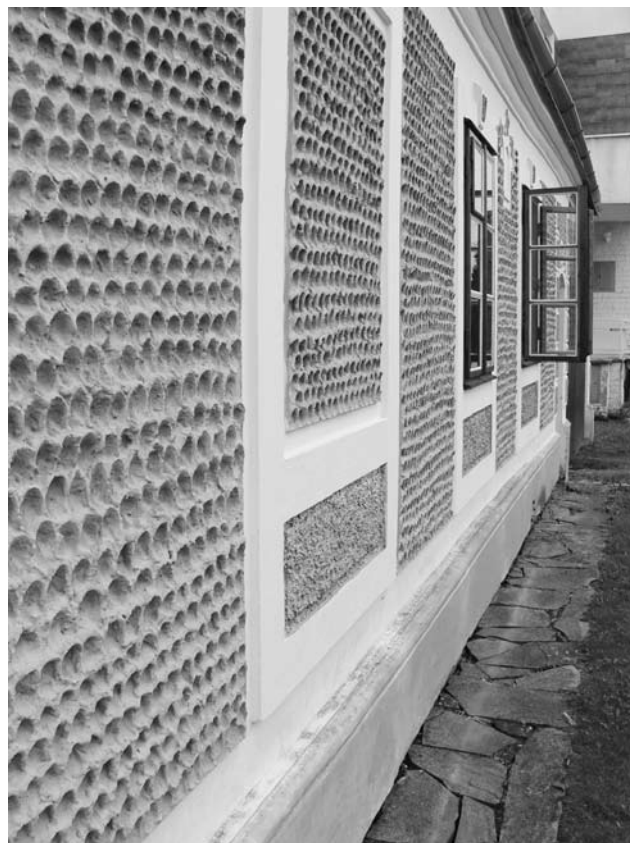
Tímto způsobem zvládl vytvořit specifickou strukturu jeden člověk ve velmi krátké době a fasáda mohla být obnovena stejným způsobem (viz obr. 16a,b).

Na závěr bych se chtěla vrátit k úvodnímu lkaní památkářů, že za úpadek stavební i výzdobné kultury na venkově může i ve 21. století ztráta vkusu stavebníků. Na první pohled to vypadá, že stejně jako po polovině 19. století a po polovině 20. století jsme se dostali opět do slepé uličky. Možná by stačilo nabídnout dnešním stavitelům a tvůrcům pro opravy, přestavby, přístavby nebo novostavby vhodnou alternativu stavebních a výzdobných vzorů inspirovanou tradičními místními výzdobnými technikami a motivy. Na příjemci už bude

záležet, zda zvolí variantu z katalogu stavebních firem, nabídky obchodního řetězce či možnost nabízenou památkáři. Ani důsledná osvěta nezabrání (a proč by také měla), aby si lidé obkládali domy zrcátky, lepili na podlahy oblázký, nebo kreslili na zdi Santa Clause, protože se jim to zalíbilo u souseda, nebo proto, že už to mají všichni ostatní. Jde o přirozený projev, který budou odborníci jistě odsuzovat i po polovině 21. století. Na druhou stranu je však třeba přiznat, že fotografie někdy až bizarních realizací oprav a novostaveb, které z hlediska estetiky vzbuzují u odborných pracovníků odpor, patří vždy k zajímavému zpestření každého odborného památkového, etnografického či uměnovědného semináře.



Obr. 16a – Kněždub, detail výzdoby uliční fasády rodného domu Joži Uprky, provedené pomocí skleniček na víno.



Obr. 16b – Kněždub, výzdoba uliční fasády rodného domu Joži Uprky, provedené pomocí skleniček na víno. Obě foto A. Dunajová 2014.

POZNÁMKY:

1. Autor *Encyklopedie českých vesnic* (Praha: Libri, 2003–2011) či publikace *Plošný průzkum lidové architektury a venkovských sídel*, vydané Národním památkovým ústavem ÚOP středních Čech v Praze v roce 2014.
2. Barevnou prstovou výzdobou zdobily ženy i jiné části domu, zejména síň nebo světnice. Často používaly práškové barvy ředěné v mléce.
3. Otisky bramborových razítek se dochovaly na stropě krytého náspí (Tretten) kulturní památky usedlosti čp. 33 v Lysovicích v obci bývalého vyškovského jazykového ostrova.
4. Pokud jde o podíl mužů na výzdobě, jsou dokumentováni muži, kteří se podíleli na malované výzdobě na Slovácku, běžně vytvářeli proškrabávané motivy. Muži si sami zdobili také dřevěné prvky a to řezbou i malbou.
5. Výzdoba vnějších zdí prstovou výzdobou je doložena fotograficky z jihozápadního Slovenska z okolí Nity, Piešťan a Trnavy, z několika obcí Dolnomoravského úvalu (známá fotografie E. Málka výmalby z Kostic). Ze slovenských obcí Rumanová a Kostolany jsou známy také proškrabávané motivy pomocí jednoduchých nástrojů na omítkách vnějších zdí hospodářských objektů otočených směrem do dvora.
6. Stříkané trámové stropy se zachovaly ve světnici usedlosti čp. 27 v Ježkovicích. Součástí usedlosti, která je kulturní památkou, jsou vlastní dům a samostatně stojící pilřová stodola s doškovou střechou. Trámový strop nalíčený vápnem se stříkanci ultramarínové barvy není udržovaný.
7. Svérázové hnutí přineslo akcentování některých aspektů lidové kultury a od počátku 20. století výrazně ovlivnilo svěbytné tradiční výtvarné motivy, charakteristické pro určité lokality i konkrétní obce. Za svůj vznik vděčilo vlasteneckým badatelům, kteří zejména od počátku 20. století dokumentovali lidovou kulturu a podporovali její nové začlenění do života společnosti. Tradiční ornament se snažili sjednotit bez ohledu na regionální zvláštnosti. Sebrané motivy se sestavovaly do vzorníků, které využívali při výuce učitelé obecných, měšťanských i uměleckoprůmyslových škol. Kurzy kreslení a vyšívaní navštěvovaly i zkušené místní malíčky, aby věděly, jaké vzory jsou „vhodné“ k výzdobě. Motivy dekorační výzdoby ovlivnil i další vnější zásah ještě před 1. světovou válkou, kdy bylo do výuky začleněno tzv. kreslení podle přírody, které přineslo věrné zobrazování rostlinných motivů a celkový rozvoj rostlinného ornamentu. Unifikovaným malovaným dekorem se zdobily celé síně, kuchyně i světnice. N. Melniková-Papoušková zmiňuje i některé „malíčky“, které z nějakého důvodu nenavštěvovaly kurzy kreslení (například Kateřina Martínková z Petrova) a tvořily pouze v duchu místních tradic.
8. Některé příklady dochovaných ozdobných pásů: usedlost čp. 225 Velká nad Veličkou, lisovna Dolní Bojanovice čp. 12, usedlost čp. 33 Lysovice, čp. 72 Lysovice, čp. 99 Lysovice, usedlost čp. 43 Kučerov, šablonový motiv nalezen po odkrytí trámového stropu komory (později malé světnice) v Rostěnicích čp. 53, ve Zvonovicích čp. 27, nachází se také na trámovém stropu světnice usedlosti čp. 72 v Lysovicích. Na zhotovení ornamentů byly používány vaječné, kaseinové i vápenné tempery.
9. Termín „murl“ použil V. Menci také pro vtačované otisky prstů nebo hřebenu podobných dřevěných nástrojů do vlhké omazávky hrázděných výplní usedlostí v severních a západních Čechách (Menci 1980: 182). Protlačované řady dírek sloužily po nalíčení vápnem jako dekorace nebo pro lepší uchycení omítky. Termín „murl“ se na rozdíl jazykového ostrova na Vyškovsku vykytuje také v regionální německé literatuře (Hofmann 1928).
10. Fasádní omítka „břízolit“ (někdy také brizolit, březolit), podle místa svého vzniku a původní výroby – Horní Břízy nedaleko Plzně (břiza + lithos /řecky kámen/) = břízolit, dnes se užívá také název „škrábaná omítka“ (nebo minerální šlechtěná omítka). Jde o tvrdou cementovou omítku (složení: písek frakce 0–6 mm, drcená slída, vápenný hydrát, šedý nebo bílý cement, barvivo). Začala se používat od 50. let 20. století, největší rozvoj nastal v 60. až 80. letech 20. století. Pozná se podle obsahu slídy v omítce (srov. Novotný 1997). Tvrdé škrábané omítky, které se dělaly za tzv. první republiky, se liší od poválečného břízolitu druhy plniva (kameniva). Základem je také cementová maltovina, ale místo slídy (typické pro břízolit) obsahují drť mramoru nebo vápence nebo barevného kameniva. Vyskytují se na objektech moderní architektury i na tzv. lidových stavbách. Kromě techniky proškrabávání byly fasády venkovských domů ztvárňovány například ve stylu sorely.
11. V době nacistické okupace musela být všechna vlastenecká témata zakryta omítkou. V letech 1998 a 2007 sgrafita restauroval synovec autora akademický sochař Čestmír Mudruňka se svým bratrem Jiřím (srov. Peška 2008). Proškrabávanou technikou zdobil žudra také např. Jan Lacko z Mutěnic (srov. Matuszková 2014: 87).
12. Ikonografie výzdoby čerpala také z motiviky lidového užitého umění i ilustrací tzv. špalíčkových tisků.
13. Výrazem podnikatelské baroko je označován stavební styl 90. let 20. století charakteristický svou nabubřelostí s využitím nejrůznějších prefabrikovaných stavebních prvků z nové nabídky stavebních obchodních řetězců. Příslušné heslo ve Wikipedii obsahuje mimo jiné vysvětlení, že podnikatelské baroko je důsledkem zbohatnutí nižších společenských vrstev, které nemají vkus, ale potřebují prezentovat své bohatství. Srov. „Podnikatelské baroko.“ *Wikipedie. Otevřená encyklopedie* [online] [cit. 20. 4. 2015]. Dostupné z: <https://cs.wikipedia.org/wiki/Podnikatelské_baroko>.
14. Větší zastoupení je v obcích Pavlov, Horní Věstonice, Dolní Dunajovice. Na Znojemsku v městečku Štítary.
15. Příklad kulturní památky usedlosti čp. 7 v Pasohlávkách, o kterém starosta prohlásil, že patří spíše do jižních Čech (informace získána dne 25. 5. 2014 při návštěvě hodnotitelské komise Vesnice roku Jihomoravského kraje).
16. Příklad fary v Horních Věstonicích vystavěné roku 1787 nejspíš podle návrhu Karla Jana Hromádka (architekta a topografa ve službách Dietrichsteinů) s tím, že barokní štít si upravil podle svého provádějící zednický mistr (Dunajová 2004).
17. Režné zdívo jako projev estetického ztvárnění architektury se stalo součástí sakrálních, technických i obytných staveb, dalo tvář baťovskému Zlínu a odrazilo se i v moderní architektuře.
18. Povědomí původu cihel mají lidé většinou při prezentaci cihel z místních cihelen s písmeny názvu obce.
19. Problematikou výtvarné pojetých prvků z plechu na střechách drátěných domů v Dlhém Poli se zabývají Martina Magová a Zuzana Štancelová z Krajského památkového úřadu v Žilíně. Na konferenci pořádané Národním památkovým ústavem ve dnech

- 11.–13. září 2013 ve Volyni přednesly příspěvek *Vplyv drotárstva na formovanie detailov strešnej krytiny*. Z Dlhého Popa pocházela řada dráteníků, kteří založili úspěšné dílny v Evropě (např. Jozef Holánik Bakeľ, který měl dílnu ve Varšavě od 80. roků 19. století do první světové války).
20. Plechové vikýře se vrátily například na střechu kulturní památky venkovské usedlosti čp. 217 v Dolních Bojanovicích.
21. Zdobené plechové klempířské prvky lze nalézt i v některých dalších českých obcích Svatá Helena, Eibenthal, Bígr, kde se vyskytují společně s kovovými doplňky vrat a zdobným kovovým oplocením.
22. V lokalitě Petrov-Píže na rozdíl od ostatních areálů vinohradnických staveb v Jihomoravském kraji se stále dodržuje u řady sklepů tradiční způsob opravy staveb. Před Velikonoce jsou opravovány fasády vstupních průčelí. Srov. Dekafová-Bělochová 2012: 106–108; Šolc 2006: 31–37.
23. V tomto duchu probíhaly opravy kapliček v Petrově, kapličky v Dolních Bojanovicích i výmalby žudrů v kulturních památkách – usedlostech čp. 217 v Dolních Bojanovicích a čp. 52 v Tasově.
24. Staticky značně narušená kulturní památka – venkovská usedlost čp. 383 – byla obnovena pomocí tradičních technologií a dobové plánové dokumentace a fotodokumentace.

LITERATURA:

- Adamusová, Jana et al. 2010: *Drotárstvo. Velká kniha o slovenskom drotárstve*. Martin: Matica slovenská, Považské múzeum v Žiline a Kysucké múzeum v Čadci.
- Budil, Ivo 2013.: *Úsvit rasismu*. Praha: TRITON.
- Dunajová, Alena 2004: Usedlost německého etnika na jižní Moravě. Pavlov, Dolní Věstonice, Horní Věstonice. Institucionální výzkum. Národní památkový ústav ÚOP Brno VV 1056.
- Dunajová, Alena 2011: Tradiční dům německého jazykového ostrova na Vyškovsku. In: *Archaické jevy tradiční kultury na Moravě*. (= Etnologické studie 9.) Brno: FF MU, s. 17–27.
- Dunajová, Alena 2014: Památková péče o vinohradnické stavby na jižní Moravě. In: *Památková péče o objekty vinohradnické povahy = Die Pflege von Denkmälern des Weinbaus*. Sborník z mezinárodní konference, Znojmo 21.–22. listopadu 2012. Brno: Jihomoravský kraj, s. 27–41.
- Dunajová, Alena 2014: Památková péče o památky lidového stavitelství. In: *Lidová architektura – obnova a využití památek. Sborník z konference, Hoslovice 2. 10. – 3. 10. 2013*. České Budějovice: Jihočeský kraj, s. 43–49.
- Dunajová, Alena 2014: *Barevnost a výzdoba fasád lidového stavitelství. Spektra 6*, s. 40–45.
- Dunajová, Alena 2015: *O barevnosti a zdobení tradičních interiérů na Moravě. Spektra 1*, s. 38–42.
- Dekafová-Bělochová, Miloslava 2012: *Petrov*. Kyjov: Tiskárna Šiki Kyjov, obec Petrov s. 106–108.
- Fibich, Ondřej et al. 2014: *Jakub Bursa a jihočeská venkovská architektura*. České Budějovice: NPÚ ÚOP v Českých Budějovicích, Nakladatelství Ondřej Fibich Strakonice Hrad.
- Frolec, Václav 1974: *Lidová architektura na Moravě a ve Slezsku*. Brno: Blok.
- Girard, René 2008: *O původu kultury. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Jodem Cezarem de Castro Rocha*. Brno: Centrum pro studium demokracie.
- Hofmann, Josef 1928: *Die Ländliche Bauweise, Einrichtung und Volkskunst des 18. und 19. Jahrhunderts der Karlsbader Landschaft*. Karlsbad: Arbeitsgemeinschaft für Heimatkunde des Bezirkes.
- Jeřábek, Richard 1977: Rajdáký, pazúre, ratatule aneb lidová sgrafita. *Umění a řemesla 4*, s. 36–43.
- Jeřábek, Richard 1979: Výtvarná aktivita současné vesnice. *Umění a řemesla 2*, s. 44–49.
- Jeřábek, Richard 1980: Zánik tradičního lidového obydlí na strážnickém Dolňácku. In: Frolec, Václav (ed.): *Revoluční proměny jihomoravského venkova*. Integrovaný výzkum Moravského muzea v Brně. Brno: Blok, s. 152–158.
- Jeřábek, Richard 1981: Lidová estetika a výtvarná aktivita. In: Jeřábek, Richard a kol.: *Proměny jihomoravské vesnice. Národopisné studie z Brumovic*. Brno: Filozofická fakulta UJEP, s. 101–118.
- Jeřábek, Richard – Frolec, Václav – Holý, Dušan 1962: *Podluží. Kniha o lidovém umění*. Brno: Krajské nakladatelství.
- Jeřábek, Richard – Šťastná, Ida 1978: Lidové umění na dnešní vesnici. *Umění a řemesla 4*, s. 63–65.
- Koula, Jan 1894: Malby domků v nejjihnější Moravě. *Český lid 3*, s. 112–122.
- Kundera, Milan 2014: *Slova, pojmy, situace*. Brno: Atlantis.
- Matuszková, Jitka 2014: Mistři výtvarných řešení na Slovácku. In: *Lidová architektura – obnova a využití památek. Sborník z konference, Hoslovice 2. 10. – 3. 10. 2013*. České Budějovice: Jihočeský kraj, s. 83–88.
- Melniková-Papoušková, Naděžda 1941: *Putování za lidovým uměním*. Praha: Čin.
- Melniková-Papoušková, Naděžda 1948: *Československé lidové výtvarnictví*. Praha: Orbis.
- Mencl, Václav 1980: *Lidová architektura v Československu*. Praha: Academia.
- Mešša Martin 1988: Rozmar či zákonitost? *Umění a řemesla 1*, s. 42–45.
- Mešša Martin 1987: Důvody a inšpiračné zdroje vzniku, rozmachu a zániku dekoratívneho zdobenia fasád domov individuálnej výstavby po II. sv. vojne na hornom Šariši. *ARS POPULI 3 (9)*, Slovenská národná galéria Bratislava, s. 67–72.
- Nezhodová, Soňa 2014: Tradiční vlnácké stavitelství a výtvarné projevy na hanáckém Slovácku. In: *Památková péče o objekty vinohradnické povahy. Die Pflege von Denkmälern des Weinbaus*. Brno, s. 137–156.
- Novotný Jiří 1997: Etnografický výzkum „Výzdobné prvky fasád domů s brizolitovými omítkami na jižním Vyškovsku“. *Národopisný věstník 14 (56)*, s. 63–65.
- Pajer, Jiří 2012: *V městě a na venkově. Fotografie ze Strážnicka a okolí*. Strážnice: ETOS
- Pavelčík, Jiří 1974–1975: Malování prstem v komíně. *Slovácko 16–17*, s. 62–88.

- Peška, Lukáš 2008: „Oprava uherských sgrafit se po deseti letech blíží ke konci!“ *Pardubický deník.cz* [online] 16. 10. [cit. 15. 4. 2015]. Dostupné z: <http://pardubicky.denik.cz/zpravy_region/oprava-uherskych-sgrafit-se-po-deseti-letech-blizi.html>.
- Severová, Dagmar 1961: Nástěnné malby v hornáckých interiérech. In: *Lidová kultura východní Moravy. Díl 2*. Brno: Krajské nakladatelství, s. 40–54.
- Spirhanzl Duriš, Jaroslav 1945: *Staré jihočeské chalupy*. Praha: Vesmír.
- Sušilová, Libuše – Fojtík, František 2012: *Sobotěnka*. Valašské Klobouky: Muzejní společnost ve Valašských Kloboukách, Městské muzeum Valašské Klobouky.
- Šolc, Josef 2006: *Petrov na pohlednicích*. Dolní Bojanovice: vl. nákl., s. 31–37.
- Válka, Miroslav 2012: Estetické prvky na hliněných stavbách a jejich proměna. *Folia Ethnographica* 46, č. 2, s. 171–182.

Summary

Ars Una, Species Mille: The form changes but the purpose remains – decoration of rural houses in the 19th and 20th century

In connection with contemporary graphic expressions on village buildings we often point out the alleged loss of builders' taste. The author proceeds from the so-called René Girard mimetic theory as a deciding influence on human cultural expressions. On many examples she documents the endeavour of the then builders to imitate some impressive and prestigious models and by appropriating them to get or demonstrate their social dominance. She compares the phenomenon of the so-called rural Baroque (country houses with gable walls imitating the Baroque style in Southern Bohemia) with the contemporary expressions of the so-called entrepreneurs' Baroque. Especially on examples from Moravia she documents different forms and places where the decoration was used (it is used even today in some locations) – decors pressed into wet plaster, patterns scraped into hard plaster, decorative burnt bricks etc. She states a significant role of monument preservation for the protection of cultural monuments that by conservation of the survived condition enables the tangible proves to survive on the one side, on the other one, however, it steps in the process of local traditions in an unnatural way.

Key words: Rural architecture; mimetic theory; house decoration; monument protection.

RELATIVITA A VARIABILITA ZDOBNOSTI ŽENSKÉHO TĚLA

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

Na lidské tělo je možné pohlížet jako na objekt, který lze hodnotit estetickými kritérii krásy. Standardy tělesné krásy ovšem varíují napříč kulturami, neboť konkrétní estetické kategorie určují historické a sociokulturní faktory. Kulturní rozmanitost a sociální standardy tělesné krásy v různých historických a lokálních kulturách vycházejí z individuálních preferencí i ze společensky sdílených hodnot a norem. Antropologický výzkum lidského vzhledu a tělesné krásy věnuje pozornost takovým dimenzím, jakými jsou 1) popis rozmanitosti lidského vzhledu, 2) kulturně podmíněné vývojové proměny lidského vzhledu prostřednictvím tělesného zdobení a modifikace, 3) deskripce a interpretace ideálu krásy, 4) lidský vzhled jako indikátor dobrovolného i nedobrovolného skupinového členství. Předmětem antropologického výzkumu jsou také charakteristiky, k nimž patří diverzita tělesné velikosti, tvarů, fyzických modifikací a způsobů zdobení lidského těla (Anderson-Fye 2012: 16).

Modifikace těla a jeho zdobení mají odlišný význam v prostředí tradičních domorodých kultur a v prostředí západní kultury. Tělo je „*velmi závislé na vnímání toho, jak je subkultura definována v rámci konkrétního kulturního a sociálního kontextu, často v rozporu s normami a ideály*“ (Winge 2012: 1). Tělesný vzhled signalizuje a odráží sociální, kulturní a politickou dynamiku dané společnosti. Například tělo je jiným způsobem vnímáno v individualistické společnosti a sociocentrické společnosti. V individualistických společnostech, jako je západní společnost, představují těla individuální entity s individuálními právy a povinnostmi. V sociocentrické společnosti, jako jsou tradiční anebo domorodé společnosti, je tělo sdílenou identitou, která vyžaduje kulturně podmíněnou a sdílenou starost a péči. Za své tělo je zde každý společensky zodpovědný, a proto se nejedná o záležitost ryze individuální. Oproti tomu v západní globalizované a multikulturní společnosti vedle sebe paralelně existují různé koncepty těl. Je to dáno zejména tím, že v individualistické společnosti se individuální cíle promítají do pojetí těla, zatímco v sociocentrické společnosti je tělo součástí sociální sítě (Anderson-Fye 2012: 18).

Kulturně podmíněnou fyzickou modifikaci těla lze definovat jako (semi)permanentní a záměrnou úpravu lid-

ského těla včetně přijetí procedur, jako jsou tetování nebo piercing. Ačkoliv tělesný vzhled varíuje geograficky, vždy je spojen se specifickými významy a kulturními praktikami konkrétní společnosti. Vzhled těla a jeho kulturní modifikace může reprezentovat 1) skupinový závazek a vztah, 2) sounáležitost k subkulturní skupině nebo 3) potřebu patřit k určité sociální skupině. Zdobení těla tak funguje jako znak závazku, přání patřit ke komunitě nebo snahy otevřeně demonstrovat sounáležitost ke konkrétní kultuře nebo subkultuře (Pitts 2003: 5–7). Významnou roli při kulturní modifikaci lidského těla hrají specifické kulturní tradice, historické souvislosti nebo osobní vztah ke kultuře a její duchovní dimenzi (Favazza 1996: xvii).

Modifikace mohou představovat zdobení, zkrášlení nebo zatraktivnění těla, jimiž se jedinec stává „krásným“. To, co je považováno za krásné, se odlišuje historicky i napříč kulturami (Fialová 2001). „*Místní pojetí krásy se dramaticky mění a každá lidská společnost si vytváří svoje vlastní názory na to, co je půvabné.*“ (Morris 2006: 7) Různé formy modifikací těla nelze chápat pouze jako zdobení zvyšující atraktivitu. Jejich význam je často spojen s tabu, přechodovými rituály a obřady. „*Aktivní zásahy do fyzického vzhledu mohou sloužit různým účelům (např. zařazení se do určité sociální skupiny) a nemusí být primárně cílené na zvýšení atraktivity jedince, mohou ji však ovlivňovat nepřímo.*“ (Havlíček – Rubešová 2009: 201) Preference modifikací těla jsou typické pro jednotlivé kultury a dávají smysl pouze v rámci symbolických systémů těchto kultur. Modifikace lidského těla je možné nahlížet jako soustavu symbolů a znaků, které utváří specifický kulturní kód.

Modifikace těla mohou ovlivňovat sociální status, výběr partnera nebo přitažlivost a sloužit také jako ochranný nebo léčebný prvek. Některé mohou upozorňovat na vlastnická práva, zmocnění nebo bohatství (Rychlík 2005, 2014). Úprava těla slouží také k sebeidentifikaci a zdůraznění ženskosti či mužnosti. Jsou součástí socializace a zpravidla souvisí s dosažením pohlavní zralosti a dospělosti. Ve studii je proto zdůrazněna fyzická modifikace a zdobení ženského těla, jehož příčiny i historický kontext zaznamenaly proměnu nebo vlivem modernizace došlo k jejich zanechání. Z tohoto důvodu byla zvolena deformace ženských chodidel v Číně, ozvláštnění krku kruhy

u Kajanů a úprava rtů s vloženou labretou u Mursiů. Deformace ženských chodidel v Číně v současnosti již není praktikována. Nošení kruhů u Kajanů a labret u Mursiů i nadále přetrvává, ačkoliv se proměnila forma zdobení a důvody zaznamenávají spojení ekonomického zisku, kmenové identity a kulturní autonomie nebo případně i zaostalosti.

Svazování chodidel v Číně

Svazováním dosahovaná mutilace ženských chodidel v Číně se od doby vlády dynastie Ming (1368–1644) postupně rozšířila z aristokratických vrstev na celou čínskou populaci. Počátky této kulturně podmíněné fyzické modifikace chodidel jsou však kladeny již do období přechodu od dynastie Tchang (618–907) k dynastii Sung (960–1279). Údajně již v tomto období svázaná chodidla



Mladá dívka usazená na stoličce se svázanými chodidly v hedvábných botičkách (zlaté lilie), kolem roku 1900. Library of Congress Prints and Photographs Division Washington. Převzato z: <http://www.loc.gov/pictures/item/2006685955/>.

palácových tanečnic fascinovala královský dvůr a inspirovala k symbolickému uznání krásy a půvabu malých ženských chodidel. Praktika mutilace chodidel se nejprve rozšířila mezi příslušníky vyšší třídy. V 19. století ale již kulminovala její popularita také mezi členy nižší a střední třídy. Obliba fyzické modifikace ženských chodidel výrazně vzrostla po roce 1847, když byl za vlády dynastie Čching (1644–1911/12) vyhlášen zákaz svazování. Na přijetí nebo odmítnutí zvyku se podílela etnická příslušnost. Zvyk svazování chodidel praktikovaly zejména příslušnice národnosti Chanů, nejpočetnější etnická skupina dnešní Číny, která obývala hlavně sever země (Heroldová 2007: 79). Minoritní skupiny na jihu, až na drobné výjimky, chodidla svým dcerám nesvazovaly. Neprováděli jej také Hakkové, jejichž ženy pracovaly na polích a stavbách, ani Mongolové a Mandžouvé za vlády dynastie Čching. Během 19. století se tento zvyk rozšířil mezi nechanskou minoritou žijící na jihozápadní hranici Číny, ale nebyl praktikován všemi čínskými ženami (Ko 2001: 12). Hnutí proti deformování ženských chodidel se začalo prosazovat od konce druhé opiové války v roce 1860. Příčiny postupného odmítání této praktiky souvisí se změnami, které přinesl do Číny kolonialismus a pronikání vlivu západní kultury. Na odstraňování tradice modifikace ženských chodidel měli podíl také misionáři a cizinci žijící v Číně (Ko 2006: 216–219). Čínské úřady ale deformování nohou zakázaly až po vzniku republiky v roce 1911. Navzdory zákazu se tato tradice udržela až do konce 50. let 20. století (Gunde 2002: 110).

Od 13. do 19. století byla mutilace ženských chodidel vnímána jako významná součást socializace a z hlediska čínské kultury žádoucí „nejdůležitější zkušenost v životě ženy“ (Ko 2001: 12). Tuto praktiku předávala matka svým dcerám za účelem zajištění jejich rodinného systému a posílení kulturní tradice. Prostřednictvím svazování dívčích chodidel byl kontinuálně obnovován vztah k historickému systému produkce a reprodukce. Pro dceru představovalo svazování „živoucí paměti její matky“ (Blake 1994: 676). V důsledku bolestivého cupitání po domě a jeho nejtěsnějším okolí lze svazování interpretovat jako opatření posilující ženskou věrnost, podporující oddanost, zvyšující cudnost, a tím i legitimnost potomků. Dívčím byla za jejich fyzické utrpení odměnou zvýšená šance na slibný sňatek a následný sociální vzestup. V tradiční čínské kultuře se žena téměř vždy nacházela v nižším postavení než muž (Mackie 1996: 1000–1002).

Konfucianismus předepisoval podřízenost ženy ve vztahu k muži a kladl důraz na plnění rodinných i společenských povinností. Vzdělání a výchovu žen konfucianismus zakládal na předpokladu, že *„ženy jsou opravdu ženské bytosti, ale jsou také nižšího statusu než muži, a nikdy nedosáhnou úplné rovnosti. Cílem výchovy žen je proto podrobení, nikoli kultivace a vývoj jejich mysli“* (Burton 1911: 18–19).

Z perspektivy konfucianismu lidské tělo nepředstavovalo diskrétní somatický objekt, nýbrž ohnisko sociálních vazeb, které jsou nakumulovány kolem primárního vztahu panujícího mezi rodiči a jejich dětmi. Malé dívky sdílely limitovaný svět svých matek žijících ve světě jim nadřazených mužů. Prostřednictvím ohnutí, zkroucení a stlačení chodidla matka připravovala svou dceru na život, v němž její tělo musí směřovat k neustálému morálnímu a duchovnímu sebezdokonalení. Utrpení spojené s mutilací chodidel připravovalo mladou ženu na obtíže a bolesti související s ženským údělem a asociovalo menstruaci, pohlavní styk, těhotenství a porod. Při svazování chodidel vystupovala matka jako zprostředkovatel, který dceru informuje o tom, jak žít a uspět ve světě ovládaném muži. Osvojení si pokory a poslušnosti je těžká a dlouhodobá zkouška a sociální zkušenost, jež se předává z matky na dceru. Jednalo se nejen o kulturně podmíněnou fyzickou modifikaci těla, ale také o tradiční metakomunikaci mezi matkami a dcerami. Svazování lze chápat jako metaforu potlačovaného hlasu žen v boji s dominantním diskursem konfuciánských hodnot a mužským konceptualizováním světa. Svazování chodidel byl sice zvyk, který si navzájem předávaly ženy, ale jednaly tak v širším sociálním kontextu a pod vlivem hodnot a norem dominantní mužské kultury. Mutilaci dívčích chodidel lze proto vnímat i jako příklad ženské oběti ochotné a oddaně trpící v sevrění patriarchy (Daly 1978). Žena se prostřednictvím této praktiky vnímala jako více jemná, zdrženlivá i nehybná (Ebrey 1990). Svazování přitom vystavovalo ženu neustále narůstající a mužům symbolicky nepředatelné fyzické bolesti, neboť *„všechno, čeho bolest dosahuje, dosahuje zčásti svoji nesdělitelností, přičemž tato nesdělitelnost je dána tím, že ji nelze jazykově obsáhnout“* (Scarry 1985: 4).

Bohaté vrstvy si mohly dovolit vydržovat dceru nebo manželku, která nebyla schopna těžké manuální práce. K tradiční práci žen patřilo šití, předení, vyšívání a tkaní s cílem poskytnout obuv a oděv rodině (Huang 1990: 85). Existence žen, které nebyly nuceny vykonávat manuál-

ní práci, potvrzovala vysoký status muže a velikost jeho majetku. Pokud muž zastupoval rodinu na veřejnosti, mutilovaná chodidla jeho dcer a manželky mu pomáhala dosahovat větších úspěchů, moci a uznání. Jedinou prací, kterou žena se svázanými chodidly vykonávala, byla starost o manžela a lehčí povinnosti v domácnosti, které nevyžadovaly fyzickou námahu. Tato skutečnost přitahovala vysoce postavené muže, neboť se mohli spolehnout, že budou mít manželku pro své pohodlí a potěchu. Deformovaná chodidla činila z ženy vzácný objekt ve světě mužského diskurzu. Manželka tímto způsobem zachovávala a současně demonstrovala svou cudnost. Její osobní identita byla symbolicky potlačena na úkor identity muže, neboť jejím primárním úkolem bylo v duchu konfuciánské životní filozofie poslouchat svého manžela a jeho rodiče, pečovat o domácnost a rodit zdravé mužské potomky (Rosenlee 2012: 141).

Bolestivý proces svazování chodidel byl zahájen mezi třetím a čtvrtým rokem a trval do třináctého až čtrnáctého roku života dívky. V tomto pro fyzickou modifikaci optimálním věku byly totiž kosti děvčete ještě flexibilní. Dívka se nacházela ve věku porozumění (*dongshi*) a mohla se podrobit tomu, co bylo nezbytné k tělesné disciplíně přinášející zdoluhavou bolest (Blake 1994: 679). Systematickým dlouhodobým svazováním chodidel bylo dosaženo jejich zmenšení až o polovinu normální délky, na přibližně deset centimetrů. První svazování začínalo v zimních měsících, kdy byla chodidla mrazem ztuhlá, a dívka proto natolik nepociťovala bolest. Dívce nohy svazovala matka, která ji učila základní péči. Zmenšování chodidel probíhalo tak, že se dívce nejprve zlomila nártní kost, čímž se nožní oblouk mohl ohnout tak, aby prsty mohly být „zasunuty“ pod chodidlo, co nejbližší patě. Pouze palec byl ponechán přirozeně, aby tvořil základní podporu a zajišťoval rovnováhu. Takto zdeformované chodidlo se muselo poté zafixovat dlouhými pruhy tkaniny, které tak vytvořily bandáž, jež byla na chodidlech přítomna až do konce růstu dívčích chodidel (van Gulik 2009). S narůstajícím věkem dívky se bandáže stále více utahovaly a zhruba každé dva týdny se takto svázaná chodidla obula do menších bot. Předtím, než dosáhla dívka puberty, záchvaty bolesti ustávaly a dívka si začala svazovat chodidla bez pomoci matky. Její chodidla dosáhla žádoucí velikosti a tvaru. Dospělá žena si i nadále musela chodidla svazovat proto, aby zůstala v požadovaném tvaru (Heroldová 2008: 131).

Matka v procesu svazování nedávala najevo žádný soucit. V průběhu bolestivé a krvavé procedury dcera sehrávala s matkou marný boj, jehož výsledkem bylo formování chodidla do objektu, který byl v mužském světě symbolem krásy, tajemství a disciplíny. Matka přesvědčila dceru, že její půvab spočívá více v jejích deformovaných chodidlech než v krásné tváři nebo povaze (Pruitt 1967: 22). Ženy nemohly rozhodovat o podobě svého těla – „*náš vlastní majetek není ryzí a jednoduše daný; je posvátným darem od našich rodičů, a tím doslova naplněn hlubokým eticko-náboženským významem*“ (Tu 1985: 118). Tělo bylo považováno za součást řetězce, jehož zpřetrhání znamenalo znesvěcení. Závislost dívky na její rodině byla manifestována v jejích zmrzačených chodidlech. Při chůzi ji často podpírali muži. Důsledkem deformace chodidel byla závislost ženy na muži. Žena se nemohla vydávat mimo domov, který jí poskytoval bezpečí a pohodlí. Žena tak byla sociálně i fyzicky podřízena muži. Uvězněná doma navíc nebyla vystavena pokušení a svodům vnějšího světa mužů. Mikrokosmos jejího těla tak zrcadlil organizaci rodiny, v níž žena ovládala domácí a utajované události domova, zatímco muž ovládal veřejné záležitosti (Ko 1992).

O síle tradiční čínské kultury svědčí skutečnost, že se postupně zvyk deformovat ženská chodidla rozšířil dokonce mezi pracujícími ženami. Jednalo se o fyzickou ob-

jektivaci snu, naděje nebo reálného očekávání mobilitního vzestupu prostřednictvím sňatku. Ale i bez vidiny a příslibu sociálního vzestupu si ženy svazovaly nohy na znamení své touhy demonstrovat krásu a důstojnost (McCunn 1981: 30). Na ženu s deformovanými chodidly se nahlíželo jako na tělesnou a smyslnou. Malá nožka měla sloužit jako mužský fetiš, který měl rozvášnit představivost – „*někteří čínští muži bezpochyby fetišizovali svázané nohy, jinými slovy svázané nohy (nebo boty svazující nohy) vnímali jako objekt natolik dostatečně vzrušující, že může zcela posloužit jako partner*“ (Gates 2008: 61). Odhalená



Botičky (zlaté lilie) z hedvábného saténu s hromovým vzorem (lej-wen) a motivy květů (orchideje, pivoňky a lotosy). Čína, pozdní 19. století. Sbírka Národního muzea – Náprstkovo muzeum asijských, afrických a amerických kultur v Praze.



Botičky (zlaté lilie) z hedvábného saténu s motivy květů a boha bohatství Liu Hai s ropuchou. Čína, pozdní 19. století, kolekce Joe Hlouchy. Sbírka Národního muzea – Náprstkovo muzeum asijských, afrických a amerických kultur v Praze.

chodidla bez bot a ovinek mohl muž spatřit málokdy. Samozřejmě existovaly výjimky zákazu mužského kontaktu s chodidly.¹ Žena svoje chodidla také zpravidla omývala odděleně od ostatních částí těla (Furth 1986: 58).

Součástí tradice deformování ženských chodidel byly také estetické atributy – svazování nohou do tzv. *zlatých lilí* nebo *lotosových květů* bylo považováno za vrchol krásy, zatímco přirozeně formovaná ženská chodidla byla vnímána jako „ošklivá“. Výrazně malé a zašpičatělé nohy patřily na seznam atributů krásné ženy. Zmenšování velikosti chodidel do požadované velikosti a tvaru lotosového květu bylo módou a znakem krásy a elegance ženy. Lotosový květ vyjadřoval důležitost harmonie a krásy a splynutí člověka s přírodou. Chůze ženy evokovala lotos plovoucí na hladině, jehož kořeny ovšem prorůstají blátem a bahnem a dnem rybníka nebo jezera. Kroky ženy jsou krátké a droboučké. Po dosažení kýženého tvaru lotosu byl pro muže eroticky přitažlivý pohled na malou nožku, která byla obuta do mistrovsky vyšívaných hedvábných botiček. Svazování chodidel podvracelo přirozený řád věcí a nastolovalo umělé a vykonstruované aspekty feminizovaného těla. Z perspektivy tradiční čínské kultury byla drobná noha dokonalým znakem ženskosti a svazování chodidel umožňovalo stanovit hraniční čáru mezi světem žen a mužů. Modifikované ženské chodidlo se navíc stalo nositelem nových významů. Například skulina ve tvaru půlměsíce, která vznikla mezi prsty a patou deformované nohy, byla nahlížena jako ženský pohlavní orgán (Blake 1994: 687).

Od počátku 20. století byly ženy stále více zapojovány do modernizovaného sektoru textilního průmyslu. Lze předpokládat, že i v této době ženy pracující v městském průmyslu měly ještě ovázaná chodidla. V oblastech, kde byly ženy zapojovány do produkce rýže, jako v severních pobřežních provinciích Fu-ťien a Kuang-tung, ale nebylo deformování ženských chodidel obecně akceptováno. Někde bylo dokonce odmítnuto jako naprosto nepraktické, okázalé a strojené. Ve druhé polovině 19. století se zformovaly dvě různé skupiny žen. První skupinu tvořily vzdělané ženy, které se angažovaly ve veřejné sféře, pořádaly shromáždění ve školách a odmítaly praktiku ovazování chodidel. Druhou skupinu představovaly čínské ženy, jež se neangažovaly v politické sféře, nenavštěvovaly školy, byly asynchronní vůči moderním projevům a deformování ženských chodidel i nadále akceptovaly. Ovazování chodidel tak přetrvávalo ve městech až do vyhlášení republi-

kánského období a ve vzdálených venkovských oblastech se udrželo až do komunistického období „Velkého skoku vpřed“ v letech 1958 až 1960. Budování socialismu v Číně a masové zapojení žen do průmyslové výroby vedlo nejen k transformaci tradičních zdrojů a výrobních vztahů, ale také k radikálnímu odmítnutí mnoha prvků tradiční kultury včetně zvyku fyzicky modifikovat ženská chodidla.

Kruhy kolem krku u Kayanů

U žen kmene Kayanů² přetrvává tradice zdobení krku kovovou spirálou o několika kruzích, která vytváří optickou iluzi prodlouženého krku. Původně se Kayanové³ nacházeli v barmských státech Kayin, Kayah a Šan (Phan 2004). Konflikty mezi etnickými skupinami a barmský vojenský režim vedly k tomu, že mnoho etnických skupin migrovalo na barmsko-thajské hranice. Někteří Kayanové se usadili na hranicích během boje mezi Kareny a barmským vojenským režimem v 90. letech 20. století. Kayanové zde byli odděleni od dalších etnických skupin a byli jim přiděleny zvláštní vesnice.⁴ Místní ženy, které na svém krku nosí kovové kruhy, je dodnes považují za tradiční estetickou ozdobu, jež může zvyšovat a umocňovat jejich krásu. Ačkoliv byl akt nošení kruhů praktikován několik století a generací, jeho původní význam a charakteristika se vytratily. Pravděpodobně se jednalo o kombinaci několika faktorů, které tradičně přispívaly k upevnění sociální solidarity, kulturní identity a integrity uvnitř relativně malé populace Kayanů. V současné době jsme svědky oživení tradice nošení kruhů. Svůj podíl na tom mají nové politické, sociální a ekonomické podmínky, které se prosadily na území podél hranic Barmy a Thajska, a nárůst zájmu o tuto oblast ze strany turistů. Mladé dívky i staré ženy zde opět nosí kruhy jako symbol etnické identity. Ženy v Thajsku, které nosí „*pozoruhodné mosazné kruhy kolem krku, jsou thajskými agenturami úspěšně propagovány jako „turistická atrakce“ thajských orgánů*“ (Grundy-Warr – Wong Siew Yin 2002: 110). Od migrace Kayanů se tak vlivem turistického ruchu ženy s kruhy staly primárním finančním zdrojem. Tradice však pozvolna zaniká v současné Barmě. Svůj podíl na tom mají místní etnické a sociální konflikty, které činí tuto oblast turisticky neatraktivní.

Pravý původ tradice nošení kovových kruhů lze obtížně vysledovat. Již první cestovatelé a misionáři uváděli, že Kayanové postrádají znalosti o své historii. „*Neexistuje žádný tradiční výklad, který by vysvětloval, kdy a jak ženy přišly k tomu, že začaly být natolik omezovány nošením*

kruhů.“ (Scott – Mitton 1932: 103) Kayanové byli původně izolované etnikum, které žilo v horách státu Kayin. Jejich kultura byla po dlouhá období vystavena jen malým exogenním vlivům. Geografická a sociokulturní izolace tak přispěla k uchování kulturní tradice. Součástí místní kultury byly slavnosti obětování, jejichž cílem bylo zajistit růst zemědělské produkce a hojnost hospodářských výrobků. Tradiční kulturní kontinuitu zajišťovala zejména orální tradice. Charakteristickým rysem kayanské kultury byl důraz na těžkou práci a boj o každodenní živobytí, který byl upřednostňován před složitými duchovními obřady. Možná z tohoto důvodu se v této kultuře nesetkáváme ani s iniciačními nebo přechodovými rituály pro dívky, které začínaly nosit kruhy poprvé. Geografická izolace výrazně přispívala k integritě společnosti, posilovala tlak kultury



Kayanské ženy během návštěvy trhu ozdobené kovovými spirálami kolem krku. Převzato z Hürlimann 1929b: 118.

na členy komunity a podporovala kulturní konstrukci feminity. Ženy, které na svém hrdle nenosily kruhy, se cítily mezi ostatními nemístně. Nošení kruhů tak nebylo pouze projevem ženské krásy, ale také symbolickým poselstvím o kulturní identitě a sociálním závazkem v úzce integrované komunitě.

Orální tradice Kayanů jsou jedinými zdroji informací o původu a historii zvyku nošení kruhů kolem krku. Existuje několik teorií vysvětlujících vznik této tradice. První z nich předpokládá, že kovové kruhy sloužily jako ochrana žen před invazí nepřátel. Motivy ochrany se objevují již v tradiční kayanské mytologii. Stejně tak i význam ochrany před sexuálními nároky cizích skupin na kayanské ženy. Kruhy kolem krku mohly sloužit také k ochraně před kousnutím tygra, jenž představoval metaforu dominantního etnika Šanů, podrobujícího si ostatní kmeny včetně Kayanů. Po odchodu mužů na lov ženy zůstávaly samy doma. Kruhy kolem krku v případě tygřího útoku odrážely jeho tvář v kovu a vyvolávaly proto jeho strach (Schliesinger 2000: 223; Khoo Thwe 2002: 18). Tento výklad se zakládá na historické události. V období kolem 1000 n. l. byl do vesnice Kayanů vyslán posel, který je varoval před krutostmi Šanů, jichž se dopouštěli na ženách. Způsob jejich ochrany a bezpečí představovaly právě kruhy, jejichž prostřednictvím se ženy staly pro šanské muže neatraktivní. Poté, co začaly nosit kruhy, zmenšila se sexuální touha potenciálních vetřelců, neboť vzhled místních žen je odstrašoval (Perve 2006: 90). Mezi příslušníky kayanské kultury však tato forma modifikace těla není považována za negativní deformaci žen. Spíše je vnímána jako žádoucí prostředek zvýšení, rozšíření a pozvednutí jejich skutečné přirozené krásy. Kruhy v sobě tak ukrývají duální účinek. Na jedné straně sloužily k odrazení cizinců a na straně druhé zvyšovaly sexuální žádostivost u mužů vlastní komunity. Nošení kovových kruhů tak posilovalo kayanskou etnickou identitu, vazbu mezi členy vlastní skupiny i snahu izolovat se od potenciálních nepřátel.

Jiné mýty spojují původ kruhů s jejich estetickou funkcí jako ozdob a doplňků sloužících ke zkrášlení žen a zachování materiálního bohatství rodiny. Motiv kráslení prostupuje klasické kayanské legendy. Je spjatý s obrazem Dračí matky, která je Kayany považována za jejich předka a za zdroj života, zdraví, prosperity a krásy. Dračí matka měla kolem krku zlaté kruhy, které jí dodávaly půvabného vzhledu (Perve 2006: 90). Podle mýtu darovala

kayanským dívkám plátky zlata, aby následovaly jejího příkladu a učinily se prostřednictvím kruhů krásnějšími. Nošení kruhů svírajících dívčí hrdla tak zdůrazňovalo jejich ženství a legitimovalo kayanské ženy jako potomky Dračí matky, jež nošením kruhů velebí její obraz. Pokud se ženy ve vysokém věku rozhodly kruhy odstranit, jejich dlouhý krk se z dračího krku proměnil v krk labutě, dalšího předka Kayanů (Schliesinger 2000: 223). Vedle krásy a elegance kruhy představovaly rodinné bohatství spočívající na ramenou žen. Ženy transformované v „mobilní depozity“ tak demonstrovaly a současně zabezpečovaly rodinný majetek. Délka krku, vizuálně prodlužovaná počtem kruhů, vypovídala o bohatství muže. Ženy, které měly „delší krk“, byly o to více atraktivní a žádané.

Dlouhé krky byly za krásné považovány členy vlastní komunity, cizinci je spíše považovali za groteskní. O tom svědčí i jeden z raných pejorativních popisů – „*když misionář jednou přesvědčil ženu z kmene Padaung, aby sejmula svoji ozdobu, odkryl se pohled na její krk svěšený stejně jako krk mrtvé slepice*“ (Scott – Mitton 1932: 98). Kruhy mohly být zavedeny i kvůli odlišení žen Kayanů od žen pocházejících z jiných etnických skupin. Kromě toho mohly také sloužit jako výkupné ze zajetí v období mezikmenových válek. Kruhy demonstrovaly etnickou identitu žen kmene Kayanů a devalvovaly jejich hodnotu pro muže ostatních kmenů. „*Naši předci z řad (kayanských) žen nosily kruhy kolem krků tak, že mohly být identifikovány, kdykoliv došlo k jejich opětovnému shledání s vlastním kmenem.*“ (Khoo Thwe 2002: 18) Podle jiné hypotézy kruhy plnily funkci sociální kontroly žen ze strany mužů, neboť zvyšovaly jejich těžkopádnost a znesnadňovaly jejich útěk z domu. Váha kruhů totiž značně omezovala mobilitu.⁵ Tradiční kayanská kultura omezovala pohyb žen ve vesnickém teritoriu. Snaha zamezit odchodu žen se promítla také do požadavku endogamie – ženy mohly uzavírat sňatky pouze s muži ze stejného kmene.

První kruhy dívky začaly nosit kolem čtvrtého nebo pátého roku, občas v šesti letech. Původně kruhy nenosily všechny dívky, ale pouze ty, které se narodily ve středu v noci za úplňku – „*směly je nosit pouze dívky narozené ve šťastný den v týdnu a během dorůstání Měsíce. Tyto dívky začínají nosit kruhy od svých pěti let, kdy je jejich krk obkroužen jen několikrát. S přibývajícím věkem jsou přidávány kruhy. Kruhy se vyměňují, když se [dívky] provdají a zároveň se přidávají delší kruhy – jeden nahoru a jeden dolů.*“ (Khoo Thwe 2002: 18) Zvyk

se pak rozšířil na všechny dívky, které kruhy vnímaly jako symbol krásy. Míru závazku potvrzuje fakt, že dívky, jež odmítly nosit kruhy, většinou spáchaly sebevraždu. Nejdříve bylo dívce na krk umístěno pouze několik kruhů, aby si zvykla na jejich tíhu. V této fázi byl tlak na krční obratle, ramena, lopatky a žebra vysoce intenzivní. Váhou kruhů a jejich tlakem na hrudní koš se žebra stlačí, krční svaly ochabnou a krk se opticky prodlouží.⁶ Žebra jsou pod neustálým tlakem kovové spirály a napětím mezi hlavou a rameny. Pod váhou kovu se sklání žebra směrem dolů. Spirála se propadá níže a musí být nahrazena novou, která je o něco delší. Po letech kruhy vytvoří na kůži známky natažení, které tmavne. Tlak kru-



Kayanská žena s kovovou spirálou doplněnou mincemi. Převzato z Hürlimann 1929a: obálka.

hů na pokožku, způsobující odřeniny, většina žen tlumí dekorativními látkami umístěnými v oblasti mezi kruhy a krkem. Látka často slouží také jako tepelná izolace, zejména v horkém období, kdy slunce žhne na kovové kruhy a zvyšuje jejich teplotu.

S růstem dívky se spirála přemotává a postupně je stále delší. Uspořádání stočené spirály na dívčině krku je na individuální bázi; existují kruhy více fixované a kruhy volnější. Žena může nosit pouze úzkou spirálu těsně na krku, nebo celý komplet, který se skládá z hlavní spirály na krku a další, uložené téměř na ramenou. Tuto spirálu charakterizuje méně kruhů, obvykle pět až šest. Hlavní spirálu také často doplňovaly mince a korálky. Ušní lalůčky zdobily stříbrné plíšky, které pohybem rozkývaly mince a korálky. V současnosti ženy příliš nenosí celý komplet. Váha spirály o devíti kruzích umístěná na hrdle mladé dívky je přibližně 2,5 kg. V životě ženy dochází k výměně spirály přibližně devětkrát. Poslední výměna je provedena ve věku kolem 45 let, kdy spirála o 32 kruzích dosahuje třinácti až patnácti kilogramů. Spirála se sundává pouze o svatební noci, při čištění a cídění, aby se zářivě leskla, nebo při výměně za větší kruh (Chawanaputorn – Patanaporn – Malikaew et al. 2007: 639).

Kovové spirály nosí ženy také na horních a dolních končetinách. V minulosti je nosily zejména obtočené kolem lýtek a kotníků. V současnosti je ozdobena horní část lýtek. V Thajsku zdobí dolní část lýtek nebo kruhy nahrazují těsnými punčochami. Pět až devět náramků je

nošeno i na zápěstí ruky (Khoo Thwe 2002: 28). Spirály doplňovaly tradiční oděv žen, jenž zahrnoval vnitřní bílou tuniku dosahující k hýždím, dlouhou vnější černou tuniku s rukávy a krátkou sukni ke kolenům z černého, ručně tkaného materiálu, v popředí našasenou. V současnosti ženy nosí bílou nebo jinak barevně zdobenou halenu. Estetický účinek spirály kolem krku zvyšovaly v minulosti vlasy učesané k čelu a svázané ve vysoký drdol. Kolem hlavy si ženy uvazovaly tkané barevné pásky, v současnosti vlasy spíše nesvazují.

Kayanové žijící v současnosti podél hranic Barmy a Thajska hledají způsob, jak revitalizovat tradiční kulturu a posílit svoji etnickou identitu. Kruhy jsou akceptovány jako tradiční součást kultury, ačkoliv jejich aktuální význam vytlačil jejich původní sociokulturní funkci. Současné motivy vedoucí k nošení kruhů stojí v přímé opozici k tradiční mytologii. Zatímco dříve měly kruhy sloužit k odrazení cizinců, nyní je mají přitahovat. Kruhy, které původně demonstrovaly rodinný majetek předávaný napříč generacemi, jsou dnes vlivem turistického ruchu nástrojem generování měsíčního domácího příjmu. Staly se totiž symbolem turismu, stereotypního exotismu a Thajskem proklamované kulturní diversity.

Tradice ozdobných spirál a jejich kulturní významy sahají stovky, možná tisíce let do minulosti. V průběhu posledních třiceti let pod vlivem místních etnických svárů, migračních procesů a rozvoje turistického průmyslu nastala radikální změna ve funkci i významu spirál. Změna



Mladá kayanská žena s kovovou spirálou kolem krku sedící v domě z hlíny a slámy v Chiang Rai, Thajsko. Foto Matteo Colombo, 2013.



Prodej spirál v thajském Chiang Rai, jejichž délku a váhu si stanovuje zákazník. Foto Anna Power, 2013.

významu kruhů je dnes také změnou tradiční identity kayanských žen, které se staly součástí etnického cestovního ruchu a z něho plynoucích finančních příjmů (Cohen 2001: 24). Matky již nenutí své dcery nosit spirálu od pěti let, ale nechávají je samostatně rozhodnout, jestli přijmou tuto tradiční ozdabu až v pozdějším věku. Jiné ženy spirály sundávají podle potřeby nebo stupně pracovních a fyzických obtíží, případně když nechťejí být předmětem zájmu turistů. Přesto jsou na tradici velmi hrdé a považují za čest spirálu nosit (Eicher – Evenson 2014: 193). V současných turistických thajských vesnicích se ekonomická výhoda nošení kruhů projevuje měsíčním ziskem 1500 až 2000 bahtů (v přepočtu kolem 1000 až 1450 Kč). Ženy získávají peníze z pózování turistům, z prodeje tradičních řemeslných a textilních výrobků (šátky, haleny a tašky) nebo spirály, která se skládá z polokruhových prstenců a vzadu je na šněrování. Cena konkrétních spirál závisí na jejich délce a tloušťce a kolísá od 1000 do 8000 bahtů. Také nasazení spirály vyžaduje zvláštní dovednosti, aby nebyla upevněna příliš těsně, nebo naopak příliš volně. Tato služba je obvykle dostupná za 500 bahtů.

Jednou ze současných změn v každodenním životě a sociální interakci kayanských mužů a žen bylo převrácení tradičních genderových rolí. Dříve muži těžce fyzicky pracovali na poli, lovili, štípali dříví, sbírali dřevo v džungli, stavěli domy a specializovali se na kovářství. Angažovali se také v dlouhodobém obchodu se sousedními vesnicemi. Ženy, ačkoliv asistovaly v hospodářských pracích během setby a sklizení, byly zaměstnány především výchovou dětí, vařením, krmením dobytka, nošením vody a plněním dalších povinností v domácnosti. Kromě toho tkaly látky a vyráběly hliněné artefakty. Muži poskytovali stravu a bezpečí, zatímco ženy zaručovaly běh rodiny, stejně jako péči o rodinné příslušníky (Kislenko 2004: 5). V současnosti se muži již nevěnují lovu ani zemědělským pracím, neboť nemají povolení obdělávat pole a kultivovat zemi. Zatímco ženy pracují v malých obchůdcích, muži pomáhají s pracemi v domácnosti, vyrábějí tradiční dřevořezby a hudební nástroje, rýžovou whisky a víno, hrají fotbal a volejbal, anebo se věnují popíjení alkoholu. Oproti dřívější tradici se muži po uzavření sňatku stěhují do domů žen (Dunlop 1999). Muži ztratili původní důležitost i důstojnost. Protože se nevěnují ekonomickým činnostem nebo obchodu, zůstávají skrytí zrakům turistům. Stali se tak lidmi, kteří jsou v kayanské kultuře téměř neviditelní.

Labreta ve rtu u Mursiů

Spodní ret žen afrického kmene Mursi od období jejich puberty zdobí labreta – hliněný nebo dřevěný talířek. Příslušníci kmene Mursi žijí v oblasti jihozápadní Etiopie, přibližně 100 kilometrů severně od hranic s Keňou v údolí řeky Omo. Teritorium Mursi leží na území národních parků Omo a Mago. Labreta v kultuře Mursi tradičně představovala symbolickou hodnotu vyjadřující hrdost, sebeúctu a identitu. Zároveň byla dokladem a konceptem vyjadřujícím pojetí zdobnosti a krásy (Lips 1960: 47; Turton 2004: 3). Labreta je současně jak symbolem hrdosti v privátním světě Mursiů, tak estetickou kategorií, může však také fungovat jako nástroj možného konfliktu, jenž může nastat při překročení hranic veřejného světa. V současnosti ale tradiční atributy spojované s labretou ustupují do pozadí, neboť na ni mladší generace nahlíží jako na symbol zaostalosti. Oproti tomu starší generace přirovnává absenci labrety ke ztrátě etnické identity.

Kmen Mursi do evropského kontextu uvedli cestovatelé Lamberto Vannutelli (1871–1966) a Carlo Citeri (1873–1918), členové expedice italské Geografické společnosti, jíž vedl Vittorio Bottego (1860–1897) v roce 1896 podél levého břehu řeky Omo (Turton 1988: 272–273). Popsali zde kmen Mursi a jeho ženy, které *„jsou znetvořené a ošklivé a zcela nahé, až na zahalený úzký pás kůže kolem jejich pasu. Některé mají velké díry v uších a spodním rtu, do něhož vkládají dřevěné talíře dosahující v průměru pěti nebo šesti centimetrů.“* (Vannutelli – Citeri 1899: 320) Doposud nejsou známe jednoznačné příčiny toho, proč příslušníci kmene Mursi začali používat labreta k roztažení ženského spodního rtu. Lze se domnívat, že nošení labrety symbolizuje ženskou sociální dospělost a zprostředkovává performativní roli v proměně dívky v ženu. Labreta také symbolicky vyjadřují sílu a slabost. Žena, která nenosí labretu v určitých sociálních situacích, se stává více zranitelnou v přítomnosti muže. Je označovaná jako líná, postrádá přízeň a charakteristiky spojované s ženstvím – tichost, klidnost a hrdost.

Labreta však nepředstavuje unikátní kulturní fenomén typický výlučně pro mursijské ženy. Můžeme se s ní setkat také u Kajapů v Brazílii. Starší muži zde nosí labreta o průměru šesti centimetrů. Labreta u kmene Mursi vyjadřují ženskou sociální dospělost a reprodukční potenciál. Mursijská labreta je z tohoto hlediska analogická labretě u mužů kmene Kajapů, kde označuje plně

dospělý status. Mursijská dívka je prostřednictvím labrety prezentovaná členům svého kmene jako plodná žena způsobilá ke sňatku. Labreta v kontextu mursijské kultury reprezentuje ženství a demonstrovuje připravenost dívky na přijetí nové role a identity spojené s manželstvím a mateřstvím (LaTosky 2006: 374). Labrety, které jsou integrovány do těla, současně vyjadřují ženskou akceptaci mužské dominance. Labreta „*je u Mursiů výjimečná ozdoba proměňující oblast, která je zásadní pro interakce – obličej, protože způsobuje bolest již od chvíle, kdy je vložena na své místo*“ (Eczet 2012).

Jakmile dívka dosáhne puberty, jsou jí vyraženy dva až čtyři přední zuby a její spodní ret je naříznut tupou žiletkou nebo nožíkem. Do otvoru je vložen dřevěný klacík nebo zátka. Dívka se stává *bansanai*, neboť dosáhla věku, který implikuje, že nastal přechod z fáze dětství do fáze ženství. Když se rána ve rtu zahojí, je do vzniklého otvoru vkládán stále širší klacík, aby se spodní ret vytáhl do požadované délky a mohla sem být umístěna labreta. O vytažený ret se musí pečovat. Ženy ho natírají směsí popela a zvířecího tuku. Labrety se po čase vyměňují za větší dosahující v průměru až 12 cm. Čím větší má žena labretu⁷ ve rtu, tím je pro svého muže atraktivnější a krásnější. A to i navzdory tomu, že labreta ovlivňuje výslovnost a znehybňuje svaly čelisti a úst. V minulosti labrety, zejména jejich velikost, dělaly ženu méně atrak-

tivní pro obchodníky s otroky (Turton 1980: 1). Pro ženy i muže kmene Mursi ale byla labreta vizuálním symbolem jejich kulturní identity. Pokud ženy Mursi nemají probodnutý ret, mohou být zaměněny za ženy z kmene Kwegu. Při probodnutém, ale neproříznutém rtu je lze zaměnit za ženy z kmene Bodi, s nimiž byl kmen Mursi často ve válečném konfliktu.

Dívky, které nenosí labretu, jsou považovány za líné (*karkarre*). Žena bez labrety je více ostýchavá před muži a pohybuje se spěšně až kvapem. Od chvíle, kdy získá labretu, ale kráčí pomalu a pozvolna. O ženě, která má labretu, se říká, že má zdravější skot, a proto i více kravského mléka. Příslušníci kmene Mursi se dokonce domnívají, že labreta vtiskuje ženám znaky připomínající podobu jimi vysoce ceněného skotu. Analogicky také transformují podobu svých krav skarifikací jejich uší a úpravou rohů. Tyto praktiky lze označit za důsledek koexistence skotu a Mursiů. Každodenní život se nemůže odehrávat bez přítomnosti skotu, jenž je zapojován do rituálů.⁸ Žena je se skotem spojována i prostřednictvím ceny za nevěstu, kterou v podobě krav získává její rodina. „*Skot tedy hraje hlavní roli v uzavírání sňatků mezi východoafrickými kmeny.*“ (Herskovits 1926b: 388) Věno tvoří ideální počet třicet osm krav a distribuce této ceny za nevěstu hraje důležitou roli v příbuzenských vztazích. Skot představuje klíčový symbol v upevnění vazeb po-



Ženy z kmene Mursi, v jejichž rtu je vložena hliněná labreta. Národní park Mago, Etiopie. Soukromá sbírka, 2011.



Mladá žena z kmene Mursi ozdobená labretou a kravskými rohy. Údolí řeky Omo, Etiopie. Foto Idan Robbins, 2014.

krevenství (konsagvinity) a sešvagření (afinity), jež jsou ústřední i v udržování korporací mezi skupinami (Turton 1973: 177–181, 1980: 70). Nelze ale předpokládat, že „velikost dívčí labřety by měla za následek nárůst počtu skotu darovaného jako věno“ (Turton 1980: 1).

Velikost a typ labřety nesouvisí pouze s osobním vkusem a prioritami ženy, ale také s velikostí a pevností jejího rtu. Některé rty totiž nedokáží dlouho odolávat napínání. Existuje variace labřet ve tvaru, stylu a zdobení

labřety. Labřeta představuje plochý talířek vyrobený z jílu (sg. *dhebbi*, pl. *dhebinya*) nebo ze dřeva (sg. *kio*, pl. *kiyo*). Hliněné labřety jsou vyrobeny z navlhčené hlíny a vyklepány kvůli extrahování vzduchové kapsy a zvýšení jeho hustoty. Aby bylo dosaženo žádoucího průměru, vlhkými prsty žen je vytvářen tvar a profilována hladká a pravidelná brázda. Poté je labřeta položena do rozžhaveného uhlí, kdy je vystavena výpalu a oxidaci. Hlavní typy hliněných labřet jsou červená⁹ (*dhebi a golonya*), červenohně-



Žena z kmene Mursi s rtem po vyjmutí labřety. Údolí řeky Omo, Etiopie. Foto Jean Yves Juguet, 2013.



Stará žena z kmene Mursi se zjizveným rtem po vyjmutí labřety. Údolí řeky Omo, Etiopie. Foto Idan Robbins, 2014.

dá (*dhebi a luluma*), černá (*dhebi a korra*), přírodně hnědá nebo bílá¹⁰ (*dhebi a holla*). Hliněné labrety jsou často vyleštěny mlékem, trávou nebo kovovými náramky a rozdrčenými semeny a ozdobeny různými motivy. Dřevěné labrety se často lámou a nedosahují takové oblíby jako labrety hliněné, neboť jsou pokládány za staromódní.

Labrety častěji nosí neprovdané nebo čerstvě provdané ženy než vdané ženy s dětmi. Nosí se především při čtyřech příležitostech: 1) při obsluze muže během jídla, 2) během významných rituálů, jako je např. svatba, 3) během rituálního souboje *donga*, 4) během tance. Neprovdané dívky, zejména ty, které mají velké labrety, je mohou nosit kdykoliv na veřejnosti, například při nošení vody nebo návštěvě přátel. Během prvních let manželství žena nosí labretu poměrně často. V průběhu dalších let ale její zájem o nošení labrety klesá a používá ji vzácněji, například když obsluhuje manžela a jeho hosty nebo při rituálech. Labretu poté, co ji ženy zcela odloží, i nadále připomíná jizva a zdeformovaný spodní ret. Vedle labrety ženu zdobí i břišní skarifikace. Jedná se o dvojí zjizvení na těle ženy. Jednou z funkcí labrety je, že slouží k připomenutí ženina závazku k její kultuře, zejména k jejímu manželi. Pokud manžel zemře, vdova si labretu vyndá a již nikdy ji nenosí. I když se provdá za bratra zesnulého manžela, je nepravděpodobné, že by labretu znovu nosila. Musela by být velmi mladá a bezdětná.

Labreta je na jedné straně oceňována jako znak kmenové identity a kulturní autonomie, na druhé straně je vnímána jako znak zaostalosti, jenž by měl být pod vlivem modernizace a globalizace opuštěn (Eczet 2010). Tlak ze strany vlády pocítoval kmen Mursi již za režimu dergu (1974–1987), jehož předseda Mengistu Haile Mariam vyžadoval, aby Mursiové tento zvyk opustili, neboť jej považoval za projev necivilizovanosti a překážku při vzdělávání dívek. Na postupném opuštění tohoto zvyku měli svůj podíl také protestantští misionáři. V současnosti slouží nošení labret ve stále větší míře jako zdroj příjmu z turistického ruchu, neboť každá žena požaduje od cizích návštěvníků toužících si ji vyfotografovat 2 etiopské birry.¹¹ Za takto vydělané peníze si v horských obchodech nakoupí obilí, sůl, kozinku na výrobu oděvů a alkoholický nápoj *arake*, který je symbolem pohostinství. Počet evropských a amerických turistů směřujících do Etiopie narostl zejména za posledních deset let (Turton 2004: 5). Kromě fotografování turisté investují své peníze

do koupě artefaktů, jako jsou náhrdelníky, koše i labrety. Jedná se ale o krátké a formální návštěvy, které turistům neumožňují hlubší vhled do místní kultury. Setkání příslušníků kmene Mursi a turistů „je spíše ‚konfrontací‘ než normální sociální interakcí“ (Abbink 2000: 8).

Shrnutí

Na příkladě vybraných kulturních praktik (deformace ženských chodidel v Číně, ozvláštnění krku kruhy u Kajanů, úprava rtů s vloženou labertou u Mursiů) modifikujících fyzický vzhled žen tří odlišných kultur byly představeny tři různé varianty zdobnosti. Tyto odlišné typy kulturní modifikace lidského těla spojuje skutečnost, že neplnily pouze ozdobnou funkci, ale v kontextu daných kultur přispívaly k zajištění fungování společnosti, posílení sociální solidarity, uchování kulturních tradic a demonstraci sociálního postavení příslušníků dané společnosti. Zdobení a fyzická modifikace ženského těla v těchto kulturách vystupovaly jako projektový plán, který byl implementován skoro každé ženě. Jedinec se identifikoval se společností a jejími kulturními praktikami takovým způsobem, že sociální „já“ a fyzické tělo tvořilo integrovaný celek. Inkorporace zvyku tak probíhala na sociokulturní i biologické úrovni (Seeger 1975: 212). Deformaci ženských chodidel, stejně jako život s těžkými kovovými kruhy na krku či vkládání labret do fyzicky modifikovaných rtů doprovázela psychická i fyzická bolest. „*Bolest nikdy není jedinou tvorbou anatomie a fyziologie. Objevuje se pouze v průsečíku těl, myslí a kultur.*“ (Morris 1991: 1) Ve všech případech byly ženy nuceny přijmout cizí objekt, který se stal součástí jejich těla, a identifikovat se s ním. Tato inkorporace ale probíhala v různých kulturních kontextech a historických souvislostech na pozadí mužů preferovaných hodnot, norem, systémů sociální kontroly a různým způsobem uplatňovaných restrikcí. Žena v těchto kulturách byla kulturně i fyzicky modifikována tak, aby se co nejvíce přiblížila k obrazu ženy, který preferovali mužští příslušníci dané kultury. V průběhu socializace a enkulturace si tak ženy osvojovaly konkrétní tělesné techniky – „*způsoby, jimiž lidé v jedné nebo druhé společnosti dovedou používat svoje těla*“ (Maus 1979: 97). Součástí fyzické transformace ale bylo i zrození odlišného druhu sociálního těla, jež svojí existencí přispívalo k fungování dané společnosti v kontextu rituálů, sociálního statusu, kulturních tradic zdobnosti a pojetí krásy.

POZNÁMKY:

1. Jednalo se například o situaci úmrtí matky, kdy její roli zastával otec.
2. Označení Kayanové představuje exonymum, Barmánci z oblasti nížin je nazývají Padaung a Thajci zase spíše pejorativně Kariang Koo Yau (dlouhokrční Karenové).
3. V češtině označován také jako Karenský stát.
4. Původně se jednalo o tři vesnice Huay Sua Tao, Ban Nai Soi (Kayan Thar Yar) a Huay Pu Kaeng v provincii Mae Hong Son v oblasti severozápadního Thajska.
5. Ve skutečnosti kruhy nezmenšují mobilitu, motoriku nebo schopnost pracovat, ale mění vnější fyzický vzhled a vnitřní anatomii žen. Ačkoliv počáteční fázi nošení kruhů doprovází pocit nepohodlí a omezení pohybu hlavou, ženy si na spirálu dokážou rychle zvyknout a přizpůsobovat své pohyby jejím možnostem. Nemohou například otáčet hlavou, nýbrž celým trupem. Nezakloní ani nepředkloní hlavu, musí předklánět celý trup.
6. Ochablé a stlačené krční svaly neudrží celý krk. Při postupném odebírání kruhů a procvičování krčních svalů je možné vrátit krk ženy do téměř normální podoby.
7. V některých oblastech si labrety podstatně menších rozměrů vkládají ženy stejným způsobem i do ušních lalůčků.
8. Již Herskovits ve 20. letech 20. století upozornil na ústřední roli a vliv skotu v různých oblastech Afriky v konsolidaci identity (Herskovits 1926a, 1926b, 1926c, 1926d). Badatel se věnoval zapojení skotu do rituálů a jeho distribuci v transakci věna.
9. Červené labrety vznikají kladením do žhavého uhlí a překrytím stromovou kůrou.
10. Bílé labrety vznikají vypálením, jsou však ponechány nevyteštěné.
11. V přepočtu kolem sedmi Kč.

PRAMENY A LITERATURA:

- Abbink, Jon 2000: Tourism and Its Discontents: Suri-tourist Encounters in Southern Ethiopia. *Social Anthropology* 8, č. 1, s. 1–17.
- Anderson-Fye, Eileen P. 2012: Anthropological Perspectives on Physical Appearance and Body Image. In: Cash, Thomas F. (ed.): *Encyclopedia of Body Image and Human Appearance I*. San Diego: Academic Press, s. 15–22.
- Blake, C. Fred 1994: Foot-Binding in Neo-Confucian China and the Appropriation of Female Labor. *Signs* 19, č. 3, s. 676–712.
- Burton, Margaret 1911: *The Education of Women in China*. New York: Fleming H. Revell Company.
- Cahill, Ann J. 2010: *Overcoming Objectification: A Carnal Ethics*. New York: Routledge.
- Cohen, Erik 2001: Ethnic Tourism in Southeast Asia. In: Chee-Beng, Tan – Cheung, Sidney – Hui, Yang (eds.): *Tourism, Anthropology and China*. Bangkok, Thailand: White Lotus, s. 27–52.
- Daly, Mary 1978: *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- Ebrey, Patricia 1990: Women, Marriage, and the Family in Chinese History. In: Ropp, Paul S. (ed.): *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, s. 197–223.
- Eicher, Joanne B. – Lee Evenson, Sandra 2014. *The Visible Self: Global Perspectives on Dress, Culture, and Society*. New York: Fairchild Books.
- Eczet, Jean-Baptiste 2010: *Le peuple des couleurs*. *Vacarme* 52, č. 3, s. 42–46.
- Eczet, Jean-Baptiste 2012: „Les belles idées de la défigurée: à propos du plateau labial des Mursi (Ethiopie).“ *Images Re-vues* 10 [online] [cit. 10. 2. 2015]. Dostupné z: <<http://imagesrevues.revues.org/2501>>.
- Favazza, Armando 1996: *Bodies Under Siege: Self-mutilation and Body Modification in Culture and Psychiatry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Fialová, Ludmila 2001: *Body image jako součást sebepojetí člověka*. Praha: Karolinum.
- Furth, Charlotte 1986. Blood, Body and Gender: Medical Images of the Female Condition in China, 1600–1850. *Chinese Science* 7, s. 43–66.
- Gates, Hill 2008: Bound Feet: How Sexy Were They? *History of Family* 13, s. 58–70.
- Grundy-Warr, Carl – Wong Siew Yin, Elaine 2002: Geographies of Displacement: The Karenni and the Shan Across the Myanmar-Thailand Border. *Singapore Journal of Tropical Geography* 23, č. 1, s. 93–122.
- Gunde, Richard 2002: *Culture and Customs of China*. Westport: Greenwood Press.
- Havlíček, Jan – Rubešová, Anna 2009: Atraktivita tváře. In: Blažek, Vladimír – Trnka, Radek (eds.): *Lidský obličej: vnímání tváře z pohledu kognitivních, behaviorálních a sociálních věd*. Praha: Karolinum, s. 189–221.
- Heroldová, Helena 2007: „Golden lilies“ from the Collection of the Náprstek Museum, Prague, Czech Republic. *Annals of the Náprstek Museum* 28, č. 1, s. 79–116.
- Heroldová, Helena 2008: Příběh jedné botičky. In: Bláhová, Kateřina – Petrbok, Václav (eds.): *Cizí, jiné, exotické v české kultuře 19. století. Sborník příspěvků z 27. ročníku symposia k problematice 19. století. Plzeň, 22.–24. února 2007*. Praha: Academia, s. 126–133.
- Herskovits, Melville J. 1926a: The Cattle Complex in East Africa. *American Anthropologist* 28, č. 1, s. 230–272.
- Herskovits, Melville J. 1926b: The Cattle Complex in East Africa. *American Anthropologist* 28, č. 2, s. 361–388.
- Herskovits, Melville J. 1926c: The Cattle Complex in East Africa. *American Anthropologist* 28, č. 3, s. 494–528.
- Herskovits, Melville J. 1926d: The Cattle Complex in East Africa. *American Anthropologist* 28, č. 4, s. 633–664.
- Huang, Philip C. C. 1990: *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350–1988*. Stanford: Stanford University Press.
- Hürlimann, Martin 1929a. *Atlantis: Länder, Völker, Reisen*, č. 1.
- Hürlimann, Martin 1929b: *Ceylon und Indochina, Burma, Siam, Kambodscha, Annam, Tongking, Yünnan. Baukunst, Landschaft und Volksleben*. Berlin: Wasmuth Verlag
- Chawanaputorn, Donjai – Patanaporn, Virush – Malikaew, Peerasak et al. 2007: Facial and Dental Characteristics of Padaung Women (Long-neck Karen) Wearing Brass Neck Coils in Mae Hong Son

- Province, Thailand. *American Journal of Orthodontics and Dentofacial Orthopedics* 131, s. 639–645.
- Khoo Thwe, Pascal 2002: *From the Land of Green Ghosts: A Burmese Odyssey*. London: HarperCollins Publishers.
- Kislenko, Arne 2004: *Culture and Customs of Thailand*. Westport: Greenwood Press.
- Ko, Dorothy 1992: Pursuing Talent and Virtue: Education and Women's Culture in Seventeenth- and Eighteenth-Century China. *Late Imperial China* 13, č. 1, s. 9–39.
- Ko, Dorothy 2001: *Every Step a Lotus: Shoes for Bound Feet*. Berkeley: University of California Press.
- Ko, Dorothy 2006: Footbinding and Anti-Footbinding in China: The Subject of Pain in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries. In: Pierce, Steven – Rao, Anupama (eds.): *Discipline and the Other Body: Correction, Corporeality, Colonialism*. Durham: Duke University Press, s. 218–235.
- Latosky, Shauna 2006: Reflections on the Lip-plates of Mursi Women as a Source of Stigma and Self-esteem. In: Strecker, Ivo – Lydall, Jean (eds.): *The Perils of Face: Essays on Cultural Contact, Respect and Self-esteem in Southern Ethiopia*. Münster: LIT Verlag.
- Lee, Wiwat 1997: *Institutional Analyses of Tourism Development in Phang Nga, Thailand*. Ph.D. Economics, University of Rhode Island.
- Lips, Julius 1960: *O původu věcí*. Praha: Orbis.
- Mackie, Gerry 1996: Ending Footbinding and Infibulation: A Convention Account. *American Sociological Review* 61, č. 6, s. 999–1017.
- Mauss, Marcel 1979: *Body Techniques*. In: Mauss, Marcel: *Sociology and Psychology: Essays*. London: Routledge and Kegan Paul, s. 95–123.
- McCunn, Ruthanne Lum 1981: *Thousand Pieces of Gold*. San Francisco: Design Enterprises of San Francisco.
- Morris, David 1991: *The Culture of Pain*. Berkeley: University of California Press.
- Morris, David 2006: *Nahá žena*. Brno: Alman.
- Perve, Emmanuel 2006: *The Hill Tribes Living in Thailand*. Chiang Mai: Alligator Service Co Ltd.
- Phan, Khon Eden 2004: *The Narratives, Beliefs and Customs of the Kayan People*. Mae Hong Son: Khon Eden Phan.
- Pitts, Victoria 2003: *In the Flesh: The Cultural Politics of Body Modification*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pruitt, Ida 1967: *A Daughter of Han: The Autobiography of a Chinese Working Woman*. Stanford: Stanford University Press.
- Seeger, Anthony 1975: The Meaning of Body Ornaments: A Suya Example. *Ethnology* 14, č. 3, s. 211–224.
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa 2012: *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture)*. Albany: State University of New York Press.
- Rychlík, Martin 2005: *Tetování, skarifikace a jiné zdobení těla*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Rychlík, Martin 2014: *Dějiny tetování*. Praha: Mladá fronta.
- Scarry, Elaine 1985: *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Scott, James George – Mitton, Geraldine Edith 1932: *Burma and Beyond*. London: Grayson & Grayson.
- Tu, Wei-Ming 1985: *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: SUNY Press.
- Schliesinger, Joachim 2000: *Ethnic Groups of Thailand: Non-Tai-speaking Peoples*. Bangkok: White Lotus Press.
- Turner, Terence S. 1980: The Social Skin. In: Cherfas, Jeremy – Lewin, Roger (eds.): *Not Work Alone: A Cross-cultural View of Activities Superfluous to Survival*. London: Temple Smith, s. 112–140.
- Turton, David 1980: The Economics of Mursi Bridewealth: A Comparative Perspective. In: Comaroff, John (ed.): *The Meaning of Marriage Payments*. New York, London: Academic Press, s. 67–92.
- Turton, David 1988: Looking for a Cool Place: The Mursi, 1890s–1990s. In: Johnson, Douglas – Anderson, David (eds.): *The Ecology of Survival: Case Studies from Northeast African History*. London: Boulder Lester Crook Academic Publishing, s. 261–282.
- Turton, David 2004: Lip-plates and the People Who Take Photographs: Uneasy Encounters between Mursi and Tourists in Southern Ethiopia. *Anthropology Today* 20, s. 3–8.
- van Gulik, Robert 2009: *Sexuální život ve staré Číně: úvodní přehled čínské sexuality a společnosti zhruba od roku 1500 př. n. l. do roku 1644 n. l.* Praha: Academia.
- Vannutelli, Lamberto – Citeri, Carlo 1899: *L'Omo: Viaggio d'esplorazione nell'Africa Orientale*. Milan: Ulrico Hoepli Editore.
- Winge, Thérèse M. 2012: *Body Style*. London: Berg.

Summary

The Relativity and Variability of Female Body Adornment

The subject of the paper is a comparative analysis of the relation between a culturally conditioned physical modification of the female body and its aesthetic and socio-cultural function in the life of three selected cultures. The phenomenon of adornment is analysed in the context of the social status of women, local myths and cultural traditions. Specific manifestations of body adornment and its variability are presented as a means contributing to the functioning of the society, integrity of cultural traditions and demonstration of the social status of members of a given society. Adornment and its function in the society are researched on the examples of foot binding of young girls in the traditional Chinese culture, optical lengthening of women's necks in the Kayan ethnic group and lip-plates inserting into women's lips in the Mursi tribe. When analysing the adornment connected with women's physical suffering we also pay attention to its relativity when considered from the gender perspective. Different aspects of adornment are mapped in specific cultural and historic context on the background of values and standards of the researched cultures.

Key words: Adornment; physical modification; woman; body.

KULTURA NA PŘEDKOŽCE: NOVOGUINEJSKÉ VARIACE NA FÍKOVÝ LIST

Martin Soukup (Praha)

*„Tohle všechno nezní zrovna špatně:
ale co je to platné, nechtějí nosit kalhoty“¹*

Michel de Montaigne

Penisová pouzdra se nosila v různých kulturách Afriky, Jižní Ameriky a Melanésie. V novoguinejských kulturách muži používali materiálův rozmanitá penisová pouzdra; samotný artefakt se v některých kulturách pokládal jen za pouhou součást oděvu, v jiných souvisel s iniciacemi, v dalších se nosil jen při slavnostech, jež se dnes obecně nazývají *singsingy*. V příspěvku se zaměřím nejen na popis rozmanitosti materiálů užívaných pro výrobu penisových pouzder, ale na vybraných příkladech vyložím hlavní důvody nošení penisových pouzder a významy, jež se k nim vázaly. V důsledku působení misio-nářů a koloniálních úředníků novoguinejští muži postupně upouštěli od nošení penisových pouzder. Z těch se nakonec stal znak „primitivnosti“ a artefakt nabízený turistům, suvenýr, jenž lze zakoupit v resortech, na letištích i místních trzích (viz obr. 1, 2). Na území Papuy-Nové Guineje se v současnosti penisová pouzdra nosí spíše výjimečně, obvykle při slavnostních příležitostech a při kulturních show. V části Nové Guineje patřící k Indonésii se penisová pouzdra nosí buď v turisticky hojně navštěvo-vaných oblastech (zejména údolí Baliem), nebo jako výraz politického protestu. V každém případě lze penisové pouzdro pokládat za znak, jenž nese jiné významy než v prekontaktním období, jak tvrdím v poslední části studie. Penisová pouzdra nelze chápat pouze jako specifické typy artefaktů, dotýkají se totiž také otázek tělesnosti, tedy pojetí těla jako sociálního a kulturního jevu. Na základě způsobu užívání penisových pouzder lze například tematizovat nahotu či přiměřenost oděvu pro určité sociální situace a příležitosti.

Otázkám zkoumání těla, jeho úprav a modifikací se antropologové věnují dlouhodobě. Tzv. obrat k tělu se v kulturní antropologii ve srovnání s jinými společenskými a humanitními vědami² odehrál s jistým zpožděním. Průkopnickou práci *Nacirema* (Načirema, 1956), která předznamenal zkoumání tělesnosti v antropologii, publikoval Horace Miner (1921–1993). Analyzoval v ní „tělesné rituály“ Američanů. V 60. letech se objevily

první významné snahy o antropologické zkoumání tělesnosti (viz zejména Douglas 1966 [2014]). Avšak pokus o etablování antropologie těla jako samostatné disciplíny provedl až britský etnomuzikolog John Black-ing (1928–1990) (Blacking 1977). Jeho pojetí antropologie těla nicméně nenašlo žádné výrazné pokračovatele. Od 70. let však nepochybně narůstá odborná literatura věnovaná tělesnosti, rozvíjejí se nové přístupy, hle-diska a koncepce antropologie těla.³ Zpočátku se jed-nalo hlavně o popis forem a technik zdobení lidského těla; antropologové nashromáždili bohatství informací o tetování, malování na tělo či oblékání. Stěžejní práci věnovanou kulturněantropologickému zkoumání kůže publikoval Terence Turner (*1935), jenž ve studii *Social Skin* (Sociální kůže, 1980) prezentoval výsledky analýzy praktik zdobení kůže u jihoamerické skupiny Kayapo. Turner tvrdí, že lidské tělo se musí podřídí sociálnímu řádu, což se projevuje mimo jiné zdobením těla. Tvořivě využil známý výrok Jeana Jacquesa Rousseaua (1712–1778), když vyjádřil podstatu podřizování lidského těla společnosti slovy, že „člověk se rodí nahý, ale všude je v oděvech“ (Turner 1980: 112). Klasik antropologie umění Alfred Gell (1945–1997) vyjádřil názor, že „nová či modi-fikovaná kůže znamená novou či modifikovanou osob-



Obr. 1 Nabídka penisových pouzder na trhu s artefakty v Madangu. Foto Martin Soukup 2015.

nost“ (Gell 1975: 321). Příkladů a dokladů zdobení lidské kůže lze uvést bezpočet nejen z každého kulturního areálu, ale také z hlediska praktik zdobení kůže, k nimž patří tetování, skarifikace či malování. Za zdobení kůže by bylo možné považovat dokonce také oblékání. V českém prostředí lze uvést hned několik prací, které se speciálně zabývají rozmanitými hledisky studia „kultury na kůži“ (Rychlík 2005, 2014; Soukup et al 2014). Nošení penisového pouzdra lze pokládat za specifický projev zdobení lidské kůže, přesněji řečeno jedná se o zvláštní zdobení předkožky.

Překvapivě existuje málo přehledových prací věnovaných penisovým pouzdrům, ačkoli dílčích prací s popisem způsobu nošení a podob tohoto typu artefaktu v různých kulturách existuje celá řada. K dispozici jsou především dvě klasické studie z přelomu 60. a 70. let (Ucko 1969; Heiser 1973), jež poskytují základní přehled o rozšíření penisových pouzder v afrických, amerických a novoguinejských společnostech. Etnografická literatura obsahuje podrobné informace o penisových pouzdrech nošených muži v různých kulturách, velmi často se však jedná o deskripci pouze jedné konkrétní podoby penisového pouzdra. Méně pozornosti se již věnovalo významům, jež se s nimi v dané kultuře spojovaly. Z tohoto hlediska stojí za pozornost především práce Clauda Léviho-Strausse (1908–2009), jenž nejen popsal

tvorbu a nošení penisových pouzder u brazilských Bororů (Lévi-Strauss 1936: 288, 1966: 151, 157), ale zabýval se rovněž „heraldikou“ těchto artefaktů. Bororští muži provlékali penis slaměným kornoutkem, přes jehož okraj přehrnovali předkožku. Při slavnostních příležitostech k nim připevňovali slaměné proužky provedené v barvách a vzorech svého klanu. „*Bizarní korouhve*,“ poznamenal k tomu Lévi-Strauss (1966: 157). Obdobná estetika penisových pouzder, jež by umožňovala na první pohled určit příslušnost ke klanu, se na Nové Guineji nerozvinula. Nicméně lze jednotlivé etnické skupiny rozlišit podle tvaru a materiálu penisových pouzder, jež si muži oblékali.

Zdobnost novoguinejských společností

Dříve než přistoupím k jádru studie, zaměřím se na zdobnost v novoguinejských společnostech. Obdobně jako v případě penisových pouzder rovněž ke zdobení a úpravám lidského těla a jeho zevnějšku na Nové Guineji existuje jen poměrně málo specializovaných prací. Za pozornost stojí především díla Andrewa Stratherna (*1939) a Marilyn Strathernové (*1941), kteří se soustředili na etnické skupiny v oblasti Mount Hagen (Strathern – Strathern 1971; Kirk – Strathern 1993; Strathern 1996). Společnosti a kultury Nové Guineje lze zhruba rozdělit na ty, které se věnovaly výrobě bohatě zdobených předmětů, jež souvisely s místními kultury a příslušnými rituály, a těmi, jež se soustředily na zdobení vlastního těla (Strathern – Strathern 1971: 1). K první skupině patří například kultury v povodí Sepiku, jež se proslavily řezbářským uměním. Zdobení lidského těla zde však nebylo ve srovnání s jinými kulturami Nové Guineje příliš propracované.⁴ Oproti tomu v kulturách centrální Vysočiny se lidé pro slavnostní a rituální účely bohatě dekorovali, ale téměř nevyráběli rituální předměty, jako jsou sošky či masky, jimiž se proslavily jiné regiony. Lze vysledovat pravidlo, že tam, kde se nosila penisová pouzdra, muži se jinak celkově odívali a dekorovali méně a jiná zdobnost (zejména malování na tělo) nebyla výrazně propracovaná. Ve studii se zaměřuji na tu zdobnost novoguinejských společností, která se vztahuje k mužským genitáliím.

V novoguinejských společnostech lze rozlišit dva hlavní přístupy k penisu – buď docházelo k jeho obřizce (případně skarifikaci), nebo se mu dostávalo pozornosti zakrytím speciálními artefakty, penisovými pouzdry, pro



Obr. 2. Penisová pouzdra ke koupi v obchodu se suvenýry v jednom z hotelů v Port Moresby. Foto Martin Soukup 2015.

něž se občas používá nepřilíš šťastné označení koteka (rozbor terminologie viz níže). Obřízka se v novoguinejských etnických skupinách prováděla zejména v souvislosti s iniciačními rituály. Shrnující či komparativní studie věnovaná mužské obřízce a stylům jejího tradičního provedení na Nové Guineji doposud v antropologické literatuře absentuje.⁵ K dispozici jsou nicméně podrobné informace o jednotlivých etnických skupinách, u nichž se prováděla (např. Hogbin 1970; Wegman 1990). Etnografické doklady naznačují, že v kulturách, kde se praktkovala nějaká forma obřízky, se zpravidla nenosila penisová pouzdra.⁶ Na rozdíl od obřízky souvisela penisová pouzdra s iniciační soustavou spíše výjimečně. Zpravidla se jednalo o součást běžného oděvu, jenž se však pro vnější pozorovatele a návštěvníky Nové Guineje stal jedním ze znaků „primitivního“ světa kultur druhého největšího ostrova světa.

Lokality, materiály, délky, užití penisového pouzdra

V etnografické literatuře se pro zmíněný typ artefaktu užívají různá označení. Setkáme se s pojmy koteka, falokrypt (ang. *phallocrypt*) či penisové pouzdro (ang. *penis sheath* či *penis case*). Nativní pojmy jsou přirozeně značně rozmanité, například Daniové a blízci Laniové z indonéské části Nové Guineje používají termín *holim*, resp. *golim* (Munro 2014: 105). Samotné slovo koteka, které se někdy používá jako obecné označení penisového pouzdra, pochází z jazyka etnické skupiny Me, jež se nazývá též Kapauku (Howard 1999).⁷ Falokrypt lze definovat jako artefakt sloužící k částečnému, nebo úplnému zakrytí mužských genitálií; tento artefakt muži nosí buď jako součást běžného oděvu, nebo při předepsaných příležitostech. Z definice je evidentní, že do kategorie falokryptů lze zařadit nejrůznější typy oděvů, včetně třeba rozmanitých forem spodního prádla nošeného v západních společnostech. Podskupinou falokryptů jsou penisová pouzdra, jež z definice slouží k zakrytí penisu. Funkce penisového pouzdra však nejde zúžit pouze na zakrytí genitálu, je totiž výrazem kulturní představy o vhodném oděvu a nahotě. V textu pracuji s všeobecně akceptovaným pojmem penisové pouzdro.

Penisová pouzdra se stala jedním ze znaků Nové Guineje, cestovatelská literatura i cestopisné a dokumentární filmy dále posilují spojení penisových pouzder s obyvateli tohoto ostrova. Cestovatelská literatura a filmy nejenže přispívají k posilování stereotypu, že na

Nové Guineji je penisové pouzdro standardním oděvním doplňkem, ale podporují také obecnou představu, že penisové pouzdro je koteka, tedy lokální typ penisového pouzdra vyráběný z tykve. Nejedná se však v žádném případě o typický oděvný doplněk novoguinejských mužů, neboť penisové pouzdro se nosilo jen v některých komunitách, jež žily v horských oblastech ve vnitrozemí ostrova; konkrétně v centrálních horských oblastech na západ od řeky Strickland (Sillitoe 1998), dále v oblastech západního a středního Sepiku a rovněž v pobřežních oblastech jihu ostrova. Z dalších melanéských lokalit mimo Novou Guineu lze jmenovat Admirální ostrovy či ostrov Malekula. Penisová pouzdra nošená v Melanésii se liší nejen materiálově, ale rovněž způsobem zdobení a nošení a překvapivě v některých případech rovněž užitím, ačkoli se zdá funkce artefaktu na první pohled zřejmá. Tak se například v některých komunitách penisové pouzdro používalo rovněž jako jakási kapsa – do špičky seříznuté tykve muži ukládali tabák či kousky jídla. Tradiční penisová pouzdra se na Nové Guineji vyráběla z tykve, mušle, bambusu, ptačího zobáku, ořechových skořápek, listu a ratanu. Badatelé zaznamenali i novější materiály pro výrobu penisových pouzder, například tubu od zubní pasty či obal na fotografické filmy (Heiser 1979: 145). V následujícím přehledu podrobně popíši penisová pouzdra vyráběná ze tří široce rozšířených materiálů, následně uvedu příklady penisových pouzder vyráběných z řidčeji užívaných materiálů.

Tykev

Michael Howard (1999) člení západní část Nové Guineje z hlediska oděvu do dvou hlavních zón: vnitrozemní je oblast koteky a vnější oblast severu a západu je oblastí tapy (oděv z kůry; ang. *bark cloth*). V západní části ostrova, jež v současnosti tvoří součást Indonésie, se penisová pouzdra nosila v etnických skupinách Dani (Heider 1970; Gardner – Heider 1974), Jali, Kapauku (Pospisil 1963) či Lani. Ve všech jmenovaných etnických skupinách se k výrobě penisového pouzdra používaly vysušené a vydlabané tykve (kalabasa), nicméně lišily se způsoby jejich úprav a preference z hlediska délky a tvaru. Např. muži ze skupiny Jali upřednostňovali dlouhé tenké tykve, jež si nasazovali na penis. Dlouhá koteka jim pomáhala držet na těle poměrně těžký oděv z ratanu stočený kolem pasu a boků. Podle Heidera (1969, 1979) je koteka u Daniů běžným oděvním doplňkem, s nímž ne-

jsou spojeny žádné specifické kulturní významy. Badatel uvádí, že u Daniů jsou rozměry, tvary a zdobnost kotečky velmi rozmanité, každý muž jich zpravidla vlastnil několik a vybíral si ze „šatníku“ podle uvážení. Heider píše, že nikdy neodhalil žádnou korelaci mezi zvolenou kotečkou a věkem, sociálním postavením či typem osobnosti. Neplatí to pro všechny novoguinejské skupiny. Např. u Baktamanů bylo penisové pouzdro (*kamen-tēm*) úzce spojeno s pojetím plodnosti a mužnosti. Bylo především znakem mužské identity a symbolem potence a v představách se spojovalo s červenou barvou. Na spodní části penisového pouzdra byl připevněn pletený pás z listů pandánu a ratanový popruh, jenž se omotával kolem pa-



Obr. 3. Penisové pouzdro s tkanou zástěrkou z oblasti jezera Chambri.
Foto Marek Smejkal 2015.

su, aby penisové pouzdro drželo na svém místě. Baktamané asociovali pandány s plodností, konkrétně se jedná o druh *Pandanus conoideus*, jenž nese jedlé rudé plody připomínající svým tvarem penis. Je zde krátce vyjádřeno spojení: penisové pouzdro – červená barva – pandán – plodnost (podrobně viz Barth 1975: 188, 232).

V oblasti Sepiku se rovněž požívaly tykve k výrobě penisových pouzder (viz obr. 3). Z oblasti západního Sepiku známe specifický typ penisového pouzdra z tykve, jež sloužilo toliko k zakrytí žaludu penisu. Dobře zdokumentované je z regionu Vaimo (Craig 1980). Penisové pouzdro se tvarem a velikostí podobalo slepičímu vejci. Nicméně tvarově se pouzdra mohla lišit – např. Albert Buell Lewis (1867–1940) získal při svých sběratelských cestách vzorky, jež tvarem připomínaly spíše šišku (viz Welsch 1998: 75). V tykvi se vytvořil otvor, do něž se zasunul žalud, artefakt se nechával volně viset bez dalšího podpůrného připevnění k tělu. Do tykve se vypalovaly specifické vzory (viz obr. 4). Vedle tohoto typu penisového pouzdra se zde při léčebných rituálech používalo až třicet centimetrů dlouhé penisové pouzdro, jež zůstávalo zcela bez ozdob. Ve střední části Sepiku se rovněž vyráběla penisová pouzdra z tykve. Jejich typickým znakem je základna vyrobená z vláken kůry. Penisové pouzdro se zdobilo malováním a vršatkami (mušličky rodu *nassarius*). Některé typy se dále doplňovaly o Jákobovy slzy (semena divoké trávy slzovky obecné) a povrch tykve na sobě nesl tkanou pokrývku.



Obr. 4. Penisové pouzdro sloužící k zakrytí žaludu.
Foto Marek Smejkal 2014.

Penisové mušle

Na Admiraltitních ostrovech si muži navlékali „penisovou mušli“ (ang. *penis shell*) vyráběnou z vejcovky bílé (*Ovula ovum*). Z přední strany bývala mušle zdobená vyškrábanými vzory, jež se obarvily sazemi. Mušle se nosila při slavnostech a rovněž jako součást ozdoby válečníků, kterou muži předváděli při válečných tancích (Ohnemus 1998: 107–108). Vejcovky bílé se nepoužívaly pouze pro výrobu penisových pouzder, ženy si z nich vyráběly náušnice. Užití vejcovek však bylo zřejmě mnohem širší, jak lze vyčíst z informací publikovaných Margaret Meadovou (1901–1978). Ta uvedla, že vysoce společensky postavení muži zvaní *lapan* si mohli vejcovkami (zvanými zde *mana*) zdobit kánoe, domy a všesit si je kolem pasu (Mead 1934: 204). Meadová rovněž popsala „falický tanec“ (Mead 1934: 251–252), o němž se zmiňuje více autorů. Právě pro tuto příležitost si muži připevňovali výše popsané penisové pouzdro. Starší muži podle Meadové tančili až na penisové pouzdro zcela nazí. Mladší muži nosili suknice, jež však byly právě v přední části otevřené, takže penisové pouzdro zůstávalo viditelné. Alfred Bühler (1901–1981), jenž na Admiraltitních ostrovech dlouhodobě pobýval, uvedl, že při tanci houpali muži penisem nahoru a dolů, ze strany na stranu. Občas jej schovali mezi stehna. Tento tanec předváděli např. na počest vládního úředníka (Ohnemus 1998: 107–108).⁸

Penisová pouzdra vyrobená z mušle známe rovněž z vnitrozemí Nové Guineje. Francis Edgar Williams (1893–1943) je popsal v regionu Keraki (řeka Morehead, dnešní provincie Západ). Zaznamenal nošení penisových pouzder z mušle velké (*Melo melo*), která zakrývala penis, šourek zůstával odhalený. Williams zastával názor, že penisové pouzdro zde plnilo několik hlavních funkcí: ochranou, dekorativní, statusovou a praktickou. Penisové pouzdro přirozeně sloužilo k ochraně genitálií, současně však bylo coby dekorace prostředkem vyvolání sexuální pozornosti. To ostatně platí podle Davenporta (1965) pro penisová pouzdra obecně – mají totiž zakrývat, ale současně přitahují pozornost. Penisové pouzdro mělo rovněž praktickou funkci, neboť jej muži používali jako kapsu, do níž si schovávali tabák či kousky vařených krevet (Williams 1936: 395–397, kvalitní reprodukce Williamsovy fotodokumentace viz Young & Clark 2001: 135, 136, 142). Jako kapsu používali penisové pouzdro také muži v jiných novoguinejských skupinách, jak dokládá sdělení Karla Heidera (*1935) (Heider 1979).

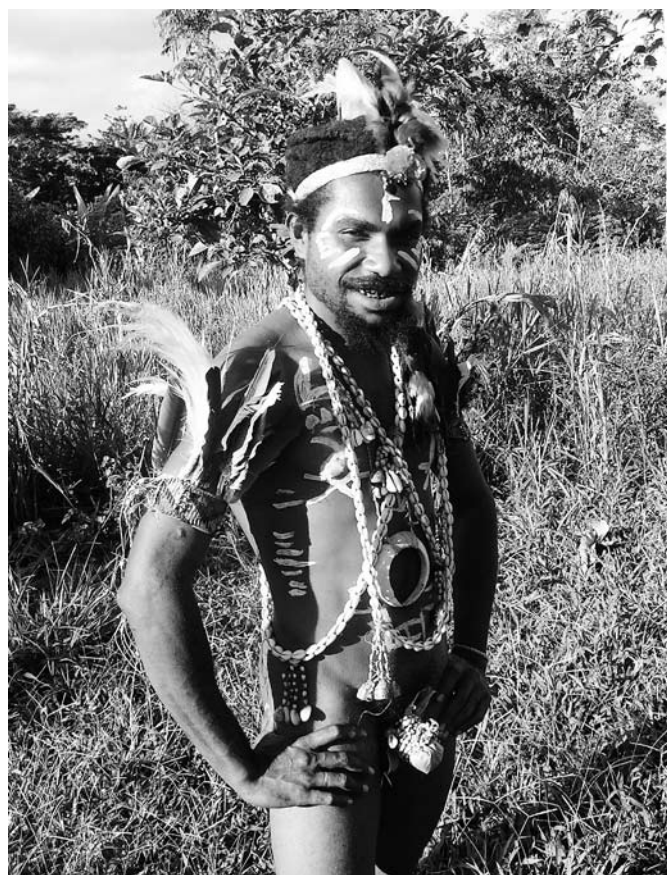
Penisové obaly

Penisové obaly vyrobené z listů jsou samostatným typem penisového pouzdra. Různé formy penisových obalů známe z některých ostrovů Západního Pacifiku (Wogeo, Nová Kaledonie či Vanuatu [v koloniálním období Nové Hebridy]). Za specifický typ penisového obalu lze považovat zabalení penisu do listů po skončení mužské menstruace, kterou za účelem zbavení se rituální nečistoty (*rekareka*) praktikovali muži na ostrově Wogeo. Prováděli ji nařezáváním žaludu penisu, který pak zabalili do připraveného listů. Poté se odebrali do ústraní mužského domu, kde setrvali dva až tři dny (Hogbin 1970: 89). Také na Vanuatu si muži z listu vyráběli penisová pouzdra zvaná *nambas*. Z konce listu obtočeného kolem pasu vytvořili kornout, do nějž zasunuli téměř celý penis, jenž zůstal ve vzpřímené poloze. Zcela odhalit penis se pokládalo za vrchol neslušnosti, strhnout někomu *nambas* se dalo odpykat pouze smrtí (Speiser 1996: 64). Není bez zajímavosti, že *nambas* tvořilo součást figurín zvaných *rambaramp* vyráběných na ostrově Malekula. Zde se po smrti významných mužů vytvářely jejich figuríny (*rambaramp*) v životní velikosti, jež zesnulým dodávaly nové tělo. Lebka zemřelého sloužila jako podklad pro vymodelování hlavy a tváře.⁹ Vymodelovaná hlava se pak nasazovala na dřevěnou konstrukci pokrytou *tapou* a hlínou. Figurína se bohatě zdobila a barvila (Haddon 1935: 340). Listy k výrobě penisových pouzder používali také muži z novoguinejské skupiny Kombai, kteří vtlačili penis do šourku a takto sbalené genitálie obalili listy. Obdobně postupovali také muži v některých oblastech západního Sepiku (pobřežní lokalita Vanimu) (viz obr. 5).

Specifické typy penisových pouzder

Zvláštní typ penisového pouzdra používaly novoguinejské etnické skupiny Kombai a Korowai, u nichž si muži navlékali na penis zobák zoborožce. K dalším nepříliš rozšířeným materiálům k výrobě penisových pouzder se řadí bambus, který pro tyto potřeby používali muži z vnitrozemí oblasti Mimika. V tomto případě tvořilo penisové pouzdro spolu s *pané* (ozdoba do nosu) a *wa-ko* (řitní štít) nedílnou součástí oděvu iniciovaných mužů. Penisové pouzdro a řitní štít lidé pokládali za pár, který chrání genitálie zepředu i zezadu, podobně jako mušle chrání měkké části uvnitř (Zegwaard 1995: 319). *Wa-ko* se vyrábělo z bílé mušle rodu *cymbium* stejně jako penisové pouzdro. To v případě penisového pouzdra platilo pro

obyvatele pobřežních oblastí. Ve vnitrozemí se penisové pouzdro vyrábělo z bambusu, který muži bohatě zdobili. Toho si povšíml již Alexander Frederick Richmon Wollaston (1875–1930), jenž píše až o čtyřech různých vzorech bambusového penisového pouzdra, blíže je nicméně nespecifikuje. U penisového pouzdra z mušle uvádí pouze způsob připevnění, tedy přivázání kolem boků (Wollaston 1912: 113–114). Jeho informace zůstává ve zcela obecné rovině. Simon Kooijam, znalec kultur oblasti Mimika, v přehledové práci dodává, že první informace o tomto typu penisového pouzdra získali Evropané již v roce 1828 během expedice *Triton*.¹⁰ Používání penisových pouzder v této oblasti záhy vymizelo, zřejmě ještě před první světovou válkou (Kooijman 1984: 133).



Obr. 5. Penisové pouzdro z listů, oblast Vanimo.
Foto Antonín Krása 2010.

Mezikulturní a intrakulturní rozmanitost penisových pouzder

Jak je zřejmé, existovala značná rozmanitost penisových pouzder z hlediska mezikulturního, ale jak plyne z informací o oblasti Mimika, v některých případech se nosila materiálově různá penisová pouzdra i v rámci jedné kultury. Např. u Marind-animů se používaly buď mušle, nebo ořechové skořápky (Baal 1966: 157–158). Rovněž v povodí řeky Alice při jejím soutoku s Fly muži nosili rozmanitá penisová pouzdra, pro běžné příležitosti si na žalud nasazovali ořechovou skořápku, při slavnostech pak penisová pouzdra z tykve. Neseřezávali jim špičku jako muži na sever od nich. V povodí řeky Alice muži používali z ratanu pletená penisová pouzdra. Jak dokládají kusé informace zveřejněné Lee Austenem (1894–1956), i v nevelkém regionu v povodí řeky Alice se penisová pouzdra lišila materiálem, úpravou a příležitostmi pro jejich nošení (Austen 1947). Přestože etnografové popsali širokou paletu materiálů užívaných k výrobě penisových pouzder, jichž existuje rozsáhlé množství typů, v obecném povědomí se za typické melanéské penisové pouzdro pokládá koteka.

Koteka jako symbol doby kamenné

Koteka se objevuje ve vůbec první zprávě o vnitrozemí západní části Nové Guineje, kterou podal Richard Archbold (1907–1976), jemuž se přisuzuje objev údolí Baliem, obývaného mimo jiné příslušníky etnické skupiny Dani. V popularizujícím článku vystihl vzhled domorodců následovně: „...*kromě ochrany z tykve, náramků, náhrdelníků a hrubé pletené síťovky na hlavě jednoho z nich byli naši návštěvníci nazí.*“ (Archbold 1941: 321) Podobně referoval o skupině Dani slavný horolezec Heinrich Harrer (1912–2006), jenž jako první zdolal nejvyšší horu Nové Guineje Puncak Jaya. Popisuje téměř nahé domorodce, kteří si natírali na kůži vepřové sádlo, na něž následně nanášeli saze, aby se černě zbarvili; nosili jen tykev, do které při leknutí či radosti tukali nehtem (Harrer 1967: 12). Klepáním nehtem na koteku Daniové podle Buda Hamptona vyjadřují souhlas či potěšení (Hampton 1999: 32)

Cestovatelská literatura velmi často prezentuje novoguinejské domorodce jako „poslední svědky doby kamenné“ a využívá k tomu několik stereotypů: kanibalismus, mnohoženství a nošení penisových pouzder. Po-

slední konotuje nahotu, která byla pro Evropany znakem primitivnosti. Na tom alespoň zpočátku stavěla správa teritoria Papua, jež v nařízeních kodifikovala, že domorodci nesmí nosit evropský typ oblečení. Nařízení se zdůvodňovalo tím, že domorodci nezvládnou udržování čistého a suchého oděvu. Evropané žili v přesvědčení, že by domorodci nosili špinavé a propocené oblečení, což by zvyšovalo riziko jejich onemocnění či dokonce úmrtí (Nelson 1982; Connolly – Anderson 1988). Zároveň tato nařízení posilovala stereotyp o „primitivnosti“ domorodého obyvatelstva. Komunita Australanů trvale žijící v teritoriu Papua usilovala o nastolení a udržení hranic mezi ní a domorodým obyvatelstvem (viz Inglis 1975; Nelson 1982).

Penisové pouzdro jako znak zaostalosti a symbol etnické identity

Po definitivním zániku Holandské Nové Guineje v roce 1969, kdy nad západní částí ostrova Nová Guinea převzala kontrolu Indonésie, vzrostlo úsilí indonéské vlády o modernizaci této části ostrova. Jedním z projevů snah o modernizaci nově nabytého území se stal projekt *Operasi koteka* (Operace koteka), který indonéská vláda spustila v roce 1971. Na území Papuy byl projekt oficiálně zahájen při příležitosti návštěvy manželky prezidenta Suharta (1921–2008) ve Wameně 19. května 1972. Během jednodenní návštěvy pronesla první dáma Indonésie několik proslavů k osvětlení cíle Operace koteka, při nichž se rozdávalo oblečení. Administrativa pojala plán dosáhnout změny stylu života obyvatel vnitrozemí Nové Guineje, který považovala za zaostalý a primitivní. Za výraz zaostalosti se pokládalo především domněle necudné oblékání, jehož znakem se stala koteka. Operace koteka si kladla za cíl v krátké době provést kulturní změny ve vnitrozemí Nové Guineje, konkrétně v údolí Baliem a v oblasti jezera Wissel. Akce se tedy logicky zaměřila na skupiny Dani a Ekari (Kapauku), jejichž jsou uvedené lokality domovem. Jako specifické cíle si nositelé projektu stanovili vybudování infrastruktury, zavedení nových zemědělských postupů, zvýšení gramotnosti obyvatelstva a prosazení západního stylu oblékání. Dále si měli místní obyvatelé osvojit znalost indonéštiny a indonéských státních symbolů. V neposlední řadě měli domorodci zvládnout hygienické návyky (Naylor 1974; Vlasblom 2004: 500).¹¹ Ovšem bez rozvoje místních trhů práce a zboží měla Operace

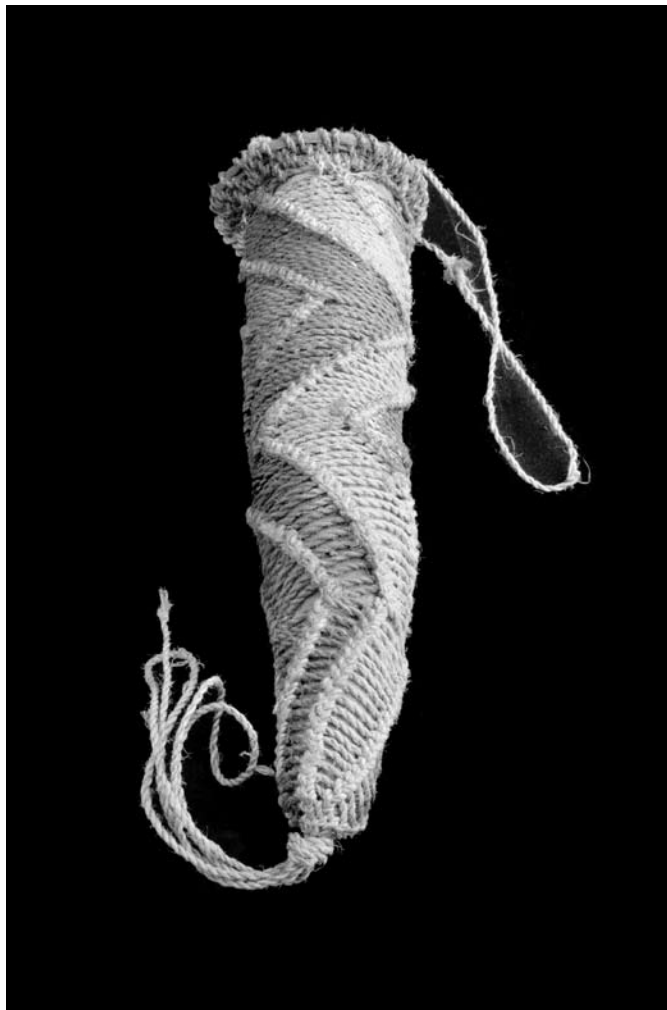
koteka jen skromné vyhlídky na úspěch. Oblečení si museli domorodci kupovat, jeho údržba rovněž znamenala vynaložení finančních prostředků. Daniům se nejenže nedostávalo peněz na nákup zboží, ale postrádali pro pořízování oblečení motivaci. Za obstarání tradičního oblečení a jeho údržbu zkrátka nemuseli platit nic (Naylor 1996: 116). Operace koteka nebyla nakonec úspěšná, plánovaných změn se nejenže nepodařilo dosáhnout, ale projekt samotný vzbudil mezi obyvateli odpor. Akce vyvolala opačnou situaci – místo vymýcení zvyku se z koteky stal symbol odporu vůči indonéské nadvládě a znak etnické identity (Howard 2000). Dnes se zdá být nošení koteky na ústupu, udržuje se zejména v turistických oblastech. Nicméně zjištění antropoložky Jenny Munroové, k nimž došla na základě terénního výzkumu mezi danijskými studenty a absolventy vysokých škol, naznačují dva významy, jež v současnosti mladí Daniové spojují s kotekou. Na jedné straně chápou koteku jako znak primitivnosti, na straně druhé s respektem hledí na ty, kteří ji nadále nosí. Mnozí ze studentů, s nimiž badatelka pracovala, uvedli, že sami koteku nosili, a to nejen při zvláštních kulturních příležitostech. Chápou ji jako znak politického protestu a symbol etnické identity (Munro 2009: 272–273).

Penisové pouzdro jako suvenýr z primitivního světa

V některých oblastech Nové Guineje (např. Kokoda, Mt. Wilhelm či Madang) se silně rozvinul turismus a vyhledávaným místem se v tomto ohledu stalo povodí řeky Sepik, zdejší obyvatelé se proslavili řezbářským uměním. Jednu z prvních reflexí turismu v této části Nové Guineje přinesl slavný dokumentární film *Kanibalské výjízdky* (*Cannibal Tours*, 1988) australského režiséra Dennise O'Rourkea. Sleduje skupinu turistů na jejich cestě Sepikem a jejich interakce s místními lidmi. Turisté nakupují „tradiční“ řezbářské výrobky, nechávají se nalíčit jako domorodci, pořizují snímky na místech, kde probíhaly kanibalské hody, vše hltavě fotografují a filmuje. Na samotném konci snímku nese jeden z turistů přes rameno svazek kýčovitých penisových pouzder, jež vzhledem spíše než tradiční penisová pouzdra připomínají dilda. Z nich si jeho partnerka vybírá to, které by se jí tvarově nejvíce líbilo. Následně letadlem opouští Novou Guineu vybaveni dárky, jež mohou rozdat přátelům jako doklad o návštěvě primitivního světa (viz obr. 6).

Závěr

Penisová pouzdra nosili muži v mnoha kulturách Nové Guineje a také na řadě dalších ostrovů Melanésie. K výrobě se užívalo široké spektrum materiálů, k hojně rozšířeným patřily hlavně mušle, listy a tykve. Nejčastěji se jednalo o součást šatníku, penisová pouzdra obvykle nebyla svázána se specifickými náboženskými či rituálními významy. Působením misionářů a koloniální správy novoguinejští muži postupně od nošení penisových



Obr. 6. Ukázka typického penisového pouzdra jako suvenýru. Je odvozen od penisových pouzder užívaných v oblasti Sepiku. Foto Marek Smejkal 2015.

pouzder upouštěli. Přestože z principu sloužila k zakrytí nahoty, byli muži nosící penisová pouzdra považováni Evropany za nahé. Evropští cestovatelé a badatelé od začátku novověku budovali postupně stereotyp, že „divoši“, s nimiž se setkávali mořeplavci a objevitelé, žijí nazi (viz Greenblatt 2004). Tento fakt je o to zajímavější, že evropská imaginace se opírala alespoň částečně o Bibli. Kniha Genesis praví, že poté, co Adam a Eva pojedli ze stromu poznání, svázali fíkové listy a udělali si zástěrky, aby zakryli nahotu (Gn 3: 6–7). Přesto pokládali misionáři i koloniální úředníci pouhé zakrytí genitálií za nedostatečné a skromný oděv nativních obyvatel měli za necudný. Mnohá svědectví přitom dokládají, že sami domorodci silně pociťovali stud, když měli před někým cizím svléknout penisové pouzdro jako jedinou součást oděvu. Austen (1947) uvedl, že při snaze odkoupit od domorodců penisová pouzdra, tito odmítali na místě sejmout pouzdro. Odešli, aby si v soukromí nasadili jiné, a s požadovaným se vrátili. Bez zajímavosti není ani Heiderova zkušenost. Podle jeho zjištění danijské ženy velmi dbaly na patřičné zakrytí zad pomocí tkaných tašek obecně nazývaných *bilum*. Teprve po měsících výzkumu spatřil badatel odhalená záda danijských žen (Heider 1979). Je evidentní, že v kulturách Nové Guineje se rozvinulo pojetí nahoty a s ní souvisejícího studu, i když místní obyvatelé chodili spoře oděni. Evropané však interpretovali jejich skromný oděv jako nahotu, kterou evropská imaginace spojovala s divokostí a primitivností.

Na tomto stereotypu stavěla jak osvětová politika Indonésie, tak australský koloniální aparát. Indonéská vláda na západní části ostrova Nová Guinea přímo spojila koteku s primitivností a zaostalostí a v operaci koteka usilovala o změny oděvních i dalších zvyků domorodého obyvatelstva. Na druhé straně ostrova australský koloniální aparát zakazoval nativnímu obyvatelstvu nosit evropské oblečení, čímž udržoval „primitivní“ vzhled obyvatel. Ten dodnes očekávají turisté cestující na Novou Guineu. Místní obyvatelstvo ochotně reaguje na tento stereotypní obraz a příjíždějícím turistům nabízí ke koupi „primitivní“ Novou Guineu – tradiční řezbářské výrobky, tance a „tajuplné“ rituály (Silverman 1999, 2013). V úvodu jsem si vypůjčil slova francouzského filozofa Michela de Montaigne (1533–1592), jenž zakončil slavný esej o kanibalech slovy, že domorodci nechtějí nosit kalhoty. Situace se jeví opačně, domorodci rádi nosí kalhoty, ale Evropané chtějí, aby nosili penisová pouzdra.

POZNÁMKY:

1. Těmito slovy končí Michel de Montaigne slavný esej o kanibalech, jenž je pokládán za jednu z prvních artikulací kulturního relativismu (viz Montaigne 1966: 248).
2. V sociologii a filosofii nastal obrat k tělu již na přelomu 19. a 20. století. Za zmínku stojí především Georg Simmel (1858–1918) a hlavně Marcel Mauss (1872–1950) v sociologii, ve filosofii se na tělesnost zaměřili především fenomenologové.
3. Přehled viz Soukup 2014 či Soukup & Balcerová 2011; podrobněji Csordas 1999 a Strathern 1996.
4. Prováděla se zde při iniciacích skarifikace kůže, jež po zhojení připomínala kůži krokodýla, významného rituálního zvířete v kulturách Sepiku.
5. V současnosti se nechávají muži na Nové Guineji obřezat na základě víry, že je obřízka ochrání před rizikem nákazy HIV / AIDS. Na toto téma vznikla řada studií, jež mají komparativní charakter (viz např. Kelly at al 2012). V etnografické literatuře však dosud chybí srovnávací studie věnovaná typům mužské obřízky na Nové Guineji.
6. S jakou spolehlivostí toto pravidlo platí, by bylo nutné ověřit důkladnou komparativní studií. V souvislosti s obřízkou a penisovým pouzdrem je zajímavé, že v melanéském pidžinu (tok pisin) se předkožka řekne *skin bilong kok* (obřízka pak *katim skin bilong kok*), což se někdy používá také jako výraz pro penisové pouzdro.
7. Howard pracuje s označením Ekari, které pro skupinu Me používají jejich severní sousedé. Označení Kapauku používají jejich jižní

LITERATURA:

- Archbold, Richard 1941: Unknown New Guinea. *National Geographic* 79, č. 3, s. 315–344.
- Austen, Leo 1947: Rattan Cuirasses and Gourd Penis-Cases. *Man* 47, s. 91–92.
- Baal, Jan van 1966: *Dema*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Barth, Fredrik 1975: *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press.
- Blacking, John (ed.) 1977: *The Anthropology of the Body*. London: Academic Press.
- Connolly, Bob – Anderson, Robin 1988: *First Contact*. New York: Viking Penguin.
- Craig, Barry 1980: Legends of the Amto, Simaiya Valley (including a brief description of the material culture). *Oral History* 8, č. 4, s. 1–113.
- Csordas, Thomas 1999: The Body's Career in Anthropology. In: Moore, Henrietta (ed.): *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, s. 172–205.
- Davenport, William 1965: Sexual Patterns and Their Regulation in a Society of the Southwest Pacific. In: Beach, Frank A. (ed.): *Sex and Behavior*. New York: Wiley, s. 164–207.
- Douglas, Mary 2014: *Čistota a nebezpečí*. Praha: Malvern.
- Gardner, Robert – Heider, Karl 1974: *Gardens of War*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Gell, Alfred 1975: *Metamorphosis of the Cassowaries*. London: Athlone Press.
- Greenblatt, Stephen 2004: *Podivuhodná vlastnictví*. Praha: Karolinum.
- Haddon, Alfred (ed.) 1935: *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*. Cambridge: Cambridge University Press.

- sousedé (Pospisil 1963: 2). V antropologické literatuře se ustálilo užívání označení Kapauku, s nímž pracuje i sám Leopold Pospíšil (*1923).
8. Bühler je požádal, zda mu tance předvedou, což domorodci odmítli s odůvodněním, že by se styděli. Falický tanec lze uskutečnit jen při předepsaných příležitostech. Rovněž Meadová uvedla, že étos lidské kultury je extrémně puritánský (Mead 1934: 251).
 9. Tzv. overmodely se vyráběly v řadě míst Melanésie, obzvláště v rozsáhlé oblasti Sepiku. Zde se však vyráběly pouze modely hlav.
 10. Expedice nese jméno podle lodi *Triton*. Je vhodné doplnit, že expedice se účastnila rovněž posádka lodi *The Iris*. Expedice *Triton* měla za úkol vyhledat vhodné místo pro osídlení, odkud by bylo možné oblast kontrolovat. Expedice položila základy holandské kolonizace Nové Guineje. Její účastníci navázali kontakt s místními obyvateli a čile s nimi obchodovali. Jedná se o nejstarší známé informace o skupině Kamoro (Jacobs 2011: 41).
 11. Indonéská vláda těmito kroky sledovala především cíl vytvořit na Nové Guineji takové podmínky, jež by umožnily migraci Indonésanů na ostrov se záměrem jej efektivně exploatovat. Indonéská vláda dlouhodobě utlačuje původní obyvatele Nové Guineje. Její politika mimo jiné vede k vysídlování ostrova, přičemž nativní obyvatelstvo velmi často nelegálně migruje na Papuu-Novou Guineu.

- Hampton, O. W [Orville Winston] „Bud“ 1999: *Culture of Stone*. College Station: Texas A & M University Press.
- Harrer, Heinrich 1967: *Přicházím z doby kamenné*. Praha: Olympia.
- Heider, Karel 1969: Attributes and Categories in the Study of Material Culture: New Guinea Dani Attire. *Man* 4, č. 3, s. 379–391.
- Heider, Karl 1979: *Grand Valley Dani*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Heider, Karl 1970: *The Dugum Dani*. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Heiser, Charles 1973: The Penis Gourd of New Guinea. *Annals of the Association of American Geographers* 63, č. 3, s. 312–318.
- Heiser, Charles 1979: *The Gourd Book*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Hogbin, Ian 1970: *The Island of Menstruating Men*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Howard, Michael 1999: Cloth, Dress and Ethnic Identity in Irian Jaya. *Irian* 22, č. 1, s. 14–31.
- Howard, Michael 2000: Dress and Ethnic Identity in Irian Jaya. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 15, č. 1, s. 1–29.
- Inglis, Amirah 1975: *The White Women's Protection Ordinance*. London: Sussex University Press.
- Jacobs, Karen 2011: *Collecting Kamoro*. Leiden: Sidestone Press.
- Kelly, Angela et al 2012: More than Just a Cut. A qualitative study of penile practices and their relationship to masculinity, sexuality and contagion and their implications for HIV prevention in Papua New Guinea. *International Health and Human Rights* 12, č. 10, s. 1–18.
- Kirk, Malcolm – Strathern Andrew 1993: *Man as Art*. San Francisco: Chronicle Books.
- Kooijman, Simon 1984: *Art, Art Objects, and Ritual in the Mimika Culture*. Leiden: Brill.

- Lévi-Strauss, Claude 1936: Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo. *Journal de la Société des Américanistes* 28, č. 2, s. 269–304.
- Lévi-Strauss, Claude 1966: *Smutné tropy*. Praha: Odeon.
- Malinowski, Bronislaw 1967: *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press.
- Mead, Margaret 1934: *Kinship in the Admiralty Islands*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.
- Miner, Horace 1956: Body Rituals among Nacirema. *American Anthropologist* 58, č. 3, s. 503–507.
- Montaigne, Michel de 1966: *Eseje*. Praha: Odeon.
- Munro, Jenny 2009: *Dreams Made Small. Humiliation and Education in a Dani Modernity*. Canberra: Australian National University.
- Munro, Jenny 2014: Koteka. In: Kimmel, Michael – Milord, Christine Kennedy – Amanda (eds.): *Cultural Encyclopedia of Penis*. Lanham: Rowmna & Littelfield Publishing Group, s. 105–106.
- Naylor, 1974: *Culture Change and Development in the Baliem Valley, Irian Jaya, Indonesia*. Disertační práce. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Naylor, Larry 1996: *Culture and Change*. Westport: Bergin & Garvey.
- Nelson, Hank 1982: *Taim Bilong Masta. The Australian Involvement with Papua New Guinea*. Sydney: Australian Broadcasting Comission.
- Ohnemus, Sylvia 1998: *An Ethnology of the Admiralty Islanders*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Pospisil, Leopold 1963: *The Kapauku Papuans of West New Guinea*. New York: Holt, Einehart & Winston.
- Rychlík, Martin 2005: *Tetování, skarifikace a jiná zdobení těla*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Rychlík, Martin 2014: *Dějiny tetování*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Sillitoe, Paul 1998: *An Introduction to the Anthropology of Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silverman, Eric 1999: Tourist Art as the Crafting of Identity in the Sepik River (Papua New Guinea). In: Phillips, Ruth – Steiner, Christopher B. (eds.): *Unpacking Culture. Art and Commodity in Colonial and Post-colonial Worlds*. Berkeley: University of California Press, s. 51–66.
- Silverman, Eric 2013: After Cannibal Tours. Cargoism and Marginality in a Post-touristic Sepik River Society. *The Contemporary Pacific* 25, č. 2, s. 221–257.
- Soukup, Martin – Balcerová, Michaela 2011: Antropologie těla. *Anthropologia integra* 2, č. 1, s. 31–41.
- Soukup, Martin (ed.) et al 2014: *Tělo*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Speiser, Felix 1996: *Ethnology of Vanuatu*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Strathern, Andrew – Strathern, Marilyn 1971: *Self-Decoration in Mount Hagen*. London: Gerald Duckworth.
- Strathern, Andrew 1996: *Body Thoughts*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Turner, Terence 1980: The Social Skin. In: Chertas, Jeremy – Lewin, Roger (eds.): *Not Work Alone: A Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*. London: Temple Smith, s. 112–140.
- Ucko, Peter 1969: Penis Sheaths: A Comparative Study. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, s. 24–67.
- Vlasblom, Dirk 2004: *Papoea: Een Geschiedenis*. Amsterdam: Mets & Schilt.
- Wegman, Ursula 1990: *Yau Anthropology Background Study*. [B. m.]: Summer Institute of Linguistics.
- Welsch, Robert 1998: *An American Anthropologist in Melanesia*. Vol. 1. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Williams, Francis Edgar 1936: *Papuans of Trans-Fly*. Oxford: Clarendon Press; Port Moresby: Edward George Baker.
- Wollaston, Alexander Frederick Richmon 1912: *Pygmies & Papuans: The Stone Age To-Day in Dutch New Guinea*. New York: Sturgis & Walton Company.
- Young, Michael – Clark, Julia 2001: *An Anthropologist in Papua*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Zegwaard, G. 1995: The Induction Ritual and Body Decoration of Recently Initiated Young Men in the Mimika Region. In: Smidt, Dirk – Keurs, Pieter – Trouwborst, Albert (eds.): *Pacific Material Culture*. Leiden: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 308–323.

Summary

Culture on Foreskin: New Guinea variations on fig leave

The study deals with the analysis of penis sheaths the New Guinea men used to wear. The artefact was understood to be just a part of attire in some cultures, in other ones it was connected with initiations or worn solely on special occasions. The text presents the voluminous spectrum of materials the penis sheaths used to be made from, as well as the variety of occasions on which it used to be worn. Following cultural contacts and especially by the influence of missionaries and colonial administrations, the New Guinea men gradually stopped wearing the penis sheaths. The penis sheaths became a symbol of "primitiveness" based on which the colonial administrations and governments built their development and administrative projects. Nowadays, especially tourists desire to see the primitive New Guinea represented by a picture of the New Guinea man wearing the penis sheath. This has become a souvenir which can be bought in holiday resorts, at the airports or local markets. At present, penis sheaths are worn rather exceptionally in Papua-New Guinea, usually on festive occasions and as a part of cultural shows. In the part of New Guinea that belongs to Indonesia, penis sheaths are worn either in regions much-sought-for by tourists, or as a political protest.

Key words: Penis sheath; body decoration; colonialism; Papua-New Guinea.

ETNOGRAFIE A SPORY O ETNOKULTURNÍ INTERPRETACI „LIDOVÉ KULTURY“

Petr Lozoviuk (Katedra antropologie, FF ZČU, Plzeň)

Během jediného letního dne pohnutého roku 1813 sepsal Ernst Moritz Arndt, tehdejší přední německý spisovatel, publicista, historik a politik, báseň s programovým obsahem, který byl explicitně vyjádřen již jejím názvem: *Des Deutschen Vaterland*. Arndtovi se tímto textem podařilo vyjádřit „ducha doby“ rozvíjejícího se romantismu a zároveň epochy dozívajících napoleonských válek, kdy v reakci na francouzskou okupaci velké části politiky nejednotných německých států docházelo k prvnímu mohutnému vzepětí myšlenek o potřebě německé etnické emancipace a politické jednoty. Ústřední myšlenka této desetislokové skladby byla orientována na hledání odpovědi na básnickou otázku „*Was ist des Deutschen Vaterland?*“, tedy doslova „Co je Němci vlastí?“.

Jednalo se o způsob tázání, které směřovalo k překonání nesamozřejmosti a neurčitosti prostorového vnímání tehdejšího Německa. Na počátku každé sloky jsou zmiňovány diverzní regiony, které byly obývány německojazyčnou populací, přičemž opakovaně následovala řečnická otázka, jsou-li tyto oblasti identické s hledaným Německem. Každá sloka je posléze vždy ukončena zamítavým konstatováním – uvedená území nestačí k tomu, aby je bylo možné ztotožnit s hledaným teritoriálním útvarem. Německo, po kterém básník pátrá, musí být větší: „*O nein, nein, nein! Sein Vaterland muß größer seyn.*“ Arndtovi ale nejde jen o prostorovou demarkaci doposud neexistujícího státněpolitického celku, hledá odpověď i na otázku po vnitřním charakteru Německa a po jeho kulturní „podstatě“. Je příznačné, že v závěru své básně Arndt Německo situuje do říše idejí a konstatuje, že již nyní se nalézá tam, kde převládají „německé“ hodnoty, kde se lze setkat s německou kulturou a jazykem.¹

Je zřejmé, že v tomto pojetí předcházelo existenci národa v politickém smyslu jeho „zrození“ ve smyslu ideovém. Funkčnost Arndtova poetického textu, který spojuje pojetí národní solidarity s vlastí, lze spatřovat v implikaci jejího prožívání v oblasti kulturní, a to ještě před její materializací v podobě státního útvaru: vlast je tam, kde jsme mezi svými, s nimiž mnohé sdílíme a s nimiž je nám (proto) dobře. Úspěch sledované básně se dostavil prakticky okamžitě. Bezprostředně po svém vzniku byla spontánně šířena tištěnými letáky a mnohokrát

došlo k jejímu zhudebnění. Roku 1825 byl zkomponován její patrně nejpopulárnější nářev, jehož autorem byl Gustav Reichardt. Před (prvním) politickým sjednocením Německa (1871) se tato píseň stala neoficiální hymnou německého národně emancipačního hnutí. Myšlenka, že vlast je třeba najít nejprve „v srdci“, aby ji bylo možné v budoucnu spatřit v rodině plnoletých národních celků, se ukázala být velmi produktivní. Po celé 19. století docházelo ve středoevropském, východoevropském i jihoevropském prostředí k obdobně motivovaným snahám představitelů nejrůznějších etnických skupin, jejichž cílem bylo etablovat zvláštní národní pospolitost, která byla chápána jako nutný předpoklad k dosažení národního státu.

Více než dvacet let po úspěchu písně, v níž Němci hledali Arndtovými slovy svoji vlast a národ, byla zkomponována jiná píseň s nápadně podobným námětem. Jednalo se o skladbu s příznačným názvem *Kde domov můj?*, v níž se básník po takto formulovaném opakovaném tázání postupně dopracovává k odpovědi „...*mezi Čechy domov můj!*“ Tato píseň pochází, jak je obecně známo, z divadelní hry českého dramatika Josefa Kajetána Tyla *Fidlovačka aneb Žádný hněv a žádná rvačka*, která měla premiéru v Praze koncem roku 1834. Hudbu k ní složil dnes již téměř zapomenutý skladatel František Škroup. Obdobně jako u výše zmíněné německé skladby přispěla popularita písně k jejímu následnému povýšení na významný národní symbol a po vzniku Československé republiky v roce 1918 se dokonce stala první částí hymny nového státu. Je jistě zajímavé a v mnohém signifikantní, že podobně jako syžet skladby není původní ani její nářev. I laik rozpozná nápadnou podobnost mezi Škroupovou písní a částí hlavního hudebního motivu druhé věty *Koncertantní symfonie Es dur pro hoboj, klarinet, fagot a lesní roh* (K 297 b) Wolfganga Amadea Mozarta.²

x x x

O čem signifikantně významně vypovídá existence tohoto funkčního analogonu, této na první pohled banální syžetové a melodické výpůjčky,³ která – jak bude níže argumentováno – byla systémovou součástí procesu symbolického vyčleňování české národní kultury z kultury původně nečeské a/nebo primárně neetnické?

Zdá se, že odpověď na takto položenou otázku může napomoci odkrýt základní rozpor českého etnokulturního nacionalismu 19. století, který spočíval v nepůvodnosti českých etnokulturních forem, jejichž prostřednictvím byl naplňován soubor charakteristik, které lze dnešním jazykem označit jako „etnické paradigma“.⁴ Toto identifikační paradigma⁵ vycházelo z myšlenkového vzorce, v jehož pozadí je možné rozpoznat Herderův koncept *Volksseele*,⁶ v němž je národ vnímán jako přirozené společenství lidí, spojené společným jazykem a specifickou kulturou. Jak naznačuje zmiňovaný příklad budoucí české hymny, k etablování českého národa docházelo v etnicky nejednoznačném kontextu formou kulturního kalku, v přímé konfrontaci s dominujícím etnokulturním a posléze i politicko-nacionálním celkem středoevropské oblasti – s německým národem.

Tato zdánlivě paradoxní situace vyplývala ze skutečnosti, že etnicky česká kultura byla zpočátku myslitelná jen jako nápodoba původních (nebo původnějších) německých předloh (srov. Macura 1983). Formování české národní kultury proto probíhalo vyčleňováním z německé kulturní sféry, což však – zdánlivě paradoxně – vedlo k četnému napodobování německých zdrojů (Macura 1983: 41). Odtud pramenila zmiňovaná nepůvodnost „české kultury“, která ovšem nespočívala jen v počesťování (či poslovanšťování) německých kulturních projevů během procesu místního „risorgimenta“, nebo v analogickém vytváření prvků vysoké kultury podle německého vzoru (srov. Macura 1983: 44–45). Jiný zdroj české národní (vysoké) kultury, mající dokládat národní svébytnost a oprávněnost národní existence pro budoucnost, byl spatřován v oblasti kultury tzv. lidové (tj. nízké). Ke kodifikaci vysoké kultury prostřednictvím povyšování vybraných prvků „lidové kultury“ ovšem docházelo v sémioticky nejednoznačném prostředí. Kulturní fenomény, které byly za tímto účelem instrumentalizovány, proto mohly být z hlediska jejich původnosti a „dostatečné“ českosti, resp. slovanskosti problematizovány,⁷ neboť tradiční kultura českého venkova vykazovala z mnoha hledisek hraniční či přechodový slovansko-germánský charakter.⁸

Tohoto základního rozporu si zajímavým způsobem povšiml ruský spisovatel a myslitel Konstantin Nikolajevič Leont'jev, když se na počátku druhé poloviny 19. století ve svém patrně nejvýznamnějším díle zamýšlel nad „slovanskostí“ tehdy již bezpochyby existujícího českého národa. O Čechách se zde vyslovil způsobem, který

aktivisty místního etnoemancipačního hnutí musel do hloubky duše ranit: „Nynější Češi jsou možná samostatní, ale zcela jim chybí svébytnost [...], dokonce i morálkou a osobními vlastnostmi Čech velice připomíná Němce [...]. Je skromný, houževnatý, trpělivý, se sklonem k uspořádanému rodinnému životu, muzikant.“ (Leont'jev 2011: 75–76) V každém případě Češi podle Leont'jeva vykazují „hlubokou germanizaci, nikoli citovou nebo politickou, ale germanizaci rozumu a národního života“.⁹ V důsledku této „germanizace“, kterou Leont'jev označuje za „vnitřní“, se jeví problematickou samotná podstata českého národa, jeho původnost, tj. jeho slovanskost jako taková: „Vždyť v souvislosti s jejich [českým] způsobem života, zvyky, a dokonce etickými vlastnostmi, v souvislosti s jejich niternou právní výchovou lze Čechy označit za Němce přeložené do slovanského jazyka.“ (Leont'jev 2011: 75)

To, co v jeho očích u Čechů především absentovalo, byla existence vlastního národního etnokulturního substrátu, neboť to, co bylo vydáváno za české [rozuměj slovanské], je podle citovaného ruského filozofa pouhou vnější etiketou: „Rádi by [Češi] jistě vytvořili něco svého, pokud by toho byli schopni, [...] Češi mají, znovu opakuji, velmi silné slovanské povědomí – ale kde u nich, v Čechách a na Moravě, najdeme v hojném počtu staré, nebo naopak zcela nové slovanské, české zvyky, díla, zájmy atd. Všechno mají evropské!“ (Leont'jev 2011: 78).

Leont'jevem diagnostikovaná etnokulturní „nedostatečnost“ českého národa byla patrná především z vnějšíku, involvovaným pozorovatelům již tak zřejmá nebyla. Jestliže byla vnímána i českou stranou, pak výhradně intuitivně nebo nanejvýš polemicky,¹⁰ přičemž v českých intelektuálních kruzích jednoznačně převládalo axiomatické pojetí vlastní osobitosti. Došlo tak k poněkud paradoxní situaci, kdy samotní Češi se považovali za jeden z předních slovanských národů, ostatními Slovany však byli nezřídka považováni „za Němce přeložené do slovanského jazyka“¹¹ a vlastními Němci za kolektivitu, která v podstatě nemůže být za „skutečný“ národ ani považována, neboť nedisponuje specifickou kulturou a patří tak kulturně k národu německému.¹² Kultura slovanských obyvatel českých zemí byla z jejich strany vykládána jako varianta (či varianty) kultury německé (středoevropské) a za jediný autentický znak českosti byl akceptován jen jazyk. V tomto duchu byl charakter českého národa kupříkladu interpretován ještě ve druhé polovině 30. le-

tech 20. století předním sudetoněmeckým etnografem Emilem Lehmannem (1937: 447).

Snaha postavit se takovému areálovému vnímání českých kulturních projevů, který situoval český národ na německou *Kulturboden*, vedla na české straně ke snaze objektivně identifikovat český *národní svéráz*. K tomuto účelu byl využit *národopis*, specifická domácí podoba etnografie (německé *Volkskunde*), které byl, jakožto nové „národní vědě“,¹³ dán úkol, popsat národní specifika české kultury. V praxi to v podstatě znamenalo Čechy kulturně odlišit od (místních) Němců podobným způsobem, jakým byla nacionálními aktivisty vytvářena česká vysoká kultura, vyčleněním místního slovanského obyvatelstva ze sféry vysoké kultury spjaté s německým jazykem. Mnohdy to byli právě národopisci, kdo se stal arbitrem určujícím, jaké lokálně české (ve smyslu *böhmisch*¹⁴) kulturní projevy bylo možné považovat za české (v etnickém smyslu), a tím i za žádoucí, a jaké za německé, tedy cizí, či přímo nepřátelské.

Důležitou součástí kulturního vymezování se proti domácím Němcům představovalo tzv. *svérázové hnutí*. Jeho aktivisté si od poloviny 19. století nejen kladli za cíl postihnout česká kulturní specifika, nýbrž usilovali i o jejich instrumentalizaci pro potřebu rozvíjejícího se nacionálního hnutí (srov. Kožmínová – Tyršová 1921; Weichet 1923). Svérázové hnutí, které je možné časově situovat do období od poloviny 19. století až hluboko do 30. let století následujícího,¹⁵ vycházelo z tzv. lidové kultury, která byla považována za explicitně českou. Pro transformaci prvků této „lidové“ (tedy ve své podstatě nenacionální) kultury v národní a její následné symbolické využití pro manifestaci vlastenectví a českosti se ukázaly být zvláště vhodné zejména segmenty materiální kultury (textilie a architektura). Funkční proměna „lidového“ v „národní“ směřovala k vytváření nových identifikačních schémat, která byla uplatnitelná v prostředí emancipující se nacionálně české společnosti, zejména v městském prostředí, ze kterého většina nacionálních aktivistů pocházela.

Vedle demarkace „českosti“ vedlo toto myšlenkové paradigma ovšem také ke konstruování širších kulturně a etnicky zabarvených solidarit. Je příznačné, že ústřední kritérium pro vytváření těchto identitárních konstruktů nepředstavovala kultura, nýbrž jazyk. Na české straně tak vznikají diverzní konstrukce, které posléze směřují k etablování etnokulturního slovanství (slovanský národ) a na straně Němců k formování všenněmeckého, posléze

pangermánského hnutí.¹⁶ Představa o kulturním spříznění Čechů s jinými Slovany (např. s Bulhary nebo s Rusy) vedla ale také k systémovému přehlížení podobností či přímo shod mezi lokálními kulturami obou jazykových společenství českých zemí, a to dokonce i v situacích, v nichž jimi byla daná lokální kultura sdílena, a vykazovala tudíž etnicky nepříznačný charakter.

Jako doklad výše formulované teze lze v rovině konkrétního příkladu uvést region Plzeňsko, který je tvořen řadou etnografických subregionů nacházejících se v nejzápadnějším výběžku autochtonního slovanského osídlení střední Evropy. Plzeň jakožto městské centrum tohoto regionu a druhé nejlidnatější město českého království byla v epoše rozvíjejícího se národního hnutí vnímána jako důležitý nacionálně-politický element na velmi exponovaném místě Čech – na vnitřní etnicko-jazykové hranici, dělící zemi na českou a německou část. Českými aktivisty byla Plzeň chápána jako „pravá národní bašta českého západu“ (Vondráček 1934: 467), jejíž úloha byla spatřována ve vytváření jakéhosi obranného valu proti nepřátelsky vnímanému německému. Obdobný význam byl Plzni ale přikládán i z německé strany. I v pojetí německých nacionálů byla západočeská metropole považována za důležitý *nationaler Vorposten*,¹⁷ tedy předsunutou hlídku německého vlastenectví a kultury. Plzeň skutečně nebyla výhradně městem českým, byla domovem i početné, ekonomicky a kulturně významné německojazyčné populace. Podle výsledku sčítání z roku 1910 zde žilo 10 308 osob s německou „obcovací řečí“, tj. více než 1/8 celkové populace (srov. Schiebl 1911), byla sídlem řady německých kulturních institucí (včetně vlastního divadla a deníku), škol a nejrůznějších spolků.¹⁸

Plzeňští Němci sice představovali jakousi urbánní enklávu v českém prostředí, při pohledu na dobovou jazykovou mapu je však zřejmé, že o nějaké výrazné izolaci od německého rurálního zázemí nemohlo být řeči. Katastry vesnic s německy hovořícím obyvatelstvem se na dvou místech v podstatě dotýkaly vnějšího okraje města. Zejména severozápadní a jihozápadní venkovské regiony vykazovaly smíšený česko-německý nebo dokonce převážně německý ráz. Intelektuální zázemí městského střediska a zároveň blízkost etnicky smíšených oblastí Plzeň předurčily k významnému regionálnímu centru „národnostního boje“,¹⁹ který mezi sebou nejpozději od poloviny 19. století vedli Češi a v českých zemích žijící Němci. Do národnostních sporů zasahovali specifickým

způsobem i představitelé pozvolna se rozvíjející etnografie, a to především v souvislosti s interpretacemi etnické příslušnosti vybraných atributů tzv. lidové kultury, které si z etnického hlediska nárokovaly obě jazykové skupiny. Tato v odborné literatuře doposud nepřilíši frekventovaná stránka oborové historie bude dále osvětlena prostřednictvím rozboru sporů o etnický charakter některých prvků regionální „lidové kultury“.

x x x

Roku 1929 publikoval západočeský rodák a zároveň jeden z nejvýznamnějších představitelů německého národopisu meziválečného Československa Josef Hanika v právě založeném Sudetoněmeckém etnografickém časopise (*Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde*) relativně obsáhlou statí, ve které tematizoval krojové oblasti západních Čech. Ústředním námětem tohoto textu byla polemika s českými etnografy ohledně interpretace etnické příslušnosti tradičních oděvů, které byly v této době v západních Čechách ještě frekventovány. Zvláštní pozornost zde byla věnována rozboru názorů zakladatele a dlouholetého vedoucího Národopisného muzea Plzeňska v Plzni Ladislava Lábků a jeho sestry Marie Lábkové, která se také intenzivně věnovala tematizaci etnografické problematiky tohoto regionu. Oba čeští autoři byli Hanikou kritizováni především v souvislosti s jejich etnograficko-historickým výkladem tradičního oděvu západočeských Němců, jehož podobu vydávali buď za kulturní výpůjčku převzatou od slovanských sousedů, nebo za důkaz historické germanizace původních slovanských obyvatel regionu.

Významná část této rádobý vědecké diskuze se točila okolo sporů o vysvětlení nápadné formální podobnosti „lidového“ oděvu z oblasti Chotěšovska (*Chotieschauer Gegend*), tedy německy hovořících obyvatel jednoho z plzeňských subregionů,²⁰ a tradičního oděvu Čechů z oblasti Chodska. Hanika se především snažil vyvrátit hypotézu českých badatelů, podle které byl chotěšovský kroj jeho nositeli převzat od českých Chodů, podobně jako zavrhoval jiný názor českých národopisců, týkající se teze, že obyvatelé Chotěšovska je třeba považovat za zgermanizované Slovany.²¹ Naproti tomu čeští učenci se pokoušeli prokázat, že údajný slovanský oděv Chotěšovanů dokazuje pouze povrchní průběh germanizace západních Čech, neboť jí byl údajně zasažen jen jazyk a ne vlastní „lidová kultura“, která si i nadále uchovala slovanský ráz. Podle českých etnografů představoval

chotěšovský kroj jednoznačný důkaz pro tvrzení, že celé Plzeňsko, tedy i oblasti s německy hovořící populací, vykazuje slovanský původ a kulturní charakter. Někteří čeští národopisci byli dokonce přesvědčeni, že německé regiony západních Čech zachovaly původní slovanské formy „lidového“ oděvu v čistší podobě než oblasti jazykově české (Lábková 1929: 4).

Že se nejednalo o ojedinělý pohled, naznačuje Josef Resl, jiný český badatel, který se obšírně věnoval problematice západních Čech, zejména dějinám osídlení a lokálním kulturním vlivům. V jedné ze svých prací kupříkladu tvrdil, že Němci, kteří pronikli ve středověku do oblasti Plzeňska, převzali od místních Čechů „zvyky a oděv“ (Resl 1934: 43), jinak řečeno významnou část materiální a duchovní kultury. Tato formulace prakticky naznačovala primogenituru Čechů na tomto území a jejich kulturní dominanci. Vedle potomků přistěhovalých německých kolonistů rozeznával „zgermanizované“ Čechy, kteří žili v „germanizovaných“ (rozuměj německojazyčných) oblastech země (Resl 1934: 44), mezi nimiž výslovně zmiňoval i Chotěšovsko. Obdobné etnocentrické pokusy o interpretaci prvků „lidové kultury“ v sobě skrývaly symbolicky významný nárok na jejich tvůrce, resp. nositele, tedy na „německy hovořící Čechy“ a na jimi obývané teritorium. Takovýmito výkladovými modely, proti nimž se mimo jiné ohradil svoji prací Hanika, se cítili být čeští Němci pochopitelně přímo ohroženi.

Hanika si ve své studii nejprve položil otázku, proč i někteří říšskoněmečtí etnografové připisují krojům nošenými západočeskými Němci slovanský charakter. Teoretickou nápomoc pro zodpovězení této otázky hledal v tehdy populární teorii o „pokleslých kulturních státcích“ (*gesunkenes Kulturgut*) německého etnografa Hanse Naumanna (srov. Naumann 1922), kterou považoval pro interpretaci oděvní praxe v českých zemích za zvláště vhodnou (Hanika 1929: 15). Údajné slovanské prvky v česko-německých krojích považoval za zbytky „primitivního“ způsobu odívání (*primitive Kleidungsstücke*) a upíral jim jakoukoli etnickou příznačnost (Hanika 1929: 11). Formální podobnost mezi kroji německy a česky hovořících obyvatel západních Čech proto podle něj nemá být vysvětlována příslušností místních Němců k české kultuře, nýbrž má být považována za důkaz, že obě krojové varianty vycházely ze společného, obecně západoevropského způsobu odívání, který byl odvozen z městského prostředí (Hanika 1929: 52). Z této perspektivy Hanika

kritizoval nejen své české kolegy, ale i ty říšskoněmecké etnografy, kteří byli nakloněni argumentaci, že etnický sporný kulturní elementy sudetoněmeckého prostředí, tj. takové, které neměly paralely v „lidové kultuře“ německého západu, lze vysvětlovat jejich slovanským původem.

Podobný prostor pro nacionálně-politické spory nabízel i další v zmiňovaných diskuzích tematizovaná skupina – česky hovořící obyvatelé historicko-etnografického regionu na bavorsko-českém pomezí. Chodsko, jak je tradičně tato oblast nazývána, je zajímavé hned z několika hledisek. Čeští obyvatelé tohoto regionu, Chodové, jsou v českém povědomí asociováni s nacionálně bojovými obsahy „strážců národních hranic“, kteří byli českými králi za svoji hraničářskou službu obdařeni řadou výsad a svobod. Specifický historický osud a zvláštní životní podmínky relativně izolovaného pohraničí údajně vedly u této skupiny k formování vlastního kolektivního povědomí a zároveň k vytvoření „osobité lidové kultury“ (Horák 1946: 44). Jinou lokální zvláštnost představovala skutečnost, že Chodsko bylo prakticky vklíněno mezi německé oblasti Čech a geograficky se nacházelo v nejzápadnějším výběžku českého etnického území, a tím i veškerého Slovanstva.²² Těmito osobitostmi Chodsko přitahovalo již od první třetiny 19. století pozornost mnohých českých etnografů, historiků, lingvistů a intelektuálů vůbec, kteří vyzvedáváním kulturních, historických a jazykových zvláštností této oblasti a jejich obyvatel přispěli k formování představy o Chodech jakožto zvláštní etnografické skupině. Do Chodů coby „typických“ obyvatel českého západu byly nadto českými nacionálními aktivisty projektovány nejrůznější stereotypní obrazy vycházející z česko-německé animozity.

Nepřekvapuje proto, že v povědomí české veřejnosti se Chodové stali symbolem národního protiněmeckého boje a jejich životní způsob příkladem původní, typicky české „lidové kultury“. Zcela výjimečné místo v jejím rámci zaujímal místní dialekt a vybrané prvky obřadní a materiální kultury, především „lidový“ oděv. Vedle bohaté „lidové kultury“ spočíval další význam Chodska pro české nacionální ideology v jeho nacionálně-politicky exponované poloze. Již z čistě geografického hlediska bylo území obývané Chody považováno za „pevný český klín v německém pohraničí severozápadních Čech“ (Roubík 1931: 555), podobně jako celé Čechy za slovanský klín v Německu jako takovém. Na několika místech se zdejší česká sídelní oblast dokonce přibližovala ke státní hranici,

což bylo v českých poměrech neobvyklé, neboť téměř veškeré pohraničí českých zemí bylo osídleno širokým pásem německé populace. V nacionálně orientované publicistice a literatuře a jejich prostřednictvím následně i v českém kolektivním povědomí byli Chodové ztotožňováni s ochránci českého národního zájmu v nepřátelsky konotovaném prostředí českého pohraničí, ve kterém se jim po staletí dařilo „vzdorovat německé expanzi do českého vnitrozemí“ a zachovat tak „tento kousek české země národu“ (Roubík 1931: 555). Místní Němci byli naopak považováni za nezvané příchodce, kteří plíživou germanizací ohrožovali nejen své okolí, nýbrž představovali nebezpečí pro celý národ.

Pro dobovou situaci je příznačné, že obyvatelé západních Čech a výslovně obyvatelé Chodska byli z nacionálně-politického hlediska obdařeni obdobnými symbolickými významy i ze strany místních Němců. Samozřejmě, že německý pohled vykazoval opačnou perspektivu – Chodové zde byli vnímáni jako „nejvíce na západ vysunutý kmen Čechů“, který navíc kontroluje jednu z nejdůležitějších zemských bran (Blau 1937: 10). Strategická důležitost Chodska a pocit ohrožení ze strany jeho obyvatel byl na německé straně znát již z užívané terminologie, neboť i zde byla tato nejzápadněji sídlící skupina Slovanů interpretována jako „hrot slovanského klínu v německém těle“ (Hanika 1941: 234). Kromě těchto aspektů byla v německém diskurzu navíc vyzvedávána existence německy hovořících Chodů, tak zvaných *Chodenbauern*. O těchto německých Chodech, kteří byli známi také pod označením *Králováci* (*künische Freibauern*), samozřejmě věděla i česká etnografie (srov. Resl 1934: 42) a historiografie (srov. Maur 1984: 14n). Českými autory však byli považováni za zgermanizované Čechy, případně bylo spekulováno o jejich sice slovanském, ale nečeském původu (Albert – Niederle 1896: 383–384; Maur 1984: 10n). Představitelé sudetoněmecké vědy oproti tomu argumentovali, že vedle česky hovořících Chodů existují i „právoplatní“ (tedy neasimilovaní Slované) Chodové německého původu, kteří byli, podobně jako čeští Chodové, ve středověku povoláni českými králi k ochraně zemských hranic.

Obdobně jako české vědce přitahovali čeští obyvatelé Chodska, byli němečtí etnografové (vedle Haniky např. Josef Blau) fascinováni kulturními a historickými reáliemi vesnic německého Chodska, tzv. *Chodengau*. Stejně, jako byli českými autory Chodové označová-

ni za ukázkový příklad specifického češství, inklinovali němečtí nacionálně orientovaní intelektuálové k vidění životního způsobu obyvatel Chodengau jako příkladu sudetoněmeckého národního svérázu. Do reálií jejich každodenního života byly – opět obdobně jako u Chodů na české straně – projektovány nejrůznější nacionální stereotypy, v jejich sídelní oblasti na jazykové hranici bylo spatřováno strategicky důležité území a v jejich českých sousedech potencionální hrozba pro další národní existenci (srov. Blau 1937: 287).

Vedle kritiky názorů českých expertů přistoupil Hanika též k formulování vlastních tezí, jejichž společným jmenovatelem byla kulturněhistoricky pojatá analýza oděvů západočeského venkova z celoevropského hlediska. Badatel v této souvislosti dospěl k následujícímu závěru: Kroje českých Němců nelze označit za slovanské, neboť je možné prokázat jejich odvozenost ze západoevropských a středoevropských módních stylů (Hanika 1929: 118). Je naopak zcela přípustné označit je za německé, resp. za sudetoněmecké, neboť jejich nositelé se identifikují jako Sudetští Němci. Konečné rozhodnutí o etnické klasifikaci určitého kroje (stejně jako i jiných kulturních artefaktů) by mělo zohledňovat vnější faktory, neboť skutečnost, že „tu nebo onu krojovou součást lze nalézt také někde jinde, vypovídá pouze o jejím kulturně-geografickém rozšíření, ale ne o jejím etnickém charakteru (*völkische Eigenart*). V tomto smyslu může být považována jedna a tatáž součást kroje jednou za německou, jindy za slovanskou, v závislosti na tom, je-li nošena lidmi hovořícími německým nebo slovanským jazykem“ (Hanika 1929: 119).

I když Hanikou vedená argumentace byla od počátku etnicky zacílená, lze jeho meziválečné názory ohledně interpretace západočeské „lidové kultury“ označit za nacionálně ještě relativně umírněné. Přesto již v tomto období formuluje některé myšlenky, které naznačují, jakým směrem se bude ubírat jeho argumentace ve válečných letech, v nichž bude česká strana násilně umlčena. Jako příklad pro toto tvrzení z citované studie z konce 20. let lze uvést Hanikovo zpochybňování původnosti české kultury na Chodsku. Vycházel přitom z předpokladu, že mnohé zdejší nářeční výrazy užívané pro označení nejrůznějších krojových součástí jsou výpůjčkami z německého jazyka. Z tohoto konstatování Hanika následně vyvozoval, „že to nebyli Egerlendři,²³ kdo by převzal slovanské kroje, ale naopak, že české kroje [...] vycházejí z neslovanských [...] německo-germánských oděvních

předloh“ (Hanika 1929: 63). Podobně odmítal dobový názor českých kolegů, podle něhož obyvatelstvo některých německých oblastí v západních Čechách vykazuje „slovanský podíl krve“, tedy slovanský etnický původ (srov. Lábek 1931: 165).

Hanikovo počáteční spíše zdrženlivé stanovisko ohledně nacionální příslušnosti českých (ve smyslu *böhmisch*) kulturních forem bylo postupem doby nahrazeno názorem, že česká etnická oblast (*tschechischer Volksboden*) jednoznačně přináleží k německé kulturní oblasti (*deutscher Kulturboden*; srov. Hanika 2008 /1942/: 1). Toto stanovisko rozvinul ve svých pozdějších pracích, v nichž se dále věnoval českým etnografickým reáliím, zejména v souvislosti s Chodskem. Vyloženě extrémně nacionální pozici Hanika zaujal v první polovině 40. let, kdy pod vlivem dobových rasových teorií již zcela otevřeně hlásal, že v českých vesnicích na Chodsku žije „ze sedmdesáti a místy i více procent populace německého původu“ (Hanika 1941: 237, 240). Tento vysoký podíl „biologických“ Němců v české populaci vysvětloval častými mezietnickými sňatky a migrací z nedalekého Bavorska (Hanika 1941: 239). Badatel sice přiznával, že většina německých migrantů se v chodském prostředí jazykově asimilovala, byl ovšem přesvědčen, že si přesto uchovali „neporušenou rasovou substanci“, která tak mohla dál působit na podobu místní „lidové kultury“.

Tímto implicitním působením „krve“ na kulturu by pak bylo, podle jeho soudu, možné vysvětlit nápadné paralely mezi českou a německou každodenní kulturou chodského venkova. Charakter chodských sídel, místní architekturu, materiální kulturu i folklor proto označoval za německý, nebo za odvozený z německých vzorů (Hanika 1941: 247). V těchto interpretacích šel dokonce tak daleko, že označil i specifický chodský dialekt, na který byli aktivisté českého etnoemancipačního hnutí v 19. století tak pyšní, za silně zgermanizovanou jazykovou formu (tedy jakýsi pidgin), o které prohlásil, že ji není možné považovat za čistě český idiom. Takovýto způsob uvažování implikoval myšlenku, že většina osob hlásících se k české národnosti dané oblasti si není své „skutečné“ (protože rasově podložené) etnicity vědoma, a je tudíž legitimní uvažovat o jejich „návratu“ do lůna původního národa, tedy o (etnografy) řízené regermanizaci.

Závěrečné konstatování, ke kterému Hanika během posledních válečných let ve svých výzkumech dospěl, by se dalo shrnout do výroku, že český (slovanský) substrát

byl na Chodsku jak rasově, tak kulturně převrstven německými (bavorskými) elementy. Jeho další etnografický výzkum by měl důkladněji osvětlit průběh tohoto asimilačního procesu, a odkrýt tak „německý podíl na podobě novodobého českého národa a jeho kultury“ (Hanika 1941: 249). V této souvislosti je na místě poznamenat, že podobné výroky spadají až do posledních let česko-německého soužití²⁴ a že nejsou pro sudetoněmeckou etnografickou tradici jako takovou typické (podrobněji srov. Lozoviuk 2008: 225nn).

x x x

Máme-li se sumarizačně zamyslet nad vnímáním kulturních shod nebo odlišností v každodenní kultuře obou nejvýznamnějších jazykových skupin obývajících až do roku 1945 české země a dále nad reflexí těchto distinkcí v dobové etnografické literatuře, vystane před námi nejednoznačný obraz. Například zakladatel moderní sudetoněmecké etnografie a Hanikův učitel a předchůdce na stoličce etnografie na pražské Německé univerzitě Adolf Hauffen axiomaticky zastával názor, že rozdíly mezi německou a českou „lidovou kulturou“ „zcela určitě existují“ a jsou patrné „zvláště na jazykovém rozhraní“ (Hauffen 1896: 64). Hauffen hájil tento názor i přesto, že sám ve svých pracích nepodal žádné konkrétní pojednání tohoto problému a sám se jako etnograf zabýval jen kulturními fenomény, které byly vázané na německojazyčnou populaci

Čech. V tomto ohledu se podobal svým českým kolegům, kteří – opět bez podání důkazů – předpokládali etnickou osobitost české kultury, což pro ně především znamenalo její faktickou odlišnost od kultury místních Němců.

Toto stereotypní vidění stálo podle všeho za názorem, podle něhož byla česko-německá jazyková (a přibližně od poloviny 19. století i etnická) hranice ztotožňována s hranicí kulturní a zároveň interpretována jako velmi slabě prodyšná (Nadler 1934: 132). Kulturní shoda mezi oběma skupinami byla připouštěna jen v evidentních případech. Obvykle se jednalo o izolované kulturní elementy, jejichž existence byla vydávána za důkaz dominance skupiny, se kterou se ten či onen badatel identifikoval. Závěrem lze tedy konstatovat, že kulturní rozdíly mezi Čechy a Němci žijícími v českých zemích byly jednotlivými etnografy jak popírány, tak i vyzvedávány, vždy v závislosti od momentální ideologické potřeby. Obě jazykové podoby etnografického studia programově přehlížely skutečnost, že varianty a invarianty české (ve smyslu *böhmisch*) „lidové kultury“ byly primárně vázány na jednotlivé regiony českých zemí bez přímého vztahu k etnické identitě jejich nositelů (podrobněji srov. Lozoviuk 2008). Rozpoznání „slovanskosti“ či „germánsosti“ konkrétních kulturních artefaktů, nebo dokonce i rozsáhlejších kulturních systémů se pak z odstupu jeví spíše než záležitost vědecké reflexe ideologickým přáním daného interpreta.

POZNÁMKY:

1. Srov. zejména poslední dvě sloky písně. Arndt, Ernst Moritz: „Des Deutschen Vaterland.“ *Ernst-Moritz-Arndt- Gesellschaft* [online] [cit. 23. 1. 2015]. Dostupné z: <www.ernst-moritz-arndt-gesellschaft.de/>.
2. Na tuto skutečnost upozornil např. český muzikolog a hudebník Josef Krček. Srov. „Josef Krček – hudebník a dirigent.“ *Rádío vašeho kraje* [online] 31. 1. 2012 [cit. 24. 11. 2014]. Dostupné z: <http://www.rozhlas.cz/kraje/tandem/_zprava/josef-krcek-hudebnik-a-dirigent--1012184>.
3. Aby bylo rozuměno hlavní linii mé argumentace – podobnost obou básní spatřuji v jejich obdobné tematizaci vlasti, prostřednictvím její počáteční problematizace a posléze v jejím situování do oblasti kulturních hodnot. Není náhoda, že v obou společenských kontextech byla takto položená otázka považována za aktuální a není náhoda, že na ní byla z hlediska autorské intence nalezena identická odpověď. To vše podle mého soudu vypovídá o identičnosti kulturního kontextu, který dal vzniknout oběma textům. Tato identičnost ostatně determinovala pozdější osudy obou básní, kdy jejich intersubjektivní akceptace našla výraz v jejich povýšení na exkluzivní národní symbol (hymnu).
4. K pojetí tohoto termínu v rámci evropské etnologie srov. Kaschuba 1999: 139nn.
5. Pro českou situaci bylo podle mého soudu nejpůlněji analyzováno Vladimírem Macurou, zejména srov. Macura 1983 a 1998.
6. Herderovy názory k tomuto tématu jsou obsáhle formulovány v jeho hlavním spise *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (čtyři svazky vycházející v letech 1784–1791).
7. Např. tzv. severočeský roubený dům považovali za typicky národní, tedy „svůj“, jak Češi, tak čeští Němci.
8. Interpretací českých zemí jakožto kontaktního a přechodového území mezi východoevropskou a západoevropskou kulturní zónou proslul zejména sudetoněmecký etnograf a kulturní morfolog Bruno Schier.
9. Na tomto místě odkazuji na ruský originál, neboť český překlad zcela nevystihuje původní výpověď autora: „Византизм и славянство. Глава III Что такое славизм?“ *Леонтьев Константин 1831-1891. Произведения. Тексты* [online] [cit. 5. 5. 2015]. Dostupné z: <<http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>>.
10. Příznačná je v tomto směru stať českého žurnalisty Huberta Gordona Schauera „Naše dvě otázky“ (ČAS 1, 1886, č. 1., 20. 12.), která svého času vyvolala bouřlivou diskuzi. V tomto textu se Schauer tázal po smyslu existence českého národa, který identifikoval jako „přechodisk(o) mezi romanogermánským Západem a slovanským Východem“.

11. Ve stejném duchu jako Leont'jev se o charakteru české kultury vyslovovali i další představitelé slovanských národů, například polský etnograf Oskar Kolberg (srov. Burszta 2014: 231).
12. V tomto smyslu mohli být Češi považováni za „Volksgruppe“, nikoli však za „Nation“.
13. Národopis byl vnímán jako národní věda dokonce ve dvojím smyslu, jednak jakožto věda o národě a jednak jako věda napomáhající národu v etnoemancipačním úsilí, podrobněji srov. Lozoviuk 2014.
14. Tento německý výraz označuje vnímání českých realit v primárně zemském, tedy neetnickém smyslu.
15. Za jeho určitý vrchol lze označit první polovinu 90. let 19. století, kdy byly uspořádány dvě významné celonárodní etnografické výstavy, které vyvolaly široký zájem o etnografizující problematiku.
16. V podmínkách tzv. první Československé republiky vedlo toto identitární inženýrství k pokusům o etablování „československého národa“ na české a „sudetoněmeckého národního kmene“ na německé straně. Podrobněji srov. Lozoviuk 2010.
17. K tematizaci a analýze tohoto dobového termínu srov. dnes již klasickou práci Rudolfa Jaworského (1977).
18. Zvláštní místo mezi těmito organizacemi zaujímaly tzv. spolky etnické ochrany – na české straně zejména Národní jednota Pošumavská, na německé Deutscher Böhmerwaldbund.
19. Jako národnostní „boj“ či přímo „válka“ byly česko-německé vztahy popisovány na obou stranách jazykové hranice, srov. např. Krebs 1936; Rádí 1993 (1928).
20. Sudetoněmečtí etnografové počítali tento osmnáct kilometrů jihozápadně od Plzně ležící subregion k Egerlandu (Chebsku).
21. K této teorii srov. Lábková 1918, 1920, 1926, 1929.
22. Do nuceného vysídlení sudetských Němců bylo možné označit za nejzápadnější položenou vesnici, která byla obývaná autochtonní, slovanským jazykem hovořící populací, obec Postřekov.
23. V německém originálu „Egerländer“, jedná se o označení regionální a etnografické skupiny německy hovořících obyvatel nejzápadnější části Čech – tzv. Egerlandu (Chebska).
24. Němečtí etnografové začali kupříkladu v tomto období používat termín „slovanské kmeny“ (*slawische Stämme*) pro označení slovanských obyvatel českých zemí. Libereckým Sudetoněmeckým ústavem vlastivědného a etnografického výzkumu (Sudetenteutsche Anstalt für Landes- und Volksforschung) a pražskou Nadací Reinharda-Heydricha (Reinhard-Heydrich Stiftung – Reichsstiftung für wissenschaftliche Forschung in Prag) byly plánovány rozsáhlé etnografické výzkumy, které měly „vědecky“ podpořit germanizační a regermanizační aktivity zaměřené politickou reprezentací okupační správy v Protektorátu. Podrobněji srov. Šisler 1991; Wiedemann 2000; Lozoviuk 2008.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

- Arndt, Ernst Moritz: „Des Deutschen Vaterland.“ *Ernst-Moritz-Arndt-Gesellschaft* [online] [cit. 23. 1. 2015]. Dostupné z: <www.ernst-moritz-arndt-gesellschaft.de/>.
- „Josef Krček - hudebník a dirigent.“ *Rádío vašeho kraje* [online] 31. 1. 2012 [cit. 24. 11. 2014]. Dostupné z: <http://www.rozhlas.cz/kraje/tandem/_zprava/josef-krcek-hudebnik-a-dirigent--1012184>.

PRAMENY A LITERATURA:

- Albert, Eduard – Niederle Lubor 1896: Die physische Beschaffenheit der Bevölkerung. In: *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, Böhmen II.* Wien: Druck und Verlag der kaiserlich-königlicher Hof- und Staatsdruckerei, s. 363–392.
- Blau, Josef 1937: *Geschichte der deutschen Siedlungen im Chodenwald, besonders der „Zehn deutschen privilegierten Dorfschaften auf der Herrschaft Kauth und Chodenschloß“.* Pilsen: Erste Westböhmisches Druckindustrie.
- Burszta, Józef 2014: *Dzieła wybrane w setną rocznicę Jego urodzin. Wydanie elektroniczne w pięciu woluminach poprzedzonych wstępami naukowymi, sv 3. Kultura ludowa – Kultura narodowa.* Poznań: Institut i. Oskara Kolberga.
- Hanika, Josef 1929: Die Erforschung der westböhmisches Volkstrachten. In: *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 2, s. 1–5, 51–65, 110–119.
- Hanika, Josef 1941: Vom deutschen Anteil am Chodenbauerntum. Eine Forschungsaufgabe. In: Oberdorffer, Kurt – Schier, Bruno – Wostry, Wilhelm (eds.): *Wissenschaft im Volkstumskampf. Festschrift für Erich Gierach zu seinem 60. Geburtstag.* Reichenberg: Sudetendeutsche Verlag Franz Kraus, s. 233–250.
- Hanika, Josef 2008 (1942): Der Aufbau der volkskundlichen Kultur im böhmisch-mährischen Raum, manuskript přetištěn. In: *Lozoviuk,*
- Petr: Interethnik im Wissenschaftsprozess. Deutschsprachige Volkskunde in Böhmen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen.* Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, s. 377–384.
- Hauffen, Adolf 1896: *Einführung in die deutsch-böhmische Volkskunde nebst einer Bibliographie.* Prag: J.G. Calve'sche k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhandlung (Josef Koch).
- Horák, Jiří 1946: *Naše lidová píseň.* Praha: Jos. R. Vilímek.
- Jaworski, Rudolf 1977: *Vorposten oder Minderheit? Der sudeten-deutsche Volkstumskampf in den Beziehungen zwischen der Weimarer Republik und der ČSR.* Stuttgart: Brönnner & Daentler KG.
- Kaschuba, Wolfgang 1999: *Einführung in die Europäische Ethnologie.* München: Verlag C.H.Beck.
- Kožmínová, Amalie – Tyršová, Renata 1921: *Svéráz v zemích česko-slovanských. Čechy.* Plzeň: Český deník.
- Krebs, Hans 1936: *Kampf in Böhmen.* Berlin: Volk und Reich Verlag.
- Lábek, Ladislav 1931: O sběratelské praksi národopisné. *Český lid* 31, s. 161–166, 196–209.
- Lábková, Marie 1918: *Plzeňský kraj.* Plzeň: Společnost pro národopis a ochranu památek.
- Lábková, Marie 1929: *Lidové kroje v západních Čechách.* Plzeň: vl. nákl.
- Lábková, Marie 1920: *Plzeňský kraj.* Plzeň: Společnost pro národopis a ochranu památek.

- Lábková, Marie 1926: *O původu lidového kroje ženského v západních Čechách. Srovnávací krojová studie*. Plzeň: Národopisné museum Plzeňska.
- Lehmann, Emil 1937: Die Sudetendeutschen. In: Wähler, Martin (ed.): *Der deutsche Volkscharakter. Eine Wesenskunde der deutschen Volksstämme und Volksschläge*. Jena: Eugen Diederichs Verlag, s. 440–450.
- Leont'jev, Konstantin Nikolajevič 2011: *Byzantinismus a slovanstvo*. Praha: Pavel Mervart.
- Lozoviuk, Petr 2008: *Interethnik im Wissenschaftsprozess. Deutschsprachige Volkskunde in Böhmen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Lozoviuk, Petr 2010: Identitätskonstruktionen in der Zwischenkriegs- und Kriegszeit. Zu den ‚volkscharakterologischen‘ Konzepten Emanuel Chalupnýs und Emil Lehmanns. In: Störckuhl, Beate – Stüben, Jens – Weger, Tobias (eds.): *Aufbruch und Krise. Das östliche Europa und die Deutschen nach dem Ersten Weltkrieg*. München: R. Oldenburg Verlag, s. 435–445.
- Lozoviuk, Petr 2014: Volkskunde als Nationalwissenschaft. In: Kaiserová, Kristina – Kunštát, Miroslav (eds.): *Die Suche nach dem Zentrum. Wissenschaftliche Institute und Bildungseinrichtungen der Deutschen in Böhmen (1800–1945)*. Münster–New York: Waxmann, s. 73–118.
- Macura, Vladimír 1983: *Znamení zrodu: české národní obrození jako kulturní typ*. Praha: Československý spisovatel.
- Macura, Vladimír 1998. *Český sen*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Maur, Eduard 1984: *Chodové. Historie a historická tradice*. Praha: Univerzita Karlova.
- Nadler, Josef 1934: *Das stammhafte Gefüge des Deutschen Volkes*. München: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet.
- Naumann, Hans 1922: *Grundzüge der deutschen Volkskunde*. Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer.
- Rádl, Emanuel 1993 (1928): *Válka Čechů s Němci*. Praha: Melantrich.
- Resl, Josef 1934: Osídlení západních Čech v době historické. In: Lábek, Ladislav (ed.): *Plzeňsko. Národopisné oblasti: Plzeňská, plasská, radnickorokycanská, hradištská (bloviská), chotěšovská a stříbrská, díl 1*. Praha: Nákladem Národopisné společnosti československé.
- Roubík, František 1931: *Dějiny Chodů u Domažlic*. Praha: Ministerstvo vnitra RČS.
- Schiebl, Jaroslav 1911: *Výkon sčítací a jeho hlavní výsledky*. Plzeň: Obec královského města Plzně.
- Šisler, Stanislav 1991: Vznik a formování nacistického „slovanského bádání“ v Praze v letech 1940–1943. *Český lid* 78, s. 261–271.
- Vondráček, Karel 1934: *50 let Národní jednoty Pošumavské 1884–1934*. Praha: Nákladem Národní jednoty Pošumavské.
- Weichet, Eduard 1923: *Svéráz v československých školách. (Návrh methodického postupu k procvičení a použití svérázových prvků na školách obecných a měšťanských) I*. Praha: B. Kočí.
- Wiedemann, Andreas 2000: *Die Reinhard-Heydrich-Stiftung in Prag (1942–1945)*. Dresden: Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung.

Summary

Ethnography and Disputes about Ethnocultural Interpretation of “Folk Culture”

The study is devoted to the idea background to the discussions about the national character of so-called folk culture of the Czech lands inhabitants. On analysed examples from Western Bohemia, the ethno-cultural ambivalence of local ethnographic facts is thematised and the national and political tools of the discussions regarding their ethnic origin is explained. In this connection, the ethnography of that time is interpreted a “national science” that had a specific task consisting in the explication of national particularity. The author makes a conclusion that to recognize the “Slavonic” or the “German” feature of particular cultural artefacts or even larger cultural systems in the ethnographic production of that time was rather an ideological wish of the given interpreter than a scientific reflexion.

Key words: Czech-German relations; ethnization of folk culture; history of Czech ethnography; Plzeňsko (region around Pilsen); ethnographic area of Chodsko; Chotěšovsko (region around Chotěšov).

MAŠKARÁDI SE VRACEJÍ ANEB OBNOVENÝ MASOPUSTNÍ PRŮVOD V OPATOVICÍCH U RAJHRADU

Vesnice Opatovice na Brněnsku má v současné době kolem dvou tisíc obyvatel. Ještě v 60. letech minulého století zde bylo možné zaznamenat některé tradiční zvyky, mezi něž patřila také masopustní obchůzka zvaná maškarádi. Obchůzka se konala pravidelně v pondělí po služebné neděli. Účastnili se jí svobodní mládenci přibližně ve věku 17–22 let, kteří za jednoduchého hudebního doprovodu (harmoniky, trumpety) obcházel domy a vybírali peníze, vajíčka, sádlo, slaninu, špek nebo uzené maso. Dostávali také drobné občerstvení v podobě kynutého masopustního pečiva a pálenky. Obchůzka končila v místní hospodě, kde mládenci podle pamětníků vajíčka prodali, aby měli peníze na pití.

Záznamy o obchůzce v obecní kronice jsou bohužel velmi sporadické. Jedná se spíše o souhrnný několikařádkový popis, který vytvořila v roce 1994 tehdejší kronikářka Pavla Löscherová (*1946) na základě vlastních vzpomínek a zjištění, doplněných o několik dobových fotografií (obr. 1 a 2). Pamětníků není v obci mnoho. Poslední obchůzka se podle starších obyvatel vesnice konala v roce 1977. Ani v 90. letech 20. století, představujících pro některé obyčeje jisté období renesance, se tato tradice nedočkala obnovy. Až v roce 2015 se místní Spolek Klub důchodců – invalidů rozhodl opět masopustní obchůzku uspořádat. Hlavní organizátoři se ujali přípravy velmi zodpovědně. Konzultovali s odborníky Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně nejvhodnější termín, a přesto, že název jejich spolku napovídá ledacos o jejich věku, ujali se celé akce s mladickou rozpustilostí a vervou. Termín průvodu určili na sobotu 14. února 2015.

Prostřednictvím internetu i tištěných letáků byli zváni „všichni (bez ohledu na věk, pohlaví a stav), kdo se rád baví

a jsou ochotni na jedno odpoledne udělat ze sebe strašáky pro pobavení a obveselení ostatních občanů“. Organizáto-

ři vytvořili jednoduchý a vtipný Kapesní průvodce účastníka masopustu s návodem, jak prožít masopust, a se závěreč-



Obr. 1. Masopustní průvod, Opatovice 1962.



Obr. 2. Masopustní průvod, Opatovice 1977.

ným upozorněním „pro minulé, stávající a budoucí zastupitele obce Opatovice: Kdo nefandí masopustu, nebude mít v obci bustu“.

Místní kronika uvádí, že se účastníci oblékali „do ženských šatů“ a měli „na obličej masky“. Na několika ne příliš zřetelných dobových fotografiích však můžeme v početně nevelké skupině masek identifikovat také mužské postavy. Jak v roce 1962 (obr. 1), tak i v roce 1977 (obr. 2) měli všichni obličejové masky nebo alespoň škrabošky. Tradiční masky zastupoval např. muž převlečený za ženu s nůši nebo židovka. Zvířecí masky byly na fotografiích zastoupeny pouze koněm, kterého představoval jeden muž s nasazenou koňskou hlavou.

Letošní průvod byl mnohem početnější, a to i z důvodu, že se ho účastnili muži i ženy všeho věku. Mezi téměř čtyřiceti maskami nechyběl medvěd, kterého vedl indián, klaun, židovka, několik cikánek, jeptiška a mnich, lékař a zdravotní sestra, ale také novodobé masky, jako např. tři malá prasátka, Havajanky nebo „kadibudka“. Svoji skutečnou identitu se pokusili účastníci nějak zakrýt obličejovými maskami z běžně dostupné produkce, o krajky či závoje doplněnými škraboškami, parukami, falešnými vousy, kníry, brýlemi či výrazným malováním. Téměř všechny převleky si jejich majitelé tvořili sami – s notnou dávkou fantazie, humoru i sebeironie. Často se objevilo typické převlékání do masek znázorňující postavy opáčeného pohlaví.

Zatímco ze starších vyobrazení nelze vyčíst, zda měla skupina nějakou vůdčí postavu, v roce 2015 vystupoval za celou skupinu rychtář masek – žena v černočerveném kostkovaném saku s umělým nosem. Průvod v čele se čtyřčlennou dechovou hudbou došel na obecní úřad, kde vůdčí dvojice (muž přestrojený za nevěstu a žena přestrojená za ženicha) přečetla jménem rychtáře masek žádost o povolení masopustního průvodu: „Začalo období masopustních průvodů a Spolek Klub důchodců – invalidů chce tímto l. ročníkem ma-

sopustního průvodu navázat na letitou tradici v obci Opatovice a znovu ji takto obnovit. Já, rychtář masek Vás proto žádám, vážený pane starosto, o udělení povolení k obchůzce obcí Opatovice za hudebního doprovodu a skupiny masek rozdávat radost a veselí a o trochu schovávavosti pro dnešní den.“ Starosta průvod slavnostně povolil, poučil přítomné, jak se mají masky chovat, a všechny pohostil drobným občerstvením a pálenkou. Ženich vyzval k tanci paní starostovou a nevěsta pana starostu, ostatní masky kolem nich vytvořily kruh.

Pak už se maškarádi vydali na cestu kolem celé vesnice. V některých domech očekávali jejich návštěvu, uvítali se s rychtářem masek, nalili mu pálenku a paní domu si s ním zatancovala. Následně zahrála hudba nějakou známou valčíkovou nebo polkovou melodii (např. Proč ten jetelíček, Vysoký jalovec) a zatancovat si mohli i ostatní. Za návštěvu dali obyvatelé domu maskám peníze a nabídli občerstvení v podobě jídášů (kynutého pečiva), peřinek (drobných

smažených cukrovaných koblížků), jednohubek, slaniny a chleba i všem účastníkům. Ani ti však nešli s prázdnou – doprovázel je vozík a několik kočárků naložených drobným sladkým i slaným pečivem, svařeným vínem a čajem. Přesto, že starosta nabádal masky, aby nezastavovaly auta, nemohli si účastníci průvodu tuto příležitost u místních nechat ujít. Jak organizátoři v písemných pokynech předpokládali, průvod sledovalo množství „čumilů z Opatovic a přilehlých dědin a měst“, což bylo pro mnohé masky důvodem k rozpustilostem a škádlení.

Celá akce skončila po téměř dvou hodinách před místní pivnicí, kde zazpívali hlavní organizátoři hymnu svého spolku. Uvnitř pak každého čekala v rámci zabíjačkových hodů velká porce guláše a taneční zábava. Všichni účastníci akci chválili, její organizátoři se jí ujali s energií a vervou, ale také s dávkou zodpovědnosti vůči tradičním zvykům. Hlavním motivem pro obnovení tradice byly pro organizátory především vzpomínky na masopustní obchůzky z mládí a dětství.



Obr. 3. Masopustní průvod Opatovice. Foto Jana Poláková 2015.

„Pamatujeme si, že jako malé děti jsme měli masopust velice rádi. Bylo při něm veselo, zpívalo se, tancovalo a nabízelo se a ochutnávalo i hodně dobrot, jak sladkých, slaných i mastných – koblížky, Boží milosti, jitrnice, jelítka a klobásky,“ uvádí předsedkyně Spolku Ludmila Palečková (*1953). Obnova masopustního průvodu v Opatovicích na Brněnsku znamená pro místní obyvatele návrat k tradici, která do obce po léta patřila. *„Nyní jsme v důchodu a máme více času a více vzpomínáme, tak jsme si řekli, že by bylo dobré tradici masopustu obnovit. Věříme, že se příští rok zúčastní hlavně mladí lidé a že tuto tradici uchováme pro příští generace. Kde jinde než při podobných akcích se lidé poznávají a stmelují,“* shrnuje své představy o budoucnosti maškarádů Ludmila Palečková.

Jana Poláková
(Etnografický ústav MZM)

VZPOMÍNKA NA JANA R. BEČÁKA

V roce 1976 jsem s osmiletou, spíše vlastivědnou muzejní praxí, nastoupil na etnografické pracoviště olomouckého muzea. Měl jsem většinou školní znalosti lidové kultury Hané a můj vztah byl motivován okolnostmi, že jsem z kraje a města pocházel. Protože Ing. Jan Bečák odcházel do důchodu, prvním pracovním úkolem byla inventura a převzetí národopisných sbírek, jejichž počátky sahají do doby založení muzea v roce 1883. Několikaměsíční spolupráce mně umožnila poznat Bečákovy odborné i lidské vlastnosti. Jeho kolegialitu charakterizovalo nejen otevřené sdělování profesních informací a životních zkušeností, ale i bezprostřední nabídka přátelského tykání, což se mi podařilo vzhledem k osobnosti a generačnímu rozdílu akceptovat až po

jistém čase. Při postupném seznamování se s národopisným fondem jsem si stále intenzivněji uvědomoval, kolik bych bezprostředně získal vědomostí a zkušeností, kdybych po boku J. Bečáka pracoval delší čas. Bohužel, tehdejší vedení olomouckého muzea nemělo pro tuto myšlenku pochopení.

V letošním roce vzpomínáme stého výročí narození této výrazné osobnosti našeho oboru. Jako rodák z Velkého Týnce (* 20. 4. 1915) měl odjakživa bezprostřední kontakt s lidovou kulturou Hané. Nebyl však pasivní pozorovatel. Od prvopočátku se snažil podílet na různorodé prezentaci a popularizaci. Již jako sedmnáctiletý středoškolský student uspořádal v roce 1933 v rodné obci ve spolupráci s členy Vlasteneckého spolku musejního v Olomouci kurz obnovy hanáckých krojů. V následujícím roce zorganizoval ve Velkém Týnci výstavu národopisných památek a obnovených hanáckých krojů.

J. Bečák začal studovat na Vysoké zemědělské škole v Brně, avšak po násilném uzavření českých vysokých škol na podzim 1939 se vrátil na Hanou. V tomto období v něm uzrála myšlenka vydat knihu věnovanou lidové kultuře Hané. Při její realizaci se naplno projevilo jeho organizační talent, když jako pětadvacetiletý student dokázal získat ke spolupráci řadu generačně starších odborníků, mezi nimiž byli Karel Černohorský, Josef Kšíř, Jan Khündel. Reprezentativní dílo *Haná, odkaz země a lidu* vyšlo v roce 1941. Do dnešních dnů z hlediska materiálové dokumentace, především v obrazové příloze, nepozbylo vypovídací hodnotu a mimo jiné i z tohoto důvodu se v roce 1997 podařilo připravit druhé vydání.

Po osvobození J. Bečák úspěšně završil vysokoškolská studia. V roce 1949 u příležitosti stého výročí Kroměřížského sněmu a zrušení roboty, které významně ovlivnilo život hanáckého venkova, zorganizoval v Kroměřížském zámku výstavu *Lidové umění na Hané*. O různých odborných zájmech svědčí například je-



J. Bečák při dokumentaci v terénu, seník u čp. 15, Vyškovec. Fotoarchiv Valašského muzea v přírodě. Druhá polovina 60. let 20. století.

ho profesionální organizace práce v olomoucké pobočce Českého fondu výtvarných umělců, které se věnoval v 50. letech minulého století. Z tohoto místa byl propuštěn v roce 1959 pro negativní postoje tehdejších olomouckých politických představitelů a musel nastoupit do cukrovaru v Brodce u Přerova a potom do Holice u Olomouce.

Lze připustit, že nové stanovení kraje v roce 1960 přineslo J. Bečákovi novou pracovní výzvu. V roce 1964 nastoupil do Valašského muzea v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm, aby byl v následujícím roce jmenován ředitelem tohoto krajského zařízení. Za jeho působení byla koncipována a postupně realizována idea komplexního vyjádření životního prostředí lidu východní Moravy v 18. a 19. století. V etapách se plánovalo doplnění staré části muzea o další rožnovskou architekturu, dostavba technických selských staveb, vyčerpávající dokumentaci národopisného regionu Valašska, kde již v roce 1969 bylo dvacet sedm obytných a hospodářských budov. J. Bečák zamýšlel rovněž prezentaci těšínského Slezska a moravských Kopanic. Ze své pozice během osmi let vytvořil organizační základnu pro dobudování muzea lidových staveb moravsko-slezské karpatské oblasti a rozšířil jeho tematické zaměření především o agrární etnografii.

Bečákovo valašské období skončilo v roce 1972, kdy od úspěšně se rozvíjející práce se slibnou perspektivou a s naprostou důvěrou nadřazených odešel z rodinných důvodů zpět na Hanou. Vrací se do míst jeho srdci nejbližším a uplatnění našel jako vedoucí národopisného oddělení olomouckého muzea.

S vysokým pracovním nasazením začal rozvíjet dvě základní oblasti muzejní činnosti. S jeho příchodem nastal neskutečný nárůst národopisných sbírek. Záruka a věhlas jeho osobnosti ovlivnila majitele vzácných krojových a obřadních textilií, kteří by za jiných okolností své památky do muzea nedali. Prezentace byla druhou oblastí muzejní práce, kte-



Expozice Z klenotnice lidové kultury Hané – nevěsta, ženich a starší muž v hanáckém kroji. Ze souboru pohlednic, 1977.



Slavnostní znovuotevření litovelského muzea a vernisáž expozice Z klenotnice lidové kultury Hané 14. září 1975. Fotoarchiv Vlastivědného muzea v Olomouci.

rou J. Bečák významně rozvinul na olomouckém pracovišti. Vedle krátkodobých výstav (kraslice, dřevorezby pasekáře J. Heji) připravil se svými spolupracovníky v litovelském muzeu expozici *Z klenotnice lidové kultury Hané*, která byla otevřena 14. září 1975. Jak naznačuje název, autor scénáře se zaměřil na prezentaci esteticky působivých a výtvarně pojednaných artefaktů z muzejních sbírek nebo zapůjčených od soukromníků. V expozici bylo umístěno přes 500 předmětů a desítky z nich měly vnošení ze 17., 18. a první poloviny 19. století. Je příznačné, že Bečák považoval litovelskou expozici za předstupeň k projektu, který by vyčerpávajícím způsobem seznámil veřejnost s lidovou kulturou Hané. Měl ideu o vybudování stálé expozice v Olomouci jako přirozeném centru Hané, kde se měl pro tento účel získat některý z měšťanských domů. Dnes je tato idea odkázána do říše snů.

Ani v letech odpočinku nehodlal J. Bečák lelkovat. Jako vedoucí národopisné sekce Vlastivědné muzejní společnosti v Olomouci organizoval tematické zájezdy. Velice se angažoval v záměru vybudování památkové rezervace lidového stavitelství v obci Příkazy. Připravil scénář a v Krajské zemědělské správě získal hlavního investora. Tak jako nejdříve v jeho životě zapůsobily politické síly, které Bečákovu účast považovaly za nežádoucí. S jeho odchodem padla i velkolepost příprav hanáckého skanzenu. Přes stupňující se zdravotní potíže byl stále činnorodý. Účastnil se řady akcí, které vyžadovaly kompetentního odborníka a znalce hanácké lidové kultury. Odešel náhle a nečekaně 1. ledna 1987.

Málokterá osobnost z generace regionálních pracovníků moravského národopisu 20. století zasáhla jako organizátor, muzejník, odborný pracovník a sběratel do vývoje dokumentace a prezentace dvou významných národopisných regionů – Hané a Valaška – tak zásadním způsobem.

Miloš Melzer
(Šumperk)

SEDMDESÁTNIK VÍTĚZSLAV ŠTAJNOCHR

PhDr. Vítězslav Štajnochr, Ph.D., významná vědecká osobnost a mistr mnoha řemesel, není odborníkům ani laikům na Moravě moc znám. Místem, kde dlouhodobě odborně působí, je hlavně Praha. Narodil se 15. dubna 1945 v Táboře, vystudoval keramiku na Střední průmyslové škole keramické v Bechyni, hudbu na Státní konzervatoři v Praze a dějiny umění, estetiku, etnologii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. V letech 1966–1971 byl zaměstnán v Ústředí lidové umělecké výroby v Praze, kde získal hodně zkušeností od Ing. Vladimíra Boučka. V letech 1972–1996 pracoval v národopisném oddělení Historického muzea Národního muzea v Praze a od roku 1996 působil jako vědecký pracovník Národního památkového ústavu v Praze; dodnes je jeho emeritním pracovníkem.

Za dobu své aktivní odborné činnosti jubilant hodně publikoval a přednášel, zrealizoval řadu domácích a zahraničních výstav, pracoval na státních vědeckých grantech. Byl také členem řady odborných komisí. Jeho odborná práce,



především publikační a přednášková, byla vždy spojena s pracovištěm, kde právě působil. Jeho dílo je velmi obsáhlé, proto vzpomeneme jen nejdůležitější studie, výstavy a publikace spjaté s osobnostmi a především pracovišti na Moravě.

V době, kdy zastával funkci odborného pracovníka národopisného oddělení, se nejprve věnoval bohatým muzejním fondům keramiky v návaznosti na problematiku archeologickou (Rukodělné bělniny v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. In: *Sborník Národního muzea v Praze*. Řada A – Historie. Praha: Národní muzeum 47, 1993, č. 1–2, s. 1–32, společně s V. Scheuflerem). Zaměřoval se také na některé historické technologie, zvláště na dřevozpracující řemesla a výzkum vybraných reálií středoevropské materiální kultury. Ke studiím organologickým jej motivovalo jeho hudební vzdělání. Společně s Ludvíkem Kunzem publikoval dvojsvazkově *Nástroje lidové hudby ve sbírkách pražských muzeí* (část I. *Sborník Národního muzea v Praze*, řada A, 1987, č. 2–3, s. 73–171, část II, č. 4, s. 173–243.)

Druhou oblastí zájmu byla studia duchovních dimenzí historických reálií, především etnografik – sbírkových předmětů Národního muzea, ale také řady dalších domácích i zahraničních muzejních institucí. V rámci Státního ústavu památkové péče, resp. Národního památkového ústavu v Praze se pak V. Štajnochr věnoval vybraným fondům církevních památek a vybraným fondům zámeckých, hradních a palácových památek. Na toto téma zrealizoval na státním zámku v Jaroměř nad Rokytnou v roce 2014 výstavy *Stůl na zámku a v paláci. Stůl na šlechtických sídlech v 18. a 19. století* a *Od Adventu do Hromnic. Vánoce 19. století na zámku a v paláci*. Na podobné téma sepsal společně s Libuší Ruizovou knihy *Všední stůl na zámku a v paláci. Stůl na šlechtických sídlech v 19. století* (obě Sychrov: Národní památkový ústav, územní památková správa na Sychrově, 2013) a *Sváteční stůl na zámku a v paláci. Stůl na*

šlechtických sídlech v 19. století). O alimentárních poměrech na šlechtických sídlech v 19. století nebyla dosud vydána žádná objektivní monografie, proto lze obě publikace pokládat za významný přínos k dějinám hmotné kultury nejen u nás, ale v celé Evropě.

Metodologicky dominantní byla jubilatova etnologická a uměnovědná studia ikonografická, především v oblasti křesťanské ikonografie. K největší akcí na Moravě, ke které V. Štajnochr sepsal scénář a provedl architektonické řešení, patřila výstava *Panna Maria Ochránkyň Moravy*, realizovaná ve Slovákém muzeu v roce 2000. Výstavu doplnila obsáhlá publikace s názvem *Panna Maria Divotvůrkyně. Nauka o Panně Marii, mariánská ikonografie, mariánská poutní místa* (Uherské Hradiště: Slováké muzeum, 2000). O několik let později pak jubilant zrealizoval na stejném místě ikonografickou výstavu *Nejsvětější Trojice. Výstava z národopisných sbírek Slovákého muzea v Uherském Hradišti*, ke které byl vydán katalog *Svatá Trojice. Učení o Bohu a vývoj zobrazení. Úcta k Nejsvětější Trojici a poutní místa* (Uherské Hradiště: Slováké muzeum, 2005).

Slováké muzeum je již od roku 1991 střešní organizací Karpatologické komise pro lidové obyčejy Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech a každý druhý rok vydává sborník z mezinárodní konference. K řešení problematiky kultu a obyčejového práva se připojil i V. Štajnochr fundovanými referáty „Předměty sakrální a kultovní povahy“ (in *Kult a živly*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum 1999, s. 29–34), „Mariánské devoční obrazy, sochy“ (in *Kult a živly*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum 1999, s. 41–44) a „Obyčejové právo v kanonickém právu“ (*Obyčejové právo*. Sborník příspěvků z konference karpatologické komise pro lidové obyčejy MKKK v Martině-Vrútkách 2001. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2002, s. 60–75).

V. Štajnochr je velmi známý i svými přednáškami, nejen studentům, ale i široké veřejnosti. V letech 1990–2013

přednášel v Ústavu etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, na Katedře archeologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni, dosud přednáší na Rudolfské akademii při Asociaci starožitníků v Praze a v Národním památkovém ústavu v Praze. Přednáškou *Kult Panny Marie v životě lidu na Slovácku* úspěšně doplnil svoji výstavu v Uherském Hradišti v roce 2001.

Znám málo kolegů etnografů, kteří by měli tak velký odborný rozsah znalostí a kteří by dovedli dlouhé hodiny přednášet, sepsat tolik článků, statí, studií či knih na rozmanitá témata etnografická, archeologická, historická či uměnovědná. Sedmdesátka je věk, kdy se zúročí dlouholetá pracovitost, zkušenost a moudrost, proto přejeme jubilantovi, aby měl sílu sepsat ještě další práce k obohacení nás všech. Ad multos annos!

Ludmila Tarcalová
(Uherské Hradiště)

VLASTIMIL VONDROUŠKA JUBILUJÍCÍ



V roce 2015 oslavuje významné životní jubileum PhDr. Vlastimil Vondruška, CSc. (* 9. května 1955), který je znám jako etnograf a historik, především jako odborný popularizátor a rovněž jedno desetiletí jako podnikatel v oblasti výroby historického skla. Široká veřejnost ho v posledních přibližně deseti letech vnímá ovšem zejména jako úspěšného a známého autora četné řady historických románů.

V. Vondruška studoval obory etnografie a historie na Filozofické fakultě UK v Praze (1974–1979), poté absolvoval vědeckou aspiranturu v tehdejší Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze (1980–1983). Před rokem 1989 působil v Národním muzeu jako ředitel Historického muzea, v roce 1987 autorsky připravil výstavu *Dějiny české státnosti do roku 1848*, prezentovanou na Pražském hradě. Po roce 1989 se věnoval sklářskému podnikání (založil Královskou huť s.r.o. v Doksech), od roku 2009 se zabývá výhradně literární tvorbou. Jeho odborné zaměření představují dějiny hmotné kultury pozdního feudalismu (publikoval k tomuto tématu kolem padesáti studií), tradiční zemědělství (této problematice se věnoval již na půdě nynějšího Etnologického ústavu Akademie věd ČR). Nověji se zaměřil na historii všedního dne a na srovnávací studia v oborech historie a etnografie.

Ve druhé polovině 80. let se jubilant prioritně věnoval terminologii a slovníkové práci v oblasti tradičního zemědělství. Vycházel především ze studia sbírkových fondů muzeí na území České republiky. Výsledkem této práce jsou publikace *Zemědělské nářadí. Průvodce po sbírkovém fondu Muzea Šumavy* (1987) a *Slovník starého zemědělského nářadí, nástrojů a strojů (1750–1914)*, I.–II. (1989). Rovněž se věnoval názvosloví vybraných artefaktů tradiční lidové hmotné kultury – *Etnografický slovník 1. Domácí kuchyňské nářadí, nádobí a náčiní* (s V. Kopřivovou a T. Grulichem, 1987). K populárně naučným publikacím jubilanta patří *Život staré Šumavy* s více než

stovkou historických fotografií z fondů Muzea Šumavy v Sušici (1. vyd. 1989, 2., rozšířené vyd. 2014). Z dalších takto zaměřených prací jmenujme především *Tradice lidové tvorby* (s A. Vondruškovou, 1988) a *Církevní rok a lidové obyčejy*, s podtitulem *Kalendárium svěťů a světic* (I. vyd. 1991, II. vyd. 2005). Z větších edic, ve kterých autor populárně-naučnou formou přibližuje širší veřejnosti dějiny hmotné kultury a každodenního života v minulosti, patří lexikon *Život ve staletích*, zahrnující období 12. až 18. století (zatím vyšlo v letech 2009–2014 pět dílů vždy s velkým podílem ilustrací). Rozsáhlou edici nakladatelství Vyšehrad – *Průvodce českou historií* – pojali její autoři Vlastimil a Alena Vondruškoví jako svým způsobem netradičně koncipovanou encyklopedii o české minulosti, kde se snažili přehlednou formou zevšeobecnit vývoj sledovaných jevů daného tematického celku od raného středověku do 19. století. V letech 2013–2014 vyšly zatím tři svazky věnované postupně městu, vesnici a církvi. Do každého svazku autoři zařadili přibližně 600 fotografií, tabulky a výkladový slovník.

Druhou část činnosti V. Vondrušky tvoří literární tvorba z období středověku. Vydal více než čtyřicet románů, z nichž asi nejpopulárnější je série detektivních románů ze 13. století – *Hříšní lidé Království českého*. V této souvislosti je třeba připomenout, že jubilant je u nás v současné době nejvydávanejším autorem v oblasti historické literatury.

Pokud hodnotíme odbornou etnograficko-historickou práci V. Vondrušky, je třeba v první řadě ocenit jeho snahu o ujednání terminologie a názvosloví formou slovníkových prací a v druhé řadě rovněž jeho podíl na populárně-naučných publikacích, představujících velmi vycvičené edice. Přijme jubilantovi do dalších let úspěchy a další nápady zvláště v oblasti populárně-naučné literatury.

Lubomír Procházka
(Hornické muzeum Příbram)

MAGDALÉNA RYCHLÍKOVÁ JUBILUJE

V roce 2015 oslaví řada etnologů své životní jubileum. K nim patří (a je to zcela neuvěřitelné) i etnografka PhDr. Magdaléna Rychlíková. Její životní pouť začala 25. května 1955 ve slovenské Skalici. Po absolvování gymnázia v Holíči v roce 1974 vystudovala obor etnografie a folkloristika na Filozofické fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě. Jejím prvním působištěm bylo Záhorácké muzeum ve Skalici, kde pracovala jako odborný pracovník. Zde vydala katalog o lidovém výtvarném umění (*Z ľudového výtvarného umenia Záhoria*). Skalica: Záhorácké muzeum 1983). V roce 1985 nastoupila do Národního muzea – Historického muzea v Praze. Na obou pracovištích se věnovala pracím spojeným s různorodou muzejní činností. V roce 1987 přestoupila do oddělení Historické expozice Národního muzea v Lobkovickém paláci na Pražském hradě a od roku 1990 se stala jeho vedoucí. Během svého působení zde spolupracovala na řadě výstav, nebo je sama uspořádala. Sbírkám Lobko-

vického paláce věnovala spolu s kolegy Helenou Johnovou a Magdalenou Mrázovou několik příspěvků.

Po zrušení historické expozice v Lobkovickém paláci přešla v roce 2006 do Náprstkova muzea asijských, afrických a amerických kultur, které je součástí Národního muzea v Praze. Za dobu svého odborného působení zde se zaměřovala na práci se sbírkami a na dokumentaci v oblasti muzejnictví, organizování výstav, kulturních akcí a vědeckých symposií. Výzkumnou činnost prováděla v oblasti etnických vztahů česko-slovenského pohraničí a podílela se na širším výzkumu česko-slovenských, etnických a krajských vztahů v nejrůznějších sférách. V letech 1998–2000 plnila úkoly vyplývající z grantového úkolu GA ČR s názvem „Důsledky rozdělení regionu politickou hranicí na život obyvatelstva.“ S Etnologickým ústavem AV ČR spolupracovala v letech 2007–2010 na grantovém projektu zaměřeném na výzkum sociální diversity etnických skupin, menšin a příslušníků jiných národů v prostředí velkoměsta Prahy. V letech 2006–2008 přednášela v Kabinetu slovistiky Ústavu slavistických a východoevropských studií FF UK v Praze na téma „Lidová kultura Slovanů“.

M. Rychlíková je členkou komise pro sbírkotvornou činnost Národního muzea pro současnost a aktivní členkou Mezinárodní komise pro výzkum lidové kultury v Karpatech. V rámci činnosti subkomise se zúčastnila řady mezinárodních konferencí, na které sama, nebo společně se svým manželem, historikem Janem Rychlíkem, připravila referáty na daná témata – „Magie, pověra, zvyk. Jejich vzájemné vztahy“ (in *Magie a náboženství*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum, 1997, s. 31–40), „Agrární kultury“ (in *Kult a životy*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum, 1999, s. 89–95), „Horenské právo jako specifický druh transformace obyčejového práva ve vinohradnictví (na materiálu z jihu moravsko-slovenského pomezí)“ (in *Obyčejové právo*. Sborník příspěvků z konference karpato-logické komise pro



lidové obyčej MKKK v Martině-Vrútkách 2001, Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2002, s. 114–121), „Vinič v lidové kultuře moravsko-slovenského pomezí dolního Pomoraví“ (in *Zelet v lidových obyčejích*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum, 2003, s. 125–130), „Dotyky těla a vody v lidové kultuře“ (in *Tělo jako kulturní fenomén*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum, 2010, s. 107–114). Spolu s manželem publikovala také řadu studií s historicko-etnografickou problematikou v periodiku *Folia ethnographica* a v dalších českých a slovenských časopisech či sbornících (K problému vzájemných vztahů jevů tradiční kultury na dolním Pomoraví. *Folia ethnographica* 36–37, 2002–2003, s. 3–9; Změny ve vazbách mezi Slovákem a Záhorím na slovensko-českém pomezí ve 20. století. *Folia ethnographica* 42, 2008, s. 93–105). Hlavními tématy dalších studií a článků byly rodina, postavení ženy, sociální vztahy, svátkování nebo lidová strava.

Co popřít milé kolegyni Magdaléně Rychlíkové? Pevné zdraví, stálý elán a chuť k práci i v časech, kdy už to nebude každodenní povinností.

Ludmila Tarcalová
(Uherské Hradiště)

ŽIVOTNÍ JUBILEUM ALENY VONDROŠKOVÉ

V letošním roce slaví své životní jubileum PhDr. Alena Vondrušková (nar. 3. června 1955). Absolvovala etnografii a historii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a v letech 1979–1987 pracovala jako etnografka a vedoucí výzkumu v Ústředí lidové umělecké výroby v Praze. Poté působila ve Středočeském muzeu v Roztokách u Prahy jako ředitelka a zároveň vykonávala funkci místopředsedkyně Asociace českých a moravskoslezských muzeí a galerií. V letech 1998–2009 se spolu s manželem Vlastimilem Vondruškou věnovala

výrobě historického skla v Královské hutě, s.r.o., v Doksech, od roku 2009 se zabývá publicistikou. Po roce 1996 působila jako odborný poradce Nakladatelství Grada Publishing a pracovala jako členka grantových komisí Ministerstva kultury. Své odborné zaměření soustředila především na lidovou uměleckou výrobu (mimo jiné i na dokumentaci nositelů tradic), věnuje se dále dokumentaci a popularizaci tradičních řemesel a zvyků.

Publikační činnost A. Vondruškové vychází především z jejího odborného zaměření: *Šikovné ruce aneb malá škola textilních technik* (1988, spolu s Ludmilou Kaprasovou), *Lidové dřevěné hračky v českých zemích* (1990), z řemesel prezentovaných v rámci edice nakladatelství Grada Publishing jde dále o díla *Drátenictví* (2002, 2012) a *Krajčářství* (2004, spolu s Ivou Proškovou). V roce 2000 se stala vedoucí projektu a hlavní redaktorkou publikace *Od folkloru k folklorismu* s podtitulem *Slovník folklorního hnutí v Čechách*, jehož vydavatelem byl tehdejší Ústav lidové kultury ve Strážnici. Pokud jde o terminologii a pojmosloví, A. Vondrušková – podobně jako

V. Vondruška – zpracovala výkladový slovník historických pojmů, které upadají v zapomnění (podnázev) s hlavním názvem *Jařmo, parkán, trdlíce* (2011), který je velmi vhodným a potřebným edičním počinem, využívaným značně i odbornou veřejností. Na některých publikačních titulech pracovali manželé Vondruškoví společně. Ze starších publikací uvádím *Tradice lidové tvorby* (1988), z posledních dvou let pak společný projekt *Průvodce českou historií*, realizovaný v nakladatelství Vyšehrad a pojatý jako encyklopedie o české minulosti, v jehož rámci dosud vyšly svazky věnované městu, vesnici a církvi, rozdělené vždy do několika tematických částí a doplněné stovkami fotografií. Každý svazek může zároveň sloužit i jako výkladový slovník základních pojmů užívaných v daném tematickém celku.

U A. Vondruškové je třeba kromě jejího odborného publikačního přínosu zejména v oblasti lidové umělecké výroby a tradiční řemeslné činnosti vyzdvihnout i její organizační práci v oboru. Přejeme jubilantce mnoho zdarů v osobním životě a také další úspěšné tituly jak v oblasti etnografie, tak i na poli populárně naučné literatury.

Lubomír Procházka
(Hornické muzeum Příbram)



VÝSTAVA HLINĚNÝCH KONSTRUKCÍ VE STRÁŽNICI

Návštěvnickou sezonu 2015 zahájí Národní ústav lidové kultury (NÚLK) ve Strážnici unikátní výstavou *Hliněné stavění na Moravě*. V neděli 26. dubna se v areálu Muzea vesnice jihovýchodní Moravy sešlo na 400 hostů, aby zhlédli nejen stavění máje, otevírající návštěvnickou sezonu, ale především výstavu, která je instalovaná v příhodném prostředí dřevěné stodoly z Hrušek na Břeclavsku.

Autor výstavy a odborný pracovník NÚLK Martin Novotný neotřelým způ-

sobem zprostředkovává dosavadní výsledky svého badatelského projektu s názvem „Technologie tradičního hliněného stavitelství na Moravě a vztahové souvislosti k oblasti středního Podunají“, jímž se zabývá v rámci aplikovaného výzkumu a vývoje národní a kulturní identity (NAKI). Úkol financuje Ministerstvo kultury a jeho nositelem je NÚLK ve spolupráci s Masarykovou univerzitou.

Deset textových a obrazových panelů na sebe logicky navazuje svým obsahem, uvádí návštěvníka do problematiky hliněného stavitelství, upřesňuje a rozvádí historické údaje, pojmenovává stavební techniky a končí současnými možnostmi využití hlíny. Autor nejprve vymezuje oblast hliněného stavitelství, která zabírá rozlehlé nížiny podél středního a dolního toku Dunaje a přesahuje až do nížin Moldávie a Ukrajiny. Společným znakem těchto oblastí je převaha sprašových půd vhodných na zpracování pro stavební účely, jak je ostatně doloženo archeologickými nálezy již

z období neolitu. Obsažná informace je věnována také dobývání hlíny a její přípravě jako stavebního materiálu.

Vzhledem k tematickému zaměření výstavy následuje systematické rozřídění hliněných konstrukcí do dvou kategorií: 1. stěny budované z amorfnní hlíny, 2. stěny z předem připravených hliněných dílců. Další panely pak zájemce podrobně seznamují v chronologickém pořádku s jednotlivými konstrukčními technikami: vrstvením (nakládáním) zdiva, nabíjením do dřevěného bednění buď jařmového, nebo sloupového, stěnami z válků a nejmladším způsobem vyzdívání z nepálených cihel, což je z uvedených technik jediná, která pracuje s vysušenými stavebními dílci. Není opomenuto ani využití hlíny jako doplňkového stavebního materiálu na omazávání proutěných a dřevěných konstrukcí. Zvláštní pozornost věnuje kurátor výstavy klasovitě kladenému zdivu z válků a vůbec poprvé představuje unikátní války ve tvaru rovnoramenného

trojúhelníku, které našel při rozebírání stodoly u čp. 13 v Tištině, okr. Prostějov. Množství zasvěcených faktografických informací doplňují na každém panelu vypovídající historické fotografie z fondů Národního ústavu lidové kultury, Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně, Slovenského národního múzea v Martine a Szentendrejského národopisného muzea v přírodě (Szentendre Szabadtéri Néprajzi Múzeum).

Postup zpracování hlíny a budování všech hliněných konstrukcí mohou zájemci zhlédnout na instruktážním snímku, který NÚLK natočil v roce 2003 a který je promítán v nekonečné smyčce na dostatečně velkém filmovém plátně. Nic však nenahradí bezprostřední smyslový vjem, proto dominantu výstavy tvoří devět trojrozměrných exponátů, názorně představujících všechny zmíněné konstrukce z hlíny či s použitím hlíny jako doplňkovým stavebním materiálem. Jednotlivé stěny jsou volně rozmístěné po celém výstavním prostoru tak, aby byly přístupné ze všech stran, takže zájemci se mohou detailně seznámit s každou hliněnou stavební technikou a doslova si ji osahat. Výstava se tím stává vynikající názornou učebnicí a obohacuje naše poznání.

Tištěného průvodce k výstavě, vydaného ve třech jazykových mutacích – v češtině, němčině a angličtině, ocení především badatelé, neboť je to mimo jiné také výborný příspěvek ke sjednocení a kodifikaci oborové terminologie.

Závěrem je nutno říci, že z celé výstavy vyzařuje autorův hluboký a zapálený zájem o zvolené téma, projevující se jednak rozsáhlými znalostmi, jednak chutí a odvahou vyzkoušet si teoretické poznatky v praxi. Těšíme se na autorovy další výstupy z jmenovaného výzkumného projektu a přejeme mu řadu dalších invenčních nápadů i možností je uskutečnit.

Jitka Matuszková
(Národní památkový ústav, územní odborné pracoviště v Brně)



Návštěvníci zkoumají stěnu z trojúhelníkových válek. Foto Jitka Matuszková 2015.

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE D'ETHNOLOGIE ET DE FOLKLORE 2015

V chorvatském Záhřebu se ve dnech 21. až 25. června 2015 konal 12. kongres SIEF (Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore), mezinárodní oborové organizace, jejíž historie se datuje od roku 1928 (se současným názvem pak od roku 1964). Dnes je SIEF širokou platformou, která nejenom sdružuje odborníky, ale zároveň podněcuje mezinárodní spolupráci jak v etnologii, tak kulturní antropologii a dalších příbuzných oborech. Letošní setkání plně odráželo výše uvedené široké pojetí etnologického výzkumu, což dosvědčovala nejen tisícovka účastníků a v tak velkém rozsahu organizačně dobře promyšlená a zvládnutá akce, ale rovněž nadhled nad připraveným programem a jeho otevřenost.

Téma kongresu – Utopias, Realities, Heritages: Ethnographies for 21st century – bylo rozloženo do devíti panelů tří denního rokování, kterému vždy předcházela úvodní přednáška významných osobností současné vědy. Spolu s přednáškou zahajovacího slavnostního večera tak mohli účastníci vyslechnout vize, koncepce i výsledky výzkumů badatelů Orvara Lögfrena (Lund), Jasny Čapo (Záhřeb), Deborah Kapchan (New York) a Bernharda Tschofena (Curych).

Samotná jednání v konkrétních panelech byla rovněž velmi rozmanitá. Odvíjela se od nastolených témat jako tělo, kulturní dědictví, migrace a hranice, muzeum a materiální kultura či obřadní rok ad. Již z toho je patrné, že zahrnovala příspěvky s problematikou dotýkající se výzkumu tradiční lidové kultury, její rezonance v současné společnosti, ale také výzkumy kulturních jevů současnosti, které souvisejí s kulturou masovou či populární. Protože co spojuje japonský komiks, obřadní lidový oděv Švédska, motivy lidové kultury ve výtvarných pracích amerických feministek nebo kyrgyzskou epiku „manas“, která je zapsána na Re-

prezentativním seznamu nehmotného kulturního dědictví UNESCO? Můžeme říci, že to jsou kulturní vyjádření, tradiční i netradiční, vždy však s určitými historickými a společenskými kontexty, které podmiňují jejich roli a funkci ve vztahu k autorům či nositelům, ale i k okolnímu světu, který je obklopuje.

Není totiž úkolem etnologie eliminovat výzkumné záměry a cíle podle subjektivně se proměňujících nastolených kritérií, ale především přinášet poznatky o člověku a jeho kultuře, ať je jakákoliv. Samozřejmě, vždy to bude jen výše, protože není v silách badatelů zaznamenat vše. Ale je to impuls formovat etnologii v širokém proudu, který paradoxně dává velkou možnost pracovat na nejrozsáhlejších výzkumech nejen v globálním slova smyslu, ale právě v národních, regionálních či lokálních hranicích. Jak bylo podotknuto v charakteristice hlavního tématu konference samotnými organizátory, mezi utopií a kulturním dědictvím je prostor každodenní reality, kterou etnologové vnímají jako svůj hlavní předmět studia; a právě v té nejvšednější realitě lidé vytvářejí své utopické vize, představy o kulturním dědictví, zde jsou motivace jejich projevů v kontextech imaginární minulosti i budoucnosti.

Závěrem lze jen konstatovat, že takto obohacovaný proud současné etnologie se stává velmi hlubokým řečištěm pro předávání poznání o kultuře a společnosti následujícím generacím. Další pohled na tento vývoj pak může přinést příští kongres SIEF, který je plánován v roce 2017 v německém Göttingenu.

Martina Pavlicová

(Ústav evropské etnologie FF MU)

XVI. NÁRODOPISNÁ SLAVNOST V KINSKÉHO ZAHRADĚ V PRAZE

V roce 1999 se začala odvíjet tradice Národopisných slavností v areálu Národopisného muzea v Praze na Smíchově,

konaných každoročně o víkendu po 15. květnu. Toto datum není náhodné. Tradičně se jím připomíná několik významných událostí v historii české národopisné vědy, muzejnictví a potažmo i folklorního hnutí. V roce 2015 to byla hned tři výročí. První se týkalo již šestnáctého konání zmíněné slavnosti v areálu Národopisného muzea v Kinského zahradě, druhé samého Národopisného muzea a jeho obnovy v roce 2005, tedy desátého výročí současného Musaionu jako moderní multidisciplinární etnografické instituce. A konečně to bylo třetí výročí, vázané na celou etnologickou obec – připomínka 120. výročí konání slavné Národopisné výstavy československé v Praze, otevřené právě 15. května 1895. Šlo o akci, která dala vzniknout nejen zmíněnému pražskému muzeu rok poté, ale i národopisným muzeím a expozicím po celé zemi a hlavně etnografii jako vědní disciplíně, resp. dnešní etnologii obecně. Bylo tedy co slavit a zdá se, že Musaion se této příležitosti chopil s úspěchem a v plném rozsahu. Tento specifický folklorní festival každoročně zajišťuje několik zkušených odborníků z institucí: Národní muzeum, Etnografické oddělení HM – Musaion, Národní informační a poradenské středisko pro kulturu, útvar Artama a Sdružení pro dětskou taneční tvorivost, za plné podpory Ministerstva kultury, hlavního města Prahy, OSA a dalších příznivců a institucí. Zmíněná slavnost se konala ve dnech 16. a 17. května a obáhla několik okruhů prezentace jak v samotném muzeu, tak posléze jako jarní slavnost konaná v přílehlé Kinského zahradě. Letošní akci přálo i počasí, takže za plného slunce, v rozkvetlé a provoněné atmosféře zahrady na svazích Petřína mohla její dlouhodobá příprava naplno vyznít.

Z hlediska muzejní praxe to bylo otevření několika výstav v Letohrádku Kinských, zaměřených na historii i současnost muzea. Vedle připomínky Národopisné výstavy československé pod titulem *Národopisné ohlédnutí*, která bude mít své pokračování ve zdejší souborné výstavě v letošním červenci, to jsou zejména dva

fotografické celky: *Obnova národopisného muzea – Musaion*, soubor fotografií Jiřiny Langhammerové z let 1995–2005, mapující složitou rekonstrukci Letohrádku Kinských pro moderní muzejní provoz, završenou otevřením Musaionu, a *Národopisné slavnosti v Kinského zahradě* – aktuální život Musaionu na výběrovém souboru fotografií Hany Major Sládkové, který připomíná různorodou uměleckou a regionální skladbu programů zdejších slavností v uplynulých letech.

K náležitému vyznění akce přirozeně patří její slavnostní zahájení, zde tradičně spjaté s obnovenou historickou muzejní budovou. Letos jsme k němu vyšli před muzeum, abychom přivítali velkolepou scénérii slovácké jízdy králů, ukázkovou prezentaci známé obyčejové ob-
jížďky, konané mj. aktéry z Hluku, tedy ze stejné obce jako před sto dvaceti lety na zmíněné Národopisné výstavě v Praze. Následovalo uvítání, odborné proslovy a jako bonus mimořádná prohlídka *Oživlého muzea*, národopisné expozice

Musaionu, při níž měli účastníci možnost zhlédnout vedle cenných exponátů také komorní vystoupení muzikantů a zpěváků nebo práci drobných řemeslníků.

V sedmáct hodin pak začal slavnostní koncert na terase za Musaionem. Pro letošní slavnost byla vybrána tělesa, která v naší zemi fungují nejen dlouho, ale pracují s vyzrálou odborností. Z každé historické země nebo velkého regionu to byl jeden folklorní soubor. Z metropole Prahy to byl Soubor písní a tanců Josefa Vycpálka s jeho avantgardním a inspirativním názorem na folklorní podání. Středočeský folklor s muzickým nábojem národního obrození předvedli Jarošovci z Mělníka, soubor, který po šedesát pět let prezentuje českou taneční „folklorní klasiku“. Jihočeskou oblast plně zastoupil Prácheňský soubor písní a tanců ze Strakonic, tradiční skupina zakladatelů slávy českého dudáckého umění a Mezinárodního dudáckého festivalu ve Strakonicích. Země slezská se představila uceleným folklorním blokem

souboru Hlubina z Ostravy, který po tři generace pěstuje slezský folklor s výjimečným a křehkým tanečním projevem. Závěrečný blok programu patřil souboru Dolina ze Starého Města (u Uherského Hradiště), jehož tanečníci a zpěváci svým strhujícím projevem opět dokázali, že lidová hudba a lidový tanec Slovácka patří k divácky nepřitažlivějšímu folklornímu odkazu naší země.

Neděle ve svém odpoledním, trochu uvolněném programu patřila do jiného okruhu práce s folklorním materiálem. Zatímco předešlý program se orientoval spíše na „klasickou“ souborovou práci s materiálem a na ukázky regionálních odlišností českého, moravského a slezského folkloru, nedělní program byl zaměřen na pojetí soubodě, tvůrčí, inspirovaný se lidovou tradicí ve více či méně stylizované jevištní práci. Je pozoruhodné, že oba póly představení dobře zastaly pozvané soubory a v obou tvůrčích polohách našly plné využití a prezentaci své práce. Skýtá to nejen zadostiučinění ve zdárném naplnění slavnostního programu v Kinského zahradě, ale zejména přesvědčení, že dnešní souborová práce s folklorem jde u nás správnou cestou.

Jiřina Langhammerová
(Praha)

**JANA NOSKOVÁ – JANA ČERMÁKOVÁ (EDS.): „MĚLA JSEM MOC KRÁS-
NÉ DĚTSTVÍ.“ VZPOMÍNKY NĚMEC-
KÝCH OBYVATEL BRNA NA DĚT-
STVÍ A MLÁDÍ VE 20. AŽ 40. LETECH
20. STOLETÍ / „ICH HATTE EINE SEHR
SCHÖNE KINDHEIT.“ ERINNERUN-
GEN VON BRÜNNER DEUTSCHEN AN
IHRE KINDHEIT UND JUGEND IN DEN
1920ER-1940ER JAHREN.** Brno: Etno-
logický ústav AV ČR, v. v. i. – praco-
viště Brno a Statutární město Brno –
Archiv města Brna 2013, 706 s.



Soubor Hlubina z Ostravy, Slezská svíta. Foto Hana Major Sládková 2015.

Zájem o využití osobních svědectví a vzpomínek ve společenských vě-

dách v posledních desetiletích nebývale vzrostl. V západních zemích se badatelé na paměť a vzpomínání zaměřují především od druhé poloviny 20. století, v České republice k rozmachu zkoumání těchto fenoménů dochází po roce 1989. Jedním z důvodů tohoto „vzpomínkového boomu“ je snaha zachytit autentická svědectví generace pamětníků, kteří prožili osudové a zásadní dějinné okamžiky, jako byly například události druhé světové války a holocaust. Tito přímí svědci minulosti postupně vymírají a s nimi nenávratně odcházejí i jejich vzpomínky a zkušenosti. Vzpomínková vyprávění se tak stále častěji začleňují do historického příběhu o daném období. Proto také vzniká mnoho vědeckých a populárně naučných projektů i publikací usilujících o uchování této jedinečné a autenticky zprostředkované minulosti. K těmto počínům patří i dvojjazyčná česko-německá kniha *Měla jsem moc krásné dětství* s podtitulem *Vzpomínky německých obyvatel Brna na dětství a mládí ve 20. až 40. letech 20. století* od brněnských badatelek, etnoložky Jany Noskové a archivářky Jany Čermákové.

Myšlenka zpracování vzpomínek německy hovořícího obyvatelstva není v českém prostředí nová, přesto je tato práce v mnoha ohledech novátorská a přínosná. Autorky se ve svém díle zabývají vzpomínkami německy mluvícího obyvatelstva na život v meziválečném a protektorátním Brně. Jak se dočteme v úvodu této knihy, sbírka rozhovorů s „brněnskými Němci“ začala vznikat již v roce 2009 se záměrem rozšířit pramenovou základnu pro aktualizované vydání knihy *Město pod Špilberkem*, která vyšla v roce 1993 pod vedením brněnského etnologa Oldřicha Sirovátky. Tato publikace se věnovala různým aspektům každodennosti českého obyvatelstva v Brně v druhé polovině 19. a v první polovině 20. století. Výzkum byl omezen pouze na českou společnost a vznikala ještě v předlistopadové době, což jej také ve výsledném zpracování limitovalo. J. Nosková a J. Čermáková se proto rozhodly tento

výzkum doplnit o životní osudy Brňanek a Brňanů, kteří se hlásí k německé, popř. německo-židovské identitě a prožili své dětství a léta dospívání v meziválečném a válečném období.

Během následujících tří let se badatelské dvojici podařilo natočit audio záznamy s celkem třiceti pěti osobami narozenými v rozmezí let 1914 až 1941. Pamětníci pocházeli jak z řad poválečných vysídlců, tak i těch, kteří z různých důvodů po roce 1945 v Československu zůstali. Na stránkách knihy se tak potkávají životní příběhy zástupců obou těchto skupin, což považuji za zvláště nosné. Čtenáři se touto formou alespoň částečně zpřístupňuje vhléd do paměti, která byla radikálně rozdělena nucenou migrací a po druhé světové válce se již formovala v závislosti na odlišných prostředích a politických režimech (v tomto případě v komunistickém Československu na jedné straně a v prostředí západních demokracií ve Spolkové republice Německo nebo ve Švýcarsku na straně druhé). Bylo by jistě zajímavé sledovat, v jakých případech se obsahy vzpomín-

kových konstrukcí a interpretace různých historických událostí těchto společenstev shodují a kde se naopak rozcházejí. Autorky se hlouběji této otázce nevěnují, lze tedy očekávat, že nasbíraný narativní materiál takového rozsahu bude podroben dalšímu zpracování.

Recenzovaná publikace je rozdělena do dvou větších celků. První část je věnována několika úvodním studiím z pera Jany Noskové. Autorka zde čtenáře informuje o výzkumném záměru, jeho vzniku a průběhu, poté přechází k demografickému a historickému pohledu na život německého obyvatelstva v Brně a jeho dalšímu poválečnému osudu, který pro většinu z nich znamenal nucený odchod z původní domoviny. Stručně je objasněna následná situace vysídlců ve Spolkové republice Německo, kde celkem záhy začaly vznikat iniciativy snažící se o zachování kulturního dědictví a paměti tohoto obyvatelstva. Autorka také správně upozorňuje na fakt, že brněnským vysídlcům, kteří skončili na území sovětské okupační zóny Německa, v pozdější Německé demokratické republice, bylo v důsledku odlišného politického směřování právo se sdružovat ve vlastních krajských organizacích odepřeno. Tato kapitola by se logicky neobešla ani bez krátkého výkladu situace německého obyvatelstva, které v Československu po roce 1945 mohlo/muselo zůstat. Také v tomto případě autorka sleduje spolkovou činnost této skupiny, která oficiálně započala se vznikem Kulturního sdružení občanů ČSSR německé národnosti v roce 1969 (jedna z místních skupin mohla vzniknout také v Brně). Avšak teprve po roce 1989 se mohla německá menšina v českých zemích skutečně svobodně rozvíjet, což se projevilo mimo jiné tím, že přímo v Brně vzniklo několik nových spolků.

Provedení výzkum se opírá o metodu orální historie, jež je součástí kvalitativního bádání a pracuje s ústními sděleními osob o určité události či historické epoše, v tomto případě o meziválečném a válečném období v Brně. Kniha tak ne-



usiluje o poznání minulé každodennosti jako takové, nýbrž ukazuje, jakým způsobem je na ni vzpomínáno z perspektivy zpovídaných osob. S nimi je čtenář blíže seznámen v jedné z dalších kapitol, včetně podrobného popisu získávání, průběhu a způsobu zpracování narativních rozhovorů a skladby probíraných témat. Nutno dodat, že jednotlivé studie provázejí odkazy na stěžejní domácí i zahraniční literaturu z oblasti historiografie, sociologie a etnologie, která se váže k výše probíraným otázkám.

Druhá část publikace je založena již na samotné prezentaci třinácti životních vyprávění, která jsou součástí širší sbírky rozhovorů uložené v brněnském pracovišti Etnologického ústavu AV ČR. Klíčem k výběru dotazovaných se stal požadavek různorodosti životních osudů, odlišného sociálního původu a místa současného bydliště těchto osob a v neposlední řadě rok narození, který byl ohraničen rokem 1935, tak aby dětství v Brně ve sledovaném období bylo pro dané pamětníky žitou zkušeností. Zásluhou tohoto vymezení byla zdokumentována a čtenáři představena pestrá paleta příběhů zahrnující vzpomínky na rodinu, školu, víru nebo trávení volného času, které současně doprovázely interpretace česko-německých vztahů a různých událostí tzv. velké historie spojené s meziválečným a válečným obdobím v tomto městě. Každé vzpomínkové vyprávění je doplněno o medailonek s životní dráhou pamětníka. Rozhovory jsou systematicky a kvalitně zpracovány, nechybí ani bohatá fotodokumentace a výkladový slovník dobových pojmů, kterým se dílo uzavírá.

Knihu lze považovat za významný etnologický počín, kterým autorky přispěly nejen k výzkumu česko-německých vztahů, ale také k zachycení městské každodennosti, tak jak se uchovala v paměti „brněnských Němců“. V neposlední řadě se jedná také o hodnotný pramen k poznání dějin a reálií předválečného Brna. Pro svou přitažlivou a srozumitelnou formu publikaci jistě ocení i běžný čtenář z řad laické veřejnosti. Závěrem lze

snad už jen vyslovit přání, aby se i zbylé rozhovory, na které se v knize nedostalo, brzy dočkaly stejně zdařilého vydání.

Sandra Kreisslová
(Katedra psychologie PEF ČZU)

**VLADIMÍR HORPENIAK: ŠUMAVA
OČIMA VLADIMÍRA HORPENIAKA I.
Plzeň: Starý most, 2014, 304 s., čb
a barevné fotografie.**

V současné záplavě literatury o Šumavě má kniha jedinečné postavení. Při šíři svého záběru je dílem jediného autora – dlouholetého odborného pracovníka Muzea Kašperské Hory, známého propagátora historie, umění a lidové kultury střední části Šumavy. Nejenže je tedy psána jednoduším rukopisem, ale jednotná jsou i názorová východiska a způsob výkladu. Na první pohled je zřejmé, že třísetstránkový svazek je výsledkem celoživotního bádání. Vladimír Horpeniak, někdejší absolvent ukrajinského jazyka, historie a dějin umění na Filozofické fakultě UK v Praze se k poznatkům dopracovával řadu let pečlivým studiem archivních pramenů a systematickým terénním výzkumem. Množství materiálu publikoval v samostatných publikacích a dílčích studiích, je tvůrcem řady expozic, soustavná a záslužná je také jeho přednášková činnost. Zároveň je typem badatele, který se nebrání osvětové práci užitečné pro zpětné objevování kulturních tradic právě této části západních a jižních Čech. Horpeniak je popularizátorem Šumavy v tom nejlepším slova smyslu.

Autorův záběr se přibližně shoduje se sbírkotvornou oblastí Muzea Šumavy, jež má svá sídla v Sušici, Kašperských Horách a Železné Rudě. Oblast zhruba zahrnuje část bývalého politického okresu sušického z roku 1900. Na jihovýchodě je území ohraničeno oblastí obou Kvild a Bučiny, na východě se dotýká Stach a Dobruše, na severu do něho spadají Nezamyslice, Rabí, Zbynice,

Velhartice a Čachrov, na západě ho uzavírá linie počínající Čachrovem a pokračující přes Javornou a Železnou Rudu až k Hojsově Stráži.

Kniha je tematicky členěna do sedmi celků. Úvodní nazvaný „Rok v lidových tradicích“ provází čtenáře církevním rokem od adventu po svátek sv. Martina. Hned v úvodu jsou zmíněny tzv. *Raunächte* neboli *Losnächte* trvající od svátku sv. Ondřeje až do Tří králů. Divoký zápas přírodních sil bývá personifikován maskami zejména v sousedním Bavorsku, zatímco na současné Šumavě tento zvyk zanikl. Velká pozornost je zato věnována místní betlemářské tradici, na niž v současné době navazují šumperský rodák Jaroslav Podzemský, Michal Tesář z Dobré Vody u Hartmanic, dále pak tvůrci nového skříňového betléma vystavěného v kašperskohorské radnici Vladivoj Hrach a Jiří Brož. Stranou autora zájmu nezůstal masopust, dodnes mohutně slavený ve vsích pod Kašperskými Horami (Ostružná, Nezdičce, Strašín, Soběšice) anebo v okolí Stach, Vacova a Vimperka (Jaroškov, Rohanov, Přečín, Vrbice, Čkyně a Svata Máří). U jarního zvykosloví se autor opírá zejména o sběry sušického učitele Josefa Hozmanna, pořízené počátkem 20. století, či o zápisy šumavského národopisce Josefa Schramka. Vzhledem k bohatému zvykosloví, jež se na Šumavě vázalo k letničním svátkům, je jim věnována pozornost v kapitole „Vodní pták patří k letnicím“. Je zde popsán zvyk dosud velmi živý v sousedním Bavorském lese (odtud se patrně dostal i na Kašperskohorsko) – chlapecká obchůzka „zpěv vodního ptáka“ (*Wasservogelsingen*). Koná se v noci před svatodušním pondělním a je provázená speciálními popěvkami s následným poléváním chlapců ze strany hospodyň. Kapitola „Poutě a poutní místa“ podává stručný výčet známých poutních míst Šumavy a Pošumaví (Strašín, Sušice, Týnec u Klatov, Dobrá Voda u Hartmanic, Kašperské Hory, Hauswald u Srní aj.). Autor se také zmiňuje o výrobě růženců (tzv. pateří-

ků), rozšířené v šumavských sklářských hutích. Z podzimních svátků je připomenuta konopická, svátek Dušiček, z martinských tradic pak tzv. vyhánění vlka (*Wolfsaustreiben*), které je v současné době pilně praktikováno zejména v bavorském Rinnachu. Do celku zvyklostí je pojata i rozsáhlejší podkapitola „Umrličí prkna“, kde autor vykládá tento specifický šumavský fenomén v jeho dlouholetém vývoji.

Svoji erudici kunsthistorika mohl V. Horpeniak uplatnit v oddíle „Lidové umění“, přinášejícím informace o podmalbě na skle, provozované zejména v dílně Johanna Verderbera na Kvildě (zal. roku 1818). Uvádí také pokračovatele této tradice Václava Hrabánka (1915–2005) a již zmíněného Michala Tesaře (*1950). Kapitola „Lidová architektura“ přináší spíše obecné informace s poukazem na významné badatele v této oblasti (Josef Blau, Josef Schramek, Václav Mencl, Svatopluk Voděra, Jiří Škabrada, Lubomír Procházka) a lokality, v nichž se zejména díky chalupářům typické památky šumavských staveb zachovaly. Podrobnější výklad obsahují „Drobné sakrální památky horního Počaví“ upozorňující na kaple, kapličky, boží muka a kříže, které buďto rámují staré komunikace, anebo stojí zcela osamoceně coby svědkové výjimečných událostí či dnes již zmizelé zástavby. Autor neopomenul ani pozoruhodnou památku znázorňující nástroje Kristova umučení – kohoutí kříž u obce Nicov, jehož replika se nachází u zdi kašperskohorského kostela sv. Markéty. (Pro zajímavost uvádím, že stejný název nese portál Jihočeské vědecké knihovny v Českých Budějovicích, shromažďující informace o osobnostech šumavských literátů.) Roli historického průvodce v pravém slova smyslu plní část nazvaná „Práce a doprava“ obsahující kapitoly o rýžování zlata, o stezkách spojujících Pasov s významnými městy v Pošumaví, o sklárnách, zpracování dřeva, domácí výrobě, tkalcovství, hamrech a železářských hutích, papírnách

vyrábějících ruční papír (Prášily), o průmyslových podnicích včetně sušického sírkařství aj.

V oddílu „Umění“ autor prezentuje horní Pootaví jako oblast, v níž je koncentrováno množství památek románské a gotické architektury (Albrechtice, Zbynice, Mouřenec u Annína, Petrovice, Zdouň, Nicov, Kašperské Hory, Horažďovice), dále pak mariánských obrazů a soch (Strašín, Nezamyslice). Samostatné kapitoly jsou věnovány gotickým madonám a kašperskohorské arše.

Následující řádky přinášejí jména významných českých malířů, kteří na Šumavu přicházeli z Prahy či různých koutů Čech (Julius Mařák, Otakar Nejedly, František Kavan, Alois Kalvoda, Vincenc Beneš, Rudolf Kremlička, Josef Váchal, Alfred Kubin, Zdeněk Rumler, Miloš Cossa Kadlec, Jindřich Veselka, Miroslav Houšť), jakož i jména malířů regionálních (Alois Moravec, Ota Matoušek, Josef Krejsa, Maxmilián Boháč, Bohumil Ulrych, Cyril Chramosta, Jan Pešťák, Jaroslav Pešek, Josef Hodek,

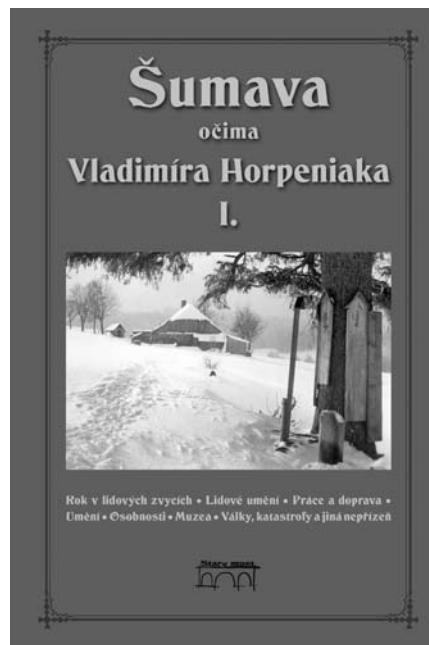
Pavel Maur, Josef Velenovský, Jindřich Janus, Miroslav Čelakovský aj.). Je připomenuto, že právě kašperskohorské muzeum je místem, kde se systematicky shromažďují obrazy a grafika se šumavskými motivy. Není opomenuta ani hudba, v souvislosti s ní pak exponáty hudebních nástrojů, památky varhanářského a zvonářského umění, významné osobnosti (z Tedražic u Sušice pocházející dirigent František Stupka, rodák z Kašperských Hor dirigent Emmerich Smola), koncertní činnost a hudební festivaly. Následuje část „Šumavské osobnosti“ s kapitolami věnovanými sv. Vintřířovi s připomenutím sakrálních památek (Rinnach, Dobrá Voda u Hartmanic, Mouřenec u Annína), spisovateli Karlu Klostermannovi a členům jeho rodiny (matce, sourozenci Jakubovi, faráři v Rejštejně, neteří Anně a Ernestině Jelinekovým).

Z jednotlivých, volně na sebe navazujících kapitol autor sestavil závěrečný oddíl „Války, katastrofy a jiná nepřízeň“, z nichž si pozornost zaslouží bolestivé téma odsunu, ale také zprávy o požárech, místních hasičských sborech, či dokonce o zdejší přítomnosti medvěda.

Kniha je doplněna bohatým obrazovým materiálem. Vedle reprodukcí grafiky, malířských pláten, map, dobových černobílých fotografií, snímků uměleckých památek a muzejních exponátů si pozornost zaslouží současné fotografie Jana Kavaleho, Jaroslava Vogeltanze, Miloslava Bojáčka, Petra Mazného, Tomáše Bernharda, Jiřího Nováka a Vladimíra Vlka, v nichž k nám šumavská krajina promlouvá ve své přirozenosti.

Publikace se svou absencí poznámkového aparátu a uvedením pramenů až ve druhém svazku blíží spíše populárně zaměřenému čtení, nicméně i tak je užitečným kompendiem nejen pro každého, kdo do tohoto koutu Šumavy přichází poprvé, ale i zajímavým čtením pro všechny, kteří Šumavu milují a po letech nepřístupnosti ji znovu objevují.

Marta Ulrychová
(Pízeň)



MILOŠ MELZER: ANEŽKA ŠULOVÁ. OBRAZY ZE ŽIVOTA NA VESNICÍCH SEVEROZÁPADNÍ MORAVY VE DRUHÉ POLOVINĚ 19. STOLETÍ. Štíty: Nakladatelství Pavel Ševčík – Veduta, 2014, 156 s., barevná obrazová příloha.

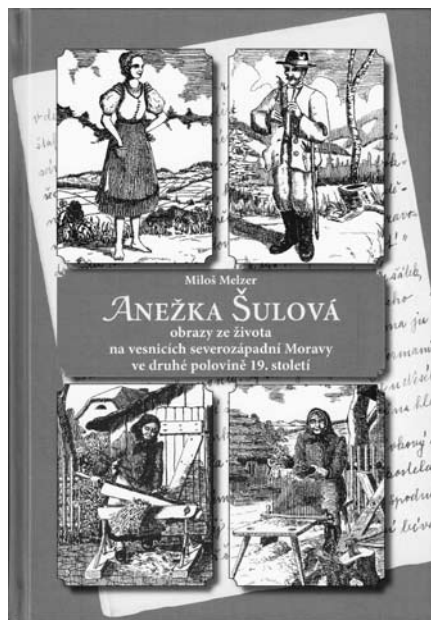
Osobnost severomoravské sběratelky lidové slovesnosti a rurálních tradic Anežky Šulové není v české folkloristické literatuře neznáma. Díky kontaktům s odbornými pracovníky tehdejšího brněnského Ústavu pro etnografii a folkloristiku Zdenkou Jelínkovou a Oldřichem Sirovátkou bylo její dílo zčásti publikováno a její rukopisné záznamy se po smrti sběratelky dostaly do fondů uvedené instituce. Znovu se k dílu Anežky Šulové jako významné regionální národopisné pracovníci a sběratelce lidové slovesnosti vrátilo regionální nakladatelství „Veduta“ působící ve Štítěch (okr. Šumperk). Požádalo Miloše Melzera, dlouholetého vědeckého pracovníka a následně i ředitele šumperského muzea, jinak předního znalce kulturní historie a národopisné problematiky na severní Moravě, aby připravil k vydání monografii, která by vedle základních životopisných údajů obsahovala také profil sběratelských a literárních aktivit A. Šulové. Vzniklo dílo, které nemá charakter klasické antologie tištěných a v rukopisné podobě zachovaných prací autorky, ale jde o komentovaný soubor textů autorky tematicky rozčleněný do kapitol, kde jsou jednotlivé jevy a reálie dnešního čtenáři osvětleny a zařazeny do širších kulturních souvislostí a historických vazeb. Aby M. Melzer mohl uvedený záměr realizovat, prostudoval pozůstalost A. Šulové uloženou v Brně v dnešním Etnologickém ústavu Akademie věd ČR, podklady k obrazové příloze získal hlavně ve Vlastivědném muzeu v Šumperku, dále využil také materiály Státního okresního archivu v Šumperku a Technodromu – Technického muzea v Hosticích, v obci, kde Šulová vyrůstala a strávila téměř polovinu života.

Základní životopisné údaje k nelehkému, ale čínorodému životu A. Šulové (narozena 19. 12. 1877 v Olšanech, zemřela 4. 12. 1954 v Rudě nad Moravou) přináší úvodní kapitola „Jak šel život“. Vedle vzpomínek na dětství a mládí zaujme – mimo dětských her – popis zaměstnání v papírně v Alojzově nebo aktivní zájem o sociálně demokratické hnutí, který byl důvodem jejího propuštění z práce („*Zpívali jsme Píseň práce, chodili dvě až tři hodiny pěšky na schůze*“, s. 13). Zajímavá je událost, která vedla k jejímu vystoupení z katolické církve (potrestání mládeže za urážku náboženství z důvodu nepokleknutí před arcibiskupem Kohnem v biřmovacím průvodu obcí, s. 16). Další životní etapa mladé Anežky souvisí s odjezdem za prací do severoněmeckého Braunschweigu, kam nejdříve cestovala její sestra a pak i ona s matkou. Srovnání pracovních podmínek v textilce v Německu a doma, každodenní život v „Brunšviku“ a návrat domů tvoří náplň další části jejího životopisu. V roce 1900 se A. Šulová provdala a spolu s mužem začala podnikat v ob-

lasti výroby nitěných knoflíků, které náležely k charakteristické formě regionální domácí výroby na severní Moravě.

Jak uvádí autor knihy, „*A. Šulové se nepodařilo z obsáhlých dílčích záznamů vytvořit ucelenou publikaci o životě, tradici a kultuře severomoravského lidu. Zanechala však národopisné a vlastivědné dílo nadregionálního významu*“ (s. 6). Jeho cena je o to vyšší, že vzniklo v oblasti, kde do roku 1945 probíhala etnická hranice mezi českým obyvatelstvem a bývalými jesenickými a hřebečskými Němci. Na konkrétních příkladech jsou demonstrovány kulturní vazby a kontakty, nebo naopak konflikty, které přinesla první polovina 20. století, a zejména 30. a 40. léta. V roce 1948 byl jejich podnik znárodněn a rodina se dostala do svízelné sociální situace, která donutila A. Šulovou jednat se Státním ústavem pro lidovou píseň o prodeji rukopisného materiálu, jenž byl ale uzavřen až po její náhlé smrti v prosinci 1954.

M. Melzer shromážděný materiál v publikaci tematicky rozčlenil do několika oddílů. První obsahuje záznamy z okruhu tradičních výročních obyčejů a hospodářského roku, jak se zachovaly ve sběratelčiných rodných Hosticích a okolních vesnicích. Už advent byl spojen s koledováním dětí, k prvnímu adventnímu dni se vázaly představy o ženách čarodějnicích, které bylo možno pomocí rozkvetlé třešňové větvičky odhalit na Vánoce během jitřní mše. Rozsáhlý materiál zvykoslovný i slovesný autorka sebrala k přástkám a draní peří, ale také k zimnímu mláčení obilí cepy. Tajemnost předvánoční a vánoční doby přibližuje na popisu ranních mší (*rorátů*), Mikuláše a Štědrého dne, spojeného s věštěním budoucnosti. Církevní a hospodářský rok postupoval podle zápisků A. Šulové dále masopustem (*ostatky*), postní a velikonoční dobou spojenou se slovesnými útvary provázejícími Smrtnou a Květnou neděli i velikonoční koledování. Detailní popis zanechala o májových zvycích, stavění a kácení máje nebo o svatojánském ohni. Letní a podzimní měsíce vyplňovaly zeměděl-



ské práce spojené se sklizní obilí (ještě ručně srpem) a lnu, s kopáním brambor a následná příprava na zimu. Řada pověrečných představ provázela nejen zemědělské práce, ale také lidové léčitelství, kde se uplatňovaly vedle racionálních složek. Rozšířená byla představa o mŕče, která chodí v noci dusit člověka.

Oddíl rodinného a společenského života se věnuje narození člověka a jeho dětství, svatebním zvykům a odchodu člověka ze světa. Ze společenských událostí byly nejvýraznější císařské hody na Havla. Život na vesnici ozvláštňovali různí podomní obchodníci nebo putování na poutní místa, z nichž nejvýznamnější byly kladské Vamberice nebo domácí Králíky s Horou Matky Boží. Zajímavé texty zaznamenala o „figurkách“, tj. jedincích, kteří svých chováním vybočovali z běžného vesnického života a ustálených norm daných tradicí.

Kapitola „Sběratelská práce“ přináší ukázky slovesného materiálu a jeho jednotlivých žánrů od pohádek, pověstí a pověrečných povídek až k drobným slovesným útvarům (příslloví, pořekadla, hádanky, posměšky), jak je autorka zaznamenala z vypravěčské tradice nebo sama vytvořila na základě svého literárního nadání (memoráty, vyprávění ze života). Lokálně specifické slovesné útvary představují humorná vyprávění o *Šimperácích*, „chytrých“ měšťanech ze severomoravského Šilperka (dnes Štítý), které motivicky náleží do kategorie „kocourkovských“ humorek. M. Melzer v knize otiskl dosud nepublikované ukázky. Oddíl slovesné tvorby zahrnuje také lidovou píseň, kterou A. Šulová podchytila na základě své výborné hudební paměti. Protože *neuměla notit*, zápis nápěvu je dílem jejího blízkého spolupracovníka Bohuslava Indry nebo pracovníků brněnského akademického pracoviště. V písemné pozůstalosti Šulové vytváří lidová slovesnost nejrozsáhlejší konvolut, jehož výpovědní hodnotu poněkud snižuje absence pasportizace zapsaných látek (jméno vypravěče, datace zápisu apod.), na druhé straně uvedený nedo-

statek vyvažuje neobyčejně bohatá fotografičnost textů, v nichž popisuje různé reálie tradičního života vesnice, jako byly muziky, lidový oděv, pečení chleba a strava vůbec či zpracování dřeva a slámy. Vyjádřila v nich svůj osobní, niterný vztah k rodnému kraji, což bylo impulzem k její sběratelské práci.

Nelze nevyzvednout také obrazovou přílohu, která má vysokou dokumentační hodnotu a plasticky dotváří obraz doby, kterou A. Šulová svým dílem zachytila, ale která se na konci jejího života radikálně změnila jak z hlediska společenského, tak i kulturního.

I když národopisné dílo severomoravské sběratelky Anežky Šulové nebylo folkloristům a etnografům neznámé, publikaci připravenou Milošem Melzerem pro nakladatelství Veduta dostalo přesných kontur a nabízí se jako cenný a bohatý zdroj poznatků o jevech tradiční kultury v horském kraji pod Králickým Sněžníkem na hranicích s historickým Kladskem.

Miroslav Válka

(Ústav evropské etnologie FF MU)

EVA TOMÁŠOVÁ (ED.): ETNOGRAFICKÁ TERÉNNÍ PRÁCE. SBORNÍK PŘÍSPĚVKŮ Z ČESKO-RAKOUSKÉHO ODBORNÉHO SEMINÁŘE / ETHNOGRAPHISCHE FELDFORSCHUNG. SAMMELBAND MIT BEITRÄGEN AUS DEM TSCHJECHISCH-ÖSTERREICHISCHEN FACHSEMINAR. Havlíčkův Brod: Muzeum Vysočiny Havlíčkův Brod, 2014, 237 s.

V květnu roku 2013 uspořádalo Muzeum Vysočiny Třebíč ve své pobočce v Muzeu řemesel v Moravských Budějovicích seminář *Etnografická terénní práce*. Akce byla součástí projektu spolupráce českých a rakouských muzejních pracovišť z oblasti podél česko-rakouské hranice. Hlavním cílem semináře bylo informovat o současných výzkumných terénních projektech v oblasti lidové kultu-

ry zaměřených na duchovní a materiální projevy, např. obyčeje, tance, architekturu, řemesla, a to jak s ohledem na historický vývoj, tak se zřetelem k aktuální aktivitě jednotlivých institucí. Součástí semináře bylo promítání filmů, např. snímek o sběratelce Františce Kyselkové, oceněný hlavní cenou poroty na Musaionfilmu v Uherském Brodě, odborná exkurze do rakouského muzea v přírodě v Niedersulzu, návštěva dvou výstav (hliněné stavby, moučníky a dezerty) a Muzejního centra (Museumszentrum) v Mistelbachu. Sborník vydalo muzeum v Havlíčkově Brodě ve spolupráci s muzejním pracovištěm v Třebíči, edičně jej připravila Eva Tomášová. Obsahuje dvanáct příspěvků, všechny v českém a německém jazyce.

Příspěvek o masopustu na Jindřichohradecku (Alexandra Zvonařová) představuje sondu do historie i pohled na současný stav obyčeje. K masopustu se vztahuje i příspěvek o mečovém tanci na jihu Čech (Marcela Macková), jehož udržení do současnosti napomohlo předvádění v souboru, který kdysi vedla známá národopisná pracovnice Zora Soukupová. Sérii obyčejových příspěvků zastupuje dále stať o svatodušním dívčím tanci královničky (E. Tomášová), který patřil ještě v 19. století k rozšířeným zvykům na Brněnsku, Hané, Horácku a Podhorácku. Přes uvádění ve sféře folklorního hnutí se je podařilo zařadit opět ve spontánní podobě do běžného života obce Březský na Podhorácku. Tutto tematiku doplňuje popis místní svatby v Dolním Rakousku, v Pielachtalu a tu-recké svatby v hlavním středisku Dolního Rakouska v St. Pöltnu (Bernard Gamsjäger). Téma zkoumané spíše v rámci jiných oborů – činnost porodních asistentek na Tišnovsku – přibližuje zpráva o výstavě nazvané Hajej, dadej (Irena Ochrymčuková). Následuje výzkum architektury na Tábořsku (Zuzana Čermáková) a na Jihlavsku (Dana Nováková). Obecněji se výzkumu dotýká příspěvek o založení a vytvoření koncepce činnosti muzea v dolnorakouské obci Kautzen (Franz Perz) a článek nazvaný Živé

muzeum (Paul Richter), pojednávající o projektu zaměřeném na řemesla a podobné činnosti – práce s dřevem, lnem a hlinou. Záměr vytvořit živé muzeum sleduje uchování dosavadních řemesel a technik v živé podobě i v současnosti. Řemeslníckými výrobky, zejména řezbářskými, ale i dalšími, se zabýval výzkum, který ve sborníku prezentuje Tomáš Gronský. Je to jediný příspěvek týkající se regionu mimo oblast kolem hranice, a to na Slovácku. Sumarizující příspěvek Silvy Smutné představuje výstupy různých projektů z výzkumů realizovaných muzeem Vysočiny v Třebíči – výstavy, filmy, publikace a další akce, které proběhly v nedávné době. Historický přehled terénní práce v muzeu Vysočiny v Pelhřimově tvoří závěr sborníku (Helena Nováková).

Příspěvky mají různý rozsah i odlišnou formu a úroveň. Vedle rozsáhlejších pojednání (masopust, královničky, záchranný výzkum architektury) jsou zde jednostránková pojednání, poskytující jen orientační informace. Některé setrvávají u prostého popisu a neuvádějí údaje o použitých technikách, formách výstupů a o charakteru získaných materiálů. Předností publikace je dvojazyčnost, umožňující informovat o současných terénních výzkumech zájemce na obou stranách hranice. Zdařilá je rovněž grafická úprava a doplnění dobovými černobílými i současnými barevnými fotografiemi.

Marta Toncrová
(Etnologický ústav AV ČR)

MARIA BAUMANN – GERALD RICHTER: NICHTS KONNTE DEN BRAUCH ZERSCHLAGEN... 600 JAHRE KÖTZTINGER PFINGSTRITT MIT EINEM BEITRAG VON LUDWIG BAUMANN. Regensburg: Dr. Peter Morsbach Verlag, 2013, 272 s., čb a barevné foto.

Jak odbornou, tak širší veřejnost se snažili oslovit autoři reprezentativně

pojaté publikace vydané k 600. výročí svatodušní jízdy v bavorském Bad Kötzting. Garantem odborné části je podle očekávání regionální badatel Ludwig Baumann věnující se tomuto tématu celoživotně. V kapitole „Der Kötztinger Pfingstritt. Schriftliche Quellen zu einem lebendigen Brauch“ se zabývá genezí tradice na základě podrobné analýzy dostupných rukopisných pramenů. Ponecháme-li stranou legendu o noční cestě místního duchovního, jež prý proběhla v doprovodu silných mladíků do 7 km vzdáleného Steinbühlu s cílem zaplatit umírajícího, pak letopočet 1412 uvedený na městském praporci z roku 1782 byl důvodem k tomu, aby si město roku 2012 připomnělo významné výročí. Baumann, zpochybňující legendy vzniklé v 19. století, se přiklání k názoru badatele Dietze-Rüdiger Mosera, podle něhož se datace na praporci vztahuje již k době, kdy pohanský svátek nabyt křesťanského rozměru. Upozorňuje na souvislosti mezi obyčejovou tradicí prosebného obcházení polí a svátku Božího těla. Patrně v 18. století přibyla k eucharistickému procesí i světská část, která vytvořila základ dnešní „svatodušní“ svatby. Spočívala v předání věnečku nejudatnějšímu a zároveň nejzbožnějšímu mladíkovi, věnečku, který měl duchovní po celou cestu uvázaný na hrudi. Následné oslavy se rozhojnily až po druhé světové válce.

Počínaje s. 66 je text pojat jako podrobný popis současných oslav provázený výkladem jednotlivých komponent a podrobnou fotodokumentací. Je představen místní kaplan, který po 7 km dlouhé cestě v sedle celebruje mši v kostele sv. Mikuláše ve Steinbühlu. Pro tento úkol je záměrně vybírán nejmladší z duchovních mající dobrou fyzickou kondici. Od roku 2004 se občas přidává i vysoký zástupce kléru. Dále je představen symbolický ženich (*Pfingstbräutigam*) vybíraný pro tuto úlohu místním farářem. V úvahu přicházejí pouze svobodní a „bezúhonní“ mladíci do třiceti let, kteří jsou občany města a zároveň

členy *Burschenwandereru*. Stvrdí-li ženich před starostou a farářem svůj souhlas, musí si vybrat symbolickou nevěstu a její dva průvodce. Všichni jsou pak představeni při bohoslužbě o Květné neděli. Další část je věnována symbolické nevěstě, která je – jako všechny ženy – z jízdy vyloučena. Vyloučení zdůvodnil Dietz-Rüdiger Moser původní funkcí jízdy, kdy se v minulosti počátkem léta sjížděli chlapci schopní zbraně s koňmi k odvodu.

Následující kapitoly sledují časový průběh – v půl osmé ráno o svatodušním pondělí se jezdci, ženich s průvodci a kaplan scházejí v Kirchburgu – prostranství při kostele Nanebevzetí Panny Marie. Přijíždějí sem i jezdci tvořící čelo průvodu. Před Novou radnicí se shromažďují trubači, představitel ženicha z minulého roku s oběma nevěstinými průvodci, dále výbor *Burschenwandereru*. Všem je svěřen úkol nést městské prapory. Na horní části hlavního náměstí před chrámem sv. Víta předává místní farář kaplanovi či biskupovi monstranci a věneček s bílou stuhou – *Tugenkränzen* či *Pfingskranzel* (zkráceně *Kranzl*) a upevňuje ho na monstranci. Do roku 2004 byl tento symbol výsadou kaplana, který ho měl po celou cestu zavěšený na hrudi. Z města jezdci vyjíždějí za dunění salv, vyzvánění a zvuku bubnů. Po dobu procesí mezi nimi a přihlížejícími nedochází ke komunikaci – odřikávají se pouze modlitby a litanie. Procesí vede muž s jednoduchým dřevěným křížem, dva muži s lucernami a tři trubači. Jejich koně jsou zdobené městskými barvami – zelenou a bílou. Procesí se staví na čtyřech místech původně označených jednoduchými kříži, kde v 70. letech 20. století vyrostly umělecky ztvárněné památníky. U každého je čteno jedno ze čtyř evangelií. Po příjezdu do Steinbühlu doprovází vybraní jezdci kaplana k bohoslužbě, zatímco ve stejnou dobu slouží v Bad Kötztingu před kostelem sv. Víta tamější farář polní mši. Po návratu do města kaplanovi náleží projev, po němž dochází k důležitému aktu – předání

věnečku ženichovi. Nevěsta provázená nevěstou z minulého roku mu podává krajkový šátek (posvěcený předmět nesmí být uchopen pouhou rukou). Od tohoto okamžiku se odpoledne a celé úterý slaví svatba. Předání věnečku je tedy důležitou césurou celého obřadu – spolu s Te Deum zpívaném přítomnými uzavírá nejen jízdu, ale i celou duchovní část svátků.

Další kapitola patří spolku *Fahnenband*, který byl založen ve druhé polovině 19. století za účelem pořádání jízdy a jímž si město vyhradilo právo zasahovat do jejího průběhu. Spolek volí ženicha a nevěstu, hradí náklady na věneček, ale také medailemi, prapory a stuhami vyznamenává dlouholeté jezdce. Na náměstí před kostelem sv. Víta jsou účastníci pětadvaceti jízdy dekorováni zeleným praporem s městským znakem, starší jubilanti dostávají žlutou stuhu se zeleným lemováním, na níž je červeně vyšita číslovka s počtem absolvovaných jízd.

Autoři dále provázejí svatbou. Její průvod prochází městem o půl páté odpoledne. Po převzetí věnečku ženich s nevěstíným průvodcem mění oděv – oblékají frak a cylindr. Převléká se i nevěsta. Místo dirndlu obléká bílé svatební šaty, jejichž střih a barva odpovídají dobové módě. Příchod ženicha k nevěstě, pořadí aktérů v průvodu, pondělní svatba, její průběh, úterní pokračování, při němž nevěsta mění svůj společenský oděv (toto tajemství bývá do posledního okamžiku pečlivě skrýváno), probíhají podle striktních pravidel.

Slavnosti pokračují závody v tažené síle koní, soutěžemi ve střelbě, průvody městem, včetně pochodňového, konečně i divadlem – hrou *Pfingstelspiel* místního rodáka Johannese Reitmeiera (1962) sehraanou místními ochotníky, v níž figuruje *Pfingstl* jako symbol plodivé síly. Zábavu provázejí pěvecké sbory a dechové kapely. Svátky jsou příležitostí i k setkání někdejších ženichů a nevěst, jejichž role se v mnoha rodinách dědila po generace. Pouze jednou se symbolická svatba změnila v reálnou,

když svatodušní ženich a nevěsta uzavřeli zákonitý sňatek. Dění kolem svatby je v knize provázeno bohatým obrazovým materiálem, historickým i současným. Autoři prostřednictvím rozhovorů představují jednotlivé aktéry, pozornost věnují i praporcům, oceněným jezdčům a rituálním předmětům – filigránovému věnečku, kytičce a faveritu.

Podrobně je popsán i mužský jezdecký oděv poprvé jednotně zavedený roku 1932. Tvoří ho dvouřadový modrý soukenný *Gehrock*, bílá košile, červená nebo černá sametová vesta s hodinovým řetízkem zdobeným tolary, černé pokolena sahající kalhoty a na krku uvázaný červený plátěný šátek (tzv. *Schnupftabaktuch*), na nohou vysoké černé kožené boty, na hlavě černý klobouk se středně širokou krepou zdobený dvojitou žlutou šňůrou, smrkovými větvičkami, jalovcem nebo papírovými růžičkami. Oděv si lze – podobně jako koně – vypůjčit. Zatímco barevnost a střih oděvu jsou u domácích jezdců pevně

stanoveny, variabilita je patrná v koňských postrojích. Od jezdců, z nichž mnozí volí v postrojích barvy města (zelenou a bílou), se liší koně duchovních nesoucí barvy Vatikánu. Na fotografiích svatebních párů v závěru publikace zachycených v průběhu poválečného vývoje pak můžeme dobře sledovat proměny módy.

Autoři publikace neponechali nic náhodě. Úkolu vytvořit reprezentativní publikaci dostáli s obdivuhodným pracovním nasazením a detailním zpracováním provázeným bohatou fotodokumentací. Kniha distribuovaná v místním informačním středisku může do sedmitisícového města přilákat množství návštěvníků. Svatodušní jízda v Bad Kötzingu, pravidelně čítající kolem stovky jezdců, je působivým zážitkem. Může být dopřána nejen těm, kdo se svatodušními svátky zabývají, ale všem, kteří touží sdílet jejich duchovní smysl.

Marta Ulrychová
(Plzeň)



Svatodušní jízda v Bad Kötzingu – předávání věnečku ženichovi. Foto Franz Amberger 2013, archiv redakce Kötztlinger Zeitung.

JOSEF STRÁNSKÝ: STRAŠIDLA A ČAROVÁNÍ V KRKONOŠÍCH. Ed. Jarmila Bachmannová. Liberec: Nakladatelství Bor, 2014, 112 s.

Liberecké nakladatelství Bor pokračuje v popularizaci folkloristického bádání ze severovýchodních Čech další pěkně zhotovenou publikací. Název knihy slibuje poodhalení tajů používání černé a bílé magie nejen v lidovém léčitelství a také setkání s nadpřirozenými postavami včetně Krakonoše z našich nejvyšších hor a krkonošského podhůří, konkrétně z Jilemnicka.

Editorka Jarmila Bachmannová se v rámci grantového projektu GA ČR *Slovník nářečí českého jazyka* chopila jistě nelehké práce a zpracovala část rukopisné sbírky Josefa Stránského, která je uložena v Ústavu pro jazyk český AV ČR. Editorka vybrala pověsti, pohádky, humorky, pověrečné texty a popisy magických praktik a sestavila je do prezentované antologie. Kniha obsahuje i několik textů charakteru vzpomínkového vyprávění, které se světa kouzel a čar netýkají.

V úvodu editorka v krátkém textu představila osobnost Josefa Stránského (1891–1953) a jeho badatelskou činnost, jejímž jedním výstupem byl rukopis z roku 1928 s názvem *Lidová mluva na Jilemnicku* obsahující též řadu textů folklorního charakteru – obsah recenzované publikace. Není jasné, kdy přesně Stránský své texty zapisoval, nicméně na základě některých indicií (např. podle věku vypravěčů, které se podařilo dohledat v matrikách) editorka zjistila, že většina textů byla zapsána na začátku 20. let 20. století. Stránský totiž u každého textu zaznamenal nejen lokalitu zápisu, ale i jméno a příjmení narátora, jeho věk a povolání (resp. hlavní typ obživy). Respondenti byli ve věku 56–92 let, takže jejich vypravěčský repertoár pocházel z převážné většiny případů ještě z 19. století.

Základní část publikace tvoří přepisy folklorních podání, které jsou pojaty zce-

la ve shodě s postupy Josefa Štefana Kubína, jehož dílo mělo jistě na Stránského práci velký vliv. Zápisy jsou řazeny podle lokalit (čtyřicet obcí včetně města Jilemnice), v jejich rámci pak podle jednotlivých vypravěčů, jichž je v knize zachyceno třicet devět. Konkrétní folklorní zápisy nejsou děleny podle žánrů a druhů, kniha přináší zápisy podle původního členění v Stránského rukopisu. Není zcela jasné, zda názvy jednotlivých textů pocházejí od respondentů, nebo zda jsou dílem Stránského (či zda jde o kombinaci obojího).

V textech se setkáváme s obecně známými démonickými postavami českého potažmo středoevropského folkloru, jako jsou diblík, vodník, bludičky (světýlka), čert, můra, divá žena, duch nemající pokoje apod. Dále tu najdeme příběhy lokálních nadpřirozených bytostí často bez vlastního jména (označených prostě strašidlo) a řadu návodů jak se zbavit některých nemocí (žloutenky, padoucnice, bradavic apod.) či účinků černé magie. Popsány jsou zde i někte-

ré zvyky a pověry spojené s kalendářní obřadností (Vánoce, Velikonoce apod.) a s počasím (zažehnávání bouřky), většinou poměrně úsporným způsobem.

Rozvinutější jsou texty pohádek a některých pověstí. Setkáme se tak i s českým Honzou, s císařem Josefem II. a samozřejmě také s Krakonošem. Etymologické pověsti vysvětlují původ názvu některých lokalit (*Původ Zabilého a Maříkova*), texty fabulátového typu vyprávějí o setkání se zloději, zachyceny byly i populární pověsti o pokladech.

V závěru kniha přináší mapu lokalit Stránského sběrů, několik poznámek o specifikách místního nářečí a vydavatelskou poznámku Evy Koudelkové.

Tato vcelku malá, ale pěkně upravená publikace (s využitím motivů lidových ornamentů) je dobrým dokladem, že je možné vydat relativně specifický a vcelku úzce zaměřený text v podobě dostupné i širšímu spektru čtenářů. Velmi důležité je též zpřístupnění rukopisného větší části textu Stránského folkloristické činnosti pro další bádání v oblasti nejen etnologických výzkumů.

Jaroslav Otčenášek
(Etnologický ústav AV ČR)



VĚRA THOŘOVÁ – JIŘÍ TRAXLER – ZDENĚK VEJVODA: LIDOVÉ PÍSNĚ Z PRAHY VE SBÍRCE FRANTIŠKA HOMOLKY, II. díl. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2013, 372 s.

Druhým svazkem pokračuje rozsáhlá edice sběrů pražského učitele Františka Homolky, která tentokrát přináší 636 kompletních písňových zápisů a 350 říkadel. Zatímco první díl obsahoval písně milostné, žertovné, taneční, vojenské a zpívaná vytrubování, přítomný díl dělí písňový materiál na další tematické skupiny, jimiž jsou legendy, balady, kramářská epika, koledy, dětské písně, popěvky a říkadla. Autoři předesílají, že rozsah materiálu (celkem 1000 zápisů z praž-

ské čtvrti Libně) si vyžádá ještě díl třetí zaměřený na písně zlidovělé.

Podobně jako v předcházejícím svazku i tentokrát publikace obsahuje monografické kapitoly. První z nich *Kuplety (zpěvní čísla her se zpěvy, šantánu a kabaretu)* Jiřího Traxlera je užitečnou etnomuzikologickou studií. Zpracovává totiž část písňového repertoáru, který dlouho zůstával stranou zájmu, ačkoliv se s texty a nápěvy tzv. tradičního písňového folkloru neustále prolínal. Pro písňové druhy na pomezí lidovosti autor stanovil tři hlavní okruhy – kultovní, kvazilidový a dramatický. Do třetí uvedené oblasti zařadil *kuplet*. Ten zastupuje hudebně divadelní písňovou tvorbu, která je zároveň součástí hudby dnes označované jako *hudba populární*. J. Traxler vymezil základní pojmy, s pomocí archivního materiálu a literatury (Beneš, Fukač, Kotek, Poledňák, Traxler, Trojan, Vyslouzil) nastínil vývoj kupletu a navrhl jeho systémové třídění. Z hlediska obsahu kuplet rozdělil na monotematický, polytematický, z hlediska formy na píseň bez refrénu, s návratným sloganem, píseň s refrémem, píseň jedno i vícedílnou, píseň se zpívaným nebo mluveným intermezzem či úvodem. Z tematického zřetele rozlišil typ zábavný, v této oblasti pak písňovou anekdotu, parafrázi, parodii, historku/obrázek/humorku, grotesku a slovně-formální hříčku, dále typ satiricko-zpravodajský, kam zařadil píseň časovou, lokální, společenskou, sociálně kritickou a politickou, satiru a aktualitu, dále typ erotický, kam zahrnul píseň milostnou, alegorickou, a lascivní, typ kryptadický s písní vulgární a skatologickou, posléze pak typ pospolité s písní společenskou, pijáckou, vlasteneckou, nacionalistickou a lokálpatriotickou. Zvláštní podkapitolu autor věnoval hudebně divadelním útvarům. Zde jsou definovány pojmy *fraška*, *singspiel*, *hra se zpěvy*, *zpěvohra*, *opera* (s rozlišením *seria* a *buffa*) a *opereta*. Další výklad se týká zábavních podniků – *šantánu*, *kabaretu* a malých avantgardních scén. Na ni pak navazuje podkapitola mapující historii

pražských hudebně divadelních zábavných produkcí. Více než kamenným divadlům je pozornost věnována arénám, které hrály v recepci materiálu podstatnou roli.

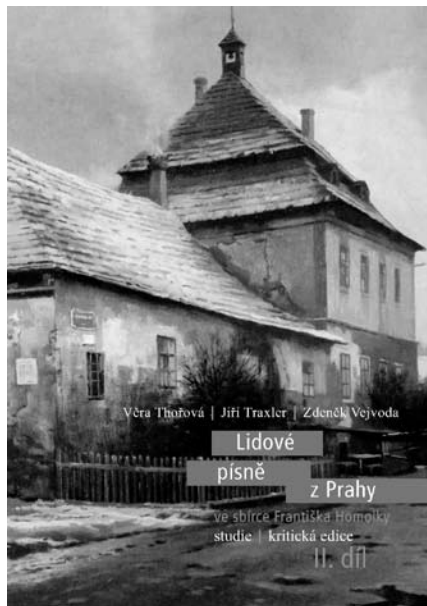
Druhou monografickou studií vytvořila Věra Thořová. Pojednává o říkadlech, jednom z nejrozšířenějších žánrů dětského folkloru. Nejprve je stručně zhodnocen vývoj sběratelství (jako ukázka je uvedeno třídění Františka Bartoše z knihy *Naše děti*), posléze analyzován materiál Homolkův. Na základě rozboru 350 říkadel a dětských her s říkadly sebraných v Libni převážně v roce 1911 dospěla V. Thořová k následujícím závěrům: Říkadla vynikají značnou pestrostí. Nejpočetněji jsou zastoupeny posměšky na křestní jména, příjmení, konkrétní osoby, řemeslníky, lidské vady, nedostatky, špatné vlastnosti, odlišnosti, obyvatele okolních obcí či příslušníky jiného etnika (Židé, Němci). Početnou skupinu tvoří projevy dospělých při hraní s malými dětmi nebo pokřikování dětí zvířata (ptáky, brouky, motýly ad.). Někteří říkadla napodobují řemeslnické

práce, jiná se svou formou blíží charakteru zařkání. Zvláště zajímavou skupinu tvoří říkané výroční koledy. V tomto směru pokládá V. Thořová Homolkovu sbírku za zcela ojedinělý dobový sbírkový korpus.

Třetí monografická kapitola se zabývá podrobnou analýzou Homolkových 550 kompletních písňových zápisů. Autor Zdeněk Vejvoda ji provedl na základě Mukačovského teorie trvalého a proměnlivého, obecného a individuálního, systémového a příznakového, kterou na písňový materiál aplikoval ve svých pracích Lubomír Tyllner. Podle tohoto českého etnomuzikologa tak vzniká „*příznačné napětí postihující jak vnitřní strukturu jednotlivých tektonických článků písní, tak i jejich vzájemný poměr*“. Na základě analyzační databáze českých lidových písní, již se oddělení etnomuzikologie v Praze zabývá od roku 2000, Z. Vejvoda do číselných kódů transkriboval také zápisy Homolkovy. Jeho rozborů v oblasti tonality, metricky, rytmiky a tempa jsou vždy provázeny konkrétními notovými příklady. Kvantitativní analýzou je posléze vypočten výskyt jednotlivých prvků. Tento příspěvek k výzkumu hudební výstavby českých lidových nápěvů nepřináší žádná překvapivá zjištění, naopak v podstatě potvrzuje charakter, který se objevuje i v korpusech jiných sběratelů.

Tak jako předcházející i tento svazek ukazuje, že většina Homolkových informantů byli muži. Takto si autoři mohou položit hypotézu o vlivu vojenské služby na šíření repertoáru či nalézat jiné formy komunikace. Odborná a širší veřejnost může podle slov autorů očekávat další díly, jimiž bude Homolkovo sběratelské dílo zpřístupněno ve své úplnosti. Publikace zachovávající stejný formát a grafické řešení jako díl předcházející je svou odbornou výstavou (rejstříky, odkazy na texty a nápěvy) cenným pomocníkem při komparaci s materiálem jiné provenience.

Marta Ulrychová
(Píseň)



Věra Thořová | Jiří Traxler | Zdeněk Vejvoda
Lidové
písně z Prahy
ve sbírce Františka Homolky
studie | kritická edice
II. díl

V loňském roce spatřil světlo světa reprint národopisné monografie Moravské Slovensko. I když publikace byla dokončena již v roce 1917, první svazek vyšel v roce 1918 a druhý se dotiskoval teprve počátkem roku 1922. K reedici prvního svazku pak došlo v roce 1923. Reprintem původního vydání se po téměř století vrací do rukou odborníkům i zájemcům z řad laické veřejnosti rozsáhlá publikace mapující lidovou kulturu Slovácka.

Vydavatelem prvního vydání Moravského Slovenska byla Národopisná společnost československá, která si předsevzala vydat rozsáhlou národopisnou encyklopedii, která by se stala základem dílem o lidové kultuře na území českých zemí a Slovenska. Území, které mělo být v encyklopedii popsáno, bylo rozděleno na devět oblastí v Čechách, sedm na Moravě a ve Slezsku a čtyři na Slovensku. Publikace Moravské Slovensko byla prvním dílem zamýšlené řady se souhrnným názvem Národopis lidu československého. Původní velkolepý záměr vydání dvaceti svazků této encyklopedie však nebyl realizován, vydány byly pouze svazky čtyři: mimo Moravského Slovenska vyšlo v roce 1926 České Kladsko, v roce 1930 část Moravského Horácka a v roce 1934 nedokončená kolektivní monografie Plzeňsko.

Moravské Slovensko se stalo cenným zdrojem pro další studium života a kultury lidu této oblasti. V době svého vzniku šlo o dílo velmi ojedinělé s množstvím kreseb, fotografií a tabulek. Redaktorem prvního svazku byl Lubor Niederle, který přispěl také předmluvami k oběma svazkům a úvodem, ve kterém vymezil hranice zkoumané oblasti. Na knize dále spolupracovala celá řada tehdejších odborníků z oblasti etnologie, archeologie, historie, antropologie nebo pedagogiky. Většina z nich ze Slovácka pocházela, nebo zde mnoho let profesně působila. Použity byly i zprávy, které redakci posí-

lali lokální znalci kraje, především učitelé. Původní redakce se snažila jak z nových studií, tak i z již vydaných materiálů sestavit co nejúplnější obraz regionu, jehož lidová kultura od počátku minulého století a zejména od první světové války rychle mizela.

Kniha tak vznikla i kvůli obavám ze zániku tradiční kultury slováckého zemědělského venkova. Úkolem obou obsáhlých svazků bylo již od počátku popsat stav, ve kterém se nalézal selský lid na počátku 20. století. Hlavními prameny pro práci autorů prvního svazku byly především bezprostřední zkušenosti, které oni sami nabyli na Slovácku. Prameny uchované ve veřejných i v soukromých sbírkách byly posléze popsány ve svazku druhém. V jednotlivých kapitolách byla představena základní témata tehdejšího národopisného výzkumu: osídlení, zvyky a obyčeje, lidová architektura, lidový oděv, hospodářské zaměstnání obyvatelstva, nářečí, život v obci a rodině. Sám Niederle poukázal na fakt, že dílo nemělo být vyčerpávajícím soupisem veškerých projevů tzv. lidového umění, neboť

jejich rozmanitost a bohatost to ani nemožňovala. K názvu publikace pak podal vysvětlení v tom smyslu, že přestože se již v té době v literatuře začal pro tento etnografický region používat název Slovácko, redakce knihy se rozhodla použít starší (a podle nich správnější) název Moravské Slovensko, který představoval v té době protipól k označení Uherské Slovensko a navenek poukazoval na kulturní spojitost obou území.

Práce na původním vydání připadla do doby první světové války, kdy byla značná část odborníků mimo domov a další přetížena jinými pracemi. Tehdejší doba byla nepříznivá i vzhledem k cenám papíru, nedostupnosti kvalitního křídového papíru či rychle rostoucích cen tisku a obrazových reprodukcí. I z tohoto důvodu bylo opožděno vydání druhého svazku. Regionální patriotismus však převedl autory původního vydání přes nepřízeň doby a všechny překážky k cíli a jejich dílo se stalo naplněním snah generace badatelů přelomu 19. a 20. století.

Původní vydání je dnes těžko k sehnání, a tak lze jeho reprint jistě uvítat. Přesto je zde několik drobností, které by se daly vytknout. Editoři např. bez vysvětlení použili pro přetištění prvního svazku až druhé vydání původní publikace. Obě vydání se sice nijak neliší, avšak jinak datovaný titulní list může zbytečně mást čtenáře nově vytištěné publikace: její první svazek je tak datován do roku 1923 (místo 1918), zatímco druhý svazek nese vročení 1922. Kniha obsahuje přílohou mapu bez jakékoliv vhodné fixace (např. formou kapsy), takže může vypadnout a ztratit se. Otázkou také zůstává, co přesně je myšleno označením upravený reprint. Editoři totiž nikde nevysvětlují, zda je text nějak upraven. I přes tyto výhrady je reprint Moravského Slovenska záslužným počinem. Z hlediska české etnologie jde o jednu ze stěžejních publikací, která je určena nejen odborníkům, ale obecně všem zájemcům o lidovou kulturu Slovácka.

Vendula Škrabalová
(Etnologický ústav AV ČR)

NÁRODOPIS LIDU ČESKOSLOVANSKÉHO.

Vydává Národopisné Museum Československé
a Archeologická komise České Akademie věd a umění.

Redakce
Jan Jakubec, J. Kazimour, J. Koula, J. Matiegka,
L. Niederle, J. Polívka.

Hlavní redaktor K. CHOTEK.

Díl I.

MORAVSKÉ SLOVENSKO.

V PRAZE 1918.

Nakladem Národopisného Musea Československého.
Tiskem Pražské akciové tiskárny.

GISTraLiK – INTERNETOVÝ ROZCESTNÍK PRO STUDIUM TRADIČNÍ LIDOVÉ KULTURY

Zajímáte se o nějaké konkrétní téma tradiční lidové kultury a nevíte, kde získat dostatek pramenů? Hledáte informace o tradiční lidové kultuře vašeho regionu či konkrétní obce a nevíte, kde začít? Právě pro Vás je určený internetový rozcestník GISTraLiK. Pod na první pohled nic neříkající zkratkou se skrývá jasný a výstižný název internetové aplikace – *Geografický informační systém tradiční lidové kultury*. Systém vyvíjí Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně společně s Ústavem výpočetní techniky téže univerzity.

Základní myšlenkou projektu je poskytnout badatelům bohatou pramenitou základnu ke studiu konkrétních jevů tradiční lidové kultury v konkrétní době a v jasně definovaném prostoru. Jádrem systému tvoří rozsáhlá databáze bibliografických záznamů excerpovaných z etnografických i regionálních knih, z odborných článků, z archiválií, map či muzejních sbírek.

Všechny záznamy jsou přehledně pasportizovány, obsahují faktografické bibliografické údaje a informace o jevech tradiční kultury, které jsou v daném prameni obsaženy. Tyto informace jsou uživatelům zpřístupněny jednak prostřednictvím anotace, ale také prostřednictvím sofistikovaně strukturovaného systému hesel, který umožňuje snazší tematické vyhledávání v rozsáhlé databázi. Každý záznam je také chronologicky vymezen, takže badatel může své hledání zaměřit na celé období, které databáze postihuje (1750–1900), nebo se omezit např. jen na dobu vlády určitého panovníka, sledovat jevy v období napoleonských válek, či v době zrušení poddanství apod.

Asi nejdůležitějším kritériem pro každého badatele je lokalizace záznamu. Procházíme-li etnografické publikace, zjistíme, že jeden autor píše o lidové

kultuře na Hané, jiný se věnuje témuž jevu třeba na panství olomoucké kapituly a další popisuje situaci v konkrétní vesnici. I s tímto problémem si řešitelé aplikace poradili. Badatel může sledovat všechny jevy na úrovních konkrétních obcí, farností, panství nebo soudních okresů. Pokud tedy uživatel nenajde dostatek záznamů vztahujících se přímo k jeho obci, může se zaměřit na záznamy popisující tyto jevy v obcích bezprostředně sousedících zaměřením se na farnost, panství či okres, kam jeho obec náležela.

Zatímco v minulosti musel badatel, aby se dostal k potřebným informacím, hledat napříč mnoha regionálními příručkami, časopiseckými a knižními bibliografiemi, které navíc sledovaly jen hlavní tematické linie, často byly nejasně členěné, nebo postrádaly anotace – GISTraLiK toto zdlouhavé náročné hledání značně ulehčuje. V databázi jsou informace excerpované z odborných národopisných a vlastivědných časopisů, jako jsou *Český lid*, *Selský archiv*, *Časopis Matice Moravské*, *Časopis Vlasteneckého spolku musejního v Olomouckého*, *Vlastivědný věstník moravský*, *Věci a lidé*, *časopis Od Horácka k Podyjí*, *Jižní Morava*, *Naše Valašsko*, *Kravaňsko*, *Záhorská kronika* a další. Z monografií jsou v databázi zahrnuty např. jednotlivé místopisné svazky z edice *Vlastivědy moravské*, které vycházely na konci 19. a v první polovině 20. století.

Za zmínku stojí i důležitý fakt, že se na projektu partnersky podílejí téměř dvě desítky odborných institucí, především státní okresní archivy, ale i Česká národopisná společnost, Národní ústav lidové kultury, Moravské zemské muzeum a další instituce, které prostřednictvím systému zpřístupňují vybrané dokumenty, případně vybrané informace vztahující se k jejich fondům. Kromě asi 40 tisíc anotovaných bibliografických záznamů jsou k některým záznamům přístupné i ukázky těchto dokumentů.

Doposud poněkud neobvyklé spojení mapového nástroje s zpracovanou

bibliografickou databází lidové kultury představuje velice účinný nástroj k snadnému a rychlému vyhledání informací o jevech tradiční lidové kultury v letech 1750–1900. Jedinou nevýhodou, která se dá systému vytknout, je jeho prostorové omezení na oblast historické Moravy, tudíž nezahrnuje jevy z prostoru Čech ani Slezska. Uvážíme-li však omezenou kapacitu řešitelského týmu, širší koncepcí by se zcela určitě projevila na stručnosti zpracovaných záznamů. Aplikace *Geografický informační systém tradiční lidové kultury (1750–1900)* je veřejně přístupná na stránkách <<http://gistralik.muni.cz>>.

Roman Malach
(Ústav evropské etnologie FF MU)

DVĚ JUBILEA SLOVÁCKÉHO VERBUŇKU

Před třiceti lety vznikla Soutěž o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku při MFF Strážnice a před deseti lety (15. 11. 2005) byl slovácký verbuňk prohlášen za Mistrovské dílo ústního a nemateriálního dědictví lidstva. Tyto počiny se staly nejen významným mezníkem v historii tohoto tance, ale trvalým impulzem k soustavnému rozvíjení záchovných aktivit v rámci účinnější péče o tradiční lidovou kulturu České republiky ve prospěch uchování všech forem existence tohoto jedinečného mužského tance, včetně intenzivní dokumentace a studia jejich průběhu a výsledků.

Ve stručné bilanci stojí na prvním místě skutečnost, že ve všech subregionech Slovácka, v nichž verbuňk vznikl, probíhá jeho intenzivní revitalizace, projevující se v rostoucím zájmu mladé generace o osvojení si tohoto tance a o jeho uplatnění. Dochází k němu při tradičních tanečních příležitostech, jakými jsou přetrvávající nebo obnovované zvykoslovné aktivity (hody, dožínky, vinobraní atd.), nebo při soudobých spole-

čenských aktivitách, k nimž patří taneční zábavy, plesy a rozmanitá společenská setkání pořádaná obecní samosprávou, místními spolky či kulturními institucemi. Konstatujeme-li, že verbuňk žije v podmínkách přirozených tanečních příležitostí, pak je třeba dodat, že tomu tak je díky zájmu, který aktivity směřující k jeho revitalizaci vyvolaly u společenských komunit v regionech. Tento zájem současně podnítily samosprávné i společenské instituce k nezbytné snaze o obnovování či vytváření společenských příležitostí pro přirozené uplatnění verbuňku, což ovlivňuje i jeho přirozený vývoj. To také přispělo k probuzení, nebo ke zvýšení zájmu o uchovávání a rozvoj tradiční kultury v obcích i v regionech vůbec.

Specifickou a v případě slováckého verbuňku klíčovou revitalizační aktivitou bylo obnovení Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku, konané v rámci programu Mezinárodního folk-

lorního festivalu Strážnice (dále jen MFF Strážnice). Došlo k němu v roce 1986 a jeho iniciátorům Karlu Pavlišťkovi a Janu Miroslavu Kristovi se spolu s následně zformovaným realizačním týmem podařilo tuto soutěž pořádat ne jako samoučelnou akci měření sil schopných tanečníků, ale jako akci vyvolávající a podporující trvalé uchování tohoto jedinečného mužského tance v jeho regionálních podobách a v přirozených podmínkách v rámci soudobého společenského vývoje. Důsledné respektování této základní ideové koncepce soutěže vede k tomu, že strážnická soutěž zůstává výraznou a trvalou hnací silou celého dlouhodobého revitalizačního procesu, který nastartovala. (Přehled vítězů všech uplynulých ročníků strážnické soutěže je uveden v závěru tohoto článku.)

Strážnická soutěž se za třicet let své existence stala osobitou součástí programové struktury MFF Strážnice

a vyprofilovala se do současné podoby interaktivního pořadu, který svou odbornou, uměleckou i organizační kvalitou trvale poutá zájem velmi početné, dnes již poučené části festivalového publika, jemuž průběh soutěže umožňuje prostřednictvím ankety diváka ovlivňovat a objektivizovat její průběh i výsledky, a navíc jednotlivým divákům své případné taneční umění předvést. Nesporným obohacením dramaturgické koncepce soutěže, ale především výrazným vzrůstem její prestiže (odborné i společenské) se stalo pravidelné představení vítězů všech věkových kategorií dětské soutěže mladých tanečníků verbuňku, pořádané každoročně v rámci dětského folklorního festivalu Kunovské léto. Podstatné tak je, že díky rostoucí odborné prestiži a divácké popularitě vzrostl v průběhu uplynulých let počet zájemců o účast ve strážnické soutěži natolik, že její statut musel tento zájem reflektovat a stanovit organizování výběrových kol přímo v regionech. Systém nominačních regionálních kol se osvědčil a přinesl výsledky v podobě optimálního počtu tanečníků a jejich kvalitních vyrovnaných výkonů v soutěžním předkole.

Za zdárným průběhem celé soutěže stojí početný realizační tým, který zajišťuje její kompletní přípravu od plánování regionálních kol až po samotné vyvrcholení vyhlášením vítěze. Bez dobré práce režiséra, produkčních, inspicentů a odborných spolupracovníků, skrytých pro běžného návštěvníka v zákulisí, by soutěž nemohla dosáhnout své současné vysoké úrovně. Nelze opomenout ani roli moderátorů provázejících soutěžící i diváky náročným několikahodinovým soutěžním programem. Zvláštní postavení náleží odborné porotě, na jejíž bedrech leží tíha rozhodnutí a nelehká úloha volby těch nejlepších prezentovaných tanečních výkonů. V porotě jsou zastoupeni tanečníci ze všech subregionů Slováků. Porotci jsou jako nositelé tradice přirozenými autoritami a vyhle-



Soutěžící s muzikou při zahájení Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku při MFF Strážnice v roce 1987. Foto Jaroslav Uhrek, archiv NÚLK.

dáványi učiteli, lektory a konzultanty. Tomuto faktu pomáhá i skutečnost, že všichni členové poroty v průběhu třicetileté historie soutěže verbířské klání na strážnickém festivalu vyhráli, nebo se umístili na stupních vítězů. Porota se společně s realizačním týmem soutěže pravidelně schází a při přípravě konkrétního ročníku diskutuje aktuální problémy. Aktivně se tak podílí na fungování celého systému, který bezprostředně ovlivňuje soudobou podobu tance. Vedle odborné poroty pracuje také porota seniorů, složená z bývalých členů poroty, kteří již sice uvolnili místo mladším nástupcům, ale stále se aktivně zapojují do hodnocení tanečníků, přispívají svým názorem a zkušenostmi k ocenění nových talentů, významných tanečníků v jednotlivých regionech, příp. upozorňují v rámci udělení ceny poroty seniorů na důležité osobnosti daného ročníku soutěže.

Specifickým, akutním a ne jednoduchým problémem se díky těmto skutečnostem stal eminentní zájem o pěstování verbuňku v lokalitách, kde v tradiční kultuře neexistoval, nebo měl jinou podobu (srov. Vrtalová 2011; Teturová 2012).

Rostoucí zájem o verbuňku v regionech vyvolal mimo jiné i zformování Sboru lektorů a znalců slováckého verbuňku, který je poradním orgánem ředitele Národního ústavu lidové kultury ve Strážnici (dále NÚLK). V jeho řadách vedle členů odborné poroty soutěže a poroty seniorů působí i významní tanečníci verbuňku a znalci z regionů. Sbor se stal spolupracovníkem NÚLK při organizování různých forem výuky verbuňku, zaštiťuje poskytování lektorů pro tyto výukové aktivity, doporučuje odborníky pro konzultační aktivity v regionech i při organizování úspěšných popularizačních pořadů.

Klíčovou a nezastupitelnou roli v celém procesu hraje právě NÚLK. V jeho gesci jsou všechny již zmíněné aktivity realizované v rámci projektu revitalizace slováckého verbuňku i při naplňování závazků spojených se zápisem verbuňku

do Reprezentačního seznamu nemateriálního kulturního dědictví lidstva. Ústav je pořadatelem MFF Strážnice, jehož součástí je již zmíněná Soutěž o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku. Organizační štáb soutěže je součástí realizačního týmu festivalu a NÚLK poskytuje pro jeho práci odborné i technické zázemí.

Díky odborné činnosti NÚLK vznikl jedinečný videodokumentační projekt *Lidové tance z Čech, Moravy a Slezska*, v rámci jehož druhé řady s názvem *Mužské taneční projevy* (2000–2003) byl realizován šestidílný soubor věnovaný specifické podobě slováckého verbuňku na Kyjovsku, Podluží, u hanáckých Slováků, na Strážnicku, Veselsku a Uherskoostrovsku, na Uherskohradištsku a Uherskobrodsku a na Horňácku. Mimořádnou zásluhu na realizaci tohoto vskutku jedinečného dokumentárního souboru, který

se stal stěžejní součástí nominačního návrhu pro UNESCO, měl tanečník a choreograf Jan Miroslav Krist (1932–2007). Tato kolekce kvalitních audiovizuálních záznamů všech šesti regionálních podob slováckého verbuňku, která vznikla mimo jiné i díky soustavné a systematické dokumentaci všech ročníků strážnické soutěže, se stala spolehlivým faktografickým zdrojem pro autory nominačního projektu pro UNESCO Jana Miroslava Krista, Karla Pavlišťáka, Jitku Matuszkovou a Jana Blahůška (srov. Blahůšek et al. 2006).

NÚLK byl také pořadatelem 25. strážnického symposia věnovaného verbuňku a vydavatelem publikace s názvem *Slovácký verbuňk. Současný stav a perspektivy* (2010), která je kolektivní monografií reflektující výsledky dosažené v tomto směru v rámci odborné činnosti ústavu a jeho externích spolupracovní-



Odborná porota Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku při MFF Strážnice při práci. Foto Jarmila Teturová 2011.

ků, především v souvislosti s plněním úkolů vyplývajících z Koncepce účinnější péče o tradiční lidovou kulturu v České republice a vedením Seznamu nemateriálních statků tradiční lidové kultury České republiky. Díky fundovaným textům, zejména však rozsáhlému oddílu přinášejícím základní dokumenty a statistické údaje (srov. Blahůšek et al. 2010: 106–168) související s průběhem pětadvaceti let trvání soutěže, evokuje i tato publikace potřebu spolupráce široké obce etnochoreologů, etnomuzikologů a historiků při studiu a dokumentaci historie tohoto tance, vývoje jeho podoby, vývoje jeho tradování a změn teritoria jeho výskytu.

Jubilejní bilance procesu revitalizace slováckého verbuňku je pozitivní. Aby tomu tak bylo i v příštích letech, je třeba dodržovat dosud uplatňovanou zásadu, že veškeré projekty a zachovná opatření jsou realizovány ne pro jejich vnější efekt, ale proto, aby tento mužský tanec ve své jedinečné podobě stále žil. Úcta, uznání a dík patří všem, kdo obětavě pracovali, pracují a budou pracovat s tímto cílem.

Jan Blahůšek,
Karel Pavlišťík,
Jarmila Teturová

Literatura:

- Blahůšek, Jan – Krist, Jan Miroslav – Matuszková, Jitka – Pavlišťík, Karel 2006: *Slovácký verbuňk. Mistrovské dílo ústního a nemateriálního dědictví lidstva. The Slovacko verbuňk Dance of Recruits. The Masterpiece of Oral and Intangible Heritage of Humanity*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Blahůšek et al. 2010: *Slovácký verbuňk. Současný stav a perspektivy*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Teturová, Jarmila 2012: *Verbuňk v Žatčanech na Brněnsku v současném kulturně-spoločenském kontextu*. Národopisná revue, 22, č. 4, s. 275–279.
- Vrtalová, Jarmila 2011: *Význam rozšíření slováckého verbuňku v Moravských Knínicích na Brněnsku*. Národopisná revue, 21, č. 4, s. 293–297.



Zahájení soutěže, v popředí moderátorky Jana Pluhařová a Ladislav Šimeček. Foto Jarmila Teturová 2011, archiv NÚLK.

Přehled vítězů Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku do roku 1985:

1946:

1. Tanečníci ze Strážnice
2. Tanečníci z Ratíškovic
3. Tanečníci z Hrubé Vrbky

1947:

1. Miloš Janulík, Tvrdonice
2. Slávek Volavý, Strážnice
3. Jan Tuček, Tvrdonice

1948:

1. Miloš Janulík, Kostice a Ladislav Hnátek, Tvrdonice
2. Josef Matula, Krumvř
3. Josef Černý, Stará Břeclav a Jan Tuček, Tvrdonice

1957:

1. Milan Kropáček, FS Hradišťan Uherské Hradiště
2. Věroslav Blahutka, FS Olšava Uh. Brod
3. Jan Miroslav Krist, FS Olšava Uh. Brod

1958:

1. Jan Pavlík, Kuželov
 2. Jan Prokop, Týnec u Břeclavi
 3. Jan Miroslav Krist, Uherský Brod
- Zvláštní čestné uznání: Jiří Prachař, Kuželov; Jaroslav Hrbáč, Hrubá Vrbka

1959:

1. Jan Miroslav Krist, Brno
2. Věroslav Blahutka, Uherský Brod
3. Jan Beránek, Brno a Jan Prokop, Břeclav

Přehled vítězů obnovené Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku (1986–2014)

1986:

1. Rudolf Tuček, Slovácký krúžek Tvrdonice
2. Josef Bazala, FS Dolina Staré Město
3. Ivan Marčík, FS Olšava Uherský Brod

1987:

1. Rudolf Tuček, Slovácký krúžek Tvrdonice
2. Josef Bazala, FS Dolina Staré Město
3. Ladislav Jagoš, FS Danaj Strážnice a Ivan Marčík, FS Olšava Uh. Brod

1988:

1. Rudolf Tuček, Slovácký krúžek Tvrdonice
2. Josef Bazala, FS Dolina Staré Město a Ladislav Jagoš, FS Danaj Strážnice
3. Martin Černý, Slovácký krúžek Lužice a Jiří Gavenda, FS Vonica Gottwaldov a Miroslav Vymazal, Velké Pavlovice

1989:

1. Martin Černý, Lužice
2. Josef Bazala, FS Dolina Staré Město
3. Jiří Gavenda, FS Vonica Gottwaldov

1990:

1. Josef Vajčner, Strážnice
2. Luděk Trecha, Kostice
3. Karel Osička, Velké Bílovice a Petr Vozár, Uherský Brod

1991:

1. Miroslav Vymazal, Velké Pavlovice
2. Josef Vajčner, Strážnice
3. Martin Černý, Lužice a Marek Hejda, Staré Město

1992:

1. Ladislav Jagoš, FS Lipovjan Lipov
2. Jiří Gregor, FS Dolina Staré Město
3. Martin Kaňa, Slovácký krúžek Dolní Bojanovice a Josef Vajčner, Petrov

1993:

1. Jiří Gregor, FS Dolina Staré Město
2. Martin Kaňa, Dolní Bojanovice
3. Tomáš Machalínek, Slovácký soubor Kyjov a David Pavlíček, FS Kunovjan a Karel Vymazal, Velké Pavlovice

1994:

1. Tomáš Machalínek, Kyjov
2. Martin Kaňa, Dolní Bojanovice a Marian Dudek, Mutěnice
3. Josef Machálek, Lipov

1995:

1. Martin Kaňa, Dolní Bojanovice
2. Jiří Martykán, Uherské Hradiště
3. Josef Vajčner, Petrov

1996:

1. Štěpán Hubačka, Lužice
2. David Pavlíček, FS Kunovjan
3. Tomáš Machalínek, Slovácký soubor z Kyjova a Hynek Chrenčík, FS Lipovjan Lipov

1997:

1. Hynek Chrenčík, Louka
2. David Pavlíček, FS Kunovjan
3. Erik Feldvabel, FS Dolina Staré Město a Štěpán Hubačka, Lužice

1998:

1. Erik Feldvabel, FS Dolina Staré Město
2. Štěpán Hubačka, Lužice
3. Hynek Chrenčík, FS Lipovjan Lipov a Jan Krist, Slovácký krúžek Kyjov

1999:

1. Erik Feldvabel, FS Dolina Staré Město
2. Hynek Chrenčík, FS Lipovjan Lipov
3. Tomáš Machalínek, Slovácký soubor Kyjov

2000:

1. Erik Feldvabel, FS Dolina Staré Město
2. Hynek Chrenčík, soubor Lipovjan Lipov
3. Tomáš Machalínek, Kyjov

V roce 2000 se uskutečnilo velké finále „Soutěže o nejlepšího tanečníka Slováckého verbuňku“, kterého se zúčastnili vítězové strážnické soutěže z let 1986–2000.

Výsledky velkého finále:

1. Strážničtí verbíři za verbuňk k uctění památky Josefa Vajčnera

Další ocenění bez udání pořadí v abecedním sledu: Erik Feldvabel, Staré Město, Tomáš Machalínek, Kyjov, Rudolf Tuček, Tvrdonice

2001:

1. Štěpán Hubačka, Lužice
2. Erik Feldvabel, FS Dolina Staré Město
3. Hynek Chrenčík, Louka a David Gajdoš, Břeclav

2002:

1. Štěpán Hubačka, Lužice
2. Štěpán Melichar, Velké Pavlovice
3. Robert Botek, Kudlovice a David Gajdoš, Břeclav

2003:

1. Erik Feldvabel, Staré Město
2. Štěpán Hubačka, Lužice a Josef Létal, Hrušky
3. Štěpán Melichar, Velké Pavlovice

2004:

1. Martin Jelínek, Vlkoš u Kyjova
2. Josef Létal, Hrušky
3. Robert Botek, Uherské Hradiště a František Juráš, Podivín



Rudolf Tuček z Tvrdonic, vítěz soutěže 1986, 1987, 1988.

2005:

1. Jiří Mach, Břeclav
2. Josef Létal, Hrušky a Michal Závodný, Archlebov
3. Jindřich Navrátil, Míkovice a Petr Grebeň, Huštěnovice

2006:

1. Jakub Džubera, Kyjov
2. Josef Létal, Hrušky
3. Josef Machálek, Lipov

2007:

1. Josef Létal, Hrušky
2. Jakub Tomala, Popovice
3. Jakub Džubera, Kyjov a Marek Kraus, Šakvice

2008:

1. Martin Jelínek, Kyjov
2. Stanislav Popela, Perná
3. Štěpán Melichar, Velké Pavlovice a Martin Baláž, Staré Město



Erik Feldvabel ze Starého Města, vítěz soutěže 1998, 1999, 2000 a 2003.

2009:

1. Jakub Tomala, Popovice
2. Josef Létal, Hrušky
3. Petr Klein, Dolní Němčí

2010:

1. Jakub Tomala, Popovice
2. Stanislav Popela, Perná
3. Michal Adamec, Strážnice

2011:

1. Stanislav Popela, Perná
2. Jakub Tomala, Popovice
3. Martin Kobzík, Týnec a Petr Klein, Dolní Němčí

2012:

1. Martin Kobzík, Týnec
2. Stanislav Popela, Perná a Petr Klein, Dolní Němčí
3. Jakub Tomala, Popovice



Stanislav Popela z Perné, vítěz soutěže 2011, 2014, 2015.

2013

(zahájeno vyhlášení pěti oceněných míst):

1. Jakub Tomala, Popovice
2. Stanislav Popela, Perná
3. Pavel Vařecha, Lipov
4. Martin Kobzík, Týnec
5. Aleš Rada, Staré Město

2014:

1. Stanislav Popela, Perná
2. Aleš Rada, Uherské Hradiště
3. Martin Kobzík, Týnec
4. Milan Pokorák, Kyjov
5. Pavel Vařecha, Lipov

2015:

1. Stanislav Popela, Perná
2. Jaroslav Šraděja, Louka
3. Antonín Žmola, Kněžpole
4. Radim Krchňáček, Nivnice
5. Milan Pokorák, Kyjov



Program Verbuňk a UNESCO, Brno, divadlo Bolka Polívky (30. 4. 2009). Před skupinou verbířů z celého Slovenska je cena FOSKAR za nejlepší folklorní program roku 2008 (uveden 19. 4. 2008 v Praze v divadle U Hasičů). Soukromý archiv.

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2015

(Revue für Ethnologie 2/2015)

Herausgegeben vom Nationalen Institut für Volkskultur

696 62 Strážnice, Tschechische Republik

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

E-Mail: info@nulk.cz

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2015

(Journal of Ethnology 2/2015)

Published by the National Institute of Folk Culture

696 62 Strážnice, Czech Republic

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

E-mail: info@nulk.cz

Das Heft 2/2015 der Zeitschrift Národopisná revue (Volkskundliche Revue) präsentiert das Thema „Ethnologische Aspekte der Ausschmückung“. Alena Dunajová widmet sich in ihrer Studie der Verzierung der Dorfhäuser, und zwar insbesondere an den ausgewählten mährischen Beispielen (*Ars una, species mille. Die Form ändert sich, der Zweck bleibt – Verzierung der Dorfhäuser im 19. und 20. Jahrhundert*). Barbora Půtová befasst sich mit der Verzierung des Körpers und ihrer Funktion an den Beispielen der Deformierung des Fußes in der Chinesischen Kultur, der Verlängerung des Halses bei der ethnischen Gruppe von Kayan und des Einlegens von Lippentellern bei dem Mursi-Volk (*Relativität und Variabilität der Dekoration an Frauenkörpern*). Martin Soukup stellt das Thema der Penisfutterale in Neu-Guinea vor (*Die Kultur auf der Vorhaut: eine Variation über das Feigenblatt in Neu-Guinea*). Petr Lozoviuk in seiner Studie außer dem definierten Thema widmet sich der Diskussionen über den nationalen Charakter der sog. Volkskultur in den tschechischen Ländern (*Ethnographie und Streitigkeiten über die ethno-kulturelle Interpretierung der „Volkskultur“*).

Die Rubrik „Tradition im Wandel“ bringt den Text von Jana Poláková über den erneuerten Faschingsumzug in Opatovice bei Rajhrad. Die Rubrik „Rückblicke“ veröffentlicht die Erinnerung von Miloš Melzer an Ethnolog Jan. R. Bečák (1915–1987). Die „Gesellschaftschronik“ erinnert an die Jubiläen von Kunsthistoriker und Ethnologen Vítězslav Štajnochr (geb. 1945), Ethnologen, Historiker und Schriftsteller Vlastimil Vondruška (geb. 1955), Ethnologinnen Magdaléna Rychlíková (geb. 1955) und Alena Vondrušková (geb. 1955). Weiterhin erscheinen die Berichte über Ausstellungen, Festivals, sowie Besprechungen neuer Bücher und sonstige Auskünfte aus der Branche.

Journal of Ethnology 2/2015 deals with the theme Ethnologic Aspects of Adornment. In her study, Alena Dunajová pays attention to decoration of rural houses, especially on selected Moravian examples (*Ars una, species mille. The form changes but the purpose remains – decoration of rural houses in the 19th and 20th century*). Barbora Půtová writes about body adornments and their functions on examples of foot binding of young girls in Chinese culture, optical lengthening of women's necks in the Kayan ethnic group and lip-plates inserting into women's lips in the Mursi tribe (*The Relativity and Variability of Female Body Adornment*). Martin Soukup introduces the theme of penis sheaths in New Guinea (*Culture on Foreskin: New Guinea variations on fig leave*). In his study, Petr Lozoviuk goes beyond the specified theme and writes about discussions regarding the national character of so-called Czech lands folk culture (*Ethnography and Disputes about Ethnocultural Interpretation of "Folk Culture"*).

Transforming Tradition column presents a text by Jana Poláková about the renewed Carnival procession in Opatovice near Rajhrad. Review Section publishes the Miloš Melzer's memory of ethnographer Jan R. Bečák (1915–1987). Social Chronicle remembers anniversaries of Vítězslav Štajnochr (born 1945), an art historian and ethnologist; Vlastimil Vondruška (born 1955), an ethnologist, historian and writer; ethnologist Magdaléna Rychlíková (born 1955) and ethnologist Alena Vondrušková (born 1955). Other regular columns publish reports from exhibitions and festivals, reviews of new books and other news from the branch.

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2015, ročník XXV

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

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

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

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

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

Šéfredaktor: Jan Krist

Výkonná redaktorka a tajemnice redakce: Lucie Uhlíková

Redaktorka: Martina Pavlicová

Překlad resumé: Zdeňka Šafaříková

Tisk: LELKA, Dolní Bojanovice

Datum vydání: 30. června 2015

ISSN 0862-8351

MK ČR E 18807

