

N Á R O D O P I S N Á

revue

2/2019

AUTOŘI STUDIÍ A ČLÁNKŮ NR 2/2019:

Doc. PhDr. Jan HORSKÝ, Ph.D., vystudoval historii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy a habilitoval se v oboru sociální a kulturní antropologie na téže univerzitě. Od roku 2000 působí na Fakultě humanitních studií UK v Praze v rámci Historického modulu a jako garant doktorského studia Obecná antropologie. Věnuje se teorii a metodologii historických věd, teorii a dějinám kultury a historické demografii a dějinám rodiny. **Kontakt:** honza.horsky@seznam.cz

Prof. PhDr. Zdeněk R. NEŠPOR, Ph.D., vystudoval sociální antropologii na Fakultě humanitních studií UK a religionistiku s historií na Filozofické fakultě téže univerzity. Od roku 2001 vyučuje na Fakultě humanitních studií UK, od roku 2002 také působí v Sociologickém ústavu AV ČR. Věnuje se především české religiozitě v období od 18. století do současnosti a dějinám, teorii a metodologii společenských věd. **Kontakt:** zdenek.nespor@soc.cas.cz

Mgr. et Mgr. Anna GRŮZOVÁ, vystudovala historii a etnologii na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně, nyní pokračuje v doktorském studiu v Ústavu evropské etnologie. Zabývá se duchovní kulturou, mezikonfesním soužitím, podobou současné religiozity a vlivem víry na každodenní život. **Kontakt:** gruzova.an@gmail.com

Mgr. Barbora NAVRÁTILOVÁ, Ph.D., vystudovala etnologii a bulharistiku na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. V letech 2005–2014 absolvovala řadu studijních pobytů v Bulharsku a Makedonii (FYROM). V současnosti se věnuje překladům a tlumočení z bulharštiny. Zabývá se studiem tradiční a současné kultury národů na Balkáně. **Kontakt:** barbora.machova@gmail.com

Mgr. Olga NEŠPOROVÁ, Ph.D., vystudovala sociální antropologii na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Od roku 2004 působí ve Výzkumném ústavu práce a sociálních věcí. Spolupracovala na řadě výzkumných projektů realizovaných Sociologickým ústavem AV ČR. Zaměřuje se na problematiku smrti a pohřbívání, religiozitu, současnou rodinu a rodinnou politiku. **Kontakt:** olga.nesporova@vupsv.cz

PhDr. Peter SALNER, DrSc., působí od roku 1975 v Ústavu etnologie a sociálnej antropológie SAV v Bratislavě (původně Národopisný ústav SAV), v současnosti na pozici vedoucího vědeckého pracovníka. Zaměřuje se na urbánní etnologii (zejm. společenské vztahy v prostředí Bratislavy) a sociální kulturu židovské komunity v 20. a 21. století. **Kontakt:** salper4@gmail

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

2/2019



OBSAH

Studie a materiály k tématu Tradice a náboženství

Tradice, zkušenost, inovace: náčrt možného vymezení pojmů (nejen) ve vztahu ke studiu evropského křesťanství (<i>Jan Horský</i>)	103
Tradice a konstrukce tradice české reformace v novodobých protestantských církvích (<i>Zdeněk R. Nešpor</i>)	115
Pravoslavlí a lidová religiozita v Bulharsku a v Makedonii na příkladu současných pohřebních rituálů (<i>Barbora Navrátilová</i>)	124
Přístupy věřících ke stravovacím doporučením v křesťanských církvích a náboženských společnostech (na příkladu tří jihomoravských měst) (<i>Anna Grúzová</i>)	133
Náboženské tradice a jejich absence v současné české pohřební praxi (<i>Olga Nešporová</i>)	144
Pesach – sviatok macesu, pamäti a identity: premeny náboženskej tradície v bratislavskej židovskej komunite (<i>Peter Salner</i>)	154

Proměny tradice

Symbióza náboženství a lidové magie na příkladu praktikování lidové magie žítkovskými bohyněmi (<i>Dagmar Dobšovičová</i>)	162
--	-----

Společenská kronika

Velké blahopřání Jiřině Langhammerové (<i>Helena Šenfeldová</i>)	166
Inspirace Evy Krekovičové (<i>Věra Frolcová</i>)	168
Životní předěl Pavla Popelky (<i>Jana Pospíšilová</i>)	171
Jaroslavu Krčkovi k osmdesátinám (<i>Zdeněk Vejvoda</i>)	174
Za Jiřím Traxlerem (1946–2019) (<i>Zdeněk Vejvoda</i>)	176

Konference

Konference SIEF 2019 v Santiagu de Compostela (<i>Oto Polouček</i>)	176
---	-----

Výstavy

Výstava Hana Podolská, legenda české módy (<i>Marta Ulrychová</i>)	177
Výstava „Muž ve stínu“ (<i>Marta Ulrychová</i>)	179

Recenze

Z. Panczová: Konšpiračné teórie: témy, historické kontexty a argumentačné stratégie (<i>Jaroslav Otčenášek</i>)	180
M. Vrzgulová: Nevyrozprávané susedské histórie. Holokaust na Slovensku z dvoch perspektív (<i>Andrea Zobačová</i>)	181
P. Freiwilg: Od mlýnů k továrnám. Výrobní stavby na Frýdlantsku (<i>Lubomír Procházka</i>)	182
J. R. Freedman: Peggy Seeger. A Life of Music, Love, and Politics. – P. Seeger: First Time Ever (<i>Irena Přibyllová</i>)	183
Z. Jurková: Romští hudebníci v 21. století (<i>Zita Skořepová</i>)	185
L. Paleček: Věznice borská (<i>Marta Ulrychová</i>)	186

Resumé

188

TRADICE, ZKUŠENOST, INOVACE: NÁČRT MOŽNÉHO VYMEZENÍ POJMŮ (NEJEN) VE VZTAHU KE STUDIU ZÁPADNÍHO KŘESŤANSTVÍ

Jan Horský (*Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha*)

Toto pojednání nabízí z hlediska teorie historických věd příklad možného rozvržení způsobů vymezování pojmu tradice a způsobů jeho epistemologického hodnocení a badatelské aplikace. Postupuje tak především na základě reflexe kulturněhistorických studií dějin evropského křesťanství. Nabízí tak závěry, které jsou vůči vyhodnocení etnologické či sociálně- a kulturněantropologické literatury a vůči reflexi bádání o mimoevropských náboženských poměrech značnou měrou (jen) komplementární.

Tradice je běžně pokládána za složku *kultury*. S oběma těmito pojmy se často zachází tak, že se předpokládá, že se vymezují samy sebou. Když se však začteme do literatury věnované teorii kultury, zjišťujeme, že jejich definic je mnoho a že jejich zastánci spolu o ně často vedou spory. S pojmem tradice to není o moc jiné. Přesto se v následujícím textu nesnažím tradici nějak soustavně vymezit. Za cíl si kladu upozornit jak z noetického, tak ze sociokulturně analytického hlediska na některé problémy, které mohou být badatelsky zajímavé, budeme-li se zabývat antropologií či sociologií náboženství nebo jeho dějinami.

Pokusím se načrtnout různé *typy* a *roviny* tradice, vyslovím se k otázce kontinuity tradice, k nebezpečí zacyklení se do autoreferenčnosti tradic, k problematice „prolamování“ tradic, k otázce inovace a tradice. Snažím se pojmenovat určitá napětí, která považuji za konstitutivní jak z hlediska interpretačních metod, tak z hlediska samotné ontické kultury. Omlouvám se, že většinu příkladů, které při výkladu volím, čerpám z (české) evangelické tradice.

Typy tradic a hlediska jejich analýzy

Ryze pracovním můžeme úvodem ostře odlišit alespoň dvojí hledisko, z něhož budeme na tradice nahlížet. Jednak (1) lze o tradicích uvažovat z **noetického hlediska** v rámci hermeneutických teorií. V tomto smyslu budeme nadále pracovním mluvit o *interpretačních tradicích*. Jednak (2) se jimi můžeme zabývat ze **sociokulturně analytického** hlediska, z jehož perspektivy mohou být předmětem antropologických, etnologických,

kulturněhistorických, religionistických, sociologických či teologických (atd.) studií.

Ze sociokulturně analytické perspektivy pak lze pracovním odlišovat několik typů tradice. Předně lze mluvit o **(a) dogmatické tradici** jakožto tradici kanonizované, v rámci katolické církve závazné. To, co nazývám (kanonizovanou) dogmatickou tradicí charakterizuje např. v *Zásadách Českobratrské církve evangelické* Josef Lukl Hromádka. „Církve katolické (římská a pravoslavná)“, říká „vedle Písma uznávají ještě *podání ústní* (tradici). V tomto *podání* jsou prý obsaženy pravdy Kristovy, které nebyly hned napsány a od dob apoštolských se dědily z pokolení na pokolení obřady církevními, ústním vyučováním, vyznáním víry, výroky církevních sněmů (po případě papežů) a spisy otců“ (Hromádka 1927: 12–13). Dějinné vrstvení této dogmatické tradice je bohatě popsáno (např. Harnack 1931–1932), stejně jako její vliv na vývoj evropské společnosti (např. Troeltsch 1994). Spor o kanonizaci dogmatické tradice se stal jedním z hlavních důvodů oddělení reformačních směrů od obecné církve. Byť se reformace explicitně hlásila k Lutherovu heslu *Scriptura sola*, přece fakticky, podobně jako čeští podobojí 15. století, za závazné kromě Písma od svých počátků považovala také usnesení koncilů 4. století a spisy prvních patristů, zejména pak Augustina Aurelia (Molnár 1985; Blickle 1992: 136–148). Tato (katolická, dogmatická) tradice tak vede, z evangelické perspektivy viděno, k několika zásadním omylům: „Bůh“ je v ní „ve své věčné pravdě, svrchovanosti a svatosti [...] omezen pozemskou církví, tj. lidským zřízením.“ Dále: „Usnesení, prohlášení a řady církevní jsou poslední a nejvyšší pravdou. Víra je připravena o svou *svobodu*.“ Konečně katolická církev „znemožňuje jakoukoli kritiku církevních usnesení, řádů a zákonů“, „tím, že se [...] činí rozhodčím nad pravdou Boží a sobě vyhrazuje konečný a trvalý soud nad smyslem zákona Božího“ (Hromádka 1927: 13–14). Proto „reformační církve – a mezi nimi i naše církev – *samy sebe podřizují Slovu Božímu*. Uznávají nad sebou jeho svrchovanou autoritu. Smějí jen zvěstovati Slovo Boží, nikoli nad ním rozhodovati“ (Hromádka 1927: 15).

Je zde ale zároveň také **(b) tradice věroučná**, tradice teologického myšlení, to, jak se v jednotlivých církvích či sektách a ve vývoji mystiky v rámci různých konfesijních směrů zachází s tím či oním tématem, tou či onou pasáží Písma, s tím či oním pojmem atd.

Ač kanonizovanou dogmatickou tradici *Zásady ČCE* odmítají, přece se např. přihlašují k námi pojmenované věroučné tradici (byť ji tradicí nenazývají). Nejčastěji se opírají o Komenského, odkazují ale také na *Čtyři pražské články* a místy na Husa a Chelčického. Děje se tak např. ve výkladu o Večeři Páně. Říká se zde s ohledem na dějiny Jednoty od jejích počátků, že „bratři se nepřipojili ani k učení luterskému, ani kalvínskému. V *podstatě* se – přes jistou nejasnost – shodovali ovšem se světovou reformací. Když dávali výraz svému učení, užívali rádi slov a pojmů, které v české reformaci od počátků byly známy a oblíbeny. S rozhodností ovšem zamítali učení starých podobojí, kteří uznávali učení římskokatolické o předpodstatnění. U Komenského najdeme starou českou formuli víry, že ve Večeři Páně je tělo a krev Kristova přítomna *posvátně, duchovně, mocně a pravě*“ (Hromádka 1927: 52). To je formulace, která koření přinejmenším v roce 1526 na mladoboleslavské synodě. Na té se prosadilo učení o „posvátném bytu“ Kristova těla, a to, že Kristovo tělo a krev jsou ve svátosti Večeře Páně duchovně, posvátně, pravě a mocně, tedy nikoli ani podstatně, ani jen „znamenane“ či „figurně“ (tj. jen symbolicky) (Odložilík 1923: 19–23). Tomu o čtyři století později odpovídá v *Zásadách ČCE* tvrzení, že „svátosti nejsou [...] ničím jiným než *viditelným Slovem Božím*“ (Hromádka 1927: 46), že „*Slovo Boží je nad svátostmi*“ (tamtéž: 47), avšak zároveň také že, „svátosti nejsou nám pouhým znamením a památkou“ (tamtéž: 48). Význam termínu „posvátně“ je v české evangelické věroučné tradici patrný i ze sporů o „...přijímající duchovně a *posvátně*, věrou i také ústy...“, respektive „duchovně a *podstatně*“ při sestavování textu *České konfese* roku 1575 (Hrejsa 1912: 244–245, 394) nebo z okolnosti, že v německém originálu *Opočenského memorialu* z roku 1732 je užito jediné české slovo, totiž *poswatnie* při výkladu německého termínu *gesegnetermassen*, jež popisuje způsob, jímž je chléb tělem a víno krví Páně (Šimák 1917: 69).

Jiným příkladem působení věroučné tradice, opět čerpaným z dějin Jednoty, může být, jak si Bratři uchovávali obezřetnost před podílem na světské moci. Jednota, která se v době od svého vzniku roku 1457 a osamostatnění roku 1467 zhruba do počátku 16. století proměnila

– řečeno Troeltschovou (1994: 967–969) klasifikační terminologií – ze „sekt“ (závažnost Kristova kázání na hoře a odmítání mimo jiné podílu na světské moci a světské přísahy věrnosti) v „církvi“ (přijímající do svých řad měšťany i šlechtice [Macek 2001: 286–354]), se jen velmi opatrně staví ke světské moci a světskému slibu věrnosti. Na zlomu 15. a 16. století ještě Lukáš Pražský říká, že „přísaha v spravedlnosti, v pravdě a v soudu není zapovědina, a má-li jí věrný činiti, nemá jí bez nutné potřeby činiti“. Vavřinec Krasnický pak tehdy soudil, že „což se koli v právních světských a rathouzných nalézá odporného právom božím a soudom, není člověk věrný přísahu čině zavázán činiti“ (Goll 1918: 230–231). Toto stanovisko má svoji odezvu také v *Bratrském vyznání* z roku 1535, kde se říká o vrchnosti, že je jak na místě Božím (tj. Boha Otce), tak ale i na místě Beránkově (tj. Kristově), z čehož jí plynou povinnosti, o nichž jiná hlavní reformační vyznání nemluví. Vrchnosti tak mají být milosrdné, „před Beránkem koruny své skládati“ a „s Beránkem proti šelmě bojovati a tím jemu sloužiti“ (Řičan 1951: 167–168). Kritický odstup od mocenské sféry národní politiky si zachovávají ještě i *Zásady ČCE*: „Naše služba národu ovšem nezáleží v tom, že se mu ve všem připodobníme a přizpůsobíme. Spíše chceme vysokým nárokem Slova Božího upozorňovati na jeho chyby, vady, omyly a předsudky“ (Hromádka 1927: 74).

Učená věroučná tradice, věroučná tradice nesená teologickými texty a mysliteli, se při tom někdy dostává do konfliktu s – řekněme – laickou věroučnou tradicí. „Reformační církev“, říká František Žilka (1941: 236), „se zbavily hlavně slupky středověké tradice a dogmatiky, která obklopovala svátosti mechanickou a mechanickou magičností. Reformace pokračující v reformačních církvích musí postoupiti k jasněmu pojetí svátostí jako pečetí víry a symbolů“. Avšak Žilka zároveň dodává, že „většina laických účastníků neměla a nemá vyhraněných představ o dogmatickém jádru sporů a kladných názorů o rázu a formě přítomnosti Kristovy, ale přijímala nebo předpokládala magickou nebo mystickou sílu a působivost svátostí“ (Žilka 1941: 232). Tím se však dostávám možná až na pomezí věroučné tradice a tradice, kterou následně označuji obecně jako tradici kulturní.

Konečně je zde **(c)**, pracovně a obecně řečeno, **tradice kulturní**. Jedná se o tradice, které mají povahu rysů určitých (vědeckých) paradigmat či mentalitních rysů, zažitých způsobů chování, forem myšlení (Burke 2006: 169–189), setrvávajících kulturních rysů, axiologic-

kých (hodnotových) struktur a vazeb a sémiotických (znakových) stereotypů. Sem by spadaly i projevy, dnes často studované ‚zbožné praxe‘ (Čapská 2014) či ‚náboženské kultury‘ (Havelka 2012: 29–42), na niž jsou mimo jiné zaměřeny např. nedávné studie Ulriky Gleixner (2005) či Veroniky Čapské (2016). V kontextu této kulturní tradice se nejednou jen velmi složitě, jak z aktérského, tak z badatelského hlediska viděno, odlišuje, co je ještě rysem či prvkem ‚náboženství‘, a co je již mimo ně. V uplynulých třech či čtyřech desetiletích tak vznikla např. celá řada studií, které si kladou otázku, jak určité prvky věrouky a úsilí církví, například v rámci tzv. raněnovověké konfesionalizace (Fätkenheuer 2004), pronikaly do každodenního života jednotlivých skupin či jedinců a do jaké míry byly vskutku způsobilé jej ovlivnit. Právě tak, jako je na místě i otázka, nakolik některé rysy obecné kultury či mentality té které doby byly působením církví či sekt takřkajíc „sakrifikovány“, tj. nabyly, explicitně či jen implicitně, náboženského významu. Jde jak o zažitě způsoby rozhraničování mezi ‚náboženstvím‘ na jedné a „magií“, „filosofií“ či „vědou“ na druhé straně, tak o distribuci genderových rolí, o vztah k tělesnosti a sexualitě, o rodinné struktury, o sociální vztahy, ale třeba také o zhotovování nejrůznějších artefaktů a způsoby zacházení s nimi.

Roviny tradice

Z jiné perspektivy viděno, lze odlišovat **(a)** ty – pracovně řekneme – **roviny tradice, které jsou nápadně vázány na (psaný) text**. Takto o tradici uvažuje např. Petr Pokorný (2005: 98), když říká třeba, že „tradice je živý proud zkušenosti předávaný [...] především v textech, většinou psaných“. Zároveň však tradici charakterizuje velmi široce: „Již od dětství a zejména od školních let vstřebáváme mnoho informací spojených s minulostí a tvořících pevný rámec našeho myšlení a celého života. Prostřednictvím jazyka a písma jsou předávány z generace na generaci, takže jsou součástí našeho světa. To je tradice.“ (Pokorný 2005: 98) Platí, a to nejen v této rovině působení tradice, že „tradici vnímáme jako přítomný celek – funguje synchronně“, avšak „tradice se sama strukturuje diachronně“ (Pokorný 2005: 99).

Tradice tak vznikají, řekneme, kulturně-dějinnou sedimentací, sociálním učením, tradováním, takto ustálovaných obsahů. Toto sociální učení však nemusí být výlučně vázáno ani na (psané) texty, ani na jazykovou komunikaci. Modely vývoje „kumulativní kultury“ a různých systémů „kulturní dědičnosti“, popř. i dědičnosti da-

né „koevoluci genů a kultury“ (Tureček – Havlíček 2017: 190–197), předpokládají, že se kulturní vzorce (*patterns of culture*) mohou šířit a tradovat také nereflektovaným napodobováním. Můžeme tak pojednat další **(b) rovinu tradice, která má povahu právě těchto nereflektovaných vzorců chování (popř. i stylu myšlení, navykých kognitivních procesů či afektivních reakcí)**. Takovou povahu vykazují např. ‚mravy‘ (*Sitte*) v pojetí Maxe Webera (1972: 187). ‚Mravy‘ jsou podle něj případem typicky stejnoměrného chování, které se uchovává pouze zvykem (*durch seine Gewohnheit*) a nereflektovaným napodobováním (*Nachahmung*). Jedinec se může sice od mravů do určité omezené míry odchýlit, aniž by narazil na obecný nesouhlas, avšak změna či odstranění mravu se děje „jen velmi pozvolna napodobováním nějakého jiného ‚mravu‘ jiného okruhu lidí“ (Weber 1972: 187). Webera zajímá především hospodářský význam mravů, neboť ty významně určují povahu „ekonomických potřeb“. „Hospodářství“ však není pro Webera striktně odděleno od „náboženství“, neboť i „náboženské potřeby“ mohou být uspokojovány jednáním, které je „hospodářské“ (Weber 1972: 199–200). Zároveň si lze představit, že mnohé „mravy“ mohou být namnoze jen implicitně nábožensky konotované (rituální praktiky, způsoby stolo-ování, podoby asketického chování, odívání se, zakrývání vlasů vdaných žen, styl zhotovování artefaktů a způsoby jejich umístění atd.). Mohou tak mít povahu tradic, jejichž porušení může okolí chápat jako prostopášnou bezbožnost. Protože jsou takřka výlučně aktérsky nereflektované, nejsou většinou tyto tradice samy o sobě studovanou kulturou ani pojmenovávány jako náboženské. Přece však jejich narušení může být pocítováno jako profanace, a mohou se tak v případech jejich nápadných narušení nábožensky stát. Obdobnou analytickou funkci jako Weberův pojem „mravy“ může vůči této rovině tradice plnit i pojem „habitu“ Norberta Eliase (2007: 237–336).

Na tuto rovinu nereflektovaného, vžitého, automatizovaného způsobu chování či stylu myšlení může zčásti navazovat **rovina (c) jejich určitého institucionalizování**. Příkladem může být to, co Max Weber označuje jako *tradiční jednání* a jako *tradiční panství*. Weberova teorie jednání je umožňuje rozlišit na jednání motivovaná (buď afektuální, nebo racionální) a nemotivovaná (*motivfrei*). Nemotivované jednání je právě jednáním tradičním, jednáním, u něž byl zapomenut motiv a při němž se jedná tak, jak se jedná, proto, že se tak „vždy“ jednalo. Svěbytným způsobem institucionalizované tradiční jednání pak

může nabývat povahy tradičního panství¹ (Weber 1972: 1–30; Müller – Sigmund 2014: 58–63 a 90–92). Mnohé náboženské instituce, bohoslužebné, rituální úkony, mnohé – z aktérského či badatelského hlediska viděno – nábožensky konotované zvyky či chování mají právě povahu tradičního jednání. Jsou tradicí vzniklou kulturní sedimentací, aniž by při jejich vzniku musel vždy nutně hrát roli (psaný) text či – v užším slova smyslu – jazykovost.

Pravděpodobnost, že mravy či tradiční jednání budou z aktérské perspektivy reflektovány či pojmenovány jako „náboženské“, je – jak lze ideálně-typicky modelovat a předpokládat – o to větší, čím častěji a intenzivněji budou příslušníci komunity, která je nositelem těchto mravů či jednání, vstupovat do interakcí s příslušníky komunit jiných. Lze to takto formulovat analogicky s postupy, jimiž lze posuzovat míru integrace etnických skupin do většinové společnosti (Eriksen 2012: 215–217). To, zda budou takovéto mravy a takováto tradiční jednání pojmenovány jako „náboženské“ tradice z badatelské perspektivy, často rozhoduje (implicitní) mezikulturní komparace. Je však zapotřebí značné opatrnosti, abychom při tom naši analytickou teorii (naš pojmový aparát) takřikajíc nepodsouvali aktérům a neztotožňovali ji tak s jejich „nativní teorií“, jak ostatně upozorňuje Thomas Hylland Eriksen (2012) v souvislosti se studiem etnicity a předpokladem etnické identity.

Je zde však ještě jedna rovina, kterou sice patrně nelze označit za tradici v pravém slova smyslu, která se však na fungování a srozumitelnosti tradic jak v sociokulturně ontickém, tak v noetickém slova smyslu může (významně) podílet. Jedná se o **(d) kumulovanou kulturní zkušenost**, která nutně nemusí, ale zčásti může, být aktérsky jakkoli soustavně reflektována. Samotná evoluce lidského druhu nás opravňuje předpokládat dějinnou proměnu této zkušenosti, je však jen velmi těžké se vyslovovat o rychlosti sedimentace a restrukturalizace této zkušenosti vzhledem k „historickým“ časovým úsekům několika staletí či tisíciletí. Může jí být třeba sama základní „náboženská zkušenost“ lidstva, zkušenost nabývaná na pomezí „duše“ a „těla“, jež je pro náboženské systémy významná (Lužný 2014), nebo pro mnohá náboženství rovněž velmi relevantní zkušenost se změnami stavu vědomí (Pokorný 2016: 97–288). Evoluční biologie dnes v teorii epigenetické paměti nabízí výklad toho, jak mohou některé prvky takto kulturně kumulované zkušenosti svým způsobem až somatizovat (Markoš 2018: 142–150; Švorcová – Kleisner 2017).²

Rozlišení typů a zejména rovin tradice odkazuje však zároveň k (někdy značnému) rozdílu mezi tradovatelností vzorců chování (sociálních praktik, diskursivních praktik) či artefaktů a tradovatelností přisuzování významů. Tak se dostáváme k problematice interpretační tradice a k jejímu fungování na pozadí (kumulativní) kulturní zkušenosti.

Interpretační tradice

Jak bylo již svrchu řečeno, kulturněanalytickou perspektivu, jež může např. zahrnovat právě načrtnuté pojmové rozlišení, je zapotřebí odlišovat v rámci teorie historických věd striktně od perspektivy noetické, v níž se následně zaměříme na tradici interpretační. Striktní odlišení uvedených dvou perspektiv je však ryze pracovní. V samotné badatelské praxi, činíme-li předmětem bádání jednotlivé typy a roviny tradice jak v jejich obecné struktuře, tak v jejich konkrétním obsahu, pohybujeme se při tom zároveň na půdě nějaké výkladové tradice. Tradice jakožto intelektuální prostor (duchovní dimenze), v němž jsme badatelsky situováni, se prostupuje s tradicí jakožto sociokulturní kvalitou, kterou tematizujeme jako objekt bádání a do které chceme interpretativně proniknout. Je vhodné uvědomit si určitý paradox: Byť si činíme nárok studovat tradice ze sociokulturněanalytického hlediska, přece je mnohem důvěrněji známe z hlediska noetického. Výkladová, interpretační tradice, v jejímž rámci se pohybujeme jako badatelé, je nám totiž mnohem bezprostředněji dostupná v reflexi našich jednotlivých badatelských kroků, než ta, kterou činíme objektem. Rysy, které přisuzujeme tradicím, o nichž předpokládáme, že se onticky vyskytovaly či vyskytují, nejednou namnoze jen ideálně-typicky konstruujeme na základě analogií s povahou té tradice, kterou přímo známe, tj. tradice interpretační.

Jednu z nejpracovanějších koncepcí *interpretační tradice* nabízí Gadamerova hermeneutická teorie.³ Každý text je podle ní nesen „efektivními dějinami“ (*effektive Geschichte*), neboť jak upozorňuje Chris Lorenz (1997: 149), význam (*Bedeutung*) určitého textu je produktem *všech* dříve rozvíjených interpretací. Hledání nějakého *původního* významu určitého textu nemá podle Gadamera smysl. S tím souvisí stran tradice zásadní Gadamerova teze. Tradice textu (či „věci samé“) nemá být odstraněna, či překonána racionalitou metody tak, aby bylo porozuměno onomu – podle Gadamera badatelsky nepřístupnému – pravému, prvotnímu významu v jeho původní ryzosti. Tradice textu („věci samé“) musí být při interpretaci naopak *produktivně využita*. Časová vzdále-

nost ‚věci samé‘ není ‚vzdálenost, kterou bychom měli přemostit, nýbrž živá kontinuita prvků, jež se hromadí a stávají tradicí, která je pak světlem, v němž se zjevuje všechno, co s sebou nese z naší minulosti, i všechno to, co je nám předáváno“ (Gadamer 1994: 49). Tradice je u Gadamera zásobárnou, z níž se „nerereflektovaně čerpají ideje“, lze dodat s Lorenzem (1997: 151).

Problém spojitosti (interpretační) tradice, mnohost tradic

Gadamerovu hermeneutickou teorii zde však nechceme použít jako nesporné dogma. Má smysl ji promyslet ve vztahu k samotné, Weber by řekl historicko-empirické, aktérské a badatelské interpretační praxi. Problematická je totiž např. Gadamerova představa, že význam textu je produktem *všech* doposavad rozvíjených interpretací. Tato představa, zdá se, příliš spoléhá na, v Gadamerově pojetí sice dějinným vědomím právě interpretacemi stále vykonávanou, zároveň však v ontologickém smyslu tímto právě uskutečňovanou, jsoucí, spojitost *celých dějin* (jejich kontinuitu i kohezi). Jak z badatelské, tak z aktérské perspektivy viděno je těžké si představit, že venkovan, který v 17. století četl třeba texty Johanna Arndta či Jana Amose Komenského, ale i historik, který dnes o tomto čtenáři bádá, měl, respektive má, k dispozici *celou tradici* těchto textů. Gadamer má samozřejmě na mysli *implicitní* přítomnost *všech* dosavadních interpretací v tradici textu (popř. v tradici čtenáře, interpreta). Aktér i badatel tak mají co do činění s tradicemi, aniž by si jich museli být nutně vědomi. Ideje z tradic čerpáme namnoze nerereflektovaně. Přece však linie propojující studované dějinné entity se mohou navzájem míjet, křížit, větvit, spojovat (Markoš 2016: 261–263), ale také někde začínat a někde končit (Horský 2017a: 379–381).

Z právě uvedeného můžeme sice vyvozovat potřebu postavit proti principům ‚kontinuity‘, ‚kauzality‘ a ‚totality‘ (postulovaného, všeprostopujícího) dějinného procesu radikální „myšlenku diskontinuity“ (*pensée de la discontinuité*) spojenou s představou „fundamentální rovnocennosti všech historických objektů“ (*l'équivalence fondamentale de tous les objets historiques*), jak to s pochvalným odkazem na Michela Foucaulta dělá Roger Chartier (1987: 121–126). Mohli bychom zkusit tuto proměnu základního myšlenkového schématu pojetí dějin promítnout také do našich úvah o tradici. Oproti představě celistvé kontinuitní tradice (ve smyslu např. ‚tradice kultury Západu‘) či parciální tradice vrstvicí ‚všechny‘ dosavadní interpretace

určitého textu postavit představu jakýchsi trsů diskrétních tradic, jež se hvězdovitě odvíjejí od toho či onoho textu. Takové tradice by se ustanovovaly v navzájem diskrétních paralelních liniích, které v rámci interpretativní intertextualizace vznikají při vzájemném referování jednotlivých textů jednoho na druhý. To by nás mohlo lákat k tomu, abychom oproti Gadamerovi upřednostnili Derridu (Lorenz 1997: 165–168). Mám však za to, že to by byla chyba. Domnívám se totiž, že výhrady, které lze vyslovit vůči Gadamerovi, nejsou ještě důvodem k přijetí radikálního principu diskontinuity dějin a tradic. Inspiraci při hledání řešení vzniklého problému lze hledat například u Bultmanna.

Rudolf Bultmann, když řeší otázku ‚jednoty dějin‘, soudí, že ta nespočívá ani v kauzálním propojení událostí, ani v pokroku, který by se odvíjel s logickou nutností. Taková nutnost by v Bultmannově pojetí narušovala rozhodování a odpovědnost každého Já v jeho jednotlivých Nyní. Právě v této odpovědnosti jako odpovědnosti za minulost i za budoucnost, soudí Bultmann, se zakládá jednotata dějin. Dodává, že právě proto lze souhlasit s Benedetto Crocem, že lidstvo je v každé epoše a v každé lidské bytosti vždy stále celé (Bultmann 1994: 121). Dějiny nejsou objektivně, o sobě, spojitě coby jednolitý dějinný proces, nýbrž jsou neustále rozhodováním a jednáním individuálních Já v jejich situačních Zde a Nyní *spojovány*. Dějiny jsou tak tolikery, kolik je těchto individuálních, tudíž jedinečných *spojovacích vláken*, která s jednotlivými Já někde začínají, někde končí, jsou mnohdy propletena, mnohdy křížená, mnohdy prostě souběžná. Jsou však **nesčetná**. Přece však zakládají určitou dějinnou, sociokulturní ‚skutečnost‘, kterou je však těžké popisovat. „Nelze ji vykládat jako nějakou metafyzickou substanci, nýbrž jako neustále rostoucí celkový výsledek všech našich zkušeností a nadějí, našeho úsilí, našeho života a našich setkání, něco, co se samo formuje bez vědomého záměru, ale co se v okamžiku reflexe stává součástí vědomí.“ (Bultmann 1994: 87) Vzhledem k tomu, že rozhodování a jednání v odpovědnosti za budoucnost předpokládá určité porozumění tomu, co bylo, tj. předpokládá určitou interpretaci, lze tento Bultmannův výklad použít i jako model pro výklad povahy interpretačních tradic, a to nejen textů (i „situace“ mají svoji „texturu“, která, byť není jazykové povahy, přece má sémiotickou kvalitu, a musí tudíž být interpretována [Ricoeur 2000: 94–97; Markoš 2016: 213–224]).

Mohli bychom tudíž říci, že máme co do činění s řadou rozmanitých, navzájem diskrétních a difuzních tradic

(jednotlivých, kratších či delších linií, „vláken“), které se vážou k jednomu určitému textu (resp. situaci) a které sice nepředstavují spojitou linii všech doposavad rozvíjených interpretací, přece se však coby „vlákna“ spřádají do objemnějších „provazců“. To, co si lze takto metaforicky představit pro jednotlivé texty („situace“), by šlo pro celek kultury vyjádřit metaforou splétání těchto „provazců“. Takovýto metaforický obraz (interpretačních) tradic textů a (celistvé) kulturní tradice by korespondoval s principem „heterogenního kontinua“. Ten lze z metodologického hlediska považovat za protiklad principu „strukturované“ či „historické totality“ (Kocka 1986: 23–39), jemuž by spíše vyhovovala představa kontinuitních tradic.

Původní versus pravý význam

Existuje napětí mezi striktností logicky korektních závěrů noetické analýzy na jedné straně a chtěním tu či onu entitu badatelsky uchopit na straně druhé. V našem případě je to napětí mezi závěrem, že při interpretaci textů (či dějinných, sociokulturních „situací“) se nelze z tradic vymanit, nýbrž je nutno je využít, na straně jedné a záměrem historiků interpretativně vyložit původní, dobový, aktérsky vnímaný (prožívaný) význam určitého textu (určité „situace“), tj. záměrem prolomit, eliminovat tradici, na straně druhé.

Gadamer tak na jedné straně v intencích své hermeneutické teorie oprávněně kritizuje představu „opravdového historického předmětu“ „o sobě“ jako naivní protějšek objektivistického historického myšlení. Pro objektivistický historismus 19. a počátku 20. století je tento „předmět“ skryt za „našimi historickými iluzemi“, které je nutno odstranit (Gadamer 194: 52), aby jej šlo uchopit nezávisle na tradicích. Na straně druhé však historismus 19. století chce porozumět jednotlivým epochám v jejich autentické hodnotové založenosti (Bultmann 1994: 66). Na což navazuje i noeticky již obezřetnější historismus přelomu 19. a 20. století, který usiluje o to vysvětlit studované jevy jak v *kontextu vývoje*, tak ale také v *kontextu doby* (soustavy dobových „kulturních hodnot“, v rámci „ducha doby“ (Troeltsch 1924: 21–41). Ernst Troeltsch uvažuje o významu marxistické metody, tj. „sociálnědějinné metody“ při studiu církevních dějin. Nespatřuje jej v tom, že by jednotlivé postavy a epochy křesťanských dějin měl pojednat jako pouhé „přípravné stupně“ (*Vorbereitungsstufen*) vývoje k – v historii nikdy nedosažitelnému – „absolutnu“. V této otázce se přidržuje naopak Rankeho hesla klasického historismu: *Jede Epoche unmittelbar ist*

zu Gott. Aplikaci uvedených metod spojuje s pozorností vůči zprostředkovanému či bezprostřednímu působení sociálních a skrze ně prostředkovaných ekonomických sil na dobové formulaci náboženských myšlenek či povahu náboženských hnutí (Troeltsch 1994: 975–977). Ostatně i Petr Pokorný (2005: 71) říká s odkazem na Bultmanna, že interpretace určitého textu vyžaduje i „rekonstrukci dobových představ, které doprovázel vznik textu“.

Gadamerova hermeneutická teorie však není v napětí pouze s historismem 19. a počátku 20. století, ale také, a možná ještě nápadněji, s mnohými inovativními směry historických věd několika posledních desetiletí. Historická antropologie či mikrohistorie se často vymezuje přímo proti klasické hermeneutice, včetně Gadamerovy. Předně tím, že chce do dějepisného bádání přenést postupy Geertzovy sociokulturní antropologie s důrazem na aktérskou perspektivu a emický popis (oproti etickému) (Habermas – Minkmar 1992: 7–19; Burke 2011: 69–158). V důsledku toho v historické antropologii na (naši) minulou kulturu nahlížíme analogicky, jako antropologové nahlízejí na kulturu cizí (Medick 1989: 59–61; Dressel 1996: 166–175 a 180–184; Horský 2014). Přinejmenším implicitně se tak velmi často v historické antropologii či mikrohistorii buď přímo popírá kontinuita tradic (tradice textu i kulturní tradice, jejímž podílníkem je badatel), nebo se usiluje o jejich rozrušení (Lorenz 1997: 166–167).

Historickovědní bádání se tak namnoze uskutečňuje v poli konstituovaném dialektickým napětím mezi *situovaností v tradicích* (jak pramenných textů, tak badatele) na jedné a na straně druhé cílem, snahou *tradice prolomit*. Usiluje-li dějepisecké porozumění často o rozkrý *dobového žitého, aktérského, původního významu*, pak se teologie snaží často rozkrýt *pravý význam, kérygma* (Ricoeur 1993: 161–167), *jádro evangelijní zvěsti* (Bultmann 1995: 11–32). Historický „výklad určitého textu [...] znamená, že dnešní řeči vysvětlíme, jak takový text v době svého vzniku působil a jak své působení reflektoval, jeho systematická filosofická nebo teologická interpretace znamená, že dnešními slovy vysvětlíme, jak by mohl a měl působit dnes“, píše Petr Pokorný (2005: 71).

Např. Paul Ricoeur (1993: 132), když chce porozumět významu pojmu prvotního hříchu, říká, že tento pojem „je falešné vědění a jako vědění musí být rozbit“. To ovšem znamená snažit se o *vymanění z* (dogmatické) *tradice*. Chce „najít ‚ortodoxní‘ *intenci*, pravý smysl, ekleziální smysl prvotního hříchu“: „Uvažovat o *významu* znamená proto nalézt jednotlivé intence pojmu, jeho schopnost

poukazovat na to, co není pojmem, nýbrž zvěstováním, zvěstováním, jež odhaluje zlo a vyhláší odpouštění“ (Ricoeur 1993: 131–132). Ricoeur soudí (1993: 132), že prvotní hřích jako „falešné vědomí je zároveň pravým symbolem, symbolem něčeho, co je symbol schopen předat“. Postupně se tak ve svých spisech přiblížil ke Cassirerovu pojetí symbolu jako nástroje učinění zkušenosti (Ricoeur 1993: 161–167; Ricoeur 2000: 94–97). „Přímý smysl“ prvotního hřichu je tak srozumitelný jen ve vztahu k izraelské kající zkušenosti zla (Ricoeur 1993: 133–147). Do hry tak vstupuje ještě *prožívaná zkušenost*, jež může být určitou protiváhou interpretační tradice (resp. interpretačním tradicím) textu (pojmu). Na žitou zkušenost spoléhá např. také Rudolf Bultmann, když chce evangelijní zvěst, psanou mytologickým jazykem, učinit srozumitelnou dnešnímu člověku pomocí existenciální filosofie (Bultmann 1995: 33–42). Tím se však dostáváme k významné otázce dějinně orientovaná sociální psychologie nebo evoluční, kognitivní či kulturní antropologie: Do jaké míry je lidská zkušenost (např. [kající] zkušenost zla, zkušenost ‚pobytu‘ jako existence)⁴ alespoň pro určité období (např. tři či čtyř tisíc let) *antropologicky konstantní*, nebo naopak *dynamicky dějinně proměnná*, neustále inovovaná kulturně-dějinnými sedimentacemi? Odpověď na ni není ambicí tohoto pojednání.

Inovace a tradice

Jednotlivé tradice, jejich „vlákna“ a „provazce“ působí v sociokulturním poli. To lze pojmut jako „heterogenní kontinuum“ (v návaznosti na Heinricha Rickerta a Maxe Webera). V tomto „pojetí skutečnosti [...] všechny její prvky a složky, všechny události a všechny procesy stojí pospolu v nekonečném a o sobě nepřehledném vztahovém systému, aniž je absolutní komplexnost těchto souvislostí vědcem uchopitelná“ (Havelka 1998: 69). V tomto poli jsou jednotlivé tradice (interpretační, dogmatické, věroučné, kulturní) navzájem jak z noetického hlediska, tak v rámci ontické kultury, navzájem ve vztahu kompetice. Otázkou pak může být, zda inovace koření pouze v tomto soupeření konkurujících tradic, nebo mají ještě nějaké další důvody. Inovace jsou při tom stejně samozřejmé jako tradice.

Ve vztahu ke zde sledovaným náboženským jevům lze ideálnětypicky rozlišit různé druhy inovací. Můžeme v jistém smyslu pracovně mluvit o **(a) inovacích uvnitř náboženství**, které lze ještě dále dělit na **(a.a)** vědomé a záměrné inovativní pokusy a **(a.b)** inovace mající podobu procesů, které jsou teprve časem uvědomovány,

konstatovány teologií, sociologií či antropologií náboženství nebo dějepisectvím kultury až *ex post*.

Pokud jde o první případ [(a.a)], lze jako příklad uvést četné snahy z počátků reformace radikálním způsobem *spiritualizovat* pojetí svátostí, jak je tomu třeba u novokřtěnců nekatolíků 18. století (Dülmen 1987: 182–184). Z dějin české reformace může být příkladem požadavek lámání chleba při Večeři Páně, který se objevil mezi tajnými nekatolíky ve 20. letech 18. století, aniž by měl (s malými výjimkami: panství pánů z Kunovic počátkem 17. století; falcký dvůr v Praze 1619–1621) předbělohorské kořeny. Důraz na tento požadavek, spolu s odporem k užívání obrazů a soch, byl pak na počátku toleranční doby jedním z nejdůležitějších faktorů většinové volby helvétské konfese mezi českojazyčnými evangelíky (Nešpor 2006: 155–182, 246–264).

Příkladem druhého typu [(a.b)] může být výklad Rudolfa Otty. Ten na jedné straně shledává stálost kategorie ‚posvátna‘ v aprioritě iracionálního pocitu účty k numinóznímu. Na straně druhé však historicky na této půdě numinózního (*am Numinosen*) probíhal procesuální vývoj, jenž měl podobu etizace (*Versittlichung*) a racionalizace (*Rationalisierung*) starozákonního náboženství a v případě Nového zákona i povahu procesu polidštění ideje Boha (*Vermenschlichung der Gottesidee*) (Otto 1991: 75–78, 95, 102, 134–135).

Kromě toho však jsou také **(b) inovace, které vycházejí z oblastí mimo náboženství**, avšak na vlastní vývoj náboženství, včetně v něm působících tradic, mají vliv. Příkladem může být proměna pojetí dějinného (sociálního) času, o které pro počátek novověku mluví Reinhart Koselleck. V 18. století podle něj koření proměna „časové zkušenosti“ (*Veränderung temporaler Erfahrungen*). Dějinný čas, dějiny byly *temporalizovány* (*Verzeitlichung der Geschichte*), dějinný čas začal být vnímán jako kvalitativní proměna. S tím souvisí i zásadní restrukturační „prostoru zkušenosti“ a „horizontu očekávání“ (Koselleck 1987: 180; 2000: 349–375). To mohlo jen těžko zůstat například bez vlivu na tradiční eschatologii. Jiným příkladem vnějšího zdroje inovací náboženských tradic může být osvícenské přenesení akcentu ze vztahu člověka k Bohu na mezilidské vztahy, jež se, jak ukazuje např. Daniela Tinková (2004), projevuje v trestněprávním zákonodárství i soudní praxi tím, že v případě svatokrádeže či rouhání se od ochrany Boha přechází k ochraně náboženského mínění druhých. Zčásti v návaznosti na to se v 19. století již naplno prosadí snaha začít vykládat náboženství nikoli z jeho

středu, nýbrž ze vně – jeho psychickou či sociokulturní funkcí. Tak se objeví, jak upozorňuje Miloš Havelka (2010: 217–240), „kompenzační“ (křesťanství jako prostředek k překonání lidského sebeodcizení – Feuerbach) a „integrační“ (náboženství jako zdroj sociální koheze – Durkheim) teorie původu a funkce náboženství. I to mohlo být jen těžko bez vlivu na dogmatickou tradici a tradici věroučnou jednotlivých konfesijních proudů. Podíváme-li se jako na příklad opět na české evangelické prostředí, uvidíme, že se v něm střídaly snahy o výrazné inovace (vliv osvícenského racionalismu, popř. i vliv evolučního myšlení až do přelomu 60. a 70. let 19. století; vliv liberální teologie na přelomu 19. a 20. století) se snahami vrátit se k „tradičnějším“ či autentičtějším podobám evangelictví: tzv. druhá konfesionalizace 60.–80. let 19. století; tzv. novoortodoxní proud ovlivněný teologií Karla Bartha (Just – Nešpor – Matějka 2009: 155–300; Horský 2015: 111–151).

V obou uvedených případech [(a), (b)] lze však na inovace pohlížet ještě z jiné perspektivy. Může totiž být (a velmi často patrně je) rozdíl mezi kontinuitou tradice (právě tak jako jejím prolomením, inovací) po stránce textové (diskursivní) nebo empirické (pozorovatelná chování, vyskytující se artefakty a jejich tvarosloví) a po stránce samotných, aktéry prožívaných „kulturních obsahů“, „významů“. Ernst Cassirer (1996: 272) např. upozorňuje, že náboženství se od mýtu neliší výrazovými prostředky, ale „se oznamuje v pozměněném *stanovisku*, jež zde vědomí zaujímá vůči mytickému obratu světa. Nemůže tento svět postrádat, nemůže ho od sebe bezprostředně odvrhnout; ale dostává nyní postupně nový smysl prostřednictvím náboženského kladení otázek“. Výrazové prostředky zůstávají stejné, mění se ale způsob, jímž je jim rozuměno, inovuje se interpretace.⁵ V tomto smyslu pak lze mluvit o jakési *historizaci* či *etnografizaci tradice*. Svrchu citovaná slova: „duchovně“, „posvátně“, „právě“ a „mocně“ zní stejně jako v 16. století, ale je jim patrně ve 20. či 21. století rozuměno již alespoň zčásti jinak. Akcent kladený v 16. a 17. století na spor o svátost Večeře Páně byl (zejména od dob osvícenského racionalismu a důrazu na náboženskou etiku) nahrazen akcenty jinými. Ona čtyři slova byla v Hromádkově době a jsou dnes možná mnohem více chápána *historizujícím způsobem* jako přihlášení se k odkazu „staré Jednoty bratrské“. Právě tak výrok o „Slově“, jež je „nad církví“, je stejný jako v počátcích reformace, avšak je mu alespoň zčásti již rozuměno jinak v podmínkách moderní liberální demokracie a oddělení státu a církve.

Obdobně mnohé rituální jednání a chování, obřadní roucha a předměty či prostě lidové zvyky (mnohé svrchu pojmenované „mravy“) se mohly začít vnímat *etnografickým způsobem*, tj. přestaly se prožívat autenticky, nýbrž se s nimi *vědomě* zachází jako s *obyčejem*, jenž se již neudrzuje pro svůj vlastní obsah, ale proto, že je z historického či etnografického hlediska *vzácný*. Někdo by řekl, že takový rituál či zvyk byl „odkouzlen“, někdo, že při jeho vnímání aktéry byl oddělen „význam“ a „souce“ (Cassirer 1996: 272–273). Určité tradiční jednání se díky této inovativní etnografizaci tradice stává – svým způsobem paradoxně – jednáním „hodnotově racionálním“ (Weber 1972: 1–20; Müller – Sigmund 2014: 58–63). Chování či artefakty zůstávají stejné, avšak již se nejedná tak, jak se jedná, proto, že byl zapomenut motiv („tradiční jednání“), nýbrž proto, že právě určitá chování a manipulace s artefakty jsou nazírány jako „kulturně hodnotné“ („hodnotově racionální jednání“).⁶

Proces proměňování stanoviska a zavádění nového způsobu kladení otázek nebo proces historizace a etnografizace tradice lze zajisté ideálnětypicky modelovat. Otázkou však je, s jakou jistotou lze tyto modely uplatňovat při výkladu jevů, které se vlastně diskursivně či empiricky příliš neproměňují. Je do značné míry věcí badatelské zdatnosti umět (nejednou intuitivně) rozhodnout, nakolik inovativní proměny opravdu proběhly a probíhají, nebo nakolik hrozí, že jedna tradice bude reinterpretována v duchu tradice jiné (např. v duchu osvícenské a modernistické racionalizační tradice).

Faktory inovace

Analyticky významnou otázkou jsou *důvody* či *faktory* vyvolávající inovace kultur (či tradic). Ideálnětypicky lze rozlišit alespoň tři, patrně z mnoha dalších.

Podnětem k inovacím může **(a)** být prostá **kompetice konkurujících tradic**. Soupeření jednotlivých tradic je zajímavé jak z noetického (interpretační tradice), tak ze sociokulturně analytického hlediska (tradice dogmatické, věroučné, kulturní). Analytický nástroj, jak tato dvě hlediska v případě jednotlivých témat propojovat, nabízí např. Miloš Havelka v kategorii „symbolického centra“ (Havelka 2001: 13–18; Horský – Řezníková 2014). Takovým „symbolickým centrem“, v němž se protínají jednotlivé soupeřící tradice (popř. jimi nesené narativy, narativní interpretace), může být např. „Hus“, „Komenský“, „Bílá hora“, „náboženská svoboda po roce 1918“ apod. Odpověď na epistemologickou otázku, zda toto soupeření interpretačních tradic

může vést k přesnějšímu poznání skutečnosti, je závislá na paradigmatu, v němž se pohybujeme (Havelka 2004), či na tom, zda budeme jednotlivé (historické) narativní interpretace hodnotit z reprezentacionalistického či z non-representacionalistického hlediska (Kuukkanen 2015; Zelenák 2015). Např. Frank Ankersmit považuje za „nejlepší“ tu historickou narativní interpretaci, která je „nejmetaforičtější“, tj. má největší rozsah (dosah – *scope*). Ten spočívá v diskrepanci mezi doslovným významem individuálních (dílčích, referujících) tvrzení, jež jsou v narativní interpretaci obsažena, na jedné straně a na straně druhé metaforickým významem této narativní interpretace v její celistvosti (Ankersmit 1994: 39–41; Šuch 2010: 133–196). Avšak metafory jsou srozumitelné právě jen na pozadí určité tradice (Pokorný 2005: 113). Soupeření narativních interpretací o největší metaforičnost tak může opět být třeba jen kompeticí tradic. Může vést k inovaci, nikoli však nutně k „přesnějšímu“ porozumění či poznání.

V sociokulturně analytické perspektivě viděno může např. v rovině ‚mravů‘ kompetice tradic (např. užívání náboženských symbolů či prostého odívání se na veřejnosti) vést prvotně k jejich reflexi a následně k případné inovaci. Totéž by platilo o „tradičním jednání“ a „tradičním panství“. V rovině psaných věroučných či dogmatických tradic je soupeření namnoze vědomé a záměrné. Otázkou však je, zda lze případně vzniklé inovace ukotvit bez konfrontace se „zkušeností“.

Zdrojem inovací může být také **(b) kumulovaná**, namnoze doposavad ještě neartikulovaná **(kulturní) zkušenost**, jak je výše již uvedeno, popřípadě **zkušenost prožití něčeho radikálně nového**. „Taková kritická inovace tradice se děje tak, že nová zkušenost je ‚místem‘, z něhož lze vidět a pozorovat některé jevy, které v dosavadní tradici nevystupovaly na povrch, ale které se nám zpětně, z hlediska nové zkušenosti, jeví jako závažné,“ píše Petr Pokorný (2005: 113) v souvislosti s interpretací textů a dodává: „Tradice se potom z hlediska nové zkušenosti jeví celá v novém světle.“ Věc však nemusí být tak jednoduchá, jak se na první pohled zdá. Řekněme, že v rámci určité interpretační tradice je rozvíjeno nějaké dějepisné vyprávění, nějaká historická narativní interpretace (Ankersmit 1994), popř. „teorie možné historie“. Pravdivost takového vyprávění či adekvátnost takové interpretace či teorie jde podle Paula Ricoeura posoudit jejím vztažením ke „stopám“ (Ricoeur 2007: 166–179; Chartier 1987: 126–133) či podle Reinharta Kosellecka jejím vystavením možnému „vetu pramenů“ (Koselleck

2000: 204–207; Vašíček 2006: 50–51; Horský 2017a: 374–384). V případě výkladů typu ‚dějin české reformace‘ je však nemožné vzít v potaz *všechny* pramenné stopy, které jsou k dispozici. To, které budeme brát v úvahu, je ovšem velkou měrou ovlivněno opět nějakou tradicí (interpretační, dogmatickou, věroučnou, kulturní atd.), tj. mimovědními faktory (Kocka 1986: 42–43). Otázkou pak je, zda to nemůže vést k určitému zacyklení tradic do *autoreferenčnosti* a popřípadě zda zkušenost může tuto možnou autoreferenčnost tradic eliminovat.

Jeden z možných pokusů jak odpovědět lze opřít o Gadamerovo pojetí ‚tradice‘ a ‚věci samé‘. „Věc sama“ není v Gadamerově pojetí jakýmsi někdejší – s Ricoeurem (2007: 133–134), heideggerovskou terminologií, řečeno – buď ‚minulým‘ nebo ‚byvším‘ (Horský 2017b: 343) historickým předmětem, objektem ‚o sobě‘. Není to v pravém slova smyslu ‚předmět‘, nýbrž dialektická jednota ‚mého‘ s ‚jiným‘ (Gadamer 1994: 52). V této dialektice vystupuje ‚věc sama‘ jen zprostředkovaně svou způsobilostí zakládat *opozici*, *protiklad* vůči našim dosavadním ‚předsudkům‘. Úzce to souvisí s hermeneutickým kruhem, v němž se odvíjí interpretace. „Jsou zde“, říká Gadamer (1994: 51), „dialektické vztahy mezi ‚mým‘ neautentickým a ‚mým‘ autentickým, to jest implicitním předsudkem, který se právě vyvrací jako předsudek; anebo mezi ‚mým‘, jež se stává autentickým na základě nového hermeneutického poučení, jež ho vyvolalo, a hermeneutickým poučením samým, to jest poučením, jež právě vstupuje do mé soustavy názorů a přesvědčení – stává se ‚mým‘ – to jest poučením, jež tam vstupuje díky své opozici vůči odhalenému předsudku a odhaluje se tímto protikladem jako *podivné* ‚jiné‘.“ Tato způsobilost být ‚opozicí‘ či ‚protikladem‘ souvisí s tím, co Gadamer (1994: 53) označuje jako ‚účinné bytí dějin‘. Platí při tom, že „univerzálním zprostředkovatelem této dialektiky je *tázání*. Vyvrátit nějaký názor jako předsudek a odhalit v hermeneutickém poučení to opravdu odlišné, udělat z neautentického ‚mého‘ nějaké autentické, z nepřijatelného ‚jiného‘ nějaké ‚jiné‘ *opravdu*, ‚jiné‘, a tudíž přijatelné – to je pokaždé možnost, jež zůstává otevřena, anebo nová možnost, jež se odkrývá tázáním“ (Gadamer 1994: 51). Nakolik však tato ‚věc sama‘ koresponduje se ‚zkušeností‘ a nakolik nás nutí revidovat výše zmiňovaná kritéria selekce v potaz braných pramenných stop, lze jen těžko rozhodnout bez zaujetí určité paradigmatické pozice (Havelka 2004: 199–201). Otázkou pak také je, nakolik může skrze způsobilost ‚věci samé‘ klást odpor dosavadnímu

porozumění a nutit k novému dotazování být zprostředkovaně přiváděna ke slovu ona doposavad neartikulovaná, či alespoň ne zcela artikulovaná kumulovaná zkušenost (o níž je výše uvažováno jako o jedné z „rovin“ tradice). I na ni bude odpověď závislá na zvoleném paradigmatu.

Konečně (c) lze říci, že k povaze kultury jako sémiotického systému či jako systému vzájemně konfigurovaných jednání a chování jedinců a skupin tendence k inovacím prostě patří. Ernst Cassirer (1996: 268–297) uvažuje *imanentní vývoj ducha*, při němž – mimo jiné „v procesu postupného projasňování *ducha*“ (Cassirer 1996: 133) – vznikají nové a nové symboly, rozkrývají se nové a nové duchovní dimenze, tj. jinými slovy řečeno počtem *bohatnou* a povahově se mění „kulturní obsahy“. Ostatně při stopování počátků lidské kultury se za jeden ze symptomů jejího vzniku považuje, že se v archeologickém záznamu začíná objevovat značná místní a časová variabilita kamenné industrie oproti starším vrstvám, v nichž tato variabilita ještě pozorovat nejde. Může to být indicie, že vzniká nový, právě pro lidskou kulturu charakteristický způsob sociálního učení, odlišný od učení u jiných druhů (Richerson – Boyd 2012: 187–217).

Shrňme tedy: Lze pojmenovat dva protichůdné, ale zároveň dialekticky provázané principy, které mají pro kulturu a její dějiny konstitutivní význam: tendenci uchovávat (tj. *tradici*) a tendenci vyvíjet se (tj. *inovovat*). Je pak dějinně a prostorově velmi rozmanité, která z těchto tendencí ve vztahu k jednotlivým obsahům, vrstvám či

segmentům té které kultury převažuje. S Petrem Pokorným (2005: 112) lze říci, že „na úrovni textu se tedy identifikace nového děje v rámci tradice a na pozadí jejích starších vrstev“. A z úrovně interpretace textů to lze přenést na kulturní útvary obecně.

Závěrem

Shrňme stručně: Není možné ani badatelsky, ani aktérsky (věroučně, eticky, politicky) lpět výlučně na tradici, a to ani záměrně, ani *via facti* nereflektně. Právě tak jako nelze ani badatelsky, ani aktérsky trvat výlučně na principu permanentní inovace. Tradice, není-li konfrontována se zkušeností, hrozí proměnit se ve *zkamenělá slova* či v znásilňující korzet ideologického dogmatismu. Právě tak jako z řetězu utržený princip inovace může vést k destrukci kultury a civilizace. Opravdu cenné není znění či podoba tradice, nýbrž *kérygma*, porozumění „věci samé“. K tomu se však nelze přibližovat jinak než trpělivým dotazováním při uchovávaní si kriticky tolerantní úcty k dosavadním tradicím a s vědomím, že snaha o inovace je legitimní a může být o to prospěšnější, bude-li se pojit s pokorou vůči tradicím, které se snažíme inovovat, a s respektem ke zkušenosti. Do konfliktu se zkušeností se mohou dostávat jak tradice, tak inovace. Tak jako je pro ontickou kulturu *konstitutivní napětí* mezi tradicí a inovací, je pro badatelskou kulturu konstitutivní napětí mezi pohybováním se v tradici a snahou prolomit ji.

POZNÁMKY:

1. Max Weber rozlišuje tři základní typy „panství“ podle způsobu, jímž je v nich motivována (zdůvodňována) poslušnost vůči „pánovi“ (legitimita moci): 1) racionální – vírou v legitimitu právního řádu (byrokratické panství); 2) tradiční – každodenní vírou v „posvátnost“ tradice a v ní obsaženou autoritu „pána“ (tradiční panství, typické pro stavovské systémy; 3) charismatické – vírou v nevšední osobnostní kvalitu „pána“ (charismatické panství, vystoupení proroků či Krista apod.).
2. Vliv environmentálního či sociokulturního prostředí se někdy nemusí přímo vtiskovat do genetické informace, nýbrž pouze do epigenetické roviny, v níž může být děděn po několik generací, např. potomci reagují na výživovou krizi, které byli ještě před jejich početím vystaveni jejich rodiče. Podobně by se dalo uvažovat i o habitaci některých behaviorálních kvalit či některých prvků smyslového vnímání. Humanitněvědní badatele může tato koncepce dráždit. Svým způsobem vychází ze stejných předpokladů, jako kdysi koncept *organické paměti Ewalda* Heringa, který měl koncem 19. a ve 20. století i své velmi nežádoucí *ideologické* implikace (Švorcová – Kleisner 2017: 355–357). Tato politická zneužití však lze odlišit od vlastní vědecké teorie. Pokud se s tou pak zachází obezřetně, nabízí se – po mém soudu pro další bádání *produktivní* – příležitost,

jak dějinnou či antropologickou analýzu kulturního vývoje a kulturních změn propojit s evolučně biologickým principem *phenotype first*. Ten předpokládá, že fenotypové změny v evoluci předcházejí změnám genotypovým. Při tom se nové fenotypové znaky (fenotypové akomodace) nemusí nutně geneticky fixovat, nýbrž může někdy docházet pouze k jejich epigenetické fixaci (Švorcová – Kleisner 2017: 364–366).

3. Hans-Georg Gadamer pojednává interpretaci jako způsob bytí (*Seinswesen*); je to spíše ontologická kategorie než kategorie z oblasti teorie poznání (Lorenz 1997: 147–150). Ontologický význam interpretace lze pojmout nejen jako konstitutivní význam dějinného vědomí (ontologický význam historického vědění) pro dějinné bytí samo (Gadamer 1994: 40 a 50–53), ale i v sociokulturně ontologickém smyslu, v němž je hermeneutika, také s odkazem na Gadamera, chápána jako životní způsob Západu (Reinhard 2017: 192–254). Gadamer chápe interpretaci velmi široce jako postup, jenž souvisí s užíváním řeči vůbec. Vědecké užití hermeneutické metody je jen specifickým vyústěním či pokračováním každodenní interpretativity. Gadamerovi jde o interpretaci textů, nikoli o interpretativní porozumění psychickým stavům či aktérským či autorským intencím. V Gadamerově hermeneutické teorii má přitom zásadní roli katego-

- rie ‚tradice‘ (popř. ve stejném významu pojem ‚horizontu‘), a to jak tradice interpretovaného textu, tak tradice, jejímž podílínkem je interpret. Interpretace je dvojstranný proces, jenž se odvíjí podle modelu rozhovoru. Při něm jsou konfrontovány tradice (horizonty) textu a interpreta a touto konfrontací je dosahováno vždy právě určité *afinity* těchto tradic (Gadamer 1994: 42, 49–52; Lorenz 1997: 150). Kromě textu Gadamer uvažuje také o ‚věci samé‘. O afinitě mluví mj. jako o „faktorů tradice v historicko-hermeneutickém jednání [...] Hermeneutika musí vycházet z faktu, že porozumět znamená být ve vztahu zároveň s „věcí samou“, jež se projevuje skrze tradici, a s nějakou tradicí, odkud ta ‚věc‘ může ke mně mluvit“ (Gadamer 1994: 48).
4. Způsobilost „pobytu“ (*Dasein*) vnímat sám sebe jako existenci se určité vývojové postupně rodí, a to jak z hlediska ontogeneze, tak z hlediska fylogeneze, tj. z hlediska kulturnědějinného vývoje.

LITERATURA:

- Ankersmit, Frank 1994: Six Theses of Narrativist Philosophy of History. In: *History and Topology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley: University of California Press, s. 33–43.
- Blickle, Peter 1992: *Die Reformation im Reich*. Druhé, přepracované a doplněné vydání. Stuttgart: Verlag Eugen Ulmer.
- Bultmann, Rudolf 1994: *Dějiny a eschatologie*. Praha: OIKOYMENH.
- Bultmann, Rudolf 1995: *Ježíš Kristus a mytologie*. Praha: OIKOYMENH.
- Burke, Peter 2006: *Variety kulturních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Burke, Peter 2011: *Co je kulturní historie?* Praha: Dokořán.
- Cassirer, Ernst 1996: *Filosofie symbolických forem II. Mytické myšlení*. Praha: OIKOYMENH.
- Čapská, Veronika 2014: *Zbožnost*. In: Storchová, Lucie et al.: *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha: Scriptorium, s. 319–337.
- Čapská, Veronika 2016: *Mezi texty a textiliemi. (Swéerts-)Šporkové, textové praxe a kulturní výměna na přelomu baroka a osvícenství*. Dolní Břežany: Scriptorium.
- Dressel, Gert 1996: *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag.
- Dülmen, Richard van 1987: *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutsche Reformation*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Elias, Norbert 2007: *O procesu civilizace, díl II.: Sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*. Praha: Argo.
- Eriksen, Thomas Hylland 2012: *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Překl. Marek Jakoubek a kol. Praha: Slon.
- Fätkenheuer, Frank 2004: *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Goll, Jaroslav 1918: *Chelčický a jednota v XV. století*. Ed. Kamil Krofta. Praha: Historický klub.
- Gadamer, Hans-Georg 1994: *Problém dějinného vědomí*. Praha: Philosophica.
- Gleixner, Ulrike 2005: *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Harnack, Adolf von 1931–1932: *Lehrbuch der Dogmengeschichte I.-III.* 5. vydání. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Habermas, Rebekka – Minkmar, Nils (eds.) 1992: *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*. Berlin: Klaus Wagenbach.
5. Je to právě důsledek rozdílů mezi tradováním vzorců chování, textů v jejich empirické, diskursivní rovině, či artefaktů na jedné straně a tradování způsobů připisování významů, způsobů interpretativního ustanovování sémiotických kvalit, na straně druhé.
6. Může se jednat ještě o něco jiného, než o přechod od pragmatické funkce tradice k její funkci symbolické. Sociologie, mj. i v návaznosti na Weberovu teorii tradičního jednání a tradičního panství, tyto funkce odlišuje. Tradice patří ze sociologického hlediska k významným faktorům „sociální statiky“. Ve své pragmatické funkci tradice coby přetrvávající vzorce chování redukuje nejistotu rozhodování. Ve funkci symbolické pak tradice zpřítomňuje hodnoty (Keller 1996).
- Havelka, Miloš 1998: Max Weber a počátky sociologie náboženství. In: Weber, Max: *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, s. 13–115.
- Havelka, Miloš 2001: *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Havelka, Miloš 2004: Co může znamenat „filozofie“ v tzv. „filozofii dějin“. *Dějiny – teorie – kritika* 1, s. 191–211.
- Havelka, Miloš 2010: *Ideje – dějiny – společnost. Studie k historické sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Havelka, Miloš et al. 2012: *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Horský, Jan 2014: „Cizí“ a „dějinné“. Hranice kultur versus kontinuita dějin. *Český časopis historický* 112, s. 745–753.
- Horský, Jan 2015: *Teorie a narace. K noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*. Praha: Argo.
- Horský, Jan 2017a: Příspěvek historickovědního bádání k diskusi o analogii (evoluce) druhů a kultur. In: Ověčáková, Lenka (ed.) et al.: *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepce kulturní evoluce*. Praha: Academia, s. 372–399.
- Horský, Jan 2017b: Co si dnes počít s narativními kritikami dějepisectví? Historicko-vědní kritika narativních teorií dějepisu versus post-narativistický non-reprezentacionalismus. *Dějiny – teorie – kritika* 14, s. 335–353.
- Horský, Jan – Řezníková, Lenka 2014: Úvod: Paměť a identita. Společenství paměti. In: Řezníková, Lenka a kol.: *Fragmenty paměti. J. A. Komenský v kulturách vzpomínání 19. a 20. století*. Praha: Scriptorium, s. 19–24.
- Hrejsa, Ferdinand 1912: *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- Hromádka, Josef Lukl (ed.) 1927: *Zásady Českobratrské církve evangelické*. Praha: Synodní výbor ČCE.
- Kocka, Jürgen 1986: *Sozialgeschichte. Begriff - Entwicklung - Probleme*. Druhé, přepracované vydání. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chartier, Roger 1987: L'histoire ou le récit véridique. In: *Philosophie et histoire*. Paris: Centre Georges Pompidou, s. 115–135.
- Just, Jiří – Nešpor, Zdeněk R. – Matějka, Ondřej et al. 2009: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha: Lutherova společnost.
- Keller, Jan 1996. Tradice. In: Maříková, Hana – Petrusek, Miloslav – Vodáková, Alena (eds.): *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, s. 1326.

- Koselleck, Reinhart 1987: *Moderne Sozialgeschichte und historische Zeiten*. In: Rossi, Pierro (ed.): *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 173–190.
- Koselleck, Reinhart 2000: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kuukkanen, Jouni-Matti 2015: Why We Need to Move From Truth-Functionality to Performativity in Historiography. *History and Theory* 54, s. 226–248.
- Lorenz, Chris 1997: *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in der Geschichtstheorie*. Mit einem Vorwort von Jörn Rüsen. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.
- Lužný, Dušan 2014: Antropologie náboženství. In: Cichá, Martina a kol.: *Integrální antropologie*. Praha – Kroměříž: Triton, s. 97–107.
- Macek, Josef 2001: *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha: Argo.
- Markoš, Anton 2016: *Evoluční tápání. Podoby planetárního životopisu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Markoš, Anton 2018. *Profil senescence*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Medick, Hans 1989: „Missionare in Ruderboot?“ Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. In: Lüdtke, Alf (ed.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt am Main – New York: Campus Verlag, s. 48–84.
- Molnár, Amedeo 1985: *Na rozhraní věků. Cesty evropské reformace*. Praha: Vyšehrad.
- Müller, Hans-Peter – Sigmund, Steffen (eds.) 2014: *Max Weber Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006: *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Odložilík, Otakar 1923: Jednota bratří Habrovanských. *Český časopis historický* 29, s. 1–70, 301–357.
- Otto, Rudolf 1991: *Das Heilige. Über da Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck, 1963, dotisk 1991.
- Pokorný, Petr 2005: Hermeneutika jako teorie porozumění. In: Pokorný, Petr et al.: *Hermeneutika jako teorie porozumění od základních otázek jazyka k výkladu Bible*. Praha: Kalich, s. 17–215.
- Pokorný, Vít 2016: *Myslet z psychedelických zkušeností. Transdisciplinární interpretace*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Reingard, Wolfgang 2017: *Geschichte als Anthropologie*. Eds. Peter Burschel a Marie von Lüneburg. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.
- Richerson, Peter J. – Boyd, Robert 2012: *V genech není všechno aneb jak kultura změnila evoluci člověka*. Praha: Academia.
- Ricoeur, Paul 1993: *Život, pravda, symbol*. Praha: OIKOYMENH.
- Ricoeur, Paul 2000: *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*. Praha: OIKOYMENH.
- Ricoeur, Paul 2007: *Čas a vyprávění III. Vyprávěný čas*. Praha: OIKOYMENH.
- Říčan, Rudolf (ed.) et al. 1951: *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvétské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*. Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta.
- Šimák, Josef Vítězslav 1917: Několik dokladů k bouři opočenské r. 1732. *Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění* 26, s. 58–77.
- Šuch, Juraj 2010: *Narativní konstruktivismus Haydena White a Franka Ankersmita*. Ostrava: Ostravská univerzita.
- Švorcová, Jana – Kleisner, Karel 2017: Jak s námi žije minulost. Epigenetika jako pojítko mezi kulturní a biologickou evolucí. In: Ovčáčková, Lenka (ed.) a kol.: *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia, s. 349–371.
- Tinková, Daniela 2004: *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo.
- Troeltsch, Ernst 1924: *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlin: Rolf Heiss.
- Troeltsch, Ernst 1994 (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Tureček, Petr – Havlíček, Jan 2017: Kultura jako předmět a produkt evoluce. In: Ovčáčková, Lenka (ed.) a kol.: *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia, s. 183–229.
- Vašíček, Zdeněk 2006: *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Weber, Max 1972: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Páté revidované vydání. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max 1998: *Metodologie, sociologie a politika*. Vybral a uspořádal Miloš Havelka. Praha: OIKOYMENH.
- Zelevák, Eugen 2015: Two Versions of a Constructivist View of Historical Work. *History and Theory* 54, s. 209–225.
- Žilka, František 1941: *Naše křesťanství. Kritické a konstruktivní úvahy o náboženství dneška a pro dnešek*. Praha: Jan Leichter.

Summary

Tradition, Experience, Innovation: a sketch of the possible specification of terms (not only) in relation to the study on European Christianity

The study analyses, from the perspective of the theory of historical sciences, the way of working with the category “tradition”. It differs between the tradition at the noetic level (interpretative tradition) and the tradition at the ontic level (dogmatic, doctrinal, and cultural tradition on the example of European reformation). The “tradition” is analysed in relation to the “innovation” and “experience”. The idea of tradition’s “continuity” was subjected to criticism. It is not the wording or the form of tradition, but the kerygma, the understanding of the “substance” that are really valuable. However, this can be addressed solely by patient questioning while observing the critically tolerant respect for traditions. And also with the awareness that the struggle for innovations is legitimate and it can be even more beneficial when connected with the humbleness towards traditions, which we try to maintain, and with the respect for experience. Of course, both traditions and innovations can come into conflict with the experience. In ontic culture, the constitutive tension exists between the tradition and the innovation, while in researcher’s culture the constitutive tensions exists between moving within the tradition and the effort to break it.

Key words: Tradition; innovation; religion; theory of historical sciences; European reformation; cultural experience.

TRADICE A KONSTRUKCE TRADICE ČESKÉ REFORMACE V NOVODOBÝCH PROTESTANTSÝCH CÍRKVÍCH

Zdeněk R. Nešpor (*Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.*)

Třebaže termín „tradice“ v běžném podání implikuje přímou kontinuitu určitých vzorců jednání, myšlení, sociálních struktur a podobně – v tomto smyslu úzce chápe tradici např. i *Velký sociologický slovník* (Keller 1996, v případě náboženství obdobně Hervieu-Léger 1993) – neméně důležitým způsobem jejího výskytu je rovněž (umělá) konstrukce. Slouží-li tradice k „oživování a zpřítomňování hodnot, které jsou z různých důvodů významné pro současnost“ (Keller 1996: 1326), tedy k (sebe)legitimizaci, je víc než zřejmé, že tam, kde přímá kontinuita chybí, nebo je nevhodná, dochází k úpravám, anebo i vzniku údajně tradovaného ve prospěch určitých aktuálních potřeb; k tomu může docházet vědomě i nevědomě (Pieper 1970; Shils 1981; Vansina 1985). Legitimizační roli tradice – ať už té „skutečné“, nebo uměle konstruované – zakoušíme obzvlášť významně v případě náboženských skutečností a struktur (či alespoň jejich signifikantní části), neboť se nejčastěji odvolávají právě na tento typ zřízení a potvrzení (Pelikan 1984; Hervieu-Léger 1993; Valliere 2005). V dalším textu bude sledováno, jakým způsobem se objevila a byla instrumentalizována tradice historické české reformace v našich novodobých náboženských dějinách.

Je třeba předeslat, že jde o případ tradice z velké míry, byť nikoli absolutně, přerušené. Jistěže můžeme konstatovat lokální a ve výjimečných případech i rodovou kontinuitu některých proudů české reformace v období pobělohorského pronásledování až do 18. století (Kučera 1976), po vydání tolerančního patentu se přitom k nově povoleným evangelickým církvím v Čechách a na Moravě přihlásilo asi osmdesát tisíc věřících.¹ Na druhou stranu toleranční přihlášky těchto potomků husitské a bratrské reformace z počátku 80. let 18. století ukazovaly jejich značný ideový rozptyl, a to i na úrovni jednotlivých panství, a ideovou i ortopraktickou vzdálenost od původních tradic, připomínaných nanejvýš jménem (Nešpor 2008; v širším kontextu Nešpor 2006a: 387nn.; srov. Žáček 1940; Burian 1985). Reformační dědictví, především tradice Jednoty bratrské, pro druhé tajné a nyní tolerované evangelíky znamenalo hlavně nálepku dlouhodobě potlačované výlučné pravověrnosti

a odmítání mocensky prosazeného katolicismu bez jednoznačného obsahu, obsahově nadto výrazně ovlivněnou novými (exilovými, ilegálními) náboženskými proudy 18. století (Horský 2006; Šorm 2007).

S výjimkou marginálního počtu evangelíků a několika liberálních intelektuálů samozřejmě tradice české reformace po sto padesáti letech násilné protireformace téměř nikoho nelákala (srov. např. Bednář 1931: 220). Barokní misionáři a další věrně katoličtí kazatelé, lidovýchovná náboženská četba i prostý mocenský tlak se přičinili o to, že dávná hereze byla velkou většinou společnosti vnímána v nejčernějších barvách (Pekař 1921: 86–92; Kraus 1918: 1–35, 109–144). To se však brzy mělo změnit. První kladná hodnocení Husa a (části) husitství můžeme najít již u některých římskokatolických osvícenců (Kraus 1918: 145nn.; příkladem budiž Royko 1784–1786²), byť tehdy šlo především o záležitost intelektuálních debat (a evangelické sebeidentifikace). Mnohem většího ohlasu však dosáhlo podobné mínění romantiků. Už před polovinou 19. století začali mnozí čeští intelektuálové – nehledě k tomu, že často šlo o římskokatolické kněží! – po vzoru romantika (a luterána) Johanna Gottfrieda Herdera oceňovat právě starou Jednotu (Šumavský 1837; srov. s negativním odsudkem Malý 2003), k pozitivnímu pohledu na husitství pak přispěla protestantská agitace v revolučních letech 1848–1849 (např. Vysokomýtský 1848; srov. Nešpor 2006b) a samozřejmě Palackého výklad českých dějin.³

Po uvolnění neoabsolutistických restrikcí od 60. let začala „husitská“ a „bratrská“ agitace sílit, v českých městech i na venkově se začaly objevovat pomníky a ulice pojmenované po dávných reformátorech, jejich tradice nově vstoupila do literatury (Galandauer 2008; srov. Putna 1998: 145n). Mladočeské letáky již v 70. letech 19. století vyzývaly: „Čechové, potomci Husitův, vzpamatujte se!“⁴ a když Karel kníže Schwarzenberg ve sněmovní debatě o umístění Husova jména na budově Národního muzea v listopadu 1889 prohlásil, že husité se brzy zvrhli v tlupu lupičů a žhářů, byl „hlase národa“ jednoznačně odmítnut (Galandauer 2008: 5–27). V téže diskusi ovšem František Ladislav Rieger

(oprávněně) vytkl mladočechům, že „jim nejde o Husa, nýbrž o politické využití jeho jména“ (ibid.: 18). Jiné – v konečné instanci rovněž politické – využití tradice české reformace představoval Masarykův programový spis *Česká otázka*, v němž se jeho autor přihlásil k (údajné) spojitosti reformačních a obrozenských snah směřujících k pokroku a vyšší humanitě (Masaryk 1895; následný tzv. spor o smysl českých dějin shrnuje Havelka 1995). Později, v roce 1907, Masaryk dokonce prohlásil, že „naši lidé, jakmile poznají Jana Husa a českou reformaci, musí přijít do konfliktu s oficiální církví, a pak se v našich duších vyvine tento zvláštní strach a nenávisť“ vůči všemu římskokatolickému (Masaryk 1929: 122). V této době šlo sice spíše o vroucí přání politicky marginální postavy, avšak vývoj po první světové válce Masarykova slova překvapivě potvrdil. „Údálosti samy daly podnět k novému promýšlení Masarykových tezí. Vznik nového, samostatného státu se nemohl jevit jako čin jen reálně politický, ale spíše jako plod Masarykova myslitelství“ (Havelka 1995: 27).

Předchozí řádky bez nároku na úplnost naznačily, jak se během „dlouhého“ 19. století stala/y tradice české reformace vysoce lákavým legitimizačním potenciálem, a to navzdory téměř absolutní formální převaze římského katolicismu. Přes pozitivní hodnocení české reformace a politické využití jejích (údajných) tradic zůstalo až do pádu Rakouska-Uherska 95 % obyvatelstva členy katolické církve. A přestože z hlediska církevní příslušnosti došlo v prvních letech Československé republiky k výrazným pohybům, i ty se dotkly jen menšiny, navíc s výraznou převahou Čech oproti Moravě, o dalších částech státu nemluvě (*Ergebnisse der Volkszählung* 1910; *Sčítání lidu* 1921; srov. Nešpor a kol. 2010). Přes tato omezení se právě tehdy nejvýrazněji projeví pokusy různých náboženských subjektů o (sebe)legitimizaci prostřednictvím českých reformačních tradic, ačkoli jejich kořeny můžeme spatřovat v hlubší minulosti a dozvuky sledovat až do druhé poloviny 20. století. Ve všech případech měla přitom posílená či nově vznícená a přitom „módní“ tradice rozšiřovat a posilovat řady členů konkrétních náboženských společenství, jež všechna deklarovala, že právě v jejích rámci je tato tradice nejlépe uchovávána a instrumentalizována. Toto nové využití (konstrukce) tradice české reformace bude předmětem našeho výkladu, v případě evangelíků bude však nutné ještě jednou obrátit pozornost k předchozímu vývoji.

Spor o reformační dědictví mezi českými evangelíky v 19. století

Přihlašující se toleranční evangelíci na počátku 80. let 18. století sice neměli obsahově jasno v tom, jaké má být „pravé“, „beránkovo“ či „andělské“ náboženství, k němuž se hlásili, dost často je však explicitně spojovali s husitstvím nebo českobratrstvím, jejichž projevy se snažili najít v jedné z povolených evangelických konfesí.⁵ A tak přestože evangeličtí duchovní vychovaní v novějších tradicích reformačních teologií konfesionalizační epochy (v případě luteránů oslabených pietismem a/nebo osvicenstvím) mezi sebou uštěpačně korespondovali o „Husově haraburdí“,⁶ v boji o věřící začali záhy vzájemně polemizovat a účelově, někdy přímo manipulativně prokazovat, která z obou církví je bližší husitské a bratrské tradici (Nešpor 2006b: 66–70). Na základě čistě vnějších, avšak symbolicko-legitimizačních charakteristik, mezi nimiž byla údajná tradice české reformace jednou z nejvýznamnějších, tak během 80. let 18. století došlo k rozdělení tolerančních evangelíků na luterány a reformované;⁷ teprve v rámci ustavených sborů obou církví se postupně mohla prosadit konsolidace a věroučná disciplinace v duchu aktuálních náboženských představ a praktik obou konfesí (Nešpor 2008).

Nebylo to však naposledy, kdy pro evangelickou menšinu hrála roli údajná historická tradice. „Brožurová válka“ velmi podobná té z 80. let 18. století se rozpoutala v letech 1848–1849, někteří představitelé českých protestantských církví přitom začali poukazovat na národní charakter Jednoty bratrské a pokusili se jej využít v misijních snahách (Nešpor 2010a, 2010b; srov. již Lukášek 1927). Rázný zásah státních orgánů tomu učinil přítrž, stejně jako souvztažným snahám o spojení obou protestantských církví, „dědictví českých bratří“ však zůstalo stálíci konfesní (sebe)identifikace českých luteránů a reformovaných po celou druhou polovinu 19. století. Nově založené časopisy *Hlasy ze Siona*, *Evanjelický církevník* a další nevynechaly jedinou příležitost, aby zdůraznily, že tou „pravou“ církví české reformace je ta jejich, opětovně byla vydána Elsnerova (Bogislavova) protiluterská polemika *Reformátského smyslu bratří Češi*, původně napsaná před sto lety a bohatě uplatněná již v tolerančním období (Nešpor 2006b: 66, 76), nový skandál vyvolaly Šebestovy církevní dějiny, reklamující údajný kalvínský charakter české reformace (Šebesta 1888; srov. Říčan 1954).

V souvislosti s bojovým konfesionalismem, který obě protestantské církve ve druhé polovině 19. století rozdělil, a na druhou stranu s rostoucím pozitivním ohlasem českých reformačních tradic ve většinové (tj. římskokatolické) společnosti se přihlášení k tomuto dědictví stalo jedním z nejdůležitějších evangelických identifikačních znaků. Samozřejmě jenom v případě luteránů a reformovaných českého jazyka, protože pro německojazyčné luterány začala hrát podobnou úlohu vlastní tradice „národní“ luterské reformace (Kaiserová 2003; Trauner 2006). Spíše rozdělující než spojující charakter reformačních tradic byl překonán teprve na počátku 20. století. Spouštěcím mechanismem byl vnější podnět, výtky, že evangelíci (a Masarykovi realisté) „pracují pro pruského krále“,⁸ která nezůstala oslyšena. V reakci na toto obvinění lze od počátku 20. století sledovat systematickou snahu významných postav českojazyčných evangelíků o „nacionalizaci“ svého vyznání a spojení obou protestantských církví, které by se mělo – opět! – stát základem „re-protestantizace“ celého národa (Matějka 2009: 280–298; Nešpor 2010c: 160–163). Zásadní význam v tomto snažení mělo vydání historické práce Ferdinanda Hrejsy *Česká konfesse*, v níž autor ukazoval specifické rysy české reformace (vedle Jednoty bratrské především tzv. novoutrakvismu) oproti „pouhému“ luterství (Hrejsa 1912).⁹

Mnohem dříve, než k tomuto obratu stačilo dojít, se však v Čechách uplatnil také specifický případ obnovené Jednoty bratrské. Církev upřednostňující latinský název *Unitas fratrum* vznikla na počátku 18. století v saské Lužici z emigrantů z Moravy a Čech a z náboženských disidentů z německých zemí s vědomou snahou o obnovu někdejší Jednoty (Říčan 1957: 400–401; Štěrbová 2009), v 18. století však nebyla do českých zemí vpuštěna (Hloušek 1953) a později o to ztratila zájem. Ilegální novobratrské misie do Čech a na Moravu můžeme sledovat teprve asi od poloviny 19. století (Vacovský 1996), právní podklad legalizace této církve dal zákon o uznání společností náboženských z roku 1874. Přestože však představitelé *Unitas fratrum* o rakouské státní uznání požádali téměř okamžitě, jednání se protáhla až do roku 1880. Nešlo přitom ani tolik o státní obstrukce, jako o obavy představitelů evangelických církví z „nekalé konkurence“ (Wierer 1936). Obnovená Jednota se musela zavázat, že nebude veřejně misijně působit, nebude se prezentovat jako dědička staré Jednoty,

a především nebude užívat potenciálně lákavý název „Jednota bratrská“. Směla používat označení Evangelická církev bratrská nebo Ochranovská církev bratrská, název Jednota bratrská mohla přijmout (formálně jako rovnocenný vůči dosavadním názvům) teprve v roce 1921 (Tretera 2002: 38).

Národní církev pro Československou republiku

Původně zcela marginální Masarykův program obrozenské návaznosti na humanitní tradice české reformace, dále zpřítomňovaný jeho vlastním „realismem“, dosáhl úspěchu v ideologii zahraničního odboje (legii) během první světové války a následně vstoupil i do oficiální propagandy Československé republiky (Masaryk 1925; Krofta 1939; srov. *Idea...* 1936). V této souvislosti se tradice české reformace stala vysoce lákavým legitimizačním potenciálem, takže kupříkladu v Československu působící německý filosof Christian von Ehrenfels přímo (bezúspěšně) žádal Masaryka, aby se stal hlavou nové církve (Pauza 1993). Masaryk sice tak daleko nezašel, jeho dřívější prohlášení však nezůstala bez odezvy a v rámci odrakoušťování české společnosti došlo i na její „odfímaňování“. Českojazyčné obyvatelstvo českých zemí (s převahou Čech nad Moravou) začalo masivně opouštět římskokatolickou církev (*Sčítání lidu...* 1924; nejnověji srov. Marek 2015), takže musely být dokonce vydávány „příručky“, kam že se církev opouštějící mají vrtnout (např. Stržínek 1921), a zahraniční pozorovatelé začali hovořit o „nové české reformaci“ (Czakó 1925: 78).

Českojazyční evangelíci, kteří už nějakou dobu usilovali o spojení svých církví, o přihlášení se k „národní“ reformační tradici a misii v jejím duchu, se chopili první možné příležitosti a v prosinci 1918 vytvořili unionovanou Evangelickou církev bratrskou; po zásahu ministerstva kultu, které je upozornilo na „obsazenost“ tohoto názvu již zmíněnou obnovenou Jednotou bratrskou, se dohodli na označení Českobratrská církev evangelická (Ustavující generální sněm 1919). Důležitější než sám název byla však skutečnost, že církev se explicitně přihlásila k dědictví české reformace, dokonce do té míry, že opustila dosavadní vyznání víry (luterskou a reformovanou konfesi, resp. další závazné věroučné texty) ve prospěch rétorického přihlášení k *České konfesi* z roku 1575 a bratrskému *Počtu z víry* (v Komenského redakci z roku 1662).¹⁰ Synodálové jednomyslně prohlásili,

že „přijetím těchto vyznání českých osvědčují jednak svou historickou a duchovní souvislost se jmenovanými církvemi husitskými a jednak svou snahu a vědomé odhodlání dle vzoru těchto církví a na základě jejich zásad, učení, zkušenosti a darů dále nábožensky žít a pracovat,“ v neposlední řadě pak odhodlaně vést všechny, již po Masarykově vzoru opustí římskokatolickou církev a vstoupí do národní evangelické církve (*Ustavující generální sněm* 1919: 33).

Spojení českých evangeliků, na něž jsou dodnes hrdí (Otter – Veselý 1992), mělo ovšem háček v tom, že sjednocením dvou církví vznikly vlastně tři. Do takto pojaté „národní“ církve se nevešli ani německojazyční evangelíci (tvořící Německou evangelickou církev), ani důslední luteráni na Těšínsku (tvořící Augsburgskou církev evangelickou ve východním Slezsku, dnešní Slezskou církev evangelickou a. v.), a toto spojení nedokázalo přilákat ani menší protestantské církve, ani slovenské evangelíky (Nešpor 2010a). Nevyvolalo ani kýžené masivní přestupové hnutí, neboť slovy Ferdinanda Peroutky „evangelictví existovalo v představě lidu jako přísná a trochu zachmuřená konfese. Nová československá církev, lépe odpovídající průměru lidu a přinášející mu stejné množství populární protirímskosti, vzala protestantismu všechny možnosti růstu. Nové, přitažlivější protikatolické středisko bylo vytvořeno. A upoutalo na sebe hned na začátku pozornost senzační vstupní otázkou, o níž i laikové rádi přemítali: smějí-li se kněží ženit. A poslalo kazatele i do plátěných stanů na ulicích a začalo s katolíky hlučný svár o kostely a hřbitovy. A ohlásilo vytvoření společné církve s jinými bratry Slovany. Měřen s tímto, byl protestantismus vždy trochu suchý“ (Peroutka 1991: 276).

Z přestupového hnutí v prvních letech Československé republiky mnohem výrazněji než kterékoli jiné církevní společenství profitovala nově vzniklá Církev československá, vytvořená secesí malé části římskokatolických duchovních a s církví nespokojených liberálních věřících (Marek 2005). Tato církev přitom neméně měrou usilovala o postavení nové „národní“ církve, hlásila se k údajným národním reformačním ideálům a (v tomto případě marně) pokoušela se získat členství T. G. Masaryka. Ve svém prvním prohlášení se přitom explicitně přihlásila k „duševnímu a náboženskému osvobození“ v duchu Cyrila a Metoděje, Jana Husa, českých bratří a Jana Amose Komenského.¹¹ Ještě dále pak zašly tiskové polemiky a katechismus Karla Farské-

ho a Františka Kalouse (Spisar 1936: 186–202). V meziválečném období zůstala Církev československá víceméně na rétorickém přihlášení k těmto tradicím, jichž se pevněji chopila teprve po druhé světové válce. Se značným zpožděním tehdy (1971) došlo i k doplnění názvu na Církev československou husitskou, kdy se církev prohlásila (údajně na rozdíl od evangeliků) za jedinou „pravou“ dědičku české reformace: „V obnoveném českém evangelictví až dodnes se ovšem setkáváme jen s církvemi a denominacemi, které mají výrazný charakter luterský nebo kalvínský, methodistický nebo baptistický, popřípadě adventistický. I denominace hlásící se k odkazu staré Jednoty bratrské jsou podstatně určeny pozdějším Zinzendorfovým pietismem jednoty ochranovské. Neexistuje u nás protestantská církev s převážnými rysy theologie a církve husitské,“ což se neočekávaně, ale o to hlouběji mělo projevit právě v Církvi československé (husitské) (Trtík 1970: 46).

Další zájemci o české reformační dědictví

Sjednocení evangelíci a „čechoslováci“ nebyli jedinými církvemi, jež využily náboženského liberalismu nového státu a politicky vznícené vlny zájmu o české reformační dědictví na prahu první Československé republiky k veřejné sebe prezentaci a pokusům o rozšíření členské základny. Dále se to týkalo především nonkonformistických církví (Nešpor 2012), které odmítaly spojení se státem a fungovaly jako spolky (Tretera 2002: 33–35; srov. již Müller 1925), včetně nově založených, zatímco státem uznané malé církve měly už svá „misijní léta“ namnoze za sebou. Tak se sice česká menšina uvnitř Starokatolické církve, která ostatně vzešla z někdejšího pokusu o ustavení Národní církve československé (srov. Iška 1900), pod vedením Václava Jaromíra Rába na čas připojila k Československé církvi, pak ji ale bez hluku zase opustila, aniž by se výrazněji veřejně prezentovala (Marek 2015: 94–96). Jednota bratrská se sice přihlásila k tomuto názvu a českobratrskému dědictví, jak již bylo zmíněno, avšak nerozvinula na tomto základě žádnou misijní činnost a ani výrazněji neprotestovala proti tomu, že ke stejným hodnotám a vzorům začaly odkazovat také četné další církve.

Z malých církví, které v české společnosti působily již od posledních dekád 19. století na základě spolkového zákona na hraně tehdejší legality,¹² se jednalo o baptistickou a svobodnou reformovanou církev, za-

tímco adventistickou církev od podobných snah odvedl její milenarismus a nezáměr o „svět“ (snad i budování vlastní církevní organizace; srov. Piškula 2009: 48–65). Svobodná reformovaná církev, která v Čechách působila již od 80. let 19. století a jako misie nebo v jiných organizačních formách ještě déle, v novém státě svolala po vzoru své „větší sestry“ Českobratrské církve evangelické konferenci (28.–29. května 1919), kde delegáti dokonce uvažovali o spojení s touto potenciální „národní církví“. Brzy však převážily hlasy trvající na samostatnosti. Konference kromě organizačních změn především změnila název církve na Jednotu českobratrskou, neboť „v dějinně památné konferenční slavnosti se ujímáme dědictví otců“ (*Sto let...* 1981: 39, 47–55; *Jednota českobratrská...* 1923). Nechtíc „mít jen slavné jméno“, Jednota českobratrská záhy rozvinula misijní činnost, v níž se ovšem k této tradici přímo hlásila – teprve mnohem později (1967) s ohledem na jinak smýšlející nové členy opět změnila svůj název na Církev bratrskou. Podobně tomu bylo v případě baptistické církve, vzešlé sice z německých misí v 80. letech 19. století, která se nicméně na konferenci ve Vavříšovu v roce 1919 explicitně přihlásila k Petru Chelčickému: vznikla tak Bratrská jednota Chelčického, jež se stala dnešní Bratrskou jednotou baptistů teprve v roce 1951 (srov. Kolátor 1948).

Příležitosti se však chopily také (v českém prostředí) zcela nové církve, jimž doposavad bránily v činnosti rakouské úřady a/nebo které v přestupovém hnutí vycítily možnost rozvoje. Vzhledem k dosud nezvyklé agresivní formě misie (stanová shromáždění) i značné ekonomické fundaci ze zahraničních zdrojů byla na počátku 20. let nejviditelnější metodistická misie organizovaná americkými Čechy (Schneeberger 2003: 14–34). I když stavěla hlavně na probuzeneckém pojetí křesťanství a konsekventní sociální práci, ani metodisté nezapomínali připomínat, že jsou „pravými“ dědici české reformace (Dobeš 1921; Barták 1938). Možná i z tohoto důvodu (vzhledem k výše uvedeným „vzorům“) dokonce dlouho váhali, jak svou církev v Československu oficiálně pojmenovat – k ustálení a formalizaci názvu Evangelická církev metodistická totiž došlo až teprve těsně před druhou světovou válkou (Schneeberger 2003: 68). Analogickými případy byla Armáda spásy, jejíž členové přišli do Československa spolu s legionáři (Larsson 1999), a o něco později založená Náboženská společnost československých unitářů, hlásící se k tzv. deistům toleranční doby jakož-

to jediným náležitým dědicům české reformace (Čapek – Hašpl – Šíma 1935; Šíma 1936). Údajné husitské a českobratrské kořeny a myšlenkové zdroje však pro své Volné sdružení klasů dokázal najít, respektive veřejně hlásat a obhajovat i Alexandr Sommer-Batěk (např. 1920, 1921–22) a další.

Na husitské zdroje vlastní zbožnosti – vedle cyrilometodějských – se pak v meziválečném období dokázala „rozpomenout“ i pravoslavná církev prostřednictvím fantastické teorie o údajném podzemním předávání pravoslavi od cyrilometodějských dob přes husitskou revoluci až do 19. století (Grigorič 1926: 7–37; srov. Nešpor 2016). V tomto případě šlo o dosud skryté a nově nalezené dědictví hned nadvakrát: „pravoslavnou podstatu“ měla mít již celá česká reformace, kterou od této pravověrnosti nešťastně odchytil teprve průnik německé hegemonie prostřednictvím evropských reformačních směrů a již zaretušovala obdobně germanizující protireformace, aby se nově objevila v pravoslavné církvi 19. a 20. století. Tato teze se od té doby stala standardní součástí apologetiky českých pravoslavných (Metropolita Dorotej a kol. 1978: 67–71; Metropolita Kryštof a kol. 2009: 49–53; Vopatný 1999).

Závěrem

Chápeme-li ji věroučně, nikoli jako tradovanou avšak obsahově nejednoznačnou a nehlubokou nálepku skryté náboženské menšiny, zanikla historická tradice české reformace v raném novověku v důsledku protireformačního tlaku i vnitřního vývoje evangelických církví, a to i mezi tajnými nekatolíky v Čechách a na Moravě. Přesto se od konce 18. století začala znovu prosazovat a stávat žádaným (sebe)legitimizačním artiklem českých nekatolických církví. Odkazy k husitské a bratrské tradici se staly jednou z dělících linií mezi oběma tolerančními protestantskými církvemi, a přestože v tomto případě nakonec po půldruhém století posloužily také jejich spojení do Českobratrské církve evangelické, jednalo se rozhodně o výjimečný případ. Množství dalších menších církví naopak „ke spojení nepřistoupilo [...], ač i ony se přihlásily k dědictví české reformace a daly si jména připomínající předbělohorskou Jednotu bratrskou“ (Říčan 1947: 361–362; obdobně Říčan 1957: 405–406). Vzhledem k tomu, že intelektuální a politický „kult“ české reformace zasáhl i (formálně) římskokatolickou většinu společnosti, tyto tendence nezůstaly omezené jen na

protestantské církve, a dokonce ani na společenství, jež můžeme považovat za křesťanská. Příkladem prvního druhu může být Církev československá (husitská) nebo Pravoslavná církev, příkladem druhého typu Volné sdružení klasů a snad i další necírkevní náboženské proudy meziválečného období (srov. Marečková 1924). Extrémním a současně nejznámějším příkladem druhého typu je nicméně pamflet Zdeňka Nejedlého „dokazující“, že i (a právě) komunisté jsou těmi pravými dědici uvedených tradic (Nejedlý 1947).

Absolutně vzato žádná z novodobých církví nebyla a nemohla být přímo dědičkou české reformace, nehledě k její vnitřní různorodosti a vývoji. Jednotlivé případy se ovšem výrazně lišily v míře, s níž tato společenství a jejich architekti (re)konstruovali vybrané reformační tradice a implementovali je do svých představ a náboženského života. Údajné dědictví české reformace si ostatně přivlastňovaly i čistě nenáboženské subjekty a politické proudy, počínaje některými revolucionáři z let 1848–49 a mladočechy, až po instrumentaci zdánlivého „politického vítězství české reformace“ v první Československé republice.

Na tomto místě však nechceme diskutovat míru oprávněnosti toho kterého odkazu. Spíše je potřeba uvést, že „příliš mnoho vzpomínek“ mohlo v dlouhodobém měřítku a v součinnosti s moderními sekularizačními trendy působit kontraproduktivně a vést k celospolečenské „amnézii“ (Nešpor 2010b). Časté, různorodé a v řadě případů veskrze povrchní připomínání údajných reformačních tradic české společnosti a jejich partikulárních složek usilujících o zvýznamnění vedlo spíše ke zpovrchnění a celkovému odmítání této ideologie než k prosazení nějaké nové české zbožnosti, jež by se stala „učitelkou lidstva“. A to přesto, že v to někteří Masarykovi následovníci v průběhu 20. století opakovaně doufali. Deklarativní návaznost na české reformační tradice proto přestala působit, čehož důkazem je i skutečnost, že se jí některé z uvedených církví ve svých názvech i dalších identifikačních znacích postupně zase vzdaly. Situace přitom došla tak daleko, že v současnosti byla iniciována diskuse o přejmenování největší české evangelické denominace Českobratrské církve evangelické na „obecněji znějící“, a tím (prý) přitažlivější „Evangelickou církev“ (Keřkovský 2017).

Článek je výstupem projektu GA ČR 17-02917S „Návrat náboženství do veřejného prostoru“.

POZNÁMKY:

1. Podle Evy Melmukové (1999), která v tomto smyslu navazuje na starší tezi Eduarda Wintra (1943) o toleranci jako poslední fázi rekatolizace, bylo údajně tajných nekatolíků víc, jen jim bylo úřední šikanou a dalšími omezeními zabráněno v přihlášení; pramenné doklady pro takové tvrzení jsou ovšem sporné. Stejně obtížně doložitelné je její tvrzení, že již v předtolerančním období se „vytvářela skrytá církev české reformace, navazující vědomě na husitství i jednotu bratrskou, na Českou konfesi ... Tato církev měla svou organizaci, ovšem přizpůsobenou podmínkám ilegálního společenství“ (Melmuková 1999: 74–75). Autor tohoto článku s E. Melmukovou v uvedených bodech polemizoval (Nešpor 2005; Melmuková 2005), někteří další autoři se snaží hledat „střední cestu“ mezi oběma názory (Hajdinová 2016; Bolom-Kotari 2016).
2. Část tohoto díla byla přitom dokonce přeložena do češtiny (Royko 1875), s podobnými názory se setkáváme rovněž u Františka Martina Pelcla (Pelzel 1774) a dalších autorů; viz Kraus 1918: zejm. 145–196.
3. Palackého akcentace husitství v českých dějinách se stala základem níže uvedené antiklerikální politické rétoriky, je ovšem otázkou, nakolik tu můžeme považovat za „progresivní část české politiky“; sám Palacký a staročeši vůbec se od ní ostatně distancovali. K Palackého náboženským názorům a jejich politické artikulaci srov. zejména Lochman 1964: 203–257. Když Masaryk na Palackého v 90. letech 19. století explicitně navazoval, stěžoval si,

- že Palacký jako historik byl zapomenut, ne-li přímo odmítnut (Jan Herben [1912] in Havelka 1995: zejm. 184–186).
4. Leták *Čechové pozor!* Praha: E. Grégr, [1875].
 5. Tomu vycházelo vstříc i úřední nařízení, aby ti, již se přihlašovali jako „husité“, byli automaticky považováni za luterány, a ti, již se hlásili k Jednotě bratrské, za kalvinisty (Jaksch 1828: 74–76, 155; Rezek – Šimák 1927: 8).
 6. ÚK SAV – Lyceální knižnice Bratislava, Rukopisný fond (fascikly), Korespondence M. Institoris Mošovského, kt. 596/1, list D. Botzka z 14. 5. 1783.
 7. Melmuková v citované knize (Melmuková 1999) i ve starší kolektivní práci (Burian – Melmuk – Melmuková-Šašecí 1995) tvrdí, že k rozdělení došlo na základě toho, zda se k většinou nedostatečně uvědoměným členům podzemní církve dostaly včas pokyny, aby se hlásili k reformovanému vyznání. I pokud tuto pramenně nedoložitelnou tezi připustíme, povede to k potvrzení výše uvedené nízké míry věroučných znalostí ranětolerančních evangelíků. Individuální – třebaže samozřejmě sociálně a lokálně podmíněné – rozhodování na základě vnějších znaků naopak potvrzuje pramenný výzkum korespondence luterských duchovních odmítaných ve prospěch kalvinistů (Kowalská 1999, 2007).
 8. „Realistická práce pro krále pruského – Husovou oslavou!“ *Národní listy* 43, 1903, 188 (12. července 1903), s. 1. Článek vyšel anonymně, jeho autorem byl podle mnohem pozdějších vzpomínek Jaro-

- slava Kvapila Karel Matěj Čapek-Chod; Jaroslav Kvapil: „Nejzápadnější Slovan.“ *Lidové noviny* 39, 1931, 256 (22. května 1931, ranní vyd.): s. 1–3, zde s. 1.
9. Ačkoli jsou Hrejsovy závěry dodnes přijímány, je třeba připomenout, že řada jeho tezí o specifitě české reformace padla již ve 30. letech v polemice s Františkem Hrubým (srov. Hrubý 1934–1935, 1939).
 10. Základní theologické a religionistické přiblížení podává Filipi 2001: 177–178; všechna čtyři evangelická vyznání jsou dostupná v kritické edici Říčan a kol. 1951.
 11. Provolání „Národu československému!“ z 8. 1. 1920 (Spisar 1936: 327–329, citát s. 328).

PRAMENY A LITERATURA:

- Barták, Josef P. 1938: *Dvousté výročí styku Jana Wesleje s Bratrskými exulanty*. Praha: Evangelická církev metodistická.
- Bednář František 1931: *Zápas moravských evangeliků o náboženskou svobodu v letech 1777–1781. Prameny k dějinám tolerančního patentu*. Praha: KČSN.
- Bolom-Kotari Sixtus 2016: *Svoboda svědomí. Superintendent Michael Blažek a protestantská společnost pozdního osvícenství*. Praha – Brno: Historický ústav AV ČR + Matice Moravská.
- Burian, Ilja 1985: Michal Dyonisius. In: *Počátky tolerančního evangelictví*. Praha: KEBF, s. 5–15.
- Burian, Ilja – Melmuk, Jiří – Melmuková-Šašecí, Eva (eds.) 1995: *Evangelici v rané toleranční době v Čechách a na Moravě I. – VIII*. Praha: Oliva.
- Czakó, Ambrose 1925: *The Future of Protestantism with Special Reference to South-Eastern Europe*. London: Allen.
- Čapek, Norbert F. – Hašpl, Karel – Šíma, Jaroslav 1935: *Tvůrčí náboženství. Příspěvek čs. unitářů k ideové orientaci*. Praha: Unitaria.
- Dobeš, Josef 1921: *Církev metodistická, jak vznikla a čemu učí*. Praha: Ústředí církve metodistické.
- Ergebnisse der Volkszählung 1910: *Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dezember 1910 in den im Reichsrathe vertretenen Königreichen und Ländern, 1. Heft*. (Oesterreichische Statistik, Neue Folge, I. Band, 1. Heft). Wien 1912: Kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei.
- Filipi, Pavel 2001: *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: CDK.
- Galanadauer, Jan 2008: 6. 7. 1915 – *Pomník Mistra Jana Husa. Český symbol ze žuly a bronzy*. Praha: Havran.
- Grigorič, Vladimír 1926: *Pravoslavná církev v Republice Československé. Historicko-kanonické pojednání...*, Josefov – Praha: Čerych.
- Hajdinová Eva 2016: *Z cesty své nesejdeme. Osudy východočeských a hornolanguedockých protestantských komunit v 18. století*. Praha: Masarykův ústav a archiv AV ČR + Scriptorium.
- Havelka, Miloš 1995: *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst.
- Hervieu-Léger, Danièle 1993: *La Religion pour mémoire*. Paris: CERF.
- Hloušek, Miroslav 1953: *Jednota bratrská a císař Josef II. Jednota bratrská* 30, s. 91–92.
- Horský, Jan 2006: „I proto, že sem nekopal roli srdce svého.“ Příspěvek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků v 18. století. *Dějiny – teorie – kritika* 3, s. 49–71.

12. Tyto (tzv. svobodné) církve odmítaly jakékoli spojení se státem včetně úřední legalizace (o tu se – neúspěšně – pokusila jen adventistická církev), jejich členové proto byli formálně členy uznávaných církví nebo osobami „bez vyznání“. Problémem byla skutečnost, že spolkový zákon (ve stejné úpravě platil v letech 1867–1951) explicitně uváděl, že se netýká náboženských organizací – za Rakouska-Uherska to umožňovalo příležitostné pronásledování „ilegálních“ církví, první Československá republika nad jejich existencí liberálně „přivírala oči“.
- Hrejsa, Ferdinand 1912: *Česká konfese, její vznik, podstata, dějiny*. Praha: ČAVU.
- Hrubý, František 1934–35: Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou. *Český časopis historický* 40, s. 265–309; 41, s. 1–40, 237–258.
- Hrubý, František 1939: Luterství a novoutrakvismus v českých zemích v 16. a 17. století. *Český časopis historický* 45, s. 31–44.
- Idea československého státu I.–II. 1936. Praha: Národní rada československá.
- Iška, František 1900: *Národní církev československá*. Praha: vl. n.
- Jaksch, Peter K. 1828: *Gesetzlexikon im Geistlichen, Religions- und Toleranzfache ... für das Königreich Böhmen*, sv. V. Prag: Straschiripka.
- Jednota českokobratrská, bývalá Svobodná reformovaná církev. 1923. Praha: Jednota českokobratrská.
- Kaiserová, Kristina 2003: *Konfesiční myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*. Úvaly u Prahy: Ve stráni.
- Keller, Jan 1996: Tradice. In: *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, s. 1326.
- Keřkovský, Pavel 2017: Výzva českokobratrských evangeliků k církevní debatě. *Protestant* 28 (č. 7), s. 10.
- Kolátor, František 1948: *Bratrská jednota Chelčického, její program a cíl*. Týniště nad Orlicí: Šťastný.
- Kowalská, Eva 1999. Heretici, bludáři a prozelyti. *Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica* 1999 (č. 5) – *Studia historica* 52, s. 135–146.
- Kowalská, Eva 2007: Problémy s konfesijnou identitou českých protestantů po roku 1781. In: Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international, s. 364–381.
- Kraus, Arnošt 1918: *Husitství v literatuře zejména německé II. Husitství v literatuře barokní a osvícenské*. Praha: ČAVSU.
- Krofta, Kamil 1939: *Z dob naší první republiky*. Praha: Laichter.
- Kučera, Jan 1976: Příspěvek k problémům lid. náboženství v 17. a 18. století. *Sborník historický* 23, s. 5–35.
- Larsson, Karl 1999: *Průkopnická práce v Československu*. Praha: b. v.
- Lochman Jan M. 1964: *Duchovní odkaz obrození. Dobrovský – Bolzano – Kollár – Palacký: Náboženské profily*. Praha: ÚČN (Kalich).
- Lukášek, Josef 1927: *Bedřich Vilém Košut a náboženské poměry v revoluční době r. 1848 a za vlády absolutismu*. Praha: Horák.

- Malý, Radomír 2003: *Religiozita v dramatu [českého národního obrození]*. Frýdek–Místek: Michael S. A.
- Marečková, Josefina 1924: *Duchovní prúdy v naší republice I*. Bratislava: Bratislavská pošta.
- Marek, Pavel 2005: *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1920–1924)*. Brno: Marek.
- Marek, Pavel 2015: *Česká reformace ve 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního českého křesťanství v letech 1920–1924*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Masaryk, Tomáš G. 1895: *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Praha: Čas.
- Masaryk, Tomáš G. 1925: *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914–1918*. Praha: Orbis + Čin.
- Masaryk, Tomáš G. 1929: *Americké přednášky*. Ed. V. K. Škrach. Praha: Čin.
- Matějka, Ondřej 2009. „Čeští luteráni 1861–1918: od emancipace k unii.“ In: Just, Jiří – Nešpor, Zdeněk R. – Matějka, Ondřej et al.: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha: Lutherova společnost, s. 219–309.
- Melmuková, Eva 1999: *Patent zvaný toleranční*. Praha: Mladá fronta.
- Melmuková, Eva 2005. Toleranční patent Josefa II. z roku 1781 a jeho publikace v Čechách a na Moravě. *Studia Comeniana et historica* 35 (č. 73–74), s. 253–260.
- Metropolita Dorotej (= Dimitrij G. Filip) a kol. 1978: *Naše pravoslavi*. Praha: ÚCN.
- Metropolita Kryštof (= Radim Pulec) a kol. 2009: *Naše pravoslavi*. Praha: Pravoslavná církev v českých zemích a na Slovensku.
- Müller, Václav 1925: *Náboženské poměry v Československé republice*. Praha: Státní nakladatelství.
- Nejedlý, Zdeněk 1947: *Komunisté, dědici velkých tradic českého národa*. Praha: OV KSČ.
- Nešpor, Zdeněk R. 2005: Skryté semeno nevzklíčilo aneb polemika s radikálními tezemi o kontinuitě české reformace. *Studia Comeniana et historica* 35 (č. 73–74), s. 239–252.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006a: *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006b: Českého Siona spisba bojovná aneb protestantské polemiky Toleranční doby. *Kuděj* 8, s. 54–78.
- Nešpor, Zdeněk R. 2008: Disciplinace českých nekatolíků po vydání tolerančního patentu. In: Macek, Ondřej (ed.): *Po vzoru Berojských. Život a víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době*. Praha: Kalich, s. 398–411.
- Nešpor, Zdeněk R. 2010a: S čím se evangelíci nechlubí. Neprobádané stránky dějin českých protestantských církví v 19. a na počátku 20. století. In: Mačala, Pavol – Marek, Pavel – Hanuš, Jiří (eds.): *Církve 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno: CDK, s. 59–74.
- Nešpor, Zdeněk R. 2010b: L'amnésie de la remémoration dans la société tchèque. *Archive de Sciences Sociales des Religions* 55 (č. 149), s. 109–128.
- Nešpor, Zdeněk R. 2010c. „Evangelické církve.“ In: Týž a kol.: *Náboženství v 19. století. Nejcirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium, s. 116–168.
- Nešpor, Zdeněk R. 2012: Modernizace českého evangelického prostředí: případ svobodných církví. *Český časopis historický* 110, s. 20–51.
- Nešpor, Zdeněk R. 2016: Kalouskova studie o předhusitském kalichu v kontextu dějin a apologie českých pravoslavných. In: Fabini, Pavel (ed.): *Historik Josef Kalousek. Historiografie, politika, kultura a společnost druhé poloviny 19. století*. České Budějovice – Praha: FF JU + MUA AV ČR, s. 169–182.
- Nešpor, Zdeněk R. a kol. 2010: *Náboženství v 19. století. Nejcirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium.
- Otter, Jiří – Veselý, Josef 1992: *První sjednocená církev v srdci Evropy. Českobratrská církev evangelická*. Praha: Kalich.
- Paauz, Miroslav 1993: Von Ehrenfelsova výzva T. G. Masarykovi k založení tzv. reálného katolicismu. In: Gabriel, Jiří – Svoboda, Jiří (eds.): *Náboženství v českém myšlení. První polovina 20. století*. Brno: Ústav etiky a religionistiky, s. 5–10.
- Pekař, Josef 1921: *Bílá hora. Její příčiny a následky*. Praha: Vesmír.
- Pelikan, Jaroslav 1984: *The Vindication of Tradition*. New Haven: Yale UP.
- Pelzel, Franz Martin 1784: *Kurzgefaßte Geschichte der Böhmen...* Prag: J. A. Hagen.
- Peroutka, Ferdinand 1991: *Budování státu I.–IV.* Praha: Lidové noviny.
- Pieper, Josef 1970: *Überlieferung. Begriff und Anspruch*. München: Kösel.
- Pišmula, Jiří 2009: *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Praha: Advent-Orion.
- Putna, Martin C. 1998: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha: Torst.
- Rezek, Antonín – Šimák Josef V. 1927: *Listář k dějinám náboženských blouznivců českých v století XVIII. a XIX., sv. I*. Praha: ČAVU.
- Royko, Kaspar 1784–86: *Geschichte der grossen allgemeinen Kirchenversammlung zu Kostniz I.–IV.* Prag: Schönfeld.
- Royko, Kašpar 1785: *Hystorye Velikého Sněmu Kostnického*. Praha: Diesbach.
- Říčan, Rudolf 1947: *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha: YMCA.
- Říčan, Rudolf 1954: Lic. František Šebesta historik. *Křesťanská revue* 21, s. 120–126.
- Říčan, Rudolf 1957: *Dějiny Jednoty bratrské*. Praha: ÚCN (Kalich).
- Říčan, Rudolf a kol. 1951: *Čtyři vyznání. Vyznání augsburské, bratrské, helvetské a české se čtyřmi vyznáními staré církve a se čtyřmi články pražskými*. Praha: KEBF.
- Sčítání lidu v Republice československé ze dne 15. února 1921. Díl I. Data o pohlaví, národnosti, státní příslušnosti, náboženském vyznání, věku a rodinném stavu obyvatelstva, růstu a hustotě*. 1924. (Československá statistika, sv. 9, řada VI., sešit 1). Praha: Státní úřad statistický.
- Shils, Edward A. 1981: *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schneeberger, Vilém D. 2003: *Metodismus v Československu (1918–1992)*. Praha: Evangelická církev metodistická.
- Sommer-Batěk, Alexandr 1920: *Za Husem*. Břevnov: vl. n.
- Sommer-Batěk, Alexandr 1921–22: *Přirozené náboženství moderního člověka I.–III.* Praha: vl. n.
- Spisár, Alois 1936: *Ideový vývoj církve československé*. Praha: Blahoslav.
- Sto let ve službě evangelia 1880–1980. Jubilejní sborník Církve bratrské*. 1981. Praha: ÚCN (Rada Církve bratrské).
- Stržíněk, Antonín (ed.) 1921: *Na nové cesty. Kam od Říma?* Praha: Osvěta.
- Šebesta, František 1888: *Dějiny církve křesťanské se zvláštním zřetelem na církev česko-moravskou*. Praha: Spolek Komenského.

- Šíma, Jaroslav 1936: „Deisti“, předchůdcové československého unitářství. *Náboženská revue ČČS* 8, s. 177–179, 257–261, 403–404.
- Šorm, Petr 2007: Četba a literatura v životě opočenských nekatolíků na přelomu první a druhé třetiny 18. století. *Český lid* 94, s. 257–282.
- Štěříková, Edita 2009: *Jak potůček v jezeře. Moravané v obnovené Jednotě bratrské v 18. století*. Praha: Kalich.
- Šumavský, J. V. Franta 1837: [Nečíslovaná předmluva]. In: Blahoslav Jan: *Život Jana Augusty*. Praha: Fetterowá.
- Trauner, Karl R. 2006: *Die Los-von-Rom Bewegung. Gesellschafts-politische und kirchliche Stromung in der ausgehenden Habsburgermonarchie*. Wien: Szentendre.
- Tretera, Jiří R. 2002: *Stát a církev v České republice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Trtík, Zdeněk 1970: Padesát let klopýtání. In: *Blahoslav 1970. Rodinný kalendář ČČS*. Praha: ÚCN (Blahoslav), s. 41–47.
- Ustavující generální sněm 1919: *Ustavující generální sněm českobratrské církve evangelické, konaný v Praze dne 17. a 18. prosince 1918*. Praha: Synodní výbor ČCE.
- Vacovský, Adolf 1996: *Obnovení Jednoty bratrské v zemi otců*. Nová Paka: Úzká rada Jednoty bratrské.
- Valliere, Paul 2005: Tradition. In: Lindsay Jones (ed.): *The Encyclopedia of Religion*, sv. XIII. Detroit: Gale, s. 9267–9281.
- Vansina, Jan 1985: *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Vopatrný, Gorazd 1999: *Dědictví otců. Osudy svaté pravoslavné víry na území bývalého Československa*. Praha: Rubato.
- Vysokomýtský, Antonín 1849: *Početj roku 1620 a sledj geho, čili řáděnj Gezuítů w Čechách a na Morawě*. Praha: Česko-bratrský hlasatel.
- Wierer, Rudolf 1936: *Uznání náboženské společnosti Jednoty bratrské roku 1880. Studie sepsaná podle úředních akt bývalého ministerstva kultu a vyučování ve Vídni*. Praha: vl. n.
- Winter, Eduard 1943: *Der Josefismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740–1848*. Brünn: R. M. Rohrer.
- Žáček, Václav 1940: Prvá léta náboženské tolerance na panství pardubickém. *Časopis pro dějiny venkova* 27, s. 99–113, 129–141, 192–204.

Summary

Tradition and Construction of the Tradition of Bohemian Reformation in Modern Protestant Churches

Modern Protestant churches, approved by the Patent of Toleration issued by Joseph II, could not (and in many respects they did not want to) continue the heritage of Bohemian Reformation. However, such legacy appeared thorough the “long” 19th century, and at its end it was emphasized by national movement and political programmes of several political parties. At the beginning of the 20th century, the importance of the above legacy grew significantly, and culminated after the formation of Czechoslovakia: most Czech Protestant churches claimed their allegiance, explicitly and even confirmed by the change of their names, to the tradition of Bohemian Reformation. Besides the largest Protestant Church of Czech Brethren, these were: the Unity of Brethren, the Church of Czech Brethren, the Chelčický’s Unity of Brethren, as well as the Czechoslovak (Hussite) Church, the United Methodist Church, the Salvation Army, the Religious Society of Czechoslovak Unitarians, the Orthodox Church and some other communities. The aim of this article is to analyse historical and theological justification of that self-declaration, its importance for the work of each community, and its development in the 20th century to date.

Key words: Religious tradition; construction of tradition; Protestantism; Protestant churches; Czech religiosity.

PRAVOSLAVÍ A LIDOVÁ RELIGIOZITA V BULHARSKU A V MAKEDONII NA PŘÍKLADU SOUČASNÝCH POHŘEBNÍCH RITUÁLŮ

Barbora Navrátilová (Zlín)

Příspěvek přináší vhled do duchovní kultury majoritního obyvatelstva v Bulharsku a v Makedonii.¹ Vymezuje úlohu pravoslavného náboženství a lidové religiozity v současné společnosti. Jako příklad uvádí současnou podobu jednoho z pohřebních rituálů v Makedonii, vzpomínkové hostiny čtyřicátý den po smrti nebožtíka. Kromě konkrétních magicko-náboženských úkonů příspěvek problematizuje také vliv církve, který je v současné společnosti oslabený. Příspěvek si neklade za cíl odděleně analyzovat „oficiální“, církevní složky obřadu na jedné straně a „lidové“ složky na straně druhé. Chce spíše pokázat na existenci jednoho uceleného věrského systému, který je charakteristický vysokou mírou magických prvků a postihnout některé aspekty současné víry Bulharů a Makedonců. Dva státy, Bulharsko a Makedonie, byly vybrány pro naznačení širšího kontextu pravoslavného prostředí na Balkáně. Obě země jsou většinově pravoslavné a mají společnou (nejen) církevní historii. V obou zemích autorka realizovala po několik let etnologický výzkum, který poskytl dostatek materiálu pro srovnání.²

Pravoslaví, pravoslavná církev a identita

Pravoslaví je majoritním náboženstvím v Bulharsku i v Makedonii. V Bulharsku jej podle posledního censu vyznává 76 % obyvatelstva (*Prebrojavane* 2011: 5), v Makedonii 65 % obyvatelstva (*Popis* 2002: 334). Procenta se mohou zdát relativně nízká, například oproti sousednímu Srbsku, kde je pravoslavných až 85 % obyvatel, tato skutečnost je však daná vyšším podílem muslimského obyvatelstva v obou zemích – Turků v Bulharsku a Albánců v Makedonii. Pravoslaví lze chápat jako fenomén vymezený historicky, věroučně a jurisdikčně, ale také geograficky. V rámci pravoslaví v širším slova smyslu odlišujeme tzv. východní pravoslaví (*Eastern Orthodoxy*) od orientálního (*Oriental Orthodoxy*) (Nykl 2013: 25). Východní pravoslavná církev zahrnuje čtrnáct místních autokefálních (samosprávných) církví, včetně Bulharské a (dosud neuznané) Makedonské pravoslavné církve. Do orientálních pravoslavných církví se řadí například Arménská, Syrská nebo Koptská pravoslavná církev.

Pravoslavné křesťanství hrálo významnou roli při formování moderních balkánských národů, kdy se stalo

jedním ze stavebních kamenů národní identity, zejména po vzniku autokefálních církví.³ Bulharská pravoslavná církev byla vyhlášena, respektive obnovena v roce 1870 v návaznosti na středověký bulharský patriarchát a zahrnovala také eparchie v současné Makedonii (Rychlík 2002: 198). Poté, co připadlo území dnešní Republiky Makedonie Srbsku (1913), byly makedonské eparchie spravovány Srbskou pravoslavnou církví. V socialistické Jugoslávii byla v roce 1959 založena samostatná Makedonská pravoslavná církev s odkazem na historické Ochridské arcibiskupství (existovalo v letech 1019 až 1767) a následně v roce 1967 se Makedonská pravoslavná církev oddělila od Srbské a vyhlásila autokefalitu. Srbsko její samosprávu dosud neuznalo. Makedonci v roce 2017 požádali o podporu a pomoc Bulharskou pravoslavnou církev (Cheresheva 2017; Dimitrov 2018). Na rozdíl od srbského a konstantinopolského patriarchy bulharští nacionalisté tento krok uvítali. Byli ochotní „makedonským bratrům“ pomoci, a to nejen s odkazem na společnou historii obou institucí, ale i v kontextu dlouholetých mocenských zájmů Bulharska směrem k Makedonii.⁴

Náboženská příslušnost je etnoidentifikačním znakem i v současné době. V prostředí živého nacionalismu na Balkáně je pevně spjatá s etnickou identitou. Podle bulharského kulturologa Petra Kăneva je deklarovaná příslušnost k pravoslavné církvi v Bulharsku dokonce spíše záležitostí národní identity než otázkou religiozní (Kanev 2002). Také ve výpovědích Bulharů žijících v České republice se objevuje reflexe pravoslaví nejen jako „pouhé víry“, ale jako důležité součásti bulharské identity (Georgieva 2011: 125–126). Pojmy etnická/národní příslušnost a náboženská příslušnost v každodenním životě splývají. Makedonec či Bulhar v podstatě znamená „pravoslavný“, naopak slovansky hovořící muslimové v obou zemích – pokud nemají vědomí samostatné skupiny (Pomaci v Bulharsku, Torbeši v Makedonii) – se často deklarují jako Turci či Albánci, tj. již ustanovené muslimské národy.⁵ V bulharském a makedonském prostředí pravoslavné náboženství stále slouží jako „sociální tmel“; i v současnosti do velké míry vytváří a usměrňuje společenské vědomí, vede k integraci, zakládá společné hodnoty (srov. Nešpor 2008: 172), přirozeně v jiné po-

době v konzervativním rurálním prostředí a v jiné zase v postmoderním městě.

Podle Petra Kāneva, který zkoumal religiozitu Bulharů od konce socialismu do roku 2002, je možné víru v současné bulharské pravoslavné společnosti klasifikovat do čtyř skupin:

1. tradiční a konzervativní křesťanská pravoslavná víra (zahrnuje tradiční obřady a slavnosti, lidovou víru);
2. opravdová víra v ideály (včetně novodobých ideálů, např. komunismu);
3. odosobněná formální víra, kdy jsou rituály vnímány pouze jako rodinná tradice a jejich funkce je pouze přínos pro soudržnost a identifikaci se skupinou;
4. tradiční morálka jako pozůstatek minulé patriarchální křesťanské morálky, reprezentovaná Bulharskou pravoslavnou církví jako institucí, která zajišťuje spravedlnost, pořádek, milost a formuje veřejné mínění (Kanev 2002: 93).

V každodenním životě Bulharů se nejvýrazněji projevují první a třetí z výše jmenovaných skupin. Třetí skupina reprezentuje „formální“ víru a zahrnuje veledůležitou funkci rituálů v dnešním světě, tedy podporu soudržnosti komunity. V první skupině Kānev spojil „konzervativní“ víru s vírou lidovou. K tomuto propojení se uchýlil zřejmě proto, že individuální projevy víry zahrnují v každodenním životě často společně jak církevně kanonické úkony (zapalování svící u ikon, modlitby, křižování, návštěva kostela, půst), tak i úkony, které bychom mohli označit jako magické (ochrana proti uhranutí červenou nitkou, příprava obětních pokrmů, věštění z kávové sedliny nebo podle snů, víra v čarodějnictví a související profylaktické rituály). Co se týče čtvrté skupiny, podle sociologických průzkumů Bulharská pravoslavná církev vykazuje od konce devadesátých let stále menší vliv v bulharské společnosti a rozdíl mezi tradicionalistickým pohledem na život (reprezentovaným církví) a současným životním stylem se neustále zvětšuje.⁶ Vývoj v bulharské, respektive v makedonské společnosti odpovídá celoevropským trendům rostoucí liberalizace a individualizace života, a to především v urbánním prostředí.

V obou zemích je velmi patrný rozdíl mezi velkými městy a venkovem, který je sice konzervativnější, ale role pravoslavné církve je zde oslabená, jelikož se venkov potýká s výraznou depopulací a centralizací služeb a společenského i ekonomického života. V odlehlých oblastech je každodenní život stále do velké míry určován magicko-náboženskými představami. Kvůli nedostatku

kněží si lokální komunity často zajišťují oslavy významných výročních svátků samy. V některých rituálech hraje centrální úlohu místo kněze jeden ze členů společenství, jako například v oslavách svátku *Vodici* (Epifanie) v západní Makedonii, kdy jako ústřední postava v obchůzkových slavnostech svěští domácnosti svícenou vodou a žehná domácím (Machová 2016: 141–145).

Lidová religiozita v balkánském kontextu

Lidová religiozita, víra či také zbožnost se vyvíjela jako rozporné soužití kosmologického (přírodně magického) a církevně náboženského systému v procesu christianizace středověké Evropy (Navrátilová 2007: 490). Postupně se vytvářel nový věrský systém založený na symbióze magických praktik a obřadů a křesťanských úkonů a symbolů (srov. Navrátilová 2007: 491). Lidová religiozita byla po staletí každodenní duchovní kulturou balkánských národů – existovala paralelně vedle oficiálních doktrín pravoslavné církve nebo islámu. V recentní době nalezneme v duchovní kultuře balkánských národů řadu archaických prvků, často neslučitelných s křesťanským (zejména novozákonním) kánonem. Velkou oblibu si v Bulharsku a v Makedonii zachovaly například rituální krvavé oběti zvané *kurban*, praktikované křesťany i muslimy na významné církevní svátky či pohřební hostiny (viz např. Popov 2007; Bocev 2007; Machová 2008). Popularita těchto obřadů jistě souvisí se skutečností, že pravoslavné i islámské prostředí bylo na Balkáně k předkřesťanským praktikám a obyčejové tradici tolerantnější než katolická církev ve střední Evropě.

Sociokulturní antropolog Robert Redfield považuje paralelní existenci různých náboženských a myšlenkových směrů v jedné společnosti za přirozenou. Redfield tyto směry nazývá malé a velké tradice. Například víra v uhranutí, která je běžná v celé středozemní oblasti, přináleží k takzvané „malé“ tradici, kterou nepodporuje ani jedna z „velkých“ tradic v regionu; křesťanství ani islám (Eriksen 2008: 259; Machová 2016: 102). V každodenním životě jsou však obě „tradice“ organicky propojené, v podstatě neoddělitelné, i když původ konkrétních rituálů je možné vysledovat. Nejedná se o paralelní existenci dvou věrských systémů – z aktérského hlediska jde o jednu víru, která vykazuje velkou míru synkretismu, tradicionalismu a v neposlední míře patriotismu: dodržování obyčejů a svátků má kromě duchovního také sociokulturní rozměr, je projevem příslušnosti ke skupině, vyjádřením lokální, regionální či etnické, respektive

národní identity. Sociokulturní antropologové vysvětlují často úlohu rituálů (nejen náboženských) jako konzervativní, reprezentující sílu tradice a práva, čímž společnost stabilizují, upevňují a integrují (Jakubíková 2013: 56). Podobný pocit vlastní jednoty a celistvosti, který v lidech vytvářely rozličné formy svátečního života, byl popsán již ve středověké kultuře (Bachtin 1975: 203).

Pohřební rituály a „hostiny na hrobech“

Jako příklad projevu současné víry v Bulharsku a v Makedonii uvádím vzpomínkovou hostinu jako součást pohřebních rituálů, komplexu magicko-náboženských úkonů, který zahrnuje nejen samotný pohřeb a následné vzpomínkové slavnosti, ale také představy o posmrtném životě a smutek pozůstalých.

U rodinných rituálů zaznamenáváme od 90. let 20. století v obou postsocialistických zemích odklon od civilních obřadů, propagovaných komunistickou stranou, a návrat k církevním obřadům. Tento obrat byl mnohem viditelnější v bulharském prostředí, protože všechny vrstvy bulharské společnosti prošly výraznou socialistickou modernizací duchovního a společenského života, zatímco v Jugoslávii byly od konce 50. let 20. století poměry uvolněnější a každodenní život (zejména v oblastech vzdálených od velkých městských center) konzervativnější. V 90. letech 20. století došlo k významnému obnovování církevních tradic a obřadů, a to jak například masových poutí a klášterních či vesnických slavností, tak i rodinných rituálů, které se „vracely do kostela“. ⁷ Přestože v Makedonii nebyla kontinuita duchovní kultury tak výrazně ovlivněna státní mocí, obdobně jako v Bulharsku zde zaznamenáváme v posledních desetiletích velkou oblibu vesnických slavností patronů kostela, církevních poutí, časté stavby nových kostelů a kaplí či procesí s modlitbami za déšť během suchých letních měsíců. Vesnické *sábory* (bulh.) a *slavy* (mak.) obnovovali rodáci a jejich potomci i v obcích, které v minulosti zanikaly z důvodu odstěhování se vesničanů za prací do měst (srov. Christov 2007).

Víra v posmrtný život a s ní související profylaktické i prosperitní rituály jsou přítomné snad ve všech náboženských systémech. Mezi známé prvky pohřebního rituálního komplexu na Balkáně patří vzpomínkové hostiny pořádané na hřbitovech. Tyto hostiny bývají interpretovány podobně jako ostatní pohřební obřady jako projev kultu zemřelých (Vakarelski 1990: 158) ⁸ a připravované jídlo, obřadní pokrmy, jako oběť (Lozanova 1991: 8). Podle

Arnolda van Gennepa jsou pohřební a vzpomínkové hostiny typické přijímací rituály, jejichž cílem je navázat mezi všemi členy skupiny pozůstalých a někdy i nebožtíky pouto, které bylo smrtí jednoho příslušníka zpřetrháno (Gennep 1996: 151). Nejde tedy jen o přijetí zemřelého do světa mrtvých, ale také o navrácení pozůstalých do běžného života společenství po ukončení tzv. pomezního období, období smutku (srov. Gennep 1996: 137–139, 152).

V souladu s pravoslavnou církví lidé organizují vzpomínkové slavnosti (bulh. a mak. *pomen*) za přítomnosti kněze v den pohřbu a dále v následující určené dny. Každoročně také uctívají památku zemřelých na dušičky (bulh. a mak. *zadušnici*), v Makedonii třikrát či čtyřikrát do roka: v sobotu před svátkem *Pročka* (neděle před postní dobou, sedm týdnů před Velikonocemi), v sobotu před svátkem sv. Ducha (*Duovden*, padesát dní po Velikonocích), na podzim v sobotu před sv. Dimitrem (*Mitrovden*, 8. 11. / 26. 10.), ⁹ a místy také na Povýšení svatého kříže, kdy platí přísný půst (*Krstovden*, 27./14. 9.). Pozůstalí navštěvují hřbitov, zapalují svíce na hrobě, rozdávají a konzumují jídlo přímo na hřbitově „za duše mrtvých“ (bulh. a mak. *za dušata*), kněz zpívá na hřbitově modlitby (Kitevski 2013: 392). Ve vsi Bitovo v západní Makedonii, kde jsem realizovala výzkum pohřebních rituálů, slaví dušičky společným jídlem na hřbitově vždy již v pátek, který nazývají „*mrtvý*“ (mak. *mrtov petok*). Podle církevních předpisů se jídlo nesmí pokládat na hroby, hroby musí zůstat čisté (Kitevski 2013: 392), ale v reálném životě se jedná o běžnou praxi věřících. Počet vzpomínkových dní v roce je regionálně podmíněný – zatímco v Makedonii se nejčastěji uctívá památka zemřelých třikrát či čtyřikrát do roka, v Bulharsku čtyřikrát a v některých regionech, například v Dobrudži ve východním Bulharsku, dokonce šestkrát (Vakarelski 1990: 145).

Z aktérského hlediska je jídlo v rámci uctívání památek zemřelých považováno za jeden z nejdůležitějších prvků, protože symbolizuje dostatek pro nebožtíka na onom světě. Popis rituálu je často zúžen na přinášení jídla za duše mrtvých. Z tohoto důvodu používám označení „vzpomínková hostina“, který zdůrazňuje jídlo a jeho konzumaci jako centrální prvek těchto slavností. Termín „hostina na hrobech“ odkazuje k textu slavisty a etnologa Matiji Murka, který zvyk „stolování na hrobech“ popsal právě u jižních Slovanů (Murko 1947). Murko se pomocí etymologie názvů svátků, pokrmů, kuchyňského náčiní či stolů pokusil dokázat slovanský, respektive starší řecko-římský původ tohoto obřadu.

Vzpomínková hostina „čtyřicet dní“ v západní Makedonii

Vzpomínková hostina nazvaná „čtyřicet dní“ (mak. *četrisset dena*) se ve vesnici Bitovo, kde jsem zaznamenala její podobu v roce 2011,¹⁰ obvykle koná tři týdny až čtyřicet dní po smrti jako třetí vzpomínková hostina. Když v Bitovu zemře člověk, pořádají se tři hostiny, které se účastní všichni členové lokální komunity (na pohřeb, sedmý den po smrti a čtyřicátý den).¹¹ Jedna hostina musí být postní (bez masa, mléka, vajec); v Bitovu to bývá sedmý den po smrti, kdy se připravují fazole a ryba. Když podle církevního kalendáře vychází povinný půst, je postní také hostina čtyřicet dní. Na hostinu v den pohřbu se vždy připravuje a konzumuje maso; zabíjí se *kurban* (obětní zvíře). Pokud zemřela žena, obětinou je ovce, a v případě mužského nebožtíka beran. Obětní zvíře symbolizuje podle aktérů „*koně pro zemřelého na onen svět*“.

Stejnou strukturu vzpomínkových hostin uvádí také etnoložka Galina Lozanova ve studii o pohřebních hostinách u jižních Slovanů. Období truchlení pozůstalých by však měla ukončovat čtvrtá hostina v den prvního výročí smrti nebožtíka (Lozanova 1991: 5). V chování věřících vidíme tendenci ke zjednodušování složitých rituálů, které pozůstalé poměrně zatěžují, a to nejen časově, ale také finančně. V minulosti se podle bulharského etnologa Christa Vakarelského v rurálním pravoslavném prostředí obvykle konalo mnohem více vzpomínkových rituálů, jejichž součástí bylo také podávání jídla, a to vždy třetí den po smrti, devátý den, dvacátý den, čtyřicátý den, třetí, šestý a devátý měsíc a naposledy jeden rok po smrti, přičemž slavnost konanou čtyřicátý den považuje za nejslavnostnější (Vakarelski 1990: 143–144). Velký význam hostiny „čtyřicet dní“ souvisí s rozšířenou vírou v posmrtný život duše zemřelého, která po pohřbu stále bloudí na zemi a teprve čtyřicátý den odchází do „božího království“ (Vakarelski 1990: 144).

Také aktéři vnímali hostinu „čtyřicet dní“ jako velmi významnou, protože mrtvý po ní konečně nalezne svůj klid. Aby mohla duše zemřelého smířeně opustit dům, ve kterém žil, nechávají po celý den otevřené vchodové dveře. Co se týče pohoštění, bývá tato hostina nejbohatší. Vesničané svoje konání vysvětlovali, kromě toho, že se jedná o tradici (mak. *adet*), především motivací, „*aby se zemřelá měla na onom světě dobře a aby měla všeho dostatek*“.

Vzpomínkové hostiny probíhají na začátku období truchlení, které v Bitovu trvá obvykle půl roku až rok po

smrti. Platí zde univerzální pravidlo, že čím bližší vztah měl pozůstalý s nebožtíkem, tím více rituálních příkazů a zákazů se na něho vztahuje. Některé vdovy chodily svým manželům na hrob pálit svíce dvakrát týdně po dobu sedmi let. Období smutku charakterizuje například pálení svíce na hrobě každý týden a na velké svátky, přinášení obětin na hrob ve svátky (jídlo, sladkosti, cigarety, pokud mrtvý kouřil), ale také zákaz zpěvu a hraní na hudební nástroje v domě zemřelého.

V následujících odstavcích stručně popíšu průběh vzpomínkové hostiny. Většina pozorovaných a níže popsaných magicko-náboženských úkonů byla v různých variantách již dříve zachycena v různých regionech Bulharska i Makedonie a klasifikována v etnologické literatuře (viz zejména Vakarelski 1990).

Přípravy na vzpomínkovou hostinu začaly den předem, v pondělí. Trajčeho matka zemřela jako vdova v 85 letech. Navečer se v Trajčeho domě setkali sourozenci s rodinami – dvě sestry (z makedonského hlavního města Skopje a ze Srbska) a jeden bratr z nedaleké vesnice. Po vydatné večeři, na které se podával guláš (maso se v rodině jedlo opravdu výjimečně), šli muži kromě Trajčeho a dětí spát, zatímco ženy zůstaly celou noc vzhůru, aby mohly vařit. Zorica, Trajčeho žena, umývala nádobí vypůjčené z kostela, kde mají vesničané k dispozici kompletní výbavu (talíře, příbory, velké hrnce, naběračky) potřebnou k pořádání pohřebních hostin. Protože bylo v domě hodně hostů, děti musely spát v místnosti, kde ležela zemřelá babička před pohřbem a kde se od té doby po čtyřicet dní muselo svítit. Poprosily matku, jestli by nemohla světlo vypnout – byla to silná stropní žárovka. Zorica tedy výjimečně rozsvítila světlo na *čardaku* (dřevěné lodžii) před pokojem, aby se děti vyspaly, ale zároveň aby byla zachovaná zvyklost.

V úterý ráno děti vstaly před sedmou a v domě už byl čilý ruch. Ženy přes noc uvařily hovězí guláš, upekly kuřecí prsa a křidélka, ráno připravovaly zelný salát s okurkami do velkých umělohmotných mís. Hlavní roli v přípravách měla kromě syna a snachy zemřelé (Trajče a Zorica) speciálně pověřená kuchařka nazývaná *mesarija* nebo *kutnica*. Tuto roli dostala Vera, druhá snacha zemřelé. Vařily všechny ženy, kuchařka však za přípravu jídla odpovídala. Musela zkontrolovat, zda jsou hotové všechny pokrmy a připravila také hlavní obřadní pokrm – sladkou pšenici, ozdobenou bonbony. Na sobě měla zástěru, kolem krku šátek a za pasem ručník. Stejná osoba plní funkci *mesa-*

riji při všech třech vzpomínkových hostinách v Bitovu (po-
hřeb, sedm dní, čtyřicet dní) a pokaždé dostává různé ri-
tuální předměty. Rodina pozůstalých dává kuchařce třikrát
tři dary: 1. při pohřbu – šátek, zástěru, ručník. Kuchařka je
musí obléci, když vaří, a jde s nimi i na hrob (i na druhou
a na třetí hostinu). 2. na hostině sedm dní – boty (papuče),
kalhoty, blůzu; 3. na hostině čtyřicet dní – deku, mýdlo,
peníze. Ostatní příbuzní dávají kuchařce libovolný dárek,
při každé hostině jeden. „*Aby měla zemřelá na onom svě-
tě bohatou hostinu, plný stůl, jídlo a pití a aby za to mohla
dobře zaplatit, proto se kuchařce platí.*“

Na hostinu „čtyřicet dní“ byli pozvaní všichni vesničané
(Bitovo mělo v roce 2011 pouhých 43 obyvatel). V míst-
nosti, kde 24 hodin po smrti leželo tělo zemřelé, domácí
připravili pohoštění – sladké limonády, pivo, rakiji, bonbo-
ny. Trajče od půl deváté do devíti hodin obcházel celou
ves a každého souseda osobně pozval. Dopoledne přijel
poslední syn zemřelé s rodinou a dovezl dvě přepravky
bílého chleba. Před desátou přišli dva sousedé, kteří by-
li domluvení s Trajčem, že půjdou na hřbitov asi o hodi-
nu dřív a zapálí oheň přímo u hrobu. Prý se dřív na ohni
ohřívalo jídlo, ale je to také proto, „*aby mrtvé nebyla zima
a aby tam něco svítilo*“. Než se začali scházet ostatní ves-
ničané, nahoře v místnosti se shromáždili všichni domá-
cí a příbuzní zemřelé, aby se společně najedli (rohlíčky,
chleba, pečivo, jogurt, limonáda). Pozůstalí společně jedí
před odchodem na hřbitov, potom znovu na hřbitově a ješ-
tě jednou po návratu domů z rituálních důvodů. Před jede-
náctou hodinou se začali scházet vesničané, ženy i muži,
zpravidla po jednom z rodiny, ale někteří i v páru, dohro-
mady osmnáct osob. Kromě jedné rodiny zástupci všech
rodin ve vsi. Poté všichni odešli společně na hřbitov.

Většina příbuzných mezitím naložila jídlo, pití a dary
do aut a odvezla vše na hřbitov. Rodina musela být na
hřbitově dříve než vesničané, aby mohla jídlo připravit
a rozložit na hrob. Zorica a kuchařka Vera šly s vesni-
čany pěšky. Hřbitov se nachází nedaleko, asi 600 m od
Trajčeho domu. Kuchařka šla podle tradice první, v čele
pohřebního průvodu. Nesla vařenou pšenici. Nesměla se
ohlédnout. Zorica se po cestě zastavila ve dvoře kostela
a zaklepala na klepadlo. V průvodu nepanoval zvláštní
smutek, všichni si povídali, zmlkli až při vstupu na hřbi-
tov. Zde už byl klid. Všichni šlapali po hrobech a stáli na
nich – s výjimkou těch nejnovějších s novými náhrobky.
Na hrobech kolem hrobu zemřelé bylo nahromaděné jídlo
v mísách, hrncích, v igelitových taškách a plastových kra-

bicích. Nechyběly plechovky s pivem a limonádami Fanta,
Sprite, Coca-Cola. Na hrobě samotném bylo pro tak bo-
hatou hostinu málo místa – byly zde položené vlněné de-
ky v plastikových obalech, spolu s mýdlem a penězi, dary
pro kuchařku. Všichni se mlčky shromáždili kolem hrobu,
rodina nejbliž. Zorica zapálila svíčku a v naprostém tichu
se ozval její usedavý a ostrý plačtivý hlas: „*Bábo Stojko,
maminko, vrať se nám!*“ Tento „pláč“ ženy, skloněné nad
hrobem a divně zkroucené, trval jen asi dvě minuty. Poté
vesničané po jednom zapálili svíce, které položili do malé
kovové skříňky vedle hrobu. Každý nejprve pohlídl fotku
mrtvé na náhrobním kameni, pak zapálil svíčku a pokřižo-
val se se slovy: „*Tady máš světýlko, Bůh ti odpusť.*“ Celá
ceremonie na hrobě trvala asi patnáct minut a probíhala
v podstatě mlčky. Nakonec pozůstalí posbírali jídlo a ná-
poje z hrobů a odnesli je nahoru do jídelny, nové budovy
postavené na kraji hřbitova, což je jedna protáhlá místnost
s dlouhým stolem (cca 30 m) a lavicemi. Konají se tu po-
hřební hostiny a lidé zde rozdávají jídlo na dušičky.

Jako první usedli ke stolu lidé „vnější“, tedy souse-
dé, nikoliv příbuzní, mezi které se počítali také manželé
a manželky dětí a vnuků. Pokrevní příbuzní zemřelé (tři-
náct osob) obsluhovali vesničany, kteří si mezitím pose-
dali (muži na jedné straně dlouhého stolu, ženy naproti).
Servírovali guláš, nalévali rakiji, krájeli chléb a nakonec
rozdávali sladkosti a ovoce. Na hostině se podávala pše-
nice vařená a sladké, bonbony (každý si vzal jednu lžící),
chléb (každý si odlomil kousek), zelný salát s okurkou, ra-
kije, slané pečivo (listové, kynuté rohlíčky, *banica*), chléb,
guláš (*čorba*) z hovězího a brambor, pečená kuřecí prsa,
sladkosti (*baklava*, čokoládové bonbony, zákusky), nápo-
je (plechovkové pivo *Skopsko*, limonády, rozlévané čer-
vené víno) – především luxusní produkty, které nejsou
každodenní součástí jídelníčku. Zúčastnění jedli velmi
rychle, bez mluvení, nejdříve salát, a pili rakiji. Většina
přítomných odlila trochu pálenky na zem. Po jídle byly
rozdány mikrotenové sáčky a pozůstalí obcházel ves-
ničany a rozdávali sladkosti a ovoce se slovy „*Za duši
báby Stojky*“. Rozdávaly se balené sušenky, oplatky, želé
lokum, čokoládové tyčinky, ovoce (mandarinky, pome-
ranče, banány, japonské jablko, hroznové víno), koblíhy,
piškot, talířky se slaným pečivem. Poté všichni vesničané
s výslužkou odešli. Při odchodu jim kuchařka omyla ruce
vodou z pet lahve a podala ručník na utření. Později mi
vysvětlila, že „*vše, co je „zdejší“, musí zůstat na hřbitově,
nesmí se s tím vracet domů. Proto je potřeba se umýt*“.

Rodina sklídila nádoby a poté sama usedla ke stolu. Po jídle opět následovalo rozdávání sladkostí a ovoce, pozůstali sobě navzájem, co kdo nakoupil. Nic nesmělo zůstat nerozdáno. Zbytky hostiny bylo třeba vyhodit na malé smetišť přímo na hřbitově, protože „*nic se nesmí nosit domů*“. Po jídle a zběžném úklidu („*zametat se nesmí*“) šli zpět ke hrobu, kde kuchařka dostala dary – tři deky, od každého syna, resp. dcery zemřelé jednu, a peníze. Z ohně, který hořel hned vedle hrobu, vzali uhlík a hodili jej za sebe. Někdo řekl, že je to tradice, jiní to ale vůbec neznali. Vnučka zemřelé, která vyrostla na vsi blízko hlav-

ního města Skopje, nabádala ostatní, že tradice je třeba dodržovat. Po cestě ze hřbitova se všichni zúčastnění umyli vodou u koryta, které slouží k napájení dobytka. Ostatní, kteří jeli autem s věcmi, by se také měli umýt, ale nevystoupili kvůli tomu z auta a umyli se doma. Po příchodu do Trajčeho domu se konala ještě jedna malá hostina. Příbuzní jedli společně v místnosti, kde zemřelá ležela, stejně jako před odchodem na hřbitov. Po jídle spěchali příbuzní ze Skopje a z Tetova domů či do práce.

Pohřební rituály jsou protkány mnoha obřadními zákazy a příkazy, které vesničané striktně dodržují, např.:



Hostina na hrobě (Bitovo). Foto Barbora Navrátilová 2011

- zemřelá osoba musí po smrti ležet v domě nejméně 24 hodin;
- do hrobu se zemřelému dávají předměty; starý člověk si řekne, co do hrobu chce; pokud to nestihne, musí posoudit rodina. Obvykle se do rakve dávají tyto předměty: ponožky, šaty, mýdlo, blůza, ručník, rakije, káva, zabalené sušenky, čokoláda, bonbony. Staří lidé se pohřbívají ve slavnostním kroji, například ve svatebním.
- v místnosti, kde leželo mrtvé tělo, musí čtyřicet dní hořet svíce, případně svítit žárovka;
- čtyřicet dní po smrti se nesmí pouštět televize;
- jedna vzpomínková hostina musí být vždy postní; když se na hostiny vaří maso, nesmí být vepřové;
- během hostiny nikdo nesmí zasednout ke stolu dvakrát;



Kuchařka mesarija chystá vařenou pšenicí. Foto B. Navrátilová 2011

- jídlo se servíruje popořádku kolem stolu, nikdo nesmí být vynechán;
- nic se z hostiny nesmí vrátit domů, všechno jídlo se musí rozdat nebo vyhodit na hřbitově;
- po cestě ze hřbitova si člověk musí umýt ruce vodou;
- v den pohřební a vzpomínkové hostiny se nesmí zařezávat;
- půl roku až rok po smrti nebožtíka se nesmí v domě hrát na hudební nástroje ani zpívat (platí pro členy rodiny i mimo domov);
- na hrob se musí chodit každý pátek a neděli zapálit svíčku, minimálně půl roku.

Uvedená tabu a pravidla odrážejí komunikaci světa živých se světem zemřelých, do kterého byl právě přijat jeden ze členů komunity. Řada rituálů má ochrannou funkci; je v nich patrná snaha oddělit oba světy (mytí rukou), nerozhněvat zemřelého předka ani Boha (dodržování zákazu zpěvu, půst) či neumožnit přechod některého ze živých členů na „druhou stranu“ (nikdo nesmí být vynechán).

Mezi normativní chování patří také zasedací pořádek u jediného velkého stolu ve hřbitovní jídelně, dodržovaný na dušičky, kdy „nosí jídlo“ svým zemřelým předkům všichni vesničané. Vesničané zasedají podle rodin a příbuzenských skupin, vždy rodiny z jednoho rodu vedle sebe. Během pohřebních a vzpomínkových hostin za mrtvého však tento pořádek neplatí, protože ke stolu usedají zvláště pozůstalí, nejbližší příbuzní zemřelého, a zvláště ostatní vesničané (nejprve muži, poté ženy a nakonec děti) – jedí tedy nadvakrát, ne všichni společně jako během dušičkových hostin.

Podle starší etnologické literatury byl na všech hostinách přítomný také pravoslavný kněz, pop. V současné době z důvodu depopulace odlehlejších krajů, kdy jeden kněz obsluhuje rozsáhlé území několika farností a jeho návštěva stojí rodinu nemalé peníze, navštěvuje pop vesnici pouze v případě pohřbu a na významné církevní svátky (pouť, Velikonoce, Vánoce).¹² Ústřední roli ve vzpomínkových hostinách však ani v minulosti nehrál představitel církve, ale žena pověřená přípravou pokrmů, *mesarija* (etymologie slova podle *mísení* obřadního chleba), zvolená rodinou pozůstalých. Zde opět vystupuje aktérský důraz na jídlo v těchto rituálech. V dnešní době nebývá pravoslavný pop podle aktérů přítomný spíše z praktických, nežli ideologických důvodů. Rituály však neztrácejí nepřítomností popa na důležitost; zachovávají si svůj duchovní i socionormativní rozměr.

Důležitou roli hraje i fakt, že *mesarija* je žena. Sakrální sféra života – na úrovni pravoslavného křesťanství i pověřených představ – je v Bitovu součástí ženského světa. Ženy rutinně pečují o kostel a kapli (pálení svící a klepání na klepadlo o svátcích, úklid), starají se o hroby, pálí zemřelým na hrobech svíce a ve svátky nosí na hřbitov jídlo. Truchlení a povinnosti spojené s dodržováním smutku mnohem více ovlivňují rytmus každodenních činností žen než mužů (srov. Machová 2016: 125–126).

Dalším aspektem současné vzpomínkové hostiny v Bitovu je důraz kladený na bohatost a různorodost nabízených pokrmů. Jídlo je tradičně vnímáno jako dar, oběť pro předky. Příprava hostiny je však v neposlední řadě otázkou prestiže. Na hostinu byla pozvaná celá vesnice, pozůstalí chtěli sousedy uctít luxusními a drahými potravinami a utvrdit tak svou pozici v lokálním společenství. S tím souvisí i integrační funkce obřadu – pozůstalí se na jedné straně vyčleňují (vztahují se na ně specifická rituální pravidla chování), na druhé straně posilují vzájemnou soudržnost a organizací hostiny pro všechny vesničany potvrzují kompaktnost lokální komunity.

POZNÁMKY:

1. Označení Makedonie užívám pro Republiku Makedonii (FYROM), od roku 2019 Republiku Severní Makedonii.
2. V Bulharsku v letech 2006–2010, v Makedonii 2011–2014.
3. Náboženství bylo po staletí jediné dělicí kritérium, které osmanská vláda akceptovala. V době Osmanské říše patřilo všechno pravoslavné obyvatelstvo do tzv. Rum milétu, řecké náboženské obce (Budilová 2012: 31).
4. K mocenské politice Bulharska směrem k Makedonii v současnosti viz: Machová 2017. Jedná se například o udělování bulharského občanství občanům Makedonie, kteří deklarují bulharský původ a bulharské etnické vědomí.
5. Část bulharských a makedonských slovanů hovořících muslimů se hlásí také k bulharské, resp. makedonské národnosti, a to především v městské, do velké míry sekularizované společnosti, kde „nové“ pojetí národnosti propagované za socialismu již není organicky propojeno s náboženskou tradicí, ale odkazuje zejména na státní příslušnost a jazyk.
6. Např. v roce 2009 biskup Nikolaj Plovdivský odsoudil účastníky koncertu „nemorální“ zpěvačky Madonny a obvinil je z pozdějšího ztroskotání lodě s Bulhary v Ochridském jezeru v Makedonii (Nazarska 2012: 181–182).
7. V Bulharsku však lidé musí absolvovat i civilní ceremonii – např. církevní sňatky nebyly po revoluci dosud úředně uznány.
8. Kromě kultu zemřelých byly na Balkáně popsány také prvky kultu předků (bulh. a mak. *pradedi*), identifikované například ve svátku

Popsaná vzpomínková hostina v Bitovu v západní Makedonii ukazuje několik fenoménů současné duchovní kultury pravoslavných Makedonců. Na reálném materiálu ilustruje symbiózu náboženských a magických praktik, předepsané rituální chování, pevnou víru v Boha a jeho zákony, ale zároveň také slabou úlohu oficiální církve a jejích zástupců.

V úvodu příspěvek shrnul některé celospolečenské jevy v Bulharsku a v Makedonii, například úlohu náboženství jako etnoidentifikačního prvku. Dále se v mikrosondě zaměřil na rurální prostředí v Makedonii, které je charakteristické vzdáleností od velkých městských center, výraznou depopulací a nedostupností služeb. Cílem příspěvku nebylo zkoumat materiál zobecňovat a vztahovat jej na celé území Makedonie či Bulharska, jelikož zvyklosti se liší region od regionu a kromě toho také urbánní prostředí vykazuje jiná specifika než relativně konzervativní venkov. Hlavním úkolem bylo poukázat na vybrané prvky v duchovní kultuře obyvatel těchto balkánských pravoslavných zemí a prostřednictvím aktuální mikrosondy ilustrovat známý pravoslavný fenomén – hostinu na hrobě.

9. První datace podle juliánského kalendáře, druhá podle gregoriánského.
10. Materiál byl zapsán 14. a 15. 11. 2011 ve vsi Bitovo v západní Makedonii (opština Makedonski Brod, 43 obyvatel, 1 200 m n. m.). Jména aktérů byla změněna.
11. Chronologie těchto pohřebních slavností připomíná spíše islámské než katolické zvyklosti. V sedmý den a čtyřicátý den se scházejí také muslimští pozůstalí v Makedonii (vlastní terénní výzkum) a například také v arabských zemích (srov. Malecká 2014: 200).
12. „Do kostela se nechodí. Pop přijede jen na pohřeb. Nejdřív zpívá modlitbu doma, v místnosti, kde leželo tělo zemřelého, potom jde na hřbitov s ostatními, kde také zpívá modlitbu. Zůstane na hostinu. O pohřbu se zvoní na kostelní zvon: dvakrát, když zemře žena, a třikrát, když zemře muž.“ Rozhovor se Zorícou (* 1963), 15. 11. 2011. Z hlediska církevní organizace patří Bitovo spolu s dalšími 35 obcemi do farnosti Gorni Monastirec (*Manastirečka parochija*), v Debarsko-kičevském biskupství (*Debarsko-kičevska eparchija*) Makedonské pravoslavné církve.

LITERATURA:

- Bachtin, Michail Michajlovič 1975: *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha: Odeon.
- Bocev, Vladimir 2007: Kurban among Macedonians. In: Sikimić, Biljana – Hristov, Petko (eds.): *Kurban in the Balkans*. Belgrade: Institute for Balkan studies SANU, s. 269–278.
- Budilová, Lenka J. 2012: Náboženství, sociální třída a rozvoj nacionalismu na Balkáně. In: Fatková, Gabriela a kol.: *Balkán a nacionalismus. Labyrintem národní ideologie*. Brno: Porta Balkanica, s. 17–36.
- Dimitrov, Martin 2018: Bulgarian Clerics Retreat from Support for Macedonia Church. *BalkanInsight.com* [online] [cit. 30. 8. 2018]. Dostupné z: <<http://www.balkaninsight.com/en/article/bulgarian-orthodox-church-pressured-not-to-back-macedonian-church-s-independence-05-15-2018>>.
- Eriksen, Thomas Hylland 2008: *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.
- Gennep, Arnold van 1996: *Přechodové rituály*. Praha: Lidové noviny.
- Georgieva, Rumjana 2011: *Bulhaři v Čechách*. Praha: FHS UK.
- Cheresheva, Mariya 2017: Macedonia's Lonely Church Seeks Bulgarian 'Parent'. *BalkanInsight.com* [online] [cit. 30. 8. 2018]. Dostupné z: <<http://www.balkaninsight.com/en/article/macedonian-church-asks-bulgarian-brethren-for-backing-11-20-2017>>.
- Christov, Petko 2007: Celebrating the abandoned village: the ritual process in the post-socialist Balkans. In: Sikimić, Biljana – Hristov, Petko (eds.): *Kurban in the Balkans*. Belgrade: Institute for Balkan studies SANU, s. 245–258.
- Jakubíková, Kornélia 2013: Obradové štúdiá. Vývin uplatňovaných postupov a súčasný stav. In: Botiková, Marta a kol.: *Výzkumné a metodické postupy súčasné slovenské etnologie*. Brno: Masarykova univerzita, s. 48–61.
- Kanev, Petar 2002: Religion in Bulgaria after 1989: historical and sociocultural aspects. *SEER: Journal for Labour and Social Affairs in Eastern Europe* 5, s. 75–95.
- Kitevski, Marko 2013: *Makedonski praznici i praznični običaji*. Skopje: Kameleon.
- Lozanova, Galina 1991: Obredni trapezi pri pogrebenie u južnite slavjani. *Bálgarska etnografija* 2, s. 3–13.
- Machová, Barbora 2008: Kurban. Obětní slavnosti v Bulharsku. *Český lid* 95, s. 173–190.
- Machová, Barbora 2016: *Bitovo. Každodenní život v makedonských horách*. Etnologické studie 20. Brno: Ústav evropské etnologie FF MU.
- Machová, Barbora 2017: Bulhaři v Makedonii? Obchodování s identitou. *Studia Balkanica Bohemo-Slovaca* 7, s. 375–381.
- Malecká, Jana 2014: *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Etnologické studie 17. Brno: Ústav evropské etnologie FF MU.
- Murko, Matija 1947: Stovolání na hrobech. In: Murko, Matija – Horák, Jiří: *Rozpravy z oboru slovanského národopisu*. Praha: Orbis, s. 215–328.
- Navrátilová, Alexandra 2007: Lidová zbožnost. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 2. svazek. Praha: Mladá fronta, s. 490–492.
- Nazarska, Georgeta 2012: Youth Cultures, the Orthodox Church, and Nationalist Formations in Bulgaria: Coexistence in the Postmodern Situation. In: Roth, Klaus – Cash, Jennifer – Bacas, Jutta Lauth (eds.): *Southeast European (Post)Modernities. Part 2. Changing Forms of Identity, Religiosity, Law and Labour. Ethnologia Balkanica* 16. Berlin: LIT, s. 179–182.
- Nešpor, Zdeněk R. 2008: Religiozita a spiritualita. In: Nešpor, Zdeněk R. a kol.: *Příručka sociologie náboženství*. Praha: SLON.
- Nykl, Hanuš 2013: *Náboženství v ruské kultuře*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Popis na naselenieto, domatinstva i stanovite vo Republika Makedonija. Definitivni podatoci. Kniga X*. 2002. Makedonija: Državen zavod za statistika.
- Popov, Rachko 2007: Kurban sacrificial offerings on the feastdays of the summertime saints in the calendar tradition of the Bulgarians. In: Sikimić, Biljana – Hristov, Petko (eds.): *Kurban in the Balkans*. Belgrade: Institute for Balkan studies SANU, s. 259–268.
- Prebrojavane 2011. Okončatelni dannj*. 2011. Republika Bălgarija: Nacionalen statističeski institut.
- Rychlík, Jan 2002: *Dějiny Bulharska*. Praha: Lidové noviny.
- Todorova, Marija 2010: *Bălgaria, Balkanite, svetăt: idei, procesi, săbitija*. Sofija: Prosveta.
- Vakarelski, Christo 1990: *Bălgarski pogrebalni običaji*. Sofija: BAN.

Summary

Orthodox Church and Folk Religiosity in Bulgaria and Macedonia, an Example of Present-Day Funerary Rituals

Orthodoxy is the majority religion in Bulgaria and Macedonia. While the influence of the Orthodox Church fades away in the present-day society, the religion's importance grows, among other things, as a symbol of ethno-identification. The current expressions of belief of Bulgarians and Macedonians can be understood as a kind of individual syncretism – the expressions of belief include, in everyday life, the canonical acts (lighting of candles at icons, prayers, making the sign of the cross, fasting) as well as acts which could be identified as being magic (use of a red ribbon against evil eye, belief in sorcery, and relating prophylactic rituals, etc.). As one of the contemporary belief's expressions, the article depicts a memory feast forty days after death in the village of Bitovo in western Macedonia, which it puts in the context of funerary rituals. This micro-probe shows, using a real material, the symbiosis of religious and magic practices, and it points out the current functions of the ritual (the stabilization, integration, and religious ones) and the positions of the Orthodox Church representatives in these rituals.

Key words: Orthodoxy; folk belief; funerary rituals; magic; Bulgaria; Macedonia.

PŘÍSTUPY VĚŘÍCÍCH KE STRAVOVACÍM DOPORUČENÍM V KŘESŤANSKÝCH CÍRKVÍCH A NÁBOŽENSKÝCH SPOLEČNOSTECH (NA PŘÍKLADU TŘÍ JIHOMORAVSKÝCH MĚST)

Anna Grůzová (*Ústav evropské etnologie FF MU*)

Analýzovaný materiál vychází z terénního výzkumu, jenž se uskutečnil v letech 2012–2015 ve třech městech jihomoravského kraje (konkrétně v Blansku, Veselí nad Moravou a Znojmě).¹ Hlavní důraz byl při výběru lokalit kladen na jejich vzájemnou rozdílnost s ohledem na odlišný historicko-kulturní vývoj a na zastoupení většího počtu křesťanských denominací prezentujících tradiční i malé nonkonformní církve na území jedné lokality.² Základním předpokladem výběru respondentů byla volba klíčového informátora ve všech denominacích každé lokality, tedy respondenta, který se orientuje v sociálních vztazích dané komunity i obce a má kontakty na další členy. Dále jsem již pokračovala v tzv. nepravděpodobnostním výběru³ a postupovala pomocí metody snowball, přičemž hlavními kritérii byla víra a původ respondenta (tj. věřící muži i ženy dlouhodobě žijící ve vybrané lokalitě) s důrazem na vytvoření zástupného reprezentativního vzorku pro celou skupinu věřících (pohlaví, věk, vzdělání, sociální status). Setkávala jsem se jak s věřícími, kteří se aktivně účastní duchovního života místního sboru, tak se členy, kteří preferují privátní víru a s daným společenstvím se setkávají spíše výjimečně. Celkově se do rozhovoru zapojilo 53 respondentů. Komparace s formálně věřícími, nevěřícími či stoupenci jiných typů religiozity (spirituální, esoterické aj.) nebyla z důvodu metodologického záběru výzkumu možná – ten byl primárně směřován pouze na oficiální členy z řad registrovaných církví, jež jsou v české společnosti statisticky zastoupeny, mají jasně formulovanou věrouku i podmínky začlenění se do jejich společenství. Pro uchopení tématu byly zvoleny základní metody kvalitativního výzkumu,⁴ přičemž hlavním cílem průzkumu nebylo generalizovat zjištěné poznatky, ale spíše poukázat na odlišnosti ve vnímání zástupců jednotlivých vyznání, jež mohou být v mnoha ohledech zástupné pro všechny věřící v České republice.

Jídlo je v současném moderním světě chápáno zejména ve smyslu jedné ze základních životních potřeb, tj. nasycení. Touto optikou se tak v rámci západní civilizace často omezujeme na pouhý příjem potravy a za-

pomínáme, že strava má vedle základní přeživší úlohy také jiné funkce – zejména kulturní, sociální, etický a duchovní rozměr.

Jídlo je součástí kultury každého národa. Nejde však jen o to, „co jíme“ (rozdílnost v užívání různých potravin, surovin a ingrediencí), ale i „jak jíme“ (formy přípravy jídel i stolování). Významnou úlohu ve stravování hraje tradice, a zejména prostor, který je jí při výběru, skladbě i formě jídla ponechán. Tradiční jídelníček se v našich podmínkách pojí zejména s hlavními svátky vycházejícími z křesťanských (v řadě případů spíše předkřesťanských) kořenů, a to obzvláště s těmi, které si i přes sekularizaci a detradicionalizaci současného životního stylu zachovaly u většinové (nevěřící) společnosti své místo – zejm. Vánoce a Velikonoce, tj. z křesťanského pohledu svátky narození a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Zařazení jednotlivých prvků tradičního jídelníčku má své opodstatnění – některá vycházejí z křesťanské symboliky (např. štedrovečerní ryba, velikonoční jidáše a beránek), jiná spíše z lidových pověr a zvyků (např. novoroční luštění, zelenočtvrteční špenát) (Navrátilová 2005: 113–128). Zařazení tradiční stravy do jídelníčku souvisí velkou měrou s rodinnými zvyklostmi, které zpravidla nereflektují náboženské přesvědčení či duchovní život členů rodiny. Tyto svátky jsou v současnosti pod silným tlakem komercializace a konzumerismu, což se může v oblasti stravování projevit např. v podvědomém výběru či preferenci určitých potravin vlivem jejich medializace nebo častou návštěvou restauračních zařízení.

V křesťanském světě je zdůrazňována sociální dimenze jídla vztahující se především k jeho formě, tj. společnému stolování jako analogii hostiny. Přirozený životní cyklus společnosti byl vždy založen na binárním vnímání nadbytku a nedostatku, v oblasti stravování přeneseně na období hostin a jídelních omezení, tj. půstů. Hostina však v tomto smyslu neznamená pouze nasycení, ale plní také funkci nevšedního, obřadního až posvátného zážitku mezi těmi, kteří zasednou ke společnému stolu (Bubík 2005: 19). Společné stolování mělo mimo jiné podnítit

sblížení v daném společenství, neboť dokázalo smazat hranice mezi náboženskými, etnickými či společenskými rozdíly: „Když potom seděl u stolu v domě, hle, mnoho celníků a jiných hříšníků stolovalo s Ježíšem a jeho učedníky. Farizeové to uviděli a řekli jeho učedníkům: „Jak to, že váš Mistr jí s celníky a hříšníky?“. On to uslyšel a řekl: „Lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní.““ (Bible, Mt 9:10–12) Společné stolování, potažmo dělení se o jídlo (sounáležitost, pomoc potřebnému) a pohostinnost jsou proto chápány jako jedna z ceněných náboženských ctností. Sociální rozměr jídla, který se do určité míry prolíná též s jeho etikou, je zdůrazňován také v obecném měřítku s ohledem na materiální nadbytek části lidstva a nedostatek zbylé hladovějící většiny. Půst se tak často stává vyjádřením ideologického protestu a solidarity.

Etický rozměr jídla může být spatřován zejména v příklonu ke zdravému stravování, potažmo zdravému životnímu stylu jako celku, byť se jedná o vágní termín. Etiku jídla lze zmínit v souladu s ekologickými snahami nezatěžovat lidskou existenci naší planetu více, než je nutné, která se pojí s určitými preferencemi (např. BIO potraviny, lokální potraviny, vegetariánství a veganství).⁵ Různé formy vegetariánství pak mohou být vedle náboženských důvodů, ke kterým se dostaneme níže, také důsledkem určitých morálních zásad ve smyslu odmítání mašinerie velkochovů (špatné životní podmínky, zdravotní závadnost masa aj.) a zabíjení zvířat. Etické vegetariánství zmiňuje také biblické přísloví: „Lepší je jídlo ze zeleniny a k tomu láska, než z vykrmeného býka a s tím nenávisť.“ (Bible, Př 15:17)

Duchovní rozměr jídla zahrnuje širokou škálu doporučení i osobních motivací. V otázce stravy je v Bibli na prvním místě doporučována střídmost, schopnost ovládat se (Bible, Sír 37:30–31; L 21:34; Ga 5:21). Otázka střídmosti nabývá pro většinu křesťanů na důležitosti také v obecné rovině zvláště v kontrastu k současnému přehnanému konzumerismu. V západní společnosti dochází podle mínění mnohých k adoraci obžerství (reprezentované globální sítě fast-food prodejen) jako výrazu materiální hojnosti oproti duchovní prázdnotě – nestřídmost se proto stává symbolem zkažené společnosti, kdy se pro některé stává jídlo pseudonáboženstvím ve smyslu uspokojování potřeb prostřednictvím obžerství.⁶ Příklon ke střídmosti jako životnímu stylu je tak možno v této souvislosti chápat též jako kritiku konzumní společnosti a absence jakéhokoliv duchovna (kultura povrchnosti).

Střídmost je pro většinu věřících důležitou součástí jejich životního stylu.⁷ Tuto problematiku lze sledovat zejména ve dvou ohledech: střídmost v jídle a spojená s kritikou přejídání se,⁸ a konzumace pochutin. Otázka zdravé stravy (potažmo zdravého životního stylu),⁹ je respondenty často nastolena, nelze však jednoznačně určit obsahy dané formulace (např. výběr zdravých potravin a četnost jejich zastoupení v jídelníčku). V této souvislosti je zmiňována např. preference lokálních potravin a biopotravin¹⁰ – tato skutečnost však může být do jisté míry ovlivněna komercializací tohoto tématu v posledních letech (tj. podpora regionálních produktů). Obecně je mezi věřícími podporováno respektování přirozeného biorytmu a naslouchání potřebám svého těla.¹¹ Též je patrné vědomí nutnosti zachování střízlivého odstupu, aby se příklon ke zdravému životnímu stylu nestal sekulárním náboženstvím: „Snažíme se žít tak nějak rozumně [...], i v tom jídle, v té stravě, v tý skladbě. [...] Ale pozor, aby se z toho nestalo náboženství lidského zdraví a nějakýho jakoby štěstí.“¹² Pokud bychom se v tomto bodě zaměřili na výše nastolenou otázku konzumu, můžeme ji sledovat např. v četnosti využívání restauračních zařízení ke stravování. Zde je možné nechat promluvit „jazyk peněz“, který může do jisté míry vypovídat o míře ovlivnění konzumem (tj. tlakem na neustálé utrácení), neboť stereotypní představa předpokládá ze strany věřících určitou střídmost a spořivost. Toto pojetí je do určité míry patrné, většina respondentů se vyjadřovala k četnosti návštěv slovy: občas,¹³ výjimečně,¹⁴ či vůbec.¹⁵ Odpověď „dle financí“¹⁶ je pochopitelná a stojí de facto nad předchozími odpověďmi. K otázce peněz se nevyjadřovali všichni a nelze tedy jednoznačně určit pohnutky četnosti návštěvy, které mohou být také vcelku prozaické (nepreferují restaurace, nevaří v nich dobře atd.).

Omezování se v konzumaci pochutin je spojeno s podstatou střídmosti, tj. že by člověk neměl mít v ničem přílišnou zálibu do té míry, aby tomu propadl (jídlo nemá být bůžkem). Nadměrné požitkářství je v tomto ohledu chápáno jako přestupek proti asketické myšlence schopnosti sebekontroly, jež by měla být uplatněna přinejmenším v omezené míře, tj. alespoň někdy a nějak s odkazem na četnost a formu půstu. Tuto skutečnost je zajímavé sledovat v diskuzi o lahůdkách a také v tom, co si pod nimi věřící představí. Většina z nich je chápána jako něco, co si nedopřávají běžné a není to úplně zdravé, avšak

jejich konzumace je naplňuje spokojeností. Zajímavá je též škála těchto lahůdek, která se odvíjí od individuálních preferencí každého. Nejčastěji byla jako lahůdka konkrétně označena čokoláda,¹⁷ případně jiné sladkosti,¹⁸ káva¹⁹ nebo maso.²⁰ Čokoláda a káva byly odjakživa spojovány s určitou hříšností, byly pojímány jako něco, co podporuje smyslnost a sexualitu (čokoláda je navíc po staletí považována za účinné afrodiziakum). Chápání masa jako lahůdky může být spojeno s předeslanou snahou o střídmost v jídle či s pojetím masa jako příčiny otupení mysli a překážky bližšího vztahu s Bohem.²¹ Tato spojitost není dle mého názoru náhodná, tj. není ovlivňována pouze skutečností, že věřícím zmíněná lahůdka jednoduše chutná, ale je spojena s vědomím zakázaného ovoce. Můžeme také sledovat odlišné vnímání nutnosti sebekontroly v konzumaci pochutin: „*Mám lahůdky, které mám rád, ale to pro mě není hřích, to je lahůdka.*“²² Je otázka, do jaké míry si je respondent ochoten připustit chvilkové propadnutí neřesti, nakolik je projevem jeho slabosti (není schopen si ji odepřít), pohodlnosti (nechce si ji odepřít) nebo nezájmu (bez ohledu na církevní stanovny), či zda je pro něj občasné dopřání si této lahůdky výrazem osobního usměrňování v její konzumaci, jež by byla v opačném případě mnohem častější?

Půsty

Přirozeným protikladem hojnosti jsou období jídelních omezení, tj. půstů. V křesťanství je jako půst obecně chápáno jakékoli dočasné či trvalé odřeknutí si určité stravy (Bubík 2005: 19) – přesto lze pozorovat odlišné vnímání jejich přísnosti či uvolněnosti u jednotlivých vyznání (omezení konzumace masa a jiných potravin, nepřijímání žádné stravy atd.). Podle biblického výkladu nemá být půst trápením ve smyslu demonstrace oběti: „*A když se postíte, netvařte se utrápeně jako pokrytci; ti zanedbávají svůj vzhled, aby lidem ukazovali, že se postí; [...], abys neukazoval lidem, že se postíš, ale svému Otci, který zůstává skryt; a tvůj Otec, který vidí, co je skryto, ti odplatí.*“ (Bible, Mt 6:16–18) V současné praxi je půst vnímán zejména jako duchovní obnova a očista, nikoli jako bezúčelné hladovění – chvíle tiché kontemplace (tzv. usebrání se) a modlitba jsou proto jeho nedílnou součástí. Člověk se má v této chvíli ztišit a zamyslet se nad tím, co je v životě důležité, soustředit se na rodinné vztahy a věnovat se duchovnímu rozvoji, na který není často v každodenním shonu čas.

V otázce půstu a jeho formy je třeba více než jinde sledovat křesťanskou tradici, z níž dané vyznání vychází. Konkrétní termíny a formy půstu jsou oficiálně stanoveny pouze v ŘKC – vztahují se především k postnímu období před Velikonocemi, kdy je doporučován zejména půst zdrženlivosti (žádné maso teplokrevných zvířat, ryby povoleny) a půst újmy (najíst se do sytosti pouze jednou denně, zbytek jídel omezit). Na Popeleční středu a Velký pátek jsou tyto půsty propojeny v přísný půst (najíst se jednou denně do sytosti „bezmasým“ jídlem). Mimo to platí obecný páteční půst „od masa“ a půst v době adventu, ty však nejsou v církevních dokumentech již tolik akcentovány.²³ Tradiční postní praxe ŘKC byla na konci 20. století s ohledem na současný životní styl značně uvolněna – půst od jídla je tak možné nahradit jinou formou v závislosti na osobním postoji každého, např. intenzivnější modlitbou a četbou Písma, almužnou (Halík 2008). V otázce půstů se úloha náboženské identity zpravidla projevuje výrazněji než v jiných oblastech. V ŘKC je jejich doporučení často chápáno jako základní stavební kámen religiozity věřícího. Postní praxe je zde konkrétně rozpracována, a přestože jsou individuální úpravy věřících běžné, lze se odvolávat na jakýsi doporučený úzus. Je třeba zdůraznit, že ačkoli jsou půsty pouze doporučeny, věřící je zpravidla vnímají jako povinnou součást své religiozity, jež je od nich de facto vyžadována, což lze sledovat ve výročních typu „*v průběhu roku, tak to předepsané není*“.²⁴ Z velké části se jedná o zaběhnutý postup podpořený tradicí, jež sehraává v celkovém pojetí katolické zbožnosti významnou roli. Půst je tak většinou respondentů chápán jako povinnost, pro jejíž nesplnění či vybočení od požadovaného ideálního stavu musí věřící mít náležité odůvodnění a zároveň by měl být připraven za tento „přestupek“ sjednat osobní nápravu – obojí v závislosti na subjektivním pojetí každého. Lze zde ovšem sledovat propojení náboženské identity s identitou kolektivní, tj. snahou zapadnout do stanovených pravidel skupiny, za jejíhož člena se pokládají či prezentují. Projevuje se zde však několik poloh s ohledem na svědomí, míru kritického přístupu a schopnost ospravedlnění svého jednání. K zamyšlení tak dochází nad samotnou formou, tj. konzumací „bezmasé“ stravy v postní dny a míře odříkání, kterou sebou nese: „*Takovej ten půst běžnej [...], nejíst maso v pátek, to já ho nejím skoro víc dnů v týdnu, nemusím [...]* on už je takovej dobrovolnej tedka ten půst,

že už není tak šesňerovanej, tak jsem si ho udělal trochu jinak, aby to byl skutečně půst, protože nejíst maso pro mě není půst, no. Pro mě osobně, pro někoho jinýho je to hroznej půst, ale pro mě by to půst nebyl, takže jsem si musel udělat jinej.²⁵ Zde se projevuje odlišné vnímání podstaty půstu, který je chápán jako forma sebezapření, a z důvodu uvolnění v jeho dodržování chápou někteří věřící jako svou povinnost si tuto formu upravit, tj. záměrně zpřísnit do té míry, aby pro ně znamenala osobní oběť, a nejen odkaz zaběhnutých praktik.

Protestantské pojetí zrušilo pod vlivem reformace veškeré půsty jako zbytečnou lidskou snahu o ovlivňování Boží vůle.²⁶ Tradiční nekatolické církve (CČSH²⁷ a ČCE)²⁸ tak postní období zpravidla neprožívají jako duchovně intenzivnější čas. Půsty nejsou oficiálně doporučovány ani zakazovány, ale je věřícím v jejich dodržování ponechána svoboda v závislosti na jeho duchovních potřebách. S ohledem na původ v katolickém prostředí lze u těchto věřících sledovat větší příklon k tradici, jež se však často stírá s většinovou sekulární zvyklostí, neboť se zpravidla vztahuje zejména k období Vánoc či Velikonoc (např. půst na Štědrý den).²⁹ Jelikož je držení půstu dobrovolné, výrazněji se zde projevují rozdíly jak v jeho odlišné formě, tak v hranici sebezapření a omezování se: „*Rád se dobře nacpu kdykoliv [...]. Kdybych si to měl jako vymezovat, že tenhle tejdén ne, a přitom se dostanu k nějaký žranici někde, tak to by byla strašná smůla. To ne, to bych nedělal.*“³⁰ Otázka střídmosti, a zda v ní člověk vidí podstatnou součást své náboženské identity, je tedy stěžejní.

Z protestantské tradice, jež od oficiálního držení půstu upustila, vychází též většina nonkonformních církví. Podobu půstu zde není spjatá s žádným stanoveným termínem, ani formou. Postní období zde tedy zpravidla není věřícími vnímáno jako duchovně intenzivnější a většina církevních dokumentů mu ani nevěnuje pozornost.³¹ Pokud se věřící k držení půstu z různých důvodů rozhodne, zůstává ryze v jeho režii a není zatížen vnějším hodnocením (obraz věřícího), neboť se pohybuje čistě na dobrovolné bázi. Těžištěm je tzv. osobní půst,³² kterému bude věnována větší pozornost níže. Při obecném vnímání půstu lze říci, že nonkonformní církve zdůrazňují především důležitost intenzivní modlitby, která má být jeho neoddělitelnou součástí, tj. nemá jít o utrpení ve smyslu bezúčelného asketického hladovění, ale přiblížení se Bohu: „*Musím se k němu modlit* [k Bohu – pozn.], *musím s ním mluvit, komunikovat*

prostě, [...] že nejím, to neznamená ještě, že ten půst jakoby opravdověj je.“³³ V protikladu k praxi tradičních církví je zde půst častěji vnímán jako naprosté odřeknutí si stravy (dodržuje se pouze pitný režim), která je nahrazena potravou duševní. V některých náboženských společnostech se na místo půstu prosazuje s odkazem na biblické texty limitace konzumování některých potravin. Toto lze sledovat zejména ve dvou oblastech: vegetariánství a jiná omezení v požívání masa; a požívání krve a výrobků z ní. S odkazem na biblické texty (Dt 14:8, též Iz 66:17) se některá vyznání vyhýbají určitým druhům masa, zejm. vepřovému. Rozlišování masa na čisté a nečisté podle Mojžišových knih vycházející z židovství je uplatňováno např. v CASD: „*Nejím vepřové konkrétně, nějaké mořské ty chobotnice.*“³⁴ Velká část adventistů jsou rovněž vegetariáni s odvoláním na interní církevní texty.³⁵ Druhou oblastí odlišného výkladu je otázka konzumace krve, jež je akcentována zejména u NSSJ, kteří se odvolávají na několik biblických úryvků (Bible, Gn 9:4; Lv 19:26; Sk 21:25).³⁶

Přestože má držení půstu především náboženský charakter, v posledních letech je mu věnována pozornost také v sekulární společnosti v souvislosti s různými dietetickými praktikami (např. půst při útlíku), jejichž prvořadým cílem je však strážka zdravotní či regulační, tj. shodit přebytečná kila. Ve vnímání věřících je otázka obecné (zdravotní) prospěšnosti půstu pro tělo jeho implicitní součástí,³⁷ jež však zpravidla není pro samotný akt primární: „*...prvopočáteční jako duchovní, ale s tím, že si člověk uvědomuje, že [...] ten zdravotní, že tam je.*“³⁸ V protestantském prostředí lze sledovat příklon ke zdravotní stránce dietních omezení ve smyslu očisty těla.³⁹ V tomto bodě se setkáváme jednak s problematikou zaměstnání, tj. držení půstu v běžném pracovním týdnu, kdy je člověk ve svém výkonu fyzicky i psychicky oslaben, ale také s celkovým zdravotním stavem věřících, neboť půst ve své přísnější formě (jednodenní nasycení či úplná absence stravy) je pro organismus velkou fyzickou zátěží.⁴⁰ Výrok respondentky – „*To po mě nikdo nemůže chtít, abych měla hlad*“⁴¹ – dobře vystihuje osobitý přístup k půstům obecně. Přestože nejsou v ČCE oficiálně žádná stravovací omezení, jsou zde patrné určité hranice, kam už není respondentka ochotná v rámci své religiozity zajít, a následně si subjektivně ospravedlnit své jednání vysvětlením, že Bůh podobné projevy od svých věřících nevyžaduje.

Individuální úpravy a „osobní půst“

Uvolnění v dodržování půstů v ŘKC je pro část věřících odklonem od udržovaných tradic: „...*je to hodně uvolněné teď ty půsty. Jako ti nemocní, tomu rozumím, ale jako měly by sa učit už aj taky děcka, že třeba jednodenní nasycení [...], dřív to bylo přísnější.*“⁴² Řada věřících však toto uvolnění vítá a omezují se pouze na „povinné“ půsty ve smyslu tvrzení „*co je předepsaný, tak to dodržuju*“.⁴³ V tomto bodě však není možné hodnotit osobní význam půstu pro věřícího, tj. nakolik je pouze zaběhnutou tradicí (odkazem předků), přijatým nařízením bez hlubší reflexe či niterním prožitkem v mantinelech tradičního pojetí. Osobní úpravy půstů se projevují nejenom v jejich formě, ale také v závislosti na obdobích, kdy má věřící vlivem okolností silnější motivaci, jež však nemusí být vedena ryze duchovními, ale i tradičními motivy, např. o Vánocích.⁴⁴ Zde se projevuje také základní vnímání půstu jako ctnosti, tj. schopnosti zřít se důležité potřeby a vyzkoušet hranice svých možností ve smyslu tvrzení „*abych překonala sama sebe*“⁴⁵ a zároveň „obětování se“ jako formy duchovního přiblížení Bohu.⁴⁶

V protestantském prostředí nelze jednoznačně hovořit o úpravách, neboť zde neexistuje oficiální podoba půstu, jež by měla být následována. Přesto je možné opět sledovat příklon k tradičnímu katolickému pojetí, např. u pátečního půstu: „*Obědvám třeba jenom polévku a kousek vánočky, maso ne, maso až na večeri.*“⁴⁷ K osobním úpravám můžeme řadit také etické vegetariánství, které sice vychází ze subjektivních morálních hodnot člověka, vliv náboženské identity však nelze s odkazem na lásku k bližnímu opomenout: „*Já su vegetariánka [...]. Prostě mě přijde, že se tím masem jakoby zašpiním, ale to je už ten můj vnitřní pocit takovej.*“⁴⁸ Např. u respondenta CASD lze pozorovat záměrné zpřísnění dvou pilířů víry CASD, tj. observanci soboty a dietních předpisů, ve formě dodržování pravidelných sobotních půstů, přestože nejsou oficiálními církevními předpisy stanoveny.⁴⁹ V pojetí půstu tak lze sledovat několik poloh přístupu věřících od respektování a dodržování jídelních omezení (jsou-li stanoveny), přes vlastní varianty v závislosti na vnímané míře sebezapření (ztížení či naopak zlehčení, sebereflexe a vědomí nutnosti zlepšení), až k neutrálnímu postoji a vnímání spíše zdravotní prospěšnosti půstů bez větší duchovní invence.

Vedle předepsaných půstů se řada věřících zabývá také otázkou osobní motivace v závislosti na aktuál-

ním rozpoložení, tj. momentální duchovní potřebě. Tyto osobní půsty⁵⁰ (formu, termín i délku trvání) si věřící stanovují sami často za účelem rozřešení v těžké životní situaci⁵¹ či jako formu spříznění a sounáležitosti s ostatními – proto bývají často doprovázeny modlitbou za zlepšení současného stavu: „*Když se něco stane třeba, tak ten půst je pro mě takový nejvyšší vyjádření účasti.*“⁵² Tato forma půstu není v ŘKC zpravidla příliš akcentována s odkazem na oficiální doporučení církve.⁵³ Na druhou stranu, věřícím ŘKC je v otázce půstů záměrně doporučován konkrétní časový úsek (tj. postní období před Velikonocemi jako příprava na Ježíšovo zmrtvýchvstání), které má pro většinu z nich symbolický a posvátný význam, kdy vnímají duchovní otázky silněji: „*Taky [držení půstu z důvodu momentálního osobního rozpoložení – pozn.], ale o těch Velikonocích mám takovou jakoby silnější motivaci.*“⁵⁴

V prostředí nonkonformních církví je osobnímu půstu věnován větší prostor, také jeho průběh je zpravidla přísnější: „...*že jsem nejedla vůbec, jenom že jsem pila.*“⁵⁵ Půst jako způsob vypořádání se s těžkou životní situací se zde objevuje častěji a škála situací, v nichž může být věřícími aplikován, je široká: od osobního duchovního rozvoje skrze komunikaci a navázání bližšího vztahu s Bohem,⁵⁶ hledání síly před závažným rozhodnutím,⁵⁷ až po způsob podpory bližnímu či potřebnému.⁵⁸ Zároveň však v této souvislosti respondenti zmiňují, že se nejedná o způsob ovlivnění Boží vůle (což byl důvod, proč se v protestanství od půstu obecně upustilo), ale je třeba se zaměřit na duchovní stránku půstu bez ohledu na úspěšnost naplnění požadovaného: „*A nedá se nic tím na Bohu jako vydyndat, jo, prostě není to kvůli tomu.*“⁵⁹

Alkohol a kouření

Vedle půstů se ve spojení s vírou objevují další omezení či zákazy. Výše zmíněná střídmost se nemá projevovat pouze v oblasti stravování, ale také v požívání alkoholu či dalších návykových látek (tabák, drogy aj.). V otázce alkoholu nejsou biblické texty jednotné, z čehož vychází odlišné chápání limitů jeho konzumace u jednotlivých vyznání. Na jedné straně je zmiňován odpor k opilství jako nežádoucímu stavu opojení (Bible, L 1:15; Ga 5:21; L 21:34; Ř 14:21; Jr 35:6; Iz 5:11; Sd 13:4) a jsou zdůrazňována jeho negativa (Bible, Př 20:1). Na straně druhé je konzumace alkoholu povolována, ovšem s důrazem na dodržování střizlivosti: „*Víno je pro lidi jako sám život, po-*

kud je piješ s mírou. Jaký je život, když schází víno? Bylo stvořeno lidem pro radost.“ (Bible, Sír 31:27)

V otázce alkoholu sehrává ve vnímání věřících významnou úlohu zdravý životní styl a chápání těla jako Božího daru, který nesmíme svým nezodpovědným konáním záměrně poškozovat. Toto pojetí je zdůrazňováno zejména u nonkonformních církví, které ke konzumaci alkoholu zaujímají explicitně negativní postoj s důrazem na jeho zdravotní škodlivost,⁶⁰ ostatní ponechávají prostor pro osobní rozhodnutí a svědomí svých členů. Věřící tradičních vyznání (ŘKC, ČCE, CČSH) se k alkoholu nestaví vyloženě negativně, neboť není dle jejich názoru tabuizován: „...alkohol ten není nikde zakázanej.“⁶¹ Většina věřících však obecně zdůrazňuje nutnost přijetí určitých limitů v konzumaci alkoholu.⁶² I zde lze sledovat míru dobrovolného sebezapření ve snaze o větší přiblížení Bohu: „...nepiju alkohol, to je [...] s tou Kristovou cestou, protože on prohlásil, že nebudu pít vína, dokud nevstoupím do nebeského království.“⁶³ Záměrná abstinence může na jednu stranu svědčit o silně se projevující náboženské identitě, stejně tak však může být projevem osobního postoje věřícího, ve kterém by alkohol neměl své místo bez ohledu na jeho náboženské přesvědčení. Tyto dvě polohy je složité jednoznačně oddělit, přestože lze předpokládat, že mezi věřícími jde o častější jev než v nevěřících kruzích, kde vzbuzuje abstinent často překvapení až údiv. Praktikování abstinence ve smyslu dobrého příkladu druhým se objevuje také („*Libí se mi myšlenka, že to může být spíš takovým ukazatelem pro druhé, že jde žít i bez toho*“⁶⁴) a dokazuje tak důležitost vnějšího obrazu věřícího. U řady věřících se tak potvrzuje základní premisa vnímání církve/náboženské společnosti jako subjektu, který limituje jednání svých stoupenců (ať formou oficiálních nařízení či osobním svědomím). Míra sebekontroly se proto projevuje v otázce alkoholu častěji: „*Piju tak, abych měl čistý svědomí před Bohem.*“⁶⁵ Toto objektivně vágní tvrzení je závislé na individualismu každého (reflexe svědomí a studu), sami věřící se nad těmito rozdíly také zamýšlejí: „*Někdo má to svědomí takový, že si nedá ani pivo [...] Pak jsou křesťani, co si dají jedno dvě piva jako já a nemám s tím problém.*“⁶⁶

Ke kouření není postoj věřících zpravidla tak vstřícný, neboť je obecně chápáno jako projev určité lidské slabosti, především je však akcentován jeho neblahý vliv na zdraví člověka.⁶⁷ Explicitně negativní postoj ke kouření

zdůrazňují některé nonkonformní církve,⁶⁸ ostatní ponechávají prostor pro osobní rozhodnutí a svědomí svých věřících. Zajímavým bodem je výslovné vymezení se proti apriornímu vnímání odmítnutí kouření ve spojitosti s vírou ve smyslu tvrzení: „*My nekouříme, ale to nemá s vírou co dělat.*“⁶⁹ Evangelické prostředí ponechává ze své zásady velkou míru osobní zodpovědnosti na svých věřících, aniž by byli omezováni oficiálními nařízeními, můžeme se zde proto častěji setkat se zástupci „požitkářského“ životního stylu: „*Obojí provádím [konzumaci alkoholu i kouření].*“⁷⁰ V tomto bodě je zajímavé sledovat způsob ospravedlnění si svého konání v protikladu s obecně vnímaným předpokladem, že věřící (křesťané) věnují otázce zdraví větší pozornost s odkazem na vnímání těla jako Božího daru. Tato skutečnost je však akcentována zejména v postojích věřících z řad nonkonformních církví: „...říká Bible, že kdo ničí svoje tělo, tak toho zničí Bůh, jako v tom smyslu, že nemáme ničit vědomě svoje tělo.“⁷¹ Na rozdíl od jiných náboženských tradic je zde zřejmý větší oficiální tlak na čistotu těla a zároveň je toto téma mezi věřícími nonkonformních církví více reflektováno: „*Nepřijatelný je kouření mezi křesťany, to považujeme naším slovníkem za hřích, tzn. škodlivou věc, které je třeba se zbavit.*“⁷² Podle některých respondentů nevěnují svaté texty těmto otázkám pozornost⁷³ – Bible se nevyjadřuje explicitně ke kouření, zmiňuje však škodlivost nadměrné konzumace alkoholu (viz biblické úryvky výše).

Užívání alkoholu a potažmo drog je diskutovaným tématem mezi mladými věřícími,⁷⁴ kteří jsou současným životním stylem mnohdy nutkáni k časté konzumaci těchto látek jako obecně přijímaného společenského standardu a prostředku k zajištění uznání. Z bludného kruhu požadavků současného světa se dle výpovědí respondentů daří lépe vymanit spíše mladým lidem z řad nonkonformních církví, kteří častěji vnímají tyto látky jako náplast k překrytí svých nezdarů, nespokojenosti a trápení: „...oni si tím lidí hodně nahrazují věci, který jim třeba chybí, ale prostě pro mě je to takový nesmyslný, když mě to ničí. [...] Nepotřebuju vůbec kouřit, ani drogy, ani alkohol, protože vim, že to nic nevyřeší. A když vim, že už je ta jiná možnost, tak proč nejít tou lehčí cestou a trápit se tím takhle.“⁷⁵ Zde můžeme sledovat silnou náboženskou identitu mladé respondentky (roč. 1996), jež přistupuje k víře jako formě řešení problémů a chápe tak křesťanský život jako snazší cestu v porovnání s odříkáním.

Věřící se také často zamýšlejí nad důsledky požitkářských aktivit typu kouření, které jejich optikou vedou k nesvobodě člověka: „*Mně by hrozně vadilo být na něčem závislá a já bych měla problém se třeba z těch cigaret dostat. A zároveň by mně vadilo, že mě něco ovládá, že něco musím.*“⁷⁶ Otázka závislosti je více akcentována v prostředí nonkonformních církví, kde je vnímána jako nesvoboda, která zároveň vypovídá o určité slabosti charakteru.⁷⁷

Důraz na osobní vztah s Bohem ponechává prostor pro vyznění Božího záměru, jenž se může projevit různými způsoby: „*Je spousta křesťanů, kterým bylo řečený od Boha: nepij [...] má to svoje nějaký opodstatnění, proč dostanou ten příkaz od Boha, aby nepili a tak nepijí, jo, ve svobodě, a mají pro to svoje důvody, nebo nekouří.*“⁷⁸ Zároveň lze pozorovat i určitou míru odevzdání se Božímu plánu bez ohledu na vlastní jednání, neboť to je touto optikou vždy motivováno Jeho vůlí (předpoklad predestinace): „*U mě to tak funguje, že když mě pán Bůh ukáže, že s něčím mám problém [...], že tomu propadnu [...], tak pán Bůh nám to přirozeně vezme z našeho života, ať je to alkohol, ať je to kouření.*“⁷⁹ Na jednu stranu se tedy počítá se zásahem „shora“ pokud věřící přilne k pro něj škodlivým věcem, při nezdaru je v opačném případě tato závislost pojímána jako zkouška: „*Paní bojuje s tím, že nechce kouřit, ale kouří [...], za to už ona nemůže. Prostě jednou se stala závislá a [...] prosí Boha, aby nemusela, ale...*“⁸⁰ Snaha o řešení závislosti s Bohem je často podpořena spoluúčastí církevního společenství, které nabízí pomocnou ruku formou osobních přímluv a společných modliteb.⁸¹

Situačnost

Přísnost v dodržování pústu je někdy relativizována v závislosti na okolních podmínkách, kdy se projevuje tzv. situačnost, tj., že v některých situacích je původní náboženská motivace zatlačena do pozadí a na místo ní akcentuje motivace jiná. Ta se projevuje zejména s ohledem na sociální prostředí, ve kterém se v daném okamžiku věřící nachází: „*Pátky sú prostě bez masa, [...] když chodíme v práci na oběd, tak prostě si vybírám, když to ide, tak bezmasé jídlo.*“⁸² Zároveň lze sledovat vědomí jakéhosi selhání či ústupku vůči „pravidlům“, které musí být něčím nahrazeno (tj. jiné možnosti újmy),⁸³ nebo odčiněno větším duchovním zápletem: „*...při takovejch situacích [pohřeb, svatba] se napiju toho vína a pak se*

pomodlím něco navíc.“⁸⁴ Projevuje se tedy schopnost autokorekce ve formě vlastního nastavení trestu podle toho, co je subjektivně jako trest vnímáno. Náboženská identita tak v některých situacích ustupuje, je upozaděna a nahrazena identitou jinou, v tomto případě sociální. I zde se však musíme zamýšlet nad důvodem takového jednání – může se jednat o projev slušnosti (neurazit hostitele) nebo naopak pohodlnosti (problémové vysvětlování/nepříjemnost), o reakci na aktuální stav (absen-ce bezmasého jídla v menu restaurace), či o přirozenou lidskou snahu v dané situaci nevyčínat a nepůsobit problémy? V podobném smyslu může být situačnost uplatněna při rozdílném vnímání mantinelů mezi věřícími, např. v otázce konzumace krve a výrobků z ní: „*Když jsu ve společnosti křesťanů, tak si to jelito nedám, abych náhodou nenarazil na někoho, komu by to bylo na obtíž. Ale když jsu sám, tak si ho klidně dám, to jelito krvavý [...] a jsem v pohodě, protože vím, že Bohu to nevadí.*“⁸⁵ Respondent se dále zamýšlí nad relevantností dodržování podobných předpisů v současném světě, kde může na jednu stranu hrát roli ohleduplnost vůči přesvědčení jiných, na druhou stranu se v jednání mnohých projevuje pokrytectví, které vypovídá o síle žité víry a její úloze v každodenním životě věřícího: „*Ježíš řekl, že to, co člověka znesvěcuje, není to, co mu prochází ústy do břicha a jde do hnoje, ale to, co mu jde ze srdce, zlé myšlenky, cizoložství, smilstvo, vraždy [...]. To ti věřící jakoby zaměňují [...], někdy kladou větší důraz na tu fyzickou formu a zapomínají, proč to vlastně bylo. Ale někdo [...] projevuje Bohu tu úctu tím, že něco nejí, tak to je ušlechtilý a já mu to nebudu brát a Bůh to ocení, že to dělá pro něho. Ale když to dělá jenom pro to, aby ukázal, jak je dobrej [...], tak v tu chvíli to nemá tu hodnotu ani před Bohem.*“⁸⁶ Zde narážíme na problematiku formy a obsahu a na důvody, proč se k danému jednání věřící v dané situaci uchylují, tedy to, jde-li o reálný obraz sebe sama, nebo o obraz, jakým se chtějí jako věřící prezentovat. Tato otázka je věřícími z protestantského prostředí často diskutována, zdůrazňují proto primárně důležitost vlastní motivace a přesvědčení věřícího, jež by mělo být v ideálním případě v souladu s Božím (tj. dělat věci, které se Bohu líbí). Z tohoto důvodu je třeba odpoutat se od názorů a očekávání ostatních, aby nešlo pouze o bezduché následování tradice,⁸⁷ neboť Ježíš Kristus kladl ve svém učení důraz především na čistotu srdce, nikoli na vnější rituály.

Závěrem

Studie sledovala odlišné přístupy věřících různých křesťanských církví a náboženských společností v České republice k problematice omezení v konzumaci (tj. způsob stravování, užívání návykových látek aj.). V některých církvích existují explicitní doporučení, jiné ponechávají prostor pro osobní rozhodnutí věřících. Lze tak sledovat důraz na tradici, kdy jsou jasně formulována konkrétní postní pravidla (ŘKC). Tradiční nekatolická vyznání obecně staví na větším liberalismu, což se projevuje také u ČCE a ČČSH, jež dávají svým stoupencům v této otázce volnost. U nonkonformních církví lze spíše než vymezená období duchovní a fyzické očisty sledovat konkrétní dietetická či konzumační omezení (důraz na zdravý životní styl, absence některých druhů masa, návykových látek aj.).

Je třeba rovněž poukázat na skutečnost, že i přes existenci církevních doporučení si každý věřící náboženskou praxi upravuje v závislosti na osobních potřebách

a limitech (více např. Lyon 2002: 122–132) – stále však ve vymezených hranicích, jež mu konkrétní církev či náboženská společnost ponechává. Zde je třeba rozlišovat mezi vírou, církví a jejími členy, neboť daná doporučení se v závislosti na každodenních situacích dostávají do konfrontace s individuálními postoji a úpravami samotných věřících. Můžeme sledovat, že v mnoha bodech se tyto úpravy setkávají s postoji většinové společnosti, byť jsou limitovány rozdílně (formulované svrchu či subjektivně). Svoboda v přístupu je tak ovlivněna tím, co věřící subjektivně považuje za potřebné, tj. neprojevuje se způsoby, jež nepovažuje za důležité (na čem Bohu záleží), a to bez ohledu na vnější obraz, který o sobě tímto prostřednictvím zanechává. Je důležité se též zamýšlet nad smyslem zmíněných omezení ve vnímání věřících, pro něž se může určitá formalizace a zvykovost dostat do konfrontace s duchovní potřebou vycházející z aktuálního rozpoložení.

POZNÁMKY:

1. Ten byl součástí výzkumné činnosti v rámci disertační práce zabývající se úlohou náboženské identity v každodenním životě věřících.
2. Jedná se o křesťanské církve (tj. ty, jejichž učení primárně vychází z Bible, k níž se samy odvolávají), které v současnosti v České republice oficiálně působí na základě registrace (zákony č. 308/1991 Sb.; č. 3/2002 Sb.): Apoštolská církev (AC), Bratrská jednota baptistů (BJB), Církev adventistů sedmého dne (CASD), Církev Křesťanská společenství (CKS), Českobratrská církev evangelická (ČCE), Církev československá husitská (ČČSH), Evangelická církev metodistická (ECM), Křesťanské sbory (KS), Náboženská společnost Svědci Jehovovi (NSSJ), Římskokatolická církev (ŘKC). – Ve studii je užito dělení na tradiční, tj. v českých podmínkách etablované církve, a to ŘKC a nekatolické církve (tj. vycházející či odkazující k reformaci: ČCE, ČČSH), a malé nonkonformní církve stávající na protestantském pojetí zbožnosti (tj. ve studii zahrnutých AC, BJB, CASD, CKS, ECM, KS, NSSJ) (např. Nešpor – Vojtíšek 2015). V původním záměru výzkumu byli zahrnuti také pravoslavní (zastoupení ve Znojmě). Po dlouhodobě neúspěšných snahách o získání ochotných respondentů však bylo od tohoto úmyslu nakonec upuštěno – i s ohledem na nemožnost následné komparace výsledků výzkumu ve všech lokalitách kvůli zastoupení vyznání pouze v jedné obci.
3. Např. Olecká – Ivanová 2010: 14–15.
4. Tj. interview, audio a videozáznamy, dotazník, rozbor textů a dokumentů, pozorování, terénní poznámky (např. Olecká – Ivanová 2010: 22–40; Srov. Doušek a kol. 2014: 75–95).
5. Problematice ekologicky příznivého životního stylu a „dobrovolné skromnosti“ se ve svých pracích věnuje např. socioložka H. Librová v pracích *Pestrí a zelení. Kapitoly o dobrovolné skromnosti* (Brno: Veronica, ekologické středisko ČSOP, 1994) a *Vlažní a váhaví. (Kapitoly o ekologickém luxusu)* (Brno: Doplněk, 2003).
6. To souvisí také s propagací vegetariánství jako protikladu nadměrné konzumace masa, jež je vnímána jako jeden z hlavních projevů

- konzumní společnosti. Vegetariánství je tak chápáno jako předpoklad nápravy zkaženého systému (Václavík 2005: 161–162).
7. Více např. Tomlin 2009: 80–94.
8. ŘKC 46, BJB 33, BJB 38, CASD 28.
9. CASD 1, ŘKC 12a, CASD 15Aa, AC 18, BJB 24, ČCE 26, CASD 28, NSSJ 29b, BJB 38, KS 43.
10. ŘKC 23a, ČCE 20, ECM 17.
11. ŘKC 36, ŘKC 47.
12. ECM 16b.
13. ŘKC 27, KS 43, CASD 44.
14. Např. ve spojení s významnými událostmi (rodinná setkání, součást přechodových rituálů) nebo s cestováním (dovolené, služební cesty). ŘKC 36, ŘKC 43, ČCE 26, BJB 24, BJB 38, CASD 25, CASD 28, CASD 34.
15. ŘKC 31, ŘKC 37, ŘKC 46, ŘKC 47.
16. NSSJ 29b, NSSJ 32, BJB 33, CASD 39.
17. ČCE 26, CASD 22a, CASD 25, NSSJ 32.
18. NSSJ 29b, CASD 44.
19. ŘKC 43, BJB 30.
20. ŘKC 23b, NSSJ 29a, CASD 44.
21. Např. CASD vychází z jídelních doporučení jedné ze zakladelek církve Ellen Whiteové (viz níže). Spojitost jídla s tělesností zmiňuje např. Václavík 2005: 160–161.
22. BJB 24.
23. Němeček 2018. Srov. *Katechismus* 1995: čl. 1434–1438. Respondent zmiňuje jako „úplný půst“ (ŘKC 12a, ŘKC 12b).
24. ŘKC 23. Též ŘKC 10, ŘKC 12a, ŘKC 27, ŘKC 31, ŘKC 37, ŘKC 42, ŘKC 45.
25. ŘKC 31.
26. Půsty nejsou oficiálně doporučovány ani zakazovány. Tato praxe je uplatňována u většiny protestantských vyznání (*Smysl a praxe postu* 2018).

27. V církevních dokumentech ČČSH není o půstu ani postním období zmínka (*Základy víry* 2014).
28. Evangelický katechismus zmiňuje postní dobu v přehledu dalších svátků církevního roku pouze v tradičním smyslu, tj. jako čtyřicetidenní období přípravy na velikonoční svátky, jež má kající charakter (Nohavica 2015: 42). Půst u ČCE však může být vnímán také jako prostředek, jímž lze trénovat svou ukázněnost (Klinecký 2016: 45).
29. ČČSH 7, ČČSH 9, ČCE 20, ČCE 26.
30. ČCE 21.
31. Neutrální postoj k půstům u NSSJ (viz *Půst* 2018: 461–462). K držení půstů naopak ve svých dokumentech vybízí např. ECM (*Řád ECM* 2015: 26, 130); BJB (*Co znamená půst* 2011); nebo CASD, jež zdůrazňuje vedle duchovní stránky půstu zejména jeho fyzickou prospěšnost (Fürost 2014).
32. Zmiňován u respondentů z řad AC, BJB, CASD, ECM, KS.
33. ECM 19, též ECM 16a, AC 18.
34. CASD 25. Vyhýbání se mořským plodům zmiňuje CASD 15a. Absenci vepřového masa zmiňují CASD 6, CASD 15b, CASD 22a, CASD 22b, CASD 28, CASD 34, CASD 39, CASD 44.
35. Tj. zejména stravovací doporučení E. Whiteové. Ta kladla důraz na lehce stravitelnou stravu, z čehož vychází též tvrzení, že maso podporuje tělesnost, a tak brání užšímu vztahu s Bohem (*Proč doporučujeme vegetariánství* 2018). Oficiální stanovisko, tj. doporučení vegetariánské stravy s odkazem na lékařské studie viz *Adventisté sedmého dne věří* 1999: 340–347.
36. Též NSSJ 4, NSSJ 5. Oficiální stanovisko NSSJ např. *Krev* 2018. Nutno podotknout, že NSSJ užívá svůj vlastní překlad Bible (tj. Překlad nového světa), jež plně nekoresponduje s ekumenickým překladem.
37. ECM 16b, CASD 25, CASD 39, CASD 44, BJB 38.
38. ŘKC 10, též ŘKC 23a.
39. ČČSH 3.
40. ČČSH 9, ČCE 20, ŘKC 37.
41. ČCE 20.
42. ŘKC 23b.
43. ŘKC 31.
44. ŘKC 27. Zde je třeba říci, že tradiční půst na Štědrý den dodržuje také část nevěřících v duchu pověry o zlatém prasátku, který není motivován jejich duchovními potřebami.
45. ŘKC 37.
46. ŘKC 10.
47. ČČSH 7.
48. ČČSH 9.
49. CASD 39. Sobotní půst nezmiňují ani oficiální dokumenty (*Adventisté sedmého dne věří* 1999).
50. Zmiňované respondenty všech sledovaných vyznání s výjimkou NSSJ.
51. ČCE 14.
52. ŘKC 31, též ŘKC 45.
53. Občas jsou ŘKC vyhlášeny výjimečné půsty, např. v návaznosti na současnou situaci ve světě, válečné konflikty atd. Respondentka zmiňuje např. nepokoje na Ukrajině v r. 2015 (ŘKC 37).
54. ŘKC 36.
55. BJB 11.
56. Půst jako přiblížení se Bohu (BJB 33). Čas na jídlo má být věnován modlitbám (BJB 11). Boží slovo (kázání, četba, modlitba) jako duševní potrava (ECM 16a, ECM 19) Více Navrátilová 2005: 113–128.
57. Např. před ukončením vztahu (ECM 19, CASD 25). Půst v závislosti na okolnostech zmiňují CASD 15a, CASD 22a, BJB 24, BJB 38, KS 43.
58. Půst jako forma pomoci bližnímu (BJB 11, ECM 16a, AC 18, BJB 33, BJB 38).
59. ECM 16a.
60. Zejm. CASD (*Adventisté sedmého dne věří* 1999: 336–337), ECM (*Řád ECM*, s. 80) a NSSJ (*Co Bible říká o alkoholu?* 2018).
61. ŘKC 10.
62. Zejména vyvarování se stavu opilosti (pít pouze na chuť či na zdraví), ale také výběru alkoholu (většinou konzumace piva a vína, destiláty spíše ve formě medicíny) (ŘKC 10, ŘKC 12a, BJB 13, ECM 16b, ECM 17, AC 18, ŘKC 23a, BJB 24, ŘKC 26, NSSJ 29a, NSSJ 29b, BJB 30. Limity s ohledem na věk plnoletosti (NSSJ 32).
63. ŘKC 31. Dobrovolně abstinují též CASD 15a, CASD 22a, CASD 22b, CASD 25, CASD 28, CASD 39, CASD 44, ŘKC 47.
64. CASD 25, též CASD 28, CASD 39.
65. ECM 17.
66. ECM 17.
67. ČCE 8, ČČSH 9, ŘKC 10, BJB 11, CASD 15a, ECM 16a, AC 18, ČCE 20, CASD 22a, CASD 22b, ŘKC 23a, ŘKC 23b, CASD 28, NSSJ 29a, NSSJ 29b, NSSJ 32, BJB 33, ŘKC 36, BJB 38, CASD 39, CASD 44, ŘKC 45, ŘKC 47.
68. Zmiňují CASD (*Adventisté sedmého dne věří* 1999: 336), ECM (*Řád ECM* 2015: 81) a NSSJ (*Jak se na kouření* 2014).
69. ŘKC 12b, též ČCE 14, ČCE 20.
70. ČCE 21.
71. AC 18.
72. BJB 24.
73. BJB 38, CASD 44. Oficiální stanovisko CASD však s odkazem na Bibli zdůrazňuje vyvarování se alkoholu, tabáku, narkotik a dalších škodlivých látek (*Adventisté sedmého dne věří* 1999: 332, 336–337).
74. Vyrocení této diskuze lze sledovat např. v dotazu mladého věřícího na biblický názor na užívání marihuany jako prostředku navození meditace a přiblížení Bohu, tato praktika však byla v odpovědi rezolutně odmítnuta (*Marihuana jako prostředek* 2010).
75. ECM 19, též CASD 15a.
76. ČCE 14.
77. ECM 16b.
78. BJB 13.
79. BJB 13.
80. ECM 16b.
81. ECM 16b, BJB 24, BJB 30.
82. ŘKC 23a.
83. ŘKC 27.
84. ŘKC 31.
85. ECM 17.
86. ECM 17.
87. BJB 13, ECM 17.

LITERATURA:

- Adventisté sedmého dne věří... Výklad 27 základních věroučných článků.* 1999. Praha: Advent-Orion.
- Bubík, Tomáš 2005: Hostina a půst v křesťanské kultuře. In: Bubík, Tomáš – Fárek, Martin (eds.): *Náboženství a jídlo*. Pardubice: Univerzita Pardubice, s. 19–26.
- Doušek, Roman a kol. 2014: *Úvod do etnologického výzkumu.* (= Etnologické příručky 7). Brno: Masarykova univerzita.
- Katechismus katolické církve.* 1995. Praha: Zvon.
- Klinecký, Pavel 2016: *Katechismus pro děti i dospělé.* Praha.
- Lyon, David 2002: *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době.* Praha: Mladá fronta.
- Navrátilová, Alexandra 2005: Jídlo jako komunikace s posvátnem v lidové tradici. In: Bubík, Tomáš – Fárek, Martin (eds.): *Náboženství a jídlo*. Pardubice: Univerzita Pardubice, s. 113–128.
- Nešpor, Zdeněk R. – Vojtíšek, Zdeněk 2015: *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice.* Praha: Karolinum.
- Nohavica, Jan 2015: *Evangelický katechismus pro dospělé.* Vydání třetí. Praha: Českobratrská církev evangelická.
- Olecká, Ivana – Ivanová, Kateřina 2010: *Metodologie vědecko-výzkumné činnosti.* Olomouc: Moravská vysoká škola Olomouc.

INTERNETOVÉ ZDROJE:

- „Bible.“ *Bible.net.cz* [online] [cit. 14. 9. 2018]. Dostupné z: <<http://www.bible.net.cz/>>.
- „Co Bible říká o alkoholu? Je hřích, když ho člověk pije?“ *JW.org. Svědkové Jehovovi* [online] [cit. 17. 9. 2018]. Dostupné z: <<https://www.jw.org/cs/co-rika-bible/otazky/je-piti-alkoholu-hrich/>>.
- „Co znamená půst před Velikonoce a může být skutečně i pro baptisty?“ *BJB.cz. Bratrská jednota baptistů* [online] [cit. 14. 9. 2018]. Dostupné z: <<https://www.bjb.cz/fotogalerie/13-sesterska-konference2011/detail/408-sk2011206?tmpl=component&phocadownload=1>>.
- Fürst, Vlastimil 2014: „Radostný půst.“ *CASD.cz. Církev adventistů sedmého dne* [online] [cit. 16. 9. 2018]. Dostupné z: <http://www.casd.cz/zamysleni/radostny-pust/>.
- „Jak se na kouření dívá Bůh.“ *JW.org. Svědkové Jehovovi* [online] [cit. 17. 9. 2018]. Dostupné z: <<https://www.jw.org/cs/publikace/casopisy/wp20140601/bible-o-koureni/>>.
- „Krev – nezbytná pro život.“ *JW.org. Svědkové Jehovovi* [online] [cit. 14. 9. 2018]. Dostupné z: <<https://www.jw.org/cs/publikace/knihy/krev/Krev-nezbytn%C3%A1-pro-%C5%BEivot/>>.
- Halík, Tomáš 2008: „Půst v různých náboženských tradicích.“ *Církev.cz. Katolická církev v České republice* [online] 5. 2. [cit. 17. 9. 2018]. Dostupné z: <<https://www.cirkev.cz/archiv/080205-pust-v-ruznych-nabozenskyx-tradicich>>.

SOUPIS RESPONDENTŮ:

- (značka/vyznání, pohlaví, rok narození, bydliště, nejvyšší dosažené vzdělání a datum rozhovoru)
- CASD 1: muž, 1960, Znojmo, SOU, 9. 9. 2013.
- CČSH 2: žena, 1984, Blansko, VŠ, 8. 10. 2013.
- CČSH 3: žena, 1973, Blansko, SŠ, 11. 10. 2013.
- NSSJ 4: žena, 1979, Veselí nad Moravou, VŠ, 22. 10. 2013.
- NSSJ 5: muž, 1977, Veselí nad Moravou, VŠ, 25. 10. 2013.
- CASD 6: žena, 1968, Znojmo, SŠ, 29. 10. 2013.

- Řád Evangelické církve metodistické.* 2015. Praha: Evangelická církev metodistická.
- Soukup, Martin 2014: *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii.* Praha: Karolinum.
- Stojanovičová, Martina 2010: *Vliv náboženství na stravovací návyky.* Bakalářská práce. Brno: Masarykova univerzita. Dostupné z: <<https://is.muni.cz/auth/th/q3xvj/>>.
- Štampach, Odilo I. 2005: Náboženství a jídlo. *Dingir* 8, č. 1, s. 9–10.
- Václavík, David 2005: Obžerství, konzum a askese v kontextu soudobé religiozity. In: Bubík, Tomáš – Fárek, Martin (eds.): *Náboženství a jídlo*. Pardubice: Univerzita Pardubice, s. 159–163.
- Tomlin, Graham 2009: *Sedm hlavních hříchů a jak je překonávat.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Vondrušková, Alena 2004: *České zvyky a obyčeje.* Praha: Albatros.
- Zajíčková, Jana 2011: *Stravovací návyky ve vybraných náboženstvích.* Bakalářská práce. Brno: Masarykova univerzita. Dostupné z: <<https://is.muni.cz/th/n1nqy/Zajickova.txt>>.
- Základy víry Církve československé husitské se stručným komentářem.* 2014. Praha: Církev československá husitská.

- 2018]. Dostupné z: <<https://www.cirkev.cz/archiv/080205-pust-v-ruznych-nabozenskyx-tradicich>>.
- „Marihuana jako prostředek k meditaci.“ *Víra.cz. Z víry čerpat sílu k životu* 2010. [online] [cit. 16. 9. 2018]. Dostupné z: <<http://www.vira.cz/Otazky/Marihuana-jako-prostredek-k-meditaci.html>>.
- Němeček, Michal: „Směrnice pro postní dobu.“ *Pastorace.cz. Podklady pro pastorační a duchovní život* [online] [cit. 14. 9. 2018]. Dostupné z: <<http://www.pastorace.cz/Tematicke-texty/Pravidla-pro-postni-dobu.html>>.
- „Proč doporučujeme vegetariánství, je to podle Bible?“ *ZnameníCasu.cz. Průvodce vaším životem* 2013 [online] [cit. 17. 9. 2018]. Dostupné z: <<http://www.znamenicasu.cz/proc-doporucujeme-vegetarianstvi-je-to-podle-bible/>>.
- „Půst. Hlubší pochopení Písma.“ 2. svazek str. 461–462. *Online knihovna Strážné věže* [online] [cit. 17. 9. 2018]. Dostupné z: <<https://wol.jw.org/cs/wol/d/r29/lp-b/1200001492>>.
- „Smysl a praxe postu v pravoslavném křesťanství.“ *Orthodoxia.cz. Křesťanská orthodoxie* [online] [cit. 16. 9. 2018]. Dostupné z: <<http://www.orthodoxia.cz/kalendar/uenium.htm>>.

- CČSH 7: žena, 1982, Blansko, SŠ, 31. 10. 2013.
- ČCE 8: žena, 1977, Znojmo, VŠ, 18. 11. 2013.
- CČSH 9: žena, 1962, Blansko, VOŠ, 26. 11. 2013.
- ŘKC 10: žena, 1964, Znojmo, VŠ, 6. 2. 2014.
- BJB 11: žena, 1954, Blansko, SŠ, 13. 2. 2014.
- ŘKC 12a: žena, 1966, Znojmo, VŠ, 18. 2. 2014.
- ŘKC 12b: muž, 1964, Znojmo, VŠ, 18. 2. 2014.
- BJB 13: žena, 1978, Blansko, SŠ, 11. 3. 2014.

- ČCE 14: žena, 1974, Znojmo, VŠ, 25. 3. 2014.
 CASD 15a: muž, 1935, Veselí nad Moravou, Nezjištěno, 28. 3. 2014.
 CASD 15b: žena, 1938, Veselí nad Moravou, Nezjištěno, 28. 3. 2014.
 ECM 16a: žena, 1966, Znojmo, SŠ, 10. 4. 2014.
 ECM 16b: muž, 1970, Znojmo, VŠ, 10. 4. 2014.
 ECM 17: muž, 1975, Znojmo, SOU, 29. 4. 2014.
 AC 18: muž, 1968, Blansko, VŠ, 13. 5. 2014.
 ECM 19: žena, 1996, Znojmo, SŠ, 22. 5. 2014.
 ČCE 20: žena, 1981, Znojmo, VŠ, 29. 5. 2014.
 ČCE 21: muž, 1970, Znojmo, VŠ, 29. 5. 2014.
 CASD 22a: žena, 1943, Veselí nad Moravou, ZŠ, 16. 7. 2014.
 CASD 22b: muž, 1940, Veselí nad Moravou, SŠ, 16. 7. 2014.
 ŘKC 23a: žena, 1978, Veselí nad Moravou, VŠ, 16. 7. 2014.
 ŘKC 23b: muž, 1975, Veselí nad Moravou, SOU, 16. 7. 2014.
 BJB 24: muž, 1974, Znojmo, VŠ, 18. 9. 2014.
 CASD 25: žena, 1990, Veselí nad Moravou, VŠ, 22. 9. 2014.
 ČCE 26: muž, 1954, Znojmo, SŠ, 23. 9. 2014.
 ŘKC 27: muž, 1972, Veselí nad Moravou, VŠ, 26. 9. 2014.
 CASD 28: žena, 1984, Blansko, SŠ, 7. 10. 2014.
 NSSJ 29a: muž, 1958, Veselí nad Moravou, SŠ, 13. 10. 2014.
 NSSJ 29b: žena, 1960, Veselí nad Moravou, SŠ, 13. 10. 2014.
 BJB 30: žena, 1969, Znojmo, SŠ, 29. 10. 2014.
 ŘKC 31: muž, 1973, Znojmo, SŠ, 5. 11. 2014.
 NSSJ 32: žena, 1997, Veselí nad Moravou, ZŠ, 8. 11. 2014.
 BJB 33: muž, 1972, Znojmo, SŠ, 12. 11. 2014.
 CASD 34: muž, 1990, Veselí nad Moravou, SOU, 18. 11. 2014.
 CASD 35: žena, 1962, Znojmo, SŠ, 4. 12. 2014.
 ŘKC 36: žena, 1971, Znojmo, VŠ, 4. 12. 2014.
 ŘKC 37: žena, 1993, Veselí nad Moravou, SŠ, 9. 12. 2014.
 BJB 38: žena, 1974, Znojmo, VŠ, 10. 12. 2014.
 CASD 39: muž, 1972, Blansko, SŠ, 27. 2. 2015.
 KS 40: muž, 1995, Veselí nad Moravou, SŠ, 4. 3. 2015.
 CASD 41: žena, 1976, Znojmo, SŠ, 13. 5. 2015.
 ŘKC 42: muž, 1983, Blansko, VŠ, 25. 7. 2015.
 CKS 43: muž, 1980, Znojmo, SŠ, 1. 9. 2015.
 CASD 44: muž, 1991, Znojmo, VŠ, 8. 9. 2015.
 ŘKC 45: žena, 1980, Blansko, VŠ, 14. 11. 2015.
 ŘKC 46: muž, 1956, Veselí nad Moravou, VŠ, 16. 11. 2015.
 ŘKC 47: žena, 1958, Veselí nad Moravou, SŠ, 16. 11. 2015.

Summary

Believers' Approaches to Dietary Recommendations in Christian Churches and Religious Communities (an example of South-Moravian cities)

The study monitors individual approaches to dietary recommendations (consumption, addictive substances etc.) in various Christian churches and religious communities in the Czech Republic. Some religious groups define the dietary rules and recommendations officially, others do not – some churches adhere to the traditionalist concept (especially the Roman-Catholic church), some build on their own dogmatic principles (especially the non-conform churches) and some leave their believers more free to take their personal decision (especially traditional non-Catholic churches). The diversity in the features of these restrictions (terms, form, etc.) is also important, i.e. whether the church representatives and co-believers consider the recommendations to be binding, recommended, or expected. With regards to the nature thereof, the believers are offered a larger or smaller space for their own adaptations. Based on her interviews with particular believers, the author comes to a conclusion that despite obvious perception of circumscribed limits, the crucial aspect consists in an individual approach in dependence on personal piousness as well as every-day situations. However, it emerges that most believers understand a form of self-denial as an important part of religiosity (in the case that no restrictions are defined, or these restrictions are insufficient from the believer's point of view). The demands for own discomfort or modesty are, however, very different in dependence on subjective limits (individual adaptations and believers' approaches).

Key words: Religiosity, individual practising of Christianity, religion and nutrition, ecclesiastical law and recommendations, fasting.

NÁBOŽENSKÉ TRADICE A JEJICH ABSENCE V SOUČASNÉ ČESKÉ POHŘEBNÍ PRAXI

Olga Nešporová (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

V mnoha oblastech České republiky se v průběhu posledních pětadvaceti let mohutně rozšířila pohřební praxe sestávající z prosté kremace mrtvého bez jakýchkoliv doprovodných pohřebních obřadů. Např. v Praze, Středočeském či Ústeckém kraji si pozůstali pro více než polovinu zesnulých objednávají v pohřebních službách kremaci bez obřadu (Höhne – Nešporová – Svobodová 2018: 24–28). Tento stav lze vnímat jako jakési prodloužení tabuizace smrti v české společnosti, tedy její vytěsnění takovým způsobem, že se pozůstali záměrně vyhýbají setkání se smrtí tím, že neuspořádají pohřeb. Pohřební služby jim zajistí kremaci těla a oni (případně pohřební či hřbitovní služba) následně uloží ostatky na místě, které uznají za vhodné. Může a nemusí to být místo k tomu tradičně určené, tedy hřbitov. Anebo lze rozšíření kremací bez obřadu interpretovat jako výsledek zániku náboženských tradic a absence tradic nových. Tento článek se pokusí ukázat, že relevantní je spíše to druhé vysvětlení.

Tradice a její absence

Britský historik Eric Hobsbawm upozornil na skutečnost, že tradice, které jsou ve společnosti vnímány jako prastaré, jsou mnohdy poměrně nové (*„invented traditions“*). Jejich odkaz na opakování však automaticky implikuje trvání směrem do minulosti, a tak jsou ve společnosti vnímány (Hobsbawm 2012: 1–3). V tomto pojetí není tradice chápána jako statický jev přecházející beze změny z generace na generaci, nýbrž jako jev, který se přizpůsobuje potřebám nové generace a tak přežívá. Stejně ho pojímala i česká etnoložka Jaroslava Krupková. Pokud již určitá tradice nebo jev neodpovídá potřebám společnosti, resp. nových generací, pak dožívá v části společnosti jako přežitek a postupně zaniká (Krupková 1991: 32–33). Ovšem pokud trvá potřeba a nevyhovuje jev, který na ni má odpovídat, v našem případě forma pohřebního obřadu, pak by dle Krupkové mělo dojít k tomu, že „*nová generace nahradí nevyhovující jev kulturního dědictví jevem novým, totiž lepším prostředkem, který uspokojí danou společenskou potřebu nastupující generace na odpovídající, kvalitativně vyšší úrovni. Tento nový prostředek může být buďto „vylepšením“, inovací prostředku starého, nebo také prostředkem od základu novým.*“ (Krupková 1991: 33)

Nesdílím evoluční nadšení autorky v tom, že by nové jevy byly vždy kvalitnější než ty staré. Vzhledem k dynamické povaze tradice to ani není nutné. I tradice se proměňují a nemusí jít vždy jen o proměny směrem k lepšímu. Nic nebrání následným proměnám špatných a nevyhovujících změn či případnému zániku těchto jevů. Zavedení sekulárních pohřebních obřadů v 50. a 60. letech 20. století sledovalo stejný cíl jako Hobsbawmem studované vynalezené tradice. Jejich tvůrci totiž usilovali o vštípení jistých hodnot a norem chování prostřednictvím opakování (Hobsbawm 2012: 1).

Ponechám stranou otázku proměn společenských potřeb konat pohřeb, byť by její podrobné zodpovězení mohlo být velmi zajímavou sociologickou studií. Jen bych zde chtěla upozornit na skutečnost, že nezbytnost pohřbít mrtvé z čistě materiálního hlediska trvá. Potřeba konat pohřební obřad je ovšem mnohem složitější, neboť zahrnuje jak psychické, tak sociální oblasti, které nemusí být pro všechny členy společnosti stejné. Potřeba konání pohřebního obřadu může být definována a redefinována různým způsobem, variabilita v tomto ohledu není jen časová, ale i geografická. Tím lze vysvětlit, proč se v některých lokalitách obřady stále konají, zatímco v jiných od nich velká část pozůstalých upouští. I pokud s individualizací společnosti zaniká sociální potřeba pohřebních obřadů, může naopak vzrůstat psychická potřeba vyrovnání se se smrtí blízkého prostřednictvím pohřebního obřadu.

Zde se zaměřím na tradice a jejich absenci, tedy neexistenci. Absence tradice může být způsobena dvěma způsoby. Za prvé došlo k zániku určité tradice, právě z důvodů, že neodpovídá aktuálním potřebám společnosti nebo její části a nedokázala se transformovat tak, aby na ně odpovídala. Za druhé může být absence způsobena tím, že vznikla potřeba nová, pro kterou ještě nebyl v dané společnosti vynalezen adekvátní způsob reakce, který by se kodifikoval jako tradice.

Termíny pohřební obřady či pohřební rituály používám jako nadřazené pojmy pro celý soubor jednotlivých obřadů a zvyků, které se vážou k umírání, mrtvému tělu, pohřbení² a truchlení. Termín pohřební obřad užívám pro ritualizované kolektivní chování pozůstalých, při kterém se loučí se zesnulým bez ohledu na způsob pohřbení.

Nejčastěji je to dnes v České republice pohřební obřad za přítomnosti mrtvého těla před kremací nebo před uložením do země. Méně časté je např. konání pohřebního obřadu v souvislosti s ukládáním popela zesnulého či v sakrálním prostoru bez přítomnosti mrtvého těla. Zvyk je „místně sdílená forma chování a jednání, osvojená pravidelným opakováním“ (Navrátilová 2011; obdobně Kandert 2007). Stejně jako obřad je i zvyk vzorem chování, prostřednictvím kterého se přenáší a realizuje tradice. Jedná se o jeden z prostředků tradice. Tradice je utvářena rovněž „vzory myšlení“, tedy koncepcemi, představami a názory, a „normami spojujícími myšlení a chování“, například náboženstvím (Pavlicová – Uhlíková 2008: 53). Změna zvyku, stejně jako změna myšlení a norem, je proto zároveň změnou tradice.

Metodologie

Při tvorbě tohoto textu jsem využila poznatky a zkušenosti z několika výzkumů, které jsem realizovala v minulých patnácti letech na téma smrti a pohřbívání (viz Nešporová 2013: 328–338; Höhne – Nešporová – Svobodová 2018: 20–41). Především jsem provedla sekundární analýzu rozhovorů z terénního výzkumu ve vybraných čtrnácti pohřebních organizacích z Čech a Moravy, realizovaného v letech 2011–2013. Pohřební organizace pocházely z následujících krajů: Hlavní město Praha (3), Středočeský kraj (2), Plzeňský kraj (2), Liberecký kraj (1), Vysočina (1), Olomoucký kraj (1), Zlínský kraj (3), Jihomoravský kraj (1).

Představené argumenty zakládám dále na dalším výzkumu z roku 2017, ve kterém jsem v třiceti osmi českých, moravských a slezských pohřebních organizacích zjišťovala četnosti objednávaných služeb rozčleněné do tří kategorií: 1) kremace s pohřebním obřadem, 2) kremace bez obřadu, 3) uložení do země s obřadem, a obvyklé sumy, které klienti za tyto služby vydávají (Höhne – Nešporová – Svobodová 2018: 20–41). Doplnkově využívám rozhovor s dlouholetou pracovnící pohřební služby ve středočeském městě realizovaný v roce 2018.

Zakotvení pohřebních obřadů v náboženských symbolických světech

Pohřební obřady vykonávané po smrti jedince jsou jedny ze čtyř nejvýznamnějších přechodových rituálů (van Gennep 1997) strukturujících život člověka. Jejich funkcí bylo uzavřít biografii člověka ve společenství a napomoci jeho přechodu do společenství předků, duchů

zemřelých či k nebeskému životu věčnému. Pohřební obřady však nebyly a nejsou významné pouze pro mrtvého, ale rovněž pro pozůstalé, neboť se v jejich průběhu mění jejich status, např. z manželky se stává vdova, z dítěte sirotek. Změna sociálního statusu ústředních jedinců a aktérů daného rituálu je v jeho průběhu přijímána ostatními členy společnosti, kteří se tohoto rituálu nebo jeho částí také účastní. Právě proto je významný jejich kolektivní charakter.

Aby měl obřad náležitý význam, musí být „zavěšen do pavučiny symbolů“ (Kertzer 1988: 9). Jedině tak a právě proto může daný obřad plnit svoji komunikativní funkci a být pro aktéry smysluplný. Smysl mu poskytuje obecně sdílené přesvědčení, které je známé účastníkům obřadu. Tento aspekt lze vysvětlit na základě sociálně konstruktivistické teorie amerických sociologů Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna (1999) o tzv. symbolických světech (universech), které mohou být individuální, ale i kolektivní. A právě ty kolektivní a sdílené symbolické světy jsou základem obecně srozumitelných významů v každé společnosti či společenství.

Ve většině společenství a společností jsou pohřební obřady zarámovány do náboženských symbolických světů a jim odpovídajících významů. To platí naprosto přirozeně pro tradiční společnosti, ale stále i pro většinu společností moderních (Davies 2005). Právě náboženské výklady se totiž vždy snažily vysvětlit a legitimizovat smrt, která je narušením ontologických jistot člověka (Malinowski 1954). Náboženské doktríny stanovují nějakou formu přesahu smrti a nevnímají ji jako konečný bod (von Barloewen 2000; Ondračka 2017). A platnost těchto náboženských výkladů smrti je pak znovu připomínána v průběhu pohřebních obřadů, které jsou konány na základě zvyků a tradice. I jejich podoba se ovšem v průběhu času mění a přizpůsobuje.

Pohřeb v křesťanském kulturním prostředí býval a stále by měl být příležitostí k připomenutí Kristova vzkříšení a naděje věřících na věčný život (*Pohřební obřady* 1999). Zároveň však byl vždy významný i jeho společenský rozměr. Při pohřbu byl budován odkaz a památka zesnulého i jeho rodiny, což platilo zejména u sociálně výše postavených jedinců. Průběh pohřbu a zejména jeho výprava se pak záměrně lišily dle společenského postavení mrtvého, čímž bylo stvrzováno toto postavení (Dülmen 228–236; Navrátilová 2004: 256–262). Reformační myslitelé odmítli představu očištění a přinesli přesvědčení, že pozůstalí nemohou po smrti ovlivnit další osud zesnulé-

ho. Na základě toho byly zjednodušeny pohřební obřady, zavrženo bylo konání zádušních mší za mrtvé, vigilií a dalších pohřebních slavností konaných v kostele (Dülmen 1999: 230). Protestantské pohřební obřady se totiž zaměřovaly především na živé členy obce.

Římskokatolické pohřební obřady se během 20. století významným způsobem proměnily proto, aby lépe odpovídaly na potřeby společnosti. Proměny jednak probíhaly spontánně, jednak byly ustaveny shora jako cílená reakce na proměny společnosti a také rozšiřující se kremaci. Druhý vatikánský koncil (1962–1965) významně změnil mnohé tradice římskokatolické církve, pohřbívání nevyjímaje. Nově byla i pro římské katolíky povolena kremace jako možný způsob pohřbení vedle tradičního uložení do země či hrobky. Změny se dotkly i pohřebních obřadů, které začínaly už před smrtí a doprovázely umírání. Proměnilo se vnímání jedné ze sedmi svátostí – posledního pomazání – která je nově pojímána jako pomazání nemocných. Neměla už být vnímána jako poslední modlitba před odchodem na věčnost, aby v lidech nevyvolávala strach, naopak se měla stát modlitbou k Pánu za tělesné uzdravení nemocné osoby a tedy dodávat naději (Vella 2011). Tento přístup odpovídal dobovému vztahu ke smrti typickému jejím zakrýváním v moderních společnostech (Walter 1994). V českém prostředí trvalo několik desetiletí, než se tyto shora aplikované změny v praxi ujaly. Ještě na přelomu tisíciletí byla v Katolickém týdeníku (2001) řešena otázka o vhodnosti kremace (Opatrný 2001) a čtenáři byli ubezpečováni, že „Svátost pomazání nemocných není zvěstováním konce“ (*Svátost pomazání... 2001*).

Náboženské obřady byly tradičně ústřední součástí pohřbu, který ovšem sestával i z nenáboženských částí a zvyků, např. z pohřební hostiny. Formální liturgie římskokatolických pohřebních obřadů vychází ze vzorového latinského textu *Ordo Exsequiarum* (1969), podle kterého připravila Česká liturgická komise českou příručku poskytující vzory konání římskokatolických pohřebních obřadů, schválenou a zveřejněnou v roce 1972. Tento text je používán dodnes (ve druhém vydání, doplněném pouze o několik textů přímluv; *Pohřební obřady 1999*). Pohřby konané podle něj mohou mít množství variací, a to především na základě míst, kde se konají. Mohou sestávat z trojích obřadů konajících se na různých místech návazně po sobě – v domě zemřelého, v kostele a na hřbitově. Podle okolností a místních zvyklostí ale mohou také sestávat pouze ze dvou obřadů (např. v hřbitovní

kapli a u hrobu), či se konat pouze na jednom místě, např. v domě zemřelého nebo v obřadní síni krematoria. Podle místa a časových možností jsou pak součástí pohřbu poslední rozloučení, modlitby, bohoslužba slova a ideálně i mše, která, není-li kostel v místě, se může konat, „i když rakev se zemřelým není při tom v kostele“ (*Pohřební obřady 1999: 8*). Samotný fakt, že jsou již půl století používány totožné texty, jasně ukazuje, že římskokatolická církev si na tradici zakládá. Ke změnám praxe dochází spíše neochotně a po delší rozvaze (příkladem byl druhý vatikánský koncil), není snahou tradice rychle se přizpůsobovat dle požadavků společnosti. Podobně jsou na tom i jiné křesťanské církve. Jasně to dokládá např. velmi pomalé myšlenkové i obřadní přizpůsobování se konceptu kremace, na které upozornil britský sociální antropolog a teolog Douglas Davies (2005: 68).

Praktikující věřící jsou zpravidla pohřbívání dle tradic svojí církve. V případě římskokatolické církve se v České republice zvláště ve městech koná pohřební obřad většinou pouze na jednom místě, tedy v kostele či v obřadní síni krematoria. Ovšem v případě pohřbu do země doprovází pozůstalí mrtvého až na hřbitov ke hrobu. Vypravovat pohřby z domu smutku, tedy z domu, kde zesnulý žil, je dnes již spíše ojedinělým jevem. Pokud se děje, pak pouze na vesnicích, např. ve Zlínském či Jihomoravském kraji. Zkracování a zjednodušování pohřebních obřadů je jasným trendem i u náboženských pohřebních obřadů. Sloužení mše už nemusí být součástí pohřebního obřadu ani v případě, že se koná v římskokatolickém kostele či kapli. Důvodem je především přání pozůstalých, kteří se často snaží omezit bohoslužebnou složku na minimum. Proč tomu tak je?

Ztráta náboženských symbolických rámců

Jestliže dříve byly pohřební obřady běžně zakotveny v náboženských symbolických světech, které byly účastníky sdílené nebo jim alespoň byly srozumitelné, dnes tomu tak již není. Pouze praktikující věřící navštěvující bohoslužby, kterých je menšina, znají tak symboly i postupy, které jsou v průběhu obřadů opakovány. Přestože věroučně se mohou lišit jejich konkrétní představy o posmrtné existenci (viz Nešporová 2009, 2013: 81–100), sdílejí hlavní myšlenku na pokračování života po smrti a užívané modlitby jsou pro ně srozumitelné. To ovšem neplatí pro lidi, kteří se za křesťany nepovažují, bohoslužby nenavštěvují, neznají křesťanskou věrouku ani ortopraxi, ani se nehlásí k jinému náboženství. A jen

omezeně to platí pro ty, kteří se sice za věřící považují, ale neúčastní se bohoslužeb. Počet takových lidí v české společnosti narůstá, dnes tvoří většinu. Zatímco nejstarší lidé byli zpravidla obeznámeni s křesťanskou věroukou a navštěvovali bohoslužby, u mladších ročníků narozených po druhé světové válce tomu tak již mnohdy nebylo. I pokud tedy zemře věřící, který křesťanský pohřeb považuje za normu, je vysoká pravděpodobnost, že pozůstalí, kteří budou obřad objednávat a kteří se ho účastní, nebudou věřící či praktikující křesťané.

Pracovnice pohřební služby na Vysočině na tento problém poukázala v souvislosti s tím, když hovořila o proměnách pohřebních obřadů i tlaku pozůstalých na zjednodušení tradičních křesťanských pohřbů. Mnozí pozůstalí údajně nechtějí, aby součástí pohřebního obřadu byla mše svatá. Generační rozdíly v představách o „správném pohřbu“ se tedy značně liší. Starší generace se nicméně přizpůsobuje a koneckonců je zpravidla na té mladší, aby pohřeb objednala a uspořádala. Zkušenost z objednávkové kanceláře pohřební služby na Vysočině líčila její pracovnice v roce 2011 následovně: *„Někdo přijde, maminka chtěla takhle, někdy přijdou i lidi a říkají – maminka chtěla do kostela, ale my nevíme vůbec, co tam budeme dělat, my jsme tam v životě nebyli. Takže třeba ani se neumí modlit, je to pro ně taky potom takový jakoby trochu svým způsobem traumatizující, protože mamince nebo tatínkovi chtějí splnit přání, ale mají z toho potom jako špatný svědomí, protože nevědí, že jo. Pak pan farář taky říká – proč tam [do kostela] chodili, když se neumí modlit? – No, ona to maminka chtěla, že jo. Tak jako musí to člověk vždycky tak jako jim vysvětlit všechno, co bude a tak se vždycky snažíme říct, jaký obřad, jak to jde za sebou, co se bude dít.“*

A právě v těchto situacích, kdy je zjevné, že pozůstalí nejsou křesťané, se v tomto městě nakonec osvědčila kompromisní praxe. Tou bylo pohřební rozloučení konané v sekulární obřadní síni, kterého se sice účastnil farář, ale obřad vedla občanská řečnice, která ho uvedla a zakončila. Farář začlenil do pohřebního obřadu jen krátkou bohoslužbu slova a několik modliteb. Nebyl pak pohoršený tím, že přítomní nevěděli, jak se chovat. Pozůstalí zase nebyli stresováni tím, že se nacházeli v neznámém prostředí (v kostele), jehož pravidla chování neznali. Přání zesnulého v podobě křesťanského pohřbu tak bylo účastí faráře splněno. Za tímto účelem byl do obřadní síně přidán velký kříž, tradičně symbolizující Ježíšovu smrt a zmrtvýchvstání. Symbol, který byl obecně srozu-

mitelný, ale příliš nepobuřoval, neboť mnohými nevěřícími je v současných společnostech vnímán jako obecný symbol smrti (Owens 2006; Nešporová 2008). Pohřeb v kostele si objednávaly rodiny, ve kterých byl i někdo z pozůstalých věřící a jeho součástí pak byla u římských katolíků mše svatá. V jiných lokalitách ovšem často vycházeli v letech 2011 a 2012 faráři vstříc přání pozůstalých a běžně se i v kostelech a hřbitovních kaplích konaly zkrácené pohřební obřady trvající zhruba dvacet minut. Bohoslužebná složka byla při těchto obřadech výrazně zredukována.

Vznik sekulárních pohřebních obřadů doprovázejících kremaci

Sekulární pohřební obřady se začaly utvářet nově na sklonku 19. století, a to v souvislosti s kremací jako moderním způsobem pohřbení. Kremaci propagovali a volili na sklonku 19. a na počátku 20. století v českých zemích (i jinde) především společenské elity a volnomyšlenkáři – lékaři, přírodovědci, politici, kteří se záměrně vymezovali vůči nemoderní římskokatolické církvi a jejím tradicím (Davies 2005; Jupp 2006; Nešpor – Nešporová 2011). Na území současné České republiky byla kremace povolena až v roce 1919 (zákonem č. 180), do té doby museli být případní zájemci o kremaci spalováni v sousední Německé říši či jinde v zahraničí. Např. Augusta Braunerová († 1890) byla spálena v Paříži a Vojtěch Náprstek († 1894) v durynské Gotě (Nešpor – Nešporová 2011; Lenderová 2001a,b). V případě Braunerové byl žeh volen z praktických důvodů, protože v Paříži zemřela, ale pohřbena chtěla být v Praze. Římskokatoličtí duchovní měli zakázáno podílet se na pohřbech žehem, a proto odmítali vykonat při ukládání jejich zpopelněných ostatků na Vyšehradském hřbitově běžné pohřební obřady, přestože se jednalo o věřící dlouhodobě církev podporující. Bylo proto nezbytné uspořádat pohřební obřad na sekulární bázi. Páter alespoň vykropil rodinnou hrobku svěcenou vodou, pomodlil se a odešel. Pak rozloučení pokračovalo proslovem Vojty Náprstka, ve kterém byly především vyzdvihovány osobní zásluhy zesnulé (Lenderová 2001a,b). Pohřeb Náprstkův byl okázalejší, nabalzamované tělo bylo vezeno Prahou na Státní (dnes Masarykovo) nádraží, kde byla rakev naložena do vagónu ozdobeného chmelem. Společně s ní pak cestovaly další dva vagóny smutečních hostů do krematoria v Gotě, kde se následující den konal hlavní pohřební obřad těsně před kremací (Lenderová 2001b).

Vlivem spolku Krematorium (založen v roce 1909) se postupně začala formalizovat podoba sekulárních pohřbů doprovázejících kremaci. Tento prakticky orientovaný spolek nejenže propagoval kremaci, ale reálně ji pro svoje členy i zajišťoval, včetně souvisejících obřadů, o jejichž náležitou úroveň se staral.³ Necírkevní pohřební obřady spojené s kremací vycházely v první polovině 20. století ze tří zdrojů: z původních pohřebních tradic a zvyků (včetně křesťanských), z doporučení spolku Krematorium a z ideových základů antiklerikálního hnutí Volná Myšlenka (viz Nešpor – Nešporová 2011).

Pohřební obřady byly typicky konány ve smuteční síni krematoria, tehdy označované jako kaple (Mencl 1922). Byla snaha vyzdvihnout jejich pozitivní charakter v porovnání s obřady náboženskými. Obřad měl být jednoduchý, ale přitom důstojný a „krásný“ (Milde 1932), přičemž na estetiku se hledělo již při samotné výstavbě krematorií. Byly to zpravidla budovy architektonicky cenné (viz Svobodová 2013). Obřad byl nazýván „úmrtní slavnost“ a přítomní se při něm loučili s mrtvým umístěným v rakvi na katafalku (Kunstovný b.d.). Na konci obřadu se rakev mechanicky přemístila z dohledu pozůstalých a putovala do podzemních nebo přilehlých prostor, kde byla kremační pec. I sekulární obřady byly doprovázené hrou na varhany a případně i sborovým zpěvem.⁴ Pohřební proslov připomínal a oslavoval život zesnulého. Tato personalizovaná část byla začleněna do světonázorového rámce sestávajícího z „moderních“ úvah o životě a smrti. Smrt v tomto pojetí nebyla představována jako definitivní konec, ale bylo poukazováno na posmrtnou existenci v odkazech na nehynoucí duši, která přežívá smrt těla, aby posléze splýnula s „Duchem vesmíru“. Byla připomínána nekonečnost vesmíru „kde se vše proměňuje, ale nic neumírá“ (Nozar 1931: 15). Pohřební řeč pronášeli zástupci spolku Krematorium nebo přátelé zesnulých. Základním poselstvím pohřebního obřadu předcházejícího kremaci byl poukaz k „novému“ svobodnému myšlení i způsobu života, který byl stavěn do opozice ke „starému“, tedy náboženskému světonázoru.

Mělo by být zároveň řečeno, že novodobé kremace nemusely být ani ve svých počátcích doprovázeny pouze sekulárními pohřebními obřady. Protestantské církve se na rozdíl od církve římskokatolické nestavěly vůči kremacím odmítavě,⁵ a kremace tak byly běžně doprovázeny i křesťanskými církevními pohřebními obřady. Zejména Církev československá (husitská) byla krema-

cím nakloněna a budovala ve svých sborech kolumbária pro uložení zpopelněných ostatků svých věřících (Nešpor 2015).

Rozmach sekulárních pohřebních obřadů za reálného socialismu

K mohutnému rozmachu sekulárních pohřebních obřadů a kremací došlo po druhé světové válce, v období vlády Komunistické strany Československa (1948–1989). Centrální státní plánování neponechalo stranou ani oblast pohřbívání, do té doby ponejvíce pod správou církví, městských pohřebních organizací a soukromých pohřebních firem. Sekulární (socialistické) pohřební obřady (i další přechodové rituály – vítání občánků, předávání občanských průkazů a sňatky) byly záměrně propagovány a rozšiřovány. Cílem bylo nahradit „nevhodné“ obřady náboženské, čímž měla být zároveň oslabena moc církví a proklamován a rozšiřován správný socialistický světonázor (Loukotka 1979: 252–257; Sošková 1984). Veškeré hřbitovy, včetně církevních, byly do roku 1957 převedeny pod správu místních národních výborů jednotlivých obcí (zákon č. 8/1955 Sb., §20). Soukromé pohřební firmy byly zrušeny a pohřbívání bylo realizováno krematorii a podniky komunálního hospodářství, zpravidla spadajícími pod technické služby měst. Tato nová organizační struktura velmi dobře umožňovala aplikovat novou pohřební praxi, která kopírovala v Sovětském svazu propagovaný model kremací s jednoduchým občanským obřadem (viz Merridale 2000). Byl vyvíjen tlak na to, aby se občanské pohřby rozšířily a zcela nahradily pohřby církevní (Škvarka 1975).

Kremace tomuto postupu značně napomáhala. Umožnila přesunutí pohřebních obřadů do necírkevních prostor kremačních síní, čímž se značně zjednodušily. Zpravidla probíhaly pouze na jednom místě, byl tedy zrušen pohřební průvod konaný tradičně z domu smutku do kostela a z kostela na hřbitov. Byla budována nová krematoria tak, aby byla zajištěna jejich dostatečně hustá síť na celém území Československé republiky. Od 60. let 20. století byly rovněž stavěny sekulární obřadní síně, zpravidla na hřbitovech či v jejich blízkosti, a to výhradně za účelem vytvoření prostoru pro konání sekulárních pohřebních obřadů v místech, kde nebylo krematorium (Kadeřábek – Hilgert 1968). V zemi byly značné regionální rozdíly v míře rozšiřování kremací a občanských pohřbů. Ty se špatně prosazovaly v oblastech s vyšším podílem římských katolíků, tedy na Slovensku a rovněž

na Moravě a v jižních Čechách (Babička 2005).⁶ V těchto oblastech byly tradiční náboženské obřady stále konány pro většinu mrtvých, a proto bylo sleveno z původních cílů akcentujících co nejjednodušší a čistě funkční obřady. Byla vyvíjena snaha alespoň přidat občanskou část do tradičních náboženských pohřebních obřadů, když už nemohly být nahrazeny celé (Bartošek 1982). I krematoria a obřadní síně byly od konce 70. let opět budovány s ohledem na estetickou stránku. Čistě funkční a ošklivé prostory totiž nebyly v těchto oblastech schopny konkurovat kostelům a bylo těžké přimět obyvatelstvo, aby je využívalo. Bylo nezbytné poskytnout srovnatelnou náhradu (Navrátilová 1989; Sošková 1984).

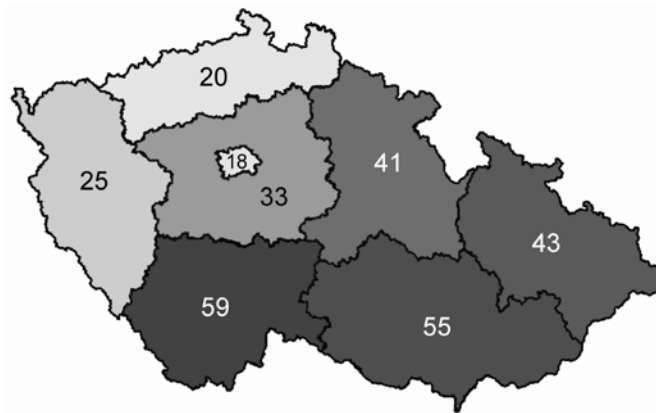
Základní význam občanských pohřbů spočíval v prokázání úcty mrtvému, rozloučení se s ním a vyjádření vzájemné podpory mezi pozůstalými. Během obřadů byl navíc záměrně připomínán základní materialistický a marxistický světový názor, protože měly plnit i významnou výchovnou funkci (Sošková 1984; Škvarka 1975). Posmrtná existence byla odmítána, smrt byla chápána jako definitivní konec života. Vyzdvihovala byla práce člověka pro budování socialistické vlasti za života, po smrti nic nenásledovalo. Občanské pohřby se snažily vyzdvihovat činy konané za života a soustřeďovaly se na zásluhy zesnulého, např. na jeho poctivou práci, službu jiným lidem prostřednictvím jeho působení v komunistické straně nebo jiných organizacích pomáhajících rozvíjet socialistickou vlast a socialistický způsob života (Škvarka 1975; Bartošek 1982). Stálým opakováním tohoto modelu obřadů si na něj většina pozůstalých postupně zvykla. Proslovy místních funkcionářů a osob ze sborů pro občanské záležitosti tak začaly být postupně vnímány jako normální.

Pracovník pohřební služby ve Zlínském kraji komentoval v roce 2011 období 80. let 20. století následovně: „*Ale tady, tady co pamatuju já, tady v této obřadní síni [otevřené v roce 1982], tak tady bylo hodně takových, kteří vlastně [byli aktéry komunistického režimu]. Tak byl to, dejme tomu, já nevím, bývalý tajemník městského úřadu nebo tohleto, tak vždycky ještě ten starosta [promluvil] nebo někdo. Ne starosta, tehdy předseda národního výboru, naše řečnice a já nevím, třeba ještě někdo za složky Národní fronty. To si ještě pamatuju, není to tak daleko. Takže to bylo normální, tady toto.*“⁷

V té době byla řečová složka pohřebních obřadů velmi důležitá a zpravidla rozsáhlejší než dnes (v roce 2019). Na pohřbu mohli promluvit i tři či čtyři řečníci,

zejména pokud šlo o významného člověka spolupracujícího s vládnoucím režimem. Takové pohřby měly být vzorem pro ostatní a zdůrazňovaly významné postavení mrtvého. Pracovník pohřební služby dál vzpomíná na minulou praxi: „*Ano, pamatuji si, pamatuji si, kdy se hrála i Internacionála, protože to byl třeba, dejme tomu, dlouholetý člen strany a, já nevím, milicionář a tak dále. Toto si pamatuju. To normálně bylo. Prostě v té době jsme nikdy nečekali, že jednou tohleto [reálný socialismus] skončí. [...] Mohli být i tři řečníci, to si pamatuju. Zemřel, to si pamatuju, to byl velitel milice, ten když zemřel, tak tady byl okresní náčelník, teď z místa, ještě naše řečnice a ještě někdo z kraje, takže byli čtyři. Ale to bylo normální, tady toto.*“

Protože se jednalo o oblast výrazněji náboženskou a tradiční, kde zdaleka ne všichni chtěli mít obřad v sekulární pohřební síni, občanští řečníci tam chodili promluvit i do kostela. Pohřby smíšené (Bartošek 1982: 17) obsahující jak církevní, tak občanskou složku, byly určitým kompromisem v oblastech, kde byl o občanské pohřby malý zájem. Na konci „socialistického“ období (v roce 1987) byly v České republice stále ještě oblasti, kde byla většina pohřbů církevních (či smíšených). Jednalo se o jižní Čechy a jižní Moravu (viz obr. 1). Ve zbytku Čech pak již byly církevní pohřby minoritní, což znamenalo, že naprostá většina (tři až čtyři pětiny) pohřebních obřadů se konala na sekulární bázi.



Obr. 1: Podíly církevních (římskokatolických) pohřbů z celkového počtu pohřbených v krajích ČR v roce 1987, v %. Zdroj: Babička 2005: 480, vlastní zpracování

Pohřbívání bez obřadu aneb absence tradice bez náhrady

Po roce 1989 došlo k mnohým společenským změnám, které byly vyvolány či akcelarovány politickým převratem. Oblast pohřbívání jím byla zasažena velmi razantně, byť si to ani sami pracovníci pohřebních služeb neuvědomují. Hřbitovy, krematoria a smuteční obřadní síně zpravidla zůstaly i nadále pod správou obcí a měst. Složitější to bylo v případech pohřebních organizací, kde některé zůstaly pod správou města (zpravidla ty, které zároveň provozovaly krematoria, ale i další), jiné byly privatizovány (či restituovány) a staly se z nich soukromé firmy. Kontinuita byla zajištěna personálně, pracovníci v pohřebních službách zůstali stejní, změnila se pouze struktura a právní statut pohřebních organizací. Z městských organizací (často dotovaných) se staly komerční soukromé firmy, které si na sebe musely vydělat.

V pohřbívání pokračovali pracovníci pohřebních organizací prakticky stejně, jen z obřadních síní zmizely symboly minulého režimu jako srpy, kladiva a rudé hvězdy. Někde namísto toho přibyl kříž. Z obřadů se vytratily zmínky o soudružkách, soudruzích a budování socialistické společnosti a zpravidla již stačil jeden řečník. Na přání pozůstalých byly smuteční proslovy zkracovány, nebo dokonce zcela vypouštěny. V některých oblastech (např. střední Čechy) pozůstalí negativně vnímali veřejný charakter pohřbů a začali častěji pořádat poslední rozloučení „v úzkém kruhu rodinném“. Jednalo se o běž-

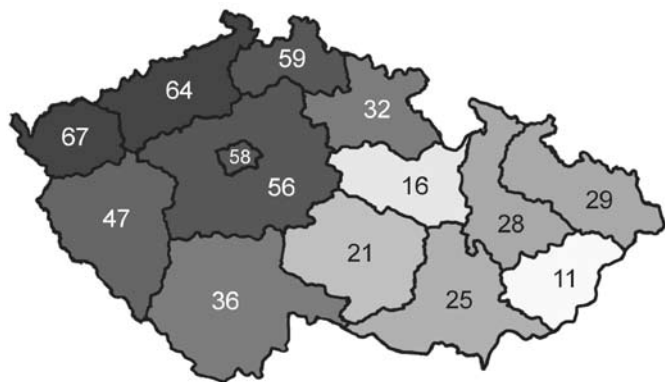
ný pohřební obřad ve smuteční obřadní síni, který byl ale určen jen pro nejbližší pozvané a doba jeho konání nebyla široké veřejnosti na parte oznámena. Obřadu se tak nemohl zúčastnit nikdo, kdo nebyl pořadatelem pohřbu přímo pozván. Část pohřbů se tak značně privatizovala. Právě v těchto případech obřad mnohdy sestával pouze z hudby. Buď zcela postrádal řečovou složku, nebo byla redukována na naprosté minimum (uvedení obřadníkem do síně, zmínění jména zesnulého a poděkování přítomným za účast na rozloučení).

Postupně pak od konce 90. let 20. století narůstalo množství pozůstalých, kteří zajistili jen kremaci mrtvého bez toho, aby objednali či uspořádali nějaký pohřební obřad. V některých regionech České republiky byly v roce 2016 kremace bez obřadu již nejčastějším způsobem pohřbení mrtvých. Jednalo se zejména o Prahu, střední, severní a západní Čechy (viz obr. 2). Obřad může být patrně v některých případech zajištěn jinak než prostřednictvím pohřební služby, pak ovšem není přítomno tělo zesnulého. Pohřební rozloučení lze uspořádat i při ukládání zpopelněných ostatků. Běžně jsou kolektivní obřady pořádány pracovníky pohřebních služeb při hromadných rozptylech či vsypech. Tyto náhradní pohřební obřady se však patrně konají pouze pro menšinu pohřbených bez obřadu.

Proměny zvyků – vliv místa a osoby

Při celorepublikovém srovnání pohřební praxe jasně vynikne, že proměny pohřebních zvyků se velmi liší na základě geografické polohy. Vliv materiálního zázemí a osoby obřadníka na pohřební zvyky je rovněž velmi podstatný, jak bylo zjištěno i jinými badateli.

Slovenská etnoložka Margita Jágerová (2008: 132–169) poukázala na souvislost mezi pohřební praxí v dané lokalitě a materiální vybaveností, přesněji řečeno přítomností nebo nepřítomností smuteční obřadní síně (slovensky *dom smútku*). I mnou provedené výzkumy⁸ potvrdily, že na materiálním zázemí v podobě smuteční síně záleží. Absence vhodné smuteční síně pro konání pohřebních rozloučení před kremací, nebo vysoká cena za její pronájem (např. v Praze), zvyšuje v lokalitách s velmi nízkým podílem věřících podíl pozůstalých, kteří se přikloní k možnosti neuspořádat žádný pohřební obřad. Tuto souvislost jsem vedle Prahy pozorovala i ve středních, severozápadních a východních Čechách. I v rámci jedné lokality platilo, že pohřební organizace, které přímo nedisponovaly pohřební síní (tj. buď ji nevlastnily, nebo ji neměly v pronájmu) prováděly častěji kremace bez



Obr. 2: Podíly kremací bez obřadu z celkového počtu pohřbených v krajích ČR v roce 2016, v %. Zdroj: VPHO 2017. Údaje jsou přibližné, vycházejí z výzkumu v pohřebních organizacích (Höhne – Nešporová – Svobodová 2018: 20–41). N=33

obřadu v porovnání s organizacemi, které provozovaly pohřební síň. Podobná souvislost někdy platila i v rámci jedné organizace s více pobočkami, kde bylo zřejmé, že v místech, kde měla organizace k dispozici vhodnou pohřební síň, objednávali pozůstalí častěji pohřební rozloučení před kremací než v místech, kde obřadní síň chyběla a bylo nezbytné použít náhradní prostory (např. hřbitov či kostel), nebo cestovat do vzdálenější síně. Nebylo to patrně pouze díky cenovým rozdílům, ale i vinou odlišných podnikatelských strategií a situačně adaptovaných nabídek a doporučení těchto firem klientům, tedy pozůstalým. Naproti tomu se pohřebním organizacím disponujícím vhodnými pohřebními síněmi v místě zpravidla dařilo zvyšovat podíl pohřebních obřadů, což bylo zjevné v případech, kde si organizace vybudovala novou síň dle aktuálních požadavků pozůstalých. Tedy spíše menší a umožňující důstojné rozloučení malého množství osob. Tam se častěji loučili i pozůstalí, kteří by jinak pohřební obřad ve větší obřadní síni patrně neuspořádali.

Na ústřední význam konkrétní osoby hlavního obřadníka pro zvyky a tradice pohřebních obřadů upozornila již dříve etnoložka Dana Bittnerová (tehdy ještě Moravcová), která studovala na konci 80. let 20. století pohřební tradice rudohorských Slováků. Tradiční pohřební obřadní zvyk „odberanka“ (mrtvý se ústy kněze loučil a prosil pozůstalé za odpuštění) byl z kostela i ze hřbitova vytlačen s příchodem nového kněze, který ho odmítl do pohřebního obřadu zařadit (Moravcová 1993). Na osobnosti obřadníka často velmi záleží, ať již je to kněz, či necírkevní obřadník. Zdá se, že i rozšiřování sekulárních pohřebních obřadů bylo v některých obcích úspěšnější než v jiných díky tomu, že je realizovali oblíbení nebo jinak statusově významní místní lidé. Společně s tlakem proti pořádání pohřbů v kostele se tím dařilo civilní obřady více rozšířit. I oblíbený občanský řečník však stárne a v mnohých pohřebních službách došlo k tomu, že se nepodařilo zajistit nového. Ti z období před rokem 1989 tak zpravidla pracovali či pracují ještě ve vysokém seniorském věku. S jejich odchodem přestaly proslov žádat starší generace a ještě než odešli, již často nevyhovovali mladším generacím. Zatímco kvalitní řečník a obřadník může úroveň obřadu povznést, špatný řečník či malý prostor věnovaný přípravě obřadu může jeho úroveň snížit i tak, že si pozůstalí raději řečníka vůbec nepřejí. A někteří posléze dokonce upustí od celého obřadu. Na obřad, jeho průběh a přípravu je přitom v českých pohřebních organizacích kladen poměrně malý důraz. I to je patrně důvodem, proč pohřební obřady mizí.

Závěr – náboženské versus sekulární tradice

Náboženské tradice jsou pevně spjaty s náboženskou vírou a jsou považovány za závazné. Naproti tomu jsou sekulární tradice volnější a jejich konání závisí více na vůli jednotlivých aktérů. Ty oblasti České republiky, kde byly koncem 80. let 20. století málo praktikovány církevní pohřby (obr. 1) a hojně rozšířené pohřby občanské, jsou dnes zároveň oblastmi, kde je nejvyšší podíl mrtvých pohřbíván bez pohřebního obřadu (obr. 2). Upuštění od náboženských tradic vedlo následně i k vynechání uměle vytvořených sekulárních tradic, a to zatím bez náhrady. Mnou provedené výzkumy naznačují, že zánik pohřebních tradic je způsobený nebo minimálně katalyzovaný zavedením sekulárních pohřebních obřadů v období vlády komunistické strany ve druhé polovině 20. století.

V mnohých středočeských městech většina pozůstalých nepořádala v roce 2016 pohřeb, a dokonce ani pohřební rozloučení v úzkém kruhu rodinném. Pamětnice a dlouholetá pracovnice pohřební služby, která je více než půl století v kontaktu s tímto oborem, vnímá pohřbívání bez obřadu jednoznačně negativně a tvrdí, že se vytratila úcta k zemřelým. Razantní proměny v pohřební praxi nepozorovala, snad s výjimkou jediné: „*Akorát za těch komoušů, že to církevní odbourali... [...] Nejhorší tu dobu považuju za těch komunistů, ani ne za těch Němců [za války], za Němců vůbec ne, to jely funusy normálně. [...] Ti [komunisti] chtěli prostě, bez těch kněží to chtěli. Ti propagovali tu kremaci.*“⁴⁹ Poukaz na proměny pohřební praxe během reálného socialismu a jejich význam pro současnou praxi se jeví jako oprávněný.

Cílený tlak na ústup náboženských tradic sice zavedl obřady nové, jejich závaznost však po pádu politického režimu značně poklesla, a proto mnohde mizí bez náhrady. Je ovšem nutné připomenout, že se nejvíce jedná o lokality, které byly již v první polovině 20. století více sekulární. Dalším mohutným zásahem v mnohých z těchto lokalit bylo vysídlení významné části původního obyvatelstva tzv. Sudet. Tyto oblasti byly nově osídleny různými skupinami obyvatel bez vztahu k tamním tradicím, mnohdy nevěřícími. K podobnému mísení a „ředění“ obyvatelstva i tradic dochází i v Praze a jejím okolí, kam se v posledních desetiletích stěhuje stále více obyvatel z různých částí České republiky. Je otázkou, nakolik bude toto prostředí místem vzniku nových tradic.

V evropském kontextu se v posledních desetiletích rozšiřují personalizované pohřby a ekologické „zelené“ pohřbívání, přičemž obě varianty buď doplňují či zcela

nahrazují církevní pohřby (Davies 2005; Clayden et al 2014). V českém prostředí je tento způsob zatím velmi okrajový,¹⁰ ale lze očekávat, že obliba ekologického

pohřbívání bude v Praze a středních Čechách narůstat s tím, jak budou umírat generace uplatňující tento přístup k životu.

Studie je výstupem grantového projektu GA ČR19-09208S „Proměny pohřebního ritu v Čechách a na Moravě v průběhu 20. století“.

POZNÁMKY:

1. Pojem ‚kulturní dědictví‘ označuje systém všech materiálních a duchovních kulturních jevů předávaných z generace na generaci (Krupková 1991: 31).
2. Termínem ‚pohřbení‘ označují samotný akt pohřbení, tedy kremaci nebo uložení do země, případně uložení popela. Naproti tomu pojem ‚pohřeb‘ používám pro souhrnné označení aktu pohřbení a s ním v přímé souvislosti konaného pohřebního obřadu. Pokud se žádný pohřební obřad nekoná, používám termín ‚pohřbení‘, nikoliv termín ‚pohřeb‘.
3. Spolek zajišťoval rovněž pohřební pojišťovnictví, což zvyšovalo jeho význam i socioekonomický vliv (viz Nešpor 2011).
4. Zatímco hra na varhany byla ve 20. letech 20. století součástí členských pohřbů pořádaných spolkem Krematorium, sborový zpěv nikoliv (*Nepostrádatelný rádce občanů bez vyznání...* 1926).
5. I proto byla v sousední Německé říši kremace povolena a krematoria stavěna již v 19. století, na rozdíl od převážně katolického Rakouska-Uherska.
6. Ohromné rozdíly byly i mezi jednotlivými státy východního bloku, přijetí kremace a občanských pohřbů výrazně vzdorovaly země s pravoslavnou křesťanskou tradicí (např. Rusko a Rumunsko) a málo se je dařilo rozšířit v zemích se silnou římskokatolickou tradicí (např. Polsko, Slovensko, Maďarsko). Naopak nejvíce se prosadily v české

- části Československé socialistické republiky a v Německé demokratické republice (Davies – Mates 2005; Schultz 2013).
7. Úryvky z pohřebních proslovů a „řečnické perly“ pronesené na pohřbech ve druhé polovině 20. století sesbíral Muška (2017).
 8. Konkrétně se jednalo o etnografický výzkum jedné lokality ve Středočeském kraji v letech 2005–2007, zahrnující tři pohřební organizace (Nešporová 2013: 330–334), výzkum čtrnácti vybraných pohřebních organizací Čech a Moravy z let 2011–2013 (Nešporová 2013: 335–337), výzkum nákladů na pohřbení v roce 2017 zahrnující 38 pohřebních organizací (Höhne – Nešporová – Svobodová 2018: 20–22) a rozhovor s dlouholetou pracovnící pohřební služby ve středočeském městě ze dne 17. 5. 2018.
 9. Rozhovor se zaměstnankyní pohřební služby ve středočeském městě ze dne 17. 5. 2018.
 10. Ekologické pohřbívání nabízí v ČR hřbitov v pražských Ďáblicích v části nazvané Les vzpomínek. Deklaruje se jako první český přírodní hřbitov. Na rozdíl např. od anglických ekologických hřbitovů umožňuje pouze ukládání popela. Důležitou součástí je nabídka alternativních pohřebních obřadů a možností k uctění památky mrtvých (viz odkaz „Prostor pro poslední rozloučení“ na stránce <http://lesvzpominek.cz/>, přístup 11. 1. 2019).

LITERATURA:

- Babička, Václav 2005. Vývoj katolické religiozity v českých zemích v letech 1949–1989. *Sborník archivních prací* 55, s. 379–506.
- Von Barloewen, Constantin (ed.) 2000: *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Bartošek, Jaroslav 1982: *Organizace občanského pohřbu*. České Budějovice: Jihočeské tiskárny.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Clayden, Andy – Green, Trish – Hockey, Jenny – Powell, Mark 2014: *Natural Burial: Landscape, Practice and Experience*. London: Routledge.
- Davies, Douglas J. 2005. *Stručné dějiny smrti*. Praha: Volvox globator.
- Davies, Douglas J. – Mates, Lewis H. (eds.) 2005: *Encyclopedia of Cremation*. Aldershot: Ashgate.
- Van Dülmen, Richard 1999: *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. – 18. století). Dům a jeho lidé. I*. Praha: Argo.
- Van Gennep, Arnold 1997. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hobsbawm, Eric 2012: Introduction: Inventing Traditions. In Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–14.
- Höhne, Sylva – Nešporová, Olga – Svobodová, Kamila 2018: *Socioekonomické dopady úmrtí na české domácnosti*. Praha: VÚPSV. Dostupné z: <http://praha.vupsv.cz/Fulltext/vz_436.pdf>.

- Jágerová, Margita 2008: *Posledné zbohom... Súčasný pohrebný obyčaj*. Nitra: UKF.
- Jupp, Peter 2006: *From Dust to Ashes. Cremation and the British Way of Death*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kadeřábek, Miloslav – Hilgert, Ludvík 1968: *Výstavba smutečních síní adaptací a přístavbou*. Praha: Společnost přátel žehu.
- Kandert, Josef 2007: Zvyk. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 2. svazek. Praha: Mladá Fronta, s. 1232.
- Kertzer, David I. 1988. *Ritual, Politics and Power*. London: Yale University Press.
- Krupková, Jaroslava 1991: *Tradice a etnografie. K úloze tradice ve vývoji kultury*. Praha: Univerzita Karlova.
- Kunstovný, Otakar [b. d.]: *Narození, sňatek a pohřeb volného myšlele*. Praha: Volná myšlenka.
- Lenderová, Milena 2001a: „První česká matka po smrti upálena“ aneb Pohřeb paní Augusty Braunerové. In: Lorenzová, Helena – Petrasová, Taťána (eds.): *Fenomén smrti v české kultuře 19. století*. Praha: Koniasch Latin Press, s. 238–244.
- Lenderová, Milena 2001b: S pietou popel shrnuce... aneb kremace v Čechách. *Dějiny a současnost* 23, č. 1, s. 23–27.
- Loukotka, Jiří 1979: *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*. Praha: Horizont.

- Malinowski, Bronislaw 1954: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Garden City: Doubleday Anchor Books.
- Mencl, F[rantišek] 1922: *Pohřeb ohněm. Několik kapitol o zpopelňování mrtvých*. Praha: Krematorium.
- Merridale, Catherine 2000: *Night of Stone. Death and Memory in Russia*. London: Granta Books.
- Milde, L[ubomír] 1932: *Kremace. Moderní způsob pohřbívání*. Praha: Krematorium.
- Moravcová, Dana 1993: Prostor soužití. Pohřební tradice jako zrcadlo vztahů etnické skupiny a české společnosti. *Češi v cizině* 7, s. 160–181.
- Muška, Ladislav 2017: *Vážení truchlící a ostatní hosté... Poezie posbíraná při poslední pouti*. Praha: Cesta domů.
- Navrátilová, Alexandra 1989: K analýze tendencí vývoje rodinných obřadů na současné vesnici. Obřady, spojené s úmrtím a pohřbem. *Český lid* 76, s. 149–155.
- Navrátilová, Alexandra 2011: Zvyk. In *Malý etnologický slovník*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury, s. 103.
- Nepostrádatelný rádce občanů bez vyznání. *Co musí každý vědět o sňatku, manželství, narození, úmrtí a pohřbu*. 1926. Praha: Volná myšlenka.
- Nešpor, Zdeněk R. 2011: Socioekonomie spalování mrtvol, aneb neznámá kapitola z dějin české sociologie a pojišťovnictví. *Pantheon* 6, č. 2, s. 22–47.
- Nešpor, Zdeněk R. 2015: Pohřební zvyklosti mladé církve. Prolegomena k nekrogeografii Církve československé husitské (a pravoslavné církve) v meziválečném období. *Lidé města* 17, s. 401–422.
- Nešpor, Zdeněk R. – Nešporová, Olga 2011: „V žaru lásky se život začal – v žaru ohně se končí“. Čtyři pohledy na vývoj kremačního hnutí v české společnosti. *Soudobé dějiny* 18, s. 563–602.
- Nešporová, Olga 2008: Veřejná připomínka smrti – pomníčky u silnic obětím dopravních nehod. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 44, s. 139–166.
- Nešporová, Olga 2009: Smrt jako konec nebo začátek. O (ne)víře v posmrtný život. *Lidé města* 11, s. 463–491.
- Nešporová, Olga 2013: *O smrti a pohřbívání*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Nozar, Karel 1931: *Pohřby do země a kremace*. Praha: Krematorium.
- Ondračka, Lubomír (ed.) 2017: *Smrt a umírání v náboženských tradicích současnosti*. Praha: Cesta domů.
- Opatrný, Aleš 2001: Spalování mrtvých. *Katolický týdeník* 12, č. 26–27, s. 5.
- Owens, Maida 2006: Louisiana Roadside Memorials: Negotiating an Emerging Tradition. In: Santino, Jack (ed.): *Spontaneous Shrines and Public Memorialization of Death*. New York: Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Pavlicová, Martina – Uhlíková, Lucie 2008. Folklor, folklorismus a etnokulturní tradice. Příspěvek k terminologické diskusi. In: Blahůšek, Jan – Jančář, Josef (eds.): *Etnologie – Současnost a terminologické otázky*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury, s. 50–55.
- Pohřební obřady*. 1999. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Schutz, Felix Robin 2013: *Death in East Germany, 1945–1990*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Sošková, Jana 1984: Jednota svetonázorového obsahu a estetické formy občianskej obradnosti. *Ateizmus* 12, s. 435–445.
- Svätost pomazání nemocných není zvěstováním konce. 2001. *Katolický týdeník* 12, č. 6, s. 3.
- Svobodová, Markéta 2013: *Krematorium v procesu sekularizace českých zemí 20. století*. Praha: Artefactum.
- Škvarka, J. 1975: Niektoré aspekty organizovania občianskych obradov. *Ateizmus* 3, s. 356–359.
- Vella, Elias 2011: *Uzdrav mě, Pane*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Walter, Tony 1994: *The Revival of Death*. London: Routledge.

Elektronické zdroje:

„Prostor pro poslední rozloučení.“ *Les vzpomínek* [online] [cit. 11. 1. 2019]. Dostupné z: <<http://lesvzpominek.cz/>>.

Summary

Religious Traditions and Their Absence in Present-Day Czech Funerary Practice

Funerary practices in the present-day Czech Republic are a very specific field that is worthy of special attention. High rate of cremations and especially the fifty-percent and still growing rate of cremations without a funerary ceremony are unique in the world. The article presents specific features of funerary practices, and tries to point out the reasons that gave rise to them. It uses data from several field researches conducted by the author in funeral services in 2003–2018, as well as historical and ethnological data and studies. The author refers to the interconnection between religious and secular traditions (cremation movement and civil funerals) and the present-day burials, cremations and funerary ceremonies in the Czech Republic. Cremations without ceremonies (direct cremations) are most usual in Prague, and central, northern and western Bohemia. The text interprets this phenomenon as a consequence of the absence of religious traditions and the massive spread of civil funerals during the reign of the Communist party in the second half of the 20th century.

Key words: Burial; funerary ceremonies; religion; funeral; secular rituals; cremations; civil funerals.

PESACH – SVIATOK MACESU, PAMÄTI A IDENTITY: PREMENY NÁBOŽENSKEJ TRADÍCIE V BRATISLAVSKEJ ŽIDOVSKEJ KOMUNITE

Peter Salner (Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV)

V tejto štúdii sa pokúsim priblížiť súčasný stav tradičného židovského sviatku Pesach, ale aj premeny, ktorými v bratislavskom prostredí prešiel v období holokaustu a počas štyroch desaťročí komunistickej moci.

Pracujem s poznatkami získanými kvalitatívnym terénnym výskumom, predovšetkým metódou zúčastneného pozorovania a štrukturovaných, pološtrukturovaných aj voľných rozhovorov s aktérmi sviatku Pesach. Tieto informácie sú doplnené údajmi z projektu *Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust*, na ktorom som sa tiež aktívne podieľal. Na Slovensku projekt prebiehal v rokoch 1995 – 1998. Rozhovory so 148 svedkami holokaustu sa zameriavali nielen na roky 1938 – 1945, ale všimli si aj obdobie medzi svetovými vojnami a po oslobodení (podrobnejšie Bútora 2010; Vrzgulová 2016). Pri realizácii výskumu mi pomáhala skutočnosť, že na aktivitách som bol prítomný nielen ako pasívny účastník a pozorovateľ, ale aj ako dlhoročný funkcionár ŽNO Bratislava, ktorý sa často podieľal na ich organizácii. Práve fakt, že v komunite sa dlhší čas pohybujem ako výskumník, ale zároveň aj ako člen a reprezentant ŽNO, vytvára výhodnú, ale zároveň zložitú a eticky náročnú situáciu, ktorá prináša pozitíva i komplikácie. Veľmi dobre si uvedomujem faktor viacnásobnej optiky vlastného vnímania skúmaných situácií. Sledované javy a ich interpretácie sa snažím analyzovať s kritickou sebareflexiou a s využitím metódy autoetnografie. Poznatky, ktoré som získal etnologickými metódami, dopĺňam o výsledky výskumu v archíve Ústredného zväzu židovských náboženských obcí (ÚZŽNO).

Podľa sčítania ľudu sa v roku 1930 prihlásilo k židovskému náboženstvu 14 482 obyvateľov Bratislavy (Hromádka 1933: 195). Po oslobodení žilo v tomto meste okolo 3 000 Židov, pričom veľkú časť z nich tvorili prisťahovalci, ktorí sem prišli najmä z východného Slovenska (Eichler [nedat.]: 71).¹ Tento počet postupne klesal. Na prelome 40. a 50. rokov 20. storočia k tomu prispela hromadná alija do Palestíny/Izraela a vyvrcholením bola emigračná vlna po okupácii Československa v auguste 1968. Vtedy zo Slovenska odišla väčšina príslušníkov mladej a strednej generácie (podrobnejšie Bumová 2006; Salner 2006). V súčasnosti sa v Bratislave k židovskej komunite hlási okolo 600 osôb.

Tradičné podoby sviatku Pesach

Počas sviatku Pesach Židia odovzdávajú z generácie na generáciu spomienku na egyptské otroctvo, dramatický odchod a následné štyridsaťročné putovanie púšťou, počas ktorého dostali Tóru. *Pesachová hagada* uvádza: „V každom pokolení je človek povinný cítiť, akoby sám odchádzal z Egypta, ako sa hovorí v Tóre: *Povieš svojmu synovi v deň Pesachu: Preto slávim túto slávnosť, lebo pre mňa urobil Pán zázraky, keď som vychádzal z Egypta. Nevyslobodil iba našich otcov Svätý, nech je požehnaný, ale spolu s nimi aj nás, ako sa hovorí v Tóre: Vyviedol nás odtiaľ, aby nás priviedol do krajiny, ktorú nám dal, ako sľúbil našim otcom.*

Preto máme povinnosť vzdať vďaku, chváliť, oslavovať, velebiť, vyzdvihovať, sláviť, žehnať, vynášať a vychvalovať Toho, kto vykonal našim otcom a nám tieto zázraky, vyviedol nás z otroctva na slobodu, z trápenia k radosti, zo smútku k sviatku, z mrákavy na veľké svetlo a od zotročenia k vykúpeniu.“ (*Pesachová hagada* 2004: 33)

Vyššie uvedený úryvok z Hagady ilustruje, prečo práve Pesach patrí k najvýznamnejším sviatkom židovského roka. Je viac než len formálnou pripomienkou dávnych udalostí. Je jedným z nositeľov židovskej identity ďalších generácií až do súčasnosti: „*Zázrak vyjítí z Egypta byl v našich tradicích připomínán ve všech pokoleních a naši učenci se neustále pokoušeli vypátrat onu jednu událost, která vedla ke zformování Židů jako národa a která sloužila k utvrzení smlouvy mezi Bohem, židovským lidem a Erec Jisrael. Cílem vyjítí bylo, aby nám Bůh dal na hoře Sinaj Tóru a dovolil nám zdědit Erec Jisrael jako svobodný lid.*“ (Lau 2012: 258) Podľa Zeeva Greenwalda „*Exodus z Egypta je jedním ze základů židovské víry a zdrojem vědomí, že Židé jsou vyvoleným národem.*“ (Greenwald 2012: 326) A nie náhodou sa práve s koncom sederovej večere spája želanie „Budúci rok v Jeruzaleme“.

Vďaka medzigeneračnému charakteru odovzdávania spomienky dôležitú cieľovú skupinu tvoria deti. Nie sú len pasívnymi účastníkmi sviatku. Najmladší z prítomných má čestnú povinnosť odriekať (samozrejme po hebrejsky) „Ma ništana“ – štyri otázky, ktoré objasňujú, „čím sa líši táto noc od všetkých ostatných nocí.“ (*Pesachová hagada* 2004: 12) Zaujímavá je nasledujúca

detská spomienka z tridsiatych rokov 20. storočia: „*Ne-bol som nikdy nábožensky vychovávaný. Jediný sviatok, ktorý sme dodržiavali v našej rodine, teda u mojich rodičov, bol Pésach. Ten je okolo našej Veľkej noci. Moji rodičia ho dodržiavali vlastne len kvôli mne. Toto musím trochu vysvetliť. Pri večeri si totiž hlava rodiny položí na stôl kúsok macesu, ktorý pred tým pripraví, a tento kúsok macesu sa volá afikojne. Keď ho syn schová, a bez neho sa nemôže začať večera, musí otec svojmu synovi splniť želanie. Pamätám sa, že raz to bola kolobežka. Tak sa teda dodržiaval Pésach u nás kvôli mne.*“²

V súčasnosti, keď klesá záujem o náboženskú stránku židovstva, význam Pesachu primerane stúpa. Sviatok totiž obsahuje nielen religiózny rozmer, ale aj podnet pre posilnenie židovskej identity. Dôležitá je tu skutočnosť, že okrem bohoslužieb sú neoddeliteľnou súčasťou sviatku slávnostné sederové večere. Uskutočňujú sa nielen v rodinnom prostredí, ale i v komunite, kde získavajú ako bonus aj charakter spoločenskej udalosti.³

V ďalšom texte sa pokúsim najprv priblížiť vzorovú podobu tradičného (ortodoxného) obradu. Opieram sa tu o diela dvoch významných súčasných izraelských rabínov, ktoré vyšli nedávno v českom preklade.⁴ Predložené modely však nemožno chápať ako jedine záväzné, pretože judaizmus akceptuje lokálne odchýlky (*minhag*⁵), pokiaľ neprekračujú rámec Halachy. V ďalších podkapitolách si všímam súčasný priebeh sviatku v rodine a komunite.

Podľa židovského kalendára Pesach sa začína v predvečer 15. dňa mesiaca nisan a v diaspóre trvá osem dní. Prvé a posledné dva sa chápu ako sviatok, štyri dni medzi nimi majú štatút polosviatku. S týmto obdobím sa spája množstvo *micvot* (príkazov a zákazov), „...*které do nás vrývajú víru v B-ha, jenž nás vyvedl z otroctví ke svobodě, i další mimořádné hodnoty spojené se svátkem*“ (Greenwald 2012: 326).

Tradičný Pesach obsahuje niekoľko základných prvkov. Prvý (a pre veriacich jeden z najdôležitejších) prebieha pred začatím vlastných sviatkov. Ide o odstránenie *chamecu* (všetkého kvaseného) z obydlija. S hľadaním a likvidovaním nevhodných potravín sa spájajú presné pravidlá, ktoré zaručujú, že v dome neostane ani omrvinka. Nájsený chamec sa má spáliť, pričom je žiaduce hovoriť požehnanie: „*Všetok kvas a všetko kysnuté, čo sa nachádza v mojom vlastníctve a ktoré som videl i nevidel, ktoré som odstránil i neodstránil, nech sa pokladá za zničené a za prach zeme.*“ (Pesachová hagada 2004: 2) Úplnú istotu však dáva až posledný krok, ktorým je

symbolický predaj Nežidovi, čím chamec vylúči zo svojho vlastníctva (podrobnejšie Lau 2012: 261).

Negatívny vzťah ku všetkému kvasenému počas ôsmich dní sviatku je symbolickým odrazom skutočnosti, že pri vynútenom náhlom odchode z Egypta si Židia nestihli pripraviť „normálne“ jedlo, pretože cesto ešte nestáčať vykysnúť. K dispozícii mali len nekvasené placky – macesy (Lau 2012: 259). Tóra o tejto udalosti uvádza nasledovné: „*A Moše řekl lidu: ‚Pamatuj tento den, kdy jste vyšli z Micrajim, z domova otroků. Protože vás odtud Hospodin vyvedl pevnou rukou, a nejz nic kynutého.‘ / Dnes v jarním měsíci vycházíte / až tě Hospodin přivede do země Kenáanců a Chetitů, Emorejců, Chivitů a Jevusejců, jež dát tobě přísahal tvým otcům, do země přetékající mlékem a medem, budeš konat tuto službu tohoto měsíce. / Každý ať jí sedm dní macesy a ať se ti ve tvých hranicích neukáže kynuté a kvásek.*“ (Pět knih Mojžišových... – Exodus 13: 3–7)

Súčasťou sviatku sú každodenné bohoslužby, spojené s príslušnými modlitbami a požehnaniami. Vyvrcholením sú však dve sederové večere, ktoré sa konajú v prvé dva dni Pesachu. Majú presný rád, ktorý je zachytený v Hagade. Určuje poradie jednotlivých úkonov, zloženie slávnostnej sederovej misy, ktorá obsahuje symboly, pripomínajúce utrpenie v egyptskom otroctve: *karpas* (napr. petržlen alebo reďkovka), *maror* (horké byliny, najčastejšie chren), *charoseť* (malta – strúhané jablká, orechy a škorica), *zroa* (opečená kosť so zvyškom mäsa), *bejca* (vajce natvrdo), miska so slanou vodou, do ktorej sa jedlo namáča a, samozrejme, macesy (Pesachová hagada 2004: 4). Najdôležitejšou zložkou slávnostnej večere je však rozprávanie o utrpení a odchode z Egypta: „*A tohoto dne vyprávěj svému synu, říkáje: ‚To proto, co mi Hospodin způsobil mým východem z Micrajim.‘*“ (Pět knih Mojžišových... – Exodus 13: 8) Na margo toho Z. Greenwald konštatuje: „*Vyprávění o Exodu posilňuje víru v B-ha a vštěpuje víru v Jeho starostlivou péči o každého jednotlivce. [...] Hagada říká: ‚Čím více člověk hovoří o odchodu z Egypta, tím více je hoden chvály.‘ Zároveň zdůrazňuje, že je důležité vysvětlit všechno dětem: ‚Cílem je vtisknout jim hodnoty židovské víry a učit je, jak zachovávat micvot Pesachu.*“ (Greenwald 2012: 327)

Holokaust a židovské sviatky

Od polovice 18. storočia v Bratislave prebiehal postupný dlhodobý proces názorovej diferenciácie židovskej komunity. V roku 1872 sa oddelila neologická obec

(Gross 1932: 134), koncom 19. storočia vzniklo sionistické hnutie, jednotlivci konvertovali na kresťanskú vieru alebo vystupovali z komunity ako ateisti. Až do deportácií v roku 1942 však naďalej v meste, prezývanom aj „uhorský Jeruzalem“, prevládali ortodoxní veriaci.

Režim vojnového slovenského štátu systematicky obmedzoval práva židovských obyvateľov. Ako uvádza Andrej Jehošua Jelínek, súčasťou týchto aktivít boli prekážky pri plnení náboženských nariadení, zvyklostí a potrieb. Náboženský život veriaceho Žida požaduje dodržiavanie 613 micvot (príkazov a zákazov), ktoré sú nielen kritériom viery, ale ovplyvňujú aj spôsob života: „Práve plnenie týchto predpisov a zákazov markantne odlišuje židovského veriaceho od veriaceho iného monoteistického náboženstva. A preto útok na židovského

veriaceho sa deje v nemalej miere kladením prekážok pri plnení náboženských predpisov.“ (Jelínek 2009: 326)

Aj v situácii, keď už sám židovský pôvod znamenal ohrozenie života, sa ortodoxní veriaci usilovali dodržiavať komplikované zásady judaizmu: „*Moja mama držala kóšer i v tých najťažších časoch. Vyhľadávala šachtera, ktorý [...] Tu bol šachter aj v tom čase, v štyridsiatom druhom, štyridsiatom treťom, na Židovskej ulici v tom dvore, ja som to vedel, jak sa volal ten dvor, tam bol šachter. Bol v synagóge, za synagógou na Rybnom námestí a potom na Židovskej ulici, to si pamätám. Chodila šachtovať hydinu. Ale čo sa týka stravy, ja som to pochopiteľne tým, že som pracoval a býval inde, nedodržoval.*“⁶ Benjamin Eichler vo svojich memoároch uviedol príhodu, ku ktorej došlo v marci 1942: „V Bratislave už



Stôl prestretý na komunitný seder. Foto Viera Kamenická 2008

nemohli piecť macesy. Vtedy nám vymohol úradník v Úžmenom Jelínek Tibor, ktorý predtým pracoval na Mestskom notárskom úrade v Bratislave, kde bol prepustený ako Žid, že bratislavská židovská obec mohla si priniesť určité kvantum macesov z Nitry, kde ešte neplatil zákaz pečenia macesov. Židia nesmeli cestovať, Nežid nechcel prevziať transport. Tak som našiel židovského transportéra, ktorého podnik bol arizovaný, ale arizátorka Nežidovka zamestnávala pôvodného majiteľa. Na meno si už nepamätám, mohlo to byť na Karpatskej ulici. Ja som cestoval ako „arijec“ s arizátorkou Nežidovkou (skutočná Nežidovka) a keď nás zastavili bezpečnostné orgány, tak ma ona raz predstavila ako jej brata, druhý raz ako manžela a operácia sa vydarila. Čo som mohol robiť, keď ortodoxný Žid potrebuje macesy ješť aj v dobe deportácie do lágrov smrti. V Nitre bol vtedy tajomník menom Hof. Tento mi v dobe prevzatia macesov oznámil, že v Nitre sa začali deportácie mládeže.“ (Eichler [nedat.]: 91)

Bratislavský rodák A. Romi Cohn je veriaci ortodoxný Žid, ktorý za každých okolností dodržiaval náboženské príkazy. V lete 1944 sa rozhodol prejsť k partizánom. Medzi nimi prežil aj Pesach v roku 1945: „S príchodom jari sa blížil sviatok Veľkej noci – Pesach. Nemal som kalendár, podľa ktorého by sa dali určiť presné dni. Tak som urobil jedinú vec, čo som mohol: pozoroval som v noci oblohu. Keď nastal spln mesiaca, vedel som, že je pätnásteho a začína prvý večer Pesachu, takže som prestal ješť chlieb. Nasledujúci večer sa mi zdalo, že mesiac bol ešte okrúhlejší a plnší, tak som sa rozhodol, že pätnásteho bude tejto noci. A to sa mi stalo ešte dvakrát. Takto sa mi podarilo držať Pesach, teda nejesť nič kvasené, až 12 dní namiesto ôsmich.

Keďže som bol jediný žid v našej jednotke, pripisoval som dodržiavaniu Pesachu ešte väčšiu dôležitosť. Kým som bol s partizánmi, týmto spôsobom som udržiaval spojenie s mojou vierou a so sebou. Nemohol som si obmotať okolo rúk remienky, ani nosiť cices. Nemohol som oslavovať šábes, lebo to by ohrozilo môj život. Modlitby som si len potichu šepkal, keď sme kráčali hľadávať do hôr. To, čo som mohol, som dodržiaval úprimne. Tak ako hladujúci človek si váži aj posledný hlt jedla, ako človek s úctou hľadá na fotografie svojich blízkych, keď ich nemôže vidieť, tak som nachádzal útechu a únik v tajných schôdkach s mojím B-hom“ (Cohn – Ciaccio 2017: 182).

Ďalšia spomienka B. Eichlera tiež svedčí, že princípy judaizmu sa veriaci usilovali dodržiavať aj za cenu ohrozenia života seba a celej rodiny: „10. augusta 1944 sa

konala Brit mila môjho syna Gideona-Juraja, a to v miestnosti židovskej kuchyne, vtedy na Kapucínskej ulici. Mohel bol Šlomo Stern a účasť bral aj rabín Weiszmandel. On držal smutnú reč a oznámil, že v tento deň v Oswienčime plynom zavraždili nad tisíc židovských detí len preto, že vstúpili do Brit šel Avraham Avinu (Abrahamovskej zmluvy s Bohom – pozn. autora) a aký zmysel má v tejto dobe dať zaviesť do tohto britu deti, aby mal, chráň B., podobný osud, bola to zúfalá reč, ľudia plakali, bol to výborný rečník a nakoniec zakončil prejav s určitým optimizmom, poukazujúc na pevnú vôľu židovského národa udržať židovstvo aj keď sú v najväčšom nebezpečí. V tejto dobe už málokto reskíroval na Brit mila svoje deti, vyčkávali koniec vojny. Aký je to otec, kto obetuje svoje dieťa?“ (Eichler [nedat.]: 95)

R. Cohn sa pokúsil z náboženského hľadiska vysvetliť, prečo Boh dopustil, aby boli hromadne vraždení aj židia, ktorí dodržiavali príkazy Tóry: „Pred prvou svetovou vojnou židia v Nemecku a potom v celej Európe zavrhlí Tóru a takým tempom asimilovali, že marili veľký B-ží plán pre celý svet. On musel zasiahnúť. [...] V priebehu dejín sme boli svedkami, že skaza a spúšť zasiahnu nielen hriešnikov, ale spolu s nimi aj spravodlivých. Ba čo viac, tí budú trpieť ako prví. Prečo? Lebo spravodliví neváhajú obetovať seba pre dobro národov. Možno to zmierni hnev B-ha a zľutuje sa nad nami a odpustí nám naše chyby v ich mene“ (Cohn – Ciaccio 2017: 220–221).

Takéto postoje však neboli všeobecné. V dôsledku deportácií ortodoxní veriaci stratili dominantné postavenie, ktoré mali dovtedy v komunite (Jelínek 2009: 101) a mnohí preživší sa vzdávali viery.

Obdobie po holokauste

Holokaust narušil dovtedajšiu religióznu diferenciáciu komunity. Ako zhrnul A. J. Jelínek, na Slovensku „okolo 5 500 Židov sa po vojne k náboženstvu predkov už nevrátilo, iná časť bola nábožensky vlašná alebo voľnomyšlienkárska“ (Jelínek 2009: 383). Ani v tejto situácii ortodoxní veriaci, ktorí prežili, nestratili nádej. Zápisnica zaznamenala slová dočasného predsedu ortodoxnej obce Maxa Weissu. Povedal ich na prvom stretnutí preživších predstaviteľov ortodoxnej komunity 9. apríla 1945, teda 5 dní po oslobodení Bratislavy. Dokumentujú, že nedávna tragédia neoslabilu ich presvedčenie: „Pán predseda, učinivší spomienku na nášho veľikána Chasam Sofera, zdôraznil, že Thora nás zachránila a našou svätou povinnosťou je teraz zachrániť Thoru. Konštatuje,

že málo príslušníkov našej náb. obce zostalo, vyslovil však nádej, že mnohí sa ešte vrátia. Za popredné úkoly náb. obce pokladá teraz najpred zistiť počet zostavších členov, ich sociálnych položien, zabezpečenie finančného základu náb. obce, predsevzatie krokov za účelom znovazahájenia činností kultových a kultúrnych inštitúcií náb. obce, aby náboženské potreby členov boli čím skôr ukojené.“ (Zápisnica ŽNO: 9. 4. 1945)

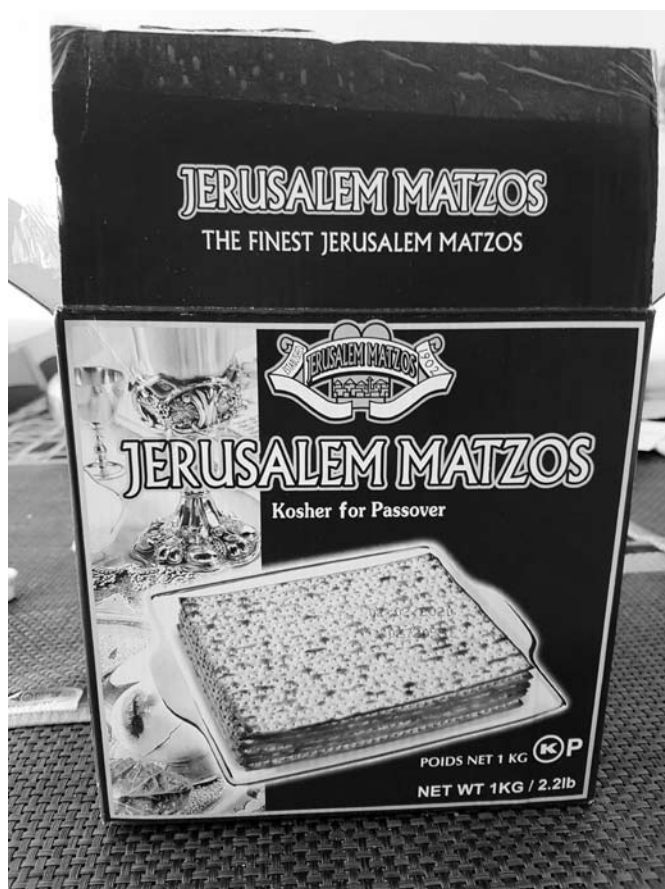
V prvých týždňoch a mesiacoch po oslobodení vedenie obce riešilo predovšetkým zdravotné a sociálne problémy ľudí, ktorí sa vracali z koncentračných táborov alebo z rôznych úkrytov. Museli sa vyrovnáť aj s dôsledkami vyhlášky Slovenskej národnej rady 231/1945 (Úradný vestník 1945),⁷ ktorá vyvolala veľký odpor ortodoxných veriacich. Okrem iného zrušila dovtedajšie ústredné kancelárie ortodoxných, ale aj neologických židovských ob-

cí. Nahradil ich novozaložený Ústredný zväz židovských náboženských obcí na Slovensku. Súčasťou vyhlášky je aj rozhodnutie, že v jednom meste smie pôsobiť len jedna (zjednotená) židovská náboženská obec, ktorá združuje príslušníkov všetkých prúdov judaizmu.⁸

Dochované zápisnice zo zasadnutí predstavenstva ŽNO ilustrujú, že napriek boju za uchovanie ortodoxie a riešeniu uvedených „praktických“ problémov preživších, vedenie od začiatku venovalo zvýšené úsilie obnove náboženského života. Pozornosť venovali aj sviatkom vrátane Pesachu, hoci ten sa mal konať prakticky až o rok neskôr. V októbri 1945 „predsedníctvo dáva výslovný súhlas k tomu, aby v miestnostiach Školského dvora č. 4 (bývalá kancelária obce) bola zriadená pekárna na macot“ (Zápisnica ŽNO: 28.10.1945). Význam, aký obec pripisovala sviatku Pesach a jeho symbolu – macesom – ilustruje zriadenie osobitnej macesovej komisie. Táto sa okrem iného opakovanne zaoberala požiarom v pekárni macesov a finančnou stratou pri výrobe a predaji macesov. Podľa prijatého uznesenia „strata vznikla a) neúmerne vysokými nákladmi za investičné práce; b) vysokými platmi za rituálny dozor; c) škodou spôsobenou požiarom“ (Zápisnica ŽNO: 7.5.1947). V 50. rokoch 20. storočia sa macesy v rôznych kontextoch objavovali na programe zasadnutí predstavenstva ŽNO a po presťahovaní macesovej pekárne do Zlatých Moraviec (1952) sa týmito problémami zaoberalo hlavne vedenie ÚŽNO.

„Prenájomná a kúpna zmluva“, dokladá, že niektorí členovia komunity aj v období socializmu „predávali“ „...potravínové články, ktoré obsahujú chomec“. V texte sa spomína konkrétne múka, masť, denaturovaný lieh, ocot, liehoviny, lieky, kozmetické veci, farby, krupica, žito, jačmeň, pšenica. Podľa iného článku tejto zmluvy veriaci „ďalej predáva všetok majetok chomec, ktorý sa nachádza na riadoch, nalepený na košíkoch a mechoch a všetok chomec, ktorý sa vyskytuje v jeho domácnosti“. O záujme židovskej verejnosti svedčí, že v roku 1955 „pre Slovensko majú byť vypečené 26 000 kg macesov vpočítane macesovej múčky“ (Zápisnica ŽNO: 14.11.1954). Takéto množstvo je pri dnešnom počte členov komunity nepredstaviteľné.

Zaujímavú kombináciu starého židovského sviatku a aktuálnej politickej situácie predstavuje obežník, ktorý ÚŽNO rozosiela 9. 4. 1954 „všetkým pracovníkom, duchovným činiteľom a funkcionárom židovskej náboženskej spoločnosti na Slovensku“. Okrem iného uvádza:



Kóšerné macesy na pesach. Foto Peter Salner 2019

„Za krátku dobu slávime Pésach, Sviatok Slobody našich predkov, pri ktorej príležitosti máme pamätať v prvom rade na tú skutočnú slobodu, ktorá sa nám dostala zásluhou spravodlivého vedenia vlády nášho štátu. Vstupujeme do významného obdobia s cennými výsledkami, dosiahnutými na všetkých úsekoch budovania našej vlasti. Je našou povinnosťou, teda povinnosťou všetkých členov židovskej náboženskej spoločnosti sa v plnom počte zúčastniť voľieb Národných výborov, čím dokumentujeme našu dôveru k Ústrednému akčnému výboru Národného frontu, ktorý si právom zasluhuje najvyššieho uznania.

Sme presvedčení, že každý z našich súvercov má vhodné pochopenie a porozumenie pre demokratické voľby do Národných výborov a že každý z nás sa tiež aktívne zúčastňuje na predvolebnej kampani a správnym spôsobom presvedčováva svojich spoluobčanov.

Teraz, keď sa pripravujeme k sviatku Pésach, ktorý oslavujeme na slobodnej zemi Československej, máme sa s vďačnosťou a s celým našim úsilím pričiniť k tomu, aby sa dostali do Národných výborov občania najlepšej kvality, ktorí i predtým bojovali za našu krvou vykúpenú slobodu a ktorí si budú tiež vedieť túto udržať.“

V priestoroch starej Kuchyne obec pravidelne pripravovala sederové večere. Počet účastníkov nebol vysoký, prevládali medzi nimi starší, neraz osamelí muži. Oslavy častejšie prebiehali v prostredí rodiny, neboli však výnimkou prípady, že členovia komunity sviatkov ani nezaregistrovali. Napriek tomu bol Pesach veľmi dôležitý pre udržanie identity. Platilo to predovšetkým v rodinách, ktoré sa nehlásili k náboženským tradíciám judaizmu. V tejto súvislosti bol sekundárny historický a religiózny odkaz. Prvoradý význam mala deklarácia odlišnosti od majority, ktorú signalizoval najmä viditeľný symbol v podobe macesov. Bol obľúbený nielen medzi členmi komunity, ale aj v majoritnom prostredí. V období „židovskej veľkej noci“ macesy kupovali a konzumovali aj ľudia, ktorí inak Pesach (a iné židovské sviatky) z rôznych dôvodov ignorovali.⁹

Význam Pesachu a macesu pre formovanie identity zdôraznila na základe vlastnej skúsenosti psychologička Michaela Hapalová. Vo svojom vystúpení na konferencii *Židovská identita, komunita a pamäť generácií* okrem iného uviedla, že jej rodina vlastne Pesach neslávila. Napriek tomu kupovali maces a počas trvania sviatku pripravovali rôzne jedlá z macesu. Vďaka tomu sa pre ňu zmenil na symbol s veľkým emocionálnym nábojom, hoci vtedy nepoznala príčinu, prečo práve v tej dobe v rodine kupujú a konzumujú macesy.¹⁰

Situácia po roku 1989

V bratislavskom prostredí dnes prebieha oslava sviatku Pesach v troch rovinách. Prednostne spomeniem bohoslužby s príslušnými modlitbami a požehnaniami. V prvé dva dni bezprostredne po ukončení obradu v synagóge sa začína komunitná sederová večera. V minulosti sa uskutočňovala v priestoroch Kuchyne na Zámockej ulici. Keď obec (vrátane kóšernej jedálne) v druhej polovici roku 1991 presídlila do reštituovaného objektu bývalej židovskej školy, uskutočňovali sa tu aj sederové večere. V júni 1993 (teda už po Pesachu) prišiel do Bratislavy rabín Baruch Myers a nasledujúci rok zorganizoval vlastné sedery v hoteli Danube. Podujatie vyvolalo veľký záujem, ale aj kritické ohlasy. Prítomným vadilo, že sa pretiahlo do neskorej noci, predovšetkým však zavážila skutočnosť, že do priebehu rabín zaradil prvky, ktoré nezodpovedali bratislavskému minhagu.

V septembri 2001 ŽNO nahradila nevyhovujúce priestory kuchyne novostavbou modernej kóšernej jedálne. Nasledujúci rok sa v nej uskutočnili oba sedery, ktoré vyvolali veľký záujem. Aby uľahčili účastníkom (medzi ktorými naďalej hrajú dôležitú úlohu príslušníci najstaršej generácie) fyzicky pomerne náročný presun zo synagógy na miesto konania sederovej večere (a zároveň zvýšili účasť na religióznej zložke sviatku), nekonajú sa v posledných rokoch večerné pesachové bohoslužby v synagóge, ale priamo v priestoroch obce.

Od otvorenia novej jedálne sa stalo tradíciou, že prvý večer je „ortodoxný“, kým druhý organizujú „liberálni“ členovia obce. Na tomto sa vo väčšej miere zúčastňujú mladí ľudia, ktorí zároveň vedú obrad. Po oba dni paralelne prebiehajú aj sedery rabína Myersa. Hoci komunita ponúka široké spektrum možností, väčšina rodín dáva prednosť rodinnej atmosfére a pripravuje sederové večere doma. Ak je to možné, deťom ostáva čestná povinnosť povedať Ma ništana. Až na výnimky ju však neodriekajú spamäti, ale čítajú z Pesachovej hagady. Treba tiež podotknúť, že napriek pestrej ponuke nezanedbateľná časť príslušníkov komunity z rôznych dôvodov slávnostné pesachové večere ignoruje. V konečnom dôsledku rôznorodosť osláv tohto sviatku potvrdzuje názor, že *„jednotlivci aj rodiny si dnes vytvárajú vlastný model z tradícií, ktoré si sami vyberú“* (Gyárfášová 2008: 185).

Keď porovnáme návštevnosť bohoslužieb s počtom účastníkov na sederových večerách (obecných aj u rabína) je zrejmé, že väčšina členov komunity v tejto slávnostnej príležitosti vidí skôr spoločenskú udalosť než ná-

boženskú tradíciu. Toto zistenie sa týka aj iných sviatkov, ktoré sa celebrujú v synagóge aj v komunite (Chanuka, Purim, Sukot).

Záver

Pesach je reflexiou dramatického odchodu židovského národa z egyptského otroctva. Súčasťou sviatku sú bohoslužby, ale aj slávnostné sederové večere, ktoré organizuje komunita alebo sa konajú v prostredí rodiny. Hlavnou úlohou účastníkov je podávať správu o týchto udalostiach nasledujúcim generáciám. Neodmysliteľnou súčasťou každého sederu je preto čítanie Hagady. Okrem toho počas ôsmich dní trvania nesmú veriaci vlastniť ani konzumovať nič kvasené. Symbolom Pesachu sa stal preto maces. Túto placku z nekvaseného cesta jedli, pretože si nestihli pripraviť iný pokrm. Treba však pripomenúť, že religiózne požiadavky v plnom rozsahu dodržiava dnes len menšia časť príslušníkov komunity.

Porovnanie súčasných foriem sviatku Pesach v prostredí bratislavskej židovskej komunity s jeho podobami a priebehom v minulosti poukazuje na viaceré kvalitatívne odlišnosti. Vo väčšine prípadov možno sledovať ústup od prejavov religiozity a zjednodušovanie tradičných obyčajových prvkov. Aktuálna prax vo väčšine rodín príslušníkov bratislavskej (a slovenskej) komunity potvrdzuje poznatok Tiny Gyárfášovej (2008: 185), že ľudia si vytvárajú vlastnú podobu sviatkov. Z prvkov, ktoré ponúka spektrum tradícií, si vyberajú len také, ktoré im najviac vyhovujú a v danom kontexte sa s nimi z rozličných dôvodov stotožňujú. Až na výnimky v rodinách spravidla nedodržu-

jú tradičné religiózne príkazy a zákazy v plnom rozsahu. Ojedinelým javom je likvidácia chamecu, skracujú čítanie Hagady, stravovacie predpisy spojené s Pesachom dodržiavajú často len symbolicky, prípadne vôbec. Dostupný materiál ďalej ukazuje, že korene oslabovania ortodoxných pravidiel siahajú hlbšie do minulosti. Domnievam sa, že začiatky tohto procesu možno hľadať už v momente, keď sa časť komunity rozhodla prijať reformné názory Mošeho Mendelssohna. Jeho prívrženci spôsobom života (vrátane sviatočných obradov) odmietli prístup Chatama Sofera, ktorý kládol dôraz na nemennosť tradícií, čo sa premietlo aj do obradovej sféry. Hoci komunita ostala formálne jednotná až do založenia neologickej obce v roku 1872, napätia medzi dvomi prúdmi judaizmu sa prejavovali už od konca 18. storočia. Časom sa stále viac stupňovali a pretrvávajú dodnes.

Porovnanie návštevnosti bohoslužieb a sederových večerí potvrdzuje, že v súčasnosti má pre väčšinu účastníkov prítomnosť na komunitných sederoch viac spoločenský než religiózny význam. Prejavuje sa skutočnosť, že v dôsledku opakovaného prerušenia rodinnej kontinuity (po holokauste a v období komunistickej moci) časť členov komunity doma nepoznala takéto židovské aktivity, iní ich zažili len v skreslenej, zjednodušenej podobe. Najmä spočiatku mnohí prichádzali preto do komunity ako „analfabeti“, ktorí sa len tu dozvedali o koreňoch a priebehu Pesachu. Sviatok vďaka jeho spoločenskému charakteru a výrazným, no zároveň ľahko pochopiteľným symbolom (najmä maces) predstavuje dnes dôležitý prvok pri formovaní a udržiavaní židovskej identity.

Príspevok vznikol v rámci grantu VEGA 2/0022/17 „Vojnový slovenský štát a holokaust v aktuálnom spoločenskom diskurze. (Etnologický pohľad)“. Pri jeho písaní som použil aj časť materiálu, ktorý som zbieral pre potreby vtedy pripravovanej a medzitým vy danej monografie Židia na Slovensku po roku 1989.

POZNÁMKY:

1. Benjamin Eichler (1908 – 1990) bol už počas holokaustu aktívny v bratislavskej ortodoxnej obci. Od vzniku ÚŽŽNO (1945) až do svojej emigrácie v októbri 1972 pôsobil v ÚŽŽNO, kde v rokoch 1955 – 1972 zastával funkciu predsedu. Citovaný rukopis písal v Toronte. Mne ho so súhlasom na použitie dal jeho syn Juraj.
2. Muž, 1930. Úryvok zo svedectva projektu Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust.
3. Rabíni Zeev Greenwald a Jisrael M. Lau vo svojich knihách nespomínajú komunitné podujatia, ale len rodinné sederové večere.
4. Autori, na ktorých sa odvolávam (jeden priamo v názve, druhý podtitulom svojich kníh) upozorňujú, že sa snažia prispôsobiť možnostiam a potrebám súčasníkov, a preto zvolili praktický (zjednodu-

- šený) prístup. Aj v tejto podobe sú však ich požiadavky pre väčšinu Židov zo Slovenska nereálne.
5. Minhag je lokálny zvyk, ktorý má silnú náboženskú závažnosť (Sládek 2008: 154). Pokiaľ nedochádza k porušeniu princípov Halachy, musí ho rešpektovať aj prípadný nový rabín obce či cudzí návštevníci bohoslužieb. V Bratislave formovanie minhagu ovplyvnilo silné prístahovalectvo do mesta po oslobodení, ale aj skutočnosť, že po emigrácii rabína Eliáša Katza, ktorý sa po auguste 1968 nevrátil zo študijného pobytu v Izraeli, v meste v rokoch 1968–1993 nepôsobil žiadny rabín. Bohoslužby a obrady viedli členovia minjanu. Do ich priebehu sa tak postupne dostávali prvky, ktoré priniesli zo svojho domovského prostredia.

6. Muž, 1929. Úryvok zo svedectva projektu Oral history: Osudy tých, ktorí prežili holokaust.
7. Vyhláška 231 Predsedníctva Slovenskej národnej rady zo dňa 10. septembra 1945, ktorou sa uverejňuje uznesenie Zboru povereníkov Slovenskej národnej rady o úprave pomerov židovskej konfesie na Slovensku.
8. K tejto problematike podrobnejšie Salner 2016.
9. K problematike vzťahu k židovským sviatkom v období socializmu priniesla veľa konkrétnych údajov monografia Aleny Heitlingerovej (2007).
10. Hapalová, Michaela: Pretrhaná tradícia. Prednesené na interdisciplinárnom seminári Židovská identita, komunita a pamäť generácií. Bratislava, 21. 4. 2017. Organizátori ŽNO Bratislava a Rafael inštitút Praha.

PRAMENE:

Eichler, Benjamín (nedatovaný rkp.): *Príspevok k histórii Židov na Slovensku z doby druhej svetovej vojny až po október 1972*. Toronto. Súkromný archiv rodiny B. Eichlera.

Pesachová hagada. 2004. Preklad Valerián Trabalka. Bratislava: Chájim.

LITERATÚRA:

Bumová, Ivica 2006: Postoj ŠtB k emigrácii československých občanov v rokoch 1963 – 1983 (s dôrazom na Západoslávsky kraj). In: Luther, Daniel (ed.): *E/Migrácie a Slovensko*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 41 – 74.

Bútora, Martin 2010: Svedectvá o holokauste. In: Bútora, Martin: *Druhý dych*. Bratislava: Kalligram, s. 394 – 425.

Cohn, Romi – Ciaccio, Leonard 2017: *Prežil, aby odriekal kadiš*. Bratislava: Marenčin PT.

Greenwald, Zeev 2012: *Šaarej halacha. Praktický souhrn tradičních halachických zákonů*. Praha: Agadah.

Gross, David 1932: Die israelitische Religionsgemeinde. In: Gold, Hugo (ed.): *Die Juden und die Judengemeinde Bratislava in Vergangenheit und Gegenwart*. Brünn: Jüdischer Buchverlag, s. 134 – 136.

Gyárfášová, Tina 2008: Faktory intergeneračného prenosu židovskej identity na Slovensku. *Sociální studia* 5, č. 3 – 4, s. 179 – 192.

Heitlingerová, Alena 2007: *Ve stínu holocaustu a komunismu. Čeští a slovenští židé po roce 1945*. Praha: G+G.

Pět knih Mojžišových včetně Haftarat, 2. kniha Exodus s českým překladem rabína Efraima Sidona. 2012. Praha: Nakladatelství Sefer.

Vyhláška Slovenskej národnej rady 231/1945. *Úradný vestník*, 1945, č. 23, 29. 9., s. 515 – 516.

Zápisnice Ústredného zväzu ŽNO a Židovskej náboženskej obce v Bratislave.

Hromádka, Ján 1933: *Zemepis okresu bratislavského a malackého. Zv. 1. Bratislava*. Bratislava: Učiteľstvo.

Jelínek, Andrej Ješajahu 2009: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Vydavatelství Jána Mlynárika.

Lau, Jisrael Meir 2012: *Praktický judaismus*. Praha: Nakladatelství P3K.

Salner, Peter 2006: Zmeny hodnotových orientácií Židov na Slovensku po roku 1945 (na príklade emigrácie do Izraela v štyridsiatych a šesťdesiatych rokoch). In: Salner, Peter (ed.): *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 119 – 136.

Salner, Peter 2016: *Židia na Slovensku (medzi vierou a realitou)*. Bratislava: Veda.

Salner, Peter 2018: *Židia na Slovensku po roku 1989. (Komunita medzi budúcnosťou a minulosťou)*. Bratislava: Veda.

Sládek, Pavel 2008: *Malá encyklopedie rabínského judaismu*. Praha: Nakladatelství Libri.

Vrzgulová, Monika 2016: *Nevyroprávvané susedské histórie. Holokaust na Slovensku z dvoch perspektív*. Bratislava: Veda.

Summary

Passover – a Festival of Matzos, Memory and Identity: Transformation of a Religious Tradition in the Bratislava Jewish Community

Based on the field and archival research into the Bratislava Jewish community, the author explains the transformation of the Passover (Pesach) traditional religious festival in the 20th and 21st centuries. The Festival commemorates the liberation of Israelites from Egyptian slavery and their forty-year long journey through the desert, during which Moses presented Torah to them. On Passover the Jewish believers have to pass down a message about these events to next generations. Passover is celebrated at two nights by Seder (ritual dinner) accompanied by reading of Haggadah. Beside this, the observing Jews are not allowed to possess and eat any leavened foods for the eight days of the Festival. They can eat only matzos which is a symbol of Passover and which has an identity-shaping meaning. The Jewish origin was a life-threatening factor during the Holocaust time. However, many members of the Bratislava Jewish community continued observing the religious rules, while some others gave up their faith, and chose various compromises. During the Communist rule in Czechoslovakia, Atheist ideology and repressions conducted by the regime dominated the country; this was strengthened by the fact that after 1948 there remained only one rabbi who decided to emigrate after August 1968 when the Soviet army occupied Czechoslovakia. Since November 1989 the Bratislava Jews have shown a selective attitude to Jewish holidays (including Passover). From a variety of options, they have chosen only a few traditional elements, namely those that are suitable to them. Some of Slovak Jews observe only a few regulations and bans of the Passover, and some others ignore this Festival entirely.

Key words: Jews; Bratislava; Pesach; Haggadah; Holocaust; Seder dinner; matzo.

SYMBIÓZA NÁBOŽENSTVÍ A LIDOVÉ MAGIE NA PŘÍKLADU PRAKTIKOVÁNÍ LIDOVÉ MAGIE ŽITKOVSKÝMI BO- HYNĚMI

Prolínání magicko-pohanských praktik a náboženství je v historii duchovní kultury lidstva zřejmé od raných dob křesťanství podnes. Oba fenomény spolu někdy více, jindy méně konfliktně koexistovaly. K vyhocenému střetu obou pak dochází v letech 1430–1780, a to prostřednictvím čarodějnických procesů takřka po celém území Evropy.

V první fázi raného křesťanství je to právě náboženství, které musí reflektovat staré pohanské tradice lidu a jejich obřady a postupně je v podobné formě, ovšem s novým obsahem, začleňovat do svých náboženských rituálů. „Církev přijímala nevyhladitelné lidové tradice, pokud ovšem to nevadilo základnímu učení, v nově, vhodnější a ušlechtilější úpravě do své symboliky, do svých obřadů, očišťujíc je napřed ode všech příměsí nedůstojných učení křesťanského.“ (Zíbrt 1995: 5–6)

Dokladů máme více a jejich odkaz nalezneme i v současné katolické liturgii. Například nakuřování jako očištný rituál byl v lidovém léčitelství a lidové magii používán od pradávna, s příchodem křesťanství jej pojala do svého obřadu i katolická církev a na významné církevní svátky se vykuřuje kostel kadidelnicí. Pohanské obřadnictví provádělo konání obětí především zvířecích u potoků a pramenů. Tyto pak církev ponechala nebo nabídla věřícím lidem jako nová poutní místa, jejichž voda má mít zázračné uzdravovací účinky. A tak věřící lid mohl i nadále uspokojovat svou potřebu magických rituálů darováním votivních darů, zpodobňující nejčastěji lidské orgány, které mají být vyléčeny díky účinkům léčivého pramene vody vyvěrající na místech, kde se zpravidla zjevila Panna Marie (Dobrá Voda na Novohradsku v Čechách, Turzovka na Slovensku, Lurdy ve Francii). Potřebu obdivovat a uctívat bohy a jiné bytosti, jež

mají mít zázračné schopnosti, převedla církev zase na svaté, kteří mají moc vyléčit nemoci (sv. Kateřina Sienská), ochránit majetek před požárem (sv. Florián), ochraňovat zamilované a nevěsty (sv. Ondřej) apod. A tak bychom mohli pokračovat ve výčtu příkladů dále, nicméně se soustředíme na střetávání obou fenoménů duchovní kultury, a to v rámci magického obřadu a zařikávání.

Součástí lidového léčitelství bylo vždy vedle racionálních prostředků (léčivé byliny, prostředky původu živočišného apod.) i léčení z dnešního pohledu iracionální, založené na magických praktikách. Tyto lze spatřovat zejména v provádění magického obřadu, který vykonává osoba k tomu povoláná, nebo jakýkoli jedinec, který je seznámen s konkrétní magickou praktikou, jež se předávala stejně jako znalost bylin z pokolení na pokolení, tedy kolektivní tradicí. Magie pak stejně jako církev, která se částečně svými obřady přizpůsobovala pohanským rituálům, aby postupně nahradila božstva původu domácího jediným Bohem, musela postupně začít valorizovat své vnější projevy s ohledem na nové křesťanské náboženství. Toto přizpůsobení se magie náboženství bylo způsobeno konfliktem s církví, která již v raném období křesťanství na svých koncilech od 4. století stavěla magii a její pohanské praktiky na první příčky přestupků vůči Bohu, jež je nutno trvale vymýtit. Písemným projevem tohoto tažení církve proti pohanským praktikám obecně byl text *Indiculus superstitionum et paganiarum* z dob vlády Karla Velikého ve druhé polovině 8. století. Pod názvem *Codex Palatinus Latinus 577* byl pak tento spis roku 1623 odevzdán do Vatikánské knihovny v Římě. Obsahuje celkem třicet úryvkových nadpisů, kde se pojmenovávají různé druhy pohanských praktik, obřadů a pověr, jež misionáři zaznamenali mezi lidem a které byly v rozporu s křesťanstvím a tedy oficiálně sankcionovány jako přestupky vůči Bohu. Mezi ty, které se dotýkají konkrétně provozování magie, patří záznamy pod číslem XII. *De*

incantationibus, kde církev zapovídá zařikávání, a dále XIV. *De divinis et sortilegis*, kde se zapovídají věštby a hádání, jež tvořily podstatnou část pohanského obřadnictví. Za zpřístupnění tohoto díla s obširnými doklady přetrvávajících pověr a zvyků z českého lidového prostředí vdčíme Čeňku Zíbrtovi a jeho práci z roku 1894 *Seznam pověr a zvykosloví pohanských z VIII. věku*. Zde autor mimo jiné konstatuje: „Pohanství pevně tkvělo v mysli a srdci pohanově i nebylo rázem smyto křtem pohana pokřtěného. Církev nemohla snad ustanovit den, kdy lid měl z paměti násilím vypuditi všecky starodávné obyčeje a názory, které každý sál takřka s mlékem matčiným a v jejichž ovzduší byl vychován.“ (Zíbrt 1995: 3–4). V podobném duchu se k pohanským zvykům odrážejícím se v lidové kultuře vyjádřil na konci 19. století i František Bartoš ve svém díle *Lid a národ II*, kde píše o lidu na Moravských Kopanicích takto: „Naši Kopaničáři jsou sice již několik set let křesťany, jako lid moravský vůbec a Slováci zvláště, vroucími a nábožnými, ale jejich křesťanství jest narmoze jen vnější rouškou, zpod níž na povrch se tlačí nejméně dvě třetiny starobylého pohanství po dávných předcích zděděného.“ (Bartoš 2003: 141)

V období romantismu, kam spadá i v našem prostředí první výhonky odborného zájmu o lidovou kulturu venkovského obyvatelstva, badatelé hledají v pověrách lidu pozůstatky starých kultů z dob pohanských. Tato skutečnost byla taktéž impulsem, který podnítil odbornou i laickou veřejnost k aktivní sběratelské činnosti přímo v terénu, jejímž vyvrchohlením byla v roce 1895 *Národopisná výstava československá* konaná v Praze. Jistě není náhodou, že výstavka zvykoslovná se stala nejnavštěvovanějším oddělením, kde část byla věnována léčení a čarodějným praktikám. Tato dvě odvětví jsou příkladným dokladem spolexistence dvou fenoménů, a tou je lidová magie a náboženství, odrážející se konkrétně v praxi magického obřadu a zařikávání.

Jako příklad jsem si vybrala ze své terénní praxe studium magického obřadu tzv. *bohyní* na Moravských Kopanicích v obci Žitková, a to v období, kdy se tento fenomén ve své autochtonní podobě nacházel ve fázi definitivního zániku, to jest v devadesátých letech 20. století. Při zkoumání posledních dvou žijících bohýň (Kateřiny Hodulíkové, 1899–1991 a Army Gabrhelové, 1905–2001) v letech 1990–1997 se mi otevřel pohanský svět ve své ryzí podobě, koexistující v myslí jedince do současné doby bez vnitřního konfliktu s křesťanskou vírou, kterou někteří klienti bohyní a ony samotné vyznávali.

Projevů vzájemné symbiózy obou fenoménů v rámci magického obřadu najdeme hned několik. Jde jak o projevy verbální, které se demonstrierou prostřednictvím zařikávání, tak o projevy vnější během magického obřadu, a nakonec tzv. nařízení či doporučení bohyní, která mají klienti dodržovat po několik dnů či týdnů po svém návratu domů.

Magická zařikávání

Prvním úkonem v rámci magického obřadu, kde se nám mísí magické myšlení s náboženskými prvky, je samotné zařikávání bohyně. Je to především proto, že oba verbální projevy mají v základu mnohé společné. Obecně se věřilo a věří podnes, že slovo pronesené nahlas ve formě modlitby k Bohu či zařikáváním v rámci magického obřadu má velkou váhu, tím spíše, je-li proneseno veršem a zvláštním rytmem. „Recitace se stává v uších posluchačů spíše pěním, neboť dle starého zkušené slovo vázané veršem a pronesené zpěvem, slavnější jest i mocnější působí nežli slovo prostě toliko mluvené.“ (Erben 1860: 50)

Nejstarší písemné zmínky o zařikáváním jsou v našem prostředí vzpomínány v Kosmově podání pověsti o Kazi, „jež bylinami a zařikadly (herbis et carmine) léčila“ (Erben 1860: 50). První písemný záznam nalézá Erben v legendě o sv. Prokopu ze 13. století, ve které tento svatý ve svém zařikávání dábly vypuzuje na poušť (Erben 1860: 52). Zaklínači, kteří jsou ve

starých latinských listinách označováni jako *incantatores*, byli terčem církevních rozprav již od čtvrtého století, a to např. při koncilech v maloasijském městě Nikaia roku 325, dále pak roku 400 v Toledu (Capitani 1979: 241), a mohli bychom je pod tímto označením sledovat dále přes kázání Tomáše Štítného až po zápisy z čarodějnických procesů do 18. století.

Zařikávání jako jeden z projevů lidové slovesnosti jsou tedy velmi starobylá a – jak píše i Roman Jakobson – mají s ostatními folklorními projevy nejenom hluboký časový dosah, ale i široký dosah prostorový (Jakobson 1993: 18).

Alexej Blok ve své stati *Poezija zavorov i zaklinanij* píše podle Romana Jakobsona o tom, jak v zařikáváním tvůrčí síla rytmu „zvedá slovo na hřebět hudební vlny a rytmické slovo se zaměřuje jako střela letící přímo na cíl“ (Jakobson 1993: 18)

Průsečíky náboženství a magie nalézáme právě v zařikáváním, která ač mění obsah dle účelu, vždy mají vedle sebe formule invokační a narativní. Toto rozdělení na invokační a narativní části jsem převzala z práce italského lingvisty Maria Giacomarry *Arcaismi linguistici in formule magiche madonite* (Giacomarra 1979: 193).

Invokační formule jsou především na začátku a konci zařikáváním, obracejí se k Panně Marii, andělům a svatým a jsou součástí všech druhů mnou zachycených zařikáváním. Specifické formule narativní pak druhově rozlišují účel magického rituálu a zařikáváním (magie milostná, léčivá či ochranná). Proč vedle sebe stojí formule rázu pohanského a invokační formule obracející se ke svatým bytostem, které jsou výsadou modliteb křesťanských?

Po středověkých honech na čarodějnice nutně muselo dojít postupem času ke stabilizaci lidové magie (v našem případě v osobách bohyní) a k její valorizaci pod vlivem především katolického náboženství. „Vysvitne každému, kdo přirovnává nynější zařikadla lidová se starými a zároveň pozoruje, sestaví-li si jednotlivá zařikadla postupem chronologickým, jak

stará zařikadla poněkud pozbývají vlivem křesťanských nauk pohanského náteru a přitom, aby poněkud vyhověly zákazům církevním, přibírají jména světcův a světic křesťanských vedle slov starých „zatemněných“, nesrozumitelných.“ (Zíbrt 1995: 58–59) O tom, že si samotné bohyně uvědomovaly význam náboženských konfesí, svědčí i skutečnost zapsaná evangelickým farářem Holubým při rozhovoru s jednou bohyní v Bošácké dolině na slovenské straně Bílých Karpat: „Spočiatku bola veľmi zdržanlivá, ale potom rezko rozprávala o svojich incantáciách, aké zarietania odriekava pri katolíkoch, aké pri evanjelikoch a aké pri Židoch, lebo že pred evanjelikmi nemože spomínat Panenku Máriu a všetkých svätých a pred Židmi ani Krista Pána, lebo Židia v neho neveria.“ (Holuby 1958: 352)

Přízpůsobení se lidové magie převládajícímu náboženství a z pohledu církve parazitování na něm, pak představuje v moderní společnosti jednu z možností víry v nadpřirozené síly prostřednictvím praktiky magického obřadu. A to bez ohledu na to, zda lidé, kteří bohyně a jiné vědmy vyhledávají, vyznávají nějaké náboženství či nikoli. Bohyně se v této instituci lidové magie staví do role prostředníka mezi Bohem a lidmi. Proto v jejím zařikáváním nechybí křesťanské formule a invokace obracející se ke Svaté Trojici, andělům a Panně Marii, čímž demonstrieruje svoji pozitivní bílou magii, využívající *dobrých sil* duchovního světa, který nás obklopuje. Tuto praxi známe i z jiných zemí, např. italský etnograf Giuseppe Pitře (1841–1916) ve své knize o sicilských zařikáváním píše přímo o *pokřesťanstěné magii* (Pitře 1910). V recentním ruském prostředí můžeme doložit prolínání křesťanských formulí s magickými v knihách léčitelky Natalie Ivanovny Stepanové (nar. 1952). Ta posledních deset let předkládá čtenářům na pokračování různé návody magických obřadů a zařikáváním s příklonem k pravoslavné církvi. Léčitelka kromě toho provádí reálné svou léčitelkou praxi ve městě Novosibirsk a je v celém Rusku velmi vyhledávaná.

Na základě výše zmíněného vzniká jistá dezorientace jedince, který, ačkoli vyznává jednu z denominací křesťanského náboženství, může zároveň vyhledávat bohyni či jinou vědmu bez pocitu viny, že se tímto prohřešuje proti Bohu.

Tuto skutečnost mi v době mých terénních výzkumů na Moravských Kopanicích potvrdil i místní katolický kněz: „Vysvětluje lidem, že pokud hledají jako věřící pomoc u bohyně, spouští se Boha. Oni samotní si to často nemyslí, a to je potom těžké vysvětlování. Bohužel je to v té chvíli jejich osobní zájem a Bůh je daleko.“¹

Níže příkládám ukázky mnou zaznamenaného zařikávání v obci Žitková u bohyně Imy Gabrhelové zachycené při výzkumu dne 19. 5. 1990, kde se prolínaly formule invokační, obračející se ke svatým bytostem, a narativní (přičemž invokační formule zpravidla bývají na začátku a na konci zařikávání, aby již v úvodu bylo patrné, že síly, ke kterým se bohyně obrací, jsou sakrálního, duchovně čistého charakteru):

**Prvý krát menom daném,
Bohom daném,
na svjatém krsce pokrsčené,
svjatú Trojičku,
Kristom Pánom rodzeničku.**

*Kolikátý dníček táto trápenosc mohla
na tebjá padnúť,
jako sa ci povedze na tvojem bjélem
svece, na tvojem zdraví,
šťascí, Božjém požehnaní.*

*Já to zadávám na čjémé pusté hory,
tam vy trápenosci, čažkosci uhybujce,
ustupujce, vy sa z tej Dášeny ubjérajce,
vy v něj němáce moci, ani ve dně,
ani v noci.*

**Pridze a prispeje milá
preblahoslavena Panenka Mária,
mšu svjatú slúžic budze,
aby za tú Dášú išlo zdravje,
šťascjé, Božjé požehnaníjé.**

*Všeci s ňú okoliční ľudjá,
zo všeckých štyroch strán,
aby něšli ze zľú mocú,
len s dobrú mocú.*

*Ven vred daný, ven vred tajný,
sačený, tracený, krucený,
lámaný, zejedený, zapitý, zaspaný,
zalakaný, trojí dzevjacerý,
z svojého menečka, z svojého celečka,
z svojich údeček, z svojich staveček,
z svojej červenéj krvi, sladkého mjaša
odstúpené, ac ti nění preškodzené.*

*Jako sa moja para z mojich úst rozhod-
zí, aby sa tvoje trápenosci, čažkosci, svi-
zelosci též tak rozhodzily, aby ti nigdá
něškodzily.*

**Pošli Bože poslička,
teho najmilejšjého svojého andzelička,
něch ca opatruje ve dně aj v noci,
od všeckéj zľej něšťascnej moci.**

*Kdo by temuto bol príčina,
bol by daleký, lebo blízky,
lebo žena, lebo mužský,
aby to bolo vyznačené,
od Krista Pána vyžadané,
od něho darované.*

**Já to nerobím ze svú mocú,
lež to robím Božjú mocú,
s Kristom Pánom dopomocú.
Pred ním mi dopomáhaj Bůh Otec,
Bůh Syn, Bůh Duch svjatý,
najsľadšje meno Ježíš.**

Pro pochopení role ženy – léčitelky v instituci lidové magie by bylo účelné pozastavit se taktéž nad významem ženství bohyně a jejího vztahu k Panně Marii: „Žena byla již ve středověku opravdovou lékařkou na vesnicích, a protože se neuspokojuje pouze asistováním při porodech, ale snaží se své vědomosti uplatňovat hlavně při léčení nemocí, dostává se jí té cti být prostředníkem mezi Marií a lidmi.“ (Riccardi 1890: 56–57) „Panna Marie, později matka Kristova, stojí v roli nepřítelky démonů, uzdra-

vovatelky Světa, a její mateřství bylo dalším symbolem spojení nebe a země, které znamenalo pomoc pro každou ženu.“ (Manselli 1976: 216–217)

Je nutné podotknout, že vědmy, jako byly i bohyně, působily v minulosti po celém území naší republiky a například v Itálii co region, to jiné místní označení pro tyto ženy, jako např. *streghe*, *buone donne*, *donne d'erbe* apod. (Romanazzi 2007).

Díky invokačním formulím obračejícím se k Bohu vznikla taktéž domněnka, že se bohyním na Kopanicích říká tak právě proto, že *bohují*, *vyzývají Boha*. V širším kontextu kolektivní mentality lze jako pomocnice Madony v lidové magii spatřovat právě *bohyně*, které uzdravují a působí reálně tady na zemi. Tím se legalizuje jejich fungování jako léčitelů, i když církev samotná, ať ve středověku či v dnešní době, tuto roli bohyní jako prostřednic mezi Bohem a lidmi nikdy neuznávala. Je to proto, že obecně v jakýchkoli magických praktikách je mnohé z principu učení církve neakceptovatelné. Proto má církev potřebu i v dnešní době upozorňovat věřící, že jakékoli vyhledávání a vykonávání okultních praktik je hřích. Jednou z recentních náboženských publikací je například kniha *Kouzlo pověry a jak se od něho osvobodit* německého protestantského kazatele Kurta Hasela. Ve výčtu zapovězených praktik upozorňuje na škodlivost bílé a černé magie, taktéž na magická zařikávání, věštění, hádání, horoskopy a jiné okultní praktiky: „Ve skutečnosti od ďábla pocházejí obě magie. Ti, co se zabývají černou magií, se modlí přímo k satanu, zatímco v bílé magii se také vyzývá satan, ale prostřednictvím zdánlivě zbožných a křesťanských formulí.“ (Hasel 2016: 33)

Magický ritus

Dalším úkonem v rámci lidové magie je samotný magický ritus, který je stejně jako zařikávání variabilní dle povahy zamýšleného cíle. Praktika, která se u bohyní opakovala a nechyběla u žádného obřadu, bylo čtení budoucnosti a příčin

problémů a nemocí z odlitku vosku, kde opět dochází k valorizaci magie vůči náboženství. Vnější projevem, který má za úkol legalizovat v očích věřících klientů tuto věšteckou praxi, je překřizování hrnce s vodou, do níž se vléval rozžhavený vosk, se slovy „*ve menu Otce, i Syna, i Ducha svatého*“. Vznikla tak *čítaná voda*, která se dále využívala pro domácí použití a klienti si ji nosili v lahvičkách domů. Aby byla její moc ještě znásobena, měla se smíchat s domácí vodou z kohoutku a také s vodou svěcenou v kostele. Tím se opět demonstrovuje a stvrzuje neškodnost jejího použití a spoluúčast na působení dobrých sil duchovního světa. Opět se zde mísí magicko-pohanské prvky s náboženskými, stejně jako u zařikávání. Na tuto praxi slévání vosku upozorňuje již jezuitský kněz Karel Kulich, který působil ve Starém Hrozenkově od roku 1752 jako misionář řádu Tovaryšstva Ježíšova a zůstal zde i po jeho zrušení (1773) až do roku 1781. Do svého deníku si mimo jiné zapsal několik poznámek o bohyních i božcích a také tu skutečnost, že zapověděl lití vosku a olova (Polák 1904: 379–380).

Slévání vosku společně s magickým zařikáváním je praktika, kterou nám předkládá i výše zmíněná soudobá léčitelka Stepanová, v jejím zařikávání se také mísí invokační formule či přímo modlitba obracející se ke svatým s částmi narativními. Jedná se o zařikávání pro domácí použití, které se má odříkávat při **magickém obřadu vylévání strachu z dítěte**:

Připravíte si misku s čistou vodou a roztaveným voskem. Dítě posadíte na stoličku, která stojí čelem ke dveřím, a postavte se za něj. Než začnete vylévat strach, odříkejte modlitbu Otčenáš. Na konci modlitby při slovech – „Ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“, nalijte vosk do misky s vodou. Po modlitbě držte nad hlavou dítěte misku a dále odříkejte: Strachy, strachy! Odejděte ze služebníka (jméno dítěte), vylejte se. V těle bílém nezůstávejte.

Vyjděte, strachy, z hlavy, z vlásků, Ze srdce horlivého, z jasných očí. Vyjděte, strachy, z nohou, z rukou, Vyjděte z (jméno dítěte) všechny strachy.

*Matičko Boží V tom mi dopomáhej, Od služebníka (takový) strach vyháněj. Se všemi Anděly, Se všemi Archanděly, Se všemi strážci, Svatými patrony. Ve jménu Otce i Syna i Svatého Ducha. Amen.*⁴²

Nařízení bohyně pro domácí použití

Dalším dokladem magických praktik bohyní, kde byla patrná symbióza magie a náboženství, byla následná nařízení, která měli klienti dodržovat několik dnů až týdnů, aby byl zdar magického obřadu započatý bohyní dotažen do úspěšného konce. V níže vybrané ukázce si měl klient obstarat v kostele svěcenou vodu, dále měl vykonávat konkrétní obřad a odříkávat při něm magickou formuli, kde se obracel ke svatým bytostem a žádal Boží požehnání: „*Potom na vykrápějné domu musí mac svjacenú vodu, to mosí na mšu svjatú isc. Veznú vodu ze štyroch studzjének, ode mňa čítanú vodu a svjacenú. Kvjétečka tri něch si utrhnú a izbu povykrájpjac, obějsc potem pak celú chalupu dokola a povedac: „Aby za nami išlo zdravjé, ščascjé, Božjé požehnánjé. Ludzjá ze všetkých štyroch strán, aby něšli ze zlú mocú, len s dobrú mocú.“*“⁴³

Při radě svobodné dívky, aby našla svého *odsúdzeňa*, zase nařídila bohyně následující: „*Chodzce do koscela a modlice sa k Panence Marii za dar osvícenja Duchom svjatým, abysce sa dobre vydali. Len k Panence Marii sa modlice a dobre sa vydáce, uvidzice!*“ Tím opět bohyně demonstrovala svůj pozitivní postoj vůči církvi a autorita, jakou u lidí požívala, byla pak srovnatelná s pozicí kněze.⁴⁴

Další nařízení bohyně pro domácí použití se opět týkala praxe *s čítanou*

vodou a znělo (směrem k mé osobě) následovně: *Čítanú vodú* jsem měla vykropit svůj pokoj a cestu, po které chodí nezvaný muž za mnou, přitom jsem měla zároveň odříkávat formuli: „*Zlé ode mňa, dobré ke mně, Matičko Božjá, pomáhaj ně!*“⁴⁵

Poslední příklad praxe pro domácí použití je na vyhnání zlého ducha z domu: „*Mosíce ist k farárovi do Brodu. Poprosce ho, něch vám dá svjacenej vody. A jak budzece už umytá, tak vy budzece mac v hrnečku odo mňa vodu a svjacenú. Doma si natrhajce muškáty, kvetinky a namoče ich do toho hrnka a pojedzece vykropic celú chalupu.*“⁴⁶

I v tomto případě mi místní katolický kněz potvrdil, že o těchto nařízeních ví a že jsou církví zapovídaná: „*Svěcená voda smíchaná s čítanú je také zneužívání svátosti. Když si lidé chodí do kostela pro svěcenou vodu, vždy jim připomínám, že to nesmí mít k těmto účelům. Navíc kromě svěcené Tříkrálové vody chtějí i svěcenou křidu. Kadidlo jsem zrušil úplně, protože se hodně zneužívalo k těmto účelům. Křidu ještě pořád dávám, ale s tou podmínkou, že kdo ji zneužije, hřeší vědomě proti Bohu.*“⁴⁷

Závěrem

Koexistence obou fenoménů, tedy náboženství a lidové magie, jako jakýsi druh lidové víry, je nedílnou součástí lidové duchovní kultury a patří i do současného duchovního světa jedince stejně jako dvě strany jedné mince. Úkolem této studie bylo popsat symbiózu obou na příkladech magického obřadu, zařikávání a nařízení žitkovských bohyní. Příčiny, proč tento fenomén lidové magie žije v různých podobách podnes, jsou nasnadě. Lidé vždy potřebovali řešit svá osobní trápení a nemoci, vyhledávající různé vědmy a léčitelky, jejichž umění byla prověřena generacemi jejich matek, které je do tajů lidové magie zasvětily. V každé vesnici v minulosti působila nějaká vědma či léčitelka, která měla mandát léčit lidi zařikáváním a bylinami. Co bylo dříve nutností kvůli nedostupnosti

lékařské péče, je dnes jednou z alternativ, přesto stále vyhledávaných.

Jaká je povaha a sociální skladba této klientely? Podle mých výzkumů značně indiferentní, přičemž úroveň vzdělání není věcí rozhodující. Vedle lékařky, učitelky, farmaceutky zde byly také ženy bez vzdělání, a to od mladých dívek až po staré osoby. „Magie, které věří určitá skupina lidí, má spíše ráz individuální, příležitostný, doplňkový a morálně indiferentní viz magie bílá, ale i černá, která má domnělému protivníkovi uškodit.“ (Durkheim 1962: 77) Výsledkem staletého střetávání náboženství a magie je pohanská víra přetavená a vklíněná právě do podoby lidové religiozity. Tato se pak manifestuje v magických rituálech a obřadech neustále se vzdalující od dokonalé představy dogmatického náboženského světa. Ani staleté tažení církve, distancující se podnes od všech podob magických praktik a pověrečného myšlení, nebylo dovršeno jejím triumfálním vítězstvím. Lidová víra se pod tlakem církve nesměle snažila zanést sémě náboženství do svých pohanských tradic a sjednotit tak tyto dvě protichůdné koncepty vnímání světa v jeden celek. Magie je povahou praktická a aktivní, zatímco náboženské učení je spíše teoretické a co se týče vůle člověka, vyžaduje pasivní postoj ve smyslu „Děj se vůle Boží“. Aktivní řešení naléhavých lidských problémů si žádá prostřednictvím magie okamžitý zásah, a pokud u toho asistují, byť vzdáleně, Bůh a svaté bytosti, není důvod z pohledu některých lidí se této možnosti vzdávat.

Lidová duchovní kultura byla vždy úzce spojená s náboženstvím jako výsledek staletého vzájemného ovlivňování. Na straně jedné byli lidé s příchodem křesťanství ochotni přijímat skrze kázání hlasatelů evangelia nová nařízení a doporučení, jež se týkala zejména mravnosti a lásky k bližnímu, na straně druhé „pohan“ v mysli jedince stále přežíval a žije v nás skrytý podnes.

Dagmar Dobšovičová
(Brno)

Poznámky:

1. Výzkum ze dne 19. 12. 1992, Jiří Jeřábek, Starý Hrozenkov.
2. Srov. Stepanova 2017: 9–10. Překlad D. Dobšovičová.
3. Výzkum z 17. 2. 1996, Irma Gabrhelová, Žitkovská.
4. Výzkum z 9. 5. 1992, Irma Gabrhelová, Žitkovská.
5. Výzkum ze 4. 3. 1991, Kateřina Hodulíková, Žitkovská.
6. Výzkum z 11. 4. 1992, Irma Gabrhelová, Žitkovská.
7. Výzkum z 19. 12. 1992, Jiří Jeřábek, Starý Hrozenkov.

Literatura:

- Bartoš, František 2003: *Lid a národ II*. Zlín: Krajská knihovna Františka Bartoše.
- Capitania, Maria 1979: Le articolazioni dell'arte medioevale in antichi documenti canonici. In: Atzori, Mario – Bonomo, Giuseppe (eds.): *La magia: segno e conflitto*. Palermo: Flaccovio.
- Dobšovičová Pintiřová, Dagmar 2018: *Žitkovské bohyně. Lidová magie na Moravských Kopanicích*. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie.
- Durkheim, Émile 1962: Magia e chiesa. In: De Martino, E.: *Magia e civiltà*. Milano: Garzanti.
- Erben, Karel Jaromír 1860: Česká zařadka v nemocech. *Časopis muzea království českého* 34, s. 50–56.
- Giacomarra, Mario 1979: Arcaismi linguistici in formule magiche madonite. In: *La magia – segno e conflitto*. Palermo: Flaccovio.
- Hasel, Kurt 2016: *Kouzlo pověry a jak se od něho osvobodit*. Orličky: Bohumil Jedlička.
- Holuby, Josef Ludovít 1958: *Národopisné práce*. Bratislava: Vydavatelstvo SAV.
- Jakobson Roman 1993: *Dialogy*. Praha: Český spisovatel.
- Manselli, Raoul 1976: *Magia e stregoneria nel medioevo*. Torino: Giappichelli.
- Pitrè, Giuseppe 1910: *Proverbi, motti e scongiuri del popolo siciliano*. Torino: Carlo Clausen / Hans Rinck Succ.
- Polák, Antonín 1904: Pověry kolem Starého Hrozenkova z r. 1752. *Český lid* 13, s. 379–380.
- Riccardi, Paolo 1890: *Pregiudizi e superstizioni del popolo modenese*. Modena: Soliani.
- Romanazzi, Andrea 2007: *La stregoneria in Italia. Scongiuri, amuleti e riti della tradizione*. Roma: Venexia Edizioni.

Stepanova, Natalia Ivanovna 2017: *Zagovory sibirskoj celitelnicy*. Sv. 44. Moskva: RIPOl klassik.

Zibrť, Čeněk 1995: *Seznam pověr a zvykosláv pohanských z VIII. věku. Indiculus superstitionum et paganiarum*. Praha: Academia.

VELKÉ BLAHOPŘÁNÍ JIŘINĚ LANGHAMMEROVÉ

Je mi velkým a nanejvýš milým úkolem poblahopřát tímto textem PhDr. Jiřině Langhammerové k jejímu význačnému životnímu jubileu (* 25. 5. 1939). Bývá zvykem neprozrazovat u žen jejich skutečný věk, ale pokud se dožijí úctyhodných let v celkové životní svěžesti, je určitě vhodné se tím pochlubit. A tak si tedy dovoluji prozradit, že tato gratulace je určena k osmdesátinám oslavenkyně. Její neutuchající energii dosvědčuje odborná činnost z poslední doby, např. příprava reprezentační publikace *Česká tradice v proměnách času* pro nakladatelství Lidové noviny (2017), odborná spolupráce s Českou televizí na naučném seriálu *Naše tradice*, především pak každoročně se opakující dramaturgicko-produkční příprava *Národopisné slavnosti v Kinského zahradě* (letos se v květnu konal jubilejní dvacátý ročník).

K národopisu, kterému celoživotně věnovala veškeré své úsilí, přilnula Jiřina Langhammerová již ve svém mládí. Tančila a zpívala ve folklorním souboru Blatná a v rámci svého působení zde nazpívala i řadu písní pro rozhlasové vysílání. Své výtvarné nadání uplatnila v prvním zaměstnání – v Ústředí lidové umělecké výroby (ÚLUV), kde působila v letech 1959–1968. Nejprve pracovala v oddělení výroby krojů. Neznamenalo to jen administrativní vedení pracoviště. Síly se zde např. kroje pro tehdy četné folklorní soubory zejména z Čech a jako vedoucí musela navrhnout podobu vznikajícího oděvu. Znamenalo to nejprve se seznámit v muzeu a v terénu s dochova-

nými exempláři tradičních oděvních součástí dané oblasti do všech podrobností a posléze navrhnout podobu kroje a jak se má ušít; vyhledat vhodný materiál, vytvořit stříh součástí, navrhnout výzdobu a také odhadnout nutnou míru stylizace. Tak se ještě před dokončením studia na katedře národopisu (studovala dálkově) seznámila s různými druhy lidového textilu a oděvu. Po uzavření krojového oddělení přešla na pracoviště, kde se soustřeďovaly práce drobných výrobců zvykoslovných předmětů, hraček, betlémů apod. Toto pracoviště vlastně pomáhala vytvořit soustředěním výrobců z terénu a také pro ně v případě potřeby navrhovala tvar nových výrobků zejména v oblasti stolničení, šperků, loutek a zvykoslovných předmětů. Protože v ÚLUVu bylo podmínkou, aby výrobky navazovaly nějakým způsobem na tradiční formy, musela se seznámit s tradičními předměty spjatými zejména se zvykoslovím, aby v nových návrzích dodržela návaznost a význam, ale zároveň je přizpůsobila soudobosti. V této činnosti uplatnila své výtvarné vlohy. Kromě toho se zúčastňovala příležitostně i výzkumné a dokumentační práce. Zaměstnání v ÚLUVu představovalo pro jubilantku jen krátký, ale určitě důležitý úsek její odborné činnosti. Po odchodu zůstala s touto organizací stále ve styku, protože byla členkou a později i předsedkyní komise, která schvalovala nové vzory.

V roce 1968 přešla Jiřina Langhammerová do Etnografického oddělení Národního muzea, kde pracovala do roku 1993 jako kurátorka textilních sbírek a krojů a poté až do odchodu do důchodu (2008) jako vedoucí tohoto oddělení. Dodnes pak při některých akcích s tímto oddělením spolupracuje. Ve své muzejní praxi se výrazně zaměřila na výzkum různých témat a jejich následné zpracování (lidový kroj na Chodsku, české krajkářství, výroční zvyky, tradiční kultura a muzejnictví v Lužici, Chorvatsku, Bulharsku, ve Francii, v Tunisku, výzkumy v českém Banátu, u krajanů v USA aj.) Muzejní povinnosti ji přivedly – vedle ka-

talogizace fondů – k novému uspořádání textilního depozitáře (80 000 položek), jako vedoucí oddělení se koncepčně i reálně zasloužila o přenesení a nové uspořádání sbírek Národopisného oddělení do nového depozitáře Historického muzea NM v Terezíně. Kromě vědecké činnosti a organizační i metodické práce s muzejními sbírkami projevovala velkou snahu o popularizaci muzejních sbírek a celého oboru, koncipovala a uskutečňovala různé aktivity, které přibližovaly národopisný materiál soudobé veřejnosti. Základem popularizace muzejních sbírek jsou samozřejmě zejména výstavy. Za čtyřicet let svého působení v muzeu jich oslavenkyně připravila velké množství, a to nejen na domácí půdě, ale i v zahraničí (seznam nejdůležitějších je uveden na konci tohoto článku). Vedle autorských výstav to byly expozice v Musaionu, vázané na výzkumy a odbornou spolupráci, zaměřené na soudobou uměleckou tvorbu: krajky Ludmily Kaprasové, keramika Jana Kutálka, řezbářské dílo Jiřího Netika, keramika Ignáce Bizmayera, ve spolupráci s polskými kolegy výstavy mapující kulturu Karpat (Lemkové) či krakovské Szopky a další

projekty, často spojené s folklorními koncerty a představeními unikátních řemeslných projevů.

Za vyzdvížení stojí zejména velká výstava uskutečněná v roce 1995 ke stému výročí konání *Národopisné výstavy československé*. Konala se ve třech velkých výstavních sálech hlavní budovy Národního muzea a byla skutečně důstojným připomenutím události, která před sto lety dala základ mnohým muzeím a obecně i rozkvětu oboru národopisu. Přínosné byly i další aktivity, kterými Jiřina Langhammerová přibližovala veřejnosti lidové tradice. Byly to například živé prezentace lidového oděvu a folkloru s odborným a populárním výkladem na scénách českých a moravských muzeí a skanzenů, exkurze pro zájemce k poznání zvykoslovných tradic – například návštěva Doudleb u příležitosti masopustu. V jednom období to byla práce s dětskou skupinou fungující při muzeu na přípravě a předvedení zvykoslovných pořadů, později i příprava různých předváděcích akcí s ukázkami práce výrobců, kteří návštěvníky seznamovali s různými ručodělnými výrobními technikami. A znovu ještě musíme připomenout scenaristickou i organizační práci jubilantky, kterou věnovala a stále věnuje zmíněnému folklornímu festivalu nazvanému *Národopisné slavnosti v Kinského zahradě*.

Všechny vyjmenované aktivity dokládají bohatou a mnohostrannou profesní činnost Jiřiny Langhammerové. Největší zásluhu však představuje její vítězná snaha o obnovení sídla pražského Národopisného muzea v Letohrádku Kinských. Nebyla to vůbec snadná záležitost. V 80. letech 20. století se v budově objevila houba dřevomorka. Šířila se nejdříve skrytě v nenavštěvovaných prostorách, a když byla objevena, bylo pozdě na její lokální likvidaci. Exponáty byly urychleně vystěhovány a také provoz muzea se musel přenést do jiných prostor, protože napadeny byly i nosné trámy. Letohrádek pak dlouhá léta chátral, předpokládaná částka na jeho opravu se zvyšovala, ale nebyla stále k dis-



pozici. Když se v 90. letech nadřazenému orgánu – Ministerstvu kultury – podařilo částku pro opravu vyčlenit, zjistilo se, že objekt není ve vlastnictví muzea, ale patří městu Praze. Za této situace nemohlo ministerstvo částku na opravu věnovat. Navíc se objevilo nebezpečí, že muzeum o své prostory přijde, neboť na pražském magistrátu se začalo uvažovat o jiném využití budovy. Pro naši jubilantku, která už byla v pozici vedoucí oddělení, nastalo období dlouhého a tvrdého vyjednávání, hledání pomoci a podpory u různých organizací, obvodního úřadu Prahy 5 a dalších. Všechny tyto snahy vyvrcholily sepsáním Petice za obnovu Národopisného muzea, kterou s mnoha podpisy předložila v roce 1998 Parlamentu ČR. Až po tomto kroku byla budova předána Národnímu muzeu, bylo možné připravit její rekonstrukci a obnovení činnosti. V následujících krocích připravila Jiřina Langhammerová jako vedoucí oddělení zásadní koncepci obnovené činnosti muzea, scénář nové stálé expozice a koncepci provozu a pořádání dalších aktivit, jako jsou odborné i popularizační akce, přednášky, folklorní pořady a živé dílny řemesel. Slavnostní zahájení činnosti muzea v letohrádku Kinských se konalo 29. září 2005. Zásluha oslavenkyne na této skutečnosti je zcela zásadní.

Na závěr je ještě nutné připomenout, že odborná práce Jiřiny Langhammerové byla několikrát oceněna odbornými i nadřazenými institucemi. Třikrát získala cenu udělovanou Českou národopisnou společností (1998, 2002, 2003), v roce 2014 obdržela cenu Ministerstva kultury a v roce 2016 byla nominována na titul Vědkyně roku. Bylo jí také uděleno čestné členství v České národopisné společnosti (2011) a v Asociaci muzeí a galerií České republiky (2018).

Do dalších let přejeme oslavenkyni mnoho životní energie, aby mohla své znalosti a zkušenosti předávat dále a stále je využívat k různým odborným aktivitám, které nás obohacují.

Helena Šenfildová
(Praha)

Výběrová bibliografie J. Langhammerové

Knihy

- Zvykoslovné předměty.* Praha: Státní nakladatelství technické literatury, 1979.
- Lidový oděv v českých zemích.* Slovník muzejních reálií. Praha: Národní muzeum, 1990.
- Lidová krajka v Čechách a na Moravě.* Strážnice: NÚLK, 1992.
- České lidové kroje.* Praha: Nakladatelství Práce, 1994.
- Lidové kroje z České republiky.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001.
- Lidové zvyky. Výroční obyčej z Čech a Moravy.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004.
- Musaion. Živá expozice českého národopisu.* Praha: Národní muzeum, 2005.
- Čtvero ročních dob v lidové tradici.* Praha: Nakladatelství Petrklíč, 2008.
- Ludvík Kuba, renesanční osobnost slovanského světa.* Praha: Národní muzeum, 2011.
- Jižní Čechy. Kraj, lidé, tradice.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2011.
- České tradice v proměnách času. Kroje, zvyky, umění.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2017.
- Tradiční úprava hlavy II, 2. Část. Účesy, čepce, vínky a pleny v Čechách.* Příloha filmový dokument. Strážnice: NÚLK, 2018.

Články

- Lidová krajka v českých zemích. *Muzejní a vlastivědná práce* 15, 1979, s. 139–159.
- Drahomíra Stránská a pražské Národopisné muzeum. *Národopisný věstník* 15–16 (57–58), 1998/1999, s. 25–36 (sborník z konference).
- Současný lidový oděv na Chodsku a jeho vývoj ve dvacátém století. *Sborník Národního muzea*, řada A, Historie, sv. 43, 1991, č. 1–2, s. 1–70.
- Folk Costumes from Czech Republic. *Slovo, National Czech and Slovak Museum and Library* (U.S.A., Iowa), 2002, č. 3, s. 4–9.
- K cyklu lužickosrbských obrazů Ludvíka Kuby v Národním muzeu v Praze. In: *Ludvík Kuba, folklorista, spisovatel a malíř. Sborník z konference.* Budyšin: Matice srbská – Srbské muzeum, 2003, s. 63–65.
- Pražské Národopisné muzeum na prahu evropské moderny. *Folia ethnographica* 42, 2009, s. 193–201.
- Národopisné muzeum v Praze jako odkaz Národopisné výstavy československé. In: *Prameny a studie. Odkaz Národopisné výstavy československé 1895 v oblasti etnologie,*

muzejnictví a památkové péče. Praha: Národní zemědělské muzeum, 2015, s. 9–22.

Příběh Musaionu. *Expozice českého národopisu na půdě Národního muzea v průběhu času. Sborník Národního muzea*, řada A-Historie, 69, 2015, č. 3–4, s. 5–14.

Výstavy

- Česká lidová krajka.* Letohrádek Kinských, Praha 1984. Reinstalace: Polsko 1986, Velká Británie 1987, Turecko 1990, Strážnice 1992 (+ katalog *Lace and Folk Costumes of Czechoslovakia*, Langolen 1987).
- České Vánoce* (spolupráce s Helenou Šenfildovou). Lobkovický palác HM, Praha 1988–1989 (+ katalog).
- Česká lidová výšivka.* Lobkovický palác HM, Praha 1991 (+ katalog).
- Čas Velikonoc.* Lobkovický palác HM, Praha 1993 (+ katalog).
- Lidové masky české zimy.* Lobkovický palác HM, Praha 1993 (+ katalog).
- Národopisná výstava 1995.* Národní muzeum, Václavské náměstí, 1995 (+ katalog).
- Die Volkskultur Südböhmen.* Hiterglasmuseum, Rakousko, Sandl 1999.
- Jižní Čechy, kraj a lidé.* Lobkovický palác HM, Praha 2001 (+ katalog).
- Tisíc let české kultury.* Expozice Národního muzea, etnografická část. USA, Severní Karolina, Old Salem 2002, Iowa, Cedar Rapids 2003.
- České lidové kroje. Fotografie a reálie.* Národní muzeum Číny, ČLR, Peking 2006.
- Česká lidová kultura. Fotografie a sbírkové fondy.* Areál Evropské Unie, Francie, Strassburg 2008.
- Český Banát. Život a tradice obyvatel rumunského Banátu.* Letohrádek Kinských (+ katalog).

INSPIRACE EVY KREKOVIČOVÉ

Každé setkání s Evou Krekovičovou zanechá v člověku dobré stopy a motivace, ať už jde o osobní kontakt, nebo četbu knih a studií. Její přívětivá vstřícná osobnost a dílo nesou pečeť tvořivosti, citlivého vnímání kulturní současnosti i historie, nesmírné pracovitosti. Slovenská etnomuzikoložka a etnoložka doc. PhDr. Eva Krekovičová, DrSc., roz. Orsáryová (nar. 19. 6. 1949 v Bratislavě) působí v Ústavu

etnologie a sociální antropologie Slovenské akademie věd od roku 1975 a získává prestiž pro naše obory svými výzkumy, publikacemi, koncipováním a vedením projektů i živými kontakty s českými, maďarskými, polskými, německými, slovinskými či bulharskými badateli. Na akademickou půdu přišla po absolvování vysokoškolských studií na Katedře etnografie a folkloristiky Filozofické fakulty Univerzity Komenského (1973), interní aspirantuře u Soni Burlasové v tehdejším Národopisném ústavu SAV, završené titulem CSc. (1981), a po krátkém působení v bratislavském rozhlase (1973–1974). Velký doktorát získala roku 2000, docenturu v roce 2006 na Univerzitě Karlově v Praze. Životní cesty Evy Krekovičové, její inspirace a aspirace, dobře vystihuje rozhovor s ní (Bužeková 2009) i dosavadní ohlasy její práce (Urbancová 2009; Hlášková 2010 – obě včetně bibliografie). K nim chceme připojit náš hold jubilantce a milé kolegyni.

Středem zájmu Evy Krekovičové je kulturní paměť a současnost, její reflexe a formování historické a současné identity národa a státu uprostřed Evropy i v diasporách, teorie a dějiny vědeckého myšlení. Tento program naplňuje jubilanťka náměty z oblasti lidové písně a hudby či vztahu tradice a proměn zpěvnosti, které rozvíjí od konce 20. století (Urbancová 2009: 239–240), od přelomu tisíciletí také problematikou mentálních obrazů a stereotypů kulturního a historického povědomí Slováků jako národa a individualit v jejich středu i v bezprostředním sousedství. Na první pohled rozličná témata etnomuzikologického a etnologického bádání, která jubilanťka volí, představují s odstupem času kameny do pozoruhodné mozaiky tvořící zajímavý celek.

Osobně si velmi cením mimořádně rozsáhlé terénní, dokumentační a transkripční práce jubilanťky na poli tradiční písně a zpěvnosti a současně jejího formování teoretického a metodologického pojetí obou oborů. Taková součinnost a rovnováha v heuristice a interpretaci je vzácností. Eva Krekovičová byla svéd-

kem vlny antropologizace našich oborů na konci 20. století, dobře se orientuje v antropologických teoriích a v mezioborových koncepcích. Dařilo a daří se jí reagovat na aktuální teoretické podněty v příbuzných oborech, zároveň je nahlíží skrze dějiny a kontinuitu etnologického a etnomuzikologického bádání (jedná se např. o žánrové, sémantické, kontextové a funkčněstrukturalní směry v pojetí P. Bogatyreva, J. Kresánka či S. Burlasové) a rozvíjí je vlastními cestami. Tento vědecký přístup lze pro etnologii a etnomuzikologii považovat za perspektivní. Je to však nejen pořádný energický rozmach Evy Krekovičové a její schopnost kritického vědeckého myšlení, ale zároveň také nadání jistého uměleckého vidění reality, které přináší slovenské a středoevropské etnologii a etnomuzikologii dobré plody. Svoji úlohu v tom hrálo společné rozvíjení a vzájemné obohacování umění a vědy v myšlení jubilanťky, která se vyznala ze svého vztahu k výtvarnému umění i k dalším uměleckým oblastem (Bužeková 2009: 263): ve školních letech po úmrtí babičky chodila dál

do Helpy malovat, absolvovala střední školu uměleckého průmyslu v Bratislavě, zpívala ve sboru slovenského folklorního souboru Lúčnica. Právě vztah k umění může být zvláštním přínosem pro dobré vědecké studium folkloru.

Eva Krekovičová má rozsáhlou bibliografii (Urbancová 2009; Hlášková 2010). Je autorkou a spoluautorkou monografií o slovenských koledách (1992), kramářských písních (2010, ve spolupráci s Ľubicou Droppovou), syntetických prací o slovenském folkloru (1989, 2000); v německé a slovenské verzi vyšla její kniha o obrazu Roma a Žida ve slovenském folkloru (1998, 1999). Mnoho energie věnovala letošní oslavenkyně studiu písňových žánrů, kolektivních identit, auto- a heteroobrazu skupin či jednotlivců, kteří se podílejí na formování historické a kulturní paměti. Pozitivní české ohlasy v historii a sociologii mají kapitoly E. Krekovičové o mýtu „plebejského národa“ a slovenského Jánošíka a celá kolektivní monografie o slovenských mýtech (2005, druhé vydání 2013), pojatá jako kritický autoobraz z mezioborových pohledů (Petrušek 2005; Pokorný 2006). Publikace vznikla ve spolupráci s manželem Eduardem Krekovičem (archeologem) a dalšími odborníky – historiky, sociologem, jazykovědcem, orientalistou a politologem; podobný pohled na kulturní a historickou paměť nejen v české vědě chybí.

Desetiletí 2009–2019 charakterizují práci Evy Krekovičové náměty dějin vědeckého myšlení, identifikace Slováků v zahraničí a vybraných typických reflexí (Rom, Žid, Polák). Jubilanťka se zabývala vedle terénních výzkumů a individuálního bádání také vedením řady vědeckých projektů, přípravou katalogu narativních písní Soni Burlasové, díla Anny Divičanové, Ondřeje Krupy a dalších kolegů, editorskou prací i nemalou službou časopisu Slovenský národopis, v neposlední řadě studentům. Z mezinárodních projektů pokračovala na bázi meziakademické dohody (MAD) ve slovensko-bulharské spolupráci (*Factors for cultural self-identification of commu-*



nities in a foreign ethnic environment. Bulgarian-Slovak parallels. SAV Bratislava a BAN Sofia, 2012–2013; *Migrations and cultural interactions. Bulgarian and Slovak parallels.* Ústav etnológie SAV v Bratislave a Institute of Ethnology and Folklore with Ethnographic Museum v Sofii, 1. 1. 2015 – 31. 1. 2017) a slovensko-maďarské spolupráci (*Etnologické výskumy slovenského etnika v Maďarsku*. Ústav etnológie SAV v Bratislave a Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku v Békešskej Čabe), ktorá nadále probíhá. Od terénnej práce neupustila ani ve zralém badatelském období. V letech 1991–2017 prováděla výzkumy písňové kultury v 27 slovenských lokalitách na území Maďarska a materiál zpracovala v monografii (2018), která je modelovým příkladem spojení etnomuzikologie s etnologii. Takový objem výzkumu a přepisu terénních hudebních záznamů pohltil mnoho času a tato skutečnost bývá nejednou v rozporu s dnešními kvantitativními nároky vědeckých institucí. Právě touto cestou však vzniká vědecké dílo nadčasové hodnoty pro laiky i odborníky. Etnomuzikologa zaujme celostní pojetí písňového repertoáru či rozvíjení Kresánkova konceptu vývoje hudebních stylů, etnologa poznatky o rozlišení etnické identifikace a kulturní paměti. Poděkování patří jubilantce za spolupráci s českými kolegy a s periodikem Národopisná revue.

U příležitosti 60. výročí SAV roku 2013 byla Eva Krekovičová oceněna pamětní medailí špičkové pracovnice akademie věd. Její dílo inspiruje a spoluvytváří kapitolu dějin moderní evropské etnologie a etnomuzikologie. Jubilantka rozšířila pojetí etnomuzikologie a její vazbu s evropskou etnologii a společně s ní věříme v perspektivy našich oborů na poli základního i aplikovaného výzkumu. Upřímně blahopřeji Evě Krekovičové za všechny české kolegy a přeji hodně čerstvých sil, přátelství a radost z díla dosavadního i budoucího.

Věra Frolcová
(Etnologický ústav AV ČR)

Literatura:

- Bužeková, Tatiana 2009: Od piesne k obrazu. K jubileu Evy Krekovičovej. *Národopisná revue* 19, č. 4, s. 262–266.
Hlôšková, Hana 2010: Eva Krekovičová oslávila významné životné jubileum. *Ethnologia Europae centralis* 10, s. 146–147.
Krekovičová, Eva 1996: Anketa. *Národopisná revue* 6, č. 2, s. 100–101.
Urbancová, Hana 2009: K životnému jubileu Evy Krekovičovej. *Slovenský národopis* 57, č. 2, s. 238–243.
Petrušek, Miloslav 2005: Krekovič, E. – Mannová, E. – Krekovičová, E. (eds.): Mýty naše slovenské /recenze/. *Sociologický časopis* 41, č. 4, s. 738–740.
Pokorný, Jiří 2006: Krekovič, E. – Mannová, E. – Krekovičová, E. (eds.): Mýty naše slovenské /recenze/. *Český časopis historický* 104, č. 1, s. 153–154.

Výběrová bibliografie Evy Krekovičové (2010–2019):

Monografie

- Počúvajte panny, aj vy mládenci... Letákové piesne zo slovenských tlačiarní.* Bratislava: Eterna Press – Ústav etnológie SAV, 2010 (s Ľubicou Droppovou).
Piesne a etnická identifikácia Slovákov v Maďarsku: výskum z obdobia 1991–2017. Bratislava: Veda, 2018.

Editorství

- Kontexty identity / Az identitás összefüggései.* Eds. Eva Krekovičová, Alžbeta Uhrinová a Mária Žiláková. Békéscsaba: OSZÖ, ELTE BTK, ÚET SAV, VÜSM, 2010.
Personálna bibliografia PhDr. Sone Burlasovej, DrSc. Eds. Eva Krekovičová a Viliam Potančok. Bratislava: Ústav etnológie SAV, Eterna Press, 2013.
Vanovičová, Zora: *Autorita symbolu.* Ed. Eva Krekovičová. Bratislava: Ústav etnológie SAV 2014.
Burlasová, Soňa: *Naratívne piesne o zbojníkoch: príspevok k porovnávaciemu štúdiu.* Ed. Eva Krekovičová. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2015.

Kapitoly v knihách

- K osobnosti a dielu prof. PhDr. Anny Divičanovej, Dr. hab. pri príležitosti jej okrúhleho jubilea. In: Krekovičová, Eva – Uhrinová, Alžbeta – Žiláková, Mária (eds.): *Kontex-*

ty identity / Az identitás összefüggései. Békéscsaba: OSZÖ, ELTE BTK Budapest, ÚET SAV Bratislava, VÜSM 2010, s. 27–29.

- Predslov. In: Leščák, Milan: *Humoristické rozprávania na Spiši (1962 – 1967): pokus o výskum frekvencie a výskytu.* Ed. Hana Hlôšková. Bratislava: Ústav etnológie SAV – Katedra etnológie a kultúrnej antropológie FIF UK – Národopisná spoločnosť Slovenska – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2010, s. 6–9.
Personifikovaná „Smrť ako nevesta“ v slovenskom folklóre – stredoeurópske súvislosti. In: Krekovičová, Eva – Uhrinová, Alžbeta – Žiláková, Mária (eds.): *Kontexty identity / Az identitás összefüggései.* Békéscsaba: OSZÖ, ELTE BTK Budapest, ÚET SAV Bratislava, VÜSM, 2010, s. 144–151.

Los cambios políticos y su reflejo en el lenguaje de los políticos y en el folklore: el ejemplo de Eslovaquia después de 1989 y 1993. In: *Las tradiciones folclóricas en la cultura de los pueblos eslavos.* Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2010, s. 109–120.

Mýtus Jánošíka a jeho recepcia od folklóru k masmédiám a politike. In: Smolárská, Teresa (ed.): *Między kulturą ludową a masową: historia, teraźniejszość i perspektywy badań.* Kraków–Opole: Polsko-Słowacka Komisja Nauk Humanistycznych, 2010, s. 219–242.

Neue multikulturelle Nahrungsgewohnheiten in der Slowakei nach 1989 am Beispiel des Wandels von Restaurants. In: Kalinke, Heinke M. – Roth, Klaus – Weger, Tobias (eds.): *Esskultur und kulturelle Identität.* Oldenburg: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2010, s. 177–197.

Duchovná pieseň a modlitba medzi ústnym podaním a písaným textom na príklade Slovákov v Šare. In: Kováčová, Anna – Tusková, Tünde – Uhrinová, Alžbeta (eds.): *Materiálové príspevky ku kultúre a spôsobu života v Dabasi - Šare.* Békešská Čaba: VÜSM, 2011, s. 96–215.

Pomníky a hrdinovia v politickom diskurze: príklad Slovenska 1993 – 2011. In: Adamowski, Jan – Wójcicka, Marta (eds.): *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej.* Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2012, s. 203–211.

K duchovným piesňam Slovákov v Maďarsku. In: *Posolstvo piesní Slovensku a svetu. Spevník vďakyvdania venovaného prí-*

- ležitosti 1150. výročia príchodu sv. Cyri-la a Metoda k našim predkom na Veľkú Moravu, ktoré v piesňach zaznie 20. júla 2013 o 12. hodine na vrchoch, pahor-koch, historicky významných miestach našich dejín a prítomnosti. Bratislava: Aia Centrum, 2013, s. 58–60.
- K repertoáru piesní Slovákov v Maďarsku. In: Kováčová, Anna – Uhrinová, Alžbeta (eds.): *Slovenský jazyk v menšinovom prostredí*. Békešská Čaba: Výskumný ústav celoštátnej slovenskej samosprávy v Maďarsku, 2013, s. 334–344.
- Mýtus plebejského národa. In: Krekovič, Eduard – Mannová, Elena – Krekovičová, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské*. Druhé vydanie. Bratislava: Premedia Group, s.r.o., 2013, s. 86–93.
- Obraz Poliaka z pohľadu Slovákov. In: Kasper, Andrzej (ed.): *Pogranicze - Sąsiedztwo - Stereotypy: Przypadek polsko-słowackich relacji. Grupy etniczne i etnograficzne na polskim Podkarpaciu*. Cieszyń: „Olza”; Katowice: Polska Akademia Nauk Oddział w Katowicach, 2013, s. 35–54.
- Politische Umräume und ihre Reflexion im politischen Diskurs: Stereotype und Mythen in der Sprache der Politiker am Beispiel der Slowakei nach 1989 und 1993. In: Ivaničková, Edita – Langewiesche, Dieter und Mišková, Alena (eds.): *Mythen und Politik im 20. Jahrhundert: Deutsche – Slowaken – Tschechen*. Essen: Klartext Verlag, 2013, s. 283–299.
- PhDr. Soňa Burlasová, DrSc. In: Krekovičová, Eva – Potančok, Vladimír (eds.): *Personálna bibliografia PhDr. Sone Burlasovej, DrSc.* Bratislava: Eterna Press, s. r. o., 2013, s. 7–18.
- Visual Representations of „Self“ and „Others“: Images of the Traitor and the Enemy in Slovak Political Cartoons, 1861–1910. In: Demski, Dagnosław – Kristóf, Ildikó Sz. – Baraniecka-Olszewska, Kamila (eds.): *Competing Eyes: Visual Encounters With Alterity in Central and Eastern Europe*. Budapest: L'Harmattan, 2013, s. 462–487 (se Zuzanou Panczovou).
- The Image of the Highwayman Juraj Jánošík. Slovak National Hero or Bandit? In: Povedák, István – Barna, Gábor (eds.): *Heroes and celebrities in Central and Eastern Europe*. (Szegedi vallási néprajzi könyvtár Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis 37; Vallási kultúrákutatás könyvei 5). Szeged: Department of Ethnology and Cultural Anthropology, 2014, s. 63–74.

Die Slowaken und Jánošík zwischen Selbst- und Fremdbildern. In: Kasten, Tilman (ed.): „Jánošík & Co“: *Die Slowakei in Selbst- und Fremdwahrnehmung*. Münster: Waxmann, 2015, s. 29–49.

K melodickéj zložke piesní u Slovákov v Maďarsku. Porovnanie dvoch piesňových korpusov. In: Kovács, Anna – Uhrin, Erzsébet (eds.): *Duchovná a sociálna kultúra menšín v majoritnom prostredí. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie venovanej životnému jubileu etnografa Ondreja Krupu*. Békešská Čaba: Výskumný ústav Celoštátnej slovenskej samosprávy v Maďarsku, 2015, s. 109–120.

Komická figúrka Róma na Slovensku v premenách času: na príklade anekdot a karikatúr. In: Podolinská, Tatiana – Hruščič, Tomáš (eds.): *Čierno-biele svety: Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: Ústav etnológie SAV – Veda, vydavateľstvo SAV, 2015, s. 398–416.

Piesňový repertoár a jeho zmeny v čase. In: *Dolná Poruba: na fotografiách, v historických prameňoch a súvislostiach*. Dolná Poruba: Obec Dolná Poruba, 2015, s. 90–94.

Studie a články

Nie je hymna ako hymna. Hymny v procesoch transformácie na prelome tisícročia. *Národopisná revue* 20, 2010, č. 1, s. 44–51.

Môže aj dnes vzniknúť ľudová pesnička? *Pravda* [online] 20. 01. 2010 [cit. 3. 6. 2019]. Dostupné z: <<https://mozgovna.pravda.sk/umenie/clanok/19394-moze-aj-dnes-vzniknut-ludova-pesnicka/>>.

Slovenské koledy a ich stredoeurópske súvislosti. *Historie – otázky – problémy. Jina-kost našich spoločných dejín*, 2010, č. 2, s. 121–126.

K duchovným piesňam v ústnom repertoári slovenskej minority v Maďarsku (predbežné výsledky výskumov na prelome tisícročia). *Národopisná revue* 22, 2012, č. 3, s. 191–205.

Aktuálne otázky stredoeurópskej folkloristiky. *Acta Ethnologica Danubiana* 15, 2013, s. 51–65.

Obraz nepriateľa v počiatkoch slovenskej politickej karikatúry: vizuálne stereotypy v časopise Černokňažník v rokoch 1861 – 1910. *Slovenský národopis* 61, 2013, č. 1, s. 31–54 (se Zuzanou Panczovou).

Nem minden himnusz egyforma, avagy a himnuszok az ezredforduló átalakulási folyamataiban. *Ethnographia: Magyar*

Néprajzi Társaság folyóirata 124, 2013, č. 4, s. 438–452.

Na margo k významnému jubileu Andreja Melicherčíka. *Slovenský národopis* 65, 2017, č. 3, s. 321–327.

ŽIVOTNÍ PŘEDĚL PAVLA POPELKY

Graduovaný etnograf (a sociolog), pilný sběratel lidových písní, fotograf a filmař, gajdoš a zpěvák, autor nesčetných pořadů s folklorní tematikou, cestopisných fejetonů, básník a donedávna ředitel pamětové a kulturní instituce, jež v mnohém překročila hranice města Uherský Brod, regionu Slovácko a také hranice Československa, nyní Česka – zamýšlím se nad tím, která z mnohých vrstev osobnosti letošního jubilanta PhDr. Pavla Popelky, CSc., (* 12. 3. 1949, Strání) je nejvýraznější, která by se měla zdůraznit, a nevím si rady. Absolvent brněnské Filozofické fakulty nastoupil hned po ukončení studia v roce 1974 do Muzea J. A. Komenského v Uherském Brodě a svůj život pak muzeu zasvětil. Od roku 1990 zde dvacet pět let působil ve funkci ředitele. Skončil, dalo by se říct neočekávaně, na jaře roku 2015. Neměl možnost odejít z instituce „s muzikou“, jak si plánoval, ale ze svého překvapení a zklamání se už vypsál (i vyspal) a svoje vzpomínky na odbornou i manažerskou činnost zpracoval spolu s osobní reflexí každodenního života do literární podoby, která je čtivá, zábavná a přináší podrobnosti z profesního života jubilanta. V knize *Než vymění-li zámky aneb Historky pikantní, mrazivé i jurodivé* (2018) se Pavel Popelka projevuje jako dobrý vypravěč a vtipný glosátor i interpret a také fotograf svého života. Rekapituluje zde nejen svoji poslední cestu vlakem do Prahy na Ministerstvo kultury, ale vlastně celou profesní kariéru, s vtipem komentuje lidi, které potkával a od kterých se učil. Činí to s nadhledem, bez trpkosti. V textech zachovává dialektismy, užívá si jich jako patriot a člověk milující svůj kraj, kterému je vlastní poetické vidění

ní světa. Uveřejňuje zde svoji úplnou bibliografii a přehled o všech aktivitách, které do výběru uvedeného za tímto jubilejním článkem nelze všechny zařadit (výstavy, filmy, festivaly, pořady festivalové, televizní i rozhlasové, články a drobná publicistika aj.).

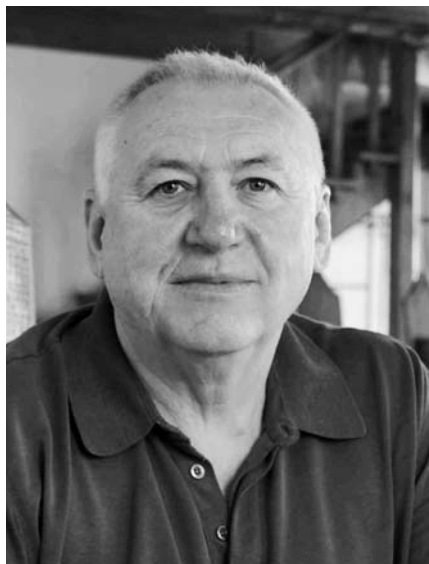
Své vysokoškolské vzdělání završil letošní jubilant v roce 1980 obhajobou rigorózní práce *Tradiční svatba a sociální dynamika v uzavírání manželství na Uherskobrodsku* (PhDr.) a v roce 1996 získal v Bratislavě před Vědeckým kolegiem SAV pro jazykovědu a vědu o literatuře, umění a národopis vědeckou hodnost kandidáta věd (CSc.) na základě předloženého souboru studií *Obyčejové, folklorní a sociální aspekty svatebního obřadu*.

Pavel Popelka je i při šíři svého profesního zájmu i cestovatelského poznávání světa především pevně spjat s rodinou obcí Strání. Je očarován krajinou Bílých Karpat, jejich lidmi, písněmi a také „paní Javořinou“ (jeho básnický příměr). Zde zahájil svoje terénní výzkumy zaměřené na téma svatby, partnerství, výročních a rodinných obyčejů hned po nástupu do muzea v Uherském Brodě. V první polovině 80. let obnovil ve Strání činnost místního folklorního souboru Javorina, když zformoval skupinu fašancářů pro natáčení filmu *Pod šable* režiséra Rudolfa Adlera. Poté se zaměřil na oživení fašanku v obci a v roce 1987 založil a dosud organizuje Festival masopustních tradic Strání. Je autorem programové koncepce všech jeho dosavadních ročníků.

Výsledky svých terénních a archivních výzkumů zpracoval Pavel Popelka v mnoha studiích a článcích, ve třech objemných písňových sbírkách a v knize věnované jednomu z jeho ústředních badatelských témat – svatbě. Svoji vazbu na region, z něhož pochází, a letoru moravského Slováka prokazoval také jako dlouholetý člen Programové rady Mezinárodního folklorního festivalu Strážnice. Do duši strážnických diváků se zapsal několika výraznými, provokujícími pořady. Například v roce 1992 dostal (spolu s Danielem Lutherem) cenu za tvůrčí odvahu a umě-

lecky přesvědčivou aktuální prezentaci folkloru v pořadu *Všichni tam musíme*, další ceny získal za pořady *(Z)malování zbojníci. O jedné malé slovensko-moravské huncútské tradici* (1995 s D. Lutherem), *Do roka a do dna. Osudy, ostudy a písně při pití a o pití* (1999 s Jurajem Hamarem). Jako autor se účastní také folklorních festivalů na Myjavě, ve Východné, při jízdě králů ve Vlčnově na pořadech v domě č. 57, v Rožnově nebo na Horňáckých slavnostech.

Díky oslavencově aktivitě a invenci patří už mnoho let k činnosti uherskobrodského muzea přehlídka filmů s muzejní tematikou nazvaná Musaionfilm. O její užitečnosti by mohli podat svědectví muzejníci, kteří se zde v diskusích za přítomnosti profesionálů přibližovali tématům a realizaci videodokumentace jako součásti terénního etnografického výzkumu. I vlastních filmů natočil Pavel Popelka pěknou řádku a ty, které byly prezentované na festivalu Etnofilm Čadca, byly několikrát oceněné (2000, 2002, 2004, 2006, 2008). Ocenění si odnesl také s režisérem Petrem Hajnem mj. z festivalu etnografického filmu v Bělehradě v roce 2007 za film *Tanec před kamerou. Příběh Františka Pospíšila a mečových tanců*.



Svoji zálibu, ba dokonce cestovatelskou vášně spojil Pavel Popelka s lehkostí pera a dojmy z cest poznávacích i bujarých zpracoval v šesti knihách fejetonů, které on sám označuje za zábavnou literaturou s folklorním koloritem (*Cestopisy, místopisy, povahopisy. Putování životem aneb Smrt se rozcvičuje*, 2004; *Cestopády*, 2006; *(Z)povídání z cest*, 2006; *Rokem v dur i moll*, 2008; *Etiopie. Cestovní deník 28. 11. – 17. 12. 2009; 2010; Nech žije život živý*, 2017). Jeho publicistické vložky vykazují nejen cestopisné črty vydané knižně, ale také množství drobných článků časopiseckých a novinových, o kterých podává přehled již zmíněná bibliografie. Obraz jubilanta by nebyl úplný, kdybychom nezmínili Pavla Popelku básníka, jehož tvorbu reprezentuje knižně vydaná sbírka *Kalvados z červených jablek* (2009).

Jako muzejník a autor scénářů k výstavám si oslavenec váží mimořádného ocenění uděleného v roce 2013 v Krakově na zasedání ministrů kultury visegrádských zemí uherskobrodskému muzeu za podporu a rozvoj kulturní spolupráce visegrádských zemí (International Visegrad Prize for Year 2011). Jeho manažerská a autorská práce stojí za mnoha výstavami u nás i v zahraničí, včetně výstav, na nichž představil své fotografie. Jednou z nich byla výstava *Podoby víry u západních a jižních Slovanů. Po stopách cyrilometodějské tradice*, kterou v letech 2013–2016 mohli zhlédnout návštěvníci muzeí a galerií na mnoha místech (mj. Uherský Brod, Hradec Králové, Brno, Uherské Hradiště, Veselí nad Moravou, Skalica).

Po neúplném výčtu toho, co všechno Pavel Popelka dosud stihl, popějme tomuto pracovitému a múzou obdařenému člověku (který by prý bez možnosti jezdit na kole po kopcích a dolinách rodného kraje uměl) dobré zdraví a chuť do psaní a bádání i cestování. Nechť ten Pavelko ještě mnohé písně zazpívá a zagajduje pro svoji i naši radost!

Jana Pospíšilová
(Etnologický ústav AV ČR)

Výběrová bibliografie Pavla Popelky:

Knihy, edice

Příběhy v písních vyzpívané. Lidové balady z moravských Kopanic. Uherský Brod: Moraviapress, 1995.

Písně z Bystřice pod Lopeníkem v zápisech Zdeňka Kolaříka, Jana Miroslava Krista, Ivana Vernera, Františka Dobrovolného a Josefa Černíka. Ed. P. Popelka. [B. v.]: Hudební nakladatelství Kneifl, 1997.

Řečeno písní. Lidové písně ze Strání. Uherský Brod: Muzeum Jana Amose Komenského v Uherském Brodě, 2005.

Od věnečku k obálence aneb Co všechno kdysi znamenala svatba na Uherskobrodsku a Moravských Kopanicích. Uherský Brod: Muzeum Jana Amose Komenského v Uherském Brodě, 2011 (dotisk 2012).

Fašank. Festival masopustních tradic, 25 let. Strání 1987–2012. Strání: Obec Strání; Uherský Brod: Muzeum Jana Amose Komenského v Uherském Brodě, 2012.

Tanec Pod šable jako historický i poetický fenomén. Strání: Obec Strání, 2017.

Studie, kapitoly v knihách

Morální normy vesnického společenství ve vztahu k manželství. In: Frolec, Václav (ed.): *Životní prostředí a tradice.* Brno: Blok, 1975, s. 173–177.

Sezónnost uzavírání manželství, její vývojové tendence a příčiny. *Slovenský národopis* 24, 1976, s. 472–480.

Věno a jeho funkce při uzavírání manželství (na příkladě obce Strání na Uherskobrodsku). *Národopisné aktuality* 14, 1977, s. 85–98.

Využití matrik a statistických metod při výzkumu společenských jevů vesnické komunity. In: Frolec, Václav (ed.): *Současná vesnice. Teoretické, metodologické a kulturně-politické problémy integrovaného společenskovedního výzkumu.* Brno: Blok, 1978, s. 97–101.

Ekologie straňanského masopustního tance Podšable. In: Frolec, Václav (ed.): *Masopustní tradice.* Brno: Blok, 1979, s. 165–172.

Nositelé tradic v současné družstevní vesnici. *Muzeum a současnost* 2, 1979, s. 99–106.

Rodičovská autorita a uzavírání manželství v agrární komunitě na Uherskobrodsku. *Národopisné aktuality*, 16, 1979, s. 13–24.

Zvykové tradice a jejich nositelé na Uherskobrodsku. In: Frolec, Václav (ed.): *Revoluční proměny jihomoravského venkova.* Brno: Blok, 1980, s. 187–191.

Současný stav dětských jarních obyčejů a jejich místo v životě vesnice na Uherskobrodsku. In: Frolec, Václav (ed.): *Dítě a tradice lidové kultury.* Brno: Blok, 1980, s. 100–106.

Vliv sociální komunity na výběr partnerů v prostředí Moravských Kopanic a vesnice Strání. *Slovenský národopis* 28, 1980, s. 93–99.

Zvykové tradice a jejich nositelé na Uherskobrodsku. In: Frolec, Václav (ed.): *Revoluční proměny jihomoravského venkova.* Brno: Blok, 1980, s. 187–191.

Společenské funkce svatebního veselí a jejich místo v životě současné vesnice na Uherskobrodsku. *Národopisné informace*, 1981, č. 3, s. 90–100.

Sociální realita ve výročních obyčejích. In: Frolec, Václav (ed.): *Výroční obyčeje. Současný stav a proměny.* Brno: Blok, 1982, s. 74–80.

Erotika ve svatebním veselí. In: Frolec, Václav (ed.): *Svatební obřad (současný stav a proměny).* Brno: Blok, 1983, s. 66–76.

Sociální realita ve svatebních písních. *Národopisné aktuality* 20, 1983, č. 2, s. 89–100.

Svatební funkcionáři na Uherskobrodsku. *Studia Comeniana et historica* 13, 1983, č. 25, s. 138–143.

Tradiční morální normy vesnického společenství ve vztahu k svatbě a manželství. (Na příkladě materiálu z regionu Uherskobrodsko a moravských Kopanic). *Národopisné informace*, 1984, č. 3, s. 59–76.

Narození člověka na moravských Kopanicích. In: Frolec, Václav (ed.): *Čas života. Rodinné a společenské svátky v životě člověka.* Brno: Blok, 1985, s. 118–126.

Svatba v sociálním systému vesnice a sociální funkce svatebního veselí (na příkladě materiálu z Uherskobrodsko). *Studia Comeniana et historica* 16, 1986, č. 31, s. 84–97.

Trhy a obchod v Uherském Brodě. In: Frolec, Václav (ed.): *Venkovské město 1.* Uherské Hradiště: Slovácké muzeum, 1986, s. 89–92.

K typologii masopustních obchůzek na východní Moravě. In: Frolec, Václav (ed.): *Obřadní obchůzky.* Uherské Hradiště: Slovácké muzeum; Strážnice: Ústav lidového umění, 1988, s. 109–124.

Funkce a charakteristika svatebního písňového materiálu. *Studia Comeniana et historica* 19, 1989, s. 60–72.

Lidová kultura. In: Kapinus, Miroslav (ed.): *Strání. Vlastivědný sborník slovácké obce.* Strání: Obec Strání, 1992, s. 83–102.

K pojůmů průvod a pohřební průvod, jejich základní sociální a ceremoniální znaky. In: Tarcalová, Ludmila (ed.): *Slavnostní průvody.* Uherské Hradiště: Slovácké muzeum, 1994, s. 69–75.

Rostlinstvo v pověrečných představách na moravských Kopanicích. In: Tarcalová, Ludmila (ed.): *Magie a náboženství.* Uherské Hradiště: Slovácké muzeum, 1997, s. 103–109.

Erotika a morálka v předsvatebních a svatebních iniciacích na Uherskobrodsku a Moravských Kopanicích. In: Číhal, Petr (ed.): *Erotika v lidové kultuře.* Uherské Hradiště: Slovácké muzeum v Uherském Hradišti, 2017, s. 25–41.

Popularizační články

Vynášení Mařenky a obchůzka s jarním stromkem. *Malovaný kraj* 15, 1979, č. 2, s. 20–21.

Sociální realita v masopustních obyčejích. *Malovaný kraj* 17, 1981, č. 1, s. 16–17.

Svatební koláče na Uherskobrodsku. *Malovaný kraj* 17, 1981, č. 5, s. 17–18.

Vánoce na moravských Kopanicích ve vyprávění Josefa Lebánka. *Malovaný kraj* 21, 1985, č. 6, s. 16–17.

Zimní obyčeje ve Strání. *Malovaný kraj* 21, 1985, č. 6, s. 17–18.

Jarmarky a tarmarky ve vzpomínkách písmáků. *Malovaný kraj* 24, 1988, č. 5, s. 16–17.

Rostlinstvo v pověrečných představách moravských Kopaničářů. *Malovaný kraj* 24, 1988, č. 4, s. 18–19.

Masky v masopustních obyčejích. *Malovaný kraj* 25, 1989, č. 1, s. 20–21.

Santa Semana, studijní zájezd etnologického oddělení Masarykovy univerzity na Velikonoc do Španělska 30. 3. – 8. 4. 1999. *ZVUK*, jaro 2000, s. 76–81.

Obžaloba. *ZVUK*, jaro/léto 2001, s. 24–30.

Píseň jako pláč, život jako pověra. *ZVUK*, podzim/zima 2001, s. 26–31.

Draní peří. *ZVUK*, podzim 2003, s. 51–52; zima 2003, s. 43–44.

Rozjímání o čertech a Vánocích. *ZVUK*, zima 2003, s. 3–4.

Sázení brambor. *ZVUK*, jaro 2003, s. 47–50. Fašank ve Strání. *ZVUK*, jaro 2005, s. 64–65.

Ohlédnutí za svatým týdnem a ještě jeden týden k tomu. *ZVUK*, léto 2006, s. 71–75.

Slunovrat anebo též 85° Fahrenheitita. *ZVUK*, podzim 2006, s. 83–85.

Zločin a trest v lidové písni. *ZVUK*, podzim/zima 2010, s. 83–87.

- Magie, věštění a pověry ve vztahu k lásce, svatbě a manželství. *ZVUK*, podzim/zima 2011, s. 83–88.
- Kopaničářské Vánoce. *ZVUK*, podzim/zima 2014, s. 32–36.
- Zlá vojna. Z rukopisného deníku Aloise Guryči (1). *ZVUK*, jaro 1999, s. 23–27.
- Zlá vojna. Z rukopisného deníku Aloise Guryči (2). *ZVUK*, léto 1999, s. 17–19.
- Zlá vojna: Švec, láska a vánoce. Z rukopisného deníku Aloise Guryči (3). *ZVUK*, podzim/zima 1999, s. 13–17.
- Zlá vojna: Švec, láska a velikonoce. Z rukopisného deníku Aloise Guryči (4). *ZVUK*, jaro 2000, s. 22–25.
- Zlá vojna: Krev i život dejme! Z rukopisného deníku Aloise Guryči (5). *ZVUK*, léto 2000, s. 16–20.

Expozice

- Komenský lidstvu*. Stálá expozice pod záštitou UNESCO. MĚKUB, slavnostní otevření březen 1992 (zajišťování výroby).
- Rolnický dům a hospodářství*. Dům č. 57 ve Vlčnově, slavnostní otevření květen 1986 (autor expozice).
- Starožitnosti Uherskobrodská. Nejzajímavější sbírky muzea*. MĚKUB, od října 2002 (odborný poradce k etnografické části, zajišťování výroby).
- Vivat Comenius. Posel vzdělanosti, lidskosti a tolerance*. Comenius Museum Naarden, slavnostní otevření květen 2006 (odborný poradce, zajišťování výroby).

JAROSLAVU KRČKOVÍ K OSMDESÁTINÁM

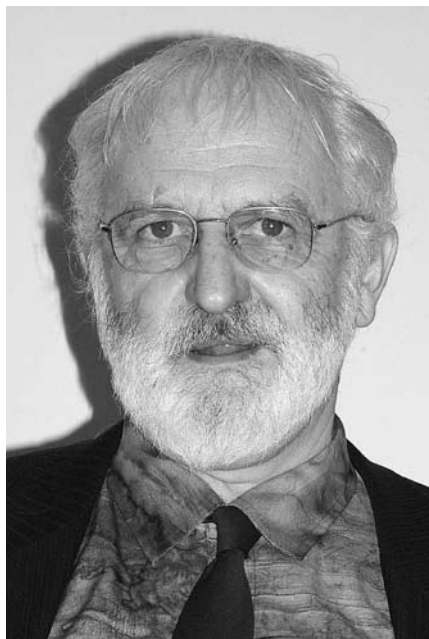
Hudební skladatel, dirigent, osobitý interpret, hudební režisér, spisovatel, sběratel a vydavatel lidových písní, skladatel a umělecký vedoucí několika vynikajících souborů, které měly a stále mají velký vliv na podobu českého folklorního hnutí od 60. let 20. století až do současnosti – tím vším byl a je letošní jubilant Jaroslav Krček. Narodil se 22. dubna 1939 ve Čtyřech Dvorech u Českých Budějovic. Podobně jako jeho dva bratři od dětství tíhnul k hudbě.

Sám zvládl základy hry na pianovou harmoniku, zapojil se do českobudějovických mládežnických orchestrů a brzy začal komponovat. Soustavné hudební vzdělání získal na Střední pedagogické škole v Českých Budějovicích, kde v roce 1959 absolvoval ve violoncellové třídě Václava Berana. Následně byl přijat přímo do třetího ročníku pražské konzervatoře, kde v letech 1959–1962 studoval dirigování u Bohumíra Lišky a kompozici u Miloslava Kabeláče.

Po absolutoriu působil Jaroslav Krček jako hudební režisér v Československém rozhlasu v Plzni (1962–1966) a hudebním vydavatelství Supraphon (1967–1975) a souběžně jako dirigent, sbormistr a umělecký vedoucí několika souborů. Především však pilně komponoval. Jeho autorská tvorba je rozsáhlá, osobitá a nepodléhající módním vlivům. Spojuje zdánlivě nespojitelné, totiž obdiv a respekt k historické i lidové hudbě a tvůrčí odvahu a novátorství. V letech 1974–2017 vytvořil devět symfonií, oratoria *Ve stínu kříže* (2005), *Ten který jest* (2009)

a *Za oponou času* (2013), operu *Šaty, jaké svět neviděl* (2010), melodramy, mše a instrumentální koncerty pro housle (1979), hoboj a harfu (1980), hoboj (2016) či violoncello a marimbu (2018). Kromě toho je autorem mnoha tanečních kompozic, baletů, dalších rozměrnějších instrumentálních, vokálních a vokálně instrumentálních skladeb, ale i děl komorních a instruktivních pro různá obsazení, zatím celkem 170 opusových čísel. Od konce 60. do 80. let experimentoval i s elektroakustickou hudbou (např. opera *Nevěstka Raab* – cena v mezinárodní skladatelské soutěži v Ženevě 1971) a dosud je vyhledávaným skladatelem hudby filmové, televizní, k rozhlasovým i divadelním hrám.

Od dob studií byl letošní oslavenec spjat s plzeňským rozhlasem. Uplatnil se zde jako hudební režisér, dirigent Plzeňského lidového souboru, a zejména jako autor hudebních úprav lidových písní. Spolu se Zdeňkem Bláhou, Zdeňkem Lukášem, Jiřím Temlem a spolužáky z Kabeláčovy kompoziční třídy Janem Málem a Janem Slimáčkem byl součástí tvůrčího centra, které zejména v 60. a 70. letech našlo v Plzni odpovídající institucionální zázemí a skvělé interprety z okruhu rozhlasového orchestru i z prostředí folklorního hnutí. Podobně jako u Z. Lukáše a částečně i Z. Bláhy se v osobě Jaroslava Krčka šťastně prolínaly profesionální skladatelská erudice s interpretační praxí folklorních souborů. Cenná byla i jubilatova znalost terénu. Osobně se podílel na sběrech lidových písní na Stašsku a Vimpersku. Brzy si vytvořil originální rukopis úprav zejména jihočeských lidových písní s důrazem na jejich převážně barokní původ. Krčkova barevná instrumentace citlivě využívá vedle základní smyčcové sestavy s flétnami a klarinetu moderní i historické strunné (harfa, cimbálek) i dechové (zejména dvouplátkové a někdy i nátrubkové) nástroje. V čistě smyčcovém obsazení jeho Malé muziky zase zavedl styl inspirovaný skřípkařskými (dyndáckými) sestavami z Horácka a jejich hrou „zplná“.



V Plzni byl Jaroslav Krček v letech 1962–1966 rovněž sbormistrem komorního pěveckého sboru Česká píseň, pro který také komponoval. V mezinárodních rozhlasových soutěžích Prix de music folkloric de Radio Bratislava získaly jeho snímky realizované Plzeňským lidovým souborem i jinými tělesy opakovaně hlavní cenu. S rozhlasovými studiemi v Praze, Plzni a Českých Budějovicích také dlouhodobě spolupracoval jako autor a moderátor hudebních pořadů.

V prostředí folklorního hnutí se Jaroslav Krček jako všestranný instrumentalista a upravovatel lidových písní uplatnil již během studia v Českých Budějovicích v souboru Úsvit. Pokračoval pak v pražském Souboru písní a tanců Josefa Vycpálka, při němž v roce 1959 založil již zmíněnou Malou muziku. Její vznik lze chápat jako výraz odklonu od prezentace českého folkloru podle sovětských vzorů směrem k jinému druhu (divadelní) stylizace i jako tvůrčí návrat k tradičním hudebně-tanečním formám a instrumentálním sestavám. Výsledkem střetu dobových koncepcí bylo v roce 1967 rozdělení Vycpálkoviců a vznik nové skupiny Chorea Bohemica. Teprve zde se mohlo naplno rozvinout novátorské pojetí dramaturgie, způsobu zpracování a interpretace české lidové hudby a tance. Jaroslav Krček s choreografkou Alenou Skálovou se v kongeniální spolupráci zaměřili na anonymní hudební a taneční projevy starších dějinných období, předložili vlastní uměleckou představu o profánní kultuře českého středověku a raného novověku (*Chorea et danza civilis* a *Chorea et danza rusticana* 1974, *Pražské vigilie* 1980), žánrový a tematický rejstřík folklorních souborů rozšířili o balady, legendy, originální zpracování obřadních písní a koled (*České legendy a zpěvy vánoční* 1970, *Jarní pastorek* 1980, *Vandrovali hudci* a *Zpěvy noci svatojánské* 1988), rehabilitovali na scéně městský folklor (*Úsměvy pana Lady* 1978, *Album písní lidu pražského* 1988) a jejich dílu nechyběly ani trefné přesahy do tehdejšího

dění ve společnosti (zejména *Bláznův den* 1971, *Lod' bláznů* 1983).

Přirozený umělecký vývoj a neúspěšná snaha o profesionalizaci souboru Chorea Bohemica dovedly v roce 1975 Jaroslava Krčka k dalšímu projektu s názvem Musica Bohemica. V něm působí dodnes jako dirigent a umělecký vedoucí a pro potřeby souboru dokonce sám vyrábí hudební nástroje. Se svým bratrem Josefem pro toto profesionální těleso napsali stovky úprav lidových písní, které byly pravidelně vydávány na hudebních nosičích. Musica Bohemica se však věnuje i historické, zejména barokní a klasicistní hudbě a premiérovala a natočila i řadu soudobých autorských skladeb, především z dílny Jaroslava Krčka. Podobně jako jeho plzeňské a později i pražské rozhlasové nahrávky také produkuje souborů Chorea a Musica Bohemica měla a má široký dopad na způsob práce nových tvůrčích generací s českou lidovou hudbou. Některé snímky Krčkových úprav, např. vánoční koledy, komplety nahrávek z Ritter-

sberkovy, Erbenovy nebo Weisovy edice lidových písní či repertoár písní a tanců z třicetileté války patří bez nadsázky do zlatého fondu české lidové písně.

Zájemcem o český folklor velmi dobře slouží i publikované hudebniny, např. *Myslivecké písně* (1981), *Vánoční písně z barokních kancionálů* (1990), *Lidové písně z repertoáru souboru Musica Bohemica* (1994), *Nad kolébku* (1994), *Tance 17. a 18. století* (1999) či *Český zpěvník* (s J. Peckou 2007).

Letos osmdesátiletý Jaroslav Krček stále úspěšně tvoří, diriguje významné orchestry a jako instrumentalista a zpěvák s nakažlivým zaujetím a láskou koncertuje se svým souborem Musica Bohemica. Obdivuhodná životní pouť je zkrátka v plném tvůrčím rozletu. Zbývá tak jen upřímné přání plného zdraví a radosti z každé nové umělecké i osobní výzvy a také poděkování za nesmrtelnou, hluboce inspirativní stopu v dějinách české hudby.

Zdeněk Vejvoda
(Etnologický ústav AV ČR)



Jaroslav Krček s niněrou. Foto Zdeněk Vejvoda 2005 (předchozí foto r. 2008)

ZA JIŘÍM TRAXLEREM (1946–2019)

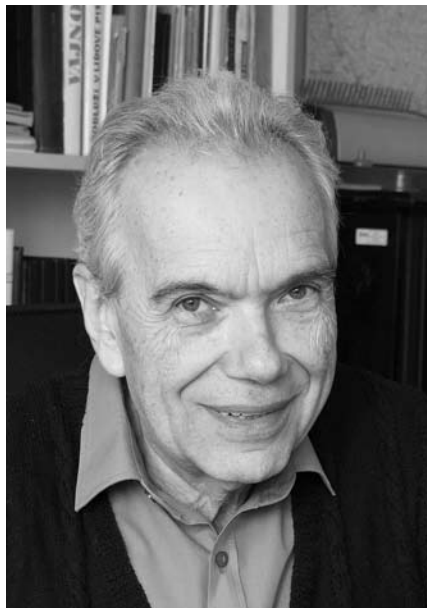
Těsně před Velikonocemi, 17. dubna letošního roku, zrovna na Škaredou středu, zemřel po těžké nemoci etnomuzikolog a hudebník, náš vzácný kolega a přítel Jiří Traxler. Není to tak dávno, co jsem mu na stránkách Národopisné revue (3/2016) věnoval jubilejní zdravotní k sedmdesátinám s podrobným přehledem jeho bohaté umělecké i odborné práce. Nyní nezbývá než vnitřně přijmout skutečnost, že Jirka už není všem hudebním nadšencům, přátelům a kolegům kdykoliv osobně či po telefonu připraven k radě a pomoci a že je řada i na nás, jeho žácích a pokračovatelích, splatit dluh, který jsme si u tak nezištného a vstřícného kolegy za léta bezděky vytvořili.

Jiří Traxler se narodil 30. srpna 1946 v Praze. Absolvoval etnografii a folkloristiku na Filozofické fakultě UK (1964–1968) a skladbu a zpěv na pražské Lidové konzervatoři (1969–1972). Poté až do počátku 90. let působil jako hudebník, zpěvák, ale také scenárista a autor hudby a písňových textů, člen oblíbených folkových souborů *Skiffle Kontra*, *Český skiffle* a *Žáci* (1965–1991) s originálním zaměřením na historické, lidové a zlidovělé písně a jejich ohlasy. Praktickou hudební činností si skvěle připravil pole pro vědecké zhodnocení tohoto repertoárového okruhu v roli badatele a editora, pracovníka v oddělení etnomuzikologie pražského Etnologického ústavu Akademie věd ČR (1994–2018; PhDr. 2002).

Pokud bychom měli z bohaté bibliografie Jiřího Traxlera jmenovat jen několik odborných prací, které pro českou hudební folkloristiku již nyní představují trvalou hodnotu, nelze opomenout v mnoha ohledech vzornou edici, dvoudílnou monografii *Písně krátké Jana Jeníka rytíře z Bratřic* (Praha 1999, 2010), výsledek autorova celoživotního zájmu o rukopisy tohoto oblíbence pražské salonní společnosti první poloviny 19. století. V poslední době Jiří Traxler spolupracoval

val na úspěšně komentované edici unikátního písňového repertoáru z počátku 20. století ze sbírky libeňského učitele Františka Homolky. Dosud byly vydány *Lidové písně z Prahy I–II* (s V. Thořovou a Z. Vejvodou; Praha 2011, 2013) a *Lidové písně z Podřipska I* (s V. Thořovou, Z. Vejvodou a L. Tyllnerem; Praha 2015). Zásadní podíl měl Traxler i na vzniku velkorysého oborového kompéria *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska* (Praha 2007), jako jeho spoluredaktor, jazykový redaktor a autor řady hesel. Další generace badatelů teprve ocení rozsáhlou příručku *Průvodce po pramenech lidových písní, hudby a tanců v Čechách* (s Lubomírem Tyllnerem a Věrou Thořovou, Praha 2015).

Bohužel postupující nemoc už Jiřímu nedovolila dokončit zamýšlenou monografii *Písně dvorů, krčem a vůbec* s podtitulem *Společenský zpěv české historie*. Také čtvrtý svazek homolkovské série (*Lidové písně z Podřipska II*) se bude muset obejít bez jeho trefných postřehů, pregnančních formulací, bezkonkurenční znalosti žánrů na pomezí



lidovosti a zejména léty vypěstované redakční zkušenosti.

Ze své bohaté umělecké práce nám Jiří Traxler jako autor a interpret zanechal navíc několik povídkových knih a básnických sbírek, nespočet hudebních úprav, desítky kvalitních scénářů a stovky zvukových a televizních záznamů. To vše ale nemůže nahradit zážitek z osobního setkání s Jiřím Traxlerem, výjimečným umělcem, pracovitým vědcem a publicistou, neokázalým, vstřícným a upřímným přítelem. Bude mně, všem kolegům i celému oboru už napořád moc chybět.

Zdeněk Vejvoda
(Etnologický ústav AV ČR)

KONFERENCE SIEF 2019 V SANTIAGU DE COMPOSTELA

Konference Mezinárodní asociace pro etnologii a folkloristiku (SIEF) patří k předním světovým setkáním odborné komunity. Letošní ročník s podtitulem „Track Changes: Reflecting on a Transforming World“ (Zachytit změny: reflexe měnícího se světa) se konal ve španělské Galicii, konkrétně v její kulturní metropoli a světoznámém cíli poutních cest Santiagu de Compostela. Kongres obsadil celý rozsáhlý areál jedné z fakult místní univerzity, neboť se jej zúčastnilo přes 800 odborníků z celého světa. Doprovodný kulturní program hostily další veřejné instituce města včetně moderního komplexu galicijského kulturního centra. Podobná akce se v Galicii konala poprvé, a těšila se proto patřičné pozornosti ze strany místních médií i politické reprezentace této autonomní části Španělska obydlené převážně lidem galicijské národnosti se vlastní kulturou i jazykem.

Již ze zvoleného tématu a programu konference bylo patrné, že si kladla za cíl vytvořit platformu k diskuzi nad závažnými problémy současné civilizace – mj. klimatickou změnou nebo vlivem digitálních médií a virtuální reality na proměnu

politiky a společnosti. Díky opravdu velkému množství panelů a účastníků bylo možno zhlédnout četné úzce zaměřené prezentace reflektující lokální specifika nejrůznějších světových regionů. Zazněly však i mnohé teoretické příspěvky promyšlejší koncepty uplatnitelné v širších souvislostech.

Spíše do druhé kategorie patřily klíčové přednášky významných hostů. Nad otázkou role emocí, zkušeností a pocitů v interpretaci vědecky ověřených faktů v době sílicího populismu a relativizace odborných znalostí se zamýšlela Susana Narotzkyová z Barcelonské univerzity. O politice vyrovnávání se s minulostí během rapidních změn na pozadí sociálních hnutí poté hovořil Tim Ingold z univerzity v Aberdeenu, který dospěl k názoru, že snaha vymazat minulost a přetrhat vazby s ní nevede k ničemu jinému než k zacyklení v kruhu, což ilustroval na velmi abstraktních příkladech z oblasti lingvistiky.

Coppélie Cocqová, profesorka evropské etnologie na univerzitě v Helsinkách, přednesla příspěvek reflektující souvislosti mezi virtuálním světem a možností zaznamenat vznik, vývoj a šíření narrativů. Kladla si přitom otázku, zda se humanitní vědy dokázaly adaptovat na výzvy digitálního světa a jsou schopny efektivně sledovat cesty a vývoj příběhů a představ rychle šířených pomocí moderních komunikačních nástrojů. Barbara Kirshenblatt-Gimblettová, profesorka na Newyorské univerzitě, následně program celého kongresu završila prezentací vlastních zkušeností s budováním židovského muzea ve Varšavě, aby zdůraznila význam paměťových institucí v dnešní měnící se době.

Konference hostila četné české a slovenské zastoupení badatelů (nejen) z oblasti etnologie. Zmínit lze např. prezentaci Martiny Pavlicové z Ústavu evropské etnologie FF MU, která představila roli lidové kultury v procesu českého národního obrození, přičemž se zaměřila zejména na činnost sběratelů folkloru z přelomu 19. a 20. století a jejich vliv na etablo-

vání folkloristiky jako vědecké disciplíny v českých zemích. Jiří Woitsch (Etnologický ústav AV ČR) a Karolína Pauknerová (Katedra filosofie a dějin přírodních věd PFF UK) nastílnili možnosti komunitní iniciativy ve snaze seznamovat veřejnost s vlastním kulturním dědictvím na případové studii z města Buštěhrad, J. Woitsch navíc přednesl i příspěvek představující ojedinělé snahy českých etnografů o rozvoj antropologicky orientovaného výzkumu v 60. letech 20. století a cesty, jakými se díky zmíněným aktivitám někteří badatelé dostali do hledáčku komunistické tajné policie. Nedílnou součástí konference tvořily projekce antropologických a etnologických filmů. Michal Pavlásek z Etnologického ústavu AV ČR uvedl svůj snímek „Masa“ zachycující experimentálním způsobem otázku migrace na tzv. balkánské trase sledovanou skrze osud věci – konkrétně záchranných vest.

Řadu odborníků ze zemí bývalého sovětského bloku přilákal panel reflektující aktuální vyrovnávání se se socialistickou minulostí střední a východní Evropy. Nesl název „Current images of socialism“ (Současné obrazy socialismu) a byl zaštitěn Janou Noskovou z Etnologického ústavu AV ČR ve spolupráci s kolegyněmi ze Slovenska a Estonska. J. Nosková zde prezentovala svoje zkušenosti se zapojením středoškolských studentů do výzkumu zaměřeného na vliv rodinné paměti při utváření představ nejmladší generace o socialismu. Další z organizátorů panelu, Ľubica Voľanská z Ústavu etnologie a kultúrnej antropológie SAV, ve svém příspěvku představila jeden z experimentálně budovaných bytových domů v Bratislavě a jeho roli při tvorbě lokální, ale i sociální, identity tamních obyvatel. Monika Vrzgulová ze stejné instituce seznámila posluchače s vlastním výzkumem zaměřeným na otázku autority učitelů v období socialismu a Marta Botiková z Katedry etnologie a muzeologie Univerzity Komenského v Bratislavě hovořila o každodenním životě žen a dívek v socialistickém Československu a Maďarsku. V panelu zazněl i příspěvek

Oty Poloučka z Ústavu evropské etnologie FF MU, který se zamýšlel nad možnostmi interpretace současné nostalgie po socialismu na venkově a kladl si otázku, zda vyjadřovaná nostalgie nesouvisí spíše s venkovskou identitou a hodnotami předávanými z minulosti.

Snaha otevírat na konferenci důležitá témata související s aktuálními světovými problémy korespondovala i s formou organizace konference – pořadatelé se snažili užitím recyklovatelných materiálů a distribucí občerstvení lokální proveniencí co nejvíce minimalizovat environmentální dopad celosvětově významné akce, jejíž organizační zajištění se zpětně jeví jako vydařené.

Oto Polouček

(Ústav evropské etnologie FF MU)

VÝSTAVA HANA PODOLSKÁ, LEGENDA ČESKÉ MÓDY

„Harmonie barev přírody, od jemné hry ranního slunce až k jednoduché skromnosti polního květu jest inspirace a tajemství mé práce. Architektura střihu, čistota linie, jednoduchost formy a dokonalost provedení – mým vyznáním. Soulad celku, uplatnění detailu – mou radostí a hodnota materiálu – mým předpokladem.“ Toto motto uvedlo výstavu, která se – počínaje srpnem loňského roku a začátkem roku letošního konce – stala doslova návštěvnickým hitem. Koncipovala ji Eva Uchalová, architektonické řešení bylo dílem Tomáše Džadoně, grafický design vytvořil Štěpán Malovec. V rámci tematických zájezdů směřovaly do Prahy davy žen, které si nechtěly nechat ujít příležitost spatřit vystavené exponáty a dovědět se více o pražské *haute couture*, o níž si mohly předtím udělat částečnou představu ze známých prvorepublikových filmů anebo z vyprávění svých (pra)babíček.

Expozice byla rozdělena do dvou výstavních sálů ve čtvrtém podlaží zrenovované budovy Uměleckoprůmyslového

muzea. Padesát modelů, naaranžovaných na krejčovských figurínách, mezi nimiž převažovaly především večerní róby a odpolední společenské šaty, si návštěvníci mohli prohlédnout hned v prvním sále v dlouhých prosklených vitrínách připomínajících obchodní výklady. Ostatní menší vitríny pak obsahovaly doplňky (klobouky, kabelky, slunečníky, rukavice), jakož i galanterní a krejčovské potřeby – patentky, knoflíky, špendlíky, nitě, centimetr, krejčovskou křidu, rádia, náprstky, soustavu nástrojů k šicímu stroji, kloboučnické potřeby, vzorníky drobných oděvních součástí, nahřívací a elektrické žehličky, polštáře na žehlení aj. V tzv. aktivní zóně, kde byla v metráži připravena většina základních tkanin (bavlna, plátno, vlna, hedvábí, brokát), se zejména děti mohly seznámit se základy krejčovského řemesla a ty nejjednodušší postupy si i vyzkoušet.

Poněkud méně uvážlivě bylo zacházeno s průvodním textem, obsahujícím základní mezníky života majitelky nejznámějšího a nejoblíbenějšího pražského salónu. Jeho umístění v nikách, vytvořených uměle mezi jednotlivými vitrinami, bylo bohužel příliš vzdáleno očím běžného návštěvníka, takže při umělém osvětlení se s ním mohli seznámit opravdu jen zrakově nejzdatnější. Rovněž tak popisky umístěné příliš nízkou u jednotlivých modelů nevycházely vstříc starší generaci.

Salón Hany Podolské (1880–1972), splňující všechny nároky na dokonalou krejčovskou práci, měl poměrně širokou klientelu. Jeho majitelka se neorientovala jen na nejmajetnější zákaznice, ale jejím cílem bylo uspokojit zákaznice různého společenského postavení a rozličných profesí. Modelový dům Podolské navštěvovala nejen Hana Benešová či hvězdy filmového plátna, ale při výjimečných příležitostech také učitelky, úřednice či prodavačky. Návrhářky salónu Hedvika Vlková a Hana Homolková vycházely ze znalosti francouzských módních trendů, dovedly je však přizpůsobit českému prostředí. Samozřejmostí byl výběr kvalitních látek a doplňků. Zatímco první salón ve

čtvrtém patře paláce Lucerna, do něhož se Podolská nastěhovala v roce 1915, byl ještě zařízen v klasicistním stylu, od roku 1931 úspěšná podnikatelka našla své stálé sídlo v novém paláci pojišťovny Rionione Adriatica di Sicurtà v Jungmannově ulici č. 38 (nyní 34). Interiér navrhl rodák z Dolních Kounic, architekt Jindřich Friedl (1900–1942), a to – jak vzpomíná Viktor Podolský „*ve velkém stylu, celý v šedém tónu, vitríny v bílém kovu, benátská zrcadla, růžový mramor, Kodetovo sousoší, denně čerstvé gladioly, zvláštní osvětlení pro denní i večerní atmosféru*“ (Večerní Praha 1991). V roce 1948 byl salón Hany Podolské znárodněn a pod názvem Eva byl zařazen do národního podniku Módní závody Praha. Bývalá majitelka v něm pracovala až do svého odchodu do důchodu v roce 1954.

Druhá místnost výstavy byla věnována fotodokumentaci v podobě dobových módních časopisů, upoutávek a reklam. Stěna věnovaná fotografickým salónům a známým tvůrcům v této oblasti zaujala vertikálně posunovanými panely, umožňujícími zhlédnout větší množství zvětšenin. Na prvním místě je zde uveden salón Carola, s nímž Podolská spolupracovala ve 20. letech. Bohužel se o něm zachovalo jen málo zpráv. Větší pozornost mohla být věnována dalším tvůrcům, mimo jiné např. Františku Drtikolovi, který se přechodně ve službách módního salónu věnoval také reklamní fotografii. Jeho snímky prozrazující specifickou práci se světlem zachycují ženu 20. let jako sebevědomou a dynamickou osobnost.

Na protější stěně sálu návštěvníci uvidí známé tváře stříbrného plátna. Podolská dokázala využít obliby nového média, které v oné době začalo výrazně ovlivňovat široké masy. Ženy jakéhokoli věku byly ochotny vyjádřit svůj obdiv k filmovým hvězdám, což se projevovalo snahou napodobovat jejich oblékání, účesy, gestikulaci i celkový životní styl. Podolská se prokazatelně podílela na výpravě čtyř filmů – *Zlaté Kateřiny* (1934), *Kristiána* (1939), *Katakomb* (1940) a *Maskované milenky* (1940), u mnoha

dalších se pak její autorství pouze předpokládá. Zejména v soudobých filmech si herečky pořizovaly kostýmy na vlastní náklady (pochopitelně po dohodě s režisérem!). Je tedy více než pravděpodobné, že mnohé z nich vznikly právě v salónu Hany Podolské. Totéž však platí i o divadle, na něž se na výstavě trochu pozapomnělo. Klientelu proslulého pražského módního salónu totiž tvořily vedle filmových hvězd Adiny Mandlové a Nataši Gollové také např. herečky Národního divadla Růžena Nasková, Jarmila Kronbauerová a Olga Scheinflugová. Bohužel ve stínu filmových hvězd, a to i podstatně menším formátem fotografie, zůstala operní zpěvačka Jarmila Novotná, která v kostýmu Violetty ve Verdiho opeře *La Traviata* proslavila nejen známý pražský salón, ale celé Československo jak v newyorské Metropolitní opeře (ta také ve svém fundusu vlastní její nákladný kostým), tak i na ostatních světových operních scénách. Toto opomenutí nakonec napravila sama Hana Podolská, když se v uváděném dokumentárním filmu zmiňuje o prvních uměleckých kružnicích budoucí operní divy, které mohla sledovat jako přítelkyně její rodiny.

Tento film z 60. let, v němž Hana Podolská zavzpomínala v přítomnosti redaktorky na svou profesi, je snad nej názornějším komentářem k výstavě, na jejíž přípravě se podílela řada institucí včetně Národní knihovny, Národního filmového archivu, Národního muzea, Archivu hlavního města Prahy, Masarykova ústavu aj. Mnoho exponátů bylo zapůjčeno ze soukromých sbírek, především z vlastnictví nejbližších příbuzných. Expozice jistě splnila očekávání mnoha žen. Byť se zabývala materiálem, který nesl punc exkluzivity, nezůstal ve své době bez vlivu na širší vrstvy, a to zejména městských žen. Určoval totiž zákonitosti oblékání, jež se vyznačovalo oceněním kvality a jistou mírou vkusu, tedy hodnotami, které si v sobě neseme i do dnešních dnů.

Marta Ulrychová
(Pízeň)

VÝSTAVA „MUŽ VE STÍNU“

Výstava o polozapomenutém a širší veřejnosti méně známém loutkáři by snad nemohla dostat příhodnější název. Gustav Nosek (1887–1974) je skutečně znám pouze úzkému okruhu loutkářské branže, zato jeho Hurvínek, který mimochodem v loňském roce oslavil své devadesátiny, provází děti již po několik generací. Výstava představující uměleckou dráhu významného plzeňského rodáka byla slavnostně otevřena v červnu loňského roku v plzeňském Muzeu loutek při příležitosti 33. ročníku festivalu loutkových a alternativních divadel Skupova Plzeň a konala se do konce kalendářního roku. Na její přípravě se vedle Archivu města Plzně, Muzea loutek, Západočeského muzea, Muzea Cheb, Divadla Alfa a za finanční podpory města a Nadace 700 let města Plzně podílela řada odborníků, z nichž na prvním místě uvedme autory scénáře Alenu Koudelkovou, Tomáše Pfeiffera a Pavla Vašíčka.



Z výstavy Muž ve stínu

Noskova loutkářská dráha začala již před 1. světovou válkou v loutkovém divadle Jesle, kde mimochodem působila řada členů Noskovy rodiny. K zálibě v loutkách jistě nemalou měrou přispěl i obor modeláře, řemesla, jemuž se Gustav, pokřtěný jako Augustin, vyučil ve Škodových závodech. Po válce se v oblíbeném plzeňském Loutkovém divadle feriálních osad (zal. 1913) seznámil s profesorem kreslení plzeňské realky Josefem Skupou, podle jehož návrhu vytvořil Gustavův strýc Karel typově svéráznou loutku Spejbla. Jeho jevištní premiéra se odehrála v roce 1920. Postupně si získával sympatie, chyběl mu však vhodný protějšek. V roce 1926 mu tedy Gustav Nosek navrhl a vyřezal spoluhráče – malého, hubatého Hurvínka. Postavička neposedného hošíka s koulícíma očima obutá do velkých dřeváků opět znásobila přízeň publika. Popularita scének, v nichž Spejblovy rodičovské kazatelské rady narážely na mírně a vždy roztomile vzdorujícího syna, vzrostla natolik, že se Josef Skupa v roce 1930 rozhodl založit vlastní divadlo, jehož se Gustav Nosek stal právoplatným členem, tentokrát již jako profesionál. Ještě téhož roku vytvořil podle návrhů Skupy a Jiřího Trnky Máničku, sám pak vyřezal psa Žeryka, jehož sám vodil a provázel štěkáním. Ve třicátých letech si divadlo získalo ohlas nejen u nás, ale i v zahraničí (hostovalo v Belgii, Rakousku, Jugoslávii, Lotyšsku, Estonsku a v Litvě). Toto šťastné období, na něž Nosek později vzpomínal jako na nejkrásnější období svého života, přerušila 2. světová válka. Po jejím skončení se Skupova a Noskova cesta nadobro rozešly. Noskova rodina odešla osídlvat pohraničí, kde našla nový domov ve Svatavě u Sokolova. V roce 1960 Nosek přesídlil do Chebu, kde – podobně jako za války v Plzni – vyřezával loutky pro amatérské loutkové soubory. Zde také roku 1974 skončila jeho životní pouť. Za svůj život vytvořil přibližně 650 marionet.

Plzeňské Muzeum loutek sídlící v třípodlažním historickém domě na hlavním

plzeňském náměstí patří svou stálou expozicí k nejnavštěvovanějším atrakcím města. Výstava o Gustavu Noskovi mohla v prvním patře volně navázat na panely věnované Loutkovému divadlu feriálních osad. Zatímco na chodbě mohli tvůrci umístit rodinné dokumenty (fotografie, deníkové zápisy), v hlavní místnosti se našlo dost prostoru pro prosklené vitríny s Novákovými marionetami. Na první pohled zaujaly zejména typově odlišené loutky, odpovídající hereckým „šaržím“ – Milovník, Švihák, Dědeček, Fouňa, Sedlák, anebo znázorňující zvířata (včetně humorně pojatého „obřího“ hmyzu) či pohádkové postavy, draka nevyjímaje. Většina z nich prozrazuje Noskův smysl pro humor a nadsázku (marioneta Paní Nováková, Majznerka apod.). Výstavou splatily Plzeň a Cheb dluh významnému tvůrci, jehož loutky budou k radosti dětí nadále žít, a to – doufejme – nejen v muzejních depozitářích.

Marta Ulrychová
(Plzeň)



Obě foto M. Ulrychová 2018

ZUZANA PANCZOVÁ: KONŠPIRAČNÉ TEÓRIE: TÉMY, HISTORICKÉ KONTEXTY A ARGUMENTAČNÉ STRATÉGIE. Bratislava: Ústav etnológie SAV a Veda, 2017, 155 s.

Přední slovenská etnoložka Zuzana Panczová se dlouhodobě zaměřuje také na fenomény současné populární narativní kultury, jejíž součástí fám a konspiračních teorie bezesporu jsou. Z jedné strany se nejedná o nějaké novinky, konspirační teorie známe už ze starého Říma, středověku i 19. a 20. století. Řada z nich vznikla spontánně, jiné byly vytvářeny na přímou politickou objednávku – připomeňme nacistickou a sovětskou propagandu. Rozdíl mezi dřívější dobou a současnou je především v rychlosti a reálném dopadu těchto fám a pseudopravd („paralelní“ či „alternativní reality“). Vznik a rozvoj internetu a následná exploze sociálních sítí totiž šíření čehokoliv dramaticky zrychlila, leckdy můžeme téměř hovořit o reálném čase, v němž se např. „pravda“ o 11. září 2001 ve Spojených státech amerických spolu s upravenými fotografiemi či krátkými filmy, popř. jinými „dokumenty“, po světě rozprostírá. Zatímco starší konspirační teorie, které se vydávaly knižně (známé *Protokoly sionských mudrců* z ruské dílny) a jejichž dopad byl „smysluplný“ až po velmi dlouhé době, dnešní sociální sítě umožňují pokrýt (včetně využití automatických překladačů) během několika dní prakticky celý svět. O to důležitější je věnovat konspiračním teoriím a fámám s nimi spojeným odbornou pozornost, aby různé alternativní „pravdy“ v populárním balení nakonec zcela nerozvrátily svět, tak jak jej známe. Ať se nám to dnes líbí nebo ne, žijeme v době, v níž je ústup celkové racionality u širokých skupin obyvatelstva i v nejrozvinutějších zemích stále více patrný.

Z výše zmíněných důvodů proto musíme kvalitně zpracovanou publikaci slovenské kolegyně jen uvítat. To, že se soustřeďuje na slovenské prostředí, ne-

ní na překážku, neboť situace v České republice je v podstatě totožná. Pochopit mechanismy vzniku, prostorového šíření a reálného vnímání teorií tohoto typu mezi „lidem“ dnes musí patřit k základům výzkumů současné narativy folklorního i nefolklorního původu. A že jde o interdisciplinární bádání se zapojením psychologie i sociologie, není snad ani nutné zdůrazňovat.

Autorka v úvodní kapitole vymezuje obsah užívaných termínů a pole, na kterém se její odborný zájem o problematiku konspirací pohybuje. Následuje stručnější oddíl „Výskum konspiračních teorií“ s přehledem základních podstatných odborných studií v tomto směru. Poté přechází k vlastní problematice fám a konspiračních teorií. Nejprve se pouští do historie (s přihlédnutím k území Slovenska), zmiňuje nejdůležitější události spojené se zkoumanou problematikou od středověku až do doby současné (zničení templářů, židovská spiknutí, zednáři atd.). Následně Zuzana Panczová nabízí pohled na analyzovanou

oblast očima folkloristy. Zde detailizuje místo, které výzkum fám a příbuzných útvarů ve slovesné folkloristice zaujímá. Připojuje základní charakteristiku a parametry s přihlédnutím k pojetí tradiční folkloristiky i aktuálních bádání nad tzv. současným folklorem (současná pověst apod.).

V dalších kapitolách autorka tak trochu opouští oblast folkloristiky a všímá si širšího kontextu výskytu a funkce těchto fám a teorií. Nejprve se soustřeďuje na vnímání konspiračních teorií jako jednu z poloh ideologických kampaní a bojů. Nutno podotknout, že přesně to je asi nejpodstatnější. Bez obvykle vyhrčeného ideologického základu a rámce by většina fám a teorií tohoto typu ani nevznikla, popř. by se jen obtížně a pomalu šířila a o dopadech na myšlení veřejnosti (lhostejno zda národní, či světové) by se dalo úspěšně pochybovat. Jednoduše řečeno – ideologové utvářejí, či se podílejí na vzniku a šíření mnoha konspiračních teorií, které po nějaké době zpětně ovlivňují, třeba jako tzv. veřejné mínění, ideologické trendy té které společnosti a tím i blízkou budoucnost. Např. různé antisemitské teorie vypouštěné konzervativními náboženskými a politickými kruhy na konci 19. a začátkem 20. století zpětně působily i na politiku liberálních proudů a výrazně je ovlivňovaly, ač to ve své podstatě tvůrci vůbec nezamýšleli.

Podobně jako každý jiný útvar slovesného folkloru i fám a konspirační teorie poté, co jsou jednou vytvořeny a vypuštěny, už žijí vlastním životem a nikdo s tím nic nenadělá. To autorka v podstatě dokládá v dalších kapitolách, kde hodnotí vztah zkoumané oblasti a fenoménu současné doby – internetu, s přihlédnutím k politickému extremismu, dále podtrhuje nejdůležitější tematické rámce těchto teorií (sionismus, svobodní zednáři, vztah Spojených států amerických a Západu a zbytku světa, migrační krize atd.). Vše autorka dokládá velmi vhodně zvolenými konkrétními příklady přímo ze světa „reálných“ konspirací.



Kapitola „Stratégie presviedčania a legitimizácie v konšpiračných teóriách“ je pak jakousi souhrnnou analýzou fungování principů, na kterých celý svět fám a konspirací stojí, včetně postřehů o způsobech, jakým se vysvětlují nelogičnosti či se vzájemně popírající skutečnosti objevující se v těchto teoriích včetně příkladů. Závěr knihy pak doplňuje předchozí text o podstatu „obránných strategií“ a dalších prvků této problematiky.

Publikace je dále doplněna odpovídajícím seznamem literatury a anglickým resumé.

Jaroslav Otčenášek
(Etnologický ústav AV ČR)

MONIKA VRZGULOVÁ: NEVYROZPRÁVANÉ SUSEDSKÉ HISTÓRIE. HOLOKAUST NA SLOVENSKU Z DVOCH PERSPEKTÍV. Bratislava: Ústav etnológie SAV a VEDA, vydavateľstvo SAV, 2016, 140 s.

Když se slovenská etnoložka Monika Vrzgulová v polovině 90. let 20. století stala členkou výzkumného týmu mezinárodního projektu zaměřeného na období holokaustu, s tématem se setkala poprvé. Problematika dosud tvoří hlavní náplň nejen její vědecké, ale i aktivistické práce – od roku 2005 odborně i koncepčně vede občanské sdružení s názvem Dokumentačné stredisko holokaustu. V posuzované knize shrnuje své poznatky získané dlouhodobým výzkumem, zaměřuje se na reflexi holokaustu ve vzpomínkách pamětníků i v současné slovenské společnosti a zamýšlí se nad přínosem, ale i úskalími metody orální historie pro dané téma. Na této kvalitativní metodě oceňuje její zaměření na subjektivní prožívání velkých dějin a důraz na přímý kontakt badatele s očitými svědky zkoumaných událostí. Jedním z významných faktorů ovlivňujících výslednou podobu rozhovoru s pamětníkem je jeho společenský kontext – tedy

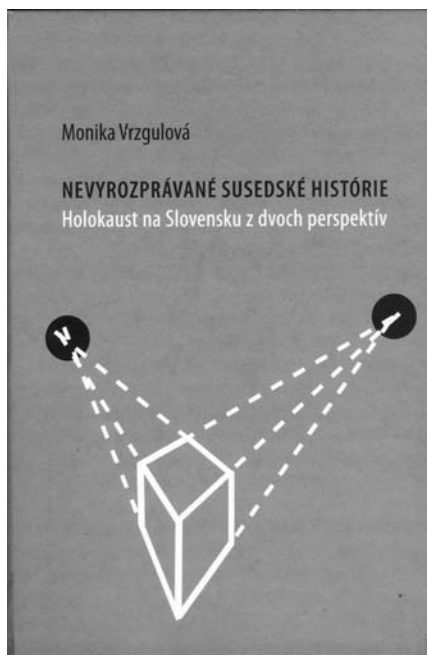
klima a okolnosti, za jakých se uskutečňuje. Ještě větší důležitost autorka přikládá celospolečenské diskuzi na dané téma. Ohledně vztahu k samostatnému slovenskému státu z let 1939–1945 se zformovaly dva proudy: zastánci prvního jsou vůči němu kritičtí a zdůrazňují, že šlo o totalitní politický systém, jehož představitelé nesou odpovědnost za genocidu části vlastního obyvatelstva. Druzí upozorňují především na pozitivita, která toto státoprávní uspořádání Slovákům přineslo.

V knize jsou představeny vzpomínky na holokaust ze dvou perspektiv: jednak obětí (židovských pamětníků), jednak diváků (jejich nežidovských sousedů – svědků, ale ne přímých aktérů událostí). Výzkum osob postižených holokaustem zaznamenal na Slovensku po listopadu 1989 konjunkturu, ale chyběly poznatky o tom, jak toto období reflektuje nežidovské obyvatelstvo. Proto se M. Vrzgulová roku 2011 zapojila do mezinárodního projektu nazvaného *Zločiny proti ľudskosti na civilnom obyvatelstve počas druhej*

svetovej vojny a financovanému americkou institucí United States Holocaust Museum. Jeho účastníci deklarovali svoje blízké, až přátelské kontakty se židovskými sousedy; více než polovinu z nich tvořili římsští katolíci, ale někteří náleželi k jiné církvi (evangelické, pravoslavné či řeckokatolické) a sami neměli v inkriminované době lehké postavení: „*Otec bol Rusnák, teda nebol katolík, a kvôli tomu boli problémy, boli sme nepriateľmi slovenského štátu, podobne i luteráni*“, vysvětloval muž narozený roku 1924. Respondenti z venkovského prostředí si pamatují na nemajetné židovské rolníky nebo drobné živnostníky, což relativizuje stereotyp o bohatých židech (slovo „žid“ autorka používá v celé knize s počátečním malým písmenem), jak tvrdila propaganda Hlinkovy slovenské ľudové strany (tzv. ľudáků) a jak se dodnes domnívá část majoritní společnosti.

Informace získané během výzkumů pomohly M. Vrzgulové vytvořit si poměrně komplexní přehled různorodých obrazů o prožitých událostech tak, jak si je uchovali ve vzpomínkách jednotliví pamětníci. Jsou průnikem faktů, jejich interpretací a v neposlední řadě i neverbálně vyjádřených emocí. Při práci s výpověďmi ji zajímal především jejich obsah a pro potřeby této knihy dělala tematickou analýzu – dělila je na menší úryvky, které dále zkoumala. Tímto způsobem pracující badatelé se životopisnými příběhy, sesbíranými metodou orální historie. Židovští a nežidovští respondenti reprezentují dvě skupinové paměti reflektující stejné historické období prizmatem vlastního zážitku. Oba pohledy mají specifickou výpovědní hodnotu, vzájemně se doplňují a jejich význam se zvyšuje průnikem vzpomínek nahlížených z různých pozic, které v daném historickém období pronásledovaní na jedné straně a přihlížející na straně druhé zastávali.

Vzpomínky jsou seřazeny chronologicky: meziválečné období, změny, které nastaly v důsledku politických událostí na přelomu let 1938/39, stupňování protizidovské politiky v období slovenského



státu (diskriminace, arizace, deportace) a nakonec situace přeživších po návratu do rodné země. Vzpomínání židovských narátorů na tzv. první československou republiku relativizuje v kladném smyslu to, co měli následně prožít, vždyť „*před holokaustom nemohlo byť naozaj zle*“. Hovořili o šťastném dětství v rodině a tolerantních vztazích ve společnosti. Ke změně došlo po vyhlášení autonomie Slovenska (6. 10. 1938) a velmi k ní přispěla všudypřítomná *ľudácká* protizidovská propaganda a oddělování příslušníků menšin od majority: „...*cez našu ulicu vo dne i v noci pochodovali gardisti* [členové Hlinkovy gardy; pozn. autorky] *a vykrikovali 'Češi peši do Prahy!' ... 'židia do Palestíny!'*“. A potom došlo na skutky vedoucí ke zbavení se „*odvekého nepriateľa slovenského národa*“. Prvním krokem byla arizace, vysvětlována jako „*prevzatie židovského majetku do kresťanských rúk*“, v jejímž rámci bylo zlikvidováno více než deset tisíc firem a dva tisíce dalších arizováno. Výzkum dobových dokumentů i vzpomínky pamětníků shodně potvrzují zájem podílet se na tomto procesu; přeživší židé často uváděli, že „svého“ arizátora dobře znali, byl to buď bývalý zaměstnanec, nebo konkurent v podnikání. Co se týče ochoty uvést konkrétní jména, nežidovští respondenti tak činili jen zřídka a často to po delším odmítnutí odmítli.

Výpovědi narátorů zachycují jednotlivé fáze deportací: od registrací (odvodů lidí ve věkové kategorii přibližně 15–30 let), přes domácí přípravu na transport, eskortování v doprovodu příslušníka Hlinkovy gardy až po shromáždění na sběrném místě. Opakují se vzpomínky na chování příslušníků majority, z nichž někteří se snažili o různé formy pomoci, například zařízení výjimky, udělované osobám potřebným pro veřejný chod státu, židům pokřtěným před 14. březnem 1939 nebo židovským partnerům ze smíšených manželství. I po deportacích se našel dostatek zájemců o židovský majetek – rabovalo se za bílého dne (třeba už hodinu po odchodu dosavadních

majitelů), kradlo se v noci, probíhaly také dražby domovního a bytového zařízení i předmětů denní osobní potřeby. Hovořit o dražbách, podobně jako o deportacích, nebylo pro nežidovské respondenty jednoduché: těžko hledali slova, pomalu skládali věty. Častým ospravedlněním lidí nakupujících na dražbách byla těžká sociální situace: „*Ktorí boli chudobni ľudze, to pokupili ... my ne ... to len z Hanušoviec Cigáni*“, vysvětlovala jedna z pamětnic. Když židé popisují svůj poválečný návrat domů, většinou vysvětlují, že v rozhodnutí vrátit se převažovala představa setkání s blízkými ve známém prostředí. Zároveň však hovoří o antisemitismu, a to často silnějším než v době jejich nedobrovolného odchodu, a vzpomínají také na další problémy, které doprovázely jejich návrat, protože jak na vládní úrovni, tak u jednotlivců (často bývalých sousedů) chyběla vůle vrátit zabavený majetek – mnohdy se nedostali ani do vlastních bytů a domů, o arizovaných firmách nemluvě. Většinou se na původní místo svého bydliště nevrátili a raději zvolili anonymitu většího města, kde lépe utajili svoji identitu, mnozí emigrovali. M. Vrzgulová upozorňuje, že ani jeden nežidovský narátor se nezamyslel nad svou spoluodpovědností za situaci během holokaustu či po něm a konstatuje, že slovenskou společnost „*ešte len čaká verejná kritická diskusia o holokauste na jej území a dôsledkoch, ktoré sú v nej dodnes prítomné*“.

Andrea Zobačová
(*Etnologický ústav AV ČR*)

PETR FREIWILLIG: OD MLÝNŮ K TOVÁRNÁM. VÝROBNÍ STAVBY NA FRÝDLANTSKU. Liberec: Nakladatelství Roman Karpaš RK, 2017, 168 s.

Autor, pracovník Národního památkového ústavu v Liberci, navázal ve své poslední publikaci, vydané v roce 2017, na řadu studií z industriálního dědictví na

území Libereckého kraje. Jeho současná práce kombinuje výsledky dlouhodobého terénního průzkumu s poznatky ze studia archivních pramenů a dokumentace. P. Freiwillic použil dostupné prameny, aby s jejich pomocí demonstroval problematiku předindustriální a průmyslové výroby na příkladu regionu Frýdlantska, jejich vývoj, vztah, a zejména přerod. Práce v základu vychází z disertační práce autora, vzniklé na katedře architektury Stavební fakulty ČVUT v Praze. Freiwillic přitom využil jak vydaných, tak i nevydaných pramenů (zejména archivů měst a firem), inventářů archivních pramenů i soukromých sbírek fotografií z fondů Severočeského muzea v Liberci; dokumentační fondy muzeí totiž bývají často odborníky opomenuty, popř. nejsou plně využívány k obdobně zaměřenému, zejména regionálnímu studiu.

Tematiku, které se ve své práci věnuje, autor rozčlenil do pěti různě obsažných kapitol, obsahujících ještě další podkapitoly či oddíly. Kromě důležitého úvodu, kde objasňuje především smysl a poslání práce, se P. Freiwillic věnuje i charakteristice zkoumaného území a dále formám protoindustriální textilní výroby. Jistou osu práce dle mého názoru představuje poslední (pátá) kapitola věnovaná surovinám a energiím a širším vztahům mezi užitím vodního kola a parního stroje a jejich dopadům na sledovanou problematiku. Důležitou součástí úvodních kapitol je autorův přínos (nazvaný několik poznámek) k poznání procesu protoindustrializace spojený s definicí základních pojmů. Freiwillic v úvodní části knihy též charakterizuje sledované území (někdejší panství a okres Frýdlant existující v letech 1850–1960), a to z hlediska historickosprávního a demografického vývoje. Neméně důležitá je i sídelní struktura daného území, která má několik charakteristických rysů – například německou kolonizační vlnu či novověká založení na rozparcelované dominiální půdě. Velmi zajímavý a výjimečný urbanistický počín na sledovaném území představuje v této souvislosti renesanč-

ní založení horního Nového Města pod Smrkem na počátku 80. let 16. století.

Ve čtvrté kapitole se autor zabývá podmínkami a základními předpoklady procesu industrializace a především (k charakteru regionu) organizací a formami protoindustriální textilní výroby (Frýdlantsko bylo součástí středoevropské plátenické oblasti). V části této kapitoly věnované surovinám se věnuje nejen významné těžbě cínových rud v regionu Nového Města pod Smrkem, ale ve větší míře také stavebním surovinám. V této souvislosti upozorňuje na významnou skutečnost, že poměrně značný počet vodních pil a obilních mlýnů na panství Frýdlant vytvořil významnou technickou základnu pro následnou industrializaci zkoumané oblasti. V této souvislosti je zajímavá názorná mapa rozmístění těchto technických objektů na panství Frýdlant ve čtyřech časových periodách od 14. do 18. století. Na závěr čtvrté a páté kapitoly jsou zařazeny příklady jednotlivých výrobních objektů vztahujících se k dané problematice (charakteristika, dějiny objektu, stručný stavební a technologický vývoj).

Jak již bylo výše naznačeno, stěžejní pátá kapitola řeší vztah vodního kola a parního stroje, jehož využití nabývá významu hlavně v druhé polovině 19. století. Jeho rozvoj podnítila zejména výstavba železnice. Autor se významně zabývá zrodem průmyslové krajiny jako součástí procesu přeměny krajiny a sídel. Za velmi přínosnou považují část kapitoly věnovanou kontinuitě výrobních lokalit (i jednotlivých výrobních staveb, které je vytvářely), především v této souvislosti pak výklad vázanosti těchto míst na vodní tok. Neméně důležitá je přeměna výrobních staveb v epoše industrializace, která – jak uvádí autor – přinesla vznik celé řady jednoúčelových staveb (viz příklady jednotlivých výrobních zařízení na závěr tohoto oddílu páté kapitoly). Mohlo by se zdát, že Freiwillig sice u výkladu sledovaných jevů v jednotlivých kapitolách zabíhá do podrobností a někdy hlubokého výkladu jednotlivých částí

problematiky, ale tento pohled je nutný pro pochopení vzniku některých procesů v rámci industrializace. Autor také dokládá zajímavý fakt jisté souvztažnosti mezi vznikem a rozšiřováním textilních továren na Frýdlantsku v 80. letech 19. století a plošným zakládáním nových cihlen. V rámci páté kapitoly jsou řešeny také nové architektonické (konstrukční) prvky, které významně přispěly k industrializaci, v tomto případě přímo k pokroku v mechanickém tkaní 19. století. Jde o přízemní sály se šedovými (pilovými) střechami. Z příkladů takto užitých střešní konstrukce je uvedena např. továrna na zpracování juty ve Višňově. Poměrně značnou skupinu výrobních objektů zařadil autor mezi tzv. kombinované výrobní stavby, sloučující v sobě jak jednoúčelové, tak víceúčelové stavby (mezi ně patří například i vodní mlýny, kde mlýnice je součástí obytné stavby). Velmi přínosná je i podkapitola „Stavební formy reakcí na zvyšování produkce“, k nimž patří zejména navyšování stávajících budov o další podlaží a jejich přestavba, jak je

demonstrována např. na změně obilního mlýna z roku 1651 v Poustce u Višňové na textilní továrnu, jejíž přestavba je datována rokem 1887. V závěru knihy se P. Freiwillig snaží odpovědět na zásadní otázky, zda změna výrobního způsobu probíhala v návaznosti na rozmístění a stavební podobu výrobních prostředků. Asi z pěti otázek se hypotézy a předpoklady potvrdily jen u dvou záležitostí – továrny vznikaly na protoindustriálních vodních dílech, areály postavené „na zelené louce“ vznikaly v návaznosti na dané železniční tratě (tento fakt se potvrdil ovšem jen zčásti).

Knihy je bohatě vybavena řadou starších černobílých fotografií, ale i četnými barevnými snímky dokládajícími současný stav i míru dochování výrobních objektů a jejich zařízení v regionu, obsahuje také četné reprodukce ikonografických dokladů stavebně-technické dokumentace, archivních pramenů, obsahuje také grafy a tabulky.

Publikace P. Freiwilliga přináší četné nové poznatky k procesu a dějinám předindustriální a průmyslové výroby na Frýdlantsku a objasňuje studium tohoto tématu též po stránce metodického přístupu. Této práci by měla být věnována pozornost zejména ze strany odborníků zabývajících se podobnou problematikou.

Lubomír Procházka
(Muzeum vesnických staveb
Vysoký Chlumec u Sedlčan)



JEAN R. FREEDMAN: PEGGY SEEGER. A LIFE OF MUSIC, LOVE, AND POLITICS. Urbana – Chicago: University of Illinois Press, 2017, 368 s. – **PEGGY SEEGER: FIRST TIME EVER. A MEMOIR.** London: Faber and Faber, 2017, 450 s.

Knížní řada illinoiské univerzity Huda v americkém životě zachycuje odpovídající životopisy, období, žánry i profese. Na životopisu Peggy Seegerové

(nar. 1935) pracovala americká folkloristka a etnomuzikoložka Jean R. Freedmanová podle svých slov osm let. Postihnout život umělkyně, která je dodnes aktivní, nebylo nijak lehké. Autorka vedle podrobných informací ze soukromého i profesního života Seegerové poskytuje vzhled do života lidí kolem ní: rodičů (otec etnomuzikolog Charles Seeger, matka Ruth C. Seegerová, skladatelka vážné hudby a pianistka), sourozenců (mj. starších bratrů – písničkáře Pete Seegera a multiinstrumentalisty Mike Seegera), manžela (skladatel, divadelní režisér a zpěvák Ewan MacColl) a mnoha osobností z období folkového revivalu v USA a Velké Británii. Chronologické řazení ozvláštňuje v polovině knihy tematická kapitola „What Is a Folk Song?“ (Co je lidová píseň?) a uzavírá poslední kapitola s názvem „What Is a Folk Revival?“ (Co je folkový revival?). Publikaci doplňuje fotografická příloha a více než šedesát stran poznámkového aparátu. Sama Seegerová je s knihou velice spokojena a jak píše ve svých pamětech (které vyšly několik měsíců po vydání životopisu), používá životopis jako referenční příručku.

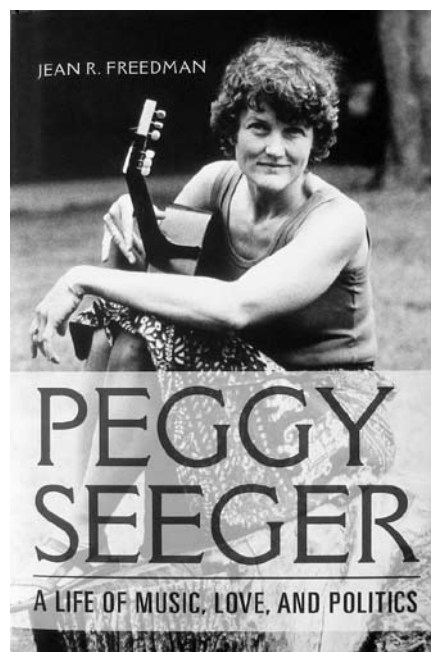
Přiznám se, že jsem četla obě knihy zároveň. Data a fakta z první knihy oživují osobní vzpomínky a pocity z druhé knihy. To, jak se Peggy Seegerová dostala k lidovým písním, je velice netypické. Nevydávala se za nimi do terénu (to dělal její otec), ale většinu z nich slyšela doma. Její matka si v době hospodářské krize přivydělávala přepisem sesbíraných lidových písní pro archivy Kongresové knihovny. Peggy matce pomáhala už jako školačka. Všechno se naučila z opakovaných poslechů a rozepisování písní. V rodině se pravidelně muzicírovalo, děti chodily do piána a samy se naučily na další nástroje (na kytaru, pětistrunné banjo, akordeon, autoharfu, apalačský dulcimer). Na návštěvu přicházeli písničkáři, lidoví zpěváci a sběratelé, známá je i pomocnice v domácnosti Seegerových, která zpívala vlastní písničky.

V roce 1955 se Peggy Seegerová jako vysokoškolačka dostala do Evropy, ale to už ji více než studium zajímalo hraní na banjo a kytaru, zpívání a skládání vlastních písní. Po řadě dobrodružství zakotvila v Anglii a později dokonce přijala britské občanství. Stala se jednou z protagonistek folkového revivalu, natáčela pro rozhlas, televizi, gramofirmy, vystupovala v klubech. Na tři desetiletí spojila svůj profesní a osobní život s Ewanem MacCollem. Z dnešního pohledu je asi nejvýznamnější série jejich „Rozhlasových balad“, kterou natáčeli s režisérem Charlesem Parkerem pro BBC. Jde o hodinové pořady na aktuální témata, kritické sociální dokumenty s původní hudbou. Každému pořadu předcházela několikátýdenní terénní výzkum; autoři se vydali za horníky, železničáři, rybáři, stavbaři dálnice, za kočovníky, mládeží, za boxery, dokonce i za oběťmi obnvy. Část natočených rozhovorů použili přímo (což bylo v té době revoluční), podle části z nich složil MacColl písničky (někdy i s použitím

autentických vět z rozhovorů), pořad doplnili zvukovými efekty. Peggy se postarala o notové záznamy, instrumentaci, aranžmá, doprovod, také psala vlastní písně. Interpretačně se podíleli i jiní tehdejší lidoví a folkoví muzikanti. Hned první pořad, *Balada o Johnu Axonovi* (podle jména železničáře), měl v roce 1958 ohromný pozitivní ohlas a získal cenu v mezinárodní rozhlasové soutěži. *Balada o kočovnících* z roku 1964 byla poslední, další natáčení BBC zastavila z finančních důvodů. Všechny osm „Rozhlasových balad“ je dnes k dispozici na CD u Topic Records, některé jsou dostupné na YouTube. Jejich poslech přináší i po letech silný emotivní zážitek. Platí zde asi to, co kdysi řekla sama Seegerová, že při interpretaci písně není důležitý zpěvák či zpěvačka, ale píseň sama a prožitek z ní.

Pro folkové hnutí v Anglii na přelomu 50. a 60. let 20. století byla důležitá existence klubů. Dozvídáme se, jak se v nich „zpívalo od podlahy“ – to se v první řadě pod pódiem usadili kytaristé, stejně si naladili a pokoušeli se hrát společně s písničkářem na pódiu. MacColl a Seegerová pořádali tematické večery, kdy vystupující směli zpívat jen písně a balady na dané téma, na jiných večerech předváděli účastníci písně, které v týdnu sesbírali či natočili v jiném regionu. Po kolektivní kritice došlo krátce i na zákaz interpretace písně odjinud – zpívat francouzskou, skotskou nebo americkou píseň mohl jen ten, kdo se v dané lokalitě narodil. Mladé folkové hnutí se profilovalo pokusy a omyly, experimenty i zákazy.

Životopis Peggy Seegerové má v podtitulku tři slova: hudba, láska a politika. S láskou na první pohled souvisí píseň, kterou MacColl složil v roce 1957 o Seegerové a z níž se později stal mezinárodní hit *The First Time Ever I Saw Your Face* (Když jsem poprvé viděl tvou tvář – od roku 1973 máme i českou verzi v podání Karla Gotta). V roce 2017 Seegerová použila citát z této písně i v názvu svých pamětí.



Politika byla v rodině Seegerových vždy záležitostí osobního postoje. Peggy Seegerová byla tichá a hodná dívka, žádná rebelka, možná jen pod vlivem přátel svého bratra Pete Seegera víc zvědavá. V roce 1957 byla se skupinou amerických umělců na Mezinárodním festivalu mládeže a studentstva v Moskvě. Ve Velkém divadle (Bolšoj teatr) hrála s kolegou Guyem Carawanem americké písničky, a protože se na univerzitě učila rusky, vystoupení i konferovala. Využila mimořádného pozvání čínské vlády a z Moskvy odjela s několika dalšími umělci na měsíc do Číny. Cestou zpět sama zamířila do Polska, kde chtěla vystupovat v klubech, ve válkou zničené zemi ale málem zemřela na zápal plic a nakonec ji odtud vyhostili. Jako zralá žena se Peggy Seegerová věnovala a věnuje ve svých písních sociálním otázkám, ekologii a postavení žen ve společnosti. Po smrti MacColla v roce 1989 se na nějakou dobu vrátila do Spojených států amerických (kde koncertovala a vyučovala), pobývala na Novém Zélandu, v současné době působí opět v Británii. Vystupuje jak sama, tak se svými syny či vnuky.

Zdá se, že hudba byla a je v životě P. Seegerové vždy na prvním místě. Její diskografie obsahuje téměř stovku titulů. Zpívá a hraje na všemožné nástroje, nejvíc na pětistrunné banjo a kytaru. Jsou to písně americké lidové, tradiční dětské písně, dále lidové a folkové písně, které natáčela se svými sourozenci a přáteli, písně, které napsala pro filmy, divadlo a rozhlas, nejrůznější balady a písně z Britských ostrovů, které natáčela s MacCollem, a vlastní písně. Zatím poslední autorské album Seegerové, *Everything Changes*, je z roku 2014. V závěru životopisu Peggy Seegerové zdůrazňuje J. R. Freedmanová, že hnacím motorem umělkyně bylo vždy napětí mezi tradicí a inovací, míchání starého s novým, jež bylo ve výsledku jak překvapující, tak důvěrně známé.

Irena Přibyllová
(Klobouky u Brna)

ZUZANA JURKOVÁ: ROMŠTÍ HUDEBNÍCI V 21. STOLETÍ. ROZHOVORY S OLGOU FEČOVOU, JOSEFEM FEČEM, PAVLEM DIRDOU A JANEM DUŽDOU = ROMANI MUSICIANS IN THE 21ST CENTURY: INTERVIEWS WITH OLGA FEČOVÁ, JOSEF FEČO, PAVEL DIRDA, AND JAN DUŽDA. Praha: FHS UK, 2018, 118 stran.

Kniha české etnomuzikoložky Zuzany Jurkové seznamuje čtenáře s několika výraznými osobnostmi romské hudební scény. Prostřednictvím vyprávění samotných narátorů (v rozhovorech vedených autorkou i dalšími tazateli) pojednává o čtyřech představitelích specifické minoritní hudební kultury v Čechách a přibližuje je nejen jako aktivní muzikanty, ale i jako ty, kdo tuto hudební kulturu každý odlišným způsobem předávají. Kritériem výběru byla dle Z. Jurkové skutečnost, že jednotliví hudebníci jsou reprezentanty určitého typu. Setkáme se tu tak se čtyřmi odlišnými postavami, od vyučující romských písní nejen v nízkoprahových klubech (Olga Fečová) až po výrazného profesionálního multistylového hudebníka (Josef Fečo). Osobnost Pavla Dirky ukazuje aktivního účastníka „chvál“ v charismatických církvích a závěrečný rozhovor s absolventem romistiky Janem Duždou přibližuje

žije uvažování vzdělaných a integrovaných Romů.

Svým rozsahem i charakterem se kniha ocitá na pomezí literatury pro užší odbornou veřejnost a publikace, jejímž cílem je přispívat k popularizaci oboru dodnes u nás stále do značné míry neznámého anebo přinejmenším nejasně a rozporuplně vnímaného. Kniha otevírá momentka z hudební události, konkrétně z jubilejní oslavy spolku Olgy Fečové *Čhavorikano luma* (Dětský svět). Fotografie má za cíl přiblížit čtenářům atmosféru romských oslav, při nichž stěžejní roli hraje aktivní participace takřka všech účastníků na hudbě, zpěvu i tanci. Hudba je tu tak představena jako symbolická reprezentace komunity a patrně nejvýraznější prvek romské kultury, který působí pozitivně jak uvnitř menšiny, tak i navenek vůči majoritě. Autorka tu při té příležitosti na názorném příkladu též osvětluje participační a prezentační model „muzicírování“ amerického etnomuzikologa Thomase Turina. Byť jsou momentky z hudebních událostí v etnomuzikologické literatuře takřka obligátní součástí textů, čtenářsky přívětivější by možná bylo zařazení snímku až po úvodu objasňujícím autorské cíle, rozvržení knihy, teoretický rámec i metodologii, což je do značné míry naplní po momentce následující kapitoly „Setkávání v rozhovorech“. Teprve ta poskytuje jistý teoretický kontext a ukazuje, jak lze v úvodu popisované události, jednotlivým vyprávěním i jejich obsahům rozumět (což ocenit nejen studenti a odborná veřejnost).

Samotné rozhovory se čtyřmi představiteli „romské hudební scény“ tvoří těžiště publikace. Co všechno si lze pod tímto – jak sama autorka píše – „vágním“ výrazem představit, není konkrétně specifikováno. Podobně jako u slovních spojeních typu „židovská hudba“ se i v tomto případě ocitáme před barvitou realitou dneška: v České republice i v zahraničí se lze samozřejmě setkat jak s hudbou vytvořenou i provozovanou Romy, tak s interpretacemi původně romského re-



pertoáru neromskými muzikanty, anebo neromskou hudbu provozovanou i poslouchanou Romy. Na druhou stranu je třeba dodat, že řada definic se v konfrontaci s živou realitou zkoumaného terénu nezřídka ukazuje být limitující. Proto lze jistě uvítat, že takto zprostředkovaná vyprávění narátorů odhalují jejich individualitu v konkrétních kontextech pracujících a tvořících jednotlivců, členů rodin a nositelů osobitého uvažování i jednání.

Na první pohled se kniha může jevit jako poněkud „insiderská“ – čtenář zcela neznalý romské hudební scény může cítit potřebu vracet se opakovaně k úvodu, anebo si doplnit informace z jiných zdrojů. Každý rozhovor je uveden stručným nastíněním toho, co v něm přímo nezaznělo a naznačuje buď autorčin vztah k narátorům, anebo kontext, v němž rozhovor vedli studenti. Pouze v případě Josefa Feča jsou uvedeny dva externí internetové odkazy k dalším informacím o jeho aktivitách. Dle mého názoru by nebylo na škodu zařazení vyváženějších a obsáhlejších medailonů jednotlivých osobností. Přímé zprostředkování hlasu narátorů bez jejich detailnější analýzy a interpretace může představovat limitující, ale i obohacující aspekt současně: je na čtenáři, aby si sám utvořil náhled a interpretoval životní příběhy i množství velmi zajímavých skutečností, které z vyprávění narátorů vyplývají.

Metodologicky se kniha inspiruje orální historií: tazatelé se tu soustřeďují na celkový životní příběh narátorů, přesto je v rozhovorech patrná i polostrukurovanost, neboť etnomuzikologické zkoumání se soustřeďuje především na hudební aktivity, byť zde jsou sledovány s jasnou snahou o zasazení do celkového kontextu životopisné linie. Z metodologického hlediska by však stálo za bližší objasnění, jakým způsobem probíhaly ty rozhovory, u nichž jsou uvedeni dohromady i více než tři tazatelé. Zatímco dva rozhovory vedla sama autorka, na ostatních se podíleli také studenti. Jejich

zapojení do přípravy publikace je jistě cenným a žádoucím příspěvkem v rámci akademické literatury. Čtenář však může uvažovat nad tím, zda a jakým způsobem se tazatelé v pokládání otázek střídali (pak by bylo dobré každou otázku specifikovat iniciálami tazatele), do jaké míry byly otázky předem určeny a nakolik vyplynuly z probíhajícího vyprávění a do jaké míry jsou rozhovory redigovány. Zajímavostí by bylo i hlubší zohlednění reflexe přípravy i průběhu rozhovorů z hlediska tazatelů.

V neposlední řadě je nutné ocenit dvojjazyčné pojetí knihy, český text se objevuje paralelně s anglickým zněním. Několik v textu se vyskytujících reálií známých pouze českému čtenáři by bylo vhodné objasnit ve formě stručných vysvětlivek pod čarou. Jestliže je ale jedním z cílů antropologicky laděné etnomuzikologie zprostředkovat hlas těch, kteří by jinak nebyli vyslyšeni, pak tato publikace daný cíl naplňuje: slova výrazných osobností českých romských hudebníků jsou díky anglické verzi zprostředkována daleko širšímu okruhu čtenářů.

*Zita Skořepová
(Etnologický ústav AV ČR)*

**LUKÁŠ PALEČEK: VĚZNICE BORSKÁ.
Plzeň: Starý most, 2018, 184 s.**

Kromě pivovarnictví a Škodových závodů zaznamenala Plzeň v druhé polovině 19. století ještě jedno prvenství. V roce 1878 byla v blízkosti města otevřena nejmodernější věznice v celé rakousko-uherské monarchii. Pokud turista přijíždějící do Plzně od Klatov není obeznámen s historií města, může si tuto monumentální stavbu splést s poněkud střízlivější zámeckou architekturou, anebo dokonce (byla jsem skutečným svědkem!) i s hotelem. Lukáš Paleček, bývalý pracovník vězeňského archivu, vytvořil na téma „Bory“ přehledovou práci, v níž se pokusil obsáhnout základní informace

o stavbě tohoto zařízení a jeho fungování v různých časových etapách. Kromě souvisejících historických dat a technických parametrů věnoval podstatnou část stránek nejznámějším vězňům, útekům, represáliím politických vězňů a organizaci personálu. Závěrem nezůstala nepovšimnuta ani zajímavá místa v bezprostředním okolí či s nimi související významné události.

Podle úvodní kapitoly věnované stavebnímu vývoji byla stavba mužské trestnice zahájena v červenci 1874 a do provozu uvedena téhož měsíce o čtyři roky později. Na státem projektované trestnici se podílela řada podnikatelů z celé monarchie. Stavba o rozloze 9,5 ha byla ve své době výjimečná svým paprskovitým uspořádáním křidel na půdorysu osmicípé hvězdy. Křídla se sbíhala do centrální haly završené kupolí, odkud pak bylo možné ve všech patrech kontrolovat jednotlivé trakty. Součástí celého vězeňského komplexu byly obytné a administrativní budovy, nemocnice, kaple, technické zázemí, v neposlední řadě i hřbitov. Za použití technických výkresů, dobových kreseb a fotografií autor udává přesné původní parametry křidel, podrobně popisuje zásobování vodou, kanalizační, vytápěcí i ventilační systémem a plynové osvětlení. Takto si všímá všech stavebních změn, jimiž komplex za 140 let své existence prošel. Dozvíme se například, že průhledy z centrální haly byly zamezeny částečným nebo úplným zazděním pater mezi někdejšími ochozy, v případě jednoho z křidel dokonce zazděním průhledového otvoru v celé jeho výšce. V 90. letech 20. století došlo k modernizaci a celkové rekonstrukci vybavení, v důsledku výstavby silnice 1/27 vedené v těsném sousedství věznice pak k demolici některých vnějších objektů. V roce 2003 byla zahájena oprava fasád, které v roce 2016 dostaly původní okrovou barvu.

V následujících kapitolách autor soustředil pozornost na fungování věznice, domácí řád a stručnou historii poměrů včetně stravování, pracovních povin-

ností a vzdělávání odsouzených, vše opět za pomoci dobové fotodokumentace. V kapitole *Nejslavnější vězni* zde jako první figuruje Alois Rašín, jeden z 33 omladinářů, kteří si odpýkávali tresty v samovazebním křídle. Ačkoliv omladináři měli oproti „kriminálíkům“ některé drobné výhody, jejich pobyt na Borech nebyl nikterak idylický. Trest byl zostřen měsíčním nebo čtvrtletním postem, některým z nich i tvrdým ložem a temnou komorou. Občas se zahlédli na chodbě nebo při vycházkách, nesměli mezi sebou komunikovat. Protože byli zbaveni pracovní povinnosti, vazba je neodvážela od duševní práce – Rašín se věnoval studiu angličtiny, Karel S. Sokol tajně řídil svou redakci, S. K. Neumann zde napsal první básnickou sbírku *Nemeses bonorum custos*. Mnozí však záhy pocítili následky v podobě zdravotních problémů, včetně psychických poruch. Jindřich Heller, který spolu s Rašínem, Josefem Škábou a Aloisem Tučkem trávil Vánoce 1894 ve společném nemocničním pokoji, v průběhu výkonu trestu dokonce zešlél a skončil v ústavu choromyslných.

V lednu 1929 byl zatčen a za velezradu a špionáž k trestu odnětí svobody na 15 let odsouzen Vojtěch Tuka. V roce 1837 byl podmíněčně propuštěn a dopraven z pankrácké věznice do Plzně, která byla určena jako místo jeho internace. Bydlel v jednom z domků dozorců před trestnicí a pracoval v kanceláři trestnice a u Krajského soudu v Plzni. Na nátlak slovenských politiků byl v říjnu 1938 propuštěn, odjel na Slovensko a vzápětí rychle vstoupil do politického života.

Z politických vězňů období druhé světové války autor uvádí plzeňského novináře a významného sociálnědemokratického politika Luďka Pika, dále loutkáře Josefa Skupu, z poválečných let naopak člena protektorátní vlády, právníka a politika Jaroslava Krejčího nebo generála wehrmachtu, diplomata a malíře Rudolfa Tousainta. Velkou pozornost autor věnuje diviznímu generálu

Heliodoru Píkovi, který na Borech strávil poslední dny svého života. Byl jediným vězněm popraveným v borské věznici. Nejhorší období působnosti tzv. bicího komanda zažil v borské věznici letec v hodnosti Air Marshal v RAF Karel Janoušek, odsouzený k 18 letům těžkého žaláře, v roce 1950 pak hokejoví mistři světa Bohumil Modrý, Gustav Bubník, Stanislav Konopásek, Václav Roziňák, Vladimír Kobranov, Josef Jirka, Zlatomír Červený, Jiří Macelis a Přemysl Hajný. Poslední kapitoly knihy jsou věnovány Václavu Havlovi a Dominiku Dukovi, odsouzenému roku 1981 za maření státního dozoru nad církvemi. Jméno posledního uvedeného vězně Jiřího Kajínka se v publikaci objevuje několikrát, jednak v souvislosti s jeho pobytem coby vězně, jednak v souvislosti s nájemnou vraždou v zatáčce nedaleko věznice.

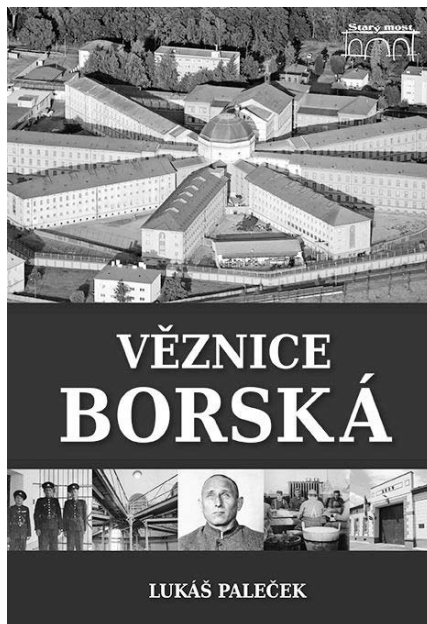
V další části se autor zabývá organizačním členěním personálu, který zůstal od založení trestnice po první poválečná léta téměř nezměněný. Vyzdvihuje zde zejména působení Františka Kočího, který byl v letech 1923–27 pověřen říze-

ním věznice. V době tzv. první republiky nastoupilo do řad dozorců a úředníků množství bývalých československých legionářů, kteří zde sloužili až do druhé světové války, poté vznikl z příslušníků vězeňské stráže a úředníků jednotný Sbor uniformované vězeňské stráže, který byl po únoru 1948 podroben čistkám. Po tzv. borském případu (1950) byl exemplárně popraven strážmistr Čeněk Petelík, další dozorcí byli krutě potrestáni. V roce 1952 se vězeňství převedlo do působnosti Ministerstva národní bezpečnosti a z dosavadních zaměstnanců se stali příslušníci Sboru národní bezpečnosti. V roce 1965 pak vznikl nový Sbor nápravné výchovy.

V posledních kapitolách si autor ponechal prostor pro zajímavá místa v okolí věznice. Čtenář, který se v Plzni dobře neorientuje, se seznámí s historií borského letiště, na jehož místě vznikl v současné době kampus Západočeské univerzity v Plzni, dále s místem poslední plzeňské veřejné popravy Cikána Janečka (1871), s dělostřeleckými kasárny, kde si prezenční službu odsloužil bezpočet branců z Čech, Moravy a Slovenska, a také s hostinci U Dvou kohoutů a U Třech mušketýrů, které v 70. letech podlehly demolicí. Muzejníky bude jistě zajímat historie zdejší expozice s názvem *Na šikmé ploše*, kde se do roku 1939 velkému zájmu veřejnosti těšily kopie *Cely dr. Aloise Rašína*, několika-metrový osvětlený průřez trestnice a její osvětlený model. Tento se stal součástí i současné historické expozice z roku 2012, kterou mohou zhlédnout návštěvníci z řad odborné veřejnosti a studenti právnických fakult.

Známé plzeňské vydavatelství se k „osmičkovým“ výročí přihlásilo skutku kuriózním způsobem. Díky autorovi a jeho poctivému zpracování tematiky se publikace, pokřtěná loňského roku přímo v kupoli věznice, stala vyhledávaným čtenářským hitem.

Marta Ulrychová
(Plzeň)



NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2019

(Revue für Ethnologie 2/2019)

Herausgegeben vom Nationalen Institut für Volkskultur

696 62 Strážnice, Tschechische Republik

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

E-Mail: info@nulk.cz

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2019

(Journal of Ethnology 2/2019)

Published by the National Institute of Folk Culture

696 62 Strážnice, Czech Republic

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

E-mail: info@nulk.cz

Das Heft 2/2019 der Zeitschrift Národopisná revue (Volkskundliche Revue) öffnet das Thema „Tradition und Religion“. Jan Horský analysiert die Behandlung der Kategorie „Tradition“ im Zusammenhang mit dem Studium der Religion (*Tradition, Erfahrung, Innovation: eine Skizze der möglichen Bestimmung der Begriffe (nicht nur) in Beziehung zum Studium des Europäischen Christentums*). Zdeněk R. Nešpor befasst sich mit den modernen protestantischen Kirchen und mit der Entwicklung deren Zugehörigkeit zu der Tradition der böhmischen Reformation (*Die Tradition und Konstruktion von der Tradition der böhmischen Reformation in den neuzeitlichen protestantischen Kirchen*). Barbora Navrátilová konzentriert sich auf die Beziehung der Bestattungsriten und der religiösen Tradition auf dem Balkan (*Die Orthodoxie und die Volksreligiosität in Bulgarien und Mazedonien auf dem Beispiel der gegenwärtigen Bestattungsriten*). Anna Grúzová schreibt über die individuelle Erfüllung der Kirchenvorschriften, die auf die Ernährung und Fasten der Gläubiger in der Tschechischen Republik gerichtet werden (*Die Eistellungen der Gläubiger zu den Ernährungsempfehlungen in den christlichen Kirchen und Religionsgesellschaften /auf dem Beispiel von drei südmährischen Städten*). Olga Nešporová widmet sich der Bestattung in der Gegenwart und deren Umwandlungen im Vergleich mit den traditionellen Gewohnheiten (*Die religiösen Traditionen und deren Abwesenheit in der tschechischen gegenwärtigen Bestattungspraxis*). Peter Salner konzentriert sich auf die slowakische Umwelt und auf das jüdische Fest Pessach (*Pessach – ein Fest des Fladenbrotes, des Gedächtnisses und der Identität: die Umwandlungen der religiösen Tradition in der jüdischen Kommunität in Bratislava*).

Die Rubrik „Tradition im Wandel“ bringt einen Beitrag, der sich der Symbiose zwischen der Religion und der Volksmagie auf dem Beispiel der Volksheilerinnen aus dem mährisch-slowakischen Grenzgebiet widmet. Die „Gesellschaftschronik“ erinnert die Jubiläen der Ethnologin Jiřina Langhammerová (geb. 1929), der Ethnologin und der Ethnomusikologin Eva Krekovičová (geb. 1949), des Ethnologen Pavel Popelka (geb. 1949), und des Komponisten Jaroslav Krček (geb. 1939); sie veröffentlicht auch den Aufruf auf den Ethnomusikologen Jiří Traxler (1946–2019). Sonstige regelmäßige Rubriken veröffentlichen Berichte über Konferenzen, Ausstellungen, und neue Bücher.

Journal of Ethnology 2/2019 deals with the theme “Tradition and Religion”. Jan Horský analyses the treatment of the category “tradition” in connection with the study on religion (*Tradition, Experience, Innovation: a sketch of the possible specification of terms (not only) in relation to the study on European Christianity*). Zdeněk R. Nešpor deals with modern Protestant churches and the development in their allegiance to the tradition of Bohemian reformation (*Tradition and Construction of the Tradition of Bohemian Reformation in Modern Protestant Churches*). Barbora Navrátilová focusses on the relationship of funerary rituals and religious tradition in the Balkans (*Orthodox Church and Folk Religiosity in Bulgaria and Macedonia, an Example of Present-Day Funerary Rituals*). Anna Grúzová explains individual adherence to church regulations focussing on believers’ nutrition and fast in the Czech Republic (*Believers’ Approaches to Dietary Recommendations in Christian Churches and Religious Communities /an example of Three South-Moravian cities/*). Olga Nešporová writes about present-day burying and its transformations in comparison with traditional customs (*Religious Traditions and Their Absence in Present-Day Czech Funerary Practice*). Peter Salner focusses on the Slovak environment and Passover – the Jewish festival (*Passover – a Festival of Matzos, Memory and Identity: Transformation of a Religious Tradition in the Bratislava Jewish Community*).

The Transforming Tradition column publishes a contribution devoted to the symbiosis of religion and folk magic on an example of folk female healers from the Moravian-Slovak borderland. Social Chronicle remembers the life anniversaries of the ethnologist Jiřina Langhammerová (born 1939), the ethnologist and the ethnomusicologist Eva Krekovičová (born 1949), the ethnologist Pavel Popelka (born 1949), and the composer Jaroslav Krček (born 1939); it also publishes an obituary for the ethno-musicologist Jiří Traxler (1946–2019). Further regular columns publish reports on conferences, exhibitions, and new publications.

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2019, ročník XXIX

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

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

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

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

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

Šéfredaktorka: Lucie Uhlíková
Hostující redaktor: Zdeněk R. Nešpor
Redaktorka: Martina Pavlicová
Tajemník redakce: Petr Horehled
Překlady: Zdeňka Šafaříková
Tisk: LELKA, Dolní Bojanovice

Datum vydání: 27. 06. 2019
ISSN 0862-8351 (Print)
ISSN 2570-9437 (Online)
MK ČR E 18807

