

N Á R O D O P I S N Á

revue

2/2018

AUTOŘI STUDIÍ A ČLÁNKŮ NR 2/2018:

Lidija VUJAČIĆ, Ph.D., (1972) absolvovala studium na Katedře etnologie a antropologie Filozofické fakulty Bělehradské univerzity, titul Ph.D. získala v oboru sociokulturní antropologie a komunikologie na Filozofické fakultě Univerzity Černé Hory, kde v současnosti pedagogicky působí. Její zájem se soustředí na antropologii současné a populární kultury, sociologii komunikace a médií a antropologii etnicity. **Kontakt:** lidija@t.com.me

Mgr. Joanna MAURER (*1988) vystudovala etnologii na Jagielonské univerzitě v Krakově, v současné době pokračuje v oboru v doktorandském studiu etnologie na Masarykově univerzitě v Brně. Věnuje se výzkumu migrace a identity, zabývá se Poláky v zahraničí. **Kontakt:** maurer88@gmail.com

Mgr. Ľubica VOĽANSKÁ, PhD., (*1976) vystudovala etnologii a historii na Filozofické fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě, od roku 2005 působí v Ústavu etnologie SAV. Její odborný zájem se kromě (auto)biografického výzkumu a problematiky staroby a stárnutí soustředí také na témata jako rodina, historická antropologie a nehmotné kulturní dědictví. **Kontakt:** lubica.volanska@savba.sk

Mgr. Anežka HRBÁČKOVÁ (*1988) vystudovala romistiku na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze (bakalářské studium) a obecnou antropologii na Fakultě humanitních studií UK (navazující magisterské studium). Kromě romistických výzkumů se věnuje studiu některých současných projevů folklorismu z pohledu sociální a kulturní antropologie. **Kontakt:** anezka.chval@email.cz

MgA. et Mgr. Kateřina ČERNÍČKOVÁ, Ph.D., (*1981) vystudovala katedru tance HAMU v Praze, od roku 2007 působí jako odborná pracovnice pro lidový tanec v odborném útvaru ARTAMA, které je součástí Národního informačního a poradenského střediska pro kulturu (NIPOS) v Praze. **Kontakt:** cernickova@nipos-mk.cz

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

N Á R O D O P I S N Á

revue

2/2018



OBSAH

Studie a materiály k tématu Volný čas jako předmět etnologického studia

Fenomenologie volného času a <i>homo consumens</i> (Lidija Vujačić)	87
Volný čas migrantů na příkladu Poláků v Brně (Joanna Maurer)	94
„Starneme pri tom, že stále niečo robíme...“: Dôchodok ako voľný čas? (Ľubica Vofanská)	103
Folklorní mejdlo: „Folkloristé“ v Praze jako kulturní kohorta (Anežka Hrbáčková)	119
Československé přehlídky a soutěže folklorních souborů v druhé polovině 20. století: zrcadlo doby a tvůrčích přístupů (Kateřina Černíčková)	130

Proměny tradice

Mají tradice lidové kultury místo v současné škole? Analýza výsledků realizovaného projektu Tady jsme doma – regionální folklor do školy (Alena Schauerová)	144
---	-----

Ohlédnutí

Jan Bohumír Práč a jeho životní dílo – sbírka ruských a ukrajinských lidových písní (Vjačeslava Lohvinová)	149
K významnému výročí Karla Fojtíka (Karel Altman)	151

Rozhovor

Folkloristika jako vědecká i životní vášeň: rozhovor s Dorotou Simonidesovou (Marta Šrámková)	152
---	-----

Společenská kronika

Blahopřání Ireně Štěpánové (Petr Janeček)	155
Jubilantka Jarmila Pechová (Věra Frolcová)	156
Odešla Milada Bimková (Klára Císaříková)	159

Přehlídky, koncerty

Brněnský koncert k poctě Františka Sušila (Jitka Matuszková)	160
Soutěž „Děti a píseň – Zpěváček 2018“ (Zita Skořepová)	161

Recenze

J. Nosková: „Proč to vyprávím?“ První polovina 20. století v písemných vzpomínkách německých obyvatel Brna / „Warum erzähle ich das?“ Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts in schriftlichen Erinnerungen deutscher Bewohner Brünns (Marta Šrámková)	163
Kolektiv autorů: Recetario medicinal Azteca (Oldřich Kašpar)	164
L. Bidgood: Czech Bluegrass. Notes from the Heart of Europe (Irena Přibyllová)	165
Pavel Raška: Kancionál založený ke cti a chvále Pánu Bohu všemohoucímu (1774) (Marta Toncrová)	166

Resumé

168

FENOMENOLOGIE VOLNÉHO ČASU A *HOMO CONSUMENS*

Lidija Vujačić (*Ústav východoevropských studií, Filozofická fakulta, Univerzita Černé Hory*)

Pro sociálně-kulturní antropologie se dynamika běžného života (můžeme říci kultura každodennosti a/nebo kultura volného času) stala jakýmsi druhem „empirické“ politiky, to znamená terénním výzkumem, protože zaznamenává vše, co se udá mezi životem a smrtí – události, které nejsou závažnými historickými událostmi, nýbrž reálným životem. Současně tento „jednoduchý“ rozměr našich životů¹ reprezentuje terén širšího ideologického zápasu, protože síla, která má dle francouzského filozofa Maurice Blanchota (1987) původ ve „všední“ denní pravdě, je významná, ať již slouží jako mezník z hlediska hodnoty, nebo koncipuje vzorce chování. Kromě toho tato modernizovaná etnografie objevila nové výzvy a tzv. jinakosti v oblasti obyčejnosti (a nejen v oblasti takzvané exotičnosti), protože kombinuje každodenní setrvačnost se změnami (Augé 1998). Podobně je teoretický rámec dotčených otázek odkázán na kulturní studia a snaží se objasnit spojitost mezi mediální, populární a spotřebitelskou kulturou, které jsou v kauzálním vztahu a které konec konců „vyplňují“ všední život. Kulturní studia ve skutečnosti udržují aktivní vztah s realitou a podle kulturní teoretičky Jeleny Đorđevićové „monitorují dynamiku rychlých společenských a ekonomických změn na místní a globální úrovni“ (Đorđević 2009: 7). Kromě toho přesně tento multiperspektivní přístup k těmto oblastem a tématům nám umožňuje uvažovat o těchto hodnotách, postojích a skutečnostech v rámci prostoru, praxe a mytologie všedního života, nebo – lépe řečeno – v rámci stále neprozkoumaných (každodenních) zvyklostí (Moran 2011). Když sociolog Alan Warde vysvětluje současnou populární a především spotřebitelskou kulturu, domnívá se, že „lidé jsou dnes definováni zprávami zasílanými jiným prostřednictvím zboží, které vlastní, a praktik, které vyjadřují a předvádějí“ (Warde 1994: 878). Proto antropologie (postmoderního) všedního života posouvá v kontextu výzkumu spotřeby své zaměření od *homo economicus* směrem k *homo consumens*.

1. Postmoderní doba a konstruktivní (spotřebitelská) identita

Postmoderní² doba, v níž žijeme, nejen relativizovala hranice v oblasti umění, ekonomie a politiky, ale také pře-

hodnotila stávající koncept všedního života, vytvořila nové styly a přesměrovala práci k volnu a volnému času, v němž téměř vše je prostoupeno kulturou konzumního způsobu života, mediálním obsahem a enormním objemem informací, kulturním průmyslem, marketingem a nakonec také spotřebitelskými návyky, které utvářejí nové prostory a spotřební ideály, včetně „spotřeby“ života jednotlivce (Moren 1967). V tomto smyslu je proto moderní (převážně konzumní) společnost závislá na nakupování a snaží se ze všech sil vychovávat každého jednotlivce již od dětství tak, aby se stal dobrým spotřebitelem, případně jej proměnil v předvídatelného spotřebitele. Podobně „se nakupování stalo každodenní činností – téměř formou rekreace“ (Eriksen 2003: 180). (Postmodernistická) kulturní studia vykládají tzv. identitu spotřebitele jako dramaticky konstruovanou formu. Filozof Douglas Kellner³ ve své publikaci *Media Culture* zaujímá k procesu (pře)hodnocení identity kritický postoj a zaměřuje se na zvolený obraz, vzhled a spotřebitelské zvyklosti (Kelner 2004). Kromě toho současný jednatel při vytváření své vlastní identity používá mezi jiným také jazyk výrobků, to znamená značky, které je označují, aby je odlišily, což je typické pro soudobou, stále více vizuální kulturu (McCracken 1986). To znamená, že identita spotřebitele je ve smyslu postmodernismu většinou založena na spotřebě výrobků a jejich symbolik, chování ve volném čase a vytváření image, stejně jako na zábavě, uspokojení a přehánění jako oblíbených hodnotách konzumní společnosti. V tomto smyslu je v protikladu k modernistickému konceptu identity, který, ačkoliv se liší od tradičně interpretované identity, stále přetrvává a souvisí se zásadními rozhodnutími jednotlivce, jako je profese, původ a rodina, politická a ideologická orientace apod. Tato objemná produkce (společně s enormní spotřebou) „podkopává dřívější obrysy naší identity a mění její základní složky“ (Sulima 2005: 245), protože především „věci (zboží) dávají podnět k přijetí životní filozofie, kterou lze vyjádřit dvěma slovy: peníze a úspěch“ (Šušnjić 2008: 166). Jako by byl *homo consumens* na každém kroku v pokušení „utratit co nejvíce peněz a nashromáždit co nejvíce zážitků“ (Onore 2002: 33).

Zdá se, že v moderní, extrémně materialisticky orientované společnosti se peníze staly nejdůležitějším

symbolem a „médiem“, protože jejich jazykem hovoří každý a každý mu rozumí. Peníze jako platební prostředek a měřítko hodnoty také způsobují, že věci lze srovnávat podle jejich zařazení do kategorií, což uvádí jejich majitele do nerovného postavení vzhledem k množství peněz, které mají, příp. nemají. To lidi od sebe vzdaluje, nebo naopak k sobě přibližuje, a rozděluje či spojuje jak lidi, tak i předměty. Peníze se staly měřítkem úspěchu, hnacím motorem (ne)opodstatněných ambicí, životních rozhodnutí a tak dále. I když je neoddiskutovatelné, že peníze jsou pro život praktické (a zvyšují úroveň svobody jednotlivce a odosobnění společenských vztahů), je také skutečností, že nejsou rozhodující pro jeho kvalitu. Štěstí nikdy netkví v penězích (nebo spíše nechutném hromadění enormních objemů peněz), nýbrž v kreativním vytváření a sdílení. Díky jejich schopnosti „transformovat“ společenské vztahy považuje slavný sociolog George Simmel ve své knize *Filosofie peněz* peníze za – empirický a jednoduchý – symbol jedinečnosti všeho, co existuje (Simmel 2003).

Současná identita se při své těžké závislosti na spotřebě souběžně stává méně stabilní vzhledem k otevřenému políčku, do nějž se „zapisuje“ zvolený význam. Proto Douglas Kellner věří, že jak moderní, tak také postmoderní identita zpravidla zahrnuje určitý stupeň reflexivity (Kellner 2004). Obě jsou vytvářeny na základě vybraných, ale limitujících kritérií, která jsou rozpoznatelná v rámci současné nabídky (typy identit). Stejný autor kriticky zdůrazňuje, že ačkoliv dochází k rozpadu osobitosti a zvyšuje se sociální přizpůsobivost, stávající postmoderní doba jakýmsi způsobem nabízí každému jednotlivci svobodu ve vytváření jeho vlastní identity. Jinými slovy: procesuální stránka a možnost volby (identity) zprošťuje jednotlivce vnějších limitů charakteristických pro dřívější epochy, jako je původ, příslušnost ke společenské třídě, národu, etniku, náboženství, cechu atd.

Je samozřejmé, že rychlému rozvoji spotřebitelské mentality předcházela změna ve společenské struktuře, jejíž základní rysy vycházejí z „narůstajícího obecného bohatství, které nahrazuje průmyslovou výrobu citlivějšími technologiemi, z rozvoje informační společnosti, globální expanze a komercializace kultury“ (Đorđević 2012: 12). Kritici konzumní společnosti vidí jako závažný problém, že „neustále pobízí či dokonce nutí lidí, aby překračovali možnosti svého příjmu“ (Gronow 2000: 101). Současná společnost nadbytku (oproti takzvaným spo-

lečností nedostatku), kterou sdílí západní postindustriální svět (zejména měřeno ve vztahu ke všem předchozím), ale také jiné společnosti ve světě, jež do ní nepatří, směřují v důsledku změněného poměru mezi objemem pracovního a volného času a také v důsledku vyššího příjmu a standardu své členy přímo ke spotřebě, která se stává hlavním měřítkem úspěchu a smyslu života v takovém prostředí.

2. Volný čas versus práce, změna versus stálost

V moderní společnosti převzal volný čas strukturu práce a vyžaduje organizaci. Volný čas má své normy a plán, protože je řízen rozvrhem a agendou (Svensen 2012: 84). Známe *čas jsou peníze* Benjamina Franklina a výrazy jako *trávení volného času* a podobné naznačují, že se nepřímě vztahuje k etice práce a že sám o sobě je hodnotou, která je „vytvářena kapitalistickým smyslem pro čas“ (Fisk 2001: 137). Tento pocit ve skutečnosti proměňuje čas ve zboží, které lze vlastnit, do nějž lze investovat a které lze střídat. Navíc v takovém prostředí každému čas chybí! Je důvodem v pozadí skutečnost, že práce a volný čas se promísily, roztržily a změnily se v mozaiku pracovních a volných chvil, do nichž musí být natlačeno stále více a více událostí, zatímco výstupy, jako jediná společná hodnota ekonomie, politiky a vědy musí být efektivní?! Neustálý nedostatek času je v konzumní společnosti typický pro většinu zaměstnaných obyvatel bohatých zemí a „dokonce i nezaměstnaný, který má moře času, jež může ‚zabíjet‘, je vtažen postranními dopady akcelerace ve chvíli, kdy si zapne televizi nebo otevře noviny“ (Eriksen 2003: 195).

Protože současný jednatel je stále více a více definován způsobem, jakým utrácí (své vlastní peníze), volný čas se stal základní hodnotou ideologie konzumerismu (součástí každodenního života, v němž se prostor a čas otevírá větší spotřebě, zábavě). Přání něco vlastnit nebo utrácet je nejčastěji vyslovováno ve volném čase, během takzvaného volna po skončení oficiálního pracovního dne⁴, takže je nemožné ignorovat dojem, že spotřebitelská aktivita vytváří v jednotlivcích, reálně nebo pouze symbolicky, pocit, že jsou svobodní a řídí sami sebe zejména v případech jednotlivých rozhodnutí, jako je „únik“ od (dobrovolně) přijatých povinností a fyzické nebo duševní práce.

Problém „nadměrné spotřeby“ je reflektován především ve zmiňované zóně takzvaného volna, které je stá-

le více a více vyplňováno nakupováním, takže pasivní hédonismus brání osobní kreativitě a rozvoji všestrannější existence, ačkoliv může mít mnohem složitější funkci, o níž mimo jiné psal francouzský filozof volného času Joffre Dumazedier jako o soustavě různých činností, v níž se nalézá jednotlivec poté, co byl „osvobozen“ od veškerých společenských, profesionálních a rodinných povinností (Dimazdije 1964). Francouzský sociolog Georges Friedmann hovořil o volném čase podobně a interpretoval jej jako čas bez jakýchkoliv povinností, ale také jako čas, v němž by jednotlivec měl vytvářet podmínky a zdroje k tomu, aby se stal všestrannějším a osobnostně se rozvíjel (Friedman – Navil 1972). Tímto způsobem představuje volný čas tu dobu, která je využívána k tomu, aby do života vnášela smysluplný obsah. Vzdalování se od výše uvedené ideologie a naplňování volného času v přehnané míře nebo výlučně spotřebou (což se odrazí v nekonstruktivním odčerpání energie a potlačení všech dalších složitějších činností, kterým by se současný moderní člověk měl věnovat) připisuje spotřebě záporný charakter. Něco podobného „světu unavených duší“, jimž německý ekonom a sociolog Werner Zombart, v souladu s Nietzscheho učením, před mnoha lety doporučil „přehodnotit (všechny) hodnoty“ (Zombart 2011: 203). Ačkoliv konzumní společnost z civilizačního hlediska a z pohledu opačné strany hodnotové škály nepopíratelně zajistila lepší život širokým vrstvám společnosti, zejména z ekonomického hlediska (spotřeba materiálních statků, služeb a zážitků, které překračují spotřebitelovo minimum, tj. uspokojování základních životních potřeb), podstatným způsobem znovu stvrdila postavení střední třídy, která byla nebo by měla být hlavní hnací silou každé společnosti (ledaže by převzala zcela materialistickou orientaci). Tato privilegia většiny se však z perspektivy mnoha kritiků stávají překážkou (sebe)realizace, protože *homo consumens* je stále pasivnější, méně se zajímá o svou vlastní podstatu a společenské angažmá a chradne v prostředí předmětů, které jej dočasně a uměle zprošťují složitějších problémů. Nějakým způsobem „mít nahrazuje být“ (Horvat 1984: 85).

„Duševní prázdnota“ také způsobuje, že současný jednotlivec je méně individuální při výběru stejného námetu, pomalejší při posuzování hodnot a angažmá, ale současně stále rychlejší při vyjadřování a realizaci konzumních přání. Proto v současné kultuře spotřeba akceleruje, zatímco výrobky na trhu (přání) jsou velmi rychle

překonané. Okamžité jsou nahrazovány novými, které jsou vždy symbolicky ještě více žádoucí v jedné linii se stávajícím ekonomickým konceptem, podle něhož výrobci různých typů zboží ani nepředstírají, že jejich výrobky mají delší životnost. Naopak - jsou vyrobeny pouze „za účelem odmítnutí“, jak zdůraznil Erich Fromm v práci *To Have or To Be*, aby uspokojily aktuální touhu během nakupování a vyprovokovaly novou touhu, která bude uspokojena novou koupí (Fromm 1980). Proto v souladu se zákonitostmi průmyslové výroby, která umožňuje, aby výrobky byly vyráběny rychleji a aby zlevňovaly, a tím je zpřístupňuje většímu počtu lidí, třebaže jejich životnost je kratší, protože jsou buď horší kvality a postradatelné, nebo protože jsou úmyslně konstruovány jako spotřební zboží s „krátkým dechem“, což je symbolicky činí „nudnými“ a *zastaralými*, taková hyper-výroba a hyper-používání jakýmsi způsobem devaluje *novost* jako kvalitu (touhu, očekávání, faktor překvapení apod.)

Stávající kultura spotřeby ve skutečnosti mnohem blíže odpovídá potřebám kapitálu než aktuálním potřebám jednotlivce. Na konci 19. století propojil sociolog a ekonom Thorstein Veblen tzv. zahálčivou třídu (v době jejího vzniku, kdy kategorie práce a volného času byly poprvé jasné odděleny) s „vykořisťovatelským konceptem“ sociálního systému, v němž substruktura systému má různé polohy, přístup k prostředkům a vztah k takzvané obvyklé fyzické práci (Veblen 1966). Další kritici původní masové spotřeby zdůrazňovali, kromě expanze a marketingu kýče, sociální hierarchii, protože „předměty spotřeby primárně reprezentovaly postavení spotřebitele a obsahovaly příslib vzestupu na společenském žebříčku“ (Gronow 2000: 74). Tentýž autor dodává, že špatně vybudovaná společenská pýcha má škodlivý dopad na vkus.

Kvůli tomu, aby byly výrobky ekonomicky přístupné a pochopitelné pro co největší počet lidí, stává se jejich standardizace prostřednictvím masové výroby základním rysem masové kultury a spotřeby a současně zdrojem kritiky. Nicméně masová kultura (i když kritizovaná z pohledu rozmanitých společenských teorií, zejména *Frankfurtské školy*, kvůli její homogenizaci a zjednodušování obsahu, sociálního vkusu a utrácení peněz za nákup reprezentativních výrobků pro dosažení vyššího společenského postavení atd.) ve svých prvních stádiích zahrnovala dvě velmi důležité pozitivní charakteristiky – dostupné výrobky a zlepšenou kvalitu každodenního života a také demokratizaci sociálního prostředí, což

neumožnila žádná kultura nebo historický koncept nikdy předtím. Vytvořila, tedy umožnila společenskou mobilitu bez ohledu na původ, společenské zařazení atd., a rovněž následná rozhodnutí pro výběr určitých výrobků nebo životních stylů se stala individuálnějším aktem a důsledkem, minimálně formálně, svobodné volby. Ruku v ruce s extrémním rozvojem masové kultury a se vstupem do pozdější sociálně-ekonomické a dokonce „ideologické“ fáze (turbo)konzumní společnosti, jak ji nazývá francouzský filozof a sociolog Gilles Lipovetsky (2008), však stále více a více sklouzáváme do vágního a nebezpečného prostoru v tom smyslu, že je sporné, kolik z našich takzvaně svobodných rozhodnutí je vlastně důsledkem naší racionální a osobně citlivé volby a nakolik jsou tato rozhodnutí ovlivněna (sebe)kontrolními, ideologickými, reklamními a dalšími mechanismy, které nás navedly k tomu, abychom se vydali po nalinkovaných cestách, kterými se ubírají miliony dalších lidí na světě. To znamená, že v životě činíme rozhodnutí, zejména při nakupování, jež je nesporně důležitým aspektem našeho každodenního života, která jsou navržena „shora“, tj. z různých propagandistických center moci a z ekonomického, ideologického, vzdělávacího či mediálního systému zprostředkování zpráv atd.

3. Masmédia a „kolonizace“ volného času

Změněný koncept štěstí a uspokojení v současné společnosti vedl k přehodnocení důležitosti práce a volného času, takže finský sociolog Jukka Gronow dochází k závěru, že „nová etika uspokojení neboli ‚etika zábavy‘ stojí často v opozici vůči dřívější dominantní etice práce; zatímco hédonismus je v protikladu k askezi“ (Gronow 2000: 22). Hédonisticky orientovaný spotřebitel má nároky, které nejsou založeny na ekonomických, nýbrž na iracionálních důvodech a jsou vyvolány touhou po novém předmětu, zkušenosti, vzrušení. Slavný francouzský antropolog a sociolog Pierre Bourdieu popsal takový „étos spotřeby“, jehož nositelem je střední třída, jako dychtivost po moderním typu spotřebitele, který chce vše najednou, ale nehodlá tomu téměř nic obětovat, zatímco typy většinou materiálních hodnot se mění a jedinou kvalitou, která v toužebném přání přetrvává, je *novost* jako hodnota sama o sobě, která inspiruje a vede k relativně předvídatelnému spotřebitelskému chování (Bourdieu 1999). Stejně jako v případě módy *novost* ovládá toužebná přání a vytváří příjemná očekávání, zatímco usku-

tečnění nákupu představuje akt, který touhu po určitém výrobku ukončuje, což znamená počátek nového prahnutí (po dalším výrobku), jako kdyby touha samotná byla zásadní záležitostí, a ne jen posedlostí. Norský filozof Lars Fredrik Händler Svensen tak dochází k závěru, že „případ módy, striktně řečeno, nevyžaduje žádnou jinou kvalitu než bytí novým“ (Svensen 2004: 45). Právě tato podmínka činí celý proces otevřeným a nekonečným. Konzumní společnost jako perpetuum mobile produkuje toužebné přání, reaguje na něj specifickým produktem a pak opět vytváří touhu po něčem „čerstvějším“. Z tohoto důvodu je marketing, ať již skutečný nebo nahodilý, všudypřítomný, jak v takzvaných seriózních a nejtriviálnějších situacích, tak i ve společenských kontextech. Marketing při své „komunikaci“ mezi potřebami a způsoby uspokojování produkce a spotřeby „rozpoznává, předpovídá a výnosně uspokojuje potřeby spotřebitelů“ (Koković 1997: 375). Pokud interpretujeme striktně termín marketingová manipulace, znamená to chtít důrazně „proniknout do něčí mysli, aby do ní byl implantován názor nebo chování, zatímco osoba samotná si není vědoma nátlaku“ (Breton 2000: 25). Funkcí výrobků, které jsou propagovány nebo již používány, je pobavit potenciální nebo aktuální uživatele – vzbudit v nich zájem a pocit štěstí a pak vyvolat depresi, která vyvstává bezprostředně po nasycení stávajícím vlastnictvím, zatímco se objevuje touha po novém produktu a spouští tentýž cyklus, čímž celý život přeměňuje na vyhledávání trošky zábavy.

Již zmíněný Gilles Lipovetsky v díle *Age of Emptiness* přemítá, že druh „demokratizace hédonismu“ je především patrný v době tzv. volného času, během něhož se objevuje jako důležitá, ne-li hlavní hodnota v masové, populární, tj. konzumní kultuře a vnucuje potřebu ustavičného honění se za lepším životním standardem. To se většinou odráží v materiálních statcích, které nejsou o tolik více funkční než ty předchozí, ale oslnivě apelují na audiovizuální zobrazení, která se hojně vyskytují v médiích (Lipovetsky 1987). Je zřejmé, že existuje důležitá spojitost mezi spotřebou mediálních obrazů a zvuků a systémem materialistických hodnot v tom smyslu, že přispívají ke konsolidaci osobnosti zaměřené na spotřebu. A je to právě reklama, kde je efekt výrobků a úroveň uspokojení, kterou tento efekt produkuje, zveličován, právě podle norem konzumní společnosti. Podobně jako v případě populární konzumní kultury, která ji vytváří, má

tendenci být okouzující jako přebytek semiózy. Neboli, jak dovozuje americký historik a filozof John Fiske, „přehnaný znak realizuje funkci vládnoucí ideologie“ (Fiske 2001: 133).

Člověk volného času je člověk televize a především internetu. Média určitým způsobem boří všechny jasné hranice, které dosud existovaly – mezi kulturou a technologií, či mezi kulturou a přírodou – a současně překračují realitu, která je „v jejich všudypřítomnosti, kterou vytvářejí, naši zkušeností s realitou“ (Koković 2007: 39). Jean Baudrillard (1988) uplatňuje hyper-realistický přístup a rovněž interpretuje média a technologii jako sféry, které poskytují mnohem intenzivnější zkušenost ve srovnání se zkušeností reálnou a každodenní, což stále více rozostřuje hranice mezi reálným a simulovaným. Podobně jako Guy Debord ve své práci *The Society of the Spectacle* (Debor 1967), také Baudrillard ve svých dílech, zejména v publikacích *America* (1988) a *Consumer Society – Myths and Structures* (1998), vykládá konzumní společnost jako neomezenou akumulaci spektaklu a zábavy, které se stávají hlavními hodnotami společnosti. Média, v souladu se stávajícími kulturními vzorci, (re)konstruuji touhy a vzpomínky (Dragičević-Šešić 1994). Na jedné straně vzniká dojem, že nové kulturní vzorce demokratizují proces identifikace, zatímco na druhé, vzhledem k relativně lehké konstrukci, ji fragmentují a opět destabilizují, a to většinou pomocí médií. Nesmírně obrovská nabídka informací, zábavy, interakcí, debat atd. otevírá prostor pro vytváření nových, paralelních a rozdílných identit. Vzniklá doména svobody umožní, vzhledem k anonymitě a dislokaci, býti kýmkoliv. Rovněž existují jasné hranice mezi reálnou a virtuální, veřejnou a soukromou komunikací, v nichž každá identita může být jak stabilní (materiální), tak fluidní (virtuální), a to podle individuální představy, nebo naopak kolektivní projekce. Ale z technologického hlediska nová média civilizaci usnadňují zlepšit všední život tím, že osvobozují jak čas, který neustále „akceleruje“ spolu s tím, jak se rozvíjejí technické možnosti, tak i prostor, který se díky nim v oblasti komunikace mění v nedůležitý faktor.

Protože našemu volnému času dominují média, jsou jak „kolonizátory“ tak i socializátory, kteří v současné společnosti určují hodnotové, estetické a další standardy. Média informují, vzdělávají a baví své posluchače neboli konzumenty/spotřebitele (termín, který stále více z pohledu médií potlačuje pojem posluchačstvo nebo

veřejnost, jasně ukazuje na logiku marketingu a nahlíží na posluchačstvo jako na potenciální spotřebitele). Pierre Bourdieu k tomu poznamenal, že televize si nejdříve vytvořila monopol nad veřejným prostorem, převzala kontrolu nad veřejnou produkcí a definovala politické, ekonomické a další otázky v závislosti na svých vlastních, primárně ekonomických zájmech (Burdije 2000). Ve skutečnosti je zřejmé, že média v rámci konzumní a populární kultury předepisují formy sociálně-kulturních modelů podle toho, který z nich nejširší auditorium ocení, co je úspěchem, co je selháním, co je silnou a co slabou stránkou a podobně. Relativní autonomie, kterou kultura kdysi měla jako oddělený a nejsvobodnější společenský podsystém, je v rozkladu, přelila se do oblasti výroby-spotřeby, to znamená současné (sub)kultury potřeb, kulturního průmyslu, produkce nejvíce standardizovaného obsahu a populárních symbolů, a používá obrazy a slova, která jsou pochopitelná pro každého, jenž je „konzumuje“ (což je globální komunita), což zjemňuje její homogenizující a jednorozměrný charakter. Nicméně přesně v centru mediální kultury spočívá potenciál pro převrat, společenskou kritiku, jak to naznačil mezi jinými teoretik médií D. Kellner (2004), který vysvětluje rozpor funkcí a akcí stávající kultury s ohledem na vytváření významu a identity.

Závěr

V konzumní kultuře proto důležitost práce (interpretované v tradičním smyslu slova jako dominantní společenská aktivita, základ osobního úspěchu a podmínka pro existenční přežití atd.) klesá, zatímco důležitost spotřeby a volného času, v němž je realizována a reflektována v životním stylu, hodnotovém systému a postavení jednotlivce ve společnosti, roste. Vzhledem ke zvýšené spotřebě a toužebným přáním (způsobeným novou kulturou umělých potřeb) však jednatel potřebuje více peněz na nákupy, což současně vyžaduje vyšší příjem. Proto je v rámci dříve „získaného“ volného času stále častější práce navíc (na částečný úvazek, vedlejší pracovní činnost atd.). Lze říci, že bez ohledu na technologii, která zvyšuje úroveň produktivity a snižuje počet pracovních hodin, (ne)odůvodněná touha jednotlivce vlastnit více způsobuje to, že musí vydělávat více peněz, takže každodenní život se přeměňuje na začarovaný kruh honby za penězi, výdělků i časem a jejich investování do nákupů.

POZNÁMKY:

1. Toto téma bylo diskutováno největšími autory z oboru sociálních věd a výstavnými představiteli vědeckých oborů v oblasti každodennosti a volného času, jako jsou H. Lefebvre, M. de Certeau, M. Augé, Z. Bauman, J. Fiske ad.
2. Tím je myšlena stávající doba a kultura (a v širším slova smyslu epocha od druhé poloviny 20. století do současnosti), v níž se způsob myšlení, kreativity a života úzce vztahuje k novým technologiím a médiím, v níž neexistují absolutní pravdy, hodnoty a pravidla a hlavními rysy jsou procesualnost a nestálost. Ve skutečnosti, ačkoliv je výraz *postmoderní* nepřesný, resp. existuje více teoretických postojů, které jej vysvětlují, aktuální (postmoderní) společnost je prv-

ní, která je definována jako (fluidní) svět změny a přechodu – protože současnost má mnoho projevů osobní a kolektivní aktivity, různé obsahy v kulturním, politickém a ekonomickém smyslu, či křehké sociální vztahy a institucionální spojitosti.

3. [V textu uvádíme originální jména autorů, v odkazech na literaturu ponecháváme tvary uváděné na příslušných překladových publikacích v srbské či černohorštině – pozn. redakce].
4. Tyto dva termíny jsou v moderní společnosti směřovány na rozdíl od dávné interpretace volna jako nejsvobodnější a nejkreativnější části nebo aspektu volného času.

LITERATURA:

- Augé, Marc 1998: *A Sense of the Other: The Timeliness and Relevance of Anthropology*. CA: Stanford University Press.
- Baudrillard, Jean 1988: *America*. New York: Verso Press.
- Baudrillard, Jean 2003 (1998): *The Consumer Society. Myths and Structures*. London: Sage Publication.
- Blanchot, Maurice 1987: Everyday speech. *Yale French Studies* 73, s. 12–20.
- Bourdieu, Pierre 1999: *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. New York: The New Press, 1999.
- Burdije, Pjer 2000: *Narcisovo ogledalo* [Narcissus mirror]. Beograd: Clio.
- Breton, Filip 2000: *Izmanipulisana reč* [La parole manipulée]. Beograd: Clio.
- Certeau, Michel de 1984: *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Debor, Gi 1967/2003: *Društvo spektakla* [The Society of the Spectacle]. Beograd: Anarhija/Blok 45.
- Dimazdije, Žofr 1964: *Aktuelni problemi sociologije rasonode* [Current Issues in the Sociology of Leisure]. *Gledišta*, sv. 4.
- Dragičević-Šešić, Milena 1994: *Neofolk kultura*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanović.
- Đorđević, Jelena 2009: *Postkultura: Uvod u studije kulture* [Post-Culture: Introduction to the Cultural Studies]. Beograd: Clio.
- Đorđević, Jelena (ed.) 2012: *Studije kulture* [The Cultural Studies]. Beograd: Službeni glasnik.
- Eriksen, T. Hilan 2003: *Tiranija trenutka* [Tyranny of the Moment]. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Fisk, Džon 2001: *Popularna kultura* [Popular Culture]. Beograd: Clio.
- Fridman, Žorž – Navil, Pjer 1972: *Sociologija rada* [The Sociology of Work]. Sarajevo: Veselin Masleša.
- From, Erih 1980: *Imati ili biti* [To Have or To Be]. Zagreb: Naprijed.
- Gronow, Jukka 2000: *Sociologija ukusa* [The Sociology of Taste]. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Horvat, Branko 1984: *Politička ekonomija socijalizma* [Political Economy of Socialism]. Zagreb: Globus.
- Kelner, Daglas 2004: *Medijska kultura – Studije kulture, identitet i politika između modernizma i postmodernizma* [Media Culture: Cultural

Studies, Identity, and Politics Between the Modern and the Post-modern]. Beograd: Clio.

Koković, Dragan 1997: *Pukotine kulture* [The Cracks in Culture]. Beograd: Prosveta.

Koković, Dragan 2007: *Društvo i medijski izazovi. Uvod u sociologiju masovnih komunikacija*. [Society and Media Challenges. Introduction to the Sociology of Mass Communications]. Novi Sad: Filozofski fakultet, Novinarska biblioteka.

Lipovetcki, Žil 1987: *Doba praznine* [The Age of Emptiness]. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Lipovetsky, 2008: *Paradoksalna sreća* [Paradoxical of happiness]. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

McCracken, Grant 1986: Culture and Consumption: A Theoretical Account of the Structure and Movement of the Cultural Meaning of Consumer Goods. *Journal of Consumer Research* 13, s. 71–84.

Moran, Džo 2011: *Čitanje svakodnevnice* [Reading the Everyday]. Beograd: Biblioteka XX vek.

Moren, Edgar 1967: *Duh vremena* [The Spirit of Time]. Beograd: Kultura.

Onore, Karl 2002: *Pohvala sporosti* [Praise of Slowness]. Beograd: Algoritam.

Simmel, Georg 2003: *Filozofija novca* [The Philosophy of Money]. Novi Sad: Knjižarnica Zorana Stanojevića.

Sulima, Roh 2005: *Antropologija svakodnevnice* [An Anthropology of Commonplace]. Beograd: Biblioteka XX vek.

Svensen, Fr. H. Laš 2004: *Filozofija dosade* [Philosophy of Boredom]. Beograd: Geopoetika.

Svensen, Fr. H. Laš 2012: *Filozofija rada* [Philosophy of Labor]. Beograd: Geopoetika.

Šušnjić, Đuro 2008: *Ribari ljudskih duša* [The Fishermen of Human Souls]. Beograd: Čigoja štampa.

Veblen, Torsten 1966: *Teorija dokoličarske klase* [The Theory of the Leisure Class]. Beograd: Kultura.

Warde, Alan 1994: Consumption, Identity-Formation and Uncertainty. *Sociology* 28, č. 4, s. 877–898.

Zombart, Verner 2011: *Luksuz i kapitalizam* [Luxury and Capitalism]. Novi Sad: Mediterran publishing.

Summary

Anthropology of Everyday Life and a Phenomenon of Leisure

The free time (leisure) phenomenon is an increasingly inspiring theme in anthropological discourse, especially in the so-called anthropology of everyday life. First of all, free time fills media content, creating a new „culture of needs“ represented, mostly, through consumeristic (materialistic) values, since consumption is embedded in everyday patterns of behavior and is in constant interaction with technology and new types of media. And our identity, through the mentioned spheres, is „defined“ first within the (daily) free time. It is shaped by rest, fun, creative processes, but also leisure, consumption. In the postmodern era, Z. Lipovetsky observes, and „a kind of democratization of hedonism“, in the sense that new spaces are opened without prior exclusivity, and the boundaries between styles, purposes, values become relative, in everyday life both in the sphere of art, in the economy, politics, etc. Thus, the usual daily dynamics, as a kind of practical policy, becomes an anthropological interest, especially through cultural studies, which emphasize topics from the popular, media and consumer culture, at the local and global level, maintaining an active attitude towards reality.

Key words: Free time; leisure; anthropology of everyday life; postmodern identity.

VOLNÝ ČAS MIGRANTŮ NA PŘÍKLADU POLÁKŮ V BRNĚ

Joanna Maurer (*Ústav evropské etnologie FF MU, Brno*)

Volný čas neboli časové úseky, o jejichž způsobu naplňování rozhoduje sám dotyčný, jsou prostory plné různých významů a odkazují na habitus jednotky (Bourdieu 2009: 34), její sociální kompetence a na individuální postoje k realitě, k jiným jednotlivcům. Je to zvláště patrné v případě pozorování volného času migrantů, jež se může stát klíčem k pochopení typů a strategií jejich pobývání v cizině, k odhalení struktury jejich relace a integrace s majoritní společností a k poznání, zda existuje a je udržována tzv. transnacionální totožnost. K vzniku tohoto textu vedly tři hlavní teze:

1. způsoby trávení volného času migrantů jsou důležitým indikátorem charakteru migrace a najdeme v nich elementy vytváření nového domova v novém prostředí;
2. naplnění a obsah volného času plní řadu funkcí a odráží míru integrace migranta s hostující společností;
3. příslušníci etnických minoritních skupin se většinou v rámci svého volného času zúčastňují organizovaných událostí své skupiny.

Tyto teze vyplynuly z pozorování trávení volného času u migrantů (pocházejících z různých zemí) a zúčastněného pozorování mezi Poláky v Brně v letech 2016–2017, s kterými byly rovněž provedeny rozhovory. Jak zúčastněné pozorování, tak i rozhovory jsou empirickými daty shromážděnými v rámci přípravy disertační práce zaměřené na analýzu konstrukcí bezpečného životního prostoru v cizí zemi. Tímto prostorem rozumíme individuálně tvořené konstrukce, které se mohou skládat z míst v zemi původu a míst v cílové zemi. Migrantí, kteří se mohou volně pohybovat mezi Českou republikou (dále jen ČR) a Polskem, mohou rovněž do určité míry volně rozhodovat o tom, v jakém prostředí budou pobývat (zůstává zde samozřejmě samotná pracovní doba, avšak není třeba řešit problémy spojené s registrací pobytu a s vízem atd., mohou v podstatě kdykoliv odjet do země původu). Rozhovory a zúčastněné pozorování se nevyhnutelně musely dotknout tématu volného času, protože respondenti k udržování vztahu se zemí původu v drtivé většině využívají právě svůj volný čas.

V tomto textu se zaměříme na Poláky obou pohlaví, kteří se do Brna přestěhovali po roce 2004, jsou zaměstnání jako nemanuální pracovníci, zpravidla ve větších mezinárodních anebo českých společnostech. Zvolení

respondenti mají mezi 25 a 40 lety, nemají děti (alespoň neměli v době výzkumu), žijí ve vztazích či samostatně. V Brně žijí minimálně rok, avšak žádný z tázaných nebyl zpravidla jednoznačně rozhodnutý, že by chtěl/chtěla zůstat v Brně natrvalo.

Citace rozhovorů uvedené v následujícím textu byly zaznamenány během vlastního výzkumu buď jako záznam polostrukturovaných rozhovorů, anebo byly zapsány v průběhu pozorování či následně po něm. Rozhovory byly vedeny v polštině, do češtiny byly přeloženy autorkou tohoto příspěvku, která rovněž patří ke zkoumané skupině. Text je tedy napsán především z emické perspektivy.

Příspěvek nezahrnuje analýzu času stráveného on-line, to jest telefonování s rodinou a známými přes program Skype, komunikaci pomocí chatů, čas strávený prohlížením sociálních sítí a webových stránek, vytvářením a udržováním profilů na sociálních sítích atd. Čas strávený na internetu lze považovat za důležitý a lze předpokládat, že rovněž indikuje specifika spojená s pobytem cizinců v zahraničí. Zastávám však názor, že těmto dimenzím je nutné se věnovat v samostatné studii.

Poláci v Brně

Na území dnešního Česka žijí Poláci již desítky let. Hlavním a přirozeným důvodem je sousedství obou států – největší skupina Poláků žije v pohraničních oblastech (Těšínské Slezsko, Karviná, Frýdek-Místek). Ve 20. století se četnost této skupiny dlouhodobě pohybovala kolem padesáti až šedesáti tisíc, ačkoliv při sčítání lidu v roce 2001 se k polské národnosti přihlásilo už jen necelých čtyřicet tisíc lidí (Madecki 2008: 11).

Emigrace Poláků do města Brna je záležitostí 20. století. Jak uvádí Roman Madecki v práci *Poláci v Brně a na jižní Moravě*, dějiny polské menšiny na území dnešní ČR sahají do středověku, jejich stopy jsou patrné rovněž v Brně, jde však o ojedinělé případy. Skupina se stává početnější až v minulém století (Madecki 2008: 11–12). Dříve lze pátrat pouze po stopách jednotlivců, jako byla ve 14. století třeba královna Eliška Rejčka (dcera krále Přemysla II. Velkopolského a manželka českého krále Václava II., následně po jeho smrti Rudolfa Habsburského a pak Jindřicha z Lipé, která žila v Brně od roku 1318),

anebo skupin dovedených do Brna životním osudem, jako byli vězni na brněnském Špilberku v 30. a 40. letech 19. století (téměř 200 lidí, jejichž příběh vypráví část výstavy *Špilberk – žalář národů*).

Podle dat uvedených na stránkách Českého statistického úřadu jsou Poláci pátou nejpočetnější skupinou cizinců v Brně a na jižní Moravě po Slovácích, Ukrajincích, Vietnamcích a Rusech. Ke konci roku 2015 v Brně a okolí žilo téměř 800 Poláků. Více než polovina z nich měla v kraji trvalý pobyt (Adam 2015). Jedná se o údaje o cizincích, kteří si zaregistrovali svůj pobyt v Brně. Registrace trvalého anebo přechodného pobytu není však vynutitelná, a proto reálné číslo může být vyšší.

Důvody, proč Poláci do Brna přijíždějí, lze rozdělit do tří skupin: ekonomické, rodinné a vzdělávací. Častá je také kombinace dvou nebo tří důvodů.

Mezi důvody ekonomické patří z největší části zaměstnání, v minimálním počtu podnikání. Ve většině případů si Poláci najdou práci v mezinárodních (IBM, AT&T, Lufthansa, PPG Industries) anebo českých společnostech (Kiwi, Moravia IT). Často se jedná o zákaznické služby poskytované na dálku: objednávky zboží a služeb (např. parfémy či letenky), reklamace, administrativní práce, obchodní zastoupení a práce v oblasti IT atd. K takovým zaměstnáním se Poláci dostanou díky odbornému vzdělání, zkušenostem anebo znalosti cizích jazyků – část pracovních nabídek ve výše popsaných oblastech totiž vyžaduje znalost polského jazyka na úrovni rodilého mluvčího. Další částí skupiny zaměstnanců jsou manuální pracovníci na stavbách, popř. ve výrobě. Charakter pobytu těchto zaměstnanců je často odlišný od těch, kteří nepracují fyzicky: v práci jsou od pondělí do pátku a pak většinou odjíždějí na víkend domů; vracejí se v neděli večer či v pondělí ráno. Brno je pro ně jen místem práce, nikoliv místem života, avšak i v této skupině nalezneme výjimky.

Rodinné důvody lze odhalit především u smíšených polsko-českých párů či manželství a také u párů, v nichž žádný z partnerů není občanem ČR, dvojice se však rozhodla žít v Brně. Takové vztahy často vznikají během pobytu jednoho či obou partnerů v Brně (jako příklad lze zmínit smíšené páry, které vznikly během studentských výměn).

Za účelem vzdělání přijíždějí do Brna hlavně studenti v rámci meziuniverzitních dohod, jako je např. Erasmus či další typy studijních pobytů a stáží; v několika případech pak následujícím krokem bylo získání zaměstnání.

Zaměříme se na formy trávení volného času a jejich funkce u respondentů, kteří se do ČR přistěhovali po roce 2004, tedy po vstupu Polska a ČR do Evropské unie. Po roce 2004 byla práva cizinců pocházejících z členských států unie postupně srovnána s právy občanů ČR, a tak Poláci zde žijící mají dnes z velké části stejná práva a povinnosti jako Češi.

Ze zkoumané skupiny migrantů, kteří do Brna přijeli z ekonomických důvodů, byli záměrně vyloučeni manuálně pracující lidé. Příčinou je odlišný charakter jejich pobytu v ČR: Brno vnímají spíše jako pracovní než životní prostor a jejich pobyt v Brně a okolí má více méně funkční charakter, orientovaný na práci a výdělek. Jejich pracovní doba bývá delší než pracovní doba nemanuálních zaměstnanců, volný čas věnují hlavně odpočinku a regeneraci. Obvykle nemají zájem o integraci, výuku jazyka atd. Podobné závěry o volném času manuálně zaměstnaných Poláků nacházíme v literatuře týkající se jejich pobytu i v jiných zemích, např. v Nizozemí a Velké Británii (Piejko – Wanke 2015) či na Islandu (Zielińska 2016).

Volný čas a volný čas migrantů

V anglickém jazyce a anglické literatuře se používají dva termíny: *free time* a *leisure*. Oba termíny v podstatě znamenají volný čas, ačkoliv by se dalo říci, že *free time* je také v určitých kontextech chápán jako „mimopracovní doba“. Termín *leisure* pochází z latinského *licere* („být dovoleno“) a v určitých kontextech navazuje spíše na konkrétní aktivity vyplňující volný čas; v české literatuře je označován jako volný čas (Patočková 2014: 5). V tomto textu budeme volný čas ztotožňovat s druhým významem.

Diskurs volného času je v humanitních vědách přítomný už řadu let. Zájem o analýzy volného času se rozšířil v 50. až 70. letech 20. století zejména v oblasti sociologie. V této době vznikla práce *Vstříc civilizaci volného času* francouzského sociologa Joffre Dumazediera (1966), který je dodnes snad nejčastěji citovaným autorem věnujícím se této tematice (Fazik 2011: 10) a který volný čas považuje za důležitý indikátor lidského bohatství. Podle jeho názoru je mimopracovní doba „tak stará jako práce sama“, ale volný čas je záležitostí civilizace zrozené z průmyslové revoluce. Dumazedier tvrdí, že volný čas neexistoval ve společnostech archaických a agrárních, protože tehdy hra pronikala prací. Neděle a svátky vznikly jako následek kultů a obřadů, které se řídily počasím a ročním obdobím, nikoliv jako volný čas sám o sobě (Dumazedier 2011: 10). Podle autora ke vzniku volné-

ho času v životě „masy pracujících lidí“ vedla existence dvou podmínek: 1) rozhodování o čase práce a následně o volném čase jednotlivce přestalo být určené komunitou a začalo být určené jednotlivcem samotným, i když tato svobodná volba není oproštěna od sociálního determinismu; 2) profesionální práce se oddělila od druhých činností a začal ji organizovat a stanovovat člověk svou vůlí; nebyla řízena vlivem přírody, díky tomu se stala relativně oddělitelná od volného času. Obě charakteristiky jsou specifické pro industriální a postindustriální dobu, přičemž volný čas je jedním z elementů mimopracovní doby (Dumazedier 2011: 11). Jinými elementy mimopracovní doby jsou např. rodinné povinnosti, stravování, spánek, čas věnovaný hygieně či dopravě na místo práce.

Hranice mezi pracovní a mimopracovní dobou jsou pro část profesí stále hůře rozeznatelné. V posledních desetiletích se mimo jiné diskutuje o tom, že sféry práce a volného času se budou stále více prolínat, respektive může dojít ke zrušení hranice mezi nimi (Pácl – Linhart 1996). Je to patrné na příkladu mladých polských migrantů zaměstnaných v brněnských korporacích. Častou možností je flexibilní začátek a konec pracovní doby, způsobující pohyblivost hranice mezi pracovní a nepracovní dobou. Někdy není rovněž určena doba přestávek, díky čemuž osmihodinový denní pracovní poměr může (a bývá) rozdělován volnočasovými aktivitami, např. nakupováním v obchodním centru Vaňkovka. Příkladem je situace, kdy si jedna respondentka udělala dvouhodinovou pauzu, aby si jela do OC Vaňkovka vyzkoušet oblečení, které dříve našla na webových stránkách; centrum je otevřeno denně do 21 hodin a nejednalo se o akutní potřebu. Společnosti také nabízejí práci z domova (tzv. home office), která rozvolňuje hranici mezi pracovní a mimopracovní dobou.

Jak uvádí sociolog Alexander Fazik (2011: 8), „volný čas nelze zkoumat nezávisle na historických skutečnostech. Zkoumáme-li problematiku volného času, zkoumáme i stav sociální skutečnosti a strukturu společnosti s její ekonomickou determinovaností. Současně zkoumáme také strukturu společnosti a v ní postavení sociálních vrstev“. Podobný názor zastává americký odborník na volný čas John Kelly, podle kterého zájemci o výzkum volného času z antropologické či sociologické perspektivy musí předpokládat, že volný čas je vždy elementem kultury a měl by být pozorován skrze příslušenství k dané kultuře (Kelly 1987).

K přemýšlení o volném čase migrantů vede předpoklad, že přesně v tom časovém úseku, o kterém migrant

rozhoduje sám, existuje informační potenciál toho, jaká je relace mezi přistěhovalcem a majoritní společností, která ho obklopuje. Studium volného času migrantů může být přímým odrazem stupně integrace a zároveň odkazovat na rozdíly v životním stylu migrantů a majoritní společnosti (Horolets 2015; Stodolska – Santos 2006). Ukázaly to např. studie srovnávající rozdíly v množství času věnovaného fyzickým aktivitám Afroameričanů v USA, které bylo nižší než u bílých Američanů (Horolets 2015: 8), či studie provedené rovněž ve Spojených státech a dokazující, že migranti mexického původu tráví mnohem více času s členy rodiny než jejich bílí sousedé (Santos 2003: 53).

Vnímání volného času migranty

Zdůraznili jsme, že je podstatné dívat se na volný čas z hlediska zkoumané kultury, protože jeho pochopení se může ve shodě s kulturním relativismem lišit v rámci jedinečných sociokulturních systémů. Z tohoto důvodu bychom chtěli na začátku shrnout odpovědi respondentů na obecnou otázku, co chápou pod pojmem volný čas. Odpovědi většinou nebyly přímé. Respondenti uváděli spíše příklady, jak volný čas tráví oni sami, popř. z toho vyvozovali závěry. Několikrát jako první padla odpověď, že volný čas nemají, a až při podrobnějších otázkách se objevily dichotomie jako pracovní dny – víkend, čas práce – mimopracovní doba, čas, kdy *musím něco dělat*, versus čas, kdy *mám volno a nic nemusím*. Ve výpovědích respondentů se rovněž objevovaly kombinace a srovnávání místa původu a současného pobytu (ne vždy chápaného jako relace stát – stát, ale často lokálně město – město či ještě úžeji vymezený prostor nejbližšího prostředí): „...*když myslím na volný čas, to se mi okamžitě vybavuje dům [jedná se o rodný dům v Polsku], samozřejmě tady taky odpočívám nebo občas chodím ven, ale necítím, že bych si to úplně užívala.*“ (Žena, 29 let, v Brně od roku 2012) Naopak jeden z respondentů, který v Brně strávil tři roky, hodnotil svůj volný čas během emigrace jako „více svobodný“ než v současnosti v mateřské zemi: „*Mně se teď zdá, že volný čas nemám..., pořád mám pocit, že bych měl někoho navštívit nebo něco vyřešit. Tenkrát v Brně to tak nebylo, nebyla tam rodina, nebylo moc známých, měl jsem více času pro sebe.*“ (Muž, 31 let, v Brně žil v letech 2010–2013)

U migrantů, kteří jsou více integrováni, je pozorovatelná tendence větší spokojenosti s délkou a náplní svého volného času. Míra integrace je spojená s množstvím volného času stráveného s reprezentanty lokální společ-

nosti a se znalostí českého jazyka. Nejčastější podmínkou určující to, zda určitá doba může být vnímána jako čas volný, bylo svobodné rozhodování o způsobu trávení volného času jak v místě původu, tak i v Brně.

U výzkumné skupiny bylo zmapováno široké spektrum hodnocení volného času prožívaného v cizí zemi – od krajně pozitivního ke krajně negativnímu. Rozdílně byly hodnoceny i stejné aktivity, často podle osobní schopnosti jednotlivce zúčastnit se dané aktivity. Jako pozitivní zdůrazňovali respondenti hlavně prvky typu funkce odpočinku od práce, možnost využití mimopracovní doby k cestování do Polska anebo ke kontaktům se známými a rodinou, poukazovali na širokou nabídku možností jak trávit volný čas v Brně a okolí (možnosti výletů, kulturní akce). Jako negativní aspekty byly zmiňovány záležitosti jako omezení možností trávení volného času spojené s nedostatkem známých a společníků ke koníčkům a sportům, nízká kulturní nabídka z důvodu neznalosti českého jazyka na dostatečné úrovni, limitovaný přístup k volnočasovým aktivitám vyplývající z neznalosti prostředí, ohraničení délky doby volného času v ČR a Polsku spojené s udržováním sociálních vazeb: „*Toho volného času je většinou málo [...], každý druhý víkend jezdím do Katovic, je to sice jenom tak dvě, tři hodiny, ale obousměrně už to je půlka dne, takže z toho víkendu mám už jenom den a půl.*“ (Žena, 35 let, v Brně od roku 2011)

Jedna z respondentek (27 let, v Brně od roku 2015), bydlící v Brně s partnerem původem z Portugalska, konstatovala, že se v brzké budoucnosti chtějí přestěhovat buď do Polska, nebo do Portugalska, protože svůj volný čas, chápáný v tomto konkrétním případě jako dovolená, tráví výjezdy do jedné z rodných zemí a nezbyvá jim čas na dovolenou ve smyslu turistického výjezdu do jiné destinace.

Volný čas migranta a charakter pobývání v cizině

Mezi nejčastější způsoby trávení volného času Poláků v Brně patří:

- a) volný čas doma (v Brně), strávený o samotě, vyplněný spánkem, odpočinkem, časem stráveným u počítače, čtením, sledováním TV nebo filmů, učením se atd.;
- b) volný čas trávený v Brně a okolí, strávený rovněž o samotě, např. nakupování, procházky;
- c) volný čas trávený doma se spolubydlícími, známými (Poláky, Čechy či příslušníky jiných národností), popř. s rodinou, často spojený se sledováním filmů, hráním společenských her, vařením či grilováním – jako

příklad lze uvést tzv. *pierogi party*, o které ještě bude dále řeč;

- d) volný čas trávený mimo dům, např. v hospodách, v parku (Lužánky, Brněnská přehrada), ve společnosti, dále společné nakupování a procházky;
- e) sportovní aktivity, k nimž nejčastěji patří jízda na kole, běhání, badminton, fotbal, nordic walking, plavání a jóga;
- f) kulturní aktivity, nejčastěji koncerty a festivaly, dále kino a divadlo, výjimečně výstavy v muzeích, přednášky;
- g) cestování v okolí Brna, v ČR i do zahraničí;
- h) cestování do Polska: návštěvy domova a rodiny, bez zvláštních příležitostí či z důvodu oslav narozenin, Vánoc a Velikonoc, trávení dovolené v místě původu, někdy jde také o čistě turistické výlety; patří sem také cestování do Polska za konkrétním praktickým účelem, jako např. návštěva lékaře, úřadu, nakupování anebo využívání služeb (častou praktikou je nakupování autodílů v Polsku kvůli výhodnější ceně nebo využívání kadeřnických služeb na základě předpokladu, že jsou levnější a spolehlivější);
- ch) řešení záležitostí spojených s migrací v hostující zemi: oficiální záležitosti typu registrace na cizinecké policii, registrace auta, prodloužení platnosti pasu na polském konzulátu.
- i) individuálně zvolené způsoby trávení volného času, které jsou specifické pro migranty a spojené s poznáváním a „zdomácněním“ nového životního prostředí, např. individuální anebo skupinová výuka českého jazyka, procházky za účelem identifikování důležitých bodů města (úřady, nádraží atd.), poznávání města.

Zatímco body a) až g) obsahují naplnění volného času, které lze najít v životě každého člověka, aktivity vyjmenované v bodech h) až i) jsou specifické pro život migrantů. Právě tyto činnosti mají největší dopad na zkracování času, který by mohl migrant využít na činnosti vyjmenované v bodech a) až g).

Běžnou praktikou mezi migranty je čerpání pracovní dovolené na účely zmíněné v bodech h) a ch). Často je možné slyšet, že Poláci odpovídají na dotazy svých krajanů ohledně toho, jak strávili dovolenou, slovem *załatwienia*, tedy vyřizování.

Pro charakter pobytu Poláků v Brně je klíčové období po přestěhování: ve většině případů se jedná o prvních přibližně šest měsíců. Během tohoto období se často rozhodne o tom, v jaké míře budou cizinci integrováni

v místní společnosti. Důležitým faktorem je, zda se přistěhovalec zabydlí v českém jazykovém a kulturním prostředí – od toho se pak často odvíjí i pozdější způsob trávení volného času.

Příkladem úspěšného integrování je osud jedné respondentky, která vycestovala do Brna díky programu Erasmus. Prvních pár dní strávila u českého hostitele, kterého našla pomocí stránky Couchsurfing (jeho kamarád se stal později partnerem respondentky), následně si s jeho pomocí pronajala pokoj v bytě, který sdílela s českými mluvčími spolubydlíci. Každodenní komunikace se spolubydlíci ve spojení s kurzem českého jazyka na univerzitě způsobila, že tato respondentka relativně rychle dosáhla komunikativní znalosti jazyka. Díky tomu si mohla dovolit trávit volný čas způsoby, které vyžadují znalost českého jazyka, a účastnit se večerů, během kterých spolubydlíci hráli společenské hry, nebo spolu se spolubydlíci jezdila na výlety do okolí Brna. Časem byla schopna porozumět divadelním hrám, což bylo pro ni klíčové, protože má velmi ráda divadlo.

Opačným příkladem je osud jiné respondentky, která rovněž přijela do Brna díky programu Erasmus. Bydlela na kolejích mezi jinými zahraničními studenty, našla si zde přítele z Řecka, se kterým dodnes komunikuje anglicky. Jelikož svůj pobyt v Brně považuje za dočasný, rozhodla se, že se nebude učit český jazyk. Avšak kvůli svému vztahu se rozhodla najít si po dokončení univerzity práci v Brně a žije zde už přes tři roky. Jazyk, který používá během trávení volného času v Brně, je stále angličtina. Svůj volný čas tráví spíše ve svém bytě či v pohostinských a restauračních zařízeních spolu s přítelem a kamarády, kteří jsou vesměs cizinci. Respondentka mnohem častěji navštěvuje Polsko (nejméně jednou za dva týdny) a má spíše omezený přístup ke kulturním událostem. Většinu lékařských prohlídek řeší v Polsku (během dovolené), i když je zdravotně pojištěná v České republice.

Je zcela zřejmé, že způsob trávení volného času má vliv na integraci cizince, a ta následně ovlivňuje způsob trávení volného času: čas strávený s českými rodilými mluvčími přispěl k jazykovým schopnostem první respondentky – ta pak díky tomu byla schopna vyřešit např. návštěvu lékaře v Brně a nemusela věnovat čas své dovolené tomuto účelu. Naopak druhá respondentka, trávící svůj volný čas v České republice v prostředí cizinců, se pak necítila dostatečně jistá v novém prostředí a svůj volný čas musela využít k cestě do Polska, kde řešila své zdravotní problémy.

Útrata peněz vydělaných v místě migrace za služby poskytované v místě původu je jednou z dimenzí transnacionálních ekonomických aktivit. Kromě ekonomických vazeb existují sociokulturní a politické vazby (Vertovec 2012; Portes 2007; Lima 2010). Steven Vertovec ve své práci týkající se transnacionalismu zdůrazňuje specifický habitus migrantů, jejich pobývání „tady“ a „tam“, a píše o dvouhnikovosti (*bifocality*) a dvojitých referenčních bodech (*dual frame of reference*) (Vertovec 2012: 75). Udržování tohoto dvouhnikového habitu se uskutečňuje ve velké části během volného času.

Souběžnost začlenění migranta v zemi původu a v cílové zemi, která je klíčovým konceptem transnacionálního paradigmatu, je realizována konstantním vyjednáváním příslušnosti k sociálním strukturám (Klvaňová 2009: 98, 101) v různých životních situacích jednak v zemi původu, jednak v zemi cílové. Získání kompetencí nutných k dosažení příslušnosti je procesem – příslušnost není nutné jenom získat, ale rovněž udržovat. Pro migranty je proto podstatné udržování určitých kompetencí v zemi původu, tak aby neztratili role a významy, které nejsou současně schopni získat v zemi, do které odešli. Zároveň však musí získávat kompetence v jiných kontextech v hostující zemi. Téměř všichni Poláci udržují rodinné a přátelské vztahy v místech původu, část z nich se účastní náboženských praktik v Polsku. Vazby nabírají rovněž ekonomický charakter, protože peníze vydělané v Brně jsou investovány v Polsku (např. do stavby domu).

Skupinu, kterou charakterizujeme, tvoří mladí a bezdětní lidé, a tak vzhledem k nepřítomnosti závazků vyplývajících z plnění role otce anebo matky jsou rozdíly v trávení volného času vázané na pohlaví minimalizovány. Odlišnosti jsou spíše viditelné v typech aktivit, které migranti volí během svého pobytu v Brně: muži častěji tráví volný čas sportovními aktivitami, obzvlášť v případě kolektivních sportů (alespoň dva Poláci z pozorované skupiny pravidelně hráli fotbal). Výzkum také ukázal, že ženy tvoří méně ekonomických vazeb mezi Českem a Polskem: obecně investují méně v obou zemích, což je pravděpodobně způsobeno vyšší mzdou. Na druhou stranu je třeba uvést, že ženy jsou častěji navštěvovány rodinou a známými z Polska. Mají větší zájem o ovládnutí českého jazyka a o přístup ke kulturní nabídce města Brna. Obecně se zdají být (ve srovnání s muži) ve větší míře integrovány s majoritní společností. V rámci polsko-českých partnerských vztahů převažují páry žena-Polka a muž-Čech. Nepochybně je to jeden z důvodů lepší integrace žen do české společnos-

ti – díky vztahu mají bezprostřední kontakt se zástupci majoritní společnosti nejenom v osobě partnera, ale rovněž s jeho rodinou a známými, mají také příležitost ke každodennímu používání českého jazyka a poznávání místního životního stylu a zvyků.

Vytváření nového domova

Emigrace do každého nového prostoru, a to i do tak blízkého, jaký představuje Česká republika pro Poláky, je spojená s fragmentací identity a přináležitosti (Gill 2012: 12). Je to následek opuštění prostorů i sociálních struktur, v nichž byl migrant dříve zvyklý fungovat a které pro něho tvořily každodenní skutečnost. Vytvářením nového domova rozumíme tedy nejenom konstrukci nejbližšího fyzického prostoru (dům/byt a trajektorie, po kterých se migrant pohybuje), ale především rekonstrukce situací, ve kterých se migrant cítí familiárně. Praktikování hobby je jedním ze způsobů, jak tuto rekonstrukci uskutečnit.

Ve volném čase se respondenti věnují koníčkům. Často jsou tyto aktivity pokračováním způsobu trávení volného času v předchozím místě pobytu, zároveň ale plní potřebu jistého bezpečí, protože se jedná o činnosti známé a již osvojené. Jeden z respondentů zmínil: *„Já jsem hlavně chtěl někoho rychle najít na fotbal. Protože vlastně všechno bylo nové: nová práce, nové bydlení, noví lidé, potřeboval jsem se odreagovat.“* (Muž, 31 let, v Brně žil v letech 2010–2013) Už během prvního měsíce ve svém zaměstnání tento muž zorganizoval mezi kolegy malé fotbalové týmy. Později pravidelně každý víkend organizoval společnou hru, které se zúčastňovali nejenom cizinci, ale rovněž Češi. Jiná z respondentek uspořádala dva měsíce poté, co přijela do Brna, setkání spojené s hraním deskových her. Iniciátorka chtěla mluvit polským jazykem a seznámit se s lokální polskou společností, a tak se akce zúčastňovali pouze Poláci. Svou motivaci vysvětlila respondentka předchozí zkušeností z jiné země migrace: *„Poláci mi hodně pomohli, obzvlášť v Anglii. Chtěla jsem tady rovněž mít pár lidí.“* (Žena, 38 let, v Brně žije od roku 2016, dříve žila ve Francii a Anglii) Dalším důvodem bylo, že tato žena byla řadu let členkou bratrství rytířů, hrála RPG a deskové hry a považuje tyto aktivity za důležitou součást svého života.

Dalším způsobem vytváření nového domova v návaznosti na domov předchozí jsou kulinární praktiky, které jsou přirozeným způsobem vytváření familiárnosti (migranti používají recepty, které znají). Časté jsou situace, kdy příslušník polské skupiny připraví a donese do

polského kolektivu (např. do práce, na setkání) polské jídlo. Vaření tradičních jídel je relativně jednoduché, díky blízkosti Polska neexistuje problém s dostupností ingrediencí. Mezi migranty je zvykem informovat se navzájem o plánovaném výjezdu do Polska a kupovat pro sebe navzájem potraviny. Vaření probíhá nejenom individuálně, ale rovněž ve skupinách. Organizované jsou tzv. *pierogi party*, během kterých migranti společně připravují a následně konzumují pirohy (druh nekynutých knedlíků plněných bramborami, zelím, houbami anebo masem). Setkání probíhá v bytě/domě příslušníka polské skupiny, je spojené s konzumací alkoholu. Tato setkání plní společenskou funkci, Poláci se seznamují, navazují kontakty. Akce se zúčastňují jak ženy, tak muži, převažují však ženy. Muži se početněji zapojují do společného grilování, které se pořádá za příznivého počasí venku, nejčastěji v okolí Brněnské přehrady. Obě události bývají domluvené spontánně, nekonají se pravidelně, zúčastňují se jich okruhy známých, mezi kterými jsou i Češi anebo cizinci.

Místa ne-místa, časy ne-časy

Téměř všichni dotazovaní respondenti zmiňovali, že se během volného času snažili poznat své nové okolí, zvláště na začátku svého pobytu, ať již individuálně či v širší společnosti: *„První týden jsem strávila tím, že každého dne jsem se šla projít někam, pokaždé někam jinam, abych poznala město, zapamatovala si nějaké charakteristické body“* (Žena, 34 let, v Brně od roku 2010) – *„Lidé z práce často jezdili na výlety do okolí Brna, na začátku jsem se k nim přidávala, za prvé jsem ještě neměla moc známých a za druhé jsem se chtěla podívat, kam jsem to vůbec přijela.“* (Žena, 35 let, v Brně od roku 2011) Jeden z tázaných se cíleně seznamoval s *„důležitými body města“*. Ne vždy se však jednalo o přímý průzkum fyzického prostoru, ale také o průzkum fyzického prostoru pomocí internetu: *„Párkrát jsem se prošel, podívat se, kde je radnice, na Petrov, Špilberk..., ale hlavně jsem si z Google Maps nastudoval, kde je nemocnice, policie, kde jsou vlaková nádraží, větší obchody, tyto místa jsem si vždy prohlédl přes Street View, a pak když jsem tam musel, to už mi ta místa byla povědomá.“* (Muž, 37 let, v Brně žil v letech 2009–2015)

Existují i případy zcela jiného přístupu, tedy jednotlivci, kteří v podstatě neměli zájem o prostorovou exploraci svého nového životního prostoru. Jako důvody zmiňovali nedostatek volného času, nutnost věnovat volný čas jiným závazkům, nezájem, vnímání místa nového pobytu

jako dočasného, s předpokladem, že poznání města a jeho okolí není nutné pro jejich existenci. Týká se to migrantů, kteří většinu svých potřeb uspokojují v místě svého původu.

Ať se migranti rozhodnou nové místo prozkoumat, anebo nikoli, pohybují se v prostorových sítích míst a ne-míst. Podle francouzského filozofa Marca Augé je místo možné popsat jako identifikovatelné, známé a s historickým kontextem, ne-místo je pak prostor zbavený těchto tří základních vlastností: v ne-místě jednotlivec nenachází identifikovatelné body, neztotožňuje se s ním, ne-místo není jednotlivcem „osvojené“, nemá rovněž pro jednotlivce anebo skupinu, s kterou se jednotlivec cítí svázán, historickou hodnotu (Augé 2008). Ne-místo je prostorem bezvýznamným, je spíš tunelem, prostředkem, částí cesty k jinému místu. Augé jako příklady uvádí letiště, hotely, ubytovny, uprchlické tábory. Místo pobytu migranta, místo pro něho nové, často nese analogické stigma přechodnosti a provizornosti. Teprve postupným otevřením se novému místu a jeho poznáváním (které se může, ale také nemusí uskutečnit) dává migrant jednotlivým elementům okolního prostoru také identifikaci a začíná určité části prostoru vnímat jako místa.

Pobyt v zahraničí je procesem, který zahrnuje nejen změnu místa (přímo ve smyslu fyzickém stejně jako ve smyslu výše zmiňované identifikovatelnosti), ale rovněž změnu času. Nemyslíme tím různá časová pásma, ale skutečnost, že čas coby struktura implementovaná na člověkem vnímanou pomíjivost se odlišuje v jednotlivých kulturních oblastech. Můžeme zde zmínit také aspekty, jako je délka pracovní doby či sváteční dny. Změnu vnímání prožívání času lze vypožorovat např. ve výpovědi týkající se dne, který je státním svátkem v České republice, ale obvyčejným pracovním dnem v Polsku: „*Někdy je člověk trochu omezený s tím volnem. Třeba jednoho roku jsem si začátkem července udělal prodloužený víkend [svátky Den slovanských věrozvěstů Cyrila a Metoděje a Den upálení Mistra Jana Husa; pozn. autorky] a jel jsem domů. Jenomže tam svátek nebyl, byla to asi středa a čtvrtek, normální pracovní den. Takže nikdo na mě neměl čas během dne, protože všichni byli v práci, a večer taky ne, protože do práce šli další den, takže jsem byl stejně sám u počítače, akorát doma, a ještě jsem musel všem vysvětlovat, proč mám volno a já jsem to ani pořádně nevěděl.*“ (Muž, 37 let, v Brně žil v letech 2009–2015)

Stejně dny ve stejném časovém pásmu mají tedy různé statusy: svátky v České republice jsou dny volna

a zároveň jsou to dny kolektivní paměti o určité historické události. Odlišný status dnů znemožnil respondentovi prožívat volné dny podle jeho představ. Došlo ke konfliktu mezi časem, ve kterém pobýval, a místem, kde chtěl ten čas strávit, tj. místem původu. Čas v podobě, v níž byl charakterizován v místě pobytu (nepracovní, sváteční), nešel aplikovat na místo původu, jež bylo charakterizováno jiným časem (pracovním, nesvátečním). Navíc respondent nevěděl, co se přesně sváteční den znamená, neznal historický kontext. Jiná respondentka sdělila: „*Na začátku mi přišlo takové nepřijemné, že musím jít do práce například 3. května [státní svátek v Polsku], ale teď jsem si už zvykla, je to prostě pracovní den, jako každý jiný.*“ (Žena, 27 let, v Brně od roku 2015) Čas, určité datum, který měl původně význam svátku, se změnil v čas pracovní.

Pravidelné setkání organizované menšinovou skupinou

V Brně se konají dvě pravidelná setkání Poláků zde žijících. Obě jsou otevřená pro všechny, protože se zde ale komunikuje v polštině, chodí sem hlavně Poláci, osoby, které umí polsky, popř. lidé, kteří se chtějí polsky naučit.

První setkání je pořádáno každý týden ve čtvrtek a je organizováno členy klubu Polonus. Výběr tohoto dne odkazuje na historickou tradici, kdy polský král Stanislav August Poniatowský v době své vlády pořádal obědy pro politiky, umělce, intelektuály a jiné významné osobnosti; během setkání probíhaly diskuze o umění, vědě, debatovalo se nad literárními díly (Madecki [nedat.]). Polský klub Polonus byl založen až v roce 1997 a podle charakteristiky uveřejněné na jeho webové stránce „hlavním cílem tohoto občanského sdružení je udržování a posilování národní identity členů, popularizace polského jazyka a polské kultury na území Brna a Jihomoravského kraje“ (Madecki [nedat.]). Je to momentálně jediné zaregistrované sdružení Poláků v Jihomoravském kraji. V klubu, který má v současné době své sídlo v ulici Radnická, si lze půjčit polské časopisy a publikace. Členové klubu si připomínají také polské národní svátky, jako je Den ústavy 3. května a Den nezávislosti 11. listopadu. Členskou základu tvoří Poláci, kteří se většinou přestěhovali do Brna natrvalo před rokem 2004, ale i Češi polského původu, často pocházející z česko-polského pohraničí. Setkání se jen zřídka účastní příslušníci mladší generace.

Mezi migranty, kteří se do Brna přestěhovali až po roce 2004 a patří k mladší generaci, je spíše populární tzv. Setkání Poláků a osob mluvících polským jazykem.

Impuls k setkávání vzešel od dvou polských žen. Jedna z nich jako důvod zorganizování celé akce uvádí fakt, že se chtěla seznámit s dalšími Poláky, aby udržela kontakt s pokročilou formou polského jazyka: *„Mojí hlavní motivací bylo to, že jsem učitelkou polského jazyka. I když jsem teoreticky mluvila polsky každý den, tak pouze s Čechy, takže jsem používala opravdu zjednodušenou formu našeho jazyka a začala jsem mít dojem, že zapomínám méně používaná slova. A také z důvodu bydlení v jiném státě začínám být nějakým způsobem oddělená od toho, co se koná v Polsku, o čem se mluví. Proto jsem se rozhodla, že bych měla trávit více času s Poláky...“* (Žena, 32 let, v Brně žila v letech 2012–2016)

Iniciativa dvou kamarádek se stala pravidelnou událostí. Poláci se scházejí každý měsíc ve večerních hodinách v pohostinství (po předchozí domluvě na Facebooku), setkání se účastní až několik desítek lidí, většinou ve věku 20–40 let. Občas setkání navštíví i někdo ze „starší generace“. Rozhovory jsou vedeny na rozmanitá témata, často dochází k výměně zkušeností, informací, rad a varování souvisejících s životem v zahraničí. Sdílejí se rovněž příběhy ze života. Jádrem skupiny organizuje i další formy trávení času, např. společný Štědrý večer s tradičním lámáním oplatků.

Volný čas migrantů a interakce s majoritní společností

K interakcím mezi migranty a místním obyvatelstvem může docházet nejen během volného času, ale také v pracovní době. Nutno však zmínit, že období volného času poskytuje možnosti interakce nejen oficiálního charakteru (např. migrant – úředník, migrant – poskytovatel služeb), ale více bezprostřední interakce – např. získání českých známých. Zásadní rozdíly v četnosti těchto neoficiálních, každodenních interakcí vyplývají z toho, zda má migrant partnera/partnerku nebo známé české národnosti. Výrazná snaha o integraci ze strany Poláků je pozorovatelná u migrantů, kteří předpokládají, že v Brně nebo jeho okolí zůstanou natrvalo, popř. na delší dobu. Většina mladých migrantů nemá v určení svého „místa na život“ úplně jasno, a proto jejich zájem o integraci není výrazný. Lze však ukázat ojedinělé příklady aktivní snahy o integraci. Jedna z respondentek potom, co společně s manželem, rovněž Polákem, koupila dům, uspořádala seznamovací večírek pro své české sousedy a snaží se s nimi udržovat kontakt. Vždy se účastní společných akcí (např. grilování), dokonce i v případě, že byla nemocná.

Zástupci lokální společnosti zpravidla nevyhledávají možnosti kontaktu s příslušníky odlišné (minoritní) skupiny, pokud ti druzí nepatří k jejich partnerům, spolupracovníkům, známým či sousedům. Lze však identifikovat několik situací, ve kterých Češi pronikli do polské „společnosti“ v Brně a setrvávají ve stálé interakci s ní. Výše zmiňované setkání Poláků v Brně vzniklo jako iniciativa dvou Polek, z nichž v dnešní době žádná už nebydlí v Brně. Potom, co se přestěhovaly do jiných států, organizaci měsíčních setkání převzal Čech původem z Třince (město v česko-polském pohraničí), který nemá žádné rodinné vazby v Polsku. Protože však bydlel řadu let v pohraničí, byl schopen komunikovat v polštině a po přestěhování do Brna chtěl znalost jazyka udržovat prostřednictvím konverzace s Poláky. Časem se stal nejpravidelnějším účastníkem setkání. Po odchodu původních organizátorek je to právě on, kdo určuje, kdy a kde se budou setkání konat, zveřejňuje pozvánky na Facebooku a rezervuje místo pro setkání. Není to jediný člověk nepolské národnosti, který chodí na tato setkání. Pravidelně sem dochází několik dalších osob, které mají zájem o výuku polského jazyka. Občas Češi zavítají rovněž na slavnostní události (Štědrý večer, Novoroční ples) – jsou to jednotlivci, kteří mají zájem o polskou kulturu anebo sympatizují s Polskem.

Závěr

Úvahy na téma volného času migrantů, v tomto případě Poláků v Brně, bych chtěla zakončit navázáním na teze zmíněné na začátku textu. S jistotou můžeme říci, že pozorování aktivit migrantů v jejich volném čase a jejich výpovědi o tom, co za volný čas považují a jak ho naplňují, odráží charakter migrace. K vytváření ekonomických či sociálních vazeb transnacionálního pole propojujícího Českou republiku a Polsko dochází ve velké míře právě ve volném čase. Doba, o které migrant rozhoduje sám, je snad nejvýstižnějším vyobrazením jeho pobytu v cílové zemi (např. izolace, integrace). Ve volném čase dochází k poznávání nového místa pobytu a k přiřazování významů okolnímu místu. Migranti využívají volný čas k vytvoření pocitu bezpečí, který má rozmanité dimenze (potřeba mít přátele ze stejné etnické skupiny, potřeba znalostí umístění důležitých institucí, jako policie či nemocnice, potřeba pokračování aktivit provozovaných v zemi původu atd.). Účast na organizovaných setkáních ukazuje, že představy respondentů o tom, že identifikace s jazykovou či národnostní skupinou je pro ně nepod-

statná, je spíše tendencí nemanifestovat svou národní příslušnost. Je to patrně spojeno s popularizací kosmopolitismu a světoobčanstvím (*global citizenship*), ale možná také se současnou politickou radikalizací států

ve středovýchodní Evropě, zejména Polska, od které se část Poláků snaží vzdálit. Ve skutečnosti se však téměř všichni respondenti ochotně zúčastňují méně formálních volnočasových událostí své etnické skupiny.

LITERATURA:

- Augé, Marc 2008: Nie-Miejsca. Wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności (fragmenty). *Teksty Drugie* 4, s. 127–140.
- Bourdieu, Pierre 2009: *Rozum praktyczny. O teorii działania*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Bramham, Peter, Waggoner Stephen 2014: *An Introduction to Leisure Studies: Principles and Practice*. London: SAGE Publications.
- Dumazedier, Joffre 1966: Volný čas. *Sociologický časopis* 2, s. 443–447.
- Fazík, Alexander 2011. Předmluva. In: Fazík, Alexander: *Čítanka. Sociologie volného času a cestovního ruchu*. Praha: Vysoká škola obchodní v Praze, o.p. s., s. 7–9.
- Filipcová, Blanka et al. 1970: *Sociologický výzkum města Ostravy. Výzkum volného času*. Praha: Sociologický ústav ČSAV.
- Gill, Zoya 2012: *Migrants' Construction of Home in the Domestic Kitchen*. Melbourne: School of Social and Political Sciences, The University of Melbourne, s. 1–18.
- Horolets, Anna 2012: *Migrants' leisure and integration*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Horolets, Anna 2015: Finding one's way: recreational mobility of post-2004 Polish migrants in West Midlands, UK. *Leisure Studies* 34, s. 5–18.
- Ignatowicz, Agnieszka 2010: Travelling home: personal mobility and 'new' Polish migrants in England. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny* 38, č. 1, s. 33–46.
- Klvaňová, Radka 2009: Nejasné loajality: způsoby příslušnosti a nepřátelství migrantů v transnacionálních sociálních polích. *Sociální studia* (Brno) 6, č. 1, s. 91–111.
- Kelly, John 1987: *Freedom to be: A new sociology of leisure*. New York – London: Macmillan.
- Lima, Alvaro 2010: *Transnationalism: A New Mode of Immigrant Integration*. Boston: UMASS BOSTON.
- Madeci, Roman 2008: *Poláci v Brně a na jižní Moravě*. In: Madeci, Roman – Štěpán Ludvík: *Poláci v Brně a na jižní Moravě / Polacy w Brnie. Sborník příspěvků z mezinárodní konference, Brno, 2006*. Brno: Středoevropské vydavatelství a nakladatelství Regiony, s. 11–26.

- Pácl, Pavel 1978: *Sociální a sociologické koncepty práce a volného času*. Brno: UJEP.
- Pácl, Pavel – Linhart Jiří 1996: Sociologie volného času. In: *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, s. 1176–1177.
- Patočková, Věra 2014: *Volný čas jako kulturní fenomén*. Disertační práce. Praha: Ústav etnologie, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova.
- Piejko, Magdalena. Wanke Michał 2015: O (nie)przenikaniu się kultur w biografiach migrantów zarobkowych. *Górnoszlaskie Studia Socjologiczne*. Górnoszlaskie Studia Socjologiczne 6, s. 159–174.
- Portes, Alejandro 2007: Migration, Development, and Segmented Assimilation: A Conceptual Review of the Evidence. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 631.
- Rojek, Chris 2010: *The Labour of Leisure: The Culture of Free Time*. SAGE Publications.
- Sandoval, Vania 2017: *The Meaning of Leisure: Definitions and Practices among Migrant and Non-Migrant Women in an Urban Space (Leisure Studies in a Global Era)*. Mannheim: Palgrave MacMillan.
- Stodolska, Monika – Santos, Carla 2006: Transnationalism and leisure: Mexican temporary migrants in the US. *Journal of Leisure Research* 38, č. 2, s. 143–167.
- Vertovec, Steven 2012: *Transnarodowość*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Zielińska, Małgorzata 2016: *Polacy w Reykjavíku: Miejsce, mobilność i edukacja*. Gdańsk: Stowarzyszenie „Na Styku”.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

- Adam, Karel 2015: „Cizinci v Jihomoravském kraji.” *Český statistický úřad* [online] [cit. 2. 1. 2018]. Dostupné z: <<https://www.czso.cz/csu/xb/cizinci-v-jihomoravskem-kraji>>.
- Madeci, Roman [nedat.]: „Polonus, polský klub v Brně.” *Polonus* [online] [cit. 18. 2. 2018]. Dostupné z: <<http://www.polonusbrno.org/home.htm>>.

Summary

Migrants' Leisure with the Example of Poles in Brno

The article focusses on the analysis of migrants' leisure activities with the example of Polish minority in Brno. Based on participant observation and interviews with Polish migrants who spent at least one year in Brno, it is possible to reveal the diversity in leisure activities as well as common trends occurring during free time. Migrants' understanding of free time in their new destination is encumbered by the context of the place of origin and the customs formed there. The analysis of migrants' leisure activities shows the level of migrants' integration and their interest in active participation in the life in their new environment. During their free time, they maintain contacts with their country of origin – family, friends, and cultural background. Migrants' specific habitus is created, which can be implemented due to their stay “here” and “there” (most migrants use their free time to travel home), and the trans-national identity is constructed. Free time also becomes a space for more or less official meetings of Poles within their own language and ethnic group.

Key words: Leisure; free time; Polish minority; migration; association; Brno.

„STARNEME PRI TOM, ŽE STÁLE NIEČO ROBÍME...“: DÔCHODOK AKO VOĽNÝ ČAS?

L'ubica Voľanská (Ústav etnológie SAV, Bratislava)

V časoch diskusií o potenciálnych hrozbách, ktoré pre ľudstvo predstavuje umelá inteligencia či robotizácia spoločnosti (Clifford 2017; Walker 2017) v súvislosti s možnou stratou pracovných miest či povolani určitého druhu, alebo uvažovaní o dobrovoľnom vzdávaní sa voľných víkendov v európskych krajinách a USA (Onstad 2017), či naopak predĺžení voľného času v rámci víkendu o jeden deň (Štalmach Kušnírová 2018), sa dôležitosť zaoberania sa konceptmi voľného času stáva čoraz aktuálnejšou. Je však pravdou, že v etnologickej literatúre predstavuje výskum voľného času ako i vzťah práce a voľného času v spoločnosti skôr neprebádanú oblasť. Úlohou etnológie/antropológie by však malo byť práve zviditeľňovať javy, ktoré sa nám na prvý pohľad zdajú byť tak samozrejmé, obyčajné a každodenne žité, že ani nepocitujeme potrebu sa im venovať. Každodenné veci tak pomocou nástrojov etnologického bádania môžeme lepšie chápať a prípadne ich aj podrobiť kritike cez prizmu kultúry.

Množstvo literatúry – najmä z oblasti psychologického a sociologického bádania (prehľad v Chorvát 2011) – sa od poslednej štvrtiny 20. storočia venovalo výskumu voľného času spojeného s mladými ľuďmi a ich výchovou, orientuje sa tak jednoznačne na mladšiu generáciu, na budúcnosť. Rovnako aj v prípade skúmania voľného času dospelých ľudí odborné práce viac zdôrazňovali vhodnosť náplne voľného času ako pokračovania v práci, či ďalšiu prípravu na prácu. Prístup, ktorý pripúšťal aj iný koncept voľného času ako času, ktorý má byť venovaný oddychu a možno aj záhaľke, bol zriedkavý. Jednou z prvých autoriek v tomto smere bola sociologička Blanka Filipcová, ktorá voľný čas spájala s možnosťou zvoliť si činnosti, akými jedinec tento čas naplní. Zároveň pripúšťala možnosť uprednostnenia nečinnosti poukazujúc na to, že vo voľnom čase človek „môže“, ale „nemusí“ a tento pocit už sám o sebe považovala za bohatstvo (Filipcová 1967).

V mojom výskume ma zaujímalo, ako načrtnutú diskusiu reflektuje skupina ľudí, ktorá sa najmä v európskom prostredí stáva vzhľadom na demografický vývoj v našich krajinách čoraz početnejšou – najstaršia generácia v spoločnosti¹. Ako reflektuje vyjednávanie svojich rol v spoločnosti v súvislosti s konceptom dôchodku ako voľného času

venovanému záľubám, odpočinku či priamo „záhaľke“? Je totiž konfrontovaná s dvomi odlišnými postojmi celkom na opačnom konci hodnotového spektra: na jednej strane sa gerontologické výskumy od posledných desaťročí 20. storočia zaoberajú v početných výskumoch „kompetenciou a produktivitou“ v starobe (Tschirge – Grüber-Hrčan 1999: 25), čo odzrkadľuje aj citát Blaženy, účastníčky výskumu o starnutí a živote v dôchodku, v názve tejto štúdie.² Na strane druhej sa už i na konci minulého storočia začali objavovať hlasy prehodnocujúce hodnotu práce v osobnom i spoločenskom živote a zdôrazňovanie významu voľného času (Blaikie 1999).

V nasledujúcom texte sa venujem zasadeniu problematiky do kontextu odborných diskusií, pôvodu pramenného materiálu i spôsobu práce s ním a následne popisujem tri vybrané základné oblasti náplne voľného času (?) na dôchodku, ktoré zrejme s pracovným časom v zmysle povolania najviac súvisia: čiastočné pokračovanie v práci, vzdelávanie sa, dobrovoľnícka činnosť. Napokon sa v ďalších častiach venujem základným črtám, ktoré charakterizujú tematizáciu dôchodku, založeným na empirickom materiáli.

Pri pohľade na produkciu prác vied o kultúre a spoločnosti, ktoré sa týkajú staroby a starnutia, je zjavné, že ide nielen o gerontologické výskumy. „Produktivita“ zvykne v niektorých prípadoch ešte i v súčasnosti pôsobiť ako magické zaklínadlo, ako meradlo pre určovanie statusu, postavenia človeka v našej spoločnosti. Viac ako sto rokov moderného hospodárskeho myslenia prispelo k vytvoreniu jednodimenzionálneho uhla pohľadu na produktivitu cez technickú funkciu produkcie industriálnej práce. Práca sa považuje za jednu zo základných pohnútok aktivity človeka, už starší citát amerického historika a spisovateľa Studsa Terkela býva často platný: „Sú prípady, keď ste povolaním posadnutí i po skončení pracovnej doby. [...] Môže ovplyvniť váš názor na život vôbec. A na umenie.“ (Terkel 1972: 15) To však, čo nespĺňa kritériá kvôli časovej, sociálnej i vecnej nepravdivosti, je v rámci hospodárskych kritérií považované za neproduktívne. Rakúsky sociológ Anton Amann do tejto skupiny napríklad radí služby, v prípade ktorých chýba

jednoznačne porovnateľné meradlo ako v prípade industriálnej práce, keď sa dá odvodiť druh a množstvo, miesto a vykonaná práca. Služby síce vykazujú konkrétny úžitok, ale žiadne konkrétne merateľné monetárne výnosy (Amann 2000: 107).

V tejto súvislosti sa asi pred tridsiatimi rokmi začala debata o „vojne medzi generáciami“, pojem použil v provokatívnom článku britský denník The Guardian: *Will the Third World War be a war between generations rather than states?* (Walker 1996: 2). Rok predtým priniesol podobnú tému v titulnom článku nemecký časopis Der Spiegel (Schöps 1989). Text v The Guardian vznikol ako reakcia na krátko predtým publikovaný zborník sociálnych historikov Paula Johnsona, Davida Thomsona a Christopa Conrada s názvom *Workers vs. Pensioners* (1989). Príspevky v zborníku sa týkali fungovania sociálnych štátov v západnej Európe a v podstate všetky dospeli k podobnému záveru: klesajúca plodnosť, predlžujúca sa dĺžka života a predčasný odchod do dôchodku spochybňujú základy sociálneho poistenia v už aj tak ekonomicky krehkej rovnováhe v sociálnom štáte: čoraz väčšie skupiny starých neproduktívnych [sic!] ľudí by mali byť podporované čoraz menšími skupinami aktívnych ľudí v produktívnom veku. Podľa zostavovateľov táto konštelácia vedie ku konfliktom záujmov medzi vekovými skupinami alebo kohortami, čo skôr alebo neskôr povedie k otvorenému generačnému konfliktu.

S debatou o „príživníctve“ staršej generácie na mladšej súvisiacou so vznikajúcou nerovnováhou v rámci tzv. trojgrošovej dohody (Herzánová 2002; Voľanská 2017b), totiž súvisí predstava o období dôchodku ako o vyhraných či získaných rokoch³ (Imhof 1981), treťom veku naplnenia ľudského života⁴ (Laslett 1995) či zaslúženom odpočinku po predošlej fáze života naplnenej intenzívnou prácou. Zároveň s ňou priamo i nepriamo súvisí vznik konceptu aktívnej staroby a *busy ethic* (Ekerdt 1986), na ktoré nadväzujú politiky podporujúce ich presadenie či implementáciu v spoločnosti (Hess – Nauman – Steinkopf 2017).

Rok 2012 bol vyhlásený za Európsky rok aktívneho starnutia a medzigeneračnej solidarity, pričom pod pojmom aktívne starnutie sa chápe v súvislosti s najstaršou generáciou udržiavanie telesného a duševného zdravia, nezávislosti, participáciu na veciach verejných. Súvisí taktiež so spolunáležitosťou, ponímaním seba samého i s pocitom spokojnosti. V mnohých európskych zemiach sa zároveň objavujú kritické hlasy o normatíve tohto konceptu, ktoré čoraz viac silnejú.⁵ Kritici (napr.

Lamb 2017; Stücker 2017; Dyk – Lessenich 2009) sa pozastavujú nad ambivalentnosťou tohto konceptu. Jedným z najpopulárnejších argumentov obhajcov konceptu aktívneho starnutia je podčiarkovanie jeho úlohy v boji proti ageizmu a xenofóbii, ktorá však zároveň predstavuje istú devalváciu vekovej kategórie, ktorú má ochraňovať. Napriek tomu, že postulát aktivity môže mať pozitívne účinky na negatívne konotácie spojené s vysokým vekom (ako je úpadok a pasivita), táto perspektíva zvyrazňuje skutočnosť, že potenciál starších ľudí sa stal osobitne zaujímavým z dôvodu, že stúpajúce počty starších ľudí začali byť vnímané ako problém.

V slovenskom prostredí predstavuje koncept aktívneho starnutia stále ešte novinku, nie je v ňom udomácnенý, hoci národný projekt Stratégia aktívneho starnutia zameraný na podrobné rozpracovanie súvislostí demografického starnutia s trhom práce a dôchodkovým systémom, vrátane zapracovania strategických cieľov v tejto oblasti a návrhu opatrení, ktorými by sa mali uvedené ciele naplňovať, bol ukončený v júni 2013. Komplementárne k Stratégii aktívneho starnutia je spracovaný *Národný program aktívneho starnutia na roky 2014 – 2020*, ktorým sa Slovensko hlási k problematike aktívneho starnutia ako k politickej priorite v celej jej komplexnosti. „Ide o nový a komprehenzívny programový dokument zameraný na podporu ľudských práv starších osôb cestou ich aktivizácie prostredníctvom verejných podporných politík. Nejde pritom len o politiky v oblasti zamestnanosti a zamestnateľnosti starších ľudí (na čo je primárne zameraná Stratégia aktívneho starnutia), ale aj o politiky v oblasti podpory ich celoživotného vzdelávania, občianskych a sociálnych aktivít mimo formálneho trhu práce, podpory ich nezávislosti, dôstojnosti, ekonomickej a sociálnej bezpečnosti, vrátane ochrany pred zlým zaobchádzaním vo všetkých spoločenských sférach a vzťahoch.“⁶

Ide teda o posun od sústredenia sa na prácu a zamestnanosť k nepráci, teda oblastiam spojených s voľným časom mimo zamestnania, ktorý súvisí so spomenutou zmenou vnímania práce a voľného času, nastupujúcou v posledných rokoch. Dôležitosť práce v osobnom i spoločenskom živote ako manifestácie pracovnej etiky v európskych krajinách pomaly ustupuje (Blaikie 1999: 58ff) a zvyšuje sa dôležitosť voľného času. Podľa najnovších výsledkov výskumu v rámci schémy European Value Survey v roku 2017 je napríklad aj pre obyvateľov Slovenska síce práca „stabilne druhou najdôležitejšou hodnotou (po hodnote rodiny). Za veľmi dôležitú hod-

notu vo svojom živote prácu v roku 2017 považovalo 67 % respondentov“ (Strapcová – Zeman 2018). Avšak v porovnaní s predošlými výskumami (1991, 1999, 2008) hodnota voľného času stúpla na takmer dvojnásobok.

Navyše sa v súčasnosti stiera hranica medzi prácou a voľným časom aj počas pracovnej doby samotnej. V rámci postfordizmu, ktorého charakteristickými znakmi sú flexibilizovaná práca založená na vedomostiach, nové informačné technológie, transnacionálne podniky (korporácie) a stúpajúci podiel práce mimo podnikov či korporácií vôbec, sa mení nielen spoločenská rola práce/zamestnania ako zdroja identity, ale aj definícia práce vo všeobecnosti. Čas práce a čas voľna, práca a nepráca sa vzájomne premiešavajú. Ich hranice sa stierajú v oblasti obsahu, času, priestoru i funkcie (Gotschall – Voss 2003; Herlyn et al. 2009; Huber 2012). Stolný futbal na chodbe firmy, v rámci firemných priestorov ponúkané hodiny relaxácie, jogy či iného cvičenia, všetky tieto aktivity predstavujú rôznorodé príklady toho, ako sa momenty spojené s príjemnými pocitmi (*well-being*), regeneráciou či oddychom, ktoré boli v minulosti spájané najmä s pojmom voľného času, stávajú konštitutívnymi prvkami novej pracovnej kultúry nielen v oblasti kreatívneho priemyslu.

V mojom výskume ma zaujímalo, ako sa koncept obdobia dôchodku ako vyhraných rokov, dôchodku ako tretieho veku naplnenia ľudského života odráža v rozprávaní príslušníkov a príslušníčok najstaršej generácie samotnej. Aký je ich názor na koncept aktívnej staroby či *busy ethic*, ktorý podľa mnohých autorov predstavuje odpoveď na v niektorých krajinách západného sveta vášnivo diskutovaný spomenutý „konflikt generácií“ (May 2010).

Empirickú bázu mojej štúdie preto predstavujú naratívne biografické interview s obyvateľkami a obyvateľmi Bratislavy v preddôchodkovom a dôchodkovom veku a interview sústreďujúce sa špeciálne na tému trávenia voľného času na dôchodku, ktoré vznikali v rokoch 2013 – 2017.

Druhú skupinu prameňov tvoria prepisy série fokusových skupín a interview, ktoré pre Inštitút pre verejné otázky (IVO) robila agentúra FOCUS v období rokov 2011 – 2012 v rámci projektu Aktívnym starnutím k posilneniu práv starších ľudí a k uplatneniu ich potenciálu.⁷ Prieskum verejnej mienky bol zameraný na každodenný život ľudí v dôchodkovom veku na Slovensku a predstavy s ním spojené. V šiestich fokusových skupinách (zúčastnili sa ich respondenti v preddôchodkovom veku s rôznym stupňom vzdelania a v lokalitách rozdielneho

typu – muži samostatne, ženy samostatne a muži a ženy spolu; ďalej respondenti v dôchodkovom veku – ženy samostatne, muži samostatne a muži a ženy spolu), používali moderátori a moderátorky šesťstránkový scenár skupinovej diskusie, resp. rozhovorov.

Otázky sa týkali veku účastníkov a účastníčok, ich rodinného zázemia, zamestnania, práce/zamestnania po odchode do dôchodku a ich rozsahu. Okruhy, ktorým sa rozhovory s ľuďmi v preddôchodkovom veku či tesne po odchode do dôchodku venovali, pokrývali témy ako práca, domácnosť a rodina, dobrovoľníctvo, občianske aktivity, účasť na verejnom a politickom živote, starostlivosť o zdravie a koníčky, odchod do dôchodku: očakávania, predstavy o ich vlastnom živote na dôchodku, predstavy o živote iných ľudí v dôchodkovom veku, vnímanie staršieho veku či staroby, aktívne starnutie a postavenie starších ľudí v spoločnosti.

Časť z rozhovorov a výsledkov fokusových skupín bola vo forme úryvkov a citátov použitá v knihe *Štvrtý rozmer tretieho veku* s podtitulom *Desať kapitol o aktívnom starnutí* (Bútorová a kol. 2013). Dielo sa venuje rôznym faktom o dôchodkovom veku, diskriminácii starších občanov, o ich zdravotnom stave, o pracovných možnostiach aj o voľnočasových aktivitách a záujmoch. Výpovede respondentov však v knihe poskytujú skôr prostriedok na dotvorenie atmosféry, obraz dopĺňujúci výsledky kvantitatívnej časti výskumu, nie samotný predmet analýzy.

V mojej štúdii využívam analýzu textov, inšpirovanú prácami nemeckej sociologičky Gabriele Rosenthal (1995, 2004, 2015), ktorá hovorí o potrebe rozlišovať dve hlavné dimenzie – žitý príbeh a rozprávaný príbeh. Tieto dve roviny sú reprezentované témami a druhmi textov, ktoré o témach rozprávajú. Keďže rozhovor reprezentuje médium, akým sa jeho autor/autorka prezentujú, pri analýze textov sa môžeme pýtať, prečo hovoriaci zvolili práve tento druh textu a nie iný. Svoj význam má, ak sa ľudia vyjadrujú nahnevane, či polemizujú so spoločenským diskurzom, ak o niektorých témach rozprávajú veľmi široko a s mnohými detailmi a ďalšie zase ledva spomenú krátkym opisom (Rosenthal 2004: 57). Rozhodujúci rozdiel medzi opisom a rozprávaním je statickosť opisov, v prípade ktorých je priebeh prezentovaných udalostí a ich skutková podstata či obsah akoby zmrazený. Napokon argumentácie sú druhy textu, ktoré obsahujú teórie, ktoré môžu byť súčasťou sekvencie rozprávania alebo stoja mimo nich ako hodnotenia. Znamenajú odraz všeobecnejších predstáv (Rosenthal 2004: 240 – 241).

Právo na oddych, či povinnosť pracovať?

Od druhej polovice 20. storočia môže skoro každý obyvateľ pochádzajúci z niektorej z európskych krajín očakávať, že sa dožije odchodu do dôchodku a prežije ho ako jednu z fáz svojho života. Oprávnenosť tohto očakávania je však i v našom prostredí prítomná pomerne krátko. Sformovanie staroby ako samostatnej fázy života človeka kladie historik Christoph Conrad (1999) do 19. a 20. storočia: dôchodok ako záležitosť elity bol nahradený dôchodkom plošným, náhodné prežitie nahradili vyššie šance dožiť sa vyššieho veku pre viacerých ľudí a súkromné zdroje zábezpeky vo vysokom veku boli nahradené verejnými⁸.

V súvislosti s mojou prácou by sa dalo povedať, že práve ustanovenie pevnej hranice nároku na starobný dô-

chodok, na podporu v starobe, dopomohlo k vytvoreniu dôchodku, penzie ako samostatnej fázy života, ku chronologizácii priebehu života. Dôchodok sa stal súčasťou normálnej biografie⁹ človeka, ktorý žil v 20. storočí a ktorého trajektória života je aj v súčasnosti výsledkom spojenia biografických aktérov, sociálnych okolností a sietí, ktoré majú čo do činenia s inštitúciami v rámci spoločnosti. Podobný koncept navrhuje britský sociológ Anthony Giddens, ktorý definuje priebeh života ako „prijímanie sociálnych pozícií v čase a priestore“, ktoré existujú v životných dráhach, charakterizujúc ich ako „zovšeobecnené vzory pohybov v rámci času a priestoru v rámci životného cyklu“ (1984: 113).

Sociológ Martin Kohli (1985) načrtnol, že moderný priebeh života by sa dal rozdeliť do troch hlavných sekvencií, ktoré sú organizované podľa systému zamestnania. Napríklad inštitúcia vzdelávania alebo penzijný systém získavajú svoj socio-kultúrny a aj subjektívny význam ako vstup do pracovného trhu a výstup z neho. Ak sa na vec pozrieme z tohto uhla, veľký význam musíme prikladať nielen organizácii priebehu života v súvislosti s časovými sekvenciami, z ktorých každá má svoju vlastnú vnútornú logiku tvorby a hodnotenia, ale rovnako aj hierarchickým vzťahom medzi jednotlivými inštitúciami. Trh práce vtedy znamená dominantný zdroj časových štruktúr, dráhy a významu priebehu života (Weymann – Heinz 1996: 130).

Podobne sa na etapy života pozerá i český sociológ Josef Alan: vďaka premenám v rodinnom systéme, ktorý tvoril jednu z pevných osí organizácie času v minulosti, prevládol v 20. storočí organizujúci princíp práce. Model pracovného času sa stal základom časovej organizácie životných procesov (Alan 1989: 43ff).

V období, v ktorom moje partnerky a partneri pri výskume prežili väčšinu svojho života, socialistický projekt modernizácie predpokladal plnú zamestnanosť obyvateľstva krajiny a aj v Československu bola celoživotná práca súčasťou normálnej biografie. Rovnako bola jeho súčasťou i kontinuálna práca dôchodcov aj po odchode do dôchodku.

V Zákone 101/1964 Zb. o sociálnom zabezpečení zo 4. júna 1964 sa napríklad píše: „Socialistická spoločnosť vytvára na základe neustáleho rozvoja výrobných síl a zdokonaľovania výrobných vzťahov stále priaznivejšie predpoklady na zlepšovanie životných a pracovných podmienok a na všestranné uspokojovanie hmotných a kultúrnych potrieb pracujúcich. [...] tomuto vývoju napomáha aj systém sociálneho zabezpečenia, ktorý má

Reklamný leták spoločnosti AEGON DSS na doplnkové dôchodkové sporenie z roku 2004, ktorý prezentuje pohľad na starého človeka ako bremeno pre mladšiu generáciu

podporovať uvedomelé predlžovanie pracovnej aktivity a prispievať k tomu, aby aj pracujúci, ktorí získajú právo na odchod do dôchodku, podľa svojich schopností pomáhali ďalšiemu rozvoju socialistickej spoločnosti. [...] Nároky z dôchodkového zabezpečenia sa zabezpečujú všetkým pracujúcim na základe práce.“¹⁰

Penzijný vek je teda jedným zo sociálnych či verejných vekov človeka. Je tvrdou, hoci v každej krajine odlišnou hranicou, ktorá je definovaná legislatívou jednotlivých štátov. Hoci v súčasnosti už existuje pomerne veľa prác spochybňujúcich „tvrdosť“ penzijného veku (Voľanská 2017a), táto hranica sa často využíva v demografii pri vytváraní štatistík, keď je potrebné určiť podiel starých ľudí v spoločnosti, ľudí v „postproduktívnom veku“. Rovnako je pravdepodobne najviac prítomný aj vo verejnom diskurze (Zimmermann 2013). Na rozdiel od minulosti, keď bol penzijný vek určovaný na základe fyzickej slabosti robotníkov a pracovníkov (Laslett 1995), v súčasnosti automaticky nemusí znamenať ubúdanie fyzických síl. Napriek tomu odchod do dôchodku zohľadňuje len pracovnú aktivitu v rámci hlavného zamestnania, aktivity mimo neho nie sú rozhodujúce. Ustanovenie pevnej hranice dôchodku tak ovplyvnilo vnímanie vzťahu medzi prácou a „voľným časom“.

V prameňoch a interview moji partneri a partnerky pri výskume najčastejšie vyjadrovali pocity neistoty pri odchode do dôchodku, pri opustení zamestnania a pravidelného pracovného rytmu. Riešili problém, čo s veľkým množstvom „voľného času“ po zmene denného cyklu, ktorý predtým určovala najmä práca.

Ako štruktúrovať voľný čas na dôchodku? „Ritualizácia každodennosti“

Pri prekonávaní spomenutej neistoty pri hľadaní riešenia ako naložiť s voľným časom na dôchodku partnerky a partneri vo výskume často hovorili o dodržiavaní určitého rytmu dňa. Raňajšia návšteva novinového stánku, blízkych potravín alebo reštaurácie, kde si zídu na obed – to všetko akoby pochádzalo z populárnych publikácií šríaciach recepty na dlhý život – dali by sa zhrnúť do niekoľkých okruhov ritualizovaných praktík a životných návykov, ktoré si v jednotlivých prípadoch často protirečia. Ich spoločnou črtou je však pravidelnosť, práca, optimizmus a „užívanie si života s mierou“ – racionálne hodnoty modernej doby.

„Viem si živo predstaviť bežný deň! Vstávanie 8.00, hygiena bežná, kávička, postarať sa o psíka pudlíka,

športový úbor, 1,5 hod. chôdza, beh, vzduch, sprcha hygiena, sadnúť do tátoša, Alfa Romeo, obľúbená kaviareň, denný bar Devín, pri káve noviny, o dvanástej obed v reštaurácii Kormorán – po obede siesta – odpoludnia vychádzky isto s dcérkou Tami, má už dvadsaťjeden rokov: Železná studnička, Koliba, večera a televízny program. Isto by som mal aktivity v nejakej firme, nesmela by chýbať ani plaváreň či sauna, kozmetický salón a tenisové kurty. Za ideálny považujem život aktívneho dôchodcu – isto by nechýbala v dome opatrovníčka. Sám isto nezostanem!“ (Ján, 63-ročný)¹¹

Predstavy Jána o trávení dôchodkového veku sa plne prispôsobujú obrazu aktívneho dôchodcu – i s prácou na čiastočný úväzok, ktorá by mu pravdepodobne umožňovala splniť naplánovaný priebeh dňa a finančne ho zabezpečiť. V jeho rozprávaní bolo badať istú snahu o pravidelnosť, ktorá sa vyskytla i vo viacerých ďalších rozprávaniach.

„Odchod na dôchodok som vnímala veľmi zle, lebo môj denný režim a biorytmus sa citeľne zmenil. Trvalo mi to skoro 10 rokov, kým som si zvykla. A potom prišli ďalšie problémy, ako som uviedla predtým [zdravotné, pozn. L. V.]. Hoci som sa na dôchodok pripravovala hľadaním rôznych koníčkov a záujmov. Týchto sa musím teraz postupne zriekať, a preto tým ťažšie znášam samotú a izoláciu.“

Napriek tomu, že sa Veronika (74-ročná) na dôchodok pripravovala, na pracovisku neboli vytvorené podmienky pre jej zamestnanie na čiastočný úväzok, či dobrovoľnícku činnosť a záujmy nedokázali nahradiť rytmus dňa a širších časových úsekov, vytváraný prácou. V prípade Veroniky však jej pocit osamotenosti môže súvisieť i s tým, že nemá rodinu, len príbuzných svojho brata a žije s ťažkou chorobou, ktorá obmedzuje jej pohyb i možnosti športovať, či využívať čas iným spôsobom. Argumentácia v záverečnej časti hovorí o vlastnej iniciatíve, o tom, že nechcela nechať čas na dôchodku na náhodu a práve nedodržaniu „imperatívu aktívneho starnutia“ pripisuje svoj pocit osamotenosti.

Neistota, ktorá sa týka možnej dĺžky života človeka, mala pre mojich partnerov a partnerky pri výskume symbolicky význam. Často hovorili o tom, že nevedia odhadnúť, koľko času im ešte ostáva: či môžu ešte sľúbiť to alebo ono, či si môžu niečo plánovať na nasledujúcich pár mesiacov alebo nanajvýš na pár týždňov. Niektorí z nich hľadajú odpoveď na otázku, či je vhodné a prínosné sústrediť sa na majetok a trvať na sporení „pre každý

prípado, alebo radšej mŕňať peniaze, pokiaľ ešte môžu, pokiaľ majú príležitosť. Opisujú, že sa nevedia rozhodnúť, koľko zo svojho majetku, z toho čo vlastnia alebo akú časť peňazí si majú nechať, akú si môžu dovoliť minúť. Nie sú si istí, či o pár dní ešte budú mať šancu stretnúť sa s niekým, kto im je v starobe blízky – rodinou, priateľmi. Mnohí z nich uvádzali, že ich nerozhodnosť a neistota sprevádzajú naďalej, hocijako aktívne môžu žiť a hocijako uspokojivý môže byť ich život. Mnohé štúdie hovoria o tom, že dôchodcovia vedome zachovávajú rutinu svojho pracovného všedného dňa. Francúzska filozofka Simone de Beauvoir (1908 – 1986) napríklad v tejto súvislosti hovorí o „úteku do zvyku“ (2000: 609), o rite, ktorý ma v sebe čosi poetické (2000: 612). Presné časové vymedzenia jednotlivých úsekov dňa pôsobia ako akási osnova jeho usporiadania. Zdá sa, že ide o uvedomelé, ale i o neuvedomelé

dodržiavanie stabilného priebehu dňa, ktoré v prvom rade vyplýva zo spomenutej neistoty. Výhodiskom pre nich je teda sústredenie sa na kratšiu časovú jednotku – deň. Navrhovala by som termín „ritualizácia každodennosti“, kde rituály v tomto ponímaní sú špecifické, typické a ustálené priebehy niektorých činností, ktoré majú ochrannú, pomocnú a stabilizačnú funkciu. Môžu mať podobu každodennej rutiny.¹² Slovo rutina však podľa mňa nezahŕňa vedomé organizovanie každodenného života.

Náplň voľného času ľudí v dôchodku

Náplň voľného času v dôchodku riešili moji partneri a partnerky pri výskume rôznym spôsobom. V tomto texte sa sústredím najmä na tie aktivity, ktoré sa nejakým spôsobom dotýkajú hranice medzi prácou a nepracou či užitočnosťou a neužitočnosťou, pre nedostatok priestoru vynechávam aktivity ako napríklad nakupovanie, zberateľstvo, záhradkárčenie, chalupárčenie, športovanie, chov domácich zvierat a iné koníčky.

Niektorí z mojich partnerov a partneriek pri výskume **pokračovali v práci** v pôvodnom zamestnaní na čiastočný úväzok, čo znamenalo postupný odchod do dôchodku. Tento spôsob pomáha prekonať zlom, šok z odchodu do dôchodku ako biograficky relevantný zvrat¹³ (Rosenthal 1995: 134; Voľanská 2017a: 143). Stále zväčšujúce sa penzum voľného času na dôchodku naplňali postupne.

„Do penzie som išla v osemdesiatom roku. Mala som vtedy 57 rokov, tak to bolo podľa zákona, lebo som mala jedno dieťa. Hoci som bola na penzii, stále som chodila pracovať na pol roka ako brigádnicka. Veľmi tam bolo príjemne, ja som mala veľmi rada to prostredie. Oni ma zavolali a ja som prišla, že keď už niekoho majú zavolať, tak len mňa. Pracovala som potom do roku 1985. Svoju prácu som mala veľmi rada, ja som na literatúru drak.“ (Hanka, 90-ročná)¹⁴

Hanka pokračovala v práci na čiastočný úväzok. V sekvencii zdôrazňuje dva momenty – pracovné prostredie, teda ľudí, a na druhej strane charakter práce a jej pozitívny vzťah k nej.

Ak postupný odchod do dôchodku nebol z rôznych dôvodov možný, partneri a partnerky pri výskume ho prezentovali ako biograficky relevantný zvrat s následným hľadaním náplne vo voľnom čase na dôchodku.

„Skok z bežného života do dôchodkového veku je pre mnoho ľudí, najmä takých ako som bola ja, ťažko prekonateľný. Celý život som pracovala s ľuďmi a zrazu si uvedomíte, že nie ste už najmladšia, možno že i nepotreb-

Reklamný leták spoločnosti AEGON DSS na doplnkové dôchodkové sporenie z roku 2004, ktorý prezentuje pohľad na starého človeka ako bremeno pre mladšiu generáciu

ná pre túto dobu. Boli to pre mňa ťažké dni a mesiace, pokiaľ som sa zmierila so skutočnosťou, ku ktorej každý človek raz dospeje. Začiatky boli nezniesiteľné, nevedela som čo so sebou, chýbali mi ľudia, kolektív, veci, na ktoré sa ťažko zabúda. Po čase som sa zamerala na domáce práce, práce v záhrade, veľa som čítala, robila ručné práce. Najväčšiu radosť som mala z vnučky a z toho, že som mohla dcére pomáhať pri jej výchove. Starala som sa o ňu od 11 mesiacov do 3 rokov, kým nešla do škôlky.“ (Mária K.)¹⁵

Mária K. pracovala s ľuďmi (žiaľ, nevieme, akú prácu vykonávala konkrétne), strata práce a opustenie pracovného miesta pre ňu preto znamenali nielen stratu kontaktu s realitou pracovnej každodennosti, ale najmä možnosti komunikácie. Odchod do dôchodku však považuje za súčasť normálnej biografie ľudí na konci 20. storočia – je to osud všetkých ľudí. Na druhej strane našla po čase náplň svojich dní. Prezentuje odchod do dôchodku ako výzvu, ktorú zvládla.

S napĺňaním pracovného étosu aj vo voľnom čase do istej miery súvisí aj myšlienka **celoživotného vzdelávania**. Tento trend ide ruka v ruku s v úvode textu načrtnutým vývojom: v budúcnosti bude treba rátať so znižujúcim sa počtom pracovných síl a zároveň s ich zvyšujúcim sa vekom. Rakúsky sociológ Leopold Rosenmayr už pred pätnástimi rokmi napísal: „Budúcnosť bude vyžadovať, aby sa ľudia viac starali o nájdenie zmyslu a náplne života. Nebude existovať jedna staroba, ale viacero starôb. Staroba a povinnosť sa určite nebudú zo života vytrácať tak plošne a tak skoro ako v súčasnosti.“ (Rosenmayr 2003: 165) Budúcnosť, o ktorej hovoril tento odborník na vek a vzťahy medzi generáciami, nie je až tak ďaleko. Európske krajiny budú zrejme musieť v dohľadnej dobe prehodnotiť doterajšiu normálnu biografii zodpovedajúcu štádiám vzdelávania – práca – dôchodok ako voľný čas. V tejto súvislosti Rosenmayr ďalej hovorí o tom, že „celý priebeh života bude musieť obsahovať viacero štádií voľného času a vzdelávania, aby mohol umožniť uspokojivé prežitie neskorých fáz života“ (Rosenmayr 2003: 165). Ak by sme chceli jeho myšlienku ešte ďalej rozviesť, jednou z možností zabezpečujúcou spravodlivé využívanie voľného času na dôchodku pre všetky sociálne vrstvy v spoločnosti predstavuje striedanie fáz vzdelávania sa, práce a oddychu vo voľnom čase, ktoré by boli rovnomernejšie rozdelené v priebehu života človeka. Prvá fáza voľného času – fáza prvého „dôchodku“ – by teda mohla nastať už v oveľa skoršom veku a po nej

by pokojne mohla nasledovať ďalšia fáza vzdelávania sa a napokon i celkom iná kariéra v inej oblasti. Problém spravodlivého prístupu všetkých sociálnych vrstiev a povolání k možnosti využívať voľný čas na dôchodku rezonoval vo všetkých fokusových skupinách i individuálnych rozhovoroch.

Vzdelávanie ako náplň voľného času na dôchodku teda predstavuje jednu z možností.

„Prijemné veci s ktorými som sa stretla na dôchodku: Som bola nesmierne šťastná 3 razy pri promócii na UTV (psychológia, etnografia a žurnalistika). Dala som si urobiť oznámenia a pre rodinu som urobila slávnostný obed. Tiež, keď som dostala z Českého rozhlasu materiály k Akadémii tretieho veku a vypracovala som odpoveď z psychológie a kreativity.“ (Veronika, 74-ročná)¹⁶

Veronika v mladosti neštudovala na univerzite, pracovala v zdravotníctve ako sestra a zvyšovanie vzdelania v celom jej rozprávaní predstavuje dôležité tematické pole. Oslava s rodinou môže naznačovať, že túžila po uznaní – akoby sa snažila dobehnúť, čo nestihla v mladosti. Tento druh trávenia voľného času samozrejme nemusí vyhovovať všetkým, no obsadenosť ponúkaných odborov štúdia na UTV na Univerzite Komenského v Bratislave v súčasnosti svedčí o stúpajúcej popularite tohto druhu trávenia voľného času na dôchodku.

Vzdelávanie môže mať rôzne podoby či zdroje informácií:

„V noci bývajú v rozhlase relácie od rôznych psychológov, lekárov, odborníkov. To mladí ani nevedia, lebo rozhlas nepočúvajú. Ja počúvam rozhlas stále, najmä v poslednom čase, lebo mám problémy s očami.“ (Hanka, 90-ročná)

Sledovanie médií, najmä rozhlasu a odborných relácií predstavuje alternatívu k pozeraniu televízie. Nie je to len počúvanie pre zábavu, Hanka zdôrazňuje didaktický moment, získavanie nových informácií, náplň voľného času je zmysluplná, nie je len záhaľkou.

Anna (62-ročná)¹⁷ sa zapája do **dobrovoľníckych aktivít**, ktoré tiež v istom zmysle kopírujú model dôležitosti práce, bytia užitočným pre okolie či spoločnosť:

„Okrem toho, že sa starám sama o seba, tak nedám mi to, aby som sa nestarala aj o druhých. Chodím preto do cirkvi evanjelickej a tam robím prednášky ľuďom, ktorí už majú nad 65 rokov. Raz do mesiaca sa stretávajú a keď sa stretnú, tak okrem toho, že tam čítame Bibliu a vykladáme Písmo sväté, tak mojou úlohou je udržať toto spoločenstvo týchto starých ľudí zdravých. Merám

im tlak a robím im prednášky, takže už som aj tam hovorila o potrebe telocviku a veľmi to bolo prijaté a s veľkou odozvou, lebo hovorili, že to bolo podané po lopate. Zaujalo ich to, preto som pokračovala, prednášala som im o rehabilitácii, dala som im aj brožúrku, ktorú, neviem už, ktorá pani doktorka napísala, ale je to odborná práca lekárskej, tak si mohli prečítať aj túto brožúrku. Predtým som im zase hovorila o tom, ako sa majú stravovať a ako sa majú udržiavať vo vyššom veku. Je pravda, že tam chodia sedemdesiat až osemdesiatroční, čiže tam chodia ľudia, ktorí majú už za sebou život, ale zrejme svojím postojom k životu asi nehazardovali so svojim životom. Liečia sa síce na vysoký tlak, ale sú to chodiaci. Máme v cirkvi aj ležiacich, ale to sú ešte starší, keď má niekto 85 rokov, ale aj 83 a nie je schopný chodiť, tak ich idem aj navštíviť.“

V prípade Anny predstavuje viera základ pre milosrdenstvo, pre obetovanie sa pre druhého. Ďalšia myšlienka súvisí s prístupom lekárov ku starším pacientom – hovoriť „po lopate“ je im podľa nej bližšie. Na druhej strane zdôrazňuje odbornosť brožúrky, podporuje svoju činnosť podľa nej nespochybniteľnými vedeckými poznatkami medicíny a dôležitosťou pohybu ako súčasťou princípov aktívneho starnutia. Anna sa cíti potrebná, zároveň aktivitami vyplní voľný čas svojho dôchodku. Recipročne ju zase toto spoločenstvo berie na výlety, ktoré pre starších ľudí z tohto zhromaždenia organizujú raz do roka.

Annino zapájanie sa do organizovaných dobrovoľníckych aktivít predstavuje v rozhovoroch menšinový jav. Len málo rozhovorov tematizovalo dobrovoľnícku činnosť, odpovede boli stručné a často najmä v rovine plánov, alebo uvažovania nad tým, „že by sa to malo“ a „prečo sa to nedá, či nestíha“. Konkrétnych príkladov ich vlastného zapájania sa do podobných typov aktivít ako náplne voľného času na dôchodku spomínali starší ľudia málo. Navyše, priestorový rozsah dobrovoľníckej činnosti všeobecne bol pomerne obmedzený, rovnako ako charakter činností, ktoré boli dosť podobné a málo variabilné. Sústredili sa najmä na vlastné bezprostredné okolie respondentov, teda zväčša išlo o rôzne druhy susedskej výpomoci, alebo o upratovanie bytového domu či predzáhradky:

„... je tu tiež niečo také. Bývam v bytovke a je tam tridsať rodín a keď človek ukáže sám svoju iniciatívu a do niečoho sa pustí, tak druhý sa pozerajú len z okna. Niektorí tiež prídu pomôcť. Či je to už v zhrabovaní lístia alebo s odpratávaním snehu, keď nasneží. Chodníky

treba predsa upratať. Mne to nerobí žiadne ťažkosti, takéto roboty. Sú ľudia, ktorí sa za tie roky, čo tam byvame, nepridajú.“ (Jozef, 53-ročný)¹⁸

Podľa nedávnych výskumov Inštitútu pre verejné otázky dobrovoľníctvo a zapájanie sa do vecí verejných nezodpovedá ani predstave verejnosti o náplni voľného času na dôchodku, či predstave názorov ľudí vo veku 18 a viac rokov o tom, ako sú podľa nich ľudia nad 55 rokov užitoční pre spoločnosť (Bútorová a kol. 2013: 25, graf 1.2). Podľa výsledkov komparatívneho výskumu v ďalších krajinách Európskej únie (ďalej EÚ 27) priznávajú respondenti zo Slovenska starším ľuďom v spoločnosti – v rozličných sférach spoločenského života: rodina, politika, lokálna politika a ekonomika – dôležitú úlohu hlboko podpriemerne. „V hodnotení starších ľudí v politike zaujímajú druhé miesto od konca, v lokálnej politike a ekonomike tretie miesto, v rodine štvrté miesto od konca rebríčka 27 krajín Európskej únie“ (Bútorová a kol. 2013: 24). Pri konkretizovaní aktivít, ktorými môžu byť starší ľudia prospešní pre spoločnosť, sa výsledky predošlého výskumu trochu relativizovali. Stále však pri hodnotení možnosti starších prispievať k blahu spoločnosti verejnosť na Slovensku mierne zaostáva za priemerom EÚ 27. Zhoduje sa s ním len pri posudzovaní roly starých rodičov ako opatrovateľov vnúčenciev (Bútorová a kol. 2013: 25).

Starostlivosť o vnúčatá ako tretia plocha dvoch konceptov trávenia voľného času na dôchodku?

Oblasť, kde podľa vyjadrení partnerov a partneriek vo výskume pomerne vypuklo vystupuje rozpor medzi povinnosťou pracovať či pomáhať a túžbou (či aspoň myšlienkami na) využívať svoj voľný čas iným spôsobom, je rola starých rodičov. V súvislosti s lokálnou tradíciou starostlivosti (Botíková – Švecová – Jakubíková 1997) i s pretrvávajúcim konceptom starorodičovských rol založených na pozitívnych emóciách a koreniach v meštianskej spoločnosti v Európe začiatku 19. storočia (Chvojka 2003)¹⁹ okolie starších ľudí očakáva, že sa budú venovať pomoci pri výchove vnúčat. Aj podľa výskumov Inštitútu pre verejné otázky sa verejnosť pri posudzovaní roly starších ľudí v spoločnosti v súvislosti s ich prínosom pre ňu ako v jedinom bode zhoduje s názorom verejnosti v EÚ 27 práve v posudzovaní roly starších ľudí ako starých rodičov – opatrovateľov vnúčenciev (Bútorová 2013: 25, graf 1.2).

V mnohých prípadoch je starostlivosť o najmladšie deti zverená do rúk členom rozšírenej rodiny, najmä starým rodičom, resp. starej matke, preferovanou voľbou aj

konkrétne u rodičov malých detí (G. Lutherová – Maříková – Váľková 2017; Marošiová – Šumšalová, 2006; Sekeráková Búriková 2017, 2018).

Pomoc deťom je podľa výskumov bežnou predstavou spojenou s náplňou voľného času na dôchodku na Slovensku: ženy v dôchodkovom veku rátať so starostlivosťou o svoje vnúčatá ako s niečím samozrejým (Bútorová – Filadelfiová 2008). Koncept obetavých starých rodičov bol na Slovensku počas obdobia reálneho socializmu, v ktorom moji partneri a partnerky pri výskume prežili väčšinu svojho života, navyše umocnený nedostatkovým hospodárstvom, ktoré vyžadovalo užšie sociálne siete a spoluprácu v rámci rodiny, pre ženy povinnosťou byť zamestnaná. „Mýtus dobrých, nezištných a obetavých babičiek nadobudol v tomto období iné funkcie a bol živý pragmatickými faktormi, o čom svedčí dobový frazeologizmus, mať dobrú babičku je viac ako vyhrať v lotérii.“ (Feglová 2002: 95)

Aj moji partneri a partnerky vo výskume sami starostlivosť o vnúčatá opisovali ako povinnosť:

„Ja si myslím, že treba žiť pre deti a pre vnúčence. Lebo čo im teraz dáme, na starosť sa nám vráti. Poznáam kopy osamelých ľudí, čo majú svoje deti. A nemajú. Myslí si, že si žili svoj život, v úvodzovkách, kašľali na deti. [...] Ako rodičia, hej. Takže deti to teraz berú tak, že áno, máme. Sú Vianoce, ideme. A dosť.“

Čo za to nedám, keď idem do roboty a vnúčik mi povie, starká, zase, zase ideš. A smúti za mnou. Alebo teší sa a prvé, čo keď ide k nám, opýta sa, a starká je doma. To je na celý život.

Čo tomu dieťaťu dáte, to, čo v mladosti k vám cíti, tým prejde celý život. Bola som aj ja u starých rodičov. Myslím si, že je správne žiť pre deti a pre vnúčence, aj obetovať sa. Jasné, že v rámci normy, ako ste povedali. Že aj svoj život žiť. Ale vedieť sa aj obetovať. Lebo to sa vám vráti na starie dni.“ (Jozefína, 57-ročná)²⁰

Jozefína strieda sekvencie argumentácie so sekvenciou príbehu, svoju vlastnú skúsenosť z detstva vzťahuje na svojho vnuka, v rámci pokračovania tradície „trojgrošovej dohody“. V záverečnej argumentácii svoju pripravenosť obetovať sa mierne relativizuje, zrejme aj pod vplyvom názorov, ktoré odznali vo focus group.

Vo väčšine rozhovorov hovorili partneri a partnerky pri výskume o role starého rodiča pozitívne:

„My s manželkou viac-menej vieme domácnosť spoločne. Ako to tu bolo už niekoľkokrát povedané, je to postavené na vzájomnej tolerancii, dohode. Iné po-

vinnosti, čo máme sú také, že svokra, čo ovdovela, tak sa chodíme starať o záhradu. A taká príjemná priorita, že chodím s vnukom dvakrát do týždňa na plavecký. On si ma vyžaduje. Mne to robí dobre. On pláva, ja chodím do sauny. Keď skončí, ideme spolu do sauny.“ (Bohumil, 58-ročný)²¹

Bohumil v sekvencii o náplni voľného času rozlišuje povinnosť (staranie sa o záhradu) a aktivitu s vnukom, ktorá „mu robí dobre“. Práve voľný čas ako kvalitne strávený voľný čas s vnúchatami a zdôrazňovanie vlastnej kompetencie bol predmetom väčšiny rozprávání. Starí rodičia zdôrazňovali, že majú na dôchodku množstvo voľného času, ktorý môžu stráviť s vnúchatami na rozdiel od rodičov vnúchat, svojich vlastných detí, ktorým to nedovoľujú najmä pracovné povinnosti. Zároveň tak vyjadrovali presvedčenie, že prostredníctvom vnúchat vy nahradia svojim deťom voľný čas, ktorý s nimi počas ich detstva netrávili z rovnakého dôvodu.

Na strane druhej výskumy ukazujú, že môže nastať situácia, kedy sú starší ľudia starorodičovskými povinnosťami preťažení (Hasmanová Marhánková – Štípková 2014), či, najmä v prípade žien – starých matiek, majú iné predstavy o naplňaní voľného času na dôchodku. Viera Feglová pri výskume zmien starorodičovských rol ukázala, že jej respondentky – Bratislavčanky vo veku medzi 52 a 63 rokov – samé seba nazývajú „ženy druhej kariéry“. V posledných desiatich rokoch pred jej výskumom (1992 – 2002) sa postupne buď osamostatnili alebo presunuli do iného sektoru a prácu považujú za dôležitú časť svojho života (Feglová 2002: 97 – 98).

„Ako, všelijako človek žije, že sú ľudia, ktorým nebolo dopriať mať deti. Potom zas niekto má spokojnú rodinu, niekto zas rieši veľké problémy. Čítala som knihy voľakedy, teraz už veľmi málo. Som zamestnaná tou vnučkou dosť. To ma dosť vyťažilo. Není na to čas a ani energia... Aj jedno, aj druhé. Aj čas a potom, keď aj nejaký čas zostane, potom si nejaký dobrý film pozriem radšej.“ (Blažena, 55-ročná)

„[Dôchodcovia by mali] žiť si svoj vlastný život. Pretože život venovali deťom, robote. Tak nech si teraz trochu... Ja mám rada vnúčatá. Ja mám také krásne vnučky. Ale keď odídu domov, tak som rada. Ale potom si ľahnem do postele, rozmyšľám, bože, aké sú zlaté, aké sú dobré, ako sa dobre učia, aké sú pekné, všetko, ale...“ (Bibiana, presný vek neznámy)

Blažena aj Bibiana sa rovnako zamýšľajú nad vzťahom k vnúchatám, pre dôchodcov v spoločnosti ale i pre

seba samotné vyjednávajú pozíciu, ktorá by umožnila nájsť prepojenie medzi tradičnou rolou „obetavej babičky“ a novou rolou ženy venujúcej svoj čas v dôchodku vlastným záľubám.

Príliš málo voľného času na dôchodku?

Sociológ Jürgen Wolf v interview so zamestnancami v priemyselných odvetviach tesne pred dôchodkom zaznamenal spôsob správania sa, pri ktorom mali ľudia plánovací kalendár doslovne „nabitý“ rôznymi termínmi: rodinné akcie, hobby, rôzne združenia, čestné funkcie/dobrovoľníctvo, domáce práce či vedľajšie zamestnanie, no a napokon ešte hlavné zamestnanie. Túto činnosť, ktorá ich držala v neutíchajúcej aktivite, nazýva „*busy ethic*“ – „morálka zaneprázdnenosti“²² – v nemeckom jazyku pre tento stav existuje i výraz *Unruhestand* (stav nepokoja) ako protiklad k pojmu *Ruhestand*, ktorý znamená „stav pokoja“ a zároveň obdobie dôchodku či penzie. „Stav nepokoja“ sa v rámci aktívnej staroby stáva výrazom, ktorým sa seniori zvyknú prezentovať. Pri konštrukcii svojho života v rozprávaní sa musia dôchodkyne a dôchodcovia pokúsiť prekonať základný rozpor medzi dôchodkom a spoločnosťou, ktorá vyzdvihuje prácu (*Arbeitschgesellschaft*). Pokúšajú sa oddialiť náhlu zmenu z pracovnej etiky k záhaľke tak, že robia viaceré veci naraz. Americký sociológ David J. Ekerdt, ktorý označenie *busy ethic* použil ako prvý, tvrdí, že prechody sú považované za jednoduchšie, keď hodnoty zodpovedajúce obom rolám ostávajú nemenné, to znamená, keď sa činnosť v novej pozícii čo najviac ponáša alebo je prepojená s hodnotami, ktoré človek podstupujúci nejakú zmenu uznáva (Ekerdt 1986: 240). „Morálka zaneprázdnenosti“ slúži viacerým účelom: legitimizuje voľný čas po odchode do dôchodku, umožňuje dôchodcom obraňovať sa voči výčitkám kvôli nepotrebnosti, ponúka možnosť rolu dôchodcu definovať a, ako ďalej tvrdí Ekerdt, „domestikuje“ odchod do dôchodku tým, že život na dôchodku prispôsobuje prevládajúcej spoločenskej norme (1986: 240).

„Viem, že sú (domovy dôchodcov). Počujem z maminých úst. Teda mama nie je členkou, nechodí tam. Nestíha. Má menej času na dôchodku, ako keď učila.“ (Juraj, 54-ročný)²³

Juraj sám je v preddôchodkovom veku, a preto sa odvoláva na príklad svojej mamy. Jej rozhodnutie vôbec nespochybňuje ani ďalej v rozhovore.

Blažena pri uvažovaní o zapojení sa do dobrovoľníckej činnosti uviedla nasledovné:

„Ja by som chcela k tomu ešte, keď tak počúvam ostatných, tak si uvedomujem. Že vlastne som na všetko sama, čo sa týka mňa osobne, domácnosti, fungovania celého. Robím takú rodinnú charitu, že sa starám, myslím, veľa času venujem tej vnučke. Maminu mám, sesternicu, ktorá žije v zahraničí už roky. Prenajímam byt, starám sa o to spravovanie, ale mňa vždycky také charitatívne akcie veľmi lákajú. Keď vidím niečo v televízii, že detský domov. Alebo kým som ešte nemala tú vnučku, alebo starší ľudia alebo čo. Vždycky ma to tak chytí. Ale potom si uvedomím, ja nemusím sa venovať cudzím deťom, veď mám sa komu v rodine. A tým starším ľuďom, veď mám ešte maminu. Teraz chodím tiež veľmi veľa aj s ňou po lekároch. Ale viem si to aj v budúcnosti predstaviť, že by to človeku dávalo snáď zmysel života. Obdivujem každého, kto prišiel o robotu, že to zvláda. Lebo my máme, povedzme, teraz boli vianočné prázdniny, že deti boli doma. A ja som už normálne rada, že ideme do práce. Lebo pokiaľ ja nemusím robiť niečo pre niekoho druhého, ja som úplne demotivovaná. Až som zhrozená, že nedokážem sama pre seba nič robiť. Ja by som sa možno dostala až do nejakých depresívnych stavov. Pokiaľ by som nemala všetky tieto povinnosti, ktoré mám, tak určite by ma bavilo niečo takéto robiť, určite.“ (Blažena, 55-ročná)²⁴

Výpoveď Blaženy môžeme považovať za príklad prezentácie *busy ethic* ženy v preddôchodkovom veku, ako typ textu používa argumentáciu, kde zdôvodňuje, prečo nemá čas na dobrovoľnícke aktivity. Zároveň zdôrazňuje vlastnú kompetenciu a zdôvodňuje uprednostňovanie bližších ľudí pri svojich aktivitách.

„No tak aktívne starnutie je to, že to samotné slovo dáva ten význam, že musím byť aktívny, musím robiť niečo, ak chcem, lebo mať záujem sám o seba. Ak prestanem robiť, človek, aj ten mozog nebude zaťažovaný, že sa dostane do takých situácií, možno až depresívnych niekedy, že jednoducho človek sám so sebou si nevie rady.

Napriek tomu, že ten človek mohol byť veľmi aktívny, plný energie a má tu genetiku dobrú, ale môže sa toto stať, že ja si myslím, že nedá sa naraz preradiť z takej rýchlej rýchlosti na takú redukciu, že proste ja si myslím, že vždycky je lepšie, keď má človek fúru koníčkov, lebo potom nemá ani kedy myslieť na starnutie.

Ja už mám tak, že dneska mám toto a zajtra toto a už ani nemám, že deň je preč. A ešte jedna vec, čo je – čoraz... som si myslel, že koľko budem mať času na tom dôchodku, teraz zisťujem, že nemám čas. To je hrozné, ja som tomu nechcel veriť, keď ľudia dôchodco-

via sa rozprávajú, nemám čas – keď som ešte robil – tak som si povedal, že to je čudné. Ale teraz na to prichádzam, že človek keď má – keď si to vie riadne poukladať, všetko sa dá v pohode zvládnuť, v klude – bez nervov mimoriadnych a ide to. A myslím si, že ja neviem, či je to aj tým, že každý človek, či už bude klamať, alebo nie, ak má o neho ešte spoločnosť záujem, využiť ešte tie jeho dobré pozitívne stránky vecí, tak nepoznám človeka, ktorému by to neurobilo dobre, že keď ešte som platný pre tú spoločnosť, či už rodinu alebo blízkych. Alebo pre obec.“ (Vladimír, 65-ročný)

Vladimír používa argumentácie, v ktorej najskôr definuje aktívne starnutie ako koncept úzko prepojený s *busy ethic*, kde hlavný dôraz je kladený na kompetencie jednotlivca a jeho rozhodnutia. Zároveň podporuje svoj argument všeobecným predpokladom o nutnosti aktivity v záujme zachovania zdravia (zdravého mozgu). V závere argumentuje dôležitosťou potrebnosti, prospešnosti staršieho človeka či ľudí vôbec pre spoločnosť.

Dôchodok ako záhaľka?

Kritickým momentom pri naplňaní času v dôchodku a prispôsobovanie sa sociálnej situácii je fakt, že súčasní starnúci a starí ľudia sa v rámci „starnutia druhého druhu“ (Blaumeiser 1993) počas svojho života nedostali, nemali možnosť sledovať modelové roly. Skúsenosti, vyhliadky a predpoklady ich starších predchodcov – starých rodičov v 20. rokoch, rodičov vo 40. a 50. rokoch boli a sú ako návody na to, ako majú žiť svoj život v starobe, nepoužiteľné. Ide o doteraz neznámu situáciu, mať možnosť tráviť „vyhraté roky“, svoj voľný čas „ničnerobením“, pričom v prípade dôchodcov podľa sociológa Maximilána Horanského ide o „základnú časovú jednotku sociálnej existencie starého človeka“, o „životosprávu bez zamestnania“ (Horanský 1982: 622), nie o komplementárny pojem k pracovnému času ako niečo parciálne, doplnkové.

V krajinách najmä západnej časti Európy sa šíri diskurz o dôchodku ako o zaslúženej odmene za dobre vykonanú prácu (pričom dôchodcovia sú od práce „oslobodení“), ktorá ho odlišuje od stavu nezamestnanosti (pričom nezamestnaní sú z práce vylúčení) a záhaľky. Je teda čímsi oprávneným, argumentom proti obvineniam v rámci verejného diskurzu o „spravodlivom prerozdelení financií“ medzi generáciami v rámci „trojgrošovej dohody“ (Herzánová 2002).

Niektorí bádatelia, ktorí sa venujú skúmaniu staroby a starnutia, namietajú i proti samotnému spojeniu „odchod

do dôchodku“, pretože v sebe skrýva negatívny náboj niečoho končiaceho sa, znamená odchod niekam, kde to nepoznáme, medzi „staré haraburdie“ (Říčan 1989; Blaikie 1999). Navrhujú používať skôr termín „prechod“ do dôchodku. Prechodom do dôchodku sa začína obdobie už spomenutých „vyhratých rokov“, ktoré človek naplňa rôznymi činnosťami. Zmena v snahe vnímať dôchodok ako plnohodnotnú časť života sa odráža i v používaní iných termínov, ktoré majú označovať skupinu ľudí na dôchodku. Termínom „dôchodok“, „penzia“, ktoré sú nejakým spôsobom spojené s financiami, a vyplácaním peňazí, sumy, ktorú človek získava bez práce ako „dar“ od momentálne zamestnaných, konkurujú vo verejnom diskurze označenia ako „fifty past“, „seniori“, „treťovekári“.

Britský sociológ Andrew Blaikie už pred dvadsiatimi rokmi naznačoval, že zmena je badateľná najmä v oblasti trávenia voľného času, cestovania a trávenia prázdnin. Takže máme možnosť sledovať „nečinnosť“, ako sa stáva pomocou prostriedkov masovej sugescie verejného diskurzu bežnou, osvojenou a upevnenou (1999). Špeciálne formy, ako by sa dal tráviť čas na dôchodku sa však môžu vyvinúť až vtedy, keď sú na jednej strane pripravené a poskytnuté inštitucionálne predpoklady a finančné predpoklady a na druhej, keď by bolo v spoločnosti možné presadiť odlišné vnímanie či uvedomenie si rozdielu medzi dôchodkom a nezamestnanosťou, teda voľným časom tráveným „ničnerobením“.

Naši partneri a partnerky vo výskume vyjadrovali želanie či predstavy o trávení voľného času oddychom či upokojením tempa pomerne opatrne:

„Ja keď idem zo školy od tých detičiek, tak je človek celý ohučaný. Len v domácnosti niečo porobiť a trochu si oddýchnuť. Príprava zase na ďalší deň. Sme sami už s manželom dvaja. On už len brigáduje. Je predčasným dôchodcom, tak chodí sem-tam na brigádu. Už to je také voľnejšie. Sme takí kludnejší, nie je taký zhon. Už sa ani toľko nenakupuje, celkom v pohode.“ (Anna, 56-ročná)²⁵

„Ja neviem. Ja by som asi skôr radšej cestoval alebo tak nejako. Venovať sa relaxu nejakému voľnejšiemu. Budem mať čas, nebudem robiť. Lebo teraz ako vypadnem ráno z domu, večer o siedmej-ôsmej sa vrátim. Tak už na nič nie je čas.“ (Juraj, 54-ročný)

Výpoveď Blaženy zase odzrkadľuje ňou pociťovaný rozpor medzi prílišnou aktivitou a predstavou o potrebe oddychu:

„Ja mám pocit, že niektoré povinnosti [na dôchodku, pozn. L. V.] budú pokračovať ďalej. Aj keby človek nemal

tie pracovné povinnosti. Som taký typ človeka, že dosť aj v rodine preberám na seba povinnosti za druhých. Čo je tak trochu aj proti mne. Ale ja by som tiež rada trochu aj cestovala po Slovensku. Alebo taký nejaký kúpeľný pobyt, že seniorské, lebo od päťdesiatpäť sú seniorské za také celkom dobré ceny. Len sa mi to nepodarilo medzi sviatkami uskutočniť. Trošku si oddýchnuť. Ale keď človek vypadne z tých povinností, ja si myslím, žeby som si nejakú činnosť vymyslela. Lebo ja veľmi rada organizujem a zariaďujem veci. Niečo by som si určite našla. Ale určite sa teším.“ (Blažena, 55-ročná)

Blažena hovorí o individuálnom základe rozhodnutí a zároveň akomsi imperatívne aktivite, ktorý si sama osvojila.

Eva, naopak, hoci opatrne, naznačuje dôležitý moment, na ktorý sa pri presadzovaní konceptu aktívneho či úspešného starnutia zabúda, zdravotné ťažkosti, ktoré vôľou a naším vlastným rozhodnutím často ovplyvniť nedokážeme.

„Cvičiť nechodím, lebo sa mi nechce. No a cez leto chodím na bicykel do záhrady, kvety pestujem, aj doma aj na záhrade. Vyšívať už nevyšívam, ani neštrikujem, lebo ma ruky bolia, to bol môj koníček – vyšívať, háčkovať. [...] Už nie, jak som na dôchodku, tak čo by som mala mať viac času na to, tak ale palce, potom už tmú.“ (Eva, 63-ročná)²⁶

Paradigma aktívneho alebo úspešného starnutia a staroby predstavuje projekt súčasnosti, založený na individualistickej autonómnej osobnosti s možnosťou rozhodovať sama o sebe, s možnosťou individuálnej kontroly nad vlastným životom, ako aj uznávajúcej hodnoty bezveky a vyhýbajúcej sa negatívnym stránkam staroby. Úspešné starnutie nás inšpiruje a v podstate aj ráta s tým, že negatívne stránky starnutia môžeme odsúvať do stále vyššieho a vyššieho veku, až napokon zmiznú – a to všetko vďaka zásahom medicíny a individuálnej snahe. V podstate zodpovedá neoliberalnému princípu prenášania zodpovednosti za vlastný život takmer výlučne na individuum samotné, ktoré ho podľa hesla „Každý si je strojom svojho vlastného šťastia“ riadi prostredníctvom voľby a činností, ktoré vykonáva. Iné odtienky aktívneho či úspešného starnutia však až tak prítlačivé nie sú, hoci sú ťažšie rozoznateľné: hyperpozitívny pohľad na starnutie je vo svojej podstate ageistický, tým, že potláča zraniteľnosť, úpadok a závislosť na druhých ľuďoch, ktoré k starnutiu či starobe ako súčasť ľudského života bezpochyby patria tiež. Americká kultúrna antropologička Sarah Lamb

vo svojej knihe vyslovila nasledujúcu otázku: „Čo sa teda má stať s tými, ktorí sa deväťdesiatky či stovky nedožívajú v dobrom zdraví bez bolesti a utrpenia? Znamená to, že pri starnutí zlyhali?“ (Lamb 2017: xi)

Napriek tomu neustále vznikajú nové a nové príručky (praktickí poradcovia), ale i publikácie odborného charakteru, ktoré pozitívne starnutie vnímajú ako jedinu cestu (Docking – Stock 2017). Kritika, ktorú v súvislosti s gerontológmi propagovaným spájaním aktivity s pocitom spokojnosti, zdravím a úspešným starnutím, takmer pred dvoma desaťkami rokov vyslovil kanadský sociológ Stephen Katz (2000: 135), sa tak javí byť stále aktuálnou: „Spojenie aktivity s pocitom spokojnosti sa zdá byť takým zrejším a neodškriepiteľným, že jeho spochybňovanie je v rámci gerontologických kruhov považované za neprofesionálne, ba priam kacírské.“

Záver

Starnutie obyvateľstva sa považuje za víťazstvo ľudstva, ktoré poskytuje bezprecedentné možnosti žiť dlhšie. Vedie však aj k obavám o budúcom vývoji a ekonomickej udržateľnosti (post)moderných spoločností v dôsledku pomeru príliš veľkého množstva starších ľudí, o ktorých sa bude musieť postarať príliš málo detí či pracovne aktívnych osôb. Východisko zo zdanlivo slepej uličky azda poskytuje prehodnocovanie významu práce v zmysle produkcie v živote človeka a najmä jej charakteru a množstva času, ktorý jej venujeme. V súčasnosti dejúce sa stieranie hranice medzi prácou a nepracou, voľným časom a zamestnaním naznačuje smer vývoja, hoci v rozhovoroch s generáciou súčasných dôchodcov sa jeho reflexia objavuje len zriedkavo. Vyrastali totiž v období, kedy bol étos práce prevládajúcim javom v spoločnosti. V rozhovoroch preto respondenti často hovorili o neprijemných skúsenostiach s odchodom do dôchodku a o ich nepripravenosti na množstvo voľného času, ktorý už nebol organizovaný pracovným tempom a povinnosťami. Naopak tí, ktorí mali možnosť odchádzať do dôchodku postupne, neopisovali odchod do dôchodku ako biograficky relevantný zvrat. Iní sa snažia naplniť čas na dôchodku ďalším vzdelávaním sa či (hoci v menšej miere) dobrovoľníckou činnosťou, ktorá je však zväčša ohraničená na najbližšie okolie a okruh blízkych ľudí. Spomenuté činnosti nespádajú podľa nedávnych výskumov Inštitútu pre verejné otázky do množiny predstáv spoločnosti na Slovensku o druhu aktivít, akým by sa mali ľudia na dôchodku venovať. Ich úlohu

vidia najmä v rámci starostlivosti o vnúčence, čo sa však nie vždy plne zhoduje s predstavami súčasných dôchodcov a dôchodkýň o trávení času na dôchodku. Svoj voľný čas by radi venovali záľubám, oddychu, alebo i práci, cítia však morálnu povinnosť postarať sa o nasledujúcu generáciu. Vzniká tak priestor pre vyjednávanie svojej vlastnej pozície a možnosti organizácie voľného času.

Jedným zo spôsobov uplatnenia snahy o organizáciu času – a zdá sa, že pre viacerých fungujúci – je dodržiavanie presne stanovených časových úsekov naplnených pravidelnými úkonmi, akýchsi ritualizovaných praktík a životných návykov – ritualizácia každodennosti.

Náplň času na dôchodku v niektorých rozprávaniach odzrkadľovala koncept *busy ethic*, teda morálky zaneprázdnenosti, pri ktorej prestáva byť otázkou, ako voľný čas na dôchodku naplniť. Partnerky a partneri vo výskume skôr hovorili o nemožnosti zaoberať sa niektorými pre nich i zaujímavými aktivitami z dôvodu nedostatku

času, voľný čas naplňajú množstvom aktivít, čím sa ho snažia pripodobniť pracovnému času.

Naplňanie času na dôchodku aktívnymi činnosťami súvisí s konceptom aktívneho starnutia, ktorého sústreďenie sa na v istom zmysle podávanie výkonu však môže vyústiť do opačného výsledku. Akonáhle prerastie do normatívneho charakteru, stáva sa diskriminačným a môže negatívne ovplyvniť životy ľudí, ktorí nestíhajú plniť nároky, ktoré im predkladá vízia úspešného či aktívneho starnutia.

Možno by sme sa mali v tejto súvislosti nechať inšpirovať odpoveďou na otázku, akú vo svojom diele položil americký antropológ Mark Moberg (2013: 237): „Čo robia lovci-zberači vo svojom voľnom čase? Robia veci, ktoré by sme chceli robiť aj my, ak by sme ho mali viac: navštevujú sa, jedia, hrajú, rozprávajú si vtipy, vymýšľajú príbehy, spia a milujú sa.“ Lebo to, čo dnes chceme, sa stane potrebou zajtrajška...

Výskum i výsledná štúdia boli podporené projektom Aplikácia inovatívnych prístupov v etnológii/sociálnej antropológii na Slovensku, VEGA 2/0050/16

POZNÁMKY:

1. Prognózy o starnúcej populácii v Európe aktuálnosť debaty ešte podčiarkujú. Navyše sa spájajú s debatou o tzv. *grey power* a možným vplyvom starších ľudí na tvorbu politiky v jednotlivých krajinách prostredníctvom volebného práva a vlády „sivej väčšiny“. Viac pozri The 2018 Ageing Report, pre Slovenskú republiku tabuľka č. 25; Káčerová – Ondačková 2015; Káčerová – Nováková 2016.
2. Citát vyslovila Blažena (58), pedagogička, ktorá učí slovenčinu a hudobnú výchovu, ešte pracuje, ale o pár mesiacov ide do dôchodku. Má tri deti – dcéra s rodinou býva u nej, synovia nie.
3. Imhof vypočítal, že okolo roku 1900 prežil človek na zemi asi 440 000 hodín, ktoré si životne dôležité činnosti (jedenie, pitie a spanie), práca a voľný čas delili približne na rovnaké tretiny. Dnes trvá život človeka asi 700 000 hodín, pričom práca a nutné činnosti svoj podiel na trávení času nezvýšili – na rozdiel od voľného času. Podiel voľného času na ľudskom živote sa teda podstatne zvýšil, čo poskytuje pomerne široký priestor na individuálny spôsob života. Súčasnej najstaršej generácii sa ponúka také množstvo rôznych životných štýlov, že sa musia pokúšať o neustálu „reorientáciu“.
4. V prípade rozdelenia života do štyroch fáz, štyroch vekov, ako ich navrhuje Peter Laslett (1989, 1995), ide skôr o normatív, návrh ako by mal človek prežiť svoj život, nie o teóriu, ktorá by vysvetľovala existujúci stav. Odzrkadľuje ideu aktívnej staroby v treťom veku ako veku naplnenia. Podľa Lasletta človek po narodení žije vek prvý, vek závislosti, socializácie, nezrelosti a výchovy. Po ňom nasleduje vek nezávislosti, zrelosti a zodpovednosti, zárobkovej činnosti a sporenia, ktorý však, podľa Lasletta, nemôže byť vekom naplnenia, pretože práca a status s ňou spojený, napriek všetkému, čo pre spoločnosť znamená, je často určovaná inými ľuďmi, najmä

- zamestnávateľom. Druhý vek je vekom, v ktorom človek nie je pánom svojho času. Náš čas patrí firme, odkedy do nej nastúpime (Laslett 1995: 272). Obdobím osobného naplnenia je až vek tretí, ktorý nastupuje v rámci fázy neskoršieho života po odchode do dôchodku. Počas tretieho veku je subjektívny vek pre prežívanie dôležitejší ako kedykoľvek predtým. Poskytuje tomuto štádiu života určitú nadčasovosť. Napokon prichádza štvrtý vek, ktorý je charakterizovaný nezvratiteľnou závislosťou, slabosťou a smrťou.
5. Zároveň bádatelia kritizujú aj spôsoby merania a zisťovania prítomnosti či implementácie tohto konceptu v rôznych krajinách v rámci prieskumov Active Ageing Index (de São José – Timonen – Filipe Amado – Pereira Santos 2017).
6. „Národný program aktívneho starnutia.“ *Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky* [online] [cit. 14.1.2018]. Dostupné na: <https://www.minv.sk/swift_data/source/rozvoj_obcianskej_spolocnosti/rada_vlady_pre_mno/rokovania/2013/5_rokovanie/MPSVR_narodny-program-aktivneho-starnutia_material.pdf>.
7. Ďakujem Zore Bútorovej a Inštitútu pre verejné otázky za poskytnutie pramenného materiálu.
8. I na Slovensku, ako súčasť Československa, bola pluralita dôchodkových poisťovní z minulých období v roku 1956 nahradená jednotným dôchodkovým zabezpečením. „Ústava 9. mája zaručuje všetkým občanom právo na zaopatrenie v starobe, pri nespôsobilosti na prácu a pri nemožnosti obživy. Toto právo bolo občanom zabezpečené národným poistením. Jeho súčasťou bolo tiež dôchodkové zabezpečenie zamestnancov. Rozvoj nášho národného hospodárstva a jeho úspechy umožňujú prebudovať dôchodkové zabezpečenie zamestnancov a pričleniť k nemu sociálnu starostlivosť o všetkých občanov,

- ktorí ju potrebujú. Účelom takto vytvoreného sociálneho zabezpečenia je prispieť v súlade s rozvojom výrobných síl ešte viacej k zvýšeniu hmotnej i kultúrnej úrovne pracujúcich a k výstavbe socializmu v našom štáte. Dávky a služby sociálneho zabezpečenia poskytujú štát. Zamestnanci neplatia na ich úhradu osobitné príspevky“ (Prvá časť, úvodné ustanovenia, § 1, Účel zákona).
9. Ku konceptu normálnej biografie či vzorovej biografie v období reálneho socializmu pozri napríklad Niedermüller 2004, ku konceptu normálnej biografie všeobecne pozri napr. Bužeková 2018; Levy 1977; Siebers 1996.
 10. „Zákon zo 4. júna 1964 o sociálnom zabezpečení.“ *Slov-lex, právny a informačný portál* [online] [cit. 13. 12. 2017]. Dostupné na: <<https://www.slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1964/101/19640701.html>>.
 11. Ján sa narodil v rodine robotníka a ženy v domácnosti. Vyštudoval učilište a strojnícku priemyslovku, neskôr študoval na vysokej škole, štúdium nedokončil. Po roku 1989 podnikal i v zahraničí. V súčasnosti je na dôchodku. Je rozvedený a žije sám. Z prvého manželstva má dve dcéry, z druhého vzťahu jednu dcéru. Rád športuje.
 12. Ako je napr. v prípade rodiny spoločné stolovanie, lúčenie sa členov rodiny pred odchodom do školy či do práce alebo večerné ukladanie sa k spánku (Sobotková 2001: 49). Pozri aj Suntinger 1999: 142.
 13. Biograficky relevantné zvraty sú udalosti, ktorým pri biografickom rozprávaní pri retrospektívnom pohľade priradujeme rozhodujúci význam, a preto predstavujú v autobiografickom príbehu významný štrukturujúci faktor. Zároveň môžu mať tieto kritické životné udalosti veľmi odlišný pôvod či kvalitu. Rozprávajúci ako biograficky relevantné zvraty často uvádzajú napríklad udalosti, ktoré sú relevantné pre vývojovú psychológiu, ďalej spoločensky normalizované udalosti, ktoré možno opísať pomocou jednotlivých úsekov vzdelávacieho systému, ale aj nejaké neočakávané udalosti – ochorenie, nehoda atď. Výskumy autobiografických rozprávání ukazujú, že nie je možné preukázať, že by jestvoval nejaký generalizovaný spôsob riešenia identických kritických životných udalostí. Z analýzy príbehov skôr vyplýva, že existuje veľká variabilita reakcií a metód spracovania rovnakých či podobných skúseností.
 14. Hanka sa narodila v rodine vlakovéduceho a ženy v domácnosti ako najmladšia z troch sestier. Študovala na gymnáziu a potom pracovala v ČTK rovnako ako jej manžel, mali jedného syna. Po návrate z materskej dovolenky pracovala v časopise a neskôr v nakladateľstve. Žila so synom, ktorý bol single.
 15. Mária K. pracovala, žiaľ! nevieme, kde presne. Bola vydatá a má tri deti. Je vdova a žije s dcérou a jej rodinou v jednom dome.
 16. Veronika sa narodila v rodine železničiara a ženy v domácnosti. Bola jedného brata. Skončila odbornú školu pre ženské povolania a potom zdravotnú školu, pracovala ako detská sestra a podieľala sa na organizácii zdravotníckej starostlivosti o deti. Nebola vydatá a nemá deti. Navštevovala Univerzitu tretieho veku.
 17. Anna sa narodila ako dcéra remeselníka a ženy v domácnosti. Bola najstaršia z viacerých súrodencov. Začala štúdium na obchodnej akadémii, no po zistení pľúcneho nálezu strávila dlhší čas na liečení vo Vysokých Tatrách. Zároveň tam absolvovala kurz pre diplomované sestry a pracovala celý život ako zdravotná sestra na rôznych pracoviskách. Má jedného syna, nikdy nebola vydatá a žije sama v Bratislave.
 18. Jozef vyštudoval učňovku s maturitou, žije v domácnosti s matkou, je slobodný. Nezamestnaný od mája 2009.
 19. Historička Sylvia Hahn v súvislosti so zmenou kýženého modelu rodiny cituje aj myšlienku Gerda Göckenjana a Angely Traeger o tom, že ruka v ruku s rozširovaním sa a pozitívnym vnímaním meštianskej ideológie prichádza v druhej polovici 19. storočia aj „stúpajúca emocionálna náklonnosť“ voči starším ženám, predovšetkým vo vzťahu k starým matkám. Nový, silno individualizovaný obraz bol spojený so slovami ako „česť“, „slušnosť“, „láskavosť“, „trpezlivosť“, „prijímanie“, a predovšetkým so životom v rodine (Hahn 2000: 158).
 20. Jozefína ukončila vzdelanie na odbornom učilišti a v čase výskumu pracovala ako sanitárka v nemocnici.
 21. Bohumil vyštudoval strednú odbornú školu s maturitou. Pracoval v kamenárstve, neskôr si založil vlastnú kamenársku firmu. Kvôli zdravotným ťažkostiam musel ukončiť túto prácu. Potom pracoval v poisťovníctve. Žije s manželkou, má dve dcéry, ktoré žijú osve.
 22. „Moral der Betriebsamkeit“, citované podľa Conrad 1999: 271. Pozri aj Suntinger 1999: 144 – 145.
 23. Juraj vyštudoval strojárstvo. Pracoval v priemysle, potom predával autá. Žije s manželkou sám, synovia sú odrastení, každý býva sám.
 24. Blažena vyštudovala pedagogickú školu s nadstavbou a pracuje ako vychovávateľka na ZŠ. Je rozvedená a má dvoch dospelých synov, ktorí žijú mimo domova kvôli práci, väčšinou býva sama.
 25. Anna pracovala ako pedagogička pre 1. – 4. ročník ZŠ, má dvoch synov, ktorí žijú samostatne, a dve vnučky.
 26. Eva žije s manželom, v čase, keď získala nárok na starobný dôchodok, bola zamestnaná robotníčkou, po dovŕšení dôchodkového veku nepracovala.

LITERATÚRA:

- Alan, Josef 1989: *Etapy života očima sociologie*. Praha: Panorama.
- Amann, Anton 2000: *Kurswechsel für das Alter*. Wien: Böhlau.
- Beauvoir, Simone de 2000: *Das Alter*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Blaikie, Andrew 1999: *Aging in Popular Culture*. London: Cambridge University Press.
- Blaumeiser, Hans 1993: Wenn Geschichte alt macht. Historische Dynamik und „Altern zweiter Art“. *Historische Anthropologie* [Wien] 1, s. 25 – 41.
- Botiková, Marta – Jakubíková, Kornélia – Švecová, Soňa 1997: *Tradície slovenskej rodiny*. Bratislava: Veda.
- Bútorová, Zora (ed.) 2013: *Štvrtý rozmer tretieho veku. Desať kapitol o aktívnom starnutí*. Bratislava: IVO.
- Bútorová, Zora – Filadelfiová, Jarmila 2008: *Ona a on na Slovensku. Zaostrené na rod a vek*. Bratislava: IVO.
- Bužeková, Tatiana 2018: Gluing bits of life together: autobiographical reasoning in the narratives of women from the rural community in Slovakia. *Etnologia Slovaca et Slavica* 39, s. 55 – 88.
- Conrad, Christoph 1999: Rentnerinnen und Rentner. In: Haupt, Heinz-Gerhard – Frevert, Ute: *Der Mensch des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main–New York: Campus Verlag, s. 254 – 277.
- De São José, José Manuel – Timonen, Virpi – Filipe Amado, Carla Alexandra – Pereira Santos, Sérgio 2017: A critique of the Active Ageing Index. *Journal of Aging Studies* 40, s. 49 – 56.
- Docking, Rachael – Stock, Jennifer (eds.) 2017: *International Handbook of Positive Ageing*. Routledge.

- Dyk, Silke van – Lessenich, Stephan 2009: *Ambivalenzen der (De-) Aktivierung: Altwerden im flexiblen Kapitalismus*. WSI-Mitteilungen 62, s. 540 – 546.
- Ekerdt, David J. 1986: The Busy Ethic: Moral Continuity Between Work and Retirement. *The Gerontologist* 26, s. 239 – 244.
- Feglová, Viera 2002: K zmenám starorodičovských rolí v súčasnom urbánnom prostredí. In: Chorvát, Ivan (ed.): *Premeny rodiny v urbánnom prostredí*. Banská Bystrica: Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií, Fakulta humanitných vied, Univerzita Mateja Bela, s. 94 – 100.
- Feglová, Viera 2004: „Druhá kariéra“ – rodová interpretácia jednej etapy v živote žien. In: Darulová, Jolana – Košťalová, Katarína (eds.): *Sféry ženy. Sociológia. Etnológia. História*. Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela – Sociologický ústav AV ČR, s. 311 – 320.
- Filipcová, Blanka 1967: *Člověk, práce, volný čas*. Praha: Svoboda.
- G. Lutherová, Soňa – Maříková, Hana – Váľková, Jana 2017: Childcare Preferences of Parents in the Czech Republic and the Slovak Republic. *Sociológia* 49, s. 285 – 308.
- Giddens, Anthony 1984: *The Constitution of Society*. Berkeley/LA: University of California Press.
- Giddens, Anthony 1996: *Modernity and Self-Identity*. Oxford: Polity Press.
- Götz, Irene – Moser, Johannes – Ege, Moritz – Lauterbach, Burkhart 2014: *Europäische Ethnologie in München: Ein kulturwissenschaftlicher Reader*. Waxmann Verlag.
- Gotschall, Karin – Voß, Günter, G. (eds.) 2003: *Entgrenzung von Arbeit und Leben. Zum Wandel der Beziehung von Erwerbstätigkeit und Privatsphäre im Alltag*. Augsburg: Dr. Rainer Hampp Verlag.
- Hahn, Sylvia 2000: Frauen im Alter – alte Frauen? In: Ehmer, Josef – Gutschner, Peter (eds.): *Das Alter im Spiel der Generationen*. Wien: Böhlau, s. 156 – 189.
- Hasmanová Marhánková, Jaroslava – Štípková, Martina 2014: Typologie prarodičovství v české společnosti – faktory ovlivňující zapojení prarodičů do péče o vnoučata. *Naše společnost* 12, č. 1, s. 15 – 26.
- Herlyn, Gerrit – Schönberger, Klaus – Múske, Johannes – Sutter, Ove (eds.) 2009: *Arbeit und Nicht-Arbeit. Entgrenzungen und Begrenzungen von Lebensbereichen und Praxen* (Arbeit und Alltag. Beiträge zur ethnografischen Arbeitskulturenforschung). München/Mering: Rainer Hampp.
- Hess, Moritz – Nauman, Elias – Steinkopf, Leander 2017: Population Ageing, the Intergenerational Conflict, and Active Ageing Policies – a Multilevel Study of 27 European Countries. *Journal of Population Ageing* 10, s. 11 – 23.
- Herzánová, Ľubica 2002: Princíp troch grošov. (Najstaršia generácia a staroba v mestskom prostredí Bratislavy a Viedne). In: Chorvát, Ivan: *Premeny rodiny v urbánnom prostredí*. Banská Bystrica: Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií, Fakulta humanitných vied, Univerzita Mateja Bela, s. 101 – 108.
- Horanský, Maximilián 1982: K niektorým sociologickým problémom starnutia a staroby. *Sociologický časopis* 18, s. 612 – 624.
- Huber, Brigitt 2012: *Arbeiten in der Kreativindustrie. Eine multilokale Ethnografie der Entgrenzung von Arbeits- und Lebenswelt*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Chorvát, Ivan (ed.) 2011: *Voľnočasové aktivity obyvateľov Slovenska. Poznatky z aktuálnych výskumov*. Bratislava: Sociologický ústav.
- Chvojka, Erhard 2003: *Geschichte der Großelternrollen vom 16. bis 20. Jahrhundert*. Wien: Böhlau.
- Imhof, Arthur E. 1981: *Die gewonnenen Jahre. Von der Zunahme unserer Lebensspanne seit dreihundert Jahren oder von der Notwendigkeit einer neuen Einstellung zu Leben und Sterben*. München: C. H. Beck.
- Johnson, Paul – Thomson David – Conrad Christoph 1989: *Workers vs. Pensioners*. Manchester: Manchester University Press.
- Káčerová, Marcela – Ondačková, Jana 2015: Proces starnutia populácie Slovenska v európskom kontexte. *Slovenská štatistika a demografia* 25, č. 3, s. 44 – 58.
- Káčerová, Marcela – Nováková, Michaela 2016: Vplyv populačných procesov na starnutie obyvateľstva v krajinách V4. *Slovenská štatistika a demografia* 26, č. 2, s. 47 – 62.
- Katz, Stephen 2000: Busy Bodies: Activity, Aging, and the Management of Everyday Life. *Journal of Aging Studies* 14, s. 135 – 152.
- Kohli, Martin 1985: Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37, č. 1, s. 1 – 29.
- Lamb, Sarah (ed.) 2017: *Successful Ageing as a Contemporary Obsession*. Rutgers University Press.
- Laslett, Peter 1989: *A Fresh Map of Life: The Emergence of Third Age*. London: Basingstoke, Hants.
- Laslett, Peter 1995: *Das Dritte Alter. Historische Soziologie des Alterns*. München: Juventa Verlag.
- Levy, Rene 1977: *Der Lebenslauf als Statusbiographie. Die weibliche Normalbiographie in makrosoziologischer Perspektive*. Stuttgart: Enke.
- Marošiová, Lýdia – Šumšalová, Sylvia 2006: *Matky na trhu (práce a života)*. Výskumná štúdia. Bratislava: IVO.
- May, Christina 2010: *Generation als Argument. Konflikte um die Rentenversicherung in Deutschland, Großbritannien und den Niederlanden*. Frankfurt a/M: Campus Verlag.
- Moberg, Mark 2013: *Engaging Anthropological Theory: A Social and Political History*. Routledge.
- Niedermüller, Peter 2004: Arbeit, Identität, Klasse. Der Sozialismus als Lebensentwurf. In: Roth, Klaus (ed.): *Arbeit im Sozialismus – Arbeit im Postsozialismus. Erkundungen der Arbeitswelt im östlichen Europa*. Münster–Berlin: LIT Verlag, s. 23 – 36.
- Nosková, Jana 2014: *Biografická metóda a metóda orálnej histórie: na príklade výskumu každodenného života v socializme*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.
- Říčan, Pavel 1989: *Cesta životem*. Praha: Panorama.
- Rosenmayr, Leopold – Böhmer, Franz 2003: *Hoffnung Alter: Forschung Theorie Praxis*. Facultas wuv Universitätsverlag.
- Rosenthal, Gabriele 1995: *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt–New York: Campus Verlag.
- Rosenthal, Gabriele 2004: Biographical research. In: Seale, Clive – Gobo, Giampietro – Gubrium, Jaber F. – Silverman, David (eds.): *Qualitative research practice*. London: Sage.
- Rosenthal, Gabriele 2015: *Interpretative Sozialforschung: Eine Einführung (Grundlagentexte Soziologie)*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Sekeráková Búriková, Zuzana 2017: *Panie k deťom a na upratovanie. (Podoby platenej práce v domácnosti)*. Brno: Masarykova univerzita.
- Sekeráková Búriková, Zuzana 2018: Choosing the right age group?: Intersectional analysis of demand for paid domestic workers in Slovakia. *Slovenský národopis / Slovak Ethnology* 66, s. 221 – 238.

- Siebers 1996: *Zwischen Normalbiographie und Individualisierungs-suche*. Münster: Waxmann.
- Schöps, Hans Joachim 1989: Es wird erbarmungslose Kämpfe geben. *Der Spiegel*, 31. 7. [online] [cit. 9. 1. 2018]. Dostupné na: <<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13496000.html>>.
- Sobotková, Irena 2001: *Psychologie rodiny*. Praha: Portál.
- Stückler Andreas 2017: „Aktives Altern“ und die Krise der Arbeit. Warum die Altersaktivierung die demographische Problematik nicht lösen wird. *Soziale Probleme* 28, s. 75 – 99.
- Süntinger, Diethard 1999: Endlich Zeit? Von alteren Menschen und ihrem Umgang mit der freien Zeit. In: Hörandner, Editha: Nur eine Frage der Zeit. 16 Fallstudien zum Älter- und Altwerden. Graz: Universität Graz, Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, s. 137 – 156.
- Terkel, Studs 1972: *Working. People Talk About What They Do All Day and How They Feel About What They Do*. New York – London: Wildwood.
- Tschirge – Grüber-Hrcan 1999: *Ästhetik des Körpers. Der alte Körper zwischen Jugendlichkeitsideal und Alterswirklichkeit*. Stuttgart – Berlin – Köln: Kollhammer.
- Voľanská, Ľubica 2017a: *V hlave tridsať, v krížoch sto. Starnutie v autobiografiách v Bratislave a Viedni*. Bratislava: Veda
- Voľanská, Ľubica 2017b: Blízki? Vzdialení? Rozprávanie o rodine a vzťahoch medzi generáciami. In: Vrzgulová, Monika – Voľanská, Ľubica – Salner, Peter: *Rozprávanie a mlčanie. Medzigeneračná komunikácia v rodine*. Bratislava: Veda.
- Walker, Alan 1996: *The New Generational Contract: Intergenerational Relations And The Welfare State*. Routledge.
- Weymann, Heinz (ed.) 1996: *Society and Biography. Interrelationships between Social Structure, Institutions and the Life Course*. Weinheim: Deutscher Studienverlag.
- Zimmermann, Harm-Peer 2013: Alters-Coolness – Gefasstheit und Fähigkeit zur Distanzierung. In: Rentsch, Thomas – Zimmermann, Harm-Peer – Kruse, Andreas: *Altern in unserer Zeit: Späte Lebensphasen zwischen Vitalität und Endlichkeit*. Frankfurt am Main – New York: Campus Verlag, s. 101 – 124.
- ELEKTRONICKÉ ZDROJE:**
- Clifford, Catherine 2017: „Automation could kill 2x more jobs than the Great Depression – so San Francisco lawmaker pushes for Bill Gates’ ‘robot tax’“ *CNBC* [online] [cit. 12. 9. 2017]. Dostupné na: <<https://www.cnn.com/2017/08/24/san-francisco-lawmaker-pushes-forward-bill-gates-robot-tax.html>>.
- „Národný program aktívneho starnutia.“ *Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky* [online] [cit. 14.1.2018]. Dostupné na: <https://www.minv.sk/swift_data/source/rozvoj_obcianskej_spolocnosti/rada_vlady_pre_mno/rokovania/2013/5_rokovanie/MPSVR_narodny-program-aktivneho-starnutia_material.pdf>.
- Onstad, Katrina 2017: „The Concept of the Weekend is Dying.“ *nbx-news.com* [online] [cit. 2. 5. 2018]. Dostupné na: <<https://www.nbx-news.com/think/opinion/concept-weekend-dying-ncna817131>>.
- Schöps, Hans Joachim 1989: Es wird erbarmungslose Kämpfe geben. *Spiegel* z 31.7.1989. [online] [cit. 2. 9. 2017]. Dostupné na: <<http://www.spiegel.de/spiegel/print/index-1989-31.html>>.
- Strapcová, Katarína – Zeman, Milan 2018: „Ako verejnosť hodnotí prácu a pracovný život.“ *Slovenská akadémia vied* [online]. [cit. 30. 4. 2018]. Dostupné na: <http://www.sav.sk/index.php?lang=sk&doc=services-news&source_no=20&news_no=7549>.
- Štalmach Kušnírová, Michaela 2018: Voľná sobota sa oslavuje 50 rokov. Zaviedli ju za Dubčeka, nápad prišiel z USA. *SME*, 19. 5. [online] [cit. 19. 5. 2018] Dostupné na: <<https://ekonomika.sme.sk/c/20825395/volna-sobota-oslavuje-50-rokov-zaviedli-ju-za-dubceka-napad-prisiel-z-usa.html>>.
- „The 2018 Ageing Report 2017. Institutional paper 065“. *European Commission* [online] [cit. 17. 3. 2018]. Dostupné na <https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/economy-finance/ip065_en.pdf>.
- Walker, Jon 2017: „Robot Tax – A Summary Arguments ‚For‘ and ‚Against‘.“ *Techemergence* [online] [cit. 13. 11. 2017]. Dostupné na: <<https://www.techemergence.com/robot-tax-summary-arguments/>>.
- „Zákon zo 4. júna 1964 o sociálnom zabezpečení.“ *Slov-lex, právny a informačný portál* [online] [cit. 13. 12. 2017]. Dostupné na: <<https://www.slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/1964/101/19640701.html>>.

Summary

„We Are Getting Old Whilst Always Doing Something...“: Retirement as Free Time?

The paper focuses on the phenomenon of free time or leisure time in retirement, as these phrases are often perceived as equivalents in public discourse in European space. Research shows, however, that in reality, the life of people in retirement is filled with various activities that usually do not have to be classified as leisure activities. In line with the concept of third age as an age of fulfilment, the concept of active or successful ageing and the concept of busy ethics, the paper deals with the way how people obtain different roles when they do not have to, but they still do. The choices or decisions about retirement are undoubtedly influenced by the discussion of the right to leisure, the increasing value of leisure time and the re-evaluation of the value of work in personal and social life, on the one hand, and some pressure to continue to be beneficial to society and active on the other. The author concentrates on how the sketched discussion is reflected by a group of people who, especially in the European environment, are becoming due to the demographic development more and more numerous – the oldest generation in society. They are confronted with two different attitudes at the opposite end of the value spectrum. The empirical basis for the study is qualitative research based on ethnographic interviews with pre-retirement and retired people in nowadays Slovakia, with a specific theme on preparing for retirement and living in retirement, as well as the results of several focus groups with this group of people.

Key words: Old age; retirement; free time; leisure; busy ethic; active ageing; Slovakia.

FOLKLORNÍ MEJDLO: „FOLKLORISTÉ“ V PRAZE JAKO KULTURNÍ KOHORTA

Anežka Hrbáčková (Katedra obecné antropologie FHS UK)

Úvod

Je teplý květnový podvečer¹ a prostor kavárny v centru Prahy se začíná rychle plnit. Někteří z příchodících na sobě mají součásti lidového oděvu (krojů) nebo z nich přejaté prvky, jako krajky, vyšíváné pentle nebo černé klobouky. Většina návštěvníků dnešní akce je ve věku kolem třiceti let, výjimkou ale nejsou ani lidé starší, nebo naopak mladší. Cimbálová muzika, která je zásadní součástí celého večera, začíná hrát první tóny svého repertoáru: lidových písní z oblasti Moravy, Čech a Slovenska. Někteří účastníci postávají před muzikou, u baru, jiní sedí za stolky nebo na židlích podél stěn, konzumují nápoje, baví se se známými, tančí, zpívají, někdy hrají na hudební nástroje, „poroučí si“ před muzikou další písně nebo jen pozorují dění a pohupují se do rytmu. Kolem deváté hodiny si berou slovo organizátoři akce a představují dnešní vyučující, které návštěvníky seznámí s vybraným lidovým tancem. Dvě dívky z pražského folklorního souboru Limbora vysvětlují a předvádějí tanec z východního Slovenska a téměř všichni přítomní (je jich přes sto padesát) se nadšeně zúčastňují. „Škola tanca“ trvá okolo hodiny a zábava po ní pokračuje opět dál. Celá událost končí mezi druhou a třetí hodinou po půlnoci. Část návštěvníků se přesune do jiného podniku, část ven a v hraní, tanci a zpěvu se pokračuje až do brzkých ranních hodin.

První Folklorní mejdlo se uskutečnilo na začátku roku 2014. Majitel pražské kavárny Neustadt tehdy oslovil dvojici mladých folkloristů² s tím, zda by zajistili produkci pravidelné folklorní akce v jeho podniku. Dvojice organizátorů začala pravidelně zvát cimbálové muziky a povědomí o akci označované např. i jako „párty u cimbálu“³ se velmi rychle rozšířilo. Od roku 2015 probíhá zhruba jednou za měsíc vždy v některé z kaváren či jiných veřejně přístupných prostor v širším centru Prahy, i proto se zdálo být příhodnou příležitostí ke studiu současných konstrukcí folkloru v hlavním městě.⁴

Ve své práci jsem se prostřednictvím hudebněantropologických přístupů pokoušela zodpovědět otázku: Proč lidé chodí na Folklorní mejdlo? Terénní výzkum, jenž byl klíčovou součástí práce, byl založen především na zúčastněném pozorování a polostrukturovaných rozhovo-

rech s účastníky akce. Terén samotný byl ale vymezen šířeji: výzkum probíhal zčásti také na sociálních sítích a dalších místech webu, byl rovněž doplňován výzkumem na akcích, které byly prostřednictvím účastníků napojené na Folklorní mejdlo. Byly jimi např. besedy u cimbálu, pravidelně pořádané Slováckým krúžkem v Praze, kosení luk v pražské Stromovce ručními kosami se zpěvem lidových písní, předvedení slovácké jízdy králů během pražských barokních slavností Navalis, folklorní festival „Praha, srdce národů“, pořádaný folklorním souborem Limbora, nebo vystoupení dívčího pěveckého souboru L A D A, který se věnuje zpěvu moravských a slovenských lidových písní.

Hudebněantropologická perspektiva výzkumu

Pro výzkum Folklorního mejdla byl klíčový koncept amerického hudebního antropologa Alana P. Merriama (1964) *music as culture*, který na hudbu pohlíží jako na *jednání* aktérů: jejich úkony (1) nesou kulturní význam (2) vycházející z kultury (3) dané skupiny. Hodnoty a představy, které jsou skupině vlastní, tímto způsobem utvářejí hudební zvuk a ten zpětně tyto hodnoty potvrzuje, zrcadlí a dále zprostředkovává (Merriam 1964: 6). Pro Merriama není rozbor a popis hudební struktury cílem, ale prostředkem ke zkoumání toho „kulturního“, o čem hudební zvuk vypovídá: pochopení toho, proč je hudební struktura taková, jaká je, je umožněno a zároveň podmíněno pochopením jednání, které danou hudební strukturu produkuje (Merriam 1964: 7). Americký etnomuzikolog Thomas Turino (2008) na toto pojetí navazuje rozpracováním tématu proklamace identity a vytváření sociální koherence skrze hudbu, když říká, že hudba a tanec jsou klíčem k utváření identity, protože jsou často veřejným vyjádřením těch nejhlubších citů a kvalit, které dělají skupinu jedinečnou (Turino 2008: 2).

Způsob, jakým pojímá hudbu Merriamův tříložkový, resp. třívrstvý model, i Turinova hudba jako sociální život (*music as social life*) souvisejí s konceptem *hudby jako sociálního objektu*. Avšak zatímco Merriamovu relativně izolovanou a celistvou skupinu, jejíž kulturu lze prostřednictvím její tradiční autochtonní hudby zkoumat,

by nebylo příliš snadné v našem prostředí hledat, Turino přichází s aplikovatelným analytickým konceptem kulturních kohort. Uvádí, že ačkoliv se jedinci v rámci společnosti spolu seskupují a navzájem se od sebe odlišují podél rozličných os, závislých na aspektech osobnosti a charakteristických pro danou sociální situaci, můžeme v těchto společnostech nalézt sdílené soustavy *habitů* (*constellations of habits*), jež velkou část těchto osobnostních aspektů ovlivňují (Turino 2008: 112). Rámec těchto sdílených zvyklostí a hodnot, jakousi kulturní formaci, Turino představuje jako širší sociokulturní prostředí, které na jedince působí do určité míry nezávisle na jeho vlastním přičinění. Badatel uvádí např. situaci, kdy se někdo narodí a vyrůstá ve Spojených státech amerických: bude znát z rádiového vysílání americkou populární hudbu a bude pravděpodobně vědět, jak vypadá banjo. Pokud ale bude popovou hudbu vnímat se znechucením, protože žánrem jeho srdce bude bluegrass, nebo pokud bude hrát na banjo v lokálním old-time hudebně tanečním countryovém souboru, je to právě specifická kulturní kohorta, čeho je tento jedinec součástí. Jiným příkladem kulturní formace je např. rodina, která se nachází na druhém konci pomyslného velikostního spektra, ale stejně jako formace „všichni obyvatelé USA“ vybavuje svého člena určitou dávkou povědomí, sdílených hodnot a zkušeností. Zároveň však autor dodává, že svoboda výběru není distinktivním rysem mezi kulturní formací a kulturní kohortou, příslušnost ke každé z nich totiž může být přiřknuta okolím či způsobena okolnostmi (Turino 2008: 115). Tento koncept, který má rozbít holistické pojetí „kultury“, poskytuje užitečné nástroje pro analýzu jednotlivých případů i obecných tendencí sociálního myšlení a jednání, např. takových společenských hnutí – kohort, která postupně seskupí síly ke změně širších kulturních formací (Turino 2008: 115).

Koncept hudebních revivalů⁵

Hudební revival je v pojetí britských etnomuzikoložek Caroline Bithellové a Juniper Hillové společenská aktivita, která zahrnuje snahu provozovat a podporovat hudbu oceňovanou pro její starobylost či historičnost, jež je převážně vnímána jako ohrožená či vymírající, přičemž starobylost či historičnost této hudby je aktéry chápána jako hodnota sama o sobě. Je to zároveň kulturní proces, který slouží ke konstruování významů a usku- tečňování sociokulturní změny (Bithell – Hill 2014: 3).

Revivaly s sebou v pojetí autorů nesou některá vzájemně propojená témata a procesy. Jedno z těchto témat, jež úzce souvisí s motivací aktérů k revivalové činnosti, je spojeno s otázkou, jakým způsobem je hudba vnímána jako starobylá či ohrožená úspěšně používána coby prostředek společenského aktivismu. Revivalisté jsou pojímáni jako aktéři společenské změny, jejichž motivací je nespokojenost s některým aspektem současnosti a touha po změně (Bithell – Hill 2014: 3–4). Motivace jmenované autorkami mohou být různé. Ta, jež může být aktuální pro můj terén, vychází z nespokojenosti s určitými prvky modernity. Proti modernitě, která člověka vede nikoliv k novým neomezeným možnostem, nýbrž k odcizení a zmatení, staví tito revivalisté reprezentace minulosti vnímané jako vyjádření antimodernizace, antiindustrializace, antiurbanizace, antisekularizace, postoje proti moderním technologiím, komercializaci, konzumerismu, kapitalismu, masmédiím či proti institucionalizaci (Bithell – Hill 2014: 10). Tyto reprezentace jsou dle autorek často romantizované, někdy smyšlené a vždy selektivní.

Aby bylo možné označit určité hudební prvky či praktiky jako staré, historické nebo tradiční, a tím jim přiřknout určitou hodnotu, je třeba selektivita a reinterpretace dostupných historických narativů (Bithell – Hill 2014: 4). Minulost má pro aktéry revivalu symbolický potenciál: funguje jako zdroj kulturních symbolů, které lze adaptovat k mnoha různým účelům v současnosti. Tvoří se tak nový či upravený historický narativ, ve kterém vybrané prvky fungují nově a slouží novým účelům. Selektivita ve vztahu k minulosti – druhé z témat, které autorky uvádějí – je patrná také v podobě revivalu samotného, přesněji ve formě aktivit jeho aktérů: v tom, jaké prostředí si aktéři vytvářejí, v rétorice revivalu a v dalších jeho prvcích. Revivalisté se totiž nezajímají jednoduše pouze o hudbu jako takovou, ale také o hodnoty, které si do ní projek- tují, a s tím související do určité míry smyšlený způsob života, který si s ní spojují. Přitažlivost minulosti tedy nespočívá ani tak v tom, jaká snad byla, jako v tom, co má představovat, a jak to lze použít pro ospravedlnění určitého jednání v současnosti (Bithell – Hill 2014: 14).

Prvky rekontextualizace a transformace, které jsou v procesu revivalu přítomny, vyžadují přiznání jejich vlastní legitimacy k tomu, aby byly akceptovány hudební a kulturní změny a aby byli aktéři, kteří si danou kulturu přivlastňují, vnímáni jako oprávnění nositelé kultury. Akt

legitimizace přitom často závisí na invokaci autenticity (Bithell – Hill 2014: 4). Definice trojice významů slova *autentický* – „*genuine, authoritative, and deserving of our credence*“ (Bithell – Hill 2014: 20) – ji představuje jako značku (*label*), která má potenciál opatřit jednotlivé prvky hudební kultury legitimitou. Tímto způsobem je také aktéry revivalu používáno a vyjednáváno.

C. Bithellová a J. Hillová poukazují na dvojakou roli odborníků⁶ v utváření odborného pohledu na hudební revivaly a jejich zkoumání. Mnozí vědci na jednu stranu favorizovali hudbu vnímanou jimi samými jako autentickou, starobylou či pravou, selektivně hodnotili určité formy hudebního výrazu podle svého vkusu a náplně činnosti, selektivně určovali kritéria autenticity a tím vším vytvářeli prostor pro vznik hudebních revivalů. Na druhou stranu ale vnímali revivaly samy jako nepůvodní, neautentické, a tudíž nehodné odborného zájmu (Bithell – Hill 2014: 6). Autoři tuto situaci zdůvodňují dvěma hluboce zakořeněnými myšlenkovými tendencemi, které mají svůj původ v minulých stoletích, ale mohou být vlivné i v současnosti a v přístupu některých badatelů jsou patrné dodnes. První z nich je teorie kulturní evoluce, jež přistupuje k folkloru coby k pozůstatkům starobylých způsobů života, dodnes přetrvávajících mezi venkovským obyvatelstvem. Druhý z myšlenkových trendů je spojen s romantickým nacionalismem a související s představou, že lidová slovesnost a zvyky zrcadlí duši národa. Společně vedou tyto dva myšlenkové proudy ke vnímání lidové hudby a lidového artefaktu obecně jako čistého, autentického, historického, tradičního, starobylého kulturního výrazu národa, regionu nebo etnika (Bithell – Hill 2014: 6). Spolu s obavou, že modernizace povede ke zmenšení kulturní rozmanitosti, vedly tyto tendence k upřednostňování hudebních prvků či útvarů vnímaných jako „čisté“ a staré a opomíjení těch „znečištěných“ vlivem cizího, urbánního či moderního (Bithell – Hill 2014: 6).

Pojetí tradice

Uchopení pojmu tradice tak, jak ho používám ve své práci, se v historii, folkloristice a antropologii vyvíjelo postupně. Zmíním zde dva z důležitých konceptů, které mnou používaný význam tohoto pojmu utvářely. Koncept vynalézání tradice, jak ho představil Eric Hobsbawm (1983) odlišuje původní tradici (*genuine tradition* nebo také *custom*) od tradice vynalezené. Původní tradice se vyznačuje silou a přizpůsobivostí, a pokud je funkční, nevyžaduje

oživování ani své vlastní (znovu)vynalézání (Hobsbawm 1983: 8). Vynalezená tradice je naproti tomu nepůvodní, konstruovaná sociálními aktéry, s falešným napojením na historickou minulost (Hobsbawm 1983: 2).

Americký etnolog Henry Glassie naproti tomu vnímá tradici jednotně, bez rozdělení na pravou a konstruovanou. Definuje ji jako dynamiku kultury, jako proces, skrze který kultura existuje v čase (Glassie 1995: 399). Její podstatný rys – totiž že jde o úmyslný tvůrčí akt, který slouží k odvozování budoucího z minulého – není závislý na tom, kdy byl tento akt vykonán, jak hluboko do minulosti se odkazuje nebo jaký má jeho napojení na minulost charakter. Zatímco Hobsbawmovo pojetí předpokládá existenci nějaké skutečné minulosti („historické minulosti“),⁷ pro Glassieho je historická minulost dalším sociokulturním konstruktem a odlišování tradice původní od tradice vynalezené je pouze dalším konstruováním – vynalézáním.

To, co může podle Hobsbawmova pojetí způsobit zánik skutečné, původní tradice, je zlom v posloupnosti (*break in continuity*) – okamžik, kdy je vnějším zásahem život tradice přerušen v tom kontextu, v němž doposud žila. Tento zlom v posloupnosti pravé tradice, který z ní činí tradici vynalezenou, novou a falešnou (Hobsbawm 1983: 2), je v Glassieho pojetí běžnou součástí života tradice. Ta pro něj totiž není protikladem změny, pouze jednoho druhu změny: té totální a vše přerušující, která už dále neumožňuje navázat tvůrčí adaptací na předchozí a při níž je jedna tradice zcela nahrazena jinou (Glassie 1995: 395). Každé uchopení tradice je tak vždy tvůrčím procesem, který s sebou nese změnu kontextu. Rekursivní činnost v rámci revivalu tedy není umělým a nepůvodním jednáním, ale naopak jedním druhem tradice – tím druhem, kdy lidé „rabují minulost, aby vytvořili nové věci“ (Glassie 1995: 405). Dalšími typy pak jsou jednak plynulá tradice, „tiše běžící pod každodenním životem“, jež „tvoří dynamiku Braudelovy *longue durée*“, jednak tradice jiná – „nápadná a hlučná, jíž je modernizace“ (Glassie 1995: 405). Tradice zaměřené na udržení iluze stability, pokrok i revival se dnes stejně jako v minulosti navzájem prolínají, mísí, vytěsňují a soupeří spolu. Např. modernizace – progresivní tradice, v níž je vyzdvihováno vše individualistické, materiální a mezinárodní – přitom závisí na současně probíhající kontinuitě a čelí tendenci revitalizovat kolektivní, duchovní a lokální dimenze (Glassie 1995: 405) lidské zkušenosti.

Folkloristé, odborníci: v čem spočívá legitimita jednání?

Termín folklorista (ve smyslu, v jakém je používán mými informátory) označuje jedince, jenž se věnuje folkloru. Zejména jde o členy folklorních kolektivů, přičemž tato skupina dobře naplňuje Turinovu definici kohorty. Tito folkloristé se zajímají o to, z jakého regionu je pozvaná cimbálová muzika, navštěvují Folklorní mejdlo často v doprovodu dalších členů svého souboru, a pokud znají aktuálně hraný repertoár, aktivně se zpěvu a tance účastní. Jde o lidi, kteří se *vážně* zajímají o to, co ve svém volném čase tančí, zpívají nebo hrají – zajímají se tedy o hudební a taneční folkloristiku a o etnografii. Někteří účastníci, kteří se řadí do této skupiny, disponují velkým objemem znalostí z těchto oborů. Tyto znalosti si ve svém volném čase doplňují na různých folklorních událostech a témata s nimi spojená jsou častým předmětem konverzací. Tuto situaci popisuje ve svém komentáři členka pražského folklorního souboru Rosénka Katherine. Text je umístěn na jejím blogu Jihomoravská Pražanda:

My folkloristi jsme taková banda, která se neustále dohaduje, jestli tak něco má být, nebo nemá být, jestli takhle něco má vypadat, nebo nemá vypadat, co je správný a co ještě správnější [...]. Přirovnala bych to k politice. Máme tu silnou konzervativní stranu, která se hlasitě zasazuje o udržení tradice [...], a to v neměnné podobě. Tradice je tradice, změna, inovace a nedejbože moderna do folklóru nepatří vůbec. Pak tu máme stranu liberálů, kteří změně a vývoji neříkají ne, s tradicí a folklórem pracují jako se stále se vyvíjejícím organismem, dělají věci jinak, přizpůsobují zvyky novým návykům a nebrání se novotám.⁸

Motivace aktérů pro aktivitu ve folklorním souboru jsou různé. Pro mnoho z aktérů jsou ale spojené s představou folkloru jako hodnoty ohrožené vymizením, kterou je možné prostřednictvím souboru zachránit:

My jsme založili soubor u nás na dědině. A to jsme pak chodili po těch starých lidech a zjišťovali jsme, jestli mají doma kroj, jestli nemají ještě nějaké zápisy, nějaké písničky, co znají. Protože to se jinak nedalo. Na to totiž neexistovaly žádné knížky. [...] takže najednou jsme mohli dát dohromady pár písniček, udělali jsme z toho pásmo a šlo to. [...]

Jako, v každé dědině tohleto je, úplně v každé. Dokud ty lidi nebudou už tak starý, že to zapomenou nebo dokud úplně nevymřou, tak to tam bude. Ale nebude to trvat dlouho, takže dokud je čas, tak by tam měl člověk chodit a opravdu se ptát těch starých lidí, co zpívali za melodie, jestli si vzpomenu. (1)

Označování folkloru za ohrožený, vymírající nebo mizějící je tedy poměrně rozšířený narativ: *Před třiceti lety folklor žil ještě všude možně, no, ale dneska to s globalizací odumírá hrozně rychle. (2)*

V předchozí výpovědi je zmíněna aktivita folklorního souboru, jehož členové sestavili pásmo – hudebně taneční vystoupení určené pro prezentaci na veřejnosti – z písní, sesbíraných mezi staršími obyvateli obce. Respondent dále mluví o této souborové činnosti jako o způsobu zastavení mizení písní a jako o jejich znovuvedení v život (v podobě folklorního pásma). Spojení působení folklorního souboru a představy uchování folkloru je přítomno v mnoha výpovědích:

Člověk by se neměl stydět, že je v souboru, a měl by to propagovat a měl by být hrdej, že to dodržuje, ty tradice. Babičky před sto padesáti lety to tak dodržovaly, nosily na sobě to, co nosily. [...] Když se tohle zapomene, je to škoda. (3)

Je to o tom, jestli tam funguje nějaký kolektiv, komunita mladých lidí. [...] A ty soubory, ty to udržují. Když tam je soubor, tak se ta tradice udržuje a přenáší. Jestli ten folklorista má pak taky nějaké děti, tak ty děti se už automaticky dostanou k tomu tanci a zpěvu, a pak se to neztratí. (4)

Se selektivním přístupem při práci s minulostí a folklorem (s výběrem prvků hudebního folkloru a jejich prosazováním jako vhodných či správných) a se změnami kontextu a transformací těchto prvků souvisí otázka legitimacy (Bithell – Hill 2014: 4). Vlastnosti, které legitimitu lidem a objektům propůjčují, mohou odrážet hodnoty vyznávané aktéry revivalu. Při hledání původu legitimacy těch aktérů, kteří ji na Mejdle uplatňují (pracovně jsem je nazvala *odborníky*), může pomoci podívat se na to, jak se tito aktéři na akci prezentují a jaké jejich vlastnosti jsou zdůrazňovány. Odborníci jsou tedy ti, kterým je legitimita přiznávána ostatními účastníky, mají možnost opatrovat jí jednotlivé prvky folkloru a také tuto možnost využívají prostřednic-

tvím nějaké organizační nebo vedoucí pozice v průběhu večera, jako je např. vedení *školy tanca* či výuka písní. Odborník prokazuje svou příslušnost k folkloru proklamací svého původu ve folklorním regionu,⁹ svého *emočně* založeného vztahu k němu nebo jiným více přeneseným způsobem. Tato věrohodnost propůjčující mu legitimitu a autoritu (symbolický kapitál¹⁰) je vyjednáвана prostřednictvím jednání aktérů. Jinou vlastností, jež činnost odborníka legitimizuje, je dovednost, resp. sebejisté provedení hry na nástroj, zpěvu nebo tance. Těmito dovednostmi disponují např. členové folklorních souborů, kteří nemusí pocházet z žádného folklorního regionu. Svou vazbu na konkrétní oblast si tvoří často až v souboru, uchovávají si svou „pražskou“ nebo jinou identitu, ale během Folklorního mejdlu vystupují aktivně a sebevědomě se zapojují do hudební a taneční produkce. Tito aktéři mají tedy rovněž status *odborníků*. Legitimita tak není daná skutečnou vazbou na folklorní region – může být docela dobře zajištěna právě skrze věrohodné provedení folklorního materiálu:

Setkal jsem se s perfektníma lidma, co studujou tanec, a od nich jsem zjistil, že dělat dobře český folklor, dobře zatančit takové ty tance, jako dupák, polka, je kumšt. [...] Jsou i takoví Češi, kteří nás učí některé slovenské věci, nějaké prvky nebo tak. Mně to přijde v pořádku, protože ty lidi mají respekt, i když to nejsou Slováci, tak mají úplně stejný respekt, protože to umí. Jakože jde o to, co umí, a ne o to, odkud je. (1)

Co se týče přiznání legitimacy jejich znalostem, akademicky vzdělaní folkloristé nedopadli ve výpovědích některých z mých informátorů právě nejlépe. Např. respondent, který tančí v pražském folklorním souboru Limbora, k folkloristům-akademikům uvedl:

Když třeba v Rožnově jsou taneční soutěže a přehlídky tanců, tak odborní porotci porovnávají, jak přesně to ten člověk tančí podle nějakého videa, co natočil někdo před padesáti lety. Ale i ty tance ale přece vypadaly pokaždé jinak – každý [...] to tančí jinak, když je starý, než když je mladý [...]. No a mají video nějakého dědka, a on tu nohu dával jenom tak dvacet centimetrů od země. A potom, když to my mladí dáváme víc, tak je to špatně – no to je úplná blbost. To jsou ti staří folklorní odborníci, co si drží to, co se někde naučili. (1)

Zároveň může být patrná určitá distance od akademické odbornosti, která je popisována jako něco „ortodoxního“ či „zkostnatělého“. Někteří aktéři se také občas vůči této skupině odborníků, vnímané jako příliš konzervativní, vymezují při prezentaci svých znalostí z odborné roviny:

Nechcu tady říkat nějaké etnografické rady, protože nejsou etnografka. (5)

Já se tady nechci prezentovat jako nějaký odborník na Valašsko... (5)

S jistou mírou zobecnění by se dalo říci, že tím, co v dané komunitě účinně funguje při udělování legitimacy folklorním objektům a stanovování jejich *správnosti*, může být např. akademické zázemí dotyčného, ale ještě spíše to bude status (amatérského) folkloristy-odborníka. Ten může být podpořen proklamovaným regionálním původem dotyčného v etnografickém regionu, potažmo jinou silnou vazbou na tento region, může být získán předáváním ve folklorním souboru nebo mezigeneračně:

To je to, o čem ten folklor je. Nešel bych za nějakým, řekněme, skutečným odborníkem. Oni to si ce můžou vědět, protože ty věci studujou, ale tady to je o tom předávání mezi generacema. (6)

Posluchači, nebo účastníci? Hudební participace jako kýžená hodnota a součást přitažlivosti folklorní hudby

T. Turino (2008: 26n) nabízí ke zkoumání hudby jako sociálního aktu typologii hudební performance, která obsahuje dvě¹¹ kategorie vytvořené podle konceptuálního uchopení hudby aktéry. Zatímco u prezentační hudební produkce (*presentational performance*) je hudba chápána jako umělecký objekt vyžadující pozorování a soustředěný poslech, u participační či účastnické hudební produkce (*participatory performance*) je hudba sociálním aktem, který vyžaduje aktivní zapojení všech přítomných. U každého typu provozování hudby tak můžeme pozorovat jiné formální znaky: kromě odlišných kvalit zvuku a provedení se v závislosti na konceptu hudby každé z kategorií může lišit např. pojetí časové dimenze hudební produkce, pohyb lidí v prostoru nebo třeba výběr repertoáru. Obě kategorie se však liší zejména v očekávání ze strany aktérů, kteří předpokládají, že si s ostatními *zahrají* (v případě participační performance), resp. ze strany publika (u prezentační hudební produkce), které čeká po kvalitativní stránce co možná nejdokonaleji provedený hudební produkt.

Na Folklorním mejdle zřetelně převažuje účastnický typ provozování hudby. Že je právě možnost participace¹² významnou motivací pro účast na akci, naznačují např. tyto výpovědi mých informátorů:

Nechci jenom poslouchat, ale i ze sebe dostat energii. Což tady, při cimbálce, při zpívání, to je ideální. [...] Nej dřív hráli písničky, který jsem neznal. Byla to pro mě ta příjemná hudba, ale písničky jsem neznal. A pak začli hrát to, co jsem znal, a hnedka mi to bylo ještě o kousek blíž. Je to o tom, když si může člověk zazpívat. (7)

Turino (2008: 233) také zmiňuje pojem *flow*, který v 80. letech 20. století zavedl psycholog Mihaly Csikszentmihalyi (1990). Pojem lze definovat jako stav potěšení nebo uspokojení z činnosti, která aktérovi nabízí vyváženou míru nároků na jeho schopnosti a možnosti jejich využití (*balance between skill and challenge*), má jasně danou náplň a zároveň umožňuje vnímat okamžitou zpětnou vazbu od spoluúčastníků. *Flow* nebo také *optimální prožitek* je stavem, v němž jsou lidé do té míry zaujati nějakou činností, že se zdá, jako by nic jiného nebylo v té chvíli důležitější (Csikszentmihalyi 1990: 2). Snaha o zažívání *flow* může být důvodem vyhledávání možností hudební či taneční participace. Kvůli povaze folklorních písní, které cimbálové muziky hrají, je takový prožitek možný pouze, pokud je aktér alespoň do nějaké míry obeznámen s repertoárem, tj. zná (v případě zpěvu) melodii i texty. Jako např. jedna z respondentek, jež měla dostatečnou znalost k tomu, aby si mohla společný zpěv *užívat*:



Během „školy tanca“ si vyučující z folklorního souboru Limbora zjednávají ticho „halekáním“. Foto František Vlček 2016

Muzika dneska je fajn. [...] My jsme zatím neslyšeli písničku, kterou bysme neznali. Je trochu vidět, že hrajou na to, že jsou v Praze, že dávají spíš takový profláklý písničky, ale kolikrát hrajou i něco, co neznají všichni. A my se chytáme a my si to užíváme. (8)

Ne všichni účastníci však aktivně participují – některým návštěvníkům Mejdlu podle jejich slov vyhovuje, když mohou dění pouze pozorovat. Část z nich by bylo možné označit za potenciální participanty – např. ty, kteří (prozatím) nepovažují své dovednosti v tanci nebo zpěvu folklorních písní za dostatečně kvalitní, aby překonali ostych z veřejné performance, nebo ty, kteří se k provozování hudby či tance připojují později, když jsou oni i atmosféra dostatečně uvolnění, aby byly případné nedostatky v jejich provedení skryty. U všech těchto návštěvníků Folklorního mejdlu se ve výpovědích shodně vyskytuje prvek pocitu uspokojení z pozorování dění:

Baví mě pozorovat, jak si to ty lidi užívají a jak je to baví. (9)

Aktivní zapojení návštěvníků Folklorního mejdlu do hudební a taneční produkce je tedy vnímáno jako žádoucí a mnohými účastníky je přímo vyhledáváno. Zároveň se však objevuje překážka v podobě rozmanitosti folklorně regionálního zaměření účastníků akce, která je v prostředí metropole neobvykle velká. Primáš totiž nemůže vyhovět preferencím všech účastníků, a protože se hraje v tzv. sadách, které čítají deset a více písní z téže oblasti, na mnohé regiony se během večera z časových důvodů nemusí dostat. Pro mnohé účastníky je ale negativněji hodnocena situace, kdy „slovo“ ve volbě repertoáru opakovaně dostanou ti účastníci, kteří jsou v danou chvíli nejvíce slyšet, tj. je jich víc a prosadí se na delší dobu. Lze potom zachytit stížnosti, že zpěváci, potažmo i muzika, preferuje folklor z regionů, jenž je na Mejdle zastoupen větším počtem zpívajících a tančících návštěvníků, na úkor písní z menších, ne tak známých regionů:

Škoda zvat muziku z Valašska, když kromě pár ukázek (skoro) nic valašského nezahrajou. [...] Hraje se tu pro lidi a lidi nejsou zvědaví, odkud muzikanti přijeli, co umí a co se u nich hraje. Lidi potřebují do úmoru (nejen svého) dokolečka omílat svůj nekonečný repertoár slovenský [...] doplněný o nějaké to Slovácko. Kdo u toho hraje, je přece fuk, máme mejdlo!¹³

A proč tedy ti lidé chodí na Folklorní mejdlo? Folklor jako protiváha modernity

V průběhu výzkumu jsem pozorovala tu více, tu méně zřetelné vyjednávání toho, co jsem nazvala kategorie modernity, vůči kategorii toho, co pro moje informátory představuje pojem folklor (a co zde tímto termínem také nazývám). O tom, jak je pojetí folkloru ve vnímání mých informátorů propojeno s konceptem autenticity ve smyslu pravosti, původnosti nebo starobylosti, mohou vypovídat např. jejich sdělení o tom, co je na folkloru přitahuje:

Pro mě folklor znamená takovou jako velkou autenticitu, je to rokama prověřený kvalitní materiál. (10)

Je to něco, co je člověku dáno do vínku a člověk s tím potom žije. (11)

Kromě starobylosti a dalších konotací k pojmu autenticity se mezi aktéřskými definicemi folkloru objevuje folklor jako něco vrozeného, daného, něco, co je zakódováno v genotypu člověka:

Mě na folkloru fascinuje, jak je to z těch kořenů, jak je to v tobě už v těch genech. Vlastně, lidi kdy si dávno před tebou hráli a zpívali tyhle stejné písničky, tak když se člověk do toho takhle jakoby zaposlouchá, jako že se úplně zastaví, tak najednou si řekne, že v něm vlastně zpívá spousta těch jeho dědů a pradědů a babiček a prababiček, a že to je vlastně úplně všechno v něm. (12)

Ve výpovědích účastníků akce Folklorní mejdlo je často zmiňován prvek **citovosti**, která je ve folklorní hudbě přítomná jako emocionální náboj, působící na posluchače nebo diváky přitažlivou silou.¹⁴ Mnozí respondenti uvedli citovou vazbu k folkloru jako hlavní důvod své pravidelné účasti na akci a emocionální přitažlivost jako to, co je na folkloru oslovilo na úplném počátku jejich vztahu k němu. Jiní uvádějí další důvody (ovšem s emocionalitou a prožíváním často související), jako je např. atmosféra, která se kolem folkloru vytváří. Pro jiné respondenty je to blíže příliš nespecifikovaný charakter folklorní hudby a tance, co v nich citovou náklonnost vyvolalo:

Kdo se nechá, tak ho to osloví. Kdo tomu to srdce otevře, tak toho to osloví. (10)

Vždycky, když se řeklo „folklor“, tak jsem si představil tu dechovku, jako každej Pražák, no a pak

mě překvapilo, že tam není žádnéj plech [...] takový to „umca – umca“. No tak mě to teda překvapilo a hnedka jsem se do toho úplně zamiloval. (12)

Emocionalita může být vnímána také jako jeden z prvků stojících v protikladu k modernitě, s níž je naopak spojeno citové odcizení lidí a nedostatek citovosti obecně. V modelu dvou kontrastních kategorií je tedy emocionalita na straně folkloru:

Není to čistě intelektuální. Je to i o emocích, člověk se na to musí tak nějak vnitřně navázat. (7)

Mnozí z mimopražských respondentů popisují svůj dojem ze své účasti na Folklorním mejdle jako pocit **domova, návratu domů**, který se odehrává alespoň prostřednictvím folklorní hudby, tance a atmosféry. Někteří uvedli, že se u poslechu cimbálové muziky cítí mezi svýma. Aktéři si připomenutím domova nebo hledáním prostředí, které jim bude domov připomínat, konstruují koncept domova, vymezený vůči konceptu místa jejich současného bydliště. Praha se tedy stává prostředím modernity, odtrženým od toho, co domov či folklor představují.

Já jsem z Hané, máme tam hanáckou lidovou muziku. Když jsem byla tam, tak jsem na besedy nebo tyhle akce ani moc nechodila. [...] V Praze to pak úplně utichlo, tak jsem ráda, že jsem objevila tady tuhle akci a že teda... si to tady budu připomínat. (13)



V průběhu Folklorního mejdla se někteří návštěvníci aktivně zapojují prostřednictvím tance. Foto František Vlček 2016

Domov jako místo *autenticity* a *původu* nemusí být tožné s fyzickým místem původu respondenta. Do tohoto imaginárního domova se lze přenést alespoň dočasně prostřednictvím folklorní hudby, kterou mnozí hledají právě na Folklorním mejdle.

Prostředí lidí, které spojuje zájem o folklor, ale v určitém smyslu také folklor sám se prostřednictvím Folklorního mejdla stávají prostorem pro setkávání se s druhými, sdílení společných zájmů a témat, a také pro navazování vztahů nových. Folklor má v tomto okamžiku funkci intergracní, funguje jako **prostor pro navazování a udržování vztahů, jako komunita či rodina**. Tento prostor často není ve vnímání těch, kteří se v něm pohybují, lokálně nijak omezen – vzniká tam, kde se setkají *folkloristé*. Kulturní kohorta definovaná společným zájmem je (zvláště ve fluidní hudební soundscape metropole) patrná zejména na akcích, kde se její členové sdružují, kde se společně účastní hudební a taneční performance a kde také mohou prožívat pocit pospolitosti. Pro mnohé je takovou příležitostí Folklorní mejdlo:

Já jsem to brala tak, že konečně potkáme nějaký lidi, který jsou „stejná krev“. Takže jim nevadí, když někde zahraje třeba dechovka nebo folklor. Že hned neřeknou: Ježíš, ty sou divný! Nebo: Co to posloucháš v takovejch mladejch letech? [...] Já jsem si přečetla, že tady bude cimbálovka, tak jsem si řekla: Konečně normální akce v Praze. Protože já nejsem příznivec takovejch těch diskoték. Takže konečně akce, na kterou můžu jít a nebudu si připadat blbě. (3)

V aktérských definicích pojmu folklor se kromě *hudby*, *tance* a *písní* objevovaly výrazy explicitně zahrnující sociální aspekt lidského jednání (*posezení s přáteli*, *pospolitost*, *sounáležitost*) a také *košty vína* a množství dalších odkazů ke společenské funkci folkloru jako kulturního projevu spjatého s konzumací alkoholu.

Kulturní kohorta, která sama sebe definuje jako folkloristickou, funguje nejen v bezprostředním průběhu akce, ale také mimo ni – během zkoušek hudebních a tanečních složek souborů, při komunikaci na sociálních sítích atd. Typickým prostředím, kde se tato imaginární komunita stane na určitou dobu skutečnou (Turino 2008), jsou folklorní festivaly. Účastnice z Prahy je členkou pražského folklorního souboru a během léta navštíví se svým

souborem nebo ve dvojici s další členkou souboru nejméně čtyři folklorní festivaly. Na Mezinárodní folklorní festival ve Strážnici jezdí každým rokem:

Pak se to po pubertě zlomilo a pak už to jelo. Začali jsme s tou kamarádkou jezdit na festivaly i mimo soubor. Jak už jezdíme, tak je super, že rok od roku známe těch lidí víc, a když jedeme na festival, tak vždycky už máme za kým jít. Jestli znáš ten park, tak my tam jako jdeme a každých pět minut někoho zdravíme a je to hrozně fajn. (8)

Folklorní soubor je pro ni – stejně jako pro většinu mých respondentů, kteří jsou členy některého ze souborů – zásadním sociálním prostředím, *zázemím*, místem, kde se cítí *doma*. Je to také výchozí bod pro navazování dalších vztahů v rámci folklorní kohorty:

Někdy mi to přijde až neuvěřitelný, že už od čtyř let tancuju. Já jsem za to ale strašně ráda, že to potkalo právě mě, já díky tomu žiju. Kdybych žila jenom ze školy, tak jako jo, přežila bych, ale tohleto, to je to naše. A teď jsme ve věku, kdy si to teda opravdu užíváme! (8)

Jiný respondent mluví o „svém“ folklorním souboru, jako o *jedné velké rodině*. Také respondent z Prahy přirovnává folklorní soubor, jehož členkou je jeho bývalá přítelkyně, přeneseně k rodině:

Oni do toho investují tolik času, protože oni sami jsou taková jako rodina, takže spolu oni sami chtějí být. Neberou to jako nějakou povinnost nebo práci, ale jelikož se mají všichni rádi, rádi se vidějí, proto se scházejí. (14)

Další respondentka staví do protikladu hodnoty, které s sebou soubor (potažmo folklor) nese vůči *umělému* způsobu zábavy:

Ted'kon ten zbytek, co mě odsuzoval, tak teď závidí, že cestuju po světě, že tam máme ty kamarády, navštěvujeme spoustu zemí a poznáváme spoustu lidí, neskutečnějch. A dokážeme se bavit, a to jako ne umělým způsobem, ale přirozeně. Je to všechno přirozený, vod srdce, prostě. (3)

Závěr

...ale ještě bych něco řekla k těm harmoniím: že jsou neobvyklý a že jsou složitý, jsou složitější než populární hudba, kde máme čtyři akordy, takový ty humpolácký kila. Myslím si, že to vyšlo z doby, kdy ještě nebylo zvykem všechno jako verbalizovat. Kdy nebylo zvykem všechno jako nějak racionálně zpracovávat. A přijde mi, že to hrozně chybí a že to ty lidi hrozně cejtějí, a že proto to může žít dál, protože ty lidi vidí, že je to strašně nosný a že to, co nejde říct slovy, jde prostě říct...v těch folklorních stupnicích. (10)

Neobvyklé harmonie, hudba, která je podle názoru vypovídajících složitější než soudobá populární hudba a jejíž původ lze hledat v minulých dobách, hudba vycházející z neracionalizovaného pojmání světa, hudba, která v dnešním světě chybí a tento nedostatek lze cítit. Tyto termíny, často frekventované v narrativech aktérů, za sebou skrývají opakující se koncepty, jež ukazují na stále stejné vnímání dvou proti sobě stojících kategorií, které jsem nazvala modernita (Turino 2008: 156) a folklor. Obě kategorie jsou vázány na koncept časovosti, každá však jiným způsobem: folklor z minulosti vychází a je v ní pevně ukotven, zatímco modernita minulost pomíjí – ve svém běhu ji nechává za sebou jako něco, co je již přežitě. Folklorní hudba má v pojetí mých informátorů potenciál čelit tlaku modernity díky dalším rovinám, které v sobě zahrnuje. Folklorní hudba může být prostorem pro udržování a navazování vztahů, kvůli svému participativnímu rázu může vytvářet komunitu (Turino 2008: 157) nejen v synchronní dimenzi, ale také na ose časové (s generacemi předků) a nechávat zakoušet pocity identifikace s touto komunitou. Obsahuje v sobě emotivnost prožívání jako protiklad chybějících citů v současnosti a zprostředkovává návrat *domů*, na místo *původu*.

V termínech již zmíněného Glassieho konceptu dvou protichůdných tradic lze jednání aktérů podložené koncepty související s folklorem identifikovat jako projev

rekurzivní tradice. Součástí této tradice, projevující se snahami o revitalizaci kolektivních, duchovních a lokálních dimenzí lidské existence (Glassie 1995: 405), může být právě kulturní revival.

Glassieho koncepte tradice jako prostředku pro odvozování budoucího z minulého, kdy každé uchopení tradice je vždy tvůrčím procesem, který s sebou nese změnu kontextu (Glassie 1995: 409), koresponduje s konceptem hudebního revivalu podle Bithellové a Hillové. Tyto autorky považují hudební revival za prostředek změny statusu quo kulturního prostředí aktérů (Bithell – Hill 2014: 29), která probíhá prostřednictvím specifického nakládání s ústředním konceptem. Hudba zde funguje jako prostředek zpřítomnění folkloru (folklorního regionu a jeho autenticity, minulosti či hodnot *tradičního* venkovského života) na místě, které je jinak chápáno jako folkloru prosté. Aktéři tedy chtějí vytvořit ve svých kulturních prostředcích, rámovaných kategorií modernity, protiváhu k něčemu, co Glassie nazývá tradicí modernizace a Bithellová s Hillovou současný stav (Bithell – Hill 2014: 4).

Aktéři folklorního revivalu na Mejdle nechtějí vytvářet jiný, nový nebo moderní folklor. Folklor, který lze na Folklorním mejdle nalézt, je ve skutečnosti velice podobný tomu, s jakým se setkáme na mnohé folklorní akci podobného rázu na Moravě, na Slovensku i v Čechách, můžeme ho tedy označit za známý a neinovativní. Klíčový je koncept alternativního proudu vůči modernitě, který umožňuje na omezenou dobu zakusit prožitky spojené s koncepty kategorie folkloru – folklorní hudba skrze participaci činí tyto prožitky společnými a o to reálnějšími. Protože „tyto akce jsou časem mimo běžný čas všedního dne. [...] Většina lidí cítí potřebu hlubokého propojení s druhými; participační hudební a taneční události jsou odvěkým a univerzálním způsobem k dosažení takového prožitku [...]. Dokonce i v takových kulturních formacích, které nedávají běžně příležitost k tomuto prožívání, se objeví lidé, kteří tyto možnosti naleznou nebo vytvoří“ (Turino 2008: 188).

Text částečně vychází z diplomové práce *Folklorní mejdlo: současný folklorismus v Praze*. Praha: Katedra obecné antropologie, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze, 2017. Konečná podoba studie vznikla jako součást grantového projektu GA ČR GA17 – 26672S (2017–2019) Tíha a beztíže folkloru. Folklorní hnutí druhé poloviny 20. století v českých zemích.

POZNÁMKY:

1. Úvodní text popisuje průběh Folklorního mejdla z roku 2015 zachycený na způsob *snapshotu* – momentky z akce viděné očima výzkumníka v roli návštěvníka. Text slouží k ilustraci následujících textů a zasazuje do kontextu některé dále analyzované situace.
2. V této práci je termín folklor (folklorní) používán emicky – tak, jak jej používají aktéři. V tomto smyslu užívám také výraz folklorista: aktéry je tento termín používán pro označení jedince, který se věnuje folkloru jako člen folklorního kolektivu (muziky, soubory), amatérského zájemce či příznivce lidové kultury nebo přímo folkloru a do třetice i pro označení akademicky vzdělaného odborníka v oboru etnologie či folkloristiky.
3. Uvedené slovní spojení bylo použito organizátory akce jako její definice na webových stránkách Folklorního mejdla [cit. 30. ledna 2017]. Dostupné z: <<http://folklornamejdlo.cz>>.
4. Jak jsem si po celou dobu výzkumu uvědomovala, nabízí se spojitost s maďarským hnutím *Táncház* (popř. jeho slovenskou obdobou – tanečnými domy). Tuto skutečnost jsem však do svých dalších postupů nezahrnula, protože zkoumání těchto podobností či návazností by vyžadovalo jiný komplexní přístup k terénu.
5. Pro svou práci jsem zvolila jako klíčovou kategorii hudebních revivalů podle Bithellové a Hillové. V oborech etnologie a folkloristiky může být považován za odpovídající termín folklorismus, upřednostnila jsem ale terminologii užívanou v oboru sociální a kulturní antropologie.
6. V orig. *folklorists*, v našem prostředí akademicky vzdělaných odborníků na jednotlivé druhy folkloru.
7. Jako příklad uvádí autor starou vánoční píseň – koledu, která byla v určitém okamžiku zapsána a vydána tiskem ve zpěvnících, jejichž prostřednictvím se dostala do městského prostředí. Tak

se topoi původní a starobylý kvůli zlomu v posloupnosti tradice, jež ho v minulosti nesla, stává součástí tradice vynalezené, a tedy je zde „na nároží domů“ sama koleda nikoliv starou, ale novou (Hobsbawm 1983: 7).

8. „Folklor stejný, provedení odlišné.“ *Jihomoravská Pražanda* [cit. 28. 5. 2017]. Dostupné z: <<https://jihomoravskaprazanda.cz/folklor-stejny-provedeni-odlisne/34>>.
9. Bithellová a Hillová ve svém rozdělení aktérských kritérií authenticity uvádějí o kritériích orientovaných na osobu, že je obvyklou tendencí upřednostňovat jedince, pocházející ze vzdálených regionů, o kterých se uvažuje jako o izolovaných, a tudíž nedotčených procesy kulturní změny – např. industrializace, náboženská sekularizace, ekonomický rozvoj (Bithell – Hill 2014: 21).
10. Ve smyslu, v jakém pojem zavedl Pierre Bourdieu (1998: 81).
11. T. Turino uvádí kategorie čtyři, pro náš případ je ale relevantní jen kategorie první (spolu s druhou, vůči níž se první v mnoha rysech vymezuje).
12. *Participaci* zde pojmám shodně s Turinem nikoli v nejširším smyslu toho slova, nýbrž úžeji, jako aktivní přispívání ke zvuku a pohybu v rámci hudební události prostřednictvím hry, zpěvu, tance a dalších činností, jež jsou chápány jako součást provozování hudby (Turino 2008: 28).
13. „Folklorní mejdlo.“ Stránka „komunity“ na internetové sociální síti *facebook.com* [cit. 23. listopadu 2016]. Dostupné z: <<https://www.facebook.com/fmejdlo/>>.
14. Termíny *emocionalita*, *emoce*, popř. *citovost* používám jako emický termín ve smyslu, v jakém jsou součástí aktérských narativů, které sami aktéři přiřazují ke svým konstrukcím folkloru.

LITERATURA:

- Bourdieu, Pierre 1998: *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Csikszentmihalyi, Mihaly 1990: *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper and Row.
- Glassie, Henry 1995: Tradition. *The Journal of American Folklore* Vol. 108, No. 430, Common Ground: Keywords for the Study of Expressive Culture (Autumn, 1995), s. 395–412.
- Hill, Juniper – Bithell, Caroline 2014: An Introduction to Music Revival as Concept, Cultural Process, and Medium of Change. In: Juniper Hill – Caroline Bithell (eds): *The Oxford Handbook of Music Revival*. New York: Oxford University Press, s. 3–42.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

Folklorní mejdlo [online] [cit. 30. 1. 2017]. Dostupné z: <<http://folklornamejdlo.cz/>>.

„Folklor stejný, provedení odlišné.“ *Jihomoravská Pražanda* [online] [cit. 28. 5. 2017]. Dostupné z: <<https://jihomoravskaprazanda.cz/folklor-stejny-provedeni-odlisne/34>>.

Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.) 1983: *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

Merriam, Alan P. 1964: *The Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press.

Shelemay, Kay Kaufman 2006 (orig. 2001): *Soundscapes. Exploring Music in a Changing World*. New York – London: W. W. Norton.

Turino, Thomas 2008. *Music as Social Life. The Politics of Participation*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

„Folklorní mejdlo.“ *Facebook* [online] [cit. 23. 11. 2016]. Dostupné z: <<https://www.facebook.com/fmejdlo/>>.

SEZNAM RESPONDENTŮ:

Muž, 29 let, Ostrava, rozhovor z roku 2015.

Muž, 25 let, Praha, rozhovor z roku 2016.

Žena, 22 let, Oprechtice u Domažlic, rozhovor z roku 2015.

Muž, 29 let, Liptovský Mikuláš, rozhovor z roku 2016.

Žena, 28 let, Praha, rozhovor z roku 2016.

Muž, 27 let, Pečky, rozhovor z roku 2015.

Muž, 39 let, Brno, rozhovor z roku 2015.

Žena, 19 let, Praha, rozhovor z roku 2015.

Žena, 34 let, Praha, rozhovor z roku 2016.

Žena, 19 let, Polička, rozhovor z roku 2015.

Muž, 26 let, Frenštát pod Radhoštěm, rozhovor z roku 2016.

Muž, 20 let, Praha, rozhovor z roku 2016.

Žena, 27 let, Litovel, rozhovor z roku 2015.

Muž, 21 let, Praha, rozhovor z roku 2016.

Summary

Folklore Party: Prague “Folklorists” as a Cultural Cohort

The study focusses on the community of people who deal with musical and dance folklore. The author builds on the musical-anthropological conception of music as a social act, and she applies the concepts of Caroline Bithell’s and Jennifer Hill’s music revivals and Thomas Turin’s cultural cohort on the researched field. She defined the field by a musical-dance event which currently takes place regularly in Prague and which has been called “Folklore Party” by its organizers. She specifies the event as an interconnection between the world of modernity, which the life in the Czech metropolis offers, and the world of folk traditions (folklore). Through participant observation and semi-structured interviews, she studies the way of bargaining the concepts of authenticity and legitimacy, their granting to particular participants and entities, and in general how the event’s participants construct the folklore and what the resulting construct looks like. Prague as a fluid musical environment makes it possible to create and bargain traditions (in Henry Glassie’s concept) running in different directions. One of the traditions which are of recursive nature and which serve the participants to construct meanings and to implement a socio-cultural change relates to the concept of folklore. As understood by my informers, folklore music has a potential to be confronted with the pressure of modernity, thanks to other levels which are also described in the study and which the folklore music includes.

Key words: Folklore; revival; tradition; authenticity; cultural cohort; Prague.

ČESKOSLOVENSKÉ PŘEHLÍDKY A SOUTĚŽE FOLKLORNÍCH SOUBORŮ V DRUHÉ POLOVINĚ 20. STOLETÍ: ZRCADLO DOBY A TVŮRČÍCH PŘÍSTUPŮ

Kateřina Černíčková (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

O scénické práci s lidovým tancem, o jejích kvalitách i problémech bylo v českém a slovenském¹ prostředí již napsáno mnoho. Zejména v druhé polovině 20. století se uskutečnilo v rámci folklorního hnutí velké množství diskuzí, v jejichž středu stálo základní dilema, zda lidový tanec na scéně má být především „autentický“, tedy co možná nejvíce se přibližovat své původní tradiční formě, anebo stylizovaný, tedy v první řadě se stát součástí uměleckého sdělení choreografa.² Tento vnitřní rozpor dotýkající se základního očekávání, jaké je pravé poslání folklorních souborů, je zde latentně přítomen až do současnosti, není však již tolik ostrým předmětem sporu ani na úrovni odborného vnímání, ani v laickém prostředí. Respektována a oceňována je dnes celá škála možností uvedení lidového tance na scéně pohybující se od rekonstrukcí původních záznamů přes zasazení tance do kontextu zvykoslovných událostí až po výrazné umělecké kompozice ukrývající v sobě lidovou taneční kulturu jako hluboký inspirační zdroj. Uchopení a následné rozvinutí lidového tance do ucelené jevištní kompozice, na kterou se vztahují veškeré nároky scénického umění, je výsledkem dlouholetého procesu, v němž významnou roli sehrávaly právě přehlídky a soutěže folklorních souborů. Ukazuje se, že tato československá platforma je v mnoha ohledech unikátní tím, že od počátečního poměřování hudebních, pěveckých a tanečních výkonů (v 50. letech 20. století také v rámci angažované kulturní politiky) postupně směřovala uvažování dnes již několika generací tvůrců tohoto žánru k synkretickému jevištnímu tvaru, který se stává prostředkem pro uměleckou a filozofickou výpověď. Tím se československý kontext významně odlišuje od scénického pojetí lidového tance v jiných evropských zemích, kde převládají spíše tendence soustřeďující se na tradiční taneční formy bez dalších výraznějších zásahů (Laudová 1967).

Je zajímavé sledovat, jak se v našich podmínkách způsob uvažování o lidovém tanci na scéně v letech 1945–1989 proměňoval. Zpočátku scénická práce folklorních souborů bloudila pod tíhou často přehnaných ideologických proklamací, postupem času se však v rukou tvůrčích osobností měnila ve výpověď o obecné lidské

zkušenosti bez ohledu na aktuální politickou atmosféru. Celou škálu existujících myšlenkových poloh, vnitřních rozporů i postupných změn uvažování je možno sledovat prostřednictvím písemných dokladů z mnoha uskutečněných přehlídek, soutěží, diskuzí odborných porot, festivalů, seminářů apod. Díky těmto dobovým dokumentům můžeme sledovat proces neustálé proměny a přehodnocování teoretických otázek i praktických zkušeností spojených s lidovým tancem na scéně, a dobrat se tak k nastínění souvislostí dotýkajících se českého scénického tanečního umění jako celku.

Cesta lidového tance na jeviště

Lidový tanec nebyl ve svém původním prostředí určen primárně k předvádění pro publikum. Do nové situace se dostal teprve v období národního hnutí, kdy se stával jedním z prostředků národní emancipace. V historické perspektivě se jednalo o projev, který byl neoddtělně spojený s prostředím lidových vrstev tradiční společnosti, přičemž nešlo primárně o estetickou záležitost. Lidový tanec byl v první řadě součástí sdílených hodnot a symbolického vyjádření konkrétního společenství. Jeho prezentace na scéně se začíná více uplatňovat koncem 19. století, první zprávy o předvádění lidových tanců se v Čechách objevují na konci 18. století, na Moravě pochází prozatím nejstarší známá zmínka o vystoupení severomoravských poddaných v kroji a s lidovou muzikou z roku 1620 (Válka 1995: 97). Nejvýznamnějším impulsem pro další rozvíjení těchto aktivit se stala *Národopisná výstava československá* v roce 1895, respektive přípravy, které jí předcházely. Zde byla vůbec poprvé řešena otázka upravování lidového tance pro potřeby jeho uvedení na scéně, neboť jakékoli převedení hudebně tanečního projevu mimo svůj původní kontext s sebou vždy nese požadavek na alespoň minimální úpravy původního materiálu. Na tento problém narážel už Leoš Janáček (1854–1928), který představil vybrané projevy tradiční lidové kultury mimo své původní prostředí právě v rámci příprav zmíněné národopisné výstavy.³

Po vzniku samostatné Československé republiky se s prezentací lidového tance mimo svůj původní kontext

setkáváme v rámci činnosti nejrůznějších národopisných skupin, baráčnických a jiných spolků, jejichž aktivity v této oblasti byly víceméně příležitostné. Z hlediska sledování historického vývoje prezentace tradiční hudebně taneční kultury mimo své původní prostředí mnohem podstatnější roli sehrály tzv. krůžky, které vznikaly ve městech a byly tvořeny především rodáky (studenty, inteligenci ad.) z té které národopisné oblasti.⁴ Od podobných sdružení i nejrůznějších spolkových aktivit se po druhé světové válce začala odvíjet historie folklorních souborů, dobově nazývaných soubory lidových písní a tanců.⁵ Teprve s jejich vznikem začal lidový tanec na scéně psát stěžejní část své historie.⁶

Umělecká tvorba a volný čas

Z hlediska institucionálního zaštitění chápeme lidový tanec na scéně po celou druhou polovinu 20. století jako součást amatérské umělecké tvorby,⁷ kdy byl zahrnut pod původně bezbřehý ideologický koncept lidové umělecké tvořivosti. Tehdejší představa formulovaná totalitním politickým zadáním, že právě lidová kultura by se měla stát základem kulturního života nové – socialistické – společnosti, současně s obrovským počátečním nasazením ke splnění tohoto cíle, měla za následek, že pojem lidová umělecká tvořivost začal být dokonce zaměňován za folklor. Tyto matoucí informace se objevovaly „*snad pod vlivem velkých, proslulých slavností, jako je např. Strážnice, pod vlivem tisku, kde bývají uveřejňovány z přehlídek lidové umělecké tvořivosti většinou jen záběry souborů lidových písní a tanců, i konečně pod vlivem rozhlasu*“ (Bartoš 1961: 21). V pozdějších letech byl tento koncept zúžen a přepracován na tzv. zájmovou uměleckou činnost, která již zdůrazňovala tvůrčí rozměr amatérských uměleckých aktivit (Jančář 1985). Podstatu této činnosti dodnes tvoří vědomá aktivita ve vybraném uměleckém oboru, která může být realizována individuálně nebo kolektivně, vždy však dobrovolně a ve volném čase lidí. Amatérské umění je dále možno definovat podle tří následujících obecných kritérií: tato umělecká činnost nepředstavuje hlavní zdroj obživy, tvůrce obvykle není kvalifikovaným absolventem střední nebo vysoké umělecké školy a k amatérům se sám hlásí (Lázňovská 2013: 15–16).

Oblast amatérského umění je v České republice široká – vedle již zmiňovaných folklorních souborů sem patří amatérské divadlo všech druhů včetně loutkového, pantomimy, pohybového divadla i divadla poezie, scénický

tanec, výtvarné umění, umělecký přednes poezie a prózy, amatérská fotografie, amatérský film, z hudebních oborů pak sborový zpěv, komorní a dechová hudba. Kromě nejrůznějších představení, festivalů a jiných akcí se všechny tyto obory neprofesionálního umění pravidelně setkávají v systému postupových a celostátních přehlídek, které představují podle všech našich zjištění svébytný evropský unikát.⁸ Základy tohoto systému byly položeny již ve 30. letech 20. století, kdy se poprvé konala dnes největší a všeobecně známá mezidruhová přehlídka amatérského divadla Jiráskův Hronov. Tanec se objevil jako zcela nová soutěžní kategorie v roce 1945, kdy byla poprvé vysána Soutěž tvořivosti mládeže (STM).

Po celou dobu existence přehlídek⁹ se jedná o důmyslně propojený systém, který má skrze svá oblastní a krajská kola celonárodní dosah. Účast na kterékoli z přehlídek je potvrzením úrovně umělecké tvorby, dramaturgie, interpretační vyspělosti apod. Na všech stupních přehlídky (oblastní, krajská i celostátní) působí odborná porota, která v rámci rozborových seminářů otevírá diskusi nad shlednutými díly. Právě tento dialog profesionálů s amatéry je jedním z důležitých rysů přehlídek. Představuje odborné zázemí tvůrčí činnosti, formuluje problémy, otevírá témata, poskytuje konkrétní zpětnou vazbu, čímž přímo ovlivňuje další vývoj svého oboru.

Činnost folklorních souborů tedy není fenoménem „sui generis“, který by existoval sám o sobě či sám pro sebe. Lidová hudba, tanec, slovesné projevy či lidové divadlo jsou nevyčerpatelným a hojně využívaným zdrojem inspirace napříč všemi obory scénického umění. Folklorním souborům je tvůrčí práce s těmito kulturními hodnotami dána imanentně, jejich cílem je prostřednictvím hudby a pohybu reflektovat tradici, historickou a životní zkušenost. Na tomto místě je důležité zdůraznit, že rozvoj a proměny tvůrčí práce folklorních souborů byly umožněny její existencí v širším kontextu, kterou představuje oblast amatérských tvůrčích aktivit zaštitěná kulturní státní politikou.

Neuralgický bod historie folklorních souborů

Politické změny v Československu po druhé světové válce a především pak po únoru 1948, kdy Komunistická strana Československa získala absolutní moc, znamenaly podstatný zlom v životě celé společnosti. Kromě kompletního přebudování politického systému byla dalším hlavním cílem co možná nejrychlejší přeměna

všech složek kulturního a společenského života včetně struktury naplnění volného času. Nové formy kulturního využití měly nahradit dosavadní spolkovou činnost, která dosud reprezentovala tradiční způsoby kulturní, zájmové a občanské činnosti. Zvlášť amatérské umělecké aktivity přitom patřily v kontextu socialistického uvažování k podporovaným a proklamovaným kulturním hodnotám. Umění v rukou „prostého lidu“ se stalo vhodným prostředkem pro vytvoření obrazu společnosti, v níž na prvním místě stojí obyčejný pracující člověk, který přestal být vykořisťován, a získal tak čas a příležitost rozvíjet své kulturní ambice, dosud vyhrazené především elitám (Gremlicová 2011: 8). Po roce 1948 pod vlivem sovětského vzoru postupně vznikl ideologický koncept lidové umělecké tvořivosti, v jehož rámci mělo docházet k rozvíjení tvořivosti lidu a přispívat k bohatství národní kultury. Jak píše dlouholetý pracovník Ústavu pro kulturně-výchovnou činnost (ÚKVČ) Zdeněk Jírový v knize *Osvětou k svobodě*, co vlastně znamenal sovětský vzor v kultuře zpočátku, zdá se, nikdo moc netušil. Sovětský model společenského uspořádání byl nicméně po únorovém převratu 1948 plošně roubován na československé podmínky, tedy i na českou osvětovou práci, jejímž hlavním cílem bylo šíření informací a kulturních hodnot. Novým úkolům byl přizpůsobován i organizační systém osvěty a s tím byly odstartovány nekonečné reorganizace (Jírový 2005: 119–120). Nejedna reorganizace se dotkla také státní instituce, která se stala – a dodnes je – hlavním iniciátorem, organizátorem a garantem přehlídek a soutěží.¹⁰

V československých podmínkách konce 40. let bylo navázáno na českou osvětovou práci, která se však v nových okolnostech měla stát především prací politickou. Jeden ze základních dokumentů pro osvětové aktivity po únoru 1948 představoval Soběslavský plán z roku 1950, ve kterém ministr Václav Kopecký „dal jasnou směrnicí a úkoly osvětové práci. Zdůraznil, že v r. 1948 na sjezdu v Kroměříži byla formulována osvětová práce jako mimoškolní výchova. Tato definice je již v současné době budování socialismu příliš úzká, neboť jde jasně o boj na ideologické frontě; proto osvětová práce překročila rámec výchovné práce. Toto nové pojetí práce si vyžaduje i nové organizační formy a nové administrativní řízení, což se již začíná v praxi uskutečňovat. Ovšem k těmto úkolům je zapotřebí politicky uvědomělých pracovníků, a tudíž hlavním úkolem je získávat nové kulturní pracovníky z řad

dělníků. (...) Osvěta se stává především prací politickou pod vedením KSČ. K splnění těchto úkolů se musí spojit všechny organizace a spolky, které musí mít jasně stranický a politický charakter.“ (Jírový 2005: 120–121)

Jedním z hlavních dokumentů kulturně-osvětové politiky se stal týdeník *Osvětová práce* vycházející od roku 1949. Na jeho stránkách byly otiskovány projevy politických představitelů o náplni osvětové politiky, informace o významných akcích, činnosti místních osvětových rad apod. V rámci tzv. plnění plánu výchovy lidu se postupně dostává do popředí oblast tzv. lidové tvorby taneční, písňové a hudební, které jsou postupně připisovány nové obsahy: „*Tanec, hudba a zpěv snad nejlépe manifestují radostné proměny našeho života a spádné tempo budovatelské doby, neboť patří k nejspontánnějším a nejpopsatelnějším projevům a k nejúčinnějším prostředkům udržování duchovní síly lidu.*“ (– REJ– 1949: 20–21).

Zde se dostáváme k problému záměrné manipulace s jevy spjatými primárně s tradiční lidovou kulturou či konkrétním tanečním projevem, který je plný vnitřních rozporů a paradoxů. Na jedné straně je tradiční lidová kultura (zejména její vybrané složky) zneužívána ve snaze po dosažení politických cílů, na straně druhé tyto aktivity představovaly výraznou podporu pro další udržení dosud přetrvávajících jevů, anebo se stávají impulsem pro znovuvzkříšení těch, které již zanikly. Patří sem i značná podpora sběratelských aktivit v terénu (Stavělová 2010: 242) a intenzivní spolupráce s profesionály, která však byla nařízená direktivně (Pavlicová – Uhlíková 2008: 190–191).

Lidový tanec se po roce 1948 stal v oblasti tance vůbec nejvíce podporovanou součástí oblasti tzv. lidové umělecké tvořivosti. Důvody pro to byly jasně ideologické. Jeden z konkrétních impulzů ke vzniku folklorních souborů (tehdy nazývaných soubory lidových písní a tanců) představoval 1. světový festival mládeže, který se konal v Praze v roce 1947 a který byl současně prvním ročníkem Soutěže tvořivosti mládeže (STM). Je však nutno dodat, že výrazným výsledkem tohoto tlaku byl vznik velkého množství folklorních souborů, z nichž některé existují dodnes (např. Soubor písní a tanců Josefa Vycpálka z Prahy): „*Nové soubory lidových písní a tanců se staly střediskem odborného, metodického i společenského zájmu. Ve své podstatě to bylo pochopitelné a správné. Tyto soubory také presentovaly ve své formě daleko větší a širší kulturně politické využití než ostatní útvary a to bylo tehdy nesporně důležité. Přibyl aspekt umělecký*

i významný politický aspekt. Souborům se dostalo maximální podpory. Ta i řada dalších faktorů byly jednou z příčin mohutného rozvoje tohoto útvaru. 1.200 souborů (bez armádních a krátkodobých školních), který byl uváděn na aktivu pracovníků lidového tance v roce 1955 i počet 10 tisíc tanečníků – členů souborů lidových písní a tanců zúčastněných na I. celostátní spartakiádě nebyl fantasí. Některé krúžky a skupiny přešly nebo byly donuceny ‚v zájmu společenského pokroku‘ (soubory se v této době skutečně staly projevem společenského pokroku) přejít na základnu souborů, ztotožnit se s jejich metodami práce, typem tvorby, usilovat o společenské uplatnění v širším měřítku, protože jinak by stály mimo okruh zájmů příslušných institucí, organizací, orgánů. Rozmach, zdůrazňování, vyzdvihování důležitosti práce souborů lidových písní a tanců nejen odsunulo do pozadí rozvoj jiných tanečních oblastí, ale jejich jednostranné preferování vytvořilo ze souborů lidových písní a tanců jakýsi samospasitelný útvar.“ (Rejšková 1965: 3/2–3/3)

Lidový tanec v soutěžní premiéře

Jak již bylo uvedeno výše, tanec – jako zcela nová soutěžní kategorie – se mezi jinými uměleckými obory objevuje v řádu STM v roce 1945. Vedle toho byla Společností přátel tance při Umění lidu¹¹ vyhlášena celostátní soutěž v sólovém tanci, která se uskutečnila v Mariánských Lázních v roce 1949. Hodnocení soutěže uveřejněné v Tanečních listech potvrzuje tehdejší vlivné celospolečenské naladění směrem k lidovému tanci: „S potěšením bylo možno konstatovat, jak v námětech ustupuje subjektivistická nota, do nedávna silně náš tanec ovlivňující. Patrný a silný vliv na to má jistě lidový tanec, jehož se mladí umělci, byť často v silně přehodnoceném tvaru zmocňují.“ (Rey 1949: 61) V rámci těchto sólových výstupů se objevil také fenomén politicky angažované tvorby, který se stal problematickou a později hojně diskutovanou i odmítanou součástí české taneční historie: „Nechyběly ani náměty reagující na nedávnou i současnou politickou skutečnost, ať již ve zkratce podávající cestu od poroby k revolučnímu vítězství, či pokoušející se s odvahou vyjádřit ‚studenou válku‘, karikovat kapitalistického politika nebo ‚septandu‘.“ (Rey 1949: 61) V rámci tvůrčí činnosti folklorních souborů měla tato tzv. nová tvorba vybrané folklorní projevy naplňovat novým, aktuálním obsahem. V souvislosti s plněním Soběslavského plánu se tak na konci 50. let začaly v repertoáru folklorních souborů objevovat choreografie

propagující oficiální politiku. Několik pokusů o ztvárnění budovatelských témat se objevilo také v STM, na což později vzpomínal slovenský etnochoreolog Cyril Zálešák: „Nejvíc chyb se udělalo při tvorbě, která se snažila prostředky lidového tance vyjádřit současná témata. Tu již mnohým souborům nevystačil dech; [...] Vzpomínám si například, jak vysoce byla hodnocená na celostátní přehlídce v Bratislavě choreografie souboru z Ostravy ‚Banické ráno‘, vlastně jen proto, že to byla aktuální tematika. Malá umělecká hodnota tohoto čísla se ukázala později při její konfrontaci se soubory ve Strážnici. Přitom porota v Bratislavě byla složená z profesionálních choreografů a nejvyspělejších metodických pracovníků.“ (Zálešák 1965: 14/1–14/4) Na jedné straně byla tato nová tvorba uměle podněcována vnějšími politickými tlaky, na druhé straně byla zpočátku také součástí poválečných ideálů sdílených mladou generací, jak dokládají slova etnografa Karla Pavlišťáka (1965: 16): „Já jsem byl také z těch, kteří skládali písničky a chodili jsme je zpívat. Rozhodně to nebyla jen konjunktura, ale myslelo se to smrtelně vážně.“ Tento počáteční přílišný zápal trval jen přibližně do poloviny 50. let, vyrovnávání se s jeho následky však zabralo nepoměrně větší množství času. Například již v roce 1955 proběhl v Praze Celostátní aktiv pracovníků lidového tance, který se snažil poukázat na důležitost nepřeceňování politicky angažované tvorby. Toto přibližně desetileté období vyvrcholilo na konci 50. let velkou krizí a rozsáhlou diskuzí o tzv. tíze folkloru.¹² Následující dlouholeté vlny reakcí v odborných i laických kruzích se posléze staly impulzem pro zásadní přehodnocení celkové povahy tvůrčí činnosti folklorních souborů.

Přes všechny problémy nepřilíh povedeného vstupu lidového tance do soutěžních přehlídek je možné konstatovat, že v tomto v mnoha ohledech složitém období představovaly soutěže, byť silně zpolitizované, jednu ze základních hybných sil, která dávala tvář celému tehdejšímu folklornímu hnutí. Prvního ročníku STM se v roce 1947 zúčastnily dvě stovky hudebních, tanečních, divadelních, recitačních a pěveckých těles, další ročník zaznamenal obrovský nárůst účinkujících (51 000 jednotlivců, 15 678 souborů), v roce 1959 dosáhl počet účinkujících údajně počtu 989 510 osob. Je evidentní, že na prvním místě nebyla kvalita. Snahou bylo vytvořit z STM masové hnutí, které se mělo stát „základnou novou, lidovou kulturu, založenou na samostatné tvůrčí aktivitě mas mládeže“ (Franc – Knapík 2011: 848–850).

Zlatá šedesátá aneb kudy dál

Začátek 60. let přináší v ještě stále doznívajícím „tíze folkloru“ také nové přehodnocování významu STM, která je kritizována jako minulé či nutné zlo. Na stránkách Tanečních listů se v té době objevily snahy o otevřeně kritickou reflexi tehdejšího stavu a zásadní proměnu osudu těchto podniků: „*Všichni víme, že ze STM se v posledních letech stala formální záležitost, která v případě vyspělých amatérských souborů měla hybnou páku v rivalitě, v případě menších souborů v kulturně osvětové povinnosti. STM byla vhodnou příležitostí ke splnění kulturně politického plánu podniku, školy, postupně ztrácela přitažlivost a důvěru mladých lidí. Stala se povinností, která se plnila navyklými prostředky, zatímco zájmy mládeže se vyvíjely poněkud jiným směrem. Jinými slovy – STM vykojila ze života. Stejně tak soubory, v kterých dožívalo ono dobové oslavenecké ovzduší plné bezkonfliktního optimismu a svazáckého nadšení. To, na co kdysi přísahali mladí lidé před deseti, patnácti lety, se začalo zdát směšné a naivní.*“ (Pokorný 1963: 33)

Šedesátá léta jsou navíc obdobím, kdy lidový tanec přestává mít v rámci tanečního žánru monopolní postavení a větší pozornosti se dostává kromě jiných tanečních žánrů také tanci scénickému, který v té době již více než deset let ztrácel kontinuitu s minulostí a kontakty s vnějším „nesocialistickým“ světem (Gremlicová 2011: 8–9). Nové obzory se postupně otevíraly před scénickým tanečním žánrem jako celkem: „*Dnes již také těžko bude někdo vylučovat lidovým tancem jazz i naopak. Pokud se tak stane, bude to, pevně věřím, hlas ojedinělý a zcela desorientovaný. Stejně také už neobstojí představa, že lze dnes v tanečním umění vystačit pouze s jedním jediným tanečním žánrem. Na mnoha místech již bylo dokázáno, že taneční soubory dnes představují složitou a bohatě rozvrstvenou paletu různých žánrů a jejich rozmanitých kombinací, že mezi klasickým, lidovým, tzv. výrazovým, společenským či jazzovým tancem je celá řada různých jemných odstínů a variací.*“ (– pný – 1965: 2) Oblast jevištní stylizace lidového tance se v této době postupně vzpamatovávala z velkého úkroku stranou, celé období je tak možné charakterizovat jako čas zastavení, kritického přehodnocování a hledání cest, kudy dál.¹³

Jedna z přímých reakcí na diskuze o tíze folkloru hlásala návrat k pramenům, materiálu obsaženému zejména ve sbírkách lidových písní a tanců, ke snaze

o zprostředkování a sdílení trvalých kulturních hodnot.¹⁴ Do popředí zájmu se opět dostává komorněji pojatá činnost folklorních krúžků i různé formy klubové činnosti, v 60. letech se vyskytla snaha o založení Klubu přátel lidového tance, který by sdružoval zájemce o tuto volnočasovou aktivitu oproštěnou od všeho balastu minulých let. Některé ze souborů lidových písní a tanců v první polovině 60. let pod vlivem často nemilosrdné kritiky dokonce ukončily svoji činnost. Když po různě trvajících odmlkách své působení obnovovaly, měly již mnohem jasnější představu o svém dramaturgickém směřování: „*Po tříleté přestávce jsme začali s prací znovu, protože se nám stýskalo, ale začali jsme s novým názorem. [...] Ale nám nejde rozhodně o to, aby bylo co nejvíce rámu su, aby se skákalo co nejvýše, aby zvedačky byly od začátku do konce. [...] Naším repertoárem budou lidové tance a písně buď upravené pro odbornější příležitosti, i vůbec nezpracované. Vždy však s co nejvěrnější a nejdokonalejší interpretací. Znamená to, aby členové znali množství autentických tanců a písní jižní z jižních Čech a variant z jiných oblastí. Vytváření dramatických scén máme v plánu pouze v předvádění zvykosloví. [...] Stačí nám malý počet členů, ale nadšených. Neodmítneme žádného schopného zájemce, ale odmítáme dělat nábor a nutit někoho do takové práce. Zároveň odmítáme vystupovat v náhodně slepovaných estrádách.*“ (Soukupová 1965: 19–20)

V této atmosféře došlo zcela logicky na nějaký čas k přerušení pořádání přehlídek. Po několikaleté přestávce byla na léta 1965–1967 vyhlášena nově koncipovaná celostátní soutěž amatérských tanečních souborů,¹⁵ která se měla stát impulsem k oživení jejich tvůrčí činnosti: „*Ve snaze odstranit formalismus a nepřesné škatulkování tanečních souborů, bylo upuštěno od některých dosavadních soutěžních tradic a vyhlásila [Ústřední komise STMP a Ústřední sekce pro lidový i amatérský tanec] společnou CELOSTÁTNÍ SOUTĚŽ AMATÉRSKÝCH TANEČNÍCH SOUBORŮ. [...] ... tentokrát byla Ústřední komise vedena upřímnou snahou neznepronevěřit se současné situaci v oblasti amatérského scénického tance a zachovat maximální míru objektivitu. Celá soutěž je rozvržena na období dvou let, což umožňuje souborům dostatečnou přípravu a dává tak všechny předpoklady k tomu, aby soubory do soutěže nepřicházely s pouhými skizami zamýšlených choreografií nebo s kompozicemi nedomyšlenými a neproověřenými.*“ (–pný–: 1965: 2)

Soutěž byla rozdělena do tří kategorií: 1) jevištní taneční tvorba, 2) lidový tanec a pódiová taneční vystoupení, 3) taneční vystoupení. Byla pořádána ve dvouletém cyklu a postupovalo se v již dobře známém systému od okresních či oblastních přes krajská kola k ústřednímu setkání toho nejlepšího, co v daném období vzniklo. Tím, že přehlídka byla rozdělena do několika kategorií, přičemž vrcholná celostátní přehlídka se konala pro všechny kategorie v jednom termínu, byla dána příležitost k jistě pozoruhodným a žádoucím interakcím. Snaha o vybudování takto široké amatérské taneční platformy, která by měla společnou vrcholnou celostátní přehlídku, se však nesetkala s příznivým ohlasem¹⁶ a od 70. let již sledujeme přehlídky a soutěže folklorních souborů jako zcela samostatné akce, kde jen ve výjimečných případech dochází k setkávání napříč jednotlivými tanečními žánry.¹⁷ Nepochybně se tímto krokem dala příležitost k soustředěnému rozvíjení vlastních specifických potřeb těchto scénických tanečních žánrů, na druhou stranu si však tyto světy před sebou uzavřely tolik potřebný prostor pro vzájemnou interakci a zcela určitě také inspiraci. O významu, jaký by taková žánrově širší setkání měla pro taneční obor jako celek, svědčí pohled do programu národních přehlídek skupin scénického tance, kde se pravidelně objevovaly choreografie inspirované či se nějakým způsobem dotýkající původně folklorního materiálu. V rámci 3. národní přehlídky scénického tance, která se konala v Sedlčanech v roce 1981, bylo oceněno hned několik takových choreografií.¹⁸

Jevištní stylizace lidového tance v českých zemích: mezi folklorem a modernou

Zřejmě nejznámějším a ve své době nejdiskutovanějším příkladem toho, jak vzájemné setkání lidového a výrazového tance dalo vzniknout něčemu zcela ojedinělému, byla tvorba choreografky Aleny Skálové (1926–2003) a jejího souboru Chorea Bohemica. Umělecké směřování této výjimečné autorky vytvořilo z lidového tance na scéně v podstatě nový žánr, který byl do tehdejších kategorií jen těžko zařaditelný. Chorea Bohemica se účastnila přehlídek jak folklorních souborů, tak i scénického tance a kolem jevištních kompozic tohoto souboru probíhalo velké množství diskuzí. V rámci tehdejších představ o tom, jak by měla tvorba folklorních souborů vypadat, byla příliš „scénická“, zatímco pro zastánce scénického tance byla zase příliš „folklorní“. Unikátnost přístupu

Skálové nicméně spočívala právě v kongeniálním citu pro hledání podstaty lidového tance a jeho prolnutí s dědictvím meziválečné avantgardy.¹⁹ Sama choreografka v rozhovoru pro *Taneční listy* na otázku, zda lze při stylizaci inscenovaného folkloru „přibrat na pomoc“ moderní výrazový tanec, odpověděla: „*Určitě. Vždyť tento taneční styl je založen na vnitřních prožitcích a nemůže být provozován bez umělecké upřímnosti. Můžeme z něj proto čerpat lidovému tanci adekvátní pohybové i výrazové prvky. Při tomto ‚propojení‘ mně pomáhají zkušenosti ze školy Jarmily Kröschlové, které mohu v současné době uplatnit i při práci s činoherci a sama získat nové poznatky.*“ (Leszkowová 1982: 4)

K tomuto poznání však A. Skálová nedospěla hned v začátcích své choreografické práce, neboť dědictví výrazového tance a divadelní moderny meziválečné doby,²⁰ které se často tvořivě inspirovalo českou tradiční lidovou kulturou, se po druhé světové válce zcela rozplynulo. V určité podobě se nakonec přetavilo do tvorby folklorních souborů, i když zpočátku byla situace poněkud komplikovaná. Ve jménu poválečných ideálů a tehdejšího obrovského nadšení pro folklor odsoudila osobnosti meziválečného výrazového tance, a tím ve skutečnosti i svoji učitelku Jarmilu Kröschlovou (1893–1983), sama Skálová. Bez znalosti dobového kontextu působí její slova v článcích o hodnocení tanečních děl v Soutěži lidové tvořivosti uveřejněných v první polovině 50. let na stránkách *Lidové tvořivosti* (Špačková 1951: 589; Skálová 1954: 317) mířená proti „*kosmopolitní individualistické anarchii ve výrazovém tanci*“ jako stěží uvěřitelná. V roce 1948 se Skálová stala členkou jednoho z nejstarších souborů (Souboru písní a tanců Josefa Vycpálka), lidovému tanci zcela propadla a byla pro něj v atmosféře upřímného budovatelského nadšení dočasně ochotná zatratit vše ostatní. Celou věc je však nutné vnímat takovou, jaká je. Cílem dnešního bádání není poukazovat na dávné omyly ani snaha vyvázat se z hříchů a povrchních soudů doby, která v sobě nesla iluze tisíců lidí. Trvalo ještě několik let, než došlo k definitivnímu obratu myšlení celé jedné generace intelektuálů a umělců. Celé toto citlivé období je potřeba vnímat jako dobu, která i přes projevy plné ideologických floskulí dala základ také umělecky kvalitním hodnotám.

Dodejme ještě, že to nebyla pouze A. Skálová, která vyšla ze školy J. Kröschlové. Její další významnou žačkou byla Zdena Kyselá (1918–2004), zakladatelka

ostravského folklorního souboru Hlubina, který původně vznikl jako dívčí skupina novodobého tance, J. Kröschlová výrazně ovlivnila také choreografku Jiřinu Mlíkovskou (1925–2013).

Vedle J. Kröschlové měl český výrazový tanec ještě další významnou osobnost, jejíž odkaz se přímo otiskl do tvorby folklorních souborů. Byla jí Jarmila Jeřábková (1912–1989), zakladatelka českého duncanismu. Málo se dnes ví, že s J. Jeřábkovou spolupracoval jako koprepetitor František Bonuš (1919–1999) a byla to právě skupina dívek z tohoto tanečního studia, která se stala společně se studenty tehdejšího Ústavu pro vzdělávání profesorů tělesné výchovy zakladatelskou generací pražských Vycpálkovců. Také dcera F. Bonuše Živana Vajsarová (* 1948) již dlouhá léta pracuje způsobem, který organicky propojuje principy novodobého a lidového tance. Sama taneční pedagožka a choreografka k tomu říká: „Na tuto myšlenku mě přivedla právě ona [J. Jeřábková] a dodnes si na to pamatuju, ukotvilo se to ve mně opravdu hluboce. A potom, když jsem začala sama učit, zjistila jsem, že toto propojení skutečně funguje. Když jsem učila malé děti, ale potom i ty starší, snažila jsem se, aby ten základ byl na bázi novodobého tance. A velice se mi tento způsob práce osvědčil. Pak jsem učila na Konzervatoři Duncan centre a tam jsem viděla, že skutečně existuje spojitost. [...] Je to především práce s těžištěm, určité napětí v těle, výraz a přirozený průběh pohybu.“ (Černíčková 2012: 13–14).

S duncanovskou technikou byla dobře obeznámena také Maryna Úlehlová-Hradilová (1903–1981), která se svým mužem Vladimírem Úlehlou založila v roce 1946 Moravský taneční a pěvecký sbor. Historií již téměř opomenuta je práce žačky a členky taneční skupiny Jarmily Jeřábkové Jany Hroudové (* 1923), která byla choreografkou folklorního souboru Setuza z Ústí nad Labem.²¹ S principy jako jsou práce s těžištěm, specifické rozvíjení pohybu v prostoru, práce s rekvizitou apod. v propojení s lidovým tancem dnes pracují také např. Marcela Láťalová (* 1951) či Daniela Stavělová. (* 1954)

Mezi dalšími jmény pojícími se k novodobému meziválečnému tanci je podstatné zmínit také Jožku Šarševou (1901–1982), která byla jednou ze zakladelek Československého státního souboru písní a tanců a učitelkou další z významných osobností české poválečné éry lidového tance na scéně, Libuše Hynkové (1923–2012). Tvorba i pedagogická činnost těchto osobností byla často pod-

ložena také vlastní sběratelskou zkušeností. V této souvislosti je potřeba připomenout také osobnost Zory Šemberové (1913–2012), která měla k lidovému umění velmi blízko. Za poznáním lidového tance vyrazela do terénu a podstatným způsobem ovlivnila tvorbu osobností jako např. Jiřinu Mlíkovskou, Pavla Šmoka (1927–2016) či Jiřího Kyliána (* 1947). Zde již sice opouštíme svět amatérského tanečního umění, nicméně např. častá osobní setkání Pavla Šmoka s lidovým tancem nejprve v souboru J. Vycpálka, jehož byl členem v 50. letech, a zejména pak s tvorbou E. F. Buriana²² (1904–1959) vnášela později do jeho choreografií zcela zásadní impulsy: „*Mě ted' strašně láká a dráždí vysloveně divné spojení, o které jsem se pokusil částečně ve Freskách, ale velmi patrně už v Janáčkově, kde jsou vlastně pohybové citace folkloru. Zjistil jsem, že to nejen je možné, ale dokonce může být i dráždivé a zvláštní, že to může být hezké a dobré. Člověk si říká: Záleží na tom, jak se co udělá. Má strach: Když udělám vysloveně krok sun krok a pak tam budu dělat šíleně stylizované zvedačky, nepůjde to přece nikdy dohromady. To mi vynadají, že nevím, co je to styl, a já sám třeba uvidím, že je to hrozné.*“ Na jiném místě k použití obkročáku v Dvořákově opeře Čert a Káča uvedl: „*To je jedno z míst, které mám rád. Jak Smrt s ním najednou zatočí, sebere ho jako Káča z Dvořákovy opery Čert a Káča, taková ženská plná krve a síly, která do toho obkročáku vlétne. Je tam kratinký, ale naprosto jasný obkročák, to se mi před tím koncem líbí.*“ (Hošková 1969:8)

Jedná se pouze o stručný vhled do této problematiky,²³ jehož hlavním cílem je poukázat na to, že při uvažování o lidovém tanci na scéně by tyto souvislosti neměly zůstat opomíjeny. Byly nositelkami právě těch unikátních impulsů, které českému folklornímu hnutí dávaly zcela specifický výraz odlišující se od toho, jak je lidový tanec na scéně pojímán v západních, ale také bývalých socialistických zemích (Laudová 1967). Reflexe přehlídek ze 70. let se k odkazu E. F. Buriana a zejména výrazového tance již zcela otevřeně vrací a hledá v nich zdroj inspirace.²⁴

Pro úplnost dodejme, že přibližně od sedmdesátých let byla vedena také diskuze, nakolik se lidový tanec dá organicky propojit s klasickou taneční technikou neboli baletem. Využití klasické taneční techniky se u amatérských tanečníků uznávalo pouze jako součást taneční přípravy. V choreografické tvorbě amatérských folklorních souborů neměly tyto pokusy dobré výsledky.²⁵

Zlatá éra přehlídek a soutěží folklorních souborů

Od začátku 70. let se pak přehlídky a soutěže konaly pravidelně, zachován zůstal postupový systém od krajských a národních kol, z nichž pak byly vybírány soubory na vrcholné celostátní setkání.²⁶ První Celostátní soutěžní festival amatérských souborů lidových písní a tanců se uskutečnil ve dnech 17. až 19. září 1971 v Popradě²⁷ a až do roku 1989, kdy se konala poslední Národní přehlídka folklorních souborů v Třinci, se jednalo o období, které bylo názorově více méně kompaktní a sledovalo již jasně vymezenou cestu stále relativně mladého jevištního žánru. Těchto bezmála dvacet let tak umožňuje vcelku dobře sledovat souvislou linii vývoje uvažování o scénickém folkloru. Šlo v té době o státem opětovně významně podporovanou aktivitu,²⁸ v jednom z bodů závěrečného doporučení Národní oborové konference o lidovém tanci a hudbě se dočítáme: „...posilovat vzdělávací význam soutěží, festivalů a přehlídek, usilovat o větší efektivnost a nové inspirativní podněty. Věnovat zvýšenou pozornost složení porot, ideově odborné úrovni jejich působení a průběžnému doplňování o kvalitní mladé kádry.“²⁹ Na úspěchy v přehlídkách byly navázány také možnosti vycestovat se souborem do zahraničí, což představovalo jednu z podstatných motivací účastnit se přehlídek. Vedle toho se opět objevila povinná vystoupení stejně jako rutinní rétorika oficiálních dokumentů spojující folklor s politikou. Nicméně nové pokusy a tlaky na opětovné propagandistické zneužití folkloru v normalizačních 70. letech se nepodařilo zopakovat. Právě 70. léta byla současně obdobím, kdy v prostředí folklorních souborů nalézali někteří jeho členové smysluplné naplnění, které jim častokrát scházelo v profesním životě. V tíživé normalizační atmosféře zde (v některých případech) nalézali ve společenství podobně uvažujících lidí pocit „beztíže“ a místo úniku před politickým tlakem a tehdejší společenskou realitou (Davidová 2008; Stavělová 2017). Jedním z paradoxů československých dějin druhé poloviny 20. století je skutečnost, že se jednalo také o osobnosti, které patřily v 50. letech k nadšené budovatelské generaci.

Hned v úvodních ročnících obnovených přehlídek byla hojně diskutována otázka, zda se má jednat o přehlídku nebo o soutěž: „Akceptovali jsme myšlenku pořádání celostátního festivalu, protože byla svrchovaně potřebná pro konfrontaci nejlepších výsledků práce českých i slovenských souborů. Od počátku jsme ale byli – marně – proti soutěžní formě festivalu, která – jak ukázal průběh – ne-

přinesla žádný prospěch, zato ale hromadu zbytečného roztrpčení, odváděla pozornost od obsahových problémů, znemožnila přinést širší paletu scénických úprav a jejich uspořádání do tematických a žánrových pořadů atd. To není jen názor můj a našeho ústavu, je to i názor české ústřední sekce a ztotožnila se s ním jednoznačně celá porota. [...] Jsem ale rád, že hlavní ceny se dostaly souborům, které ve svých programech zdůrazňovaly v té či oné míře nepatetičnost, neformálnost, humor, radostnost projevu proti falešné dramatickosti, které se postavily zády k nivelizaci a schematičnosti a zkusily být v dobrém slova smyslu moderní.“³⁰ (Jírový 1971: 9) Z ryze tvůrčího hlediska práce folklorních souborů byly nadále sledovány zejména dvě základní tendence. První zdůrazňující tradiční předlohu, druhá usilující o osobitě scénické vyjádření. Choreografka Státního souboru písní a tanců Libuše Hynková, která pravidelně zasedala v porotě přehlídky, k tomuto základnímu rozporu poznamenala: „Obě tendence dovedeny do extrému vedou k vážným omylům,



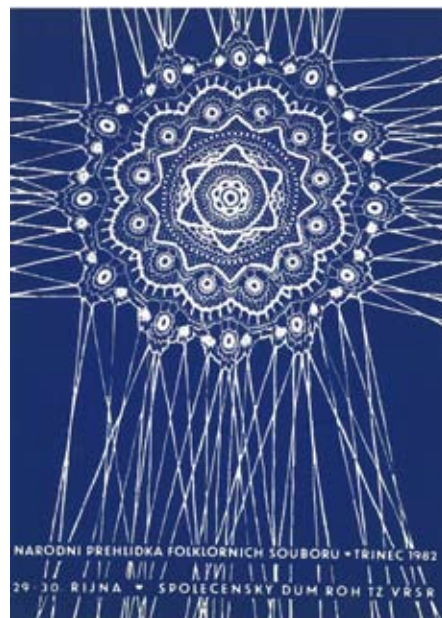
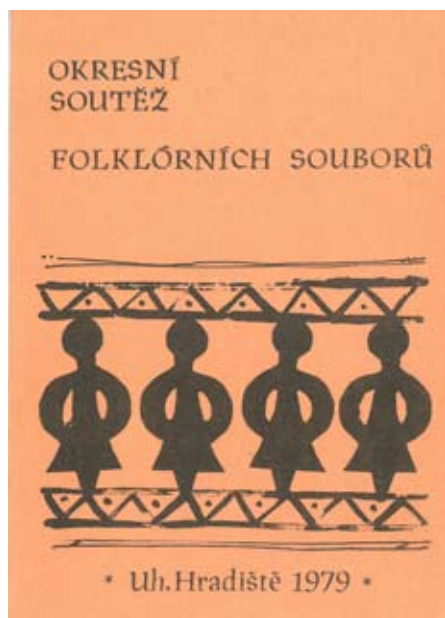
Plakát prvního celostátního soutěžního festivalu amatérských folklorních souborů. Soukromý archiv

k formalismu nebo naopak ke scénické neúčinnosti programu. O jevištní účín je třeba usilovat – jde přece o jevištní žánr, a lidovou předlohu je třeba respektovat – vždyť specifikou tohoto žánru je právě folklór.“ (Jírový 1971: 8) Vedle tohoto průběžně se vracejícího základního dilematu byla řešena další témata a otázky. Patřily mezi ně zvládnutí techniky lidového tance, interpretační dovednosti, zdůrazňován byl cit pro stylově správné provedení kroků lidových tanců a respektování výrazových prostředků lidového umění, znalost pramenů, práce s textem, výtvarné pojetí choreografie, postupem času byla oceňována také originalita námětu i jeho zpracování atd. Spornou bývala otázka choreografického rozpracování základní formy lidového tance, práce s motivem, jeho krácením, obměňováním apod., práce s prostorem, znalost divadelní zkratky při inscenování tradičního obřadu či zvyku atd.

Zcela samostatným problémem byl způsob hodnocení přehlídek. Kolem toho, co má být v tvorbě folklorních souborů považováno za příkladné a hodné následování, probíhalo množství diskuzí. Nezřídka byly tyto diskuze plné neshod a konfrontací, v důsledku rozdílných názorů na oceňování tvůrčí práce některé kolektivy svoji účast v přehlídkách na čas přerušily, popř. se již do přehlídky nepři-

hlásily.³¹ Diskuze nad těmito otázkami se kromě vlastních přehlídek vedla v rámci pravidelných zasedání Ústřední sekce pro lidový tanec a setkání organizovaných ÚKVČ.

Jak již bylo řečeno, pořádání celostátních přehlídek se ustálilo v tříletém cyklu. V prvním roce cyklu probíhaly soutěžní přehlídky v krajích, v druhém roce, tedy rok před celostátní přehlídkou, proběhly v českých zemích a na Slovensku národní kola. V říjnu roku 1973 se tak uskutečnil Národní festival souborů lidových písní a tanců v Kroměříži, přičemž vlastní soutěž probíhala ve dvou kategoriích: v první kategorii tzv. programových bloků³² bylo zastoupeno osm souborů, v druhé kategorii tzv. jednotlivých tanečních čísel³³ bylo předvedeno osm choreografií (Rejšková 1973: 12). Účast souborů byla dle vyjádření organizátorů potěšující, již v druhém cyklu se tak do systému přehlídek přihlásilo reprezentativní množství tanečních kolektivů. Tímto aktivním zapojením se folklorní soubory staly součástí živého myšlenkového proudu československého folklorního hnutí 70. a 80. let. Tento proud prostřednictvím setkání na přehlídkách významně ovlivňovaly osobnosti organizátorů a členů poroty. Publicitu a informovanost zajišťovaly zejména články otištěné v Tanečních listech, případně Národopisných aktualitách,



Plakáty z různých kol soutěží a přehlídek folklorních souborů. Archiv NÚLK

národní a celostátní přehlídky pravidelně zaznamenávala celostátní televize a rozhlas. Organizaci měli na starost zaměstnanci ÚKVČ, v porotě zasedala celá plejáda osobností českého tance, etnografie, hudební vědy, skladatelů atd. Byli to profesionální choreografové jako Libuše Hynková, Jiří Blažek (choreograf Národního divadla v Praze), Štefan Nosál, vědečtí pracovníci Stanislav Důžek, Zdenka Jelínková, Hannah Laudová, Josef Tomeš, Petr Novák, Miroslava Ludvíková, Jaroslav Markl, taneční pedagog a sběratel tanců František Bonuš, taneční pedagožka Míla Urbanová, hudební redaktori Jaromír Nečas a Jan Rokyta, taneční teoretik Vladimír Vašut a mnoho dalších. Důležitou součástí přehlídky byly rozborové semináře. Témata, která z těchto seminářů vzešla, pak byla řešena na dalších odborných seminářích a setkáních, která ve většině případů organizovalo taneční oddělení ÚKVČ.

Na konci 80. let se přehlídky začaly vlivem postupných společenských změn dostávat do potíží a bylo navrhováno jejich nové pojetí v podobě „*tematické přehlídky ve formě tvůrčí taneční dílny vybrané z okresních kol bez mezistupně kraje. Sjednotit tematicky – např. přehlídky choreografií, zvykoslovných inscenací atd.*“⁶⁴ Jeden z hlavních problémů byl spatřován v tom, že výsledky soutěže postupně přestaly mít vliv na výjezdy souborů do zahraničí: „*Rada výjezdů je věcí osobních kontaktů a konexí a nemá na ně vliv kvalita výsledků umělecko-výchovné práce souborů. Je to i jeden z hlavních závažných důvodů, který oslabuje výrazně význam soutěže a její kulturně společenský dopad.*“⁶⁵ Po roce 1989 bylo v souvislosti s velkými společenskými změnami pořádání přehlídek choreografií folklorních souborů zcela zastaveno.

Závěrem

Při celkovém pohledu na přehlídky folklorních souborů v druhé polovině 20. století sledujeme na jedné straně množství proměn i zvrátů, na straně druhé jejich prostřednictvím odhalujeme zřetelnou kontinuitu tvůrčího myšlení, ale také určitou unikátnost. Právě filozofie přehlídek postavila lidový tanec na scéně v Čechách do zcela ojedinělé situace, která se odlišuje od způsobu uvažování o tomto specifickém jevištním žánru v jiných evropských zemích. Tzv. druhá existence folkloru se zde odehrává spíše v paradigmatu revivalistických tendencí, přičemž hlavním měřítkem hodnocení tanečních soutěží je především technická virtuosita tanečníků, případně ovládnutí tradičního kánonu prezentace lidového tance. V našich podmínkách

úvahy o lidovém tanci na scéně nedlouho po vzniku folklorních souborů směřovaly k chápání lidového tance na scéně jako komponovaného scénického tvaru, na který jsou kladeny stejné požadavky jako na kterýkoli jiný jevištní žánr – a to i přesto, že účastníci, resp. protagonisty byly amatérské folklorní soubory, jejichž členové tímto způsobem trávili volný čas. Je pravdou, že snaha o scénickou stylizaci lidového tance vedla v některých případech do slepých uliček, což v praxi znamenalo především nadužívání estrádních prvků. Mnoho choreografií té doby se nedokázalo vypořádat s bazírováním na technické virtuositě interpretů, dynamika těchto kompozic se ve snaze dosáhnout co možná největšího efektu a líbivosti omezovala na jednotvárné vyznění. Soustředění výhradně na precizní technické provedení ubíralo jako ostatně v každém interpretačním umění na osobitěm, individuálním projevu tanečníků. Ve výsledku tak docházelo k prezentaci jakéhosi univerzálního pojetí folkloru na scéně, které se mnohem více než na obsah zaměřovalo na formu. Důvody, proč tomu tak bylo, je potřeba hledat v předkládaných vzorech a vnějších tlacích, kterým se choreografové snažili zpočátku vyhovět. Postupem času to však již byla výhradně otázka vlastních estetických preferencí.



Titulní strana programu Národní přehlídky folklorních souborů v roce 1986. Archiv NÚLK

Vedle toho však díky platformě, kterou přehlídky poskytovaly, vykrystalizovala velmi osobitá, vysoce umělecká linie chápání hodnot tradiční lidové kultury, která nesází na jistotu ověřených scénických postupů a vydává se na cestu hledání vlastního, individuálního výrazu. Pro všechna tato díla je příznačné, že kromě hlubokého vztahu k lidové kultuře v sobě nesou i zkušenost s výrazovým tancem. Na tomto místě více než vhodným příkladem jsou soubory, které byly vybrány k účinkování na V. Československém festivalu folklorních souborů ve dnech 16. a 17. září 1983 v Košicích: Hlubina Ostrava s choreografií *Na havířském výletě* Zdeny Kyselé, Hradišťan Uherské Hradiště s výjimečně působivou kompozicí *Byla vojna, byla* autorů Aleny Skálové, Jany Poláškové a Jiřího Pavlici, Škoda Plzeň s choreografií *Husaři, husaři* Libuše Hynkové. Mezi ty, kteří s motivy tradiční lidové kultury zacházeli s výjimečným citem pro obsah sdělovaného,

patřil také Karel Pavlišťík se souborem Kašava ze Zlína, pravidelně se mezi soubory na celostátní přehlídce objevoval také Soubor písní a tanců Josefa Vycpálka z Prahy, Úsměv z Horní Břízy a v neposlední řadě Chorea Boheimica z Prahy. Osmdesátá léta přinesla nespornou kvalitu, invenci i různorodost a stala se jedním z vrcholných období scénické práce s motivy ukotvenými v tradiční lidové kultuře. Jak již bylo řečeno, rok 1989 a nové přehodnocování významu činnosti folklorních souborů včetně zcela nových existenčních podmínek znamenaly také přerušení konání přehlídek. Časem se však ukázalo, že setkávání nad tvůrčími problémy choreografů tohoto specifického jevištního žánru není nahraditelné žádnou jinou oborovou akcí, a tak byla celostátní přehlídka choreografií folklorních souborů v roce 2002 obnovena Národním informačním a poradenským střediskem pro kulturu, tentokrát pod názvem Tvůrčí taneční dílna.

Text vznikl jako součást grantového projektu GA ČR GA17 – 26672S (2017–2019) *Tíha a beztlíže folkloru*.

POZNÁMKY:

1. České a slovenské folklorní soubory se pravidelně setkávaly v celostátních přehlídkách, organizace všech předkol však byla oddělená a respektovala odlišnosti českého a slovenského kontextu existence a filozofie práce folklorních souborů. Z tohoto důvodu se tento text zaměřuje na situaci v českých zemích.
2. Výstižně tyto diskuze a názorové spory shrnuje O. Sirovátka (1977).
3. Nejznámějším příkladem se stal Lidový koncert v brněnském Besedním domě v roce 1892. Vystoupení hudců a tanečníků z Velké nad Veličkou iniciované L. Janáčkem bylo myšleno jako náhrada tamní krajině výstavky, nemělo však u brněnského publika příznivý ohlas. Tato skutečnost byla přičítána jak nezkušenosti účinkujících, tak nepřipravenosti tehdejšího městského publika na „*skřipavé zvuky nástrojů muzikantů velických, jednotvárnou sedláckou a dosti monotónním hlasem zpívané písně*“ (Janáček 1955: 518).
4. K historii slováckých krúžků srov. Krist 1970. K jednotlivým kolektivům viz také Pavlicová, Martina – Uhlíková, Lucie (eds.): *Od folkloru k folklorismu. Slovník folklorního hnutí na Moravě a ve Slezsku*. Strážnice: Ústav lidové kultury, 1997.
5. Zpočátku bylo na činnost těchto krúžků dokonce pohlíženo jako na nevídaný buržoazní přežitek, který bylo potřeba od základu reformovat: „*Nebudeme proto říkat ‚národopisný soubor‘, národopisné slavnosti, poradní sbor pro ‚národopis‘ atd., ale svůj soubor budeme vždy uvádět jako soubor lidových písní a tanců, soubor lidové umělecké tvořivosti. A budeme také na tento název patřičně hrdí, neboť pak si nikdo nebude moci vykládat naši činnost jako pouhé konservování a napodobování a lpění na ustrnulých tradicích, které dnešku nemohou v ničem pomoci. Všimněme si proto dobře, že právě ony nepokrokové spolky a krúžky mají plná ústa ‚národopisu‘ a ‚ideje národopisné‘, která ovšem není ničím jiným než zbytkem buržoasné nacionalistického a měšťáckého myšlení.*“ (Laudová nedat.: 2).
6. Podrobně se problematikou lidového tance na scéně z historické perspektivy zabývá např. D. Stavělová (1995; 2014).
7. Profesionální taneční tělesa zabývající se scénickým zpracováním lidového tance nejsou pro tuto chvíli do úvah zařazena s vědomím toho, že jejich vliv na amatérské folklorní soubory byl značný.
8. V současné době existuje celkem třiadvacet celostátních přehlídek, z nichž patnácti předchází postupové přehlídky (oblastní, krajské). Výběr na zbývající přehlídky probíhá odlišně (většinou se soubory hlásí a jsou vybrány programovou radou na základě nahrávky nebo se jedná o autorské pořady). Přehlídky se konají buď každoročně, nebo jako bienále (např. Tvůrčí taneční dílna, celostátní přehlídka choreografií folklorních souborů), popř. jako trienále.
9. V určitých obdobích se tyto přehlídky nazývaly soutěžemi, což s sebou přinášelo velké množství otázek a problémů. Postupem času se dospělo k názoru, že cílem těchto setkání není vzájemné soutěživé poměřování, ale především potvrzení kvality scénické práce a neustále probíhající diskuze nad novými jevištními kompozicemi. Právě koncept přehlídek je tomuto způsobu uvažování mnohem bližší než soutěže.
10. Řeč je o dnešním Národním informačním a poradenském středisku pro kulturu, jehož počátky lze spojovat se Svazem osvětovým. Jeho založení v roce 1906 vyplývalo z tehdejší snahy podpořit a organizovat český kulturní život, který v té době ještě neměl vlastní státní ani samosprávné kulturní orgány. Svaz osvětový nebyl státní institucí, nicméně sdružoval jednoty, matice, sdružení a spolky, které vykonávaly různými způsoby a v různých oborech osvětovou, kulturní a výchovnou činnost. V roce 1925 byl přebudován na státem podporovaný Masarykův lidovýhový ústav, v 50. letech přejmenovaný na Osvětový ústav. Vedle toho byla v roce 1950 část agendy Masarykova lidovýhového ústavu převedena pod nově vzniklé Ústředí lidové tvořivosti, sloužící jako koordinační orgán ministerstva informací, Revolučního odborového hnutí (ROH) a Svazu české mládeže (SČM). V důsledku další vnitřní reorganizace byl v roce 1961 přejmenován na Ústřední dům lidové umělec-

- ké tvořivosti (ÚDLUT). Ten byl v roce 1971 opět sloučen s Osvětovým ústavem a tím vznikl Ústav pro kulturně-výchovnou činnost (ÚKVČ), jehož nástupnickou organizací se po revoluci v roce 1989 stalo NIPOS, jehož útvar ARTAMA dnes zajišťuje amatérské umělecké aktivity (Jírový 2005).
11. Družstvo Umění lidu existovalo v letech 1947–1950. Zabývalo se organizací návštěvnosti kulturních akcí, pořádalo také vlastní kulturní podniky. Jedním z jeho hlavních ideologických cílů bylo vychovávat nového diváka. Kromě jiného řídilo také Československý soubor písní a tanců (Franc – Knapík 2011: 984).
 12. Autorem polemického článku byl spisovatel Vladimír Mináč (1958), který jej uveřejnil v Lidových novinách.
 13. Řešení těchto otázek bylo předmětem nejrůznějších oborových setkání a zasedání. Na konci roku 1962 např. proběhlo v Praze zasedání Ústředního poradního sboru pro tanec a ve zprávě z této akce se dočítáme: „*O souborech písní a tanců se kdysi diskutovalo mnohem úporněji a intenzivněji než v době současné. V dnešním kulturním dění se však jaksi ztratily z dohledu. Bylo by omylem tento zdánlivý klid kolem nich považovat za projev jejich naprostého zdraví. Spíše naopak. Mnohé soubory uzavřely s pokrokovými tendencemi našeho umění pohodlný kompromis, jiné propadly naprosté tvůrčí rezignaci.*“ (– pný – 1963: 12) K významným akcím tohoto druhu patřil také Celostátní seminář o práci souborů lidových písní a tanců, který se konal v Uherském Hradišti v roce 1965. Toto setkání bylo věnováno zejména otázce různých forem zájmové činnosti v oblasti lidového tance i různých typů tvorby navazujících na folklorní základ. Tehdejší pracovnice ÚKVČ Eva Rejšková k tomu ve svém referátu blížě řekla: „*Je to téma, kterým jsme se v minulosti dosud nezabývali. Vyjasnění této otázky je však nesmírně důležité v souvislosti s návrhy a opatřeními, která podporují rozvoj této oblasti zájmové činnosti, v souvislosti se systémem soutěží, metodické pomoci apod.*“ (Rejšková 1965: 2)
 14. Výzvy k návratu k serióznímu poznání tradičního lidového tance se objevují již v roce 1961 např. v rámci zasedání rozšířeného Ústředního poradního sboru pro tanec, kdy L. Hynková řekla: „*Mluvíme o navazování na naše kulturní tradice a jejich rozvíjení. To ovšem předpokládá jejich dokonalé, hluboké poznání a zažití. Neznalost, nebo nedokonalá znalost svazuje. A např. naopak, čím více se člověk zmocní materiálu, osvojí si ho, tím je svobodnější v dalším tvůrčím rozletu.*“ (Rejšková 1965: 5/4)
 15. Poslední předcházející víceoborová ústřední přehlídka tanečních souborů se konala v roce 1962 v Bratislavě.
 16. Na stránkách Tanečních listů k přípravě soutěže E. Rejšková (1967: 23) napsala: „*Celostátní soutěž amatérských tanečních souborů, kterou z pověření Ústřední rady oborů, ústředního výboru Československého svazu mládeže a ministerstva školství a kultury vyhlásila ústřední komise STMP v roce 1965, nebyla, jak se od ní slibovalo, příliš aktivizujícím živlem v oblasti našich tanečních souborů. [...] Přestože soutěž byla vyhlášena jako víceoborová (jevištní taneční tvorba, lidový tanec, pódiová vystoupení), zájem se soustředil převážně na známé, osvědčené a na soutěže zvyklé soubory lidových písní a tanců, které se samy do soutěže přihlášily, nebo byly tzv. „po ruce“.*“ Celostátního festivalu tanečních souborů, který se konal ve dnech 7.–8. května 1967 se zúčastnily tyto kolektivy: Kroužek společenských tanců PKO Liberec, Step-duo TJ Tatran Praha, Kroužek společenského tance Brno-Královo Pole, Taneční skupina Ostrava-Poruba, Úsvit DK České Budějovice, Step Karlovy Vary, Družba Jednota LSD Trenčín, Hlubina Ostrava, Soubor J. Vycpálka Praha, Jazz-balet B Brno, Vysokoškolský umělecký soubor Praha, Telgart Švermovo, Ostravica Frýdek, SLPT PKO České Budějovice, Strážčan Stránské, Úsměv Horní Bříza, Slovácký soubor Havříce. Členy poroty byli F. Bonuš, H. Laudová, V. Svobodová, E. Kröschlová, Z. Šemberová, V. Vašut, J. Chlíbec, Z. Jelínková, J. Majerčík, S. Stračina, W. Gruska, B. Lauda.
 17. V roce 1968 byla vyhlášena samostatná soutěž českých souborů písní a tanců (Rejšková 1968: 18), jejímž cílem byla „*podpora a aktivizace souborů lidových písní a tanců v českých oblastech*“. Podmínkou účasti byla výlučně práce s českým folklorním materiálem a soutěž byla rozdělena do tří kategorií: vyspělé soubory s mezinárodními zkušenostmi – soubory a skupiny s okresní působností – soubory a skupiny místního charakteru. Informace o tom, zda byla tato soutěž realizována, se nepodařilo dohledat, nicméně rozdělení do jmenovaných kategorií zůstalo pro další léta zachováno s tím, že přehlídka pro soubory a skupiny místního charakteru končila na úrovni kraje. Kromě jiného však tato iniciativa dokumentuje tehdejší snahu o obrácení větší pozornosti k českému tradičnímu hudebně tanečnímu materiálu, za správné a obecně žádoucí se považovalo vycházení z materiálu místa působení souborů.
 18. Oceněna tehdy byla tato čísla: Studio komorního tance Kulturního domu hl. m. Prahy za skladbu *Zaklínání milého* na hudbu Jaroslava Krčka v choreografii Evy Blažickové, dále pak Chorea Bohemica za skladbu *Hry o Salíčce* choreografky Aleny Skálové, Taneční skupina TO LŠU Tachov za skladbu *Říkadla* na hudbu L. Janáčka choreografky Jeny Janovské, Vysokoškolský soubor rektorátu UK za *Moravskou svatbu* na hudbu A. Frieda v choreografii Jana Hartmanna (Cveková – Lössl 2011: 13).
 19. Blíže k tvorbě A. Skálové srov. Gremlicová 1991.
 20. Již v této době, tedy před vznikem folklorních souborů tak, jak je známe dnes, se při své tvorbě lidovým tancem inspirovali tehdejší významní choreografové jako např. Joe Jenčík (v roce 1940 inscenoval Janáčkovy *Lašské tance*), Saša Machov (autor choreografie Burianovy *Vojny* v D 35, dále *Lašských tanců* anebo *České suity* A. Dvořáka), Ivo Váňa Psota (choreografie *Řákos Rákoczy* L. Janáčka, *Slovácká suita* V. Nováka, velmi úspěšné bylo jeho nastudování *Slovanských tanců*) ad. (Holeňová 2001).
 21. Za upozornění na práci této významné osobnosti scénického tance děkují Evě Rejškové.
 22. Tvorba E. F. Buriana představuje z hlediska způsobu uvažování o lidovém umění jako zdroji inspirace pro scénické umělecké žánry zcela zásadní moment. V divadle D 34 vytvořil několik představení založených na inspiraci lidovým uměním jako např. *První lidová suita* (1938), *Druhá lidová suita* (1939), *Božena Němcová: České pohádky* (1939), *Láska, vzdor a smrt* (1946) ad., avšak k vůbec nejvýznamnějším uměleckým počínům meziválečné doby patřilo jeho představení *Vojna* (1935). Významný vliv na další uvažování o lidovém umění na scéně mělo pak nové nastudování *Vojny* v roce 1955. Vzpomínala na něj a velkou míru ovlivnění mu přiznávala většina významných osobností tanečního světa druhé poloviny 20. století, jako A. Skálová, P. Šmok, J. Mlíková ad.
 23. V oblasti taneční vědy se meziválečnou avantgardou a jejím odkazem dlouhodobě zabývá D. Gremlicová (2012).
 24. Na stránkách Tanečních listů J. Hoškova napsala: „*Návod, jak inscenovat soudobé folklór neexistuje. Lze se však poučit na tvůrčích principech jiných divadelních a tanečních oborů. [...] V mo-*

derním výrazovém tanci je třeba se poučit o kvalitách a výrazovosti pohybu, o tvoření scénické formy, dynamice pohybu, významu prostorových drah a prostorových vztahů, významu světla. Choreografové, kteří dosahují dobrých uměleckých výsledků, alespoň některé z uvedených principů respektují. A k tomu samozřejmě ovládají folklorní materiál. Udělením Hlavních cen Festivalu souboru Mostár a souboru Úsměv byla vyjádřena širší inscenačních možností od citlivého aranžmá autentického folklóru k divadelním formám v duchu odkazu E. F. Buriana, jehož poznatky jsou pro folklorní soubory stále inspirativní. Burianovy poznatky o způsobu hry s rekvizitou a maskou, o lidovém pojetí prostoru, o rytmu a intonaci lidových her ukazují našim souborům, kde možno hledat nové výrazové prvky.“ (Hošková 1977: 5)

25. V komentáři k III. Československému festivalu folklorních souborů v roce 1977 v Třinci nacházíme postřeh J. Hoškové (1977: 4): „Formou připomínající počátky baletu se Úsměvu podařilo včlenit tradiční lidovou kulturu do naší současnosti. Nepodařilo se to ale souborům, které použily prostředky současného baletu. (Některé východoslovenské soubory dospěly ve svém vývoji taneční techniky do stadia, kdy usilují o vyšší stylizaci. Zatím se jim příliš nedaří, neboť k původnímu materiálu přidávají scénické prostředky baletu jako hrozinky do bábovky. Jelikož při tom nerespektují zákony dramatu, výsledek je nevěrohodný a připomíná špatnou operetu.)“
26. Ve vyhlášovacích podmínkách soutěže bylo uvedeno, že soutěže se mohou zúčastnit amatérské folklorní soubory a skupiny z České socialistické republiky, které scénicky zpracovávají folklor, přihlásí se do soutěže u svých okresních kulturních středisek a splní soutěžní podmínky. Jejich členové musí být v průměru starší 15 let.
27. Soutěžní přehlídku z pověření ministerstev kultury Slovenské socialistické republiky a České socialistické uspořádal Osvetový ústav v Bratislavě ve spolupráci s Ústředním domem lidové umělecké tvorivosti v Praze a Okresním národním výborem v Popradu. Součástí přehlídky byl také Celostátní odborný seminář o společenské funkci souborů.

NETIŠTĚNÉ PRAMENY:

- Národní archiv Praha, fond ÚKVČ, karton 42, složka č. 1, Laudová, Hana: Národopis a lidová umělecká tvorivost. Rukopis přednášky, nedat.
- Národní archiv Praha, fond ÚKVČ, karton 43. Pavlístík, Karel: steno-
grafický zápis diskuze Celostátního semináře o práci souborů lidových písní a tanců. Uherské Hradiště 25. a 26. září 1965.
- Národní archiv Praha, fond ÚKVČ, karton 43. Rejšková, Eva: steno-
grafický zápis přednášky z Celostátního semináře o práci souborů lidových písní a tanců. Uherské Hradiště 25. a 26. září 1965.

TIŠTĚNÉ PRAMENY A LITERATURA:

- Bartoš, Milan 1961: Folklór a taneční soubory. In: Bartoš, Milan – Kučera, Jan: *O lidové umělecké tvorivosti*. Praha: Orbis, s. 21–31.
- Cveková, Bohumíra – Lössl, Jiří 2011: *25 národních a celostátních přehlídek scénického tance mládeže a dospělých 1977–2011*. Praha: NIPOS.
- Davidová, Klára 2008: Chorea Bohemica – folklorní soubor jako místo vnitřní emigrace. *Národopisná revue* 18, s. 198–205.
- Černíčková, Kateřina 2012: Tanec musí mít hloubku. Rozhovor s Živanou Vajsarovou nejen o Jarmile Jeřábkové. *Pam pam. Občasník scénického tance* 6, č. 2, s. 13–14.

28. Např. v roce 1977 získal folklorní soubor Úsměv kromě druhé Hlavní ceny – Laureát III. Československého festivalu folklorních souborů dokonce finanční odměnu ve výši deset tisíc Kč.
29. Srov. Národní archiv Praha, karton 44, fond ÚKVČ, lidový tanec 1972–1990.
30. Hlavní ceny v tomto ročníku získaly soubory: Úsměv Horní Břiza, Vršatec Dubnica nad Váhom a Brezová pod Bradlom. Další ocenění byla udělena za technicky a výrazově nejlepší zvládnutí tanečního programu, za nejlepší lidovou hudbu, nejlepší choreografii, nejlepší hudební skladbu k tanci, dále byla udělena cena nejlepšímu tanečníkům, nejlepšímu zpěvákovi, nejlepší pěvecké skupině, cena za nejvýstižnější a výtvarně nejhodnotnější krojový kostým, za nejlepší koncertní skladbu, za objevnost (v repertoáru a jeho inscenaci).
31. Některé kolektivy se v přehlídkách přestaly objevovat také z politických důvodů jako např. Hradišťan v 70. letech. Zákaz činnosti a pronásledování vedoucích osobností souboru J. V. Staňka, O. Horkého, J. Vančuru, ale i dalších, přivedli soubor téměř k jeho rozpadu (Jančář – Pavlicová 1990: 39).
32. Mělo se jednat o programové bloky obsahující čísla, která byla nastudována v předcházejících pěti letech, podmínkou však bylo, že programový blok nebyl realizován v rámci výběrů na československé festivaly folklorních souborů (na oblastních přehlídkách či ústředně). Mohl však obsahovat některé tance, které vznikly v těchto letech a byly realizovány v rámci výběru nebo byly novým nastudováním starších choreografií. Délka soutěžního bloku byla stanovena na 20–25 minut. Soutěž v této skupině byla zaměřena na vyspělé soubory (Rejšková 1979: 2).
33. Mělo se jednat o programové bloky obsahující čísla z dosavadní tvorby souborů a skupin v délce 15 min. Soutěž v této skupině byla určena pro méně vyspělé soubory a vrcholila krajskými přehlídkami (Rejšková 1979: 2).
34. Citace pochází ze *Zápisu ze zasedání Ústředního poradního sboru pro lidový tanec ze dne 21. 6. 1988*. Srov. Národní archiv v Praze, fond ÚKVČ, karton 44.
35. Tamtéž.

- Národní archiv Praha, fond ÚKVČ, karton 43. Skálová, Alena: z diskuzí a referátů k problematice souborů lidových tanců, 1955.
- Národní archiv Praha, fond ÚKVČ, karton 43, Zálešák, Cyril 1965: steno-
grafický zápis diskuze Celostátního semináře o práci souborů lidových písní a tanců. Uherské Hradiště 25. a 26. září 1965.

- Gremlicová, Dorota 1991: Lidové taneční divadlo současnosti. In: *Fotografický sborník Tanečních listů. Tanec. Dance. Tanz*. Praha: Panorama, s. 162–169.
- Gremlicová, Dorota 2011: Amatérský scénický tanec mládeže a dospělých v letech 1977–1993. In: Cveková, Bohumíra, Lössl Jiří: *25 národních a celostátních přehlídek scénického tance mládeže a dospělých 1977–2011*. Praha: NIPOS, s. 8–9.
- Gremlicová, Dorota 2012: Traditional dance as a phenomenon inside the Czech modernism. In: Dunin, Elsie Ivánčich, Stavělová, Daniela, Gremlicová, Dorota: *Dance, Gendre and Meanings*.

- Proceedings of the 26th Symposium of the ICTM Study Group on Ethnochoreology 2010. Praha: AMU – Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., s. 241–248.
- Holeňová, Jana (ed.) 2001: *Český taneční slovník. Tanec, balet, pantomima*. Praha: Divadelní ústav.
- Hošková, Jana 1969: S Pavlem Šmokelem úvahy nad baletem. *Taneční listy* 7, č. 5, s. 2–8.
- Hošková, Jana 1977: III. Československý festival folklorních souborů Košice 23.–25. 9. 1977. *Taneční listy* 15, č. 10, s. 2–5.
- Janáček, Leoš 1955: *O lidové písni a lidové hudbě: dokumenty a studie*. Ed. Jiří Vysloužil. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a hudby.
- Jančář, Josef 1985: Folklor a zájmová umělecká činnost. (Referát ze 14. etnomuzikologického semináře). *Národopisná aktualita* 22, s. 169–173.
- Jančář, Josef – Pavlicová, Martina 1990: *Lidová hudba a tanec na jevišti (čtyřicet let Hradištanu)*. Strážnice: Ústav lidového umění.
- Knapík, Jiří – Franc, Martin a kol. 2011: *Průvodce kulturním děním a životním stylem v českých zemích 1948–1967*. Svazek II. Praha: Academia.
- Jírový, Zdeněk 1971: Festivaly souborů lidových tanců; Soutěž folklóru v Popradu (17.–19. září). *Taneční listy* 9, č. 9, s. 6–9.
- Jírový, Zdeněk 2005: *Osvětou k svobodě*. Praha: NIPOS.
- Krist, Jan Miroslav 1970: *Historie slováckých krúžků a vznik souborů lidových písní a tanců na Slovácku. K vývoji některých forem druhé existence folklóru*. Praha: Ústřední dům lidové umělecké tvořivosti.
- Lázňovská, Lenka 2013: Amatérské umění v České republice – tradice, současná omezení, formy a organizace. In: *Amatérské umění v 21. století. Sborník příspěvků z mezinárodní konference Náchod 4.–6. srpna 2013*. Praha: NIPOS, s. 15–22.
- Laudová, Hana 1967: Renesance folklóru a pěstování lidových tanců na Západě. In: *Taneční sborník* 4. Praha: ÚKVČ, s. 90–101.
- Leszkowová, Lilka 1982: Alena Skálová: Lidové umění je jen jedno. *Taneční listy* 20, č. 3, s. 4–6.
- Mináč, Vladimír 1958: Tíha folkloru. *Literární noviny*, 22. 3., s. 1.
- Pavlicová, Martina – Uhlíková, Lucie 2008: Folklorismus v historických souvislostech let 1945–1989 (na příkladu folklorního hnutí v České republice). *Národopisná revue* 18, s. 187–197.
- pný – 1963: Amatéři a tanec. *Taneční listy* 1, č. 1, s. 12–13.
- pný – 1965: Na prahu nové sezóny. *Tanečním souborům. Informativní list pro okresní poradní sbory* 5, č. 1, s. 1–2.
- Pokorný, František 1963: Abychom neminuli život. *Taneční listy* 1, č. 2, s. 33.
- REJ – 1949: Co s národopisem a lidovou kulturou? *Osvětová práce* 4, s. 20–21.
- Rejšková, Eva 1967: Festival přede dveřmi. *Taneční listy* 5, č. 4, s. 23.
- Rejšková, Eva 1968: České soubory lidových písní a tanců v samostatné soutěži. *Taneční listy* 6, č. 1, s. 18.
- Rejšková, Eva 1973: Národní festival souborů lidových písní a tanců. *Taneční listy* 11, č. 10, s. 12–16.
- Rejšková, Eva 1979: Národní soutěž folklorních souborů. *Taneční listy* 17, č. 3, s. 2–3.
- Rej, Jan 1949: První celostátní soutěž v sólovém tanci. *Taneční listy* 3, č. 3, s. 60–61.
- Sirovátka, Oldřich 1977: „Autentický“ a „stylizovaný“ folklor. In: Frolec, Václav (ed.): *Lidové umění a dnešek*. Brno: Blok, s. 30–45.
- Skálová, Alena 1954: Rytmika a „výrazový tanec“ v nové soutěži. *Lidová tvořivost* 5, č. 9–10, s. 315–317.
- Soukupová, Zorka 1965: Naše hledání nové cesty. *Tanečním souborům. Informativní list pro okresní poradní sbory* 5, č. 2, s. 18–20.
- Stavělová, Daniela 1995: Sto let jevištního předvádění lidového tance. *Taneční listy* 33, č. 4, s. 5; č. 5, s. 13; č. 6, s. 12.
- Stavělová, Daniela 2010: K některým otázkám etnochoreologického studia: tanec, gender a politika. *Národopisná revue* 20, s. 239–242.
- Stavělová, Daniela 2014: Lidový tanec a hudba na divadelní scéně: přehledky, dílny, proměny a výzvy. In: *Tvořící taneční dílna 2004–2012, celostátní přehlídka choreografií folklorních souborů: inspi-race, tvorba, setkávání*. Praha: NIPOS, s. 3–15.
- Stavělová, Daniela 2017: Zítřka se bude tančit všude aneb Jak jsme se protancovali ke svobodě. Dichotomie tzv. folklorního hnutí druhé poloviny 20. století. *Český lid* 104, s. 411–432.
- Špačková, Alena 1951: Jak bude porota hodnotit soubory lidových písní a tanců. *Lidová tvořivost* 2, č. 11, s. 589–591.
- Válka, Josef 1995: *Dějiny Moravy, díl II. Morava reformace, renesance a baroka*. Vlastivěda moravská, Země a lid. Nová řada, sv. 6. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost v Brně.

Summary

Czechoslovak Shows and Contests of Folk Ensembles in the Second Half of the 20th Century: a Mirror of an Era and Creative Approaches

The study deals with staged folk dances in the Czech cultural context. The main goal is to observe the development of the national and state-wide contest/show of folklore ensembles as an important phenomenon associated with the development of artistic values of the specific Czechoslovak staged genre in the second half of the 20th century. The author explains the history of this phenomenon, which is unique in many respects, with all its positions of thinking, internal discrepancies and transformations in deliberations. Especially in the 1950s and in connection with the staged presentation of folk dances, matters relating to the period cultural-political tendencies were brought to the forefront; these, however, weakened in the 1960s, and it was folk ensembles' own production that became the major preoccupation at that time. This broad platform appears to have been the basis for a significant stream of thinking within folklore movement, which over time has brought the staged folk dance to the form that essentially differs from how the staged folk dance is understood in other countries.

Key words: Folk dance; staged presentation of folk dance; folklore movement; shows/contests; Czechoslovakia.

MAJÍ TRADICE LIDOVÉ KULTURY MÍSTO V SOUČASNÉ ŠKOLE? ANALÝZA VÝSLEDKŮ REALIZOVANÉHO PROJEKTU TADY JSME DOMA – REGIONÁLNÍ FOLKLOR DO ŠKOLY

Výsledky výzkumů u dětí středního školního věku, které se uskutečnily na počátku 21. století, přinesly varující fakta o prudkém poklesu znalostí našich lidových písní i vzrůstající nezájem o tradice lidové kultury v základní škole (srov. Toncrová 2003; Schauerová 2007). Fakta podnítila na půdě Národního ústavu lidové kultury v roce 2008 vznik projektu *Tady jsme doma – regionální folklor do školy* (TJD). Projekt se rozšířil do některých základních škol z celého území České republiky a realizuje se dosud. Záměrem projektu je pomoci učitelům smysluplně začleňovat tradiční lidovou kulturu do vyučování. Současná škola pro to nabízí významný prostor v podobě rámcových vzdělávacích programů (RVP), které nahradily dřívější učební osnovy. Jími ministerstvo školství vymezuje obsah učiva prostřednictvím vzdělávacích oblastí a klíčových kompetencí. Každá škola, ale rovněž každý učitel pak na jejich základě vytváří vlastní vyučovací programy. Rámcové vzdělávací programy předpokládají, že jednotlivé vyučovací oblasti¹ (např. Jazyk a jazyková komunikace, Člověk a jeho svět, Umění a kultura, Člověk a svět práce) se budou prolínat a vzájemně propojovat kolem vytyčených témat. A tak je možné, aby se tradiční lidová kultura ve své přirozené synkretické podobě stávala součástí učiva ve čtení, matematice, hudební výchově, vlastivědě atd. V takto pojatém vyučování se rozvíjí nejen žákovy všeobecné znalosti, ale mohou se rozvíjet i vědomosti a dovednosti z tradiční lidové kultury. Cílem projektu je také naučit chápat tuto kulturu jako kulturní dědictví. Jako to, co nás spojuje s minulostí a k čemu chováme úctu. Dosavadních devět let existence projektu nabízelo a nabízí možnost zkoumat, zda začlenění tradic

lidové kultury do vyučování je smysluplné, zda mají tyto tradice své místo i v současné škole. Výzkumy, které by poukázaly na přínos tradic lidové kultury školy a ovšem i obráceně, jsou u nás sporadické; nejčastěji řeší uplatnění této části kultury, případně tradic obecně, ve výchově k občanství (srov. např. Jadrná 2007, Marečková 2015). Takto zaměřené téma nacházíme spíše v zahraniční literatuře, která k zařazení folkloru do školy vybízí (Masarik 1996: 107). Akcentuje přitom folklor jako součást umělecké výchovy, ale uvádí i jeho potenciality pro osobnostní rozvoj dítěte. Rakouský filozof Konrád Paul Liesmann zdůrazňuje, že vzdělání ukotvené obsahově v kultuře rozvíjí individualitu i sebevědomou účast na životě obce (Liesmann 2006: 39). Také naše předcházející výzkumy potvrdily význam místních tradic lidové kultury pro utváření kulturní identity dětí (srov. Schauerová 1997). Tehdejší zkoumání jsme ovšem zaměřili na folklorní soubory, nikoliv školu. A škola má jiný status, pracuje jinými prostředky a vzhledem k povinné školní docházce působí na celou nedospělou populaci. Projekt TJD, realizovaný v základních školách, přímo nabízí zkoumat, zda mají tradice lidové kultury místo v současné škole a samozřejmě potvrdit nebo vyvrátit, zda ovlivňují vznik kulturní identity dítěte, mimo jiné proto, že jsme projekt záměrně zacílili na lokální a regionální folklor. Nabízí se také možnost zkoumat, zda lidová kultura rozvíjí osobnost dítěte, neboť každé dílčí téma skutečně při realizaci projektu TJD je zacílené na konkrétní klíčové kompetence (např. kompetence k učení, komunikační kompetence, sociální kompetence atp.) a ty směřují k rozvoji osobnosti dítěte. Samozřejmě je možné zkoumat, zda takto koncipovaný projekt může být způsobem, jímž se předávají tradice lidové kultury a vytváří vztah k nim.

Výzkum

Terénní výzkum probíhal od roku 2010 do roku 2017, dotazníky jsme administrovali v roce 2016 a 2017. Pro

výzkum jsme vybrali tři školy, které se dlouhodobě podílejí na realizaci projektu TJD: ZŠ a MŠ Dolní Rožínka, ZŠ a MŠ Ostrava-Proskovice a ZŠ Prachovice. Jsou tedy zastoupeny různé oblasti České republiky, školy městské i vesnické. Přesto, že výzkum zahrnuje tři školy, vzorek respondentů není velký. Našimi respondenty bylo dvanáct učitelů a jednaosmdesát dětí středního školního věku, tj. ve věku 10–12 let. S učiteli i dětmi uvedených škol jsme v přímém i písemném kontaktu, opakovaně je navštěvujeme, a to nejen v souvislosti s výzkumem. Byli jsme přímými účastníky vyučování i nejrůznějších forem a metod výchovně vzdělávacích aktivit, zejména projektového vyučování a projektových dní, jak je současné Rámcové vzdělávací programy umožňují. Pro náš terénní výzkum jsme použili různé metody a techniky. Především přímé a zúčastněné pozorování, dále neformální skupinové diskuse, a to s dětmi i s učiteli. Tyto metody jsme doplnili rozбором písemného vyprávění (slohové práce na dané téma) a dotazníkem, kterým jsme se obraceli na děti. Děti, které vyplňovaly dotazník, byly v projektu nejméně dva roky, nejvíce pět let. Besedy jsme doplnili krátkou anketou, v níž děti potvrzovaly uváděnou znalost písní, her a tanců. Pozorování i besedy jsme zaznamenali zvukem i obrazem (videozáznam) a fotografiemi.²

Předkládané výsledky bádání jsou prvním vhladem do nově se otevírající cesty předávání tradic lidové kultury mladé generaci ve škole. Proto bylo v centru výzkumného zájmu více oblastí. Naše zkoumání jsme zaměřili především na děti a jejich reflektování folkloru prezentovaného v širších souvislostech prostřednictvím realizace projektu TJD. Při zkoumání jsme nemohli vynechat ani učitele, tedy druhou důležitou entitu realizace projektu, i když jim věnujeme podstatně menší prostor. Dotazník jsme zaměřili na názory dětí o projektu a na jejich vztah k němu, na názory dětí o jednotlivých aktivitách, jimiž se s lidovými tradicemi seznamovaly. Sdílíme přesvědčení, že folklor poskytuje

nejen vědomosti o životě předků, ale dává také prostor emocionálnímu prožívání (Masarik 1996). Proto jsme zjišťovali, zda projekt poskytl dětem vědomí, že se něčemu novému naučily, tj. že získaly vědomosti, ale i dovednosti a že účast v projektu byla spojena s pozitivními zážitky a emocionálními prožitky.

Výsledky výzkumu

1. Vztah k projektu

Vzhledem k tomu, že projekt TJD je novým, dosud nepoužívaným způsobem, jakým je ve škole možné seznamovat děti s tradicemi lidové kultury a předávat jim je, zjišťovali jsme nejprve, jak děti projekt, tedy i jím sdělované téma, přijímaly. Jsme si vědomi, že přitažlivost tématu nezáleží jen na jeho obsahu, ale také na učiteli a jím použité formě a metodě. Záleží, jak dokáže dětem téma odhalit a posléze předat. Je obecně známo, že dostatečná míra přitažlivosti sdělení ovlivňuje zájem žáků o předmět či o téma. Současně jsme přesvědčení, že ověřovat, zda jsou lidové tradice předávány ve vyučování pro současné žáky přitažlivé, je jednou z potvrzujících výpovědí o smysluplnosti jejich zařazení do učebních programů a následně do vyučování. Otázkami jsme směřovali od celku k částem. Od pohledu na celý projekt k reakci na jeho jednotlivé části, ale také od aktivit projektu k dětem a jejich sdílení i prožívání.

Nejprve jsme uvedli dichotomickou otázku: *Bavil Tě projekt? ano x ne.*

Všechny děti projekt bavil, tj. 100 % zatrhlho odpověď ano. Na otázku, zda by v něm chtěly pokračovat, odpověděla nadpoloviční většina pozitivně (61 %) a mnozí by přáli i jiným dětem, aby se mohly takového projektu zúčastnit (63 %). Z výpovědí vyplývá, že je možné i v současné škole otevírat dětem cestu k poznávání místních tradic lidové kultury. Je zřejmé, že je to pro ně nejen nové, ale i zajímavé, a dokonce si uvědomují, že by toto poznání mohly ještě rozšířit, prohloubit.

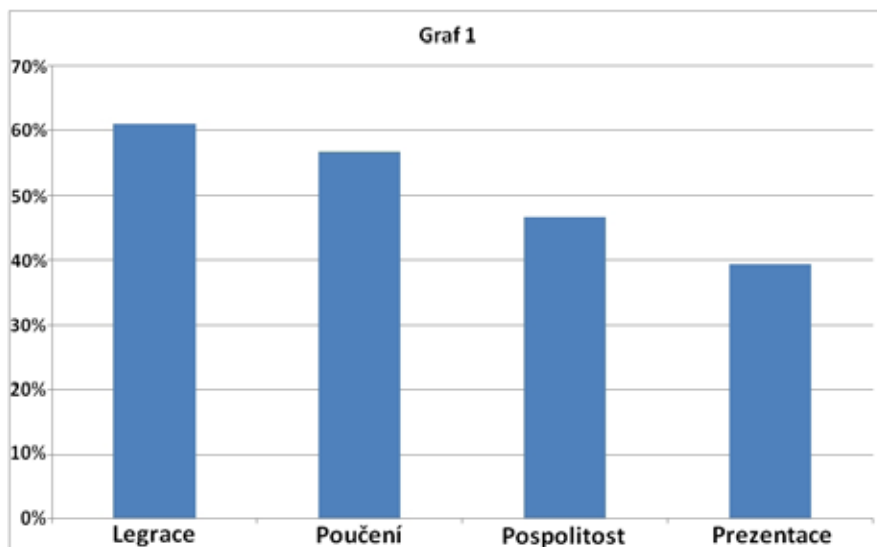
V následujících dvou otázkách jsme sledovali důvody zájmu o projekt, tedy proč a co děti bavilo, nabídli jsme jim několik možností, ale nechali jsme i prostor pro jejich jiné vlastní vyjádření: *Nejvíce mě bavilo: učit se nové písničky, učit se tancovat, vystupovat pro diváky, povídat, jak žili předkové, jiné – vypiš.*

Také následující otázka s nabízenými odpověďmi směřovala k postižení důvodů, proč projekt děti bavil, jen nabízel jiný zorný úhel: *Na projekt jsem se těšil, protože: byla legrace, naučil jsem se něco nového, mohl jsem uplatnit, co umím, byli jsme všichni kamarádi spolu, netěšil jsem se.*

Nikdo z dotazovaných neuvedl, že se na projekt netěšil. Tím se beze zbytku potvrdilo úvodní zjištění, že projekt všechny děti zajímal, bavil. Z následujících odpovědí vyplynulo, že dotazovaní oceňovali příjemnou, přátelskou atmosféru, takže nejčastěji uváděli, že byla legrace (61%) a že byli všichni kamarádi spolu (46 %). Neznamená to ovšem, že především zábava je to, co děti v projektu zaujalo. Hned na druhém místě, co do četnosti, respondenti uváděli poučení, tj. že se naučili něčemu novému (56,6 %). Jakoby tím chtěli vyvrátit často opako-

vané tvrzení, že současné děti nic nezajímá, a naopak potvrdit Komenského jistotu, že každé dítě touží po poznání (J. A. Komenský *Velká didaktika*). V konkretizaci nových osvojených znalostí dotazovaní na čelném místě uvedli učení se písničkám a tancům (56,4 %) a rovněž je zajímalo dovídat se o životě předků (42,2 %). Za tím následovala radost, že mohli vystupovat před diváky (39,4 %) – srov. graf 1.

Také výpovědi dětí ve slohových pracích potvrzují, že je projekt bavil, že na prožité a s projektem strávené chvíle rády vzpomínají a že mají na co vzpomínat. Měly za úkol psát o tom, na co z projektu nejraději vzpomínají. Ačkoliv zadání nesměřovalo k hodnocení projektu a zájmu o něj, přesto se i hodnocení projektu jako celku ve výpovědích nachází: „Projekt Tady jsme doma mě moc bavil.“ (Tereza, 12 let, Prachovice) „Moc mě těch pět let bavilo, chtěla bych v projektu pokračovat.“ (Veronika, 11 let, Prachovice) „Na projekt TJD budu rád vzpomínat.“ (Patrik, 10 let, Proskovice) „Projekt stál za to!“ (Dan, 11 let, Proskovice) „Ty tři roky ve škole s projektem byly super, moc mě to bavilo a doufám, že to bude pokračovat.“ (Vendula, 12 let, Dolní Rožínka)



2. Dovednosti – kompetence

Podstata moderního vzdělávání, jak upozornil ekonom Milan Zelený, není ve světě informací, ale ve světě znalostí, tedy umu. A lapidárně k tomu dodal: „Už ne čist kuchářku, ale kuchtiť.“ (Zelený 2008)

Součástí rámcových vzdělávacích programů jsou tzv. klíčové kompetence, které jsou vedle tématu nezbytným vytýčením cílů pro každou vyučovací aktivitu. Něco nového umět je příznačnou dětskou potřebou. Děti svoje zrání, svůj růst rády deklarují konstatováním, co už dovedou – to jsem dělal sám, to umím. Vyjadřují tím nejen, jak pokročily, jakou dovednost získaly, ale je to i výraz naplnění jejich touhy, tedy saturování jejich potřeby uplatnit se a směřovat od „chtěl bych to umět“ k „už to umím“. Také při zjišťování, co dětem přinesla účast v projektu, jsme se v dětských odpovědích setkávali s oním radostným sdělením, co dovedou samy udělat. Odpovědi jsme získali ze slohových prací i z dotazníku, v němž byla následující otázka: *Poznal jsi, že něco dobře umíš?*

Respondenti nejčastěji uváděli, že umí písni a tance z jejich regionu (56,4 %), že umí vyprávět o předcích (42,2 %), že umí

něco vyrobit (39,4 %), méně často jsme zaznamenali odpověď, že umí dobře zpívat (30,0 %) – srov. graf 2.

Obsahově podobně zněly výpovědi ve slohové práci: „*Poznal jsem, že umím jiným vyprávět o tom, jak žili naši předkové.*“ (Dan, 11 let, Proskovice) „*Naučila jsme se mnoho nových písniček a her.*“ (Světлана, 11 let, Dolní Rožínka) „*Nejvíce mě bavilo, že jsme něco každou výtvarku vyráběli.*“ (Kateřina, 12 let, Dolní Rožínka) „*Udělal jsem si zpěvník lidových písní, které jsme se naučili.*“ (Jáchym, 12 let, Prachatice) „*Upekl jsem dobrou mětýnku. Ta mně moc chutnala.*“ (Patrik, 11 let, Prachatice) „*Naučili jsme se nové hry a ty jsme v páté třídě učili rodiče. Já jsem je učil roztočit káču.*“ (Matěj, 12 let, Prachatice) „*Umím uplést košík. To trvalo dlouho, ale je nádherný.*“ (Tereza, 12 let, Prachatice)

Výpovědi dokládají, že si děti osvojily mnohé dovednosti. Přitom je zřejmé, že obsah, tedy tradice lidové kultury, byl motivující. Některá vyjádření v sobě skrývají i sebehodnocení. Pozitivní sebehodnocení, jak uvádí Vladimír Smékal, je znakem sebedůvěry i předstupněm sebevědomí (Smékal 2002: 353). Právě z tohoto

pohledu nás zaujala i dvě sdělení, tedy z hlediska kvantity ne podstatná, ale jejich obsah považujeme za důležitý, neboť vypovídá o schopnosti sebehodnocení i o překonání sama sebe. „*Jsem rád, že už nemám trému.*“ (Jan, 12 let, Dolní Rožínka) „*Poznal jsem, že umím mluvit před lidma.*“ (Radek, 12 let, Dolní Rožínka) Obě výpovědi jsou z obce, kde bylo pro děti vystupování v novém prostředí na veřejnosti něčím zcela novým. Ovšem o překonání trémy na jevišti vyprávěl i chlapec z Proskovic. Podrobné vyličení situace svědčí o tom, jak silný zážitek to pro něj byl a obsahuje jak negativní pocity („*nemohl jsem začít zpívat*“), tak radost, že situaci přece zvládl („*ale nakonec jsem přece své sólo zazpíval*“).

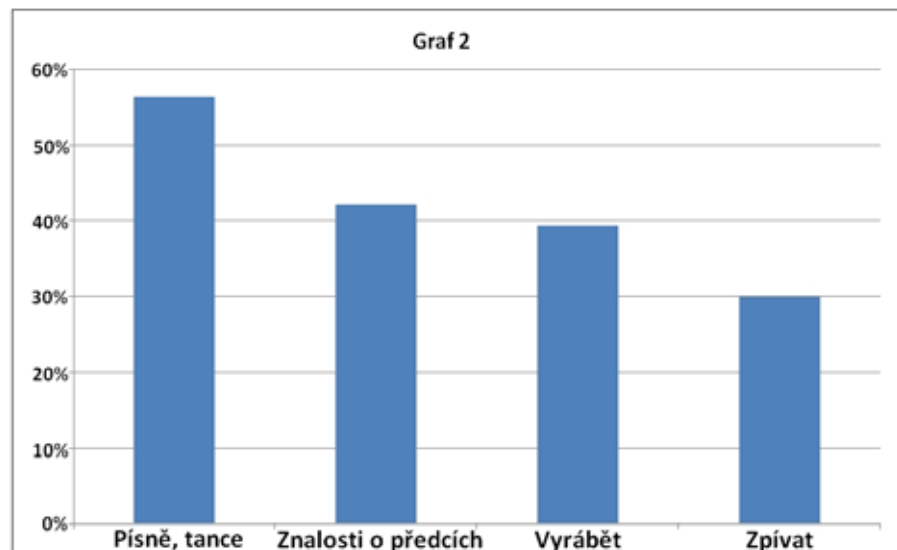
Děti také uváděly činnosti a dovednosti, které nevztahovaly jen na sebe, ale na celou třídu: „*Umíme péct obřadní pečivo, povedl se nám upéct chleba, naučili jsme se tkát na rámovém stavu.*“

Jako zajímavou činnost, kterou rovněž respondenti chápali jako dovednost, bylo pátrání – zjišťování informací, které konkretizovali: „*Pátrali jsme, jak si hráli rodiče a prarodiče, když byli malí,*“ „*... po kom jsem získal jméno,*“ „*...co se dříve vařilo o Vánocích,*“ „*...jaké bylinky měly babičky a prababičky dříve na zahrádce.*“

Z výpovědi vyplývá, že děti zaujala nejen forma projektu, ale obsah. Je zřejmé, že se poučily o duchovní i o hmotné kultuře a že ocenily vše, čemu se v této souvislosti naučily. Různorodost výpovědí je částečnou ilustrací rozmanitosti obsahu i metod projektu TJD. Je zřejmé, že žáci v něm nejsou jen pasivními pozorovateli, a aktivita je baví.

3. Zážitky

Kromě získaných vědomostí a dovedností respondenti ocenili také zážitky. Často uváděli zážitky, které ovlivnily jejich citové prožívání. Nejvíce zážitků získali při společně prožitých oslavách zvykosloví („*společně prožíváme celý advent*“, „*nejvíce si pamatuji, co jsme zažili při vynášení smrtky*“, „*líbily se mně zvyky, které jsme dělali, třeba vynášení*



smrtky“), ale i při společné návštěvě neobvyklých míst (při návštěvě festivalu ve Strážnici, při natáčení v TV NOE). Někteří spojovali zážitky s poznáním: „*S Tady jsme doma jsem prožila moc krásných věcí, třeba jsme se učili o krojích.*“ (Barbora, 12 let, Prachatice)

Společné prožitky jsou dokladem prohloubení pozitivních vztahů ve třídě i znakem kamarádství. Výmluvné je konstatování jednoho z respondentů, že se přestali spolu hádat.

O hloubce zážitků spojených s aktivní účastí v projektu svědčí skutečnost, že děti měly potřebu zážitky sdílet. Nejčastěji je sdílely s maminkou, dále s kamarády a pak sestupně s babičkou, tatínkem, dědou, sourozenci. Jediný chlapec napsal, že o projektu si s nikým nepovídal.

4. Osobnostní rysy

V souvislosti s výzkumem činnosti dětských folklorních souborů jsme si ověřili, že folklor ovlivňuje rozvoj osobnostních rysů nedospělých jedinců, působí na rozum i cit (Schauerová 1999, 2007). Podobně slovenský vysokoškolský pedagog Pavol Masarik (1996: 105) jako nepochybné uvádí, že folklor má vliv na psychický vývoj dítěte i na rozvoj sociální stránky osobnosti. Z předcházejících odpovědí je zřejmé, že děti získaly nové poznatky i dovednosti, že se při projektu prohloubila jejich vzájemná soudržnost. Některé výpovědi zahrnují i citové prožívání. Na ověření, co nejvíce ovlivnilo děti, jsme zaměřili pozornost v dotazníku, v němž jsme uvedli dvě asociační otázky: *Napiš slovo, které tě napadne po přečtení lidová píseň.*

Druhou asociační otázkou jsme se ptali na název obce, v níž žijí. Oba pojmy dětem vždy nějakou představu vyvolaly, děti vždy odpověděly.

Odpovědi byly velmi různorodé, ale dají se shrnout do několika okruhů. Asociací na slovo píseň bylo často jméno konkrétní písně. V těchto výpovědích bylo mnohdy zřejmé, odkud respondent je, protože uváděl název místní lidové písně. Jinou skupinu tvořily odpovědi,

v nichž respondenti uváděné sousloví spojili s folklorní oblastí, kde žijí, tj. děti z Dolní Rožínky s Horáckem, děti z Proskovic s Laškem. V Proskovicích sousloví lidová píseň také spojili s místním rodákem Františkem Lýskem (významným pedagogem, dirigentem, autorem nápěvkové metody).

Jindy děti píseň spojily s pojmem folklor, tanec, nářečí, kraj. Další odpovědi se týkaly vzniku písně – *složili ji lidé – lidé dřív v Proskovicích, předkové ji složili, je stará, vypráví o našich předcích.* Z výpovědí je zřejmé, že děti chápou širší souvislosti i vztahy. Fakt, že píseň spojují s předky, je i znakem vznikající kulturní identity.

V odpovědích na sousloví lidová píseň jsme se opakovaně setkali i s emocionálním vyjádřením: *krása, krásná hudba, láska.* A někteří dodali: „*Moc jsem se jich naučil.*“

Odpovědi na jméno obce lze také rozdělit do několika okruhů. Respondenti nejčastěji uváděli: *Domov, můj domov, obec, kde bydlím, tady mám kamarády, krásné město.* Jindy jméno vyvolalo představu významné dominanty nebo pamětihodnosti – *kostel, pomník, zámek, škola, uranové doly,* případně symbolu – *znak obce, pověst o vzniku obce.* Děti chápou obec jako domov, cítí soukromost. Odpovědi jsou téměř shodné s těmi, které jsme získali při výzkumu ve druhé polovině 90. let 20. století, v němž jsme prokázali vliv osvojeného místního folkloru s vytvářením identity.

5. Učitelky o projektu

Realizace projektu TJD závisí na učitelích. Na jeho znalostech, dovednostech, na jeho vztahu k dětem, ale i na jeho vztahu k tradicím lidové kultury. Pro zjištění, jak chápou projekt učitelé, jsme neformálně besedovali se dvanácti učitelkami. Z nich devět se věnuje učitelské profesi méně než třicet let, ostatní, tj. tři učitelky, třicet a více let. Z dosavadních zkušeností víme, že do projektu vstupují především učitelé, kteří přišli s folklorem již dříve do kontaktu jako členové

folklorního souboru. Druhou, ale menší skupinu tvoří učitelé, kteří jsou tvořiví a díky práci kolegyně odhalili, že folklor přináší nebyvalé možnosti pro obohacení vyučování a tvořivou práci učitele i dětí. Také v našem vzorku většina ze zúčastněných (deset učitelek) byla nebo dosud jsou členkami folklorních souborů. Besedy se konaly v neformálním prostředí a nebyly jediným programem setkání. Většina besed vznikala spontánně s potřebou zúčastněných vypovídat o radostech i problémech spojených s realizací projektu. I když výpovědi většinou začínaly popisem konkrétní akce, kterou s dětmi v projektu realizovaly, doplňovaly je vyslovením zásadní myšlenky o dětech, o smyslu projektu, o funkci folkloru.

Výpovědi můžeme rozdělit do několika skupin. První zmiňují význam tradic lidové kultury pro děti:

„*Projekt umožňuje i dětem ve vyučování méně úspěšným, aby zažily pocit úspěchu. Tím získávají nový status ve třídě.*“ Tuto myšlenku většina zúčastněných potvrdila a dále rozvinula konkrétními zkušenostmi, například o účasti autistických dětí v projektu, o nové motivaci dítěte, byť krátkodobé, i pro jiné vyučování.

Velmi zajímavé bylo zjištění, že učitelky, stejně jako děti, si uvědomovaly, že při realizaci projektu vzniká nová kvalita vztahů i celkové atmosféry ve třídě:

„*Při realizaci projektu Tady jsme doma, tedy při konkrétním tématu, dochází k nové kvalitě vztahu dětí a učitelky. Je hlubší, protože něco konkrétního společně zažíváme.*“ Další zúčastněná sdělení doplnila: „*Jsem si „rovnější“.* Učitel není tak nadřazený. Máme k sobě blíže.“

Rovněž se potvrdilo sdělení dětí, že v projektu prožívaly kamarádství:

„*Projekt TJD děti ve třídě spojuje.*“ Také toto sdělení jiná zúčastněná doplnila: „*A spojuje je i s kamarády z jiné školy, kteří jsou také v projektu.*“

Pochopitelně nás zajímal vztah k ostatnímu učivu:

„*Při tématu Přišel k nám host jsem udělala projektový den s názvem Od*

zrníčka ke chlebu. Děti získaly vědomosti, které prožily. Poznaly cenu chleba.“ A kolegyně z téže školy výpověď doplnila: „V jídelně pozorujeme, že chlebem teď neplytvají, vezmou si jen jeden krajíček a pak si třeba přidají.“

„Tady jsme doma je vlastivěda se vším všudy, s důrazem na tradice, na místo, kde žijeme, na sounáležitost mezi lidmi a krajem. Je to žitá láska k vlasti.“

A doplnění z úst další učitelky: „Nemůže ji nahradit žádné memorování informací a dětem nic neříkajících dat.“

V menší obci si uvědomili, že projekt zprostředkovat oslovil občany obce i jejich představitele: „Projekt přirozeně propojil školu, tj. děti a učitele, s místními občany.“ Po tomto sdělení následovalo povídání o pamětnících, kteří dětem ukazovali, jak se tkalo, vyprávěli nad kronikou.

A konečně ještě o vztahu k tradicím lidové kultury: „Projekt umožňuje učitelé uvědomělejší přístup k tradiční lidové kultuře, kterou předává dětem.“

Závěr

Výzkum o zprostředkování tradic lidové kultury dětem ve školním vyučování byl ověřením, zda projekt *Tady jsme doma – regionální folklor do školy* je k tomu dobře zvolenou cestou. Proto jsme považovali za potřebné klást si otázku, zda mají tradice lidové kultury místo v současné škole. Zajímalo nás, zda jsou přijímány dětmi, a zda podporují rozvoj jejich osobnosti. Výzkum potvrdil, že i pro současné děti je to téma přitažlivé, že jim přináší informace, znalosti a dovednosti i mnoho podnětných zážitků. Otázky a následné odpovědi dětí nám přinesly celou škálu informací, proč téma zaujalo. Jednotlivé odpovědi potvrzují, že děti dobře a rády přijímají lidové písně, že se rády seznamují s životem předků, že rády vyrábějí. Přitažlivost zřejmě pramení i z faktu, že projekt TJD zpřístupňuje dětem nejen duchovní kulturu, ale i poznatky o sociální a hmotné kultuře. Navíc nabízí jednotlivé výtvořky tradiční lidové kultury vzájemně propojené a v širších

souviselostech. Zdá se, že tím jsou pro děti přístupnější a srozumitelnější. Projekt poskytuje místo učitelé, který se stává prostředníkem, ale současně nechává prostor dětské aktivitě. Takový způsob osvojování jednotlivých prvků tradiční lidové kultury děti chápou jako hodnotu a kontakt např. s písní, zvykem, hrou citově prožívají. Lze konstatovat, že to je pozitivní výsledek pro děti, ale i pro uchování tradic lidové kultury. Souhlasíme a přejeme si spolu s etnomuzikoložkou Martou Toncrovou, „aby lidová píseň z dětského zpěvu nevymizela“ (Toncrová 2003: 93). Výpovědi dětí i učitelé potvrdily, že lidové tradice nabízejí mnoho různorodých a pro děti neotřelých témat a přitom pomáhají budovat vědomí kontinuity s předchozími generacemi. Také tím téma děti zaujalo a dokonce v nich vyvolalo potřebu dovědět se víc, být i v budoucnu v kontaktu s lidovými tradicemi. Výpovědi dětí i učitelé potvrdily, že kontakt s tradiční lidovou kulturou přinesl do vyučování příjemnou atmosféru, že prohlubuje vztahy mezi dětmi navzájem, ale rovněž mezi učitelem a dětmi. To je zcela nové zjištění. Výzkum potvrdil již dříve známou skutečnost, kterou jsme si ověřili i v předcházejících výzkumech, totiž, že rozvíjí rozum i cit dítěte a spolupodílí se na utváření jeho osobnosti. Děti vnímají, že získaly nové znalosti a dovednosti a cení si toho. Učitelky si také uvědomily, že projekt prohloubil v pozitivním slova smyslu vztah školy jako celku s obcí, s místními občany.

Na základě výzkumu lze konstatovat, že učitelky přijímaly pozitivně uplatnění projevů lidové kultury ve vyučování. Uvědomují si, že tyto tradice mají hodnotu samy o sobě, a proto je chtějí dětem předávat. Rovněž si uvědomují, že mají hodnotu výchovnou, která umožňuje působit na všechny děti bez rozdílu.

Na tomto místě je třeba konstatovat, že dosavadní nezáměr o folklor, jak ho ukazovaly výzkumy ve druhé polovině 90. let i výzkumy z počátku nového tisíciletí, pramení zřejmě z neznalosti. To potvrdily odpovědi učitelé z vybraného

kontrolního vzorku. Jen dvě odpověděly a jmenovitě uvedly, že mají jiné priority, a ostatní nezaslané odpovědi omluvily ředitelky jednak přetížeností učitelé, ale i konstatováním, že se věnují jiným koníčkům (!).

I přesto, že nebylo možné kontrolní vzorek zařadit do vyhodnocení, je i tato odpověď sdělením, tj. učitelé nejsou o lidové kultuře poučení, nechápou ji jako nezastupitelnou část kulturního dědictví, které je potřeba dětem předávat.

V závěru můžeme konstatovat, že lidové tradice mají ve škole nezastupitelné místo. Jednoznačné ztotožnění se dětí s projektem a jeho obsahem je pozitivním sdělením o projektu a jeho realizaci v současné škole.

Alena Schauerová
(Národní ústav lidové kultury)

Poznámky:

1. Ministerstvo školství vytýčuje Vzdělávací oblasti takto: *Jazyk a jazyková komunikace* (samostatné získávání informací z různých zdrojů, mezilidská komunikace, sebedůvěra při uplatnění se na veřejnosti), *Člověk a společnost* (zájem o minulost i současnost vlastního národa, upevňování vědomí přináležitosti k dané kultuře, odhalování kořenů společenských jevů, dějů a změn, rozvoj zájmu o veřejné dění), *Umění a kultura* (chápat umění jako specifický způsob poznání, chápat umění a kulturu jako neoddelitelnou součást lidské existence, spoluvytvářet atmosféru pro tvorbu), *Člověk a svět práce* (osvojování základních pracovních dovedností, práce jako seberealizace, orientace v různých lidských činnostech) (srov. <<http://www.vzdelavani.skolskare-forma>>).
2. Záznamy jsou uloženy v archivu NÚLK.

Literatura:

- Helus, Zdeněk 1982: *Pojetí žáka a perspektivy osobnosti*. Praha: SPN.
- Jadrná, Jitka 2007: *Kulturní dědictví a tradice ve výuce výchovy k občanství na příkladu tradic z Podještědí*. Diplomová práce. Liberec: Technická univerzita v Liberci, katedra občanské výchovy.

- Liesmann, Konrád, Paul 2006: *Teorie nevzdělanosti*. Praha: Akademia.
- Marečková, Natálie 2015: *Lidová kultura ve výuce výchovy k občanství*. Diplomová práce. Brno: Pedagogická fakulta MU.
- Masarik, Pavol 1993: 'Tvorivosť' jako jedna z ciest humanizácie vyučovacieho procesu. In: *Humanizácia výchovy a vzdelávania*. Nitra: Pedagogická fakulta, s. 128–133.
- Masarik, Pavol 1996: *Teória školskej a mimoškolskej výchovy*. Nitra: Vysoká škola pedagogická.
- Nakonečný, Milan 1996: *Psychologie osobnosti*. Praha: Academia.
- Schauerová, Alena a kol. 1997: *Kde jsme doma. Mentální reprezentace domova jako výraz kulturního vědomí dětí z folklorních souborů*. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Schauerová, Alena a kol. 1999: *Ke kořenům domova. Tradice lidové kultury – rodina – škola – folklorní soubor*. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Schauerová, Alena 2007: Dítě a folklor. In: *Dítě a umění. Význam vybraných uměleckých aktivit pro utváření osobnosti dítěte ve věku povinné školní docházky. Výsledky aplikovaného výzkumu*. Praha: NIPOS ARTAMA, s. 67–78.
- Smékal, Vladimír 2002: *Pozvání do psychologie osobnosti*. Brno: BARRISTER & PRINCIPAL.
- Toncrová, Marta 2003: ...co si zpívají. In: Pospíšilová, Jana (ed.): *Rajče na útěku. Kapitoly o kultuře a folkloru dnešních dětí a mládeže s ukázkami*. Brno: Doplněk, s. 75–112.
- Zelený, Milan 2008: 'Informace nejsou znalosti. (Kdo to řekl? Co to znamená?)' *Milan Zelený* [online] [cit. 15. 3. 2018]. Dostupné z: <<http://milanzeleny.com/cs-CZ/stranky/11-10/83/informace-nejsou-znalosti>>.

JAN BOHUMÍR PRÁČ A JEHO ŽIVOTNÍ DÍLO – SBÍRKA RUSKÝCH A UKRAJINSKÝCH LIDOVÝCH PÍSNÍ

Jan Bohumír Práč (vzhledem k dlouholetému pobytu v Rusku uváděn také jako Ivan Prač), od jehož úmrtí uplyne v letošním roce dvě stě let, vstoupil do dějin evropské folkloristiky jako autor sbírky ruských a ukrajinských lidových

písní a jejich aranžér.¹ Na otázku, kdo vlastně byl, se snažili odpovědět ruští, ukrajinští a čeští badatelé, ale údajů o jeho životě a práci bylo do dnešního dne nalezeno jen málo. Z dosavadní literatury vyplývá, že se narodil v polovině 18. století (1751 nebo 1753) ve Slezsku a zemřel roku 1818 v Petrohradě (v jeho době Sankt Peterburg), kde prožil většinu svého dospělého života.²

Ve své době byl Jan Bohumír Práč známým klavírním pedagogem, kapelníkem, skladatelem a upravovatelem lidové i autorské hudby. Hudebního vzdělání se mu dostalo zřejmě ještě doma, proto v Petrohradě, kam se přistěhoval v 70. letech 18. století, začal pracovat jako učitel hudby a „klavichordový mistr“ (což mohlo znamenat jak interpreta na klavichord, tak učitele, či ladiče nástrojů). Jako pedagog působil Práč dlouhá léta převážně ve školách, ale také soukromě. V roce 1780 byl přijat jako učitel hudby do petrohradského Smolného institutu pro urozené panny, kde s přestávkou působil v letech 1780–1795. Roku 1784 nastoupil do služby na ředitelství dvorních divadel „pro výuku hraní na klavichordech studujících na Divadelním učilišti nezletilých hochů a dívek a některých z prvních taky pro psaní not“ (Findejzen 1929: 322). Této práci Práč zřejmě přikládal velký význam a věnoval jí podstatnou část svého času, talentu a metodických schopností, což potvrzuje mezi jiným také objemná příručka, kterou uspořádal a vydal roku 1816 pod názvem *Úplná škola hry na klavír sepsaná I. Pračem aneb nový a nejsnadnější způsob, podle něhož je možno naučit se základům hry na klavír s vysvětlením not, italských termínů a všech pravidel vztahujících se k tomuto nástroji a s podtitulem S přidáním různých příkladů pro cvičení, jako jsou sonáty, polonézy, ronda, ekosézy, valčíky, čtveřky a některé lidové písně*.³ Soukromá výuka v rodinách petrohradské šlechty, bohatších měšťanů a mecenášů umění poskytovala hudebníkovi nejen finanční zabezpečení, ale také rozšiřovala okruh

intelligence, s níž se Práč přátelil a aktivně spolupracoval do konce života. Zejména členství v petrohradském literárním kroužku básníků N. A. Lvova, G. R. Deržavina a V. V. Kapnisty podnítilo Práčovu účast v přípravě díla historického významu – sbírky lidových písní.

Jan Bohumír Práč byl ve své době znám jako autor skladeb pro sólový klavír nebo pro klavír v duu s houslemi či violoncellem, ve kterých jako tematický materiál často používal ruské lidové melodie.⁴ Vlastní skladby zařadil skladatel i do své klavírní školy pro metodické potřeby výuky. Upravovatelské umění Práce se projevilo nejen v jeho učitelském působení na poli obohacení repertoáru jeho žáků, ale i v tvorbě uměleckých překladů hudebního textu pro jiné nástroje nebo seskupení, než jaká jsou obsažena v originále. Známé jsou Práčovy transkripce dvou dobových komických oper (*Tevej*, autor V. Paskevič; *Gorebogatyř Kosometovič*, autor V. Martin-i-Soler, libreto Kateřina Veliká) pro klavír a zpěvné hlasy. Z dnešního pohledu jsou však nejvýznamnější Práčovy úpravy lidových písní, otištěné v publikaci *Sbírka ruských lidových písní s jejich nápěvy* (viz pozn. 1).

Idea uspořádání sbírky ruských a ukrajinských⁵ lidových písní vznikla v prostředí zmíněného literárního kroužku v souvislosti s vlnou vzrůstajícího zájmu o lidovou kulturu, zejména o lidovou píseň, v Rusku na přelomu 18. a 19. století. Edice, v historii ruské folkloristiky chronologicky druhá po sbírce Vasilije Trutovského⁶, položila základ budoucích písňových sbírek s uvedením nápěvu včetně klavírního doprovodu a opatřených jejich teoretickou analýzou. Obsah díla (100 písní v prvním vydání a 150 ve druhém a následujících) tvoří písně zapsané převážně od zpěváků amatérů, účastníků literárního kroužku a také převzaté ze sbírky Trutovského (46 písní). Důležitá a složitá úloha maximálně přesně transkribovat nápěvy z živého podání zpěváků a následně zkomponovat ke každému klavírní doprovod byla svěřena

Práčoví coby profesionálnímu skladateli, upravovateli a klavíristovi. Srovnání s předchozími sbírkami dokazuje, že při tvorbě doprovodu k písňím autor použil bohatší harmonickou strukturu, podpořil nápěvy různorodými akordy a doprovod napsal na dvou notových osnovách, čímž zdůraznil a osamostatnil jeho basovou a melodickou linku.

Autorem úvodu a spoluautorem při sestavování sbírky byl člen Ruské akademie věd a čestný člen Ruské akademie umění Nikolaj Alexandrovič Lvov (1751–1803), osobnost širokých zájmů a schopností, nadaný hudebník-amatér. Ten ve své úvodní stati poprvé v ruské muzikologii představil stručný popis ruské a ukrajinské lidové písně jako národního bohatství a základu pro národní skladatelské školy a provedl rovněž jejich žánrovou klasifikaci. Lvovova teoretická analýza materiálu se stala prvním pokusem o vědecké studium lidové písňové tvorby. Sbíрка je proto právem považována za velice úspěšný výsledek tvůrčí spolupráce dvou talentovaných autorů. Nicméně zanedlouho po smrti obou umělců se začaly objevovat pochybnosti o autorství sbírky. V některých publikacích je tato sbíрка uváděna jako sbíрка Lvova–Prače, což čtenáře hypoteticky vede k chápání Lvova jako hlavního účastníka celého projektu (srov. Palčíkov 1896). Tomuto problému se věnovali v 19. a 20. století badatelé zabývající se tištěnou písňovou literaturou této doby. Zřejmým faktem zůstává, že hudební část díla, tzn. notace písní a kompozice jejich klavírního doprovodu, jsou dílem Práčovým, textová stránka písní a úvodní teoretická stať pak dílem Lvova. V průběhu času se diskutabilními staly také otázky přesnosti notového zápisu melodií a stylu klavírního doprovodu (Lineva 1906: 12; Kjuí 1952: 74; Serov 1954: 50–51; Pečman 1978: 281–282). Obě jsou však snadno vysvětlitelné v dobovém kontextu – tedy vzhledem k úrovni odborných pojednání o hudbě a folkloru na přelomu 18. a 19. století. Notace zpěvu podle pravidel dobové

akademické hudební nauky, bez označení intonačních a rytmických odlišností charakteristických pro lidový zpěv, byla v té době normou: podřizovala se temperovanému dur-mollovému tónorodu, taktové členění bylo přísně v dvoudobém či třídobému metru. Tento přístup se do určité míry projevil i ve stylizaci Práčova klavírního doprovodu. Bez ohledu na uvedené problémy představuje sbíрка Lvova a Prače jeden z nejstarších a nejzásadnějších tištěných pramenů k poznání ruské a ukrajinské lidové písně: je důležitým uměleckým dokumentem své doby, čerpali z ní mnozí velcí skladatelé 19. a 20. století (např. L. van Beethoven, G. Rossini, N. A. Rimskij-Korsakov, M. P. Musorgskij, P. I. Čajkovskij) i konceptuálním vzorem pro sběratele, aranžéry, skladatele a folkloristy především 19. století. Díky této edici byly zásady sběru, notové fixace, úprav a vydávání lidových písní obsažené v předchozích publikacích V. Trutovského pozvednuty na podstatně vyšší úroveň. Sbíрка, na jejímž vzniku se zásadním způsobem podílel Jan Bohumír Prač, tak již více než dvě století představuje historický dokument mezinárodního významu.

Vjačeslava Lohvinová
(Lanškroun)

Poznámky:

1. *Sobranije narodnych russkich pesen s ich golosami na muzyku položil Ivan Prač. Sankt-Peterburg 1790, 1806, 1815, 1896.* V novějších vydáních je edice již uváděna jako Lvov – Prač (srov. např. Beljajev 1955).
2. Nelze se nevšimnout nepřesností spojovaných s jeho životopisem: některé prameny ho uvádějí jako Němce (Jan Gottfried), jiné tvrdí, že byl lékař. První chyba mohla vyplývat z jeho pravděpodobné znalosti němčiny, v jeho době v českých zemích ovšem běžné, příčinou druhé byla zřejmě shoda jmen: lékařem byl totiž jeho syn Ivan.
3. *Polnaja škola dľa forte piano..., ili, Novoj i legčajšij sposob po kotoromu možno osnovatelno naučit'sja igrat' na Forte-piano s izjasnenijem o notach, o italjanskich ter-*

minach i vseh neobchodimych pravilach dlya sego instrumenta položennych. S pribavlenijem raznyh primerov dlya upražnenija sostojasčich iz Sonat, Polskich, Rondo, Ékosezov, Valsov, Kadrilej i nekotorych narodnych pesen / sočinennaja I. Pračem. Dostupné z: <<https://books.google.cz/books?vid=NKP:3186169120&printsec=frontcover&hl=cs&v=onepage&q&f=false>> [cit. 15. 5. 2018].

4. Např. *Allemande s 6 variacemi* (1794), *Fandango s variacemi s volným doprovodem houslí* (1795), *Dvě ruské písně pro klavichordy* (1796), *12 variací pro klavír* (1802), *Velká sonáta z ruských písní pro klavír* (1806), *Smutný pochod pro klavír* (1813), *Variace na ruskou píseň „Ty podí, moja korovuška, domoj“ pro klavír* (1815), *Velká sonáta pro klavír a violoncello* (rok neznámý).
5. V díle uváděné dobovou terminologií jako „maloruské“.
6. Srov. Trutovskij, V[asilij] F[edorovič] 1776: *Sobranije russkich prostych pesen s ich golosami.* Sankt-Peterburg.

Literatura:

- Beljajev, V[iktor] M[ichajlovič] 1955: *Sobranije narodnych russkich pesen s ich golosami Lvova-Prača.* In: *Sobranije narodnych russkich pesen s ich golosami. Na muziku položil I. Prač, sost. N. A. Lvov.* Ed. V. M. Beljajev. Moskva: Gosudarstvennoje muzykalnoje izdatelstvo, s. 3–37.
- Findejzen, N[ikolaj] F[edorovič] 1929: *Očerki po istorii muzyki v Rossii s drevnejšich vremen do konca XVIII veka.* Sv. 6, díl 2. Moskva: Gos. izdat., muzykalnyj sektor.
- Kjuí, C[esar] A[ntonovič] 1952: *Izbrannye staty.* Leningrad: Gosudarstvennoje muzykalnoje izdatelstvo.
- Lineva, J[evgenija] E[duardovna] 1904: *Velikoruskaja pesnja v narodnoj garmonizacii.* Sankt-Peterburg: Izdaniye Imperatorskoj Akademii Nauk.
- Palčíkov, A[natolij] J[evgrafovič]. 1896: *Predislovije.* In: *Russkije narodnye pesni, sobrannye N. A. Lvovym / Napevy zapisal i garmonizoval Ivan Prač.* Sankt-Peterburg: A. S. Suvorin.
- Pečman, Rudolf 1978: *Vliv Herderových myšlenek na metodiku sběru lidových písní. Národopisné aktuality* 15, s. 278–285.
- Serov, O[leksandr] M[ychajlovič] 1954: *Vibrani staty.* Kijiv: Muzyčna Ukrajina.

K VÝZNAMNÉMU VÝROČÍ
KARLA FOJTÍKA

V letošním roce si zejména čeští a moravští etnologové připomínají kulaté výročí významné osobnosti naší vědy – doc. PhDr. Karla Fojtíka, CSc., (21. 2. 1918 Vojkovice u Brna – 8. 2. 1999 Ivančice), neboť právě uplynulo sto let od jeho narození. Český etnograf studoval ve 30. letech ruštinu, češtinu, indoevropský jazykozpyt a národopis (u tehdy soukromého docenta Antonína Václavíka) na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Jeho studium bylo přerušeno uzavřením českých vysokých škol za protektorátu, během kterého dočasně působil v různých profesích. Až po osvobození mohl dokončit studia češtiny a ruštiny, rigorózní práci *Svátek svatého Jiří v cyklu jarních obyčejů* však roku 1949 obhájil na národopisném pracovišti a získal titul PhDr. V roce 1950 se stal odborným asistentem Václavíkova Semináře pro etnografii a etnologii na FF MU, ale už v roce 1953 přešel na brněnské pracoviště Kabinetu pro etnografii ČSAV, které právě vzniklo, a stal se jeho vedoucím. V 50. a 60. letech přitom externě přednášel národopis na své alma mater. Na katedře etnografie a folkloristiky se pak v roce 1966 habilitoval prací *Život českého lidu v 16. a 17. století (se zvláštním zřetelem k západní Moravě)*, na základě jejího obhájení byl roku 1967 jmenován docentem. V 70. a 80. letech stál v čele brněnského pracoviště Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV, kde působil i po jeho začlenění do Ústavu slavistiky ČSAV. Od roku 1990, po opětovném připojení brněnského národopisného pracoviště k Ústavu pro etnografii a folkloristiku (pozdějšímu Etnologickému ústavu AV ČR), zde ještě několik let pracoval jako konzultant.

Do dějin národopisu se K. Fojtík zapsal zejména jako průkopník studia dělnictva, průmyslových oblastí a hornických revírů (Rosicko-Oslavansko) a etnografie města. Současně se za-

býval i staršími fázemi vývoje lidové kultury vesnice a malého města, tedy tradičními národopisnými tématy. Jeho terénní výzkumy směřovaly od začátku 50. let postupně do brněnských předměstí, do hornické oblasti Rosicko-Oslavanska, do tehdejšího Gottwaldova a na Ostravsko, do jihomoravského i severomoravského pohraničí. Nejvýznamnějším výstupem je jeho podíl na monografii *Rosicko-Oslavansko. Život a kultura lidu v kamenouhelném revíru* (Praha 1961, společně s Oldřichem Sirovátkou), pro kterou zpracoval rozsáhlou etnografickou část. Neméně důležité bylo pak Fojtíkovo průkopnické bádání v prostředí velkoměsta, zejména Brna, kde zkoumal především typy dělnického obydlí od nejstarších kolonií a nouzových sídlišť po činžovní domy, dále bytovou kulturu a zabýval se i výzkumem vývoje společenských organizací, způsobů sdružování a sociálně ekonomickým rozvojem, podílem tradiční kultury na utváření interetnických vztahů ve velkoměstě aj. Jeho záběr tradičních témat národopisného bádání však byl



podstatně širší (vliv venkovského města na utváření společenského vědomí na vesnici, starší fáze vývoje lidové kultury v 16.–18. století se zřetelem ke společnosti a rodině, zkoumání venkovské chasy, ochotnického divadla, fenoménu kmotrovství atd.). Přispěl k poznání etnografického obrazu Moravy i ke studiu etnických procesů v pohraničí.

Karel Fojtík, pocházející z nezámožných poměrů, vyznával už od 30. let levicové postoje, a po tragických událostech v Československu na konci onoho desetiletí, které jeho samého ohrožily přímo existenčně, pak rychle nabyl marxisticko-leninské orientace. Svě politické přesvědčení pomáhal agilně prosazovat do praxe ihned po osvobození vlasti. Politicky se angažoval i po celou dobu své vědecké praxe etnografa, během níž se díky svému intelektu a mimořádné pili vypracoval v uznávanou přední autoritu ve svém oboru ve střední Evropě. Ostatně Fojtíkova filozofická orientace značně ovlivnila badatelská témata, jimiž se zabýval, přičemž nelze neocenit, že mnohdy šlo o problematiku zcela novou, tradičním domácím národopisem dosud nezkoumanou. Významně se zasloužil o rozšíření výzkumného záběru etnologie o studium horníků a také dělnictva i dalších vrstev městského obyvatelstva, což znamenalo důležitý posun od studia tradiční lidové kultury venkovského lidu. V tomto ohledu se K. Fojtík řadí mezi významné průkopníky naší vědy.

Na pozicích marxismu-leninismu setrval Karel Fojtík až do pozdního věku, tedy včetně tzv. normalizace, kdy byl ovšem do značné míry restringován v kariérním postupu. Ani tehdy však nerezignoval, nýbrž dále aktivně vědecky pracoval. Svým působením tak významně ovlivnil odbornou práci svých spolupracovníků a některé cílevědomě přímo vychoval, aby dále pokračovali v jeho díle. Patří k nim i autor těchto řádků, který nikdy nepřestane vděčně vzpomínat na svého Mistra, jemuž tolik dluží.

Karel Altman
(Etnologický ústav AV ČR)

FOLKLORISTIKA JAKO VĚDECKÁ I ŽIVOTNÍ VÁŠEŇ: ROZHOVOR S DOROTOU SIMONIDESOVOU

V letošním roce oslavila významné životní jubileum prof. Dorota Simonidesová (nar. 19. 11. 1928), významná polská folkloristka (její bibliografie má přes 300 titulů), badatelka mezinárodního věhlasu, nositelka řady ocenění (např. Medaile tolerance Polského výboru UNESCO, Medaile Vatikánu za zastupování Svatého stolce na Mezinárodní konferenci žen Parlamentu OBSE, Velký kříž za zásluhy, Velitelský kříž, čestný obywatel Opolského vojvodství). Protože jsem zprostředkovala její členství v mezinárodní redakční radě Národopisné revue, využila jsem této vzácné příležitosti a společně s kolegyněmi Janou Pospíšilovou (Etnologický ústav AV ČR) a Hanou Hláškovou (Katedra etnologie a muzeologie FiF UK Bratislava) jsem tuto významnou badatelku a zároveň svou dlouholetou přítelkyni v květnu letošního roku navštívila s cílem vést s ní u příležitosti jejich devadesátých narozenin rozhovor. S Dorotou Simonidesovou se znám přes šedesát let. I při rozhovoru vzpomínala na naše první setkání na konferenci ve Strážnici. Četná další setkání nebyla jenom čistě odborná, ale i přátelská. (Spávala u nás doma a Slezsko či současná doba bývaly častým tématem našich rozhovorů.) Je to badatelka, která zná důkladně materiál v kulturních a společenských souvislostech a dovedla objevit nová témata (např. studium kultury dětí a mládeže nejen historicky, ale i v současnosti; o nové legendy a jejich spojitost se středověkými exemply se zajímala už v 80. letech). V knize *Lidová moudrost (Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego, 2007)* shrnuje celé dějiny bádání a také kulturní dědictví Opolského Slezska. Je nejen vynikající odborník, ale dovede psát a zaujmout svým stylem a jazykem nejširší veřejnost. Svou poslední knihou *Štěstí v hrsti. Z dělnické kolonie do širého svě-*

ta (Szczęście w garści. Z familoła w szeroki świat, 2014) nás formou vzpomínek seznamuje nejen se svým životem, ale celou dobou, kterou prožila. Je pro nás významné, že Dorota Simonidesová zná dobře českou a slovenskou folkloristiku a má k ní od samého počátku své vědecké činnosti pozitivní vztah.

Tvoje folkloristické zájmy se především orientují na Slezsko: svědčí o tom Tvá bohatá bibliografie, šest knih se týká Slezska. Čím Tě tento region tak přitáhá?

Pocházím ze Slezska a folklor jsem vstřebávala od útlého věku. Má rodina v něm byla po celá pokolení zakořeněná, proto jsem se slezským vyprávěním, s obřady a zvyky vyrůstala. Můžeme říct, že jsem byla „ponořena do slezského nářečí“. Později, v době studií, mí učitelé Kazimierz Moszyński, Mieczysław Gładysz, Julian Krzyżanowski, Stanisław Kolbuszewski postřehli, že já sama jsem nositelem projevů lidové kultury, kterými se zabývají. Vysvětlili mi hodnotu těchto projevů, usměrnili můj vědecký vývoj tak, že to, co tvořilo mou regionální identitu, se během doby stalo předmětem mého vědeckého bádání.



V disertaci jsem se věnovala slezským pohádkám s přihlédnutím k polským, českým a německým vlivům. Později stála tato různorodost motivů a syžetů za mou fascinací slezskou kulturou. Vědecky jsem pracovala na slezských univerzitách. Vybudovala jsem první katedru folkloristiky v Polsku a přijímala jsem studenty na stáž nejenom z Polska, ale i z jiných evropských zemí. Terénní výzkumy se studenti jsme prováděli hlavně ve Slezsku; kromě toho jsem se věnovala široce pojaté folkloristice a jejímu místu ve vědě. Zajímala mě teorie folkloru v různých dobách, v různých prostředích, počátky jejího zkoumání, definice druhů a také funkce obřadů a zvyků.

Na základě svých rozsáhlých folkloristických výzkumů jsem měla možnost představit své folkloristické řemeslo a své nové výzkumné metody na západních univerzitách (Švýcarsko, Německo, Rakousko). V 80. letech 20. století jsem působila ve funkci místopředsedy mezinárodní folklorní organizace *International Society For Ethnology and Folklore* a později jsem se stala čestným členem finské společnosti *Folklor Fellow*.

Co je pro folklor Slezska tak typické? Jsou rozdíly proti jiným regionům Polska?

Slezsko jako bývalé hraniční česko-polsko-německé území bylo mnohoetnické, mnohonáboženské, a proto mnoho-kulturní. Bylo tavicím kotlem, ve kterém se různé vlivy spojovaly v jednu slezskou kulturu. Od středověku sem přicházeli kolonisté ze Švábska, z Flander, Valonska, kteří se mísili s autochtonním obyvatelstvem. V 18. století přišlo 260 skupin německých kolonistů. Slezané od nich přejímali, co se jim líbilo, co podle nich mělo nějakou kulturní hodnotu, kterou pak přizpůsobili vlastním potřebám a vlastnímu vnímání. Jako výsledek konfrontace kultur vznikaly nové kulturní jevy, staré jevy byly změněny, obohaceny a dnes svědčí o odlišnosti hornoslezské lidové kultury oproti jiným polským regionům. Setkáváme se zde s archaickými obřady, zvyky

a také se starými motivy pověstí a písní, s nejstaršími polskými pověrami i strukturami předsudků, které v centru kulturního regionu jak Polska, tak Německa dávno zmizely, nebo se transformovaly. Je záhodno připomenout, že ze 13. století pochází první polská věta ze Slezska. Řekl ji český muž své polské ženě a do latinské kroniky ji zapsal německý mnich, zní následovně: „Daj ac ja pobruszę, a ty poczywaj“ [Dej, teď budu mlet já a ty si odpočiň]. Vzpomínaný multikulturalismus vedl už v roce 1894 ke vzniku *Schlesische Gesellschaft für Volkskunde* [Slezské národopisné společnosti] ve Vratislavi, která se zabývala celou slezskou lidovou kulturou. Do vedení společnosti se dostali Němec, Polák a Čech, neboť věděli, že Slezané mohou posílat texty v těchto třech jazycích. Vznik společnosti velmi pozitivně hodnotili polští, čeští i němečtí folkloristé. Společnost vydala mnoho velice ceněných sbírek pověstí, obřadů a pohádek. Není divu, že Slezsko se stalo pro polské, německé a české badatele mimořádně lákavým místem zkoumání, což jsem doložila v mnoha svých spisech.

Velký přínos Tvé badatelské práce je v tom, že se věnuješ všem druhům folkloru, a to včetně těch nových. Jaká je pro Slezsko charakteristická žánrová, tematická různost? Jakou roli hrají generační a sociální okolnosti?

Jistě jsi, Marto, zaznamenala, že folkloristika, a tím mám na mysli vědeckou disciplínu, se stala nejenom mou vědeckou, ale i životní vášní. Jako badatel jsem měla štěstí, že mi nikdo nediktoval témata mých vědeckých prací, úkolů, které musím plnit a rozsah výzkumů. Proto jsem zaměřila terénní výzkumy se studenty na témata každodenního a svátečního života ve vesnickém i městském prostředí. Vštěpovala jsem jim, že folklor není ahistorickou kategorií, že není neměnný, ale podléhá stálým změnám, transformacím, jak v úrovni symbolické, tak i reálné. Ve výzkumech jsem se opírala o předem vypracovaný dotazník, pokaždé přizpůsobený světónázoru prostředí, které mělo

být předmětem výzkumu. Museli jsme také používat různé nástroje, jiné pracovní postupy vhodně přizpůsobené žánrům nebo projevům, které jsme chtěli zapsat. Okamžitě jsme se orientovali, že ve slezském průmyslovém, hornickém prostředí převažuje krátký vtip (šprým, žert) opřený hlavně o velmi stručný dialog. Horníci při své práci neměli čas na velké povídání. Častým tématem těchto žertů byla žena a děti jako projev pouta nebo touhy po nich. Rolníci ze Slezska zase po večerech vyprávěli dlouhé pověsti o polních démonech, o neobvyklých přírodních jevech. Po delších výzkumech jsem došla k závěru, že nám známý folklor 19. století se všemi svými fenomény byl folklorem této konkrétní doby. Začala jsem proto studovat folklor dob minulých i současný.

Je známo, že ve Slezsku existuje dosud německá menšina. Co lze říci o jejím folkloru? Jakou má dnes funkci? A jaké jsou polsko-německé relace?

Jak sama víš, ve Slezsku v současnosti existuje největší německá menšina v Polsku. Je to důsledek geografické polohy, historických a kulturních procesů, vrstvicích se cizích vlivů. Musíme připomenout, že celé Slezsko během šesti století patřilo nejprve Polsku, potom Českému království, následně Rakousku-Uhersku, potom Prusku, později Německu. V roce 1945 byli kdysi příchozí Němci vysídleni do Německa a ti Slezané, kteří se cítili svázáni s německou kulturou a jazykem, byli úřady prohlášeni za polské občany, protože uměli polsky a byli sžití se slezskou kulturou. Právě z nich vznikla – po roce 1989, když „Solidarita“ vybojovala svobodu pro všechny polské občany – německá menšina. Na začátku radikální aktivisté z řad německé menšiny bránili kultivaci slezského folkloru, někteří dokonce propagovali bavorský folklor. Lidé byli ale moudřejší a nadále pěstují folklor svých předků. Proto nemají jiné zvyky, obřady, kroje, protože je to stejný slezský lid, jehož kulturu jsem zkoumala.

Pohled na současné Slezsko musíme doplnit faktem, že na místo vysídlených

Němců se do Slezska nastěhovali Poláci z Litvy, Běloruska a Ukrajiny, také s určitým kulturním bohatstvím. Jsou stejně jako Slezané zvyklí na multikulturalismus, jsou tolerantní a otevření k dialogu. V současném Slezsku nenajdeme ani etnické ani národnostní spory, protože zvířel slezský pragmatismus a racionalita. Pochopili jsme, že více práv pro menšiny způsobuje, že menšiny mají větší zodpovědnost za region, ve kterém žijí. Nemůžeme tady hovořit o multikulturalismu, protože každý zachovává svou vlastní identitu, nebo dobrovolně převzal tu podstatu, se kterou se během doby ztotožnil.

V současnosti německá menšina pěstuje slezský folklor, organizuje výstavy slezských krojů, zachovává obřady a vydává mnoho ceněných publikací o slezské kultuře. Od vstupu Polska do Evropské unie členové německé menšiny aktivně pracují v samosprávě a tato spolupráce je věcná, ne politická.

Víme, že ses angažovala i na politické úrovni a v řešení polsko-německé otázky. Můžeš to nějak dnes s časovým odstupem okomentovat?

V roce 1990 jsem za okresek v opolském Slezsku vyhrála volby do senátu Polské republiky. Všichni věděli, jak dobře znám problémy tohoto regionu. Senátorem jsem byla pět funkčních období.

Samozřejmě, hned jak jsem se stala členkou senátu, začala jsem se věnovat polsko-německým vztahům, byla jsem členem polsko-německé parlamentní skupiny. Platí zásada, že demokratický stát se musí postarat o své menšiny. Protože jsem dobře znala problémy německé menšiny ve Slezsku, účastnila jsem se příprav textu Evropské úmluvy o právech národnostních menšin. Každá menšina v Polsku obdržela taková práva, která jí patří podle této úmluvy. Tato práva našla také své místo v polsko-německé dohodě o dobrém sousedství a přátelské spolupráci, která se stala vzorovou pro dohody s dalšími sousedy. Na základě práv menšin k pěstování vlastní identity, k rozvoji vlastní kultury,

jazyka, obřadů, zapsaných v této dohodě, byla tato práva zapsaná i v dohodách s dalšími sousedními státy: Polsko – Česká republika, Polsko – Slovensko, Polsko – Ukrajina, Polsko – Bělorusko, Polsko – Litva, Polsko – Rusko.

Jako členka parlamentu jsem byla v roce 1993 zvolena do OBSE (Organizace pro bezpečnost a spolupráci v Evropě) a stala jsem se zástupcem prezidenta III. komise pro věci národnostních menšin a demokracii. Za mimořádné úsilí o dobrou polsko-německou spolupráci jsem obdržela vysoká polská i německá vyznamenání: Velitelský kříž Znovuzrození Polska, Velký kříž Řádu za zásluhy Německé spolkové republiky.

Ale vraťme se k našemu oboru, folkloristice. Jistě můžeš na základě svých dlouholetých bádání charakterizovat vývojové tendence a proměny oboru v období po druhé světové válce a jak bys hodnotila jeho dnešní stav?

Folkloristikou se zabývám celý život. Jak už jsem řekla, zkoumala jsem různé folklorní projevy, tendence, druhy, funkce a také význam folkloru pro identifikaci národa, regionů a jednotlivců. Měla jsem také štěstí, že jsem osobně poznala takové klasiky folkloru jako byli J. Horák, K. Horálek, J. Jech, V. Gašparíková, O. Sirovátko, M. Šrámková, a ze Západu: R. Kvideland, K. Ranke, M. Weber, L. Röhrich, M. Lüthi, A. Dundes, z Polska samozřejmě J. Krzyżanowski, H. Kapeluś, T. Brzozowska a jiní. Jejich práce mě přesvědčily o tom, že v každé zemi má lidová kultura jiný význam.

Např. v Polsku na začátku 19. století, a myslím si, že stejně tak v Česku a na Slovensku, měl být zdrojem národního obrození prostý lid. Elity – aristokracie a šlechta – hledaly ve folkloru prameny své vlastní národní identity. Lid byl vnímán jako nositel nejvyšších etických a estetických hodnot. Takový přístup se ale změnil, ustoupil názoru, že lid je třeba vzdělávat, je třeba mezi lidem šířit osvětu, aby se stal integrální součástí národa. Na začátku 20. století hledali badatelé v lido-

vé kultuře pamětihodnosti, dělili lid na dělníky a selské obyvatelstvo, v dnešní době přicházíme k poznání, že lid „jsme všichni“ společně, společenství. Proto se později mé práce, dosti inspirované A. Gurevičem, B. Geremkem, H. Samsonowiczem a jinými, soustředily na středověký lid a jeho kulturu. Například moje mnohé práce o orálním přenosu mezi středověkými lidmi. Uvědomila jsem si, že dnešní *urban legends* se tak blíží středověkým exemplům, že jsem této otázce věnovala několik srovnávacích studií.

Následně, při výzkumech repertoáru starších generací, jsem nutně musela narazit na obsah předávaný dětem. A při výzkumech dětí jsem došla k názoru, že děti neopakují bezmyšlenkovitě to, co jim starší říkají, nýbrž tvoří svůj vlastní orální repertoár. Tak vznikla kniha o dětském folkloru, o rozpočitatlech dětí, nakonec také o písemném dětském repertoáru – památnících. Momentálně se soustřeďuji hlavně na problém kulturní identity různých sociálních skupin ve Slezsku, protože pozoruji, že jednoznačně roste sebepoznání vlastních kořenů. O jednom jsem přesvědčena – ve folkloru nežije nic, co není potřebné. Do dnešního dne žijí takové projevy, které jsou dál kultivované nebo předávány. Je to stále folklor?

Přijely jsme za Tebou z Česka a Slovenska, ze zemí, k jejichž vědě a kultuře jsi vždy měla obzvlášť blízko. Co pokládáš za charakteristický rys jejich folkloristických bádání? Se kterými folkloristy ses stýkala? Co Tě na jejich práci nejvíce zaujalo?

Co si pamatuji, tak už v 60. letech minulého století jsem konala společně s českými a slovenskými kolegy zabývajícími se folklorem (Martou a Rudolfem Šrámkovými, Oldřichem Sirovátkou, Vierou Gašparíkovou a jinými) společné terénní výzkumy v Československu. Později, v 70. letech, v rámci Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech a na Balkáně jsem s V. Gašparíkovou, S. Burlasovou i jinými spolupracovala při

zkoumání lidové kultury v Karpatech, se zvláštním důrazem na příběh o Jánošíkovi. Tyto materiály byly zveřejněny. Ve stejné době jsme s J. Jechem i V. Gašparíkovou studovali humor západních Slovanů, tyto materiály jsem redigovala a vyšly tiskem s názvem *Skarb w garn-cu. Humor ludowy Słowian Zachodnich*. Společná badatelská témata, srovnávání pohádek, humor, společné terénní etnokulturní výzkumy, společná účast na mezinárodních folklorních konferencích, slavistických kongresech (Smolenice, Liblice, Celie, Praha, Martin, Strážnice, Bratislava, Varšava, Opole, Niwki) utužovaly spolupráci s českými a slovenskými folkloristy. Na základě české a slovenské spolupráce jsem se stala čestným členem Slovenské národopisné společnosti (dnes Národopisná spoločnosť Slovenska). Stálé vědecké kontakty, trvající více než šedesát let, se proměnily na soukromé, změnily se v hluboká přátelství, která trvají dodnes.

Obdivujeme Tvou energii, Tvé široké zájmové pole a děkujeme, že jste nás s Tvým Jerzym tak přátelsky přijali. Měla bych na závěr ještě dvě otázky: Měla jsi nebo máš nějaké motto? A co bys vzkázala mladým badatelům ve folkloristice?

Moje motto, které předávám studentům, kteří se vydávají na terénní výzkum, zní: Nikdy nepředpokládejte, že daný syžet, obřad, zvyk atd. v dané oblasti neexistuje, řekněme, že jsme jej ještě nenalezli, nezapsali, není potvrzen. Než se vydáte zkoumat do terénu, dobře se připravte. Při budování znalostí z oblasti folkloru začínáme základy a nestavíme hned „druhé patro“. Musíte mít minimálně znalosti o historii a kulturním prostoru oblasti, kterou chcete zkoumat.

Děkuji za rozhovor a jménem svým i za redakci Národopisné revue Ti přeji, milá Doroto, hodně zdraví a tvůrčích sil.

Marta Šrámková
(Brno)

Překlad odpovědí Zenon Matuszek

BLAHOPŘÁNÍ IRENĚ ŠTĚPÁNOVÉ

Významného životního jubilea se v letošním roce dožívá doc. PhDr. Irena Štěpánová, CSc. (nar. 8. 5. 1948), přední expertka nejen v oblasti etnologie, ale i v řadě příbuzných disciplín – kulturní historie, dějin rodu, studií materiální kultury a dějin vědy.

Odborná činnost Ireny Štěpánové byla po několik desetiletí neodmyslitelně spjata s pražskou etnologickou katedrou (v začátcích jejího působení nazývané Katedra etnografie a folkloristiky, později Katedra etnologie a dnes Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy). Sem nastoupila po studiu národopisu a sociologie na UK po krátkém, ale intenzivním pracovním uplatnění v muzeu v Táboře na počátku 70. let 20. století, aby zde pedagogicky a odborně působila až do akademického roku 2016/2017.

Z rozsáhlé (a studenty oblíbené) pedagogické činnosti jubilantky je nutné zmínit především kurzy věnované „tradičním“ tématům evropské etnologie, tedy lidovému oděvu, lidové stravě a lidovému umění, na kterých generace studentů pražské katedry oceňovaly především vytříbený smysl pro předávání detailních poznatků a seznamování s kulturním dědictvím českých zemí; problematikou, která byla v kurzech jiných pedagogů prezentována často méně důkladně. Další výraznou oblast pedagogické činnosti I. Štěpánové představují kurzy věnované dějinám rodu, především kurz *Historická antropologie ženy* (vyučovaný společně s L. Sochorovou), který již v 90. letech v lecčem předznamenal pozdější nárůst odborného zájmu o gender studies a antropologii genderu. Muzejní zkušenost z počátků své profesionální dráhy pak I. Štěpánová využila v sérii kurzů věnovaných muzeologii, dějinám muzejnictví a muzejní praxi; po dlouhá léta zároveň garantovala povinnou studentskou odbornou praxi v muzeu, která pro mnohé absolventy pražské katedry (včetně autora tohoto medailonku) před-

stavovala cennou zkušenost do začátků vlastní profesní činnosti.

Vedle pedagogické činnosti se jubilantka – s pilí jí vlastní – věnovala i dalším dimenzím vědecké a odborné práce. Je na místě zdůraznit, že její publikační činnost patřila (a do značné míry stále patří) v rámci pražské katedry k těm nejvydatnějším, a to od první poloviny 70. let až do současnosti. Z desítek jejích publikačních výstupů je z důvodů omezeného rozsahu tohoto textu možné zmínit pouze některé výraznější monografie. Ucelený tematický blok věnovaný problematice, které se věnovala především v prvních desetiletích své profesní dráhy, tedy vernakulárnímu oděvu, zastupují např. publikace *Lidový oděv v Čechách 19. století* (1984), *Lidový oděv na Benešovsku* (1987) či *Lidový oděv v okolí Tábora* (1995). Linii věnovanou dějinám oboru pak zastupuje kolektivní monografie *Mýtus českého národa. Národopisná výstava československá 1895* (1995), vytvořená ve spolupráci s trojicí dalších předních pražských etnologů (S. Broučkem, J. Pargačem a L. Sochorovou). S touto linií částečně komunikuje tře-

tí publikační doména Ireny Štěpánové, kterou reprezentují publikace tematicky kombinující dějiny rodu s dějinami etnologických bádání a aktivit – *Ženy rodiny Náprstkovy* (2001, s M. Seckou a L. Sochorovou), *Renáta Tyršová* (2005) a *Tereza Nováková* (2008). Není mišlím od věci konstatovat, že právě tato publikační doména, zdůrazňující inherentní propojení etnologizujících aktivit s činností významných veřejných intelektuálů, představuje tematicky nesmírně inovativní oblast, ze které mohou čerpat nejen dějiny oboru, ale i jakékoli humanitně či sociálněvědně orientované bádání proměn evropské společnosti v 19. století. Výše zmíněné publikace jsou samozřejmě jen příslůvečnou „třešničkou na dortu“ rozsáhlého korpusu odborných textů jubilantky, který, jak již bylo zmíněno, patří v rámci pražské etnologie k těm nejrozsáhlejším; pro zájemce o detailnější informace odkazujeme na výběrovou bibliografii I. Štěpánové uveřejněnou v časopise *Studia ethnologica pragensia* 1/2017 a doplněnou rozsáhlým rozhovorem.

Na závěr několik osobních slov. V letech mého studia v Ústavu etnologie FF UK (1999–2004) byla Irena Štěpánová nejen pro mne, ale i pro všechny mé spolužáky jakousi „dobrou duší katedry“, která se vždy vyznačovala milým zájmem o práci studentů a upřímnou snahou pomáhat při jejich odborném směřování. Během svého následného působení v Etnografickém (dříve Národopisném) oddělení Národního muzea jsem pak ocenil její dlouholetou snahu o udržování odborných i lidských kontaktů mezi dvěma pražskými odbornými pracovišti (ať už se jednalo o studentské exkurze a praxe či informování o právě probíhajících výstavách), které tak přirozeně navazovalo na úzké historické vazby pražských etnologických bádání s muzeologií. Podobnou roli toho, který propojuje a spojuje, hrála a hraje Irena Štěpánová ale i v mnoha jiných kontextech – např. v propojování české a moravské etnologie (působením v redakční



radě *Národopisného věstníku*) či v uvádění mladých badatelů do řad České národopisné společnosti (kam na její doporučení vstoupila celá řada pražských etnologů a etnoložek, včetně autora tohoto medailonku). Myslím, že není vůbec přehnané konstatování, že jak touto integrující činností, tak neúnavnou badatelskou pílí je Irena Štěpánová více než důstojnou nástupkyní jiné slavné etnoložky působící na pražské katedře, etnoložky, se kterou ostatně sdílí celou řadu badatelských zájmů včetně lidového oděvu a muzeologie – totiž Drahomíry Stránské.

Petr Janeček
(Ústav etnologie FF UK)

JUBILANTKA JARMILA PECHOVÁ

Vstoupit do pracovny kurátorky etnografických sbírek Moravského zemského muzea v Brně Jarmily Pechové je radostný zážitek. Je to okénko jejího každodenního profesního života, který napovídá systematickou práci, pílí, krásu a řád: kartotéky, spisy, čitelný rukopis, ruční práce, fotografie, české a zahraniční knihy, vše v pěkném souladu a pořádku. Navíc člověka uvítá vlídná osobnost, na kterou se můžete obrátit a spolehnout. Tak jsem jubilantku poznala také na společných studiích v Brně na tehdejší Univerzitě Jana Evangelisty Purkyně, jako studentku a pomocnou vědeckou sílu ve fondu fotografií na katedře historie a etnografie střední, jihovýchodní a východní Evropy brněnské Filozofické fakulty. Jarmilu Pechovou prosadily výsledky práce, její trvalý zájem a vztah k oboru, a v neposlední řadě schopnost dobré spolupráce, k níž je oslovována etnolog a historik. Jubilantka spojuje základní a aplikovaný výzkum v českém a německo-českém prostředí na Moravě a dobře reprezentuje českou etnologii na poli muzejní, kulturní a vědecké práce již čtvrté desetiletí.

PhDr. Jarmila Pechová (rozená Čepeláková, nar. 3. 6. 1958 v Přerově) studovala etnografii a folkloristiku na Filozofické fakultě UJEP (dnes Masarykovy univerzity) v letech 1977–1981. Už za studií vynikala znalostmi, výtvarnými terénními výzkumy a fotografováním. Svědčí o tom její diplomová práce *Slovesné projevy v nouzové dělnické kolonii Kamenná čtvrť v Brně* (1981), kterou vedl profesor Bohuslav Beneš. Práce je moderně pojatá a nabitá prameny jedinečné hodnoty. Zájem o folkloristiku a duchovní kulturu spojila jubilantka dobře s hlavním zaměřením na hmotnou kulturu, jež přijala v zaměstnání v Etnografickém ústavu Historického muzea Moravského zemského muzea v Brně (dále jen MZM). Zvýšila si kvalifikaci studiem muzeologie (1984–1987), které završila prací *Vývoj sbírek pracovního nářadí v českých a moravských muzeích* (1987).

V muzeu pracuje jubilantka již třicet pět let (od roku 1983 dodnes) jako kurátorka sbírky řemesel, výrob a zemědělství. V souladu s programem MZM se zaměřuje zejm. na terén jižní a střední Moravy, pohybuje se v prostředí vesnice i města,

spolupracuje také s kolegy a informátory z Čech, ze Slovenska, z Německa a Rakouska. Ocenit je třeba metodiku práce jubilantky. Každé téma se snaží vyčerpat z muzeologických a etnologických hledisek, z recentních pramenů terénního výzkumu, z historických archivních zdrojů a také reflexí (v ústním podání, výtvarné kultuře, dobovém tisku apod.). Programovým propojením historické etnografie a etnologie se současností rozvíjí Jarmila Pechová odkaz brněnských studií a přináší nové poznatky. Za řemesly vidí vždy člověka tvůrce a bibliografie jubilantky napovídá, že vedle tradičních kovářů, bednářů, perníkářů, obuvníků ad. rozšiřuje spektrum etnografických dokumentů o profese perleťářů, přadlen, modistek, kloboučníků či ptáčníka. Na výstavách MZM měla Jarmila Pechová možnost prezentovat náměty chmelařství a piva, včelařství, perníkářství (ve spolupráci s Evou Večerkovou), zemědělství, zpracování mléka (s Irenou Ochrymčukovou), rybářství; mezinárodní ohlasu se dostalo výstavě o kovářství, která putovala do rakouského Hohenau (2004).

Výzkumná a publikační činnost Jarmily Pechové souvisí s programem muzea, vychází ale také z tvořivosti a terénních objevů jubilantky. Podílela se devatenácti hesly na národopisné encyklopedii *Lidová kultura* (sv. 1 a 2; eds. S. Brouček a R. Jeřábek. Praha: Mladá fronta, 2007), spolupracuje na lokálních a regionálních monografiích historického a vlastivědného typu. Z prozatím posledních prací Jarmily Pechové zaujmou kapitoly o hospodářském vývoji, řemeslech a celé další škále zaměstnání lidí v předměstském prostředí, jimiž se podílí na šestém dílu syntetického projektu *Dějiny Brna*. Dobré jazykové vybavení, archivní a současný terénní výzkum, v neposlední řadě i osobní kontakty umožnily jubilantce rozvinout pozoruhodné badatelské téma, život německých obyvatel v oblasti někdejšího jazykového ostrůvku na Vyškovsku a jejich současné aktivity v Německu. Věnuje se této problematice systematicky řadu let a výsledky, publi-



kované prozatím formou studií, článků a přednášek, už dnes ve svém celku znamenají etnologickou monografii modelové situace historické enklávy Němců na střední Moravě. Tato práce si zaslouží souborné dvojazyčné knižní vydání.

Osobně si velmi cením obětavosti a přínosu Jarmily Pechové pro etnografické muzejní sbírky, jejího umění zpřístupnit starý svět hmotné i duchovní kultury dnešní veřejnosti, trpělivosti v terénní práci a badatelských výsledků. Ve svém propojení otevírají další perspektivy výzkumu a prezentace české a německé lidové kultury na Moravě. K významnému životnímu jubileu přejeme oslavenkyni radost z díla a mnoho dobrého na dalších cestách.

Věra Frolcová
(Etnologický ústav AV ČR)

Výběrová bibliografie Jarmily Pechové:

Knihy a edice:

Pernikářské formy ve sbírkách Etnografického ústavu Moravského zemského muzea. Brno: MZM, 2014.

Antonín Procházka: *Paměti brněnského ptáčníka.* Brno: MZM, 2005 (editace a doslov, s K. Hudcem a H. Sutorovou).

Lidová kultura v muzeu. Sbírky Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně. Brno: MZM, 2013 (editace).

Katalogy výstav:

O pivu. Brno: MZM, 1995.

O perníku. Brno: MZM, 1999 (s E. Večerkovou).

Černé řemeslo aneb Není muže nad kováře. Brno: MZM, 2004.

A ta kráva mléko dává. Brno: MZM, 2006.

Víte-li pak, jak sedláček obilíčko seje ... Brno: MZM, 2009.

Ryba v lidové kultuře. Brno: MZM, 2015.

Kapitoly v knihách:

Řemesla, drobné živnosti, výroby a obchod. In: Kordiovský, Emil – Klanicová, Evženie (eds.): *Město Břeclav.* Brno: Muzejní a vlastivědná společnost, 2001, s. 474–487.

Zemědělství, řemesla a jiná zaměstnání. In: Nekuda, Vladimír (ed.): *Moravskotřebovsko, Svitavsko.* Brno: Muzejní a vlastivědná společnost, 2002, s. 317–350.

Řemesla a živnosti ve Velkých Pavlovicích. In: Kordiovský, Emil (ed.): *Město Velké Pavlovice.* Znojmo: FPO, 2002, s. 283–296.

Řemesla a živnosti v Lednici. In: Kordiovský, Emil a kol.: *Městečko Lednice.* Lednice – Brno: Obecní úřad – Muzejní a vlastivědná společnost, 2004, s. 554–571.

Zaměstnání obyvatel – zemědělství, živnosti, průmysl. In: Ondráčková, Milada et al.: *Vír v údolí Svatky.* Vír: Obec Vír, 2008, s. 122–135.

Strava obyvatel Líšně. In: Krafl, Pavel a kol.: *Moravy nebylo a Líšeň už tu byla. Vlastivědné kapitoly.* (= Historie a kultura Líšně, sv. 2). Brno: Statutární město Brno – Městská část Brno-Líšeň, 2012, s. 49–54.

Obchod a živnosti v Líšni do poloviny 20. století. In: Krafl, Pavel a kol.: *Moravy nebylo a Líšeň už tu byla. Vlastivědné kapitoly.* (= Historie a kultura Líšně, sv. 2). Brno: Statutární město Brno – Městská část Brno-Líšeň, 2012, s. 67–87.

Tradiční řemesla a zaměstnání v Bořeticích. In: Grúzová, Ludmila a kol.: *Bořetice v proměnách času.* Bořetice: Petr Brázda, 2013, s. 170–178.

Řemeslo a obchod v devatenáctém a v první polovině dvacátého století. In: Týnec. *Městečko na Podluží.* Týnec: Obec Týnec, 2016, s. 330–339.

Hospodářský vývoj v předměstských obcích. In: Fasora, Lukáš – Štěpánek, Václav (eds.): *Dějiny Brna 6 – Příměstské obce.* Brno: Statutární město Brno, 2017, s. 80–143, 170–178 (s V. Štěpánkem).

Řemesla, živnosti, domácí výroba, práce v továrnách a jiná zaměstnání v brněnských předměstských obcích. In: Fasora, Lukáš – Štěpánek, Václav (eds.): *Dějiny Brna 6 – Příměstské obce.* Brno: Statutární město Brno, 2017, s. 143–169.

Lidová strava na Brněnsku. In: Fasora, Lukáš – Štěpánek, Václav (eds.): *Dějiny Brna 6 – Příměstské obce.* Brno: Statutární město Brno, 2017, s. 181–192.

Studie a články:

Vývoj řemesel a živností v Jedovnicích v průběhu 20. století. *Folia ethnographica* 20, 1986, s. 63–76.

Kováři v okolí Brna. *Vlastivědný věstník moravský* 39, 1987, č. 1, s. 30–46.

Kováři na Moravě ve třicátých letech 20. století a jejich odborný tisk. *Folia ethnographica* 23–24, 1989–1990, s. 81–90.

Organizovanost a odborný tisk moravských kovářů. *Folia ethnographica* 25, 1991, s. 39–52.

Kovářský rod Kašpaříků z Blažovic. *Folia ethnographica* 29, 1995, s. 59–71.

Pěstování chmele a chmelařské slavnosti v Tršicích na Moravě. *Folia ethnographica* 30, 1996, s. 55–87.

Hody na sídlišti. *Národopisná revue* 7, 1997, s. 138–141.

Soupis máslových forem v Etnografickém ústavu MZM - využití počítače v muzejní praxi. *Folia ethnographica* 31, 1997, s. 51–65.

Postavení čeledi v rolnickém hospodářství. In: Krist, Jan (ed.): *Etika a tradiční lidová kultura.* Strážnice: Ústav lidové kultury, 1998, s. 60–71.

Formy na modrotisk ve sbírce pracovního nářadí EÚ MZM. *Folia ethnographica* 32, 1998, s. 85–102.

Podíl práce žen v řemeslech, živnostech a domácích výrobcích. *Folia ethnographica* 33, 1999, s. 63–78.

Hanácká doobíraná. Oslavy ukončení sklizně chmele v tršické chmelařské oblasti. In: Mikysková, Markéta (ed.): *Lidové obyčeje na Hané a jejich slovní, hudební a taneční projevy.* Vyškov: Muzeum Vyškovska, 1999, s. 137–146.

Kovářství na Hané. In: Hošková, Miloslava (ed.): *Tradiční lidová výroba na Hané. Její minulost a současnost.* Olomouc: Vlastivědné muzeum, 2000, s. 22–26.

K problematice výzkumu lidových řemesel v současnosti. In: *Metodika muzejní práce v terénu aneb Muzejník jako sběrač, lovec, objevitel.* Hodonín: Masarykovo muzeum, 2001, s. 7–11.

Pracovní návyky a profesní příprava v rolnickém a řemeslnickém prostředí. *Folia ethnographica* 34–35, 2000, s. 1–12.

Modrotiskové formy z Holancovy barvírny v Ivanovicích na Hané. *Národopisná revue* 12, 2002, s. 224–225.

Lidová řemesla a výroby v bývalém německém jazykovém ostrůvku na Vyškovsku. *Folia ethnographica* 36–37, 2002–2003, s. 105–119.

Z historie rolnických sušáren chmele na Tršicku. In: *Proměny hanácké vesnice.* Kroměříž: Muzeum Kroměřížska, 2003, s. 53–61.

Platby u kováře na přelomu 19. a 20. století. *Národopisná revue* 14, 2004, s. 99–101.

Vývoj tradičních řemesel a péče o ně ve 20. století. *Folia ethnographica* 38, 2004, s. 37–52.

Historie a současnost morkovického košíkářství. *Národopisný věstník* 21 (63), 2004, s. 121–129.

Zdobené vzorové kování ve sbírkách Etnografického ústavu Moravského zemského

- ho muzea. *Folia ethnographica* 39, 2005, s. 85–95.
- Svatba v bývalém německém jazykovém ostrůvku na Vyškovsku. *Folia ethnographica* 40, 2006, s. 55–87.
- K historii a současnosti řemesel a výrob na střední Moravě. *Národopisná revue* 17, 2007, s. 86–91.
- Zvyky spojené s narozením a úmrtím v bývalých německých obcích na Vyškovsku. *Vlastivědný věstník moravský* 69, 2007, s. 256–263.
- Brněnští kloboučníci a modistky. *Folia ethnographica* 41, 2007, s. 45–67.
- Dar a obdarování v lidové písni a slovesnosti. In: Tarcalová, Ludmila (ed.): *Dary a obdarování*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum, 2007, s. 177–184.
- Svatba v bývalých německých obcích na Vyškovsku. In: *Oznamuje se láskám našim ... aneb svatby a svatební zvyky v českých zemích v průběhu staletí*. Pardubice: Východočeské muzeum, 2007, s. 203–213.
- Výroční obyčej a zábavy v bývalém německém jazykovém ostrůvku na Vyškovsku. *Vlastivědný věstník moravský* 60, 2008, s. 279–289.
- František Pospíšil a Selské oddělení zemského muzea. In: Dvořáková, Hana (ed.): *Hanák na Pacifiku. Zapomenutá osobnost Františka Pospíšila / A Man from Haná on the Pacific Coast. The forgotten figure of František Pospíšil*. Brno: MZM, 2008, s. 109–113.
- Ohlasy na vznik republiky v řemeslnickém a živnostenském tisku. *Folia ethnographica* 42, 2008, s. 81–92.
- Slowakische Drahtbinder im mährischen Landesmuseum. *Kleiner Brünner Gassenbote* 7, 2008, č. 1, s. 23–26.
- Z dějin řemesel a živností v Mikulově. *Jižní Morava* 44, sv. 47, 2008, s. 125–138.
- Die Beziehungen der Wischauer Sprachinsel zu Brünn. *Wischauer Heimatbote* 2009, č. 2, s. 2–3.
- Život dětí v obcích bývalého jazykového ostrůvku na Vyškovsku. *Národopisná revue* 19, 2009, s. 32–45.
- Religiozita v obcích bývalého vyškovského jazykového ostrůvku. *Folia ethnographica* 43, 2009, s. 95–113.
- Výroční obyčej a zábavy v bývalém německém jazykovém ostrůvku na Vyškovsku. Od Nového roku po výmlat. *Vlastivědný věstník moravský* 61, 2009, s. 272–296.
- Vybavení venkovské a městské domácnosti v první polovině 20. století. *Folia ethnographica* 44, 2010, s. 49–68.
- Osvícený panovník Josef II. a jeho „císařská orba“. In: Galuška, Luděk et al. (eds.): *Poklady Moravy. Příběh jedné historické země*. Brno: MZM, 2010, s. 205–214.
- Tvorba a prezentace sbírek pracovního nářadí v Etnografickém ústavu Moravského zemského muzea. In: *Muzeum Brněnska. Sborník. Předklásteří*: Muzeum Brněnska, 2010, s. 20–27.
- 65 let v Německu. Integrace bývalých obyvatel vyškovského jazykového ostrůvku v Německu a jejich vazby na starou vlast. *Národopisný věstník* 28 (70), 2011, č. 1, s. 43–60.
- Zpracování perleti v Předíně. *Folia ethnographica* 45, 2011, s. 147–168.
- Zaměstnání obyvatel bývalého německého ostrůvku na Vyškovsku. In: Mitáček, Jiří – Galuška, Luděk (eds.): *Stopy minulosti. Věda v Moravském zemském muzeu na přelomu tisíciletí*. Brno: MZM, 2011, s. 423–439.
- Všední a sváteční strava v německých obcích vyškovského jazykového ostrůvku. *Folia ethnographica* 46, 2012, s. 41–59.
- Sbírka pracovního nářadí. In: Pechová, Jarmila (ed.): *Lidová kultura v muzeu. Sbírky Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně*. Brno: MZM, 2013, s. 11–35.
- Rukopisné záznamy Miroslavy Ludvíkové k výzkumu lidové stravy. *Folia ethnographica* 47, 2013, s. 199–218.
- Výroba líkérů na území Velkého Brna v první polovině 20. století. In: *Němci v českých zemích. Die Deutschen in den böhmischen Ländern VII*. Ústí nad Labem: Společnost pro dějiny Němců v Čechách, 2013, s. 53–64.
- Odras tradice a její nositelé v současných výrobcích na Moravě. *Etnologické rozpravy* 20, 2013, č. 1–2, s. 191–202.
- Tradiční řemesla a zaměstnání v Bořeticích. *Jižní Morava* 49, 2013, sv. 52, s. 279–291.
- Ryba v lidové kultuře. In: Číhal, Petr (ed.): *Zoomorfí tematika v lidové tradici*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum, 2014, s. 148–165.
- Zaměstnání ve Šlapanicích a bednářská rodina Schofových. *Folia ethnographica* 48, 2014, s. 71–83.
- Řemesla a živnosti v Brně-Tuřanech před rokem 1948. *Folia ethnographica* 49, 2015, s. 199–218.
- Zuby a ústní dutina v léčbě a prevenci. In: Číhal, Petr (ed.): *Léčení a léčitelství v lidové tradici*. Uherské Hradiště: Slováké muzeum, 2015, s. 181–191.
- Nositelia tradície v súčasných výrobách na Morave. *Remeslo, Umenie, Dizajn* 2015, č. 1, s. 30–33.
- Obuv a obuvníci v obcích bývalého německého ostrůvku na Vyškovsku. In: Štýbrová, Miroslava (ed.): *Obuv v historii 1714*. Zlín: Muzeum jihovýchodní Moravy, 2014, s. 94–101.
- Identita a životnost tradice v brněnské městské části Tuřany. In: Křišková, Zdena (ed.): *Kultúrne dedičstvo a identita*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, 2016, s. 133–144.
- Drobný průmysl a podnikání v Brně-Tuřanech v období první republiky. In: Čapka, František – Slabotinský, Radek (eds.): *K problematice dějin průmyslu, techniky a exaktních věd v českých zemích a na Slovensku v 19. a 20. století*. Brno: Technické muzeum v Brně, 2017, s. 142–152.
- Nezemědělská zaměstnání v Brněnských Ivanovicích do poloviny 20. století. *Folia ethnographica* 51, 2017, s. 81–104.

Výstavy:

- Zemědělství* (repase ve vstupní části expozice EÚ MZM 1994).
- O pivu* (EÚ MZM 1995).
- Vzpomínka na Národopisnou výstavu československou* (EÚ MZM 1995, autorský podíl).
- O pivu* (Muzeum Těšínska, výstavní prostory v Havířově 1996, autorský podíl).
- Město a sněm v Kroměříži* (EÚ MZM 1998, autorský podíl).
- O pivu* (Muzeum Třineckých železáren a města Třince 1998, autorský podíl).
- Kde se pivo vaří* (Městské muzeum Břeclav 1998–1999, autorský podíl).
- O perníku* (EÚ MZM 1999–2000, s E. Večerkovou). Reprízy: Mikulov (2000), Uherské Hradiště (2000–2001), Ivančice (2001–2002).
- A ta kráva mléko dává* (Okresní muzeum Brno-venkov v Předklášteří 2002, s I. Ochrymčukovou). Reprízy: Uherské Hradiště (2003), Břeclav (2004), Hodonín (2004), Brno (2006), Praha – NZM (2007).
- Současné lidové řemeslo a umělecká výroba* (Mramorové sálky MZM 2003). Repríza: Bučovice (2007).
- Černé řemeslo aneb Není muže nad kováře* (EÚ MZM 2004). Reprízy: Hodonín (2005), Hohenau (2006), Předklásteří (2006), Ivančice (2006).
- Víte-li pak, jak sedláček obilíčko seje...* (EÚ MZM 2009).

Ryba v lidové kultuře (EÚ MZM 2015–2016). Příprava čtyř doprovodných programů ve spolupráci s Rybníkářstvím Pohořelice a s Národním zemědělským muzeem – Muzeem lesnictví, myslivosti a rybářství. Repríza: Chrudim (2017).

ODEŠLA MILADA BIMKOVÁ

Pašijový týden před Velikonocemi je pro mnohé časem rozjímání, očisty, klidu i mlčenlivosti. Možná je symbolické, že právě v tomto čase, dne 27. března letošního roku, odešla v požehnaných jednadvedesáti letech Milada Bimková – sběratelka lidových tanců, národopisná pracovnice, tanečnice a žena, kterou víra provázela celý život. Narodila se 6. 6. 1926 v Hodoníně a celý svůj život se zabývala tancem – ať už jeho praktickou stránkou, či jeho studiem, výukou, srovnáním a zápisem. Jako mladá dívka navštěvovala semináře rytmické gymnastiky a po ukončení reálného gymnázia v Hodoníně (1938–1946) byla přijata do tanečního oboru na Státní konzervatoři v Brně pod vedením Maryny Úlehlové (1946–1948). Poté vyučovala tanec a pohybovou výchovu na mateřských a měšťanských školách v Hodoníně, Kyjově a nejbližším okolí. Jejím snem, který si úspěšně splnila, bylo založení vlastního tanečního studia (1952–1957). Věnovala se zde pohybové a taneční přípravě a později také výuce lidových tanců.

Díky své profesorce, manželce Vladimíra Úlehly, se Milada Bimková během studia na konzervatoři blíže seznámila s lidovým tancem a taneční folkloristikou a této oblasti se začala od konce 40. let 20. století intenzivně věnovat. První systematické sběry tanců provedla v lokalitách kyjovského Dolňácka (1949–1951), při zapisování v terénu při tom spolupracovala nejčastěji s Janem Seehákem (1910–1978). Sama k této životní etapě poznamenala: „*Hudební skladatel a profesor rytmiky Jan Seehák z Prahy [...] zapisoval taneční písně včetně rytmu*

a tempa k tanci (magnetofony ještě nebyly), a teprve potom jsem mohla upřesnit popisy tanců podle taktů. [...] Společně jsme zpracovali ucelenou sbírku se stovkou tanců a sto padesáti tanečními písněmi. To byl základ mé sběratelské praxe. Naše úspěšná práce spočívala nejen na důvěře, kterou k nám lidé měli, ale i na jejich ochotě a pochopení naší činnosti.“ (In: *Lidové tance kyjovského Dolňácka*. Kyjov 2008: s. 9.)

Znalost terénu a orientace v něm byly pro M. Bimkovou výhodou. Dokázala se snadně vcítit do prostředí, v němž její informátoři žili a působili. S některými pracovala opakovaně, takže mohla zápisy aktualizovat a doplňovat. Kromě slovního popisu tance zachycovala i poznámky respondentů k taneční a hudební situaci a nezhádka také doplnila své materiály o fotodokumentaci. Opisy tanečních zápisů poskytla na žádost Karla Vetterla, někdejšího vedoucího pracovníka brněnského Ústavu pro etnografii a folkloristiku (dnes Etnologický ústav AV ČR), do sbírkových fondů zmíněné instituce (600 písní a 214 popisů tanců).

Věnovala se také výzkumu dětského folkloru – zvláště tanečním hrám dětí na Kyjovsku (*Pomněnky – dětská říkadla, písně, hry a tance z Dolňácka*. Ed. Zdeněk Kaňa. Kyjov [2008]). Díky pečlivosti a systematickosti, s níž při zapisování postupovala, přizval K. Vetterl M. Bimkovou k externí spolupráci s brněnským akademickým pracovištěm, a to k výzkumu lidových hudeb a muzikantských rodů na Vyškovsku, Hodonínsku a také Kyjovsku (1968–1973). Výsledky rozsáhlého výzkumu byly využity pro zpracování jejich společné kapitoly o hudebním folkloru v publikaci *Kyjovsko* v rámci edice *Vlastivěda moravská* (Brno 1970, s. 229–242).

To, co Milada Bimková načerpala v terénu, se snažila předávat dál. Spolupracovala jako choreografka a metodička s řadou slováckých krúžků na Kyjovsku a Hodonínsku. Mnohé z těchto kolektivů dodnes z její práce vycházejí. Kromě taneční, metodické a sběratelské praxe se M. Bimková věnovala také výzkumu hudební historie a tradičních projevů lidové kultury v některých slováckých obcích.



Milada Bimková se svým portrétem z dob konzervatorních studií. Foto Rostislav Marada 2016

Část svých tanečních výzkumů vydala již v 60.–80. letech 20. století především díky městským a okresním kulturním střediskům (výběrová bibliografie M. Bimkové viz NR 2/2016), uceleně vyšly její sběry z Kyjovska v edici *Lidové tance z kyjovského Dolňácka* (ed. K. Císaríková. Kyjov 2008).

Vykonaná práce na poli studia lidového tance řadí Miladu Bimkovou mezi taková jména moravské taneční folkloristiky, jako byly Zdenka Jelínková (1920–2005), Ludmila Mátlová-Uhrová (1908–1978) nebo Hana Podešvová-Dymerová (1927–1989). Čest její památce a tanečnímu odkazu.

Klára Císaríková
(Etnologický ústav AV ČR)

BRNĚNSKÝ KONCERT K POCTĚ FRANTIŠKA SUŠILA

Dne 1. června 2018 se v brněnském Besedním domě uskutečnil koncert nazvaný *Pocta P. Františku Sušilovi* s podti-

tulem *Večer k 150. výročí úmrtí významného moravského buditele a sběratele lidových písní*. Program připravili Libor Jan, vedoucí Historického ústavu FF MU, a Václav Štěpánek z Ústavu slavistiky FF MU ve spolupráci se Slováckým krúžkem v Brně, Maticí moravskou, Moravským zemským muzeem a Historickým ústavem FF MU. Záštitu nad koncertem převzali brněnský biskup Vojtěch Cikrle, hejtmán Jihomoravského kraje, primátor města Brna a rektor Masarykovy univerzity.

Oba autoři pečlivě vybrali z třetí Sušilovy sbírky (*Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými*, 1853–1859/1860) na šedesát písní z regionů, v nichž tento kněz texty i nápěvy ponejvíce zapisoval, a zadali je vybraným muzikám, individuálním zpěvákům a sborům k nastudování. Vzhledem k Sušilově pracovní metodě (z několika variant písně, zapsaných u více zpěváků v různých regionech, sestavil znění, které nejlépe vyhovovalo jeho etickému a estetickému přesvědčení a to pak otiskl) mohli autoři přidělit interpretům i nelokalizované písně, aby je přizpůsobili svému regionální-

mu cítění. Bylo tomu tak hned v úvodu večera, kdy legendě *Utrpení Páně* vtiskl nezaměnitelný horňácký charakter Petr Mička a jeho hudecká muzika. Gajdošská muzika Jana Huňáře ze Staré Břeclavi se svými sólisty a mužským sborem Starobřeclavjané přednesla písně z Podluží a přilehlých oblastí, přičemž verbuňkovou píseň *Páni, páni, vojanští páni* obohatila i příslušným tanečním projevem, byť v úsporné podobě, neboť množství mikrofonů na pódiu nedovolilo větší prostorové rozvinutí tance. Valašsko představila Hudecká muzika Luďka Bětáka a velmi přirozený projev zpěvačky Magdaleny Říčné. Ženský sbor Slováckého krúžku v Brně, doprovázený krúžkařskou muzikou, zazpíval tři písně z Kyjovska. Brněnsko představili Lišňáci se sólistkou Sárrou Jozovou a vojenské písně zazpívaly spojené mužské sbory ze Žatčan a Slováckého krúžku v Brně. Lidovou píseň z Hanáckého Slovácka posluchačům přesvědčivě přiblížili Jaroslav Homola a Jana Švaňhalová ze Žďanic. Početný Mužský sbor z Kyjova s vervou zazpíval celkem dvanáct písní táhlých i k tanci skočných. Tento tanec jsme sice neviděli, zato následující lašský starodávňý na píseň z Příborska v podání dvou párů byl vznešeně působivý; překvapivě jej doprovázela podlužácká muzika Matěje Kúřečky ze Starého Poddvorova. Ta pak zahrála i písně z Podluží a kulturně blízkého Cahnova. Matěj Kúřečka svým vzhledem sice působí křehce, jeho tenor však zní bohatyřsky. Tato muzika své vystoupení obohatila i ukázkou v terénu již zaniklých oděvních součástí: mužských látanic, soukenných nohavic v namáhaných místech na kolenou a bocích pošíťých koženými záplatami, a ženského kabátku zvaného „bélešnica“, který oblékla sólová zpěvačka Andrea Maděryčová.

F. Sušil sbíral písně také na moravských Kopanicích a deset z nich zaznělo v podání Hudecké kopaničářské muziky Jana Rapanta ze Starého Hrozenkova a sólistek Jany Babrnákové a Štěpánky Bublákové, jež přednesly s velkým citem dvě ukolébavky. Petr Mička se svou hu-



Společný závěr účinkujících koncertu *Pocta P. Františku Sušilovi*. Foto Michal Růžička 2018

deckou muzikou zazpíval táhlé i písně k tanci sedlácká z Hornácka. Mužácký sbor z Lanžhota sice nebyl tak početný jako ten z Kyjova, nicméně přednesl určené písně se zaujetím a procítěně a zpěváci si pro tuto příležitost oblékli obnovený mužácký kroj. Ztišení přinesla píseň *Vím já zahrádku*, Sušilem zařazená do oddílu písní posvátných. Zpěváka Ludka Bětáka při ní na cimbál doprovodil Jiří Petrů. Na závěr u podání všech účinkujících zazněla moravská poutní píseň ke sv. Cyrilu a Metodějovi (tzv. velehradská hymna) *Bože, cos ráčil*, doprovázená dechovým triem z Vrbiče. Zcela zaplněný sál odměnil skvostný umělecký zážitek nadšeným a uznalým potleskem ve stoje.

Díky finanční podpoře Ministerstva kultury, Jihomoravského kraje, Statutárního města Brna a Masarykovy univerzity mohl být vydán programový sborník, v němž jsou uvedeny všechny přednesené písně s pořadovými čísly, pod nimiž jsou zařazeny v kritickém vydání Sušilovy sbírky, které v roce 1941 vydali Bedřich Václavek a Robert Smetana (byť u písně *Větr-li to fučí* je nedopatřením uvedeno číslo S 757 místo S 755). Sborník obsahuje jmenovitě výčet všech účinkujících muzikantů, zpěváků sólových i sborových. Sušilovu sběratelskou činnost přibližuje text obou autorů programu, Václava Štěpánka a Libora Jana, buditelské, pedagogické a teologické působení kněze zhodnotil Hynek Šmerda, který se tomuto tématu věnoval již v disertační práci, obhájené na Katedře církevních dějin Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích v roce 2011.

Oběma autorům koncertu patří poděkování za přípravu večera plného půvabné lidové poetiky a krásných melodií a interpretům za to, že zapsaným textům a nápěvům vtiskli nový život. Jen pro doplnění: František Sušil se narodil 14. 6. 1804 v Rousínově a zemřel 31. 5. 1868 v Bystřici pod Hostýnem.

Jitka Matuszková
(Brno)

SOUTĚŽ „DĚTI A PÍSEŇ – ZPĚVÁČEK 2018“

V sobotu 2. června 2018 jsem měla možnost zúčastnit se jako člen poroty celostátního kola soutěže Děti a píseň – Zpěváček 2018. Pro mě jako pro badatelku dosud se zabývající hudbou cizineckých komunit v České republice a posléze hudebními aktivitami současných vídeňských Čechů, to byla velmi zajímavá, nejen hudebně-etnografická zkušenost. Nestor etnomuzikologie a shodou okolností pražský rodák Bruno Nettel byl mezi badateli, kteří si uvědomili potřebu a užitečnost obrácení pozornosti zájmu výzkumníků od studia vzdálených hudebních kultur ke své vlastní. Jeho *Heartland Excursions: Ethnomusicological Reflections on Schools of Music* (1995) patří dnes již skoro k etnomuzikologické klasice, která se věnuje hudebněantropologickému zkoumání světa hudebních škol zaměřených na západní uměleckou hudbu na americkém Středo-západě. Nettel zde názorně předvedl, že přístup

k „naší“ vlastní hudbě, jejímu hodnocení, způsobu předávání (a dalším aspektům konceptualizace) může leccos vypovědět o nás samotných a o naší kultuře celkově. Během poslechu a hodnocení jednotlivých zpěváků, následné diskuse poroty a posléze v celkové reflexi mé účasti na soutěži a pozorování všech aktérů jsem si položila následující otázky: jací jsou dnešní malí zpěváčci lidových písní z České republiky a jaký obraz o pěstování folkloru lze skrze pozorování soutěže získat?

Soutěž Děti a píseň – Zpěváček je úzce spjata s Brněnským rozhlasovým orchestrem lidových nástrojů (dále BROLN), neboť těleso stálo díky svému dlouholetému dramaturgovi Jaroslavu Jakubčíkovi v 70. letech 20. století u jejího vzniku. Cimbálová muzika, která je pokračovatelem původního mohutného rozhlasového tělesa, doprovází zpěváčky nejen na celostátní přehlídce, ale již v Moravsko-slezském zemském kole. Doprovod českých zpěváků v rámci celostátního kola pak zajišťuje vybraná česká muzika: letos to byl soubor Dobrna.



Z celostátního kola soutěže Děti a píseň – Zpěváček 2018. Foto Markéta Varmužová

Jak vyplynulo z diskuse poroty, úroveň muzik přizvaných k doprovázení českých zpěváků bývá rok od roku různá. Zpěváčci z Moravy a Slezska tedy mají určitou výhodu, neboť jsou s muzikou sžiti už ze zemského kola.

„Zpěváček“ má několikastupňovou hierarchii. Začíná se od oblastních místních kol, z nichž se děti od deseti do patnácti let dostávají do regionálních kol, aby se posléze utkali v Českém zemském kole a kole Moravsko-slezském. Vrcholem soutěže je pak celostátní kolo, v roce 2018 s deseti soutěžícími z Moravy a Slezska a osmi dětmi z Čech. Na celostátní soutěžní přehlídce porota vybírá první desítku nejlepších zpěváků, v které se v podstatě rozdělují první a druhá místa, pořadí se ovšem neudává. Porohodné jsou počty dětí v jednotlivých kolech, resp. porovnání jejich vzájemných poměrů. Zatímco do českého zemského kola postupují z jednotlivých regionů dva až tři zpěváčci, na Moravě může postoupit třináct dětí ze Slováků a po šesti dětech z Lašska a Valašska. Z diskuse poroty a postřehů z regionálních kol bylo patrné, že zpěvnost dětí zejména na Slovácku je ve srovnání například s Prahou a Středočeským krajem v současnosti nesrovnatelně větší. Jistě tak není náhodou, že se celostátní kola v posledních pěti letech konala vždy na Moravě.

Soutěž má jasně daná pravidla: děti mají přednést dvě písně, jednu ve volném tempu rubatového charakteru, druhou svižnější a rytmickou. Zajímavé je, že děti mají v podstatě přijíždět jako reprezentanti „svého“ regionu. K požadavku na náležitý výběr písní pro daný region se řadí také účast v kroji. Ta sice povinná není, ale je evidentně „vítaná“. Mezi soutěžícími ostatně nebyl nikdo, kdo by v kroji nevystupoval. Někteří členové poroty proto hodnotili i náročnost zpěvu s ohledem na prvky kroje, zejména pokrývky hlavy. Nejvíce se však přihlíželo ke stylovosti, tj. zda je projev zpěváčka v souladu s deklarovaným regionem a jeho specifiky. Samozřejmě vy-

vstává otázka, jak přesně dnes tato kritéria určovat, když často – i dle některých porotců – již není, kdo by dětem folklor autenticky předával. Často tak ve výkonech dětí slyšíme regionální „mix“ dílčích prvků. Ostatně vztahování se např. k Moravě a nikoli jen k některé z oblastí zřejmě do budoucna bude i pro řadu aktivních hudebníků podstatnější. Jak deklarují pořadatelé, cílem soutěže je podpora vztahu k lidové písni, zpěvnosti u dětí a mládeže, v neposlední řadě i setkání dětí z různých regionů.

Jak vypadaly pěvecké výkony dětí? Při představování jednotlivých soutěžících vždy zaznělo i několik informací o nich, jejich rodinném zázemí, hlasovém (ne)školení, o příležitostech ke zpěvu i dalších zájmech. Různost dětí ve všech těchto oblastech se pochopitelně odrážela v projevu: děti, které zpívají od raného věku a jaksi „přirozeně“ doma, obvykle s nejužší rodinou, zpívaly skutečně spontánně (i včetně přirozeného užívání dialektu v pěveckém projevu). Asi nejdojemnější pro celou porotu byl desetiletý chlapec ze Slováků, který zpívá – jak sám řekl – „doma s tatínkem“, chtěl by být dřevařem a z plna hrdla a odhodlaně spustil svůj soutěžní repertoár. Mě osobně velmi zaujaly ještě tři malé zpěvačky ze Slováků. Naopak u některých dětí bylo znát, že ani ony, ani možná jejich učitelé zpěvu nemají jasnou představu o tom, jak by měli ke zpěvu lidové písně přistupovat. Mnohým zpěvákům se tak vedle nevyrovnaných vokálů a rezerv práce s dechem a nevhodného způsobu frázování ukrádají do projevu nejrůznější popové manýry. To ale není nijak překvapující: populární hudba může být pro některé takřka jediným „vzorem“ zpěvu v češtině, protože často tvoří většinu toho, s čím se děti jako aktivní posluchači setkávají. Dále je to všudypřítomný hudební šum linoucí se z reproduktorů v autorádiích i nákupních centrech, který působí bezděčně a každý je mu vystavován takřka denně, ať chce nebo ne. Tento fakt však nelze brát jako výtku či stesk, ale jako prostou realitu dneška.

U dětských soutěžících je náročné stanovit věkové hranice různých kategorií. Ve „Zpěváčkovi“ soutěží děti od deseti do patnácti let: je tedy příznačné, že zejména u dívek jsou velké rozdíly mezi ještě dětskými hlasy a prakticky dospělým projevem dívek již po mutaci. Na druhou stranu výraz některých písní i u starších soutěžících zpěvaček stále ještě odpovídá dětskému požitku.

Závěrem si dovoluji nadnést drobnou úvahu o tom, co soutěž vypovídá o vztahu nejmladších interpretů k folkloru. Svými pravidly vede – přinejmenším na pódiu – k jasné regionální identifikaci dětí. Vedle tzv. autenticity je tak i regionální identifikace, resp. to, zda je, či není situační, otázkou k úvaze: řada dětí jistě má nejbližší i vzdálenější předky z jiných regionů, než kde zrovna žijí. Bylo by třeba dalšího výzkumu k zodpovězení otázky, do jaké míry se skutečně skrze zpívání lidových písní s daným regionem identifikují. Na druhou stranu u dětí z větších měst se očekává, že například přednesou repertoár souboru, jehož jsou členy (a soubory v Praze nezpracovávají pouze pražský materiál atd.). Kolik ze soutěžících je aktivními členy souborů, podmiňuje otázku, do jaké míry je folklor dnes úzce „insiderovskou“ záležitostí. Kolik zájemců o něj nefiguruje v žádném souboru a jak to pak ovlivní jejich projev? V neposlední řadě je možné si všimnout, že k folkloru (a to nejen v podání jeho dětských interpretů) mají afinitu křesťanský orientovaná média: mediálním partnerem soutěže je vedle Českého rozhlasu Brno Radio Proglas. Folklor se také pravidelně objevuje jako hlavní, ale i doplňující složka pořadů TV Noe. Zdá se, jako by se tu tak dávala najevo sounáležitost určitých tradičních hodnot, k nimž v českém prostoru lze řadit vedle křesťanství právě i lidovou hudbu. Vzhledem k rozsahu této zprávy je tu místo jen na několik málo postřehů. Hudební svět malých zpěváků lidových písní by si ale jistě zasloužil další pozornost etnomuzikologů.

Zita Skořepová
(Etnologický ústav AV ČR)

„PROČ TO VYPRÁVÍM?“ PRVNÍ POLOVINA 20. STOLETÍ V PÍSEMNÝCH VZPOMÍNKÁCH NĚMECKÝCH OBYVATEL BRNA / „WARUM ERZÄHLE ICH DAS?“ DIE ERSTE HÄLFTE DES 20. JAHRHUNDERTS IN SCHRIFTLICHEN ERINNERUNGEN DEUTSCHER BEWOHNER BRÜNNEN. Zpracovala a k vydání připravila Jana Nosková. Bearbeitet und zur Herausgabe vorbereitet von Jana Nosková. Brno: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Praha – pracoviště Brno; Statutární město Brno – Archiv města Brna, 2016, 636 s.

Publikace je rozšířením a doplněním knihy *„Měla jsem krásné dětství“ / „Ich hatte eine sehr schöne Kindheit“*, kterou zpracovaly a k vydání připravily Jana Nosková a Jana Čermáková (Brno 2013). Obsah recenzovaného svazku je opět dvojjazyčný – česko-německý – a je seřazen do oddílů „Písemné autobiografické prameny německých obyvatel a obyvatel Brna ze sbírek Etnologického ústavu AV ČR“, „Citovaná literatura“, „Ukázky“ (s. 73–509), „Slovníček“ (podílela se J. Čermáková), „Literatura a prameny“, „Uličník“, „Jmenný rejstřík“ a „Geografický rejstřík“.

Obě publikace se věnují vzpomínkám německých obyvatel Brna na jejich život od dob dětství až po rok 1945. Na rozdíl od první knihy, v níž J. Nosková otiskuje autentické rozhovory s informátory, jsou v knize *„Proč to vyprávím?“* publikovány autobiografické písemné vzpomínky a prameny, které byly na písemnou výzvu získány od samotných autorek a autorů nebo od jejich potomků, kteří byli ochotni texty a materiály zaslat na brněnské pracoviště Etnologického ústavu AV ČR, kde jsou uloženy. J. Nosková měla při výběru ukázek k dispozici nejrozličnější vzpomínkové texty od jednácti osob (třináct žen, osmnáct mužů). Většina z nich se narodila v Brně a prožila zde svůj život do roku 1945, popř. 1946, kdy musela Brno opustit. Ze za-

slaných autobiografických textů vybra- la J. Nosková pro knihu jedenáct, které představují různé druhy pramenů: deník, životopisné zápisky, kratší i delší autobiografie. Kritériem bylo i stáří autorů (tři jsou narozeni před rokem 1914, ostatní v meziválečném období, z toho čtyři ženy a sedm mužů). Muži ve svých vzpomínkách mají na rozdíl od žen komentáře k politické situaci v meziválečném Československu a historické exkurzy. Většina textů jsou staršího data a vznikly často na přání vlastních dětí.

V rozsáhlé úvodní studii seznamuje J. Nosková čtenáře s odbornou problematikou související s definováním nejrůznějších druhů autobiografických pramenů a jejich forem (deníky, dopisy, memoráty, autobiografie apod.). Sleduje jejich dlouhou historii i to, jak se za posledních sto let změnil celkový pohled na tento žánr. Všímá si rovněž fungování paměti – jak pracuje s informacemi a jak je zpracovává. Řeší i důležitou otázku zapomínání, protože to je prioritní při hodnověrnosti obsahu, rozsahu i celkovém vyznění textů. Zkoumá tedy paměť jako sociální fenomén. Nad tímto faktem

se zamýšlí i informátor P. J. F.: *„Paměť je zvláštní věc. Člověk si pamatuje jen hrstku příběhů – od událostí, o nichž referuji, už navíc uplynulo šedesát let. Vzpomínka může být často zkreslená. Navíc si pamatujeme spíš pozitivní než negativní události.“* (s. 423)

V podkapitole „Nástin historických událostí a jejich obraz v publikovaných materiálech“ upozorňuje badatelka na to, jak jsou názorový svět a životní zkušenosti osob, které se narodily v první polovině 20. století, výrazně ovlivněny historickými událostmi. Tito lidé prožili řadu zlomových okamžiků v dějinách (první a druhá světová válka, hospodářská krize, holokaust, nucený odchod) a *„nevypovídají pouze o vlastním životě, ale také představují formu vyjednávání o historické pravdě“* (s. 28).

Psané vzpomínky zachycují a reflektují nejen osobní každodenní život, ale i pohled na celkový život německých obyvatel Brna v první polovině 20. století. Mají však jinou formu než v knize *„Měla jsem krásné dětství“*, ačkoliv i zde jsou důležitým tématem dětství, mládí, život v rodině, škola, kamarádi a přátelé, hodnocení různých historických událostí a česko-německého soužití. Významnou a velkou roli hraje v těchto vzpomínkách druhá světová válka. Líčí život té doby nejen v Brně, ale i na frontě (pracovní povinnost, povolání do války, bombardování Brna, poslední měsíce války, konec války, pracovní tábory a vysídlení).

Řada autorek a zvláště autorů hledá odpověď na otázky, kdy to všechno začalo i proč a jak to skončilo. Historické události a jejich zhodnocení z pozice vypravěčů jsou společným tématem všech otištěných vzpomínek. Titul knihy *„Proč to vyprávím?“*, použitý Noskovou, je vlastně citát, který odkazuje na postoje autorů dvou vzpomínek: *„Proč to vyprávím? Protože bych se chtěla ohlédnout nazpět, vzpomenout si... To vše píšu na paměť [...] svého kamaráda Kurtla a té malé dcery židovského zubaře z náměstí U Městského domu“* (s. 244); *„Tak proč to vůbec vyprávím? Ten, kdo zapomene*



na poučení z historie, musí ji prožít znovu“ (s. 423).

Je třeba vyzdvihnout výběr materiálů. J. Nosková ho sestavila tak, že je nejen čtenářsky přitažlivý, ale i poučný jak pro laickou veřejnost, tak pro odborníky. Po stránce odborné představuje kniha v několika ohledech mimořádně kvalitní přínos. Ten netkví jen v značném rozsahu a precizním způsobu zpracování vstupní studie a doprovodného materiálu, jako jsou slovníček, tzv. uličník s konkordancí českých, německých a dnešních názvů ulic. Kniha je především významná tím, že etnolog studující multikulturalitu ve městě zde najde bohatý pramen k osvětlení konkrétních otázek společného soužití českého a německého obyvatelstva Brna. Různorodé pohledy konkrétních lidí žijících zde v první polovině 20. století očima německé menšiny zaplňují mezeru, jakou představovala absence podrobné studie. Práce je cenná také pro studium témat historických a sociálních. Ukazuje totiž, jak se náhled lidí na fakta, která museli prožít během svého života, proměnil. Je často jiný než pohled historika a je jeho plnohodnotným doplňkem. Dílo J. Noskové má metodologický aspekt: je významným přínosem ke studiu nejen obecných znaků interetnické problematiky, ale také k výzkumům, zpracovávajícím a interpretujícím vzpomínky fixované písemnou formou. Z textů knihy lze poznat, jak mnozí toužili z iniciativy svých potomků uvidět svou bývalou domovinu a objevit staré kořeny. Tyto cesty se staly silným pramenem vzpomínek, prostřednictvím kterých udržuje vědomí kontinuity se starým domovem. „Byla to krásná doba, ale dějiny si zahrály s námi lidmi čertovskou hru. Já jsem ji musela hrát spolu. Ale jsem hrdá na to, že mohu říct: pocházím z Moravy, ze středu Evropy. Jsem Brňanka.“

Jana Nosková připravila dílo, které je významem přínosem ke studiu interetnických vztahů ve velkoměstském prostředí.

Marta Šrámková
(Brno)

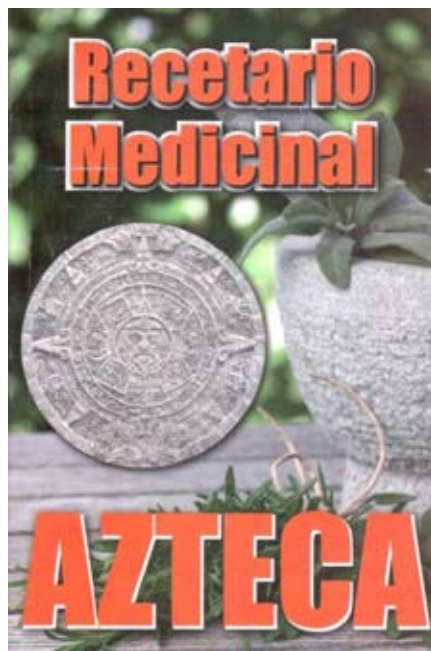
KOLEKTIV AUTORŮ: RECETARIO MEDICINAL AZTECA. Mexico: Editorial Época, S. A. C. V., 2018, 95 s.

V roce 1989 vydal Heriberto García Rivas nesporně zajímavou publikaci nabízející pohled do poněkud opomíjené, nicméně velmi důležité součásti každodenního života předkolumbovských obyvatel dnešního Mexika. Pod titulem *Předšpanělská mexická kuchyně. Strava dávných Mexičanů (Cocina prehispánica Mexicana. La comida de los antiguos mexicanos*. México: Panorama) vyšla práce postihující tuto důležitou součást kultury ve všech jejích souvislostech – základními kuchyňskými surovinami počínaje a přehledem předkolumbovských jídel, z nichž mnohá tvoří součást dnešní mexické kuchyně, konče. Recenzovaná publikace svým způsobem patří ke stejnému druhu a zaměřuje se na mexickou předkolumbovskou farmakologii: nejvýstižněji lze její název přeložit jako *Aztecký lékařský receptář*. Přináší na sto padesát dobových receptů z různých

druhů ovoce, zeleniny i léčivých bylin, z nichž mnohé používají nejen současní Mexičané, ale i my. Představuje zatím poslední z dlouhé série článků a knih o předkolumbovské medicíně.

O mexické farmacii poprvé píše ve svých *Dopisech* určených španělskému králi Karlu I. (1500–1558) dobyvatel říše Aztéků Hernán Cortés (1485–1547) při popise města Tenochtitlánu: „*Je tu ulice bylinkářů, kde dostaneš všemožné léčivé kořínky a byliny, co jich na zemi roste, v krámcích jakýchsi apatykám se podobajících prodávají už připravené medicíny, ať lektvary, či masti a náplasti*.“ (Cortés, Hernán 2000: *Dopisy. Druhý a třetí dopis o dobytí Tenochtitlánu*. Přeložili a rejstříky opatřili O. Kašpar a Eva Máňková. Praha: Argo, s. 68). Řadu farmakologických informací najdeme také v díle Bernardina de Sahagún (1499–1590), jednoho z prvních františkánů, které pozval do Mexika Hernán Cortés. Sahagún studoval Aztéky a jejich civilizaci půl století. Od svých indiánských informátorů získal neuvěřitelné množství informací o všech aspektech aztéckého předkolumbovského světa, takže jej lze – podle největšího znalce mexické předkolumbovské kultury Miguela Leóna-Portilly – vcelku oprávněně považovat za prvního mexického antropologa. Mezi jeho nejdůležitější díla patří *Obecná historie věcí království Nové Španělsko (Historia general de las cosas del reino de Nueva España)*, známá rovněž pod názvem *Florentský kodex*. Jde o jeden z nejslavnějších rukopisů o aztécké civilizaci. Bohatě ilustrovaný dvanáctidílný spis o více než 2 400 stránkách a s 2 000 ilustracemi popisuje aztécké náboženství, zvyky, oděv, mytologii, literaturu, ale také společenské poměry, způsob vlády a organizaci společnosti, historii i přírodu a v posledním díle dobytí Tenochtitlánu. Spis je psán dvojjazyčně – v náhuatl a ve španělštině. Tiskem vyšel v Mexiku až roku 1829.

Zajímavé je, že informace o dědictví předkolumbovské farmakologie a medicíny neponechal stranou ani Egon Ervin Kisch (1885–1948), který se uchýlil do Mexika před německým nacismem. Vě-



noval se jim v knize *Objevy v Mexiku* (Praha 1950), např. v kapitole „U bylin-kářské boudy“. Ze svých vlastních terénních výzkumů mohu potvrdit, že od Kischových dob k dnešku se situace v této oblasti výrazněji nezměnila.

Vraťme se ale zpět k recenzované publikaci. Ta obsahuje zhruba padesát receptů, z nichž každý se skládá ze tří částí – první z nich charakterizuje bylinu, ovoce či zeleninu z hlediska botanického, druhá popisuje zdravotní obtíže a třetí jednotlivé prostředky, jež se proti nim užívaly a v jaké formě. Je zajímavé, že zhruba dvě desítky rostlin a jejich plodů užívali k léčení stejných problémů i naši předkové a nevyhýbáme se jim dnes ani my. Z bylin jsou snad nejznámější heřmánek a dobromysl (oregano). Heřmánek měl probouzet chuť k jídlu, pomáhal při zažívacích obtížích a údajně zmenšoval menstruační bolesti. Doporučovaly se tři ekvivalenty našeho šálku denně s nápojem ze zhruba 10 g květů a listů vyluhovaných v 0,5 l vody. Dobromysl měl mnohem všestrannější využití, údajně působil na některé parazity zažívacího traktu, pomáhal při astmatu a ve velkém množství vyvolával zvracení, takže se užíval jako protijed. Užíval se jeden šálek vyluhovaných lístků (cca 10 g) v 1,5 l vody, a to po jídle. Ze zeleniny byly v oblibě petržlové listy, které se přikládaly na drobná poranění, spáleniny či bodnutí hmyzem. Podle víry starých Mexičanů povzbuzovala petržel mj. chuť k jídlu a působila jako afrodiziakum, a to v podobě tří šálků nálevu připraveného z cca 60 g listů čerstvé petržele a 0,5 l vody. Také mrkev měla zbavovat tělo parazitů, pomáhat při léčbě onemocnění dýchacích cest a zlepšovat vidění. Užívala se v podobě asi 0,25 l šťávy kdykoliv během dne. A nakonec jeden zástupce ovoce – jablko: podle mínění starých Mexičanů velmi všestranný léčivý prostředek. Mělo mít diuretické vlastnosti, zastavovat průjem, navozovat spánek, zlepšovat zažívání a snižovat horečku. Užívat se měly asi 4 kg jablek denně rozmačkaných na kaši a ve čtyřech denních dávkách.

Jako perličku na závěr lze uvést, že předkolumbovské Mexičany doslova fascinoval česnek, stejně jako u nás byl považován za prostředek proti téměř všem chorobám. Z dalších rostlin, které – po určitých úpravách – jsou využívány k léčebným účelům dodnes, jsou v knize zmíněny např. olivový olej, banány, celer, anýz, arnika, skořice či citron.

Recenzovaná kniha představuje práci popularizační, do značné míry je však rovněž odborným příspěvkem k nepříliš často studovanému, ale čtenářsky velmi vděčnému tématu. To, co by se dalo jejím tvůrcům vytknout, je skutečnost, že hlavní (mimořádně vsukutku zajímavý text) nedoplňli alespoň stručnou úvodní statí a rejstříky, jež by napomohly snadnější orientaci v textu.

Oldřich Kašpar
(Katedra sociálních věd UPa)

LEE BIDGOOD: CZECH BLUEGRASS. NOTES FROM THE HEART OF EUROPE. S úvodem Tonyho Trischky. Urbana–Chicago–Springfield: University of Illinois Press, 2017, 168 s.

Nedávno založená řada s názvem Folklorní studia v multikulturním světě rozšiřuje nabídku vydavatelství Illinoiské univerzity o materiály interdisciplinární nebo mezinárodní povahy se zaměřením na komunity a jejich kulturní produkci. Terénní poznámky o studiu českého bluegrassu se tak ocitly v sousedství knížek o italské tarantele, bělošském vězeňském humoru či velkoměstském folkloru. Lee Bidgood je americký houslista a akademik mladší generace, domovsky na Východotennesseejské univerzitě v Johnson City. Na tamní katedře apalačských studií otevřeli v polovině 80. let 20. století jako první v USA specializaci bluegrass. Souborová hra na pětistrunné banjo, kytaru, mandolínu, housle, dobro a kontrabas však už dávno není jen americkou doménou a Bidgood se za-

měřil na výzkum bluegrassových komunit u nás. Několikanásobný studijní pobyt (umožněný také stipendiem Fulbrightovy nadace) zúročil nejprve audio-vizuálně. Nízkonákladové dokumentární DVD s názvem *Banjo Romantika. American Bluegrass Music and Czech Imagination* vyšlo v roce 2015, první verze filmu se u nás promítala klubově v roce 2013.

Klíčová slova z filmové verze – představivost a romantika – se v knize o českém bluegrassu objevují opět, doplňuje je termín *in between*, zde nejčastěji ve významu „něco mezi, pozice mezi“. V úvodu ke knize vyzdvihuje banjista Tony Trischka práci českých výrobců hudebních nástrojů (především banja – viz obrázek na obálce knihy) a vzpomíná na turné po Československu v roce 1988. Už tehdy zaznamenal fakt, který se Bidgood snaží v knize postihnout: hudba z Apalačských hor, kterou přenesli Češi a Slováci do jiného terénu, vyústila do množství jiných zvukových variant. A navíc, mnozí využili struktury bluegrassu k vytvoření nového, osobitého zvuku.

V úvodu Bidgood vysvětluje, jak se dostal k houslím, amatérskému muzikování, studiu etnomuzikologie, práci na univerzitě a zájmu o český bluegrass. V první kapitole se věnuje pojmům místo a autenticita, bluegrassová komunita a žánr, význam a pozice mezi [dvěma kulturami]. Vychází ze současných sociologických poznatků a své výklady ilustruje situacemi z letních hudebních škol a koncertů, kterých se u nás zúčastnil jako lektor, aktivní muzikant i výzkumník. Upozorňuje, že při přenosu bluegrassu z domácího do jiného prostředí získává tato hudba a její aktivní provedení nové významy a že jde o podobný proces, jaký známe z oblasti lidové hudby. S ohledem na cíle, které si hudebníci kladou, a na možnosti a dovednosti, které mají, mluví Bidgood o hodnotách, konfliktu a shodě. Následně se pokouší definovat frázi „to je vono“, kterou od muzikantů v souvislosti s hrou často slychal. Pokusy o znovuvytváření americké kultury mimo USA nutí zúčastněné, aby si uvědomili limity pojmů „cizí“

a „domáci“ a svůj vklad do činností, které jsou buď snadné, nebo na zvládnutí náročné.

V hlavních kapitolách knihy Bidgood ukazuje, jak se Češi vyrovnávají s úskalími a možnostmi češství a „američanství“ (tento termín používá) v bluegrassové hudbě při hře na housle, při zpěvu duchovních písní (gospelů) a při propagaci svých vystoupení a hudebních nástrojů, které vyrábějí. Co se týká pětistrunného banja, Bidgood hovořil s jeho prvním propagátorem u nás, Marko Čermákem, a jeho současnými výrobci, kteří zásobují i americký trh – Jaroslavem Průchou a Zdeňkem Rohem. S mladými houslisty Jiřím Králíkem, Slávkou Francíkovou a Davidem Kouckým mluvil o jejich cestě z českých hudebních škol k dosažení „amerického“ zvuku; při analýze houslové hry se dostal nejdál ve vzájemné konfrontaci a debatě s Františkem Kacafírkem. Používá termíny jako přenos kultury, hybridita; Kacafírka označuje v bluegrassu jak za globálně informovaného, tak lokalizovaného. (Kacafírek se nedožil vydání knihy, zemřel v roce 2016.) Duchovní hudbu, zpěv a texty gospelů probírá Bidgood se členy pražské bluegrassové skupiny Reliéf. Dnes již neexistující sdružení zpívalo čtyřhlasně, často a capella, jak anglicky, tak česky. Výrazná byla tvorba jejich člena Zbyňka Bureše. Bidgood, sám věřící, hledá odpověď na otázku, co pro nevěřícího znamená text duchovní písně. Operuje s termíny pravdivost, víra, hraní za peníze, přesvědčivost aj. Americkou duchovní hudbu si v českém prostředí spojujeme nejčastěji se Spirituál kvintetem; naše bluegrassové kapely v tomto ohledu obvykle unikají pozornosti vědců i věřících.

Bidgood se v knize obrací především k americkému či mezinárodnímu odbornému publiku. Do knihy tedy vložil i kapitolu o historii českého bluegrassu, o jeho amerických i českých kořenech, o významu trampingu a české tramské písni. Při hledání „američanství“ v českých zemích odkazuje mj. na oblibu příběhů Karla Maye (který je v USA téměř nezná-

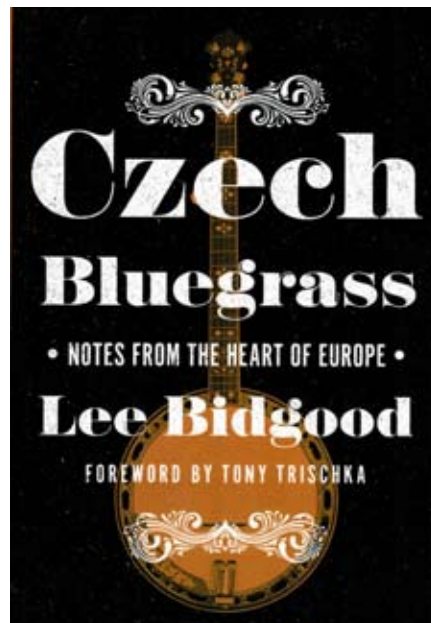
mý). Připojen je krátký vhléd do historie samostatné země, od Masaryka po Havla. Díky studiu češtiny se Bidgood odvážil přidat i kapitolku o jazyce. Výkladový slovníček vybraných českých termínů (chalupa, chata, chajda, osada, kulturní dům aj.) zdárně dokumentuje jedno z klíčových slov knížky i knižní série – komunita. Kniha je vybavena obrazovou dokumentací, informacemi o vybraných českých bluegrassových skupinách a bohatou bibliografií relevantních současných zdrojů z oblasti etnomuzikologie, sociologie, politologie a historie.

Co je to vlastně bluegrass? Folklorista Neil Rosenberg v knížce *Bluegrass. A History* (1986) řadí bluegrass, který se formoval ve 40. letech 20. století, do širokého proudu americké venkovské hudby, který si zachoval ve formě, vokálním stylu a obsahu písní příbuznost s americkou horalskou zpěvní tradicí. Z původní horalské kultury a sociální vrstvy se však rozšířil nejprve do měst a pak do světa a stal se jedním z příkladů amerického kulturního exportu. Lee Bidgood ve svých *Poznámkách ze srdce Evropy* ukazuje, jak

vypadá bluegrass v prvním desetiletí nového milénia daleko od svého původního domova. Vzdálenost mezi kontinenty, kulturami, jazyky překročil pomocí romantických představ Čechů o Americe a svým způsobem u nás zdomácněl. Respondenty svého výzkumu přivedl Bidgood k uvažování o identitě a autenticitě, k reflektování toho, proč a jak hrají (a zpívají) právě tak, jak hrají. Bluegrass oslovil muzikanty ve většině zemí severní polokoule, pokusy zachytit bluegrass v neamerickém prostředí však obvykle končí u výčtu jmen a historie žánru. Přístupem k tématu a metodou výzkumu a zpracování tak je Bidgoodova kniha o bluegrassu průkopnická nejen v českém prostředí.

Irena Příbylová
(Klobouky u Brna)

PAVEL RAŠKA: KANCIONÁL ZALOŽENÝ KE CTI A CHVÁLE PÁNU BOHU VŠEMOHOUCÍMU (1774). K vydání připravila Kateřina Smyčková. Brno: Moravská zemská knihovna v Brně, 2017, 513 s.



Dalo by se předpokládat, že vynález tisku ukončil kariéru rukopisných dokumentů, kromě jiného rovněž vytváření rukopisných kancionálů určených pro zpěv v prostředí katolických chrámů, v modlitebnách nekatolíků nebo v intimitě rodin věřících. Hymnografické bádání však přináší svědectví o tom, že ještě poměrně dlouho, přesněji až do první poloviny 19. století pokračovala tradice rukou psaných knih pro duchovní zpěv poměrně intenzivně. Důvodem mohl být např. fakt, že rukopisné kancionály byly zpravidla vytvořeny na objednávku a měly sloužit konkrétní osobě, osobám či jistému okruhu uživatelů, zatímco tisky byly k dispozici pro obecné použití v kostelním zpěvu široké veřejnosti. Dlouhá tradice vzniku obojích dokumentů dospěla k formování určitých znaků, které od sebe obě tradice oddělovaly (Kateřina Smyč-

ková, editorka Raškova kancionálu, jich ve své doprovodné studii uvádí několik). Třebaže v obou případech jde o knihy k bohoslužebným účelům, v rukopisných jsou obsaženy i světské písně. Podle editorky publikace se rukopisné knihy jeví jako „médium otevřenější různým stylovým vrstvám hymnografické produkce, od vrcholně umělecké tvorby dané doby až po kramářskou píseň a píseň lidovou“ (s. 27). Pokud jde o vlastní obsah, žádný rukopis není doslovným, přesným opisem kancionálu tištěného. Mezi zdroje, z nichž vznikaly rukopisy, patří vedle tištěných edic také drobné písňové tisky, starší rukopisné záznamy a jistá část písní byla zaznamenána podle ústní tradice. Rukopisy rovněž déle uchovávají starší tvary písní, než je tomu u tisků.

Tištěné kancionály jsou záležitostí široce založenou, rukopisné jsou určeny skupině (rodina) či menší komunitě a vznikaly na venkově, mimo centra. Jsou proto někdy nositeli regionálních znaků, zvláště ve slovesné složce a ve výtvarné podobě. Existují rukopisné kancionály prozrazující valašskou provenienci nebo nesoucí znaky slovácké či moravsko-slovenské školy. Pro šíření písní z rukopisných kancionálů nebyla nezbytně nutná písemná podoba. Někdy postačovalo ústní tradování – to se projevovalo zvláště u nápevné složky. Nebyl ani nutný odkaz, protože šlo o hudební útvar známý a rozšířený, ovšem pouze v rámci určitého prostoru, určité regionální pospolitosti. Jak uvádí K. Smyčková, „mohl existovat nadregionálně sdílený korpus písní, jenž se šířil pouze rukopisně či orálně a nebyl závislý na přímém opisování předlohy“ (s. 29).

Při sestavování zpěvníku autor někdy prováděl v písních změny, např. upravoval text v případech, kdy se tradoval chybně nebo když bylo použito méně známých nebo neznámých slov. Táž píseň se u jednotlivých zapisovatelů může lišit, protože ji zjevně zapisovali nikoli podle předlohy, nýbrž často podle paměti. Tak docházelo k četným změnám. Důležitější jsou uvědomělé zásahy, např. krácení a rozšiřování textu či nahrazování vhodnějšími

vyrazy, popř. kontaminace (spojení více samostatných textů). Výtvarná stránka svědčí nejen o příslušnosti k určité regionální tradici nebo škole, ale poukazovala také na důležitou funkci kancionálu, na jeho reprezentativnost.

Autor vydaného kancionálu kantor Pavel Raška (1706–1776) pocházel z evangelického prostředí Nové Lhoty na Hornácku. Kromě šesti dalších knih k bohoslužebnému zpěvu vytvořil v roce 1774 také zmíněný katolický kancionál, do nějž byly zařazeny i písně nekatolické provenience. V době předbělohorské byl totiž nedostatek duchovních písní, a proto autoři a editoři (velmi často kantoři) sahali k nekatolickým, a to zejména tam, kde se texty nedostávaly do rozporu s katolickou věroukou, např. u písní adventních, vánočních, velikonočních a postních. Raškův kancionál z roku 1774 vybrala K. Smyčková pro vydání z toho důvodu, že jej považuje „za dobrý příklad české rukopisné produkce v 17. a 18. století“ (s. 78) jak obsahem a rozsahem, tak díky přípisům, dokládajícím jeho neustálé používání až do 19. století. Byl nejdůležitější knihou v rodině, zastával roli rodinné bible.



Na základě srovnání konkrétních písní a jejich výskytu v tištěných a rukopisných pramenech editorka vyvozuje, že rukopisná katolická hymnografie 17. a 18. století žila v užším sepětí s nekatolickou, ba dokonce s exulantskou tvorbou, než tomu bylo ve vztahu hymnografie rukopisné a tištěné. Za důležité považuje fakt, že se tak rukopisná hymnografie částečně odlišovala od kánonu hymnografie tištěné (s. 85).

K. Smyčková nachází nejvíce podobností mezi Raškovým kancionálem a dalším, o sto let starším kancionálem Jána Liborčana z Horních Uher, třebaže jde o soubor písní nekatolických. V podobě zpěvníku nesehrály větší roli ani zemská hranice, ani časový odstup. Důležitá byla spíše regionální blízkost obou pramenů, vliv místní náboženské tradice či vzdálenost od kulturních center a důležitých vydavatelství tištěných kancionálů. Ve zpěvníku J. Liborčana lze např. najít podobný oddíl historických písní, dále důraz na připomínku posledních chvil v životě člověka (eschatologii), typický pro nekatolickou zpěvnost. Podobnost obou zpěvníků autorka ovšem nechápe jako tajný příklon P. Rašky ke katolictví, ale vidí ji jako „důkaz síly lokální rukopisné a orální tradice“ (s. 88).

Konfrontace Raškova kancionálu s jinými podobnými výtvy probíhá podobně jako při srovnávání variant lidových písní, zde ovšem především v textové rovině. Zdá se, že nápevná složka v duchovním zpěvu nehrála příliš významnou roli, třebaže pro studium lidové písně jde o nepostradatelnou studnici pramenů. Rukopisné kancionály nepodléhaly cenzuře, odrážely osobnost autora stejně jako kulturní klima místa, kde vznikly. Pro etnomuzikologii představují cenný pramen také proto, že se zejména v nápevné složce písní mohly uchovat znaky místního hudebního dialektu. Kritické vydání jednoho z řady dochovaných rukopisných kancionálů péčí literární historičky Kateřiny Smyčkové je proto významným edičním činem.

Marta Toncrová
(Etnologický ústav AV ČR)

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2018

(Revue für Ethnologie 2/2018)

Herausgegeben vom Nationalen Institut für Volkskultur

696 62 Strážnice, Tschechische Republik

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

E-Mail: info@nulk.cz

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2018

(Journal of Ethnology 2/2018)

Published by the National Institute of Folk Culture

696 62 Strážnice, Czech Republic

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

E-mail: info@nulk.cz

Das Heft 2/2018 der Zeitschrift Národopisná revue (Volkskundliche Revue) präsentiert das Thema „Freizeit als Gegenstand des ethnologischen Studiums“. Lidija Vujačić analysiert die Freizeit vom Gesichtspunkt der neu formenden „Kultur der Bedürfnisse“, die durch den heutigen Einfluss der Massenmedien bedingt ist (*Phänomenologie der Freizeit und Homo Consumens*). Ľubica Voľanská konzentriert sich auf die Problematik der Freizeit, welche mit der Pensionierung zusammenhängt, sowie auf neue soziale Rollen, die dieser Meilenstein ins Menschenleben bringt („*Wir altern während wir immer etwas machen...*“: *die Pension als Freizeit?*). Joanna Maurer befasst sich mit Freizeit der polnischen Migranten als einem Faktor, welches das Niveau ihrer Integration widerspiegelt (*Freizeit der Migranten auf einem Beispiel der Polen in Brno*). Anežka Hrbáčková präsentiert eine Forschung unter den Teilnehmern der auf Musik- und Tanzfolklore gerichteten Zusammenkünfte, und zwar vom Gesichtspunkt der musikalischen Anthropologie und deren Wahrnehmung von Musik als einem sozialen Akt (*Folkloreparty: „Folkloristen“ in Prag als eine Kulturkohorte*). Kateřina Černíčková schreibt über die Entwicklung der Wettbewerbsschauen im Bereich der tschechoslowakischen und später der tschechischen Folklorebewegung als einer spezifischen Freizeitaktivität (*Tschechoslowakische Schauen und Wettbewerbe der Folkloreensembles in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: ein Spiegel der Zeit und der kreativen Ansätze*).

Die Rubrik „Tradition im Wandel“ veröffentlicht ein Text von Alena Schauerová, das die Ergebnisse des mehrjährigen Projektes „Hier sind wir zu Hause – regionale Folklore in die Schule“ zusammenfasst. Die Rubrik „Rückblicke“ erinnert zwei Hundert Jahre vom Tod des Sammlers Jan Bohumír Práč (Ivan Práč) und ein Hundert Jahre vom Tod des tschechischen Ethnologen Karel Fojtík. Marta Šrámková stellt die bedeutende polnische Folkloristin Dorota Simonides in der Rubrik „Interview“ vor. Die „Gesellschaftschronik“ erinnert an die Jubiläen der Ethnologinnen Irena Štěpánová (geb. 1948) und Jarmila Pechová (geb. 1958) und veröffentlicht einen Nachruf auf Milada Bimková (1926–2018), eine Sammlerin der Volkslieder und -tänze. In der Zeitschrift erscheinen Berichte von Schauen und Konzerten, sowie Besprechungen neuer Bücher.

Journal of Ethnology 2/2018 deals with the theme “Free Time as a Subject-Matter of Ethnological Studies”. Lidija Vujačić analyses free time from the perspective of a newly evolving “culture of needs”, conditioned by the present-day influence of mass-media (*The Phenomenology of Free Time and Homo Consumens*). Ľubica Voľanská focusses on free time related to the retirement and on new social roles which are caused by this milestone in people’s lives („*We Are Getting Old Whilst Always Doing Something...*“: *Retirement as Free Time?*). Joanna Maurer writes about leisure time of Polish migrants as a factor reflecting the level of their integration (*Migrants’ Leisure with the Example of Poles in Brno*). From the perspective of anthropology and its understanding of music as a social act, Anežka Hrbáčková presents research among participants in meetings aimed at music and dance folklore (*Folklore Party: “Folklorists” in Prague as a Cultural Cohort*). Kateřina Černíčková focussed on the development of competitive shows within the Czechoslovak and Czech folklore movement as a specific leisure activity (*Czechoslovak Shows and Contests of Folk Ensembles in the Second Half of the 20th Century: a Mirror of an Era and Creative Approaches*).

The Transforming Tradition column publishes an article by Alena Schauerová, which analyses the results of a multi-annual project “Here We Are at Home – Regional Folklore to Schools”. Review Section remembers two hundred years from the death of the collector Jan Bohumír Práč (also Ivan Práč), and one hundred years from the death of the Czech ethnologist Karel Fojtík. In Interview Section, Marta Šrámková introduces the prominent Polish folklorist Dorota Simonides. Social Chronicle remembers the anniversaries of the ethnologists Irena Štěpánová (born 1948) and Jarmila Pechová (born 1958), and it publishes an obituary for the collector of folk songs and dances Milada Bimková (1926–2018). The Journal also includes reports from shows and concerts, and reviews of new books.

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2018, ročník XXVIII

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

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

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

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

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

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

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

