

N Á R O D O P I S N Á

revue

4/2009

AUTOŘI STUDIÍ A ČLÁNKŮ NR 4/2009:

PhDr. Marta ŠRÁMKOVÁ (*1935) pracovala do roku 1993 v Etnologickém ústavu AV ČR v Brně. Zabývala se slovesným folklorem, texty balad a lidových písní, tradičním i současným vyprávěním. Sleduje nové formy slovesného folkloru, fámy, současné legendy, oral history a jevy společenské komunikace.

PhDr. Petr JANEČEK (*1978) působí jako vedoucí Národopisného oddělení Národního muzea v Praze a externě přednáší na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Badatelsky se zaměřuje především na výzkum současného slovesného folkloru (současné pověsti, fámy, dětský folklor).

RNDr. Mgr. Tatiana BUŽEKOVÁ, PhD. (*1963) pracuje v Ústavu etnologie SAV v Bratislavě a přednáší v Ústavu sociální antropologie Fakulty sociálních a ekonomických věd Univerzity Komenského v Bratislavě. Aplikuje kognitivní přístup ke zkoumání nadpřirozených představ ve folkloru, včetně náboženských a folklorních reprezentací. Zabývá se rovněž internetovou komunikací.

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

N Á R O D O P I S N Á

revue

4/2009



OBSAH

Studie a články

Transdisciplinarita a vzpomínkové vyprávění (<i>Marta Šrámková</i>)	223
Texty a kontexty. Několik poznámek k postavení slovesné folkloristiky mezi evropskou etnologií a kulturní antropologií (<i>Petr Janeček</i>)	235
Rarášok a zmk ako kultúrne reprezentácie alebo Prečo prežitky prežívajú? (<i>Tatiana Bužeková</i>)	240
Středověké exemplum a současný folklor (<i>Dorota Simonides</i>)	250

Proměny tradice

Mikulášská obchůzka v Banticích na Znojemsku (<i>Eva Večerková</i>)	260
---	-----

Rozhovor

Od piesne k obrazu. (K jubileu Evy Krekovičovej) (<i>Tatiana Bužeková</i>)	262
--	-----

Společenská kronika

K životnímu jubileu Aleny Prudké (<i>Karel Pavlišťík</i>)	266
Zdeněk Bláha – 80 let (<i>Zdeněk Vejvoda</i>)	267
Na paměť Zdeňka Mišurce (<i>Karel Pavlišťík</i>)	269

Diskuse

O pomníkoch v etnických a politických zápasoch na Slovensku (<i>Ferdinand Vrábek</i>)	269
---	-----

Konference

Antonín Václavík (1891–1959) a evropská etnologie (<i>Roman Doušek</i>)	272
---	-----

Festivaly, koncerty

XVII. ročník DMFF „Štěpy 2009“ (<i>Petr Horehled</i>)	273
Stroj sa nezadrheľ... aneb O jízdě králů, letošní Strážníci, Horňáckých slavnostech a hodech ve Skoroncích (<i>Josef Holcman</i>)	274
Folklorní festival Pardubice – Hradec Králové poosmnácté (<i>Kateřina Černíčková</i>)	276
Ohlédnutí za 21. Celostátní přehlídkou dětských folklorních souborů (<i>Kateřina Černíčková</i>)	277
Chodské Výhledy (<i>Barbora Čumpelíková</i>)	278
Podpolianske paradoxy. (Postrehy laického návštevníka) (<i>Zuzana Botiková</i>)	279
Koliesko 2009 (<i>Petra Klobušická</i>)	280

Recenze

J. Poláková (ed.): Tradiční řemesla, profese a zaměstnání Romů (přírůstky 1991–2007) (<i>Arne B. Mann</i>)	282
J. Jech: Krakonoš. Vyprávění o vládci Krkonošských hor od nejstarších časů až po dnešek (<i>Jan Luffer</i>)	283
J. Luffer (ed.): Strašidelný chrám v horách. Japonské lidové pohádky a pověsti (<i>Jaroslav Otčenášek</i>)	284
Z. Profantová (ed.): Malé dějiny velkých udalostí III (<i>Jana Nosková</i>)	285
H. Hlášková – A. Zelenková (eds.): Slavista Frank Wollman v kontexte literatury a folklóru I–II (<i>Andrea Zobačová</i>)	286
M. Toncrová (ed.): Vývojové proměny etnokulturní tradice (<i>Karel Pavlišťík</i>)	287
J. Hlaváč – D. Macháček (eds.): Slovácký krůžek v Praze 1996–2006 (<i>Karel Pavlišťík</i>)	288

Zprávy

Muzičky 2009 (<i>Petr Číhal</i>)	289
Národopisné muzeum v Kloboukách u Brna (<i>Jarmila Vrtalová</i>)	290
Nositelé tradice lidových řemesel v roce 2009 (<i>Martin Šimša</i>)	291
Cena Ministerstva kultury pro Libuši Hynkovou (<i>Bohumíra Cvekllová</i>)	293

Ročníkový obsah

294

Resumé

296

TRANSDISCIPLINARITA A VZPOMÍNKOVÉ VYPRÁVĚNÍ

Marta Šrámková

1. Folkloristika a nové metodologické proudy

Jedním z badatelských témat, jemuž jsem věnovala značnou pozornost jak při terénních výzkumech a sběru slovesného folkloru, tak při studiu jeho vlastností a života, bylo vzpomínkové vyprávění. Není to vyprávěcí kategorie, jak se často tvrdívá, nová. Vždyť už Kosmas se při psaní své kroniky zahájené kolem roku 1110 mj. opírá o „zkazky“, jež slyšel „z vypravování starců“ (Kosmas 1947, s. 6), nebo Oldřich Prefát z Vlkanova (Prefát 1947) postavil podrobné líčení své cesty na Blízký východ, na niž se vydal roku 1546, vlastně na osobních vzpomínkách. Nová je však vlna zájmů o vzpomínkové vyprávění, která od počátku 20. století zasáhla nejen folkloristiku, ale také jiné společenskovědní disciplíny (nejprve historii, postupem času také sociologii, psychologii, lingvistiku, literární vědu, kulturologii a vědy o komunikaci). Vstupem metodologie transdisciplinarit na scénu společenských věd se zájem o vzpomínkové vyprávění ještě zvýšil.

Proto také je naše stať míněna jako úvaha nad postavením, využitím a úlohou folkloristiky v novém vývojovém proudu vědeckého bádání, který se v (středoevropském prostředí počal jako nový metodologický proud prosazovat už kolem sedmdesátých let 20. století¹ (Jantsch 1972) a na zlomu 20. a 21. století vedl dokonce k formování specifického vědeckého oboru (Mittelstraß 2003). Jde však o proces v mnoha ohledech nejasný, jak o tom svědčí i fakt, že nová disciplína nemá dosud ustálený název, který by nějakým způsobem vyjadřoval předmět jejího bádání a tím zároveň vymezoval i pole jejího „věcného“, „objektového“ zaměření. Pozoruhodné je také to, že se zástupným názvem této disciplíny stal vlastně poukaz na její znak nejdůležitější, totiž poukaz na její základní metodologický koncept, tj. na transdisciplinaritu. V anglicky psané literatuře se obor obvykle pojmenovává *transdisciplinarity*, v německé *Transdisziplinarität*. Existují však výzkumy a studie, které pracují transdisciplinární metodou, aniž přitom termínu *transdisciplinarita* použijí k označení metodologického principu (popř. teoretických východisek) nebo vědecké disciplíny samé.

Naznačili jsme tím, že hlediska, jimiž se *transdisciplinarita* – obor i metody – vymezují, jsou dosud neu-

stálená, a proto často i vágní a nezřetelná. Nejsložitější otázkou je ohraničení *transdisciplinarit* vůči metodologickým principům *multidisciplinarity* a *interdisciplinarit*. Jde o zásadní problém, který zasahuje i do metodologie folkloristické práce, v níž jsou principy zejména *interdisciplinarit* už z povahy folklorních faktů samých uplatňovány samozřejmě a běžně, třebaže se s podrobným popisem jejich vymezení a užití ve folkloristických pracích setkáváme spíše zřídka. Tak např. vnitřní i vnější komponenty folklorního druhu „vzpomínkové vyprávění“ představují komplex znaků a vlastností, které izolovaně samy o sobě „folklorní“ vlastně nejsou – látka a syžet vyprávění je vázán na nějakou událost nebo děj, jazyk vyprávění je realizací daného národního (etnického) jazyka v jeho konkrétní komunikační podobě, styl vyprávění je odrazem vlastností vyprávěcí situace a vyprávěčových schopností, hodnota, účinek a funkce vyprávění jsou determinovány komunikačními a společenskými okolnostmi apod. „Folklorním“ se nějaké vyprávění stane právě a pouze jen díky tomu, že uvedené znaky vytvářejí specifický komplex jevů, který se uplatňuje jen ve své celosti a tím transformuje „obyčejné“, „běžné“ vyprávění a „povídání“ v typologicky jiný, tj. folklorní druh vyprávění. Tím je umožněno jeho včlenění do vztahů a zákonitostí typických pro lidovou kulturu. – Jak vidět, folkloristika je sice vzhledem k „folklornímu“ příznaku předmětu svého bádání monotematická, ale vzhledem k víceoborovosti metodologie svého bádání je už svou podstatou pluridisciplinární. V některých studiích se termín *pluridisciplinarita* chápe jako synonymum k *multidisciplinaritě*.

Otázkou však je, zda jde o badatelské postupy multidisciplinární anebo interdisciplinární, nebo zda lze uvažovat o tom, že folkloristika nese znaky *transdisciplinarit*. Nebude proto, domníváme se, na škodu, budeme-li nejprve jednotlivé druhy *disciplinarit* aspoň stručně charakterizovat, přičemž se – kromě pramenů tištěných – podržíme také informací přístupných na těch stránkách internetu, kde jsou pro účely naší úvahy na základě reprezentativní literatury formulovány nejvhodněji (Fialová, Z. 1996b, Pstružina 2007, Wendt [b.d.], hesla „Interdisciplinarität“, „Multidisciplinarität“, „Transdisciplinarität“ in Wikipedia).

2. Folkloristika a multidisciplinarita

Termín *pluridisciplinarita* je v metodologii vědy znám většinou jen z německého jazykového prostředí, v němž se poměrně zřídka vyskytuje jako synonymické pojmenování *multidisciplinarity*. V popisech dějin vědeckého bádání a jeho metodologie se s ním však lze také setkat s pojetím širším, totiž jako s označením prostého kvantitativního výskytu více disciplín, aniž jsou vztaženy k témuž (společnému) výzkumnému objektu (tématu).

Multidisciplinarita je souhrnné pojmenování takového metodologického konceptu vědeckého bádání, kdy je nějaký problém (objekt, jev) zkoumán paralelně více oborů a ty jsou na sobě nezávislé a svou teoretickou a metodologickou vybaveností – i navzdory možným styčným jevům – od sebe odlišné. Charakteristickým znakem multidisciplinarity je velká míra badatelské, metodologické i klasifikační izolovanosti jednotlivých oborů. Multidisciplinarita je tak „nejslabší formou obsahové kooperace“ (srov. „Multidisziplinarität“ in Wikipedia). Syntézy, které mohou i přesto vzniknout, jsou zpravidla formulovány až dodatečně, ex post, a mívají většinou charakter shrnutí dílčích poznatků, protože jednotlivé obory, které se multidisciplinárního badatelského postupu účastní, nejsou zpravidla zaměřeny na stejný znak (jev, problém), ale sledují tu okolnost (jev, problém), která z hlediska jejich zorného pole má nejvyšší relevanci. Tato odlišnost zkoumaných jevů je hlavním diferenčním znakem vůči interdisciplinaritě. Jako instruktivní příklad multidisciplinarity se uvádí ekologie, „která se zabývá v prostoru mezi ekonomikou, chemií, biologií, meteorologií a dalšími vědami“ a v níž jsou zkoumány – při zachování jejich vlastní teoretické a metodologické specifičnosti – „zcela odlišné fenomény přímo vyžadující spoluúčast odlišných věd...“ (Pstružina 2007).

Protože folkloristická fakta a slovesný folklor vůbec jsou bytostně spjaty s mimofolkorními jevy (systémy, podmínkami, okolnostmi), znamenalo by důsledné interpretační uplatnění multidisciplinární metodologie izolování folkloristických postupů a kritérií od toho, co představuje jejich objektivní, základní východisko, totiž zakomponování a determinování folklorních jevů ve společenské situaci a v jejích kulturních, estetických a tradičních hodnotových systémech (normách). Tak např. vzpomínková vyprávění představují pro **nefolkorní** disciplíny zajímavý, ale přece jen dílčí předmět ba-

datelského zájmu: např. pro (regionální, lokální) historii odraz dějinných událostí, pro jazykovědu materiál ke studiu živých komunikačních útvarů, pro sociologa nebo psychologa zdroj informací o formování mezilidských vztahů, pro politologa svědectví o reakci veřejnosti na změnu politických a jiných poměrů atd. Nepřekročí-li taková zjištění rámec svých konkrétních disciplín směrem k využití interpretačních, typologizujících a klasifikačních postupů folkloristiky, zůstávají tyto izolované „monodisciplinární“ pohledy „jen“ multidisciplinárními. Překonat tento stav může pouze přechod k principům interdisciplinarity.

3. Folkloristika a interdisciplinarita

V interpretaci termínu *interdisciplinarita* existují dvě pojetí, která se od sebe odlišují jen nepodstatným detailem: podle jednoho je *interdisciplinarita* přístup zaměřující se metodologicky na „něco, co je mezi dvěma disciplínami a co nepokrývá žádná z nich“ (Pstružina 2007), podle druhého „umfasst /die Interdisziplinarität/ mehrere voneinander unabhängige Einzelwissenschaften“ (srov. „Interdisziplinarität“ in Wikipedia). Rozhodující je, že jde vždy o prostor, který leží mezi disciplínami a jehož výzkum (problematika řešení) je pouze na základě poznatků a metod jednoho oboru neúplný, popř. není možný, a proto vzniká potřeba užít poznatků a metod disciplín jiných. To vede – na rozdíl od multidisciplinarity – k značné systematické spolupráci **mezi** disciplínami, což může vyústit nejenom v přejímání kompetencí jedné disciplíny druhou, ale také v konstituování nového, typicky interdisciplinárního oboru (např. biochemie). Hranice mezi multidisciplinaritou a interdisciplinaritou může však být v různých oborech odlišná, neboť je závislá na jejich vývojové úrovni a procesech poznání, **zvláště** na klasifikačních a hodnotících kritériích (Umstätter – Wessel 1999) a může dokonce nést i rysy badatelovy individuality (Parthey 1999).

Z uvedených hledisek se folkloristika zdá být vědou typicky interdisciplinární, neboť studium a popis zevrubného a podrobného obrazu vzniku, existence, fungování i forem lidové slovesnosti není možný bez přihlídnutí k výsledkům bádání etnografických, kulturologických, společensky komunikačních, literárněvědných, historických, sociologických, jazykovědných, psychologických. Avšak rozhodující hodnotící, kvalifikující a klasifikační

kritéria jsou a zůstávají folkloristická. Představují typický a podstatný znak folkloristiky jako specifické badatelské disciplíny a tvoří základní strukturu interpretace folkloru jako složky lidové kultury. Hlediska, poznatky a metody, přejaté ze systémů jiných disciplín, jsou proto ve folkloristické práci (analýze, interpretaci) využity jako její (dílčí) příznaky.

Výzkum vzpomínkového vyprávění bez uplatnění interdisciplinárního přístupu by nevedl k postižení jeho typologicky podstatných vlastností umožňujících vydělit tento druh vyprávění jako samostatný. Poukázali jsme podrobněji jinde (Šrámková 2008, s. 57–59) na to, že „tento druh povídek je možno považovat za nejstarší druh lidové slovesnosti“ (s. 57), třebaže studium tohoto „nového žánru“, terminologicky označovaného též jako „vyprávění (povídka) ze života“ nebo „memorát“, se šíře rozvinulo až v polovině 20. století. Česká folkloristika na existenci tohoto žánru však upozornila již na konci 19. století v pracích Tillových (1901, 1902) a ve dvacátých letech 20. století v materiálech J. Š. Kubína (tisk 1958). J. Polívka (1926) zavedl termín „povídky z obecného života“. J. Jech (1956) definoval jejich postavení v systému a systematice folkloru; pokládá je za „součást netradiční lidové prózy ... proto, že přinášejí nová, netradiční themata“. Soudí však, že „stojí ovšem na samém okraji folkloru“. O. Sirovátka (1959, 1963) mj. ustálil termín „vzpomínkové vyprávění“ (v roce 1968 však prosazuje termín „povídka ze života“), M. Šrámková (2000) analyzovala jejich obecné vlastnosti. – Všem studiím, které byly českou folkloristikou o vzpomínkovém vyprávění vypracovány, jsou společné především tři hlavní znaky:

- a) tento žánr představuje obsahem (látkou), formou i funkcí osobitý, specifický vypravěčský projev, specifický prvek lidové slovesnosti;
- b) vzpomínková vyprávění se vztahují na tu oblast vyprávění, kterou nelze pokrýt pojmem „tradiční vyprávění“ (zahrnující pohádky, pověsti, legendy);
- c) vzpomínková vyprávění se vážou na osobní život a zkušenost a žijí v individuální paměti i podání.

Z uvedených znaků jednoznačně vyplývá, že život folklorního žánru „vzpomínkové vyprávění“ je tematicky a motivicky (látkou i obsahem) zakotven v individuálně prožité mimofolklorní sféře, tj. ve společenské skutečnosti a v její komunikační praxi, a že teprve faktem nara-
ce, zpracováním specifickou formou a plněním specifi-

kých funkcí se toto „vyprávěné vzpomínání“ transformuje do samostatné kategorie slovesného folkloru. Ta tedy v sobě obsahuje jak prvky „folklorní“ (např. vznik a funkce lidové slovesnosti, vztah k literární vědě, vztah k jazykovědě a stylistice apod.), tak „nefolklorní“ náležející do domény jiných vědních disciplín (etnografie, historie, sociologie, nauky o komunikaci, kulturologie, estetiky aj.). Bez zřetele k poznatkům (popř. i metodám) těchto „nefolklorních“ oborů není možno podat obecně platný, typologicky relevantní obraz kategorie „vzpomínkové vyprávění“. Znamená to, že práce folkloristy musí být nutně interdisciplinární. Hlavní principy jsou a zůstávají však folkloristické, neboť sledují systémové vztahy folkloru jako součásti lidové kultury. Tyto principy jsou však podle potřeby interaktivně determinovány jinými obory. Zatímco multidisciplinaritu charakterizuje izolovanost, pro interdisciplinaritu je typická interaktivnost. – Přehled teoretických základů, badatelské metodologie, terminologie a vývoje interdisciplinarit najdou zájemci v podrobném speciálním slovníku Pethes – Ruchatz 2001.

4. Folkloristika a transdisciplinarita

Pojem a termín *transdisciplinarita* zavedl v roce 1972 Erich Jantsch (1972, s. 98–101) v souvislosti s mezinárodní diskusí probíhající tehdy v Organizaci pro ekonomickou spolupráci a rozvoj (OECD) a týkající se problematiky vývoje tehdejšího stavu vědy a výzkumu. V definování obsahu, cílů a pojetí transdisciplinarit nebylo však dosud dosaženo přesvědčivé shody, třebaže některé principy jsou už obecněji pokládány za její charakteristické znaky. Je to především požadavek maximální integrace zúčastněných disciplín, komplexnosti výzkumných postupů a hledání takových cílů vědecké práce, které nacházejí společenské uplatnění nebo které se stávají součástí znalostní roviny celé společnosti a nikoli jen omezeného prostředí vědy. Transdisciplinarita předpokládá uvolnění vztahů k jednotlivým disciplínám (tedy toho, na čem je založena interdisciplinarita) a zacílení výzkumné práce na problematiku, která je na jednotlivých oborech nezávislá a představuje soubor jevů rozprostírajících se **nad** polem interdisciplinárního výzkumu (Mittelstrass 1994, s. 44), nikoli tedy **mezi** vědami nebo jen **uvnitř** nich. „Znalost, poznání“, cíle charakteristické pro „vědu“, se přesouvají do kontextu „společenského užívání“, takže vědecká produkce je přehodnocena na

„social distributed knowledge production“ (Gibbons et al. 1994, s. III). Tuto novou specifickou pozici a funkci výzkumné práce si lze zjednodušeně představit jako prostor interdisciplinárního komplexu věd, **nad** kterým je ještě rozprostřena vyšší rovina jevů (problémů), jež nejsou v kompetenci jednotlivých věd podílejících se na poli interdisciplinárního výzkumu, ale zachycují jejich společný znak, jejich svorník, definovaný v transdisciplinaritě obvykle jako „společenský kontext užívání“ (Gibbons et al., o. c.; Wendt, W. R.). Chápání tohoto kontextu je (zatím) značně volné, takže je pochopitelné, že transdisciplinarita se neobejde bez stírání hranic mezi „vědou“, „poznáním, znalostí“ a „společenskou praxí“; a právě té přikládá pozici nejvyšší (Jaeger – Scheringer 1998). Švýcarská škola vidí onen kontext transdisciplinarit v propojení vědy, techniky a společenských jevů (Scholz et al. 2000), jehož společné (svorníkové) prvky mají hodnoty antropokulturní (Meumann 2009). Vedle „kontextového“ přístupu k transdisciplinaritě klade např. výzkumná koncepce Bergmannovy školy v Německu (viz Bergmann – Schramm 2008) důraz na formy a způsoby integrace poznatků vědních oborů do společného „kontextového rámce“. Výsledkům etnologických bádání se přitom na konstrukci tohoto „rámce“ přisuzuje značná úloha.

Už jsme naznačili výše, že pro kompetenční pole interdisciplinarity je charakteristická interaktivnost více disciplín, přičemž hlavní a rozhodující kritéria a teoretická východiska zůstávají folkloristická. Ta jsou ovšem metodami a výsledky bádání jiných disciplín determinována, specifikována a obohacována. „Nefolkloristické“ obory se folkloristické práce zúčastňují jakoby z vnějšku (*externě*). Tento obecný princip vytváří strukturu vztahu folkloristiky k jiným vědeckým oborům. Do bádání nad vzpomínkovými vyprávěními tak vstupují zájmy, postupy a interpretace především věd historických a společenských (historie, sociální vědy, literární historie, jazykověda, nověji i psychologie, teorie komunikace, politologie a některé další).

Za kompetenční pole transdisciplinarity by bylo možno ve folkloristice pokládat takový prostor, v němž se vysoce abstrahované jevy (problémy, vztahy) realizují ve vazbách s podobně vysoce abstrahovanými poznatky jiných disciplín. Tak např. folkloristika pokládá potřebu mezilidského kontaktu a sdílení za jednu z přirozených podmínek vzniku a existence slovesného folkloru. Tuto potřebu považuje za jeden ze svých výchozích činitelů také teorie komunikace i psychologie v analýzách mezilidských vztahů. Máme tak co do činění s obecně platnou kategorií „potřeba sociálního kontaktu“ postupující několika disciplínami a tvořící nad nimi svorník, jemuž bychom mohli přiřadit vlastnost i funkci jevu sociálně i kulturně antropologického. K jevům téže nebo podobné povahy patří dále vztah mezi zážitkem, zkušeností a jejich hodnocením, tedy vztahová kategorie, která je v nejrozmanitějších podobách a variantách tematizována v konkrétních folklorních žánrech, a proto také ve vzpomínkových vyprávěních. Na jejich základě se ve společnosti vytváří „prožitek spolusdílení zážitku“, jenž vede nejen k pocitu a vědomí sounáležitosti (obecně mezilidské, etnické, národní, regionální, skupinové apod.), ale stojí jako konstitutivní zdroj také na počátku kategorií „společenská paměť“, „historičnost“, „historická tradice“, „etické uvědomění“ aj. Jak nedávno ukázala D. Simonidesová, mohou tuto společenskou roli nést i jiné jevy lidové kultury, jako jsou např. obyčeje a obřady, třebaže ty mají v jejím rámci jiné specifické postavení a disponují svými vlastními formami existence (Simonides 2007, s. 259–260).

6. Vzpomínková vyprávění a *oral history*

Tematický rádius vzpomínkových vyprávění je velmi široký a pestrý. Žijí ve všech společenských vrstvách a prostřednictvím individuálního prožitku se v podstatě mohou dotýkat všech stránek života společnosti a norem jejích hodnot. Tím, že jejich charakteristickým znakem je ohraničení vyprávěcí látky na „vzpomínku“, mohou se na formování a hodnocení nadfolkloristických (externě folkloristických, společensky relevantních) jevů transdisciplinárně účastnit především na ose události (zkušenosti) a na ose času: vzpomínkové vyprávění z individuálního hlediska „referuje“ o tom, co se stalo, a na ose času utváří řetězec „referencí“, které se stávají jako celek podkladem vzniku individuálního i kolektivního (společenského) historického vědomí. Dotkne-li se vzpomínkové vyprávění současnosti, pak jde o aktualizaci, která má probíhající událost zařadit nejen do toku času, ale především do modelu již prožitých událostí a získaných zkušeností. Tato vypovídací síla vzpomínkového vyprávění je právě prostřednictvím jeho transdisciplinárně uplatnitelných vlastností předmětem historického bádání, v němž je jako „neobvyklý“, „neoficiální“ pramen využito v metodologii tzv. *oral history* neboli *ústních dějin*.

Z pozic folkloristiky si v té věci získal mezinárodní proslulost projekt švýcarského národopisce Rudolfa Schendy zkoumajícího autobiografie „malých lidí“ a seniorů (Schenda – Böckli 1982). Česká folkloristika však považovala vzpomínková vyprávění za zdroj *oral history* už od padesátých let 20. století (např. Satke 1958), aniž ovšem užívala tohoto (tehdy ostatně ještě neznámého) termínu, který byl dosti dlouho zastupován označením „dějiny zdola“ (Beneš 1996). – Z pozic historického bádání jsou vzpomínková vyprávění součástí transdisciplinárních výzkumů obírajících se především dvěma tematickými okruhy – tzv. malými a velkými dějinami a problematikou tzv. historické paměti a vzpomínek. Mezi oběma okruhy je ovšem velmi blízký vztah v tom smyslu, že téma jednoho okruhu může být zdrojem formování okruhu jiného a obráceně, takže vytváří společnou vyprávěcí látku, která proto v individuálním podání může být nositelem „malých“ nebo „velkých“ souvislostí, hodnocení, významů apod. Výzkumy živého vzpomínkového vyprávění tuto tezi, s níž se v pracích orientovaných transdisciplinárně setkáváme téměř pravidelně, plně podporují.

Za reprezentační dílo „malých“ a „velkých dějin“, jehož hlavním (místy výlučným) pramenem jsou vzpomínková vyprávění nebo vyprávěné biografie, lze u nás pokládat publikaci *Malé dějiny česko-slovenských vztahů I–V* (Radičová 1994; Fialová 1996a, 1996b). Je zde zachyceno 300 rozhovorů, tematicky se obírajících celou historií Československa; mezi vypravěči jsou zastoupeny všechny generace od 18 let, které referují jak o zkušenostech vlastních, tak místy i rodičů a prarodičů. Fialová (1996b, s. 2–5) rozlišuje „objektivistickou naráci“ vyznačující se vypravěčskou zkušeností, opakováním vyprávění atd. a „subjektivistickou naráci“, která se skládá povětšinou „zo série historiek“. Teoretickým základem využití vzpomínkových vyprávění je koncept malých a velkých dějin formulovaný Milanem Šimečkou (Šimečka 1992, viz také sborník Kusá – Münzová 1992).

7. Vzpomínková vyprávění a kulturní paměť, kulturní identita, vzpomínková kultura

Problematika „historické paměti a vzpomínek“ se zvláště intenzivně propracovává v Německu. Východiskem je obvykle interdisciplinární spolupráce několika oborů, cílem je však transdisciplinární postižení obecných poznatků a rysů, ke kterým se prostřednictvím takové spolupráce lze dobrat. Objevily se proto takové kategorie (a termíny), jako jsou *kulturelles Gedächtnis* (= kulturní paměť, tj. paměť opírající se o kulturní jevy), *kulturelle Identität* (= kulturní identita, tj. identita formovaná prostřednictvím kultury, kulturní tradice) a zejména *Erinnerungskultur*, což v doslovném překladu sice znamená „kultura vzpomínání, vzpomínek“, ale věcně se vlastně týká všeho, nač se ve společenské komunikaci (ve společenském dění) vzpomíná, tedy nejen vyprávěných nebo psaných vzpomínek, ale i např. pomníků, staveb, uměleckých děl, které vzbuzují vzpomínku a vyvolávají jisté hodnocení. Instruktivně to dokládá významný sborník, který vyšel s podtitulem vystihujícím jeho zaměření: *Erinnerung an den Kommunismus in Südosteuropa* (= vzpomínání na komunismus v jihovýchodní Evropě; Brunnbauer – Troebst 2007). V „*Erinnerungskultur*“, do níž jsou ve sborníku vzpomínková vyprávění často vkomponována nejen jako důležitý zdroj, ale i jako specifická ústní forma vzpomínání, oscilují vyprávění mezi dvěma póly – mezi jejich „individuálním a kolektivním charakterem“, jehož společným znakem jsou, jak Brunnbauer

– Troebst konstatují v úvodu (s. 3), „významná politická relevance“ a „široce rozšířená nostalgie po starých časech“ (s. 5). Sborník je příkladný interdisciplinární účastí badatelů z historie, antropologie, etnologie, sociologie, literární vědy, uměnovědy a psychologie, avšak cíle jednotlivých studií míří nad meze konkrétních oborů, takže se vzpomínání hodnotí jako „sociální proces“, který je silně poznamenán ideologií a politikou. Vzpomínková vyprávění, útvary „od původu“ folklorní (tj. náležející do systémů a funkcí lidové kultury), jsou transponována do souvislostí sociálních, ideologických, politických, kulturních, tedy do roviny *Erinnerungskultur*, a tím se stávají komponentem transdisciplinárních analýz. V ní se do protikladu dostávají oficiálnost státní politické interpretace historických a společenských událostí a neoficiálnost názorů širokých vrstev, které jsou živeny nejen „velkými“ událostmi, ale i fádni každodenností. Vzpomínkové vyprávění je proto chápáno jak jako zdroj, tak jako nositel poznatků, zážitků a zkušeností.

S toutéž funkcí vzpomínkového vyprávění se setkáváme ve studiích, které se orientují na vznik, obsah, formu a společenský účinek „kulturní paměti“ (= *kulturelles Gedächtnis*). Vědecký zájem o ni (i termín) se vynořil na počátku osmdesátých let 20. století v souvislosti s výzkumnými projekty realizovanými německou vědeckou společností *Archäologie der literarischen Kommunikation*. Přehled pregnantního teoretického popisu disciplíny zabývající se *kulturní pamětí*, jejího metodologického aparátu a vztahu zvláště k historii a sociálním i literárním vědám je podán ve sborníku, který vyšel v roce 2005 (Oesterle 2005). Vzpomínková vyprávění nejsou však v této publikaci zmíněna, protože se prostor „kulturní paměti“ vymezuje v souhlase s německou tradicí chápání kultury vůbec součinností historie, literatury, filozofie a nověji i věd sociálních. Za základní práci je však považována kniha Jana Assmanna (1992). Tento egyptolog z univerzity v Heidelbergu vidí *kulturní paměť* jako výslednici vzájemného působení a prolínání těch hlavních faktorů, které nazývá „sociální konstrukce minulosti“, „formy kolektivních vzpomínek“ a „volba kulturních vzpomínek“. Věc bude jasnější, jestliže poukážeme na konkretizaci těchto velmi obecných tezí. Assmann má na mysli kategorie individuální a kolektivní paměti, vztah paměti a dějinných událostí, formy kolektivních vzpomínek (zde zvláště jejich vztah ke „komunikační paměti“), faktor času

a místa, ústní a psanou formu vzpomínek. Pozoruhodné je, že i když je hlavním cílem knihy hledání odpovědi na otázky, jakou roli má vzpomínání (*Erinnerung*) při vzniku „kulturní identity“ a jaké existují „formy kulturního vzpomínání“, jsou v ní silně zastoupeny poukazy na sociální a zejména na komunikační aspekty. A právě komunikační aspekty lze považovat za prostor, kde se uplatňuje zřetel k „naraci“, tzn. rovněž ke vzpomínkovému vyprávění. Také tímto zřetelem je bádání v oblasti *kulturelles Gedächtnis* propojeno s oblastí *Erinnerungskultur*. Assmann je – soudíme, že právem – pokládá za navzájem neoddelitelné. Folkloristika z toho může vyvodit, že folklorní jevy (v tomto případě vzpomínkové vyprávění) mají schopnost vstoupit do badatelského rámce více „nefolkloristických“ disciplín a podílet se takto na transdisciplinární analýze a interpretaci. Assmann (1992, s. 64–65) definuje *kulturní paměť* přetrváváním na časové ose, zatímco *komunikační paměť*, kterou také nazývá *generační paměť*, existuje v čase nanejvýš 80–100 let; po této době „obsahy“ komunikační paměti samovolně mizejí. I tento Assmannův postřeh by neměl ve folkloristice zůstat nepovšimnut. Týká se totiž problematiky vývojové proměny vyprávěcích repertoárů (v širším měřítku i vyprávěcích žánrů). Jak známo, vzpomínková vyprávění, pokud nejsou písemně fixovaná, vykazují spíše poměrně rychlou proměnu repertoáru, protože jsou závislá na aktuálně probíhajících událostech. Trvalejšího rázu jsou zato hodnotící postoje, etické aspekty, znaky historického povědomí apod., které vzpomínková vyprávění na zobecněné rovině vyvolávají. A právě tyto vyabstrahované obecné kategorie umožňují využít vzpomínkových vyprávění v interdisciplinárních a zejména v transdisciplinárních výzkumech. V tomto smyslu na jejich funkci upozorňuje také již citovaný folklorista Rudolf Schenda (1993, s. 37–39).

Od druhé poloviny 18. století se v tradici evropské vědy a myšlení objevuje termín *Kulturgeschichte* (= *dějiny kultury*), který shrnuje vývoj těch společenských jevů (norem, tradic apod.) a výdobytků humanitních věd, jež v souhrnu vytvářejí „kulturu společnosti“. *Kulturgeschichte* byla však zpočátku, dříve než se stala stejnojmennou vědeckou disciplínou, chápána jako *vědecko-kulturní vědění* (= *kulturwissenschaftliches Wissen*) a teprve během zlomu 19. a 20. století nabyla dnešních znaků. S takovýmto pojetím se setkáváme v základním kompendiu dějin kultury od Ute Danielové (Daniel 2001,

s. 7 sl.), v němž se však zároveň silně poukazuje na to, že se současný obor *dějiny kultury* otevírá „sousedním oborům zabývajícím se dějinami kultury, jako je etnologie, literární věda nebo filozofie“ a že „chceme-li něco vědět o dějinách, nemůžeme toto přání oddělit od toho, co známe o sobě“ (Daniel 2001, informační text na patilulní straně). Neudiví proto, že dnešní dějiny kultury pokládají za jeden ze svých významných zdrojů poznatky etnologie, a to včetně toho, co shrnuje pojem *lidová kultura*. Ze souvislostí textu a některých kapitol kompendia vyplývá, že se tím míní i folklorní útvar. Jejich přínos vidí autorka v tom, že se jimi v dějinách kultury zprostředkovávají dvě kategorie, které přiřazuje ke stěžejním – jazyk a narativnost (Daniel 2001, s. 430–443). Folkloristika sice s oběma kategoriemi pracuje jako s jakýmsi samozřejmým předpokladem, že vyprávění se realizuje jazykovou formou a že narativnost je nejen folklorně typologickým příznakem vyprávěného textu, ale zároveň i manifestací příslušnosti k lidové kultuře. Jazyk a narativnost spojují folklorní jevy s komunikačními potřebami společnosti, s jejími estetickými i etickými normami a s vědomím sounáležitosti a historických souvislostí s nimi. A právě tyto faktory jsou (mohou být) využívány v transdisciplinárních výzkumech. O vzpomínkových vyprávěních to platí maximálně: hojně se včleňují do společenské komunikace, jsou úzce svázána s aktuálním děním, s nímž vzbuzují pocit sounáležitosti a společenské (skupinové) identity.

8. Některé tematické okruhy vzpomínkového vyprávění a autobiografií

Kultura vzpomínání, kulturní paměť a dějiny kultury (spolu s dalšími jevy především sociální a komunikační povahy) představují komplex jevů, který bádání jakoby zastřešuje. Jím jsou určeny interpretační cíle i metody, které nejsou zcela identické s cíly a metodami oborů do tohoto bádání začleněných. Pokusíme se to ukázat na některých specifických skupinách vzpomínkových vyprávění.

Propojenost se společenskými a zejména politickými událostmi se zvláště intenzivně projevuje ve vzpomínkových vyprávěních z tzv. pohraničí, která u doosídlenců, příšlých po roce 1945, tvoří dodnes hlavní část vyprávěcího repertoáru. Vyprávění podávají poměrně věrný obraz prostředí a situací, s nimiž se noví osídlenci po příchodu setkali a s nimiž se museli (někdy velmi bolestně) vyrovnat. Zvláště časté a dodnes živé jsou látky dotý-

kající se česko-německých vztahů vzniklých v době, kdy doosídlení žili a hospodařili v domech a statcích s jejich bývalými německými majiteli, čekajícími na odsun. Zkušenosti, které obě strany získaly, se v mnohém odlišují od oficiálních popisů osídlovacího postupu. Frekvencovaná jsou dosud rovněž vyprávění o konsolidaci nového osídlení a o vytváření nových sociálních vazeb. Odráží se v nich složitost vztahů plynoucích z rozdílnosti ekonomické a kulturní úrovně imigrantů. – Folkloristická práce v pohraničí vyžaduje proto na jedné straně určitý metodologický předstupeň, totiž důkladnou demograficky, sociologicky a společenskopoliticky orientovanou rešerši. Zároveň však přináší výsledky, které jsou nejen interdisciplinárně využitelné, ale na obecné úrovni přispívají k poznání určujících společenských procesů, které sledují (oral) history, sociologie, politologie, kulturologie a jiné obory (Šrámková 1992; 2008, s. 61). Z hlediska etnologie tuto problematiku zpracovává speciální sborník (Navrátilová s kol. 1986), v němž je i stať orientovaná na slovesnou folkloristiku (Šrámková 1986). Podobně se uvedené aspekty a problémy zkoumají i jinde (např. Dyroff 2007) a byly kromě jiných také na programu mezinárodní konference *Die Vielfalt Europas. Identitäten und Räume*.³

Vedle ústního podání existují vzpomínková vyprávění zachycená v písemné podobě a zpracovaná literární formou. Patří sem bohatá kronikářská a vzpomínková literatura, která je pak součástí literárněvědných studií, v níž je pokládána za relativně samostatný druh. Ve starších dobách to byly většinou literárně zpracované vzpomínky význačných osobností, panovníků (Karel IV.), vojevůdců, hrabat atd., tedy příslušníků vládnoucích, šlechtických a vůbec vyšších a majetných (např. Vavákovy paměti) společenských tříd.⁴ Vzpomínky a vyprávění nějakého „řadového“, „obyčejného“ člověka zaznamenány nebyly, leda se staly anonymní součástí kronikářských záznamů. Důvod byl i ten, že tyto vrstvy neovládaly psaní, takže se vzpomínkové vyprávění (podobně jako ostatní druhy folkloru) mohlo realizovat jen ústně. Výjimkou jsou paměti, které jako svůj životopis roku 1858 sepsala pro své děti Antonie Kavalířová (1804–1879). „Dívka z chudé české sklářské rodiny, nemající většího vzdělání, než jakého mohla získat do svého dvanáctého roku, to na počátku minulého století [19. století] ve venkovském městě za válek napoleonských, prožívá pak osudy věrné ženy a matky po boku pracovitého sklářského dělníka

a na konec v pozdních svých letech vše, co ve svém dlouhém věku zakusila, spisuje pro památku svým dětem. Neznalá spisovné mluvy, píše po zvuku mluveného slova...“ (Kavalířová 1930, s. 219).

V transdisciplinární práci je vzpomínková literatura pro své dobové svědectví a většinou i pro autentičnost podání pokládána za cenný (někdy i jedinečný) pramen. V tomto smyslu jsou literární vzpomínky shodné se vzpomínkovým vyprávěním (vyprávěním ze života), liší se však formou zpracování a způsobem předávání. Pro ilustraci jsme vybrali dvě publikace, jejichž společným tematickým rysem je období 2. světové války a vztahy mezi Čechy a Němci:

Gudrun Pausewangová, narozená 1928 v Mladkově (Wichstadtu) v Orlických horách, se po svém dramatickém odchodu v roce 1945 usadila v Německu, kde vystudovala a později se stala významnou spisovatelkou. Ve svých knihách se často vrací do rodných Čech. *Vzpomínám na Rozinkovou louku* je jednou ze dvou knih jejích vzpomínek. Vypráví v ní o svém dětství, o svých skromných rodičích, kteří podlehli nacistické ideologii, o připojení Sudet k „říši“, o válečných událostech a také o své devítisetkilometrové cestě pěšky, kterou absolvovala se svou matkou a pěti sourozenci k příbuzným do Hamburku. Touha uvidět svou Rozinkovou louku ji doprovázela neustále, naplní se ale až po třiceti letech, kdy se také sblíží se jejími novými majiteli. „Její sdělení je o to přesvědčivější, že vynechává historickofilozofické úvahy a vychází jen z vlastní zkušenosti“ (Pausewangová 2001, obálka knihy).

Společenské pozadí druhé knihy je zcela jiné. Autorkou je Tatiana Metternichová, tj. kněžna Metterich-Winneburg, narozená 1914 v Petrohradě a pocházející z významné knížecí rodiny Vasilčikových. Jejím manželem byl pravnuke legendárního rakouského kanceláře a diplomata knížete Metternicha. Vzpomínky na svůj pohnutý život zakomponovala do zásadních momentů evropských dějin od dvacátých let po padesátá léta 20. století. Kniha stojí na pomezí mezi literaturou faktu a „ságou jedné generace Metternichova rodu“ (Metternichová 1992, s. 9). Zvláštní význam mají pro autorku vzpomínky na metternichovský zámek Kynžvart v západních Čechách, kam se kněžna po svatbě odstěhovala, který v roce 1945 musela dramaticky opustit a kam se později dvakrát vrátila (1964 a 1990, kdy se postarala o zahájení jeho oprav). Kniha

je osobní reflexí složitých politických událostí a společenských vztahů; vzpomínky v ní přesahují zejména do politologie. – Válečných událostí se dotýká také vzpomínková kniha významné polské lingvistky Ewy Rzetelské-Feleszkové (2008), avšak jde o „ságu jedné rodiny“ zcela jiného typu. Líčení válečné doby tvoří jen její část. Svorníkem děje celé knihy je autorka sama – její život se ve vzpomínkách odvíjí v logickém časovém sledu od narození až téměř do smrti a v rodinném i v typicky společenském a intelektuálním prostředí polské vědy a kultury. Kniha tak podává svědectví o roli a významu jedné v Polsku velmi ceněné společenské vrstvy. Pro sociologickou a kulturologickou interpretaci společenské struktury polského prostředí je kniha cenným pramenem.

Uvedená vzpomínková díla patří do té skupiny vzpomínkových vyprávění, kterou Lehmann (1977) a Brednich (1979) nazývají *authographisches (biographisches) Erzählen* a kterou Schenda (1981) rozšířil o *Familien-Erinnerungsgeschichten*. Sedlaczek (1997, s. 89sl.) jim v systému slovesného folkloru přikládá zvláštní důležitost. Podíl historických a společenských událostí na nich je nesporný.

9. Vzpomínková vyprávění v *gender studies* a v dialektologické literatuře

Zájem o *gender studies* se u nás počal soustavně, systematicky a se značnou intenzitou v sociologických kruzích rozvíjet teprve od počátku devadesátých let, tedy v souvislosti se změnou politických poměrů. J. Šiklová v úvodu ke knize Pavly Frýdlové (2006, s. 5–6) upozorňuje na dlouhodobý mezinárodní projekt *Paměť žen*, vedený nevládní neziskovou organizací Gender Studies, o.p.s., do kterého byly a jsou v několika zemích východní a střední Evropy zapojeny historičky, filozofky, socioložky, psychologičky i novinářky. V pražském archívu tohoto projektu jsou uchovány stovky nahrávek včetně jejich přepisů; na jejich základě vzniklo u nás od roku 1998 několik knižních publikací a rozhlasových, televizních a filmových děl. Šiklová soudí, že osobní příběhy žen byly dříve opomíjeny, protože psaní memoárů bylo doménou mužů a žen se na jejich podíl na vytváření „malých i „velkých“ dějin nikdo neptal. „Přestože žily ve stejné době a historické události ovlivňovaly jejich životy neméně než životy mužů, možnosti jejich zásahu do dějin byly odlišné“ (Šiklová in Frýdlová 2006, s. 5). Na stejnou disproporci mezi

jednostranností orientace zápisů na mužské informátory a opomíjení žen značně vyhoceným způsobem upozorňuje ve svém kompendiu kulturních dějin také U. Danielová. Tomuto problému věnuje dokonce samostatnou kapitolu *Frauen- und Geschlechtsgeschichte* (Daniel 2001, s. 313–330). – Tyto a podobné názory jsou zpravidla vyslovovány sociology nebo kulturními historiky. Je však třeba říci, že čeští folkloristé (J. Jech např. v Kladsku, D. Klímová na Kladensku a na Horňácku, A. Satke ve Slezsku, O. Sirovátka a M. Šrámková na Vysočině a na Slovácku) už od padesátých let 20. století věnovali při výzkumech vzpomínkového vyprávění jako informátorkám pozornost i ženám a sledovali, jak ztvárňují ve vyprávěních své životní osudy, zkušenosti, názory a postoje. Pro „ženská“ vyprávění je charakteristická velká míra citovosti a značná podrobnost v líčení každodenního obyčejného života, často velmi těžkého, protože starost o rodinu velice často ležela jenom na bedrech žen. Je proto pochopitelné, že témata odrážející významné politické nebo celospolečenské události nestojí v centru jejich vyprávění. Folkloristika tak poskytuje projektům gender studies bohatý autentický materiál, který svou tematikou a hodnotovými postoji reprezentuje svět obyčejných prostých žen z venkovského a dělnického prostředí a tím zprostředkovává obraz o různých jevech dobových společenských vztahů.

Texty folklorní povahy (různých folklorních druhů) se v hojné míře objevují v pracích jazykovědců, především dialektologů a těch, kteří se zabývají úlohou jazyka v komunikaci. Texty buď plní úlohu nářečí ukázky (v dialektologických monografiích a slovnících), nebo zachycují realizaci jazyka (nářečí) v dialozích nebo v jiných, souvislých výpovědích. Protože nářečí je (případně bylo) jazykovým útvarem komunikace o běžných věcech každodenního života, nepřekvapuje, že z folkloristického hlediska mezi texty převažují vyprávění ze života a popisy etnografických faktů. Taková vyprávění se ve starších regionálních nebo vlastivědných časopisech objevovala samostatně, třebaže záznam nářečních jevů býval leckdy chybný. Kvalita nářečních ukázek postupně rostla, když ruční záznam byl nahrazen nahráváním, jak to dokládá srovnání starších a současných monografií. Četná vzpomínková vyprávění se najdou v knize představující texty ze všech českých nářečí (Lamprecht – Michálková 1976). Jako předmět rozboru stylu a výstavby narativního textu a jeho komunikačně lingvistických vlastností

jsou v publikaci vydané J. Hoffmannovou a Olgou Müllerovou (2007) otištěny dialogické texty mluveného jazyka, které obsahují četné příběhy ze života. – Jazykovědu zajímají na folklorních textech na prvním místě dvě věci: jazykový kód včetně všech jeho stylových, kompozičních a komunikačních vlastností a fakt, že živé folklorní texty jsou zároveň ukázky živého užívání jazyka, což odkazuje na aktuální jazykový úzus, tedy na to, co zasahuje do jazykové kultury. Tím se jak fakt folklorní, tak jazykový podílí na vyšší společenskokomunikační úrovni a může najít uplatnění v transdisciplinárních bádáních.

Závěr

V naší úvaze⁵ jsme se pokusili ukázat na takové vlastnosti vzpomínkového vyprávění, které sice mají své hlavní místo ve slovesném folkloru, mohou však být i pramenem pro jiné vědecké disciplíny, v nichž jsou využity pro jejich vlastní účely, k jejich vlastním cílům a pomocí vlastní metodologie. V zobecněné podobě mohou však vytvářet rysy (vlastnosti, jevy), které jsou společné různým disciplínám a jako průsečík procházejí zájmovým polem každé z nich. Tím získávají původně folkloristické poznatky charakter transdisciplinárních jevů (znaků).

POZNÁMKY:

1. Ve studii jsou zobecněny zkušenosti především české folkloristiky; při přípravě stati bylo využito především velmi bohatých bibliografických zdrojů *Universitätsbibliothek Leipzig, Deutsche Bibliothek Leipzig* a výzkumného institutu *Geisteswissenschaftliches Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas Leipzig* (GWZO), jakož i informací umístěných na internetu. – Citací z cizojazyčných děl užívám ve vlastním překladu.
2. Zdůrazňujeme, že jsme si plně vědomi velkého podílu interdisciplinarity na folkloristické práci a že rozdělení znaků do tří polí by se mohlo zdát nekonzistentní. Činíme tak ale proto, aby vystoupily vlastnosti specifikující pohled folkloristiky, kontaktních „interdisciplinárních“ věd a transdisciplinarity.

3. Uspořádal ji GWZO (viz pozn. 1) v roce 2007 v Lipsku. Sborník z konference je v tisku.
4. V současnosti pozorujeme téměř inflaci nejrozmanitějších knih vzpomínek a pamětí, jejichž autoři jsou společensky známé osobnosti. Jejich úroveň je značně rozdílná. Většina z nich má záměrně konstruovanou tematickou strukturu sledující určitý cíl. Dobře to vystihuje K. Schwarzenberg: „... *paměti jsou buď indiskrétní, nebo nudné. Nebo vytváříte falešnou legendu sám o sobě, a to mě taky nebaví*“ (Schwarzenberg 2008, s. 174).
5. Děkuji svému muži za společné diskuse o složitém problému transdisciplinarity.

LITERATURA:

- Assmann, J. 1992: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Verlag C. H. Beck.
- Beneš, B. 1996: *Funkce regionálního vzpomínkového vyprávění a pověsti v česko-německém prostředí*. In: Česká lidová kultura a střední Evropa. Praha: Ústav etnologie FF UK, s. 59–61.
- Bergmann, M. – Schramm, E. (eds.) 2008: *Transdisziplinäre Forschung. Integrative Forschungsprozesse verstehen und bewerten*. Frankfurt a. M. – New York: Campus Verlag.
- Brand et al. 2004 = Brand, F. – Schiller, F. – Völker, H. (eds.): *Transdisziplinarität. Bestandsaufnahme und Perspektiven*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Brednich, R. W. 1979: *Zur Anwendung der biographischen Methode in der volkskundlichen Feldforschung*. Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde 22, s. 278–329.
- Brunnbauer, U. – Troebst, S. (eds.) 2007: *Zwischen Amnesie und Nostalgie. Die Erinnerung an den Kommunismus in Südosteuropa*. Visuelle Geschichtskultur, Bd. 2. Köln: Böhlau Verlag Köln.
- Daniel, U. 2001: *Kompendium Kulturgeschichte. Thesen, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

- Dyroff, S. 2007: *Erinnerungskultur im deutsch-polnischen Kontaktbereich. Bromberg und der Nordosten der Provinz Posen (Wojewodschaft Poznań) 1871–1939*. Einzelveröffentlichungen des Deutschen historischen Instituts Warschau, Bd. 19. Osnabrück: Fibre Verlag.
- Fialová, Z. 1996a: *Orálna história s tvárou a menom*. In: Malé dějiny česko-slovenských vztahů VI. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku, s. 31–46.
- Fialová, Z. 1996b: „*Malé dějiny česko-slovenských vztahů*.“ Biograf 7, 1996 [online] [cit. 17. 10. 2009]. Dostupné z <<http://www.biograf.org/clanky/members/clanek.php?clanek=v701>>.
- Frýdlová, P. 2006: *Ženský vydrží více než člověk. Dvacáté století v životních příbězích deseti žen*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny – Gender Studies.
- Gibbons, M. et al. 1994 = Gibbons, M. – Nowotny, H. – Limoges, C.: *The Production of Knowledge: The Dynamic of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage Publications.
- Hoffmannová, J. – Müllerová, O. (eds.) 2007: *Čeština v dialogu generací*. Praha: Academia.

- „Interdisziplinarität.“ Wikipedia. Die freie Enzyklopädie [online] [cit. 21. 6. 2008]. Dostupné z: <<http://de.wikipedia.org/wiki/Interdisziplinarit%C3%A4t>>.
- Jaeger, J. – Scheringer, M. 1998: *Transdisziplinarität. Problemorientierung ohne Methodenzwang*. GAIA 7, č. 1, s. 10–25.
- Jantsch, E. 1972: *Towards interdisciplinarity and transdisciplinarity in education and innovation*. In: Apostel, L. – Berger, G. et al. (eds.): *Problems of Teaching and Research in Universities*. Paris: Organisation for Economic Cooperation and Development (OECD) and Center for Educational Research and Innovation (CERI), s. 97–121.
- Jech, J. 1956: *Vyprávění ze života*. Československá etnografie 4, s. 201–202.
- Kavalířová 1930 = *Paměti babičky Kavalířové*. Vydal Josef Jan Frič. 2. vyd. Praha: F. Topič.
- Kosmas 1947 = Hrdina, K. (ed.): *Kosmova Kronika česká*. Edice Odkazy české minulosti, sv. 10. Praha: Melantrich.
- Kubín, J. Š. 1958: *Kladské povídky*. Praha: SNKLHU.
- Kusá, J. – Münzová, A. 1992: *Velké a malé dějiny Milana Šimečka*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečka – Filozofický ústav SAV.
- Lamprecht, A. – Michálková, V. a kol. 1976: *České nářeční texty*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Lehmann, A. 1977: *Authobiographische Erhebungen in den sozialen Unterschichten. Gedanken zu einer Methode der empirischen Forschung*. Zeitschrift für Volkskunde 73, s. 161–180.
- Metternichová, T. 1992: *Svědectví o neobyčejném životě*. Praha: Panorama.
- Meumann, H. 2009: *Methodologische Grundprobleme der Inter- und Transdisziplinarität in der Alpen- und Kulturlandschaftsforschung*. Köln: Wiku – Verlag für Wissenschaft und Kultur.
- Mittelstraß, J. 1998: *Interdisziplinarität oder Transdisziplinarität?* In: Mittelstraß, J. (ed.): *Die Häuser des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 29–48.
- Mittelstraß, J. 2003: *Transdisziplinarität – wissenschaftliche Zukunft und institutionelle Wirklichkeit*. Konstanz: Uvk.
- „Multidisciplinarity.“ Wikipedia. Die freie Enzyklopädie [online] [cit. 21. 6. 2008]. Dostupné z: <<http://de.wikipedia.org/wiki/Multidisciplinarity%C3%A4t>>.
- Navrátilová, A. a kol. 1986: *Etnické procesy v nově osídlených oblastech na Moravě. Na příkladě vybraných obcí v Jihomoravském a Severomoravském kraji*. Brno: Ústav lidového umění ve Strážnici.
- Nicolescu, B. 2002: *Manifesto of Transdisciplinarity*. New York: State University of New York Press.
- Oesterle, G. (ed.) 2005: *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. Osnabrück: Fibre Verlag.
- Parthey, H. 1999: *Persönliche Interdisziplinarität in der Wissenschaft*. In: Umstätter, W. – Wessel, F.: *Interdisziplinarität – Herausforderung an die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler*. Bielefeld: Kleine Verlag, s. 243–254.
- Pausewangová, G. 2001: *Vzpomínám na Rozinkovou louku*. Praha: Aurora.
- Pethes, N. – Ruchat, J. (eds.) 2001: *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbeck bei Hamburg: Rohwolt Taschenbuch Verlag.
- Polívka, J. 1926: Doslov. In: Kubín, J. Š.: *Lidové povídky z českého Podkrkonoší – Úkrají východní*. Praha: Česká akademie věd a umění, s. 443.
- Přefát 1947 = Přefát z Vlkanova, O.: *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestiny, tj. do krajiny někdy Židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu, kteroužto cestu s pomocí Pána Boha všemohúcího šťastně vykonal Oldřich Přefát z Vlkanova léta Páně MDXXXVI*. Ed. K. Hrdina. Praha: Vesmír.
- Pstružina, K. 2007: „Multidisciplinarity a interdisciplinarity přístup jako metodologické východisko v Evropských studiích.“ [online] [cit. 27. 3. 2008]. Dostupné z: <<http://nb.vse.cz/~pstruzin/state/interdis.htm>>.
- Radičová I. et al. 1994: *Malé dějiny česko-slovenských vztahů. I–V*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečka.
- Rzetelska-Feleszko, E. 2008: *Życie we wspomnieniach*. Warszawa – Kraków: Towarzystwa Słowaków w Polsce.
- Satke, A. 1958: *Hlučinský pohádkář Josef Smolka*. Ostrava: Krajské nakladatelství.
- Sedlaczek, D. 1997: *Von der Erzählerpersönlichkeit zum Alltäglichen Erzähler. Stationen der volkskundlichen Erzählforschung*. Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung 38, s. 82–100.
- Schenda, R. 1981: *Autobiographen erzählen Geschichten*. Zeitschrift für Volkskunde 77, s. 67–87.
- Schenda, R. 1993: *Von Mund zu Ohr. Bausteine einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupert.
- Schenda, R. – Böckli, R. 1982: *Lebzeiten. Autobiographien der Pro-Senectute-Aktion*. Zürich: Unionsverlag.
- Scholz et al. 2000 = Scholz, R. W. – Häberli, R. – Bill, A. – Hirsch Hadon, G. (eds.): *Transdisciplinarity: Joint Problem-Solving among Science, Technology and Society*. Zürich: Haffmans Sachbuch Verlag AG.
- Schwarzenberg, K. J. 2008: *Knižecí život. Rozhovor s Karlem Hvizďalou*. Praha: Portál.
- Simonides, D. 2007: *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Sirovátka, O. 1959: *Vzpomínkové vyprávění a jeho místo ve folklóru*. Československá etnografie 7, s. 308–314.
- Sirovátka, O. 1963: *Vzpomínkové vyprávění jako druh lidové prózy*. Český lid 50, 2, s. 114–120.
- Sirovátka, O. 1968: *Povídka ze života*. In: *Československá vlastivěda, díl III. Lidová kultura*. Praha: Čs. akademie věd, s. 280–281.
- Šimečka, M. 1992: *Kruhová obrana*. Bratislava: Archa.
- Šrámková, M. 1986: *Slovesný folklór v současných společenských procesech v novoosídlených obcích jihomoravského pohraničí*. In: Navrátilová, A. a kol.: *Etnické procesy v nově osídlených oblastech na Moravě. Na příkladě vybraných obcí v Jihomoravském a Severomoravském kraji*. Brno: Ústav lidového umění ve Strážnici, s. 97–106.
- Šrámková, M. 1992: *Das slawische Erzählgut in Rabensburg im nordöstlichen Niederösterreich*. Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes Bd. 41, s. 127–135.
- Šrámková, M. 2000: *Slovesný folklór*. In: Jančář, J. a kol.: *Lidová kultura na Moravě. Vlastivěda moravská. Země a lid*. Nová řada, sv. 10. Strážnice – Brno: Ústav lidové kultury – Muzejní a vlastivědná společnost, s. 248–265.

- Šrámková, M. 2008: *Česká prozaická folkloristika v letech 1945–2000 (přehled, vývoj, témata, bibliografie)*. Kultura, společnost, tradice III. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Tille, V. 1901: *Povídky sebrané na Valašsku r. 1888*. Národopisný sborník 7, s. 45–133.
- Tille, V. 1902: *Povídky sebrané na Valašsku r. 1888*. Národopisný sborník 8, s. 25–108.
- „Transdisziplinarität.“ Wikipedia. Die freie Enzyklopädie [online] [cit. 21. 6. 2008]. Dostupné z: <<http://de.wikipedia.org/wiki/Transdisziplinarit%C3%A4t>>.
- Umstätter, W. – Wessel, F. 1999: *Interdisziplinarität – Herausforderung an die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler*. Bielefeld: Kleine Verlag.
- Wendt, R. W. [b.d.]: „*Transdisziplinarität und ihre Bedeutung für die Wissenschaft der sozialen Arbeit*.“ Deutsche Gesellschaft für Sozialarbeit – Forum für Wissenschaft und Praxis [online] [cit. 18. 10. 2009]. Dostupné z: <<http://www.deutsche-gesellschaft-fuer-sozialarbeit.de/pdf/mit65.pdf>>.

Summary

Transdisciplinarity and commemorative narration

On an example of a kind of folklore – commemorative narration, the essay is understood as a reflection on the relation of folkloristics to the methodology of multidisciplinary, interdisciplinarity and especially to the new methodological stream – transdisciplinarity. It substantiates the folklore to reflect the social, cultural, historic, ethnographic and other “non-folklore” phenomena in which it is performed and actualized, meeting its functions. Therefore, the relation of folkloristics to other disciplines is (and has to be) opened and its methodology is (and has to be) interdisciplinary. The main and crucial criteria for folklore analysis and interpretation cannot be substituted, however, by the methods of “non-folklore” disciplines. The methodology of transdisciplinarity supposes such an abstracted folklore phenomenon (factum, sign), becoming a part of the problematics ruling over the interdisciplinary approach and representing its common “keystone”, to be applied across the branches. There are applied both the elements of anthropology, culturology, sociology, elements of communication etc. New professional literature is used and annotated in the analysis. The common observations are demonstrated in different versions of commemorative narration. The traditions and experience of Czech folkloristics are emphasized as well.

Key words: folkloristics, transdisciplinarity, multidisciplinary, interdisciplinarity, commemorative narration.

TEXTY A KONTEXTY. NĚKOLIK POZNÁMEK K POSTAVENÍ SLOVESNÉ FOLKLORISTIKY MEZI EVROPSKOU ETNOLOGIÍ A KULTURNÍ ANTROPOLOGIÍ

Petr Janeček

Nejpříhodnější analogii toho, jak probíhají výzkumy folkloru v rámci jednotlivých vědních disciplín, představuje dle známého přirovnání severoamerického folkloristy Barre Toelkena starobylý příběh o slepcích snažících se popsat, jak vypadá slon: „*Historik vidí ve folkloru pouhou lidovou interpretaci 'velkých dějin' popisovaných písemnými prameny; antropolog zase pouhé ústní vyjádření sociálních systémů, kulturních významů a představ o posvátnu; literární vědec v něm hledá pouze žánry 'ústní literatury'; psycholog zase univerzální všelidské archetypy; kunsthistorik pro změnu jen primitivní umění; lingvista pouhé lidové mody řeči*“ (Toelken 1979, s. 3). Smysl tohoto podobenství je zřejmý; fenomén folkloru není podle Toelkena schopna plnohodnotně analyzovat žádná partikulární disciplína kromě folkloristiky samotné, neboť veškeré „externí“ disciplíny do analýzy folkloru nutně vnášejí určitá omezující „předvědění“ determinovaná jejich zornými úhly a celkovými paradigmaty. Toelkenova obhajoba svébytnosti folkloristické disciplíny je pouze jednou z mnoha, které se po dobu dvou set let existence tohoto vědního oboru objevily.¹ Pro 20. století velmi typicky již Toelken smysl a význam folkloristiky neobhazuje estetickými či politickými argumenty, ale čistě gnozeologicky – folkloristika je jednoduše jedinou disciplínou, která dokáže k podstatě folkloru jako svébytného fenoménu proniknout.

V ostrém kontrastu k Toelkenovu sympaticky sebevědomému tvrzení stojí daleko skeptičtější a v akademickém diskurzu západní a části střední Evropy dnes bohužel často dominující pohled na folkloristiku vytvářený příbuznými humanitními a společenskovědními disciplínami, které v ní často vidí zastaralý obor zkoumající dávno zaniklé, zanikající či dokonce zcela vykonstruované fenomény, nebo – v lepším případě – pouhou amatérskou „vlastivědnou“ činnost spočívající ve sběru nereflektovaných nebo nacionálně či esteticky svévolně upravovaných textů. Těmito a dalšími podobně dehonestujícími přívlastky bývala folkloristická bádání na Západě odměňována v různých historických obdobích prakticky již od doby svého vzniku; na počátku 21. století jsou zřetelné i v domácím akade-

mickém diskurzu, a to zvláště ze strany apologetů nejrůznějších směrů kulturní či sociální antropologie.

Cílem následujícího krátkého zamyšlení není ani tak navázat na diskuse na téma vzájemných vztahů sociální/kulturní antropologie a národopisu/evropské etnologie, kterých v našem prostředí proběhlo několik,² byť tyto diskuse nepochybně představují fascinující fenomén a koneckonců i zajímavý pramen nejen pro bádání o domácích dějinách oboru, ale i pro folkloristické, popřípadě antropologické analýzy jejich samotného obsahu. Daleko skromnějším cílem tohoto esejistického příspěvku je spíše stručně poukázat na určitá specifika slovesné folkloristiky jakožto svébytného oboru, spočívající primárně v unikátním analyzovaném materiálu a unikátní pozici v systému humanitních a společenských věd, specifika, která výše zmíněné diskuse z nejrůznějších důvodů nedokázaly dostatečně reflektovat – především proto, že v nich argumenty této badatelské orientace nebyly výrazněji zastoupeny.³

Folkloristika – obětní beránek domácího vymezování antropologie vůči národopisu

Cesta do post-kolonie: proč nás folkloristika nezachrání, zní titul příspěvku maďarského sociálního antropologa Dona Kalba, uveřejněný v rámci zatím poslední diskuse tohoto typu (s výrazným celoevropským přesahem) na téma vztahu – a tentokrát i potenciální spolupráce – sociální antropologie a národopisu v rámci hypotetické integrální disciplíny, navržené britským sociálním antropologem Chrisem Hannem (Hann 2007). Tato diskuse, stejně jako většina podobných argumentačních konfrontací, obsahovala pro slovesné folkloristy určitý zajímavý a neustále se opakující moment – tak například autor výše zmíněného příspěvku na jednom místě konstatuje „*znám jen velmi málo informovaných lidí, kteří by byli ochotni zastávat názor, že folkloristická studia mají za cíl rozvíjet kosmopolitní a komparativní vědu o lidstvu*“ (Kalb 2007, s. 167). V rámci stejné diskuse pak kanadský kulturní antropolog David Z. Scheffel pro změnu ironizuje Hannovu vizi „*zralé syntézy*“ folklo-

ristiky (Volkskunde) a etnologie (Völkerkunde) (Scheffel 2007, s. 183). Pomineme-li zjevný fakt, že folkloristika (nepochybně ta slovesná, ale v mnoha ohledech i etnomuzikologie a etnochoreologie) je na tom dnes co se kosmopolitismu a komparatistiky týče možná lépe než antropologie, která po pádu do metodologické „pasti“ extrémního kulturního relativismu v druhé polovině 20. století na výraznější mezikulturní komparace a pátrání po antropologických univerzálních lidech, tak typické pro velké zakladatele této disciplíny, prakticky rezignovala, zatímco slovesná folkloristika je, minimálně v oboru pohádkosloví, dnes prakticky jediným skutečně – a nikoli pouze deklaratorně – celosvětovým fungujícím odvětvím komparistiky,⁴ na těchto dvou náhodně vybraných příkladech jasně vidíme, že přinejmenším u části příspěvků proponentů nejrůznějších směrů antropologie v těchto diskusích dominuje zcela chybné používání termínu „folkloristika“. Slovo je zde pravidelně – a chybně – užíváno k označení odlišné disciplíny, integrálního „národopisu“ (evropské etnologie, empirické kulturní vědy), popřípadě „etnografie“ (studia materiální kultury), což je překvapivé minimálně u autorů obeznámených se středoevropskými akademickými tradicemi. Toto zdánlivě „chybné“, záměnné používání termínu „folkloristika“ je tak pravděpodobně účelové; folkloristika totiž v těchto příspěvcích zřejmě plní roli jakéhosi „obětního beránka“, zcela v souladu s vědomou rétorickou strategií jejich autorů, která počítá s faktem, že slova obsahující termín „folklor“ v typickém čtenáři příspěvků tohoto typu podvědomě vzbuzují asociace s – pro sociální vědce nepřilíživě atraktivními – fenomény materiální či duchovní kultury (jako tradiční oděv či píseň), popřípadě jejich z původního kontextu vytrženými prezentacemi (tedy folklorismem), obvykle spojovanými se sběratelskou, kulturní či osvětovou činností. „Folkloristika“ je tedy v těchto příspěvcích jakýmsi zástupným obětním beránkem za národopis obecně, obětí rétorické strategie jejich autorů symbolický pykající za ty nejtěžší domnělé hříchy národopisu, přičemž o vlastní náplni folkloristických studií se v těchto textech obvykle neuvažuje. Přes další zjevný fakt, že velká část domnělých „hříchů“, tedy teoretických a metodologických nedostatků národopisu vymezovaných v těchto diskusích (popřípadě celá idea „národopisu“ jako určitého nediferencovaného celku) jsou charakteristiky, které tomuto oboru nejsou

vůbec vlastní, popřípadě mu byly vlastní pouze na konci 19. a na počátku 20. století (Uherek 2007, s. 201–202), takže část argumentů těchto příspěvků má zjevně za účel pouhé zvýšení symbolického statutu jejich autorů či deklarování určitých politicko-mocenských vztahů uvnitř jednotlivých národních akademických diskurzů, bychom samotný fakt viktimizace folkloristiky v těchto diskusích⁵ mohli paradoxně chápat jako určitý pozitivní impuls k zamyšlení se nad statutem této disciplíny v domácích podmínkách, popřípadě k naznačení či upřesnění její polohy v soustavě humanitních a společenských věd.

Význam slovesné folkloristiky pro výzkum kultury

Čím by vlastně mohla být slovesná folkloristika jakožto akademická disciplína podnětná i pro ostatní příbuzné obory, ať už jde o evropskou etnologii či kulturní antropologii? V první řadě – a pro mnoho účastníků výše zmíněných diskusí možná paradoxně – svým propracovaným teoretickým aparátem. I když zůstaneme pouze v oblasti domácího národopisného diskurzu, můžeme směle prohlásit, a to dokonce i za použití argumentů samotných účastníků těchto diskusí, že to byla právě folkloristika, která byla již od samotného vzniku této integrální disciplíny její teoreticky nejsilnější součástí – především díky svým tradičně silným teoretickým a metodologickým inspiracím ze strany literární vědy, ve 20. století pak silné recepci strukturálních a strukturalistických teorií, reprezentovaných jmény Piotra Bogatyryjeva (Uherek 2007, s. 200–201; Podoba 2007a, s. 131) a Clauda Lévi-Strausse (Podoba 2007b, s. 175). Silná teoretická základna tak umožnila domácím slovesně folkloristickým bádáním udržet si vysokou odbornou úroveň i v krizovém období padesátých a sedmdesátých let 20. století, tedy „po celé období, kdy byla srovnávací folkloristika prohlašována v rámci panující politické situace za buržoazní pavědu“ (Klímová 2005, s. 10, dále např. Šrámková 2008, s. 121), a přes nejrůznější institucionální, personální a publikační omezení vždy zachovávat jak úzké vazby na světový vývoj disciplíny, tak pozoruhodně aktuální teoretickou a metodologickou základnu.

Význam slovesné folkloristiky pro obecná bádání o kultuře ještě vzroste, pokud se zahledíme směrem k obecnému historickému přínosu oboru. Byla to totiž právě studia folkloru (zprvu lidových písní a poezie, později i prózy), která pro evropskou vědu neobjevila nic

menšího než jednotlivé lidové kultury samotné, a dala tímto způsobem (což je fakt tak samozřejmý, že je na něj často zapomínáno) rozhodující podnět ke vzniku národopisu/evropské etnologie. Tento „objev lidu“ bývá některými apologety kulturní/sociální antropologie tradičně obviňován ze skrytého či vědomého posluhování nacionalismu (stojí ale dlouholeté posluhování kolonialismu ze strany antropologie, tedy exploatace nikoli vlastních, ale cizích kultur, eticky výše?); celou věc je ale možné, jak nedávno důvtipně naznačil americký folklorista Burt Feintuch, interpretovat i pod zcela odlišným zorným úhlem – folkloristika svým „objevem lidu“ totiž vlastně poprvé v dějinách evropské vědy postulovala pluralitu kultur a tím i jakýsi „kulturní proto-relativismus“, tedy uznání nejen paralelní existence, ale i rovnocennosti elitní kultury a kultury lidové, která dříve stála zcela mimo evropský filozofický a umělecký kánon: „*Daleko dříve než se to stalo všeobecnou módou, folkloristé tvrdili, že kultura je pluralitní*“ (Feintuch 2003, s. 3). Podobně jako při postulování plurality kultur byli folkloristé v dějinách evropské vědy průkopníky i svými terénními sběry, když jako první humanitní vědci vůbec začali studovat živý materiál přímo v terénu – je-li tak jedním z mála skutečně konstitutivních rysů antropologie (kterými se tato disciplína odlišuje např. od sociologie či sociální psychologie) terénní výzkum, mohl by být právě tak konstitutivním rysem folkloristiky terénní sběr textů. A konečně, je to právě zaměření folkloristů na pečlivý sběr a ještě pečlivější analýzu textů, z pohledu ostatních disciplín možná příliš minuciózní činnost, která ale možná pomáhá zodpovědět mnohé otázky, které kulturní a sociální antropologie – díky svému v některých případech omezujícímu konceptu holisticky chápané abstrahované „kultury“⁶ – často neumí nejen zodpovídat, ale i klást – tj. jakým *konkrétním* způsobem jsou kulturní a sociální normy vyjadřovány *konkrétními* estetickými médii.

Text jako základ folkloristických bádání

Slovesné folkloristická bádání budou, díky svému zaměření na sběr a analýzu orálně (či mediálně) šířených textů zřejmě vždy – oproti širší evropské etnologii či kulturní/sociální antropologii – „marginální“ disciplínou, přičemž v nejsilnějších aspektech své teorie a metodologie budou vždy obecně bližší humanitním (konkrétně filologickým) vědám nežli vědám společenským (Stano-

nik 2004, 2001). To samozřejmě neznamená, že by se folkloristé měli analýze sociálního kontextu folkloru vyhýbat, neboť i on je nedílnou součástí jimi zkoumaných textů – a to jak na dnes již „tradičně“ zkoumané úrovni performance, tedy výzkumu komunikačních procesů diseminace folkloru na estetické, expresivní a stylistické úrovni (Hymes 1979), tak i na úrovni širších historických, kulturních, popřípadě psychologických aspektů zkoumaných narativů. V popředí folkloristických bádání by však vždy měly zůstat především texty samotné – a teprve z jejich jasné výpovědi by pak měl být analyzován jejich kontext. Jakmile totiž folkloristika vykročí od „pevné půdy“ analýzy konkrétních, v terénu získaných folklorních textů směrem k teoretizování nepodloženému větším množstvím autentických terénních dat, začíná bohužel občas koketovat se slepým přebíráním teoretického aparátu jiných disciplín bez jeho detailní aplikace na specifika získaného terénního materiálu (stejně tak to ale platí i pro antropologii nepodloženou solidními etnografiemi či národopis bez důkladně analyzovaných terénních a archivních dat). Takovýchto „vykročení“ nalezneme v dějinách slovesné folkloristiky bohužel celou řadu, od raných mytologických a uměnovědných tendencí přes dobové módní teorie performance, vliv mediálních, komunikačních a kulturních studií až po nedávné pokusy o chápání folkloristiky jako součásti *oral history* bádání, či současné snahy o „antropologizaci“ folkloristiky, ať už si pod tímto pojmem představujeme cokoli. Tyto tendence vytvářet teorie bez opory většího množství získaných autentických dat bývají často obhajovány tím, že folkloristiku „obohacují“ – podle našeho mínění tím ale folkloristická bádání velmi často pouze ztrácejí svoji svébytnost. Ač to bude možná znít kacířsky, na folkloristice byl vždy nejpodnětnější především její *materiál*, tedy samotné texty (Beneš 2006, s. 138), a nejlepších výsledků dosahovala její primárně literárněvědná teorie a metodologie v momentech, kdy byla aplikována na živá a mnohdy zcela netradiční data avantgardními způsoby, tak jak to strnule textocentrická literární věda, popřípadě jiné humanitní či společenské vědy, často nedokázaly.

Současná folkloristika by tak měla být otevřenou disciplínou ochotnou poskytovat výsledky svých výzkumů jakémukoli oboru, který o ně projeví zájem (Krekovičová 2005, s. 23), jak tak už mnohokrát v minulosti plodně činila vůči mytologickým studiím, národopisu/evropské

etnologii, kulturní/sociální antropologii, literární vědě, sociální psychologii, kulturní historii, historické antropologii či mediálním, kulturním a komunikačním studiím. Díky své liminální pozici na pomezí humanitních a společenských věd se tak slovesná folkloristika může stát inherentní a plodnou součástí jakékoli z výše uvedených disciplín – samozřejmě pouze v případě, pokud tyto disciplíny zajímají otázky spojené s neoficiálně šířenými texty a jejich sociálním a kulturním kontextem, tak jak

tomu je například ve středoevropském prostředí v historické alianci s národopisem/evropskou etnologií, či ve Spojených státech s kulturní a lingvistickou etnologií. V jaké pozici se nakonec ocitnou slovesně folkloristická bádání u nás, ukáže teprve budoucnost – vždy by si však měla zachovat úzkou vazbu na analýzu ústně šířených neoficiálních textů, která stála u samotného zrodu této možná marginální, ale přesto dodnes fascinující výzkumné orientace.

POZNÁMKY:

1. Zřejmě nepodnětější soudobý přehled dějin folkloristiky, kladoucí si mnohé otázky zejména po širším přesahu folkloristické disciplíny v dějinách (nejen) evropské vědy a kultury, dosud představuje práce Reginy Bendix *In Search for Authenticity: Formation of Folklore Studies* z roku 1997.
2. Tyto diskuse, zahájené v podstatě již diskusním příspěvkem Davida Z. Scheffela uveřejněném v roce 1992 v *Národopisném věstníku československém* (Scheffel 1992), pokračovaly v teoretičtější artikulovanější podobě výrazněji až po roce 2000 – počínaje příspěvky uveřejněnými ve sborníku *Česká etnologie 2000* (Holubová – Petráňová – Woitsch (eds.) 2000) až po nejvýraznější několikaletou diskusi probíhající v letech 2004–2006 a iniciovanou přelomovým článkem Marka Jakoubka a Zdeňka Nešpora uveřejněném v roce 2004 v časopise *Český lid* (Jakoubek – Nešpor 2004) a sérii reakcí na článek Chrise Hanna, uveřejněnou v *Sociologickém časopise* v roce 2007 (Hann 2007).
3. Příspěvek je primárně založen na výše zmíněných domácích diskusích o vztahu sociální/kulturní antropologie a národopisu/evropské etnologie, které ve své podstatě kopírují soudobé postoje typické pro akademické komunity části západní a střední Evropy; zcela vědomě tak opomíjí tradičně folkloristicky silné akademické diskurzy např. ve východní a jihovýchodní Evropě, kde zmíněné diskuse probíhají s podstatně odlišnou dynamikou.
4. Další jistou sympatickou „výhodou“ slovesné folkloristiky proti kulturní/sociální antropologii, kterou ve 20. století doslova homogenizovala anglosaská (či „frangloamerická“) intelektuální tradice, je existence většího počtu významných intelektuálních inspiračních center – vedle anglosaských zemí a Francie ve slovesné folklo-

ristice tradičně dominují i zakladatelské německy hovořící oblasti a střední Evropa vůbec, Rusko a velmi výrazně i Skandinávie. Do výše zmíněného oboru pohádkosloví pak výrazně přispívá doslova celý svět, včetně afrických a asijských zemí.

5. Tato domácí, byť symbolická „viktimizace“ folkloristiky je paradoxní především proto, že jde v domácích podmínkách, na rozdíl od ostatních národopisných subdisciplín, minimálně od sedmdesátých let 20. století o marginální badatelskou perspektivu – v USA, kde je slovesná folkloristika v podobné marginální situaci jako u nás, je běžně v teorii i praxi chápána jako podobor kulturní antropologie a nebývá rozhodně tak častým terčem útoků tohoto typu – folkloristická studia byla totiž integrální součástí raných evolucionistických a difuzionistických bádání, prvními šéfredaktory *Journal of American Folklore* nebyl nikdo jiný než samotný Franz Boas a Ruth Benedictová, a spolupráce obou oborů zejména v rámci lingvistické antropologie pokračuje samozřejmě plodně i dodnes (Bascom 1953).
6. Slovesná folkloristika byla ve srovnání s kulturní antropologií samozřejmě vždy spíše marginální disciplínou; přesto je možná zajímavý fakt, že oproti 156 antropologickým definicím kultury z roku 1952 (Kroeber – Kluckhohn 1952) stojí v roce 1984 pouhých 21 definic folkloru (Leach – Fried 1984), což poukazuje přinejmenším na výraznější zacílení této disciplíny na definování klíčového termínu svého studia. Nepříliš známý je také pozoruhodný fakt, že ústřední termíny obou disciplín, jak Tylorův termín „kultura“ z roku 1865, tak Thomsův termín „folklor“ z roku 1846 mají svůj původ v německé intelektuální tradici, konkrétně práci Gustava Klemma z let 1854–1855 a Jacoba a Wilhelma Grimmových z počátku 19. století (Bascom 1953, s. 285).

LITERATURA:

- Bascom, W. R. 1953: *Folklore and Anthropology*. Journal of American Folklore 66, s. 283–290.
- Bauman, R. (ed.) 1995: *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments. A Communications-centered Handbook*. London – New York: Oxford University Press.
- Bendix, R. 1997: *In Search of Authenticity. Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press
- Beneš, B. 2006: *Folkloristika – folklorista – protofolklor – folklor*. *Několik poznámek na okraj současného pojetí*. In: Krekovičová, E. – Pospíšilová, J. (eds.): *Od folklórného textu ku kontextu*. Brati-

slava – Brno: Ústav etnologie SAV – Etnologický ústav AV ČR, s. 137–142.

- Hajduk-Nijakowska, J. 2009: *Miesto folkloristiky vo výskume súčasnej kultúry*. Slovenský národopis 57, č. 2, s. 149–161.
- Hann, C. 2007: *Rozmanité časové rámce antropologie a její budoucnost ve střední a východní Evropě*. Sociologický časopis 43, č. 1, 2007, s. 15–30.
- Holubová, M. – Petráňová, L. – Woitsch, J. (eds.) 2002: *Česká etnologie 2000*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Hymes, D. 1975: *Folklore's Nature and Sun Myth*. Journal of American Folklore 88, s. 345–369.

- Kalb, D. 2007: *Cesta do post-kolonie: proč nás folkloristika nezachrání*. Sociologický časopis 43, č. 1, s. 166–174.
- Klímová, D. 2005: *Karel Horálek – Jaromír Jech – Oldřich Sirovátka*. In: Krekovičová, E. – Pospíšilová, J. (eds.): *Od pohádky k fámě*. Brno: Etnologický ústav AV ČR – Ústav etnologie SAV, s. 9–13.
- Kosowska, E. 1999: *Folklor: stygmat czy szansa?* In: Smolińska, T. (ed.): *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*. Księga ofiarowana profesor Dorocie Simonides. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 41–50.
- Krekovičová, E. 2009: *Folklor jako konstrukt?* Slovenský národopis 57, č. 2, s. 162–174.
- Krekovičová, E. 2002: *Trendy vo folkloristických výskumoch posledného desaťročia*. In: Krekovičová, E. – Pospíšilová, J. (eds.): *Od pohádky k fámě*. Brno: Etnologický ústav AV ČR – Ústav etnologie SAV, s. 20–25.
- Kroeber, A. – Kluckhohn, C. 1952: *Culture*. New York: Meridian Books.
- Leach, M. – Fried, J. (eds.) 1984: *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. New York: HarperCollins.
- Nešpor, Z. R. – Jakoubek, M. 2004: *Co je a co není kulturní/sociální antropologie?* Český lid 91, č. 1, s. 53–79.
- Podoba, J. 2007a: *Antropologizácia etnologie, tj. post-národopisu v stredovýchodnej Európe: Medzi orientáciou na zmenu, rezistenciou a rezignáciou*. In: Budil, I. T. – Zíková, T. (eds.): *Antropologické sympozium V. Plzeň: Katedra antropologie, Fakulta filozofická Západočeské univerzity*, s. 128–137.
- Podoba, J. 2007b: *Sociálna antropológia v stredovýchodnej Európe: intelektuálna výzva alebo anachronizmus?* Sociologický časopis 43, č. 1, s. 175–182.
- Scheffell, D. Z. 1992: *Antropologická etika ve východní Evropě*. Národopisný věstník československý 51/9, s. 3–10.
- Scheffell, D. Z. 2007: *Minulost a budoucnost antropologie ve střední a východní Evropě: poznámky k vizi Chrise Hanna*. Sociologický časopis 43, č. 1, s. 183–186.
- Stanonik, M. 2001: *Teoretični oris slovstvene folklore*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Stanonik, M. 2004: *Slovstvena folkloristika. Med jezikoslovjem in literarno vedo*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Šrámková, M. 2008: *Česká prozaická folkloristika v letech 1945–2000. (Přehled, vývoj, témata, bibliografie.)* Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.
- Toelken, B. 1979: *The Dynamics of Folklore*. Boston: Houghton-Mifflin.
- Uhrek, Z. 2007: *Národopisci a sociokulturní antropologové v měnícím se českém prostředí*. Sociologický časopis 43, č. 1, s. 195–203.

Summary

The texts and contexts. Some comments on the position of literary folkloristics between European ethnology and cultural anthropology

The study reflects on the actual position of literary folkloristics within the domestic academic discourse. Although – at the very beginning of ethnologic research – the studies of folklore texts were in the foreground and a more remarkable interest in artefacts of material or folk culture as a whole occurred much more later, at present the study of folklore reaches a certain marginal position, being even part of rhetoric proclaimed by proponents of different schools in cultural and social anthropology. The essay reflects on the causes of the above contemporary phenomenon, considering the inherent characteristics of folkloristics, and – simultaneously – outlining the impulses to the next development thereof. The main sense and importance of literary folkloristics, a discipline being in an apparently “schizophrenic” position on the boundary between humanities and social sciences, is regarded not as taking-over of the period conjunctural themes, theories or methodologies from other branches, but as emphasizing of collection and analysis of the texts widespread by word of mouth, which should especially be in the foreground of folkloristic researches.

Key words: literary folkloristics, European ethnology, cultural and social anthropology, study of literature, transdisciplinarity, literary folklore.

RARÁŠOK A ZMOK AKO KULTÚRNE REPREZENTÁCIE ALEBO PREČO PREŽITKY PREŽÍVAJÚ?

Tatiana Bužeková

*Prežitky vo folklóre nie sú len troskami minulosti,
ale sú symptómami tých tendencií
našej spoločnej ľudskej prirodzenosti,
ktoré mali najväčšiu šancu
pretrvať v dlhodobom horizonte.
Robert Marett*

Úvod

Témou môjho príspevku je uplatnenie perspektívy kognitívnej antropológie – disciplíny zaoberajúcej sa vzťahom ľudského myslenia a kultúry – pri skúmaní folklórneho materiálu. Kognitívny prístup sa zakladá na predpoklade, že medzi kultúrnymi javmi a vlastnosťami ľudského myslenia existuje kauzálna súvislosť. Preto vysvetlenie akéhokoľvek kultúrneho fenoménu má zahŕňať skúmanie tak psychologických, ako i ekologických faktorov v ich vzájomnej súvislosti. K najvplyvnejším teóriám kognitívnej antropológie posledných desaťročí patrí „epidemiológia reprezentácií“ – koncepcia francúzskeho antropológa Dana Sperbera, poskytujúca všeobecný teoretický rámec pre vysvetlenie kultúrnych javov (Sperber 1996). V jej termínoch sa akýkoľvek kultúrny fenomén môže analyzovať ako súbor reprezentácií dvoch druhov – mentálnych reprezentácií (napr. presvedčení, zámerov, preferencií) a verejných reprezentácií (ako sú signály, vety, texty, obrazy a pod.).

Kultúrne reprezentácie v Sperberovej koncepcii sa nechápu ako vonkajšie javy voči jednotlivcom, ale predstavujú výsledok interakcie medzi vonkajšími verejnými reprezentáciami a reprezentáciami vnútornými – mentálnymi. Ich vysvetlenie musí brať do úvahy nielen stav jednotlivcov, ale aj prostredie, ktoré sa mení v dôsledku ľudského konania. Táto perspektíva vedie k novému pohľadu na ľudovú tradíciu a môže prispieť k vysvetleniu mnohých otázok, ktoré pútali pozornosť folkloristov počínajúc ranným obdobím existencie disciplíny. Uplatnenie prístupu kognitívnej antropológie prispieva k objasneniu mechanizmov kultúrnej transmisie a mení definíciu pojmu „folklor“, ktorá tesne súvisí s antropológickým chápaním kultúry.

V svojej štúdii sa budem venovať špecifickému folklórnemu žánru poverových rozprávání, ktorý sa vo folkloristickej a religionistickej literatúre spája s pojmom ľudovej viery. Pokúsím sa ukázať, že aj termín „poverý“, aj pojem „ľudová viera“ sú poplatné staršiemu evolucionistickému chápaniu folklóru ako prežitku dávnej minulosti. Nie je to však len otázka terminológie – definícia predmetu skúmania určuje ciele a metódy bádania. Najskôr sa budem venovať evolucionistickej koncepcii folklóru ako prežitkov predhistorického obdobia dejín ľudstva a pretrvaniu tejto perspektívy v súčasnej terminológii, konkrétne v termínoch „poverý“ a „ľudová viera“. Ďalej na konkrétnom príklade reprezentácií raráška a zmoka ukážem, že aj keď folklórne obrazy môžu mať dlhú minulosť, hypotetický náboženský pôvod nevysvetľuje ich „prežívanie“ v súčasnosti.¹ Pre toto vysvetlenie je potrebné zmeniť definíciu predmetu skúmania, čo znamená aj zmenu antropológickej koncepcie kultúry, využívannej pri bádanií folklórnych javov.

Kultúrna evolúcia a folklor

Počas dlhého obdobia boli folkloristické koncepty a metódy podriadené koncepcii kultúrnej evolúcie (alebo sociálnej či socio-kultúrnej evolúcie), ktorá bola mechanickým prenesením Darwinovej evolučnej teórie na ľudskú spoločnosť – rôzne kultúry sa radili do historických typov v jednotnom obraze kultúrno-historického vývoja. Folklor dobre zapadal do evolucionistickej schémy, keďže sa vnímal ako prežitky alebo akési „skameneliny“ mytológie prehistorického obdobia: „Európsky folklor bol pre dejiny ľudskej civilizácie to isté, čo zoznam fosílií pre dejiny zeme. ... Folkloristi rýchlo postrehli, že to má veľký význam pre ich výskum. Kultúrna evolúcia im poskytla predovšetkým príležitosť premeniť (aspoň čiastočne) ich „triviálnu činnosť“ na najvzrušujúcejšie dobrodružstvo tej doby a pripojiť sa k vedeckej komunite na okraji antropológie“ (Bennet 1994, s. 29). V západnej tradícii sa folkloristická a antropológická perspektíva často prelínali. Folklor zahrňoval kľúčové objekty bádania antropológov – mýtus a rituál, a práve skúmanie týchto javov viedlo k vytvoreniu raných antropológických koncepcií kultúry.

Antropológovia-evolucionisti, ktorí sa zaoberali týmito otázkami – Edward Tylor, Andrew Lang, James Frazer a iní – sa snažili rekonštruovať predhistorické predstavy na základe súdobých folklórnych javov. Psychologické aspekty hrali v tejto rekonštrukcii kľúčovú úlohu. Tylor sa napríklad snažil objaviť za mnohotvárnosťou kultúrnych javov univerzálne vlastnosti ľudskej mysle; rôzne náboženské predstavy interpretoval ako výsledok všeobecnej ľudskej snahy vysvetliť okolitý svet (Tylor 1865). Podľa Frazera kedysi existoval jeden ucelený komplex zvykov, z ktorého sa postupnou evolúciou vyvinuli jednotlivé súbory; mágia pritom predstavuje prejav primitívneho myslenia, ktoré sa neskôr vyvinulo k vyšším formám (Frazer 1994). Ďalší významný bádateľ tej doby, Robert Marett, zastával názory odlišné od intelektualistických interpretácií Tylora a Frazera. Podľa neho otázka súvislosti medzi „ľudskou prirodzenosťou“ a „konzervativizmom“ ľudovej tradície sa mohla vyriešiť prostredníctvom emócií alebo „primitívnej logiky ľudského srdca“ (Marett 1920).

Počínajúc polovicou 20. storočia patrili psychologizujúce prístupy k dominantným smerom folkloristiky: mnohí bádatelia uplatňovali psychologické teórie, pričom ich koncepcie už nevychádzali z perspektívy kultúrnej evolúcie, ale sústreďovali sa na špecifickú skúsenosť rozprávačov, individuálne psychické vlastnosti a potreby aktérov a audiencie.² No aj napriek tomu, že od začiatku 20. storočia bol evolucionizmus ostro kritizovaný a folkloristika mohla uplatniť nové antropologické koncepcie kultúry vrátane štrukturalizmu, evolucionistická schéma zostávala v pozadí folkloristických výskumov a folklór (najmä ústna ľudová tradícia) sa chápal ako pozostatky minulosti prežívajúce v modernizovanom svete.

V socialistických krajinách bola táto perspektíva podporovaná oficiálnou ideológiou, ktorá vychádzala z premís kultúrnej evolúcie. Okrem toho, situácia v slovanských krajinách bola špecifická v porovnaní so západnou folkloristikou – o mýtoch a náboženstve starých Slovanov bolo známe veľmi málo. Mohli byť len rekonštruované, teda skúmané výlučne na základe súdobého folklóru, prípadne v jeho konfrontácii s historickými prameňmi. Tendencia znovuvytvorenia „pôvodných“ mýtov je explicitne vyjadrená v etnolingvistickom prístupe ku skúmaniu folklóru, ktorý sa uplatňuje v Rusku, Poľsku, Srbsku a iných krajinách. Ústredným pojmom tohto trendu je pohanstvo, t.j. predpoklad o existencii slovanského polyteistického systému predstáv, ktorý nezanikol s prí-

chodom kresťanstva. Cieľom je rekonštrukcia pôvodného pohanského systému na základe sémantickej analýzy folklórnych textov, zvykov a jazykových termínov, pričom dôležitú úlohu stále hrá porovnávanie folklórnych prameňov s prameňmi historickými (Tolstoj 2003, s. 10–11).

Evolucionistická perspektíva je prítomná aj vo folkloristických prácach iných smerov, i keď často len v implicitnej forme, na úrovni definícií základných termínov. Od roku 1846, keď W. J. Thoms použil slovo *folklore* v zmysle vedomostí ľudu, bolo zaznamenané množstvo pokusov o presnejšie zadefinovanie toho, čo folklór je. Neraz sa poukazovalo na to, že tento pojem je taký široký, že môže odkazovať na takmer akékoľvek aspekty kultúry. Nejasnosť predmetu analýzy vyvoláva diskusie o smerovaní disciplíny a jej vzťahu k iným vedným odborom (Rioux 1950, Kirshenblatt-Gimblett 1998, Krekovičová 2005a). Podľa viac krát publikovaného slovníka folklóru *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend*, „aj keď je slovo folklór viac ako sto rokov staré, nejestvuje dohoda o tom, čo znamená. Všeobecná charakteristika čohokoľvek folklórneho je tradícia – niečo, čo sa odovzdáva od jednej osoby k druhej a zachováva sa skôr prostredníctvom pamäti a praktík než prostredníctvom písaných záznamov. Zahrňuje tance, piesne, legendy, tradičné predstavy, povere a porekadlá rôznych národov. Okrem toho implikuje skúmanie zvykov, tradičných poľnohospodárskych a domácich praktík, typov budov a úžitkových predmetov, ako i tradičných aspektov sociálnej organizácie“ (Leach 1975, s. 43).

Ako vidíme, folklór sa môže chápať ako čokoľvek „tradičné“ – inými slovami čokoľvek, čo prežilo z minulosti, a to prostredníctvom pamäte a praktík, v opozícii k písomným záznamom. V antropológii sa tradícia môže definovať aj všeobecnejšie, ako „všetko, čo je vlastné spoločnosti v danom čase a čo existovalo ešte predtým, ako si to jej súčasní príslušníci osvojili“, čiže ako „všetky ustálené vzorce ľudského myslenia, všetky vzorce predstáv alebo spôsobov myslenia, všetky vzniknuté vzorce sociálnych vzťahov, všetky technické praktiky a všetky materiálne artefakty alebo prírodné objekty, ktoré sa môžu stať predmetom transmisie; každý z nich sa môže stať tradíciou“ (Shils 1981, s. 12, 16). Kľúčovým aspektom tejto všeobecnej definície, ktorá je ekvivalentná katalógu celej ľudskej kultúry, je *transmisia*.

Evolucionistická koncepcia „prežitkov“ teda môže byť od súčasných definícií folklóru vzdialená, pretože tie

sa sústreďujú skôr na proces transmisie tradície než na „prežívajúci“ obsah folklórnych javov. Napriek tomu implicitne zostáva v pozadí folkloristického bádania. V domácej odbornej literatúre sa pojem „tradícia“ používa v špecifickom zmysle, predovšetkým v spojení s prívlastkom „ľudová“, a folklór odkazuje nielen na tradíciu, ale na takzvanú „ľudovú kultúru“: „Folklór je súčasťou širšieho systému kultúry, ktorú označujeme termínmi ako ľudová kultúra alebo tradičná ľudová kultúra“ (Leščák – Sirovátka 1982, s. 11).

Pojem „ľud“ bol predmetom viacerých debát v slovenskej a českej odbornej literatúre (pozri napr. Sirovátka 1990). Nie je mojím cieľom rekapitulovať všetky jeho definície a diskusie, ktoré sa ich týkali; na tomto mieste by som chcela poukázať na to, že jeho použitie má dôležité implikácie. Odkazuje na už prekonanú evolucionistickú perspektívu a súčasne vedie k logickým nesúladom v koncepciách folklóru. Snáď najvýraznejšie sa to prejavuje v prípade príbuzných pojmov „ľudová viera“ a „pover“.

Ľud a pover

Podobne ako „folklór“, aj „ľud“ prešiel rôznymi transformáciami. V súčasnosti sa tento pojem používa v inom zmysle než v období romantizmu. Podľa Alana Dundesa (1980, s. 6) sa jeho význam posunul od „negramotných zaostalých sedliakov z dedín“ k „akejkolvek skupine akýchkoľvek ľudí, ktorí zdieľajú aspoň jeden spoločný znak“.

Charakteristickou črtou pôvodnej definície bolo použitie protikladu, podriadené evolucionistickej schéme vývoja spoločností – pod ľuďom bola chápaná spodná sociálna vrstva v kontraste k vyššej vrstve alebo elite. Ľud bol stavaný do opozície aj voči „divochom“ či „primitívnym“ národom, ktorí sa považovali za stojacich na ešte nižšom stupienku v evolúcii. Tvoril teda akýsi medzi stupeň medzi barbarstvom a civilizáciou, čo umožňovalo „vyspelým“ vrstvám odhaľovať a skúmať svoju domnelú históriu uchovanú vo folklóre (Wilson 1989, s. 22).

Počas socializmu sa význam pojmu rozšíril z dedinského obyvateľstva a remeselníkov na robotníkov a zachoval charakter protikladu, tentokrát voči vykorisťovateľom: „Ľudová kultúra... je vytvorená prevažne vykorisťovanými triedami a sociálnymi skupinami“ (Leščák – Sirovátka 1982, s. 12). Ľudová slovesnosť bola chápaná ako „slovesné umenie pracujúcich mas“ a „ako dôle-

žitý nástroj v boji pracujúcich mas proti svojim vykorisťovateľom“ (Šalanda 1990, s. 7, Melicherčík 1959, s. 7–8, 20). V slovenskej literatúre novšieho dáta chápanie ľudovej kultúry sa blíži k Dundesovmu poňatiu pojmu „ľud“ a rozširuje sa na celú spoločnosť: „Kultúra folklórného typu je prítomná vo všetkých sociálnych vrstvách. Nie je v každej rovnako rozvinutá“ (Leščák 2001, s. 42).

Dôležitým prvkom súčasných definícií ľudovej tradície je *spôsob komunikácie*. Aj keď sa pod folklórom môžu chápať fenomény podmienené vyvinutými komunikačnými technológiami, také ako príspevky na internetových fórach (Panczová 2005, Krekovičová 2005b) alebo komiksy (Banks – Wein 1998), vo väčšine prípadov charakteristikou ľudovej tradície sú „*elementárne medziosobné formy spoločenskej komunikácie*“ (Leščák – Sirovátka 1982, s. 15, zdôraznené v origináli). Napriek tomuto upresňujúcemu aspektu zostáva ľud neurčitou a príliš širokou kategóriou bez presného určenia. Pritom prívlastok „ľudový“ má zvyčajne implicitný význam „dedinský“ – „elementárne medziosobné formy spoločenskej komunikácie“ sú príznačné predovšetkým pre vidiecke prostredie.

No aj keby sme si poradili s presnejším určením významu slova „ľudový“, druhý komponent výrazu „ľudová viera“ je ešte problematickejší. Namiesto jasného označenia objektu bádania pojem „viera“ odkazuje na celý súbor problémov – ako poznamenáva Clifford Geertz (2000, s. 127), patrí k najobťažnejším otázkam pri skúmaní náboženstva. Jedno je jasné – akokoľvek chápeme vieru, je to aj záležitosť ľudskej psychológie. No pri bežnom narábaní s pojmom „ľudová viera“ v etnologickej literatúre sa psychologické aspekty buď nespomínajú vôbec, alebo sa obmedzujú na emócie, potreby, asociácie, duchovnú participáciu atď., bez bližšej charakteristiky toho, *akým spôsobom* tieto faktory vplyvajú na reprodukciu predstáv, nárácií, piesní, praktík atď. Chápanie viery, ktoré *neberie do úvahy súčasné psychologické koncepcie*, vedie vo folkloristike k ďalším evolucionistickým implikáciám.

Viera je najdôležitejším aspektom pri folkloristickej definícii povier v *Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska* – sú to „tradíciou fixované nepresné označenie pre súhrn predkresťanských predstáv a úkonov prežívajúcich v ľudovom náboženstve na základe viery“ (Chorváthová 1995, s. 68). Význam slova „pover“, ako vidíme, je znovu konštruovaný s pomocou evolucionistického protikladu: Sú to nadprirodzené predstavy, ktoré stoja mimo

„oficiálneho“ náboženstva a sú prežitkami starších pohanských predstáv. Táto koncepcia „prežívania na základe viery“ má pritom historický rozmer, príznačný pre evolucionistickú schému – ešte aj dnes „ľud“ verí tomu, čo patrí do hlbokej minulosti. V súčasných folkloristických definíciách sa ľud síce môže chápať ako neurčitá skupina akýchkoľvek ľudí, najpočetnejšia vrstva obyvateľstva alebo malá sociálna skupina, no pojmy „povery“ a „ľudová viera“ implicitne odkazujú na našich starých známych, „zaostalých sedliakov z dedín“. To, čomu sa „ešte aj dnes“ verí na vidieku, patrí k nižšiemu stupňu vývoja – do dediny, nepoznačenej v dostatočnej miere technologickým pokrokom.

Samotný fakt pretrvania starších predstáv je nepopierateľný a patrí k základným charakteristikám kultúrnej transmisie. No ak je to tvrdenie všeobecné, bez špecifikácie toho, *aké* predstavy pretrvávajú a *prečo*, je to tvrdenie triviálne. Uvedená folkloristická definícia povier to však špecifikuje: pretrvávajú *súhrn predkresťanských predstáv a úkonov*, a to *na základe viery*. Odkazuje teda na: (1) historický náboženský kontext; (2) ľudskú psychológiu. Prvý aspekt je v prípade slovanského folklóru mimoriadne problematický, pretože o náboženstve starých Slovanov sa zachovalo príliš málo zmienok v historických prameňoch; ich hypotetická rekonštrukcia preto ani zďaleka nie je hodnoverná. Druhý aspekt vyvoláva ešte viac otázok, keďže nie je jasné, čo presne náboženská viera znamená a aký vzťah má k poverám. Preto je táto téma v ostatnom čase predmetom debát medzi etnológmi, religionistami a folkloristami (Kováč 2004, Bužeková 2005, Gáľiová 2005, Kováč 2005, Bahna 2008).

Na tomto mieste by som sa chcela zastaviť pri konkrétnom príklade toho, že náboženský kontext môže byť pri „prežívaní“ takzvaných povier irelevantný a že pojem „viera“ môže byť úspešne nahradený inými termínmi spojenými s ľudskou psychológiou. Obráťme sa k poverovým predstavám *par excellence* – k dedinským bosorkám a ich nadprirodzeným pomocníkom – raráškom.

Rarášok a zmok

Dedinské bosorky na západnom Slovensku majú zvyčajne svojho „partnera“ – čerta, diabla, zlého ducha, rarácha či raráška, alebo aj zmoka. Objavuje sa v podobe zvláštnych úkazov, ktoré sa nazývajú „žiarivá reťaz“, „ohnivý had“, „ohnivá guľa“ alebo „rarášok“. Takýto ohnivý jav má sférickú formu, alebo vyzerá ako šarkan s dlhým

chvostom. Niekedy sa podobné úkazy interpretujú aj ako samotné bosorky, ktoré lietajú nad dedinou a konajú zlé skutky. Keď do komína nejakého domu vletí „žiarivá reťaz“, jeho obyvatelia sa dostanú do trvalého podozrenia – práve podľa toho sa bosorky väčšinou poznajú, i keď existujú aj iné spôsoby ich odhalenia.

Rarášok lieta bosorkám do komína, aby s nimi „pracoval“ (pohlavne obcoval). Chodí k nim „na besedu“ a nosí im peniaze. Musia ho poslúchať a konať, čo im káže. Práve vďaka nemu sú bosorkami, pretože ich nadeľuje nadprirodzenou silou – bosorácka moc ako taká pochádza totiž „od čerta“, „od toho zlého“. Rarášok či „zlý duch“ je stelesnená „zlá podstata“ bosoriek, ktorá sa vníma ako samostatná bytosť. V niektorých rozprávaniach sa pojem „rarášok“ zamieňa s pojmom „zmok“, ktorý tiež označuje démonickú bytosť. Vystupuje v rôznych podobách a nemusí byť bosorkiným sprievodcom – môže pôsobiť ako samostatná hrozba, akési vtelené nešťastie. Môže vyzeráť ako zmoknutá sliepka, alebo ako neurčité šedivé zvieratko, alebo ako čierny kocúr. Je to stelesnená smola, ktorá sa nalepí na človeka, a ten sa jej už nezbaví – pomôcť mu môžu len určité magické úkony. Alebo je to strašidelná bytosť, ktorá robí neplechu v dome a je naň viazaná.

Rarášok a zmok sú dobre známymi bytosťami slovanského folklóru. Pozrime sa, ako opisuje raráška a zmoka *Ottův Slovník naučný*:

„*Rarach*, byl v dobách starších zlý duch, který působil vítr; lid náš věří posud, že ďábel poletuje ve víru prachovém na silnici. Kdo se dostane do »rarášku«, jak vír takový se nazývá, neujde pryč pohromě. Rarášek jest duch zlomyslný, který znepokojuje lidi a škodí jim. Představován býval jako pídimužik, který dovedl na sebe brání různé podoby. Nejčastěji objevuje se jako krkavec, nebo černý pes nebo černý kocour s ohnivýma očima a brání přístupu k podzemním pokladům, jejichžto jest strážcem. Rarášek vyzrazuje – jako duch domácí – čeládku, když pánu svému škodu dělá, mstí se na tom, kdo mu ublížil nebo se mu posmíval. Rarášek zdržuje se též pod planou hruškou a má podobu zmoklého kuřete, které stále se třese zimou a „típá“; v noci vletí do komína jako ohnivý víchř a přináší svému hospodáři obilí a různé věci. Kdo krmil raráška, umírá pryč po tři dni a tělo jeho po smrti zčerná. Chce-li se kdo raráška zbaviti, ať ho donese pod planou hrušku, kde ho našel, a odchází pozpátku. Komu rarášek škodí, udělej si na květnou neděli křížek ze svě-

cených kočiček a zastrč jej na sýpce do trámu, rarášek ti pak nic neodnese.“ (Otto 2005a)

„Zmek, zmak (pol. smok, bělorus. cmok), původně had nebo drak (srv. st.-slov. smok, lit. smákas), bytost báječná, která člověku přináší peníze, obilí a jiné věci. Objevuje se v podobě ohnivého draka, ohnivého řetězu, ohnivého koštěte v povětrí a snáší se do domu komínem. Nejčastěji však objevuje se v podobě zmoklého kuřete, k čemuž asi přispěla podobnost slov zmok a zmoklý. U Bělorusů cmok jest domovní had, jemuž musí hospodář klásti buď na krov nebo na humna vaječnou kaši, začez mu cmok nosí peníze, činí pole úrodná, krávy dojně a stará se o hospodářství. V Čechách zmok ztotožňuje se s plivníkem (v. t.), u luž. Srbů s plónem. Nejvíce pověstí o něm koluje na Slovensku, Slezsku a na Moravě. Slováci vypravují, že zmok v podobě zmoklého kuřete připlachtí se k člověku, žere mnoho, ale přináší do domu obilí a peníze, dokud se v práci nepřetrhne a nepukne. Jinak zbavití se ho nemožno. Hospodyně, u které se vyskytl jako zmoklé kuře, chtěla se ho zbavit, přikázala mu, aby jí nosil pšenici na půdu; zatím však udělala tajně díru z půdy do světnice a ze světnice do sklepa. Zmok stále nosil, ale nedonosil, neboť se namáhavou prací strhal. V Čechách povídají, že možno se zmoka zbavit, done-se-li se tam, kde byl nalezen, nebo když se daruje sousedu; pakliže ho soused nechce, zmok vrátí se k prvnímu pánovi a čeká na jeho duši.“ (Otto 2005b)

Tieto motívy môžeme v rôznych obmenách nájsť vo viacerých slovanských folklórnych a písomných prameňoch. V zarietaniach zo stredného Ruska napríklad vystupuje bytosť Strach-Rach. Vyzerá ako ohnivý drak alebo žiarivý vták, ktorý sa premieňa na víchor alebo na ohnivý stĺp (Meletinskij 1990, s. 672). Ľahko v ňom rozpoznáme črty slovenského raráška, podobne ako v „staršej“ nadprirodzenej bytosti, akejsi kombinácii raráška a zmoka – v 19. storočí v Rusku boli zaznamenané predstavy o tom, že kohút starší ako sedem rokov môže zniesť vajce; čarodejník toto vajce musí nosiť pod pazuchou alebo zahrabať do hnoja, a po nejakom čase sa z neho vyľahne ohnivý had, ktorý čarodejníkovi nosí striebro a zlato (Afanasjev 1995, s. 532). Táto bytosť sa môže priamo nazývať raráškom (Ivanov a Toporov 1965, s. 140–141, Uspenskij 1982, s. 162). Podobný motív som zaznamenala na západnom Slovensku aj ja – rarášok sa má vyľahnúť z vajca od čiernej sliepky, ktoré bosorka nosí deväť dní pod pazuchou. Vo východoslovanskom

folklóre sa takéto bytosti spájajú aj s duchom domu, ktorý sa nazýva *domovoŭ*. Ten sa zjavuje nielen ako malý mužíček alebo chlap v podobe pána domu, ale aj ako had, niekedy ako had s kohútou hlavou, alebo ako kohút (Uspenskij 1982, s. 155).

Zmok a rarášok patria k nadprirodzeným tvorom, ktoré majú dôležité miesto pri pokusoch o rekonštrukciu slovanskej mytológie. V tej alebo inej podobe sa vyskytujú vo folklóre na väčšine slovanských území a v niektorých prípadoch sú doložené aj v historických prameňoch. Ohnivého raráška viacerí bádatelia interpretujú ako obraz geneticky spojený so staroslovanským bohom ohňa Svarožičem, ktorý sa spomína v staroruských prameňoch a u Dietmara. Pokladá sa za syna boha slnka Svaroha (niekedy sa s ním aj stotožňuje), a teda za jedného z najdôležitejších slovanských bohov (Ivanov – Toporov 1988, s. 368, Profantová – Profant 2000, s. 213). „Kohúti had“, zmok sa na druhej strane spája s nemenej dôležitým božstvom – hypostázou Velesa, ktorého niektorí bádatelia označujú ako „slepačí boh“; zodpovedalo za rodinný krb a súviselo s kultom predkov (Uspenskij 1982, s. 150–156).

Rarášok a zmok sú z hľadiska tejto štúdie zaujímavé, pretože majú v historických prameňoch doložené hypotetických „predkov“ a sú vďačným námetom pre historicko-evolucionistickú interpretáciu. V porovnaní s inými nadprirodzenými bytosťami môžeme s vyšším stupňom pravdepodobnosti tvrdiť, že predstavujú „prežitky“ starých predstáv. Sú dobrým príkladom toho, čo sa v Eliadeho koncepcii označuje ako „folklórne revalorizácie pradávneho náboženského dedičstva“ (Eliade 1998, s. 42) a v slovanskej etnolingvistike sa nazýva „nižšou“ slovanskou mytológiou (Ivanov – Toporov, s. 1974).

Obrazy raráška a zmoka s najväčšou pravdepodobnosťou prešli dlhým vývojom a ich počiatky môžu siahať do pohanskej minulosti. No aj keď má toto tvrdenie svoje opodstatnenie, neodpovedá na viaceré dôležité otázky. Predovšetkým, prečo rarášok a zmok „prežili“ do súčasnosti práve v tejto podobe? Prečo sa ich obrazy prelínajú, teda prečo majú toľko spoločných črt a neraz sa zamieňajú? Ak je rarášok geneticky spojený so Svarožičom, týmto svetlým hrdinom, prečo má v súčasnosti negatívny význam? A keďže málokto zapochybuje tom, že súčasní dedinčania raráška nepokladajú za božstvo, má vôbec zmysel hovoriť o hypotetickom „pôvode“ raráška odvodzovanom od Svarožiča, alebo iného slovanského

božstva? Inými slovami, kam sa podela „viera“ v podobe emócií, potrieb a duchovnej participácie, na základe ktorej predkresťanské predstavy prežívajú v ľudovom náboženstve?

Z pohľadu folkloristiky a religionistiky sú rarášok a zmok nadprirodzené bytosti, ktoré patria do určitého folklórneho žánru – poverových rozprávání. Predpokladám však, že nijaký seriózny bádateľ by netvrdil, že sú to skutočné tvory, ktoré prešli behom vekov dramatickou transformáciou od vyšších božstiev k démonickým bytostiam. Pri spresnení pojmu by sme sa dostali k tomu, že sú to *koncepty* nadprirodzených bytosti, ktoré sa *reprezentujú* v naráciách. Akýkoľvek koncept je však produktom myslenia a preto jeho bližšia charakteristika a vysvetlenie jeho šírenia v istom kultúrnom prostredí by mali brať ohľad na výsledky psychológie a kognitívnej antropológie.

Úspešné reprezentácie

Staršia evolucionistická perspektíva sa líšila od mnohých súčasných folkloristických koncepcií tým, že jej ambíciou bolo zaradenie folklóru do jednotného obrazu ľudských dejín, a teda aj posunutie disciplíny na vyšší stupeň: folkloristika sa mala stať *vedou*, čo znamenalo, že musí postúpiť od *deskripcie* k *vysvetleniu*. Psychológia, táto „kráľovná historického bádania“ (Rivers 1913), hrala pritom zásadnú úlohu. Robert Marett v úvode k svojej knihe *Folkloristika a psychológia* tvrdil: „Folklorista musí venovať pozornosť psychologickej stránke štúdia prežitkov tak, že si položí otázku: Ako a prečo prežitky prežívajú? Potom pochopí, že aj keď sú to pozostatky minulosti, sú aj niečo viac. Majú aktuálnu hodnotu staršieho myslenia... Prežitky vo folklóre nie sú len troskami minulosti, ale sú symptómami tých tendencií našej spoločnej ľudskej prirodzenosti, ktoré mali najväčšiu šancu pretrvať v dlhodobom horizonte“ (Marett 1920, s. 1–2, 5). Vysvetlenie predstáv a vier súdobých „sedliakov“ sa podľa bádateľov tohto obdobia nemohlo dosiahnuť bez toho, aby sa skúmali viery a praktiky „primitívov“ – za rôznorodosťou kultúr videli *princípy, ktoré zodpovedajú univerzálnym vlastnostiam ľudskej mysle*. Tieto princípy mali vysvetliť, ako a prečo prežitky prežívajú.

Ak nebudeme považovať raráška a zmoka za prežitky starších ucelených predstáv o istých božstvách, ale za komplexné reprezentácie, počiatočná otázka evolucionistov môže byť položená inak: Prečo určitý druh re-

prezentácií je úspešný v dlhodobom horizonte? Alebo, inými slovami, prečo určité reprezentácie sa ľahko zapamätávajú a šíria ďalej počas dlhého obdobia? Takto formulovaný problém posúva bádanie od skúmania reifikovaných raráškov a zmokov, ktoré kedysi boli božstvami a postupne sa stali folklórnymi bytosťami, k skúmaniu kognitívnych procesov, ktoré podmieňujú vytvorenie a transmisiu reprezentácií v spoločnosti.

Podľa Sperbera (1996) vysvetlenie akéhokoľvek kultúrneho javu je ekvivalentné vysvetleniu distribúcie kultúrnych reprezentácií v danej populácii. Pri takomto naturalistickom vysvetlení akákoľvek sociálna reprezentácia sa môže opísať ako kauzálna reťaz spájajúca mentálne reprezentácie a verejné reprezentácie (Kanovský 2008). No všeobecná teória vysvetľujúca šírenie reprezentácií nejestvuje – každý jav sa má skúmať ako komplexný proces pozostávajúci z jednoduchších procesov a tieto elementárnejšie procesy sa majú analyzovať ďalej, až na úroveň, kde ich prirodzený charakter sa stáva zjavným (Sperber 1997).

Z kognitívnej perspektívy sú rarášok a zmok reprezentácie so špecifickými – nadprirodzenými – vlastnosťami. V kognitívnej antropológii sa tieto vlastnosti nazývajú anti-intuitívne; ich vysvetlenie poskytuje teória francúzskeho kognitívneho antropológa Pascala Boyera. Podľa neho disponuje ľudská myseľ takzvanou intuitívnou ontológiou – súborom automaticky produkovaných očakávaní ohľadne objektov vonkajšieho sveta. Úspešná kultúrna transmisia náboženských alebo nadprirodzených predstáv je podmienená tým, že tieto reprezentácie aktivujú inferenčné systémy špecifickým spôsobom: Porušujú malý počet intuitívnych očakávaní, no pritom zachovávajú ostatné. Práve takéto koncepty majú podľa Boyera väčšiu šancu prežiť v kultúrnej transmisii (Boyer 1996, 1998, 2001). Ak ide o *verbálne* reprezentácie (ako v prípade raráška a zmoka z poverových rozprávání), takéto koncepty zodpovedajú princípu kognitívnej rovnováhy alebo kognitívneho optima: podľa Sperberovej teórie relevancie je naše myslenie usporiadané tak, že pri interpretácii verbálnej informácie sa maximalizuje jej relevancia – inými slovami, ľudia preferujú interpretácie, ktoré pri najmenšom kognitívnom úsilí vedú ku kognitívnemu efektu, dostatočnému v danom kontexte (Sperber – Wilson 1995).

Vytrvalosť *nadprirodzených čít* raráška a zmoka je z pohľadu Boyerovej teórie pochopiteľná – v jej ter-

mínoch sú to porušenia princípov intuitívnej ontológie. Reprezentácie raráška a zmoka pritom predstavujú kombináciu minimálneho porušenia týchto princípov s maximálnym inferenčným potenciálom. Ohnivý lietajúci had/drak porušuje princípy intuitívnej biológie (prenos vlastností vtáka na plazu alebo kombinácia vlastností dvoch biologických druhov) a intuitívnej fyziky (pevný fyzikálny objekt – telo zvieraťa – sa zamieňa s ohňom a vznáša sa vo vzduchu). Had s hlavou kohúta predstavuje tvora s charakteristikami dvoch biologických druhov. Kohút znášajúci vajcia porušuje určitý princíp intuitívnej biológie (samec nereprodukuje mláďatá), podobne ako had, ktorý sa vyliahne z vtáčieho vajca (mláďatá patria k tomu istému biologickému druhu ako rodičia). Podobné koncepty sa blížia ku kognitívnemu optimu a z tohto dôvodu sa podľa Boyerovej teórie ľahko zapamätávajú a reprodukovujú (pozri tiež Kanovský 2002).

Toto vysvetlenie však nepostačuje na to, aby sme zodpovedali na vyššie položené otázky týkajúce sa *významu* predstáv. Kontext, v ktorom sa koncepty vyskytujú a ktorý ich význam určuje, hrá podstatnú úlohu pri ich šírení a transformácii. Vysvetlenie „úspešnosti“ anti-intuitívnych predstáv len a len ich kognitívnou optimálnosťou neberie do úvahy to, že sa šíria konkrétnym spôsobom, napríklad prostredníctvom narácií. Tie predstavujú predovšetkým verbálne reprezentácie príčinných súvislostí, v ktorých sú nadprirodzené koncepty zasadené do širších schém vysvetlenia. Ako poukazuje kognitívny psychológ Jensen Sørensen, väčšina našich konceptov, vrátane tých najzákladnejších, ale aj tých najzložitejších, sa používa v rôznych situáciách a len málokedy sa viaže na špecifické ontologické domény. Skôr sa koncepty definujú v závislosti od kognitívnych modelov aplikovaných v konkrétnych podmienkach. Naše konceptuálne štruktúry sú teda komplexné – na jednej strane sa určujú kognitívnymi mechanizmami, a na druhej strane na ich formovanie vplyvajú konkrétne okolnosti a kultúrne definície (Sørensen 2007, s. 45).

To, čo nazývame tradičné poverové rozprávania, sú verbálne reprezentácie naratívnych schém, ktoré sú pri kultúrnej transmisii stabilné, pretože zodpovedajú princípu kognitívnej rovnováhy (Bužeková 2009). Rarášok a zmok vystupujú v špecifickom druhu príbehov – spájajú sa s nešťastím a s bosorkami, ktoré sú v istých podmienkach najvhodnejšími „kandidátkami“ pre vysvetlenie negatívnych udalostí. Táto konceptuálna schéma súvisí

s ďalším súborom kognitívnych mechanizmov podporujúcich šírenie nadprirodzených vysvetlení negatívnych udalostí. Môže, ale nemusí sa spájať s náboženskou vierou. Ľudia zvyčajne neaktivujú náboženský druh vysvetlenia, ak krava stratí mlieko alebo sa stratia peňiaze z peňaženky. Ako som ukázala inde, v takýchto prípadoch sa príčina nehľadá vo vyšších mocnostiach, ale v susedkách-bosorkách a ich čarodejných pomocníkoch (pozri Bužeková 2004, 2005, 2009). Zmok a rarášok teda v súčasnosti nemajú význam náboženský, ale odkazujú na negatívne pôsobenie nadprirodzených síl, ktoré v konkrétnych sociálnych podmienkach súvisí so susedskými vzťahmi. Aj keď vystupujú v rozprávaniach samostatne, bez spojenia s bosorkami, vzťahujú sa na negatívne nadprirodzené pôsobenie.

Ani jedno spontánne reprodukovanie rozprávania neposkytuje encyklopedický zoznam nadprirodzených charakteristík týchto bytostí podobný heslám v *Ottovom slovníku naučnom*. Skôr sa za určitých podmienok aktivujú konkrétne mentálne reprezentácie ich anti-intuitívnych vlastností, ktoré sa ďalej reprezentujú verbálne v rámci naratívnych schém. Podobnosť nadprirodzených čŕt zmoka a raráška môže viesť k zámene *názvov*, ktoré sa s nimi asociujú. To však v nijakom prípade neznamená, že sa do konceptuálnej schémy namiesto jednej reifikovanej bytosti zasadí iná reifikovaná bytosť. Môžeme skôr povedať, že sa slová „rarášok“ a „zmok“ používajú v naratívnych schémach, ktoré sa aktivujú pri vysvetlení negatívnej udalosti nadprirodzeným pôsobením. Nepotrebujeme teda vysvetliť, prečo sa dve pôvodne odlišné nadprirodzené bytosti významovo zblížili alebo prečo sa Svaroh-Raroh premenil na démona. Nejde o náboženské bytosti, ale o aktiváciu istých reprezentácií za určitých podmienok.

Náboženský kontext je pri vysvetlení dlhodobej reprodukcie reprezentácií raráška a zmoka irelevantný, zatiaľ čo psychologické aspekty transmisie sú kľúčové. Vágne konštatovanie toho, že sa „pradávné náboženské dedičstvo“ revalorizuje (Eliade 1998, s. 42), alebo že staré pohanské predstavy prežívajú na základe viery, ako vedecké vysvetlenie nepostačuje. Je to špekulácia nepodložená empirickými dôkazmi. Aj keby nám historické pramene poskytli dostatočnú informáciu o tom, že sa z vyšších božstiev behom času stali folklórne bytosti-škodcovia, nebolo by to vysvetlením, lež deskripciou javu. Vysvetlenie toho, *ako a prečo* sa to stalo, by v kogni-

tívnych termínoch znamenalo, že skúmame, ako a prečo sa konceptuálna schéma vyššieho božstva aktivovaná v istých situáciách zmenila na konceptuálnu schému démonickéj bytosti aktivovanú v iných situáciách. No ak zoberieme do úvahy značný časový interval tohto vývoja v prípade raráška a zmoka, bola by to nesmierne náročná a podľa môjho názoru nespĺniteľná úloha. Z hľadiska epidemiológie reprezentácií však je možné vysvetliť distribúciu reprezentácií raráška a zmoka *v súčasnosti*.

Záver

Z kognitívnej perspektívy sú takzvané poverové predstavy reprezentáciami obsahujúcimi anti-intuitívne koncepty. Aj keď niektoré z nich môžu mať pôvod v pohanských predstavách, táto skutočnosť nie je určujúcim prvkom ich transmisie. Šírenie anti-intuitívnych konceptov je podmienené konkrétnymi vlastnosťami ľudského myslenia. Narácie, ktoré ich obsahujú, súvisia s konkrétnym sociálnym kontextom; môžu, ale nemusia byť spojené s náboženským cítením a náboženskými predstavami.

V prípade konkrétnych reprezentácií raráška a zmoka „úspešnosť“ ich distribúcie sa môže vysvetliť v termínoch Boyerovej teórie šírenia anti-intuitívnych predstáv: zodpovedajú princípu kognitívnej rovnováhy a z tohto dôvodu sa ľahko zapamätávajú a reprodukujú v dlhšom časovom horizonte. V naráciách sú tieto reprezentácie zasadené do širších konceptuálnych schém súvisiacich s vysvetlením negatívnych udalostí. Dlhodobá reprodukcia zodpovedajúcich naratívnych schém sa vysvetľuje ďalšími kognitívnymi teóriami vzťahujúcimi sa na iné

aspekty myslenia súvisiacimi s konkrétnymi sociálnymi situáciami. Rarášok a zmok sa objavujú v naráciách spojených s vysvetlením negatívnych udalostí nadprirodzeným pôsobením. Ich význam nesúvisí s náboženským kontextom, ale so susedskými vzťahmi.

Napriek pozornosti, ktorú folkloristika venuje vzťahu medzi psychikou a vonkajším prejavom, cieľom tejto disciplíny nie je skúmanie myšlienkových procesov. Folkloristika, podobne ako väčšina antropologických teórií, síce registruje myslenie ako dôležitý faktor kultúrnej interakcie, ale nezaobrá sa tým, ako tento faktor, sám o sebe zložitý, vplýva na kultúrne javy. V svojej štúdii som sa pokúsila ukázať, že mnohé otázky folkloristického bádania nemôžu byť zodpovedané bez toho, aby sme sa podrobnejšie venovali psychologickým mechanizmom.

Uplatnenie perspektívy kognitívnej antropológie ponúka alternatívny prístup k skúmaniu nielen ľudovej tradície, ale k skúmaniu kultúrnych javov všeobecne. Táto disciplína využíva výsledky experimentálnej psychológie, relevantné pri interpretácii špecifických etnografických údajov, a snaží sa sformulovať predpoklady o vzájomnej závislosti myšlienkových procesov a vonkajších prejavov jednotlivcov, prispievajúcich k vytváraniu kultúrneho prostredia. Z pohľadu kognitívnej antropológie je teda nevyhnutné skúmať nielen formu prejavu, sociálne prostredie a konkrétne životné situácie, ale aj spôsoby, akým ľudské myslenie reprezentuje vonkajšie javy. Inými slovami, akékoľvek tvrdenie o kultúrnej interakcii sa má opierať o jasne sformulované hypotézy o tom, čo sa odohráva v mysli aktérov.

POZNÁMKY:

1. Svoju argumentáciu budem ilustrovať na materiáli výskumu predstáv o bosoráctve, ktorý som uskutočnila v niekoľkých slovenských dedinách na západnom Slovensku v období 2000-2008. Materiály výskumu sú súčasťou archívu Ústavu etnológie Slovenskej akadémie vied.
2. Napríklad v rámci prístupu, sústreďujúceho sa na špecifickú skúsenosť rozprávača („experience-centered“ approach) sa skúma, ako individuálna skúsenosť nadobúda formu tradičného rozprávania (Bennet 1999). V slovenskej odbornej literatúre výrazným príkladom podobného skúmania folklórneho materiálu sú práce M. Kole-

čanyi-Kosovej, kde sa venuje pozornosť tomu, ako sa individuálna psychika rozprávača odzrkadľuje v rozprávaní (napr. Kolečanyi-Kosová 1972). V rámci ďalšieho smeru – kontextuálnej analýzy – folklórny prejav sa skúma ako výsledok interakcie medzi jednotlivcom a sociálnou skupinou, ktorý plní určitú funkciu a uspokojuje potreby aktéra a jeho audiencie. Z tohto pohľadu osobnosť aktéra, jeho úloha v komunite, jeho repertoár a individuálne schopnosti, úloha divákov alebo poslucháčov a samotná príležitosť prejavu tvoria celkový kontext, umožňujúci porozumenie udalosti a určenie jej významu.

LITERATÚRA:

- Afanasjev, A. 1995: *Poetičeskije vozzrenija slavjan na prirodu, I*. Moskva: Sovremennij pisatel.
- Bahna, V. 2008: *Čo s poverami alebo kde sú hranice kategórií?* Etnologické rozpravy, č. 1, s. 11–24.
- Banks, A. – Wein, C. 1998: „Folklore and the Comic Book. The Traditional Meets the Popular.“ *New Directions in Folklore 2* (Impromptu Journal 2) [online] [cit. 11.10.2009]. Dostupné na: <<http://www.temple.edu/english/isllc/newfolk/comics1.html>>.
- Bennet, G. 1994: *Geologists and folklorists. Cultural evolution and „The science of folklore“*. *Folklore 105*, s. 25–37.
- Bennet, G. 1999: *Alas, Poor Ghost! Traditions of Belief in Story and Discourse*. Utah State University Press.
- Boyer, P. 1996: *What Makes Anthropomorphism Natural. Intuitive Ontology and Cultural Representations*. *Journal of the Royal Anthropological Institute 2*, s. 1–15.
- Boyer, P. 1998: *Cognitive Tracks of Cultural Inheritance. How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission*. *American Anthropologist 100*, s. 876–889.
- Boyer, P. 2001: *Religion explained*. New York: Basic Books.
- Bužeková, T. 2004: *Kognitívne aspekty kresťanských a poverových predstáv v slovenskom rurálnom prostredí*. Dizertačná práca. Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Bužeková, T. 2005: *Veriť alebo neveriť?* Etnologické rozpravy, č. 1, s. 131–135.
- Bužeková, T. 2005: *Poverové rozprávania o bosorkách z hľadiska kognitívnej teórie*. In: Pospíšilová, J. – Krekovičová, E. (eds.): *Od pohádky k fámě*. Brno: Etnologický ústav AV ČR – Ústav etnológie SAV, s. 99–112.
- Bužeková, T. 2009: *Nepriateľ zvnútra: nadprirodzená hrozba v ľudskej podobe*. Bratislava: Veda (v tlači).
- Chorváthová, Ľ. 1995: *Poverý*. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska II*, Bratislava: Veda, s. 68.
- Frazer, J. 1994: *The Golden Bough*. London: Chancellor Press.
- Dundes, A. 1980: *Interpreting folklore*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eliade, M. 1998: *Dejiny náboženských predstáv a ideí III*. Bratislava: Agora.
- Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1995*. Bratislava: Veda.
- Gáliová, Z. 2005: *Kam patria čierne mačky?* Etnologické rozpravy, č. 1, s. 136–141.
- Geertz, C. 2000: *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Ivanov, V. V. – Toporov, V. N. 1965: *Slavjanskije jazykovyje modelirujuščije sistemy*. Moskva: Nauka.
- Ivanov, V. V. – Toporov, V. N. 1988: *Rarog*. In: Ivanov, V. – Toporov, V. (eds.): *Mify narodov mira 2*. Moskva: Sovetskaja encyklopedia, s. 368.
- Kanovský, M. 2002: *Kognitívne vysvetlenie distribúcie niektorých náboženských predstáv v oblasti Bielych Karpát*. *Slovenský národopis 50*, č. 2, s. 56–69.
- Kanovský, M. 2008: *Sociálne reprezentácie – kognitívny výskumný program*. *Filozofia 63*, č. 5, s. 397–406.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 1998: *Folklore's Crisis. The Journal of American Folklore 111*, č. 441, s. 281–327.
- Kolečany-Kosová, M. 1972: *Javy ľudovej kultúry v kontexte času, prostredia a nositeľov*. Kandidátska dizertačná práca. Bratislava.
- Kováč, M. (ed.) 2004: *Zlatý baran. Príbehy ľudovej viery a mágie spod hory Radzim*. Bďárka.
- Kováč, M. 2005: *Problémy s poverami*. Etnologické rozpravy, č. 1, s. 146–152.
- Krekovičová, E. 2005a: *Trendy vo folkloristických výskumoch posledného desaťročia*. In: *Od pohádky k fámě*. In: Pospíšilová, J. – Krekovičová, E. (eds.): *Od pohádky k fámě*. Brno: Etnologický ústav AV ČR – Ústav etnológie SAV, s. 20–25.
- Krekovičová, E. 2005b: *Inštrumentalizácia a transformácie vzťahu autoobraz – heteroobraz v kolektívnej pamäti v čase. Komicíá figúrka Róma v tradičnej folklórnej anekdote a na internete*. In: Krekovičová, E.: *Folklór a komunikácia v procesoch globalizácie*. Bratislava: SAP, s. 67–91.
- Leach, M. (ed.) 1975: *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend*. London: New English Library.
- Leščák, M. 1995a: *Folklór*. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I*. Bratislava: Veda, s. 140.
- Leščák, M. 1995b: *Ľud*. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I*. Bratislava: Veda, s. 316.
- Leščák, M. 2001: *O asimilácii folklórnej a literárnej komunikácie*. Bratislava: Prebudená pieseň.
- Leščák, M. – Sirovátka, O. 1982: *Folklór a folkloristika*. Bratislava: Smena.
- Marett, R. 1920: „Psychology and folk-lore.“ London: Methuen & Co.Ltd. [online] [cit. 11. 10. 2009]. Dostupné na: <<http://www.archive.org/details/psychologyfolklo00marria>>.
- Meletinskij, E. M. (ed.) 1990: *Mifologičeskij slovar*. Moskva: Sovetskaja encyklopedia.
- Melicherčík, A. 1959: *Slovenský folklór. Chrestomatia*. Bratislava: Veda.
- Otto, J. 2005a: „Rarášek.“ *Ottova encyklopedie obecných vědomostí* [online] [cit. 11. 10. 2009]. Dostupné na: <<http://encyklopedie.seznam.cz/search?q=rarasek>>.
- Otto, J. (2005 b). „Zmok.“ *Ottova encyklopedie obecných vědomostí* [online] [cit. 11. 10. 2009]. Dostupné na: <<http://encyklopedie.seznam.cz/search?q=zmok>>.
- Panczová, Z. 2005 : *Človek v ohrození a internet: politické konflikty v „online“ fámach a konšpiráciách*. In: Profantová, Z. (ed.) : *Malé dejiny veľkých udalostí v Česko(a) Slovensku po roku 1948, 1968 a 1989*. Bratislava: Ústav etnológie SAV – Ústav pamäti národa.
- Profantová, N. – Profant, M. 2000: *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*. Praha: Nakladatelství Libri.
- Rioux, M. 1950: *Folk and Folklore*. *The Journal of American Folklore 63*, č. 248, s. 192–198.
- Rivers, R. 1913: *Survival in Sociology. Sociological Review*, VI., s. 293–305.
- Sirovátka, O. 1990: *Skupina, lid a národ v koncepci folklóru*. *Slovenský národopis 38*, č. 1, s. 13–18.
- Sorensen, J. 2007: *A Cognitive Theory of Magic*. Plymouth: Altamira Press.
- Sperber, D. 1996: *Explaining Culture*. New York: Cambridge University Press.
- Sperber, D. 1997: *Methodological individualism and cognitivism in the social sciences (Unpublished English version of „Individualisme méthodologique et cognitivisme“*. In: Boudon, R. – Chazel, F. – Bouvier, A. (eds.): *Cognition et sciences sociales*. Paris: Presse Universitaires de France, s. 123–136.

- Sperber, D. – Wilson, D. 1995: *Relevance: communication and cognition*. Oxford: Blackwell.
- Šalanda, B. 1990: *Folklór, tradice a stereotypy*. Praha: Karlova Univerzita.
- Wilson, A. 1989: *Herder, folklore and romantic nationalism*. In: Oring, E. (ed.): *Folk Groups and Folklore Genres: A Reader*. Logan, UT: Utah State University Press, s. 22.
- Tolstoj, N. 2003: *Očerki slavjanskogo jazyčestva*. Moskva: Indrik.
- Tylor, E. 1865: *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*. London: McMillan and Co.
- Uspenskij, B. A. 1982: *Filologičeskije razyskanija v oblasti slavjanskyh drevnostej*. Moskva: Izdatelstvo Moskovskogo Universiteta.

Summary

Rarášok and zmok as cultural representations or why do the survivals survive?

The paper focuses on the theoretical perspective of cognitive anthropology applied in study of folklore. The author aims to demonstrate that the terms “folk beliefs” and “superstitions” used in folkloristics relate to the definition of folklore as a “survival” peculiar to the earlier anthropological theory of cultural evolution. Cognitive anthropology offers a different approach to study of cultural phenomena. From the cognitive point of view, the so-called superstitions are representations incorporating anti-intuitive concepts. Some of them could have their origin in old pagan beliefs, but this is not the main factor influencing their transmission: the distribution of anti-intuitive concepts is determined by how the human mind works. Narrations containing those concepts are related to a concrete social context and do not necessarily refer to the religious feelings or religious faith. On the example of *rarášok* and *zmok* – supernatural beings from Slovak folk tales – the author demonstrates that the hypothetical religious origin of folklore images does not explain their present “survival”. Distribution of *rarášok* and *zmok*’s representations could be explained in terms of Pascal Boyer’s theory. *Rarášok* and *zmok* appear in tales with interpretation of misfortune in terms of supernatural forces. Long-term reproduction of corresponding narrative schemata could be explained by further cognitive theories dealing with certain aspects of human cognition related to concrete social situations.

Key words: folkloristics, folklore, cultural evolution, cognitive anthropology, folk beliefs, superstitions, anti-intuitive concepts, explanation of misfortune

STŘEDOVĚKÉ EXEMPLUM A SOUČASNÝ FOLKLOR

Dorota Simonides

Cílem této studie je upozornit na souvislosti mezi středověkým a současným folklorem. Srovnávání epoch tolik od sebe vzdálených v čase může vzbuzovat údiv. Co může spojovat tak vzdálené „světy“, jež zdánlivě nemají žádné styčné body? Existuje zde však řada analogií, které se nabízejí k pokusu o srovnání obou období a možnost ukázat tak do jaké míry se v současném folkloru i nadále uplatňují některé podobné motivy a tím také možnost ukázat, že člověk i v tak odlišných epochách měl stejné psychosociální potřeby.

Kolik toho vlastně víme o středověkém lidu? Současníkům se může zdát, že mezi antikou a renesancí existovala pouze staletí temna a kulturní pouště. Ve středověku však žilo a tvořilo mnoho skvělých filozofů, kazatelů a kronikářů. Pokračovali jednak v antické tvorbě, jednak po přijetí křesťanství museli naplňovat krásné, ale často neaktuální, antické formy novým obsahem. Velmi dobře si uvědomovali, že tvoří nová díla na základech zděděných po předcích. Významný středověký filozof Bernard ze Chartres, hlásaje nové náboženství a bojuje s pohanstvím, promyšleně předkládal současníkům výdobytky minulých věků následujícími slovy: „*Jsmé trpaslíky, kteří sedí na ramenou obrů. Takto vidíme víc a dál než oni, ale ne proto, že máme bystřejší zrak a vyšší vzrůst, ale proto, že oni nás táhnou vzhůru a nadzvedají nás svou gigantickou výškou*“ (Michałowska 1997, s. 17). Tento citát je svědectvím úcty k přínosu předchůdců.

Musíme si uvědomit, že teprve díla Bronisława Guremka (1978), Teresy Michałowské (1997), Arona Gureviče (Guriewicz 1976, 1987, 1997), Le Roye Ladurieho a dalších autorů vyvrátila dlouho zastávaný názor na středověk jako na epochu primitivních a zaostalých lidí a ukázala středověk jako dobu, kdy svět byl otevřenější, než se nám původně zdálo, a elity byly přístupnější dialogu. Současní vědci vědí, jak málo pozornosti bylo věnováno středověké lidové kultuře, a proto polemizují se zjednodušeným hodnocením kulturního dědictví středověkého lidu. A. Gurevič např. s uspokojením zaznamenává, že současní vědci „... *přesunuli centrum své pozornosti od vyšší úrovně středověké literatury, která je ztělesněním rafinovaných teologických, filozofických a estetických myšlenek, k 'nižším patrům', na takové populární žán-*

ry, jako jsou hagiografie, vidění, kázání a moralizující exempla. Tato díla většinou neoslňují originalitou a vysokou uměleckou hodnotou, ale můžeme v nich nalézt zrcadlový odraz typických znaků společenského vědomí. Teologický traktát byl určen pro nevelký počet čtenářů a posluchačů, kteří měli určitou zkušenost s rafinovanými úvahami na téma existence Boha; díla scholastiků a historiků byla srozumitelná jen poměrně úzkému okruhu čtenářů – vzdělání oslovovali vzdělané. Oproti tomu životy svatých a kázání byly určeny všem věřícím a měly ovlivňovat doslova každého – od udatných rytířů přes vysoké církevní hodnostáře až po neohrabané venkovany a prosté ženy nízkého stavu“ (Guriewicz 1997, s. 6).

Současní badatelé o středověku, kteří obrátili svou pozornost k lidové kultuře, tedy především k folkloru, museli změnit svůj postoj ke starým dokumentům, což se odrazilo i v hledání adekvátních titulů pro jejich knihy. Vyžadovalo to dosti přemýšlení, jak výstižně pojmenovat tato díla a studie. Když Bronisław Geremek jako redaktor významného díla se svými kolektivem uvažoval, jaký titul dát knize věnované myšlení, světovému názoru a životu nejenom elity, nýbrž i prostého lidu, po dlouhé diskusi se spolupracovníky ji pojmenoval *Vysoká kultura a masová kultura v pozdně středověkém Polsku (Kultura elitarna i kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza)*. Zpočátku byl navrhován název *Kultura vysoká a kultura lidová*, nicméně ve snaze vyhnout se ambivalenci „*spojené s užíváním pojmu lidová kultura, objevil se pojem populární kultura*“ (Geremek 1978, s. 6). Autoři si totiž uvědomovali, že v románském prostředí pojmy lidová kultura a populární kultura znamenají v podstatě totéž. Ani protiklad vysoké a lidové kultury však přesně neodrážel obsah knihy. Autoři neviděli totožnost mezi kulturou lidovou a selskou, protože jako masovou kulturu chápali kulturu i ostatních vrstev společnosti, nejenom venkovského lidu. Autor úvodu si uvědomoval, že pod vlivem etnologie, folkloristiky a sociální psychologie jsou poslední dobou podrobovány zkoumání nejen památky materiální kultury, ale i kolektivní chování, představy kosmologické o antropokosmu i světový názor mas. Středověcí kronikáři a kazatelé, to znamená lidé, kteří pozorovali a popisovali dávnou lidovou kulturu, i když sami již náleželi

k vysoké kultuře, pocházeli z lidu, z venkovské společnosti. Obsah evangelií chápali podle toho, ale jako kazatelé, kteří se pohybovali v církevním prostředí, podrobovali určité cenzuře příliš folklorní chápání exemplů vyslechnutých v kázáních a následně interpretovaných lidem. To může být jednou z příčin, kterou zmiňuje Gurevič: „... v literatuře, která je určená věřícím, můžeme nalézt jenom zlomek lidové tradice přefiltrované církevní cenzurou a vytržené z původního kulturního kontextu“ (Guriewicz 1997, s. 7).

To je pro vědce další dilema. Ukazuje na možnost existence exempla v každé době a na možnost vložit do určitého vyprávění úplně jiný obsah podle aktuálního kulturního kontextu. Nicméně badatelé poukazují na to, že dokumenty, popisy, kázání a kodexy obsahují dostatečné množství materiálů, které dovolují popsat mentalitu vrstev nenáležících k elitě, to znamená mentalitu společnosti žijící mimo vysokou kulturu, mimo elitu. Uvědomují si však skutečnost, že lidová kultura ve středověku nebyla kulturou dominantní. Proto se rozhodli nazvat tuto neelitární kulturu „masovou“. V úvodu to následujícím způsobem zdůvodňuje B. Geremek (1978, s. 6): „*Současně s tím, jak jednotlivé společenské vrstvy a skupiny získávají 'právo na dějiny', jak do sféry historikovy fantazie a badatelské práce začínají vstupovat psychospolečenské mechanismy minulosti a procesy utajených dějin, začíná se ukazovat, že mlčení pramenů je jenom zdánlivé, že položení otázky je základním krokem k získání odpovědi. Týká se to také zkoumání masové kultury*“ [rozuměj středověké].

Tomuto rozporu se nevyhnul ani již zmíněný Aron Gurevič, který – přestože pojmenovává jednu ze svých knih *Problémy středověké lidové kultury* – současně dodává, že pojem „lidová kultura“ zůstává stále problematický. A ptá se: „*Je to jenom kultura spodiny, utlačovaných společenských tříd? Nebo kultura všech negramotných v protikladu ke kultuře vzdělaných, sečtělých lidí?*“ Dále pak poznamenává: „*Možná bychom měli pojem 'lidová kultura' chápat společně s romantiky jako dílo lidu, kolektivní tvorbu? Možná je to také kultura pro lid, získaná od jiných vrstev, produkt popularizace kulturního bohatství. Je těžké to vysledovat, i když nikdo nepopírá existenci jevu, jako je 'lidová kultura' v době feudalismu, doposud se nepodařilo dát tomuto pojmu jasné a jednoznačné vymezení*“ (Guriewicz 1997, s. 9). Badatel se ještě jednou vrátí k těmto úvahám a později napíše: „*Rozdělíme-li na základní části pojmy stojící v opozici: kultura 'vzdělanců'*

x 'lidová' kultura, neřešíme úplně celý problém, protože s postupujícím odhalováním vazeb a rozporů se znovu odhalí otázka soužití obou tradic v jednom vědomí“ (Guriewicz 1997, s. 38). Tyto úvahy vedou badatele k položení otázky, zda „*můžeme vidět středověký svět očima nejenom vzdělaných autorů té doby, ale také očima obyčejného člověka? Jinými slovy, je dnes možné poznat středověkou lidovou kulturu?*“ (Guriewicz 1987, Úvod s. 5–6).

Dnes už víme, že pohanství a křesťanství (starověká a středověká kultura) se střetávaly, překrývaly se a ovlivňovaly v rozličných formách, myšlenkových strukturách a jevech. Proto mohly vedle sebe existovat syžety Ezopových řeckých bajek a mnohá exempla z nejpoblábnější středověké sbírky *Gesta Romanorum*. Je třeba uvědomit si, že středověk je dobou setkávání nejen různých kultur, ale také různých etnických skupin a vrstev společnosti, jako již zmíněné elity a prostých lidí – světa nauky a světa lidového. Právě na tuto koexistenci kulturních vrstev různých kvalit a úrovní klade důraz Gurevič, který v těchto jevech vidí prameny nejčinnějších folklorních památek (Guriewicz 1997, s. 39). Mylná je však domněnka, že pro středověk jsou charakteristické jenom legendy o svatých, kteří jsou vzorem asketismu. Dnes víme, že byly známe i pijácké a milostné písně. Julian Krzyżanowski, znalec středověku, na tento jev upozorňoval již v roce 1938 (s. 144–154). Polemizoval s názory, podle kterých byla Legenda o sv. Alexovi, zobrazující askezi někdejších lidí, hlavním vzorem středověké literatury. Proto také dnešní badatelé, kteří chtějí správně pochopit mentalitu a světový názor tehdejších prostých lidí (negramotných, neznalých latiny), usilují o poznání středověkého folkloru. Právě ten se stal pro tehdejší kazatele metodou komunikace, jedním z nástrojů, které používali při tvorbě kázání, hlásání církevní nauky a prezentaci náboženské literatury. Ve snaze navázat kontakt s lidem se kazatelé museli snížit na jeho úroveň, mluvit jeho jazykem, prožívat jeho představy a obraznost, a dokonce použít folklorní stylistiku (Guriewicz 1987, s. 18). Tak vzniklo určité přemostění mezi folklorem a literaturou. Bylo to přemostění obousměrné, které charakterizoval oboustranný pohyb (Krzyżanowski 1977). I když se hodně sblížily, nedošlo však k jejich spojení (Guriewicz 1987, Úvod s. 21). I na to upozorňuje Bronisław Geremek, když píše: „*V klášterech existoval zvláštní typ cirkulace fabulí mezi knihovnou, refektářem a kuchyní, během níž docházelo k mísení knižní kultury s orálně předávanými informacemi*“ (Geremek 1978, s. 70).

1. Některé prameny exemplů: traktáty, kodexy, penitenciály

Od 13. století existují řady, které vznikly, aby se věnovaly kazatelské činnosti mezi lidem. Kázání musela lidi zaujmout, přitáhnout pozornost posluchačů. Z těchto důvodů bylo nejpodstatnější částí kázání exemplum, nazývané někdy parabolou, podobenstvím, nebo příkladem. Byly to krátké příběhy, anekdoty, které měly moralizující a didaktickou funkci. Využívaly především pestré životy svatých nebo v té době velmi oblíbené příběhy o kontaktech mezi živými a mrtvými. Tyto syžety se bohatě vyskytují jak ve středověkých, tak i v současných kázáních – a tedy hlavně tato exempla zde budeme vědecky zkoumat. Původ středověkých kazatelů byl většinou venkovský, proto bylo v jejich tvorbě propojení vlivu selského a dvorského, folklorního a literárního velmi značné. Právě v kázáních etnolog nachází starověké mýty přetvořené ve středověku pod vlivem křesťanské nauky. Velmi často se křesťanské příběhy navrstvují na původní jádro pohanských mýtů. Umožňuje nám to, při využití nových badatelských nástrojů a s podporou nových výsledků vědeckého bádání, prozkoumat nejenom současné pokračování folklorního chování lidu, ale také dojít k závěru, že se velice podobáme našim středověkým předkům, zvláště v potřebě poslechu a další interpretace slyšených příběhů. Dnešní látka je sice jiná, jiná jsou témata, jiné jsou jevy, kterých se bojíme, jiné jsou zvyky, které nám určují rytmus života, avšak současný folklor plní obdobnou funkci a poukazuje na paměť kulturního odkazu.

Poslouchat kázání bylo ve středověku absolutní povinností. Kdo je neposlouchal, ten byl nejen vystaven společenskému tlaku, ale také ho postihl boží trest. Gurevič píše, že „*osoby, které se snažily vyhýbat poslechu kázání a zpovědi, byly předmětem zavržení a také perzekuce ze strany farníků*“ (Guriewicz 1997, s. 7). V kázáních a v nich obsažených exemplech současní filozofové poznávají řád tehdejšího života: „*Nemohl by existovat a vyvíjet se stát a lidé by nemohli žít dobře a šťastně, kdyby se stále neupíralo morální základ, o který se vše opíralo. K tomu je zapotřebí soustavné působení učitelů morálky, jimiž jsou básníci a řečníci. Z tohoto pohledu se rétorika stává něčím více než praktickou logikou; stává se učitelkou opravdových mistrů morálního života, jemuž se nemůžeme naučit cestou přednášek a diskusí, ale hlavně cestou poslechu kázání a projevu*“ (Świeżawski 1974, s. 238). Rodokmen mnoha lidových příběhů, dodnes známých, sahá až k ra-

nému středověku. Příkladem může být nejen v polském folkloru známá zvířecí bajka, jež vysvětluje, proč medvěd nemá ocas. Nachází se ve sbírce kázání z 15. století v rukopise vratislavské knihovny (Klapper 1911, s. 76, č. 110). Kazatel určitě neuvedl tento příklad pro etiologické účely, nýbrž chtěl ilustrovat náboženský obsah, demonstrovat církevní učení a bajka měla pomáhat v koncentraci a v udržení pozornosti posluchačů. Mnoho lidových syžetů, známých i v současnosti, slyšel středověký kronikář od vypravěčů, jako byl např. sedlák Kwiecik z Henrykova. Ten si vydělával na živobytí vyprávěním starých příběhů i dobových událostí z okolí kláštera v Henrykově. Prameny se o něm zmiňují jako o člověku, jenž „*...svými darebáckými kousky a podivínstvím často velice rozesmál knížete Jindřicha Starého a jeho společnost, a proto byl na panovníkově sídle oblíbenější nade všechny své příbuzné*“ (Księga Henrykowska 1949, s. 116–117). Jiný badatel potvrzuje jeho vypravěčské schopnosti, na jejichž základě se stal „*živou kronikou živé tradice a tak si zaslouží samostatné pojednání*“ (Kiersnowski 1977, s. 27).

Středověcí kronikáři zaznamenávali stejně jako současní masmédiá hlavně to, co bylo nezvyklé, co nebylo každodenní, co se týkalo významných lidí a v daném prostředí hrálo důležitou úlohu. Proto je *Henrykovská kniha* (Księga Henrykowska) naplněna folklorní látkou. Nachází se v ní mnoho vyprávění, životních příběhů, etymologických a etiologických pověstí, které mohou zajímat folkloristy zvláště proto, že jde o společnou evropskou folklorní látku.

Výjimečně cenným pramenem je pro folkloristy *Katalog magie bratra Rudolfa* (Katalog magii brata Rudolfa), mnicha z Ratiborské Rudy. Obsahuje známá, i v současnosti tradovaná, vyprávění týkající se lesních, domácích, slunečních démonů a také démonů osudu, údelu a předurčení. Středověcí kazatelé nebyli schopni ukázat mentalitu středověkého člověka. Popsali jen jeho pověry, myšlení a chování, a takto nám zanechali přibližný obraz jeho světového názoru. To nám umožňuje poznat a interpretovat v *Katalogu bratra Rudolfa* obsažené magické pověry, rodinné zvyky a obřady, fragmenty výročních obyčejů, praktiky používané při nemocech, jež byly součástí tehdejšího lidového léčitelství a také popisy forem a funkce magických úkonů spojených se slovním zařikáváním, s tanci a písněmi, se zaklínáním a zažehnáváním. Pro nás jsou však zajímavá především exempla, která se zde také nacházejí. Kazatel použil taková podo-

benství, u kterých si byl jist, že osloví posluchače, a každý posluchač je může pochopit. Přestože Katalog patří k penitenciálům, tedy druhově k typu literatury zpovědní, dovedl jeho autor nalézt i ve zpovědnici pro každého hříšníka odpovídající poučný příklad (Karwot 1955).

Další památkou, o které se musíme zmínit, je sbírka kázání Peregrina z Opole, plná aktuálních lidových vyprávění, jež jsou dodnes aktuální. Německý medievalista Josef Klapper (1935) nazýval autora Peregrinem z Ratiboře. Jerzy Wolny (1978) však ve svých výzkumech prokázal, že řeholník se sám považoval za Opolana a pocházel od Opole. Jeho kázání *Na neděle a svátky (Na niedziele i święta)* byla populární v celé Evropě a obsahují nejznámější folklorní syžety. Není proto vyloučeno, že se právě touto cestou dostalo do evropského repertoáru mnoho polských syžetů. Týkají se místních událostí natolik senzačních, že posloužily Peregrinovi jako didaktická podobenství (Klapper 1935, s. 185). Jednotlivé texty vyprávění a pohádek z Peregrinovy sbírky kázání byly probrány na jiném místě (viz Simonides 1990).

Řada středověkých pramenů se nachází ve vratislavské univerzitní knihovně. Patří k nim mj. známý *Kodex Mikuláše z Kozlí (Codex Mikolaja z Kozła)*¹ z let 1414–1423, jenž obsahuje tak různorodý materiál, že folkloristovi nemůže být lhostejný. J. Klapper považoval tento rukopis za prvořadý folklorní pramen. Nelze se proto divit, že z něj vytěžil mnoho vyprávění, pohádek, žertů a anekdot. Také on zdůrazňuje, že mnoho zpráv o historických událostech bylo inspirací pro nejednoho dobrého vypravěče (Klapper 1937). Obzvláště zajímavé jsou zde zaznamenané pohádky, které se dodnes nacházejí v ústním repertoáru obyvatel Slezska, i když ani jedna není výlučně slezská. Míru popularity středověkých syžetů dokazuje v *Kodexu* dochovaná pohádka, klasifikovaná v mezinárodních katalozích jako syžet ATh 613 „Pravda a křivda“, patřící ve středověku k nejoblíbenějším vyprávěním. Její původ můžeme vysledovat až do sanskrtu, ale syžet je také uveřejněn ve známé čínské sbírce Tripitaka z roku 710 a také ve sbírce Pančatantra. Pojednává o sporu dvou bratří týkajícím se pravdy a lži. Někdy bývají předmětem sporu dvě náboženství. Právě tato pohádka je v Polsku velmi populární. Svědčí o tom 25 variant pocházejících z celého Polska a zaznamenaných J. Krzyżanowským v díle *Polská lidová pohádka v systematickém uspořádání (Polska bajka ludowa w układzie systematycznym)*, 1962). V *Kodexu* také najdeme známý syžet ATh 756 B „Madejovo lože“ („Madejowo łoże“), který vychází ze zná-

mého apokryfu. Chybí zde jenom motiv Madejova lože, protože jde o jinou verzi syžetu. Nicméně je to zárodek vyprávění ve Slezsku neobyčejně populárního, které je pokládáno za typicky slovanské, a to vzhledem k velkému rozšíření v tomto kulturním okruhu. V Polsku je syžet potvrzen nejméně padesáti variantami, přičemž ve Slezsku bylo zapsáno osm.

Jiným evropským vyprávěním zapsaným v *Kodexu* je syžet ATh 910 s názvem „Tři varování“. Patří k cyklu „Dobré rady, různé“. Je o otci, který než umře, dává synovi tři rady – nestýkat se se zrádci, plakat a radovat se společně se svým pánem, denně se účastnit mše svaté. Syn, který se řídí otcovou radou, si zachrání život a obdrží od svého pána odměnu. Je to středověký příklad, jenž byl populární v kazatelské literatuře, tedy typicky středověké moralizující vyprávění, obsažené v téměř každé sbírce středověkých kázání.

Obdobné je to se slezským vyprávěním ATh 921 „O Markoltovi“ („O Marcholcie“), které je pravděpodobně jen zlomkem středověké novely, stejně jako ATh 757 „O pyšném králi“ nebo ATh 759 „Poustevník a anděl“. Všechny vyjmenované motivy, známé ze současných sbírek polských, českých a slovenských pohádek, jsou současně exemplary zaznamenanými ve středověké kazatelské literatuře. Jestli se do Polska dostaly z české nebo německé psané literatury, nebo přímo ze středověkých sbírek exemplů, bude vyžadovat další bádání (srov. Kapeluš 1965). Můžeme tedy oprávněně tvrdit, že středověké sbírky vyprávění a kázání, která odrážejí ústně tradovaná vyprávění o nejrůznějších senzacích, jsou realizací dávných, ale i současných potřeb člověka.

Rukopisem, který má pro etnologa velký badatelský význam, je dokument obsahující úplný soupis slezských démonů a ochranných prostředků před nimi. Pochází z roku 1454 a zaznamenává i dodnes velice populární texty o démonech, strašidlech a jiných neobvyklých bytostech. Většina popisů se týká démona „stryga“, jenž je obdobou upíra a podle středověkých obyvatel Slezska byl výjimečně nebezpečný. Víra v upíry, kteří vstávali z hrobu a živé nejenom sužovali, ale přímo ohrožovali na životě, zejména v dobách nebezpečných epidemií, byla tak běžná, že jistě musela vyvolat vznik různých prostředků, které měly ochránit tehdejší lidi, a to je zajímavé i pro naše současníky (Klapper 1909, s. 63).

Ve středověké sbírce slezských kázání, která vznikla v Zahání, najdeme exempla, s jejichž variantami se setkáváme v lidové próze i jiných slovanských národů. Stačí

připomenout, že zde najdeme motivy pohádkového syžetu Ath 709 „O Sněhurce“ („Królewna Śnieżka“) nebo syžetu Ath 533 „O vyměněné manželce“ a také motiv syžetu novely „O sv. Jenovéře“ („O św. Genowefie“) Ath 712. Obsahuje i jiné evropské syžety. J. Klapper při porovnávání středověkých exempel se současným vyprávěním došel až ke kronice z 12. století (Klapper 1908, s. 29–45). Tato zjištění ho přivedla k myšlence o přechodu exempel ze středověkých kázání do pozdější lidové tradice, a dokonce do literatury pro lid vydávané masově v 19. století. Klapper končí své úvahy tvrzením: „.....v mnoha rukopisných sbírkách exempel, které se dochovaly v našich knihovnách, stejně jako ve sbírkách kázání, v nichž jsou exempla široce zastoupená, je ještě bohatý materiál, který čeká na využití ve folkloristice“ (Klapper 1908, s. 31).²

Zajímavou sbírkou exempel je v celé Evropě známý *Dialog o zázracích (Dialog o cudach)* Césara z Heisterbachu, který obsahuje 750 krátkých novel, sebraných a vydávaných „k poučení čtenářů“. Neméně zajímavá je také sbírka *Historek hodných paměti (Historii godnych pamięci)* Rudolfa ze Schlettenstadtu (srov. Guriewicz 1987, s. 45, 47). Přestože byla obliba těchto sbírek značná, nedosáhly takové popularity, jako vyprávění ze sbírky Jakuba de Voragine *Zlatá legenda (Złota legenda)*, pocházející z poloviny 12. století a dosahující skutečně celoevropského vřhlasu. Senzační události, které jsou v ní předkládány jako příklad pokorného přijímání Boží vůle a také obvyklá šťastná zakončení, jež jsou odměnou za zkoušky a utrpení, byly důvody, proč kazatelé viděli v těchto látkách vynikající ilustrační materiál pro témata svých kázání. Musíme si však uvědomit, že používali jen fragmenty těchto povšechně známých vyprávění, že vytrhávali z kontextu jenom to, co se jim hodilo do kázání (Guriewicz 1997, s. 7).

Dalším důležitým pramenem je *Saské zrcadlo (Zwierciadło saskie)*, jež v různých obměnách jako *Spectaculorum* – kniha ukazující jako v zrcadle každodenní život dávného lidu i s jeho nedostatky a radami, jak jim čelit – bylo známé v celé Evropě. Dílo upravovalo především právo k vlastnictví půdy a rodinné právo dědické včetně manželského. Obsahovalo i právní normy určující hranice polí. V souvislosti s tím je zde zmiňován démon zvaný „mezník“, jenž se zjevoval lidem, kteří přesunovali hranice mezí. Nemůže překvapit, že veškeré zde popisované instrukce byly ilustrovány právě pomocí exempel. I prameny tohoto typu tak obsahovaly někdejší lidovou moudrost, biblické příklady, podobenství a pohádky.

2. Exemplum – od středověku k současnosti

Jak již bylo zdůrazněno, živnou půdou pro exempla byla kázání, neboť právě ona tvořila ten pravý kontext exempel. Nemůžeme se tedy divit, že vědci považují kázání za „atomy“ vědomí středověkých lidí. Jsou přímo „cihličkami“, které pomáhají vytvořit nebo obnovit obraz někdejšího kulturního povědomí (Guriewicz 1997, s. 11). Ve snaze ulehčit kazatelům vyhledávání potřebných témat byly pořizovány speciální sbírky exempel. Takovou pomůckou jsou i *Gesta Romanorum*, sbírka, která kromě titulu nemá s Římem nic společného. Šlo o velmi oblíbený soubor více než dvě stovky vyprávění, pohádek a pověstí, ale i krátkých výtahů z nejrůznějších středověkých poem, básní a románů. Sbíрка vznikla pravděpodobně v Anglii kolem 14. století, v pozdním středověku se rozšířila také do jiných zemí, byla přepisovaná v latině nejprve jako celek, později jenom v různých výběrech, podle potřeby a účelu, kterému měl opis sloužit. Dodnes se nepodařilo zjistit jejího autora. Badatelé soudí, že povídky mohou pocházet z jiné sbírky exempel, anglického souboru *Moralitates*, jehož autorem byl údajně Robert Holkot, dominikán z Oxfordu. *Moralitates* obsahují padesát čtyři vyprávění, z nichž polovina je obsažena i ve sbírce *Gesta Romanorum* (Szostek 1997, s. 23–24). Během dalších let byly k *Římským historkám* přidávány příběhy různých národů a vytvořily z tohoto evropského pramene sbírku, ve které se nachází mnoho národních a lokálních variant (Simonides 1990, s. 19–25). Dodnes je exemplum pro folkloristy základem někdejší evropské klasiky a jeho motivy se objevují mj. v takových středověkých dílech jako *Dolopathos*, *Poncian* nebo povídka o *Sedmi mudrcích (Siedmiu Mędrców)*. Znalost těchto děl je pro etnologa (a zvláště folkloristu) velice důležitá, protože jsou základem současných mýtů, legend a novel, ale také tzv. urban legends (Krzyżanowski 1980, s. 141). Medievalisté zdůrazňují, že „ochota přijmout každou fantastickou zprávu podle kanonu pohádky nebo legendy byla příznačná pro společenské vědomí v epoše svatých a tvůrců zázraků“ (Guriewicz 1987, s. 30).

Středověká společnost byla většinou společností analfabetů, byla proto odkázána na ústní přenos informací. Proto také to, co říkal kazatel nebo jiný vzdělanec, bylo většinou *ad hoc* odsouzeno k uplatnění tvůrčího přenosu, tedy na přenos, jenž je typický pro folklor. V tom spočívá možnost tak četných případů dochování středověkých vyprávění i v současném folklorním repertoáru (Simonides

1989, s. 407–411). Pokaždé však docházelo ke změnám kulturních, obyčejových nebo zeměpisných reálií, které v každé další epoše nabíraly její znaky a aktualizovaly se. Vyprávění při tradování ustavičně mění svůj smysl, protože vypravěč pokaždé sleduje svým vyprávěním jiné poslání a jiný účel. Badatelé oprávněně poukazují na to, že v rétorice je exemplum schopno přiblížit smysl abstraktní teze realitě, dokládat její pravdivost, přesvědčovat a bavit. U adresáta vzbuzuje exemplum svými obraznými a emotivními prostředky silný dojem, jeho argumentační síla může s úspěchem zastoupit logické důkazy, i když víme, že z pohledu logiky příklad nemůže být důkazem (Žabski 1993, s. 74). Hlavním posláním exempla bylo pomocí slov obrazně předvést morální poučení. Právě to rozhodlo o tom, že exemplum se nikdy nevyskytuje jako samostatné fabulační vyprávění, ale zpravidla vystupuje jenom v kázáních jako verbální explikace morality. Jenom v tomto spojení mělo exemplum daný smysl. Bylo by však nesprávné se domnívat, že pouze pro středověkou společnost bylo charakteristické magicko-folklorní nebo mýticko-poetické myšlení. Také současný člověk na začátku 21. století je připraven přijímat každou fantastickou zprávu jako pravdivou. Bez ohledu na civilizaci a technickou vyspělost pocituje stejnou nutnost prožít něco mimořádného a senzačního, což potvrzuje tezi, že se se v tomto smyslu nic nezměnilo. Již citovaný Josef Klapper, když psal o středověkých pramenech, podtrhl, že dřívější kronikáři nezapisovali obyčejné události, které byly na denním pořádku, i když byly aktuální. Zaznamenávali však to, co bylo zvláštní, co přitahovalo nejen je, ale všechny lidi, totiž to, co bylo neobyčejné a senzační. Klapper při vyslovení této teze poznamenává: „...i dnes nás přitahují nejnovější aktuality, senzace; také my raději vidíme anomálie stromů, než celý les“ (Klapper 1926, s. 50). Badatel také spatřuje určité riziko v tom, že to, co je nahodilé a senzační, může být snadno vztaženo na celou epochu a místo popisu každodenního života můžeme sledovat jenom jeho znetvořené zlomky. Přes tato rizika je to pro etnology výzva ke zkoumání každodenního života středověkých lidí (Klapper 1926, s. 50).

Sledováním funkce různorodých exempel docházíme k závěru, že středověký kazatel je používal nejenom k upevnění morálky, ale také, jak jsme si už řekli, aby udržel pozornost posluchačů a uspokojil potřebu senzace svých farníků a věřících. Při poslechu zajímavých vyprávění se posluchačům dařilo lépe a s menší námahou za-

pamatovat si náboženský obsah. Hlavně ten měl za úkol pohnout svědomím posluchačů, zatřást s nimi a důsledkem mělo být odříkání se zla a cesta ke svátosti. Vědomí si těžkosti tohoto úkolu, můžeme už předem předpokládat způsoby takového „otřásání“ svědomím posluchačů. Možnosti působit na posluchače musely být široké, proto také interpretace látky exempla, jejíž pomocí bylo možno dosáhnout výsledků, byla různorodá. Při zkoumání výběru látky a její reinterpetace, jež je možno sledovat v jednotlivých stoletích a u konkrétních generací, můžeme pozorovat, že exempla názorně představují pokračování živého folklorního materiálu a ukazují, že v každém z nás se skrývá odvěký *homo narrans*.

Exemplum, které je žánrem, jenž má mnoho významů a několik interpretačních vrstev, se v závislosti na talentu a vypravěčských schopnostech konkrétního kazatele mohlo stát plnohodnotným vyprávěním, které mohlo mít vážný nebo také komický, jemnocitný nebo hrubý, náboženský nebo vulgární obsah. Julian Krzyżanowski (1938, s. 145) napsal: „*Při pohledu na bohatství, které jenom v odlescích známe z polského středověku, je těžko připustit, že ideálním vyjádřením tohoto bohatství mělo být jenom 'sacra', ale musíme přijmout, že také 'profanum' mělo tady své místo*“. Toto „profanum“ se objevilo v nádherné sbírce polských anekdot (facet5ií).³ Badatel upozornil na fakt, že mezi mnoha latinskými písněmi, které uchovali vzdělanci, jsou texty pocházející z rukopisů polských a českých písniček. Mezi nimi jsou tam písně, které jsou součástí obřadu chození s medvědem (Krzyżanowski 1938, s. 147). Je to důkazem nejenom bohatosti středověké literatury a folkloru, ale také umění využít námět s ohledem na funkci a cíl, kterého mělo být dosaženo. Jinak se psalo pro obyčejný lid, jinak pro kazatele. Jiná látka byla využita pro zábavu, jiná pro moralizující exemplum, protože jiné chování bylo v sakrálním čase a jiné v době her (Guriewicz 1976, s. 32).

Exempla, průpovědky a vyprávění žijí a jsou předávány dalším jenom tehdy, když mají adresáty. Protože slovní folklor je spontánním jevem, který potřebuje pro svou existenci posluchače, je živý a přetvářen tak dlouho, pokud ho posluchači touží předávat, přetvářet.

3. Adresáti exempel

Současné výzkumy středověké lidové kultury poukazují na to, že prakticky moc nevíme o středověkých adresátech těchto moralizujících povídek. V pramenech také

nenajdeme žádnou zmínku o jejich reakcích na slyšené vyprávění. Proto také bývá středověký lid nazýván „velkým němým“, „velikým nepřítomným“, „lidem bez archivu a tváře“ a někdy i „mlčící většinou“ nebo „anonymním vědomím mas feudální epochy“ (Geremek 1978, s. 6).⁴

Tradování ve středověku muselo být ústní, lid neměl psát ani číst, mezilidské vztahy byly typicky folklorní. V situaci bezprostřední komunikace měl folklor vynikající podmínky k vývoji. Přidáme-li k vyjmenovaným podmínkám to, že kazatel byl vedle pána nejvyšší autoritou a že z úst této autority bylo možno často slyšet informace o senzačních událostech, tak je nesporným faktem, že slyšené vyprávění muselo být „pravdivé“, protože je vyslovil samotný kazatel. Zde se zase musíme obrátit na Gureviče, který umocňuje tuto tezi, když píše: „*Nejprěsvědčivějším zvykem, který potvrzoval pravost předávané informace, bylo v této epoše odvolání se k očitým svědkům, k někomu, kdo znal osobu, potvrdil to, nebo na předmět, který měl něco společného s určitou událostí*“ (Guriewicz 1987, s. 335).

Už jistý traktát koncem 11. století poučuje, že kazatel musí mít na zřeteli osobnost toho, k němuž promlouvá: v císařském paláci se musí mluvit jinak než v chalupě chudáka. Kazatel musí používat jazyk těch, kterým káže (Guriewicz 1987, s. 19). Proto všechny traktáty doporučovaly kazatelům používat texty, které na jedné straně měly pocházet od příslušných autorit, neboť musely znít pravděpodobně, a na druhé měly poučovat, napomínat, hrozit, vzbuzovat strach, bázeň, radost, ale také smích – proto musely obsahovat žert i anekdotu (Guriewicz 1987, s. 18). Taková byla didaktická i zábavná nutnost. Existuje mylná představa, že posluchači slovních druhů folkloru byli takřka výlučně „prostáčky“, nevzdělaní lidé. Určitě byli hlavními posluchači, ale kromě nich to byli lidé z okruhu vzdělanců, dokonce z okruhu intelektuální elity. Velice často se nám stávalo, že jsme zapisovali nejružnější současná senzační vyprávění osob s vědeckými tituly, mezi intelektuály, kteří byli hluboce přesvědčení o autenticitě události. Snad tomu tak bylo vždycky. Ze současných výzkumů víme, že nejenom středověcí lidé věřili zprávám, které přinášely autority, ale také současný posluchač se rád odvolává na autority, neboť vyprávěnou informaci činí důvěryhodnou a nezesměšňuje nás samotné. Dovoluje také věřit tomu, čemu sami věřit chceme. Každý folklorista ví, že člověk tak dlouho přetváří slyšenou zprávu, až se z ní stane vyprávění, které je pro něho nejenom pravdivé, ale které také nabývá

vlastnosti autentické aktuální události. Je samozřejmé, že v průběhu tohoto procesu základní tvar takové pověsti mizí, mění svou výmluvnost, své poslání a z krátké jednovrstvé a jednoduché historky může vzniknout jiná verze, velmi vzdálená původnímu prameni. K. Stierle prostudoval tento jev na základě středověkých exemplů. Tvrdí, že čím déle žije vyprávění v ústním podání, tím více pozbývá charakter exempla a proměňuje se v mnoho-významové vyprávění, což v původním kontextu nebylo záměrem (Stierle 1978, s. 355–356).

Ve folkloristice je známo pravidlo, které je kdykoliv ověřitelné, i když bylo formulováno ve dvacátých letech 20. století. Hovoří o tom, že jenom to, co vyhovuje lidu, co se mu líbí, co ho fascinuje, je lid ochoten si zapamatovat a předat dál. Lid sám vybírá svůj repertoár a to, co není ochoten akceptovat, odvrhne (Bogatyriew – Jacobson 1929). Toto pravidlo museli znát také dřívější kazatelé a teologové.

César z Heisterbachu v díle *Dialogy o zázracích* (*Dialogi o cudach*) poučuje kazatele, jak přitáhnout pozornost posluchačů, a poukazuje na nutnost zaujmout podobnostmi. Jako příklad uvádí lenošné mnichy, dřímající a chrápající u společné modlitby. Tehdy opat ovládající psychologii zvolal: „*Poslouchejte, bratři, poslouchejte, povím vám novou, skvělou historii. Byl jednou král jménem Artuš...*“ S překvapením zjistil, že jeho nápad byl vynikající. Nebyl by však opatem, kdyby nevyužil situace a nepoučil usínající mnichy. Protože, jak dále čteme, přerušil vyprávění a pokáral mnichy: „*Ale, bratři, to je veliké zlo, že když k vám promlouvám o Bohu, spíte, a když začnu 'jalové řeči', hned se probudíte a jste 'jedno ucho'*“ (Guriewicz 1987, s. 25). Středověký autor nám představil vynikající příklad prastaré lidské potřeby poslouchání příběhů, toho, co pozdější sběratelé folkloru nazývali „historkami“, „lidovými báchorkami“. Stejně scény se odehrávaly i ve starověku. Athénský rétor Demades jednou promlouval na lidovém shromáždění, a když zjistil, že ho lidé neposlouchají, začal – podobně jako středověký opat – vyprávět následující historku: „*Demeter, vlašťovka a úhoř společně putovali...*“ – Tady přerušil vyprávění a hned dostal otázku: „*Co Demeter?*“ Demades odpověděl: „*Demeter se na vás zlobí, protože nepřemýšlíte o státních záležitostech, ale bavíte se Ezo-povými bajkami*“ (Gasparow 1971, s. 19).

Radost a potěšení z poslechu vyprávění nejenom mezi „prostáčky“, ale taky mezi mnichy (čili budoucími kazateli) zjistil při svých bádáních o středověku také folklorista Ju-

lian Krzyżanowski. Na základě toho vyslovil teorii, že právě zde musíme hledat pramen rozšiřování jednoduchých syžetů do delších vyprávění – rozšíření krátké alegorie na zajímavou fabulaci (Krzyżanowski 1962a, s. 109).

Když listujeme novými díly věnovanými středověku, zjišťujeme, že stále častěji je pozornost obrácena na fakt, že kazatelé se velice snažili navázat kontakt s lidem. Proto musela být kázání psána jednoduchým a výstižným jazykem, bez metafor a abstraktních pojmů. Jestliže měla zasáhnout všechny „prostáčky“, musela být (zvláště pak vsunutá vyprávění) přednesena v lidové řeči. Medieválisté se domnívají, že příčinou toho je světový názor tehdejší společnosti, který nebyl nakloněn rychlým změnám, lid je neakceptoval, protože porušovaly jeho psychickou rovnováhu. Kazatelé si proto uvědomovali, že nikdo po nich nežadá nějakou originalitu, ale jenom takový obsah a obraznost, jaké byly známé z jiných kázání (Guriewicz 1987, s. 29). Tato domněnka výborně koresponduje se čtením známých pohádek dětem. Stačí, když dospělý vypravěč něco změní, a dítě ihned reaguje a volá: „*Tak to není. To má být tak...*“, neboli můžeme opakovat s Gurevičem, že dítě porovnává nově získanou informaci se známým obsahem a bedlivě sleduje, jestli se shodují (srov. Simonides 1982). Současní folkloristé dobře vědí, že lid každou novou informaci tak dlouho „zpracovává“, až se shoduje s jeho představami, protože porušit ustálený pořádek není dovoleno ani dnes. Z tohoto pohledu se vlastně nic nezměnilo. Tehdejší středověká společnost byla z tohoto pohledu stejná jako dnešní.

Vědecké bádání o současných senzačních vyprávěních zřetelně ukazuje, že struktura středověkého exemplu je identická se současnými texty, které samozřejmě obíhají jako pravdivé informace. Nejprve vznikl nástin situace, potom její rozvinutí – tady se většinou objeví nějaké porušení obyčejové, náboženské, nebo právní normy – a na konec závěr, který je podle druhu a látky buď popisem obdrženého trestu za narušení pořádku, anebo odměny za utrpení. Je to stejné ve vyprávěních středověkých jako v současných senzačních vyprávěních. Jedno je jisté a dodnes aktuální – dřívější témata pověstí dlouho pronikala do paměti středověkého lidu, a aby mohla morálně a didakticky působit, musela otřást svědomím a emocemi. Z načrtnuté a představené morální a poučné situace muselo plynout zřetelné didaktické posláním. Takový byl účel každého vyprávění, taková je i funkce současného senzačního příběhu.

Už zmíněný badatel K. Stierle (1978, s. 357) navrhuje u podobenství tři hlavní části: situace, řešení a rozuzlení situace. Tyto rozlišovací znaky se uplatní i ve vyprávění o senzacích v současnosti.

4. Věřte – nevěřte, ale je to pravda

Je jisté, že pohádka, výplod fantazie, nemá tak silný účinek na emocionální stránku jako autentická událost. Proto autoři středověkých „sermones“ při vyprávění exemplu neustále zdůrazňovali, že si nic nevymýšlejí, nic k této autentické události nedodávají, že jde o pravdivou historku, „kterou mohou dosvědčit sami, nebo jim známé osoby, anebo jiní důvěryhodní lidé“ (Guriewicz 1987, s. 41). Zmíněný kazatel Rudolf Schlettstadt přímo tvrdí, že to, co vypráví, je absolutní pravda, která se udála nedávno, a posluchači mu musí věřit. Aby podpořil svou důvěryhodnost, udává data a všechny události lokalizuje (Guriewicz 1987, s. 48).

V současnosti jsou důvody, kvůli kterým kazatelé prokládali svá kázání exemplu, stejné jako kdysi. Jsou to především důvody didaktické a zábavné. Můžeme opakovat tezi, že potřeby tehdejších lidí v psychosociální oblasti byly stejné, nebo blízké těm současným. Oproti tomu látka a tematická podstata, která realizuje tyto potřeby, se změnila. Jiné jsou reálie, protože je jiný způsob myšlení současných lidí. Středověký člověk neměl povědomí času a prostoru. Čas byl pro něho neznámou kategorií. Podle A. Gureviče „... nikdy v minulosti nebyl čas tak vysoce ceněný a v lidském povědomí nikdy nezabíral tolik místa“ (Guriewicz 1976, s. 31). V současnosti je charakteristickou vlastností člověka. Dnešní člověk je uštvaným tvorem, který někam pospíchá, který zná cenu času a přirovnává ho k penězům – jak říká americké přísloví (Aleksander 1947, s. 36).

Vyprávění senzačních událostí bylo vždy určitým představením, vyobrazením subjektivní pravdy, proto muselo počítat v každé době s reáliemi, které by byly pro posluchače pravděpodobné a důvěryhodné. Toto pravidlo se týká i současné látky a současných vyprávění. Analýza textu odhaluje, že jedna třetina slov v těchto vyprávěních „autentických událostech“ slouží k získání důvěryhodnosti a směřuje k tomu, aby posluchač uvěřil, že je mu předkládána pravdivá, nikoliv vymyšlená událost. Proto tolik podrobných popisů, proto tak mnoho slov věnujících se prologu vyprávění a potom dlouhá odmlka při samotném otřesném detailu. Určitě největší věrohodnost

získává vypravěč, který vypráví v první osobě. Dává tím na vědomí, že byl svědkem, že se bezprostředně podílel na události, že on viděl, slyšel a spoluúčinkoval. Určitě tím získává nějaké vyšší hodnocení své osoby, všichni ho poslouchají, je v centru pozornosti posluchačů.

Proces aktualizace současných vyprávění je vlastností, která ho nejvíce přibližuje ke středověkým exemplům. V každém současném senzačním vyprávění, které je podloženo „autentickou událostí“, se můžeme setkat s takřka identickým „vznáním dosvědčení pravdivosti“. Každý vypravěč nejprve zdůrazňuje, že sám byl svědkem, nebo byl události přítomen jeho nejbližší přítel. Tato věc se stala tak charakteristickou, že američtí badatelé současného senzačního vyprávění se shodují v tom, že příslovečnou potřebu věrohodnosti můžeme definovat jako „foaf“, to znamená „a friend of a friend“, neboli text vyprávěl „přítel přítele“. Titíž badatelé uvádějí, že často místo „foaf“ je udávána věrohodná osoba – matka, teta nebo konkrétní tisk (Brunvand 1981). Existuje nejenom odkaz na pramen, ale je také symbolicky představena osoba, které bychom měli věřit, že událost se „opravdu odehrála“. Sklon k deformacím má svůj základ ani ne ve fantazii, jako v nutnosti nalezení víry u posluchačů. Proto je při tradování slyšená informace přepracovávána tak dlouho, až se stane pravděpodobnou a důvěryhodnou.

Při porovnávání současného repertoáru, který je v ústním a psaném oběhu, se středověkým materiálem, docházíme k závěrům, že v základních tématech je v současné společnosti realizována stejná univerzální tendence k požitku něčeho, co dosahuje stropu našich psychických

možností. Současná senzační vyprávění, která jsou už léta také mezinárodní látkou, jako třeba syžet „O tetě vypité v prášku“, „O ukradené mrtvé tchýni“, „O černé volze unášející děti“, „O otrávených svatebních šatech“ atd.⁵ (Simónides 1987, 1991), se při bližším pohledu ve svém základním poslání téměř neliší od středověkých (Guriewicz 1987, s. 45). Vyprávějí o obavách, hrozbách, o potížích při převozu tělesných ostatků z ciziny, o nevhodnosti nakupování svatebních šatů od neznámých obchodníků, prostě v podstatě o tom, s čím se člověk žijící v určitých sociálních podmínkách denně setkává.

Je tu však jeden znak, kterým se současná senzační vyprávění velmi liší od středověkých exemplů – nebývá rychlost šíření. Je způsobená mobilitou a aktivitou současného člověka, který žije v obrovských a většinou anonymních skupinách, a také nebyvalými možnostmi komunikace a předávání nových informací, zážitků a nových událostí. Mohou se udát v nejbližší rodině, v práci, přátelům nebo známým. Při současném šíření vyprávění v mnoha směrech musí dojít k mnohanásobnému přizpůsobení syžetu novým lokálním okolnostem, protože jenom tím se vyprávění zdůvěryhodňuje.

Závěrem je vhodné vyslovit jeden postulát: potřebu vydání středověkých pramenů. Porovnáním jejich látek se současnými formami si uvědomíme změnu jejich významu, protože každé současné vyprávění obsahuje poslání odlišné od středověkého exempla, na rozdíl od středověkého je přizpůsobeno současným reáliím. Obrací se přece na současného posluchače.

Překlad Jitka a Zenon Matuszkovi

POZNÁMKY:

1. Kodex v Univerzitní knihovně ve Vratislavi má sign. I.Q.466. Je to rukopis skládající se ze 151 listů, psaný na ručně vyrobeném papíře „in quarto“ velikosti 21,5 x 15,5 cm. S vazbou ze dvou desek potažených bílou kůží sepnutých kovovou sponou. Kromě dominující latiny jsou zde záznamy v němčině, češtině a polštině. Chci na tomto místě poděkovat už nežijícímu J. Majchrzakowi, který mi pomohl přečíst nečitelné povídky z kodexu.
2. „Dagegen enthalten die vielen handschriftlichen Exempelsammlungen unserer Bibliotheken und vor allem die Predigthandschriften mit den zahlreich darin eingestreuten Exempeln noch ein reiches Material, dass seiner Verwertung im volkskundlichen Sinne noch harret“ (Klapper 1908, s. 31).

LITERATURA:

- Alexander, S. 1966: *Space, Time and Deity, volume one*. London: Dover Publications, s. 36.
- Bogatyriew P. – Jacobson R. 1929: *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens. / Verzaameling van Opstellen door Oud-leer-*

3. Krzyżanowski J. – Żukowska, K. – Billip K. 1960: *Dawna facecja polska XI–XVIII w.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
4. Srov. též Guriewicz 1976, s. 26.
5. Pozn. redakce Národopisné revue: Syžet „O tetě vypité v prášku“ – vyprávění klasifikované jako mezinárodní typ ATU 1339G „Přibuzný v urně“, popř. jako současná pověst „Nevědomí kanibalové, syžet „O černé volze unášející děti“ – mezinárod. současná pověst klasifikovaná jako „Černá volha“, „O otrávených svatebních šatech“ – mezinárod. současná pověst klasifikovaná jako „Otrávené šaty“ (viz Janeček, P. 2006: *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v České republice*. Praha: Plot, s. 112–115, 262–272).

- lingen en Bevriende Valkenooten*. Nijmegen – Utrecht: Donum Natalicum Schrijnen, s. 900–913.
- Brunvand, J. H. 1981 *The Vanishing Hitchhiker, American Urban Legends and their Meaning*. New York: W. W. Norton.

- Гаспаров, М. Л. 1971: *Античная литературная басня (Федр и Бабрий)*. Москва: Наука.
- Geremek, B. (ed.) 1978: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*. Wrocław: Ossolineum.
- Guriewicz, A. 1976: *Kategorie kultury średniowiecznej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Guriewicz, A. 1987: *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Guriewicz, A. 1997: *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*. Warszawa: Bellona.
- Kapelus, H. 1965: *Komentarze*. In: Lompa, J.: *Bajki i podania*. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 240–275.
- Karwot, E. 1955: *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII wieku*. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Kiersnowski, R. 1977: *Życie codzienne na Śląsku w wiekach średnich*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Klapper J. 1908: *Das Märchen vom Mädchen ohne Hände als Predigtexempel*. Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 10 (Heft XIX), s. 29–45.
- Klapper J. 1909: *Die schlesischen Geschichten von den schädigenden Toten*. Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 11 (Heft XXI), s. 58–93.
- Klapper, J. 1911 (ed.): *Exempla aus den Handschriften des Mittelalters*. Heidelberg: Winter, text č. 110.
- Klapper, J. 1926: *Bürgerliche Kultur im Mittelalter – Grünberg um 1440*. Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde Bd. 27, s. 50–91.
- Klapper, J. 1935: *Das älteste Sagen- und Legendenbuch Oberschlesiens. Bruder Pilgrim von Ratibor*. Der Oberschlesier 17, s. 185–197; 258–269.
- Klapper, J. 1937: *Nikolaus von Cosel, Oberschlesische Kultur am Beginn des 15 Jahrhunderts*. Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde Bd. 36, s. 1–106.
- Krzyżanowski, J. 1938: *Od średniowiecza do baroku. Studia naukowo-literackie*. Warszawa: Rój.
- Krzyżanowski, J. – Żukowska, K. – Billip, K. 1960: *Dawna facecja polska XI–XVIII w.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Krzyżanowski, J. 1962a: *Romans polski wieku XVI*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Krzyżanowski, J. 1962b: *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym, t. 1*. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Krzyżanowski, J. 1977: *Paralele, studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*. Warszawa: PWN.
- Krzyżanowski, J. 1980: *W świecie bajki ludowej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Księga Henrykowska 1949: Poznań – Wrocław: Instytut Zachodni.
- Le Roy Ladurie, E. 1988: *Montaillou, wioska herezyków 1294–1324*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lompa, J. 1965: *Bajki i podania*. Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 240–275.
- Michałowska, T. 1997: *Średniowiecze*. Warszawa: PWN.
- Simonides, D. 1982: *Fantastyka baśni i innych tekstów folklorystycznych w życiu dziecka*. In: Frycie, S.: *Literatura dla dzieci i młodzieży 1945–1970, t. 2*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, s. 331–347.
- Simonides, D. 1987: *Moderne Sagenbildung im polnischen Großstadtmilieu*. Fabula 28, s. 269–278.
- Simonides, D. 1989: *Współczesne opowieści sensacyjne*. In: Simonides, D. (ed.): *Folklor Górnego Śląska*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk, s. 407–411.
- Simonides, D. 1990: *Z średniowiecznych źródeł śląskiego folkloru*. Zeszyty Naukowe WSP, Filologia Polska, č. 29, s. 19–25.
- Simonides, D. 1991: *Współczesne opowieści popularne*. In: Dąbek-Wirgowa, T. (ed.): *Studia o literaturze i folklorze Słowian*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 277–288.
- Stierle, K. 1978: *Historia jako exemplum – exemplum jako historia. O pragmatyce i poetyce tekstów narracyjnych*. Pamiętnik Literacki, sešit 4, s. 333–363.
- Świeżawski, S. 1974: *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku (tom II)*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Szostek, T. 1997: *Exemplum w polskim średniowieczu*. Warszawa: IBL.
- Wolny, J. 1978: *Exempla z kazań niedzielnych Peregryna z Opola*. In: Geremek, B. (ed.): *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*. Wrocław: Ossolineum, s. 248–274.
- Żabski, T. 1993: *Proza jarmarczna XIX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Summary

Medieval exemplum and contemporary folklore

The study deals with both the view of the importance of exempla, and the rarely applied methodological procedure, i.e. the interpretation of contemporary front-page stories telling as a parallel to medieval exempla telling. The incorporation of exempla and folklore tales within the context of culture, level of education and “everyday life”, which features with a rapid rate and new ways in disseminating the information – opposite to the Middle Ages – is of great importance. The co-existences of different social classes, traditions and cultures play an important role. Exempla are understood as a certain type of bridges built between folklore and literature by the activities of medieval preachers. Both the ethic function of exempla and their role in creation of cultural and historical consciousness are pointed-out. Many exempla converted into other folklore kinds during their development. When interpreting the exempla and contemporary front-page stories, the attention is to be turned to the “narrative situation” and the recipient. The variability of a story is caused by the actualization of place, time and circumstances in which the story is set. A folklorist is to observe this procedure.

Key words: folkloristics, medieval culture, exemplum, front-page stories telling (so-called contemporary legends), methodology.

MIKULÁŠSKÁ OBCHŮZKA V BANTICÍCH NA ZNOJEMSKU

V převážně různorodém osídlení někdejších německých obcí na Znojemsku co do krajového původu nově příchozích osadníků tvoří Bantice zvláštnost. Po druhé světové válce byly osídleny jednou skupinou, lidmi z Francovy Lhoty na Vsetínsku. Přesídlení do Bantic znamenalo pro ně sociální povznesení, stali se hospodáři na zemědělské usedlosti, z těsných prostorů valašských chalup, kde často žily dvě rodiny pohromadě, se jim dostalo kvalitativně lepšího bydlení. Přišli do bohatého kraje, kde se vše urodilo a kde, jak sami říkali, našli ráj na zemi. Kontakty s domovskou obcí, k níž se silný citový vztah přesídlenců ani po letech neoslabil, si udržují podnes.

Kompaktnost osídlení, která se po řadu desetiletí neměnila, byla určujícím momentem v kontinuitě mikulášské obchůzky v podobě a stylu domovské ob-

ce. Přes mnohé změny si uchovala „valašský“ ráz. Složení mikulášské družiny je odlišné od jiných obcí – na rozdíl od běžného schématu (Mikuláš, čert, anděl) vystupuje v bantické obchůzce pět typů maskovaných postav. Jejich ustrojení, počet i pořadí, jak šli či běželi za sebou, měl ve Francově Lhotě pevný řád. Ten se postupně v Banticích rozvolnil, některé masky přibýly, jiné zanikly. Něco z maskování si podle pamětníků přinesli přesídlenci s sebou, v běhu let se staré opravovalo a nové zhotovovalo, přecházelo z otců na syny. Zpočátku a později příležitostně se obyčejně zúčastňovali ženatí muži. Ráz obchůzky byl hlučný, chování masek v rodinách nezřídka drsné, že se děti strachem schovávaly. V té době to však bylo lidmi přijímáno za obvyklý tradiční způsob chování „mikulášů“, zvali je do domu, ať byl sníh či bláto. Toto mínění už dnes není jednotné. V současné době jsou nositeli obchůzky převážně mládenci osmnáctiletí i mladší, ale některé role vykonávají ženatí muži. Mladí považují mikulášskou tradici za příznak obce, dědictví předcházejících generací, ale i za jistou formu dobrodružství, možnost se uvolnit, přetvořit se na pár okamžiků v něco jiného. V podvečer se sejdou v hasičské zbrojnici v centru obce, aby se převlékli, a proměnili se tak v postavy, jaké zná mikulášská tradice bantických starousedlíků.

Hlavní roli zastává Mikuláš, podle valašského zvyku nazývaný Svatý, v tradičním ustrojení biskupa: ornát z červené látky s nalepeným stříbrným křížem (ve stejné barvě je i biskupská mitra), bílá sukně s krajkovým lemem, košík a berla oplepená staniolem. Škraboška (tzv. larva) na obličeji, která se podle staršího zvyku kupovala (a poskytla nositeli Mikuláše anonymitu), se dnes nepoužívá. Dědečkovské vzezření Svatého, obočí a vous, se dotvoří bílou vatou. Podle pamětníků bylo ve Francově Lhotě zvykem olepovat mitru barvotiskovými obrázky s vánoční tematikou, ornát (zhotovoval se ze dvou slepených papírů, aby

byl tužší) zlatými hvězdičkami a křížky. Svatý je postavou vážnou a úctyhodnou, která komunikuje s rodiči a dětmi, v domě pozdraví, vyptává se na chování dětí, vyslechne přednášenou básničku či písničku, rozdává dárky. Jestliže čerti „létají“ po vsi už v předcházejících dnech, Mikuláš se objeví ve skupině až v předvečer svátku.

Protikladem Svatého jsou čerti, jejichž ustrojení si zčásti uchovalo tradiční francolhotský styl. Je to především kožešinová maska pokrývající celou hlavu, ozdobená šťarpem červených stuh a opatřená kravskými rohy. Otvory pro oči jsou v obličejové části vysoké kožešinové kukly obtáhnuty červenou barvou. Hruškaté ovčí kožichy, které mají francolhotsí čerti na fotografii z roku 1964 a které zprvu mívali i čerti bantičtí, nahradila vesta ušitá z králičích kůže. Výstroj doplňuje tmavá sukně. Jeden z čertů se odlišuje – sukni má červenou, vestu a kuklu z bílé ovčí kožešiny. Čerti „na Valachách“, jak jmenují svou domovinu bantičtí starou-



Čert a smrtka, Bantice 5. 12. 2008.
Foto J. Pechová.



Mikuláš a anděl, Bantice 5. 12. 2008.
Foto J. Pechová

sedlíci, mívali sukni slaměnou: svazky žitné slámy svázané motouzem se upevňovaly na drát. Předtím se však sláma namáčela ve vodě, aby změkla a stala se vláčnější. Sláma z výstroje bantických masek zanikla. Ve Francově Lhotě už čerti slaměné sukne nenosí.

Čert straší a do stylu jeho výbojného chování patří hůl s řetězem, dřívě určená k svazování děvčat a jejich unášení „do pekla“. I dnes mají čerti spadené na dívky, chytají je, odnášejí. Straší nejen svým zjevem, ale i hlučením, které vychází ze změněného hlasu a neartikulovaných zvuků, ale také z řetězů, ze zvonců (tzv. křapálů, které se rozeznávají rytmickým poskakováním svých nositelů. Někdejší ovčí (kravské) zvonce dnes nahrazují plechovky s kamínky: rachotí ostře, silně. Čerti je mají zavěšeny na popruhu s drátem na zádech. Ve Francově Lhotě bylo zvykem, že hoch představující čerta bral na sebe ochranné znamení, jak to určovala lidová víra – pověsil si na krk růženec, „aby ho čert neodnesl“ (dábel neovládl).



Rohatý čert, Bantice 5. 12. 2008.
Foto E. Večerková.

Starší řád mikulášské obchůzky zná jednu smrtku. Dnes jsou v bantické družině dvě, ale bývalo jich i pět. Za smrtky, kterým se tu říká *krtičky*, se maskují nejmladší chlapci ze skupiny, patnáctiletí výrostci. Strojí se do bílých kalhot a bílé košile, na které jsou zepředu našity černé pruhy (symbolické naznačení žeber) a na zádech kříž. Smrtka má na hlavě bílou rohatou kuklu s křížkem, v obličejové části pokrytou kožešinou. Nezbytným atributem krtiček je dřevěná červená kosa, kterou „naklepávají“ hůlkou, a doplňují tak rachocením křapálů a temný hučivý řev čertů.

Valašská tradice se uchovala v postavě zvané „na koni“. V principu jde o masku jezdce na koni v silně zjednodušené formě. Tři „na koni“ jsou ustrojeni v modré blůze a červené či modré sukni, kolem pasu na popruzích mají přes ramena upevněnu obruč s hůlkou. Imitaci šije a hlavy koně nesou před sebou; ta je hustě ovázána velkým množstvím barevných fábůrů. Na hlavě má jezdec kožešinovou kuklu se střapcem. Masky „na koni“, za níž se přestavují muži zralejšího věku, poskakuje, zvoní zvonkem, hlasem napodobuje koně. Dnes už to vidět není, ale bantičtí čerti, „na koni“ i krtičky mívali na svých holích a kosách ježčí kůži, která dopadenou osobu poškrábala.

Podle pamětníků se „na koni“ oblékal do modrého kabátu z vojenské uniformy a vyprošoval si po chalupách oves pro svého „koně“. To už se v Banticích neuplatnilo. Zanikla proto ve Francově Lhotě důležitá postava „nosiče“, který nosil v pytli oves. Vystupoval v kožichu, v obnošených kalhotách a ve velkém valašském klobouku ovinutém povřísllem, které měl i kolem kalhot. O výtěžek z prodaného ovsa se účastníci obchůzky rozdělili. Za oves rozdával Svatý dětem tzv. šípkový jablíčka a jablíčka z plané jabloně.

Dívka v roli anděla v bílém ustrojení s křídly se objevila v mikulášské obchůzce poprvé v roce 2008. Do bantické „va-

lašské“ obchůzky, která byla vždy mužskou záležitostí, však nepatří, což bylo mikulášské skupině dáno místními starousedlíky najevo. Zda bude mít anděl perspektivu, ukážou následující léta.

Svou obchůzku odpoledne v předvečer svátku mají asi posledních dvacet let i nedospělí hoši, ovšem bez Mikuláše. Napodobují starší chlapce v chování i v maskování, které jim ušíjí matky.

Udržování mikulášské tradice je věcí „starousedlických“ rodin, tedy těch, které se sem přistěhovaly po roce 1945 a u nichž vztah k Valašsku a k tradici domovské obce trvá. Na návštěvu Svatého a jeho družiny jsou připraveny, dopředu oznamují organizátorovi obchůzky (jímž je hlavní čert), aby se u nich zastavili. Jsou rodiny s dětmi, které rády uvítají mikuláše. Do místnosti ovšem vcházejí jen Svatý, ztichlí čerti zůstávají stranou. Hovoříme-li s pamětníky, jsou podle nich dnešní obchůzky, ač nám připadají hlučné, divoké, přece jen jaksí zjemnělé. Už z nich nejde takový strach, jako dřív. Pro



Maska „na koni“, Bantice 5. 12. 2008.
Foto E. Večerková.

mnohé lidi, kteří se do Bantic přistěhovali před více než čtvrtstoletím a setkali se s čerty poprvé, to byl zážitek nepopsatelný, téměř děsivý. Ženy, které se dostaly pod ruku divokým, výbojným čertům, zvláště když je představovali ženatí muži, skončily prý často v potoce.

V posledním desetiletí se Bantice rozrostly (ze 198 na 246 obyvatel) a do nově vybudované čtvrti se přistěhovaly rodiny z blízkého Znojma. S bantickými starousedlíky se tzv. městští nesžívají, mikulášský zvyk „*neberou, třeba ani neotvírají*“. Budoucnost ukáže, zda se vytvoří mezi oběma rozdílnými skupinami kontakty.

Bantická mikulášská obchůzka se vyznačuje nepřetržitou kontinuitou tradice. Skutečnost, že jde o přenos a adaptaci obyčeje v novém prostředí, byla podmíněna zvláštností charakteru osídlení lo-

kality a existencí jevu v uzavřené, kulturně jednotlivé komunitě.

Eva Večerková

Prameny:

Terénní výzkum v Banticích dne 5. 12. 2008 (pozorování a výpovědi pamětníků).

Mikulášské obchůzky na Valašsku a Znojemsku, při kterých po starém způsobu ještě „létají“ čerti. Režie Karel Špalek. Pořad z cyklu Folklorika, Česká televize 2007.

Románková, E. 2008: *Výroční obyčejový cyklus v životě současné vesnice na jihu Valašska (na příkladu obcí Francova Lhotka a Valašská Senice)*. Diplomová práce. Ústav evropské etnologie FF MU Brno.

Příspěvek vznikl jako součást institucionálního zá-
měru „Výzkum vývoje lidské společnosti ve vztahu k Moravě a idea českého národa ve středoevropském kontextu“ č. MK00009486202.

OD PÍSENE K OBRAZU. (K JUBILEU EGY KREKOVÍČOVÉJ)

Doc. PhDr. Eva Krekovičová, DrSc., je etnologička, etnomuzikologička a folkloristka. Po maturitě na Střednej škole umeleckého priemyslu v Bratislave absolvovala štúdium na Katedre etnografie a folkloristiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave, ktoré ukončila v roku 1973. V rokoch 1975–1981 absolvovala internú aspirantúru vo vtedajšom Národopisnom ústave Slovenskej akadémie vied v Bratislave (v súčasnosti Ústav etnológie SAV). Dnes na tomto pracovisku pôsobí ako vedúca vedecká pracovníčka. Externe prednáša tiež na Katedre etnológie a kultúrnej antropológie FF UK v Bratislave. Zaoberá sa teóriou a metodológiou etnológie, piesňovými žánrami, hudobným folklorizmom, otázkami identity, slovenskými menšinami v zahraničí a problematikou kolektívnej pamäti. Publikovala viacero knižných monografií, napríklad: *O živote folklóru v súčasnosti. Ľudová pieseň* (Bratislava: NÚ SAV 1989), *Slovenské koledy. Od Štedrého večera do Troch kráľov* (Bratislava: Práca 1992), *Zwischen Toleranz und Barrieren. Das Bild der Zigeuner und Juden in der slowakischen Folklore* (Frankfurt/M. u. ä.: P. Lang 1998), *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre* (Bratislava: AEP 1999). K jej najnovším publikáciám patrí kolektívna monografia *My a tí druhí v modernej spoločnosti* (G. Kiliánová – E. Kowalská – E. Krekovičová /eds./, Bratislava: Veda 2009). Kniha je jedným z výstupov interdisciplinárneho Centra excelentnosti SAV „PROCESY“, ktoré viedla E. Krekovičová v rokoch 2002–2006. Pri príležitosti šesťdesiatych narodenín som sa spýtala jubilančky na jej názory o odbore, aktuálne projekty a plány do budúcnosti.

Pochádzaš z učiteľskej rodiny. Nerozmýšľala si o tom, že by si svojich rodičov vo výbere profesie nasledovala?



Mikulášská obchůzka ve Francově Lhotě, 3. 12. 1964.

Nie, nikdy. Aj to, že som sa dostala k učeniu na vysokej škole, bola skôr zhoda náhod. Niekedy som veľmi rada, že to robím: keď mám dobrý ročník, je to pre mňa inšpiratívne. Ale nie, nechcela som byť učiteľkou.

Ako si vlastne prišla k etnografii a folkloristike? Súvisel s tým tvoje detské koničky a záľuby?

Ani nie. Ja som pôvodne chcela robiť niečo úplne iné. Bola som skôr umelecký typ. Mala som rada hudbu, ale predovšetkým výtvarné umenie. Chcela som robiť maľbu a chodila som na strednú školu umeleckého priemyslu. Vtedy som bola úplným fanatikom moderného umenia. No práve keď sa konali prijímačky na vysokú školu výtvarných umení, bola som chorá a nemohla som ísť na talentovky. Nevedela som si predstaviť, čo iné by som robila, ale chcela som študovať ďalej. Najskôr som chcela ísť na kunsthistóriu. Vtedy zasadla rodinná rada. Teta sa pohybovala v umeleckých výtvarníckych kruhoch, bola redaktorkou v Mladých letách. Vyhlásila, že nech nebláznim, že čo by som s tou profesiou robila, veď sa nezamestnám. Jedným z našich rodinných priateľov bol vtedy brat pána Mjartana. Práve cez neho som sa dostala k etnografii: vysvetlil mi, o čo v nej ide. Aj keď som tomu ešte dobre nerozumela, mala som silný estetický vzťah k ľudovej kultúre, aj preto, že som chodievala ako dieťa k starým rodičom a k príbuzným na dedinu. Chodievala som v lete na Horehronie, na Heľpu a na Polomku. Bola to vyslovená časová konzerva, nebolo tam ani družstvo. Na Polomku som prestala chodiť, keď som mala osem rokov, lebo stará mama vtedy zomrela. Chýbali mi kroje a tá nádhera prírody naokolo. Preto som tam potom chodila maľovať, aj keď som už začala študovať na etnografii. Keď som bola v prvom ročníku, opäť som sa prihlásila na výtvarnú školu, no nezobrali ma. Bolo to pre mňa strašné sklamanie. Vtedy však brali málo ľudí, a niektorí z mojich spolužiakov, ktorí sú

teraz sochári, maliari alebo reštaurátori, boli na prijímačkách až štyrikrát.

Keď si už študovala na etnografii, kto bol tvoj obľúbený učiteľ?

Predovšetkým doktorka Burlasová. Už od druhého ročníka som sa špecializovala na etnomuzikológiu, ktorú nám prednášal Kresánek a ona. Polovička nášho ročníka boli folkloristi a Ján Michálek si nás zobral pod patronát. On ma nakonťoval na Ústav hudobnej vedy a už vtedy som začala komunikovať s doktorom Lengom.

Mali ste so spolužiakmi spoločné záujmy?

My sme boli výborná partia, ale nebolo to len na odbornej úrovni. Každý sme si robili inú tému. Ale držali sme spolu, vtedy ešte ako folkloristi, a dodnes sme veľmi dobrí priatelia.

Čo ťa pri štúdiu odradzovalo, alebo naopak, inšpirovalo?

Rovno sa priznám, že ma odpudzoval Bednárík. Šla som na etnografiu s očakávaním, že budem pokračovať v štúdiu výtvarného umenia, keďže som skončila umeleckú školu. Netušila som však, kde mám hľadať literatúru k tejto téme, a dostali sa mi do ruky práve Bednáríkove Maľované ohništia a Pastierske rezbárske umenie. Keď som si to prečítala a zhodnotila jeho spôsob uvažovania, povedala som si: „To teda nie, takéto niečo ja robiť nechcem“. Keby som si bola vtedy prečítala niečo napr. od Olgy Danglovej, asi by som sa pohla iným smerom. Ale nemala som to šťastie. Hudba predstavovala abstraktnejšiu tému, páčilo sa mi aj to, ako etnomuzikológiu poňal Kresánek, a preto ma to chytilo.

Pocitovala si niekedy na vysokej škole inštitucionálne obmedzenia alebo tlaky?

Keď som si len začala ujasňovať svoje záujmy, chceli mi dať ako výskumnú tému dopravu (vedela som kresliť). Muse-la som urobiť tri takéto výskumy, no potom som sa vzbúrila. Argumentovala som

tým, že podľa pôvodných informácií sme mali počas štúdia vyskúšať rôzne témy a ja som už konečne chcela robiť folkloristický výskum. Neskôr som sa folkloristickým smerom orientovala už cielene. No musím povedať, že napriek tomu, že sme študovali v politicky kritickom období normalizácie (promovala som v 1973 roku), v rámci školy nás naši pedagógovia uchránili od politických tlakov a ani ich vnútorné konflikty sa nás ako ročníka v pedagogickom procese priamo nedotkli.

Už sme sa trochu dotkli vývoja, ktorým prešli tvoje odborné záujmy. Ako by si ho charakterizovala podrobnejšie?

Vtedy bola folkloristika na vyššej úrovni než pozitivistickejšie orientovaná etnografia, aj teoreticky, aj metodologicky, a preto ma etnografia neoslovila. Len ťažko sme sa dostávali k zahraničnej literatúre, takže sme hľadali inšpiráciu v starších prácach štrukturalistov (najmä Piotra Bogatyriova), v metódach lingvistiky a teórie literatúry, ale tiež v systémovej teórii, v kybernetike a v ďalších myšlienkových prúdoch mimo nášho odboru. Podobne ako dnešná mladá generácia, aj ja som mala ambície venovať sa teóriám a hľadať nové cesty vo vede. Vari preto som sa zamerala na folkloristiku a etnomuzikológiu. Predovšetkým som sa venovala piesni, pretože sa v tomto prípade dali uplatniť abstraktné teórie. Dá sa povedať, že pri piesni som zostala dodnes, aj keď k tomu pribudli ďalšie témy. Okrem toho som sa dlhé obdobie venovala témam vzťahujúcim sa na súčasnosť. Keď ma zaujala istá problematika, zaoberala som sa ňou, kým som nemala pocit, že som tému vyčerpala. Potom som to uzavrela väčšou publikáciou a už som sa k tomu nevrátila.

Dá sa povedať, že sa venuješ aj folkloristike aj etnomuzikológii aj etnológii. Čo je v súčasnosti jadrom tvojich odborných záujmov?

V súčasnosti je to pomerne nejednotné, lebo sa venujem rozmanitým témam,

a pritom je veľa príležitostí skúmania spoločenských javov, ktoré sú pre mňa výzvou. Etnomuzikológiou sa zaoberám už menej. Vždy ma zaujíma kontext a v dôsledku toho sa niekedy dostávam na hranice odboru, až k politológii.

Aké sú podľa tvojho názoru v súčasnosti najperspektívnejšie smery domáceho etnologického bádania?

Vývoj etnológie sa podľa môjho názoru ubera k antropologizácii, čo sa potvrdzuje stále rozsiahlejším uplatnením antropologických teórií. Aj teórií kognitívnej etnológie, ktoré však predstavujú len jednu z možných ciest vývoja. Fascinuje ma práve táto diverzifikácia. Vyzerá to tak, akoby sa hranice medzi disciplínami stierali, alebo akoby naša disciplína strácala identitu, no nemyslím si, že je to tak.

Aký je tvoj názor na vymedzenie spoločenskovedných disciplín? Ako to vnímaš z hľadiska svojej odbornej skúsenosti?

Ako študenti sme boli vedení k tomu, aby sme vnímali folkloristiku ako súčasť etnografie. Dôležitá bola pri výskume etnografická interpretácia materiálu. Platilo to aj v prípade piesní. Od začiatku som sa snažila hľadať v nich čo najviac sociálnych aspektov, sústredila som sa na skúmanie kontextu, zaujímali ma všetky faktory, ktoré mali vplyv na tento žáner a jeho zmeny v čase. Preto som sa niekedy dostala mimo svojho odboru. Myslím si, že sa spoločenskovedné disciplíny výrazne prelínajú. Folkloristika však obsahuje aj umenovedný aspekt výskumu, čo znamená, že okrem spoločenského kontextu berie do úvahy aj isté umelecké kritériá (poetika, hudobno-štýlové vrstvy, vzťah k „elitnému“ umeniu, žánotvorné charakteristiky, apod.). Viaceré z týchto aspektov by asi etnografa na našom výskume nezaujali, keďže sa nachádzajú mimo poľa jeho odborných záujmov.

Myslíš si, že má význam striktné rozdeľovať spoločenskovedné disciplí-

ny? Ak áno, čím sa vlastne vymedzujú? Metódou? Témou bádania?

Existujú viaceré modely takéhoto vymedzenia. Mne je bližší anglosaský alebo francúzsky antropologický model: etnomuzikológia je súčasťou etnológie a spolu patria do širšej kategórie sociálnych vied. Bádania sa v rámci etnológie venujú rozličným témam a odlišujú sa skôr rôznymi aspektmi predmetu bádania než metódami. V otázke vymedzenia disciplín som skôr benevolentná a nemyslím si, že by bolo treba ich striktné za každú cenu rozlišovať. Predmet nášho bádania je okolo nás, mení sa bez ohľadu na to, čo chceme skúmať, no je to stále o tom istom: o spoločnosti a kultúre.

Máš za sebou veľa úspešných výskumov. Čo sú podľa teba najväčšie problémy, ktorým etnológ alebo spoločenský vedec čelí v teréne?

Výpovedná hodnota získaných dát. Práve to bolo predmetom kritiky kognitívneho smeru: otázka bola, nakoľko sú etnografické dáta reprezentatívne.



Ako si sa s tým vysporiadávala osobne?

Priznám sa, že keď sa pozerám na niektoré svoje práce z retrospektívy, aj na tie, čo vznikli nedávno, mám pocit, že som sa s tým nedokázala celkom vysporiadať. Niekedy som sa o to až natoľko nesnažila. Museli prísť vy, mladá generácia, aby ste nás na to upozornili. S tým súvisia aj etické problémy výskumu. Pociťovala som to, najmä keď som sa zaoberala jednotlivcami. Napríklad, robila som výskum s jednou speváčkou, ktorá ma nechala nahliadnuť veľmi hlboko do svojho vnútra. Bola mimoriadne otvorená a dozvedela som sa o nej viacero intímnych vecí, ktoré som nezverejnila, lebo sa mi zdalo, že na to jednoducho nemám právo. Potom, keď som jej poslala svoj štúdiu, som sa v tomto ohľade upokojila, pretože mi táto žena povedala, že sa jej to páčilo. Uvedomila som si, že sa mi podarilo zachovať jemnú hranicu medzi tým, čo sa dá zverejniť a čo sa zverejniť už nedá. Ale mala som s tým veľký problém, pretože som mohla jej intímnymi výpoveďami oveľa lepšie a hlbšie ilustrovať svoje argumenty. Keby som ich bola použila, moje dáta by mali väčšiu výpovednú hodnotu, no z hľadiska etiky som to urobiť nemohla. Viem to ja, vie to ona, a to je všetko.

Mala si aj komické zážitky?

To sme mali všetci. Zvyknem rozprávať o tom, ako som išla na opakovaný výskum na Kysuce. Tam som mala fantastický materiál, najlepší materiál, čo som kedy zozbierala. Bola to dedina, z ktorej sa ľudia vtedy sťahovali. Folklorná situácia teda bola „zamrznutá“ v istej fáze a pritom prirodzená. Bolo to úžasné a živé, ľudia spontánne improvizovali. Behal mi mráz po chrbte, keď som ich počúvala. Raz sa mi stalo, že som nenahrála jednu z najlepších informátoriek. Buď som zle zapla magnetofón, alebo som urobila nejakú chybu, no nenahrála som to. Vrátila som sa neskôr špeciálne za ňou. Mala som urobený zoznam piesní, čo mi predtým spievala, takže som si myslela, že nebude problém vy-

skum zopakovať. Nakoniec sa ukázalo, že to naozaj nebol problém. Problém bol skôr v tom, aby som tú tetu našla, pretože som si nepamätala, kde bývala. Prvá žena, ktorú som stretla na ulici, bola mimoriadne špinavá – išla z lesa do dediny a vliekla drevá. Zastavila som ju a pýtam sa: „Prosím vás, kde by som našla túto a túto?“ A to bola ona!

Čo považuješ za svoj najväčší výskumný úspech?

Asi zaznamenanie piesní Adama Chvastka z Riečnice z Kysúc, ktorý mi zaspieval tridsaťkrát jednu a tú istú melódiu vždy s iným textom a vždy v inej verzii. Vždy spieval spolu s harmonikou a nebolo mu rozumieť text piesne, tak som sa neskôr chcela vrátiť a znovu ho nahráť. Bohužiaľ medzitým umrel. Až po návrate z výskumu som zistila, aký bol senzačný improvizátor a duša hudobnej produkcie. Hral na heligónke všetko, ako celá „drevená muzika“ dokopy, aj v tom pravom štýle, bol jednoducho neopakovateľný.

Nadviažem na najväčšie úspechy: aká z tvojich mnohých publikácií je pre teba najmilšia a prečo?

Na túto otázku sa nedá odpovedať – každá pre mňa znamenala kus života. A tým aj kus bolesti, trápenia, snahy, aby to bolo čo najlepšie a zodpovedalo mojim možnostiam.

Pri svojej práci sa zaoberáš aj politickými otázkami. Akým spôsobom môže podľa teba politika negatívne ovplyvňovať vedu?

K negatívnym vplyvom patrí podľa môjho názoru predovšetkým obmedzenie vo financiách. Z toho vyplýva aj to, že nemáme možnosť venovať sa viacerým témam a nemáme priestor na spracovávanie materiálu. Najviac mi vadí, že stále sa od nás žiada produkcia, jej kvantita. Vieme prečo a vieme, čo všetko s tým súvisí: je to boj o prežitie na inštitucionálnej úrovni. No na poriadnu prácu nám potom nezostáva čas. Teraz to pociťujem zvlášť, pretože mám na krku mate-

riály z pätnástich rokov výskumu, ktoré mám spracované asi do jednej desiatiny. Spracovanie výskumu je nesmierne náročné na čas. Týždeň v teréne musím prepisovať mesiac aj viac. A zvládnuť to v tom istom roku, čo som robila výskum, jednoducho nie je možné, lebo stále treba niečo produkovať. To je beh na dlhé trate, ktorý uberá na kvalite našej práce. No nesúvisí to s politikou ako takou, skôr s organizáciou vedy.

Čo považuješ za prínos etnologického bádania v našej spoločnosti?

Práve teraz podľa mňa nastáva v tomto zmysle prelomové obdobie: v etnologicom bádani dominuje orientácia na každodennú kultúru. To, čo bolo v iných krajinách samozrejme, u nás nastáva s istým časovým posunom. Aj etnografia, aj folkloristika sa otvorili netradičným témam a skúmajú to, čo je aktuálne dnes. Nie je to stále len krčovité držanie sa nejakých tradícií, ktoré tvoria kultúrne dedičstvo. To má, pravdaže, veľkú hodnotu; no pre nesentimentálnych ľudí môže byť v súčasnosti anachronizmom. Hodnotu nášho bádania vidím práve v antropologickom vnímaní: skúmame človeka a jeho každodenný život. Preto prichádzame k niektorým poznatkom, ktoré zaujímajú celú spoločnosť. Vďaka aktuálnym témam nás verejnosť odráža akoby začínala objavovať. Bohužiaľ, je to dvojsečná zbraň. Je dobré, keď to, čo napíše vedec, sa číta v širších kruhoch, no na druhej strane sa to môže aj zneužiť, čo si v tom momente, keď píšeme, neuvedomujeme. Pochopila som to vďaka niektorým redaktorom, ktorí so mnou robili rozhovory v médiách, keď som skúmala stereotypy v súvislosti s politikou a súčasnými spoločenskými trendmi. Upozornila som na stereotypy a ich úspešnosť; to však môžu istí politici zneužiť, aby získali popularitu.

Čo ťa pri práci inšpiruje?

Viacero vecí. Literatúra, samozrejme, a niektoré diskusie. Pravdaže ma inšpiruje terén. Napríklad vtedy na Kysu-

ciach to bolo neobvyčajne živé; len som počúvala a žasla, čo sa to predtým dialo. Inšpirujú ma aj istí ľudia, napríklad aj ty a niektorí študenti. Mimoriadne ma inšpirujú príbuzné duše v iných vedných disciplínach, napríklad Elena Mannová. Niekedy sú to aj konferencie, najmä interdisciplinárne. Často napríklad na historickej konferencii prehodnotím veci, ktorým som v mojom vlastnom materiáli nerozumela. Vďaka novému uhlu pohľadu ich dokážem vysvetliť.

Inými slovami, pri vedeckej práci sa vždy niečomu učíme.

Áno, je to nevyhnutná súčasť našej práce. Nemôže to byť len rutina.

Čo z toho, čo si sa naučila za posledné roky, je pre teba najdôležitejšie alebo najvýznamnejšie?

Orientácia na súčasnosť počas posledných rokov. Drží ma to pri zemi. Uvedomujem si, čo všetko sme my ako generácia zameškali, aj to, že to už nemôžeme nikdy dobehnúť. No mám radosť z toho, že vy v tom pokračujete. Je nesmierne potešujúce, keď vznikajú kvalitné doktorské práce, pretože je to štart do skutočnej vedeckej kariéry. A na našom ústave dizertácie sú jedna lepšia ako druhá. Toto je asi najväčšia radosť.

Máš veľa žiakov, ku ktorým patríš aj ja. Čo považuješ za najdôležitejšie vo vzťahu žiak - učiteľ?

Myslím si, že dôležitá je disciplína. Aj to, keď učiteľ vidí, že žiaka to baví. Ja som mala to šťastie, že som mala len takýchto žiakov. Je to vzájomné inšpirovanie sa, a aj preto si človek nepripadá úplne zbytočný. Hlavné slovo má žiak, to je nepopierateľné, a ja sa z toho vždy teším. No teší ma aj to, keď poviem niečo, nad čím sa zamyslí. Ty si ma napríklad veľmi potešila skúmaním emócií. Aj som sa od teba hodne naučila. A takýto vzťah som mala s pani Burlasovou.

Položím ti otázku, ktorá ti možno bude trochu nepríjemná. Zastávaš viacero

funkcií, čo je v určitej fáze akademicko-kej dráhy nevyhnutné. Aký máš vzťah k tejto činnosti?

Bola by som najradšej, keby som ju nemusela robiť. Ale je to naozaj nevyhnutné. Niekedy to rada robím, napríklad akreditácia ma až tak nezaťažuje a s tým som problém nikdy nemala. Na druhej strane vedenie grantu ma už nebaví. Stratila sa previazanosť, ktorá tu bola, keď sme si s kolegami boli generačne bližší.

Mala si viacero zahraničných pobytov, aktívne spolupracuješ s kolegami zo zahraničia. Ako ťa tá spolupráca ovplyvňuje?

Významne. Otvoril sa mi napríklad svet Slovákov v Maďarsku. V mojich výsledkoch sa to zatiaľ až tak nepremietlo, pretože ešte nemám spracovaný materiál, ale emocionálne ma to mimoriadne obohatilo. Nadviazala som také hlboké vzťahy, že mám pocit, že tam patrí do rodiny. Keď s niekým od rána do rána prežívate v teréne život a stále ste v kontakte, vznikne medzi vami špeciálny vzťah. Ide aj o vzájomnú toleranciu a o snahu si porozumieť. Takže možno ma to odborne až tak neposunulo, no mám pocit, že ma tí ľudia potrebujú. Mám pocit povinnosti a vidím, že sa to stretáva s odozvou. Ďalej môžem spomenúť Poľsko. To je zase niečo iné, tam som mala a mám dodnes skôr odbornú inšpiráciu, takisto ako v Rakúsku a Nemecku. Z hľadiska hlbších materiálových, či už žánrových alebo komparatívnych pohľadov boli pre mňa kľúčové pobyty v centrálnom nemeckom piesňovom archíve (DVA) vo Freiburgu i. B. Dobrou „školou“ bola pre mňa najmä v deväťdesiatych rokoch 20. storočia aktívna účasť na svetových kongresoch (SIEF, ISFNR, ICTM) a zaujímavých medzinárodných konferenciách – z hľadiska kontaktov i inšpirácie. A, pravdaže, Česko – tam je spolupráca najintenzívnejšia. S mojimi priateľkami, brnenskými kolegyňami Martou Toncrou a Luciou Uhlíkovou, máme vymyslené aj spoločné projekty či témy – s Martou spracovanie halekačiek, s Luckou by

tém bolo viac, len sme zatiaľ na to nemali čas.

Keď už hovoríme o osobných a odborných vplyvoch, aj tvoj manžel sa pohybuje v akademickom prostredí. Ako sa navzájom odborne inšpirujete a ovplyvňujete?

Vždy sme sa vzájomne ovplyvňovali a inšpirovali, najmä v rovine teórií. My sme však také opačné typy. Ja sa dosť ťažko priberiem k písaniu a potom, keď píšem, tak píšem veľa a musím to skrtať. Naopak, on na niečom môže robiť rok alebo aj dva, a potom rýchlo napíše tri strany, a nemá tam jediné zbytočné slovo. To mu závidím. Snažil sa aj o prepojenie s etnológiou; zorganizoval zopár spoločných konferencií a vydal zborníky, v ktorých sa zohľadňovali styčné aspekty našich disciplín.

Ovplyvňujete odborne aj deti? Alebo naopak, deti ovplyvňujú vás?

Je to vzájomné. S potešením sme zistili, že nás čítajú. Naše deti, keď ešte boli malé, dostali darček – manžel napísal *Všednú archeológiu pre deti*, ktorá vyšla v Mladých letách. Knižka je venovaná nášmu synovi Slávkovi, ktorý ju vtedy už mohol čítať, a Miloškovi, ktorý sa na ňu tešil. Občas som ich pristihla, že si to čítajú. A teraz čítajú aj knihy, čo vyšli nedávno, v ktorých máme príspevky. A ja čítam veci, ktoré napísali oni.

Keď sme pri knihách – máš za sebou veľa úspešných publikácií. Uvažuješ aj o ďalšej?

Mala by som zosumarizovať výskumy z Maďarska. Mám rozrobené aj pastierske piesne, ktorých spracovanie vyžaduje náročné hudobné analýzy. Je to zaujímavý fenomén, ktorý sa považuje za typicky slovenský, a ktorý zatiaľ nebol poriadne spracovaný. To mám ako domácu úlohu ešte od O. Elscheka: upozorňoval na to už vtedy, keď som končila kandidátsku prácu. A ešte mám spracovať halekačky, ktoré, ako som už spomínala, máme rozrobené s Martou Toncrou.

Sú témy, ktoré by si chcela spracovať, ale nikdy si sa k nim nedostala?

Vzťah medzi folklórom a elitným umením, je to obrovská paleta možností. Kolegyňa Hanka Urbancová to robí lepšie, než by som to vedela ja: je vzdelaním hudobný teoretik a spolupracuje s hudobnými i literárnymi historikmi. Sú aj ďalšie témy. No nie som „sekerník“, ktorý si niečo naplánuje a tvrdo za tým ide. Skôr to nechávam na život.

Moja posledná otázka opäť smeruje do budúcnosti. Čo by si zažerala svojim kolegom v zmysle ich pôsobenia v spoločnosti?

Myslím si, že keď budú poctivo robiť svoju robotu – a to som presvedčená, že budú – zažerala by som im len to, aby sa im čo najlepšie darilo. Mám pocit – a moja intuícia ma zvyčajne neklame – že sa časom ocitnú na výslni a nájdú svoje miesto na svete, aj na tomto našom maličkom slovenskom. Som o tom presvedčená. Nemusíme mať obavy o to, ako sa naša disciplína bude rozvíjať ďalej, pretože si myslím, že štafetu prevzali dobrí pokračovatelia.

Rozhovor vedľa Tatiana Bužeková

K ŽIVOTNÍMU JUBILEU ALENY PRUDKÉ

Pripomenutí životných jubileí môže vyvolať i nečekané a kuriózne situácie. To sa přihodilo autorovi týchto riadkov v chvíli, kedy je začal psát k životnímu jubileu své kolegyně PhDr. Aleny Prudké (*5. prosince 1949) poté, co je bez dlouhého rozvažování napsat přislíbil. Však to zkuste hledat věcné, nostalgii pokročilého věku neovlivněné formulace, když vám v mysli běží následující film: Středoškolačka pracující s velkým zájmem v historickém kroužku zlínského muzea, který organizuje oddělení, jemuž šéfuje (1965–1967), se postupně proměňuje ve studentku archeologie a etnografie na Filozofic-

ké fakultě Masarykovy univerzity v Brně (1968–1973), získává doktorát filozofie (1982), pak se stává úspěšnou archeoložkou Muzea Prostějovska, kde po dobu téměř čtvrt století (1974–1994) uskutečnila řadu terénních výzkumů¹ a vytvořila řadu významných výstav,² a nakonec se z ní stane vedoucí historicko-etnografického oddělení zlínského Muzea jihovýchodní Moravy, pod jejímiž „šéfovskými křídly“ se snaží alespoň trochu dohonit to, co jste v oboru zmeškali během nucené dvacetileté „přestávky“.

Protože se to ani s nostalgií nemá přehánět, nastává čas věcně konstatovat, že se jubilantka na novém pracovišti ve zlínském muzeu zcela jednoznačně orientovala na etnografickou problematiku. V jejích výzkumně-dokumentačních aktivitách dominují tři témata: proměny tradičního zvykosloví a jeho soudobé formy, tradiční rukodělná výroba a revitalizace některých jejích odvětví, problematika dokumentace a ochrany památek lidového stavitelství. I v současnosti ji přitahuje region, v němž započala svou muzejní a odbornou dráhu. Svědčí o tom studie věnované sběratelské a propagátorské práci hanáckého učitele Jana Zbořila a chovatelskému podnikání na Holešovsku.³



V oblasti muzejní prezentace svědčí o kvalitách její práce úspěch řady výstav a spoluautorství stálé etnografické expozice *Dřevo, proutí, sláma v tradiční rukodělné výrobě na Podřevnicku*, oceněné v roce 2004 Českou národopisnou společností.

Brzy poté, co se ujala funkce výkonné redaktorky sborníku *Acta musealia* Muzea jihovýchodní Moravy, doznala úroveň ediční činnosti zlínského muzea nových kvalit. Důležitý je její podíl na úspěšné reedici etnografických spisů Františka Bartoše (*Nové národní písně moravské s nápěvy do textu vřaděnými, Lid a národ I a II, Naše děti, Moravský lid, Moravská svatba, Líšeň, Deset rozprav lidopisných*) a Eduarda Pecka (*Valašské národní písně a říkadla a Lid na Vizovsku*).

Významným způsobem podporuje všechny iniciativní počiny směřující k rozvíjení a zintenzivnění edukativní činnosti zlínského muzea, zejména spolupráci muzea se školami. Důležitou roli sehrála její práce v realizačním týmu projektu *Rok Františka Bartoše* (2006), jehož významnou součástí byla vědecká konference *František Bartoš jazykovec, pedagog, etnograf* (2006). Za ni udělila Česká národopisná společnost Zlínskému muzeu a spolupořádající Krajské knihovně Františka Bartoše ve Zlíně cenu za konferenci roku 2006. Opomenut nemůže být ani významný příspěvek jubilantky k zavádění inovací v evidenci sbírkových fondů muzea.

S uznáním za vykonanou práci a s přáním všeho dobrého do dalších let popřejme A. Prudké i to, aby jí neubývalo energie pro splnění všech tvůrčích plánů i pro plnění povinností vyplývajících z funkce místopředsdkyně České národopisné společnosti, kterou od letošního roku zastává.⁴

Karel Pavlišťík

Poznámky:

1. Věnovala se především záchranným výzkumům z období eneolitu, kultury lužických popelnicových polí, středověku.

2. Vytvořila stálou expozici *Pravěk Prostějovska* (1978), výstavy *Archeolog Antonín Gottwald* (1986), *Kultura lužických popelnicových polí na Prostějovsku* (1990), *Eneolitická mohylová pohřebiště na Prostějovsku* (1992), *Zaniklé středověké osady na Prostějovsku* (1995), *Z minulosti hradu Plumlova* (1998), *Haná Jana Zbořila* (1999), *Fašanky, končiny, ostatky...* (s B. Petrakovou, 2000), *Kramářské tisky* (ze sbírek muzea, 2001), *Tradice slováckých Skoronic objektivem J. X. Doležala* (s K. Pavlišťíkem, 2002), *Černý kontinent* (s K. Pavlišťíkem a M. Pavlišťíkovou, 2002), *Proměny tradičního venkovského interiéru* (2007), *Veselé vánoční hody* (2007), *Tradiční lidová architektura na Zlínsku* (2008), *Tradiční řemesla a lidové stavitelství jižního Valašska* (2009). Zvlášť významným počinem v tomto směru je spoluautorský podíl na stálé etnografické expozici *Dřevo, proutí, sláma v tradiční rukodělné výrobě na Podřevnicku*.
3. *O sběratelské práci Jana Zbořila*. Zpravo-daj Muzea Prostějovska v Prostějově, 2005, s. 84–96; *Sběratel a folklorista Jan Zbořil*. Národopisný věstník 64, 2005, s. 167–175; *Hospodářské zápisky Josefa Prusinovského z Holešova (1776-1803)*. In: Agrární kultura. O tradičních formách zemědělského hospodaření a života na vesnici. Brno 2007, s. 105–125 (s M. Kokojanovou); *Zápisky Josefa Prusinovského z Holešova. Příspěvek k chovu ovcí na konci 18. století*. In: Museum vivum III, supplementum. Rožnov pod Radhoštěm, 2007, s. 65–86 (s M. Kokojanovou).
4. Výběrová bibliografie prací A. Prudké bude uveřejněna v Národopisném věstníku 68, 2009, č. 2.

ZDENĚK BLÁHA – 80 LET

V závěru tohoto roku oslaví osmdesátiny rozhlasový redaktor, dudák, sběratel lidových písní a tanců Zdeněk Bláha z Horní Břízy. Narodil se 27. prosince 1929 v rodině lidového muzikanta, sbormistra hornobřízského mužského sboru a kapelníka venkovského „štrajchu“. Múzikké rodinné prostředí předurčilo další lidské a umělecké směřování

Zdeňka Bláhy. Základy hry na housle si osvojil v plzeňské hudební škole B. Smetany, postupně přidal kytaru a kontrabas, vedl mládežnický pěvecký sbor. Také vojenská služba byla spojena s muzicírováním v armádním souboru Plamen. Nástrojem, který již neodmyslitelně patří k muzikantské legendě jménem Z. Bláha, jsou dudy. Původně autodidakt svoji hru zdokonaloval jednak osobním kontaktem s mnoha lidovými muzikanty, zejména Františkem Bíbou (1882–1968) z Dolní Bělé a Bohumilem Krausem (1908–1986) z Domažlic, jednak soustavným studiem v oddělení lidových nástrojů pražské konzervatoře (v letech 1960–1964) pod vedením Alberta Peka (1893–1972). Svoji virtuozitu využil zejména v šedesátých a sedmdesátých letech mj. v nahrávkách koncertantních skladeb artifiální a experimentální elektroakustické hudby. Muzikolog Jaroslav Markl charakterizoval jeho hru: „*Technicky dokonale zvládnutá hra se vyznačuje intelektuálně kontrolovaným úsilím po rytmické a zejména intonační přesnosti. Zvláště v ladění dosahuje vysoké úrovně. Vede ho k tomu především každodenní rozhlasová praxe, která umožňuje mimořádnou akustickou kontrolu s náležitými konsekvencemi při výrobě zvukových snímků*“ (Národopisné aktuality 1986, č. 2, s. 107). S tím souvisí i zásadní konstrukční změna nástroje, kterou spolu s Antonínem Konrádym u domažlického výrobce Jakuba Konrádyho inicioval právě Z. Bláha. Přední píšťala byla opatřena tzv. šroubky, vruty na přední melodické píšťale, které slouží k jemnému doladění jednotlivých tónů bez dříve obvyklého použití vosků či pryskyřic.

Při ohlédnutí za dílem Z. Bláhy lze konstatovat velmi úzké propojení jeho umělecké, publicistické a sběratelské práce. Od roku 1955 byl téměř půl století redaktorem pro folklor, dramaturgem, skladatelem, hudebním režisérem a dirigentem plzeňského rozhlasu. Ve studiu i v terénu zachytil repertoár odcházejících generací tradičních nositelů lidové zpěvnosti západních Čech, soustavně

mapoval i tvorbu zdejších folklorních souborů. Rozsáhlá fonotéka čítá téměř 3000 nahrávek lidových písní. Byl zároveň jedním z hybatelů inspirativního období hledání nového výrazu v oboru hudebního folklorismu. Osobnosti „plzeňské školy“, ke které kromě Z. Bláhy patřili zejména skladatelé Zdeněk Lukáš, Jaroslav a Josef Krčkoví, Jan Málek, Jan Slimáček a Jiří Teml, prostřednictvím pořadu *Hrají a zpívají Plzeňáci* zásadně ovlivnily vnímání a způsob koncertní prezentace české lidové hudby. Ve velké nadsázce lze říci, že se český hudební folklorismus ve 20. století vydal třemi hlavními směry podle příkladu výrazných skladatelských osobností. Není náhodou, že vedle stylizovaného autorského přístupu bratrů Krčkových a charakteristického zvuku úprav Vladimíra Baiera v oblasti chodské dudácké muziky je dodnes inspirativní právě hudební rukopis Z. Bláhy. Tvůrčím způsobem zpracovává tradice dudácké, štrajchové i dechové hudby, vyniká citem pro koncertní dramaturgii a výběrem interpretů. Prezentace souborů Z. Bláhy na jevišti i prostřednictvím rozhlasových nahrávek je přirozená, přitom umělecky náročná a zároveň pravdivá.



Zdeněk Bláha. Foto Z. Vejvoda 2009.

Kromě práce s profesionálním rozhlasovým Plzeňským lidovým souborem Bláha již více pět desetiletí rovným dílem dělí svoji autorskou a interpretační pozornost mezi dva špičkové soubory ze dvou výrazných českých regionů. V roce 1958 založil hornobřízský soubor Úsměv, který jedinečným způsobem zpracovává písně a tance rodného severního Plzeňska, v roce 1955 stál spolu s Antonínem Konrádym u zrodu dodnes nejvýraznějšího reprezentanta regionu Chodska, Konrádyho dudácké muziky z Domažlic.

Zbývá připomenout Bláhovu práci sběratelskou a dokumentační. Již od raných 50. let v jeho soukromé sbírce přibývaly zápisy lidových písní, taneční popisy a rekonstrukce, které vycházejí ze soustavné terénní práce. Autorem nejstarších zápisů lidových písní z obsáhlé sbírky je otec Karel Bláha (1900–1959), další pořídil Z. Bláha v otcově holičském krámě, hornobřízské hospodě, při praxi v družstvu v Plasích aj. Připouští, že mnohé nápěvy mají povahu rekonstrukcí: „*Každá návštěva u starého zpěváka byla pro mne svátkem. Bohužel někteří z těch nejstarších mívali výpadky v melodiích, jiní v textech. Při dalších setkáních se zlepšili, a když ne, tak jsem na místě vymyslel melodií a nechal si ji zpěvákem schválit. Stačilo, když řekl: Vy ji znáte? To bylo nejlepší vysvědčení.*“ Bohatým zdrojem zápisů byl dolnobělský dudák František Bíba (1882–1968), do své sbírky zařadil Bláha i starší kolekce písní a tanečních popisů. Celkem Bláhova rukopisná sbírka čítá na 500 zápisů písní a tanečních nápěvů z Plzeňska, Žinkovska, Kralovicka, Plaska, Klatovska, Přešticka a Chodska.

Z řady publikací jmenujme hudebniny *Hrají a zpívají Plzeňáci* (1968), *Nýřanské lendlery* (s Miladou Bláhovou, 1970), *Sto kusů pro sólo dudy* (1990), *Tance z Postrěkova na Chodsku* (1995), memoáry *Lidé a lidičky hornobřízští* (1998), *Nezapomenutelné postavy chodského folklóru* (1999) a *Bejvávalo v Horní Bříze* (2001). V posledních letech vlastním nákladem vydal instruktivní publikaci s audio přílo-

hou *Dudácké noty* (2004) a několik svazků písní a tanečních nářevů z vlastních sběrů *Úsměvné a láskyplné písničky plzeňských severanů* (2003), *Vánoční písně z jihozápadních Čech* (2007) a *Strapaté a hambaté písničky* (2009).

Z bohaté diskografie hudebního folkloristy, autora i interpreta Zdeňka Bláhy pouze výběrově připomínám: LP *Hrají a zpívají Plzeňáci* (1972), *Jaromír Horák zpívá lidové písně* (1972), *Antologie chodské lidové hudby* (1973), *Tradice a přítomnost české lidové hudby* (1983), CD *Chvála českých dud* (2000), hudební filmy *Píseň, to je touha* (1972), *Království dudáků* (1981), *Bul bych já to chlap* (1992) aj.

V rozsahu krátké zdravice není dostatek prostoru pro připomenutí všech oslavencových soutěžních úspěchů, jeho práci v autorských týmech našich nejvýznamnějších festivalů, bohaté aktivity pedagogické či uměleckou spolupráci s dalšími soubory a partnery z celé České republiky i ze zahraničí. Z. Bláha zavřuje svoji osmdesátku v tvůrčí svěžesti a životním optimismu, který je všem jeho spolupracovníkům a posluchačům zárukou dalších nevšedních zážitků, kořeněných typickým laskavým humorem hornobřízského muzikanta. Určitě mluvím z duše všech jubilantových obdivovatelů, když s přáním pevného zdraví vyjádřím i netrpělivé očekávání dalších plodů jeho nevšedního muzikantského a vypravěčského talentu.

Zdeněk Vejvoda

NA PAMĚŤ ZDEŇKA MIŠURCE

Dne 18. července 2009 odešel na svou poslední cestu PhDr. Zdeněk Mišurec. Z obce českých etnografů v něm odešel odborník, který se v letech 1956–1959 v rámci svého působení v Krajském vlastivědném ústavu ve Zlíně podílel na budování rožnovského Valašského muzea v přírodě, který v letech 1960–1963

řídil výzkum v Ústředí lidové umělecké výroby a který se jako vědecko-technický pracovník Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze téměř třicet let zabýval zejména problematikou oborové vědecko-informační činnosti a dokumentačních technik pro bibliografii, muzeologii, folkloristiku a zvykosloví.

Ve své tvůrčí činnosti bohatě využíval i výsledky hudebněvědného studia, které spolu se studiem etnografie absolvoval na Filozofické fakultě UK v Praze v letech 1945–1952. Byl editorem šestisvazkové reedice sbírky K. J. Erbena *Prostonárodní české písně a říkadla* (Praha 1984–1990) a vydal i populární publikace *Zbojnické písně a tance* (Praha 1951), spolu s B. Kosem a F. Bonušem *Veselo muziko, ještě lepší bude* (Praha 1954) a *Výstavní zpěvník Jana Peláry. Z rukopisné sbírky J. Nymburského* (Praha – Rožnov pod Radhoštěm 1995). V tomto směru se Mišurcova činnost projevila i aktivním a intenzivním „muzikantstvím“. To se začalo rozvíjet již před jeho odchodem na vysokoškolská studia ve Valašském krúžku v rodných Malešovicích u Zlína a uplatňovalo se až do konce života postupně v Uměleckém vojenském souboru letectva Vítězná křídla, v pražském Slováckém krúžku a Souboru Josefa Vycpálka, ve Vysokoškolském uměleckém souboru ČSM a nakonec v Cimbálové muzice Dolina spolupracující s pražským Valašským krúžkem a Valašským souborem Krušpánek.

Z. Mišurec byl autorem řady odborných i populárních rozhlasových a televizních relací a festivalových pořadů prezentujících folklorní materiál. Zvláštní postavení v tomto směru zaujímala jeho dlouholetá spolupráce s Mezinárodním folklorním festivalem Strážnice. Z jeho mimořádně erudovaných pořadů, k nimž nikdy nechyběl precizně zpracovaný scénář, získal v roce 1991 Cenu festivalu za pořad *Věk dětský*, věnovaný 180. výročí narození Karla Jaromíra Erbena. Titul laureáta MFF Strážnice získal v roce 1995 za pořad *Pomněnky*, vztahující se k jubileu Národopisné výstavy

československé, a v roce 2004 za pořad *Perly dávnověkosti*, věnovaný Františku Sušilovi. Jeho zkušenosti využívali při přípravě programů i pořadatelé Mezinárodního dudáckého festivalu ve Strakonici i Mezinárodního folklorního festivalu Pardubice – Hradec Králové.

Dílo Zdeňka Mišurce bylo popsáno a v podstatě i zhodnoceno v řadě statí. Mně budiž při této bohužel smutné příležitosti dovoleno vyjádřit respekt a úctu kolegovi a příteli, který byl při společné práci pro strážnický festival i při jiných příležitostech partnerem mimořádně erudovaným, vstřícným, trpělivým, pracujícím intenzivně, spolehlivě a „nehlučně“, to jest s nestrojenou láskou a pokorou ve vztahu k tomu, co studoval, dokumentoval a scénicky prezentoval.

Karel Pavlišťík

Poznámky:

Pavlicová, M. – Uhlíková, L. (eds.) 1997: *Od folkloru k folklorismu. Slovník folklorního hnutí na Moravě a ve Slezsku*. Strážnice: Ústav lidové kultury; Pavlišťík, K. – Prudká, A. 2005: *Zdeněk Mišurec osmdesátiletý*. Acta musealia Muzea jihovýchodní Moravy ve Zlíně 5, č. 1–2, s. 124–131 (součástí je Bibliografie prací PhDr. Zdeňka Mišurce); Jeřábek, R. (ed.) 2007: *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska, 1. svazek*. Praha: Mladá fronta, s. 167–168.

O POMNÍKOVÝCH V ETNICKÝCH A POLITICKÝCH ZÁPASOVÝCH NA SLOVENSKU. (Diskusní příspěvek k článku M. Ferencovej v NR 1/2009)

Každá lidská komunita si od nepaměti stavala různé pomníky. Bolo to na pamiatku skutočných či domnelých predkov, na pripomienku rôznych udalostí hlavne pohrôm v podobe vojen či prírodných katastrof a iných nešťastí, ale hlavne na uctenie si svojich padlých – bohu-

žiaľ ozbrojené konflikty sprevádzajú ľudstvo od samej kolísky aj keď občas ľudia spomínali aj na bájny „zlatý vek“ bez vojen a konfliktov. Pomníky boli od začiatku však nielen miestom pietnej spomienky na padlých bojovníkov, ale aj miestom, kde sa manifestovali aj politické záujmy a programy. Z ideologických dôvodov sa ničili alebo rôzne upravovali sochy nepohodlných predchodcov alebo protivníkov či nepriateľov. Už zo starovekého Egypta sú známe prípady nahrádzania sôch alebo aspoň hláv či malieb predchodcov a tento zlozvyk sa počas dlhých stáročí udržal až do našej súčasnosti.

Rád by som reagoval na viaceré články Michaely Ferencovej (Slovenský národopis 1/2005, 1/2008, Národopisná revue 1/2009) o problematike pomníkov, slávností s nimi spojených a o regulácii internetných konfliktov v Nových Zám-

koch s tým, že by som chcel uviesť niektoré spresnenia, podrobnosti a súvislosti, ktoré pisateľke pravdepodobne neboli známe, alebo im neprikladala dôležitosť. Zdôrazňujem, že mi nejde o žiadne podnecovanie sporov a už najmenej internetných. Veď aj bez nejakého podnecovania sa z niektorých následných udalostí práve aj v Nových Zámkoch zdá, že o národnostnom zmieri, žiaľ, aj zásluhou zástupcov mestskej samosprávy, hovoriť predbežne nemožno. V tom zastávam odlišný názor od M. Ferencovej.

Autorka sa vo svojom článku pokúsila o veľmi sympatický výklad, ktorý by bol veľmi želateľný a aj príkladný, ak by zodpovedal skutočnosti. Domnievam sa však, že v prípade pomníkov v Nových Zámkoch sa situácia príliš idealizuje a v meste sú pomery oveľa zložitejšie, než by sa na prvý pohľad vonkajšiemu pozorovateľo-

vi zdalo. Viaceré udalosti naznačujú, že tu v súčasnosti ide skôr o pokračovanie veľmi vyhrotených národnostných sporov z obdobia I. ČSR (1918–1938) a aj preto by bolo chybou zastierať si pred touto skutočnosťou oči. Pre tento svoj názor uvádzam nižšie viaceré doklady.

Okolo legionárskeho pomníka v Nových Zámkoch vznikla veľká kontroverzia už pri jeho budovaní v roku 1922. Žiaľ, M. Ferencová to nezmieňuje a to je chyba, pretože to, čo sa odohralo v roku 1922, má priamy dopad aj na dnešnú situáciu v meste. Viacerí autori v takýchto súvislostiach, či už na čisto slovenskom, alebo zmiešanom slovensko-maďarskom či maďarsko-slovenskom území poukázali už aj predo mnou na to, že v takýchto sporoch ide o prejav viac-menej skrytých etnických konfliktov a skôr o **politický zápas** [zdôraznil F. V.], než o vecnú stránku problému.

M. Ferencová prekážky kladené do cesty realizácii inštalácie tabule čs. legionárom interpretuje tak, že časť poslancov poukázala na to, že vznik ČSR nie je štátnym sviatkom a ani pamätným dňom Slovenskej republiky, čo je – žiaľ – iste pravda, ale s takouto zámienkou odmietat pietnu spomienku na padlých vojakov je hlboko tendenčné a vôbec to neobstojí.¹ Na úlohu čs. légii sa naše postoje s maďarskými veľmi rôznia, a k zhode medzi nimi asi nikdy ani nemôže dôjsť. Dokumentujú to napr. také „perly“ z diskusie poslancov ako, že „*legionári vraždili civilné obyvateľstvo*“(!). Podobne je priehľadná aj taktika novozámockého primátora, ktorý obnovu pomníka respektíve odhalenie tabule zablokoval s tým, že nechce podporovať etnickú konfrontáciu v meste ani prispievať k živieniu predvolebnej agitácie, naopak, chce predchádzať vyostrovaniu národnostných sporov v Nových Zámkoch. Je to skutočne hlboké nedorozumenie, veď akoby mohla tabuľa pripomínajúca padlých Čechov a Slovákov vyostrovať národnostnú konfrontáciu v meste? Naopak, k novým sporom prispelo práve odmietanie nielen obnovy pomníka, ale čo i len povolenie umiestniť



Pôvodný legionársky pomník v Nových Zámkoch. Prebraté z publikácie L. Kočiša Nové Zámky v minulosti a súčasnosti. Nové Zámky 1967, nestr. fotopríloha.

skromnejšiu tabuľu na fasádu niektorej z okolitých budov. Samotný primátor nazval legionárov „okupantmi“ a povedal, že vraj terorizovali obyvateľstvo a ďalšie podobné nezmysly. Vo svetle takýchto výrokov potom aj „snaha“ o jeho internetickú znášanlivosť vyzerať v inom svetle ako vo Ferencovej článku.² Ostatne problém pamiatky na padlých legionárov v Nových Zámkoch vyzerá celkom inak aj vtedy, ak si pripomenieme udalosti okolo postavenia pôvodného pomníka. Pri spomienke na padlých 92 legionárov v tomto regióne a pri položení základného kameňa na ich pomník 4. júna 1922 sa bývalý nitriansky župan, kanonik Ľudovít Okánik, vo svojom prejave okrem padlých zmienil aj o tom, že „...*stojíme pri základoch prvého pomníka slovenskej slobody. Od Nových Zámok až po Parkan odpočívajú tí, ktorí obetovali svoje životy za našu Čs. republiku hneď v jej začiatkoch... Svätá táto mohyla je nám zárukou, že dnes ešte zmaďarčené Nové Zámky budú čoskoro zase naše, celkom slovenské.*“³ Bola to iste aj na tie časy nezmyselná a prehnaná požiadavka, treba ju však chápať v kontexte doby doznievajúceho prehnaného očakávania a nesmierneho nadšenia z prevratu. Veď Okánikov prejav ani nezostal bez odozvy a podobne prehnanými frázami mu v opozičných maďarských novinách Prágai Magyar Hírlap odpovedal Oszkár Petrogalli, predseda ústrednej kancelárie spojených opozičných strán sídlom v Lučenci: „*Nové Zámky sú maďarské mesto... jeho obyvateľstvo je maďarské a chce zostať maďarské.*“⁴ Maďari v Nových Zámkoch, tak ako aj inde prežili, neboli ani vyhnaní ani poslovenčení, odišli tí, ktorí nechceli zložiť sľub vernosti ČSR – napríklad železničiar, učiteľ, úradník. Naopak, mnohí Česi a aj Slováci však z mesta museli odísť v roku 1938. Čo je možné pochopiť u Petrogalliho vo vtedajších časoch, je už však veľmi zvláštne čítať v dielach súčasných maďarských historikov (Gy. Popély a ďalší) žijúcich na Slovensku, navyše Petrogalli bol historik, ale politik. Upozorňujú na Okánikov

prejav, ale už nepripomínajú, že nápis na základnom kameni bol už o niekoľko dní vandalizovaný – zamazaný smolným térom.⁵ A zatiaľ čo sa odsudzuje odstraňovanie maďarských sôch – Árpáda, Rákócziho, Kossutha alebo turulov – maďarských miléniových pomníkov na Devíne a Zobore, čo boli z hľadiska našich veľkomoravských tradícií najvýznamnejšie kultové miesta a naozaj nikto nemohol očakávať, že by tam symboly maďarskej nadvlády nad týmto územím mohli zostať aj po roku 1918, o vyhodení novozámockého pomníka do vzduchu sa mlčí, hoci ten bol postavený skutočným 92 mŕtvym vojakom. To ani pri najlepšej vôli nemožno označiť za objektívny alebo vyvážený postoj k javu odstraňovania pomníkov. A dnes sa zdá, akoby súboj o charakter mesta pokračoval ďalej, hoci je to v súčasnosti naozaj už celkom zbytočné. Obe strany by si mali priznať, že

mesto je domovom aj väčšinového slovenského národa tak, ako je domovom menšinovej maďarskej národnosti a aj ďalších národností – Čechov, Nemcov, Židov, Rómov atď.

Pamätnú tabuľu československým legionárom v Nových Zámkoch napokon v júni 2009 odhalili na budove Matice slovenskej, pretože primátor a mestskí poslanci, ktorým údajne tak veľmi leží na srdci národnostný zmier v meste, v roku 2006 rozhodli, že pôvodne pripravená tabuľa je nekvalitná. (Kvalitnejšiu však nikdy zhotoviť nedali.) Z iniciatívy občianskych aktivistov zo Slovenského hnutia obrody v spolupráci s Maticou slovenskou v Nových Zámkoch a združením Klubu vojenskej histórie – Tatranci, ktorí novú tabuľu aj financovali, sa tabuľu nakoniec podarilo inštalovať aj bez pomoci primátora. Stalo sa tak pri príležitosti 90. výročia oslobodenia južného Slovenska spod



Prvorepubliková slávnosť pri pomníku pred Sokolovňou v Nových Zámkoch. Prebraté z publikácie L. Kočiša *Nové Zámky v minulosti a súčasnosti*. Nové Zámky 1967, nestr. fotopríloha.

okupácie maďarskými bolševickými vojskami. Občianski aktivisti zo SHO pôvodne požadovali obnoviť pôvodný pamätník československým legionárom, ktorý bol umiestnený v Nových Zámkoch, ale bol zničený počas maďarskej okupácie južného Slovenska horthyovcami po Viedenskej arbitráži. A 92 v regióne padlých Čechov a Slovákov v rokoch 1918–1919 by si aj obnovenie pôvodného pomníka zaslúžili. Ale dnes je situácia na južnom Slovensku taká, že to neumožňuje. Ostatne, to dokumentuje aj moja osobná skúsenosť ako bádateľa. Ani po viacerých návštevách v archíve a v múzeu v uvedenom meste sa mi nepodarilo nikde získať žiadne informácie ani pôvodné fotografie o tomto pomníku. Myslím si, že je to názor veľmi významný pre prístup týchto inštitúcií k dejinám prvej ČSR.

Ferdinand Vrábek

Poznámky:

1. Na južnom Slovensku je napríklad viacero pomníkov padlým maďarským vojakom z revolučných rokov 1848–1849 (Tešedíkovo, Žihárec a iné), a keby sme prijali argumentáciu niektorých novozámockých mestských poslancov, tak by sa mali odstrániť len z dôvodu, že tieto udalosti nie sú ani štátnym sviatkom ani pamätným dňom Slovenskej republiky? Každý by to bez ohľadu na to, či je Slovák, alebo Maďar, považoval za absurdné, ale u československých legionárov takýto nezmysel tvrdiť – aspoň v Nových Zámkoch – možné je.
2. Potvrdil to aj podpredseda vlády Dušan Čaplovič vo viacerých online diskusiách, kde sa k novozámockému problému vyjadril v takom zmysle, že jeho vyriešeniu bráni ak primátor, tak aj poslanci za SMK. Vid' Pravda online, 17. 10. 2008: „*Pán primátor NZ ma už niekoľkokrát sklamal a o týchto jeho aktivitách viem, avšak všetko záleží od miestnych, aj slovenských poslancov v zastupiteľstve. Túto ideu budem podporovať a pri stretnutí s pánom primátorom v NZ otvorím tento problém pamätníka čs. legionárov, ktorí bránili mladú Republiku Československú proti bolševickým maďarským okupantom Bélu Kuna*. Veľmi kuriózna príhoda, ktorá názorne dokumentuje súčasné pomery na južnom Slovensku, sa

D. Čaplovičovi ako poprednému zástupcovi slovenskej vlády (!) stala pri odhaľovaní pomníka vedcovi Konkolyu v neďalekom Hurbanove, keď mu miestna samospráva a predstavitelia Strany maďarskej koalície – SMK, nedovolili vystúpiť s prejavom, a to aj napriek tomu, že vláda na pomník prispela sumou 400 tisíc Sk.

3. *Češť pamiatke padlých obrancov Slovenska*. Slovenský denník 7. júna 1922, s. 3.
4. Petrogali, O. *Az érsekújvári emlékszóbor*. (Novozámocká pamätná socha.) In: Prágai Magyar Hírlap 11. júna 1922, s. 1. Za zmienku však stojí, že ešte aj celkom nespoľahlivé uhorské sčítanie ľudu z roku 1910 uvádza, že v meste žije 91,44 % Maďarov. Podľa československého sčítania ľudu z roku 1921 to však bolo len 49,95 %. Avšak tak, ako československá strana spochybňovala hodnovernosť údajov z roku 1910, tak maďarská strana spochybňovala výsledky sčítania ľudu v ČSR.
5. *Zneuctenie pamiatky padlých hrdinov v Nových Zámkoch*. Slovenský denník 14. júna 1922.

ANTONÍN VÁCLAVÍK (1891–1959) A EVROPSKÁ ETNOLOGIE

Mezinárodnú vedeckou konferenciu *Antonín Václavík (1891–1959) a evropská etnologie* s podtitulom *Kontexty doby a díla* pořádaly Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty MU s Muzeem jihovýchodní Moravy ve Zlíne v spolupráci s Katedrou etnologie a kultúrnej antropológie Filozofickej fakulty UK v Bratislave. Ve třech dnech konference, konané v Luhačovicích 14.–16. října 2009, zaznělo celkem třicet dva referátů, rozdělených do sedmi, resp. šesti tematických celků, jdoucích napříč všemi poli působnosti A. Václavíka – totiž činností výzkumnou, pedagogickou i muzejní. V prvním, zastřešujícím bloku *Antonín Václavík – zakladatel moderní české a slovenské etnologie* vystoupil nejprve J. Jančář, aby osobnost Václavíka připomenul v nejcharakterističtějších i nejosudovějších momentech jeho vědeckého života. Z. Škovierová na základě analýzy proble-

matiky ze sociální kultury zpracovávané v *Podunajské dědině* poukázala na Václavíkovu určující roli při identifikaci zájmu slovenských etnografů na tomto poli až do sedmdesátých let minulého století. Shrnující přehled Václavíkovy muzejní činnosti podal M. Melzer; Václavíkovu působení na Slovensku přiblížila L. Chorvátová a činnost ve Slovákem muzeu v Uh. Hradišti R. Habartová. Blok uzavřel Z. Uherek prezentací své analýzy současné výuky etnologie / kulturní a sociální antropologie na českých univerzitách.

Druhý jednací blok zahájila J. Procházková příspěvkem o spolupráci A. Václavíka s L. Janáčkem, jež spolu-vytvářela mezigenerační kontinuitu moravské etnografie. D. Holý v zastoupení D. Drápaly následně osvětlil okolnosti Václavíkovy nerealizovaného projektu výzkumu Nové Lhoty na Horňácku. V této tematice pokračovala V. Kovářů, když poukázala na Václavíkův zájem o výzkum na Valašsku, který antcipoval kolektivní etnografickou monografií regionu, dosud rovněž nerealizovanou. Na Václavíkovu průkopnickou činnost na poli zájmu o malbu na skle upozornila ve svém příspěvku A. Kalinová. Na závěr jednacího programu ozřejmila A. Křížová okolnosti vzniku a reakci na vydání Václavíkovy práce *Volkskunst und Gewebe*.

Společenský večer byl zahájen prezentací aktuálního opětovného vydání Václavíkovy výše jmenované práce a bezprostřední novinky – bibliografie periodik České národopisné společnosti.

Druhý den konference otevřel J. Botík referátem, který se zabýval motivací lokalizace Václavíkovy slovenského výzkumu do Chorvatského Grobu, významem tohoto výzkumu pro slovenskou chorvatickou i jeho místem v kontextu budoucího bádání. Na chorvatskou problematiku navázala L. Nováková, která účastníky konference seznámila s novými prameny dokumentujícími chorvatské osídlení jižní Moravy. Následně M. Luković referoval o struktuře Srbské akademie věd a umění i jejích výzkumech s důrazem na projekt, na němž se podílí – *Lidová kultura*

Srbů ve slovanském a balkánském kontextu. H. Beránková zastoupila na konferenci Z. Divacovou, aby přítomné seznámila s jejím referátem o současném stavu etnologie v Srbsku s poukazem na vliv společenských a politických převratů v této zemi v nedávné minulosti. Exkurz do současné situace etnologie v Černé Hoře následně podala D. Radojičićová v zastoupení J. Pospíšilové. Blok ukončil J. Mačuda příspěvkem o současné svatbě v bývalé Oloněcké gubernii, kterou zasadil do kontextu tradice.

Následující jednací blok uvedla M. Botíková referátem o historii vysokoškolské výuky etnologie v Bratislavě a její současné podobě s poukazem na právní determinanty, její praxi i problémy. M. Válka prověřil koncept „moravské národopisné školy“ v sémantické, historické i metodické perspektivě. J. Langer ve svém příspěvku relativizoval regionalismus, aby zdůraznil nutnost interdisciplinarit a otevření evropského kontextu při výzkumu kulturních prvků. Přínos takového přístupu demonstroval na několika konkrétních příkladech z výzkumu architektury. Jako poslední vystoupil v tomto bloku V. Michalička. Zamýšlel se nad významem etnografického regionu, jeho současnou konstrukcí a rukou v ruce jdoucí komercializací na příkladu Lašska i roli etnologie, kterou by měla hrát v těchto procesech.

Blok věnovaný folkloristice otevřela M. Pavlicová. Věnovala pozornost osobnosti Z. Jelínkové, jejíž působení vyložila v kontextu zájmu české etnologie o tanec, aby vyzdvihla její význam v souvislosti se zrovnoprávněním tance a ostatních výzkumných témat oboru. H. Hložková ve svém příspěvku analyzovala koncept folkloru na přelomu 19. a 20. století v pracích tří slovenských sběratelů. V. Sedláková se zabývala působením K. Plicky na Slovensku v meziválečném období, zejména v souvislosti s jeho sběratelskou a publikační činností. Osobnost O. Sirovátky zvolila za téma svého referátu J. Pospíšilová, která přiblížila význam Sirovátkovy vědecké čin-

nosti na pozadí jeho profesního života. V rámci večerního programu účastníci zhlédli snímky J. Kosíkové a P. Popelky.

Závěrečný jednací den uvedl V. J. Horák příspěvkem o obyčeji vynášení smrti, jeho místě ve výročním cyklu i ve vědeckém zájmu A. Václavíka. J. Kuča referoval o badatelském vztahu A. Václavíka k Horácku. A. Prudká se zaměřila na Václavíkovu fotografickou dokumentaci stavitelství na luhačovickém Zálesí, aby poukázala na její současné využití ve srovnávání s mladšími dokumentačními soubory. M. Rejsek se zabíral Václavíkovým metodickým přístupem ke studiu duchovní kultury i jeho důrazem na zkoumání výtvarné kultury a doplnil tuto metodiku analýzy ornamentu kritickými poznámkami. Rodinné zázemí A. Václavíka přiblížila B. Petráková. Následně představil svoji práci na nářečovém slovníku luhačovického Zálesí J. Kolařík, který v poznámkách nastínil také vývoj dialektu tohoto regionu. Poslední příspěvek přednesla A. Zobačová, která se v něm, po úvodních zmínkách o ambivalentnímu vztahu K. Fojtíka k A. Václavíkovi, věnovala Fojtíkově fotografické dokumentaci architektury luhačovického Zálesí, Václavíkova rodného kraje.

Roman Doušek

XVII. ROČNÍK DMFF „ŠTĚPY 2009“

V pořadí již XVII. ročník diváky i samotnými účinkujícími oblíbený dětský festival s mezinárodní účastí Štěpy se uskutečnil ve víkendových dnech 5. až 7. června 2009 ve Veselí nad Moravou. Již humorné motto letošního ročníku *Saně malované* slibovalo divákům i účinkujícím dobrou zábavu a myslím, že zklamáný neodcházal nikdo.

Součástí festivalu bývá již tradičně páteční dopolední vystoupení pro veselské základní a střední školy, následně pak volné odpoledne, které nabízí účinkujícím bohaté využití v podobě prohlídky

pamětihodností města Veselí nad Moravou, nebo např. projížďky po Baťově kanále či návštěvy hradu Buchlova. Zatímco páteční dopoledne mělo čistě folklorní nádech, sobotní festivalový program s podtitulem *Den dětí* byl zaměřen spíše na jiné hudební a taneční žánry, prezentované různými skupinami a spolky, sdruženými pod hlavičkou Základní umělecké školy nebo Domu dětí a mládeže Veselí nad Moravou. V parku bylo k vidění např. vystoupení bigbitové kapely, členů tanečního oboru, harmonikového souboru či dětského pěveckého sboru (všechno pod ZUŠ) nebo prezentace zájmových kroužků při DDM (irské tance, break dance, hip-hop, mažoretka). Celé odpoledne ještě zpestřilo vystoupení skupiny historického šermu *Memento mori*, před nímž park na několik okamžiků zahalil tajemný závoj *Pohádkového lesa*.

Slunečný nedělní den už pak od rána udával tón čistě folklorní. Nejdříve ulice města rozzářily pestrobarevné dětské kroje a rozezvučely veselé písně. Pozorný divák si mohl všimnout, že nejen zúčastnění krojovaní, ale i mnozí přihlížející si notovali známé melodie. Za této atmosféry plné pohody se celý slavnostní průvod přesunul do parku, kde v 15 hodin začínal hlavní festivalový pořad, který měl divákům přiblížit význam motta *Saně malované*. Myslím, že se to podařilo, neboť mnohé zúčastněné soubory měly ve svém repertoáru „něco ze zimních radovánek“, což v horkém letním odpoledni působilo na diváky jako velmi příjemné ochlazení. Především pásmo slovenského souboru Skaličánek ze Skalice, v němž byly zakomponovány všechny zvyky zimního období (např. mikulášská a tříkrálová obchůzka), bylo co do dramaturgie i kostýmů detailně propracováno. Na příjemném nedělním odpoledni se podílela domácí Štěpnička, dále Nenkoviček z Nenkovic, Rozmarynek z Pohořelic a staroměstská Dolinečka. Zahraničí reprezentoval vedle Skaličánku další slovenský soubor Goralík z Kežmaroku a poloprofesionální dětské těleso Zadumka, které působí při taneč-

ní škole v ruské Samaře. Příjemným oživením celého nedělního pořadu bylo vystoupení dětské cimbálové muziky působící při ZUŠ Veselí nad Moravou.

Hlavní pořad udělal hezkou tečku za víkendovým festivalem, jemuž počasí přálo, programová skladba byla velmi pestrá, návštěvnost velká a celý byl pořadatelsky zvládnut velmi dobře. Přejme si tedy, aby stejně úspěšně probíhal i následující ročník tohoto nejstaršího dětského folklorního festivalu u nás, který za dobu svého trvání neztratil nic na své atraktivitě.

Petr Horehled

STROJ SA NEZADRHEĽ... ANEB O JÍZDĚ KRÁLŮ, LETOŠNÍ STRÁŽNÍCI, HORNÁCKÝCH SLAVNOSTECH A HODECH VE SKORONICÍCH

Můj stařeček, přestože byl na Tři krále roku 1949 zatčen jako zrádce a škůdce lidu a dost tam vytrpěl, si až do svých posledních chvil zpíval: ráno když vstával, přes den ve vinohradě nebo při štípaní dřeva. Písně mariánské, slovácké, ale i vlastenecké. Můj otec, který od čtrnácti let žil jako všichni z jeho ztracené generace ve dvou nesvobodách a umřel chvíli před Listopadem, si zazpíval, jenom když hrál divadlo nebo v kostele, takže jaksi z povinnosti. Já akorát, když popiju vína, jinak nemám čas. Pardon, ještě každý nedělní podvečer ve Zlíně s bratry Pavlištikovými a Františkem Zuskou (ostatní členové této Vysoké budy jsou v Praze, nebo už Nahoře):

*Bože nám požehnej,
všecko nám dobré daj,
naše vinohrady
od škody zachovaj.
Kdyby nám prestaly
vinohrady rodit,
tož by nás tu chlapců
mohlo už aj nebyť.*

Sám tak cítím svůj podíl na tom, že zpěv písniček, které jsou básněmi, mají děj a duši, mizí z našeho domácího či

pracovního života (jenomže začnete si zpívat u soudu!) a nahrazují ho jakési přístroje. Něco mě napadlo. – Přerušuji toto psaní a jdu si zazpívat: *Hody, milé hody, nadělaly škody, zabily šohajka, hodily do vody.* Příběhla rodina, co se děje. Dívali se na mě jak na nesvéprávného...

A tak je to často i s pohledem na folklor či folklorismus. Slovičkaření spláchnu pro tentokrát jednou větou: S životem a folklor(ism)em je to jako s mořem a jeho vlnami – všechny jsou pohlceny, ale další vzápětí vznikají. Člověk v kroji byl v nedávných letech považován v řadě regionů, řazených oficiálními tlapači moci do nových slavností (vítání občanů, spartakiády, první máje), za podivína. Přesto tvrdím: Neprožíváme druhou či třetí existenci folkloru, ale kolikátou už?

Letos 22. května jsem byl pozván na představení knihy Romany Habartové a Stanislava Štěrbý *Jízda králů v Kunovicích*. Byli jsme svědky odkrývání folkloru, zpětné vazby. Viděli jsme, a sami jsme se podíleli na tom, co jízda králů může na sebe nabalit, ale i vytvořit – z čeho vznikala a čemu dává vzniknout. Až na koně se v sále a na jevišti udála jízda králů za ten večer několikrát. Bylo to autentické kypření generační paměti: kroje, muzika, tance, písně, vyprávění, víno. Na té knize je cenná řada věcí, ale především ona sama – že byla uvedena v život. Cením na ní to, že dává prostor dalším živým jízdám králů, přestože (řazeno abecedně) Hluk má Martinou Pavlicovou zpracovaný *Obřad, obyčej, zvyk – rituál?*, Skoronice publikaci *Hýlom, hálom* a Vlčnov Jilíkovu *Záhadnou jízdu králů*. Kunovičtí však mají nejkomplexnější písemný a obrazový doklad, nejvýpravnější, a ještě jsou v něm důkazy o minulých jízdách králů v okolí (Havříce, Podolí, Tupesy, Jankovice...).

Milan Kundera, který se ve svém *Žertu* podíval na jízdu králů chytřímá očima laika, mně nedávno napsal něco, co považuji za hold jízdě králů jako takové a všem uvedeným publikacím:

„Milý pane Holcmane, teprve teď jsem se vrátil po dlouhé době do Paříže, našel knížku a hned ji přečetl. Jed-

ním dechem. Nepamatuju si již, že by mi nějaká darovaná knížka udělala takovou radost. Je krásná. Jednoduchá. Na nic si nehraje. Je bohatá svými znalostmi. Říká mi věci, které jsem nevěděl. Měl jste právo nakopnout redaktora, který Vám ukradl [viz NR 4/2006 – pozn. autora] Váš text. To víte, že v té malé zkušenosti je obsažena všechna naše smutná budoucnost. Ještě jednou díky! Doufám, že Vám můj dopis dojde, nikde v knize není adresa Vašeho nakladatele.“

Podobnou radost jsem na sobě pozoroval letos o Velikonocích, když jsem v Nassfeldu, v rakouských Alpách, učinil v jedné místní publikaci tento objev: Das Kufenstechen und der Lindentanz. Je v něm popisována slavnost, při níž chlapci v místních krojích cválají na koních po cestě kolem kostela a snaží se jakousi šavlí propíchnout vědro, stojící na vysokém kůlu. Na fotografii z tohoto vědra tryská voda. Nebo víno? O tom vám podám zprávu, až si ten článek přeložím.

To mně připomnělo Budyšín, kde jsme Lužickým Srbům v roce 1988 hráli se zlínskou Malou scénou lidovou hru, tuším Janka Zbranků, a oni nás druhý den pozvali do muzea. Zařičel jsem radostí, když jsem užíval fotografie mladých mužů na zdobených koních, kterak jedou s věncem ve velikonočním průvodu do polí prosit za hojnou úrodu.

Cestovatel Miroslav Zikmund mně potvrdil, že i on s Jiřím Hanzelkou v Kyrgyzstánu zhlédl tamní jakési rodeo: Divočí jezdci na koních při šílené jízdě zápolí o to, kdo se zmocní setnuté beraní hlavy – ostatně tyto fotografie jsou součástí jejich unikátní výstavy o stavu světa a lidství, zkompleťované roku 2003.

Podobné závody se konají i na Sardinii, kde jsem letos objevil dvě varianty, v Oristanu a Sedilu. Jde o hon za hvězdou, kdy jezdci v krojích s prvky mužských i ženskými a v bílých maskách mají za cíl mečem propíchnout hvězdu, zavěšenou na ulici. Čím víc hvězd navléknou jezdci na meče, tím bohatší bude úroda.

Jízda králů je nepochybně jevem, jehož metamorfózy se vyskytují po celé

Evropě. Proto je povzbuzující, ale i nutné, že Národní ústav lidové kultury ve Strážnici připravuje podklady pro zapsání jízdy králů na seznam nehmotného kulturního dědictví UNESCO. Zdá se, že je to za pět minut dvanáct, protože koně našťestí kolektivizace zcela nevybila, ale hynou nadšenci, kteří je chovají a na jízdy půjčují (Frantu Profotu z Hroznové Lhoty letos koně zle pošlapali) a kteří jsou ochotni na nich jezdit. Odcházejí dělnice příprav jízdy králů: stařenky a maminky jezdců, které umějí nachystat kroj a hlavně ozdoby na koně. V neposlední řadě ubývá vůdců, kteří jsou ochotni zapomenout na strasti příprav a všechno toto poskládat do riskantního pohyblivého tvaru. V poslední řadě uvádím to, co prý dnes stojí v řadě první – peníze. Jízda králů v Kyjově nás přijde řádově na desítky tisíc korun. Bylo mi proto ctí podílet se s kvalifikovanými a této věci oddanými lidmi ze strážnického ústavu na přípravě podkladů ani ne tak pro to, aby jízda králů se ocitla ve světových zápisech, ale proto, aby nezhylnula na tu nejběžnější nemoc – nedostatek peněz. Proto: Ať žije Strážnice, Národní ústav lidové kultury a jeho festival.

Bude mu pětasedesát, to už by měl nárok na důchod. Nepoužiji však klišé: A přesto je Strážnice mladá – to není můj styl. Napišu, že Strážnice mladým lidem ukazuje staré věci. Třeba v pořadu z luhačovického Zálesí – jak přitažlivě! Autorka Blanka Petráková ho nazvala *Pod biskupskou horu hospoda malovaná*. Barevný lyrický pořad z oblasti, o níž běžný návštěvník festivalu ví málo – nevím proč. Spolu s režisérem Karlem Pavlišíkem a jeho dcerou Veronikou Jedličkovou předvedla strážnickým divákům ducha poutních průvodů, společenství předřikávačů, poutníků a k tomu patřící dechovky; dala prostor vtipu, který vynikl zejména při svatbě. Tento způsob režie umožňuje předvést staré zvyky tak, že jsou z nich rázem zvyky mladé, použitelné v jiných dobách než v původních, v nichž vznikaly. Které tím pádem nestárnou jako člověk, které jdou genera-

ceci a chytře vedou naše nástupce složitým životním terénem.

V pátek jsem se do Strážnice těšil a přiznám, že pokud na víno, tak ano, ale na víno od kamarádů. Víno samo o sobě pro mě nic neznamená, mám ho doma dost. Ale od vinaře, kterého jsem naposledy viděl vloni ve Strážnici, to je povzbuzení. I když zaprší – vlezli jsme do sklepa ve skanzenu, kde prodával řezník z Velké nad Veličkou dietní zabíjačkové speciality – a vyšli jsme jiní, než jsme tam vešli. Nestalo se tak z vepřového, nýbrž z ryzlínkového...

A propos, ta Velká: Folklor či folklorismus v originální, ale poměštlé komunitě (normalizační architektura prorazila všude) – do té chvíle, než člověk uslyší muziku a zpěv. Vloni jsem v Národopisné revui psal o jednom z nejlepších pořadů (*„Co jiného je pro diváka přitažlivějšího, než když svoje pozorování může zakončit vlastním účinkováním? Na Horňáckých slavnostech jsou takovými*

pořady skoro všechna vystoupení, ale letos tam jedno, přímo za tímto účelem stvořené, předvedli Tonda Vrba a Martin Kuchyňka. Styl co na srdci, to jazyku jim sedí, a také hosté, vystupující vedle nich, byli několikrát sami překvapeni svojí otevřeností. Autory nic nevyvedlo z míry, ani vyzvánějíci telefon. Ostatně, toto jsou ty chvíle, kdy můžeme odstříhnout od sebe mobil, ten útočný (vý)dobytek doby, aniž bychom se báli, že nám cosi uteče. Kdo neviděl bezprostředního Vrba a pohotového Kuchyňku, uteklo mu mnohem víc...), který letos zničila – budete se divit – voda. Pršelo, takže pořad ze zahrady na Fňukalovém, místo aby ho odložili na příští rok, přenesli na jeviště, do divadelního prostředí s nedi- vadelnými mikrofony. Měla to být volná beseda u cimbálu, setkání spřízněných duší – muzikantů, zpěváků, spisovatelů, recesistů. Pokud se tak děje na jevišti, tak to musí být i setkání diváků, přesněji s diváky. Na jejich tradicionalismus Ton-



Cífování při hodech ve Skoronicích. Foto M. Plachý 2009.

da Vrba zapomněl. Hrál rebela a bojoval sám se sebou. Svlékl si košili od kroje a dupal po ní, vyléval víno z flašek na podlahu (byla to voda, proto to dělal) a házel výbornou Kuchyňkovu knížku *Moji sousedé* na diváky. To vymazalo nápad s recesistou Kočárkem, který, oblečen za hasiče, se předváděl dívkám jako pilot. Potom Franta Zobek v kroji napodoboval kukačku, krocana a koně, ale kterési zvíře mu nešlo. Minuty běžely a Martin Kuchyňka v jednu chvíli pronesl: „Stroj sa zadrhel.“

Asi po čtvrt hodině jsem byl i já pozván na jeviště. Vyšel jsem tam a dodnes nevím, co jsem tím sledoval. Chtěl jsem být vtipný, a v první větě jsem se pokusil poučit je o nějaké režii, potom jsem je upozornil, že diváci odcházejí. Bylo to zbytečné, takže potom už jsem jenom zbožně vyhlížel chvíli, kdy a jak z jeviště zmizet. Trochu mě uklidnil pohled na Pavla Popelku v první řadě s gajdami na klíně, jak se v křeči tiše modlí, aby na něj zapomněli. Měl to štěstí.

Jinak se ten stroj zas tak nezadrhl, protože ho nezastavil ani starosta obce, který vstoupil na jeviště a rázně řekl, že je třeba končit kvůli dalšímu pořadu. Marně. Setkání se dál bezohledně valilo bažinou: Na jeviště přivlečený Vladimír Merta na vlastním těle divákům ukázal, jak venku prší.

Ale byly tam i fragmenty pěkné, akorát si na žádný (kromě Urbánkova vystoupení s gajdami), nevzpomínám. Podstatné bylo, že organizátoři a autoři podcenili zákonitosti divadelního prostoru, který se dodneška na dědině skládá z jeviště, pekla a hlediště. Udělali tak peklo sobě, pořadatelům, ale hlavně divákům.

Horňáci jsou kmen ostrý, ale i něžný. Po slavnostech prý nejvíc kritizovali ti, co pořad neviděli. Určitě to však nebyl první a ani poslední takový či podobný kolaps. Ruku na srdce (já si ji tam teda nedám) – kdo z nás při fašanku, na šla hačku, o hodech, dožínkách či zarážání hory nikdy neudělal ostudu? Všecko zlé je k něčemu dobré. Z dnešního pohledu, s odstupem času i vzdáleností, mů-

že tento pořad sloužit jako dobrý příklad toho, čemu se vyhnout. Když třeba prší. Věřím, že příští rok bude pěkně a že pořadatelé se nevyhnou Kuchyňkovi a Vrbovi, že využijí jejich nápadů i hravosti. Takže si myslím, že stroj sa nezadrhel.

Ale přesto se mně na dozvuky hornáckých už nechtělo. Trochu ze zbabělosti, trochu z únavy, hodně z mála času, ale hlavně: Příprava na hody ve Skornicích musí být dlouhá a důkladná, aby víno bylo už čisté. Jsou první sobotu po Dušičkách od pátku do pondělí. Jak o nich psát, aby se člověk neopakoval? To umí jen poezie:

*Na návsi spokojený chaos,
svědek tvorby důkazů,
že minulost existuje.*

Stárci po třech nočních směnách přišli v pondělí půl hodiny před polednem k nám do vinného sklepa v krojích tak, jak je maminky v pátek oblekly, a moji rozespálí synové, v krojích ještě napůl, jim zavdali přímo z beček toho letošního. Ublížit jim nemohli, protože hladina vína v krvi byla konstantní už čtvrtý den. Za chvíli přijel na kole otec jednoho z nich, opřel se o trnku, zapálil si a zavolal na syna, který se rozhlížel z kopce mezi hlavami vinohradu: „Zítra musíme na Kusi zlikvidovat okrajky a turčání a zaorat to.“

Syn řekl jenom – ano, a otec, stárek z roku 1972, klidně odjel. Pohodové po hodové napětí. Otec respektoval to, že syn, společně s druhým stárkem, je v hodovém období vládcem obce.

Vládcům ministerstva kultury posledních let bych přál, aby respektovali to (nemohu posuzovat, do jaké míry se jim to daří), že základem umění je umění lidové. To pro nás a naše potomky schraňuje, ukotvuje do institucionalizované podoby a rekonstruuje i předvádí Národní ústav lidové kultury ve Strážnici, jakož i jeho žívá ruka – mezinárodní folklorní festival. Který podle některých nálad z roku 1990 měl být ponechán svému osudu. Nestalo se a dnes máme verbuňk zapsaný jako skvost nehmotného kulturního dědictví lidstva. O totéž se snaží, jak jsem uvedl, jízda králů. Zasloužily by si to i hody.

A tak si při tom bilancování kladu otázku, kam se folklor a folklorismus od toho roku 1990 posunuly. Nezadrhl se ten „stroj“? Nebudu dělat chytrého, řeknu pouze dvě věci: Zprvce tento grunt našeho života už není zneužíván vládnoucím režimem. Zadruhé, přestože všechno je dražší (kromě svobody), tak lidé si kupují nebo požívají kroje. Renesance tohoto fenoménu je evidentní, jakož i akcí, při nichž se zpívá a obnovují zvyky, obyčeje a další tradice. Nemějme o ně obavy: Člověk bez rituálů a rodného jazyka žít nemůže. A zpěv s muzikou jsou tou pěknější, přitažlivější a pravdivější formou řeči.

Václav Havel nedávno při připomenutí Listopadu v televizním přenosu řekl, že naše civilizace žije beze smyslu pro věčnost. Tuším, co tím myslí, ale vím, že nemá tak docela pravdu. Určitě ne, pokud jde o Strážnici a její instituty, i motivy jejich práce, o nichž jsem se snažil dnes napsat.

Josef Holcman

FOLKLORNÍ FESTIVAL PARDUBICE – HRADEC KRÁLOVÉ POOSMNÁCTÉ

Již na počátku devadesátých let, kdy Folklorní festival Pardubice – Hradec Králové stál u svého zrodu, se jednou z jeho hlavních myšlenek stalo přehodnocení způsobu prezentace lidového umění a vytvoření takových podmínek, které by plně respektovaly specifické tvůrčí procesy pojící se k práci folklorních souborů. Celková koncepce festivalu se tak již osmnáct let orientuje na rozmanitost představovaných hudebních a tanečních forem. Letošní ročník se uskutečnil ve dnech 5. až 7. června.

Pořady páteční *Pernštýnské noci* probíhající na Pernštýnském náměstí připravil A. Mokren. Dvacetiminutová vystoupení folklorních souborů se zaměřila na představení převážně regionální charakteristiky účinkujících kolektivů. O něco hlubší sondou do tvorby folklorních sou-

borů byl pořad nazvaný *Setkání* na nádvoří pardubického zámku (Ondřejnica Stará Ves nad Ondřejnicí a Ekonóm Bratislava). Lidovým písním v méně tradičních úpravách byl věnován folkrockový pořad na Příhrádku, kde vystoupila královéhradecká folková kapela Severka a rockové seskupení Navostro z Mělníka. O poznání lyričtější setkání s lidovou písní připravil M. Janata v komorním pořadu *Kudy láska chodí* v atriu radnice. Tematický hudební program obohacený o drobné taneční ukázky citlivě a vkusně vlastním slovem doprovodil sám autor pořadu.

Festival má také část věnovanou prohlubování znalostí; dílny, které nabízejí, mají vždy velmi vysokou úroveň. Sobotní taneční dílna lektorky E. Velínské vedená v rozličných rytmech a nejrůznějších kombinacích rytmicko-pohybových struktur naznačila celou škálu možností, jak dále pracovat a rozvíjet celkovou kontrolu pohybů tanečníků.

Sobotní hradecká část festivalu (autor M. Samek) se dále odehrávala nejen v ulicích města a nedalekých Pileticích, ale také na scéně Klicperova divadla. Pořad scénických forem patří každoročně k nejzajímavějším setkáním s folklorem jako inspiračním zdrojem pro hlubší uměleckou výpověď. Ten letošní jeho autorky Š. Jehličková a M. Vršecká nazvaly *Život smutnej, (ne)veselej*. Otevření večera souborem Skanzen Škoda Plzeň představilo krátkou skicu ze života dříve narozených nazvanou *Nic mě svět netěší – Lamentování*. Následovalo zajímavé a nepochybně velmi náročné téma v podání pardubické Lipky. Choreografie *Láska nelaskavá* se dotkla především nezkušenosti a dívčí naivity v prvních milostných kontaktech. Přestože se jednalo o kompozici mající pevnou oporu v hudebním pojetí i vlastní předloze, scházela jí větší přesvědčivost v pohybovém zpracování a celkové dotaženosti gest posouvajících děj dopředu. Kontrastem ve způsobu nahlížení na významné životní okamžiky byla další choreografie plzeňského Skanzenu *Já se vdávat nebudu a Nejní nad stav svobodnyj*, přinášející

jakýsi pohled z druhé strany, pohled plný zkušenosti a laskavého humoru. *Žofka* byl název další choreografie večera v podání souboru Ondřejnica. Pocit vnitřní sevřenosti choreografie do určité míry narušovalo střídání mluveného slova, písní a reprodukováné hudby, přesto nás členové více generací souboru provedly, s citem pro použití místního materiálu, několika cestami a podobami lásky. Na jeviště poté opět vstoupil Skanzen s hravou choreografií *Když jsem mladá byla – Mladosti, kde je ti dosti*, která byla kontrastem vytvářejícím prostor pro vyznění další kompozice, tentokrát souboru Gaudemus z Prahy. S jejich rozsáhlou *Poezií Svatojánské noci* se dostavil mystický čas se všemi pověrečnými praktikami, které právě v tento večer měly zajistit budoucí osudová setkání. Po dalším krátkém intermezzu *Nehněvyjte se, ženušky naše – Jednou v noci o půlnoci* Skanzenu Plzeň následovala choreografie *Člověče, kdož jsi kolivěk* Kohoutku z Chrudimi. Jejich obraz smrti a připomenutí principu memento mori byl vytvořen pomocí kontrastu roztačeného života plného mládí, naděje, snů, do něhož nečekaně vstoupí smrt. Zajímavému řešení kostýmů společně s jemnou pohybovou stylizací dosahující určité míry umělecké představitivosti scházelo především dotažení tvaru pohybů. Svým námětem se tato jevištní kompozice stala přirozeným vyvrcholením pořadu. Závěrečný vstup souboru Skanzen Plzeň, k němuž se přidaly všechny účinkující soubory, přinesl stejně jako v průběhu celého pořadu především laskavost a životní nadhled. Díky zdařilému režijnímu uchopení se autorkám podařilo vytvořit vnitřně spjatý pořad, který byl jednotný v tématu a současně rozdílný v tvůrčích pohledech na jejich zpracování.

Po skončení scénického pořadu se všichni přesunuli na rekonstruovaný statek do nedalekých Piletic. Pořad nazvaný *Přijďte pobejt aneb smysl plný večer* zahrnoval nepřízeň počasí do bývalé stodoly, která poskytla nejen ochranu před deštěm, ale nakonec také přirozeně pů-

sobící prostor bez neviditelných bariér mezi diváky a účinkujícími. Vrcholem večera bylo vystoupení souboru Kohoutek, který se strhujícím nasazením tanečníků i muzikantů předvedl choreografii *Nesahej mi na kolínka*.

Závěrečná neděle patřila pořadu *Rozmlouvání* autorek B. Sloukové a J. Vítkové a prostorám pardubického zámku. Soubory pro tuto příležitost zvolily komorně laděný repertoár, čímž podtrhly jednu ze základních myšlenek festivalu spočívající v orientaci na představení tvorby, která nabízí soustředěnější pohled na zpracovávaný folklorní materiál. Tato myšlenka zůstává i po bezmála dvaceti letech fungování festivalu nosná a stále otevřená vůči novým tvůrčím podnětům.

Kateřina Černíčková

OHLÉDNUTÍ ZA 21. CELOSTÁTNÍ PŘEHLÍDKOU DĚTSKÝCH FOLKLORNÍCH SOUBORŮ

V divadelním sále jihlavského Domu kultury odborů se 13. června 2009 opět po dvou letech představilo celkem šestnáct dětských folklorních souborů. Celostátní přehlídku z pověření a za finančního přispění Ministerstva kultury uspořádalo Národní informační a poradenské středisko pro kulturu Praha ve spolupráci s DKO, s.r.o. Jihlava. Jedno jeviště, jeden velký svátek lidového tance, písně a slovesnosti v podání dětí. Všechny soubory své kvality prokázaly již tím, že se úspěšně probíjely z oblastních a krajských kol, proto v Jihlavě není ani vítězů ani poražených. Jak také jinak, když se jedná o přehlídku nejzajímavějších tvůrčích počínů daného období. Zní a vypadá to tak samozřejmě, jakoby vše, co se odehrává na scéně, vznikalo se stejnou lehkostí, s jakou se děti potýkají s úskálími předváděné choreografie či prostorem jeviště. Ale je tomu skutečně tak?

Pohled první: Pokud bychom se zamýšleli nad tím, co měly všechny soubory společné, pak je to nepochybně citlivé vedení dětí k pohybu, tanci, k přirozenosti a hravosti, upřímnost ve snaze podpořit a rozvíjet v dětech kreativitu, rozvíjení osobnosti, ale i osobitosti. Všech těchto a mnoha dalších nesnadných cílů se tato specifická práce s dětmi dotýká. Navazující cesta k samotné technice se poté jeví přímočařejší, jasnější a smysluplnější. Pokud se pod pojmem technika rozumí především uvědomělé získávání citu pro pohyb, a nikoli svazující úzus, pak teprve se stává tou pravou oporou nejen pro rozvíjení pohybových dovedností, ale současně otevírá pomyslné dveře tvůrčímu a uměleckému potenciálu.

Pohled druhý: Bylo až udivující sledovat, jak dalece mohou být přístupy k tvůrčímu uchopení dětského materiálu rozmanité. Od choreografií založených čistě na rytmizaci vybraných říkadel a textů písní, přes detailně promyšlené kompozice naplňující všechny formální požadavky práce s prostorem, časem a logickou provázaností, až po filozofující přesahy při práci s tématem, to vše jsme měli možnost sledovat a obdivovat. Jistě, ne každá myšlenka a nápad stačily dostatečně uzrát a vykrystalizovat, ne každý záměr se beze zbytku naplnil. Co však veškeré snažení posouvá dál, je otevřený dialog o možných chybách a nedostacích.

Pohled třetí: Vytváření prostoru pro setkání, sdílení a předávání zkušeností, srovnání, získávání zpětné vazby skrze pojmenování problémů, nacházení inspiračních zdrojů pro další tvůrčí práci s dětmi jsou hlavními impulsy těchto setkání. Svůj názor zde prostřednictvím tzv. dětské poroty vyjadřují i účinkující děti a jejich postřehy jsou až překvapivě kritické, avšak vždy spravedlivé, a nijak se nevzdalují názorům odborníků. Možná, že se časem detaily jednotlivých choreografií stírají a už si je nepamatujeme tak přesně, a to i přesto, že nás tolik zaujaly, a nakonec možná i posunuly naše vnímání někam dál. Podstatu smyslu konání přehlídky však nemíjí ani tato skutečnost.

Pohled čtvrtý: Domnívám se, že vlastní rozměr činnosti dětských folklorních souborů dnes nespočívá jen v relativně úzce vymezeném prostředí folklorního hnutí. Ve skutečnosti je nedílnou součástí mnohem širší oblasti zasahující nejen taneční, ale také dramatickou a hudební výchovu, která právě ve své provázanosti nenásilně a přirozeně rozvíjí umělecké a estetické citění dětí. V tomto úhlu pohledu se práce dětských folklorních souborů odhaluje ve značně širokém kontextu, kde hlavním cílem je především smysluplné naplnění volného času dětí. Jen volba výrazových prostředků má svá specifika, daná povahou výchozího materiálu.

21. Celostátní přehlídky dětských folklorních souborů se zúčastnili: Bartošův folklorní soubor Zlín, Prácheňáček Strakonice, Veličánek Velká nad Veličkou, Kytice Praha – zvláštní ocenění za jevištní kompozici a zdařilou interpretaci, Malá Jasénka Vsetín, Radost Pardubice, Úsměv Opava – zvláštní ocenění za kvalitní hudební zpracování a výrazný interpretační projev muziky ZUŠ, Krušpánek Velká Bystřice, Májiček Brno, Formánci Slatiňany, Kyjovánek Kyjov – zvláštní ocenění za vyváženost hudebně taneční kompozice ve všech jejích složkách, Křiňáček Krásná Lípá, Ondrášek Frýdek Místek – zvláštní ocenění za spontánní projev všech účinkujících, Perníček Pardubice – zvláštní ocenění za námět a jeho choreografické zpracování, Malá Vonica Zlín – zvláštní ocenění za originální zpracování tématu „čas“, Sluníčko Rokycany.

Kateřina Černíčková

CHODSKÉ VÝHLEDY

Předesílám, že slovo „výhledy“ samo o sobě toho moc neříká. V našem případě jde o Výhledy s velkým „V“ a ještě ke všemu chodské. Pokud název uslyšíte z úst rodilého Choda, vysloví jej s měkčím „i“ na konci, tedy „výhledi“. Je to nářečí, které již odeznívá, a na krásnou,

starobylou bulačinu můžeme jen vzpomínat. Takto nazvaná slavnost se koná na počest osobností, které se na Chodsku nejen narodily, ale uvědomovaly si význam místní kultury v plných souvislostech a položily pro její existenci během svého života pevné základy.

V čele plejády těchto osobností stojí na prvním místě spisovatel Jindřich Šimon Baar, od jehož narození uběhlo 140 let. Od narození jeho bratrance, také spisovatele Jana Vrby uplynulo 120 let. První ročník slavnosti před padesáti lety se konal ještě na pódiu pod Baarovým pomníkem. Od té doby se uskutečňuje každoročně a dnes se o tomto počínu hovoří v množném čísle, tedy jako o slavnostech. Od šedesátých let minulého století přibývali hosté ze sousedství i z větších vzdáleností a přiváželi ukázky svých folklorních tradic. Plynule vzrůstal také počet místních souborů a slavnosti se přenesly přímo do Klenčí.

Letošní Výhledy se konaly 3. až 5. července. Jejich význam a vážnost vyjadřuje i vztah představenstva obce Klenčí (v tomto případě to byla účast starosty Karla Smutného) při vítání hostů, jež se sjeli i ze vzdálených míst nejen jako diváci, ale také jako účastníci programu. Jsou to za léta už přátelé, z nichž někteří sami hostili návštěvy z chodského regionu. Počasí, zejména slunce, vzalo svou úlohu rovněž svědomitě, takže program probíhal v jeho plné záři včetně teploty, která šplhala na samé vrcholy letošního léta. Naštěstí pořadatelé mysleli i na tuto okolnost a kromě stínů okrajových vzrostlých stromů byla v zázemí stinná stodola a dvůr s občerstvením pro účinkující i diváky.

Dramaturgie měla skvělé nápady a šťastnou ruku. Program byl pestrý s pevnou vnitřní logikou. Začátek byl svěřen klenečské věkové kategorii školou povinné, která se pod evidentně dobrým vedením v souboru Drndálek přihlásila písněmi včetně tance do kolečka. Dvě dcery táty Sauera z Trhanova mají slibné vychování nositele folklorní tradice, zatímco Jana Hojdomová a Marie Freiová do-

sáhly kategórie vyzrálých umelkyň – zpěvaček. Mužský pěvecký sbor Haltravan nesl dál pochodeň zažehnutou nedostizným Albertem Švecem, jehož hlas zněl v tento den křténým CD s názvem *Klenc-ký radostě*, kde zpívá i Oldřich Heindl. Dětský soubor z Karlových Varů je mláďetem souboru Dyleň. Rodil se pomalu, zato dnes už má ostřílené reprezentanty bývalé problematické sudetské oblasti.

Hosté z Waldmünchenu majú dlouhou a bohatou tradici mužského sborového zpěvu. Mužský sbor, mnohohlasně intonující, zazpíval několik německých písní a jako pozornost dvě podle nápěvu české, ale v německém jazyce. Muzik bylo několik, a z toho dvě dudácké, Domažlická a Pošumavská, první česká, druhá německá, obě skvělé. Místní ženský pěvecký sbor Canzonetta získal posluchače kultivovaným projevem a výběrem repertoáru.

Mladší děvčata oživila vzpomínku na břehy postřekovské řeky plné hus a kachen. Pasačkám, a to i těm, které pásly krávu živitelku, se říkalo travničky. Vystupující dívky připomněly pěvecký projev označovaný jako halekačky. Repertoár zapsal sběratel Josef Režný na Prácheňsku, styl zpěvu oživila zpěvačka Zorka Soukupová, jež spolupracovala svého času s českobudějovickým rozhlasem a souborem Úsvit.

Pošumavská dudácká muzika vznikla před dvaceti lety, její vedoucí zrál z dudáckého žáka zároveň s ní. Dnes je z něj promovaný hudební vědec, zajímá jej především příhraniční pásmo s repertoárem písní a tanců z Prácheňska, a jelikož i ten zapadá do dudáckého regionu, nejsou mu cizí ani chodské písně.

Moderátorka pořadu byla příjemná, informovaná a kultivovaná. Mezi jednotlivými vstupy nebyly zbytečné pauzy, předností pořadu byla pohotovost, s jakou soubory nastupovaly. Svědčí to o sehrané pomoci v zázemí a ukázněnosti souborů.

Když jsem se ptala po autorovi scénáře a organizátoru všech náležitostí, přivedli mě k Martě Vojtkové. Děkuji ji

a všem pomocníkům za plynulý průběh a krásné odpoledne regionálních slavností, jež se vyznačovaly více než pohodou a důstojným vztahem k historii, legendám a kultuře vlastního kraje. K jejich atmosféře přispěli přítomní pamětníci, od nichž se vine charakter osobitosti regionu, ať je to rodina Moryskova, manželé Holoubkovi nebo i kompaktní Národopisný soubor Postřekov. Díky němu zná Chodsko také divácká obec strážnického festivalu včetně zahraničí.

V objektu Staré pošty byly instalovány dvě výstavy, dokreslující historii oblasti: jedna pod názvem *Z Baarovy korespondence*, druhá pod názvem *Jan Vrba*. Inspirující historické fotografie v dostatečném počtu dávaly blíže nahlédnout do dobové atmosféry a oživily společenské vztahy včetně způsobu života a oděvů. Ve stejných prostorách bylo možné se seznámit i s chodskými řemesly, koupit suvenýry a dobroty, zejména chodské koláče. Přítomný byl i plzeňský rozhlas snímající části programu s perspektivou sestřihu pro pozdější vysílání. Slavnosti končily pod zachmuřujícím se nebem. Všichni účastníci však dojeli domů, pokud vím, v pořádku a ve zdraví.

Barbora Čumpelíková

PODPOLIANSKE PARADOXY. (POSTREHY LAICKÉHO NÁVŠTEVNÍKA)

Už samotný vstup do detvianskeho areálu Dúbravy, ktorý každoročne hostí Folklórne slávnosti pod Poľanou, má pre návštevníkov slávností pripravené uvítanie, ktoré predstavuje obidve tváre tohto kultúrneho podujatia. Vedľa tradične vyzerajúceho dreveného monumentu „Detva“ sa vypína nafukovací hrad, takisto monument ponúkajúci zábavu. Do areálu sa hrnú zástupy ľudí, bez ohľadu na to, akú zábavu v ňom prišli hľadať. Detva totiž ponúka dostatok atrakcií pre všetkých – malých, veľkých, mladých, starých, domácich, hostí. Už to nie je iba

podujatie pre milovníkov folklóru a tradícií... Je to podujatie pre všetkých.

Strety tradície a modernej spoločnosti badať na každom kroku. Od vývesky hriňovského penziónu, ponúkajúceho na tej istej reklamnej tabuli špeciality: bryndzové halušky a mojito; až po navzájom sa prehlušujúcu hudbu v areáli pri detvianskom amfiteátri. A tých hudobných vplyvov je tu naozaj nespočetne. Kým z amfiteátra sa ozývajú hlasno ozvučené podpolianske rozkazovačky, od malých skupín stanujúcich na priľahlej lúke zaznievajú ľudové melódie vlastnej produkcie, v niektorých zaparkovaných autách vyhrávajú autorádiá najnovšie hity, pri stánkoch s občerstvením sa prehlušuje niekoľko cigánskych kapiel. Celý tento hudobný kolos ešte „tvrdia“ hlasné rytmy od kolotočov, ktorých neustála hudobná prítomnosť budí dojem, že sa točia 24 hodín denne. Kto sa poriadne započúva, môže počuť všetko ... nič však poriadne.

Festivalový program (7.–12. júla) sa však neodohrával iba v amfiteátri a jeho okolí. Organizátori pripravili sprievodné podujatia, väčšina ktorých bola umiestnená v starej časti Detvy. Festival bol teda presunutý aj do mestečka, kam sa však ľudia veľmi nepresunuli. V sobotu na obed sa po hlavných uliciach Detvy, lemovaných zástavami a veršami podpolianskych pesničiek, prechádzalo pomerne málo ľudí, zväčša hľadajúcich bankomat alebo obchod s potravinami. Nenápadné dvory však ponúkali zaujímavé sporenia času. Či už vyskúšať si vo *Fujarovej škole* typický „rozfuk“, alebo na výstave *Majstrov dláta a štetca* postaviť sa ku gigantickému črpaču, vytesanému z jedného kusa dreva. Konkurenciu festivalovej cigánskej vyvárali ženy v *Kuchyni starých mám*. Namiesto veľkého piva sa dala za tú istú cenu kúpiť fľaša žinčice. „Kolotočové“ rytmy mali svoju ozvenu v biči, plieskajúcom medzi stánkami jarmoku tradičných výrobkov. Tanec nebol „vykázaný“ iba na javisko, zatancovať si mohli aj laici pod inštruktážou skúsených pedagógov v tanečnej škole. Ponuka bola, stačilo iba zväziť priority a vybrať si.

Celkový výraz festivalu však nevytvárajú iba jeho organizátori. Slobodná voľba je v prvom rade na jeho návštevníkoch, ktorí si zostavia program podľa svojej chuti a nálady. Pomerne veľa stanujúcich sa rozhodlo stráviť nejaký čas pri svojich autách a stanoch, kde sa pri rôznych aktivitách vystavovali silnému júlovému slniečku, alebo sa schovávali pred ním v tieni svojich stanov. Ruch medzi stanmi udržiavali „stanové kapely“, ktoré si pri svojich prechodných obydliach vyhrávali obľúbené pesničky. Ale ani tomuto zjavnému „skupinkárčeniu“ nešlo celkom o separáciu. Pri kapelách sa zvykli pristaviť buď tichí poslucháči, častejšie však aktívni speváci, ktorí si začali rozkazovať „tú moju“. Drvivá väčšina „rozkazovačov“ boli miestni mladíci z Detvy a okolia. Slávnosti im ponúkli ideálnu príležitosť zobrať stan a utáboriť sa medzi množstvom ľudí, v strede diaľnia a zábavy, možno len pár sto metrov od domova. Napriek tomu, že mladých, asi šesťnásť ročných Detvancov sa pohybovalo a stanovalo v priestore Dúbrav pomerne veľa, nie všetci sem prišli za folklórom a rozkazovačkami. Isté družné

kultúrne vyžitie nachádzali medzi stánkami a v okolí svojich stanov.

Podľa informácií z dennej tlače, priaznivci stredoslovenského folklóru by chceli podpolianske piesne, rozkazovačky, zapísať do zoznamu svetového kultúrneho dedičstva UNESCO. Práve v znamení rozkazovačiek sa niesol aj tento ročník slávností. Či to boli detvianskí mladíci rozkazujúci si svoje najmilšie „stanovým kapelám“, príležitostní speváci medzi stánkami s občerstvením alebo už nahraté piesne nahlas pustené medzi suvenírovými stánkami, propagujúce obchod s cédečkami. Podpolianskym rozkazovačom bol venovaný aj nedeľný dopoludňajší program v amfiteátri, no zrejme nechtiac sa „rozkazovačkovým“ programom stal aj sobotný večerný program venovaný podpolianskemu primášovi Ondrejovi Molotovi a ľudovej hudbe Ďateľinka. Množstvo gratulantov a ich chuť spievať, teda rozkázať si „tú svoju“, ale aj druhú a tretiu, natiahlo inak hudobne krásne spracovaný program o viac ako hodinu. Týmto hudobným kolosom však utrpel predovšetkým nasledujúci, tanečný program súborov, ktorého témou bo-

li stereotypné pomenovania niektorých miest na strednom Slovensku.

Napriek tomu, že ľudový kroj by sme laicky považovali za „zakonzervovaný“ módný štýl, ktorý sa výrazne s dobou nemení, nové folklórne módné trendy sa však na festivaloch objavujú neustále. Podľa môjho pozorovania zažíva svoj vrchol atraktivity a obľúbenosti mužský goralský klobúk. Na päty mu síce šliapu jeho jednoduchší východniarski bratia, no červená stuha s bielymi mušličkami má svoje pevné miesto na hlavách väčšiny mužských návštevníkov folklórnych podujatí. Domáca detvianska móda malých, švihácky nabok narazených klobúčikov vzbudzuje síce lokálpatriotizmus a iste má štýl, z praktického hľadiska však hlave jeho nositeľa neposkytuje proti pálivému slnku žiadnu ochranu. Do-voľím si tvrdiť, že pred dažďom neochráni ani o chl p viac. Kým dámske klobúky sú dominantou konských dostihov, pánske pokrývky hlavy kralujú folklórnym podujatiam a takisto majú svoju jasne vymedzenú módu; čo sa nosí a čo nie.

Na záverečnom programe, ktorý mal ukázať pestrosť festivalu, sa ukázala aj pestrosť návštevníckych preferencií. Za piatimi majestátno vztýčenými májmi nad javiskom amfiteátra sa na dohľad krútila takisto majestátna centrifúga a chlapec, ktorý nadšene tleskal jednotlivým číslam programu, sa počas nich hral s hračkárskou zbraňou (a nebola to valaška!). Tento detvianský kultúrny sviatok má výsostné právo niesť názov Slávnosti pod Poľanou. Či sa však môžu aj naďalej nazývať „Folklórne“, ostáva podnetom na zamyslenie ako pre budúcich organizátorov a tvorcov programu, tak aj pre návštevníkov.

Zuzana Botiková



Detvianske dominanty. Foto Z. Botiková 2009.

KOLIESKO 2009

V dňoch 6.–9. augusta 2009 sa v Kolkave nad Rimavicou konal 19. ročník

festivalu ľudovej kultúry – stretnutia mladých „folkloristov“ Koliesko. Pre Kokavčanov je festival akýmsi rodinným stretnutím – vtedy sa usporadúvajú stretnutia rodiny i známych. „Rodinným“ stretnutím sa stal aj pre mnohých priaznivcov ľudovej hudby, tanca a spevu.

Prvé dni festivalu patrili prostredníctvom seminára študentom. Veď práve oni stáli spolu so svojimi pedagógmi pri prvých ročníkoch festivalu a niektorí stoja dodnes... Jedným z nich je aj hlavný dramaturg Ivan Murín, ktorý spolu s Milanom Leščákom a Vierou Feglovou boli hlavnými garantmi spomínaného seminára, ktorý organizoval Kabinet scénického folklorizmu Národného osvetového centra v Bratislave ako súčasť projektu Dní tradičnej kultúry. V rámci seminára sa príspevkami na tému *Od teórie k praxi* predstavili študenti etnológie z bratislavskej, nitrianskej, brnenskej katedry a katedier príbuzných vedných odborov (archívniectvo, pedagogika ľudového tanca). Jednotlivé referáty odrážali jednak do istej miery zameranie jednotlivých katedier, jednak odborné záujmy študentov. Štvrtkový podvečer ukončila škola tanca, v rámci ktorej sa prítomní učili tance z Hrušova (okr. V. Krtíš). Seminár pokračoval do piatkového dopoludnia a poobede sa už folklórny festival Koliesko otvoril pre všetkých návštevníkov, a to voľným pódium folklórnych súborov, skupín a jednotlivcov – FS Trnavčan z Trnavy, FS Ipeľ Lučenec, FSK Vidiná, hosťujúce súbory zo Sicílie, Francúzska, Srbska – pod názvom *Koliesko pri fontáne*.

Večerný program patril tanečnej skupine *Partia*. Predstavila sa programom, ktorý bol praktickou časťou diplomovej práce Vladimíra Michalka na VŠMU. V Michalko sa v scénickom spracovaní pohral s priestorovou kresbou, orientáciou, rekvizitami, kontaktom medzi tanečníkmi navzájom a s divákmi. V programe spracoval cigánske, goralské, zemplínske, podpolianske, ukrajinské a rusínske tance, hudbu a spev. Po skončení programu *Partie* sa ťažisko festivalového diania presunulo na nočné kokavské námestie

a festival oficiálne otvoril starosta obce Kokava nad Rimavicou Ján Chromek. Po príhovoroch hostí sa už rozozvučali strechy a balkóny námestia spevom speváckych skupín a jednotlivcov a hudbou rôznych signálnych nástrojov, ale tiež hudbou gájd, heligóniek a plieskaním bičov v programe *Ozveny z vrchov a dolín*. Program patrí k stabilným a divácky úspešným číslam kokavského Kolieska.

Ľudovej hudbe a spevu, ich tradičnému i experimentálnemu spracovaniu patril program *Na pláci – Koncert skupiny Banda a speváckej skupiny Trnky*. Skupina Banda vznikla v roku 2003 a vo svojich kreatívnych aranžmánoch pretvára folklórne piesne a melódie. Jej repertoár obohacujú aj prvky z iných štýlov – blues, folk, beat, jazz atď. Ženská spevácka skupina Trnky, ktorá pôsobí od roku 2004, sa predstavila programom piesní prevažne horehronských obcí, resp. z oblastí, pre ktoré je charakteristický viachlasný prejav (Gemer, Spiš).

Stretnutie s osobnosťou bolo venované kokavskému rodákovi, profesorovi histórie Leonovi Sokolovskému k jeho šesťdesiatym narodeninám. Sokolovský je žiakom a nástupcom Jozefa Nováka vo vedení odboru archívniectva a tiež prvým vedúcim Katedry archívniectva a pomocných vied historických na FiF UK v Bratislave. O jeho odbornej pedagogickej a vedeckej činnosti, ako aj o jeho osobnosti sa mohli návštevníci dozvedieť v priestoroch obecného úradu v sobotu dopoludnia.

Sobotňajšie Koliesko myslelo aj na detských návštevníkov. Práve pre nich boli pripravené tvorivé remeselnícke dielne v Detskom dvore remesiel a hier a patril im program *Jednačka* (autorka A. Jágerová), v ktorom sa predstavili domáce detské súbory Jano Šík, Kokavan, ako aj súbory z Detvy, Zvolena, Hliníka nad Hronom a Moravy. Po nich pódium patrilo účastníkom tvorivých dielní *Primášikovia*, ktoré sú školiteľským podujatím určeným mladým predníkom a sú súčasťou širšie koncipovaného projektu vzdelávacích aktivít a workshopov

„Dni tradičnej kultúry“ pod organizačnou a metodickou záštitou Národného osvetového centra v Bratislave, Valašského múzea v Rožnove pod Radhoštěm v spolupráci s Obecným úradom Kokava nad Rimavicou. V programe účinkovali primášikovia zo Slovenska i z Čiech so sprievodom ľudovej hudby FS Detva.

Obľúbený program *Koliesko pri fontáne* pokračoval aj v sobotu poobede a na pódium pri kultúrnom dome sa tentoraz predviedli členovia FS Nográd Radzovce, Vepor z Klenovca, Sinec Hnúšťa, Riman Rimavská Sobota a FSK Bukovinka Bravčovo. Paralelne pre tanca a spevuchtivých návštevníkov folklórneho festivalu bežala škola spevu a tanca z Považia v priestoroch kultúrneho domu. *Školu spevu a tanca* viedli členovia občianskeho združenia PAF (Priatelia autentického folklóru) pri Katedre etnológie a etnomuzikológie FF UKF v Nitre, ktorí autorsky pripravili aj regionálny program *Považie*. Ten uviedol scénické spracovanie lokálnych výročných, rodinných a pracovných zvykov. V samostatnom programe v amfiteátri sa predstavil aj jeden z početných zahraničných hostí – folklórny súbor Gradimir z Belehradu. Sobotňajší večer už tradične patril domácim kolektívom v programe *Kokavské podoby*, v ktorom sa slávnostne uviedlo do života nové CD *Z kokavských kolešní*.

Je zvykom, že v nedeľu vystupovali na záver Kolieska popredné slovenské súbory. Tohto roku sa galaprogram v rámci dramaturgie presunul na sobotňajší večer a patril súboru Železiar z Košíc, tohtoročnému 45-ročnému jubilantovi, s programom *Čo bolo, bolo...*

Neskorá sobotňajšia hodina ponúkala návštevníkom dve alternatívy – komorný program v synagóge *Milan Rendoš a jeho hostia* (autor I. Murín) predstavil Milana Rendoša – multiinštrumentalistu, vedúceho ľudovej hudby Železiar a redaktora Slovenského rozhlasu v Košiciach v jednej osobe, a pre tých, ktorých nohy roztancovali členovia súboru Železiar, zase zábavu v kultúrnom dome pri ľudovej hudbe Póbišovci z Bravčova.

Spev a hudba utíchli v Kokave až nad ráno a pre tých, ktorí nešli spať po náročnej noci, pripravili spevácke skupiny súborov Gradimir a Železiar komorné lyrické stíšenie v priestoroch kostola v programe *Poklady chrámov*.

Napriek zmenám v dramaturgii a zúženiu počtu dní ostalo Koliesko takým rodným stretnutím priateľov a známych, akým bývalo. Verím, že budúci rok sa rodina jubilejného 20-ročného Kolieska rozrastie o ďalších priaznivcov!

Petra Klobušická

JANA POLÁKOVÁ (ED.): SBÍRKY MUZEA ROMSKÉ KULTURY. TRADIČNÍ ŘEMESLA, PROFESE A ZAMĚSTNÁNÍ (PŘÍRŮSTKY 1991–2007). Brno: Muzeum romské kultury, 2008, 324 s.

Je prestížnou snahou každého múzea prezentovať svoj zbierkový fond nielen formou stálej expozície a príležitostných výstav, ale aj v tlačenej podobe – katalógu. Muzeum romské kultury v Brne (MRK) doposiaľ vydalo v edícii *Sbírký Muzea romské kultury* dve publikácie: *Výtvarné umění. Romští autoři* (2005) a *Textil. Šperk* (2007). Najnovšia publikácia predstavuje zbierkový fond MRK tematicky zameraný na predmety súvisiace s tradičnými remeslami a zamestnaniami Rómov. Publikácia sa nevenuje textilnej tvorbe, pretože tejto bol venovaný predchádzajúci katalóg, obmedzene tiež hudobníctvu – hudobným nástrojom (s. 212–228) a informatívnej kapitole „Pár slov k romskému muzikanství“ Zuzany Jurkovej (s. 315–321), pretože tomu bude venovaná osobitná pozornosť.

Publikácia je rozčlenená do troch kapitol, pričom najväčšia pozornosť je venovaná kovospracujúcim remeslám (s. 27–174), čo je pochopiteľné, pretože práve tieto profesie boli v minulosti pre Rómov najtypickejšie. Kováčstvo spolu s hudobnou produkciou boli prostried-

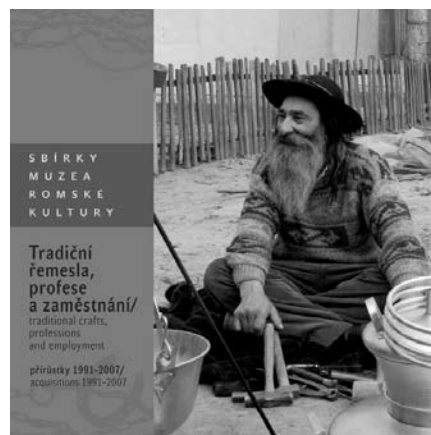
kom, ktorý im umožnil na území dnešného Slovenska a južnej Moravy už od 16.–17. storočia postupný prechod na usadlý spôsob života. Výrobky rómskych kováčov boli bežnou súčasťou života vidieckeho obyvateľstva do polovice 20. storočia. Zbierkový fond kováčstva MRK obsahuje jednak kováčske náradie, ktoré si rómski kováči zväčša zhotovovali sami, rozpracované výrobky – „polotovary“, ktoré návštevníkovi múzea poskytujú názornú ukážku technológie výroby, najmä však široký sortiment kováčskych výrobkov – spolu 495 predmetov. Napriek tomu sa zdá, že niektoré výrobky sú zastúpené viacnásobne (napr. podkovy), iné, ktoré patrili k tradičným výrobkom rómskych kováčov, chýbajú (na príklad tzv. drajfúzy – trojnožky pod hrniec na otvorené ohnisko, klince do nástrojov na česanie ovčej vlny (krample), na česanie ľanu a konopí (riafy), nástroje na lovenie rýb (osti), klepce na lovenie zveri, vinohradnícke nože...). Ako mimoriadne pozoruhodné možno označiť 14 výrobkov, ktoré získalo MRK priamo z pravlasti európskych Rómov – z Indie. Je pochopiteľné, že osobitná pozornosť je v publikácii venovaná umeleckému kováčstvu (59 predmetov), tiež ďalším kovospracujúcim remeslám (výrobe zbraní, nožov, kotlárstvu a cinárstvu, výrobe predmetov

z plechu, zvonárstvu, výrobe šperkov a drotárstvu).

V samostatnej kapitole sú sústredené remeslá spracúvajúce prírodný materiál – drevo, prútie, slamu, kukuričné šúpolie, hlinu, osobitne sú vyčlenené výroba hudobných nástrojov, metiel, kief a štetiek. Z nich patrili v minulosti k najvýznamnejším zdrojom obživy Rómov na Slovensku najmä viazanie metiel, pletenie košov a výroba nepálených tehál (vaľkov). Aj v týchto prípadoch, podobne ako pri kovospracujúcich remeslách, MRK do svojho zbierkového fondu zaraďuje nielen samotné výrobky, ale aj nástroje potrebné na ich zhotovovanie a rozpracované výrobky.

Do osobitnej kapitoly (s. 267–314) sú zaradené ďalšie spôsoby obživy: brusičstvo, prevádzkovanie zábavných podnikov (bábkarstvo a púťové atrakcie), prikupníctvo s koňmi a ďalšie druhy podomového obchodu, mágia, zber prírodných a druhotných surovín, nájomné a ostatné služby. Je pochopiteľné, že tieto spôsoby obživy je náročné dokumentovať trojrozmernými predmetmi, dôležité však je, že odborní pracovníci MRK neobchádzajú ani tieto aspekty minulého života Rómov. Aj keď väčšina z týchto činností už zanikla, alebo je na ústupe, niektoré z nich, napr. zber a následný predaj lesných plodov (huby, čučoriedky), jarných kvetov alebo čečiny a imela pred Vianocami sú dodnes pre mnohých Rómov dôležitým finančným zdrojom, vypomáhajúcim pri riešení ich zložitej sociálnej situácie.

Recenzovaná publikácia nie je len „obyčajným“ katalógom zbierkového fondu, spĺňa mnoho náročnejšie kritériá. Predovšetkým, pred jednotlivými kapitolami a podkapitolami sú odborné texty, ktoré objasňujú historické a sociálne aspekty tej-ktorej profesie, tieto navyše zaraďujú do širších kultúrnych súvislostí. Publikácia je bohato ilustrovaná nielen fotografiami muzeálnych predmetov, ale i kvalitnými historickými a dokumentárnymi obrazovými materiálmi. Z formálneho hľadiska má vynikajúcu grafickú úpra-



vu, je vytlačená na kvalitnom papieri, čo z nej robí publikáciu reprezentatívneho charakteru (rušivo môže pôsobiť iba skutočnosť, že čísla stránok v obsahu nekorešpondujú vo viacerých prípadoch s reálnymi stránkami). Prekvapuje potom skutočnosť, že autorka knihy je uvedená len ako editorka, hoci ide, podľa môjho názoru, o vedecký autorský text, kde by malo byť meno autora uvedené v titule. Naviac, ak by malo toto dielo v tiráži uvedené mená minimálne dvoch oponentov (ktorých toto dielo skutočne malo, uvedení sú však len na konci publikácie v podakovaní spolupracovníkom), publikácia by mohla byť aj z formálneho hľadiska zaradená do „vyššieho rangu“ – ako vedecká monografia. Podľa môjho presvedčenia spĺňa preto všetky odborné kritériá.

Publikácia z pera odbornej pracovníčky Muzea romské kultury v Brne Jany Polákovéj predstavuje čitateľovi jednak súčasný stav zbierkového fondu v predmetnej oblasti, ale umožňuje mu naviac, na príklade muzeálnych predmetov, lepšie pochopenie života našich Rómov v minulosti. Stáva sa tak nielen odbornou publikáciou pre úzky okruh odborníkov – romistov a etnológov, ale má všetky predpoklady osloviť aj širšiu verejnosť, ktorá sa zaujíma o tradičný život a kultúru Rómov.

Arne B. Mann

JAROMÍR JECH: KRAKONOŠ. VYPRÁVENÍ O VLÁDCI KRKONOŠSKÝCH HOR OD NEJSTARŠÍCH ČASŮ AŽ PO DNEŠEK. Praha: Plot, 2008, 439 s.

Objemná monografia Jaromíra Jecha o vládci Krkonoš si udržovala dlhou dobu aureolu jisté tajuplnosti, ktorá provázala osud očakávaných kníh, jímž však není přáno opustit stadium rukopisu. Jaromír Jech připravoval Krakonoše v průběhu osmdesátých let a na začátku let devadesátých jej dokončil. Naklada-

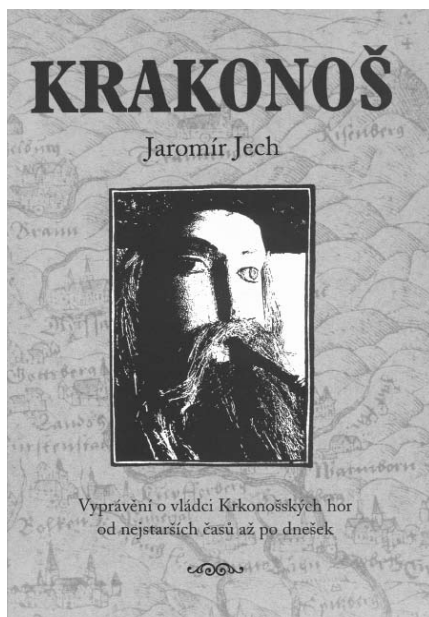
telství měl být královéhradecký Kruh, pro jehož vypravěčskou produkci psal Jech doprovodné texty (např. *Lžíce medu – špetka pepře* Václava Horyny) či sám připravoval různé výbory (např. *Pohádky ze Zapomenuté země* Dominika Filipa). Než však mohla kniha vyjít, příbližně ve stejné době zaniklo nakladatelství a zemřel autor. Rukopis tak putoval do Literárního archivu PNP, kde čekal na vydání více než patnáct let.

O existenci díla se vědělo a občas probleskla nějaká zmínka, která udržovala obecné povědomí, či nabídla indicie k jeho obsahu. Např. Marie Kubátová v předmluvě ke knize novodobých poudaček Kláry Hoffmanové *Krakonošoviny* (1995) píše: „Krkonoš má i svého kronikáře. Doktor Jaromír Jech, pracovník Ústavu etnografie a folkloristiky při ČSAV a pasecký chalupář, sebral všechny písemnosti z krakonošovské literatury, spočítal poudačkáře i literáty a zůstal ve své pozůstalosti 'Krkonošologii' o šesti stech stránkách.“ Dobrou představu si bylo možno udělat z anotované

bibliografie ve sborníku *Čtení o Krakonošovi* (2002), do níž byl zahrnut velmi podrobný obsah celé práce, a ze sborníku textů Evy Koudelkové *Krkonoš v literatuře* (2006), v němž autorka z Jechova rukopisu často čerpá.

Jechův *Krkonoš* je koncipován jako antologie vyprávění řazených chronologicky od 16. do 20. století. Sedm kapitol je věnováno sedmi obdobím vývoje postavy Krakonoše v literární tradici, osmá se zaměřuje na lidovou slovesnost. Všechny kapitoly jsou uvedeny doprovodnými texty charakterizujícími vybraná díla, jejich vzájemné vztahy a proměny krakonošovské tradice. Přestože je rozsah sekundárních textů poměrně značný, cílem nebylo nabídnout publikaci pro odborníky. Přednostní zřetel na široké čtenářské obecnost je znát již v úvodu nazvaném „Nerozluštěné hádanky“. Autor podává přehledné informace o původu Krakonoše, o etymologii jeho jména, o jeho podobách či funkcích v pověstech. Činí tak plynulým vypravěčským slohem, oslovuje čtenáře, jako by ho měl před sebou, a různými otázkami udržuje jeho pozornost a ponoření v tématu. Na konci mu pak navrhně, ať doprovodné texty „přelétne jedním okem“, pokud jej nebudou zajímat. Co však nemusí upoutat čtenáře dychtivého příběhu, to bezesporu zaujme hlubšího zájemce o téma, jemuž se dostane bohatství údajů, podloženého Jechovou suverénní erudiicí.

V první kapitole se dostáváme do 16. století, kdy se vynořuje Krakonoš vypodobněn na mapě Slezska a ve zmínkách v převážně německých kronikách a spisech geografického zaměření. Jech identifikuje jako nejstarší písemný doklad dílo *Wasser Spiegel* Christpha Irene z roku 1566 a líčí spletitou cestu, jak je objevil a jak tři roky trvalo, než z jeho údajně jediného dochovaného výtisku získal požadovanou kopii. Jaká škoda, že nemohl hledat v dnešní době s pomocí internetu – dozvěděl by se, že kniha je v šesti knihovnách v Německu a ve Vídni a že již proběhla její digitalizace. V ka-



pitole „Krakonoš se hlásí o svá práva“ vstupujeme do 17. století a spolu s Bohuslavem Balbínem a dalšími autory se setkáváme s jedním, jenž dominantním způsobem ovlivnil krakonošovskou literární tradici na dlouhou dobu. Johannes Praetorius na sebe strhl mnoho pozornosti již v monografii Artura M. Tuma-Patryho *Báje o Rybrcoulovi* [...] (1931) a také Jech mu věnuje více místa jak v doprovodném textu, tak v příběhové části.

O sto let dále nás posune kapitola „Galantní poklony“, v jejíž osvětské době se Krakonoš mění z nevypočitatelného démona v bytost s lidskými potřebami, zejména s touhou po manželce. Význačné místo tu patří J. K. A. Musäovi a jeho pěti literárním kompozicím spojeným do navazujícího celku, které vyšly jako součást pětisvazkových *Volksmärchen der Deutschen*. Jech uveřejňuje jako ukázkou první z nich o únosu knížecí dcery do podzemního paláce nazvanou Jak se Krakonoš nešťastně zamiloval. Není bez zajímavosti srovnat Jechův překlad této novely, plné antických, biblických a mytologických odkazů, s překladem Dagmar Klimové ve sborníku *Čtení o Krakonošovi*. Jechovo podání je přístupnější a poznáme z něj zkušeného vypravěče. Čtvrtá kapitola „Tradice na přelomu“ nás zahrne mnoha jmény – v 19. století přišla záplava knížek o Krakonošovi, v nichž však nalezneme, zvláště v německé literatuře, z látkového hlediska málo nového. Autoři zůstávají v područí toho, co již napsali Praetorius a Musäus. V české literatuře však přece jen nastává změna – kromě přijetí Klicperova pojmenování „Krakonoš“ namísto různých variant německého „Rübezahl“ jde hlavně o přechod Krakonoše do pohádkového žánru a literatury pro děti. V kapitole poprvé převažují příběhy českých autorů, německá produkce podle Jecha „přešlapuje na místě.“

V kapitole „Na výsluní“ se již dostáváme do 20. století, kde pokračuje trend knížek pro děti, ale současně tu máme osobnosti (Jana Weisse, Josefa Štefana

Kubína, Johanna Wüstena a Carla Hauptmanna), které ve své autorské tvorbě pro dospělé vracejí Krakonoši jeho mýtický rozměr. Poválečné období je náplní šesté kapitoly, v níž se Jech zabývá i polskými vyprávěními. Po odsunu Němců došlo ke stagnaci vývoje krakonošovské literatury a prázdné místo zaplnila polská produkce. Jech však konstatuje zanedbatelnou míru její inovace a vyzdvihuje o něco pozdější vyprávění česká od obratných vypravěčů jako Amálie Kutinová, Marie Kubátová, Josef Spilka ad. Autor zařazuje také dva exkluzivní texty napsané pro tuto knihu, jeden svůj vlastní a druhý M. Kubátové. Kapitola „Jak si o něm vyprávěl lid“ je čistě folkloristická. Jech se zaměřuje hlavně na otázku působení lidové slovesnosti na literaturu a komentuje v tomto smyslu mnohé povídky z antologie. Zmiňuje také sběratele nářečních textů v čele s J. Š. Kubínem a zdůrazňuje vklad lidových vyprávěčů v opozici k pasivnímu přejímání příběhů z literatury. Poslední kapitola „Krakonošovské ozvuky“ se týká Jechovy současnosti a vstupu postavy vládce Krkonoše do populární kultury. Na závěr jsou připojeny bibliografické odkazy ke všem uvedeným vyprávěním, Jechova ediční poznámka a jeho medailon spolu s přehlednými informacemi o knize z pera folkloristy Petra Janečka. Záslužné je opatření knihy resumé ve třech jazycích. Ruku v ruce s velkým rozsahem textu je zařazeno i množství ilustrací, pořízených ve spolupráci s Miroslavem Kubátem. Jsou to jak o černobíle reprodukce v textu, tak o barevné přílohy na křídovém papíře. Je chvályhodné, že nakladatelství Plot nesdílelo přepjatý skepticismus nakladatelky a badatelky Evy Koudelkové („Z hlediska dnešní ediční politiky a čtenářských zvyklostí je [knih]a v podstatě neotisknutelná a neprodejná.“) a věnovalo vydání publikace velkou péči. Vznikla tak významná monografie, která má potenciál nadchnout stejnou měrou čtenáře beletrie, folkloristy i literární historiky.

Jan Luffer

JAN LUFFER (ED.): STRAŠIDELNÝ CHRÁM V HORÁCH. JAPONSKÉ LIDOVÉ POHÁDKY A POVĚSTI. Praha: Argo, 2009, 245 s.

Nakladatelství Argo pokračuje ve své úspěšné a oblíbené edici *Mýty, pohádky a legendy* a na trh uvádí knihu s poutavým názvem *Strašidelný chrám v horách* a s podtitulem *Japonské lidové pohádky a pověsti*, což naprosto přesně vystihuje obsah této publikace. Etnolog a folklorista Jan Luffer, který v současnosti pracuje v Orientálním ústavu AV ČR, připravil poměrně obsáhlý výbor, celkem se jedná o 118 textů, z dobře známých i poměrně u nás neznámých příběhů. Japonský folklor začal být nejen v českých zemích, ale v celé Evropě populární hlavně v souvislosti s otevřením se Japonska západnímu světu po reformách, kterými započalo období Meidži (v letech 1868–1912). Do Evropy tak ve velmi krátké době doslova vtrhla „záplava“ japonské kultury a umění, v jehož rámci se začínají do evropských jazyků překládat i japonské literární texty (do té doby byl o ně zájem jen velmi malý). S překlady poezie pak přicházely ke slovu i texty lidového původu a vzápětí přímo lidové pohádky a pověsti. Do českých zemí tato vlna doráží na konci 19. století. První překlady japonských pohádek a pověstí sice obvykle pocházejí z jiných překladů (německých či anglických), ale jelikož česká japanologie v té době ještě prakticky neexistovala, tak ani jiná možnost nebyla. Na tuto tradici do jisté míry navazuje i J. Luffer, který texty vybíral a překládal také z anglických překladů japonských pohádek. Překladatel svůj výbor rozčlenil do dvou základních oddílů – „Pohádky“ a „Pověsti“, které následně rozdělil podle tematických okruhů do menších celků. V prvním oddíle najdeme mezi pohádkami i několik humorek. První část „Pohádek“ tak obsahuje blok *Kouzla, dobré a zlé síly, nadpřirození hrdinové* a najdeme tu např. obáva-

né a populární strašidlo jamauba (či jamamba) známé i z českého televizního pohádkového zpracování jiné japonské lidové pohádky z roku 1985. Druhá pohádka vypráví o asi nejpopulárnější japonské pohádkové postavě – o broskvníčku Momotaróvi, kterého díky velkému množství překladů dobře znají i české děti. Další oddíl *Vtip a hloupost, dobré a špatné vlastnosti* obsahuje některé žertovné pohádky a humorky i příběhy s morálně-kritickým podtextem. Některé pohádky jsou až nečekaně vtipné, např. č. 35 *Nevěsta s hromovými větry*. V souvislosti s tím se J. Luffer v závěrečné studii o japonských pohádkách v oddíle *Časté pohádkové motivy* vyjadřuje k motivům exkrementů a podobných procesů, které jsou sice lidské, ale společensky méně přijatelné. Takovéto motivy včetně vyložené sexuální se i v evropském folkloru zcela běžně vyskytovaly a vyskytují, problém byl v neochotě sběra-

telů tyto příběhy v originální podobě zapisovat či vydávat. Přeci jen se některé sbírky dochovaly alespoň v rukopisech (ruské, jihoslovanské). Japonské příběhy tedy v tomto nejsou ničím výjimečným, jak J. Luffer naznačuje. Následuje třetí oddíl *Pohádky a legendy o zvířatech*, v němž najdeme hlavně zvířecí pohádky. Druhá část knihy se věnuje více pověstem, a to z velké části numinózním (oddíly *Chrám, mnichové a porušené základy; Monstra a démoni; Přízraky a duchové mrtvých*) a méně pak etiologickým či smíšeným etiologicko-numinózním (*Siláci a samurajové; Podivuhodná místa*). Dalším zajímavým prvkem této publikace je ponechání některých úvodních formulí či slovních spojení v textu v původním japonském znění. Jak editor objasňuje v oddíle *Zvukomalba, slovní hříčky a pohádkové formule*, bylo jeho cílem alespoň náznakem ukázat českému čtenáři, jak malebně některá slovní spojení mohou v japonštině znít. Stejně tak užívání některých japonských názvů pro tradiční kulturní prvky obohacuje naši představivost. Slovníček těchto výrazů je připojen na konci knihy. Najdeme tam i bibliografii včetně soupisu českých vydání japonských pohádek a pověstí a povídek profesionálních japonských vypravěčů.

Bohužel členění textů podle druhu není zcela úplné. Některé jasné pohádky (i s doplněným číslem ATU v komentáři, např. č. 66, č. 81 apod.) jsou řazeny mezi pověsti apod. J. Luffer příběhy doplňuje komentáři, které jsou někdy více někdy méně obsáhlé a obvykle přinášejí některé informace z japonského kulturního kontextu. Některé dodatky obsahují i poněkud nejasná tvrzení – spojuvat např. japonskou podobu jestřábí ženy (příběh č. 15) s konkrétní postavou Meluzíny z francouzského středověku, když známe podobná podání z mytologií po celém světě, je trochu mimoběžné.

Kniha je, jak bývá v Argu dobrým zvykem, krásně ilustrovaná. Obrázky na japonské motivy a v jisté variaci na japonské vnímání estetiky vytvořil Lukáš Urbá-

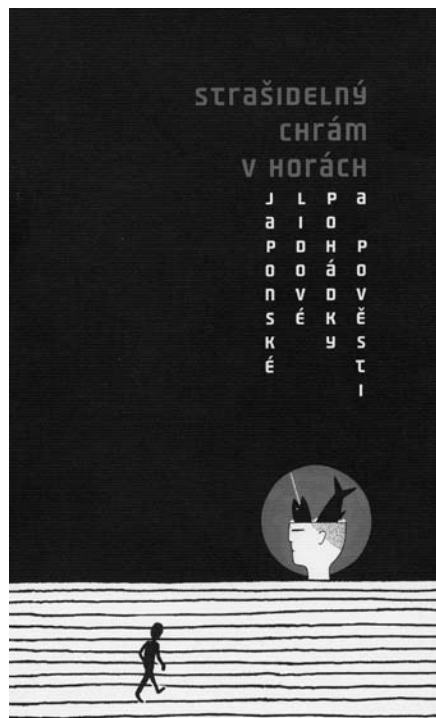
nek, držitel ceny Zlatá stuha za ilustrace v kategorii Knihy pro začínající čtenáře. Nakladatelství tak stále drží výtvarnou stránku vydávaných knih na velmi vysoké úrovni.

Jaroslav Otčenášek

ZUZANA PROFANTOVÁ (ED.): MALÉ DEJINY VELKÝCH UDALOSTÍ III. NARATIVNA KAŽDODENNOST V KONTEXTE SOCIÁLNO-HISTORICKEJ RETROSPEKTÍVY. Bratislava: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, 2007, 207 s.

Sborník editovaný Zuzanou Profantovou navazuje na dvojdielnou publikaci, která se věnovala problematice velkých událostí (a historickým mezníkům) v česko-slovenské historii a jejich vlivu na každodenní život obyvatel a recepce v něm. Třetí díl nese podtitul *Narativna každodennost v kontexte sociálno-historickej retrospektívy* a je v něm otištěno čtrnáct příspěvků, které vzešly z pracovního semináře konaného v roce 2006. Jejich autoři jsou zástupci několika vědních disciplín – historie, psychologie, filozofie, dějin umění, literární vědy a etnologie.

Editorka Z. Profantová vysoce vy- zdvihuje interdisciplinaritu při zkoumání témat vážících se ke každodennosti a prolínání makro- a mikroúrovně společenských procesů. Ale právě zmiňovaná interdisciplinarita a širší tematiky je určitým problémem publikace. Chybí jí jakási červená nit, která by jednotlivé příspěvky úžeji provázala. Narativní každodennost je dle mého názoru příliš neurčitý a široký pojem, ve sborníku není nikde blíže osvětlen, a tak čtenář zůstává na pochybách, co spojuje příspěvky týkající se významu demokracie v kontextu modernizačního procesu, kompozice detektivky, nových trendů v orální historii s filozofickým pojednáním o otázkách pravdy. Z. Profantová ve své studii uva-



žuje o každodennosti, ale nutno říci, že nepřehledně (včetně několika věcných chyb ve jménech autorů, o kterých pojednává), ani definice narativity a narace na s. 9 není jasná. Editorka rozčlenila knihu na dva oddíly, ale nikde není řečeno, zda je kniha rozčleněna stejně jako referáty na semináři, nebo podle jiného klíče. Pokud píše, že v první části semináře odezněly referáty věnující se klíčovým kategoriím (pravda, demokracie, sociální reprezentace, cenzura a autocenzura, každodennost, orální historie), v druhé pak případové studie (s. 8), v knize tento způsob rozdělení dodržen není, neboť i příspěvky o orální historii jsou zařazeny do druhého oddílu mezi případové studie. Jednotlivé příspěvky nejsou sjednoceny ani po formální stránce – ať se to týká úpravy textu (poznámek pod čarou, seznamu literatury atd.), či jejich rozsahu (téměř čtyřicetistránková studie o kompozici detektivky oproti čtyřstránkové studii o cenzuře a autocenzuře).

Jelikož nejsem psycholog, filozof ani literární vědec, budu se ve své recenzi věnovat pouze druhé části knihy, kterou tvoří osm „případových studií“ z pera českých a slovenských etnologů a historiků. Dvě z nich se věnují orální historii – P. Mücke představuje specifické rysy francouzské orální historie a zabývá se důvody malého rozšíření této metody ve Francii, M. Vaněk prezentuje nejnovější trendy a diskuse rozvíjející se v rámci orální historie, jak je zaznamenal na 14. mezinárodní konferenci orální historie v Sydney v roce 2006. Oba příspěvky mají shrnující charakter a hodí se dobře jako studijní materiál pro zájemce o orální historii. Ostatních šest studií je založeno víceméně na terénních výzkumech, v nichž byly využity narativní prameny (písemné i ústní). J. Petráš se soustředí na interpretaci deníku čtrnáctileté dívky z Českých Budějovic, který vznikal na konci 2. světové války a krátce po jejím skončení – zajímavý materiál v této studii by si zasloužil zasazení do širšího teoretického rámce. Pravým opakem jsou studie N. Veselské a L. Herzánové. Obě

autorky mají za sebou dlouholetý empirický výzkum (narativů politicky perzekvovaných osob, resp. písemných zápisů týkajících se staroby v Bratislavě a ve Vídni), tentokrát však zvolily za témata svých studií spíše jejich teoretickou část. Vyrovnávají se s možnostmi využití narativních pramenů, nebo s vybranými problémy souvisejícími s jejich interpretací. N. Veselská uvažuje obecně o procesech přetváření minulosti (stylizace) ve vyprávění pomocí selekce (toho, co člověk zapomene, či potlačí) a zdůrazňování určitých aspektů (toho, co si člověk zapamatuje, záměrně zdůrazní), L. Herzánová pak přemýšlí o stejných procesech v souvislosti s debatou o výlučně současné perspektivě vypravěče, nebo o uplatnění starších způsobů vnímání a jejich možného rozpoznání a využití vědcem. Zajímavé by jistě bylo ukázat některé z teoretických přístupů podrobněji na příkladech z terénního výzkumu. J. Barátová představila ve své studii část výzkumu z obce Pitelová, který se týkal rodiny a hodnotových postojů k ní – autorka shromáždila zajímavý materiál, v některých pasážích studie se však zdá, že do určité míry materiál spíše ilustruje výzkumné hypotézy a informace získané z literatury. K. Nováková se zabývala tématem kolektivizace na slovenském venkově a vznikem jednotných zemědělských družstev v padesátých letech 20. století – jako prameny využila dvě kroniky, oficiální kroniku JZD a rodinnou kroniku jednoho ze zaměstnanců – tyto dva prameny, psané z odlišných úhlů pohledu, jí umožnily určitou míru komparace. Domnívám se však, že tvrzení, že rodinné kroniky mají buď „nadměru subjektivní charakter, nebo sú poznačené vonkajšími tlakmi a okolnosťami“ (s. 146), je nepochopením předností daného pramene. Stejně tak mi není jasná zmínka o tom, že se období zakládání JZD dá pouze „rekonstruovat“ pomocí vzpomínkových vyprávění a písemných dokumentů. Poslední případovou studii je příspěvek K. Andrášiové o architektuře a architektch v šedesátých letech

20. století na Slovensku. Autorka zde představuje jakýsi sumář zjištěných informací a interpretací ze svého zajímavě formulovaného doktorského projektu – na její studii se ukazuje další ze zajímavých problémů kvalitativního výzkumu – a to, jakým způsobem lze zobecnit učiněná zjištění, jež jsou obsažena v interview s různými narátory, jak prezentovat to, co je v nich společné a rozdílné.

Domnívám se, že sborník editovaný Z. Profantovou obsahuje zajímavé studie (i když by se o některých v nich obsažených interpretacích a způsobech užití narativních pramenů dalo diskutovat, což může být dáno i velkým rozrůzněním přístupů kvalitativního výzkumu), ale přesto nepatří k nejlepším sborníkům, které tato erudovaná etnoložka vydala – z velké míry pro tematickou roztržitost, nevymezení pojmu narativní každodennosti a částečně i pro formální nejednotnost jednotlivých studií.

Jana Nosková

HANA HLŮŠKOVÁ – ANNA ZELENKOVÁ (EDS.): SLAVISTA FRANK WOLLMAN V KONTEXTE LITERATÚRY A FOLKLÓRU I–II. Bratislava – Brno: Ústav etnológie SAV – Slavistická spoločnosť F. Wollmana v Brně – Česká asociace slavistů – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV 2006, 76 + 155 s.

Vydáním třetího svazku díla *Slovenské ľudové rozprávky* (2004) došlo po dlouhých desetiletích k završení projektu známého mezi folkloristy jako tzv. wollmanovská sběratelská akce, probíhající v letech 1928–1947. Frank Wollman (1888–1969) patří k nejvýznamnějším českým komparatistům a slavistům 20. století, který přispěl k rozvoji několika dalších oborů, mezi nimi také folkloristiky a etnologie; na začátku kariéry se věnoval i psaní básní, esejů a dramatické tvorbě. Po vzniku československého státu požádal o přidělení na Slovensko,

čemuž se vyhovělo s tím, že zde bude pokračovat ve sběru folkloru a naváže tak na práci svého učitele Jiřího Polívky, autora *Súpisu slovenských rozprávok*. Nejprve vyučoval na tamějších středních školách, poté se habilitoval na pražské univerzitě a zanedlouho status „venia docendi“ potvrdila i bratislavská Univerzita Komenského (1923). Dva roky nato přišlo jmenování mimořádným profesorem srovnávacích dějin slovanských literatur a lidových tradic tamtéž. Nicméně řádnou profesuru získal v Brně a do Bratislavy dojížděl k externímu působení až do zimního semestru 1940, kdy musel jako český státní příslušník slovenské území opustit.

Prezentace *Slovenských ľudových rozprávok* se uskutečnila na konci května 2005 a organizátoři se rozhodli při té příležitosti uspořádat odborný seminář věnovaný osobnosti a dílu profesora Wollmana. Referáty zde přednesené otiskly v anotovaném sborníku se samostatným sešitem sestaveným A. Zelenkovou: jde o jeho životopis s mnoha citacemi z osobní korespondence a úředních dokumentů s kompletní bibliografií rozdělenou předmětově a uvnitř jednotlivých oddílů chronologicky (nemalou část tvoří literatura o Wollmanově životě a díle). Na prvních stránkách sborníku S. Wollman (Praha) připomíná, že začátek sběratelské akce a dovršení jejího publikování dělí magická sedmasedmdesátka. Jako syn jejího původce měl možnost ji sledovat po všechna léta; přimlouvá se za zjednodušený přístup k dochovanému materiálu prostřednictvím digitalizace. D. Kšicová (Brno), někdejší studentka a posléze asistentka Katedry rusistiky a literární vědy, vzpomíná na pana profesora – svého šéfa. Košaté vyprávění (mnohdy zabíhá do příliš velkých podrobností) zaližďuje četnými postavami náležejícími ke katedře ve druhé polovině padesátých let a oceňuje Wollmanův zápal při formování dramatického odboru brněnské JAMU. Polská folkloristka D. Simonidesová (Varšava – Opole) se na základě rozboru

Slovenských ľudových rozprávok zamýšlí nad shromážděným vypravěčským repertoárem v širším evropském kulturněhistorickém kontextu. H. Hlôšková (Bratislava) nastiňuje rozvoj oboru před a po vzniku bratislavské univerzity: národopis patřil k nejstarším zde přednášeným předmětům – systematické základy jeho výuky položil K. Chotek, na něhož navázal V. Pražák. Se slovesnou folkloristikou studenty seznamoval v rámci slovanské filologie kromě Wollmana též P. G. Bogatyrev. Analýzou a přesahy Wollmanova posledního díla *Slavismy a antislavismy za jara národů* se zabývá I. Pospíšil (Brno) a naopak P. Koprda (Nitra–Bratislava) na téhož autora pohlíží „očima neslavisty“ a věnuje se jeho přínosu ke komparatistickým studiím. Podobné téma volí i M. Zelenka (Praha – České Budějovice): dívá se na komparatistu Wollmana ve světle fenomenologických inspirací. A. Satke (Opava) připomíná nešťastný osud wollmanovských sběrů na Moravě: kromě torza ve formě kopií, pořízených prozíravě Slezským studijním ústavem, skončily ve sběru papíru.

Absolvent Univerzity Komenského M. Václav (Bratislava) vidí Wollmana i po sedmdesáti letech jako vzácného člověka, který uměl zaujmout způsobem přednesu, ochotou k diskusi a nadšením pro sbírání vlastních folklorních tradic. V dochovaných pohádkách spatřuje i politický význam, neboť „dokladají, kam až na jihu zasahuje slovenčina – ako reč ľudu“. Těmito slovy navázal na rekapitulující příspěvek V. Gašparíkové (Bratislava) a jí citovaná Wollmanova slova: „Od roku 1933, kdy jsem si uvědomil neodvratnost druhé světové války, zaměřoval jsem sběr více na pohraniční kraje Slovenska, aby byl podán důkaz jejich slovenskosti.“ To, že jasnozřivost projevenou autorem těchto slov nalézáme pouze zřídka, nejlépe dokládá strmá cesta, která k vydání *Slovenských ľudových rozprávok* vedla. Metodicky i metodologicky dobře připravená akce vynesla na sedm tisíc stran textu z 230 obcí a zúčastnili se jí 62 sběratelé,

z nichž mnozí se posléze stali významnými osobnostmi kulturního a vědeckého života. Jedna z nich, M. Kolečányiová-Kosová, začala materiál kompletovat – úkol od ní převzala B. Filová a do roku 1959 připravila do tisku tři svazky. Po opakovaném vyřazení z edičního plánu se jeho koncepce znovu promýšlela, Gašparíková byla pověřena vypracováním vědeckých komentářů a r. 1969 se uskutečnil návratný výzkum. K publikaci prvního dílu došlo několik dní před zahájením 11. mezinárodního sjezdu slavistů v Bratislavě (1993), další dva si musely počkat na nové milénium (2001, 2004). Jak konstatuje autorka: „Teda predsa len ako v rozprávke nakoniec – šťastný koniec!“

Andrea Zobačová

MARTA TONCROVÁ (ED.): VÝVOJOVÉ PROMĚNY ETNOKULTURNÍ TRADICE. Brno: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., 2008, 67 s.

V publikaci jsou shrnuty výsledky výzkumů prováděných Etnologickým ústavem Akademie věd České republiky v rámci grantového projektu s názvem Etnokulturní tradice v současné společnosti a podtitulem Sondy do problematiky využívání a funkcí hudebního folkloru. Po Úvodu M. Tonicrové a M. Pavlicové otvírá obsah editorka sborníku statí *Úloha zpěvu a hudby v současné etnokulturní tradici*. Následuje příspěvek M. Pavlicové a L. Uhlíkové *Folklorní soubory jako výrazný činitel etnokulturních procesů: úcta k tradici i naplňování sociálních a osobních potřeb*. V následujících statích M. Války *Hodový rituál jako komunikační platforma lokální komunity*. Na příkladu *hodů ve Velké Bíteši* a A. Křížové *Ohlas národopisného hnutí na konci 19. století v české měšťanské společnosti (na příkladu šibřinek pořádaných Českým čtenářským spolkem v Brně)* jsou prezentovány i výsledky výzkumů etnokulturních tradic

realizovaných na půdě Ústavu evropské etnologie Masarykovy univerzity v Brně. Badatelé bezpochyby přivítají uzavření obsahu sborníku *Adresářem autorů*.

Ani ve stručné zprávě o této ceně publikaci nelze nepodpořit naléhavé konstatování autorek úvodu, že studium etnokulturních tradic, jejichž pojem je tu definován, je u nás na samém začátku, a že jde o navýsost aktuální úkol velkého významu nejen oborového, ale i celospolečenského. Zásadní přínos sborníku tedy vyplývá z nastolení akutní potřeby systematické dokumentace a důkladného zkoumání etnokulturních tradic, jejichž důležitost v globálním i v novodobém kulturně společenském vývoji v této zemi považují autorky za evidentní.

Nosným obsahovým motivem sborníku je chápání pozitivního vztahu současné společnosti k tradiční kultuře jako k jevu, který v různých podobách „pro-
růstá kulturním vývojem českých zemí až do dnešních podob“ v důsledku úsilí předchozích generací vyvolávajícího „vrstvení nových aktivit“, jejichž intenzivní zkoumání je nutné nastolit.

Podstatné je i konstatování, že v situaci, kdy etnokulturní tradice zastává významnou a v mnoha svých funkcích masovou kulturou nezastupitelnou úlohu, je pro úspěšné řešení řady problémů nutné věnovat dostatečnou pozornost vnitřnímu světu etnokulturních procesů, tomu, co podmiňovalo a podmiňuje vývoj etnokulturní tradice v různých společenských etapách, zejména pak zkoumání motivací vlastních aktérů a nositelů jednotlivých složek.

Čtyřletá práce v terénu, studium archivních materiálů i pamětnických zdrojů přinesla reflexi a zmapování aktuálních vývojových trendů lidové tradice působících v kulturní, ekonomické a celospolečenské sféře. Velmi důležitým výsledkem tohoto výzkumu je i zjištění, že „daná problematika je mnohem různorodější a vlastní vývoj tradice mnohem rychlejší, než tomu bylo v minulosti“, z čehož jednoznačně vyplývá, že je třeba v bádání

neustávat i s vědomím, že se může „pro budoucnost podařit podchytit jen část tradice, která dnes zasahuje jak oblast spontánních projevů, tak z velké části i sféru organizovaných aktivit a činností institucí.“ Lze si jen přát, aby toho, co se pro budoucnost uchovat nepodaří, bylo co nejméně.

Z řady poznatků, které prezentuje ve své stati na základě výsledků sledování úlohy zpěvu a hudby v současné etnokulturní tradici M. Toncrová a které vedou k pozitivnímu posunu řešení sledované problematiky, je pozoruhodný výčet a charakteristika důležitých momentů ovlivňujících současný vývoj etnokulturní tradice. Mimo jiné je tu kladen důraz na vznik nových jevů a na možné ztráty vazby na původní dobu či místo vzniku a existence některých z nich. Z autorčiny perfektní znalosti terénu vyplývá její spolehlivá orientace ve vývojovém procesu etnokulturních tradic u nás. Ta se vyznačuje schopností postřehnout ve vývojovém kontextu hodnotu a význam nových jevů, jakým je např. výrazný vliv potřeby jednotlivce zazpívat si, vyvolávající novou formu kontinuity projevující se v působení hojně se nyní vyskytujících seskupení „mužáků (mužských sborů, jejichž členové jsou bývalými členy folklorních souborů nejrůznějších typů), nebo rozhodnout, jak silný je inspirační vliv tradicionalisticky vnímané potřeby reprezentace obce, osobní prezentace atd. Intenzita autorčina vnitřního nadhledu jí zároveň umožnila charakterizovat nové aktivity etnokulturní tradice jako fenomén nepřetržitě tradice trávající do současné doby. To je v podstatě spásné prolomení bludného kruhu, který v této oblasti bádání vytváří problematické úsilí rozlišovat různé dobové podoby vývojových fází jednotlivých jevů lidové tradice jako autentické a neautentické.

Autorky druhé studie M. Pavlicová a L. Uhlíková využily vyváženost své teoretické vybavenosti a zkušeností z aktivního působení ve folklorních souborech, jejichž postavení v etnokulturním procesu se rovněž věnují. I ony zdůraz-

ňují dosud malý zájem o studium tohoto fenoménu z etnologického pohledu, přinášejí stručnou rekapitulaci výsledků zatím v tomto směru dosažených a konstatují nezbytnost soustavného výzkumu jak z hlediska etnologického, tak z hlediska historického, sociologického i psychologického. Pozoruhodnou součástí jejich příspěvku je zhodnocení výsledků ankety realizované mezi současnými aktivními členy jedenácti moravských folklorních souborů, která byla zaměřena na zjištění jejich osobních motivací k činnosti v nich, což je ocenění hodný způsob reakce na proklamace naléhavé nutnosti takové výzkumy konat.

Hodový rituál jako komunikační platformu lokálního společenství prezentuje M. Válka ve svém příspěvku na příkladu hodů v malém venkovském městě – Velké Bíteši. Těží jak z vlastních terénních výzkumů, tak z dokumentace bítešského městského muzea. U zkoumaného hodového rituálu, který má autor zejména v moravském prostředí za nejdůležitější veřejnou výroční festivitu s participací celé lokality, zdůrazňuje jeho synkretickou podobu citlivě reflektující měnící se obecné i místní společenské podmínky.

Detailní sondou do historie národopisného hnutí na konci 19. století je stať A. Křížové vycházející z materiálu o pořádání šibřinek Českým čtenářským spolkem v Brně. Dominuje tu zdůraznění důležitosti pozitivního vlivu spolkové činnosti na rozvoj českého společenského života v městském i venkovském prostředí v dané době. Její stať lze rovněž vnímat jako inspirativní apel, aby problému vlivu spolků a jejich činnosti byla věnována větší a soustavnější pozornost vzhledem k významu a ceně poznatků, které jsou v tomto směru pro potřeby studia etnokulturních procesů získávány.

Sborník signalizuje akutní potřebu podrobného mapování situace, bez něhož by stěžejí bylo možno komplexně zpracovat vývojový proces etnokulturních tradic v České republice.

Karel Pavlíščík

JAN HLAVÁČ – DUŠAN MACHÁČEK
(eds.): **SLOVÁCKÝ KRÚŽEK V PRAZE**
1996–2006. Praha: FORPEX, 2006, 123
s. + barevné obrazové přílohy.

Na rozdíl od publikace inspirované svým výročím pražského Slováckého krúžku připomíná tato už jeho výročí sto desáté. V jejím úvodu je proklamována snaha na předchozí publikaci navázat a „...poskytnout plastický a zároveň fotograficky věrný obraz všeho, co jsme dělali a čím jsme prošli“. A protože stěžejní aktivity krúžku, jimž jsou věnovány jednotlivé kapitoly publikace, jsou zpracovány těmi, kdo se na nich podílejí a mají k nim bezprostřední vztah, je i z tohoto důvodu záměr dosáhnout maximální dokumentární hodnoty prezentovaných údajů a informací splněn.

Kapitolu „Slovácký krúžek v Praze v období 1996–2001“ napsal Miroslav Říha, který „starostoval“ v letech 1992–2001. Druhou kapitolu s obdobným názvem prvé, ale zahrnující období od roku 2001 do roku 2006, napsal současný starosta Bruno Vognič. Cimbálové muzice krúžku se věnuje příspěvek jejího současného primáše Martina Sochora. Autentičností autorské výpovědi, zejména však námětem se od ostatních příspěvků odlišuje „Vzpomínání o skočné Klimenta Navrátila“ a stať Leona Neumana „O hudeckých tradicích a muzice krúžku“. Přehled činnosti krúžku ve sledovaném desetiletí Heleny Šálové je prozíravě zvýrazněn prezentací obsáhlého „Ohlédnutí za historií Slováckého krúžku v Praze 1896–1996“ Jaroslava Vinklera a Jaroslavy Čajové, jehož součástí se svým způsobem stává „tablo“ členů krúžku, kteří se významně podíleli na jeho činnosti v letech 1996–2006. To je tematickou obdobou podobného tabla prezentovaného již v publikaci Jaroslava Vinklera *Praha a Moravští Slováci* (Praha 1996). Nechybí také „Seznam členů Slováckého krúžku v Praze“, zachycující stav k 30. 9. 2006. U množství dokumentárních černobílých fotografií zalomených v textu jsou tentokrát uvedeny

popisky přímo u každé z nich. Publikaci uzavírá šestnáct celostránkových tabulí s tematicky koncipovanými soubory barevných fotografií.

Vydání publikace lze s respektem ocenit také proto, že rozšiřuje pramenovou základnu pro aktuální intenzivní studium procesu vývoje etnokulturních tradic u nás.

Karel Pavlišťík

MUZIČKY 2009

V pořadí již 4. ročník mezinárodní tvůrčí dílny dětských muzik – Muzičky 2009 – se uskutečnil ve Strážnici v sídle Národního ústavu lidové kultury, který byl také jeho pořadatelem. Dílna proběhla v dramaturgické návaznosti na 27. ročník folklorního festivalu „Dětská Strážnice“ ve dnech 7. až 11. října 2009. Akce se konala v rámci projektu Dny tradiční kultury a programu Ministerstva kultury „Měsíc české a slovenské kulturní vzájemnosti“.

Letošního ročníku se zúčastnila cimbálová muzika Pramínky ZUŠ Zdeňka Buriana z Kopřivnice s lektorem Vladanem Jílkem, Mladá dudácká muzika ze Strakonice s lektorem Zdeňkem Vejvodou a Ludová hudba ZUŠ Michalovce s lektory Ladislavem Pastírem a Ivanem Žecíkem. Téma letošní dílny bylo věnováno regionálním specifikům lidové hudby a kultury jednotlivých etnografických oblastí původu muzik. V praxi to znamenalo pokusit se vybrané hudební úpravy naučit ostatní muziky a tím mladým muzikantům představit repertoár i jiných folklorních oblastí. To byl hlavní úkol lektorů, kteří pro účel Muziček 2009 vybrali a upravili tři hudební čísla. Po krátkém vstupním semináři, kdy lektori blíže představili etnografické regiony zúčastněných muzik, byla dílna zahájena hrou jednotlivých muzik. Každá se představila ve svém „domovském“ repertoáru a ostatní muzikanti si tak mohli vytvořit představu, jak by měla skladba ve svém výsledku vypadat. Pak již zůstávalo na umění lektorů vše vysvětlit, a případně prakticky předvést, a na šikovnosti



Muzičky 2009 – společný koncert účastníků. Foto P. Číhal 2009.

mladých muzikantů. O tom, že se to povedlo, svědčí dvě úspěšná vystoupení, nejprve v sále ZUŠ Veselí nad Moravou a na závěr dílny v sále zámku v Uherském Ostrohu v rámci XIX. Mezinárodního festivalu hudebních nástrojů lidových muzik, na kterém dětské muziky společně zahrály úpravy jihočeských, valašských a východoslovenských písní. Dílna však probíhala nejen ve znamení návku. Na řadu přišlo spontánní muzicírování všech účastníků společně s lektory, ve kterém se mísily písně české, moravské i slovenské. Tento neformální přístup hry má příznivý vliv jak na bližší seznámení účastníků mezi sebou, tak na možnost slyšet, zahrát a pokud možno i zapamatovat si písně, které muzikanti třeba neznají. K doprovodným akcím dílny patřila návštěva expozice hudebních nástrojů ve strážnickém zámku, prohlídka areálu Muzea vesnice jihovýchodní Moravy či shlédnutí etnografické expozice Slovenského muzea v Uherském Hradišti.

Téma letošní dílny splnilo své hlavní očekávání, tedy seznámit účastníky s jednotlivými regionálními styly hudebního

folkloru. Jakou inspiraci a nové poznatky si z ní odnesou, to už záleží na muzikantech a jejich vedoucích. Nicméně muziky, které se dílny zúčastnily, spolu nehrály naposled. V příštím roce se všechny tři představi v rámci pořadu Muzičky na 65. ročníku Mezinárodního folklorního festivalu „Strážnice 2010“ a 28. ročníku festivalu „Dětská Strážnice 2010“.

Petr Číhal

NÁRODOPISNÉ MUZEUM V KLOBOUKÁCH U BRNA

Národopisné muzeum sídlící v prostorách klobouckého zámku patří k nejstarším muzeím na našem území se zaměřením na hmotnou lidovou kulturu. Otevřeno bylo v roce 1907, ale základ sbírky vznikl již v roce 1903 v souvislosti s konáním Jihomoravské výstavy v Kloboukách u Brna. Exponáty shromážděné pro Jihomoravskou výstavu tvoří jádro muzejní sbírky dodnes. Díky územnímu omezení získaných předmětů z Klobouka a blízkého okolí byla dána sbírce jasná regionální specifikace. Akviziční činností dosáhlo muzeum historické i kulturní ucelenosti jednotlivých kolekcí. V roce 2003 byla u příležitosti 100. výročí Jihomoravské výstavy uspořádána v režii muzea velká výstava zemědělského nářadí, nástrojů a techniky. Většina vystavených předmětů zapůjčených od různých majitelů byla věnována opět národopisnému muzeu, čímž došlo k obohacení fondu o dosud chybějící oddíl.

Stálá expozice, která nese název *Život a kultura lidu na Brněnském Kloboucku*, byla vytvořena v roce 1977. Je rozdělena na dvě části – archeologie a národopis. Archeologická sbírka prezentuje vývoj osídlení na Kloboucku od paleolitu po středověk. Národopisné oddělení představuje kolekci textilu (krojové součástky v několika fázích historického vývoje, výšivky, interiérové textilie), unikátní sbírku malovaného a slámu

vykládaného dřevěného nábytku, dále vybavení domácnosti, plastiky, hračky a zemědělské nářadí. Velkou hodnotu má sbírka maleb (podmaleb) na skle výhradně jihomoravské proveniencí z konce 18. a poloviny 19. století. Na vystavené kolekci velikonočních kraslic je možné pozorovat vývoj barevnosti, motiviky i techniky zdobení. Z fondu keramiky jsou v expozici zastoupeny ukázky fajánse, hrnčiny, bělniny, kameniny, majoliky, porcelánu převážně z 19. století a tzv. habánské keramiky. Poslední část expozice připomíná osobnost prvního prezidenta T. G. Masaryka, který Klobouky navštěvoval ještě jako student.

Kromě stálé expozice nabízí kloboucké muzeum každoročně jednu nebo dvě menší výstavy tematicky věnované určitému fenoménu materiální kultury – např. kraslice, sklo, dýmky, hračky, nádobí atd. Letos mají návštěvníci možnost si prohlédnout drobnou výstavku krojových panenek ze Slovácka.

Národopisné muzeum spravuje město Klobouky u Brna. Stejně jako většina malých muzeí se potýká s finančními



Výstava krojových panenek. Národopisné muzeum v Kloboukách u Brna. Foto J. Vrtalová 2009.



Expozice lidového malovaného a slámu intarzovaného nábytku. Národopisné muzeum v Kloboukách u Brna. Foto J. Vrtalová 2009.

problémy. Velké mzdové náklady způsobily, podle starosty města Zdeňka Bobka, nutnost nahradit od roku 2007 odbornou pracovníci muzea externistkou, která ovšem nedosahuje odpovídajícího vzdělání ani odborných znalostí. Toto úsporné opatření se projevuje stále více ve stagnující propagaci, nedostatečném odborném zpracování sbírky, nedodržení základních výstavních principů (chybějící popisky, nevhodné osvětlení, nedostatečný výklad) a v neznalosti muzejní pedagogiky. Nezbyvá než doufat, že se časem do klobouckého muzea vrátí, alespoň v podobě zkráceného úvazku, etnograf a pokusí se oživit hodnotu obsahově kvalitní a zajímavé sbírky.

Jarmila Vrtalová

NOSITELÉ TRADICE LIDOVÝCH ŘEMESEL V ROCE 2009

V září letošního roku již podeváté ministr kultury udělil titul Nositel tradice lidových řemesel. V předepsaném termínu se v Národním ústavu lidové kultury, který je pověřen administrací celého projektu, sešly dokumentace dvanácti různých výrobců, kandidátů na zmíněný titul. K předkladatelům patřily jak odborné instituce (např. Slováké muzeum v Uherském Hradišti, Valašské Muzeum v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm, Soubor lidových staveb Vysočina), tak soukromé osoby a občanská sdružení. Komise pro výběr kandidátů na udělení ocenění tedy neměla vůbec jednoduchou práci a musela bedlivě zvažovat všechna hodnocená kritéria, která sledují znalost technologie, prezentaci na veřejnosti, předávání následovníkům, soustavnost výrobní činnosti, a především její možné ohrožení zánikem. Po pečlivém zkoumání bylo vybráno pět výrobců, kteří byli doporučení ministru kultury k udělení titulu.

V roce 2009 byli titulem Nositel tradice lidových řemesel oceněni následující výrobci:

Božena Habartová (*1964), Kunovice – základy řemesla si osvojila v učebním oboru pánská krejčová, rozhodující pro její další práci však bylo působení v družstvu lidové výroby Slovač. Pod vedením zkušených krejčovských mistrů zde získala potřebné znalosti o střihu oděvních součástek lidového kroje, výběru materiálu, o jeho barevnosti, výzdobě krejčovskou výšivkou včetně vypracování jejich svérázných vzorů. Získané zkušenosti bohatě zúročila při šití zakázek pro folklorní soubory i jednotlivce. Slovači zůstala věrná až do jeho úplného zániku a teprve poté si zřídila malou dílnu, kde pracuje dodnes. Svou práci zaměřuje především na výrobu soukenných oděvních součástek, jako jsou mužské nohavice, vesty, kabátky a také ženské kordulky. Díky bohatým zkušenostem umí nejen vyrobit kvalitní repliky tradičního oděvu, ale též poradit, co se v které lokalitě nosilo,



*Krejčová Božena Habartová.
Foto M. Šimša 2009.*

jak má správně vypadat výšivka, textilní aplikace či jiný výzdobný prvek. Sortiment vyráběných krojů pokrývá nejen podstatnou část jihovýchodní Moravy, ale také přilehlé slovenské regiony.

Karel Hanák (*1960), Hodonín – první zkušenost s keramikou získal v dílnách F. Němce v Ratíškovicích a později u J. Neduchala v Dubňanech, kde se vyučil točilem a taktéž malířem majoliky. Teoretické zkušenosti si rozšířil na Střední uměleckoprůmyslové škole v Uherském Hradišti. Po skončení vojenské služby nastoupil do dubňanské dílny, kde se mimo jiné věnoval i návrhářství nových vzorů a dekorů, v nichž se snažil o uplatnění jednotlivých výzdobných prvků habánských fajánsů. Po zrušení dílny v roce 1993 si založil vlastní živnost a v práci pokračuje dodnes. Produkce dílny se zaměřuje na repliky stylových i zlidovělých předloh habánských fajánsů, které vyráběla německy mluvící sekta novokřtenců, usazená na Moravě na přelomu 16. a 17. století. Na výrobcích je patrná kvalitní technická průprava, získaná při vytáčení a dekorování majoliky, jakož i znalost literatury, dochovaných výrobků i původních technologických postupů. Díky tomu jsou výrobky oceňovány doma i v zahraničí, kde je vyhledávají soukromí sběratelé i muzea.

Ladislav Chládek (*1944), Výpřectice – výroba hraček štípáním z bloku je specifický lokálně omezený technologický postup, který v současné době nikde jinde na území České republiky nenajdeme. V minulosti byl ovšem rozšířen na české i německé straně Krušných hor, kde se v obci Seiffen udržuje dodnes. S odsunem německy mluvícího obyvatelstva technologie téměř zanikla a o obnovu se úspěšně pokusilo až Ústředí lidové umělecké výroby. Výtvarnice Jarmila Jeřábková připravila první vzory a Ladislav Chládek začal studovat dochované hračky a popis výroby, na jejichž základě postupně celou technologii obnovil. Výroba začíná výběrem vhodného bloku dřeva, z něhož se soustruží dutý prstenec, jež reliéf odpovídá tvaru budoucí hračky.

Nejčastější inspirací jsou tvary zvířátek a ptáčků. Po dokončení se prstenec rozřízne a z jeho obvodu se štípou jednotlivé plošky, které již mají tvary konkrétních hraček. Dále následuje broušení, osazování koleček a povrchová úprava voskovou nebo olejovou lazurou, díky níž si hračky ponechávají přírodní vzhled.

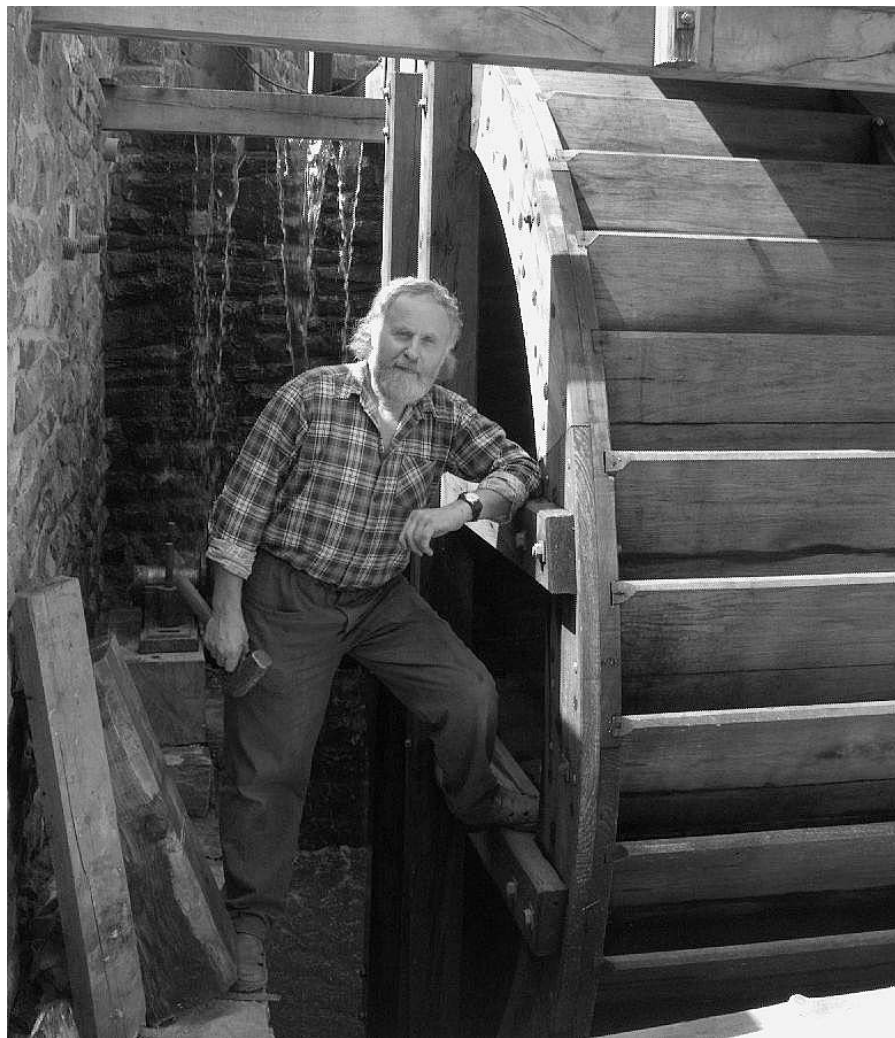
František Mikyška (*1949), Kojetín u Petrovic – zpracování dřeva patřilo

k rodinné tradici, která byla o to silnější, že rodina vlastnila mlýn, kde bylo neustále co opravovat. Při těchto příležitostech získal od svého otce celou řadu potřebných dovedností, které později využil při své práci stavebního technika a později i sekernického mistra. První samostatné zkušenosti získal při opravě vlastního mlýna, do něhož chtěl osadit nové vodní kolo. Následovala výroba několika

dalších kol na spodní vodu v mlýnech na Sedlčansku, a nakonec dlouhodobá spolupráce s Národním památkovým ústavem. Pod odborným vedením Ludka Štěpána postupně realizoval celou řadu zakázek, při nich plně osvědčil znalosti všech potřebných výrobních postupů nutných k výrobě vodního kola, palečnického kola, převodů a mlýnské hranice. Umí navrhnout a vyrobit mlecí koš, lub a moučnou truhlu, stejně tak vantroky a stavidla. Při práci mu pomáhají synové, vyučení truhláři, z nichž postupně vyrůstá nová generace sekernických mistrů.

Vít Kašpařík (*1970), Velké Karlovice – výrobě hudebních nástrojů se věnoval již otec Jan Kašpařík, nadšený badatel, organizátor a propagátor hry na tradiční hudební nástroje. Od něj se postupně učil výrobě a také hře na jednoduché píšťalky i složitější rákosové a bezové klarinety. V dnešní době vyrábí několik typů píšťal koncovek, fléten, bezových klarinetů a rákosových hoboju i kostěných píšťalek. S úspěchem postavil též housle - ochlebky, basičku, kobzu a dudy. Při výrobě flétny či klarinetu používá příhodně tvarované větve javoru, buku, topolu, lísky či černého bezu. Dřevo řeže v zimě, nechává je vyschnout, a teprve poté s ním pracuje. Nejprve se odstraní kůra (pokud ovšem nemá mít nástroj rustikální vzhled), vyvrtá se duše, čímž vznikne vzduchová trubice. Ostrým nožem se vyřízne labium, zobec a vzduchový kanálek, což dá nástroji základní ladění a barvu zvuku. Hmatové otvory se prorážejí od nehlubších po nejvyšší tóny, buďto se propíchnou ostrým nožem, nebo se vypálí kusem drátu a poté začistí na potřebný průměr. Finální úprava povrchu píšťalky se provádí namáčením do lněného či parafinového oleje.

Slavnostní předání titulů proběhlo u příležitosti Národního zahájení Dnů evropského dědictví ve Sternberku. Součástí oslav byla instalace výstavy *Homo faber* (scénář M. Šimša, NÚLK; realizace Atelier RAW, Brno), která byla počátkem roku 2009 slavnostně otevřena v sídle UNESCO v Paříži. Výstava představu-



Sekerník František Mikyška. Foto M. Šimša 2009.

je všechny doposud oceněné výrobce, včetně těch letošních. Celkem se jedná již o dvaatřicet řemeslníků, jejichž prezentace a výrobky dokázaly zaplnit rozsáhlý prostor přízemí augustiniánského kláštera ve Šternberku. U příležitosti předávání titulu byla též vydána brožurka Nositelé tradice lidových řemesel 2009 (autor M. Šimša, NÚLK), seznamující s letošními oceněnými, jejich výrobky a pracovními postupy.

Tolik k letošním oceněným; jací budou ti v jubilejním roce 2010, závisí do velké míry také na tom, kolik dobrých a zručných řemeslníků ze svého okolí objevíte a k ocenění navrhnete. Podrobné informace a formuláře najdete na internetových stránkách www.nulk.cz nebo na stránkách www.lidovaremesla.cz pod heslem Nositel tradice.

Martin Šimša

CENA MINISTERSTVA KULTURY PRO LIBUŠI HYNKOVOU

Významná česká choreografka Libuše Hynková se narodila 28. října 1923 v Teplicích-Šanově v učitelské rodině (tatínek pocházel z jižních Čech, maminka z Prahy), která v severním pohraničí

pomáhala budovat českou školu. V Cukmantlu u Teplic vychodila obecnou školu a dvě třídy měšťanky, pak dojížděla do Duchcova do českého gymnázia, cvičila v Sokole, chodila do rytmiky a kreslila, od dětství chtěla být malířkou a tanečnicí. V roce 1938 odešla rodina do Prahy, kde studovala rok na grafické škole a v letech 1940–1945 absolvovala Umělecko-průmyslovou školu. Současně byla žačkou, později asistentkou a členkou taneční skupiny v Soukromé pohybové škole Jožky Šaršeové. Po válce se rodiče vrátili do severních Čech, ale Libuše zůstala v Praze, studovala na tanečním oddělení Státní konzervatoře a věnovala se lidovému tanci. Stala se v letech 1948–1950 spolu s Jožkou Šaršeovou a Karlem Plickou jednou ze zakladatelek, prvních členek a choreografkou profesionálního Československého státního souboru písní a tanců (ČSSPT). V letech 1951–1958 studovala choreografii na GITISu v Moskvě, v roce 1953 se provdala za Jiřího Pelikána.

Od roku 1948 až do roku 1970, kdy byla zbavena v důsledku politické perzekuce vedení taneční složky ČSSPT, zůstala do roku 1992 pouze jeho choreografkou, vytvořila se souborem řadu celovečerních programů pro česká i zahraniční jeviště. Počet jednotlivých jejich kompozic přesáhl počet 200,

z nich uměleckými vrcholy byla *Zlatá brána* (K. Plicka, V. Trojan, A. Hoblová), *Slovanské tance* A. Dvořáka a *Špalíček* B. Martinů.

Těžištěm její celoživotní umělecké práce byl ČSSPT, spolupracovala však i s Armádním uměleckým souborem, Vojenským souborem Tábor, s plzeňským souborem Škoda, se souborem Vsacan, s Poddukelským souborem, Státním souborem I. Mojsejeva, Lúčnicou, Berlínským státním souborem, s televizí, filmem, kamennými divadly (Janáčkovým divadlem v Brně, Divadlem v Ústí nad Labem, Příbramským divadlem, Divadlem J.K.Tyla v Plzni), Státní konzervatoří v Praze, Kühnovým dětským sborem, s Lední revue aj. L. Hynková pracuje dodnes, v roce 2008 oslavila své 85. narozeniny a 50 let umělecké činnosti.

Svým dosavadním dílem ztělesňuje Libuše Hynková myšlenku Bohuslava Martinů, že vytváření děl z inspirace lidovým uměním má význam nejen pro vytváření citového vztahu k národní kultuře, k domovu a jeho kořenům, ale že krása a etika českých, moravských a slovenských pohádek, legend, písní a tanců je velkým přínosem světové kultuře v procesu polidšťování člověka. Plným právem jí patří ocenění za její celoživotní umělecké dílo.

Bohumíra Cveková

OBSAH XVIII. ROČNÍKU

Studie a články

Pomníky v slovensko-maďarských vzťahoch: etnické zápasy a ich regulácia na južnom Slovensku (<i>Michaela Ferencová</i>)	3
Inštitúcie a vzťahy Slovákov a Čechov v Londýne (<i>Irena Jenčová</i>)	14
Ortodoxní kněží v řecké emigraci na severní Moravě (<i>Ivan Hlavatý</i>)	23
Život dětí v obcích bývalého jazykového ostrůvku na Vyškovsku (<i>Jarmila Pechová</i>)	32
Obyčej v životě člověka v minulosti a dnes (<i>Dorota Simonides</i>)	75
K sociálním a ekonomickým funkcím jarních dětských obchůzek na Záhoří (<i>Daniel Drápala</i>)	84
Skok přes kůži na Karvinsku. Příspěvek k současnému stavu hornických rituálů (<i>Lenka Polaková – Marta Ulrychová</i>)	94
Odísť v pokoji. Dva prípady súčasných pohrebných obradov na západnom Slovensku (<i>Gabriela Kiliánová</i>)	100
Postava soudce v postřekovském masopustu (<i>Marta Ulrychová</i>)	108
„V Čechách se opět vaří česky!“ Obrazy české kuchyně v německy publikovaných kuchařkách a turistických materiálech po roce 1989 (<i>Elisabeth Fendl – Jana Nosková</i>)	147
Tradičná kulinárna kultúra etnických menšín na Slovensku (<i>Rastislava Stoličná</i>)	158
Kuchyně a strava řecké menšiny v České republice jako faktor etnické identity (<i>Ivan Hlavatý</i>)	168
Poznámky ke stravovacím zvyklostem Ukrajinců žijících v České republice (na příkladu Brna a okolí) (<i>Marta Toncrová</i>)	177
Proměny ve stravovacích zvyklostech na území Velkých Žulav (<i>Anna Drozdž</i>)	185
Transdisciplinarita a vzpomínkové vyprávění (<i>Marta Šrámková</i>)	223
Texty a kontexty. Několik poznámek k postavení slovesné folkloristiky mezi evropskou etnologií a kulturní antropologií (<i>Petr Janeček</i>)	235
Rarášok a zmkok ako kultúrne reprezentácie alebo Prečo prežiťky prežívajú? (<i>Tatiana Bužeková</i>)	240
Středověké exemplum a současný folklor (<i>Dorota Simonides</i>)	250

Fotografická zastavení

„Na střeše hotelu Times Squer 14 fotos – já v peřil!“ (<i>Hana Dvořáková</i>)	46
Pouhých osm let života... (<i>Lenka Drápalová</i>)	116

Proměny tradice

Z dějin romského divadla na Strážnicku (<i>Čtibor Nečas</i>)	48
Flamenco a jeho cesta z Andalusie (nejen) na Moravu (<i>Tereza Vrbová</i>)	50
My a ti staří. Bydlení starších generací na moravské vesnici na začátku třetího tisíciletí (<i>Helena Beránková</i>)	54
Kraslice Josefa Vavroše ze Studénky (<i>Eva Večerková</i>)	118
Magie všedního dne. Na příkladu doteku „vošahlíka“ u chrámu sv. Bartoloměje v Plzni (<i>Petra Košílková</i>)	120

Recepty Liebigs Fleisch-extract (<i>Magdalena Rychlíková</i>)	191
Jak se jedlo na Velehradě aneb Lidová strava před sto lety (<i>Petr Horehled</i>)	195
Beskydský řezbář ptáčků Josef Maceček – proces seberealizace neprofesionálního tvůrce (<i>Václav Michalička</i>)	195
Mikulášská obchůzka v Banticích na Znojemsku (<i>Eva Večerková</i>)	260

Ohlédnutí

Václav Frolec – inspirativní osobnost české etnologie. (K jeho nedožitým 75. narozeninám) (<i>Josef Jančář</i>)	198
---	-----

Rozhovor

Rozhovor s Račko Popovem (<i>Barbora Machová</i>)	124
Od piesne k obrazu. (K jubileu Evy Krekovičovej) (<i>Tatiana Bužeková</i>)	262

Společenská kronika

K životnímu jubileu Jana Pargače (<i>Miroslav Tomandl</i>)	56
Za Antonínem Satkem (<i>Jan Balhar</i>)	57
Dodatek k bibliografii Antonína Satka (<i>Andrea Zobačová</i>)	58
Vzpomínka na Rudolfa Pečmana (<i>Jan Blahůšek</i>)	127
Za Lubošem Ogounem (18. 2. 1924 – 14. 2. 2009) (<i>Karel Pavlišťík</i>)	128
Odešel Bohumil Smejkal (<i>Jaromír Nečas</i>)	129
Vzácné životní jubileum Evy Urbachové (<i>Karel Pavlišťík</i>)	200
Jubileum Lenky Novákové (<i>Blanka Petraková</i>)	201
Odešel Vladimír Meloun, nestor valašských primášů (<i>Jaromír Nečas</i>)	202
Vzpomínka na Jaromíra Bažanta (1926–2009) (<i>Marta Ulrychová</i>)	203
K životnímu jubileu Aleny Prudké (<i>Karel Pavlišťík</i>)	266
Zdeněk Bláha – 80 let (<i>Zdeněk Vejvoda</i>)	267
Na paměť Zdeňka Mišurce (<i>Karel Pavlišťík</i>)	269

Diskuse

Etnologie a současnost. (K diskusi o pojmech a jejich kontextech) (<i>Josef Jančář</i>)	43
Etnologie a etika (<i>redakce</i>)	130
Diskusia o etike v sociálnej antropológii/etnológii na Slovensku (<i>Michaela Ferencová</i>)	130
O pomníkoch v etnických a politických zápasoch na Slovensku (<i>Ferdinand Vrábel</i>)	269

Konference

Konference Paměť města. Město a jeho obyvatelé ve 20. století (<i>Helena Beránková</i>)	59
Etnologicko-sociologická konference v Bad	

Wiessee (<i>Jaroslav Otčenášek</i>)	59	J. Jančář a kol.: U nás v Lipově (<i>Karel Pavlišťík</i>)	66
Dudy a dudáci letos již poosmé (<i>Marta Ulrychová</i>)	204	M. Plačková: Hlucké besedy aneb Jak bývalo prvéj (<i>Karel Pavlišťík</i>)	67
Konference Muzeum a škola 2009 – Jít si naproti (<i>Lenka Gronská</i>)	204	F. Šalé: Zahrajte ně, Majstre... (<i>Petr Horehled'</i>)	68
Antonín Václavík (1891–1959) a evropská etnologie (<i>Roman Doušek</i>)	272	V. Bělíková (ed.): Písně z Rusavy (<i>Marta Toncrová</i>)	68
		Studia ethnologica XIV (<i>Miroslav Tomandl</i>)	69
		B. Šalanda: Česká vesnice Široký Důl (<i>Roman Doušek</i>)	134
		J. Štika: Valaši a Valašsko (<i>Karel Pavlišťík</i>)	136
		J. Jilík: Záhadná jízda králů (<i>Josef Jančář</i>)	136
Výstavy		D. Gremlicová (ed.): Stopy tance (<i>Kateřina Černíčková</i>)	137
Ohlédnutí za výstavou „Neznámí Evropané“ (<i>Hana Dvořáková</i>)	60	Z. Kašpar: Zahraj ně, hudečku (<i>Marta Toncrová</i>)	138
Výstava Tance a slavnosti 16.–18. století (<i>Kateřina Černíčková</i>)	60	Acta musealia Muzea jihovýchodní Moravy	
Výstava „Žít! Ceija Stojka“ (<i>Jana Zoubková</i>)	132	ve Zlíně 2007 (<i>Josef Jančář</i>)	139
Matka Boží Tuřanská na výstavě v Brně (<i>Iva Magulová</i>)	205	M. Jones: Feast. Why Humans Share Food? (<i>Petra Košílková</i>)	211
Mahlzeit! (<i>Hana Dvořáková</i>)	206	L. Kunz: Osedlý rolník (<i>Daniel Drápala</i>)	212
		A. Hřčková: Co se dříve jedlo pod Štramberskou trúbou (<i>Alexandra Navrátilová</i>)	214
Festivaly, koncerty		D. Stavělová: Červená růžičko, proč se nerozvíjíš (<i>Martina Pavlicová</i>)	215
2. soutěžní festival folklorních souborů		M. Toncrová (ed.): Etnokulturní tradice v současné společnosti (<i>Karel Pavlišťík</i>)	215
Dambořice 2008 (<i>Jarmila Vrtalová</i>)	61	D. Tureček – L. Tyllner: Těžko temu kameni (<i>Magdaléna Maňáková</i>)	216
15. ročník MFF Klatovy (<i>Marta Ulrychová</i>)	61	J. Poláková (ed.): Tradiční řemesla, profese a zaměstnání Romů (přírůstky 1991–2007) (<i>Arne B. Mann</i>)	282
Jubilejní koncert brněnského Javorníčku (<i>Jaromír Nečas</i>)	62	J. Jech: Krakonoš. Vyprávění o vládci Krkonošských hor od nejstarších časů až po dnešek (<i>Jan Luffer</i>)	283
Jiskra slavila padesátiny (<i>Marta Ulrychová</i>)	63	J. Luffer (ed.): Strašidelný chrám v horách. Japonské lidové pohádky a pověsti (<i>Jaroslav Otčenášek</i>)	284
Celostátní přehlídka choreografií folklorních souborů.		Z. Profantová (ed.): Malé dějiny velkých udalostí III (<i>Jana Nosková</i>)	285
Tvůrčí taneční dílna 2008 (<i>Kateřina Černíčková</i>)	133	H. Hložková – A. Zelenková (eds.): Slavista Frank Wollman v kontexte literatury a folklóru I–II (<i>Andrea Zobačová</i>)	286
45. výročí Folklórního souboru Železiar z Košic (<i>Dana Klučárová</i>)	207	M. Toncrová (ed.): Vývojové proměny etnokulturní tradice (<i>Karel Pavlišťík</i>)	287
10. Národopisná slavnost v Kinského zahradě (<i>Barbora Čumpelíková</i>)	208	J. Hlaváč – D. Macháček (eds.): Slováký krúžek v Praze 1996–2006 (<i>Karel Pavlišťík</i>)	288
MFF Strážnice 2009 (<i>Hana Hložková</i>)	209		
16. MFF Klatovy (<i>Marta Ulrychová</i>)	211	Zprávy	
XVII. ročník DMFF „Štěpy 2009“ (<i>Petr Horehled'</i>)	273	Výstava Homo faber v Paříži (<i>Martin Šimša</i>)	70
Stroj sa nezadrhe!... aneb O jždě králů, letošní Strážnici, Horňáckých slavnostech a hodech ve Skoronicích (<i>Josef Holcman</i>)	274	Desetiletí Školy folklorních tradic (<i>Alena Schauerová</i>)	139
Folklorní festival Pardubice – Hradec Králové poosmnácté (<i>Kateřina Černíčková</i>)	276	Tři pozůstalosti z archivu NÚLK Strážnice (<i>Petr Horehled'</i>)	141
Ohlédnutí za 21. Celostátní přehlídkou dětských folklorních souborů (<i>Kateřina Černíčková</i>)	277	Ocenění Josefa Jančáře (<i>Karel Pavlišťík</i>)	217
Chodské Výhledy (<i>Barbora Čumpelíková</i>)	278	Errata aneb Dodatek k bibliografii Antonína Satka 2 (<i>Andrea Zobačová</i>)	219
Podpolianske paradoxy. (Postrehy laického návštěvníka) (<i>Zuzana Botíková</i>)	279	Muzičky 2009 (<i>Petr Číhal</i>)	289
Koliesko 2009 (<i>Petra Klobušická</i>)	280	Národopisné muzeum v Kloboukách u Brna (<i>Jarmila Vrtalová</i>)	290
		Nositelé tradice lidových řemesel v roce 2009 (<i>Martin Šimša</i>)	291
		Cena Ministerstva kultury pro Libuši Hynkovou (<i>Bohumíra Cvekllová</i>)	293
Recenze			
D. Hemme – M. Tauschek – R. Bendix (eds.): Prädikat „Heritage“ (<i>Jana Nosková</i>)	63		
M. Pavlicová: Lidová kultura a její historicko-společenské reflexe (mikrosociální sondy) (<i>Daniela Stavělová</i>)	64		
H. Dvořáková (ed.): Hanák na Pacifiku (<i>Jan Blahůšek</i>)	66		

NÁRODOPISNÁ REVUE 4/2009

(Revue für Ethnologie 4/2009)

Herausgegeben vom National Institut für Volkskultur

696 62 Strážnice, Tschechische Republik

tel. 00420- 518 306 611, fax 00420-518 306 615

E-mail: info@nulk.cz

Das Heft 4/2009 der Zeitschrift *Národopisná revue* (Revue für Ethnologie) behandelt das Thema der Erzählforschung, des Textes und der Transdisziplinarität. Mit der Transdisziplinarität als methodologischem Konzept befasst sich in ihrer Studie Marta Šrámková (*Transdisziplinarität und Erinnerungserzählungen*). Petr Janeček widmet sich der Entwicklung der Erzählforschung im Kontext weiterer wissenschaftlicher Disziplinen (*Texte und Kontexte. Einige Anmerkungen zur Stellung der Erzählforschung zwischen der europäischen Ethnologie und der Kulturanthropologie*). Die slowakische Ethnologin Tatiana Bužeková richtet ihr Augenmerk auf die Anwendung kognitiver Anthropologie bei der Erforschung von volkskundlichem Material, insbesondere von Glaubenserzählungen (*„Rarášok“ und „zmok“ /Der Teufel und der Kobold/ als kulturelle Repräsentation oder Warum die Überlieferungen überleben?*). Die polnische Volkskundlerin Dorota Simonides sucht nach einer Parallele zwischen mittelalterlichen Quellen und *den heutigen mündlichen Überlieferungen* (*Mittelalterliches Exemplum und Gegenwartsfolklore*).

In der Rubrik „Tradition im Wandel“ befasst sich Eva Večerková mit der gegenwärtigen Brauchtradition (Nikolaus-Begehung in der Region von Znojmo). Die Rubrik „Gespräch“ ist der slowakischen Ethnologin Eva Krekovičová (*1949) gewidmet. Die „Gesellschaftschronik“ erinnert an die Jubiläen der Ethnologin Alena Prudká (*1949), des Musikers Zdeněk Bláha (*1929), und veröffentlicht einen Nachruf auf den Ethnologen Zdeněk Mišurec (1925–2009). Weitere regelmäßige Rubriken enthalten Diskussionsbeiträge, Berichte aus Konferenzen, Festivals, Berichte aus dem Fachbereich, Besprechungen neuer Bücher sowie Berichte über die Tätigkeit des Nationalen Instituts für Volkskunst in Strážnice.

NÁRODOPISNÁ REVUE 4/2009

(Journal of Ethnology 4/2009)

Published by the National Institute of Folk Culture

696 62 Strážnice, Czech Republic

tel. 00420-518 306 611, fax 00420-518 306 615

E-mail: info@nulk.cz

Journal of Ethnology 4/2009 is devoted to literary folkloristics, text and transdisciplinarity. In her essay, Marta Šrámková deals with transdisciplinarity as a methodological conception (*Transdisciplinarity and commemorative narration*). Petr Janeček pays attention to development of literary folkloristics within the context of other scientific disciplines (*The texts and contexts. Some comments on the position of literary folkloristics between European ethnology and cultural anthropology*). Slovakian ethnologist Tatiana Bužeková aims her essay at cognitive anthropology applied in study of folklore material, especially at the genre of superstitious narrations (*Rarášok and zmok as cultural representations or why do the survivals survive?*). Polish folklorist Dorota Simonides searches the parallel between medieval sources and contemporary oral literature (*Medieval exemplum and contemporary folklore*).

Transferring Tradition column publishes the article by Eva Večerková on contemporary customary traditions (St. Nicholas carolling in the region of Znojmo). Section Interviews is devoted to Slovakian ethnologist Eva Krekovičová (*1949). Social Chronicle remembers the anniversaries of ethnologist Alena Prudká (*1949) and musician Zdeněk Bláha (*1929) and publishes the obituary note of ethnologist Zdeněk Mišurec (1925–2009). Other regular columns include the contributions to discussions, reports from conferences, festivals and professional activities, as well as reviews of new books and reports on the activity of the National Institute of Folk Culture in Strážnice.

NÁRODOPISNÁ REVUE 4/2009, ročník XIX

(XLVI. ročník Národopisných aktualit)

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

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

Periodikum je evidováno v mezinárodních bibliografických databázích AIO (The Anthropological Index Online of the Royal Anthropological Institute), GVK (Gemeinsamer Verbundkatalog), RILM (Répertoire International de Littérature Musicale), CEJSH (Central European Journal of Social Sciences and Humanities) a Ulrich's Periodicals Directory.

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

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

Šéfredaktor: Jan Krist

Redaktorka: Martina Pavlicová

Výkonná redaktorka a tajemnice redakce: Lucie Uhlíková

Výtvarná spolupráce: Dana Chatrná

Tisk: LELKA, Dolní Bojanovice

Datum vydání: 23. prosince 2009

ISSN 0862-8351

MK ČR E 18807

