NÁRODOPISNÁ revue

4/2017

AUTOŘI STUDIÍ A ČLÁNKŮ NR 4/2017:

Mgr. Zuzana PANCZOVÁ, PhD. (* 1978) od roku 2007 působí jako vědecká pracovnice Ústavu etnologie Slovenské akademie věd. Věnuje se výzkumu současných pověstí, fám a konspiračních teorií, přičemž se soustředí na procesy šíření skupinových obrazů a stereotypů. **Kontakt**: zuzana.panczova@savba.sk

Mgr. Vladimír BAHNA (* 1979) – je vědeckým pracovníkem Ústavu etnologie Slovenské akademie věd, kde působí od roku 2007. V letech 2011–2014 byl členem projektu Laboratoř pro experimentální výzkum náboženství na Masarykově univerzitě v Brně. Věnuje se kognitivnímu přístupu ke studiu kulturních a sociálních jevů. **Kontakt**: Vladimir.Bahna@savba.sk

Mgr. Kateřina DOBROVOLNÁ (* 1990) vystudovala sociální a kulturní antropologii na Západočeské univerzitě v Plzni, kde v současné době studuje doktorský obor etnologie. Od roku 2016 je ředitelkou Svatojánského muzea v Nepomuku. Zabývá se studiem slovesného folkloru, zejména pověstí, částečně studiem hmotné kultury a muzeologií. **Kontakt**: dobrka@ksa.zcu.cz

Doc. PhDr. Oldřich KAŠPAR, CSc. (* 1952), dřívější dlouholetý pedagog Ústavu etnologie FF UK v Praze, od roku 2015 působí na Katedře sociální a kulturní antropologie Filozofické fakulty Univerzity Pardubice. Zabývá se zejména dějinami a kulturou předkolumbovských civilizací, česko-španělsko-mexickými vztahy a folklorem Mexika. **Kontakt**: Oldrich.Kaspar@upce.cz

Prof. PhDr. Leoš ŠATAVA, CSc. (* 1954), vystudoval etnologii a historii na FF UK v Praze. V současnosti působí na Ústavu etnologie FF UK v Praze a na Katedře etnologie a mimoevropských studií FF UCM v Trnavě. Zaměřuje se především na problematiku etnicity a etnojazykových menšin (zejména Lužických Srbů). V daném kontextu se věnuje i sociolingvistickým tématům a výzkumům, mj. v rámci snah o revitalizaci menšinových jazyků a etnického vědomí. **Kontakt**: lsatava@tiscali.cz

Mgr. Jarmila TETUROVÁ (* 1982) vystudovala etnologii a muzeologii na Filozofické fakultě MU v Brně. Od roku 2007 je zaměstnankyní Národního ústavu lidové kultury ve Strážnici. Zaměřuje se na lidový tanec, výroční obyčeje a folklorní hnutí na Moravě. **Kontakt**: jarmila.teturova@nulk.cz

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

NÁRODOPISNÁ revue

4/2017

NÚLK

OBSAH

Studie a materiály k tématu „Současné pověsti a fámy“
Apokalyptické vízie konšpiračných teórií na slovenských antisystémových internetových stránkach *(Zuzana Panczová)* 283
Argumentum ad hominem. Argumentačné stratégie zástancov konšpiračných teórií v slovenských internetových diskusiách *(Vladimír Bahna)* 298
Současné démonologické pověsti západních Čech a jejich katalogizace *(Kateřina Dobrovolná)* 307
Několik poznámek k současným mexickým pověstem a fámám *(Oldřich Kašpar)* 316

Ostatní studie a materiály
„Noví mluvčí“ v kontextu menšinových jazyků v Evropě a revitalizačních snah *(Leoš Šatava)* 323
Novodobá taneční tradice v Popicích u Hustopečí v kontextu historicko-kulturního vývoje obce *(Jarmila Teturová)* 331

Ohlédnutí
Metodologické inovácie v československom národopise 20. storočia. Pocta Andrejovi Melicherčíkovi k stému výročiu narodenia (1917–1966) *(Gabriela Kiliánová)* 342
Čeněk Paclt (1813–1887): L´enfant terrible mezi českými cestovateli 19. století *(Oldřich Kašpar)* 345
Josef Kořenský (1847–1938): cestovatel, nebo turista? *(Oldřich Kašpar)* 348

Společenská kronika
Eva Davidová a její životní milníky (*Zdeněk Uherek)* 349
K životnému jubileu Sone Burlasovej *(Hana Urbancová)* 351
Vzpomínka na Jeana Roche (23. 6. 1946 – 30. 7. 2017) *(Martina Pavlicová)* 352

Výstavy
Výstava Slavnosti estonského tance v Poběžovicích *(Marta Ulrychová)* 353
Nebeklíče od Landfrasů – knižní bestsellery 19. století *(Marta Ulrychová)* 354
Obyvatelé Římová ve Velké vlastenecké válce *(Marta Ulrychová)* 355

Konference
Konference Shaping Identities / Challenging Borders *(Helena Beránková)* 356
Konference „V pohybu“. Migrace, mobilita a transport pohledem etnologie *(Oto Polouček)* 356
7. mezinárodní konference mladých folkloristů v estonské Narvě *(Oto Polouček)* 357

Recenze
P. Kaleta: Tajemné etnikum z Krymu. Osudy příslušníků karaimské emigrace do meziválečného Československa *(Petr Ch. Kaleta)* 358
P. Salner: Židia na Slovensku po roku 1945. (Komunita medzi vierou a realitou) *(Peter Maráky)* 359
S. Brouček a kol.: Migrace z České republiky po roce 1989 v základních tematických okruzích (*Michal Pavlásek)* 360
P. Slavkovský: S nošou za industrializáciou krajiny. Tradičné podoby dopravy na slovenskom vidieku *(Juraj Zajonc)* 362
I. Malinová – J. Otčenášek – V. Lendělová: Skejuš – Skejušané – Skejušan. Rusíni v Chomutově, původ, historie a současnost *(Irena Cejpová)* 364
A. Kurial – V. Kovářů – J. Kuča: Katalog lidové architektury. Část jedenáctá. Okres Kroměříž *(Lubomír Procházka)* 364

Zprávy
Internetový katalog korespondence k historii brněnského pracoviště Etnologického ústavu AV ČR *(Ondřej Volčík)* 365

Ročníkový obsah 366
Resumé 368

APOKALYPTICKÉ VÍZIE KONŠPIRAČNÝCH TEÓRIÍ NA SLOVENSKÝCH ANTISYSTÉMOVÝCH INTERNETOVÝCH STRÁNKACH

Zuzana Panczová ***(Ústav etnológie SAV, Bratislava)***

Téma konšpiračných teórií (neoverených informácií o utajovanom nebezpečnom sprisahaní) sa v súčasnosti stáva predmetom zvýšeného záujmu zo strany verejnosti a médií. Vo verejnom diskurze sú zobrazované aj ako príklad fám, ktoré majú vysoký potenciál významne ovplyvňovať verejnú mienku. Obavy vzbudzuje dojem rastúcej nedôvery voči systému liberálnej demokracie, náchylnosť k radikálnym politickým a náboženským ideológiám, odpor voči oficiálnym inštitúciám a oficiálnym interpretáciám udalostí, čo je dávané do súvislosti s nárastom alternatívneho spravodajstva.[1] Konšpiračné teórie sa zároveň ukazujú byť úspešnými pri legitimizovaní radikálnych protisystémových ideológií tým, že sa usilujú pomenovať frustrácie zdieľané širokou verejnosťou a ponúknuť vhodný obraz nepriateľa. Práve tomuto typu antisystémových presvedčení sa bude venovať i nasledujúci príspevok.

Hneď na úvod je potrebné ujasniť, že napriek zvolenej téme si uvedomujem, že ‚konšpiračná kultúra'[2] zahŕňa množstvo oblastí spoločenského života, pričom nemusia byť spojené s politickým extrémizmom či náboženským fundamentalizmom. Veľká časť výskumov vedených predovšetkým v rámci psychológie a politológie vníma konšpiračné teórie predovšetkým v kontexte ich reálnej alebo potenciálnej nebezpečnosti, ako patologické spoločenské a osobnostné prejavy, či prinajmenšom ako nepravdivé informácie (prehľad niektorých psychologických prístupov prinášajú aj Bahna 2015 a Jurkovič 2015). Objavujú sa však i výskumy spochybňujúce jednoznačne negatívne hodnotenie konšpiračných teórií a ich nositeľov (bližšie napr. Butter – Knight 2016). Konšpiračné teoretizovanie totiž môže v istých prípadoch byť vnímané ako racionálne, logické, prípadne neškodné. Nemožno totiž ignorovať historické prípady úspešných i neúspešných sprisahaní ako aj príkladov, kedy sa spočiatku spochybňované úvahy o sprisahaniach potvrdili.[3]

S konšpiračnými teóriami sú spojené viaceré stereotypné predstavy. V počiatkoch reflektovania konšpiračných teórií ako spoločenského fenoménu boli (najmä v USA) tendencie vnímať ho ako jav typický pre stúpencov pravicového radikalizmu (viď napr. Hofstadter 1964). Neskoršie pozorovania však ukázali, že ich možno nájsť v rozličných ideologických diskurzoch. Analytik Daniel Pipes, ktorý vníma ‚konšpirativizmus' ako typ mentality, tvrdí, že ho možno uplatniť v akomkoľvek type politických názorov alebo ideológií (Pipes 2003: 190). Ďalším častým predpokladom býva, že konšpiračné teórie úzko súvisia so spoločenskými krízami (vojenskými konfliktmi, teroristickými útokmi, resp. s prírodnými katastrofami a pod.). Viaceré výskumy (Pettigrew 1998; Festinger – Cartwright et al. 1948; Giry 2017 ad.) však poukazujú na skutočnosť, že na ich vznik postačuje i akákoľvek zmena v zabehanom systéme fungovania komunity, ako napr. zmena v jej vedení či príchod cudzincov.

Sprisahanecké interpretácie diania sa môžu šíriť tak na úrovni medzinárodnej, resp. globálnej (napr. teórie o medzinárodnom sprisahaní iluminátov), národnej (napr. teória o zostrelení lietadla Milana Rastislava Štefánika), lokálnej (napr. fámy o utajovanom vypúšťaní vreteníc ochranármi do voľnej prírody u Terchovej v roku 2006 – Opalka 2010), ba aj v rámci susedských konfliktov (Pruitt 1987).

Konšpiračné teórie prinášajú z hľadiska hľadania dôvodov ich popularity veľa výziev pre vedecký výskum. Jedným zo zaujímavých predpokladov ich úspešného šírenia sa ukazujú byť ich presahy do oblasti (kvázi-) náboženského typu sociálnych reprezentácií (z hľadiska kognitívnej antropológie pozri napr. Franks – Bangerter – Bauer 2013). Výrazným prvkom ich epickej štruktúry býva hľadanie intencionality v náhodných javoch, tendencia k dualistickému videniu sveta, obraz nepriateľa s atribútmi zveličujúcimi jeho moc. V tomto príspevku sa sústredím na opakujúcu sa tému konfrontácie „dobra" a „zla", ktorá sa v konšpirativistických výkladoch pohybuje v pestrej škále náboženských a politických interpretácií.

Cieľom príspevku je ukázať: 1. konkrétne príklady apokalyptických vízií v sprisahaneckých interpretáciách sveta, ktoré prepájajú i zdanlivo nesúvisiace ideologické svety politiky, náboženstva a životného štýlu na slovenských antisystémových internetových stránkach; 2. historické precedensy a medzinárodné paralely týchto javov. Vychádzam predovšetkým z prác Michaela Barkuna a Marka Fenstera, ktorí apokalyptické predstavy nábo-

ženských a politických antisystémových diskurzoch sledovali v kontexte severoamerickej kultúry (Barkun 2013; Fenster 2008).

Materiálom odrážajúcim súčasný stav vybraných typov sprisahaneckého diskurzu, ktorý chcem využiť na účely tohto príspevku, sú zdroje šírené na internete v slovenskom jazyku a teda určené primárne pre slovenské publikum (verejne dostupné webové stránky a komunity na sociálnych sieťach, predovšetkým stránky prop.sk a magnificat.sk ako aj komunity „Čierny lovec" a „Vzbura proti modernému svetu"). Výber uvedených zdrojov bol podmienený explicitne vyjadrenými formami podpory alebo blízkosti medzi autormi alebo užívateľmi týchto stránok a internetových komunít (explicitné odkazy na spriatelené webové stránky a komunity). Bola tu využitá nezúčastnená forma pozorovania, ktorá bude v ďalšej etape výskumu[4] doplnená o interview s užívateľmi internetových stránok. Dôvodom zamerania na internetový výskum je skutočnosť, že práve internet sa popri iných informačných kanáloch stal primárnym médiom šírenia alternatívnych, resp. z oficiálneho diskurzu vylučovaných vedomostí a informácií, vrátane konšpiračných teórií (Barkun 2013: 19 – 20). Kyberpriestor patrí k dôležitým akcelerátorom procesu, v ktorom sa tento typ informácií a presvedčení stáva de facto súčasťou mainstreamovej kultúry (Fenster 2008: 1; pozri i kapitolu „Mainstreaming conspiracism" v Barkun 2013: 229 – 230). Okrem toho internetový výskum poskytuje prostredníctvom štruktúry sociálnych sietí a sieťovania webových stránok možnosť sledovať vzájomné aliancie alebo antipatie medzi ich užívateľmi.

Historické pramene globálnych sprisahaneckých naratívov

Súčasný svet globálnych konšpiračných teórií nemožno úplne pochopiť bez poznania jeho zdrojov. Doklady o sprisahaniach i o viac či menej podložených obvineniach zo sprisahaní pochádzajú už z obdobia stredoveku či staroveku, avšak tieto poväčšine nepresahovali lokálne rozmery.[5] Myšlienky globálneho sprisahania, ktoré ovplyvňuje takmer každú oblasť ľudskej spoločnosti a smeruje k nastoleniu jednotnej svetovej vlády zla, sa rozvíjajú najmä od 18. storočia ako reakcia na postupnú eróziu tradičnej stavovskej spoločnosti a postavenia cirkvi, ktorú urýchlila činnosť tajných spolkov. Téma tajných spolkov (predovšetkým slobodomurárov a iluminátov), neskôr prepojená s tradičnými obvineniami namierenými voči Židom, vytvorila komplex jedného z najpopulárnejších globálnych sprisahaneckých motívov. Už koncom 18. storočia vznikajú dokumenty odhaľujúce podrobnosti týchto sprisahaní, ktoré v konšpirativistických antisystémových argumentáciách kolujú do súčasnosti.

Takýmto dokladom bol napr. spis *Proofs of a Conspiracy Against All the Religions and Governments of Europe, Carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati, and Reading Societies* [Dôkazy o sprisahaní proti všetkým náboženstvám a vládam Európy riadené na tajných stretnutiach slobodomurárov, iluminátov a čitateľských spoločností], ktorý v roku 1797 napísal škótsky fyzik a matematik John Robison (1739 – 1805), pričom už rok po jeho prvom vydaní v Edinburghu bol publikovaný i v New Yorku (Robison 1798). Robison udáva, že bol sám členom slobodomurárskej lóže v Británii a že mal možnosť preniknúť do pozadia mocenských plánov tajných spoločností uskutočňovaných prostredníctvom vysokopostavených osôb v rôznych častiach Európy. Spis potvrdzuje, že v prípade tajných spoločností (predovšetkým iluminátov infiltrovaných do slobodomurárskych lóží v kontinentálnej Európe) sa jedná o jeden veľký diabolský projekt, ktorý spôsobil Francúzsku revolúciu a následné spoločenské zmeny šíriace sa Európou. Jeho dôsledkom má byť ateizácia spoločnosti, morálna skazenosť, pestovanie zmyselného pôžitkárstva a porušovanie majetkových práv. V podobnom duchu sa niesli i spisy *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* od Augustin Barruela (1797) alebo *Triumph der Philosophie im 18. Jahrhunderte* od Johanna Augusta Starcka (1803).

Paralelne so strachom z vplyvu tajných spolkov sa v 19. storočí šírili i teórie o medzinárodnom sprisahaní Židov. Keď v roku 1868 vyšla literárna fikcia Nemca Hermanna Gödscha *Na pražskom židovskom cintoríne*, kde sa objavila informácia o pravidelných stretnutiach 12 izraelských kmeňov konaných raz za sto rokov, aby upresnili svoju tajnú dohodu na prevzatie vlády nad svetom, bol tento výmysel čoraz viac považovaný za pravdu a v procese ďalšieho šírenia sa stále dopĺňal o nové desivejšie momenty. Obvinenia zo židovských rituálnych vrážd, ktoré sa šírili vtedajšou Európou, spájali staré antijudaistické náboženské predsudky s ekonomickým a politickým antisemitizmom. Vyvrcholením snáh o získanie dôkazov podporujúcich teórie o pripravovanej židovsko-slobodomurárskej svetovláde bolo publikovanie *Protokolov sionských mudrcov* (1903) [ďalej len *Proto-*

koly] ako autentického záznamu z tajného zasadnutia Prvého sionistického kongresu v Bazileji v roku 1897, ktorý sa údajne podarilo získať ruskej tajnej službe. Spis zaznamenal veľký ohlas a bol preložený do mnohých jazykov. Nepomohlo ani zistenie, že šlo o podvrh, ktorý bol napísaný podľa vzoru zakázaného spisu M. Jolyho (Dialogues aux Enfers entre Montesquieu et Machiavel, Brusel 1864) (pozri aj Tazbir 1996: 26 – 34).

Svedectvá o plánovanom sprisahaní proti tradičnému poriadku zo strany tých, ktorí sa tvária ako nositelia humanizmu, liberalizmu, demokracie a celkového pokroku, sa stali základom konšpiračných teórií využívaných hneď viacerými ideologickými prúdmi: jednak v rétorike kresťanského boja proti modernizmu, ako aj v ideológiách nastupujúceho fašizmu a nacizmu.

Sprisahanecké teórie v propagande vojnového slovenského štátu.

Obrazy vonkajšieho a vnútorného nepriateľa v slovenskom nacionalistickom diskurze, ktoré sa v období konca Rakúska-Uhorska spájali predovšetkým so stereotypom agresívne asimilujúceho Maďara a kolaborujúceho maďaróna, boli počas medzivojnovej Československej republiky nahradené obrazmi Čecha a Čechoslováka (Panczová 2015). Popri nich však stabilným nepriateľom ostával Žid, ktorý bol v dobových karikatúrach vykresľovaný ako skutočný zdroj konfliktov. Informácie o slobodomurárskom sprisahaní sa v slovenskej tlači objavujú už počas medzivojnovej Československej republiky. Jedným z médií bol tlačový orgán Hlinkovej slovenskej ľudovej strany *Slovák*, ktorý sa usiloval upozorňovať na hrozby modernizmu a ateizácie spoločnosti. Bolo to v roku 1930 v rámci slovenského prekladu článku anglického jezuitu Herberta Thurstona[6] *Slobodnomurárstvo* uverejňovaného formou seriálu v dňoch 15. – 26. 2. 1930. Thurston aj prostredníctvom odvolávaní sa na vyššie zmienený spis J. Robisona zdôvodňuje, prečo slobodomurári predstavujú akútnu spoločenskú hrozbu a prečo katolícka cirkev odmietla slobodomurárstvo už v roku 1738 prostredníctvom pápeža Klementa XII. (Thurston 1930: 6).

Druhá svetová vojna so sebou priniesla i radikálny nárast antisemitských sprisahaneckých naratívov. Podobne ako v ostatných častiach Európy, i na Slovensku boli *Protokoly* súčasťou antisemitskej propagandy v období tesne pred a počas druhej svetovej vojny. Informácie o nich prenikali zo zahraničia rôznymi cestami, zmienku o nich nachádzame napr. v časopise *Nástup mladej autonomistickej generácie* (Olec 1936: 5), podrobnejšie neskôr v článku *Protokoly a židovský program* z 1. januára 1939, ktorého autorom bol Jozef Magala (1939: 6 – 7). Magala *Protokolmi* obhajuje plán úplnej eliminácie židovskej menšiny na Slovensku v súvislosti s vtedy pripravovaným návrhom zákona o tzv. numerus proportionalis (zásada percentuálneho pomeru) pre Židov na Slovensku. Vo svojej argumentácii v prospech pravdivosti dokumentu naznačuje dôležitú črtu konšpirativistickej rezistencie voči protirečivým dôkazom, podľa ktorej každá snaha o vyvrátenie argumentu je len novým dôkazom o jestvovaní sprisahania:

> „Židovstvo popiera prirodzene ich pravosť...Tieto kriky a toto zúrenie sú len dôkazom toho, že Juda sa cíti byť trafeným do živého, že sa zas podarilo odkryť jeho diabolské plány. I začal poháňať ohováračov pred súd – posledný proces bol v roku 1935 v Ženeve – ktoré pravoty, pravda, Juda vyhral, lebo jemu nemožno nič „dokázať“. Ani evidentnú rituálnu vraždu, ani autorstvo Protokolov. Medzinárodný Žid pri takýchto procesoch spustí strašný alarm, hluk a krik, uvedie do pohybu svoju finančnú a politickú moc, zmobilizuje tajné organizácie, odstráni jemu neprajné osobnosti, a potom sa mu, pravda, nedá nič „dokázať“...Z celého procesu vytvorí sa bájka, legenda, a nikto z gójov nechce byť tak „nevzdelaný“ a „naivný“, že by „ešte v 20. stor. v niečo také“ veril. (Porovnaj hilsneriádu!). Podobne sa má i vec s autenticitou Protokolov. Táto metóda boja dosvedčuje, že len talmudisti môžu byť ich pôvodcami.“ (Magala 1939: 6)

Vzápätí boli *Protokoly* propagované v časopise Hlinkovej gardy *Gardista* (Hargaš 1939). V roku 1939 bol ich text po prvýkrát preložený do slovenského jazyka prostredníctvom Jozefa Bílika-Záhorského, ktorý ako člen Rodobrany patril k radikálnym antisemitom a po jej zákaze sa pridal k fašistom (pravdepodobne pôsobil dokonca ako tajomník Gajdovej fašistickej strany – pozri Sokolovič 2008: 35). V roku 1940 tento preklad propagoval článok Ctibora Pokorného uverejnený v časopise *Gardista* (Pokorný 1940: 7), keďže „Židia svojím mocenským postavením a svojimi propagačnými prostriedkami dosiahli toho, že slovenská verejnosť do nedávna – až na niekoľkých jednotlivcov – o tomto významnom diele alebo nevedela, alebo mala o ňom celkom falošné predstavy. A naša verejnosť nie je ani dnes o tejto otázke

náležite informovaná.“ (Tamže) Autor sa snaží predstaviť *Protokoly* ako unikátny dokument, „mocné ohnivo vo veľkej reťazi židovského ducha. Myšlienky túžby, skúsenosti a snahy mnohých židovských pokolení sú nashromaždené a spracované v tomto veľdiele židovského ducha. [...] Gigantický zápas so svetovým židovstvom ešte trvá, ba práve v terajších časoch vyvrcholuje. V boji je však užitočné a potrebné vedieť cieľ, plán a taktiku nepriateľa. To platí aj tomto geniálnom, strategickom pláne židov na ovládanie sveta.“ (Tamže)

Význam *Protokolov* v antisemitskej propagande v období 2. svetovej vojny dokladá fakt, že dobová tlač opakovane prinášala ďalšie svedectvá o pravdivosti *Protokolov* a o previazanosti nepriateľov štátnej politiky na boľševicko-slobodomurársko-židovské sprisahanie.[7] Vďaka nim bolo možné pomenovať vinníka zodpovedného za problémy modernizujúcej sa spoločnosti čeliacej prudkým sociálnym rozdielom, zmenám v rozdelení spoločenskej moci, v pozícii cirkvi, zmenám hodnôt a neustálym hrozbám vnútropolitických prevratov a medzinárodných vojenských konfliktov. Boli univerzálne použiteľné v boji proti boľševizmu, emancipácii židov, ateizácii, anarchizmu, ale i kapitalizmu, liberalizmu a pod.

Apokalyptické vízie v sprisahaneckých teóriách

Predstavy o globálnom sprisahaní majú veľmi často aj náboženský podtext. Sprisahanecké interpretácie diania (v historickej, súčasnej i budúcej perspektíve) bývajú súčasťou mnohých populárnych eschatológií v rôznych kresťanských denomináciách. Tieto spoločenstvá sa s odvolaním na Zjavenie sv. Jána (Apokalypsa) zvlášť upínajú na historický bod, v ktorom vo svete zavládne na isté obdobie (zvyčajne 1000 rokov) Antikrist a potom bude nasledovať konečný zápas a nastolenie Božieho kráľovstva. Predstavy sa u jednotlivých denominácií rozchádzajú v tom, či v období vlády Antikrista už žijeme alebo ešte len príde, či je možné dátum proroctiev predpovedať, a ktoré konkrétne udalosti sú už dnes znakom blížiaceho sa konca vekov.

Tradícia tohto typu presvedčení a naratívnych schém siaha do dávnej minulosti, no viaceré motívy sledujúce zároveň líniu svetských globálnych sprisahaní sa sformovali v 19. storočí. Tomuto fenoménu sa venuje viacero autorov v súvislosti so špecifickým kontextom milenaristických tradicionalistických hnutí v USA. Americký kulturológ Mark Fenster analyzuje pojem ‚populárnej eschatológie‘, pod ktorou rozumie „texty, ktoré prinášajú dostupný a zrozumiteľný všeobjímajúci naratívny rámec alebo metanaratív, ktorý dokáže masovému publiku vysvetliť minulosť, súčasnosť a budúcnosť“ (Fenster 2008: 198). Tieto eschatológie, silne prítomné v severoamerických konzervatívnych kresťanských kruhoch, majú veľmi často blízko ku konšpiračným teóriám zdieľaným politickou pravicou v šírení militantného patriotizmu, antikomunizmu a obáv z celosvetovej vlády (tamže: 227). Fenster v tejto súvislosti zdôrazňuje: „Tendencia deliť realitu na antitézy dobra a zla a zasadiť tieto antitézy do historického naratívu, ktorý sa usiluje porozumieť prirodzenému prostredníctvom nadprirodzeného, vedie k špecifickému typu kognitívneho chápania a zobrazovania, ktoré štrukturuje interpretácie a chápanie udalostí. [...] Tento spôsob narativizovania histórie, súčasnosti i budúcnosti vedie človeka k vnímaniu sveta ako domény tajných a nebezpečných skupín usilujúcich sa o podkopanie a zničenie kresťanskej viery a hodnôt.“ (Tamže: 228)

Podobne i Michael Barkun (2013) prináša viacero pozoruhodných úvah na tému súvislostí medzi sprisahaneckými teóriami a niektorými typmi náboženských i sekulárnych presvedčení prameniacich v chiliastických ideológiách. Súčasné formy sprisahaneckých teórií vníma v širšom kontexte milenaristických vízií, ktoré nielen čerpajú zo starších náboženských i sekulárnych vzorov, ale ich vzájomnými kombináciami vytvárajú eklektický štýl tzv. *improvizačného milenarizmu*: „Štýl improvizačného milenarizmu je odlišný kvôli svojej nezávislosti na nejakej jednotnej ideologickej tradícii. Jeho predchodcovia – náboženské a sekulárne štýly – pozostávali z variácií alebo odchýliek z nejakého dobre definovaného súboru ideí, založeného buď na posvätných textoch, politických ideológiách alebo filozofických náukach. [...] Oproti tomu improvizačný štýl je charakterizovaný sústavným a zdanlivo náhodným vypožičiavaním... Príťažlivosť týchto koláží leží v domnienke, že poskytujú holistické a zrozumiteľné obrazy sveta. Rozličnosť ich prvkov vytvára očakávanie, že systém presvedčení môže vysvetliť porovnateľne širokú škálu fenoménov, od spirituálneho po vedecký a politický. Kombinácie taktiež tvrdia, že zjavné protiklady a protirečenia môžu byť vyriešené a že základná jednota presahuje zdanlivé rozdielnosti. Takéto presvedčenia môžu prekvitať len v prostredí, v ktorom sú prítomné dve podmienky. Prvou požiadavkou je, že je ľahko dostupné veľké množstvo potenciálneho ma-

teriálu – motívov, ktoré môžu byť zahrnuté do systému presvedčení (túto podmienku v súčasnosti nesmierne uľahčuje jestvovanie internetu – pozn. autorky). Druhou je, že štruktúry jestvujúcich autorít sú dostatočne oslabené tak, aby nové kombinácie ideí mohli byť predkladané a považované za seriózne." (Barkun 2013: 19)

Jedným zo zjednocujúcich prvkov širokej škály náboženských i sekulárnych foriem konšpirativistických presvedčení je pojem „Nového svetového poriadku" (angl. New World Order, skratka NWO), novodobý ekvivalent biblickej apokalypsy. V USA ho výrazne spopularizoval konzervatívny republikánsky politik a predseda siete kresťanského vysielania *Christian Broadcasting Network* Pat Robertson v knihe *New World Order* (Robertson 1991). Nadväzujúc na motívy globálneho sprisahania slobodomurárov, iluminátov a Židov, pôsobiacich v pozadí americkej vrcholnej politiky, Robertson rozvinul tému snáh o vytvorenie globálnej vlády, ktoré riadi sám diabol, aby sa tak naplnili milenaristické apokalyptické predpovede o jeho pôsobení.

Príklad vízie Nového svetového poriadku v náboženskom diskurze na Slovensku

Pojem Nového svetového poriadku sa etabloval aj v slovenských náboženských konšpirativistických diskurzoch. Kým mnohé severoamerické apokalyptické hnutia (predovšetkým protestantského pôvodu) situujú vládu Antikrista do Európy, a to najmä do Ríma, resp. Vatikánu (Fenster 2008: 210), sprisahanecké apokalyptické vízie šírené na slovenských internetových zdrojoch identifikujú ako geografické centrum zla predovšetkým USA a Európsku úniu.

Príkladom kresťanskej podoby konšpirativizmu, ktorá vníma svet ako miesto prebiehajúceho boja síl dobra a zla, je hnutie Magnificat. Svet mariánskych zjavení, ako ho predstavuje zakladateľ hnutia Anton Selecký, je spojený s ohlasovaním stavu ohrozenia diablom a jeho ľudskými spolupracovníkmi. Najucelenejším predstavením Seleckého apokalyptických vízií je jeho kniha *Diaľnica do pekla*, vydaná v roku 2000. V jej úvode sa píše:

> „V zmätku doby, v ktorej dominuje informatika, akoby ľudstvo prežívalo všetky svoje možnosti, stavy a celé svoje dejinné dedičstvo. Mnohí nevieme tento stav dešifrovať ani hodnotiť. Sme z toho zmätení. Pred desiatimi rokmi sme vstúpili do obdobia, ktoré sa pre nás zdalo ‚prechádzkou ružovým sadom'. Skončil sa komunizmus. Boli sme hrdí na svoju ‚nežnú revolúciu'. Obete, utrpenie a modlitby priniesli svoje ovocie. Známy predstaviteľ Mariánskeho kňazského hnutia tiež prišiel na Slovensko. V Šaštíne 12. septembra 1991 tlmočil posolstvo Panny Márie, v ktorom povedala: ‚Nie zásluhou hnutí alebo politikov, ale iba na môj osobný príhovor prišlo toto vaše oslobodenie.' Niekoľko dní predtým na moravskom Velehrade povedala: ‚Dnes žehnám vás, slovanské národy, ktoré mimoriadne milujem a chránim. Stále som bola s vami v rozhodujúcich chvíľach, keď komunizmus odišiel od vás navždy porazený a osobne som intervenovala, aby sa tento prechod uskutočnil bez bratovražedných zápasov, bez prelievania krvi.' Zdalo sa, že všetky hrôzy prenasledovania máme za sebou. Bol to však len koniec ‚Červeného draka', ktorý uvoľnil miesto oveľa horšiemu nebezpečenstvu – ‚Čiernej šelme'. Misiu Panny Márie, ktorá pôsobí vo svete nepretržite už niekoľko desiatok rokov (Mariánske kňazské hnutia – 1975, Medžugorie – 1981) si však všimli skutočne iba tí ‚maličkí', ktorí srdcom pochopili situáciu. Dnes, desať rokov po páde komunizmu, sme vytriezveli aj z demokracie. A tak – vo vstupe do tretieho tisícročia graduje ďalší zápas, proti ktorému bol komunizmus iba ‚základným výcvikom'. Kniha, ktorú držíte v ruke, vznikala práve počas posledných desiatich rokov. Jej snahou je faktograficky zachytiť plazivý, maskovaný, ale i celkom otvorený nástup kultu zla, ktorým chce peklo dostať ľudstvo do svojho područia. Ako povedala Nepoškvrnená Čistota v Litmanovej, ‚prichádza doba, ktorá je už tu. Zostaňte teda ako deti. Úplne slobodní pre Boha' (6. augusta 1995). Ruku na srdce, sme skutočne ‚slobodní pre Boha'? Cirkev, ktorá sa v dejinách vždy ubránila proti útlaku, má dnes neúmerné ťažkosti s rozmachom praktického materializmu, odpadu od Boha, liberalizmu. Svet biznisu, násilia a amorálnosti akoby nenarážal na žiadny odpor. Doba, ktorá je už tu – to je doba, v ktorej prichádza Antikrist so svojou anticirkvou a antiapoštolmi. Kniha Diaľnica do pekla nevznikla ako hypotetická príručka. Zakladá sa na objektívnych informáciách a pravdivých udalostiach. Rozhodne nechce nič vsugerovávať. Jej úlohou je podať obraz reálneho diania na duchovnom poli súčasného ľudstva. Chce svojím skromným pričinením osvetliť súvislosti, ktoré môžu súčasnému psychicky bombardovanému človeku uniknúť." (Selecký 2000: 2 – 3)

Kniha tematickým zameraním i štýlom argumentácie silne pripomína rétoriku amerických milenaristických hnutí[8], pričom okrem tradičných tém sprisahaného židovstva a slobodomurárstva upozorňuje na moderné formy diabolského sprisahania (hnutie New Age, okultné sekty, ale i rocková hudba, heavymetalová subkultúra, jóga a pod.). Typickým prvkom v argumentácii sú priame odkazy na *Apokalypsu,* teda na knihu Zjavenie sv. Jána:

> „Ak sme v kapitolách o slobodomurárstve povedali, že ono dnes predstavuje tú prvú šelmu s desiatimi rohmi, ktorú sv. apoštol Ján videl vystupovať z mora (Zjv 13, 1-10), tak podobne môžeme povedať, že hnutie New Age predstavuje dnes druhú apokalyptickú šelmu, podobnú baránkovi.“ (Selecký 2000: 17)

V podobnom duchu sa nesie i súčasná webová stránka hnutia Magnificat. Mariánske zjavenia, ktoré propaguje, slúžia ako nástroj legitimizácie antiliberálnych konšpirativistických interpretácií diania nielen v politike ale v katolíckej cirkvi. Tradičnou témou je napr. vplyv diabla na „modernizačné“ zmeny súvisiace s II. vatikánskym koncilom:

> „Dňa 31. mája 1965, počas 3. a 4. zasadania II. vatikánskeho koncilu, Panna Mária prikázala Ide: ‚Choď za pápežom Pavlom a povedz mu v mene Matky všetkých národov: ‚Toto je posledné varovanie pred zakončením koncilu. Rímskej cirkvi hrozí rozkol. Vystríhaj svojich kňazov. Nech sa prestanú zaoberať všelijakými škodlivými teóriami o Eucharistii, sviatostiach, náuke viery, kňazstve, manželstve a plánovaní rodiny. Satan, duch nepravdy, sa pokúša pomýliť ich rozličnými názormi modernizmu a zviesť ich. Božské učenie a zákony sú platné pre všetky časy a novo aplikovateľné pre každú dobu.‘“[9]

Na stránke je možné nájsť odkazy na články a komunity, ktoré zdieľajú konšpiračné teórie namierené voči oficiálnym cirkevným inštitúciám a ich predstaviteľom, vrátane súčasného pápeža. Boj proti „systému“ tu teda predstavuje dokonca i boj proti súčasnému vedeniu cirkvi, nadväzujúc na motívy ovládnutia Vatikánu slobodomurármi presadzujúcimi modernizmus, morálny relativizmus a rôzne prejavy ústupkov voči požiadavkám liberálnej spoločnosti. Zdrojmi informácií sú predovšetkým zahraničné internetové zdroje tradicionalistického zamerania.[10]

Stránka hnutia Magnificat je zároveň jednou z mála domén ponúkajúcich slovenský preklad Dolejšího[11] verzie *Protokolov sionských mudrcov* (Helebrandt 1991). Politické spravodajstvo obsahuje sekciu „Nového svetového poriadu“, pričom podtémami tejto sekcie sú „okultizmus“, „slobodomurárstvo“ a „svetovláda“. Kým „okultizmus“ je zastúpený témou nezlučiteľnosti kresťanstva s budhizmom a inými „východnými filozofiami“,[12] „slobodomurárstvo“ reprezentujú témy indikujúce vplyv Židov na elimináciu kladných postojov voči vojnovému slovenskému štátu a upozorňujúce na islamizáciu spoločnosti.

Apokalyptizmus v ultrapravicových antisystémových diskurzoch

V súvislosti s rozmachom alternatívnych internetových stránok propagujúcich sprisahanecké interpretácie diania doma i vo svete sa uvažuje o ich vplyve na radikalizáciu verejnej mienky smerom ku antidemokratických ideológiám. V kontexte Slovenska sa viaceré z nich viažu k tradicionalistickým hodnotám odkazujúc na ideologické dedičstvo vojnového slovenského štátu vrátane jeho symboliky, propagandy a obrazov nepriateľa. Jedným z mnohých takto orientovaných združení je i politicky najúspešnejšia ultrapravicová strana vedená Mariánom Kotlebom (pôvodne vodcom neonacistického združenia Slovenská pospolitosť) Ľudová strana naše Slovensko (ďalej ĽSNS). Agenda popierania holokaustu, propagovania represívneho riešenia „cigánskej“ otázky, snahy o vystúpenie Slovenska z NATO a negatívne postoje voči myšlienke Európskej únie atď. vychádza v ĽSNS z tvrdenia, že slovenský politický systém sa zapredal zahraničiu a ignoruje potreby bežných ľudí.[13] Okrem toho proklamuje návrat k tradičným hodnotám, akými sú láska k národu, tradičné rodové roly a tradičný model rodiny, odpor voči degenerácii detí, ktorú tiež vníma ako dôsledok sprisahania. Vo svojom volebnom programe z roku 2016 strana vyhlasuje:

„Kotleba – Ľudová strana Naše Slovensko nedovolí, aby boli naše deti ohlupované zvrátenosťami v médiách. Nechceme mať degenerovanú spoločnosť, ktorá sa ľahko ovláda tými, čo chcú vládnuť svetu. Nebojíme sa nazývať veci pravými menami.“[14]

Vo svojich propagačných akciách sa strana v súčasnosti snaží zbaviť nálepky neonacizmu a profiluje sa skôr v duchu tradicionalistického populizmu a hlásenia sa k ľudovým formám zbožnosti. (Dňa 27. júna 2017 sa pri príležitosti stého výročia zjavení Panny Márie vo Fatime Kotleba verejne zasvätil Nepoškvrnenému Srdcu Panny Márie v bazilike vo Vranove nad Topľou. Do textu zasvätenia, ktoré jeho prívrženci zdieľali na sociálnych sieťach,

zahrnul „politickú stranu, všetkých poslancov, asistentov, voličov, sympatizantov, súčasných i budúcich a celé Slovensko“.[15]) Nečakaná úspešnosť tejto strany vo voľbách v roku 2016, kedy dosiahla 8% podporu voličov, viedla k otázkam, aký je vlastne svetonázorový profil Kotlebových voličov. Pozornosť médií vzbudila skutočnosť, že medzi volebnými podporovateľmi ĽSNS sa objavili práve stúpenci hnutia Magnificat, čo A. Selecký zdôvodnil aj zdieľaním obrazu spoločného nepriateľa, ktorým je Európska únia.[16]

Medzi ultrapravicové varianty apokalyptizmu patria konšpirativistické interpretácie, aké už roky sprostredkúva internetová doména prop.sk (dnes už aktívna na protiprudu.org). Okrem alternatívneho spravodajstva ponúka priestor na diskusie a distribúciu antisystémovej, antisemitskej a rasistickej literatúry vrátane *Protokolov sionských mudrcov*. Tu je ukážka príspevku v diskusii na tému NWO z roku 2006:

> **RE: Nový svetový poriadok**
> <Scipio> 01.03.2006 13:49 Skoro neobmedzeným pánom sveta je Rothschild and comp. Jeho cieľom je vytvoriť z ľudstva beztvarú masu bez príslušenstva k rase, národu, štátu, vierovyznaniu či rodine, aby nebolo bázy, na ktorej by sa ľudia mohli proti nemu a jeho Iluminátom (najvyššie stupne slobodomurárov) zjednotiť. Takže nás čaká zničenie rás, národov, národných štátov, vierovyznaní a normálneho typu rodín. Začali pre istotu s bielou európskou rasou, keďže tá je najsilnejšia, najinteligentnejšia a najbohatšia (ročne ubúda cca 1,2 % príslušníkov európskej rasy) a dokázala im už viackrát skrížiť plány. Tentokrát sú na dobrej ceste k úplnému víťazstvu a totálnemu NWO. Myslím si, že sa už splneniu ich cieľov nedá zabrániť – jedine ak by sa začali medzi sebou biť skôr ako nás úplne zničia, ale na to sa nedá spoliehať.[17]

Profetické texty očakávajúce príchod Nového svetového poriadku slovenské konšpiračné webové stránky sledujú v podobnom duchu ako milenaristické náboženské organizácie príchod apokalypsy. Dňa 13. mája 2013 webstránka protiprudu.org priniesla článok s názvom *Globálnou revolúciou k NWO. O štyri roky začne globálna revolúcia, aby mohol vzniknúť nový Svetový poriadok, o ktorý sa snažia temné sily už dnes*, v ktorom autor predpovedal nástup Nového svetového poriadku v horizonte štyroch rokov:

> „Mágia čísiel existuje, či chceme alebo nechceme a hoci sto rokov znamená dosť, medzi rokom 1913 a 2013 možno nájsť isté paralely. Zvlášť preto, že ide o začiatok storočia. Pred sto rokmi ľudia o existencii Sovietskeho zväzu ani netušili a ani na to nemysleli, práve naopak, Ruské impérium kvitlo jedna radosť. Na Balkáne v tej dobe existovali lokálne konflikty, ale veľmoci do nich nezasahovali... Ak sa dnes pozeráme po sto rokoch na Balkán, tam vojská NATO už všetko vyriešili pred štrnástimi rokmi. Samozrejme beštiálne, krvavo a surovo. Ohnisko sa teda presunulo na Blízky Východ, kde to začalo Líbyou... Konflikt sa rozhorel v Sýrii, o ktorej “demokratická tlač“ píše, že proti vláde bojujú povstalci. Každý pritom vie, že ide o najatých žoldnierov. Predpríprava na Irán sa už začala, americký prezident bol zvolený znova len a len preto, lebo súhlasil s jastrabmi v americkom Kongrese. Detonátor ďalšej vojny je teda všeobecne známy... V Európe sa začnú rozhorievať lokálne konflikty, ktoré bude treba riešiť z pozície globálneho Svetového poriadku. V Pekingu zasadne už nie všečínske, ale všesvetové zhromaždenie, ktoré nastolí globálnu vládu. Obete na Blízkom Východe budú veľké, čo spôsobí aj koniec štátu Izrael, jeho občania sa opäť rozpŕchnu po celom svete, aby všade dohliadali na nový Svetový poriadok, s čínskym požehnaním... Kde sa ocitne Slovensko? Skončí ako jedna z najchudobnejších krajín, teda región, ktorý si medzitým spľundroval svoje hory a lesy, nadnárodné spoločnosti ovládli jeho vodné zdroje. Slovensko sa vráti do deväťnásteho storočia, ale už bez pracovitého vidieka, ktorý zmení svoju tvár. Ovládnu ho rezervácie s rómskym etnikom a drogovou závislosťou, stane sa pomaly vymierajúcim regiónom, ako aj niektoré ďalšie a naplní sa slogan Rímskeho klubu: Najväčšou rakovinou ľudstva, je ľudstvo samo. Možno tento neradostný scenár zmeniť, iste, možno, ale na to treba skutočných ľudí. A takých už niet. Degenerácia Európy pokročila po páde železnej opony, namiesto toho, aby rozkvitla, upadla. Pokus o Štvrtú ríšu, či o nový Rím nevyšiel. Naplnilo sa svedectvo evanjelia sv. Jána, ktorý sa zachránil pred prenasledovaním kresťanov Nerom a v liste svojim zvestoval: Príďte ku mne, ja vám poviem čo bude POTOM.“ (Clementis 2013)

Stránka je platformou na obhajoby „prirodzeného“ práva na boj za ochranu bielej rasy proti Židom a globalizmu, ktorý preberá texty z rôznych zahraničných neonacistických a rasistických stránok. Príkladom môže byť

úryvok zo slovenskej verzie článku Donalda Thoresena *Biela rasa ako globálny proletariát*:

> „Biele zdroje sú vyčerpané, biela kultúra je úplne znehodnotená, biele krajiny sú zaplavené nebielymi a každý otvorený (a postupne aj tichý) biely odpor k židovskému globalizmu je hanobený ako ‚supremacistický' pričom je ‚survivalistický', iracionálny, pričom je odôvodnený, a patologický, pričom je zdravý a prirodzený. Dokonca aj medzi belochmi sú obhajcovia bielych takmer vždy predmetom posmechu napriek ich statočnému úsiliu o ochranu pred tým, čo pri súčasných tendenciách bude desivou budúcnosťou. To, že toto platí pre všetky biele krajiny, je tým, čo umožňuje chápať bielych ako globálny proletariát. Belosi po celom svete sú našimi nepriateľmi vnímaní ako jednotný politický blok. Taliansko je rovnakým cieľom židovského globalizmu, ako Nemecko, USA či Austrália." (Thoresen 2016)

Obr. 1: Status komunity „Vzbura proti modernému svetu" vyjadrujúci degeneráciu mladých mužov za 70 rokov. (Facebook.com [online] 19. 7. 2016. Dostupné z: <https://www.facebook.com/vzburaprotimodernemusvetu/photos/a.133530770390771.1073741828-.133099733767208/162304794180035/?type=3&theater>). Vľavo je obrázok príslušníka nacistickej mládežníckej organizácie Hitlerjugend (na chlapcovej košeli je na rozdiel od originálnej fotografie zmazaný odznak s hákovým krížom. Obrázok vpravo predstavuje obézneho mladíka nesúceho dúhovú vlajku ako symbol LGBTQ komunity. Tento internetový mém je medzinárodne zdieľaný v rôznych antisystémových komunitách (napr. Returnofkings.com), obľúbená je najmä vo sférach extrémnej pravice (napr. na stránkach Johna de Nugenta, známeho svojím verejným hlásením sa k neonacizmu).

Antisystémové internetové stránky a komunity na sociálnych sieťach často odkazujú na ideologicky príbuzné informačné zdroje. Vzájomná propagácia poukazuje napr. na kontakty medzi stúpencami tradičného predkoncilového katolicizmu (napr. „Dielňa sv. Jozefa" na http://dielnasj.blogspot.sk/), sympatizantmi „mučeníka" Jozefa Tisu (jozeftiso.sk), stránkami a komunitami neonacistického, resp. rasistického razenia (jednou z najstarších je už zmienená doména protiprudu.org., výrazne neonacistická je facebooková komunita „Čierny lovec"), s internetovými komunitami stúpencov slovanského nacionalizmu („Slovania") či antiestablišmentovej komunity šíriacej ultrapravicové mémy „Vzbura proti modernému svetu".

„Vzbura voči modernému svetu" – internetové mémy ako vizuálne formy antisystémovej revolty

Zaujímavou opakujúcou sa črtou antisystémovej sprisahaneckej argumentácie, ktorá tiež čiastočne nadväzuje na apokalyptickú víziu budúcnosti ľudstva a preniká i do sloganov slovenských ultrapravicových organizácií, je myšlienka ochrany zanikajúceho sveta tradičného, „prirodzeného" životného štýlu. Jeho atribútmi sú spojenie s prírodou, fyzická dokonalosť, sila a krása, morálna čistota, estetika v každodennom bytí. Tento typ tradicionalistickej nostalgie predstavuje napr. verejná facebooková komunita „Vzbura proti modernému svetu",[18] ktorá nepropaguje svoje názory primárne prostredníctvom textov, ale zdieľa predovšetkým vizuálno-textové alebo rýdzo vizuálne formy, internetové mémy.

Internetové mémy sú vo všeobecnosti motívy virálne sa šíriace internetom (Konzack 2014).[19] Môžu mať zvukovú, obrazovú, audiovizuálnu či textovú formu (prípadne ich kombináciu), môžu byť šírené ako videoklip či počítačová hra, pričom počas procesu šírenia často dochádza k variáciám obsahu. Internetové mémy sú dnes šírené veľmi často práve ako skratkovité vyjadrenia ideí vyjadrujúcich skupinové postoje (často v rámci konkrétnych subkultúr). Na vysoký potenciál internetových

mémov ovplyvňovať verejnú mienku poukazujú viaceré štúdie i komentáre, a to napr. v súvislosti s ich uplatnením v predvolebných kampaniach v USA.[20] Heidi E. Huntington k nim pristupuje ako k formám vizuálnej rétoriky a naznačuje ich funkciu podvratnej komunikačnej formy v participatívnej mediálnej kultúre v zmysle prispôsobovania sa alebo rezistencie voči dominantným mediálnym informáciám (Huntington 2013). Nadväzujú tak na funkciu karikatúr, ktoré rovnako participujú na kolektívne zdieľanej vizuálnej symbolike podľa potreby dopĺňanej textovými odkazmi. Podobne ako pri interpretovaní symbolov v karikatúrach, aj pri intepretáciách internetových mémov je potrebné byť oboznámený so zaužívanými významami kultúrnych zdrojov tejto symboliky.

Mémy zdieľané komunitou „Vzbura proti modernému svetu" sa opäť zameriavajú na dichotómiu ideálneho sveta a sveta „degenerovaného", smerujúceho k všeobecnému úpadku. Súčasťou obrazov ideálneho sveta je panenská príroda, tradičná kultúra vrátane jasne odlíšených rodových rolí (kým u mužov je zdôrazňovaná fyzická sila a pripravenosť na boj, u žien zase fyzická krása). Komunita na svojom profile priamo odkazuje na internetové zdroje propagujúce etnickú či rasovú homogenitu (ako napr. na facebookovú komunitu „The Beauty of European Girls & Women"), ktoré zároveň kritizujú systémom riadenú dekadenciu súčasnej západnej spoločnosti podporujúcej homosexuálne zväzky, nezdravý životný štýl a konzum, a to s viac – či menej nápadnými odkazmi na neonacistické a neofašistické symboly (obr. 1).

Titulný obrázok komunity „Vzbura proti modernému svetu" sa tiež sústreďuje na dominantnú myšlienku dekadencie moderného človeka: evolúcia dosahuje svoj vrchol v mužnom antickom bojovníkovi, ktorý sa však v ďalšom vývoji mení na zhrbenú postavu sediacu za notebookom a následne na ovcu (obr. 2). Téma ideálu spartských či vikingských bojovníkov je prítomná vo viacerých vizualizáciách zdieľaných touto komunitou, čo je opäť symbolika typická pre viaceré autoritatívne ideologické systémy.[21]

Okrem uvedených symbolov je neprehliadnuteľným prvkom vizuálnych mémov antisystémovej agendy odkazovanie na folklór. Na účely propagácie svojich postojov komunita „Vzbura proti modenému systému" zdieľa okrem obrázkov tradičných krojov, architektúry či remesiel napr. i trailer k dokumentárnemu filmu Cooltúra M. Rema, kde zberateľ prejavov tradičnej ľudovej kultúry a aktivista Ján Lazorík z Krivian hovorí:

> „Raz príde doba, keď sa vynoríme z tohto šialenstva, ktoré nám teraz vzbĺklo v hlavách a budeme sa za seba nesmierne hanbiť. Budeme sa prepadávať od hanby, keď si spomenieme, na čo sme sa pozerali, čo sme čítali a čo sme počúvali. Ako sme dovolili, aby nás pár šikovných zvrhlíkov dostalo k novinám, časopisom a televíziám, ktoré sú žumpou plnou zvratkov a výkalov. Nebudeme chá-

Obr. 2: Titulný obrázok facebookovej komunity „Vzbura proti modernému svetu". Facebook.com [online] 9.1.2017 [cit. 5. 8. 2017]. Dostupné z: <https://www.facebook.com/vzburaprotimodernemusvetu/?fref=ts>. Opäť sa jedná o medzinárodne zdieľaný internetový mém obľúbený na pravicovo orientovaných stránkach (napr. Traditionalright.com [online] 9. 10. 2013 [cit. 8. 8. 2017]. Dostupné z <https://www.traditionalright.com/wp-content/uploads/2013/09/Revolt-against-the-modern-world-devolution.png>)

pať, ako bolo možné profitovať na chorobách a nešťastí našich blížnych. Nebudeme schopní vysvetliť našim deťom a vnukom, ako sme to dopustili. Budeme sa snažiť nemyslieť na to, akých blbcov a hlupane sme považovali za celebrity. Budeme sa hanbiť za dobu, kedy boli denne na prvých stránkach našich magazínov nagélovaní pajáci a usmievavé opice, ktoré neznášali väčšie série orgazmu s tým istým partnerom, ale menili partnerov. A o tom číta náš národ. Budeme hovoriť, že na vine boli vtedy oni, akýsi neurčití oni, a tí budú medzi nami a budú ukazovať prstom na niekoho neexistujúceho. Ale my sme spolupáchatelia toho hnusu, nie iba tí, čo to píšu, vydávajú a vysielajú. My s nimi ochotne kolaborujeme tým, že to pozerám, počúvame, čítame a kupujeme. Iba toľko vám chcem povedať, respektíve nie chcem, ale musel som, lebo už mi praskne hlava od toho mlčania."[22]

Táto komunita niekedy odkazuje na zahraničné stránky orientované na reprodukovanie nacistických symbolov v móde, hudbe a pod., no šíri predovšetkým tvorbu autorov vytvárajúcich pôsobivé internetové „intelektuálne mémy", teda spojenie esteticky príťažlivého obrázku s citátom vyjadrujúcim nejaké posolstvo (napr. mémy populárneho autora, ktorý vystupuje pod menom „Wrath of Gnon", „existuje len na sociálnych sieťach" a svojou tvorbou napĺňa slogan „Revolt Against the Modern World").[23]

Myšlienka fyzickej degenerácie v súvislosti s urbanizáciou života a odcudzenia sa prírode bola známa v antiliberálnej a antisemitskej rétorike už v 19. storočí. Vtedy si ju osvojili i vznikajúce rasistické hnutia, ktoré odmietali etnické miešanie a hlásali teórie o fyzickej degenerovanosti miešancov Židov s nežidmi (Steinweis 2008:

Obr. 3: Propagácia ideálu muža-bojovníka (spartského alebo vikingského). Mém zdieľaný facebookovou komunitou „Vzbura proti modernému svetu". Facebook.com [online] 28.8.2016 [cit. 8. 8. 2017]. Dostupné z: <https://www.facebook.com/irondawn/photos/a.1679508938999293.1073741828.1679496742333846/1685187975098056/?type=3&theater>. Prevzaté z Norskk.com, internetovej stránky hnutia propagujúceho tradičný spôsob života vikingských bojovníkov. Hodnoty, ktoré hnutie vyznáva, sú zamerané na súlad s divokou prírodou, podporovanie mužnosti, odmietanie rodovej neutrality a feminizácie spoločnosti, kresťanstva i islamu. Viac o tom na <https://norskk.com/values>

123 – 124). Heslo „Vzbura proti modernému svetu“ je prítomná napr. aj v tvorbe ezotericky orientovaného filozofa a maliara Giulia Evolu (1898 – 1974), ktorý svoje postoje formuloval v knihe *Rivolta contro il mondo moderno* [Vzbura proti modernému svetu] (1934). Evola bol v službách talianskeho fašizmu a v tejto línii pokračoval aj po skončení druhej svetovej vojny. Stal sa inšpiráciou pre súčasné neofašistické prúdy, ktoré napodobňujú jeho estetický štýl spájajúci tradicionalizmus s rasistickým vnímaním sveta (Ferraresi 2012: 43 – 50).

Šírenie ultrapravicových tradicionalistických vizuálnych mémov s témou hrozby fyzickej a kultúrnej degenerácie a sprisahaneckým kontextom majú vo svojej náplni i iné slovenské komunity na Facebooku, viď obr. 4).[24] V uvedených komunitách, ktorým dominuje predovšetkým myšlienka obrany bielej rasy pred degeneráciou a zánikom, je sprisahanecká interpretácia diania implicitne prítomná narážkami na obviňovanie liberálneho systému ako príčiny pochmúrnej súčasnosti a katastrofickej budúcnosti.

Záver

Antisystémové informačné zdroje fungujúce na slovenských internetových stránkach predstavujú neuveriteľne pestrú koláž ideológií, ktoré však spája silne polarizovaný obraz spoločnosti, v ktorom strana „dobra“ v súčasnosti predstavuje vylučovanú a sankcionovanú zložku. Pri vzájomnej komunikácii sú vylučované komunity bojujúce proti západnej liberálnej demokracii ochotné ignorovať vzájomné rozdiely, zjednotené bojom proti spoločnému nepriateľovi. Môžeme tak pozorovať zdanlivo nepochopiteľné situácie, keď bývalý antikomunistický kresťanský disident považuje komunizmus za prijateľ-

Obr. 4: Internetový mém zdieľaný facebookovou komunitou „Čierny lovec“. Facebook.com [online] 31. 5. 2017 [cit. 31. 7. 2017]. Dostupné z: <https://www.facebook.com/220700168382341/photos/a.222543594864665.1073741828.220700168382341/300019917117032/?type=3&theater>

nejší režim ako liberálnu demokraciu, a nadväzuje názorovú koalíciu s neonacistami i odporcami súčasného pápeža. Prípadne ako sa na rasistickej stránke vzájomne podporujú ku spolupráci stúpenci neopohanstva, tradičného kresťanstva i ateizmu či ako sa dokáže politicky neutrálna estetika „prirodzenosti" v podobe obrazov tradičnej kultúry či panenskej prírody napojiť na ideológiu neofašizmu. Konšpiračné teórie v tomto smere predstavujú kompatibilný naratívny rámec, ktorý nepriateľa robí priamo zodpovedným za úpadok spoločnosti a blížiacu sa katastrofu. Apokalyptická vízia blížiaceho sa Nového svetového poriadku, myšlienka fyzickej degenerácie a celkovej morálnej dekadencie súčasného systému a výzva na boj proti nemu takto spája sekulárne i náboženské formy antisystémového diskurzu. Vnímanie spoločných nepriateľov (v uvádzaných prípadoch nimi sú Židia, slobodomurári, Európska únia, inštitúcie podporujúce homosexuálov, rodovú rovnosť a multikulturalizmus) umožňuje vytvárať názorové aliancie a podporovať sa v predstave organizovaného, plánovaného nebezpečenstva hroziaceho zo strany súčasného politického systému. Apelácie na blízkosť nevyhnutného stretu síl „dobra" a „zla", boja, ktorému predchádza doba hlbokého spoločenského úpadku, zároveň vystupuje vo vyhláseniach predstaviteľov daných subkultúr ako motivačná stratégia pre nábor a aktivizáciu svojich stúpencov. Z naratívneho hľadiska sú dôležitým komponentom populárne a historicky osvedčené motívy sprisahania Židov, slobodomurárov a iluminátov, ktoré sa v zmysle Barkunovho princípu improvizačného milenarizmu voľne prelínajú s biblickými textami i aktuálnymi témami spoločenského diania.

Konšpiračné teórie nie sú novým fenoménom, no technologická podpora možností cieleného vyhľadávania a okamžitého masového zdieľania rôznorodých typov informácií (textových, obrazových, zvukových) pre neštandardné, stigmatizované a tabuizované názory, vytvára optimálne možnosti pre ich šírenie. Názory, ktoré by mohli byť komunitou, v ktorej človek fyzicky žije, z rôznych dôvodov nepovšimnuté alebo i odsúdené, vo virtuálnej sieti majú šancu nájsť podporu a teda i punc oprávnenosti. Medzinárodne zdieľané naratívy, obrazy i argumentačné stratégie tvoria základ alternatívneho spravodajstva na Slovensku. Sledované webové stránky a komunity sociálnych sietí odkazujú na svoje zahraničné zdroje, najmä v prípade protiprudu.org tvoria veľkú časť obsahov preklady textov zahraničných ultrapravicových webových stránok. Nový fenomén sociálnych sietí a internetových mémov navyše umožňuje aktívne šíriť vizualizované heslá a posolstvá vo forme, ktorá nemusí prvoplánovo poukazovať na konkrétnu ideológiu, ale môže ísť, naopak, v súlade so široko akceptovanými a pozitívne vnímanými postojmi (ľudové tradície, láska k prírode a pod.).

Príspevok bol podporený prostredníctvom grantovej agentúry MŠVVaŠ SR a SAV VEGA č. 2/0022/17: *Vojnový slovenský štát a holokaust v aktuálnom spoločenskom diskurze. (Etnologický pohľad)*. Zároveň je výstupom COST Action CA15101 Comparative Analysis of Conspiracy Theories (COMPACT).

POZNÁMKY:

1. Šírenie dezinformácií ohrozujúcich stabilitu a bezpečnosť krajín Európskej únie prostredníctvom internetu podnietilo prijatie uznesenia Európskeho parlamentu o strategickej komunikácii EÚ s cieľom bojovať s propagandou tretích strán zameranou proti Únii (2016/2030(INI)) dňa 10. októbra 2016. V dôsledku prijatia tohto uznesenia vznikajú rôzne štátne, mimovládne i vedecké projekty zamerané na analýzy dezinformačných webov šíriacich z veľkej časti práve konšpiračné teórie. Na Slovensku existuje viacero iniciatív snažiacich sa zamedziť internetovému typu šírenia dezinformácií podporených aj zo strany Európskej únie. Príkladom je kampaň „Proti nenávisti", ktorá vznikla aktivitou združenia Ľudia proti rasizmu v rámci projektu „Efektívne monitorovanie, odhaľovanie a objasňovanie prejavov násilného extrémizmu v kyberpriestore". Projekt je spolufinancovaný z prostriedkov Európskej únie v rámci programu Európskej komisie „Predchádzanie a boj proti trestnej činnosti" (viac informácií na doméne *Protinenavisti.sk*).
2. Pojem „konšpiračná kultúra" spopularizoval napr. Peter Knight (2000), ktorý upozorňuje na široké uplatnenie konšpiračných teórií v súčasnej kultúre. Nie sú vyhradené len pre okrajové politické subkultúry, ale stali sa súčasťou každodenných úvah veľkej časti verejnosti, uplatňujú sa v rámci produktov zábavného priemyslu, literárneho umenia a pod., pričom škála postojov k nim kolíše medzi pevným ideologickým presvedčením a nekonečným sebaironizujúcim spochybňovaním (Knight 2000: 243).
3. Príkladov reálnych sprisahaní je nepreberné množstvo, sprisahanecké korene mali de facto mnohé významné revolúcie vrátane Francúzskej revolúcie v roku 1789 či boľševického prevratu v Rusku v roku 1917. Známe sprisahania prebiehali aj na území Slovenska, či už v rámci odboja proti Habsburgovcom v 17. a 18. storočí (Vešelényho sprisahanie, stavovské povstania sedmohradských kniežat atď.), myšlienky francúzskej revolúcie podnietili Martinovičovo sprisahanie (známe aj ako sprisahanie uhorských jakobínov) od-

halené r. 1794, atď. V nedávnej histórii sa medzi príklady reálnych sprisahaní rátajú i prípady zneužívania orgánov štátnej moci, ktoré sa podarilo odhaliť vďaka investigatívnej žurnalistike – v USA je to napr. známa kauza *Watergate* (škandál, ktorý prepukol v roku 1972 po odhalení dôkazov o nainštalovaní odpočúvacích zariadení v centrále Demokratickej strany riadenom republikánmi s vedomým prezidenta Nixona), kauza *Iran-contras* (v roku 1986 bolo odhalené utajované pozadie finančnej podpory nikaragujských povstalcov členmi administratívy Ronalda Reagana prostredníctvom peňazí z predaja zbraní Iránu) a i.

4. Výskum internetom šírených informácií (v tomto prípade fám a konšpiračných teórií) replikujúcich tému holokaustu je v rokoch 2017 – 2020 uskutočňovaný na Ústave etnológie SAV v rámci projektu VEGA č. 2/0022/17: Vojnový slovenský štát a holokaust v aktuálnom spoločenskom diskurze. (Etnologický pohľad).
5. Viď napr. obvinenia namierené proti kresťanom a Židom šírené v antickom Ríme (Ellis 1983), obvinenia voči cudzincom, inovercom, kacírom a pod. v 14. – 18. storočí na európskom Západe popisuje francúzsky historik Jean Delumeau (1997).
6. Jezuita H. Thurston (1856 – 1939) sa vo svojich prácach okrem iného venoval liturgike (t. j. náuke o liturgii, bohoslužobných úkonoch, obradoch a poriadku), histórii, ale aj špiritizmu a iným para normálnym javom (Heimann 2009).
7. Napr. články Židoboľševizmus v pravom svetle (*Gardista,* 24. 6. 1939, s. 5), Básnik Heine a židovská svetovláda (*Náš boj,* 15. 10. 1944, s. 10 – 12), Spútaná súdnosť – židovský úspech (*Náš boj,* 7. 1. 1945, s. 3).
8. Selecký v texte priamo cituje prednášku amerického kazateľa Jima McCoya z jeho návštevy Prahy v roku 1991, vydávajúceho sa za niekdajšieho člena čarodejníckej sekty propagujúcej okultizmus a New Age medzi členmi OSN (Selecký 2000: 29 – 36).
9. „Amsterdam: 31 máj 1965 – závažné posolstvo Panny Márie.“ *Magnificat Slovakia* [online] 31. 5. 2013 [cit. 18. 7. 2017]. Dostupné z: <http://www.magnificat.sk/amsterdam-31-maj-1965-zavaznezjavenie-panny-marie/>.
10. Stránka zdieľa napr. video pod názvom „Muž, ktorý prekážal“, na ktorom kňaz p. Santiago Martín počas homílie vysvetľuje, prečo došlo k odstúpeniu pápeža Benedikta XVI. Dôvodom mala byť nie fyzická únava, ale útoky jeho nepriateľov zvonku i zvnútra, ktorí ho (najmä prostredníctvom obvinení kňazov z pedofílie) donútili povedať, že v úrade končí. Celý proces vníma opäť ako boj dobra a zla, pričom práve popieranie tohto princípu je nástrojom sprisahancov. „Tu je naprogramovaný plán úmyselne proti Cirkvi.“ Súčasná „diktatúra relativizmu“ bráni jednoznačne označiť niečo ako „dobro“ alebo „zlo“. Zdroj: Muž, který překážel – demise Benedikta XVI. *YouTube* [online] 7. 5. 2013 [cit. 30. 6. 2017]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=nNGLrjo7j8c&feature=youtu.be>.
11. Miroslav Dolejší (1931 – 2001) bol český politický väzeň z čias socializmu, po prevrate v roku 1989 sa stal známym aj vďaka šíreniu extrémistických a antisemitských myšlienok. Pod pseudonymami Robert Helebrandt a Alexander Martin Savel publikoval slovenské a české znenie *Protokolov sionských mudrcov*. Jeho *Analýza událostí 17. listopadu a změn ve východní Evropě v roce 1989* (1990) interpretovala „zamatovú revolúciu“ ako vopred pripravovaný akt sprisahancov z radov komunistov, židov a slobodomurárov.
12. „Guru alebo Ježiš.“ *Magnificat Slovakia* [online] 10. 7. 2016 [3. 6. 2017]. Dostupné z: <http://www.magnificat.sk/guru-alebo-jezis/>.
13. Heslo ĽSNS uvedené v titulku ich internetovej stránky hneď pod názvom strany znie „Odvahou proti systému!“
14. *Volebný program politickej strany Kotleba – Ľudová strana naše Slovensko.* [cit. 1. 6. 2017]. Dostupné z <http://www.naseslovensko.net/wp-content/uploads/2015/01/Volebn%C3%BD-program-2016.pdf>.
15. „Kotleba zasvätil v kostole seba aj Slovensko. Verejnosť na nohách. Odpoveď katolíckej cirkvi.“ *Topky.sk* [online] [cit. 29. 6. 2017]. Dostupné z: <http://www.topky.sk/cl/100535/1639779/Kotleba-zasvatil-v-kostole-seba-aj-Slovensko--Verejnost-na-nohach--Odpoved-katolickej-cirkvi>.
16. „Aktualizované: Oznam, Napísali ste nám (vyberáme): „Reakcia na preferencie strany Kotleba – ĽSNS, Protesty proti odoberaniu detí, Kult Kristovej Krvi v Košiciach.“ *Magnificat Slovakia* [online] 7. 1. 2016 [cit. 31. 5. 2017]. Dostupné z: <http://www.magnificat.sk/napisali-ste-nam-vyberame-reakcia-na-preferencie-strany-kotleba-lsns-protesty-proti-odoberaniu-deti-kult-kristovej-krvi-v-kosiciach/>.
17. Diskusia na *Prop.sk* [online] 1. 3. 2006 [cit. 31. 5. 2006]. Dostupné z: <http://www.prop.sk/diskusia/index.php?subpage=forum&s=-posts&f=1&t=352>.
18. Ku 16. 8. 2017 bol počet sledovateľov tohto profilu 643. Zdroj: *Facebook.com* [online] [cit. 16. 8. 2017]. Dostupné z: <https://www.facebook.com/vzburaprotimodernemusvetu/?fref=ts>.
19. Termín „mém“ pochádza z popularizačného diela evolučného biológa Richarda Dawkinsa z roku 1976 *The Selfish Gene*, kde sa okrem teórie génu ako hlavného činiteľa prírodného výberu autor pokúšal prirovnať spôsob šírenia informácií, presvedčení či typu správania (jednotkami sú práve „mémy“) v spoločnosti ku replikovaniu génov v organizmoch. V 80. rokoch dokonca vznikla pod vplyvom tejto knihy disciplína nazvaná „memetika“, ktorá sa pokúšala vytvárať evolučné modely šírenia mémov ako jednotiek kultúrnych informácií.
20. Internetové mémy ako faktor ovplyvňujúci prezidentské voľby v USA sa stali témou politických komentárov i odborných štúdií tak v súvislosti so zvolením Baracka Obamu v roku 2012 ako aj Donalda Trumpa v roku 2016 (pozri komentáre Philips – Miltner 2012; Beckwith 2014, vedecké príspevky Huntington 2013; Tay 2014; Heiskanen 2017).
21. Ideál antického, špecificky spartského bojovníka ako vzoru pre vojenský dril pri výchove sa uplatňoval už v militaristicky orientovanom Prusku, predovšetkým v prostredí pruských škôl pre vojenských kadetov v 19. storočí (Roche 2012a). Bol však veľmi populárny i v nacistickom Nemecku, kde sa pozornosť vtedajších ideológov sústredila aj na sparťanskú selekciu novorodencov, čo podporovalo nacistický ideál rasovej evolúcie (Roche 2012b).
22. *Cooltúra* [dokumentárny film], réžia: M. Remo, 2016. Ukážka dostupná i online *Miroremo.sk* [online] [cit. 3. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.miroremo.sk/filmy/cooltura/>.
23. Pozri „Interview With Wrath Of Gnon.“ *Amerika* [online] 23. 2. 2017 [cit. 25. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.amerika.org/tag/wrath-of-gnon/>.
24. Napr. komunita „Čierny lovec“, ktorá mala ku 1. 9. 2017 553 sledovateľov a ktorej titulná fotka nesie názov „national socialism in the 21st century“. Zdroj: *Facebook.com* [online] [cit. 31.7.2017]. Dostupné z: <https://www.facebook.com/%C4%8Cierny-lovec-220700168382341/?fref=ts>.

LITERATÚRA:

Bahna, Vladimír 2015: Kognitívny a evolučný kontext šírenia konšpiračných teórií. *Slovenský národopis* 63, s. 195 – 205.

Barkun, Michael 2013: *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America (Comparative Studies in Religion and Society)*. University of California Press [Kindle Edition].

Barruel, Augustin 1797: *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*. Edinburgh.

Beckwith, Ryan T. 2012: „Obama: The first meme president." *Mercury News* [online] 24. 10. [cit. 7. 10. 2017]. Dostupné z: <http://www.mercurynews.com/2012/10/23/obama-the-first-meme-president/>.

Butter, Michael – Knight, Peter 2016: Combler le grand fossé: Recherches sur les théories du complot pour le 21e siècle. In: Campion-Vincent, Véronique – Renard, Jean-Bruno (eds.): *Diogène*, *239 (Les théories du complot aujourd'hui*). Paris: PUF, s. 2–21.

Campion-Vincent, Véronique 1990: Viper-Release Stories: A Contemporary French Legend. In: Bennett, Gillian – Smith, Paul (eds.): *A Nest of Vipers. Perspectives on Contemporary Legend*. Vol. V. Sheffield: Sheffield Academic Press, s. 11–40.

Delumeau, Jean 1997 (1978): *Strach na Západě ve 14.–18. století I.* Praha: Argo.

Dolejší, Miroslav 1990: *Analýza 17. listopadu a změn ve Východní Evropě v roce 1989* [online] [cit. 5. 8. 2017]. Dostupné z: <http://analyza.wz.cz>.

Ellis, Bill 1983: De Legendis Urbis. Modern Legends in Ancient Rome. *Journal of American Folklore* 96, č. 380, s. 200 – 208.

Fenster, Mark 2008: *Conspiracy. Secrecy and power in American Culture. Revised and Updated Edition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ferraresi, Franco 2012: *Threats to Democracy: The Radical Right in Italy after the War*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Festinger, Leon – Cartwright, Dorwin et al. 1948: A Study of Rumor: Its Origin and Spread. *Human Relations* 1, č. 4, s. 464-485.

Franks Bradley – Bangerter, Adrian – Bauer, Martin W. 2013: Conspiracy theories as quasi-religious mentality: an integrated account from cognitive science, social representations theory, and frame theory. *Frontiers in Psychology* 4, č. 424, s. 1 – 12. DOI: 10.3389/fpsyg.2013.00424.

Giry, Julien 2017: A Specific Spocial Function of Rumors and Conspiracy Theories: Strenghthening Community´s Ties in Troubled Times. A Multilevel Analysis. *Slovenský národopis* 65, s. 187–202.

Hargaš, Ľudovít 1939: Tajná židovská svetovláda. *Gardista* 12, 22. 4., s. 8.

Heiskanen, Benita 2017: „Meme-ing Electoral Participation." *European Journal of American Studies* [online] [cit. 16. 10. 2017]. Dostupné z: <http://ejas.revues.org/12158>. DOI: 10.4000/ejas.12158>.

Hellinger, Daniel 2003: Paranoia, Conspiracy, and Hegemony in American Politics. In: West, Harry G. – Sanders, Todd (eds.): *Transparency and Conspiracy. Ethnographies of Suspicion in the New World Order*. Durgam – London: Duke University Press, s. 204 – 232.

Hofstadter, Richard 1964: The Paranoid Style in American Politics. *Harper´s Magazine*, s. 77 – 86.

Huntington, Heidi 2013a: „Big Bird, Binders Full of Women & Bayonets and Horses: The Diffusion of Internet Memes in Mainstream Media Coverage of the 2012 U.S. Presidential Campaign" [príspevok na konferencii National Popular Culture / American Culture Conference, Washington D.C. 2013]. Dostupné z: <https://www.academia.edu/5415704/Big_Bird_Binders_Full_of_Women_and_Bayonets_and_Horses_The_Diffusion_of_Internet_Memes_in_Mainstream_Media_Coverage_of_the_2012_U.S._Presidential_Campaign> [cit. 9. 10. 2017].

Huntington, Heidi 2013b: „Subversive Memes: Internet Memes as a Form of Visual Rhetoric." *Selected Papers of Internet Research 14.0.* Denver, USA. Dostupné z: <https://www.academia.edu/5415739/Subversive_Memes_Internet_Memes_as_a_Form_of_Visual_Rhetoric> [cit. 7. 10. 2017].

Jurkovič, Marek 2015: Individuálno-psychologické charakteristiky konšpiračného teoretika. *Slovenský národopis* 63, s. 224 – 232.

Knight, Peter 2000: *Conspiracy Culture.* London – New York: Routledge.

Konzack, Lars 2014: „Internet Memes." In: Khosrow-Pour, Mehdi (ed.): *Encyclopedia of Information Science and Technology, Third Edition*. Herhey: IGI Global, s. 3770 – 3776. DOI: 10.4018/978-1-4666-5888-2.ch371.

Magala, Jozef 1939: Protokoly a židovský program. *Nástup mladej slovenskej autonomistickej generácie* 7, č. 1, s. 8 – 9.

Olec, R. 1936. Hospodárska moc podmienkou národného víťazstva. *Nástup mladej autonomistickej generácie*, 15. 12., s. 5.

Panczová, Zuzana 2015: Editoriál. Stručný úvod do problematiky sprisahaneckých teórií. *Slovenský národopis* 63, s. 187–194.

Pettigrew, Thomas F. 1998: Reactions towards the New Minorities of Western Europe. *Annual Review of Sociology* 24, s. 77 – 103.

Philips, Whitney – Miltner, Kate 2012: "The Meme Election: Clicktivism, The Buzzfeed Effect And Corporate Meme-Jacking". *The Awl* [online] 12. 11. [cit. 9. 10. 2017]. Dostupné z: <https://www.theawl.com/2012/11/the-meme-election-clicktivism-the-buzzfeed-effect-and-corporate-meme-jacking/>.

Pipes, Daniel 2003: *Spiknutí. Názory a teorie*. Praha: Themis.

Pokorný, Ctibor 1940: Protokoly sionských mudrcov. *Gardista* 2, č. 10, s. 7.

Pruitt, Dean G. 1987: Conspiracy Theory in Conflict Escalation. In: Graumann, Carl F. – Moscovici, Serge (eds.): *Changing Conceptions of Conspiracy.* New York: Springer Verlag, s. 191 – 202.

Robertson, Pat 1991: *The New World Order.* Dallas: Word.

Robison, John 1797: *Proofs of a Conspiracy Against All the Religions and Governments of Europe, Carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati, and Reading Societies.* Edinburgh.

Roche, Helen 2012a: „Go tell the Prussians…" The Spartan paradigm in Prussian military thought during the long nineteenth century. *New Voices in Classical Reception Studies*, Vol.7. Cambridge.

Roche, Helen. 2012b: „In Sparta fühlte ich mich wie in einer deutschen Stadt." (Goebbels): The Leaders of the Third Reich and the Spartan Nationalist Paradigm. In: Rash, Felicity – Horan, Geraldine – Wildmann, Daniel (eds): *English and German Nationalist and Anti-Semitic Discourse (1871-1945)*. Oxford: Peter Lang.

Selecký, Anton 2000: *Diaľnica do pekla*. Bratislava: Magnificat Slovakia.

Sokolovič, Peter 2008: „Kariéra" protižidovského radikála z Trnavy. *Pamäť národa* 3, s. 33 – 36.

Starck, Johann A. 1803: *Triumph der Philosophie im 18. Jahrhunderte*. Frankfurt am Main.

Steinweis, Alan E. 2008: *Studying the Jew. Scholarly Antisemitism in Nazi Germany*. Cambridge: Harvard University Press.

Tazbir, Janusz 1996: *Protokoly sionských mudrců. Pravda NEBO podvrh?* Olomouc: Votobia.

Thurston, Herbert 1930: Slobodomurárstvo (preklad z angličtiny: Justan), 5. pokračovanie. *Slovák,* 21. 2., s. 6.

INTERNETOVÉ ZDROJE:

„Amsterdam: 31 máj 1965 – závažné posolstvo Panny Márie.“ *Magnificat Slovakia* [online] 31. 5. 2013 [cit. 18. 7. 2017]. Dostupné z: <http://www.magnificat.sk/amsterdam-31-maj-1965-zavazne-zjavenie-panny-marie/>.

Clementis, Svätoboj 2013: „Globálnou revolúciou k NWO.“ *Prop.sk* [online] 13. 5. [cit. 30. 8. 2017]. Dostupné z: <https://www.protiprudu.org/globalnou-revoluciou-k-nwo/#comments>.

„Guru alebo Ježiš.“ *Magnificat Slovakia* [online] 10. 7. 2016 [3. 6. 2017]. Dostupné z: <http://www.magnificat.sk/guru-alebo-jezis/>.

„Interview With Wrath Of Gnon.“ *Amerika* [online] 23. 2. 2017 [cit. 25. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.amerika.org/tag/wrath-of-gnon/>.

„Kotleba zasvätil v kostole seba aj Slovensko. Verejnosť na nohách. Odpoveď katolíckej cirkvi.“ *Topky.sk* [online] [cit. 29. 6. 2017]. Dostupné z: <http://www.topky.sk/cl/100535/1639779/Kotleba-zasvatil-v-kostole-seba-aj-Slovensko--Verejnost-na-nohach--Odpoved-katolickej-cirkvi>.

Opalka, Peter 2010. V Terchovej sú premnožené hady. *SME.sk k* [online] 17. 7. [cit. 2. 9. 2017]. Dostupné z <https://myzilina.sme.sk/c/5467887/v-terchovej-su-premnozene-hady.html>.

Prop.sk [online] 1. 3. 2006 [cit. 31. 5. 2006]. Dostupné z: <http://www.prop.sk/diskusia/index.php?subpage=forum&s=posts&f=1&t=352>.

„Reakcia na preferencie strany Kotleba – ĽSNS, Protesty proti odoberaniu detí, Kult Kristovej Krvi v Košiciach.“ *Magnificat Slovakia* [online] 7. 1. 2016 [cit. 31. 5. 2017]. Dostupné z: <http://www.magnificat.sk/napisali-ste-nam-vyberame-reakcia-na-preferencie-strany-kotleba-lsns-protesty-proti-odoberaniu-deti-kult-kristovej-krvi-v-kosiciach/>.

Thoresen, Donald: „Biela rasa ako globálny proletariát.“ *Prop* [online] 16. 5. 2016 [cit. 6. 7. 2017]. Dostupné z: <https://www.protiprudu.org/biela-rasa-ako-globalny-proletariat/>. Pôvodná verzia Thoresen, Donald 2016: „The White Race as Global Proletariat.“ *Counter – Currents Publishing. Books Against Time* [online] 3. 5. 2016 [cit. 2. 9. 2017]. Dostupné z: <https://www.counter-currents.com/2016/05/the-white-race-as-global-proletariat/>.

„Tu je naprogramovaný plán úmyselne proti Cirkvi.“ Súčasná „diktatúra relativizmu“ bráni jednoznačne označiť niečo ako „dobro“ alebo „zlo“. Zdroj: Muž, který překážel – demise Benedikta XVI. *YouTube* [online] 7. 5. 2013 [cit. 30. 6. 2017]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=nNGLrjo7j8c&feature=youtu.be>.

Volebný program politickej strany Kotleba – Ľudová strana naše Slovensko. [cit. 1. 6. 2017]. Dostupné z <http://www.naseslovensko.net/wp-content/uploads/2015/01/Volebn%C3%BD-program-2016.pdf>.

Summary

Apocalyptic Visions of Conspiracy Theories on Slovak Internet Antisystem Websites

Conspiracy theories belong to rumours which are specific for their theme - they speak about secret coadunations that influence different spheres of public interest. Albeit the following may not be a rule, such theories often express negative attitudes toward the existing system, understanding official state institutions, media and authorities representing the official discourse as representatives of this system. Non-confidence against the system is connected with visions about approaching catastrophe, or about gradual planned decline of society. The increase in popularity of conspiratorial interpretations is also supported by specific features of the Internet communication. Current “conspiracy culture” spreads mainly in cyberspace, while absorbing a wide spectrum of themes and motives interconnecting different spheres of ongoing events with ideas going back to the past. It creates a platform for attitudes and persuasions being excluded, which moreover form coalitions of opinion through a picture of the common enemy. The article tries to explain narrative and argumentation strategies, which unite different types of ideological persuasions.

Key words: Conspiracy theories; antisystem persuasions; New World Order; Internet; Internet memes; social media.

ARGUMENTUM AD HOMINEM. ARGUMENTAČNÉ STRATÉGIE ZÁSTANCOV KONŠPIRAČNÝCH TEÓRIÍ V SLOVENSKÝCH INTERNETOVÝCH DISKUSIÁCH

Vladimír Bahna ***(Ústav etnológie SAV, Bratislava)***

Tento článok sa pokúša analyzovať argumentačné stratégie zástancov konšpiračných teórií v slovenských internetových diskusiách. Konšpiračné teórie predstavujú spoločenský fenomén, ktorému sa v súčasnosti venuje veľa pozornosti tak v médiách, ako aj v akademickom výskume. Tento nárast záujmu nepochybne súvisí so samotným nárastom viditeľnosti konšpiračných teórií. Vďaka súčasnej informačnej ére prežívajú konšpiračné teórie svoj „zlatý vek“ (Panczová 2005). Tieto teórie nie sú novým javom a môžeme ich sledovať hlboko do minulosti (Byford 2011; Brotherton 2015), no posledné desaťročia priniesli zásadné zmeny v spôsobe ich šírenia, predovšetkým vďaka internetu a masívnemu používaniu internetových sociálnych sietí. To, do akej miery internet ovplyvnil samotnú popularitu respektíve úspešnosť konšpiračných teórii, je stále predmetom debát, no je zrejmé, že zásadným spôsobom ovplyvnil ich viditeľnosť a dostupnosť. Umožňuje okamžité, globálne a v zásade nekontrolované zverejnenie akejkoľvek informácie takmer bez nákladov. Konšpiračné teórie sú prístupné oveľa väčšiemu publiku, ako kedykoľvek v minulosti a bez obmedzení prípadných skeptických vydavateľov a editorov (Klein et al. 2015).

Konšpiračné teórie bývajú definované ako tvrdenia o plánovanom a tajnom konaní mocných ľudí alebo organizácií, zacielené na poškodenie alebo ovládanie verejnosti spojené s ich zavádzaním a klamaním (Abalakina -Paap et al. 1999; Wood et al. 2012; Wood – Douglas 2013). Skupinami v pozadí bývajú rôzne zoskupenia, často sú to vlády štátov (predovšetkým USA a Izraelu), mocní Židia, slobodomurári, medzinárodné korporácie, farmaceutické firmy, vedci a podobne. Mnohé konšpiračné teórie sú neškodné a nemajú žiadny významnejší vplyv na konanie svojich zástancov či na spoločnosť (Clarke 2002), v iných prípadoch však môžu viesť k negatívnym dôsledkom. Napríklad pri prevencii HIV (Bogart – Wagner – Galvan – Banks 2010) alebo pri infekčnej bezpečnosti spôsobenej poklesom očkovaní detí (Kata 2010) môže mať viera v konšpiračné teórie až fatálne následky. Je preto dôležité pochopiť procesy, ktorými si ľudia osvojujú konšpiračné teórie a prečo ich uprednostňujú pred nekonšpiračnými alternatívami.

Snahe pochopiť kauzálne mechanizmy osvojovania si konšpiračných teórií sa doposiaľ najmasívnejšie venovala psychológia, ktorá sa do značnej miery zameriavala na individuálne črty ľudí, ktorí veria konšpiračným teóriám (pozri Douglas – Sutton – Cichocka 2017; Bilewicz – Cichocka – Soral 2015). Iný prístup, do ktorého sa snaží zaradiť aj tento článok, vychádza z antropologického teoretického konceptu kultúrnej epidemiológie (Sperber 1996), ktorý sa sústreďuje na otázku, prečo sú niektoré predstavy pri šírení úspešné viac ako iné. Pri konšpiračných teóriách to potom znamená obrátenie pozornosti z toho, čím sú špecifickí ich proponenti a fanúšikovia alebo ich prostredie, na to, čím sú špecifické samotné konšpiračné teórie v porovnaní s nekonšpiračnými vysvetleniami – na to, čo ich robí presvedčivými a úspešnými v procese šírenia (Bahna 2015; Oswald 2016)

Argumentačná charakteristika konšpiračných teórii

Spôsob, akým budujú konšpiračné teórie svoju argumentáciu, nie je doposiaľ celkom neprebádanou oblasťou. Jovan Byford (2011) tvrdí, že konšpiračné teórie majú dva centrálne rétorické štýly: rétoriku vedeckého skúmania a rétoriku kladenia otázok. Štýl rétoriky vedeckého skúmania sa snaží prezentovať argumenty ako dôkazy; prezentuje predkladateľov konšpiračných teórií ako vyšetrovateľov alebo výskumníkov; spolieha sa na veľký počet argumentov; a snaží sa napodobniť formálne črty akademického diskurzu, ako sú používanie vedeckého jazyka, predkladanie dôkazov, odkazy na zdroje a pod. Naproti tomu štýl kladenia otázok sa prezentuje ako systematické úsilie, ktoré pomocou otázok odhaľuje nezrovnalosti v oficiálnom príbehu, čím vytvára priestor pre alternatívne vysvetlenia; snaží sa odhaliť nedostatok odpovedí a údajnú pochybnú povahu oficiálnych vysvetlení; spolieha sa na podrobnosti, ktoré má oficiálna verzia problém vysvetliť; odvádza pozornosť od chýb konšpiračnej teórie silným dôrazom na nedostatky oficiálnej verzie a núti oponentov obhajovať sa tak, aby nemali priestor napadnúť tvrdenia zástancu konšpiračnej teórie (Byford 2011: 88 – 93).

Steve Osvald (2016) poukazuje na to, že konšpiračné teórie sa vyznačujú niekoľkými špecifickými chybami

argumentácie. Chybné argumenty sú v argumentačnej teórii také argumenty, ktoré sa môžu zdať pádne, no nie sú logicky validné. Pri konšpiračných teóriách ide podľa Oswalda predovšetkým o tieto chyby: (A) argument z ignorancie (*ad ignorantum*), teda o tvrdenie, že pokiaľ niečo nebolo vyvrátené, možno to považovať za pravdivé, (B) prenášanie bremena dôkazu na oponenta – „dokáž, že nemám pravdu“, (C) argumenty z unáhlených zovšeobecnení a chybných analógií, (D) induktívne a abduktívne argumenty postavené na nereprezentatívnych alebo nedostatočných dôkazoch a (E) chyby z odkazovania na zdroj (*ad populum, ad verecundiam, ad hominem*) (Oswald 2016).

Podľa Osvalda sú kľúčové predovšetkým chyby z odkazovania na zdroj, pomocou ktorých pri konfrontácii argumentov konšpiračné teórie manipulujú s dôveryhodnosťou zdrojov a tým zvyšujú svoju presvedčivosť. Pri argumente *ad hominem* ide o situáciu, keď je oponentov argument vyvracaný útokom na jeho osobu alebo osobu asociovanú s daným argumentom (napr. zdroj informácie), namiesto toho, aby bola atakovaná podstata samotného argumentu. Okrem argumentu *ad hominem*, ktorým sa napáda dôveryhodnosť zdrojov oficiálnej verzie, sa konšpiračné teórie snažia aj zvýšiť dôveryhodnosť vlastných zdrojov. Ide po prvé o argument *ad populum*, čo je chybný argument, pri ktorom sa niečo považuje za pravdu len preto, že tomu verí viacero alebo väčšina ľudí, a naopak za lož, ak tomu väčšina ľudí neverí, a po druhé o argument *ad verecundiam*, čo je chyba argumentácie, keď sa nárokuje podpora nejakej autority ako dôkaz pre závery argumentu (Oswald 2016).

Pozastavím sa pri argumente *ad hominem*, keďže podľa môjho názoru je jadrom argumentačnej štruktúry konšpiračných teórii. Pre konšpiračné teórie je typická snaha zdiskreditovať zdroj dôkazov oficiálnej verzie príbehu (Byford 2011; Oswald 2016). Tvrdia nielen to, že veci sa majú inak, ako deklarujú oficiálne verzie, ale aj to, že samotné oficiálne verzie sú kamufláž, ktorú vytvorili údajní konšpirátori s cieľom skryť svoje konanie (Brotherton 2015: 66-69). Oficiálne vysvetlenia integrujú do samých seba. Ako tvrdia Michael Wood a Karen Douglas, konšpiračné teórie fungujú na presvedčení, že „existujú dva svety: jeden je skutočný a (zväčša) nepozorovateľný a ten druhý je pochmúrna ilúzia vymyslená na zakrytie pravdy“ (Wood – Douglas 2013: 8). Konšpiračné teórie atakujú argumenty svojich oponentov alebo oficiálne vysvetlenia ako celok, tým, že ich označia za súčasť konšpirácie a teda neprijateľné resp. vylúčené z diskusie.

Treba mať však na pamäti, že hoci je selektívne uprednostňovanie informácií nie na základe ich obsahu, ale na základe ich zdroja z pohľadu argumentačnej teórie klamlivé, v ľudskej komunikácii je to prirodzená stratégia. Ako upozornil Dan Sperber, vznik reflektovaných predstáv súvisí s našou schopnosťou vytvárať metareprezentácie, teda to, že jednotlivým predstavám (napríklad poznatkom o svete) priraďujeme istý zhodnocujúci kontext (Sperber 1996: 87–92). Zásadná skupina možných zhodnocujúcich kontextov predstavuje práve referencie k zdroju informácie a vzťahuje sa aj na jeho dôveryhodnosť. Tá závisí od konkrétneho kultúrneho kontextu, situácie a osobných skúseností. Zdrojom môže byť inštitúcia (napr. cirkev, úrad, politická strana), médiá a konkrétne osoby. Robert Boyd, Peter Richerson a Joseph Henrich tvrdia, že táto schopnosť hrá centrálnu rolu pri kultúrnej transmisii a je pritom zásadným spôsobom determinovaná psychologickými predispozíciami uprednostňovať predstavy s istým sociálnym kontextom. Ľudia na nevedomej úrovni vyhodnocujú metainformácie o tom, aký má názor väčšina, či aká je reputácia a prestíž jedincov prezentujúcich informácie a pod. (Henrich – Boyd 2002; Henrich – McElreath 2003; Richerson – Boyd, 2005; Henrich – Boyd – Richerson 2007). Z kultúrne epidemiologického hľadiska možno potom predpokladať, že úspech konšpiračných teórií spočíva okrem iného aj v tom, že spôsob argumentácie, ktorý využívajú, manipuluje dôveryhodnosť zdrojov informácii.

V tomto článku som sa rozhodol zamerať sa na argumentačné črty zástancov konšpiračných teórii v internetových diskusiách. Teda nie na samotné konšpiračné teórie, tak ako sú prezentované v konšpiračnej literatúre, internetových článkoch či videách a dokumentoch alebo vystúpeniach známych konšpiračných teoretikov. Tie sú totiž často dôkladne pripravené a elaborované a rozhodne nie všetko, čo sa v nich nachádza, musí mať rovnaký dosah na publikum. Keďže cieľom tohto článku je skúmať šírenie a presvedčivosť konšpiračných teórií, zameral som sa na argumentačné reakcie zástancov konšpiračných teórií v bežných internetových diskusiách, v snahe skúmať ako diskutujúci spontánne vyberajú argumenty. Či bol nejaký argument presvedčivý, sa samozrejme zo samotnej internetovej diskusie odvodiť nedá, dá sa však predpokladať, že argumenty, ktoré prispievatelia v disku-

sii používajú, sú obrazom toho, čo sami považujú za presvedčivé a reflektujú tak od istej miery úspešnú kultúrnu transmisiu, v ktorej sú oni v momente výskumu posledným článkom.

Vyššie spomenuté spôsoby argumentácie používané v konšpiračných teóriach, ktoré objasnili Byford (2011: 88 – 93) a Oswald (2016) vychádzajú z analýz ucelených konšpiračných teórií – z textov prezentovaných v konšpiračnej literatúre, z konšpiračných internetových stránok, z konšpiračných videí a dokumentárnych filmov a z verejných vystúpení známych konšpiračných teoretikov. Ide teda zvyčajne o dôkladne pripravené argumentácie s dostatkom času a priestoru na súvislú a komplexnú argumentáciu s množstvom detailov a podrobností. Pri internetových diskusiách však podobne ako pri bežnej medziľudskej komunikácií nie je zvyčajne takýto priestor k dispozícií a diskutujúci reagujú spontánne a hlavne musia čeliť aktívnemu odporu oponentov. Je preto otázne, do akej miery sa argumentačné črty prepracovaných a ucelených verzií konšpiračných teórií budú zrkadliť v pri fragmentovanej argumentácii v internetových diskusiách.

Internetové diskusie

Diskusné príspevky zaradené do tu prezentovaného výskumu pochádzali z diskusií pod článkami na slovenských spravodajských portáloch. Išlo o elektronické verzie tlačených denníkov (SME, Denník N, Hospodárske noviny, Pravda, Nový čas, Plus1deň), ale aj o výlučne internetové portály, ako Aktuality.sk, Topky.sk. Ďalším zdrojom analyzovaných dát boli komentáre na sociálnej sieti facebook. Tu išlo buď o komentáre na facebookových stránkach uvedených médií pod odkazmi na ich články, alebo o komentáre pri zdieľaní týchto článkov na ďalších facebokových stránkach a skupinách. Mojím cieľom nebolo spracovať ucelený korpus dát, vymedzený napríklad konkrétnymi internetovými stránkami, časovým obdobím a témou. Výber článkov, ku ktorým som sledoval diskusie, bol v zásade voľný a zber dát tak mal nabaľovací charakter metódy snehovej gule. Okrem prehľadávania stránok spravodajských portálov a ich stránok na sociálnej sieti facebook som diskusie vyhľadával cez informácie na facebookových profiloch u už preskúmaných diskutujúcich (pokiaľ boli ich profily nastavané ako verejné). Prostredníctvom ich obľúbených skupín a stránok na facebooku, zdieľaných a komentovaných článkov som sa dostával ku ďalším diskusiám. Cieľom bolo nájsť čo najširší počet diskusných príspevkov, kde podporovatelia konšpiračných teórii argumentujú proti konvenčným vysvetleniam udalostí alebo proti oponentom konšpirácii v diskusiách. Materiál som zbieral medzi 5. 9. – 15. 10. 2017, no niektoré články a diskusie k nim siahali až do marca 2017. Konkrétne konšpiračné teórie, ktoré sa dostali do skúmaného materiálu, neboli nijako vopred tematicky vymedzené a vyplynuli zo samotného materiálu, tak ako sa objavovali v diskusiách za uvedené obdobie. V prvom pláne sa môj záujem orientoval na články, ktoré mohli súvisieť so známymi konšpiračnými teóriami a teda s potenciálom diskusií obsahujúcich príspevky zástancov konšpiračných teórií. Tak napríklad konšpiračná teória o páde Svetového obchodného centra sa objavovala v diskusiách k článkom k výročiu týchto útokov. Teória o globálnom otepľovaní ako vymyslenom jave zacielenom na manipuláciu istých odvetví priemyslu a ekonomík štátov sa zase vynárala v diskusiách k článkom o tohtoročných teplotných rekordoch a nedostatku zrážok, k článkom o hurikánoch zasahujúcich USA a k článkom o odstúpení amerického prezidenta od Parížskej klimatickej dohody. Konšpiračná teória o finančníkovi Georgovi Sorosovi ako tajnom manipulátorovi politicko-ekonomického diania vo svete sa objavovala hlavne v diskusiách k článkom o aktuálnej mediálnej kampani maďarského premiéra Viktora Orbána proti tomuto finančníkovi. Teória o škodlivosti očkovania sa vyskytovala v diskusiách k článkom o očkovaní proti chrípke v súvislosti s nadchádzajúcou chrípkovou sezónou. A konšpiračná teória o protiruskom sprisahaní západných mocností sa vyskytovala v správach o údajných ruských hackerských útokoch na Poľsko a nových výsledkoch vyšetrovania pádu poľského vládneho lietadla v Smolensku v roku 2010. Treba tiež zdôrazniť, že predmetom analýz nebola faktická stránka predkladaných argumentov, ale štýl argumentácie. Nebudem sa preto zapodievať tým, či sú tie-ktoré argumenty logické alebo faktograficky správne, ale na aký druh informácií kladú dôraz.

Argumentačne najbohatšie boli diskusie, v ktorých vystupovali konšpiračné teórie pracujúce s množstvom technických detailov, ako teroristický útok na Svetové obchodné centrum (WTC), globálne otepľovanie a škodlivosť očkovania. Štýl, ktorý Byford nazval rétorika vedeckého bádania, sa však v argumentácií zástancov konšpiračných teórií v diskusných fórach objavoval výraznejšie

len pri téme útoku na WTC. Príspevky boli dlhšie, obsahovali veľa technických podrobností, odkazy na externé zdroje a údajné vedecké či odborné autority a tiež sa tu pravidelne vyskytovali dlhšie argumentačné výmeny, ktoré vytvárali priestor pre tento druh argumentácie. Niektoré diskusné výmeny dvoch alebo viacerých diskutujúcich dosahovali až niekoľko desiatok príspevkov. Naopak najkratšie argumentačné výmeny sa týkali konšpirácii súvisiacich s utečeneckou krízou, Georgom Sorosom, ruským hackerským útokom na Poľsko. Nazdávam sa, že tento jav vyplýva zo samotnej prepracovanosti jednotlivých konšpiračných teórií. Práve teórie o útokoch na WTC, o globálnom otepľovaní a o škodlivosti očkovania majú prepracovaný korpus podkladov nárokujúcich si vedeckosť či odbornosť. Treba však povedať, že diskusné príspevky, respektíve ich sekvencie, ktoré obsahovali veľké množstvo argumentov a podrobností a zároveň neutíchajúcu motiváciu pokračovať v diskusii, boli produkované len malým počtom konkrétnych diskutujúcich, opakovane vystupujúcich na danú tému pod rôznymi článkami. Ak by sme odhliadli od týchto konšpiračných „expertov“, tak argumentačné výmeny len zriedkakedy presiahli tretiu úroveň argumentov a protiargumentov. Časť diskusných príspevkov pozostávala len z jednoduchého deklarovania viac či menej rozvinutého postoja, vyjadrenia súhlasu, nesúhlasu, pochybností, pochvalných alebo výsmešných poznámok, urážok, hrozieb a pod., no bez hlbšej argumentácie a zväčša ponechané bez ďalšej reakcie. Mohli by sme tvrdiť, že tieto príspevky sú nezaujímavé pre interpretáciu argumentačných stratégií. No napriek tomu môžu mať istý presviedčací efekt. Internetové diskusie sa totiž odohrávajú pred istým publikom a ako bolo spomenuté vyššie, ľudia sú náchylní osvojovať si presvedčenia väčšiny. Tento sklon reflektuje aj spomenutý argument *ad populum*. Dá sa preto predpokladať, že minimálne časť takýchto príspevkov bola motivovaná cieľom vytvoriť obraz, že daný názor (podporný alebo odmietavý) zdieľa väčšina. V tomto ohľade sa však proponenti a oponenti konšpiračných teórií nelíšili. Rozdiel medzi zástancami a oponentmi konšpiračných teórií sa objavuje v miere prejavenej nepriateľskosti. V tomto ohľade boli zástancovia konšpiračných teórií v skúmanom materiáli výrazne nepriateľskejší. Prejavy nepriateľstva boli časté na obidvoch stranách vo forme nadávok a zosmiešňovania, no len na strane prokonšpiračných diskutérov sa vyskytovali vyhrážky a hrozby.

„Tí čo podporujú vojnových zločincov [USA] *budú mať v budúcnosti problém, tomu ver!! určite sa založí nová pamäť národa, nie taká korupčná ako táto..“*

„Pôjdete dole, slniečkari a vítači. Už čoskoro sa tu zmenia pomery. Potom pôjdete za nimi [za imigrantmi]*.“*

„Keď ťa stretnem na ulici uvidíme či budeš taký výrečný? Skôr či neskôr k tomu dôjde, verím že už čoskoro a potom si budeš namiesto rečí zbierať zuby.“

Moje zistenie o vyššej nepriateľskosti zástancov konšpiračných teórií v porovnaní s ich odporcami protirečí štúdii internetových diskusií, ktorú urobili Michaela Wood a Karen Douglesová (2013). Podľa ich zistení diskutujúci, ktorí zastávali konvenčné vysvetlenia útokov na WTC, boli vo svojich príspevkoch výrazne nepriateľskejší, ako prokonšpirační diskutujúci. Odvolávajúc sa na výskumy v oblasti psychológie sociálneho vplyvu vysvetľujú toto zistenie tým, že príslušníci minorít sú najviac úspešní v presviedčaní druhých, ak sú pokojní a informatívni, zatiaľ čo majoritné skupiny môžu vernosť k sociálnym normám vynucovať silnejšími prejavom (Wood – Douglas 2013). Sami však priznávajú, že výsledok ich kvantitatívnych analýz je zrejme ovplyvnený tým, že do analyzovanej vzorky diskusných príspevkov zaradili len príspevky s presviedčajúcou argumentáciou a vylúčili príspevky, ktoré obsahovali výlučne hrozby, urážky a zosmiešnenia (Wood – Douglas 2013, 2015). Hoci ja nemám k dispozícií porovnateľné štatistické analýzy, môžem potvrdiť, že najútočnejšie príspevky v diskusiách neboli súčasťou rozvinutej argumentácie, a naopak pri dlhších a prepracovanejších argumentoch prokonšpirační diskutujúci vystupovali miernejšie. Na rozdiel od Wooda a Douglasovej sa nazdávam, že strohé a čisto útočné príspevky sú integrálnou súčasťou internetových diskusií a špecifickou formou argumentácie. Bežné internetové diskusie totiž nie sú akademickými debatami a odohrávajú sa pred publikom a spolu s ním. Presvedčivosť tak nemusí súvisieť len s logikou argumentov. Z celkového pohľadu v mojom výskume prokonšpirační diskutujúci vystupovali nepriateľskejšie ako ich oponenti – mierou nepriateľskosti aj počtom nepriateľských príspevkov.

Znižovanie dôveryhodnosti účastníkov diskusie

Najjednoduchšie útoky na účastníkov diskusie boli vedené na charakter alebo vlastnosti konkrétneho dis-

kutujúceho, pričom mali nezriedka charakter urážky, napr. „ty feťák“, „ak tomu veríš musíš byť úplný chudák“, „ovca čo opakuje hlúposti bez toho, aby sa na sekundu zamyslela“, ktorých cieľom, okrem samotnej urážky, je vykresliť dotyčného ako nekompetentného urobiť správny záver. V miernejších prípadoch sú oponenti konšpiračnej teórie obvinení z toho, že sú zmanipulovaní: „To je presne to, čo chcú, aby si si myslel, a ty si im to zožral jak hus zrno“. Za podobné možno považovať aj obvinenia z liberálneho svetonázoru často zastrešené výrazmi ako „slniečkár“, „vítač migrantov“, „pravdoláskar“ a pod. V diskusiách na sociálnej sieti facebook alebo na stránkach novín, ktoré využívali modul facebooku na prihlasovanie prispievateľov do diskusií, diskutujúci využívali aj možnosť nahliadnuť na profil svojho oponenta a prípadné zistenia použiť na útok na jeho osobu napríklad poukázaním na jeho politické preferencie, na sympatie s mimovládnymi organizáciami alebo na vzdelanie:

„No pozrime sa absolvent UK, to hovorí úplne za všetko, takú hlúposť normálny človek nevypustí.“

„Myslíš si keď si študoval ten svoj humanitný obor. Z hlavných predmetov: Popieranie fyziky a matematiky, Demagogia a Najdôležitejšie su pocity si musel excelovat.“

Humanitné odbory, ale napríklad aj Univerzita Komenského (UK) ako celok, tu slúžia ako indikátor zmanipulovaného zmýšľania. Argumenty tohto druhu nepriamo odkazujú na ďalšie konšpiračné teórie o tom, ako je školstvo podobne ako médiá súčasťou dezinformačnej mašinérie. Ďalším častým spôsobom útoku na oponentov je ich priame obvinenie z účasti na konšpirácii, napríklad ako plateného diskutéra:

„Uf, toľko malomyseľných oviec sa tu zbehlo... ale dnes majú 2x plat za hodinu z embasy, lebo je výročie... Len totálna ovca si môže myslieť, že to padlo proti fyzike!!! a budova 7 padla bez poškodenia... tak toto už ani ovca neuverí :) ale sú aj analfabeti medzi ovcami... to sú tie, čo i miesto trávy dolár žerú... že zelená ako zelená...“

Osobné útoky s cieľom znížiť dôveryhodnosť však nie sú exkluzívnou črtou argumentácie konšpiračných teoretikov a nedá sa tvrdiť, že by chýbali v argumentácii odporcov konšpiračných teórií, práve naopak. Zástancovia konšpiračných teórií sú svojimi oponentmi zosmiešňovaní, označovaní za hlúpych, nevzdelaných a podobne:

„Slabomyseľní a nevzdelaní ľudia bez kritického úsudku radšej veria alternatívnym webom, ako keby radšej išli do knižnice a prečítali si fakty o fyzike, matematike, termodynamike, náuke o materiáloch a podobne... Lenže na niečo také by trebalo zapnúť troška rozumu čo ty nemáš, preto je pre teba ľahšie uveriť 10minutovému videu s presne pokrútenými faktami pri ktorých začneš slintať a tlieskať, že ano ano ano tak to bolo, verím tomu...“

„...také video nič nedokazuje, nie je tam nič čo by niečo z toho dokazovalo. Teraz si len dokázal ako strašne si len hlúpy.“

Podobne ako prokonšpirační diskutéri atakujú svojich oponentov, bývajú sami priraďovaní ku skupinám, ktoré ich oponenti vnímajú ako príčinu nedôveryhodnosti napríklad: „konšpirátori“, „fašisti“, „kotlebovci“, “rusofili” a pod. Pritom v diskusiách na sociálnych sieťach, podobne ako prokonšpirační diskutujúci, využívajú aj ich oponenti informácie z osobných profilov účastníkov diskusie na odhalenie a dokladovanie ich názorovej orientácie. Existuje tu však jeden zásadný rozdiel. Prokonšpirační diskutéri okrem toho, že spochybňujú dôveryhodnosť svojich oponentov, často naznačujú to, že ich nedôveryhodnosť priamo súvisí so samotnou konšpiráciou. Či už majú byť ich oponenti vedomými aktérmi dezinformačnej kampane, alebo minimálne jej dôsledok – zmanipulovaná časť spoločnosti.

Ako upozorňuje Brian Keely, pre konšpiračného teoretika je samotný fakt, že niekto oponuje konšpiračnému vysvetleniu, indíciou, že konšpirácia musí byť pravdivá (Keeley 1999). Klasické zistenie v konšpiračnej psychológii ukazuje, že najlepším prediktorom viery v nejakú konšpiráciu je viera v iné konšpirácie (Swami et al. 2010; Goertzel, 1994; Swami et al. 2011; Wood et al. 2012). Inými slovami, ak niekto verí v jednu konšpiráciu, je veľmi pravdepodobné, že verí aj v iné. Mnohí odborníci tieto poznatky interpretujú ako dôkaz pre existenciu niečoho ako konšpiračný svetonázor – systém predstáv, v ktorom sú konšpirácie hlavnou hybnou silou v spoločnosti a pravda je skrytá pred verejnosťou (Goertzel 1994; Imhoff – Bruder 2014; Lewandowsky et al. 2013). Obviňovanie názorových oponentov z vedomej alebo nevedomej účasti na dezinformačnej kampani ako súčasti širšej konšpirácie, by mohlo byť jedným z príznakov tohoto javu.

Tu musím pripomenúť, že neraz sa stalo, že oponent konšpiračnej teórie, ktorá bola ústredným predmetom dis-

kusie, sám argumentoval inou konšpiračnou teóriou proti jej zástancom. Napríklad, keď bol proponent nejakej konšpiračnej teórie obvinený, že je „platený ruský troll“, teda z účasti na údajnej konšpirácii ruských tajných služieb zacielenej na šírenie konšpiračných teórí s cieľom podkopať dôveru v demokraciu a európske inštitúcie. Keďže v tomto výskume faktografická stránka konšpiračných teórií bola nepodstatná, na tento druh argumentácie som nahliadal ako na príklad konšpiračného uvažovania.

Znižovanie dôveryhodnosti zdrojov mimo diskusie

Podobným spôsobom, ako je napádaná dôveryhodnosť jednotlivých diskutujúcich, sú spochybňované aj ostatné zdroje informácií použité v diskusii alebo v článku, ku ktorému sa diskusia vzťahuje. Veľmi časté sú útoky na médiá, ktoré sú považované za nástroj konšpiračného dezinformovania. Či už médiá vo všeobecnosti, alebo špecifické médiá s povesťou zapojenia do svetového sprisahania. Napríklad denníky Sme a Denník N sú často považované za hlavné slovenské média slúžiace Židom, Sorosovi, USA a pod. na šírenie propagandy.

„Najväčšiu reklamu tzv. protikorupčného protestu robia sorosovské médiá – N-ko a smečko a tie chúdence, ktoré sú vydávané za hlavných organizátorov protestu, chodia na gymnázium, no to majú skutočne prehľad a zodpovednosť.“

„Média a neziskovky teraz vyfabrikovali ďalší blud, že ako sú pre nás migranti prínosní. Celá táto rozprávka, ako sa zaradili je určite komplet vymyslená. Sa stavím, že tí ľudia ani neexistujú, nejaké fotky z netu. Zaujímavé, že noviny niečo také vytiahnu vždy keď je zle. Je úplne jasné prečo takéto nezmysli zverejňujú a koho tým kŕmia.“

V prvom príklade diskutujúci odmieta prijať organizátorov protikorupčného pochodu, ako aj samotný pochod, za spontánnu a úprimnú iniciatívu a ako dôkaz uvádza, že propagáciu im robili Denník N a Sme. Spôsob informovania a zdroj informácií je pre dotyčného hlavným kritériom na posúdenie danej informácie. Podobné je to v druhom príklade, kde diskutujúci odmieta prijať informáciu o imigrantoch, na ktorú upozornil iný diskutujúci, za dôveryhodnú, lebo zdroj informácie je podľa neho manipulatívny. Na tomto príklade ja zaujímavé, že pre dotyčného samotná udalosť integrovaných imigrantov neexistuje, ale zato dezinformačná kampaň áno. A pre existenciu konšpirácie je dôležitá práve ona. Je to podobná situácia ako pri známej konšpiračnej teórii o tom, že pristátie na Mesiaci sa reálne nikdy neodohralo. Zdá sa teda, že pre konšpiračnú teóriu je dostatočná aj samotná dezinformácia.

Steve Oswald (2016) tvrdí, že argument *ad hominem* sa v konšpiračných teóriách používa takým spôsobom, že sa oficiálna verzia považuje za nedôveryhodnú nie preto, že má byť chybná, neúplná alebo inak nedostatočná pre vysvetlenie, ale preto že údajné nedostatky oficiálnych verzií sú dôkazom, že sú súčasťou konšpirácie. Jednoduchšie argumenty tohoto druhu mali formu priameho obvinenia.

„Keď americký najvyšší súd rozhodol, že následky očkovania sa nesmú vyšetrovať a že závery štúdií musia byť takéto. Tak je to jasné snáď každému? A podľa zákona firmy vyrábajúce vakcíny nikdy nesmú byť vyšetrované, trestané, pokutované a ich šéfovia nesmú ísť nikdy do basy.“

V rozvinutejšej forme sa diskutujúci k záveru o manipulácii dopracúva postupne a vyvodzuje ho na základe údajných chýb alebo nezrovnalostí v oficiálnej verzii.

„Vezmi kocku masla a hoď ju do betónového múru. Preraziš ho?? NO NIE... prečo ?? lebo maslo je mäkkšie ako ten múr.. a ak pripustíš, že dvojičky boli postavené z priemerne dobrej OCEĽOVEJ konštrukcie.. tak by ich NIKDY nemohli zvaliť lietadlá skonštruované z hliníkových zliatin.. prečo?? lebo sú omnoho mäkšie ako oceľ.. ak nám teda niekto tvrdí, že sa mäkké lietadlo vrezalo do oceľovej konštrukcie až do stredu budovy a TAM VYBUCHLO.. klame OD SAMÉHO ZAČIATKU.“

Zástanca konšpiračnej teórie tu tvrdí, že mäkšie lietadlo z hliníkových zliatin nemohlo poškodiť oceľovú budovu, a keďže to považuje za evidentné, tak ak niekto tvrdí opak, musí nevyhnutne vedome klamať.

„Ako, že toto nikoho nezaujíma, pozorujem to každý deň, už dlho. Krásna čistá obloha a krížom-krážom biele pásy oblakov. A večer sú už všade a potom prídu mračná, a to sa deje keď predpovedali pekné počasie. A toľko chorých nebývalo, dýchacie cesty, nosné dutiny, samé virózy. A všimli ste si, že rapídne ubudlo vtákov za posledný rok, v lesoch už takmer nie sú. A nikto nič nevysvetlí, zodpovední mlčia, šíria sa len dohady. Prečo vláda mlčí? Prečo

mlčia médiá? A tu sa píše, že nič také neexistuje. Neexistuje? Kto otvorí oči musí to vidieť!!! Že to všetko utajujú a je jasné prečo. Svetová meteorologická organizácia na tom pracuje spolu s OSN, je to údajne aj ich program, otázka je len, či sú to vojenské dôvody, program svetovej zdravotníckej organizácie, alebo iné.“

Tu diskutujúci na začiatok príspevku prezentuje svoje pozorovania údajne súvisiace s chemtrails a domáha sa vysvetlení. To, že vysvetlenia z oficiálnych miest neprichádzajú, napriek údajnej evidentnosti vplyvu chemtrails na ľudí, má naznačiť, že informácie sú zamlčiavané úmyselne.

Uvedené príklady ilustrujú typický spôsob útoku prokonšpiračných diskutujúcich na zdroje informácií oficiálnych verzií. Záver, ku ktorému dochádzajú alebo ho naznačujú sugestívnou rečníckou otázkou, je podobný ako pri *ad hominem* argumentoch proti účastníkom diskusie a to, že údajné chyby v informáciách, ich výber alebo naopak absencia sú dôsledok úmyselného konania – konkrétne klamania, ktoré je súčasťou konšpiračného dezinformovania.

Zvyšovanie dôveryhodnosti

Okrem znižovania dôveryhodnosti zdrojov informácií oficiálnych verzií udalostí proponenti konšpiračných teórií využívali aj argumenty typu *ad populum* a *ad verecundiam*. Nikdy však neboli podrobnejšie zdôvodnené. V podstate prestavovali len tvrdenia, že niečomu verí alebo neverí väčšina alebo nejaká autorita, ako vedci.

„Tomuto predsa už 15 rokov nikto neverí, ako to že to stále vyťahujú?“

„Amíci by mali konečne priznať, kto financoval, riadil a uskutočnil tú vopred naplánovanú demolíciu dvojičiek. To nehovorím ja, ale význační a uznávaní vedci z celého sveta.“

Je pritom paradoxné, že sa proponenti konšpiračných teórií odvolávajú na názor väčšiny alebo vedcov, keďže oveľa častejšie sú tieto skupiny označované za nositeľov oficiálnych verzií diskutovaných udalostí („zmanipulované ovce“, „skorumpovaní vedci“). Niektorí však naznačujú komplexnejší obraz, v ktorom síce vedci vedia ako to je, ale pravdu nechcú alebo nemôžu prezradiť.

„TO VEDIA SKORO VŠETCI INŽINIERI, ale každý je ticho, lebo korektnosť, alebo skôr nekorektnosť a oblbovanie lúzy? Aj priemerný priemyslovák vie, že nie je žiadna šanca, aby tie budovy takto spadli bez riadenej demolácie.“

Všeobecne sa argumenty *ad populum* a *ad verecundiam* používali výrazne menej frekventovane ako argument *ad hominem*. Často pritom v kombinácii s ním. Teda, že prezentovaný názor zastáva väčšina okrem tých, čo sú zmanipulovaní, alebo že ho zastávajú všetci vedci, ktorí nie sú zaplatení.

Záverečné interpretácie

Z bohatého repertoáru informácií, ktoré sú používané v elaborovaných konšpiračných teóriách v konšpiračnej literatúre a dokumentárnych filmoch, sa v argumentácii diskutujúcich zrkadlí len malá časť. To je samozrejme spôsobené obmedzeným priestorom v internetových diskusiách a špecifickým charakterom textu v diskusiách. Avšak v prokonšpiračnej argumentácii sa v diskusiách systematicky opakoval argument *ad hominem*, ktorým sa namiesto útoku na podstatu a obsah argumentov oficiálnych príbehov útočilo na ich informačné zdroje alebo na osoby, ktoré ich podporovali v danej diskusii, obviňujúc ich z účasti na konšpirácii. Zjednodušene povedané, zástancovia konšpiračných teórií netvrdia, že oficiálne, respektíve konvenčné verzie udalostí a ich zástancovia sa mýlia, ale že oficiálne zdroje úmyselne klamú a ich zástancovia buď úmyselne klamú tiež, alebo sú oklamaní.

Psychologické výskumy ukazujú, že u ľudí existuje všeobecný sklon priraďovať k udalostiam také vysvetlenia, ktoré predpokladajú ako príčinu úmyselné konanie (Rosset 2008; McClure – Hilton – Sutton 2007). Už v 50. rokoch minulého storočia právni teoretici Herbert Hart a Tonny Honoré (1959) zistili, že v právnom kontexte majú ľudia tendenciu priradiť nejakej predchádzajúcej udalosti status príčiny neskorších udalostí, pokiaľ zahŕňala úmyselné konanie. Rob Brotherton a Christopher French (2015) zistili, že ľudia s väčším sklonom k prisudzovaniu úmyslov sú viac náchylní veriť konšpiračným teóriám. Zdá sa preto, že priradenie úmyslu k nejakej udalosti a pritiahnutie pozornosti práve na tento úmysel je jednou z centrálnych vlastností konšpiračných teórií. To sa ukázalo aj pri argumentácii zástancov konšpiračných teórií v internetových diskusiách.

Dôležitým aspektom konšpiračných teórií je, že majú vyšší rád intecionality[1] ako konkurenčné nekonšpiračné vysvetlenia (Bahna 2015). Schopnosť pochopiť vyššie rády intencionality, ktoré v psychológií nazývajú „teória mysle“ (Baron-Cohen 1995), je nevyhnutná na klamanie a predpokladanie klamania. Ako som už vyššie uviedol, konšpiračné teórie okrem toho, že predstavujú alternatívnu príčinu nejakého javu, zvyčajne integrujú aj štandardné, respektíve konvenčné vysvetlenia ako údajnú kamufláž „pravej“ príčiny, produkovanú predpokladanými konšpirátormi. Konšpiračné vysvetlenia teda vnášajú do reťaze intencionálnych stavov presvedčenia predpokladaného konšpirátora o mylných, resp. ním manipulovaných presvedčeniach verejnosti, čím zvyšujú rád intecionality (Bahna 2015).

Robin Dunbar tvrdí (2004), že je našou prirodzenou motiváciou zapodievať sa hlbšími formami „čítania myslí“. Pri každodennej snahe pochopiť správanie tretích osôb sa zapodievame zámermi a motiváciami a inklinujeme prirodzene k vyšším stupňom intencionality, ktoré majú širšie kontextuálne implikácie. Podľa Dunbara robí táto vlastnosť ľudského uvažovania napríklad atraktívnymi tie literárne a dramatické diela, ktoré vytvárajú komplexnejšie sociálne interakcie postavene na vyšších stupňoch intecionality (Dunbar 2004). Nazdávam sa, že z rovnakého dôvodu sú konšpiračné teórie intuitívne presvedčivé. To, že zástancovia konšpiračných teórií v diskusiách používali práve argument *ad hominem,* ktorým sa snažili názorových oponentov včleniť do konšpiračnej schémy, podporuje myšlienku, že kľúčovou črtou konšpiračných teórií je, že predstavujú vysvetlenie s vyšším rádom intecionality ako nekonšpiračné alternatívy. Konšpiračné teórie tak, obrazne povedané, „parazitujú“ na prirodzenej vlastnosti ľudskej mysle zapodievať sa úmyslami a motiváciami iných ľudí, v ktorých hľadajú možné príčiny minulých či budúcich udalostí. Takáto rudimentárna vlastnosť konšpiračných teórií musí byť samozrejme vnímaná v konkrétnom sociálnom, kultúrnom a situačnom kontexte, v ktorom sa tie-ktoré konšpiračné teórie vyskytujú.

Táto štúdia vznikla v rámci grantu „Aplikácia inovatívnych prístupov v etnológii / sociálnej antropológii na Slovensku“, VEGA 2/0050/16.

POZNÁMKY:

1. Intencionalitou sa tu myslia tie mentálne stavy, ktoré vyjadrujú vôľové charakteristiky: motivácie, zámery, úmysly, ciele a plány a pod. Najnižšou úrovňou intencionality je napríklad, že „Peter si myslí(1), že je pekný deň“. Druhý rád intencionality predstavuje napríklad, že „Peter si myslí(1), že Zuzana dúfa(2), že bude pršať“. Tretí rád by predstavovala situácia, keď si napríklad „Peter myslí(1), že Zuzana dúfa(2), že Peter nebude chcieť(3) odísť, keď bude pršať“ a tak ďalej.

LITERATÚRA:

Bahna, Vladimír 2015: Kognitívny a evolučný kontext šírenia konšpiračných teórií. *Slovenský národopis* 63, s. 195 – 206.

Baron-Cohen, Sasha 1995: *Mindblindness. An essay on autism and theory of mind*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Bilewicz, Michal – Cichocka, Aleksandra – Soral, Wiktor (eds.) 2015: *The Psychology of Conspiracy.* Hove: Taylor and Francis, s. 162 – 182.

Bogart, Laura, M. – Wagner, Glen – Galvan, Frank H. – Banks, Denedria 2010: Conspiracy Beliefs About HIV Are Related to Antiretroviral Treatment Nonadherence Among African American Men with HIV. *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes* 53, s. 648 – 655.

Brotherton, Robert 2015: *Suspicious mind*. New York: Bloomsbury Publishing.

Brotherton, Robert – Christopher, French 2015: Intention Seekers: Conspiracist Ideation and Biased Attributions of Intentionality. *PLoS ONE* 10(5):e0124125

Byford, Jovan 2011: *Conspiracy Theories. A critical introduction*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Clarke, Steve 2002: Conspiracy theories and conspiracy theorizing. *Philosophy of the Social Sciences* 32, s. 131 – 150.

Dunbar, Robin 2004: *The Human Story. A new history of mankind's evolution*. London: Faber and Faber.

Douglas, Karen – Sutton, Robbie, M. – Cichocka, Aleksandra 2017: The Psychology of Conspiracy. *Current Directions in Psychological Science* 26, [v tlači].

Goertzel, Ted 1994: Belief in conspiracy theories. *Politacal Psychology* 15, s. 731–742.

Hart, Herbert L. A. – Honoré, Tony 1959: *Causation in the Law*. Oxford: Clarendon Press.

Henrich, Joseph – Henrich, Natalie 2007: *Why Humans Cooperate a Cultural and Evolutionary Explanation*. Oxford: Oxford University Press

Imhoff, Roland – Bruder, Martin 2014: Speaking (Un-)Truth to Power. Conspiracy mentality as a generalised political attitude. *Europena Journal of Personality* 28, s. 25 – 43.

Kata, Anna 2010: A Postmodern Pandora's Box. Anti-vaccination misinformation on the internet. *Vaccine* 28, s. 1709 – 1716.
Keeley, Brian L. 1999: Of Conspiracy Theories. *The Journal of Philosophy* 96 (3), s. 109 – 126.
Klein, Oliver – Van der Linden, Nikolas – Pantazi, Myrto – Kissine, Mikhail 2015: Behind the Screen Conspirators. Paranoid social cognition in an online age. In: Bilewicz, Michal – Cichocka, Aleksandra – Soral, Wiktor (eds.): *The Psychology of Conspiracy.* Hove: Taylor and Francis, s. 162 – 182.
Lewandowsky, Stephan – Oberauer, Klaus – Gignac, Gilles. E. 2013: NASA Faked the Moon Landing – Therefore, (Climate) Science Is a Hoax. An anatomy of the motivated rejection of science. *Psychological Science* 24, s. 622 – 633.
McClure, J. – Hilton, D. J. – Sutton, Robbie M. 2007: Judgments of Voluntary and Physical Causes in Causal Chains. Probabilistic and social functionalist criteria for attributions. *European Journal of Social Psychology* 37, s. 879 – 901.
Oswald, Steve 2016: Conspiracy and Bias. Argumentative features and persuasiveness of conspiracy theories. In: Bondy, Pat – Benacquista, Laura (eds.): *Argumentation, Objectivity, and Bias: Proceedings of the 11th International Conference of the Ontario Society for the Study of Argumentation* (OSSA), *18-21 May 2016.* Windsor, ON: OSSA [online] [cit. 1. 10. 2017]. Dostupné z: <http://scholar.uwindsor.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=2270&context=ossaarchi>.
Panczová, Zuzana 2005: Konšpiračné teórie na stránkach internetu. *Slovenský národopis* 35, s. 152 – 171.
Richerson, Peter – *Boyd, Robert 2005: Not by Genes Alone. How culture transformed human evolution. Chicago, London: University of Chicago Press.*
Rosset, Evelyn 2008: It's No Accident. Our bias for intentional explanations. *Cognition* 108, s. 771 – 780.
Sperber, Dan 1996: *Explaining Culture. A naturalistic approach*. Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell.
Swami, Viren – Chamorro-Premuzic, Tomas – Furnham, Adrian 2010: Unanswered Questions. A preliminary investigation of personality and individual difference predictors of 9/11 conspiracist beliefs. *Applied Cognitive Psychology* 24, s. 749 –761.
Swami, Viren – Coles, Rebecca – Stieger, Stefan – Pietschnig, Jakob – Furnham, Adrian – Rehim, Sherry – Vorace, Martin 2011: Conspiracist Ideation in Britain and Austria: evidence of a monological belief system and associations between individual psychological differences and real-world and fictitious conspiracy theories. *British Journal of Psychology* 102, s. 443 – 463.
Wood, Michael J. – Douglas, Karen M. 2013: What about Building 7? A social psychological study of online discussion of 9/11 conspiracy theories. *Frontiers in Psychology* 4, s. 409.
Wood, Michael J. – Douglas, Karen, M. – Sutton, Robbie M. 2012: Dead and Alive. Beliefs in contradictory conspiracy theories. *Social Psychological and Personality Science* 3, s. 767 – 773.

Summary

Argumentum ad Hominem. Argumentation Strategies of Conspiracy Theories Advocates in Slovak Internet Discussions

The article tries to analyse argumentation strategies of conspiracy theories advocates in Slovak Internet discussions. The goal is to comprehend the causes of persuasiveness and successful cultural transmission of conspiracy theories. The article is based on the presumption that arguments used by contributors in the discussion, are an image of what they consider to be persuasive, and for this reason, they reflect - to a certain extent - the successful cultural transmission. The results show that the pro-conspiracy argumentation in the discussions systematically repeats the "argument ad hominem", which - instead of attacking the essence and content of arguments in official stories - attacked the sources of information or persons that supported them in a given discussion. The attacks accused them of intentional deception and participation in the conspiracy. Referring to cognitive-psychological literature, the author comes to a conclusion that this phenomenon can be explained by people´s natural tendency to prefer explanations that offer other people´s intentions as a cause of an event. Figuratively speaking, the conspiracy theories "sponge" on the natural property of human thinking to occupy oneself with intentions of other people.

Key words: Conspiracy theories; argumentation; Internet discussions; cognitive anthropology; epidemiology of imagines.

SOUČASNÉ DÉMONOLOGICKÉ POVĚSTI ZÁPADNÍCH ČECH A JEJICH KATALOGIZACE

Kateřina Dobrovolná ***(Katedra antropologie, Filozofická fakulta, Západočeská univerzita v Plzni)***

Předkládaný text se zaměřuje na prostorovou lokalizaci, respektive údajný „výskyt“[1] démonických bytostí vystupujících v tradičních i současných démonologických pověstech a související transformaci lokalit, v nichž se tyto bytosti dle vyprávění narátorů údajně zdržují.

Je možné, že některá místa, na nichž se v tradičních démonologických pověstech odehrávaly děsivé příběhy, zůstala víceméně stejná? Či se změnila natolik, že současní respondenti uvažují o „strašidelných“ lokalitách pouze v souvislosti s městským prostředím a místa jako les, rybník apod. jsou jim již v tomto kontextu cizí a vzdálená? V textu je několik vybraných pověstí a narativů zachycených během terénního folkloristického výzkumu Plzeňského kraje a přilehlého okolí[2] prezentováno, zařazeno do pracovních kategorií dle místa jejich děje a zařazeno do kategorií na základě standardních folkloristických katalogů.

Během výzkumu byla využita metoda polostrukturovaných rozhovorů, kterých bylo provedeno několik desítek (ať již šlo o rozhovory skupinové, či prováděné s jednotlivci). Tyto rozhovory zahrnují celkem devadesát respondentů, respektive narátorů. Dále proběhlo dotazníkové šetření na nejmenované střední škole v západních Čechách, jehož se účastnilo celkem 102 osob.[3] Výzkum probíhal od července 2015 do dubna 2016. Pro účely této studie však byl vybrán výhradně materiál týkající se lokalit v Plzeňském kraji. Respondenty byli mladí obyvatelé tohoto kraje ve věku od 10 do 35 let. Nacházeli se mezi nimi jak žáci či studenti, tak ekonomicky aktivní osoby pracující v rozličných oborech. Hlavní metodou výběru vzorku byl tedy účelový výběr (Toušek 2012: 56) od začátku cílený na mladé lidi, kteří již vyrůstali s internetem, či jej v současnosti hojně využívají. Důvodem byla hypotéza, že tyto osoby již nejsou výrazně ovlivněny ústní tradicí ani vlastivědnou literaturou a k seznámení se s pověstmi a k jejich transmisi dochází mnohdy zejména v prostředí internetu. Anebo jsou pověsti šířeny ústně, ale spíše ve specifických malých sociálních skupinách, např. vyprávění strašidelných historek ve škole v přírodě, na táboře, ve škole, ve vyšším věku v hospodě (Pohunek 2015: 13). Během rozhovorů jsem se respondentů dotazovala na jejich znalost démonických bytostí, dále jaké znají pověsti, zda se jim, jejich známým či příbuzným událo něco „nadpřirozeného“, v neposlední řadě, která místa Plzeňského kraje jim připadají strašidelná, kde se například údajně něco děsivého přihodilo, nebo kde mají třeba jen špatný či zvláštní pocit.

Dále je v textu využita katalogizace materiálu podle katalogu českých démonologických pověstí Jana Luffera (2014).

Tradiční a současná pověst

Folklorista Oldřich Sirovátka připisuje pověsti v rámci prozaických folklorních žánrů odlišné funkce, než jaké plní pohádka: zatímco pohádka disponuje uměleckou formou, pověst jen zřídka. V pověstech bývá důležitý obsah a zásadním prvkem se zde stává vypravěč. Pověst se dále spokojí jen s minimem postav a odehrává se spíše v kratším časovém období. Nevypráví se pouze pro pobavení, nýbrž plní také funkci informativní, vysvětlovací a poučnou (Sirovátka 1998: 50).

Pověst dále nemá – na rozdíl od pohádky, ale i mýtu – za úkol reflektovat nějakou univerzální „pravdu“, odráží spíše pravdu symbolickou, takovou, která je pravdivá a skutečná pro její posluchače a vypravěče, takovou, která je konstruována dobovou a neustále proměnlivou sociální realitou (Janeček 2007a: 14–15). Pověst má tak více společného se skutečností než pohádka, a to i v případě, že se jedná o pověst démonologickou, v níž se objevují vedle lidských aktérů numinózní postavy (např. vodník, čert, divoženka, čarodějnice); ty se mohou v některých případech překrývat právě s postavami pohádkovými. Pověsti se od pohádky totiž liší i tím, že zároveň hovoří o skutečných lidech a místech, přičemž se pro větší věrohodnost vypravěč často zmiňuje o konkrétní lokalitě, kde se ta která pověst měla odehrát.

Neexistuje žádná striktně dělicí čára mezi tím, co označujeme jako *tradiční* a *současná* pověst, stejně tak ani mezi tradičními a současnými démonickými bytostmi. Ač jsou tato označení v textu hojně užívána, je potřeba

se nad nimi zamýšlet a chápat je spíše jako označení časového horizontu vypravěčů dokumentovaných v našem výzkumu; za „současné“ jsou označovány pověsti aktivní v soudobé ústní transmisi, popřípadě známé soudobým vypravěčům, zatímco „tradiční“ jsou dnes již neaktivní pověsti známé z literatury a historických sbírek prozaického folkloru.

Přes zmíněné teze existují dle odborníků zabývajících se touto problematikou určité atributy, dle nichž lze „tradiční“ či „současnou“ pověst identifikovat. Tradiční pověst může v současném sociálním kontextu působit spíše staticky, a to především s ohledem na její prostorové atributy – často se váže ke konkrétním lokalitám. Současná pověst reprezentuje pokus využít tradiční témata pověstí v současném postindustriálním kontextu (Fine 1992: 2), který je více fluidní, „tekutý“ a nepříliš vázaný na konkrétní lokality. Texty takového typu bývají přenášeny jednak orální cestou, jako u pověstí tradičních, ale též prostřednictvím elektronických sociálních sítí a obecně internetu, kde jsou pak často označovány jako tzv. hoaxy neboli nepravdivá tvrzení či poplašné zprávy (Dobrovolná 2014: 19). Současné pověsti (angl. *contemporary legends*),[4] často též označovány jako pověsti-fámy (*rumor legends*), moderní pověsti (*modern legends*) (Hlôšková 2001: 176) se vyznačují zejména následujícími charakteristikami: aktérem příběhu bývá většinou hypotetický jedinec definovaný velmi vágně, jenž je zpravidla od posluchače vzdálen o další dva prostředníky (Janeček 2007a) – „známý kolegy z práce“, sestřenice kadeřnice sousedky“, „kamarád kamaráda“, případně může být vypravěčem konstatováno, že o dané události „psali/se psalo v novinách“ (Fine – Rosnow 1976: 97). Především v anglosaské folkloristice je z těchto důvodů mnohdy užíváno označování tohoto žánru jako *foaftales* neboli narací, jejichž aktéra nazýváme *foaf* (*friend of a friend*, tedy kamarád kamaráda). Dále vypravěč nezapomíná zdůraznit, že se jedná o příběh, jenž se skutečně stal. Historka taktéž zpravidla obsahuje varování, moralitu či poučení a má v závěru výraznou pointu (Dobrovolná 2015: 302).

Jak je zdůrazněno již dříve, i přes výše uvedené rozdíly – ať již v obecné charakteristice, či ve způsobu transmise – však mohou, zejména v případě démonologických pověstí, tradiční a současné pověsti do značné míry splývat a jejich hranice se mohou místy rozostřovat. Za současné démonologické pověsti lze totiž v některých případech pokládat i pověsti věnující se dávným událostem či příběhy s archaickými rysy, kterým může být v současné době věřeno (Pohunek 2015: 15). Striktně ostrá hranice tak nemůže být vedena ani mezi „tradičními“ a „moderními“ démonickými bytostmi. Např. duch, dnes zřejmě nejčastější démonická bytost, totiž může vystupovat jak v tradičních, tak v současných pověstech.

Démonické postavy vystupující v pověstech

Postavy démonologických pověstí bývají rozličné – nalezneme zde širokou škálu spíše tradičních démonických bytostí, jako je např. vodník, čarodějnice, můra, duch, čert, ale též UFO či zombie, které spadají spíše do sféry pověstí současných. Vyskytují se zde mj. postavy zdánlivě reálné – vrazi, perverti či různí lidští záškodníci. Tyto naposledy zmíněné postavy v dnešním reálném světě samozřejmě skutečně existují (na rozdíl od víl, čarodějnic atd.), avšak v pověstech oplývají podobně nadpřirozenými schopnostmi, jako jejich tradiční předchůdci (bývají mnohdy až nadpřirozeně rychlí, předvídající, silní a také mohou vykazovat jisté až absurdní chování – např. zanechávání nejrůznějších stop na místě činu v podobě lístku se vzkazem *„Kdybys rozsvítila, zabil bych tě taky.“*) (Janeček 2006: 66).

Na místo čarodějnic, vodníků a čertů nastupují v současných pověstech kromě vrahů a pervertů často též zástupci různých etnických menšin. Například strach z pokrmů, jež připravují pracovníci vietnamských, čínských a dalších exotických restaurací, potažmo pracovníci ve stáncích s kebabem, lze přirovnat ke strachu z jedovatých lektvarů čarodějnic a čarodějů. Obavy z různých lokalit v našem okolí by se mohly rovnat dávnému strachu z možných příbytků démonologických bytostí, jako např. trolla, jenž chytá své oběti přecházející po mostě,[5] což lze přirovnat ke strachu z podchodů u vlakových či autobusových nádraží a podobně (Aarne a kol. III. díl: 2004: 148; Dobrovolná 2014: 22).

Vedle „reálných“ postav, vystupujících v současnosti, jako jsou již zmínění vrazi a perverti, krystalizuje na základě rozhovorů s respondenty zajímavý současný jev, a to popisovaný výskyt „energií“. Antropomorfizované postavy tradičních pověstí se tak často v současných pověstech mění spíše v jakési efemérní fluidum, jež je neurčité, respondenti mu mnohdy nepřiřazují vzhled ani tvar, jen jej dávají do souvislosti s individuálními pocito-

vými vjemy (*V: „…ale tak člověk občas něco takovýho zvláštního cítí, asi jsou tam nějaký prostě energie, nevim.“*). Zmiňování pojmu „energie“ u současných vypravěčů démonologických látek popisuje již Jan Pohunek ve své knize *Stíny mezi stromy. Extravilán v současných pověstech* (2015). Tato energie bývá mnohdy spojována s přívlastkem „negativní“ či „pozitivní“, v některých případech bývá místo spojeno s popisem „divného/zvláštního“ pocitu. Každopádně lze říci, že energie či síly dle současných vypravěčů souvisejí s emocemi, a to jak s minulými, kdy se na určitém místě stala v minulosti jakási negativní či zneklidňující událost, jež se tzv. „otiskla“ do dnešní podoby místa, tak se soudobými, kdy jsou takovéto pojmy prostředky k vyjádření silného emočního a estetického prožitku (Pohunek 2015: 29).

Současné lokality, v nichž figurují démonické bytosti

Negativně či pozitivně vnímané lokality a lidské jednání týkající se přístupu k nim na verbální úrovni spolu úzce souvisí. Ať se již jedná o nějaké určité místo na vesnici, o park či dům ve městě, pojí se povětšinou k těmto lokalitám vyprávění, ať už reálné či nereálné, nebo v nás přinejmenším tato místa vyvolávají určité pocity (přičemž tyto pocity mohou vyvolávat mj. toponyma těchto míst, jako např. Šibeniční vrch). Tyto lokality pak již předem strukturovaným způsobem popisujeme, pojmenováváme a přistupujeme k nim.

V minulosti nebylo radno přibližovat se kupříkladu k rybníkům či splavům, neboť dle tradičních pověstí hrozilo nebezpečí, že nás může pod hladinu stáhnout vodník. V dnešní době se může zdát, že se od těchto lokalit v současných narativech upustilo a nahradila je místa nová, ve kterých se v urbanizovaném prostředí pohybujeme častěji (Dobrovolná 2014: 56–57). Z ukázek vybraných pověstí a dalších narativů od respondentů zkoumané části západních Čech však vychází najevo, že ač drtivá většina respondentů a lidí obecně žije ve městech (Pohunek 2015: 13), prostředí lesa či polí je může stále děsit stejně jako dům na náměstí či jakákoliv jiná městská stavba.[6]

Snahu o věrohodnost může často umocňovat například památka na určitou událost vážící se ke konkrétní lokalitě (obci, městu, kraji, lesu…), kde lze dodnes nalézt pomníky nebo jinou připomínku šťastných i nešťastných událostí. Vhodným místem pro lokaci pověsti mohou být tedy i dnes kapličky, kostely, hřbitovy, boží muka, tedy místa spjatá s náboženskou vírou, kde se v mnoha případech odkazuje mj. na údajné zázraky světců či jejich zjevení. Mohou to být ale také místa bez náboženského významu – hrady, zámky, lesy, pole a okolí rybníků (Dobrovolná 2016: 47). Naposledy zmíněné lokality spadají spíše do prostředí venkovského, co se však zejména současných pověstí týče, velmi frekventované je městské prostředí, kam spadají například sídliště, městské parky, vysokoškolské koleje, bazény nebo aquaparky či prostředky MHD (Janeček 2006: 66).

Silnice či cesta spadá přirozeně jak do současných, tak do tradičních pověstí a jak do městského, tak venkovského prostředí. Na příkladu silnice (jakožto lokality, v níž se odehrává děj démonologických pověstí) lze v některých narativech demonstrovat motiv technického vylepšení dopravního prostředku hrajícího důležitou roli u určitých typů pověstí. V minulosti se jednalo o chodce (4.B.95 – *Duch skočí na záda osamělému chodci*) či koně s jezdcem, nebo o kočár tažený koňmi, na nějž cosi/kdosi naskakuje na určitém úseku cesty, či se mu zjeví těsně před koněm a chce svézt. Ve druhém zmiňovaném případě se často jednalo o mladou dívku, která záhy zpoza jezdce/z kočáru zmizela neznámo kam. Postupem času se dopravní prostředek technologicky vylepšoval – cosi/kdosi naskakoval na kolo, motocykl – a dnes je jednou z nejznámějších světových pověstí ta s názvem The Vanishing Hitchhiker (3.A.115 – *Mizející stopařka*), kdy duch mladé dívky stopuje (většinou v místě svého skonu, v době výročí svého úmrtí apod.) automobily. Když mrtvé dívce někdo zastaví a nechá ji nastoupit, zjistí po chvíli, že stopařka zmizela ze zadního sedadla, kam se posadila. Mizí většinou u hřbitova či u domu, kde zaživa bydlela (Luffer 2014: 118).

Mnohdy si dnešní lidé „strašidelná“ místa spojují s výskytem zástupců určitých etnických menšin či s výskytem cizinců. Démonizace takových míst ve veřejném prostoru ve městě tak částečně nahradila démonizaci míst na venkově a často je spojována právě s výskytem většího množství příslušníků různých etnických menšin v těchto lokalitách (Dobrovolná 2014: 57).

L: *„No, já nevim, mně se nelíbí moc Jateční.“* (smích) *„Jako ne, že bych, jako jo, projíždim tamtudy, nebo tak, ale že bych tam někdy vystoupila, nebo že bych tam někdy procházela, to rozhodně ne, no. Že bych tam prošla jakoby pěšky domů, to vůbec.“* (22. 11. 2013) (Dobrovolná 2014: 58).[7]

Katalogizace vybraných démonologických pověstí

V rámci této studie jsou dokumentované démonologické pověsti z Plzeňského kraje katalogizovány dle katalogu českých démonologických pověstí Jana Luffera (2014), jenž třídí 737 typů pověstí do sedmi skupin:

1. Člověk a magie. Čarodějnice a povolání spojená s magií, laik používá magii, magické úkony a prostředky;
2. Člověk a osud. Omen, proroctví, předurčený osud, démoni nemoci a smrti, převtělená duše člověka, porušení tabu, ďábel;
3. Člověk po smrti. Revenanti a pohřeb;
4. Numinózní jevy. Duchové, přízraky a strašení;
5. Přírodní démoni, domácí duch, démonická zvířata a byliny se zvláštní mocí;
6. Poklady;
7. Parodické pověsti.

Lufferovo řazení pověstí funguje na základě unikátního promyšleného systému: začíná u člověka a jeho činnosti, dále popisuje jevy, které mohou ovlivňovat lidský osud, pokračuje zemřelým člověkem, numinózními jevy, jenž jsou podobné předchozí skupině věnující se revenantům, navazuje bytostmi, které se zdržují spíše mimo lidské osídlení, pokračuje poklady, tzn. kategorií, která se blíží svým charakterem historickým pověstem, a končí parodickými pověstmi, jež parodují kontakt s nadpřirozenem a samy stojí mimo něj (Luffer 2014: 44–45).

Číslice, která započíná každou jednotlivou kategorii, označuje vždy jednu ze sedmi hlavních skupin Lufferovy typologie (1. Člověk a magie, 2. Člověk a osud, 3. Člověk po smrti atd.). Písmeno uváděné za onou číslicí značí podskupinu Lufferova katalogu (1.A – Povolání spojená s magií a nadpřirozenými schopnostmi, 1.B – Laik používá magii atd.), na což navazuje ještě podrobnější dělení, které je značeno opět číslicí (1.A.5 – Nahá žena, 1.A.10 – Zvířecí podoba, 1.A.15 – Čarování se dědí v rodině atd.), což znamená pořadí v rámci podskupiny (Luffer 2014: 44).

Katalog sestavený J. Lufferem se jeví pro katalogizaci tohoto typu pověstí více než vhodným – je obsáhlý, tudíž zachycuje širokou škálu jednotlivých pověstí. V mnoha případech ani není potřeba sahat po jiných katalozích, neboť mezi současnými a tradičními démonologickými pověstmi lze v určitých případech nalézt paralelu či návaznost, zejména u těch s tematikou duchů a přízraků, tedy vyprávění, která jsou mimo „vlastní“ realistické současné pověsti pouze aktualizacemi tradičních duchařských povídek (Janeček 2012: 129). V některých případech však ani tento katalog neobsáhne pověsti tradované v současnosti, tudíž je potřeba buďto je do katalogu nezařazovat, nebo se snažit včlenit do něj nový oddíl podskupiny (z tohoto důvodu je Lufferův katalog psán ob pět číslic – např. 1.A.5, 1.A.10, 1.A.15, aby mohli další badatelé přidávat další případné typy (Luffer 2014: 44). Pro účely této studie jsem se rozhodla prozatím nevytvářet nové typy pověstí. Místo toho přidávám pod pověsti, u nichž to respondenti zmiňují, pocitový rozměr – zda na ně místo spojené s pověstí nebo pouze zmíněná lokalita bez pověsti působí negativně, pozitivně, anebo z ní mají vyloženě strach.

Pověsti se v některých případech svými syžety překrývají, a mohou tedy spadat do více skupin najednou.

Pro účely tohoto textu byly vytvořeny následující kategorie: domy, v nichž straší; les; louka, pole, mýtina, alej, park; hřbitov; silnice, cesty; náměstí a okolí; vodní plochy a mosty; hrady a zámky a obchodní domy, přičemž jich existuje přirozeně mnohem více, např. podzemí a vysokoškolské koleje. Názvy jsou pracovní a nemají jasné ohraničení. Pro účely studie mi nepřipadalo na místě striktně rozlišovat již tradiční dichotomii venkov versus město, neboť to, co je nyní městem, mohla být v minulosti jeho okrajová část lokality, vesnice, či dokonce samota. I přesto, že se kategorie prolínají, snažila jsem se je pro přehlednost alespoň částečně rozdělit podle místa, kde se narativy odehrávají.

Jak již bylo řečeno výše, některé současné pověsti mohou mít základ v pověstech tradičních, jež se tradovaly v dobách minulých, nicméně ve stejné či pozměněné podobě mohou být na daném místě transmitovány dodnes, čili je lze nazývat v uvedené podobě současnými. Ke zmiňovaným pověstem, jež se mezi jedinci mohou šířit v širším měřítku, jsou připojeny v určitých případech také osobní zážitky a již zmíněné pocitové vjemy respondentů, kteří popisují špatné či dobré pocity z konkrétních lokalit.

Následující dokumentované narativy jsou v textu uvedeny obvykle (nemusí zde být vždy všechny atributy) v tomto sledu:

- pracovní název,
- ukázka z rozhovoru,
- popisovaná lokalita,
- katalogizace narativu dle katalogu J. Luffera (2014),
- emocionální klasifikace dle narátorů.

Domy, v nichž straší

I: „Pak ještě se mi stalo, třeba dva roky zpátky, umřeli pánové v baráku, to bylo rozmezí, já nevim, asi měsíc. A tam vopravdu jsi tak jenom šla po tom bytě a cejtila jsi instinktivně něco vedle sebe. Já jsem tomu nepřikládala váhu, ale přišli lidi, co tam jako třeba nikdy nebyli a prej ‚Ty jo, neni někdo v chodbě?' A trvalo to skoro půl roku, než se ta energie tam jako nějak vyrovnala, ale reagoval na to pes, reagovali na to lidi, který jako jsou jindy dost racionální…"

- Dům v Plzni; Plzeň–město
- 2.A.55 *Zvíře je neklidné, když cítí nebezpečí*
- Zvláštní pocit

I: „A třeba moje sousedka má holčičku. Teď už to teda nevidí, protože víceméně do sedmi let by dítě mělo vidět duchy, než si to racionálně potlačí. No, oni se nastěhovali do novýho baráku a chodila tam právě ještě druhá moje kamarádka a ta se tam právě chtěla převlíct v pokoji, no a malá Verunka jako: ‚No ale teto, tady nejsme samy.' A Tereza jako ‚Co?!' a vona: ‚No, dyť je tady s náma to…', já už právě nevim, jak se jmenoval. A ona právě na tu mojí kámošku Verču: ‚Veru, asi bys ji měla vzít na psychiatrii.' a vona: ‚Já vim, já jsem o tom nechtěla mluvit, ale vona prostě furt jako něco vidí.' Že ona, když ho popsala, tak on to byl opravdu bejvalej majitel. Ona tam prostě tu energii jako vnímala. Ona už to nevidí teď a už si to ani nepamatuje."

- Dům v Plzni; Plzeň–město
- 4.B.35 *Duch je viditelný jen některému člověku*

J: „Tady? Tady jo. Tady byl obrovskej malér ve válce, tady byla dětská porodnice a tady to bombardovali. Bombardovali vlastně nádraží, tak jedna puma skončila tady, jedna byla na střeše, to jsme našli ještě střep, nějaký pumy byly vokolo, nevim, to tady našli nevybuchlý. Tenkrát jsem to možná slyšel ve zprávách, to je možná třeba osm let zpátky, tak tady to hasiči vybagrovávali s nějakejma pyrotechnikama, odváželi to vlastně na autě, tak tady byly pumy, no a tady to pozabíjelo hromadu lidí. Ten dvůr, tam byla porodnice. Jako mazec jako, jo. Jako jsou tu takový záchvěvy něčeho. Jako já jsem tady chrápal ještě teď nedávno, tak jsem se občas probudil v noci a občas něco zaslech, jako zavrzání, nebo nějaký to… Ale jako samozřejmě to mohlo bejt od větru, nebo něco, ale stejně to na člověka hodí takovej… To je prostě starej válečnej barák."

- Dům v Plzni u vlakového nádraží; Plzeň–město
- 2.A.85 *Různé zvuky v domě*
- Zvláštní pocit

M: „Moje kamarádka měla babičku, která měla veliký dům, právě na Lochotíně, jak je ta vilová čtvrť, a ta se tam necejtila nikdy moc dobře a pak jakoby pátrala proč a zjistila, že tam za války se oběsili Němci, když vlastně utíkali prostě pryč, tak aby je nezajali, tak radši spáchali sebevraždu právě na tý půdě toho domu. Asi čtyři se tam právě oběsili a říkala, že právě v tom sklepě, tak třeba nic nevidí konkrétního, ale praskají tam zavařovací sklenice, hlavně ten pocit, že je fakt nepříjemnej… ta kamarádka, ta mi to vyprávěla, že třeba i padaly košťata, který byly normálně pověšený, tak najednou spadly, v tom domě. A pes, ten jakoby nechtěl vůbec vstoupit do domu, i když je zvyklej v bytě, tak prostě vždycky sedí před prahem a vůbec nechce dovnitř, tak to mi přijde zvláštní. Tak ti psi to vycítí."

- Dům na Lochotíně; Plzeň–město
- 2.A.55 *Zvíře je neklidné, když cítí nebezpečí*
- 4.D.20 *Duch hřmotí v domě (poltergeist)*
- Negativní pocit

M: „Tak znám jednu z Mariánských Lázní, tam je starý hotel z 19. století, kde právě v roce 1890, nebo tak, byla jako svatba dvou lidí a došlo k tomu, že rodina toho ženicha mu zakázala, aby si zrovna vzal tu ženu… s tim, že on si ji teda na truc vzal, i přes nevoli tý rodiny. Došlo teda k tý svatbě, oni tam přespali jako na svatební noc. Ale s tim, že teda ta rodina byla strašně proti a chtěli anulovat sňatek a ta dívka byla tak nešťastná, že si v tom hotelu vzala život, skočila z balkónu. S tim teda, že i ten […] jednodenní manžel, se z toho zbláznil a putoval do blázince. A co vim, tak se říká, že ta slečna tam straší… že vždycky jenom páry straší. Když je tam někdo samotnej, nebo když je tam skupina lidí, tak nic, ale jakmile je tam pár, tak vždycky v noci se v tom pokoji objeví a většinou nějakym negativnim způsobem míří na tu ženu, vždycky toho chlapa nechává být a straší jenom ty ženský… Moje známá tam právě jednou byla, byla tam teda s manželem, slavili tam nějakej večírek firemní a byli právě v nějakym pokoji, a když v noci spala, tak jí jakoby ze stolku spadlo nějaký zrcátko, to ji vzbudilo, a když to zrcátko zvedla, tak tam viděla tu dívku jako, v tom malym zrcátku, který spadlo. Vůbec nevěděla o týhle báji nic a vyprávěla mi to, a já jí právě nezávisle na tom říkám, že tady se říká tohle."

- Hotel Nimrod; Mariánské Lázně (kraj Karlovarský)
- 4.D.15 *Duch se zjevuje v domě*

R: „Já teda v tej Riegrovce, tam to bylo vždycky jenom o špatnym pocitu. S mámou jsme na to jakoby senzitivnější, takže jsme to tam cítily a pak jsem tam nechtěla bejt třeba večer sama. Kdežto když teďka jsme se přestěhovali jakoby do novostavby, tak tam je to úplně v pohodě, tam nic necítim, tam můžu bejt v pohodě večer, je mi to jedno, ale v tý Riegrovce vysloveně to bylo jakoby fakt blbý, no. (*smích*) Jako za tý druhý světový války, to se taky asi stalo leccos, no."

- Dům v Riegrově ulici; Plzeň–město
- Negativní pocit

H: „Ještě si pamatuju, že v jednom domě vedle Národopisnýho muzea v Plzni, jak je Gerlachovský dům, tak vedle je Chotěšovskej, ale tenhle je jinde, teď nevim, jakou má barvu, hned vedle, nalevo od Národopisnýho muzea, tak v tom domě se říká, že žila nějaká rodina, měli psa, a na něco umřel, nebo nevim, a ten pes tam teďka chodí se zapálenou pochodní."

- Okolí náměstí Republiky; Plzeň–město
- 4.A.40 *Neobvyklé zvíře*

Hrady a zámky

V: „Pak znám ještě vlastně z Chanovic, tam odkud pocházim, je to vlastně kousek od Nepomuku, je to Plzeňsko. Tam se říká, že… já nevim, jestli to můžu nazvat pověstí, ale tam totiž na konci druhý světový války, tam byl majitel toho zámku, on byl Němec. No a přijeli tam partyzáni za minutu dvanáct a zastřelili ho tam přímo před tim zámkem a od tý doby se říká, že on tam straší. A jako je to takový zvláštní, protože já jsem tam třeba byla večer, mamka tam dělala účetnictví v jiný místnosti… je to zámek, slouží to jako škola. No prostě po tý desátý hodině večer ti tam začnou zvláštně vrzat parkety a začneš se tam prostě cejtit divně. A už jsem to nezávisle slyšela od několika lidí. A i mně osobně jako se to stalo, ale já nevim, já jsem trošku magor tady v tom, ale tak člověk občas něco takovýho zvláštního cítí, asi jsou tam nějaký prostě energie, nevim."

- Zámek v Chanovicích; Plzeň–jih
- 2.A.85 *Různé zvuky v domě*
- Zvláštní pocity

Les

T: „[…] přičemž se říká, že v horní polovině toho lesa jsou ty přízraky takový častější. Nevim, to jsem jako fakt slyšela od jedný paní, ta i tvrdila, že se tam údajně zdržuje nějaká bludná duše. Jestli jako toho vojáka, nebo… ten tam má pomník, jo, ale. Ten les je takovej zákeřnej, ale říkám, já tam prostě někdy jdu a cejtim se tam úplně v pohodě, ale prostě jsem zaznamenala, že vždycky to takový nebylo."

- Les v Kralovicích; Plzeň–sever
- 4.D.45 *Duch v lidské podobě se zjevuje na určitém venkovním místě*
- Negativní pocit

Louka, pole, mýtina, alej, park

CH: „Jo tak… No, jasně, tak to se u nás taky povídalo, že v těch polích jsou takový ty koláče a že to dělali UFOni. Pak taky nějakej blázen vyfotografoval něco, že asi se mu povedlo nějak dobře vyfotit nasvícenou oblohu, že to vypadalo, jako že je tam lítající talíř…"

- Nepomucko; Plzeň–jih

H: „Já znám akorát u nás na Tachovsku jinak, že nám tam jezdí v černym kočáře s černýma koňma nebo černýma psama, tak nám tam po áleji jezdí Husmann."[8]

- Tachovsko
- 3.A.10 *Krutý pán*

M: „Potom je ještě Planá u Mariánských Lázní, to mi vyprávěl kamarád. Jestli je to pravda, nebo to byl vliv drog, nevim, ale na jednom poli se prej zjevuje bezhlavý jezdec na kole. Nevim, proč na kole, ale zjevuje se tam na kole vždycky na jaře, když je nějaký to setí, tak se tam vždycky objeví a kamarád ho prej taky viděl. Měl by mít oblečení tak z třicátých let, takhle nějak, ta první světová – druhá světová a jede na kole. (*smích*) A to kolo je taky z tý doby, klasický kolo."

- Planá u Mariánských Lázní
- 4.D.45 *Duch v lidské podobě se zjevuje na určitém venkovním místě*

Hřbitov

N: „A že ona tam prostě byla stezka odvahy pro malý děti a pro větší ze srandy a že tam byl nějakej oběšenec… Jen nevím, jak se to jmenuje, je to prostě v okolí

Trnový, tam takhle přes kopce lesem je starej hřbitov. No a tam jako že tam byl nějakej oběšenec a pověšenej jako ze slámy, ne a todlento. No a vždycky se tam dával každej rok a pak ho tam nějak nedali a děcka přišly, ne, že ještě, když jsme uklízeli ty svíčky z lesa, aby to neshořelo, tak že jsme ještě neuklidili toho oběšence. Trenér byl pak bílej jako stěna, protože oni ho nevěšeli. Prostě to okolí… je někde na kopci a mezi lesama tak zastrčenej hřbitov takovej starej, že o tom nikdo moc neví, a to je teda hodně děsivý jako místo, ty vole. Nepříjemný, vopravdu nepříjemný. Já tam měl strašně hnusnej pocit. A tam někde byl ten oběšenej."

- Trnová, u Horní Břízy; Plzeň–sever
- 3.A.105 *Sebevrah*
- Negativní pocit

N: „Úplně dobrej pocit jsem neměl na židovskym hřbitově tady na Slovanech. Tam jsme měli povinný exkurze z intru. A vono je jedno, že je židovskej, tam jde vo fakt, že to je hřbitov prostě."

- Hřbitov na Slovanech; Plzeň–město
- Negativní pocit

Náměstí a okolí

N: „Těch míst neni moc, ale jsou. A nejsou zas tak ojedinělý. Jsou prostě místa, kde člověku neni dobře. Třeba v Plzni u toho kostela na náměstí, já to tam nějak, nevim, ne, že nemusim, ale… nebo jestli… je to tady v Plzni na náměstí, jestli je to vědomí toho, že tam někdo umřel, tam se mi nechce zdržovat, na tom místě."

- Náměstí Republiky; Plzeň–město
- Negativní pocit

Vodní plochy a mosty

C: „A jinak tady místní docela, jsou lidi, který se bojí chodit z Nepomuka směrem na Klášter, protože tam je Červený most, kde se teda vopravdu skutečně odehrála krvavá bitva, hodně krvavá, hodně mrtvých a údajně ve výročí té bitvy se tam ozývají hlasy těch padlých, protože oni umírali krutě a dlouho, tak se to tam právě ozývá. A protože po tý bitvě potok zčervenal krví a údajně i ten mostík, kterej tam byl, nasákl tou krví, takže do dneška se tam ten mostek barví na červeno a říká se mu Červený most."

- Nepomucko; Plzeň–jih
- 2.A.90 *Lidské hlasy*
- Strach z místa

N: „No, slyšel jsem, že ten název má od toho, že tam umřela spousta lidí, že tam byla nějaká větší bitva okolo husitských válek, už nevim, co kdy a jak, ale na tom místě prostě umřelo hodně lidí a tak se to tam nějakým způsobem podepíše. Jednak třeba v tom, že v tom místě je nějaká negativní energie."

- Nepomucko; Plzeň–jih
- Negativní energie

I: „… ale v Planý si myslim právě, že u jednoho rybníka to bylo taky, že se tam utopila paní a od tý doby se tomu rybníku víceméně všichni vyhybaj. Teďkon si zrovna tuten rybník prostě vybral pán pro sebevraždu…"

- Rybník v Plané; Planá u Mariánských Lázní

Obchodní domy

D: „Jako jo, to vyloženě není strašidelný… To je taky nějak nahoře u toho Globusu… tam zmizelo někomu dítě v tom obchoďáku, to se, myslim, už nenašlo údajně vůbec."

- Okolí hypermarketu Globus, Chotíkov; Plzeň–město

D: „… takový ty třeba trošku víc realističtější přímo tady z Plzeňska, tu, nevim, jestli pověst vyloženě, ale příhodu, co jsem slyšel, když holka stopovala u Globusu nahoře, tak ji našli mrtvou v lese."

- Okolí hypermarketu Globus, Chotíkov; Plzeň–město

Silnice, cesty

I: „Jo, tak tohle bylo u Bezvěrova, protože nad těma Mariánkama je ženská. Tam je vopravdu řada svědků… [Dále respondentka cituje svého známého, kterému se měla událost přihodit] ‚No, my jsme ji odvezli do Mariánek a vona tam prostě najednou není' (*smích*)."

- Silnice u obce Bezvěrov; Plzeň – sever
- Silnice u hotelu Nimrod; Mariánské Lázně (kraj Karlovarský) (Podle respondentů se zde zjevuje mizející stopařka.)
- 4.B.15 *Duch zachrání člověka před nebezpečím*[9]
- 3.A.115 *Mizející stopařka*

N: „No já teď nevím na jaký silnici to tady někde, je to hned u Plzně, není to směr Nepomuk, je to jinej směr, na Bezvěrov, nebo takhle, to už je dlouhodobej jev, popisuje to víc řidičů, jak to někdo natočil, bylo to ve zprávách, já nevim teďko nějak na začátku prosince, jak byl chvilku sníh, tak to někdo natočil, nebo možná už je to rok, tak to někdo normálně natočil na video, že tam prostě někdo

prošel a ve sněhu pak nebyly žádný stopy, je to zachycený na kameře."

- Silnice u obce Bezvěrov; Plzeň – sever
- 4.B.15 *Duch zachrání člověka před nebezpečím*

N: „Blbej pocit třeba mám, jak je na Borech, u toho Borskýho parku, jak je křižovatka, jak jezdí čtyřka a třicítka, tak tam se třeba nedávno zabil ten motorkář, ne? Naboural do toho autobusu a prej si zarazil krk do těla. To už je pár let, ale to neni první bouračka takováhle tam, těch bouraček bylo víc, to je taky takový to divný místo, kde jsou furt smrťáky. Je to nepřehledný, ale to k tomu taky jako přispívá, tyhlety negativní věci."

- Silnice na Borech; Plzeň – město
- Negativní pocit

T: „No a potom, tam jsem taky vlastně slyšela, že poblíž Kralovic je silnice a na tý silnici se prej jednou jednomu pánovi zjevil duch, kterýho von doslova přejel. Že se mu zjevil přímo před autem a že ho projel, jo. A že potom třeba zjistil, že se tam oběsil soused zrovna. Takže jako když chci jet k sestře na návštěvu, tak musim jet právě po tý silnici, tak se tam bojim, že jo, samozřejmě. Takže i to je takový jako dost nepříjemný, jako takhle pro někoho, kdo to prostě ví, no."

- Silnice u Kralovic; Plzeň - sever
- Strach z místa

Závěr

Přestože se ve výběru lokalit, v nichž se dle soudobých pověstí a dalších orálně transmitovaných narativů projevila moderní doba, zůstala pro mnohé jedince tajemná identická místa, na nichž se děj pověstí odehrával i v minulosti – např. hřbitov, les, louky a pole. Dnešní člověk si však v mnoha případech musel vzhledem k postupné urbanizaci takováto místa přetransformovat. Potřeboval využít něco ze své bezprostřední blízkosti. Z těchto důvodů vznikla též, stejně jako děje pověstí, místa nová: prostředí vysokoškolské koleje, kinosálu, koupaliště, obchodních domů a mnoha dalších. Není tedy možné „tradiční" lokality jednoznačně opustit a považovat je za překonané, nýbrž je třeba je ve výzkumu lokalit pověstí ponechat a přičlenit k nim místa „nová".

Co se numinózních postav vystupujících v dnešních démonologických pověstech týče, v drtivé většině rozhovorů nefigurují v současných pověstech čarodějnice, vodníci a další „tradiční" postavy, nýbrž mnohem častěji duchové, UFO, vrazi a perverti, kteří na první pohled působí reálně, nicméně jsou obdobně nereální, právě tak, jako jejich tradičnější předchůdci. Dále bývají jisté démonické až nadpřirozené schopnosti a vlastnosti připisovány zástupcům odlišných etnických menšin, přičemž i lokality s nimi spojené nabývají v představách respondentů na démoničnu. Zajímavým a velice častým jevem je zde opouštění popisu konkrétních bytostí a přechod k abstraktnímu popisu numinózna a démonična v podobě jakéhosi obecného fluida, jež nemá většinou tvar ani další poznávací znaky. Obecně se ve výpovědích dnešních narátorů často hovoří o výskytu energií (jak negativních, tak pozitivních), které dokáží vyvolat negativní, pozitivní, či přinejmenším zvláštní pocity v dané lokalitě.

Katalog J. Luffera (2014) se při pokusu o zařazení nově zdokumentovaných démonologických pověstí a příbuzných narativů západních Čech do značné míry osvědčil – v některých případech lze aplikovat kategorie zahrnující tradiční pověsti také na pověsti současné. V jiných případech však ani tento katalog neobsáhl pověsti tradované v současnosti, což je možné řešit buď nezařazením daného narativu do katalogu, nebo pokusem o včlenění nového oddílu podskupiny.

Příspěvek vznikl s finanční podporou projektu SGS s kódem SGS-2016-061.

Seznam respondentů zmíněných v textu a datum provedení rozhovoru

C – žena, 35 let, pracující, 16. 11. 2015
D – muž, 26 let, studující, 1. 12. 2015
H – žena, 25 let, studující, 12. 1. 2016
CH – žena, 26 let, pracující, 12. 1. 2016
I – žena, 26 let, studující + pracující, 13. 1. 2016
J – muž, 35 let, pracující, 13. 1. 2016
L – žena, v době rozhovoru 24 let, studentka, 22. 11. 2013 – rozhovor pro účely diplomové práce (Dobrovolná 2014)
M – žena, 26 let, pracující, 14. 1. 2016
N – muž, 29 let, studující + pracující, 16. 1. 2016
R – žena, 30 let, pracující, 21. 1. 2016
T – žena, 27 let, studující + pracující, 26. 1. 2016
V – žena, 27 let, studující, 1. 4. 2016

POZNÁMKY:

1. Tento „výskyt“ je založen zejména na polostrukturovaných rozhovorech s respondenty žijícími v Plzeňském kraji a na jejich představách či zkušenostech.
2. Je zde zahrnuta např. i lokalita z Karlovarského kraje – hotel Nimrod u Mariánských Lázní.
3. Všichni respondenti, studenty zmiňované školy nevyjímaje, zůstávají v anonymitě. Namísto jmen či iniciál se v textu vyskytují pouze náhodně vybraná písmena a informace, zda v období provedení rozhovoru studovali či pracovali, jaký byl v té době jejich věk a kdy byl rozhovor pořízen.
4. Též známé jako městské legendy (*urban legends),* což byl původní název žánru těchto orálně předávaných projevů, navržený zakladatelem moderní americké folkloristiky Richardem M. Dorsonem (Janeček 2006: 329); termínem, na němž se dnes většina odborníků shoduje, je *současná pověst* (Ellis 2003: xiii).
5. Ač troll není typická postava českých pověstí, využila jsem pro názornost tohoto příkladu.
6. Jak jsem již uvedla, ne vše mohlo být zmíněno v této studii, avšak celkový výsledek ze všech provedených rozhovorů toto tvrzení potvrzuje.
7. Tato plzeňská lokalita je v povědomí Plzeňanů známá jako lokalita s výskytem vyššího počtu zástupců romské menšiny.
8. Jan Filip Husmann byla reálná osoba působící v 17. století na Tachovsku a dle respondentky a dalších informací běžně dostupných např. na internetu se nejednalo o příliš dobrého člověka ani za jeho života, ani po jeho smrti.
9. Kolem roku 2012 bylo zveřejněno video muže jedoucího ve sněhové vánici, kterému přešel před automobilem údajně duch. Muž se domníval, že jej duch varoval před bouří, aby nepokračoval v jízdě.

PRAMENY A LITERATURA:

Aarne, Antti – Thompson, Stith – Uther, Hans-Jörg 2004: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography.* Folklore Fellows Communications. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Dobrovolná, Kateřina 2014: *Verbalizace ohrožení ve veřejném prostoru v neformálně transmitovaných textech*. Diplomová práce. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni. Fakulta filozofická. Katedra antropologie.

Dobrovolná, Kateřina 2015: Současné narativy o „těch druhých“ aneb Verbalizace ohrožení ve veřejném prostoru. *Národopisná revue* 25, s. 316–323.

Dobrovolná, Kateřina 2016: Tradiční démonologické pověsti Chodska a jejich katalogizace. *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity* 8, č. 2, s. 43–59.

Ellis, Bill 2003: *Aliens, Ghosts, and Cults: Legends We Live*. Jackson: University of Mississippi Press.

Fine, Gary Alan – Rosnow, Ralph 1976: *Rumor and Gossip: The Social Psychology of Hearsay.* New York; Oxford: Elsevier.

Fine, Gary Alan 1992: *Manufacturing Tales. Sex and Money in Contemporary Legends*. Knoxville: University of Tennessee Press.

Hlôšková, Hana 2001: Moderné povesti – k doterajším výsledkom ich štúdia v zahraničnej fokloristike. *Slovenský národopis* 49, s. 174–181.

Janeček, Petr 2006: *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v České republice*. Praha: Nakladatelství Plot.

Janeček, Petr 2007a: Současné pověsti a jejich výzkum v moderní folkloristice. *Český lid* 94, s. 305–322.

Janeček, Petr 2012: *Současná pověst a fáma v České republice. Vznik, geneze a sociální a kulturní funkce domácího urbánního folkloru v mezinárodním kontextu*. Disertační práce. Praha: Filozofická fakulta, Ústav etnologie Univerzity Karlovy.

Luffer, Jan 2014: *Katalog českých démonologických pověstí*. Praha: Academia.

Pohunek, Jan 2015: *Stíny mezi stromy. Extravilán v současných pověstech*. Praha: Národní muzeum.

Sirovátka, Oldřich 1998: *Česká pohádka a pověst v lidové tradici a české literatuře*. Brno: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR.

Toušek, Laco 2012: Vybrané aspekty metodologie aplikované antropologie. In: Hirt, Tomáš a kol.: *Vybrané kapitoly z aplikované sociální antropologie*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, s. 25–106.

Summary

Contemporary Demonological Legends from Western Bohemia and Their Categorization

The study deals with demonic beings and phenomena that appear in the documented demonological legends from contemporary Western Bohemia; furthermore, it studies the transformations in locations where these demonic beings are supposed to reside, as the narrators admit and if the locations in which frightening stories related to the demonic beings took part, as traditional demonological legends say, remained more or less unchanged, or if they have been transformed to the extent that the demonological legends are spread only in the urban environment today. The study presents several selected legends and similar narratives, which have been documented through semi-structured interviews with the inhabitants of the Pilsen Region and its surroundings, it categorizes them according to the venue, and catalogues them. The primary emphasis is put on the cataloguing of the collected legends and narratives using the catalogue of demonological legends by Jan Luffer.

Key words: Demonic beings; demonological legends; contemporary legends; traditional legends; folktale indexes; the Pilsen Region; Western Bohemia.

NĚKOLIK POZNÁMEK K SOUČASNÝM MEXICKÝM POVĚSTEM A FÁMÁM

Oldřich Kašpar ***(Katedra sociální a kulturní antropologie Filozofické fakulty Univerzity Pardubice)***

Již několik desítek let se zabývám ústní slovesností předkolumbovských kultur Mexika (Kašpar 1995a, 1995b, 1996a, 1996b, 2004 a 2009) a afrokaribských obyvatel Kuby, Haiti a Santa Dominga (Kašpar 1979; Kašpar – Vrhel 1983: 45–56; Kašpar – Mánková 2001). Inspirován svým bývalým studentem, folkloristou Petrem Janečkem, především sérií jeho *Černých sanitek* (Janeček 2006, 2007a, 2008), jsem se rozhodl obrátit svoji pozornost od minulosti k dnešku a v jednom z posledních dlouhodobých výzkumů (2007–2014) jsem se zaměřil na současné mexické městské pověsti. Okrajově jsem je zaznamenával už zhruba od roku 1987, neboť se mnohdy stávaly součástí jiným směrem zaměřených výzkumů a bylo by škoda je ponechávat bez povšimnutí. Výsledkem tohoto sběratelského úsilí se nakonec stala publikace *O červeném sporťáku a jiné současné pověsti a fámy z Mexika* (Kašpar 2016).[1]

Ještě než přejdu k hlavnímu tématu studie, je nutné zmínit na úvod několik obecných úvah. Slovesný folklor, jenž hrál tak důležitou roli v životě našich předků, v žádném případě nezanikl ani v dnešním globalizovaném světě – spíše lze říci, že „folklor atomového věku“[2] má nové možnosti výběru témat a v této době až neuvěřitelně četné příležitosti šíření prostřednictvím moderních komunikačních médií, zejména bulvárních novin a časopisů, televize a internetu apod. Domnívám se, že minimálně tři tradiční folklorní žánry vykazují i dnes velkou životnost, a to vtipy, memoráty a pověsti. Ty jsem záměrně zařadil ve svém výčtu na poslední místo, protože v následujícím textu jim bude věnována největší pozornost.

Nejdříve však několik slov o pověstech minulých i současných. Tak, jak si naši předkové vyprávěli jako zaručené historky to, co, dnes nazýváme *folklorní pověstí*, i my se chováme velmi podobně. Jediné, co se změnilo, je doba a také kulisy (od těch duchovních – tzn. pronikavých změn v myšlení /počínaje osvícenstvím/ a proměnami společenských řádů – po ony hmotné – automobily, letadla, produkty elektrotechniky, moderní sdělovací prostředky a řada dalších), to základní a nejdůležitější, tedy člověk (to znamená vypravěč a posluchač), ale zůstává – se všemi svými obavami a strachem, i když dnes ze zcela jiných fenoménů. V postmoderní společnosti už to jsou rozhodně mnohem méně duchové, strašidla, ďábel, čarodějové apod. Místo nich nastoupili spíše zvrhlí vrahové, násilníci, vražední zloději lidských orgánů apod.[3]

Kromě pověstí nás v oblasti narace pojí s předcházejícími generacemi vyprávění vtipů,[4] které stejně jako kdysi zesměšňují lidskou hloupost, lakotu, aroganci a celou řadu dalších negativních vlastností. Objevují se vtipy o určitých vyhraněných skupinách i jednotlivcích (např. obecně proslulý žák Pepíček). Vtipy v určitém okamžiku vykazují (stejně jako vtipná vyprávění o příslušnících jiných národů) jistá klišé.[5] Mezi snad nejproslulejší terče nejtypičtějších těchto útvarů patří údajná nepříliš vysoká inteligence policistů či nesnesitelné chování tchýní apod. Zajímavý aspekt mnoha vtipů představují i klišé o tzv. národních charakterech. Stačí vzpomenout jen na vtipy o šetřivých Skotech, obyvatelích bulharského města Gabrovo ad. Do této kategorie se dostaly i anekdoty o skupině lidí zcela smyšlené, a to o obyvatelích města Kocourkova.

Jako generace překračující a poměrně živý nám zůstává další folklorní žánr, a to memorát, který zhusta používají v jistém kontextu i historikové pod názvem *oral history,*[6] my bychom ve zcela srozumitelné a jednoduché formě řekli *vyprávění ze života.*[7] Pro historiky je tento útvar velmi významným doplněním dobových písemných pramenů. Memorát má tu zvláštnost, že se váže k nějaké historické události, kterou jedinec zažil. V nejstarší současné generaci to byl rok 1938, druhá světová válka a rok 1948, v generaci následující pak nejspíše léta 1968–1969 a rok 1989.

Pokud bychom měli srovnat vývoj pověsti (jejíž současnou formou se budeme zabývat podrobněji) a dalšího podobného folklorního žánru – pohádky, tak je zapotřebí zdůraznit, že obě se vyvíjely a vyvíjejí různými směry. Klasické pověsti i pohádky máme v různé podobě zachyceny v tištěné formě zejména od 19. století. Pak se ovšem jejich cesty dělí. Jestliže pověst přežívá v nové podobě, klasická pohádka se mění v autorskou, a to především od počátku 20. století. Na tomto místě připomeňme např. pohádky bratří Čapků (Chaloupka 1985: 60–65). Ve druhé polovině 20. století pak došlo v pohádkové tvorbě i k jisté revitalizační snaze, kterou je možno pozorovat v nezapomenutelné tvorbě Václava Čtvrtka[8] (1911–1976), jenž mistrně využíval zejména

jazyka k navození atmosféry klasické pohádky, či Marie Kubátové (1922–2013), jejíž zfilmované *Krkonošské pohádky* je však spíše možno považovat za svým způsobem formu revitalizovaných pověstí (Černý 1989: 107) než pohádek.

Vraťme se však k současné pověsti a fámě.[9]

Považuji za vcelku zbytečné se zabývat jejich podrobnější charakteristikou, která je poměrně velmi dobře propracována. Raději odkazuji na některé z mnoha prací zahraničních (Aldrin 2005; Bennet – Smith 1993; Brunwand 2002, 2012; Campion – Renard 2002; Dorson 1969; Elis 2000; Goldstein 2004 ad.) i domácí provenience (Janeček 2007b, 2009 ad). Vzhledem k povaze tématu jsem přidal i práce španělsky píšících autorů anebo texty do španělštiny přeložené (Escalante – Morales 1994; Frías 1986; Hijo Tomás 2009; Martínez Granados 2007; Gaspar Mosqueda 2011 ad.).

Stejně jako klasická folklorní pověst je i *současná pověst* vždy zakotvena v čase (v nepříliš vzdálené minulosti) a prostoru, nezřídka bývá jejím hrdinou reálná, obecně známá postava. Rovněž není záležitostí neobvyklou, že jedna pověst koluje v několika různých variantách. Velmi často obsahuje hororové či humorné prvky, nezřídka má varovný či moralizující podtext.

Pro tzv. současnou pověst (anglicky *contemporary legend*, španělsky *leyenda contemporánea*) se v zahraniční literatuře užívají také další termíny, např. *městská pověst* (*urban legend*). V češtině charakterizoval jednotlivá označení Petr Janeček (2006: 14). Termín městská pověst mi nepřipadá tak vhodný jako pověst současná, neboť v Mexiku jsem si mnohokrát ověřil, že nové pověsti vznikají stejně tak ve městech, jako na venkově a mají celou řadu shodných rysů s pověstí klasickou. Mezi ty hlavní patří skutečnost, že příběh je posluchači sdělován jako zaručeně skutečný, přičemž vypravěč se odvolává na svědectví osob, jež jsou naslouchajícímu většinou neznámy.

Pokud jde o současné mexické pověsti, je třeba konstatovat, že v Mexiku plně neplatí obecně rozšířený způsob vyprávění charakterizovaný anglickou zkratkou FOAF (*friend of a friend*), kdy ten, kdo vypráví příběh, odkazuje na to, že jej zná od někoho jiného, jako kdyby si přál zachovat jistý stupeň vlastní anonymity. Naopak jsem se zde velmi často setkával s tím, že vypravěči prezentovali svá vyprávění jako vlastní zážitky. Jednou z hlavních podstat současné pověsti je snaha představit ji jako pravdivou událost a jako takovou ji šířit dále.

Mnohé současné mexické pověsti se vyznačují stejnými rysy jako podobné útvary v Evropě, USA i jinde ve světě. Popisují brutální zločiny, jež v realitě skutečně mohou lidi ohrožovat, a někdy až hraničí s různými konspiračními teoriemi. Lidskou přirozeností je totiž varovat své bližní před nebezpečím – ať již reálným, či fantaskním. Dokladem je celý historický vývoj tzv. klasické pověsti. Jednou podstatnou vlastností se však mexická pověst silně odlišuje od evropské. Pod nezanedbatelným vlivem náboženství (katolictví, i když to na oficiální úrovni proti pověrečnosti vždy bojovalo a bojuje) se v ní vyskytuje nezvykle vysoké procento ústních podání o revenantech – neklidných duších zemřelých, jež se z různých důvodů vracejí do světa živých. Pochopitelně, že vysoký podíl na tomto fenoménu má nejen náboženstvím živená tradice, ale i nižší stupeň vzdělanosti mexického venkova (na mnoha místech sahající až k negramotnosti). Pokud se týká měst, i tady jsou jejich obyvatelé mnohem více ovlivněni tradicí pověsti 19. století než například v Evropě. Popřípadě ji spojují, jak jsem již naznačil, se současnými jevy, jako jsou politické události či živelní katastrofy. Úkoly katolické církve na venkově a na okrajích měst jsou natolik závažné (boj proti chudobě, negramotnosti, problémům sociální vyloučenosti), že boj proti pověrečnosti mexických obyvatel není prioritou.

Pokud se týká fámy, tu bychom mohli charakterizovat jako šíření neověřené informace o aktuálních problémech ze všech společenských vrstev a ze všech sfér lidského života. Navíc má fáma jednu velmi nepříjemnou vlastnost – velmi často se snaží předmětu svého zájmu uškodit. Oproti tomu současná pověst většinou vypráví příběh, který má za úkol varovat, ale také pobavit či šokovat. Je nutno zopakovat, že jak fáma, tak pověst pocházejí z neověřených zdrojů (v současnosti někdy i z vysílání rozhlasu a televize, bulvárního tisku apod.)

Dlouhodobý výzkum současných pověstí probíhal ve všech vrstvách mexické společnosti venkovským obyvatelstvem počínaje a městskými intelektuály konče. Průzkum byl prováděn formou polostrukturovaných a zejména strukturovaných rozhovorů, při zachování všech etických pravidel. Informanti byli seznámeni s cílem výsledné práce a byla jim zaručena naprostá anonymita.

Zajímavá byla také prostředí, kde jsem pověsti a fámy zaznamenával, ať již to bylo ve školách, v ordinacích lékařů či v obchodních domech, nebo během práce na poli s cukrovou třtinou či při večerních posezeních u ohně, kdy atmosféra sama vybízela právě k vyprávě-

ní příběhů tohoto typu. Během zhruba sedmi let se mi podařilo shromáždit soubor více než 150 textů, který se mi jeví jako dostatečně reprezentativní k charakteristice současné mexické pověsti se zdůrazněním odlišností od podobných útvarů domácích i evropských.

V současných mexických pověstech najdeme **tři základní rysy**, které logicky v evropském kontextu chybí – na prvním místě je to odlesk předkolumbovské reality, na místě druhém již zmíněná silná zbožnost (v tradičním katolickém duchu) místního obyvatelstva, která vcelku logicky přibližuje současnou mexickou pověst ke klasické evropské pověsti, a konečně jsou to komplikované problémy s vlastní identitou. Charakteristiku tohoto problému velmi lapidárně vyjádřil známý mexický básník Octavio Paz, když napsal: *„Mexičan je vychováván k tomu, aby uctíval mytickou indiánskou minulost (redukovanou na čistě aztéckou) a odmítal náš kořen španělský nebo evropský."* (Paz 1984: 52) To ovšem platí zejména pro vzdělanou vrstvu kreolů a mesticů, kteří jsou také hlavními nositeli revitalizace předkolumbovské historie a kultury (Kašpar 2005: 11–15).

Pro původní obyvatelstvo a většinu mestické populace jsou důležité *tradiciones y costumbres* (tradice a zvyky), to znamená synkretický útvar a vlastně i způsob života ovlivněný vše prostupujícím katolictvím. Ten se zformoval v 16. až 18. století. Jeho hlavní mexickou/latinskoamerickou světici představuje Panna Maria Guadalupská. Miguel León-Portilla, jeden z největších současných znalců mexické (zejména předkolumbovské) kultury, velmi přesvědčivě ilustruje zmíněný synkretismus rozborem nahuaského spisu *Nican Mopohua* o Guadalupaně z 16. století (León-Portilla 2000). Z vlastní zkušenosti vím, že pokud se domorodec klaní obrazu Panny Marie Guadalupské, jako výzkumník si nikdy nemohu být jist tím, zda ona světice, před kterou padá na kolena, je křesťanská *Matka Boží,* či aztécká bohyně *Tonantzin.* Tím je snad vyjádřeno vše.

S výše naznačeným pak souvisí skutečnost, že současné pověsti, v nichž figurují předkolumbovské bytosti, vznikají nejen v domorodém (rurálním) prostředí, ale i mezi kreolským obyvatelstvem měst, jak naznačují následující příklady.

Pověst „Aluxové v Itzamná" popisující tragický osud rodiny Medina Agua jsem zaznamenal v yucatánské Méridě. Je přesně zakotvena v čase, má konkrétní jednající postavy, a ačkoliv v ní najdeme předkolumbovské prvky, je „ryze" současná. Podle vyprávění se Don Humberto Medina Duarte, zaměstnanec Agrární banky, v roce 1965 rozhodl, že si nechá postavit dům v oblasti Itzamná, v podstatě sousedící se čtvrtí México, blízko místa, které je dnes nazýváno Gran Chapur. Najal si firmu, která mu obstarala tesaře, zedníky a pracovníky dalších profesí potřebných k realizaci tohoto úkolu. Každou sobotu jejich předákovi vyplácel dohodnutou částku peněz pro všechny zaměstnance. Jednou v sobotu předák peníze odmítl s tím, že jeho dělníci nemohli pracovat, protože na místě se nacházejí aluxové – zlí skřítkové, kteří jim nejen boří postavené části domů, ale v noci – dělníci přespávali na místě – je budí a házejí po nich kameny. Don Humberto se tomu vysmál a požádal předáka, ať najme novou skupinu dělníků. Situace se však po několika týdnech opakovala, i oni skončili, a tak předák naléhal na dona Humberta, aby požádal o pomoc katolického kněze nebo mayského šamana. Konečně třetí parta stavebníků dům dokončila a rodina Dona Humberta se mohla nastěhovat do nádherné vily vonící novotou.

Zpočátku v domě žil Don Humberto se svojí ženou, třemi syny, tchánem a tchyní. A pak se najednou začaly dít věci, nahánějící hrůzu. Nedlouhou po nastěhování do novostavby cestoval majitelův tchán ve svém voze do Campeche, v jedné z četných zatáček ztratil nad svým vozem kontrolu, vyletěl ze silnice a kvůli zablokovaným dveřím v autě uhořel zaživa. Téměř přesně dva roky nato zemřela manželka Dona Humberta na srdeční infarkt, ačkoliv nikdy neměla potíže se srdcem. O dva roky později skonal náhle a bezdůvodně majitel domu. Po dalších dvou letech cestoval jeden ze tří synů-sirotků nočním dálkovým autobusem z Mexika do Méridy. Po několika minutách jízdy jej poprosil stařík, který seděl vedle něj u okna, zda by si s ním mohl vyměnit místo, protože míhající se světla mu nedovolují usnout. Za okamžik poté se autobus prudce srazil s kamionem a nepřipoutaný chlapec proletěl jako střela oknem – byl jedinou smrtelnou obětí nehody. Uplynuly další dva roky a druhý ze synů Medinů cestoval se svými sedmi kamarády v mikrobuse, opět autonehoda, všichni vyvázli bez škrábnutí, jen mladý Medina svým těžkým zraněním podlehl. A opět za dva roky, tchyně Dona Humberta, dáma již v letech, si vyšla na procházku, klopýtla a upadla tak nešťastně, že si rozrazila hlavu o chodník a zemřela v nemocnici. Poslední z rodu Medinů, který zůstal naživu, nejmladší syn, žije v městě Mexiku a nehodlá se v Méridě ukázat ani náhodou. Jak se vyjádřil můj respondent, s aluxy opravdu není radno si zahrávat.[10]

Evidentním příkladem zmíněné synkreze předkolumbovského s katolickým je snad nejznámější ze současných mexických urbánních pověstí, a to *La Llorona* (volně by se dalo přeložit *Plačící*). Pověst pochází z koloniálního období a vypráví o tom, že každou noc o jedenácté hodině večerní se v mlhách jezera Texcoco (dnes v místech, kde se kdysi rozkládala zmíněná vodní plocha, která v průběhu věků zanikla) zjevuje přízrak ženy oděné do bílého šatu, jež pláče a naříká: „Ach, mé děti! Ach, mé děti!“ Musíme odejít. Kam se jen podějeme?[11] Pověst přežila velmi dlouhý časový úsek (od 16. století do současnosti) a koluje v hlavním městě již několik století. Za tu dobu nejenže nezevšedněla, ale předkládá hned tři verze, které vysvětlují, koho plačící přízrak vlastně představuje.

Existuje několik vysvětlení reálného základu tohoto nadpřirozeného jevu. První z nich hovoří o tom, že ve zmíněném období žila jistá indiánská žena se španělským šlechticem a porodila mu tři děti. Španěl ji však nakonec opustil a vzal si za ženu svoji krajanku. Nešťastná indiánka, která se ocitla se svými dětmi na ulici a bez jakýchkoliv prostředků, se nakonec odhodlala k zoufalému činu, utopila své děti v jezeře a sama také spáchala sebevraždu, čímž se odsoudila k věčnému utrpení.

Druhá verze vysvětluje, že La Llorona je duší milenky Hernána Cortése (1485–1547) jménem Malintzin (neboli Malinche, pokřtěné jako Doña Marina), která prý byla odsouzena k věčnému trápení za to, že zrazovala své soukmenovce Španělům. Tady ovšem vidíme ne zrovna malý rozpor – jak mohla být odsouzena a ztrestána nová křesťanka, která v dobré víře pomáhala španělským křesťanům? Kdo ji vlastně odsoudil? Křesťanský Bůh těžko. Předkolumbovští bohové? S tím si jaksi vypravěči i po řadě poměrně provokativních otázek již naznačeného typu nedokázali poradit. Ostatně dodnes je v Mexiku tato Doña Marina vnímána velmi rozporuplně, od tvrdého odsouzení jako kolaborantky zrazující svůj lid Španělům, až po smířlivé prohlášení za „most“ mezi dvěma kulturami a první Mexičanku v moderním slova smyslu.

Osobně se domnívám, že v této pověsti najdeme zakonzervován ještě jiný odraz předkolumbovské reality. V 16. století, těsně po conquistě, poskytli indiánští svědci příchodu Španělů pověst o přízraku ženy, která bloudila městem v době, kdy dobyvatelé táhli na metropoli Tenochtitlán, a nářkem vyjadřovala obavy, kam se podějí její nebohé děti (obyvatelé města) po jeho zničení.

Vzhledem k vše prostupujícímu katolicismu nepřekvapí již uvedený fakt, že ve velké části současných pověstí hrají určující úlohu duše zemřelých, které se vracejí zpět mezi živé. Současnost těchto vyprávění o revenantech spočívá v tom, že se nezřídka mluví o duších zemřelých při živelních katastrofách či politických událostech poměrně nedávné doby – např. o přízracích studentů objevujících se na náměstí Tří kultur v hlavním městě po brutálním masakru armádou v roce 1968, nebo o duších obětí ničivého zemětřesení z roku 1985, k němuž došlo v ranních hodinách, kdy děti odcházely do škol, a tak se objevuje celá řada pověstí o duších obětí potulujících se v nově rekonstruovaných školách či např. v obchodních centrech, jež byla na místě zničených vyučovacích zařízení vybudována.

Další skupinu představují pověsti o toulajících se revenantech. Kromě typicky mexických pověstí o duších kajícníků mezi nimi najdeme i texty, jež jsou motivicky velmi podobné současným pověstem českým, v širším měřítku evropským – někdy se dokonce duch zjeví, aby zachránil někoho, komu hrozí stejný způsob smrti, kterým on sám kdysi prošel.

Tak se např. traduje pověst o podivné stopařce v oblasti pohoří Mil Cumbres, skrze nějž se vine velmi zrádná silnice plná nebezpečných zatáček, pod nimiž se rozkládají hluboké strže. Je to úsek častých nehod, nezřídka smrtelných. Několika řidičům se údajně přihodila podivná věc: v lijavci a plískanici kráčela po okraji silnice totálně promoklá dívka, mužům se jí pokaždé zželelo a nabídli jí svezení do nejbližšího města. Děvče poděkovalo – a jak vyprávěl jeden z řidičů, který byl údajně aktivním aktérem příhody, v určitém okamžiku, zvláště když se spustil ještě prudší déšť a krupobití, dívka na něho naléhala, aby zpomalil a jel opatrně. Několikrát jej upozornila na nebezpečná místa na vozovce, kde hrozil pád do hluboké strže. Když bylo po všem a udivený muž jí děkoval a ptal se jak to, že se tady tak dobře vyzná, její odpověď mu vyrazila dech. Před dvaceti lety jsem se tady zabila v autě, řekla a najednou byla pryč, zůstal po ní jen lehký závan vzduchu.[12]

Tato pověst představuje jednu z nejrozšířenějších a nejstarších, setkáváme se s ní v řadě měst, a to nejen v Mexiku. Podle jiné varianty, kterou uvádím, pochází z města Puebly. Řidič naloží na jistém místě silnice vedoucí do tohoto města stopařku a odveze ji až k domu, který mu udá jako své bydliště. Když se otočí dozadu, aby se s ní rozloučil, zjistí, že dívka nevysvětlitelným způsobem zmizela. Zazvoní u dveří a od domácích se dozví, že mladá žena se stala před několika lety obětí

autonehody a zemřela na místě, kde řidič zastavil neznámé stopařce.[13]

Poměrně rozsáhlá skupina pověstí vypráví o pekelných kouscích ďábla v současnosti. Tento démon se dokonce objevuje v tak moderním prostředí, jako je diskotéka. Nechybí ani pověsti o jiných démonech, o čarodějích a čarodějnicích, o zvířecích monstrech, ale také o zbožných křesťanech apod.

Nemalá skupina současných urbánních pověstí se zaměřuje na strašidelná místa a strašidelné domy, prakticky se ale neliší od podobných textů českých i evropských. Překvapuje spíše silná skupina pověstí o přízracích ve zdravotnictví. Pověsti se zdravotnickou tematikou se vyznačují vcelku širokou paletou námětů od zjevení mrtvých zdravotních sester bloudících po chodbách zdravotnických zařízení až po celé strašidelné nemocnice.

Pod vlivem všudypřítomné globalizace se objevují i v Mexiku pověsti a fámy, které známe z různých koutů světa, naši zemi nevyjímaje (*Mrtvý v Coca-Cole v podniku v Naucalpanu*, *Divná chuť Coca-Coly*, *Nebezpečná instantní polévka*, *Červi v tyčinkách Twinkie* ad.). Není jich zase až tak málo a vyskytuje se mezi nimi nejvíce fám, což je vcelku logické.

V současných mexických pověstech městských i rurálních je – až na nečetné výjimky, které lze přiřknout vše prostupující globalizaci – všudypřítomné katolictví: patří sem jak pověsti o ďáblovi a démonech (užívajících ovšem moderních prostředků – automobilů apod.), tak o revenantech, kteří se vracejí zpět do světa živých a snaží se odčinit své hříchy, nebo naopak živé ochránit před stejným osudem, který potkal je samotné. Pro některé mexické oblasti (např. stát Michoacán) je pak velmi typický velký výskyt pověstí o čarodějích a čarodějnicích.

Na straně druhé najdeme pověsti i fámy, které díky moderním komunikačním prostředkům nalezneme prakticky po celém světě a v nichž právě technické vymoženosti – zejména počítače a počítačové hry – jsou součástí syžetu toho či onoho vyprávění.

Pokud se týká fám, opět mají dvojí podobu. Jednu představují fámy – řekněme – mezinárodní o úmrtích známých osobností, které údajně nezemřely a žijí někde v ústraní (týká se to hlavně zpěváků populární hudby, jako byl Elvis Presley ad.), o nebezpečných (nebo nepříjemných) předmětech v potravě, o šíření choroby AIDS apod. Za typicky mexické lze považovat fámy o různých podobách zvířecích monster v obchodních centrech či mexickém metru, ale také na venkově apod. V mexickém kontextu jsou velmi často v popředí negativních fám např. podniky vyrábějící Coca-Colu. Pěkným příkladem jsou dvě fámy rozšířené díky již mnohokrát zmíněné globalizaci prakticky po celém světě. První vypráví o tom, že v továrně na výrobu Coca-Coly ve městě Naucalpan se každých šest měsíců myjí nádrže, v nichž se míchají patřičné ingredience. Jednou prý byla v nádrži nalezena mrtvola muže v rozkladu. Drsnější varianta vypráví o tom, že měl AIDS.[14] Druhá fáma popisuje, jak si jeden mladík koupil láhev Coca-Coly, a když se poprvé napil, zdála se mu chuť nápoje podivná. Protože v poslední době jsou plastové lahve přelepovány neprůhlednou reklamou, nemohl se podívat dovnitř, a tak celý obsah lahve vylil do umyvadla. Jaké bylo jeho překvapení, když na povrchu hnědavé tekutiny spokojeně pluly články lidských prstů.[15]

Závěr

Nové pověsti vznikají v Mexiku prakticky každým dnem, a to jak ve městě, tak i na venkově. Proto považuji za daleko výstižnější označovat je obecně jako pověsti současné *(contemporary legends)*, nikoliv městské *(urban legends).* Venkovské pověsti daleko více hovoří o předkolumbovských přízracích, ale také čarodějích a čarodějnicích než městské. Hůře se dostávají do širokého povědomí, neboť na rozdíl od městských příběhů jejich vypravěči a posluchači mají malé možnosti využívání moderních médií (internet, sociální sítě) k jejich dalšímu, masovějšímu šíření. Obecně lze říci (a není to nic překvapujícího), že rurální mexická pověst je daleko konzervativnější než městská.

Městská pověst v Mexiku, jak už bylo naznačeno v úvodu, propojuje velmi často folklorní rysy se současnými událostmi politickými a také s živelními katastrofami. Přesto i ona je velmi konzervativní – ve velmi vysokém počtu se v ní objevují revenanti, démoni, ďábel, čarodějníci apod. Typ, který by uváděl záležitosti současné doby, tak, jak je známe z Evropy či USA (krádež orgánů, AIDS, násilné činy), jsem v případě mexického materiálu zachytil pouze asi v 10 % vyprávění. Úroveň pověrečnosti dosahuje v mexické společnosti zhruba takové úrovně, jaká existovala v 19. století v Evropě, jiná je pouze v tom, že je propojena s moderními technickými prostředky. Z tohoto hlediska je pak velmi zajímavou skutečností šíření městských pověstí za pomoci moderních masmédií – bylo by velmi zajímavé zjistit, do jaké míry je jim přikládána důležitost, resp. do jaké míry je právě tento způsob šíření (nikoliv tzv. *face to face*, ale

zprostředkovaně) důležitý pro víru v jejich pravdivost či ve vznik nových variant (nebo naopak prosazení se některé varianty jako klíčové).

Zajímavé by bylo také srovnání současných pověstí jednotlivých latinskoamerických států. Ačkoliv v evropském kontextu máme tendenci vnímat Latinskou Ameriku jako jednolitou, existují zde obrovské rozdíly v populacích jednotlivých států. Mezi ty, jež se vyznačují vysokým podílem domorodého a mestického obyvatelstva, patří nejen Mexiko, ale hlavně Guatemala, Bolívie či Peru. Mezi státy s mizivým počtem indiánů a mesticů lze počítat zejména Argentinu, Uruguay a Chile. To se pochopitelně odráží i v současných pověstech. Jestliže většinu obyvatelstva Argentiny tvoří přistěhovalci z Evropy 19. století, je to znát i ve volbě témat, skladbě i jazyce tamního současného folkloru. Ten má mnohem blíže k Evropě než ke zbytku Latinské Ameriky. Provedl jsem zatím první sondážní průzkum, který to plně potvrzuje.

POZNÁMKY:

1. Podrobněji srov. Kolářová, Ester 2016: Oldřich Kašpar: O červeném sporťáku. *AntropoWebzin* č. 3–4, s. 125–126. V této recenzi knihy se autorce až na několik drobných připomínek plně podařilo vystihnout, oč jejím vydáním šlo a jakému čtenáři je určena.
2. Janeček, Petr (ed.) 2011: *Folklór atomového věku: kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé společnosti.* Praha: Národní muzeum a FHS UK. Název *folklor atomového věku* mi připadá nejen nápaditý, ale i velmi výstižný, jak dokládá celý obsah Janečkem editovaného sborníku.
3. Ostatně dokazuje to i filmová produkce detektivního žánru – příběhy spíše s inteligentní pointou byly nahrazeny bezbřehou brutalitou pod heslem *čím více krve, tím lépe.* Tento trend začíná již v 70. letech dnes již klasickým americkým filmem *Texaský masakr motorovou pilou* (The Texas Chain Saw Masacre, 1974, režie Tobe Hooper). V dnešní filmové produkci (hlavně v USA) je tento snímek již možno považovat za slabý „odvar" toho, co na nás denně chrlí zejména nejrůznější komerční televizní stanice. Není však třeba se nad tím příliš pozastavovat, naši předkové v tomto ohledu nebyli jiní, jen prostředky, jež se jim nabízely, byly omezenější. Kromě lidového podání pronikala krutost a tajemno i na jeviště proslulých divadelních scén ve dramatech typu *Hamlet, Othello, Fantom opery,* abychom jmenovali alespoň ta nejznámější. A rozhodně nelze opomenout anglický gotický román či dílo Alana Edgara Poea (1809–1849), např. z dnešního pohledu klasický horor *Jáma a kyvadlo.* Obojí zlidovělo a šířilo se právě lidovými pověstmi.
4. Přední česká folkloristka Dagmar Klímová charakterizovala vtip jako *„krátkou pregnantní výpověď s nečekanou pointou. Bývá ztotožňován s anekdotou, která je však obsáhlejší a nemusí vyústit v humornou situaci"* (Klímová 2007b).
5. Termín klišé pochází z francouzštiny (*cliché*) a zahraniční literatura mu věnuje poměrně velkou pozornost a často ve srovnání se stereotypem. Viz např. Traverso, Veronique – Pessah, Denise 2000: Stereotypes et cliches. Langue, discours, societé. *Poetics Today* 3, č. 21, s. 463–465. Dále srov. Sabin, Margery 1987: The Life of English Idiom, the Laws of French Cliché. In: *The Dialect of the Tribe.* Oxford University Press US, s. 10–25 ad.
6. Orální historii (z pohledu historiků) jsou podrobněji věnovány např. publikace Vaněk, Miroslav a kol. 2003: *Orální historie. Metodické a „technické" postupy.* Olomouc: Univerzita Palackého, s. 3n; Vaněk, Miroslav – Mücke, Pavel – Pelikánová, Hana 2007: *Naslouchat hlasům paměti. Teoretické a praktické aspekty orální historie*. Praha: AV ČR, s. 11n.
7. Již zmiňovaná D. Klímová charakterizuje memorát jako *„vyprávění osobních zážitků, zpravidla s nadpřirozeným nebo mimořádným jevem* […] *vyprávění ze života"* (Klímová 2007a). Dále srov. Sirovátka, Oldřich 1977: Vzpomínkové vyprávění v dnešním podání. In: *Prameny ľudových tradícií v súčasnosti. 1. Československo.* Bratislava: Veda, s. 261–272. Jak uvádí D. Klímová, zařazením nadpřirozeného se někdy memorát stýká se současnou pověstí.
8. Václav Čtvrtek svým způsobem používání jazyka představuje v tvorbě autorů 20. století zajímavý, ale i nesporně výjimečný fenomén. Nejen, že mistrně ovládal *archaismy* a používal je tak, aby byly srozumitelné současnému dětskému čtenáři, ale osobitým způsobem dokázal charakterizovat jednotlivé postavy způsobem jejich mluvy. Srov. *Čeští spisovatelé 20. století* 1985: 84–87.
9. Fáma (z latinského *pheme*) je známa již od starověku. Ačkoliv známe i pozitivní fámy, většinou se tento útvar šíří s cílem poškodit (pomluvit) nejen člověka, ale i skupinu lidí, v současnosti např. i firmu a její výrobky. Ve středověku byla fáma zobrazována jako ošklivá stařena s hady místo vlasů apod. Američtí autoři G. W. Allport a L. Postman definují fámu následujícím způsobem: *„Fáma je sdělení, které se týká aktuálních událostí, kterému se má věřit a které se šíří od osoby k osobě zpravidla ústně. Neobsahuje údaje, podle nichž by se dala posoudit jeho pravdivost."* (Allport – Postman 1946: 501)
10. Respondent, 46 let, zedník. Mérida, 2008.
11. Respondent, 65 let, kostelník. Ciudad de México, 2008.
12. Respondent, 51 let, policista. Morélia, 2012.
13. Respondentka, 41 let, zdravotní sestra. Morélia, 2017.
14. Respondet, 47 let, policista. Tijuana, 2012.
15. Respondentka, 27 let, studentka. Mexicali, 2008.

LITERATURA:

Aldrin, Philippe 2005: *Sociologie politique des rumeurs.* Paris: PUF.

Allport, Gordon W. – Postman, Leo 1946: An Analysis of Rumor. *Public Opinion Quaterly* 10, s. 501–511.

Bennet, Gillian a Smith, Paul (eds.) 1993: *Contemporary Legend. A Folklore Bibliography.* New York – London, Garland Publishing.

Bennet, Gillian a Smith, Paul (eds.) 1996: *Contemporary Legend. A Reader.* New York – London: Garland Publishing.

Brunwand, Jan Harold 2012: *Encyclopedia of Urban Legends. Updated and Expanded Edition.* ABC-Clio.

Brunwand, Jan Harold 2002: *El fabuloso libro de las leyendas urbanas. Demasiado bueno por ser cierto.* Barcelona: Alba Editorial.

Campion-Vincent, Véronique – Renard, Jean-Bruno 1998. *Légendes urbaines. Rumeurs d´aujourd´hui.* Paris: Payot.

Cardeñosa Chao, Bruno 2008: *Mentiras populares. Leyendas urbanas y otros engaños.* Madrid: Espejo de tinta.

Cortázar Rodríguez, Francisco Javier 2008: Esperando a los bárbaros: leyendas urbanas, rumores e imaginarios sobre la violencia en las ciudades. *Comunicación y sociedad* (Guadalajara) 9, s. 12–48.
Černý, František 1989: *Kalendárium dějin českého divadla*. Praha: Svaz českých divadelních umělců a Český literární fond.
Čeští spisovatelé 20. století. 1985. Praha: Československý spisovatel.
Dorson, Richard, 1969: *Peasant Customs and Savags Myths. Selections from British Folklorists.* University of Chicago Press.
Dorson, Richard 1978: *Folklore in the Modern World.* The Hague: Mouton Publishers.
Ellis, Bill 2007: The Rects of „Perspectivas and Contemporary Legend". *Contemporary Legend* 10, s. 1–37.
Escalante, Beatriz – Morales, José Luis (eds.) 1994: *Atrapados en escuela. Cuentos mexicanos contemporáneos.* México: Selector.
Frías, Gustavo (ed.) 1986 *Mitos, enigmas y leyendas contemporáneas.* Santiago de Chile: Editorial Peysa.
Gaspar Mosqueda, Sergio 2011: *Leyendas mexicanas de terror*. México: Editores Mexicanos Unidos, S. A.
Glazer, Mark 1985: The Tradionalization of the Contemporary Legend. The Mexican American Exemple: *Fabula* 26, s. 288–297.
Goldstein, Diane E. 2004: *Once Upon A Virus. AIDS Legends and Vernacular Risk Reception*. Logan: Utah State University Press.
Hijo, Tomás 2009: *El libro negro de las leyendas urbanas. Los bulos y los rumores maliciosos*. Barcelona: Styria.
Chaloupka, Otakar (ed.) 1985: *Čeští spisovatelé pro děti a mládež.* Praha: Albatros.
Janeček, Petr 2006: *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v České republice.* Praha: Nakladatelství Plot.
Janeček, Petr 2007a: *Černá sanitka. Druhá žeň.* Praha: Nakladatelství Plot.
Janeček, Petr 2007b: Současné pověsti a jejich výzkum v moderní folkloristice. *Český lid* 94, s. 305–322.
Janeček, Petr 2008: *Černá sanitka. Třikrát a dost.* Praha: Nakladatelství Plot.
Janeček, Petr 2009: „Městské legendy" na pomezí oborů: antropologický, folkloristický nebo sociologický diskurs? *Antropowebzin,* č. 1, s. 12–19.
Janeček, Petr (ed.) 2011: *Folklór atomového věku. Kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé společnosti.* Praha: Národní muzeum – FHS UK.
Janeček, Petr 2015: Evropská etnologie a koncept nehmotného kulturního dědictví. *Národopisná revue* 25, s. 273–282.
Kapferer, Jean-Nöel 1992: *Fáma – nejstarší médium světa.* Praha: Práce.
Kašpar, Oldřich 1979: *Kubánské lidové pohádky.* Praha: Odeon.
Kašpar, Oldřich 1995a: *Märchen der Azteken.* Hanau: Dausien.
Kašpar, Oldřich 1995b: *Legendes et Contes azteques.* Paris: Gründ.
Kašpar, Oldřich 1996a: *Děti Opeřeného hada. Mýty, legendy a pohádky mexických Indiánů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
Kašpar, Oldřich 1996b: *Neuvadnou mé květy, neumlknou mé písně*. Praha: Dauphin.
Kašpar, Oldřich 2004: *Cuentos, mitos y leyendas del Mexico antiguo.* México: Trillas.
Kašpar, Oldřich 2005: *Počátky organizovaného studia etnografie a antropologie v Mexiku. Český lid* 92, s. 243–258.
Kašpar, Oldřich 2009: *O chytrém havranovi a hloupém jaguárovi. Pohádky amerických Indiánů a Eskymáků.* Brno: Knihovnička.
Kašpar, Oldřich 2016. *O červeném sporťáku a jiné současné pověsti a fámy z Mexika.* Pardubice: Univerzita Pardubice.
Kašpar, Oldřich – Mánková, Eva 2001: *Kouzelný strom. Mýty, pohádky a lidové humorky Latinské Ameriky a Karibské oblasti.* Praha: Argo.
Kašpar, Oldřich – Vrhel, František 1983: *Contribuciones al estudio del Folklore de Cuba.* Praha: Ibero-Americana Pragensia, Univerzita Karlova, s. 45–56.
Klímová, Dagmar 2007a: Memorát. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 2. sv. Praha: Mladá fronta, s. 549.
Klímová, Dagmar 2007b: Vtip. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. sv. Praha: Mladá fronta, s. 1158.
León-Portilla, Miguel 2000: *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiana en „Nican Mopohua".* México: Fondo de Cultura Económica.
Martínez Granados, Alberto 2007: *Leyendas urbanas. Entre la realidad y superstición.* Madrid: Aguilar.
Martínez Granados, Alberto 2010: *Leyendas urbanas.* Madrid: Ediciones Generales S. L.
Ortí, Antonio – Sampere, Josep 2006: *Leyendas urbanas. Edición ampliada y actualizada con nuevas leyendas*. Madrid: Martínez Roca.
Paz, Octavio 1984: *El laberinto de la Soledad*. México: Porrúa.
Peterson Warren, A. – Gist, Noel P. 1951: Rumor and Public Opinion. *American Journal of Sociology* 57, č. 2, s. 159–167.
Schneider, Ingo 2001: „Contemporary Legends" medzi mýtom a realitou. *Slovenský národopis* 49, s. 163–172.

Summary

Several Notes on Contemporary Mexican Legends and Rumours

The submitted study focuses on the research into contemporary urban legends in Mexico. In contrast to Europe and other regions, these are influenced by three basic factors – the pre-Columbian *cultural heritage,* the strong influence of the Catholic Church, which is a breeding ground for folk superstitiousness, and the hitherto unsolved problem of Mexican identity. The text contains particular examples to illustrate the above-mentioned facts and to exemplify the difference between the contemporary and the European (Czech) legend and rumour. The author also points out the fact that in Mexico the contemporary *rural* legends exist. These become known only slowly, because their narrators and audience have only limited possibilities of using modern media for their more mass spreading. It can be said generally (and it is nothing surprising), that the rural Mexican legend is much more conservative that the urban one. The study is supplemented by a voluminous bibliography, which draws attention, among other things, to the basic works of Latin-American authors on this theme.

Key words: Contemporary legends; urban legends; rumour; superstitiousness; identity; Mexico.

„NOVÍ MLUVČÍ“ V KONTEXTU MENŠINOVÝCH JAZYKŮ V EVROPĚ A REVITALIZAČNÍCH SNAH

Leoš Šatava ***(Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií FF UCM, Trnava)***

V současné době dochází v rámci situace menšinových jazyků Evropy k podstatným sociolingvistickým změnám. Vzhledem k výrazným trendům jazykového posunu a asimilace počet „rodilých mluvčích“ v řadě případů klesá. Výrazným novem minulých dekád je však zároveň fenomén „nových mluvčích“, tj. osob, které znalost minoritního jazyka nabyly jinou formou nežli v procesu socializace. V daném kontextu dochází také k flexibilitě, resp. markantním proměnám variant a podob řady jazyků. Cílem následujícího textu je přehledně představit a ozřejmit relativně spletitou situaci koexistence a vzájemných vztahů uvedených dvou typů nabytí jazyka a jejich uživatelů.

V posledních dekádách 20. století, zejména pak od přelomu 80. a 90. let, je možno zaznamenat zvýšený zájem lingvistů a zejména sociolingvistů o fenomén jazykové asimilace a postupné zanikání řady jazyků světa (Krauss 1992; Crystal 2000; Nettle – Romaine 2000; Brenzinger 2007; Austin – Sallabank 2011; Lewis – Simons 2013). Nezůstalo však pouze u popisu či analýzy uvedených jevů – v dané souvislosti záhy dochází také ke vzniku „protiproudu“, tj. postupně stále markantnějším, cílevědomějším a sofistikovanějším snahám o (etno)jazykovou revitalizaci pojímanou nikoli jen úzce odborně, ale i ryze prakticky a aktivisticky. Výraznou veličinou na tomto poli se stal Joshua Fishman (1991, 2001); řada jeho pojmů a modelů na revitalizačním poli – kupř. „obrácení směru jazykového posunu/směny“ (*reversing language shift* – RLS) – se stala obecně známými a inspirovala velké množství následovníků (Hinton – Hale 2001; Grenoble – Whaley 2006). U řady etnik Evropy (kupř. Katalánci, Baskové, Velšané, Sámové aj.) i jiných kontinentů (Maoři, některá indiánská etnika aj.) se skutečně podařilo jazykovou a etnickou asimilaci zastavit či alespoň zpomalit.

Avšak přes uvedené úspěchy na revitalizačním poli a navzdory faktu, že oficiální společenské klima posledních dekád je menšinovým populacím výrazně nakloněno, etnojazyková asimilace na mnoha místech nadále pokračovala. Docházelo k dalšímu oslabování vitality minoritních populací a zmenšování počtu rodilých mluvčích. Jazykové revitalizační aktivity však souběžně v řadě regionů zformovaly nový fenomén – výrazné skupiny „nových mluvčích“ (*new speakers*).

> Příkladem uvedeného jevu může být kupř. slovanská složka populace Horní Lužice. Zde bylo po roce 2000 z praktických důvodů (nedostatek rodilých mluvčích z řad dětí) opuštěno tradiční rozdělení školní výuky na A-třídy (s lužickosrbským vyučovacím jazykem) a B-třídy (lužická srbština pouze jako předmět) a došlo k přechodu na „koncept 2plus“, tj. plně bilingvní, lužicko-srbsko-německou výuku. V rámci nového modelu byly do „lužickosrbských škol“ integrovány i děti z německých či germanizovaných rodin, mnohdy s mizivou znalostí lužické srbštiny. Uvedené řešení mezitím prokázalo jak své výhody (celkové zvýšení počtu osob znalých daného minoritního jazyka), ale i výrazné slabiny (rodilí mluvčí již neabsolvují výuku v jazykově vyspělém a intaktním prostředí) (srov. Kaulfürstowa 2008).

Až do nedávné doby byl jako zřejmý a vytčený cíl jazykové revitalizace chápán návrat ohroženého jazyka do roviny intergeneračního, „štafetového“ předávání v domácím rodinném prostředí („rodilí mluvčí“).[1] Přestože tento model lze stále nahlížet jako nejefektivnější či ideální, není možno nevidět novou, výrazně změněnou situaci. U řady menšinových komunit Evropy je v současnosti možno setkat se s existencí (mnohdy početných) skupin osob, které znalost dané řeči[2] nabyly nikoli v rodinném prostředí, ale často v rámci školní výuky či dokonce až v dospělosti v systému (imerzního) školství, formou jazykových kurzů (mnohdy i internetových), jako entuziastičtí autodidakti aj.[3] Zatímco ještě před několika desetiletími se jednalo o okrajovou a spíše přehlíženou záležitost, stává se v současnosti fenomén „nových mluvčích“ stále významnějším. Příčinou uvedené skutečnosti je jak na řadě míst pokračující „jazykový posun“ (tj. trend nepředávání minoritního jazyka nejmladším generacím), tak i proměny dosavadních „zavedených“ přístupů k fenoménu „etnicity“, vymezované mnohdy především na jazykové bázi. Ještě nedávno ostré interetnické a inter-

jazykové hranice se na řadě míst stále více prolínají. Dochází k nové dichotomizující profilaci: nejen na tradiční linii majorita versus minorita, ale i v rámci mluvčích menšinových jazyků samotných – „tradiční“ versus „noví“ uživatelé jazyka. V nové podobě se také vynořuje staronová otázka, zda či nakolik „jazyk implikuje etnicitu“.

Nárůst významu (mnohdy dynamických a aktivisticky orientovaných) „nových mluvčích“ se zhruba od přelomu 20. a 21. století stal natolik významným, že v současnosti je již tento fenomén významnou a bedlivě sledovanou větví studia problematiky etnojazykové revitalizace (Hornsby 2015b; O'Rourke – Pujolar – Ramallo 2015: 1–20).

„Noví mluvčí“ jako sociolingvistický fenomén – vymezení a terminologie

Kategorie „nerodilých mluvčích“ samozřejmě není nijak novou záležitostí. Vedle uživatelů mezigeneračně předávaného „mateřského“ jazyka (označovaného také jako „rodný, „první“, „rodinný“, „zděděný“ aj.)[4] existovali vždy lidé, kteří určitou řeč ovládli jinak – jako „nikoli rodný“, „druhý“ či „naučený“ jazyk (v novodobé kategorizaci „L-2“). Tyto a další dosud užívané pojmy však již v současnosti nedostačují, neboť prakticky nepokrývají a nereflektují proměněný komunikační řád moderní „postnacionalistické“ (Pujolar 2007) doby, charakterizovaný novými typy mluvčích, jazyka a komunikace. V námi sledovaném kontextu se jedná zejména o situaci, kdy dochází k „naučení se“ určitého jazyka vystaveného jazykovému posunu (a eventuálně i jeho opětovnému předávání nejmladší generaci) jinou formou nežli socializací v domácím prostředí. Uvedená skutečnost se přitom může týkat jak osob pocházejících z dotyčné komunity, tak i zájemců a sympatizantů „zvenčí“ – není tedy nutně spjata s etnickým původem a identitou, ale např. s regionální příslušností, přistěhováním se do určité oblasti či jen s obtížně definovatelnými symbolickými, resp. citovými vazbami a osobními zálibami či náklonnostmi.[5] Takto nabyté formy jazyka se již ze (socio)lingvistického hlediska mnohdy plně nekryjí s podobami tradičními. Pro označení takovýchto podob, koexistujících souběžně s jejich tradičními verzemi, se užívá označení „postvernakulární jazyky“, pro jejich uživatele pak nejčastěji pojem „noví mluvčí“. V dané souvislosti lze také upozornit na pojem „potenciální uživatelé jazyka“, stojící v opozici k „aktuálním mluvčím“ (Grenoble – Whaley 2006: 172).

> „Vernakulární jazyk užíváte v běhu každodenního života zatímco postvernakulární jazyk nemusíte užívat v denním životě jako prostředek komunikace, ale můžete se jej naučit kvůli spojení či znovuspojení s vaším původem, kulturou, pro potěšení, zajímavost či z jiných důvodů.“ (Post-vernacular languages 2015)

> „V čase rychlého posunu a zanikání malých, regionálních a menšinových jazyků […] slouží některé jazyky účelu vytváření identity uvnitř komunity dokonce i poté, kdy přestaly být jazykem běžné komunikace. To se děje […] pomocí řady kulturních praktik, jako amatérského divadla, hudby a folkloru, překladů, snah o naučení se jazyka ve večerních kurzech apod.“ (Reershemius 2009: 131)

Je třeba zdůraznit, že prvotní významová rovina jazyka – coby nástroje komunikace sloužícího k předávání informací, zkušeností vyjádření pocitů, idejí – je zúžením rámce. Současně je přítomna také rozšiřující druhotná významová metaúroveň – symbolická hodnota vložená v jazyce mimo sémantický obsah jakékoliv výpovědi či promluvy (Bourdieu 2005; Shandler 2006: 4).

V uvedených souvislostech je možno poukázat na bližší typologickou specifikaci zmíněné problematiky: vymezení tří odlišných kontextů v rámci dvou typů možného nabytí jazyka – A (vázaného na rodinu/domov) a B (vázaného na společenství/prostředí) – a způsobilost v něm u bilingvních mluvčích (Wmffre 2004: 151–154).

plná nativní kompetence AB+	**středně nativní kompetence A+B– nebo A–B+**	**nenativní kompetence AB–**
rodilí mluvčí vychovaní v jazykově sourodém nativním prostředí	rodilí mluvčí vychovaní v jazykově nesourodém nenativním prostředí či nerodilí mluvčí vychovaní v jazykově nesourodém nativním prostředí	nerodilí mluvčí vychovaní v jazykově sourodém nenativním prostředí

Tabulka srov. Wmffre 2004: 152; upraveno[6]

Uvedené čtyři kategorie je v souvislosti s jazykovou kompetencí možno vnímat jako tři typy, tj. 1) plně nativní (*full native*); 2) středně nativní (*intermediate native*); 3) nenativní (*non-native*). Kategorii AB– *(learners)* lze navíc chápat v juxtapozici oproti všem zbývajícím *(native speakers).* „Nativní kompetenci" je totiž možno pojímat dvojím způsobem: buď jako – třeba i socializací mimo domácí prostředí nabytou – „schopnost" (*competency*) či rigidněji pouze v souvislosti s „původem" (*background*) (Wmffre 2004: 152–153).

„Plná znalost" jazyka a jeho „naprostá neznalost" jsou ovšem pouze dvěma krajními body škály, jež obsahuje řadu mezistupňů a specifických typů. Jedním z nich jsou z mnoha menšinových oblastí známí „zakrnělí" (*stunted*) rodilí mluvčí, tj. osoby, jež přes nabytí menšinového jazyka v dětství prožily dospělost v majoritním jazykovém prostředí. Jiným typem mohou být děti, vychované v menšinovém jazyce rodiči, již sami nejsou rodilými mluvčími dané řeči a nemají výraznější kontakty s *native speakers* (Morgan 2000: 126, 134). Zejména v městském prostředí pak může docházet i ke sbližování mluvního projevu „rodilých" a „nerodilých" mluvčích z řad mládeže (Wmffre 2004: 153).

Dalším používaným pojmem pro označení nových forem stávajících jazyků je „xenolekt". Přes významovou neustálenost daného termínu je pro potřeby tohoto textu možno přijmout jako jeho hrubé vymezení definici: „Umělý jazyk vytvořený z řady dialektů s rysy typickými pro řadu dialektů, zkombinovaných dohromady." (Xenolects 2004) V procesu vývoje pak může docházet i k postupnému posunu na ose: xenolekt/neoxenolekt[7] – endolekt/neoendolekt[8] (tj. plně etablovaný „nový" rodný jazyk)[9] (Le Pipec 2013: 112).

Je zjevné, že soudobá (socio)lingvistika – a v prodloužení další společenské vědy – musí na teoretickém i epistemologickém poli vzít mnohem výrazněji nežli doposud v potaz existenci a roli „nových mluvčích", v řadě případů již početně převyšujících „tradiční" uživatele jazyka (O'Rourke – Pujolar – Ramallo 2015: 1–3), stejně jako flexibilitu či fluidnost ještě nedávno zdánlivě pevných hranic na jazykovém poli[10] (Hornsby 2015a: 107).

Postvernakulární jazyky a „noví mluvčí": typologie

V rámci snah o uchování a revitalizaci ohrožených menšinových jazyků představují „noví mluvčí" stále významnější fenomén. V dané souvislosti lze vysledovat i výrazný vliv posunu vztahu státních i celoevropských institucí k regionálním etnojazykovým menšinám, datující se od konce 20. století. Minoritním jazykům je v současnosti (v porovnání s ještě nepříliš vzdálenou minulostí) přiznáno daleko větší oficiální uznání a podpora (O'Rourke – Pujolar – Ramallo 2015: 6).

Jazyky disponující „novými mluvčími" však netvoří jednotný soubor; v uvedeném kontextu lze vymezit řadu různorodých typů a situací. Pro každou skupinu jsou uvedeny typické příklady; celkový počet „postvernakulárních" jazyků v Evropě je však výrazně větší:

a) *oživení („znovuinstalování") již zcela vymizelého jazyka*: kornština;[11]
b) *uchovávání jazyka, zaniklého v běžné komunikaci v nedávné minulosti, v určitých (symbolických), především kulturních doménách*: manština,[12] vilamovština;[13]
c) *prudký a pokračující úbytek rodilých mluvčích v současnosti, paralelně však výrazné snahy o revitalizaci (na praktické i symbolické rovině)*: bretonština, dolnolužická srbština, jidiš, lemkovština;
d) *posilování zájmu o jazyk při dosud přetrvávajícím výraznějším počtu rodilých mluvčích*: galicijština, baskičtina, okcitánština, dolnoněmčina, kašubština;
e) *specifické případy*: irština;[14]

Prakticky ve všech uvedených kontextech je v novější době možno pozorovat i posun od „etnického aspektu" (tj. jazyk chápaný jako znak či dokonce „majetek" určitého etnika) k daleko rozvolněnějšímu konceptu jazyka, otevřenému všem adeptům a mluvčím bez ohledu na jejich etnický, resp. teritoriální původ či sebeidentifikaci. V tomto rámci se celkově projevují výrazné snahy o externí (kulturní, sociální, politickou, ekonomickou) difúzi autochtonních jazyků překračující dosavadní etnicko-teritoriální pojetí či vidění.

Sociolingvistické rozdíly mezi „tradičními" a „novými" jazyky; otázky autenticity a legitimity

Hlavní rozdíly mezi „rodilými" a „novými" mluvčími na sociolingvistickém poli je možno nahlížet z několika aspektů. Kupř. v případě uživatelů bretonštiny je lze vymezit tak, jak ukazuje následující tabulka:

	tradiční mluvčí	*„noví mluvčí“*
teritorium	venkovské oblasti západní Bretaně	celá Bretaň, včetně hlavního města Rennes
počet	150 000 – 200 000, avšak alarmující průběžný pokles	cca 40 000
věk	především nad 65 let	relativně mladí
gramotnost v menšinovém jazyce	jen málokteří umějí číst a psát v bretonštině	umějí číst a psát v bretonštině
výslovnost	málo ovlivněná francouzštinou	výrazně ovlivněná francouzštinou
typ jazyka	nářeční	standardní
slovní zásoba	řada francouzských slov zejména pro moderní pojmy	málo francouzských slov, řada nových slov vytvořených z keltských kořenů
motivace	mluví bretonsky, protože je to jejich mateřský jazyk; někdy se za to stydí	mluví bretonsky, protože chtějí; někdy jsou militantní

Tabulka srov. Hornsby 2005: 195, dle George 1986b; upraveno a aktualizováno

Uvedené skutečnosti, platné v Bretani,[15] je v kontextu evropských menšinových etnojazykových populací, vystavených výrazné asimilaci a usilujících o revitalizaci, možno v hrubých rysech zobecnit – většinu uvedených sociolingvistických dichotomických jevů by bylo možno analogicky doložit i jinde (Wmffre 2004: 160, dle George 1986a: 52n.). Vždy je však nutno plně zohlednit konkrétní situaci a vitalitu konkrétního etnika (mj. jeho status, demografické faktory a úroveň institucionální podpory).[16]

Koexistence a vzájemná dynamika skupin „rodilých“ a „nových“ mluvčích může nabývat řady různorodých podob a nuancí. Přetrvávající rodilí mluvčí mohou být vysoce ceněni (Galicie, Baskicko, Irsko…); na druhé straně však může docházet i k nesouladu, resp. i antagonismu a konfliktům mezi „tradiční“, („pravou“) formou jazyka na jedné a jeho „postvernakulární“ podobou na druhé straně. Je-li počet rodilých mluvčích dosud početně relativně výrazný (kupř. Gaelové, Bretonci, Okcitánci), lze se u nich vedle plodné koexistence s revitalizačními aktivisty setkat i s ambivalentními či odmítavými postoji k „standardizované“ podobě jazyka, jež může být vnímána jako umělý kód či pouhý doslovný „překlad“ většinového jazyka. (O’Rourke 2011; Costa 2015). Jindy však mohou být i v případech značného počtu rodilých mluvčích (galicijština) aktivističtí „noví mluvčí“ nahlíženi jako avantgarda revitalizačních snah a hybatelé společenské změny, nesoucí zodpovědnost a závazek ohledně budoucnosti jazyka (Morgan 2000; O’Rourke – Pujolar – Ramallo 2015: 14).

Také pokud jde o vzájemnou srozumitelnost „tradičních“ (mnohdy nářečně rozrůzněných) a „nových jazyků“, je obtížné zobecnit. V některých případech je nová (často purizovaná) forma jazyka tradičními vnímána jako cizorodá a jen obtížně srozumitelná forma jejich jazyka (xenolekt); u dialektálně značně rozrůzněných jazyků (kupř. bretonština) však může být pociťována i jako další „nářečí“ (Hornsby 2005: 198).

V případě zanedbatelného počtu, resp. věkového/sociálního handicapu rodilých mluvčích (dolnolužická srbština)[17] pak již nová forma jednoznačně a takřka automaticky převládne. V takovéto situaci již jazyková legitimita a autenticita nevycházejí z inherentních vlastností jazyka rodilých mluvčích, ale vážou se na skupiny, které mají intervencionistickou schopnost konstruovat a nárokovat legitimitu. To je zřejmé zejména v některých extrémních případech (kornština, manština), kdy mohou být při absenci rodilých mluvčích v rámci soupeření několika variant standardizovaného jazyka určující i zcela „nejazykové“ jevy – zejména síla a schopnost prosazení se jednotlivých aktivistických skupin (O’Rourke – Pujolar – Ramallo 2015: 13).

Problematika autenticity a legitimity „nových“ forem tradičních jazyků je tak relativně složitou záležitostí. Na jedné straně bezpochyby prolíná s procesem běžné standardizace a kodifikace, kterým vlastně prošel při svém vývoji každý jazyk disponující spisovnou formou. Ta byla většinou vytvořena jazykovědci na bázi jednoho či více (pluricentrismus) nářečí/variant a trvalo jistou dobu, nežli se tato forma prosadila.[18] Také řada menšinových jazyků disponuje standardizovanou a literarizovanou formou již delší dobu; v daném případě (seznámení se rodilých mluvčích se standardní podobou jazyka ve škole, formou rozhlasového vysílání aj.)[19] se jedná o situaci kvalitativně

odlišnou od pozice „nových mluvčích“. Jiné minoritní jazyky fází normativizace teprve procházejí.[20]

Námi sledovaná problematika se však v řadě rysů odlišuje. Pomineme-li atypické příklady, stojí oproti sobě většinou dvě dichotomické skupiny: 1) rodilí mluvčí, užívající tradiční dialektální a polystylistické formy řeči, se (spíše) slabou praxí čtení a psaní v jazyce kontra 2) plně literarizovaní „noví mluvčí“, užívající spisovnou (mnohdy purizovanou) monostylistickou formu. Bylo již uvedeno, že mezi oběma typy může docházet ke sporům o autenticitu a celkovou „oficiální“ legitimitu (Adkins 2013; Armstrong 2013; McLeod – O'Rourke 2015; O'Rourke 2011);[21] rozporuplná může být i otázka „správné“ výslovnosti (ortoepie).[22]

> Tato skutečnost může nabývat i paradoxních podob. Kupř. bretonština (starších) rodilých mluvčích vykazuje ve srovnání se standardizovanou formou jazyka mnohem větší množství slovních výpůjček z francouzštiny; zároveň je však oproti nové purizované formě mnohem méně „imitací“ francouzského mluvního projevu na poli syntaxe (slovosled) a sémantiky. „Nová“ bretonština také redukovala systém mutací. Dalším výrazným jevem je rozkolísání ortoepické normy: rodilí mluvčí bretonštiny vyslovují hlásku ‚r‘ jako alveolární vibrantu v protikladu k uvulárnímu („francouzskému“) ‚r‘ [R] „nových mluvčích“ (Hornsby 2005: 195–200).

Praxe v řadě případů ukazuje, že v rámci koexistence „tradičních“ a „nových“ forem jazyka se s postupným snižováním počtu nositelů prvního z uvedených typů (zejména při absenci alespoň částečné kontinuální generační návaznosti) stále výrazněji prosazují nové, xenolektální formy.[23] Ty – ačkoli již nevystupují ve funkci „rodného jazyka“, ale spíše jako „symbolický“ či „kultovní“ jazykový kód – také mají obecný předpoklad stát se nejen novou dominantní a oficiální formou daného jazyka, ale v řadě případů i jedinou perspektivní šancí určité řeči na její přetrvání v budoucnosti.

V uvedených souvislostech vyvstávají i další otázky, např. zda všechny minoritní jazyky (mj. friulština) nutně potřebují vytvoření standardní formy? Otevřená zůstává také problematika širší tolerance k užití různých (dialektálních aj.) forem jazyka, včetně akceptace jeho simplifikované formy. Argumentace pro uvedené přístupy hovoří především o tom, že jazyk není jen pouhým systémem pravidel, ale jako živý organismus odráží sociální, kulturní, historické, ekonomické či politické kontexty. Nemá tedy být chápán jako muzeální fenomén, ale v rámci jeho přetrvání a fungování jako komunikačního kódu určité komunity by se měl adaptovat na novou, celostně pojímanou realitu.

Shrnutí

Až do nedávné doby byly (socio)lingvistické studie, zabývající se menšinovými jazyky, zaměřeny především na „rodilé mluvčí“. Jimi užívaná forma jazyka byla považována za jedinou autentickou a legitimní; „noví mluvčí“ z řad zájemců o jazyk byli spíše ignorováni. Stejně tak jazykové revitalizační snahy byly zaměřeny na posílení, resp. znovuinstalaci jazykové mezigenerační transmise. Teprve v kontextu posledních desetiletí dochází k změně pohledu na fenomény „nových mluvčích“, resp. „postvernakulárních jazyků“ či „xenolektů“. Dané skutečnosti jsou v současnosti sice již daleko více reflektovány, i nadále však jsou (jak v „praktickém“, tak i „akademickém“ zorném poli) často vnímány nejednoznačně či ambivalentně.

Přes uvedený posun zůstává v sledovaném rámci dosud řada nedořešených a otevřených rovin. Vedle zmíněných otázek legitimity a autenticity se jedná kupř. o skutečnost, že „znalost jazyka“ ještě neznamená jeho automatické používání; negeneruje také automaticky „etnickou příslušnost“. Další relativně málo prozkoumanou rovinou je rovněž (eventuální) „přemostění“ výše popisované jazykové dichotomie, tj. integrace *new speakers* mezi rodilé mluvčí (Armstrong 2013; Hornsby 2005; Hornsby 2015a; O'Rourke 2011).

Je možno předpokládat, že v kontextu současných procesů etnojazykové asimilace/revitalizace bude fenomén „nových mluvčích“ i nadále nabývat na významu. (Socio)lingvistika, etnologie i další společenské vědy tak budou s uvedeným jevem (kupř. na poli výzkumu superdiverzity)[24] konfrontovány ve stále větší míře. Je přitom zřejmé, že se nejedná o čistě akademickou, „salonní“ tematiku – v rámci obecné pozornosti, věnované v současnosti situaci menšinových jazyků, jejich podpoře a revitalizaci,[25] jde – v celkovém rámci či na trajektoriích korpusového a statusového jazykového plánování – i o rovinu čistě praktickou.[26]

Text vznikl v rámci projektu APVV-15-0360 – „*Rozmery revitalizácie etnickej minority na Slovensku (Huncokári)*“ na Katedře etnologie a mimoevropských studií FF UCM v Trnavě.

POZNÁMKY:

1. Viz osmistupňová škála GIDS – *Graded Intergenerational Disruption Scale* (Fishman 2001: 466); srov. inovovanou desetistupňovou škálu EGIDS – *Expanded Graded Intergenerational Disruption Scale* (Lewis – Simons 2010: 11–15). Podrobně se k tématu vyjadřuje materiál skupiny expertů UNESCO (Brenzinger et al. 2003).
2. Termín „řeč“ je v textu používán zjednodušeně jako synonymum pojmu „jazyk“, tedy nikoli v ryze strukturálně lingvistickém vymezení „kompetence – performance“, tj. jazyka (*langue*) jako systému a řečového aktu (*parole*) coby použití této kompetence.
3. Osobitou skupinu tvoří adepti z řad *semi-speakers* či *rememberers* – tj. osob s pouze částečnou či již jen velmi limitovanou znalostí tradičního jazyka, usilující se jej doučit. Tato rovina jazykové výuky se kvalitativně výrazně odlišuje od standardního učení se „cizím jazykům“ (Armstrong 2013).
4. Pro označení „rodilých mluvčích“ se lze setkat i s pojmem *fluent speaker* – je však zjevné, že plynně mohou jazyk ovládat jak „rodilí“, tak i „noví“ mluvčí (Grinevald – Bert 2011: 49).
5. Existují ovšem i případy „nedobrovolných nových mluvčích“ – kupř. ve Walesu je ve velké části škol výuka velštiny povinná i pro děti z anglicky mluvících rodin, ne vždy se nutně ztotožňujících se současnou bilingvní jazykovou politikou regionu.
6. Tabulka upravena v rámci komunikace s autorem.
7. V kontextu nativní/nenativní formy nabytí jazyka.
8. Dtto.
9. Srov. eventuální častý posun pidžinů do pozice kreolských jazyků.
10. Role jazyka jako „pevného“ elementu, v evropském kontextu mnohdy legitimizujícího vznik národních hnutí a nacionalismu, se datuje již od přelomu 18. a 19. století (Herder 1772; Humboldt 1836).
11. Oživení kornštiny, keltského jazyka Cornwallu z užívání vymizelého v 18. století, je unikátním případem.
12. Situace manštiny je osobitá v tom, že ačkoli údajný poslední rodilý mluvčí zemřel v roce 1974, má jazyk stále vysoký status – je mj. zčásti používán i v rámci administrativy samosprávného ostrova Man, který je britským korunním závislým územím (dependence).
13. Unikátním příkladem aktuálně probíhající revitalizace je vilamovština (wymysöryś), malý germánský jazyk v polském Horním Slezsku s několika posledními rodilými mluvčími (Olko – Wicherkiewicz – Borges 2016: 17–149).
14. Specifická je kupř. situace v Irsku, kde je sice irština definována jako „státní a první úřední jazyk“ – rodilých mluvčích je však pouze několik desítek tisíc. Mnohanásobně větší počet osob (1,78 mil. dle censu z roku 2011) však udává alespoň částečnou znalost spisovné irštiny, výrazně se lišící od dosud živých tradičních lokálních variant.
15. Srov. Hornsby 2015b: s. 34n. Řadu uvedených jevů potvrzují i aktuální české zdroje (Hlaváčková 2013: 30, 37; Kokaisl et al. 2016: 225–229; Třesohlavá 2011: 52–54) či další zahraniční práce (Dołowy -Rybińska 2011: 117–123).
16. K aktuálním náhledům na fenomén etnojazykové vitality viz Ehala 2010; *Ethnolinguistic Vitality* 2011.
17. Tradičními dialektálními variantami dolnolužické srbštiny již hovoří pouze několik stovek rodilých mluvčích, nejčastěji ve věku nad sedmdesát let. Výukou standardizované variety (mj. výrazně ovlivněné hornolužickou srbštinou), však již prošlo daleko větší množství žáků.
18. Kupř. po vzniku sjednocené Itálie v roce 1861 hovořilo spisovnou italštinou (založenou na toskánském nářečí) podle různých odhadů pouze 2,5 – 12,6 % obyvatel země (Price 2002: 177); v řadě regionů se tato forma plně neprosadila dodnes.
19. Právě aspekt postupného evolučního „zažití se“ standardizované podoby je prvkem, který u řady menšinových jazyků může chybět (Dołowy-Rybińska 2017: 127).
20. Např. ve Švýcarsku vznikl v roce 1982 jazyk *Rumantsch Grischun* – umělá „střešní“ forma rétorománštiny, spojující v sobě prvky pěti samostatných spisovných variant tohoto jazyka. V jiných případech kodifikace dosud probíhá – např. u kašubštiny (Knoll 2016: 249–266).
21. Může dokonce dojít i ke vzniku jazykového „příkopu mezi generacemi“. Kupř. v Bretani mnohdy prarodiče, znalí tradiční formy jazyka (kterou však nepředali mladším generacím), odmítají hovořit bretonsky s vnuky, kteří nabyli znalost postvernakulární podoby řeči ve školní výuce či jazykových kurzech (Hlaváčková 2013: 36–37).
22. Specifickým případem je na tomto poli fonologie kornštiny: její ortoepická norma byla vzhledem k neexistenci zvukových záznamů jazyka vytvářena jak pomocí analýzy starých písemných záznamů, tak i podle přízvuku a intonace cornwallského dialektu angličtiny (George 1986a; George – Broderick 1993).
23. V případě silné pozice „nového kódu“ se jazyk tradičních mluvčích paradoxně může postupně posunout i do postavení „podivné“ či „přežilé“ varianty (Irsko). Někdy se v rámci aktivistických postvernakulárních jazykových snah dokonce hovoří o „čekání na vymizení posledních rodilých mluvčích“, chápaných jako přítěž (Pentecouteau 2002: 175).
24. V intencích společenskovědního konceptu Stevena Vertovece.
25. Viz existenci Evropské charty menšinových či regionálních jazyků z roku 1992 (Českou republikou byla podepsána v roce 2000; v platnosti je od roku 2007).
26. V českém, resp. slovenském kontextu by bylo zajímavé blíže analyzovat, nakolik ovlivňuje „standardizovaná“ romština nerodilých mluvčích (např. absolventů studia romistiky na FF UK v Praze) prostřednictvím terénní práce, rozhlasového vysílání, publikační činnosti apod. zpětně „pravou“, tj. tradiční romštinu na poli idiomatiky, slovní zásoby, výslovnosti aj. Dalším nosným tématem by (dle konzultace s Pavlem Kubaníkem) mohl být i fenomén druhotné akvizice romštiny u mluvčích pararomštin – tj. variet založených na majoritním jazyce se silnou příměsí zejména lexikální složky romštiny.

LITERATURA:

Adkins, Madeleine 2013: Will the real Breton please stand up? Language revitalization and the problem of authentic language. *International Journal of the Sociology of Language* 223 (Breton: The Postvernacular Challenge), s. 55–70.

Armstrong, Timothy Currie 2013: “Why won’t you speak to me in Gaelic?” Authenticity, Integration and the Heritage Language Learning Project. *Journal of Language, Identity and Education* 12, č. 5, s. 340–356.

Austin, Peter K. – Sallabank, Julia (eds.) 2011: *The Cambridge Handbook of Endangered Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre 2005: *Language and Symbolic Power*. Malden: Polity Press.

Brenzinger, Matthias et al. 2003: *Language Vitality and Endangerment*. Paris: UNESCO.

Brenzinger, Matthias (ed.) 2007: *Language Diversity Endangered*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.

Costa, James 2015: New speakers, new language: on being a legitimate speaker of a minority language in Provence. *International Journal of the Sociology of Language,* č. 231, s. 127–145. doi:10.1515/ijsl-2014-0035

Crystal, David 2000: *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dołowy-Rybińska, Nicole 2011: *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończyci, Łużyczanie, Kaszubi*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Dołowy-Rybińska, Nicole 2017: *Nikt za nas tego nie zrobi*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Ehala, Marin 2010: Ethnolinguistic vitality and intergroup processes. *Multilingua* 29, č. 2, s. 203–221.

Ethnolinguistic Vitality 2011: *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 32, č. 2 (special issue, eds. Ehala, Marin – Yagmur, Kutlay).

Fishman, Joshua A. 1991: *Reversing Language Shift. Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Language*. Clevedon–Philadelphia–Adelaide: Multilingual Matters Ltd.

Fishman, Joshua A. (ed.) 2001: *Can Threatened Languages Be Saved? Reversing Language Shift, Revisited: A 21st Century Perspective*. Clevedon: Multilingual Matters Ltd.

George, Ken 1986a: *The Pronunciation and Spelling of Revived Cornish*. Callington: Cornish Language Board.

George, Ken 1986b: Un exemple de bilinguisme breton-anglais. *La Bretagne Linguistique* 2, s. 150–158.

George, Ken – Broderick, George 1993: The Revived Languages: Modern Cornish and Modern Manx. In: Ball, Martin J. – Fife, James (eds.): *The Celtic Languages*. London: Routledge, s. 644–663.

Grenoble, Lenore A. – Whaley, Lindsay J. 2006: *Saving Languages. An introduction to language revitalization*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grinevald, Colette – Bert, Michel 2011: *Speakers and communities*. In: Austin, Peter K. – Sallabank, Julia (ed.): *The Cambridge handbook of endangered languages*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 45–65.

Herder, Johann Gottfried von 1772: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Berlin: Christian Friedrich Voß.

Hinton, Leanne – Hale, Kenneth L. (eds.) 2001: *The Green Book of Language Revitalization in Practice*. San Diego: Academic Press.

Hlaváčková, Tereza 2013: *Bretonština jako rodinný a socializační jazyk*. Bakalářská práce. Praha: Ústav etnologie FF UK.

Hornsby, Michael 2005: *Néo-breton* and questions of authenticity. *Estudios de Sociolingüistica* 6, č. 2, s. 191–218.

Hornsby, Michael 2015a: The "new" an "traditional" speaker dichotomy: bridging the gap. *International Journal of the Sociology of Language,* č. 231, s. 107–125. doi:10.1515/ijsl-2014-0034

Hornsby, Michael 2015b: *Revitalizing Minority Languages: New Speakers of Breton, Yiddish and Lemko*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Humboldt, Wilhelm von 1836: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Berlin: Druckerei der Königlichen Akademie der Wissenschaften.

Kaulfürstowa, Jadwiga (ed.) 2008: *Witaj-projekt w pěstowarnjach Hornjeje a srjedźneje Łužicy – mjezybilanca a zhladowanje do přichoda / Das WITAJ-Projekt in Kindertagestätten im Freistaat Sachsen – Zwischenbilanz und Ausblick in die Zukunft*. Budyšin/Bautzen: Rěčny centrum WITAJ / Witaj-Sprachzentrum.

Knoll, Vladislav 2016: *Kašubština v jazykovém kontaktu*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.

Kokaisl, Petr – Štolfová, Andrea – Fajfrlíková, Pavla – Cejpová, Irena – Zychová, Jana a kol. 2016: *Po stopách keltojazyčných obyvatel Evropy*. Praha: Nostalgie.

Krauss, Michael 1992: The world's languages in crisis. *Language* 68, č. 1, s. 4–10.

Le Pipec, Erwan 2013: Les trois ruptures sociolinguistiques du breton. *International Journal of the Sociology of Language* 223 (Breton: The Postvernacular Challenge), s. 103–116.

Lewis, M. Paul – Simons, Gary F. 2013: The world's languages in crisis: A 20-year update. In: Mihas, Elena – Perley, Bernard – Rei-Doval, Gabriel – Wheatley, Kathleen (eds.): *Responses to language endangerment. In honor of Mickey Noonan*. Studies in Language Companion, Series 142. Amsterdam: John Benjamins, s. 3–19.

Lewis, M. Paul – Simons, Gary F. 2010: Assessing endangerment: Expanding Fishman's GIDS. *Revue Roumaine de Linguistique* 55, č. 2, s. 103–120. Dostupné z: <http://www-01.sil.org/~simonsg/preprint/EGIDS.pdf> [cit. 12. 3. 2017].

McLeod, Wilson – O'Rourke, Bernadette 2015: "New speakers" of Gaelic: perceptions of linguistic authenticity and appropriateness. *Applied Linguistic Rewiew* 6, č. 2, s. 151–172.

Morgan, Peadar 2000: The Gael is Dead; Long Live the Gaelic: The Changing Relationship Between Native and Learner Gaelic Users. In: McCoy, Gordon – Scott, Maolcholaim (eds.): *Aithne na nGael / Gaelic Identities*. Belfast: The Institute of Irish Studies – ULTACH Trust, s. 126–132.

Nettle, Daniel – Romaine, Suzanne 2000: *Vanishing Voices. The Extinction of the World's Languages*. Oxford: Oxford University Press.

Olko, Justyna – Wicherkiewicz, Tomasz – Borges, Robert 2016: *Integral Strategies for Language Revitalization*. Warsaw: University of Warsaw.

O'Rourke, Bernadette 2011: "Whose Language Is It? Struggles for Language Ownership in an Irish Language Classroom." *Journal of Language, Identity & Education* 10, s. 327–345.

O'Rourke, Bernadette – Pujolar, Joan – Ramallo, Fernando 2015. New speakers of minority languages: the challenging opportunity – Foreword. *International Journal of the Sociology of Language* 231 (New Speakers of Minority Languages: The Challenging Opportunity), s. 1–20.

Pentecouteau, Hugues 2002: L'aprentissage du breton dans un contexte de mondalisation. In: Hubert, E. (ed.): *La Bretagne à l'heure de la mondialisation*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, s. 113–121.

Price, Glanville a kol. 2002: *Encyklopedie jazyků Evropy*. Praha: Volvox Globator.

Pujolar, Joan 2007: Bilingualism and the nation-state in the post-national era. In: Heller, Monica (ed.): *Bilingualism: A social approach*. Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan, s. 71–95.

Reershemius, Gertrud 2009: Post-Vernacular Language Use in a Low German Linguistic Community. *Journal of Germanic Linguistics* 21, č. 2, s. 131–147.

Shandler, Jeffrey 2006: *Adventures in Yiddishland. Postvernacular Language and Culture*. Oakland: University of California Press.

Třesohlavá, Anna 2011: *Revitalizace bretonštiny (vztah jazyka a identity u nové generace bretonsky mluvících)*. Diplomová práce. Praha: Ústav etnologie FF UK.

Wmffre, Iwan 2004: Learners, Native Speakers and the Authenticity of Language. In: Nic Craith, Máiréad – Kockel, Ullrich (eds.): *Communicating Cultures. European Studies in Culture and Policy,* Vol. 1. Münster: LIT Verlag, s. 149–175.

INTERNETOVÉ ZDROJE:

„Post-vernacular languages.“ *Omniglot blog* [online] 23. 6. 2015 [cit. 21. 2. 2017]. Dostupné z: <http://www.omniglot.com/blog/?p=11378>.

„Xenolects.“ *NARKIVE, Newsgroup Archive* [online] 2004 [cit. 12. 3. 2017]. Dostupné z: <http://sci.lang.narkive.com/b6uAHAhz/xenolects>.

Summary

“New Speakers” in the Context of Minority Languages in Europe and Revitalisation Efforts

Until recently the (socio)linguistic studies concerned with minority languages focused chiefly on “native speakers”. Equally, the (ethno)linguistic revitalisation efforts tried to strengthen or reinstall the intergenerational language transmission. Currently, however, a change is occurring within the context of the phenomenon of “new speakers”, i.e. persons who have acquired the language in a way different from their family background, or that of “postvernacular languages” or “xenolects” formed on this basis. The increase in the significance of (activist) “new speakers” (in many cases outnumbering the traditional users of the language) has become so important since the turn of the 21st century that at present the research on this phenomenon ranks among representative branches of the ethnolinguistic revitalisation issues. Despite the shift under discussion, the given framework still contains a number of yet unsolved and open levels, e.g. in connection with the flexibility and fluidity of the linguistic field´s boundaries, which seemed to be fixed until recently, with questions of legitimacy and authenticity of various types of the language, or a possible bridging of the dichotomous gap and the integration of both groups of the users.

Key words: Minority languages; linguistic assimilation/revitalization; traditional speakers; “new speakers“; linguistic authenticity and legitimacy.

NOVODOBÁ TANEČNÍ TRADICE V POPICÍCH U HUSTOPEČÍ V KONTEXTU HISTORICKO-KULTURNÍHO VÝVOJE OBCE

Jarmila Teturová ***(Národní ústav lidové kultury, Strážnice)***

Obec Popice patří rozlohou mezi menší novoosídlenecké obce jihomoravského pohraničí. V době převažujícího německého osídlení této oblasti ležela obec při jeho severní hraniční linii. Zůstávala tak v určitém kontaktu se sousední etnograficky bohatou oblastí Slovácka, od které ji zároveň oddělovaly jazykové i sociální bariéry. Kulturní projevy původního německého obyvatelstva byly počátkem 20. století považovány za zaniklé, udržovaly se pouze fragmenty rodinných zvykoslovných praktik. Původní lidový oděv nebyl zachován, chybí rovněž písemné doklady o lidových obyčejích spojených s výročním cyklem. Po nuceném vysídlení německých obyvatel po druhé světové válce přišli na jejich místo přistěhovalci převážně ze slováckých obcí. Po kulturní stránce docházelo zpočátku k celkovému útlumu, protože pozornost nových obyvatel byla zaměřena na formování vlastní hmotné existence v nových podmínkách.

Po roce 1990 bylo možné zaznamenat nastartování procesu revitalizace kulturního života v Popicích. U obyvatel souvisel také s uvědomováním si sounáležitosti obce k regionu. Počátkem 21. století se tyto snahy projevily v kulturním přilnutí k sousednímu Slovácku, konkrétně k subregionu Hanácké Slovácko.[1] Přijetí jižní varianty hanáckoslovácké sváteční podoby lidových krojů i hodového zvykosloví bylo spojeno s obnovením instituce vesnické chasy[2] jako organizátora kulturních akcí spjatých s prezentací folkloru a vedlo k založení novodobých etnokulturních tradic. Nabízí se otázka, jestli jsou tyto tradice udržitelné do budoucna s ohledem na mnohé faktory ohrožující jejich životnost. Lze vnímat nyní, s odstupem necelého jednoho desetiletí, tuto vesnici jako hanáckoslováckou s ohledem na její vnější kulturní projevy a subjektivní cítění kulturní identity jejích obyvatel,[3] nebo se bránit posunu křehké pomyslné hranice mezi Slováckem a po kulturněhistorické stránce nestabilními a jednoznačně neukotvenými novoosídleneckými obcemi? Odpovědi na tyto otázky zčásti poskytují výsledky archivního bádání (s využitím písemných pramenů) a terénního výzkumu provedeného v Popicích v letech 2016–2017. Níže uvedený popis vývoje novodobých tanečních příležitostí byl získán metodou zúčastněného pozorování s využitím možnosti vedení volných rozhovorů s jejich aktivními účastníky. Verifikace informací proběhla formou komparace podkladů shromážděných z více zdrojů (výpovědi informátorů, elektronické zdroje, videozáznamy z předchozích ročníků akcí).

Novoosídleneckou obec je možno definovat jako *„zcela nebo z podstatné části vysídlenou, se zcela nebo zčásti přerušeným etnickým, kulturním, hospodářským a společenským vývojem, v níž se lokální společnost zakládala na ‚zeleném trávníčku‘. Kromě obecně lidských překážek (ostýchavost, nedůvěra, negramotnost, vychování) při formování nové společnosti hrály svou roli i jazykové bariéry mezi osídlenci, kulturní návyky, stereotypy a náboženské směry“* (Mikšíček 2004). Specifickým znakem tohoto typu obce je odlišná sociální struktura, ve které zpočátku nefungovala mezigenerační výměna zkušeností, protože mezi osídlenci převažovaly mladé rodiny s dětmi. S rychlým zánikem vztahu ke starousedlické obci původu bylo spojeno přerušení přirozeného předávání kulturních tradic.

Hlavním cílem státu během dosídlování pohraničí bylo zajištění rychlé asimilace nových obyvatel a jejich adaptace na dané klimatické, hospodářské i sociální poměry. Kulturní potřeby stály na okraji institucionálního zájmu. Pro jejich realizaci byl nezbytný vznik konkrétní komunity, často provázený aktivizací činnosti zájmových spolků, což si vyžádalo svůj čas. Postupně se začaly formovat novodobé etnokulturní tradice s ohledem na jednotlivé kulturní prvky akceptovatelné většinou obyvatel. Na první místo mezi takto chápanými tradicemi v jihomoravském pohraničí se zařadily hody[4] jako lidová slavnost celé obce, která s sebou nesla nutnost organizačního zajištění zahrnující pořízení krojů, stanovení zvykoslovných aktivit, přizvání hudebního doprovodu s ohledem na taneční repertoár. V této fázi se často vycházelo ze vzpomínek obyvatel v seniorském věku na podobné slavnosti v místech, odkud pocházeli. Vedle těchto inspiračních zdrojů byly zohledněny také názory a estetické cítění mladé generace, protože ta byla faktickým nositelem i realizátorem kulturních projevů. Z důvodu promíchání jednotlivých prvků, které se v původním terénu vyskytovaly v jiném kontextu nebo plnily odlišnou funkci, došlo ke vzniku svérázně uchopených tradic. Tato situace vyvolala badatelský zájem etnografů o kulturní vývoj novoosídleneckých obcí v pohraničí.

Stručný přehled vývoje etnografických výzkumů v dané oblasti

Etnografické terénní výzkumy nově osídlených obcí měly počátky v polovině 60. let 20. století. Od 70. let 20. století získaly charakter systematického mapování komplexního stavu těchto obcí (popis kulturního a společenského života v kontextu historického, hospodářského, politického a socioekonomického vývoje). Výzkumy byly zaměřeny na projevy materiální i nemateriální kultury. Badatelé se zabývali tématy zahrnující stavitelství, bydlení, hospodaření v krajině, oděvní kulturu, stejně tak úlohu slovesného, hudebního a tanečního folkloru. Zmiňovány byly rovněž sociologické nebo psychologické vývojové aspekty. Objevovaly se první zprávy o generačním předávání nových tradic z rodičů na děti, o pozici dětí během transformace sociální struktury novoosídleneckých vesnic a o zakládání dětských folklorních kroužků jako zájmové aktivity při základních školách. Zpracované výzkumy, které byly vydány tiskem, předložily ucelenější obraz tehdejšího stavu, byly však zatíženy účelovým dobovým politickým slovníkem a využívány k cílené prezentaci úspěšně završeného osídlovacího procesu řízeného státní mocí.

Etnické procesy v novoosídleneckých oblastech byly předmětem studia celé řady etnografů. Kulturním proměnám jihomoravského pohraničí se dlouhodobě věnovala etnografka Eva Večerková z brněnského Moravského zemského muzea, jejíž výzkumy přinesly důležité poznatky o vzniku i postupném formování novodobých tradic a výročních obyčejů v konkrétních lokalitách od 70. let 20. století až téměř po současnost (srov. Večerková 1976, 1979a, 1979b, 1979c, 1981, 1983, 2004, 2008). Její zprávy z elementárních výzkumů, publikované formou časopiseckých článků, poskytly cenné popisy k hodovým slavnostem, dožínkám a masopustním obchůzkám.[5]

Problematika novoosídleneckého pohraničí tvořila v letech 1981–1985 součást státem řízených výzkumných úkolů, jejichž garantem byl tehdejší Ústav etnografie a folkloristiky Československé akademie věd.[6] Za účelem sumarizace poznatků byly uspořádány celkem čtyři tematicky zaměřené semináře. Výstupem seminářů byly obsáhlé sborníky referátů nazvané *Zpravodaj koordinované sítě vědeckých informací pro etnografii a folkloristiku* (*Materiály k problematice novoosídleneckého pohraničí)*, které měly podobu interních tisků. Tyto sborníky přispěly k dotvoření komplexního obrazu tehdejšího způsobu výzkumné práce. Informace v nich publikované však mají, díky šíři a hloubce probádání materiálu, zachovanou svou výpovědní hodnotu. Mohou tak posloužit jako východisko pro další vědeckou činnost týkající se etnických procesů v pohraničí.

Současné výzkumy jsou vedeny odlišným přístupem k terénu (srov. Mikšíček 2004; Kreisslová 2013). Badatelé mají možnost, s ohledem na časový odstup od samotného aktu vysídlení a následného dosídlování, zachování neutrality a nadhledu. Toto téma již není považováno za společensky prioritní. Rovněž není vnímáno jako příliš citlivé pro českou společnost, spíše je spojeno s nedořešeným problémem vyrovnání se s historickými událostmi. Struktura obyvatelstva novoosídleneckých obcí prošla proměnou, jejich současní obyvatelé je považují za obce svého původu. Funguje mezigenerační přenos některých etnokulturních prvků. Kulturní vývoj je rychlý, proto se otevírá cesta k dalšímu zkoumání novodobých tradic, které jsou charakteristickým znakem těchto obcí.

Historicko-kulturní vývoj obce a počátky novodobé taneční tradice

Obec Popice[7] nestála v předchozích desetiletích v popředí badatelského zájmu. Svým vývojem se nijak nevymykala z řady vesnic stejného typu ležících v jihomoravském pohraničí. V písemných pramenech je uvedena první zmínka o obci z roku 1291, její vznik tedy spadá do období německé kolonizace kolem poloviny 13. století. Tomu odpovídá její půdorys, který lze označit za ulicový typ. Ves přešla z vlastnictví rodu Lichtenštejnů pod majetkovou správu kardinála Františka z Ditrichštejna. V průběhu 16. století se v Popicích usadili novokřtěnci.[8] Od roku 1626 do roku 1848 byla součástí mikulovského panství, od roku 1850 spadala pod soudní okres Hustopeče. V roce 1696 byl dostavěn katolický kostel svatého Ondřeje. Zdrojem obživy obyvatel bylo zemědělství, důraz byl kladen zejména na vinařství, jak dokazují písemné archivní doklady.[9] Vedle majoritního obyvatelstva, které tvořili Němci, žili dlouhodobě v obci bez významnějších konfliktů také Češi. Vzájemné vztahy byly korektní. Přátelské nebo rodinné vazby však vznikaly minimálně, jak vystihl Ladislav Hosták v příslušném dílu Vlastivědy moravské: *„S německými sousedy se Čechové málo stýkávají.“* (Hosák 1924: 16) Z tohoto důvodu ani nejsou zachovány konkrétnější popisy kulturních projevů německy hovořících obyvatel. Omezují se na strohé zmínky: *„Němci mluví nářečím dolnorakouským; kroje si neuchovali.“* (Tamtéž: 17) Ve farních kronikách je doložena příslušnost obou národnostních složek obyvatel k římskokatolické

církvi. Mezi pamětníky lze zachytit ústně předávané informace o pořádání německých tanečních zábav z období před druhou světovou válkou, kterých se česká minorita neúčastnila. V obecní kronice stojí v této souvislosti pouze zmínka z roku 1935 o výstavbě tanečního sálu na pozemku rodiny Mannových. V písemných pramenech nejsou uvedeny zápisy písní ani lidových tanců, doložitelná je jen existence místní štrajchové muziky. V předválečném období se němečtí muži oblékali městským stylem (černé dlouhé kalhoty, bílá košile, černá vesta, nízké boty a tmavý jednoduchý klobouk), ženy nosily šaty s úzkým živůtkem, rozšířenou sukní a zástěrou (tzv. *dirndl*). Čeští obyvatelé zpravidla zůstávali v úzkém sociálním kontaktu s občany sousedních českých vesnic, spadajících do etnografického subregionu Hanáckého Slovácka, kam pravidelně přicházeli na jarmarky, trhy a také tam navštěvovali různé taneční zábavy. Hudební, písňový a taneční repertoár v rámci těchto tanečních příležitostí byl daný regionem a byl přirozeně respektován.

V předválečném období došlo u části popických obyvatel k zesilování německých nacionalistických tendencí a demonstrativnímu nadřazenému chování vůči minoritním českým spoluobčanům. V důsledku naplnění Mnichovské dohody nastalo 8. října 1938[10] odtržení Popic od Československa a následně k jejich připojení k landrátu mikulovskému. V tomto období žilo v obci cca 92 % německého obyvatelstva, z nichž většina připojení k Německu uvítala. Vyskytovaly se však i opačné postoje některých německy hovořících občanů, kteří odmítali nacistickou ideologii a považovali akt odtržení českého pohraničního území za nepřijatelný. Písemný záznam této historické události pořídil místní rodák Gerhard Haas,[11] který ji ze svého pohledu s odstupem času zhodnotil takto: *„Následky těchto událostí jsou nám bolestně známy a mohou být čteny v rozsáhlé literatuře v celém světě. Kéž by byli všichni ušetřeni takových neblahých dějů a následků.“*[12]

Konec druhé světové války byl zásadním mezníkem v životě popických občanů. K obsazení vesnice Rudou armádou došlo 16. dubna 1945. Následovala konfiskace 1076 ha zemědělské půdy a 238 domů patřících německému obyvatelstvu. *„Z nejbližších obcí začali do Popic docházet Češi, kteří se zajímali o přesídlení do obce. Během června 1945 prošlo kanceláří osidlovacího komisaře kolem jednoho tisíce zájemců o osídlení v Popicích.“*[13] V letech 1945–1946 byli občané německé národnosti v několika vlnách z Popic vysídleni. Hlavní odsun proběhl v roce 1946, kdy byli tito obyvatelé shromážděni ve sběrných střediscích a vlakovými trasporty[14] přepraveni do jihočeských Domažlic. Odtud byli příslušníky americké armády převezeni do Německa (konkrétně do Bavorska). Dosídlení obce znamenalo příchod 897 nových obyvatel. Prokazatelný byl *„dominující podíl přistěhovalých z blízkých obcí Hustopečska – 463 osob (53%), především z Krumvíře (61), Šitbořic (54), Nikolčic (46), Uherčic (28), Boleradic (26), Velkých Němčic (25), Rozařína (23), Těšan (20), Křepic (17) atd. Na druhém místě byl okres Kyjov (168 osob). Tu se neobyčejně vysokým počtem přistěhovalých vyznačovaly Dambořice (123 osob = 30 rodin) a Uhřice (36 osob). Pozoruhodný byl i podíl horské obce Střelné, z oblasti Valašska, odkud se přistěhovalo 55 osob. I pro 23 reemigrantů se staly Popice cílovou obcí, z toho nejvíce 19 osob = 8 rodin přišlo z Volyňska, z obcí Dubna a Libanovky“* (Školl 1983: 42). Z uvedených údajů vyplývá, že převážnou většinu novoosídlenců tvořili obyvatelé pocházející z etnografické oblasti Slovácka, přesněji ze subregionu Hanácké Slovácko. Při sčítání obyvatel v roce 1950 žilo v Popicích celkem 979 občanů, *„z toho bylo 24 starousedlíků (15 české a 9 německé národnosti)“* (tamtéž). Mezi obyvateli německé národnosti byly zastoupeny osoby, na které se nevztahoval příkaz nuceného odsunu. Jednalo se zejména o lidi za druhé světové války aktivně odsuzující nacistickou ideologii (patřili do skupiny tzv. uznaných antifašistů). Ostatní byli příslušníky národnostně smíšených rodin, příp. byli z důvodu vysokého věku omilostněni od deportace. V 50. letech 20. století prošla tato skupina obyvatel asimilací (podřídila se nařízení používat v rámci úředních jednání a školního vzdělávání pouze český jazyk) a bylo jí přiděleno československé státní občanství.

V roce 1960 přešla obec pod administrativní správu nově zřízeného okresu Břeclav. V tomto období se v Popicích postupně stabilizovala situace po stránce hospodářské a sociální. Vyskytovaly se intenzivní snahy o obrodu kulturního života, jejichž důležitým faktorem byla kolektivní paměť přistěhovalých obyvatel. První zmínka o pořádání hodů v Popicích uvedená v obecní kronice pochází z roku 1951, kdy za ně po organizační stránce odpovídal Svaz dobrovolných hasičů. Tento spolek pořádal také v masopustním období „ostatky“ – masopustní obchůzku masek zakončenou taneční zábavou s pochováváním basy. Záznamy o jejich průběhu chybí. Z dalších sdružení zapojených do kulturního dění lze jmenovat: Československý červený kříž (pořadatel pomlázkové velikonoční zábavy), Myslivecké sdružení (pořadatel mysliveckých

plesů a letního karnevalu), Svaz zahrádkářů (pořadatel vinobraní a taneční zábavy). O organizaci kulturních akcí se velkou měrou zasloužila Tělovýchovná jednota Sokol. Členové Sokola měli zkušenosti s pořadatelstvím i finančním zajištěním maškarních plesů a sportovních událostí ve vesnici.[15] Podobným způsobem přistupovali i k organizaci hodů, které přešly do jejich kompetence.

Hody se v Popicích od počátku 70. let 20. století konaly dvoje – první byly nazývány jako „letní" a probíhaly kolem poloviny července ve venkovních prostorách,[16] kolem svátku svatého Martina byly pořádány „martinské hody" konané v sále Osvětové besedy.[17] Termínově se neshodovaly s připomínkou svátku zasvěcení místního kostela[18] a s ohledem na dobový sociopolitický kontext se v nich neodrážel církevní rozměr. Do organizace hodů byla, většinou na popud rodičů, intenzivně zapojena mladá generace obyvatel, proto lze v jejich aktivitách spatřovat prvek formování vesnické chasy. Docházelo k výběru odpovědných zástupců za hody z řad mládeže, tedy k volbě tzv. stárků. Do novoosídleneckých obcí nebyly přeneseny sváteční kroje z vesnic původu nově usazených obyvatel.[19] V tomto období byl chápán severokyjovský typ kroje jako „národní", tudíž jako vhodná náhrada suplující chybějící místní kroj.[20] Letní i martinské hody trvaly po oba víkendové dny. V sobotu probíhala obchůzka po vesnici, v neděli byl odpolední program s účastí dětí a večerní taneční zábava při dechové hudbě zajištěné pořadatelem. Taneční repertoár byl podřízen hudebnímu doprovodu. Převažovaly společenské tance v uzavřeném držení: polka, valčík, tango a populární foxtrot (tanec podobný waltzu), které byly všechny krokově velmi zjednodušené a přizpůsobené tanečním schopnostem nebo možnostem tanečníků. Polku i valčík tančili mladší tanečníci téměř shodnými přísunnými kroky s valčíkovými otočkami, tance se odlišovaly pouze v tempu a rytmizaci jejich provedení. Podle vzpomínek respondentů pronikl na přelomu 70. a 80. let 20. století do místního tanečního pořádku, díky výjezdům mládeže na taneční zábavy do vzdálenějších obcí, tanec vrtěná charakteristický pro slovácký subregion Podluží. Provedení vrtěné zde bylo rychlejší, dynamičtější, postrádalo také aspekt obřadnosti projevující se v úvodní i závěrečné netočivé fázi tance. Přestávky dechové hudby v rámci hodových zábav vyplňovali jejich účastníci zpěvem. Zpívaly se písně popularizované dechovými kapelami[21] společně s písněmi, které se uchovaly jako známé v konkrétních rodinách. V případě tohoto rodinného repertoáru lze spatřovat zachování určité vazby na místa původu obyvatel (nebo jejich rodičů). Tradice slavení martinských hodů byla znovu přerušena v 80. letech 20. století, jak je uvedeno v obecní kronice: *„Podzimní hody se už několik let v obci nedrží kvůli finanční náročnosti na zajištění hudební produkce a neutěšený stav sálu Osvětové besedy."*[22] Letní hody probíhaly pravidelně v režii místní chasy. O úskalích spojených s institucí stárkovství informoval místní kronikář v roce 1988 s určitým rozčarováním: *„Za stárky o letních hodech byly děti ročníku narození 1972. Tato skutečnost se mi jako kronikáři, učiteli ZŠ, ale ani jako otci nelíbí. Mládež pověřovaná úlohou stárků by měla být starší, i když chápu, že pořadatelé starší těžko získávají. Je třeba říci, že často už školní mládež navštěvuje diskotéky nejen ve vinárně v Popicích, ale i v poměrně odlehlých obcích a rodiče si mnohdy nedělají starosti, že se jejich 14 nebo 15 leté děti vracejí z těchto zábav domů pozdě po půlnoci."*[23] Poukázal tak nejen na trend snižujícího se věku stárků, ale také na způsob trávení volného času mladé generace.

Současné taneční příležitosti v rámci novodobé taneční tradice

Rok 1989 odstartoval zásadní změny v celé společnosti. V Popicích sice k politickým a sociálním proměnám docházelo pozvolna, ale rozpuštění některých organizací nebo sdružení vedlo k útlumu dosud čilého kulturního dění. Z důvodu otevření nových životních možností pro mladé lidi upadal také zájem o zábavy folklorního typu. V roce 1995 byla úspěšně ukončena rekonstrukce kulturního domu, čímž se otevřel nový prostor pro realizaci kulturních potřeb místních občanů. Sál kulturního domu mohl být využit během letních hodů. Stárkovskou úlohu na sebe však muselo převzít šest manželských párů, protože se mládež role stárků neujala, hody tak byly „ženáčské". Kroje na hody se stále získávaly v půjčovně, přetrvalo tedy užívání svátečního dívčího i chlapeckého kyjovského typu kroje. Ženy nenosily pokrývku hlavy, vlasy nechávaly buď volně rozpuštěné, nebo zapletené do copu převázaného červenou mašlí. Dívky používaly jednoduché věnce z umělých květin a barevných stužek. Místo vysoké obuvi obouvaly ženy černé lodičky na nízkém nebo středně vysokém podpatku. Hlavním pořadatelem letních hodů zůstala i na přelomu tisíciletí Tělovýchovná jednota Sokol. Od roku 2004 se rozšířil počet hodových dní na tři – pátek byl věnovaný stavění máje jako symbolu hodů. Hudební doprovod hodových zábav zajišťovala stále dechová hudba. Tančila se polka, valčík,

vrtěná. Po půlnoci byl taneční repertoár rozšířen o různé moderní tance („diskotékový“ styl na skladby rychlejšího tempa, pomalé „ploužáky“). S častějšími příjezdy chas z okolních obcí, zejména z oblasti Hanáckého Slovácka, které byly místními chápány jako cílená a vítaná návštěva, zdomácněl zvyk uctění přespolních nástupem (pochodem) a verbuňkem. Přespolním chasám se vyhlašovalo sólo – skladba, při níž jim byla zavedena domácí děvčata do tance. V tomto období se rovněž objevily první společenské akce[24] doprovázené cimbálovou muzikou, která začala být preferována u mladé generace.

Pod záštitou školské a kulturní komise se v sobotu 23. 5. 2009 poprvé konaly v obci tzv. *babské hody.* Na poměrně dlouhých přípravách hodového dne[25] se aktivně podílelo téměř čtyřicet místních žen různého věku.[26] Odpoledne bylo ve znamení obchůzky za účelem pozvání celé vesnice na hodovou zábavu. Obyvatelé vesnice přispívali drobnými finančními obnosy do pokladniček v podobě ozdobených proutěných košíčků, případně poskytovali víno určené ke společné konzumaci na zábavě. Zastavení u starosty bylo spojené s občerstvením účastnic obchůzky a tanečním sólem pro starostu. Všechny do krojů oblečené ženy byly označovány jako „stárky“, doprovázely je také dvě „sklepnice“ (ženy oblečené do sklepnických mužských krojů).[27] Ženy nesly v ruce dřevěnou vařečku převázanou červenou stužkou jako symbol babských hodů. Po slavnostním krojovém průvodu žen v kyjovských krojích[28] za doprovodu dechové hudby následovalo žádání starosty o vydání hodového práva na prostranství u kulturního domu. Hodové právo bylo starostou předáno v podobě velké, mašlemi zdobené vařečky. Taneční zábavu zahájily ženy předtančením moravské besedy. Po otevření volné zábavy byli do tance zapojováni i muži, pokud byli ženami k tanci vyzváni. Taneční repertoár byl podmíněn hudebním doprovodem dechové kapely, tudíž se skládal ze sérií polek a valčíků (většinou tři skladby v sérii), někdy zakončených vrtěnou. V přestávkách dechové hudby se spontánně vytvářely hloučky návštěvníků, kteří společně zpívali moravské písně, obdobně jako na jiných hodových zábavách. Pravidelnými hosty babských hodů se stali od roku 2010[29] členové místního mužského sboru, kteří byli častými iniciátory zpěvu v pauzách dechové hudby. Akce byla pozitivně přijata veřejností, což dalo impuls k jejímu opakování i v dalších letech. V roce 2013 vznikl Spolek popických žen a stal se oficiálním organizátorem babských hodů.[30] Postupem času bylo předtančení moravskou besedou nahrazeno nově secvičenou kolovou choreografií na uměle reprodukovaný hudební podkres. Krátké pásmo je předváděno v krojích a zahrnuje různé párové i kolové krokové variace nebo promenádní prvky. Velkou oblibu u návštěvníků zábavy získává také humorně laděné půlnoční vystoupení krojovaných žen. Jedná se vždy o monotematicky zaměřenou taneční scénku s využitím moderní reprodukované hudby a scénicky jednoduše zpracovanou choreografií. V rámci taneční zábavy se v posledních ročnících uplatňuje sólo pro všechny hosty. Kapela plynule navazuje jednotlivé skladby na sebe, aby nedošlo k přerušení písňové série po dobu trvání celého sóla. Ženy obcházejí stoly s návštěvníky a vyzývají je k tanci. Mezi tanečními páry procházejí dvojice žen, které takto vyzvané páry zastavují, připíjejí si s nimi vínem a na oděv jim jako znak účasti na sóle připínají kotilion. Kroje kyjovského typu (konkrétně šardické kroje) zůstaly používány v rámci babských hodů až do současnosti. Během zvaní na hodovou zábavu se však od roku 2016 začaly nosit novodobé zjednodušené polosváteční kroje (tzv. přespolní, tj. kroje určené na návštěvy přespolních zábav), které se v obci objevily v souvislosti s přilnutím jejích obyvatel k sousední hanáckoslovácké oblasti a přebíráním tamních krojových prvků. Díky zřízení šicí dílny a půjčovny krojů[31] přímo v Popicích si ženy nechávají šít kroje vlastní, několik krojových kompletů kyjovského typu i novodobých polosvátečních krojů je zde k dispozici k jednorázovému zapůjčení.

Důležitou roli zastávala v procesu konstruování vlastní regionální identity a formování povědomí o lokální příslušnosti mladá generace. Její příslušníci byli vyrovnáni s problematikou odsunu německého obyvatelstva, k čemuž přispěly např. besedy nad kronikou pořádané místní knihovnou, přednášky ve škole, v neposlední řadě také návštěva popických rodáků německé národnosti.[32] Mladí lidé se sdružovali v rámci neformální instituce[33] vesnické chasy především za účelem zajištění konání letních hodů. Mládež si tudíž uvědomovala problém postupného upadání zájmu o tuto akci i její klesající úroveň. Zvýšení prestiže spatřovala v nutnosti regionálního ukotvení novodobých tradic. Za hlavní determinant bylo považováno většinové obecné přijetí myšlenky přičlenění obce do etnografického subregionu Hanáckého Slovácka, což se následně v roce 2012 projevilo v pořízení novodobých krojů, které odpovídaly současnému krojovému typu z jižní části Hanáckého Slovácka. K rychlému rozšíření novodobých krojových kompletů přispělo již zmíněné zřízení půjčovny krojů Věry Škarpové. K zapůjčenému kroji

byl poskytován také návod ke správnému postupu oblékání. To se u složitějších dívčích krojů ukázalo jako velmi vhodné, protože se zamezilo vnášení cizorodých prvků nebo vzniku odlišností ve vzhledu jednotlivých krojových součástek způsobených nezkušeností nositelů s novým typem kroje. Se získaným krojovým vybavením vyvstal problém stávajícího malého rozsahu písňového a tanečního repertoáru bez výraznější vazby na Hanácké Slovácko. K jeho řešení zásadně přispěly přátelské vztahy místní mládeže se členy tehdejšího občanského sdružení Hustopečská chasa.[34] Toto sdružení mladých lidí mělo již desetiletou zkušenost s téměř stejnou kulturní situací v Hustopečích a znalo úskalí provázející snahy o začleňování novoosídlenecké obce do svébytného etnografického subregionu. Ačkoliv byli obyvatelé Popic z převážné většiny potomky starousedlíků z hanáckoslovácké oblasti, projevilo se zde, stejně jako v Hustopečích, určité nepochopení nebo nesouhlas s nastolovanými změnami. Za výrazné podpory Hustopečské chasy probíhaly v Popicích nácviky písní a tanců. Díky tomu došlo od Hustopečské chasy k umělému převzetí hanáckoslováckého obřadního tance zavádka, který se stal součástí hodového tanečního pořádku v roce 2012.

Tzv. letní hody se od roku 2012 po stránce obsahové i vizuální výrazně proměnily. Místní obyvatelé se postupem času přiklonili ke kladnému hodnocení těchto změn, k jejich přijetí a následné podpoře činnosti občanského sdružení Popická chasa, z jejíchž řad byly voleny stárkovské páry nesoucí hlavní odpovědnost za průběh hodů. Počet stárkovských párů nebyl pevně stanoven nebo omezen, vycházelo se vstříc aktuálnímu zájmu o tuto funkci, určovalo se však pořadí stárkovských párů od prvního dále. O pozitivním dopadu provedených změn svědčí nejen vzrůstající počet návštěvníků hodových zábav, ale také aktivní zapojení občanů do hodových zvykoslovných aktivit. Letní hody začínají pátečním stavěním máje, které se provádí ručně s pomocí techniky. Špička máje je ozdobená mašlemi z krepového papíru, pod ní je zavěšen zelený věnec zdobený krepovými růžemi. Dekorace stejného typu jsou umístěny na altánek určený pro dechovou hudbu. V sobotu dopoledne probíhá obchůzka chlapců oblečených do krojů za doprovodu dechové hudby po vesnici za účelem pozvání občanů na hody. Během zvaní se vybírají finanční příspěvky do pokladničky. Víno, kterým je chasa obdarována, se slévá (podle druhu) do dvou skleněných nádob vezených na vozíku. U starosty žádá chasa o povolení hodů. Po jeho slovním udělení následuje tanec (většinou rychlá polka) se všemi ženami přítomnými v domě starosty a pohoštění. Před večerní zábavou vychází krojový průvod celé chasy z domu první stárky. Průvod plní funkci hromadného přesunu na taneční zábavu, proto se obejde bez hudebního doprovodu a kráčí se volným krokem za zpěvu písní vybraných chasou. Muzikanti v té době již hrají pro hosty taneční zábavy na prostranství u kulturního domu. Chasa přichází v párech na taneční parket úvodním pochodem. Pochod má podo-

Popická mládež v krojích při tanci na letních hodech v obci. Foto Ludmila Novotná-Svobodová 2017. Fotoarchiv NÚLK

bu delší secvičené choreografie vytvořené za účelem prezentace krojovaných párů publiku. Bezprostředně na něj navazuje slovní veršované zahájení prvním stárkovským párem, v jehož rámci jsou jmenovitě představeni členové chasy a sklepníci. Uvítací slovo pronáší i starosta obce. Poté je vyhlášeno sólo pro stárky a chasu. Následně je otevřena volná taneční zábava pro všechny návštěvníky. Tančí se polky a valčíky, série skladeb jsou někdy spontánně zakončeny vrtěnou na popud tanečníků. Vrtěná se zde vyznačuje zjednodušeným krokem, víření tanečníků kolem vlastní osy je nahrazeno obíhavým příkrokem. Celý taneční projev působí těžkopádnějším dojmem, což je typické pro tanečníky z hanáckoslovácké oblasti, kam byla vrtěná přenesena z Podluží. V provedení polky je u některých mladých párů patrný vliv školních tanečních kurzů (polka má unifikovanou podobu včetně promenádních prvků). Často spolu tančí dvě dívky. Tento jev je na tanečních zábavách v současnosti běžný i na Slovácku a nevyvolává negativní reakce. V přestávkách dechové hudby jsou tvořena smíšená kola kolem máje, ve kterých se zpívají písně označované místními jako „lidové“ nebo „moravské“.[35] Zpěv provází rytmický pohyb v kruhu.[36]

Součástí taneční zábavy je sólo[37] vyhlašované stárkovským párem pro všechny hosty. Sólo se tančí na směs polek a valčíků plynule navazujících na sebe bez přestávky, čímž se zamezí odcházení již zavedených tanečníků z parketu před zastavením krojovanou dvojicí a zaplacením drobného poplatku za sólo. Takto zastaveným párům se po přípitku vínem připíná na oděv malý kotilion sloužící jako označení. Sólo je zakončeno po zastavení všech tančících dvojic. Během hodové zábavy přicházejí krojované chasy z okolních vesnic.[38] Nástupy přespolních chlapců i děvčat jsou tvořeny pochodem, během kterého chlapci cifrují drobnými poskoky, a verbuňkem podle zvoleného předzpěvu chlapců. Do verbuňku se dívky zapojují specifickým novodobým tanečním projevem – tvoří tzv. kolečka (srov. Vrtalová 2010). Po verbuňku jsou přespolní hosté přivítáni a jsou jim do sóla zavedeny místní krojované tanečnice a tanečníci. Kolem půlnoci se krojovaná chasa loučí pochodem ve stejném promenádním provedení jako na začátku hodové zábavy. Následuje pauza určená na večeři. Po ní zábava pokračuje ve volnějším stylu do ranních hodin. Chasa se na ni vrací převlečená do civilního oděvu. Obměňuje se rovněž taneční repertoár – přibývá moderních tanečních útvarů. Hody pokračují v neděli odpoledne slavnostním krojovým průvodem a hodovou zábavou. Do jejího průběhu jsou aktivně zapojeny i malé děti, pro které je připraveno dětské sólo. Kapela skladby doplňuje vlastním zpěvem a přizpůsobuje je dětským tanečníkům.[39] Pro dětský taneční projev jsou zde charakteristické kráčivé tance v kruzích s podtáčením pod rukou, rychlé obíhání parketu v držení za ruce s podlézání tzv. brány vytvořené chasou, sestavování dlouhého útvaru (tzv. hada) v řadě za sebou v držení zezadu v pase a tanec „káčátko“. Smyslem dětského sóla je odstranění bariéry mezi dětským a dospělým vnímáním zábavy, vytváření kladného vztahu k nošení kroje i k tanci formou přirozeného zapojení dětí a v neposlední řadě přispívá k významu pochopení generačního předávání novodobých tanečních tradic. V závěru odpolední zábavy přichází na řadu obřadní tanec zavádka. Zavádka se odbývá bez hudebního doprovodu, pouze za zpěvu písní v podání místního mužského sboru. Členové sboru jsou oblečeni v krojích.[40] Nápěv zavádkové písně odpovídá písni *První stárka má nové střevíce*, po textové stránce jde o nově složené sloky. Každé stárce a stárkovi je věnována jedna sloka, takže je nutné pro jednotlivé ročníky vždy vymyslet nové texty zavádkové písně. V případě uměle založené tradice zavádky se jedná o přijatelné řešení. Způsob tanečního provedení zavádky je stejný jako v Hustopečích. Je dodržován základní zavádkový krok a obřadní úklona stárka před svou stárkou. Stárka provádí prostou otočku kolem vlastní osy, není kladen důraz na její elegantní předvedení, jak je tomu v některých obcích jižní části Hanáckého Slovácka (např. ve Velkých Bílovicích či ve Vrbici). Zavádkový krok se přizpůsobuje tempu zpěvu sboru, tudíž dochází často k jeho postupnému zrychlování. Motiv „skládky“ – skládání symbolického poplatku za taneční zábavy stárkou spojený se smlouváním o jeho výši – je zachován. Funkce tzv. starých stárků, kteří by převzali při zavádce svou stárku a tím i odpovědnost za zbytek hodů, se zde neuplatňuje. Po zavedení všech stárek je zavádka ukončena bez kolové dohrávky. Ta je nahrazena samostatným tanečním sólem pro stárky a chasu. Hody ještě pokračují večerní zábavou probíhající velmi podobně jako zábava sobotní.

Pod záštitou Popické chasy byly v roce 2012 po mnohaleté pauze obnoveny *martinské hody*. Přestože se jedná o jednodenní akci, nechybí obchůzka po obci s muzikou spojená se zvaním místních obyvatel na večerní zábavu, která se odehrává v sále kulturního domu. Zahajuje se promenádní choreografií na pochod. Během pochodu je upozorňováno na „martinské“ atributy – dívky nesou košík s imitací husy, chlapci zase imitaci koně.

V úvodu probíhá předtančení *Moravské besedy* v podání členů chasy. Volná taneční zábava zahrnuje jedno sólo pro hosty. Taneční repertoár se neliší od ostatních současných tanečních zábav při dechové hudbě. V přísálí je v posledních letech možnost zazpívat si i zatančit za doprovodu cimbálové muziky. Přibývá tak verbuňků, vyskytují se čardáše, skočné apod. V rámci hodové zábavy je dán prostor objednanému vystoupení folklorní skupiny nebo souboru (např. v roce 2015 se jednalo o neformální skupinu tanečníků verbuňku ze Slovácka, v roce 2016 přijel folklorní soubor Lintava). Zábavu navštěvují oblečeni do krojů členové mužského sboru, členky Spolku popických žen i další spřátelené chasy z okolí.

Pozitivní ohlasy na první výsledky činnosti Popické chasy jako kulturního spolku se staly impulzem k založení dětského tanečního kroužku Vavřínek, který je určený pro děti od tří do patnácti let. Jedná se o předstupeň Popické chasy. V současné době jeho dvě věkové skupiny navštěvuje kolem třiceti zájemců o folklor z Popic, ale i blízkého okolí. V květnu roku 2013 byly za účelem prezentace tanečního kroužku před spoluobčany založeny v režii Popické chasy *dětské hody*. Děti absolvují průvod obcí do sálu, projdou pochodem sálem, zatančí moravskou besedu a představí se vlastním tanečním pásmem i pěveckými čísly. Starší děti se zapojují také do vrtěné a verbuňku. Nechybí společné sólo dětí s rodiči. Akci doprovází dechová hudba méně početného složení doplněná harmonikou, taneční pásmo se odbývá při reprodukované hudbě. V současné době se dětský kroužek potýká s nedostatkem chlapců, přetrvává však velký zájem děvčat.

O nesporném významu Popické chasy pro kulturní a společenský život svědčí neutuchající zájem o organizaci dalších akcí folklorního typu.[41] Od roku 2017 se k nim přidal *krojový ples*. První ročník plesu se s ohledem na návštěvnost vydařil. Moravskou besedu zatančili společně členové Popické chasy, starší členové Vavřínku, chasa ze Starovic a poslední kolečko tvořil výběr stárků z Boleradic, Brumovic, Dambořic, Klobouk u Brna a Krumvíře. Ples podpořili svou účastí popické ženy i muži v krojích. Plesu se zúčastnil velký počet krojované mládeže ze širokého okolí (Horní Věstonice, Strachotín, Starovice, Boleradice, Morkůvky, Krumvíř, Klobouky u Brna, Bohumilice, Dambořice, Diváky, Pouzdřany, Šitbořice, Velké Pavlovice, Hustopeče a Dvůr Králové nad Labem). Jednotlivé skupiny byly představeny v rámci nástupu a promenády. Prezentace chas vyvrcholila společným verbuňkem.

Shrnutí

Z výše uvedeného výčtu hlavních kulturních událostí v Popicích vyplývá, že kulturní systém obce dává prostor k realizaci iniciativ obyvatel, podporuje spolkovou činnost kulturního zaměření a udržuje angažovanost mladé generace. Lze konstatovat, že se Popice kulturně přičlenily k etnografickému subregionu Hanáckého Slovácka, což je s ohledem na územní blízkost pochopitelné. Historická návaznost na lokality původu novoosídlenců bude, z důvodu časového odstupu téměř sedmdesáti let od jejich příchodu do období počátků transformace hodové tradice, již zanedbatelná. Inspirací mladým lidem, kteří se ke změně odhodlali, byl proces revitalizace zvykoslovných aktivit v nedalekých Hustopečích. Díky velkému nadšení pro věc se podařilo obratem zajistit nové sváteční kroje pro chasu, posléze se přidávaly děti, vdané ženy i ženatí muži. V souvislosti s výjezdy na hodové zábavy v okolí přibyly také kroje určené na přespolní akce. Novodobá taneční tradice a nově vzniklé taneční příležitosti mají velmi krátké trvání. Určitou historickou kontinuitu si zachovaly pouze letní hody, které jsou doložené v pramenech již několik let po dosídlení obce. Po taneční stránce odpovídá vývoj situaci v okolních etnografických regionech. Dlouhodobě se tančí polky, valčíky a moderní tance odpovídající příslušnému historickému období, z přenesených lidových tanců se v posledních letech vyskytují vrtěná, verbuňk a nejnověji zavádka jako specifický obřadní tanec. Na tanečním stylu se odráží vliv tanečních kurzů a tanečního repertoáru chas ze spřátelených obcí. Po dialektologické stránce se v běžné komunikaci užívá obecná hovorová čeština s prvky dolského nářečí. S aktuálním společenským jevem opouštění velkých městských sídel má souvislost rostoucí počet mladších i starších přistěhovalců z Brněnska. Je tak možno pozorovat výskyt některých nářečních prvků hanáckých.

Zvykoslovné příležitosti mají formu organizovaných akcí s definovaným pořadatelem, který zodpovídá za obsah i finanční zabezpečení. Vždy se jedná o institucionalizované zájmové spolky (Popická chasa, Spolek popických žen, Mužácký sbor z Popic). Nesporný je vliv vůdčích osobností těchto spolků. Folklor (myšleno ve významu aktivní účasti na akcích folklorního typu) představuje v současné době atraktivní volnočasovou aktivitou pro mladou generaci. V Popicích se tento trend projevuje v počtu pořádaných folklorních akcí (letní hody, podzimní hody, dětské hody, krojový ples), do níž je chasa aktivně zapojena. Na jejích preferencích bude záviset jejich další

rozvoj. Přínosná je dokumentace těchto událostí místními občany. Snadná dostupnost a možnost veřejného sdílení fotografií i videozáznamů prostřednictvím sociálních sítí nebo komunikačních portálů přispívá k pocitu sounáležitosti jednotlivých návštěvníků kulturních akcí s celou vesnickou komunitou. Trvající zájem napříč generacemi v kombinaci se systematickou podporou ze strany obce bude do budoucna stěžejním ukazatelem udržitelnosti novodobých tradic. Z etnografického hlediska (s ohledem na historický vývoj) se označení této obce jako hanáckoslovácké stává do jisté míry problematické. Před vynesením jednoznačného závěru je ale nutné zohlednit současné vnímání vlastní identity popických občanů a také názory zaznívající ze strany dalších obcí, ve kterých podobná situace nastala o pár let dříve. Na hodnocení a predikaci vývoje bude zapotřebí dlouhodobé komplexní sledování nastartovaného procesu generačního přenosu. Nyní je třeba ponechat obyvatelům dostatečný časový prostor nezbytný ke ztotožnění se s novými kulturními prvky, nebo k jejich případné eliminaci.

Studie je výstupem výzkumného projektu řešeného v rámci hlavní výzkumné činnosti Národního ústavu lidové kultury v letech 2016–2017.

POZNÁMKY:

1. K podobné situaci došlo v sousedním městě Hustopeče o deset let dříve než v Popicích.
2. Termínem „chasa“ je v daném kontextu označována skupina mladých svobodných lidí, kteří se v obci aktivně zapojují do organizace místních hodů a dalších tanečních zábav folklorního typu. V rámci těchto tanečních příležitostí oblékají lidový kroj.
3. Srovnání se nabízí např. s nedalekou novoosídleneckou obcí Zaječí, která prošla stejným kulturním procesem koncem 90. let 20. století a v současnosti se hlásí k subregionu Hanácké Slovácko.
4. V některých lokalitách, kde bylo usazeno větší množství obyvatel z uherskobrodského Dolňácka a Valašska, došlo také k založení novodobé tradice masopustních obchůzek, ve kterých byl zřejmý vzor masopustních tradic „mateřských“ obcí nových osídlenců.
5. Základní přehled prací je uveden v seznamu literatury.
6. Státní program základního výzkumu Etnické procesy v ČSR a SSR (VIII-9-4/2).
7. Název Popice byl na počátku 20. století považován za lidové označení, v archivních záznamech z této doby figuruje obec pod oficiálním názvem Popovice, v německé variantě jako Poppitz nebo také Popicz.
8. V archivních dokumentech jsou zmínky o jejich přítomnosti z let 1537–1599. Informace o odchodu novokřtěnců nejsou uvedeny.
9. Např. již před rokem 1618 zabíraly vinice téměř 45 % obdělávané půdy. Tradice vinařství zde byla díky příznivým klimatickým podmínkám zachována. Po střídavých obdobích krize a rekonstrukce vinic přetrvává zájem o pěstování vinné révy až do současné doby (Kordiovský – Kraus 1996: 175).
10. Dne 8. 10. 1938 v 15 hodin vstoupily do Popic německé oddíly, což bylo považováno za akt připojení k německému říšskému území.
11. Gerhard Haas bydlel v Popicích v domě čp. 33 až do nuceného odsunu v roce 1946. Své zápisky předal obci Popice v roce 1991. V té době žil v Bavorsku v Germeringu u Mnichova.
12. Text je archivován na Obecním úřadě v Popicích.
13. Záznam z obecní kroniky z roku 1945: „Vybráno z obecní kroniky 1945–2000.“ *Obec Popice* [online] [cit. 31. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.obecpopice.eu/data/131.pdf/>.
14. V obecní kronice jsou uvedeny termíny těchto transportů: 6. 4., 20. 5., 2. 6. a 22. 6. 1946.
15. Z řad členů Sokola se rekrutovali i zájemci o ochotnické divadlo, které aktivně provozovali od 50. let 20. století. V 70. letech 20. století ochotníci pokračovali v činnosti pod záštitou Československého svazu žen.
16. V roce 1974 je v obecní kronice zápis o místě konání letních hodů na zahradě u Osvětového domu ve dnech 13. a 14. července.
17. Hody neznamenaly společenskou událost takového významu, aby bylo v případě špatného technického stavu budovy s tanečním sálem hledáno náhradní řešení. V roce 1979 se v obecní kronice konstatuje, že se martinské hody pro nevyhovující prostředí Osvětového domu nekonaly.
18. Patronem kostela je svatý Ondřej.
19. Do Popic přišly zejména mladé rodiny s malými dětmi. Do procesu přirozeného generačního předávání krojových kompletů zasáhla již v místě jejich původního bydliště druhá světová válka a s ní spojené zrušení příležitostí určených k nošení kroje. Kroje tak nebyly součástí vybavení těchto rodin. Opačná situace nastala např. v jiné novoosídlenecké obci Dolní Dunajovice, kam si přinesli osídlenci původní kroje. Postupně se zde ustálila nesourodá varianta dívčího severokyjovského kroje a chlapeckého podlužáckého kroje, která je i v současné době považována a místní chasou uznávána za dolnodunajovický kroj (srov. Šuba 2008).
20. Kyjovské krojové komplety bylo možno zapůjčit v půjčovně v Brně.
21. Patrný byl vliv televizních zábavních pořadů, v nichž bývaly prezentovány konkrétní úspěšné dechové hudby.
22. SOkA Břeclav se sídlem v Mikulově. Místní národní výbor Popice. Kronika obce Popice z let 1946–1990. Inv. č. 1.
23. SOkA Břeclav se sídlem v Mikulově. Obec Popice. Kronika obce Popice z let 1990–2010. Zápis z roku 1988 uvádí osobní názor kronikáře Vladimíra Hradila, který vedl obecní kroniku v letech 1981–1990.
24. Besedy u cimbálu, vánoční zpívání.
25. Přípravy zahrnovaly nácvik moravské besedy (podle vzoru z okolních vesnic – např. Dolních Věstonic nebo Dolních Dunajovic), úpravu i výzdobu tanečního prostoru a organizační zajištění „scénáře“ nové kulturní akce.
26. V průvodu se výjimečně objevili a dodnes se objevují i malí chlapci oblečeni v chlapeckých krojích. Jedná se o děti organizátorek akce.

27. Kroj sklepníků se skládá z bílých třaslavic, bílé košile s drobnou výšivkou na hrudi a modré zástěry.
28. Nosila se polosváteční varianta kroje bez pokrývky hlavy, svobodné dívky měly na hlavě věnce z umělých květů. Opět byly využity nízké černé lodičky nebo sandály místo vysoké krojové obuvi. Kroje pocházely z půjčovny.
29. Založení Mužáckého sboru z Popic je zapsáno v obecní kronice: *„V pátek 12. března 2010 se na obecním úřadě konala ustavující schůzka zájemců o mužácké zpívání. Úmysl zazpívat si moravskou píseň ve sboru projevilo osm mužů, kteří se zúčastnili první zkoušky 29. března v sále kulturního domu. Jejich vedoucí je známý muzikant Václav Kosina z Nikolčic."* Byly položeny základy stylu zpěvu, který je typický pro etnografický subregion Podluží, jak je uvedeno dále*: „K získání výraznějšího pěveckého projevu mužáckých sborů z Podluží se popických zpěváků ujal pan Josef Varmuža ze Svatobořic-Mistřína, který dojížděl na pravidelné zkoušky."* (Státní okresní archiv Břeclav se sídlem v Mikulově. Obec Popice. Kronika obce Popice z let 1990–2010. Zápis z roku 2010).
30. Vedle babských hodů pořádá Spolek popických žen i masopustní obchůzku spojenou s pochováváním basy, pálení čarodějnic (30. 4.), čertoviny (tzv. čertovská veselice konaná před svátkem sv. Mikuláše) a podílí se na dalších společenských akcích (např. ples nebo zarážení hory).
31. Půjčovna krojů nabízí dívčí i chlapecké sváteční kroje, kroje pro sklepníky, „přespolní kroje", kyjovské kroje na babské hody, dětské kroje a krojovou obuv. Majitelkou půjčovny je Věra Škarpová.
32. V kronice je tato událost popsána následovně: *„V sobotu 8. září 2007 přijela z okolí Stuttgartu na návštěvu své rodné obce skupina dvaceti šesti původních německých občanů Popic… Prošli ve skupinkách vesnicí, aby porovnali své vzpomínky z mládí s dnešní skutečností. Pochvalně se vyjadřovali o rozkvětu obce zejména v posledních letech a byli tomu rádi. Za celou dobu návštěvy se neprojevila zášť, vyplývající z minulých vzájemných křivd. Je dobře, že k nám krajané přijeli."* (SOkA Břeclav se sídlem v Mikulově. Obec Popice. Kronika obce Popice z let 1990–2010. Zápis z roku 2007.)
33. Jako občanské sdružení byla Popická chasa zaregistrována až v roce 2012, od roku 2016 má statut zapsaného spolku.
34. Zapsaný spolek Hustopečská chasa vznikl jako občanské sdružení v roce 2003 za účelem oživení lidových tradic na Hustopečsku.
35. Příklady písní: *Co děláš, co robíš, Ej, padá, padá rosenka, Kdyby byla Morava, Kdybych já byl selským synkem, Když sem já šel kolem panskej zahrady, Nebola som veselá, Už je večer, Za dědinú černý les* apod.
36. Výkrok vpřed vedený pravou nohou, přísun levé nohy – krok vzad levou nohou, přísun pravé nohy a opakování.
37. Sólo má různé názvy (např. obecné – „mašličkové", „sólo všichni", tematické – „andělské", „vinařské" s uvedeným motivem na kotilionu apod.) a slouží k zavedení co nejvíce tanečních párů, které přináší důležitý finanční příspěvek na vysoké náklady na dechovou hudbu.
38. Pravidelně jsou zastoupeny obce Hustopeče, Starovice, Strachotín, Šakvice, Horní Věstonice, ale i další.
39. Přehled nejčastějších písní: *Pec nám spadla, Komáři se ženili, Prší, prší, Kočka leze dírou*. Z oblasti tzv. moderní populární hudby je to píseň *Jede, jede mašinka* z repertoáru skupiny Maxim Turbulenc.
40. Kroj členů mužského sboru se skládá z černých konfekčních kalhot s černým opaskem, bílé košile s červenou výšivkou na náprsence, tmavé vesty s prýmkovanými přednicemi a drobnou výšivkou na zadním díle a nízké černé obuvi.
41. Folklorní akce se v Popicích podrobně dokumentují formou písemných zpráv v Popickém zpravodaji, formou fotografií i videozáznamů. Významnou dokumentátorkou se v posledních letech stala Ludmila Novotná-Svobodová, jedna z redaktorek zpravodaje. Její dokumentační materiál byl získán pro badatelské účely do videofondu archivu Národního ústavu lidové kultury ve Strážnici.

ARCHIVNÍ A ELEKTRONICKÉ PRAMENY:

Státní okresní archiv Břeclav se sídlem v Mikulově. Místní národní výbor Popice. Kronika obce Popice z let 1946–1990. Inv. č. 1.

Státní okresní archiv Břeclav se sídlem v Mikulově. Obec Popice. Kronika obce Popice z let 1990–2010.

„Hustopečská chasa. Hanácké Slovácko, zde žiji, zde jsem…" *Hustopečská chasa* [online] [cit. 20. 9. 2017]. Dostupné z: <http://www.hustopecskachasa.cz/>.

Mikšíček, Petr 2004: „Základní typologie osídlení a struktury sociokulturního prostoru pohraničí." *Do krajin* [online] [cit. 20. 9. 2017]. Dostupné z: <http://www.dokrajin.cz/clanek/30-zakladni-typologie-osidleni-a-struktury-sociokulturniho-prostoru-pohranici/>.

„Mužácký sbor Popice." *Obec Popice* [online] [cit. 31. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.muzacipopice.cz/>.

„Obec Popice." *Obec Popice* [online] [cit. 31. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.obecpopice.eu/>.

„Popická chasa." *Obec Popice* [online] [cit. 31. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.popickachasazs.cz/>.

„Spolek popických žen." *Obec Popice* [online] [cit. 31. 8. 2017]. Dostupné z: <http://popickezeny.iplace.cz/>.

„Správní vývoj okr. Břeclav." *Státní okresní archiv Břeclav* [online] [cit. 31. 8. 2017]. Dostupné z: <http://breclav.mza.cz/spravni-vyvoj-okr-breclav>.

„Südmähren in der Geschichte." *Südmähren. Land an der Thaya* [online] [cit. 20. 9. 2017]. Dostupné z: < http://suedmaehren.at>.

„Vybráno z obecní kroniky 1945–2000." *Obec Popice* [online] [cit. 31. 8. 2017]. Dostupné z: <http://www.obecpopice.eu/data/131.pdf/>.

LITERATURA:

Čapka, František – Slezák, Lubomír – Vaculík, Jaroslav 2005: *Nové osídlení pohraničí českých zemí po druhé světové válce.* Brno: Akademické nakladatelství CERM.

Frolec, Václav 1983: Kulturní a společenské změny v jihomoravském pohraničí. *Jižní Morava* 19 (sv. 22), s. 7–18.

Frolec, Václav – Sejbal, Jiří 1981: *Revoluční proměny jihomoravského venkova*. Brno: Blok.

Heroldová, Iva 1978: Národopisná problematika novoosídleneckého pohraničí. *Český lid* 65, s. 195–206.

Heroldová, Iva 1985: Etnografický výzkum novoosídleneckého pohraničí (k otázkám metodologie a metodiky). *Národopisný věstník československý* 2, s. 7–18.

Hosák, Ladislav 1924: *Vlastivěda moravská. II. Místopis. Hustopecký okres.* Brno: Musejní spolek.

Kordiovský, Emil – Kraus, Vilém 1996: *Popice.* Brno: Muzejní a vlastivědná společnost.
Kordiovský, Emil – Danihelka, Jiří 1999: *Brána do kraje.* Průvodce obcemi okresu Břeclav. Mikulov: Regionální muzeum.
Kreisslová, Sandra 2013: *Konstrukce etnické identity a kolektivní paměti v biografických vyprávěních českých Němců. Na příkladu vzpomínek Němců na Chomutovsku*. Praha: Filozofická fakulta UK.
Kreisslová, Sandra – Novotný Lukáš 2015: *Kulturní život německé menšiny v České republice.* Praha: Právnická fakulta UK.
Ludvíková, Miroslava 1975: Funkce kroje v současné jihomoravské pohraniční vesnici. In: Frolec, Václav – Krejčí, Miroslav – Tomeš, Josef (eds.): *Životní prostředí a tradice.* Brno: Blok, s. 124–127.
Ludvíková, Miroslava 1981: Západní Mikulovsko a léta 1945–1948. In: *Zpravodaj koordinované sítě vědeckých informací pro etnografii a folkloristiku. Materiály k problematice novoosídleneckého pohraničí.* Sv. 1. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, s. 119–122.
Navrátilová, Alexandra 1979: K současným proměnám masopustních obyčejů v přesídleneckých obcích jihomoravského pohraničí. In: Frolec, Václav – Tomeš, Josef (eds.): *Masopustní tradice.* Brno: Blok, s. 150–155.
Navrátilová, Alexandra a kol. 1986: *Etnické procesy v nově osídlených oblastech na Moravě.* Brno: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.
Noháč, Jan 1911: *Vlastivěda moravská. II. Místopis. Břeclavský okres.* Brno: Musejní spolek.
Nováček, Silvestr 1960: *Mikulovsko a Pohořelicko od nástupu nacismu k osudnému Mnichovu.* Brno: Krajské nakladatelství.
Papírník, Miloš – Šuláková, Ludislava 2002: *Bibliografie okresu Břeclav*. Brno: Moravská zemská knihovna, Muzejní a vlastivědná společnost, Státní okresní archiv Břeclav se sídlem v Mikulově.
Popický zpravodaj. Popice: obec Popice, 2015, č. 1, 2, 3.
Popický zpravodaj. Popice: obec Popice, 2016, č. 1, 2, 3.
Popický zpravodaj. Popice: obec Popice, 2017, č. 1.
Svobodová, Vlasta 1984: Lidový kroj jako fakt a faktor v procesu vývoje kulturního stylu v jihomoravském pohraničí. In: *Zpravodaj koordinované sítě vědeckých informací pro etnografii a folkloristiku. Materiály k problematice novoosídleneckého pohraničí.* Sv. 7. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, s. 99–105.
Školl, Jaroslav 1983: *Nové osídlení okresu Břeclav po roce 1945.* Mikulov: Okresní archiv Břeclav; Brno: Muzejní a vlastivědná společnost.
Šuba, Josef 2008: *Kulturní a společenský život v novoosídlenecké obci na jižní Moravě. Na příkladu Dolních Dunajovic.* Bakalářská diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita. Dostupné z: < https://is.muni.cz/th/179197/ff_b/Bakalarska_prace.pdf>.
Šuláková, Ludislava 1993: Problematika odsunu Němců ve fondech MěNV a ONV Mikulov. *RegioM* 96/97, s. 55–60.
Toncrová, Marta 1984: Výzkum souborové činnosti v životě novoosídleneckých obcí na jižní Moravě. In: Frolec, Václav (ed.): *Socializace vesnice a proměny lidové kultury,* sv. 3. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum, s. 69–75.
Večerková, Eva 1976: Proměny výročních obyčejů slováckých přesídlenců v jihomoravském pohraničí. *Národopisné aktuality* 13, s. 111–122.
Večerková, Eva 1979a: Masopustní obyčeje v jihomoravském pohraničí. In: Frolec, Václav – Tomeš, Josef (ed.): *Masopustní tradice.* Brno: Blok, s. 143–149.
Večerková, Eva 1979b: Etnografické výzkumy jihomoravského pohraničí. *Český lid* 66, s. 13–20.
Večerková, Eva 1979c: Poznámky k vývoji dožínkových slavností v jihomoravském pohraničí. *Časopis moravského muzea* 64, s. 167–186.
Večerková, Eva 1981: Hodové slavnosti v jihomoravském pohraničí. *Časopis moravského muzea* 66, s. 183–200.
Večerková, Eva 1983: Hodová slavnost v novoosídlenecké obci (Dolní Dunajovice). In: Frolec, Václav (ed.): *Socializace vesnice a proměny lidové kultury*. Sv. 2. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum, s. 137–143.
Večerková, Eva 2004: O masopustních, hodových a jiných obyčejích v nově osídlené obci Pasohlávky. *Jižní Morava* 40 (sv. 43), s. 347–354.
Večerková, Eva 2008: Hody s právem v Drnholci. *Slovácko* 50, s. 81–89.
Vrtalová, Jarmila 2010: Ženské taneční projevy při verbuňku. *Národopisná revue* 20, s. 290–291.

Summary

Modern Dance Tradition in Popice near Hustopeče in the Context of Historical-Cultural Development of the Village

The study presents the results of the field research into modern dance tradition, which was carried out in the village of Popice in the Břeclav area between 2016 and 2017. The village is situated in the South-Moravian borderland, and before the Second World War the original German population predominated there. After the war, during which the village was united with the German Reich, the occupied territory was given back to Czechoslovakia and the German-speaking inhabitants of Popice were displaced. From 1946, within a settlement programme controlled by the government, the village was populated by inhabitants from the Slovácko region. The study deals with the formation of modern dance tradition and its development to date, accentuating particular dance opportunities monitored in the context and historical-cultural transformations of the village. The dance opportunities are thoroughly described with an emphasis on their content and the importance of the organizers' position within the commenced intergenerational transmission of modern dance traditions. Attention is paid to the ongoing process of the construction of Popice inhabitants' identity in connection with the transmission and adoption of folk-costume and customary elements from the Hanácké Slovácko region. The knowledge summarized in the study can serve as a basis for longitudinal research.

Key words: Folk dance tradition; dance opportunities; kermesse; culture transformation; migration; Popice.

METODOLOGICKÉ INOVÁCIE V ČESKOSLOVENSKOM NÁRODOPISE 20. STOROČIA. POCTA ANDREJOVI MELICHERČÍKOVI K STÉMU VÝROČIU NARODENIA (1917 – 1966)

Jednu z veľmi zaujímavých kapitol v národopise[1] v Československu predstavujú snahy o nové metódy a teoretické prístupy z 30. a 40. rokov 20. storočia.[2] Nešlo o osamelý počin jednotlivcov, ale o výsledok úsilia celej generácie bádateľov v spoločenských vedách v medzivojnovom období v súčinnosti so zahraničnými vedcami. V roku 1926 začal pôsobiť *Pražský lingvistický kroužek*, spolok avantgardných jazykovedcov a iných bádateľov v humanitných vedách. Od počiatku v ňom spolupracovali i ruskí vedci ako lingvista Roman Osipovič Jakobson, etnograf a folklorista Piotr Grigorievič Bogatyriov/Bogatyrev, žijúci v medzivojnovom období v Československu. Mimoriadny význam pražského zoskupenia a jeho zásluhy o rozvoj štrukturalizmu ako metódy v jazykovede, ale aj v iných spoločenských disciplínach, nie je asi potrebné čitateľom predstavovať. O desaťročie neskôr (1937) sa v Bratislave vytvoril *Spolok pre vedeckú syntézu*, ktorého členovia – mladí vedci – chceli presadzovať teoretické základy modernej vedy, aplikovať nové metodologické postupy na konkrétny empirický materiál, inovovať a spresniť metodologický aparát.[3] Vystupovali proti diletantizmu vo vedeckom výskume, kritizovali neujasnené alebo zastarané metódy v spoločenských vedách a hľadali spoluprácu naprieč disciplínami. Okrem iných filozofických a vedeckých smerov ako logický empirizmus, hĺbková a sociálna psychológia, ruský formalizmus a marxistická dialektika sa zaoberali aj štrukturalizmom. K členom patrili filozof Igor Hrušovský, literárni vedci Mikuláš Bakoš, Michal Považan, jazykovedec Eugen Paulíny, etnograf a folklorista Andrej Melicherčík i viacerí ďalší (Bakoš 2006: 18 – 44). Spolok navštevoval aj P. G. Bogatyriov, ktorý prednášal v rokoch 1936 – 1939 na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Spolu s Janom Mukařovským, pôsobiacim v Bratislave v 1931 – 1937, tvorili personálne prepojenie s pražskou školou štrukturalizmu. Svojou štúdiou o možnostiach funkčno-štrukturálnej metódy v etnografii a folkloristike Bogatyriov otvoril nové vedecké prístupy (Bogatyrev 1935). Táto metóda, inšpirujúca sa v štrukturálnej lingvistike, obracala pozornosť na synchrónnu analýzu kultúrnych javov. Vychádzala z predpokladu, že prvky v konkrétnej štruktúre majú svoju formu i funkciu. Zmenou funkcie prvku nastáva zmena celej štruktúry a zároveň i zmena formy prvku. Inovatívnosť Bogatyriovovej metódy vystúpi ešte viac do popredia, ak ju dáme do kontextu vtedajšieho väčšinového odborného prístupu v národopise. Napriek svojmu nepopierateľnému rozvoju v medzivojnovom období zostával národopis v Československu[4] prevažne na pozíciách deskriptívnej vedy. Odborná práca sa sústreďovala v prvom rade na zber javov tradičnej ľudovej kultúry. Podobne ako v 19. a začiatkom 20. storočia, tak aj po prvej svetovej vojne plnil národopis i úlohu disciplíny, ktorá napomáhala národno-identifikačným procesom Čechov a Slovákov (Kiliánová 2012: 105 – 108; Ducháček 2016: 45 – 48). Cieľom bádania sa mal stať predovšetkým súpis javov ľudovej kultúry, ako to stanovil Karel Chotek v 20. rokoch pre Slovensko (Chotek 1924) i jeho žiak Rudolf Bednárik začiatkom 40. rokov (Bednárik 1942). Tento názor zopakoval po skončení druhej svetovej vojny ďalší Chotkov žiak Vilém Pražák, ktorý pôsobil v medzivojnovom období na Slovensku. Keď ho Matica slovenská roku 1946 vyzvala, aby sa vyjadril k najdôležitejším úlohám národopisu na najbližšie roky, videl ich v intenzívnom zbere materiálu, jeho katalogizácií a potom v príprave národopisného atlasu Slovenska, pričom sa bádatelia mali orientovať na projekt nemeckého národopisného atlasu (Pražák 1947: 6n). Obaja – R. Bednárik i V. Pražák – zároveň zdôrazňovali poslanie národopisu zvyšovať „národné sebavedomie“ (Pražák 1947: 6, podobne Bednárik 1942: 10).

Andrej Melicherčík.
Foto: Archív Ústavu etnológie SAV

Z tohto pohľadu nie sú preto nijako prehnané slová, ktoré konštatujú, že metodologické názory Bogatyriova predbehli o dve desaťročia svoju dobu (Ehlers 2011: 20n). Štrukturalizmus sa v európskej etnológii totiž presadzoval až po druhej svetovej vojne, ak pripomeniem dielo jedného z popredných predstaviteľov tohto smeru Clauda Lévi-Straussa. Napríklad jedna z jeho prvých prác o základných štruktúrach príbuzenstva sa objavila koncom 40. rokov (Lévi-Strauss 1949). Musím smutne konštatovať, že hoci sa v krajinách vtedajšej západnej Európy štrukturalizmus ďalej rozvíjal v nasledujúcich dvoch desaťročiach, v krajinách svojho vzniku, teda vo východnej Európe, sa tento i ďalšie smery stali terčom kritiky v 50. rokoch (Jasiewicz 2005: 161 – 163; Kiliánová – Popelková 2010: 415 – 417). Záujem o štrukturalizmus sa v Československu prejavil až v liberálnejších 60. rokoch, ako ukážem ďalej. Život a dielo prof. PhDr. Andreja Melicherčíka, CSc.,

takto priam učebnicovo kopírujú protirečivý až paradoxný vývoj v československom národopise 20. storočia.

Andrej Melicherčík sa narodil 16. 1. 1917 v neveľkej oravskej obci Párnica. Rozhodol sa pre vysokoškolské štúdium slovenského a nemeckého jazyka, ktoré skončil na Filozofickej fakulte Slovenskej univerzity[5] (FiF SU) v Bratislave v roku 1939, avšak absolvoval aj prednášky Piotra G. Bogatyriova z národopisu, Jana Mukařovského z estetiky, Franka Wollmana zo slovanských literatúr. Rozhodol sa pre akademickú dráhu v národopise. Krátko pôsobil ako stredoškolský profesor, ale v 1941 prijal miesto odborného asistenta v národopisnom seminári FiF SU. V rokoch 1945 – 1950 pracoval v Matici slovenskej (MS) v Turčianskom Sv. Martine v národopisnom odbore, avšak od začiatku roka 1949 sa angažoval v úlohe externého predsedu[6] pri rozvoji Národopisného ústavu Slovenskej akadémie vied a umení (NÚ SAVU), ktorý vznikol 1946 v Bratislave. Od roku 1949 sa tiež vrátil k svojim prednáškam na FiF SU. V 1950 odišiel z MS do Akadémie, ale po násilnom zrušení Národopisného ústavu SAVU v lete 1951 sa definitívne zamestnal na FiF SU, kde pracoval až do konca života.[7] Vážne ochorel počas terénneho výskumu so študentmi na Orave a zakrátko na to zomrel v nemocnici v Ružomberku 31. 5. 1966 vo veku 49 rokov (Mjartan 1966).

Mladý bádateľ Andrej Melicherčík, člen *Spolku pre vedeckú syntézu*, si veľmi dobre a veľmi skoro uvedomil nedostatočnú metodologickú úroveň vtedajšej etnografie a folkloristiky na Slovensku. Jeho monografia *Teória národopisu* (1945) to zreteľne dokladá. Začal ju slovami: „*Bolo už viac razy poukázané, že slovenský národopis v porovnaní so všeobecným javom tejto vedy v Európe zaostáva. Príčiny tohto stavu sú predovšetkým v samotnom slovenskom národopise, a to najmä v tom smere, že sa doteraz nevenovala náležitá pozornosť jeho pevnému teoretickému a metodologickému fundovaniu.*“ (Melicherčík 1945: 9) Zaplniť túto medzeru sa Melicherčík rozhodol dvoma spôsobmi. V prvej časti knihy priniesol rozsiahly prehľad vedeckých škôl a bádateľov v odbore národopis i etnológia (podľa dnešnej terminológie kultúrna a sociálna antropológia) najmä z Nemecka, Veľkej Británie a Francúzska. V závere predostrel svoj názor na úlohy národopisu, ktorý odlišoval od etnológie. Prihlásil sa k funkčno-štrukturálnej metóde svojho učiteľa P. G. Bogatyriova. Požadoval, aby sa terénne výskumy sústredili na formu a funkciu súčasných kultúrnych javov – Melicherčík ich nazýval *folklórne fakty* – a spresnil, že ich netreba hľadať iba u dedinského obyvateľstva. Uvažoval o *folklórnych faktoch* ako sociálnych javoch viazaných na sociálne bytie. Zároveň chcel javy skúmať ako súčasť folklórneho systému a jeho zmien foriem a funkcií (Melicherčík 1945: 90n). Autor v tom čase aplikoval svoje metodologické názory vo výskumoch spevnosti a svadobných obradov (Melicherčík 1941, 1946, 1947). Inšpirovala sa nimi i jeho mladšia kolegyňa Soňa Kovačevi-

Pracovná porada českých a slovenských etnografov a folkloristov o príprave diela Československá vlastivěda, október 1959, zámok Smolenice. Horný rad zľava: Vladimír Karbusický, Andrej Melicherčík. Dolný rad zľava: Olga Skalníková, Viera Gašparíková, dokumentaristka ÚEF ČSAV Jiřina Křováková, Ján Podolák. Foto Ester Plicková, archív Ústavu etnológie SAV

čová-Žuffová (1946, 1947), no politická situácia v ČSR po roku 1948 priniesla zmenu tematickej i metodologickej orientácie v národopise. Bol to zasa A. Melicherčík, predseda NÚ SAVU, ktorý v súlade so smernicami akadémie i novými diskusiami v národopise (Mjartan 1966: 502; Zajonc 2016: 42 – 44) začal na Slovensku propagovať historický a dialektický materializmus vo vede. V programovej štúdii žiadal triedny pohľad na predmet bádania, ktorým bol ľud a jeho kultúra v historickom vývoji (Melicherčík 1950). Onedlho sa kriticky vyjadril o funkcionalizme i funkčnom štrukturalizme, vrátane svojich vlastných prác a dištancoval sa od nich (Melicherčík 1952a). Nové metodologické požiadavky vzápätí aplikoval: vybral si tému jánošíkovskej tradície na Slovensku a sledoval ju ako odraz útlaku ľudových más počas poddanstva a túžbe po odboji (Melicherčík 1952b). V historicko-genetickom prístupe pokračoval i v obsiahlej základnej práci o folklórnych žánroch *Slovenský folklór* (Melicherčík 1959). V roku 1960 inicioval výskumy spomienkových rozprávaní o Slovenskom národnom povstaní na území celého Slovenska (Melicherčík 1961), ktoré prebiehali až do roku 1966 najmä prostredníctvom študentov. Melicherčík sa zameral na „partizánsky folklór" ako príklad ľudovej tvorby v čase zrodu, no neopomenul ani ideologický rozmer výskumnej témy – „novej formy folklórnej tvorby v časoch ľudovej demokracie" (Kiliánová 2011: 27 – 31). Zhromaždený rozsiahly materiál však už nestihol spracovať. V polovici 60. rokov čítal práce funkcionalistu[8] Bronisława Malinowského (*Profesor Andrej Melicherčík: spomienky a inšpirácie* 1997: 85 – 86) a na filozoficko-metodologickom seminári o premenách ľudovej kultúry pod vplyvom industrializácie v marci 1966 predniesol inšpiratívny diskusný príspevok. Uvažoval, ako skúmať zmeny kultúry, pričom hľadal závislosti medzi zmenou štruktúry a formy. Zdôraznil, že etnografia a folkloristika by sa mali zamerať predovšetkým na výskum stavu ľudovej kultúry v súčasnosti, vrátil sa teda k niektorým východiskám, proklamovaným už v 40. rokoch (Melicherčík 1966). Nastupujúca generácia v tom desaťročí začala recipovať práce štrukturalistov ako Clauda Lévi-Straussa alebo Edmunda Leacha (Kiliánová 2012: 112) a rovnako sa vrátila i k starším prácam P. G. Bogatyriova a A. Melicherčíka (Krekovičová 2017: 322), čo podnietilo nové úvahy o cieľoch i predmete bádania v národopise (Leščák 1969). Andreja Melicherčíka možno právom považovať za významného vedca, ktorého idei i práce v mnohom profilovali metodologické smerovanie národopisu v Československu v 20. storočí.

Gabriela Kiliánová
(Ústav etnológie SAV)

Poznámky:

1. V príspevku používam termín národopis v tom zmysle, ako bol chápaný v období, ktorým sa zaoberám. Termín národopis sa používal ako súhrny názov pre etnografiu a folkloristiku. Bližšie Benža 1995.
2. Príspevok vznikol v rámci projektu VEGA 2/0050/16 *Aplikácia inovatívnych prístupov v etnológii / sociálnej antropológii na Slovensku.*
3. *Spolok pre vedeckú syntézu* bol začiatkom roka 1940 úradne zakázaný, avšak jeho členovia sa naďalej schádzali. Po skončení 2. svetovej vojny členovia obnovili spolok 4. mája 1945 a vyvíjali veľmi živú činnosť až do zrušenia 10. februára 1950 (Bakoš: 1969: 230, 245 – 254).
4. Mám tým na mysli inštitucionalizáciu vedného odboru v podobe vzniku katedier, respektíve seminárov v Bratislave (1921), neskôr v Prahe (1931), s tým súvisiace snahy o odbornú analýzu a interpretáciu zozbieraného materiálu na rozdiel od popisných príspevkov, stanovenie metód terénneho výskumu a pod. Bližšie o situácii v teoretickom i metodologickom myslení v národopise pred rokom 1945 pozri napr. Ducháček 2016: 38 – 44; Zajonc 2016.
5. Univerzita Komenského niesla v rokoch 1939 – 1954 názov Slovenská univerzita.
6. Podľa vtedajšej štruktúry Slovenskej akadémie vied a umení predsedovia ústavov sa venovali koncepčnému rozvoju pracoviska. Riaditelia mali na starosti organizačnú činnosť ústavov.
7. NÚ SAVU bol zrušený po politických previerkach, ktoré sa konali v celej Akadémii. Vtedy bola časť pracovníkov ústavu prepustená, A. Melicherčík pozbavený členstva v komunistickej strane. Pracovisko sa pričlenilo ako sekcia k Historickému ústavu SAVU a osamostatnilo sa v súvislosti s prípravou novej štruktúry Slovenskej akadémie vied koncom roka 1952. Melicherčík sa však už do SAV nevrátil (Zajonc 2016: 29 – 32).
8. Britský funkcionalizmus Melicherčík v 50. rokoch kritizoval. Viď vyššie.

Literatúra:

Bakoš, Mikuláš 1969: *Avantgarda 38. Štúdie, články, Dokumenty*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.

Bakoš, Vladimír 2006: *Avantgardistický projekt modernity. (Z dejín slovenskej vedeckej a umeleckej avantgardy).* Bratislava: Veda.

Bednárik, Rudolf 1942: *Príručka pre národopisný výskum slovenského ľudu*. Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská.

Benža, Mojmír 1995: Národopis. In: Botík, Ján – Slavkovský, Peter (eds.): *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. Bratislava: Veda, s. 396.

Bogatyrev, Peter 1935: Funkčno-štrukturálna metóda a iné metódy etnografie a folkloristiky. *Slovenské pohľady* 51, s. 550 – 558.

Ducháček, Milan 2016: Deset tezí k (dis)kontinuite československé etnografie před rokem 1945. In: Woitsch, Jiří – Jůnová Macková, Adéla a kolektív: *Etnologie v zúženem prostoru.* Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., s. 37 – 67.

Ehlers, Klaas-Hinrich 2011: Petr G. Bogatyrev: Leben und Werk im wissenschaftlichen Kontext der 1920er und 1930er Jahre und spätere Rezeption. In: Ehlers, Klaas-Hinrich – Nekula, Marek (eds.): *Funktional-strukturele Ethnographie in Europa.* Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH, s. 19 – 53.

Chotek, Karel 1924: *Program slovenského národopisného súpisu*. Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská.

Jasiewicz, Zbigniew 2005: The Addaptation of Soviet Models in Polish Anthropology before 1956. In: Hann, Chris – Sárkány, Mihály – Skalník, Peter (eds.): *Studying People in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe.* Halle Studies in the Anthropology of Eurasia 8. Münster: LIT Verlag, s. 159 – 169.

Kiliánová, Gabriela 2011: Kolektívne výskumy ľudovej slovesnosti v druhej polovici 20. storočia. Príspevok k dejinám etnológie na Slovensku. *Etnologické rozpravy* 18, č. 1 – 2, s. 24 – 35.

Kiliánová, Gabriela 2012: Mitteleuropean Ethnology in Transition. In: Kockel, Ullrich – Nic Craith, Máiréad – Frykman, Jonas (eds.): *A Companion to the Anthropology of Europe.* Malden – Oxford – Chister: Wiley – Blackwell, s. 103 – 121.

Kiliánová, Gabriela – Popelková, Katarína 2010: Zavádzanie marxistickej etnografie v národopise na Slovensku: zmena vedeckého myslenia? *Slovenský národopis. Errata* 58, s. 410–424c.

Kovačevičová-Žuffová, Soňa 1946: Zákonitosť diania a vnútorná podmienenosť zmien jednotlivých javov v krojovej oblasti. *Národopisný sborník. Časopis národopisného odboru Matice slovenskej* 6–7, s. 74–83.

Kovačevičová-Žuffová, Soňa 1947: Semiologické problémy važtianskeho kroja. *Národopisný sborník. Časopis národopisného odboru Matice slovenskej* 8, s. 81–90.

Krekovičová, Eva 2017: Na margo k významnému jubileu Andreja Melicherčíka. *Slovenský národopis* 65, s. 321 – 327.

Lévi- Strauss, Claude 1949*: Les structure élémentaires de la parenté.* Paris: Presses Universitaires de France.

Melicherčík, Andrej 1941: Funkčné premeny v dnešnom dedinskom speve. *Národopisný sborník. Časopis národopisného odboru Matice slovenskej* 2, s. 116 – 141.

Melicherčík, Andrej 1945: *Teória národopisu*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius.

Melicherčík, Andrej 1946: Svadobný obrad ako znak. *Národopisný sborník. Časopis národopisného odboru Matice slovenskej* 6–7, s. 28–38.

Melicherčík, Andrej 1947: Funkcia nefolklórnej piesne v dedinskom prostredí. *Národopisný sborník. Časopis národopisného odboru Matice slovenske* 8, s. 69 – 80.

Melicherčík, Andrej 1950: Československá etnografia a niektoré jej úlohy pri výstavbe socializmu. *Národopisný sborník Slovenskej akadémie vied a umení* 9, s. 25 – 36.

Melicherčík, Andrej 1952a: Sovietská etnografia – náš vzor. *Národopisný sborník Slovenskej akadémie vied a umení* 10, s. 5 – 23.

Melicherčík, Andrej 1952b: *Jánošíkovská tradícia na Slovensku*. Bratislava: Slovenská akadémia vied.

Melicherčík, Andrej 1959: *Slovenský folklór. Chrestomatia*. Bratislava: Slovenská akadémia vied.

Melicherčík, Andrej 1961: Boj proti fašizmu za Slovenského národného povstania v ústnom podaní slovenského ľudu. *Slovenský národopis* 9, s. 358 – 395.

Melicherčík, Andrej 1966: Tradičné a netradičné v ľudovej kultúre. *Slovenský národopis* 14, s. 563 – 569.

Mjartan, Ján 1966: Za prof. Dr. Andrejom Melicherčíkom 1917 – 1966. *Slovenský národopis* 14, s. 501 – 503.

Leščák, Milan 1969: Úvahy o predmete národopisného bádania. *Slovenský národopis* 17, s. 369 – 380.

Pražák, Vilém (1947): Úkoly a organisace slovenského národopisu v přítomné době. *Národopisný sborník. Časopis národopisného odboru Matice slovenskej* 8 s. 1–21.

Profesor Andrej Melicherčík: spomienky a inšpirácie. (K nedožitej osemdesiatke). 1997. *Slovenský národopis* 45, s. 78 – 86.

Zajonc, Juraj (2016): Národopisné pracovisko v Slovenskej akadémii vied a umení (1946 – 1953). In: Kiliánová, Gabriela – Zajonc, Juraj eds.: *70 rokov Ústavu etnológie Slovenskej akadémie vied: kontinuity a diskontinuity bádania a jednej inštitúcie.* Bratislava: VEDA vydavateľstvo SAV, s. 21 – 54.

ČENĚK PACLT (1813–1887): L´ENFANT TERRIBLE MEZI ČESKÝMI CESTOVATELI 19. STOLETÍ

V letošním roce uplynulo sto třicet let od narození jednoho z nejzajímavějších českých cestovatelů 19. století Čeňka Paclta. Pokud jsem jej s trochou nadsázky v podtitulu označil často užívaným francouzským výrazem označujícím osobu něčím se vymykající obecnému průměru, někdy i v negativním slova smyslu, pokusím se dokázat pravý opak. Přestože byl Paclt soudobou společností vnímán rozporuplně, s odstupem času se zcela jasněji ukazuje, že byl osobností zcela nevšední a svým způsobem přesahující svoji dobu. Nebýt jeho přítele Jaroslava Svobody (Kříž 2013: 68), který jej přemluvil, aby popsal některé zážitky z cest – a sám Svoboda dílo doplnil o Pacltova další vyprávění a korespondenci hlavně z Afriky,[1] neměli bychom o Pacltových aktivitách na cestách prakticky žádné informace. On sám se totiž vyjádřil o psaní soudobých cestopisů více než kriticky: „*Obyčejně píší se cestopisy pro zisk a slávu, a já nebažím po těchto věcech. Četl jsem mnohé knihy toho druhu a mohu posoudit, jak se spisují. Něco látky nasbírá se na cestách, něco vypíše ze spisů cestovatelů jiných, zvláště starších, a něco se k tomu přibájí, aby vypravování hodně zajímalo a vzbudilo úžas. Vymyšlenými věcmi honosit se mi protiví a skutečné příhody na cestách mých zdají se mi býti málo znamenitými, aby čtenáře upoutaly. Čtenář očekává samé potyčky s divochy a se lvy a nenaleznuv jich, vidí se zklamán.*“ (Paclt 1954: 238)

Josef Kunský (1961: 363) označuje Paclta za prvního českého světoběžníka. Přitom ještě v roce 2015 je tento cestovatel některými autory považován za pozapomenutou osobnost (Kříž 2015: 3). Označení světoběžník (globetrotter) nelze zpochybnit, nicméně se pokusím polemizovat s tvrzením druhým a na základě patřičné literatury dokázat, že zmíněný cestovatel je v odborné literatuře poměrně velmi dobře znám – a to nejen v naší, ale i zahraniční (Rechcígl 2011: 23).[2]

O Pacltovi se již na počátku 60. let minulého století podrobněji rozepisuje již jmenovaný J. Kunský a uvádí také ukázky z jeho vzpomínek (Kunský 1961: 363n). Úryvek z Pacltova cestopisu popisující jeho účast v americké válce proti Seminolům[3] jsem otiskl v publikaci věnované vystěhovalectví do Ameriky (Kašpar 1986: 164–166). Pacltovi se věnuje i studie ve sborníku Univerzity Jana Evangelista Purkyně v Ústí nad Labem (Vaněk 1995), na velkého cestovatele nezapomněly ani encyklopedické práce, např. Tomešův biografický slovník českých dějin (Tomeš 1999: 27–28), stejně jako Jaroslavem Pánkem redigovaná práce *Czechoslovak history studies* (Pánek et al. 2005: 8–15.) Ve stejném roce

vyšla zajímavá práce *Čeští cestovatelé a obraz zámoří v české společnosti*, v níž její autor Vladimír Rozhoň věnuje Pacltovi poměrně velkou pozornost (Rozhoň 2005: 16–18, 34–35, 45–47). Téma „Paclt“ se objevilo i v diplomových pracích (Michnáčová 2012; Kříž 2013).

A nyní něco z životopisu protagonisty těchto řádků. Čeněk Paclt se narodil jako nejmladší ze tří synů turnovského obchodníka s drahokamy dne 14. července 1813. Podle vcelku zavedených dobových zvyklostí nejstarší syn převzal otcovo řemeslo, druhý se stal knězem a třetí se vyučil jinému řemeslu, v tomto případě mydlářství, nicméně vyznal se i v brusičství diamantů. Poté, co v Uhrách zkrachoval jako mydlář, si ve Vídni sice polepšil broušením diamantů, ale v Polsku jako obchodník s drahými kameny rovněž neuspěl a navíc přišel o všechny úspory (Kříž 2015: 38). Nakonec se rozhodl hledat štěstí mimo Evropu a v září 1846 nastoupil v Antverpách na loď plující do New Yorku. Tam však práci nesehnal, a tak se přesouvá dál. Po dramatickém požáru lodi, na níž se plaví, jsou cestující zachráněni válečnou fregatou Providentia. Paclt využije příležitosti a vstoupí do americké armády v pozici dělostřelce (Rozhoň 2005: 16). Tím se stává přímým účastníkem mexicko-americké války o Texas (Ortega Blake 2006: 234; Eisenhower 1989: 28). Zde se ukazuje jako bystrý pozorovatel a ponechává nám cenná svědectví o mexické společnosti a kultuře oné doby: „*Rozsáhlé údolí leželo před námi, v bujné zeleni s krásnými palmami a houfy ptactva barev nejpestřejších. Po levé straně trčela hora Popokatepetl, uprostřed věčným sněhem pokrytá a k temenu holá. V dáli se leskl povrch jezera Chalka (Chalca) a za ním, po pravé straně silnice, šířilo druhé jezero Tezkuko (Texcoco), v němž již odrážely stíny mlhou zakrytého města, sídla to slavných Montezumů (Aztéků) a nyní cíle našich vroucích tužeb.*“ (Svoboda 1888: 20). Čtenář se nezbaví pocitu, jakoby si četl popis mexického údolí napsaný před několika stovkami let prvním mexickým conquistadorem Hernánem Cortésem (1485–1547). A ještě jednou Mexiko: „*Náměstí mexické je veliký dlážděný čtverhran. Jednu stranu, kde stával palác Montezumů, zaujímá dům vládní*, s *druhé pak strany vypíná se velkolepý chrám s věží až k vrcholku zlacenou a s ním sousedí palác arcibiskupský. Město samo honosí se nádhernými budovami, má svou universitu, asi sto chrámů a padesát klášterů (dříve jich bývalo sto), mimo mnohé jiné ústavy všeužitečné. Všecka umění a řemesla, ano i zápasy zde nalézají zde své protektory. Město je střediskem obchodu, k čemuž se také polohou svou uprostřed obou přístavů Veracruzu a Acapulca, výborně hodí. Znamenati tu také ještě mnoho zbytků vzdělanosti původních obyvatelů Aztéků, zejména zříceniny chrámů a jiných obrovských staveb s arabeskami a hieroglyfy. I silnice, které doposud spojují město s ostatními osadami, jsou ještě zbytky pohanské a svědčí nejvýmluvněji o tom, na jakém stupni vzdělanosti Aztékové tehdáž stáli.*“ (Paclt 1954: 33–34)

Po vypršení pětileté lhůty obdržel Paclt poukázku na 150 akrů volné půdy, peníze a americké občanství (poslední se později ukáže jako velmi důležité). Procestoval Ameriku a v roce 1853 se vrátil do rodného Turnova, kde ovšem pobyl pouze pět měsíců a opět se vrátil do Ameriky, tentokráte mj. navštívil Brazílii (Rozhoň 2005: 17). Stručný popis toho, co viděl je poměrně výmluvný: „*I sama císařská residence*[4] *jest stavení dosti bídné. Živo je tu neobyčejně. Lidé bílí, černí i hnědí proudí po ulicích ve zmateném shonu. Černoši vlekoucí břímě, vřeštící prodavači, tlupy povykujících podvodníků, zástupy vojáků pěších i na koních, zevlující prochazeči, vše v neladné směsici, že pozorovateli se naskytne každým okamžikem nový výjev.*“ (Paclt 1954: 49)

Poté Paclt znovu zamířil do Austrálie a odtud odplul do Asie zlákán pověstmi o zlatě v Indii. Tento kontinent mu ovšem k srdci nepřirostl, navíc zvěsti o výskytu drahého kovu na indickém poloostrově se ukázaly jako liché.

Doma pobyl ještě dvakrát v roce 1863 a 1869, při druhém pobytu jej však někdo udal za protistátní řeči a byl naň vydán zatykač. Naštěstí jej přátelé varovali a on uprchl do Berlína. Tam ovšem, když žádal o pas, byl zatčen, nicméně na zásah amerického velvyslance jako americký občan dosáhl propuštění. Obrátil se ke svému nejmilejšímu kontinentu – Africe (Rozhoň 2005: 34). Roku 1872 se v Kimberley, kde Paclt přebýval, objevuje cestovatel Emil Holub. Oba muži se nejdříve spřátelí – a vztah je to téměř idylický. Paclt vaří, Holub u něj přespává a starý cestovatel pomáhá pětadvacetiletému mladíkovi neocenitelnými radami. Na pozdějším ochlazení vztahů nesou zřejmě vinu oba – Holub obdivuje kolonialismus, Paclt naopak. Mladý lékař má zřejmě pocit, že Paclt není ničím víc než jeho pomocníkem. A jak už bývá v této zemi zvykem, neověřené zprávy, polopravdy a lži se přenesly i do Čech, kde živily místní tisk (Feistmantel 1947; Vaňura 2002: 6–10). Nakonec Paclt jakoby zmizel z povrchu zemského. Stárnul, tušil, že už své milované Čechy nikdy neuvidí, a tak se uchýlil na poměrně odlehlé místo nedaleko Kimberley, kde také nakonec zemřel sám a opuštěný (v Keiskammě u řeky Vaalu) po sedm-

náctiletém pobytu v Africe a čtyřicetiletém putování po světě.

Jak už bývá často u výjimečných lidí, konec jejich životní pouti bývá často až symbolicky truchlivý a v Pacltově případě znásobený jeho slovy, která je možno považovat za jakousi závěť, z níž zvláště v kontextu dnešní doby až mrazí: *„Myslím si někdy sám, že se nehodím do devatenáctého století. Neboť zajisté lidé, kteří navlas vědí, kde je třeba užít chlouby, kde lži, kde kejkle, prospívají. Jsou velebeni a peníze se jim sypou ze všech stran. Prostý člověk jako já, který od nikoho ničeho nežádá, ale také každému řekne své mínění upřímně a bez obalu, je pokládán za hloupého a podivína. Snad mají lidé poněkud pravdu. Jenže podivín, který neumí lhát, lichotit, sekat poklony, nemusí být právě hlupákem."* (Paclt 1954: 149)

Když Čeněk Paclt ve vzdálené Africe zemřel, Jan Neruda, jeden z našich největších novinářů 19. století, napsal: *„Ba, divný to muž! Čech, že horlivějšího, upřímnějšího a ráznějšího nelze si mysliti, a přece nemá mezi námi stání. Miluje tu svou rodnou vlast až k zbožňování, a přece jej to z ní pudí opět daleko, daleko – v kraj světa. Nemůže tu vydržet. Proč? Protože zvykl svobodě."* (Neruda 1880: 1) Jsou to slova, jež je možno vnímat jako poněkud svérázný, nicméně zcela výstižný nekrolog.

Oldřich Kašpar
(Katedra sociálních věd UPa)

Poznámky:

1. Svobodou zpracovaná kniha vyšla v roce 1888 (srov. Paclt 1888), znovu byla vydána ve 20. století a byly z ní pořízeny i některé výbory (Paclt 1947, 1954).
2. Miloslav Rechcígl (* 1930), český biochemik, historik, spisovatel, genealog, emigroval v roce 1950 do USA. Je autorem řady prací o Češích v dějinách USA (srov. Pánek – Raková – Jorčáková 2005: 8–15; Tomeš 1999: 27–28). Mimo jiné je editorem *Encyclopedia of Bohemian and Czech-American Biography*, vol. III (2016).
3. Seminolové žili až do počátku 19. století v relativním míru s bílými osadníky. Situace se změnila v roce 1821, kdy připadla Florida k USA. Američané začali se záborem půdy Seminolů a jejich vystěhovávaním do rezervace v Oklahomě, což vyprovokovalo sérii seminolských válek. Proslulým se stal odboj, který vedl náčelník Osceola (1804–1838). O dvacet let později bojoval proti Seminolům i Paclt. Definitivně byl jejich odpor zlomen v roce 1858 (Garbarino 1989: 50–80).
4. Píše-li Paclt o císařském paláci v Brazílii, je nutno se zmínit o tom, jak se tato země odtrhla od Portugalska a přestala být kolonií. Když Napoleon Bonaparte (1769–1821) obsadil Lisabon, uprchl v říjnu portugalský král Jan VI. (1767–1826) do Brazílie. Po Napoleonově pádu se v roce 1820 vrátil do vlasti. V Brazílii zůstal jeho poměrně liberárně smýšlející syn Dom Pedro I. (1767–1826), jenž o dva roky později vyhlásil nezávislost na koloniální metropoli a prohlásil se císařem. V době Pacltovy návštěvy země vládl jeho syn Dom Pedro II. (1825–1891), za jehož vlády v roce 1889 byla svržena monarchie a vytvořena federace po vzoru USA (Hélio 1994: 384n).

Literatura:

Eisenhower, John 1989: *So Far from God. The U. S. War with Mexico 1846–1848.* University of Oklahoma Press Norman.

Feistmantel, Otakar 1947: *Setkání v Africe 1873: Dr. Emil Holub a Čeněk Paclt.* Praha: Toužimský a Moravec.

Garbarino, Merwyn 1989: *The Seminole.* Frank W. Porter III General Editor, New York.

Kašpar, Oldřich (ed.) 1986: *Tam za mořem je Amerika. Dopisy a vzpomínky českých vystěhovalců do Ameriky v 19. století*. Praha: Československý spisovatel.

Kašpar, Oldřich (ed.) 1992: *Tam za mořem je Amerika. Dopisy a vzpomínky českých vystěhovalců do Ameriky v 19. století*. 2. vydání. Pardubice: KORA.

Kříž, Jaroslav 2013: *Cestovatel Čeněk Paclt (1813–1817). První Čech na pěti kontinentech z pohledu historické antropologie.* Diplomová práce. Praha: FF UK.

Kříž, Jaroslav 2015: Americké cesty Čeňka Paclta. In: *Studia Ethnologica Pragensia*, č. 1, s. 38–48.

Kunský, Josef 1961: *Čeští cestovatelé II*. Praha: Orbis.

Michnáčová, Petra 2012: *Čeněk Paclt – svět očima turnovského dobrodruha.* Bakalářská diplomová práce. Liberec: Technická univerzita.

Moss, Joyce – Willson, George 1991: *Peoples of the World. North Americans.* Detroit/London: Gale Research Inc.

Neruda, Jan 1880: *Čenek Paclt, dobyvatel zlata a diamantů*. *Humoristické listy* 22, č. 34, 21. 8., s. 266.

Ortega Blake, Arturo 2004: *Frontera de papel, tres hermanos en la guerra México-Estados Unidos.* México: Grijalbo, Random House Mondadori.

[Paclt, Čeněk] 1888: *Čeňka Paclta Cesty světem. Příhody a zkušenosti na cestách po Americe, Austrálii, Novém Zélandě a Jižní Africe.* Z dopisů sestavil Jaroslav Svoboda. Mladá Boleslav Karel Vačlena.

Paclt, Čeněk 1947: *Jak jsem hledal zlato a diamanty.* Praha: Melantrich.

Paclt, Čeněk 1954: *Cesty světem. Příhody a zkušenosti na cestách po Americe, Austrálii, Novém Zélandě a Jižní Africe.* Praha: Práce.

Pánek, Jaroslav – Raková Svatava – Jorčáková Václava 2005: *Czechoslovak History Studies.* Vol. III. Prague: Institute of History.

Rechcígl, Miloslav Jr. (ed.). 2011: *Czech American Bibliography. A Comprehensive Listing with Focus on the US and with Appendices on Czechs in Canada and Latin America.* Bloomington: Author House.

Rechcígl, Miloslav Jr. (ed.) 2016: *Encyclopedia of Bohemian and Czech-American Biography.* Vol. III. Bloomington: Author House [heslo Čeněk Paclt, nestr.].

Rozhoň, Vladimír 2005: *Čeští cestovatelé a obraz zámoří v české společnosti.* Praha: Nakladatelství Aleš Skřivan ml.

Smočková, Monika 2007: Vzpomínka na Čeňka Paclta, světoběžníka z Turnova (1813–1887). In: *Z Českého ráje a Podkrkonoší*. *Vlastivědná ročenka*. Semily: Státní okresní archiv; Turnov: Muzeum Českého ráje, s. 25–36.

Vaněk, Pavel 1997: Nedoceněný český cestovatel Vincenc – Čeněk Paclt. In: *Cesty a cestování ve společnosti. Acta Universitatis Purkynianae Philosophica et historica III. 1995.* Ústí nad Labem: Univerzita Jana Evangeliszy Purkyně, s. 437–441.

Tomeš, Josef a kol. 1999: *Český biografický slovník XX. století*. III díl. Praha: Litomyšl, Paseka (heslo Čeněk Paclt, s. 27–28).

Vaňura, Jan 2002: Čeněk Paclt a Emil Holub – dobrodruh a vědec v Jižní Africe. In: *Emil Holub a jeho předchůdci a následovníci. Sborník příspěvků z konference*

o Jižní Africe konané dne 22. února 2002 u příležitosti 155. výročí narození dr. Emila Holuba v Kulturním domě města Holic. Holice: Kulturní dům, s. 6–10.

JOSEF KOŘENSKÝ (1847–1938): CESTOVATEL, NEBO TURISTA?

V letošním roce si připomínáme 170. výročí narození Josefa Kořenského, nevšední osobnosti českého cestovatelství. Kořenský představuje v dějinách českých cest po světě svým způsobem výjimečnou osobnost, s níž si autoři dosavadních popularizačních prací dodnes nevědí příliš rady. Nebyl to dobrodruh jako Čeněk Paclt (1815–1887) ani vědec v pravém slova smyslu jako jeho vrstevník Emil Holub (1847–1902). A rozhodně nebyl tím, jehož výpravy označuje Josef Kunský (1961: 125) spíše za turistické. Středoškolský profesor smíchovského dívčího gymnázia byl totiž nejen neúnavným cestovatelem, propagátorem cestování a plodným spisovatelem, ale na cestách, kterých realizoval vskutku bezpočet, se často choval – svým způsobem – i jako badatel a význačný sběratel. Stejně tak se není možno přiklonit k dalšímu tvrzení, že Kořenského životní pouť se jeví jako idylka (ve srovnání s Vrázem a Holubem) a že jeho výpravy nenesly objevitelský ráz (Rozhoň 2005: 214). Po mém soudu je pravdou, že Kořenský nikdy neobjevoval nové kouty naší planety, ale to, co již bylo známo, důkladně prozkoumával, zaznamenával a neuvěřitelným množstvím literatury, kterou po sobě zanechal, zprostředkovával českému čtenáři.[1] Navíc byl velkým přírodovědcem a vášnivým sběratelem, jak o tom svědčí sbírkové fondy zejména Národního muzea (v jeho rámci i Náprstkova muzea). Poznatky o svých cestách Kořenský často publikoval. Jeho knihy byly určeny zejména mládeži, ale měly velký vliv na celou českou společnost, která se v té době postupně integrovala do propojujícího se světa.

Kořenský pocházel z chudé zemědělské rodiny z Mladoboleslavska. Od dětství měl vztah k hudbě a přírodopisu, čímž se vyznačoval po celý svůj život. Během učitelských studií v Praze se v domě Vojty Náprstka seznámil s celou řadou cestovatelů včetně stejně starého Emila Holuba. Své první kratší cesty (po Evropě) podnikl již jako učitel v Litomyšli. Celý svůj život se věnoval přírodovědě, školství a cestování. Všechny tři zájmy se snažil skloubit. Na svých výpravách si pečlivě všímal přírody, stavebních a uměleckých památek, navštěvoval muzea, galerie, zoologické a botanické zahrady, snažil se poznat hospodářský a kulturní život. Jako učitel také sledoval úroveň školství zemí, jež navštívil. To vše potom využil ve svých cestopisech, přednáškách, jako popularizátor přírodních věd a cestovatelství i jako spolupracovník Národního a Náprstkova muzea (Rozhoň 2005: 243).

Za svůj život uskutečnil, mimo jiných, dvě rozsáhlé a časově náročné cesty – jednu kolem světa a druhou do Austrálie a na Nový Zéland zpět přes Asii. Na cestu kolem světa se vydal v roce 1893 s přítelem a cestovatelem Karlem Řezníčkem (1845–1914), jinak sládkem

pivovaru pod Hrubou Skálou. Při té příležitosti oba cestovatelé navštívili USA, zhlédli Světovou výstavu v Chicagu, poznali další americká velkoměsta, nenechali si ujít ani Niagarské vodopády a Yelowstonský národní park (mimochodem nejstarší na světě). Z bohatého výčtu navštívených zemí nelze opomenout Japonsko (Kořenský 2013), Čínu, Hongkong, Malajsii, Srí Lanku (Cejlon), Indii, Egypt ad. (viz Seznam knih J. Kořenského). V roce 1894 se oba cestovatelé vrátili do Prahy.

Kořenského na jeho cestách finančně podporovali nejen jednotlivci jako Vojta Náprstek (1826–1894) či František Ringhoffer (1817–1873, od roku 1861 starosta Smíchova), ale i spolky (např. Svatobor), smíchovská městská radnice, školské úřady, a dokonce vídeňské ministerstvo kultu a vyučování (*Österreichisches Biographisches Lexikon*… 2003–2011: 169). Ti všichni si byli zcela jasně vědomi, že Kořenského cesty přinesou hmotný i duchovní přínos v muzejních sbírkách a v poznatcích, které cestovatel dokázal poutavě předat široké čtenářské obci.

Kořenský byl členem správního výboru Národního muzea a řady prestižních institucí, jakými byly Orientální ústav či Československá společnost zeměpisná, a ve 20. letech byl spolu s Vrázem prvním cestovatelem, který vyprávěl o svých cestách na vlnách Českého rozhlasu. V roce 1927 mu byl udělen čestný doktorát přírodních věd UK. Zemřel ve svém pražském bytě v úctyhodném věku jedenadevadesáti let (Chovanec 2000: 73n.)

K jeho devadesátinám vydal zajímavý, osobně podbarvený spis jeho přítel Bohumil Vavroušek (1937). Různým aspektům Kořenského života se věnovali a nadále věnují i badatelé Náprstkova muzea, kde je uložena cestovatelova pozůstalost,[2] a autoři kvalifikačních prací.[3] Část Kořenského knižního díla je k vidění v Muzeu cestopisné literatury založeném v roce 2015 v Českých Budějovicích (www.muzeum-cestopisu.cz).

Oldřich Kašpar
(Katedra sociálních věd UPa)

Poznámky:

1. Poprvé se pokusil českému člověku otevřít okno do světa byť prostřednictvím překladů cizích cestopisů či vydáváním vlastní kompilativní literatury Matěj Václav Kramerius (1753–1808). Ten již v roce 1798 napsal: *„Protož veliká a znamenitá dobrodiní muži ti vznešení, opatrní a dobrého lidského vyhledávající světu učinili, kteříž země cizí projížďějíce, cesty své pilnou rukou sepsali a nám, jenž stále doma, jak za pecí sedáme, i k obveselení mysli naší i k naučení k bedlivému uvažování našemu hodnověrných pamětí dokonali.“* (Kramerius 1798: nestr. předmluva.). Srov. také Kašpar, Oldřich 1983: *Počátky české cizokrajné etnografie. Antologie textů.* Praha: SPN.
2. Náprstkovo muzeum asijských, afrických a amerických kultur. Fond Čeští cestovatelé, osobní pozůstalost Josefa Kořenského, krabice 4, N2A31/1
3. Srov. Todorovová 1995, 1996, 2011; Todorovová – Chovanec 2001; Chovanec 1998a, 1998b, 2000.

Literatura:

Chovaneček, Jan 1998a: *Josef Kořenský (1847–1938) a jeho příspěvek k českému poznání Austrálie.* Ročníková práce. Hradec Králové: Pedagogická fakulta UHK.

Chovaneček, Jan 1998b: *Před šedesáti lety zemřel Josef Kořenský.* Od Ještědu k Troskám 5, č. 5/6, s. 52–54.

Chovaneček, Jan 2000: *Přínos Josefa Kořenského (1847–1938) k rozšiřování obzorů české společnosti.* Diplomová práce. Hradec Králové: Pedagogická fakulta UHK.

Kořenský, Josef 2013: *In Japan (1893–94).* Překlad Milena Jelínková. Prague: Charles University, Karolinum Press.

Kramerius, Václav Matěj 1798: *Jana Smita, kapitána pravdivé příhody po cestách, kteréž vykonal ve čtyřech dílech světa, přičemž se také jako sumovní vypsání rozličných krajin, království, měst, národů, náboženství, mravů, obyčejů a zvyklostí jejich nalézá.* Praha: Česká expedice.

Kunský, Josef 1961: *Čeští cestovatelé II.* Praha: Orbis.

Martínek, Jiří – Martínek, Miloslav 1998: *Naši cestovatelé a geografové.* Praha: Libri.

Österreichisches Biographisches Lexikon (1815–1860). 2003–2011. Wien: [s. n.] (heslo Kořenský, s. 169).

Rozhoň, Vladimír 2005: *Čeští cestovatelé a obraz zámoří v české společnosti.* Praha: nakladatelství Aleš Skřivan mladší.

Todorovová, Jiřina 1995: Josef Kořenský a Smíchov. *Res musei pragensis* 5, č. 1. s. 1–4.

Todorovová, Jiřina 1996: Josef Kořenský – nejen cestovatel. *Český lid* 83, s. 48–51.

Todorovová, Jiřina 2011: Pozůstalost Josefa Kořenského v knihovně Náprstkova muzea. In: *Problematika historických a vzácných knižních fondů 2010. Sborník z 19. odborné konference, Olomouc, 20.–21. 10. 2010.* Brno: Sdružení knihoven ČR; Olomouc: Vědecká knihovna v Olomouci, s. 11–17.

Todorovová, Jiřina – Chovaneček, Jan 2001: *Kolem světa. Sbírka fotografií z cest Josefa Kořenského v Náprstkově muzeu asijských, afrických a amerických kultur.* Praha: Národní muzeum.

Vavroušek, Bohumil 1937: *Dr. Josef Kořenský* (*životopisná stať a hrst přátelských vzpomínek k jeho devadesátce*). Praha: soukromý tisk.

Seznam knih J. Kořenského:

Cesta kolem světa (I, II). Praha: J. Otto, 1894.
Na Krymu. Praha: J. Otto, 1897.
Amerika. Praha: J. Otto, 1899.
Žaponsko. Praha: J. Otto, 1899.
Z Číny oklikami do vlasti. Praha: J. Otto, 1899.
Austrálie. Praha: A. Štorch a syn, 1903.
K protinožcům. Praha: J. Otto, 1904.
Cesty po Austrálii jižní. Praha: J. Otto, 1907.
Cesty po australské Viktorii a Tasmánii. Praha: J. Otto, 1907.
Na Labutí řece. Praha: J. Otto, 1907.
Plavba do Austrálie. Praha: J. Otto, 1907.
Na jihu Nového Zélandu. Praha: J. Otto, 1908.
Na severu Nového Zélandu. Praha: J. Otto, 1908.
Ve východní Austrálii. Praha: J. Otto, 1908.
V jižním moři. Praha: J. Otto, 1908.
V Malajsku. Praha: J. Otto, 1909.
V Siamu a Číně. Praha: J. Otto, 1909.
Sibiří napříč. Praha: J. Otto, 1910.
Světem a přírodou a přírodou. Praha: J. Otto, 1918.
V cizině. Praha: J. Otto, 1921.
Afrika. Praha: A. Štorch a syn, 1924.
Cestou k Herkulovým sloupům. Praha: J. Topič, 1924.
Ze života záhrobního. Praha: F. Topič, 1924.
Z vulkánovy dílny. Praha: F. Topič, 1924.
Doma za mořem. Praha: F. Topič, 1925.
O zvířatech a lidech, Praha: F. Topič, 1925.
U cizích národů. Praha: J. Otto, 1927.
Z dalekých krajin. Praha: J. Otto, 1927.
Asie (I, II). Praha: A. Štorch a syn, 1929.
Evropa. Praha: A. Štorch a syn, 1929.
Ze všech končin světa. Praha: Josef R. Vilímek, 1930.

EVA DAVIDOVÁ A JEJÍ ŽIVOTNÍ MILNÍKY

Mezi jubilanty letošního roku zaujímá významné místo Eva Davidová (rozená Zábranová), jedna z prvních osobností, která se začala věnovat studiu Romů v Čechách a na Slovensku. Vytvořila o nich řadu odborných publikací i fotografickou dokumentaci jejich života. Slovem, obrazem i dalšími formami sdělení se zasazuje o jejich společenskou prezentaci.

Jubilantka se narodila 28. 12. 1932 v Praze v úřednické rodině (otec pracoval na Ministerstvu dopravy) a v roce 1952 zahájila svá studia na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Studovala zde obor národopis a dějiny umění. V roce 1954 se při studiu způsobu života ve slovenském Horehroní setkala v obci Polomka se životem v romských osadách a téma Romů na Slovensku a v českých zemích ji od té doby provází až do současnosti. O Romech napsala i svoji diplomovou práci – snad první etnografickou diplomovou práci, která na toto téma v Praze vznikla.

Eva Davidová si zamilovala i slovenskou přírodu a po úspěšném ukončení školy si na Slovensku našla i práci. Po krátkém pobytu na Středočeském krajském národním výboru odešla do Krajského kulturního střediska v Košicích, kde měla možnost cestovat po Slovensku a také pracovat s romskými umělci. Z tohoto působení má dodnes kontakty s rodinami vynikajících romských zpěváků a hudebníků, kterým pomáhala, aby své umění mohli veřejně prezentovat. V této době také zapsala celou řadu romských písní a vyfotografovala unikátní fotografie nejen romských interpretů, ale i artefaktů, které se vztahují k romské každodennosti té doby. Tento materiál se jí stal též podkladem pro odborné výstupy. Jedním z prvních je její publikace *Bez kolíb a šiatrov* (Košice 1965), která je průkopnickým etnografickým popisem specifik způsobu života a kultury Romů na Slovensku. Nalezneme zde pasáže o rodinném a společenském životě a objevují se zde též úva-

hy o problematice integrace a asimilace. Práci napsala ještě předtím, než začala pracovat na akademické půdě – na mateřské dovolené, na kterou se navrátila zpět do Prahy, jež se jí opět stala na nějakou dobu domovem. V Praze pracovala v letech 1965–1968 v Osvětovém ústavu a v letech 1968–1976 v Ústavu pro filozofii a sociologii ČSAV, kde měla možnost působit spolu s Milenou Hübschmannovou na oddělení pro národnostní problematiku. Obě zde studovaly romistická témata, mimo jiné též romskou problematiku v českých zemích a Romy v českých průmyslových městech. Jedním z výstupů jejího působení v Ústavu pro filozofii a sociologii je též její publikace *Ke společenské problematice Cikánů v ČSSR* (Praha 1975).

Po ukončení zaměstnání v době normalizace se v 70. letech 20. století Eva Davidová přestěhovala z Prahy do Českého Krumlova, kde našla nové působiště v Okresním vlastivědném muzeu i další badatelské téma. Byli jím Romové v Českém Krumlově jako specifický případ koexistence romské populace s majoritním obyvatelstvem. Téma zúročila v 80. letech 20. století, kdy se začaly realizovat výzkumy romské populace v Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV, jehož se stala v 80. letech stálým spolupracovníkem. Z této spolupráce vzniklo několik významných studií, zejména *Cikáni-Romové v českém pohraničí po roce 1945 – jejich odlišná etnicita a problém integrace s majoritní společností* (in Etnické procesy v novoosídleneckém pohraničí českých zemí po roce 1945, sv. 3. Praha 1986) a dále *Cikáni (Romové) v městském prostředí Českého Krumlova (1945–1988)* (in: Cikáni v průmyslovém městě II. Praha 1988).

V 90. letech 20. století začala pro Evu Davidovou nová etapa jejího života. V roce 1991 spoluzakládala Muzeum romské kultury v Brně a pracovala v něm téměř deset let. Dodnes je externí spolupracovnicí této instituce. Současně přednášela romistiku na univerzitě v Olomouci. Zde také poprvé vydala svoji snad nejvýznamnější práci, *Romano drom / Cesty Romů: 1945–1990. Změny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku* (Olomouc 1995, reedice 2004), která je její zredigovanou disertační prací, již obhájila v Ústavu pro etnografii a folkloristiku AV ČR. Tématem knihy je tradiční romská kultura na Slovensku a její proměny na Slovensku a v Čechách. Práce ukazuje, že Eva Davidová vnímá romskou kulturu jako dynamický celek, jako prožívaný život, který má celou řadu podob. Má svoji generační i sociální dimenzi, zapisuje se do tváří lidí, jejich gest a tělesného vzhledu. Stopy prožitého života jsou někdy těžko popsatelné slovy a badatelka je v knize čtenáři přibližuje též fotografií. Určitým pokračováním tematiky je její text *Romové a česká společnost: hledání domova, porozumění a vzájemného soužití* (Praha 2001), který vyšel za přispění Hlávkovy nadace.

Vedle práce pro Muzeum romské kultury začala v roce 2003 Eva Davidová přednášet na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích, kde řešila na Zdravotně sociální fakultě grantový úkol

s názvem „Kvalita života, střední a zdravá délka života z aspektu determinant zdraví u romského obyvatelstva v České republice“. Výstupem je kolektivní monografie publikovaná v roce 2010, která analyzuje životní styl Romů a jeho zdravotní dopady v širokém sociokulturním kontextu a historické perspektivě. Je zajímavým propojením antropologického, sociologického a medicínského pohledu a výsledkem spolupráce odborníků řady oborů. Na publikaci navazuje již úže směřovaná práce *Romové v československé a české společnosti v letech 1945–2012: národnostní struktura, specifika romské rodiny a migrací* (2014) vytvořená spolu se Zdeňkem Uherkem a vydaná Hlávkovou nadací.

Samostatnou kapitolou díla Evy Davidové jsou publikace její fotografické tvorby. Uměnovědná profilace badatelky a snaha vyjádřit obrazem sociální zkušenost je patrná z publikace *Černobílý život.* Knihu sestavila ve spolupráci s Jindřichem Štreitem a Milenou Černou (Praha 2000). Vedle obrazové dokumentace pak publikovala i záznamy písní. Z její bibliografie zabývající se touto tematikou lze například uvést práce *A letelepedett cigányság népzenéje Csehszlovákiában / Folk Music of the Sedentary Gypsies of Czechoslovakia / Lidové písně usedlých Cikánů-Romů v Československu* (Budapest 1991, společně s Janem Žižkou), *Čhajori romaňi / Romská dívenko* (Praha 1999, společně s Karlem Holubem) nebo *Vlachicka djila. Nejstarší terénní nahrávky hudebního folkloru olašských Romů z České a Slovenské republiky* (Praha 2001).

Z neúplného přehledu díla Evy Davidové je patrná její všestrannost a neobyčejná talentovanost, která jí umožňovala použít pluralitu prostředků k zachycení života Romů a zprostředkovat ostatním vjemy a poznatky, jež by jim bez jejího přispění zůstaly utajeny. Je z něj patrná také empatie k životu lidí i v chudých poměrech a schopnost najít etické a estetické hodnoty tam, kde je jiní nehledají.

Za dílo, které badatelka vykonala, získala v roce 2002 medaili ministra kul-

tury Artis Bohemiae Amicis a v roce 2014 cenu Roma spirit.

Přejme Evě Davidové především hodně zdraví, sil a energie a její neutuchající chuti tvořit a vymýšlet zajímavé věci, které přinášejí druhým radost a poučení.

Zdeněk Uherek
(Institut sociologických studií FSV UK)

K ŽIVOTNÉMU JUBILEU SONE BURLASOVEJ

V júni tohto roka oslávila významné životné jubileum popredná slovenská etnomuzikologička a folkloristka PhDr. Soňa Burlasová, DrSc. Patrí k prvej generácii žiakov profesora Jozefa Kresánka, zakladateľa slovenskej muzikológie a etnomuzikológie. Popri Alici a Oskárovi Elschekovcoch sa zásadným spôsobom podieľala na usmerňovaní slovenskej etnomuzikológie po viac ako štyri desaťročia. Ako žiačka prof. Kresánka nadviazala na viaceré podnety jeho priekopníckej práce o slovenskej ľudovej piesni a ďalej ich rozvíjala v nových súvislostiach – prispela k profilovaniu výskumnej línie, ktorá bola založená na dôslednom štúdiu ľudovej piesne, jej hudobnej aj textovej zložky, v širších sociálno-kultúrnych kontextoch.

Soňa Burlasová, rod. Sláviková, sa narodila 23. 6. 1927 v Horných Otrokoviciach (okr. Trnava). Po absolvovaní gymnázia študovala v rokoch 1947 – 1953 na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave hudobnú vedu, slovenský a francúzsky jazyk a literatúru. Krátko bola členkou speváckeho zboru Československého rozhlasu v Bratislave. Po ukončení štúdií nastúpila do Národopisného ústavu (v súčasnosti Ústav etnológie) SAV, kde pôsobila až do odchodu na dôchodok v roku 1988, vo funkcii vedeckého pracovníka-konzultanta tu však zotrvala do roku 1998.

Ako absolventka univerzitného štúdia v kombinácii muzikologického, lingvistického a literárnovedného vzdelania získala vynikajúce predpoklady na celostný prístup k ľudovej piesni: od začiatku chápala pieseň ako dvojvrstvovú štruktúru zloženú z hudby a slova, nápevu a textu. Vo svojej výskumnej práci dokázala organicky prepájať tieto dve hľadiská a preklenúť ich izoláciu v novo poňatom, syntetizujúcom prístupe, ktorý sa stal jedným z charakteristických znakov slovenskej etnomuzikologickej školy.

Po nástupe do Národopisného ústavu SAV roku 1954 S. Burlasová začala realizovať výskum ľudovej piesne v rámcoch etnologicky definovanej problematiky. Spolupracovala na mnohých kolektívnych projektoch, kde prispievala pohľadom na ľudovú pieseň prostredníctvom etnologických kategórií. Etnologická platforma štúdia ľudovej piesne našla primerané zhodnotenie vo väčšine bádateľských okruhov, ktorými sa zaoberala. V etnomuzikologicky orientovanom výskume priniesla mnohé nové poznatky, ktoré vyplynuli nielen z autonómneho prístupu k hudobnej štruktúre, ale predovšetkým z kontextového štúdia hudobnej zložky piesní. Kresánkovu koncepciu historických hudobných štýlov rozšírila o aspekt variability, viachlasu, regionálneho štýlu, interetnických vzťahov či funkcií spevu.

Výskumný záber Sone Burlasovej obsiahol piesňové druhy a žánre, lokálne a regionálne syntézy, etnické minority, nositeľov tradície, otázky vývinu a dynamiky premien, tradovania a transmisie, vzťah indivídua a kolektívu, vzťah tradície a inovácie, fenomén novej tvorby. Bádateľka je autorkou viacerých knižných monografií, kapitol v kolektívnych monografiách, štúdií v časopisoch a zborníkoch publikovaných doma i v zahraničí, autorkou hesiel v encyklopédiách a slovníkoch. Prehľad všetkých jej publikovaných prác sa nachádza v *Personálnej bibliografii* z roku 2013 (ed. E. Krekovičová, V. Potančok).

Piesňové žánre sa dostali do centra pozornosti S. Burlasovej na dlhé obdobie a na Slovensku sa stala priekopníčkou moderného žánrového výskumu. Fenomén regionálneho štýlu bol zahrnutý do regionálnych terénnych výskumov, ktoré uskutočnila najmä na Horehroní (od polovice 50. do polovice 60. rokov) a v Honte (koniec 60. rokov a 70. roky). Tradičná piesňová kultúra týchto regiónov bola monograficky spracovaná a publikovaná samostatne a aj ako súčasť etnografických syntéz. V komparačných prácach sa S. Burlasová venovala vzťahom k slovanským aj neslovanským etnikám. Otázka nositeľov tradície sa v jej prácach spájala s výskumom speváckych osobností a ich úlohou v lokálnych kultúrach, ale aj s výskumom tvorivosti v tradičnom prostredí. K osobitne objavným patria jej práce z problematiky novej tvorby.

Reprezentatívny výber štúdií S. Burlasovej bol uverejnený v *Kapitolách o slovenskej ľudovej piesni* (2013). Z medzinárodného hľadiska mimoriadne významný je *Katalóg slovenských naratívnych piesní* (1998), ktorým završila dlhoročné štúdium slovenských ľudových balád. Katalóg patrí dnes k základnej literatúre tohto typu a vďaka dvojjazyčnej mutácii slúži porovnávaciemu výskumu v celoeurópskom rozsahu. V roku 2015 tento katalóg doplnila o komparačne zameranú prácu *Naratívne piesne o zbojníkoch,* ktorá symbolicky uzatvára jej celoživotné vedecké dielo.

Vďaka komplexnému prístupu k ľudovej piesni, kultivovanému jazykovému prejavu a vysokému štandardu dôsledného vedeckého myslenia práce Sone Burlasovej inšpirovali viacerých mladších kolegov, ktorí sa dnes hlásia k jej vedeckému dielu. Pri príležitosti významného životného jubilea si radi pripomíname jej výnimočné odborné aj ľudské kvality a úprimne jej k tomuto jubileu blahoželáme.

Hana Urbancová
(Ústav hudobnej vedy SAV)

Výberová bibliografia prác Sone Burlasovej

Knižné monografie:

Ľudové balady na Horehroní. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1969.

„Ej, prišli sme, prišli sme na pole družstevné...“ Ľudová piesňová tvorba s tematikou jednotných roľníckych družstiev. Bratislava: Príroda, 1980.

V šírom poli rokyta. Balady a iné epické piesne I, II. Bratislava: Tatran, 1982, 1984.

Ľudová pieseň na Horehroní. Bratislava: Opus, 1987.

Vojenské a regrútske piesne. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 1991.

Katalóg slovenských naratívnych piesní. Typenindex slowakischer Erzähllieder. Zv. 1 – 3. Ed. E. Krekovičová. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 1998.

Slovenské ľudové balady. Bratislava: Scriptorium musicum, 2002.

Kapitoly o slovenskej ľudovej piesni. Ed. H. Urbancová. Bratislava: Ústav hudobnej vedy SAV, 2013.

Naratívne piesne o zbojníkoch. Príspevok k porovnávaciemu štúdiu. Ed. E. Krekovičová. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2015.

Kapitoly v knižných monografiách:

Ľudová hudobná kultúra. In: *Banícka dedina Žakarovce*. Ed. J. Mjartan. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1956, s. 527 – 588.

Ľudová pieseň. In: *Horehronie III. Folklórne prejavy v živote ľudu*. Ed. V. Gašparíková. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, 1988, s. 85 – 161.

Ľudová pieseň. In: *Hont. Tradície ľudovej kultúry*. Ed. J. Botík. Banská Bystrica: Osveta, 1988, s. 549 – 596.

Štúdie:

Hudobný folklór Chorvárskeho Grobu a problematika etnických diaspor. *Slovenský národopis* 6, 1958, s. 127 – 132.

K otázkam hudobného folklóru Slovákov v Rumunsku. *Slovenský národopis* 8, 1960, s. 628 – 640.

Problematika slovenských enkláv vo východnej Európe z hľadiska etnomuzikologického. *Slovenský národopis* 14, 1966, s. 467 – 471.

K niektorých otázkam súčasnej piesňovej tvorby. *Slovenský národopis* 14, 1966, s. 601 – 604.

Svadobné a krstinové piesne vo Veľkej Lesnej a Haligovciach. *Slovenský národopis* 18, 1970, s. 453 – 485.

Vplyv dvojakého osídlenia na piesňový folklór Selenče I., II. *Slovenský národopis* 19, 1971, s. 437 – 476, č. 4, s. 625 – 64.

Partizánske a odbojové piesne. In: *Slovenské národne povstanie v ľudovej tvorbe*. Ed. B. Filová. Bratislava: Obzor, 1974, s. 149 – 224.

Svadobné piesne z Dačovho Lomu a ich súvis s obradom. *Slovenský národopis* 25, 1977, s. 5 – 44.

Nestrofické útvary v slovenskom ľudovom speve. *Slovenský národopis* 25, 1977, s. 226 – 243.

Viachlasný spev na Horehroní. In: *Interetnické vzťahy vo folklóre karpatskej oblasti*. Ed. V. Gašparíková. Bratislava: Veda, 1980, s. 207 – 223.

Integračné aspekty regionálneho piesňového štýlu v Honte. *Slovenský národopis* 29, 1981, s. 360 – 277.

Slavistické porovnávacie štúdium v slovenskej etnomuzikológii. *Hudební věda* 21, 1984, č. 3, s. 260 – 267.

K variabilite ľudových piesní. In: *Lidová píseň, hudba a tanec*. Eds. D. Holý a A. Sulitka. Brno: KKS, 1987, s. 86 – 96.

Die slowakische Räuberlieder und ihre interethnischen Zusammenhänge. *Ethnologia Slavica* 20, 1988, s. 89 – 101.

Od idey slavianstva k porovnávaciemu slavistickému štúdiu ľudovej piesne na Slovensku. *Slovenský národopis* 38, 1990, s. 424 – 432.

Indivíduum a kolektív. Speváčka Anna Humenajová z Hrušova pri Krupine. *Slovenský národopis* 39, 1991, s. 310 – 321.

Interetnické súvislosti slovenských vojenských piesní. *Slavica Slovaca* 28, 1993, s. 143 – 149.

Slovenské pohrebné nariekania. In: *Lament v hudbe*. Ed. H. Urbancová. Bratislava: Ústav hudobnej vedy SAV, 2009, s. 7 – 32.

VZPOMÍNKA NA JEANA ROCHE (23. 6. 1946 – 30. 7. 2017)

Ve věku jedenasedmdesáti let zemřel 30. července 2017 Jean Roche, umělecký ředitel Mezinárodního folklorního festivalu „Les Cultures du Monde“ ve francouzském Gannat. Zpráva o jeho úmrtí zasáhla i mnohé příznivce a organizátory českého folklorního hnutí, kteří se s ním měli možnost potkávat nejen v zahraničí, ale také při jeho návštěvách zejména Mezinárodního folklorního festivalu Strážnice a později i vlčnovské jízdy králů.

Jean Roche byl pevně spjat se svým rodným krajem Auvergne. Už v roce 1965 založil v Gannat folklorní skupinu „Lo gars d‘cheu nous“, v roce 1970 přejmenovanou na „La Bourrée Gannatoise“. V té době začal rozvíjet myšlenku mezinárodního folklorního festivalu, kterou se mu podařilo realizovat v roce 1974. První folklorní festival v Gannat začínal jako třídenní festival s šesti zahraničními soubory (Francie, Polsko, Portugalsko, Švédsko, Rumunsko, Turecko), od roku 1978 je festivalem desetidenním s bohatým programem vystoupení a do-

provodných aktivit. Vztah Jeana Roche k folkloru se však rozvíjel nejen v organizační sféře, ale vycházel ze stále sílící filozofické myšlenky o významu poznávání různých kultur pro obohacování života člověka a růstu tolerance mezi lidmi navzájem. Tímto směrem se ubíraly mnohé další aktivity Jeana Roche, které se projevovaly jak v místním prostředí (mj. v roce 1983 vznikl z jeho popudu v Gannat Dům folkloru, kulturní instituce s širokou programovou škálou), tak na poli mezinárodním. Jean Roche byl významným členem organizace CIOFF (International Council of Organizations of Folklore Festivals and Folk Arts) a jejím dlouholetým zástupcem v UNESCO (1981–2009). Bezprostředně tak přenášel myšlenky UNESCO do sféry folklorních festivalů a zasazoval se o reflexi folklorního hnutí v diskusích o nemateriálním kulturním dědictví. Zasloužil se o to, aby se ANCT (Association Nationale Culture et Traditions), kterou založil v roce 1981 a která vycházela především z jím iniciovaných aktivit, stala v roce 2011 rovněž nevládní organizací a poradním orgánem UNESCO pro řešení této problematiky.

Tato kulturně-politická národní a mezinárodní rovina, na níž se Jean Roche pohyboval, však stále byla vyvažována rozvíjením festivalu v Gannat. Zde v praxi uplatňoval své myšlenky o vztazích mezi kulturami, za nimiž viděl především konkrétní lidi a jejich životy. Zasazoval se o odstraňování bariér mezi účinkujícími a diváky, podporoval navazování kontaktů mezi soubory a skupinami, které přijely na festival, a místními obyvateli, jež byli zapojeni do péče o zahraniční účastníky (festival v Gannat pomáhalo dotvářet vždy více než pět stovek dobrovolníků). Účinkující kolektivy a jednotlivce si vybíral osobně. Podnikal cesty, které kromě organizačního charakteru byly rovněž cesty za poznáním a v některých případech měly i humanitární charakter (např. do zemí „východního bloku“ před pádem železné opony). Ačkoli se vždy nejvíce zajímal o prezentaci tradičního folkloru, akceptoval rovněž soubory předvádějící různé formy jeho stylizace. Setkávání kultur pěti kontinentů se tak stalo mottem každoročního červencového dění v Gannat.

Život Jeana Roche se letos symbolicky završil v poslední den konání festivalu. Smysl jeho nadčasové celoživotní práce v tu chvíli uctily stovky přítomných. Za jeho české přátele se k nim připojuji.

Martina Pavlicová
(Ústav evropské etnologie FF MU)

VÝSTAVA SLAVNOSTI ESTONSKÉHO TANCE V POBĚŽOVICÍCH

V srpnu 2017 se na náměstí Míru v budově někdejší spořitelny v Poběžovicích uskutečnila výstava o festivalu *Slavnosti estonského tance*, kterou zde ve spolupráci s Informačním centrem Poběžovice uspořádalo Vyslanectví Estonské republiky v ČR. Kurátorkou výstavy byla Iivi Zajedová, která zde také 24. 8. vystoupila s přednáškou.

Na čtrnácti závěsných panelech mohli návštěvníci sledovat vývoj jednoho z nejmasovějších tanečních festivalů světa. Jeho počátky sahají do roku 1931, kdy byla v Estonsku pod Ústředním výborem estonské organizace mládeže vytvořena komise, která s organizátory další masové akce, Festivalu písně, vyjednala možnost včlenit do jeho programu i estonské lidové tance. Návrh podpořen nebyl, proto se žadatelé obrátili na organizátory Národních gymnastických a sportovních her, jimž předsedal Ernst Idla. V rámci jejich slavnosti pak v červnu roku 1934 vystoupilo v Kadriorgu 1 500 tanečníků, v jejichž podání zaujal především temperamentní tanec *tuljak*. Ve spojení s gymnastikou zůstaly Slavnosti tance i v roce 1939. To již pracovalo devatenáct instruktorů gymnastiky a lidových tanců i v dalších estonských okresech. Před vystoupením v Tallinu tak probíhaly hry i v Tartu, Narvě, Lääne, Rakvere, Keile, Vöru, Sakale a na ostrově Saaremaa. Hry v hlavním městě trvaly tři dny a zúčastnilo se jich 3 000 diváků.

V poválečném vývoji to byl rok 1947, který položil základy propojení s Festivalem písně. Národní slavnosti písně a tanců byly věnovány především krojům. Jejich zhotovení však nebylo v poválečné době snadné. Řediteli Ullo Toomiovi se podařilo sehnat dvě tuny vlny na výrobu krojů pro 200 párů. Tančilo se v jediném velkém kruhu. Populární *tuljak* byl však v následujících letech taneční komisí Igora Mojsejeva klasifikován jako pseudonárodní. Aby mohl být přesto uveden, navrhli Ullo Toomi a Anna Raudakatsová jeho změny. Byla přidána píseň a dechový orchestr. V této podobě se *tuljak* tančí na závěr slavností dodnes.

K dalším změnám došlo v 50. letech. V roce 1950 se na festivalu poprvé uváděly i tance jiných národů – Ukrajinců, Rusů, Lotyšů a Litevců, došlo k personální výměně na vedoucích postech, v roce 1953 U. Toomi vydal zásadní dílo estonské taneční folkloristiky – knihu *Estonské lidové tance* (*Eesti Rahvatantsud*). O dva roky později byl vybudován stadion Kalevi, který tanečníkům otevřel nové možnosti.

V roce 1963 se slavnosti písní a tanců opět konaly odděleně. Poprvé se tance v programu rozdělily podle estonských regionů – severní, jižní a západní. U. Toomi zde z účastníků vytvořil obrazec „rybářská síť“, využívající celou plochu stadionu. V roce 1965 se pak slavnosti písní a tanců opět spojily. Zúčastnilo se jich 31 000 interpretů, z toho 7 000 tanečníků. O pět let později se poprvé vystupovalo při reprodukované hudbě.

V roce 1983 zemřel U. Toomi. Slavnosti v roce 1985 byly poslední, na nichž bylo vidět symboly sovětské moci. O pět let později se konaly již pod černo-modro-bílými prapory, přestože oficiálně nebyla Estonská republika ještě obnovena. Poprvé v historii zde vystoupily skupiny estonských emigrantů z Kanady, Spojených států amerických, Anglie, Švédska

a Austrálie. V úvodu třídenního festivalu zněla kantáta Veljo Tormise *Hejlu Mikkela*, zakončená trikolorou vytvořenou tanečníky na obrovské ploše stadionu. Výjimečný byl rok 2004, kdy se slavnosti staly součástí nehmotného kulturního dědictví UNESCO a Estonsko se stalo součástí Evropské unie. Jejich součástí bylo sázení stromků. Zatímco tento festival volal po zachování lesa, tematickým celkem následujícího v roce 2009 se stalo moře. Pro slavnosti bylo upraveno sedmnáct tanců a sestav. *Tuljak* na něm zatančilo 7 460 tanečníků. Vizuální vzory se souvisle střídaly a měnily od rybářských sítí po symetrické kruhy a rozbouřené moře.

Autoři výstavy pracují pouze s textem a fotodokumentací. I tak výstava neztrácí na zajímavosti a je poučná zejména pro aktivní zpěváky a tanečníky. Zatímco podobnost s ostatními postkomunistickými zeměmi spočívá v regulaci folklorismu vládnoucí kulturní politikou, specifika Estonska jsou podobně jako v ostatních pobaltských zemích charakteristická masovostí akcí a bohatou účastí kolektivů emigrantů, kteří mají jedinečnou motivaci k návštěvě své původní vlasti.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

NEBEKLÍČE OD LANDFRASŮ – KNIŽNÍ BESTSELLERY 19. STOLETÍ

V roce 2017 oslavila Landfrasova tiskárna v Jindřichově Hradci 220. výročí od svého založení. K této příležitosti připravilo Muzeum Jindřichohradecka ve dvou z přízemních místností jezuitského semináře od srpna do října výstavu věnovanou nebeklíčům, které v 19. století spolu s modlitebními knihami tvořily základ produkce jedné z největších mimopražských tiskáren.

Autorka výstavy Štěpánka Běhalová se mohla opřít o bohatý fond sbírkových předmětů muzea a představit je spolu s realizátorkou výtvarné složky Helenou Svobodovou vskutku reprezentativním způsobem. Hned úvodní panel informoval o historii Landfrasovy tiskárny, která je časově ohraničena dvěma daty – rokem zahájení provozu 1797 (tedy odkoupením Hilgartnerovy tiskárny) a 50. léty 20. století, kdy došlo k jejímu znárodnění. Její prvotní činnost spočívala v přetiskování titulů, které šly rychle na odbyt. Povětšinou se jednalo o náboženskou literaturu. Pravý bestseller představoval *Himmelschlüssel* (Nebeklíč) německého kapucína Martina z Kochemu, který roku 1690 do češtiny přeložil Edelbert Nymburský (1640–1647). Tato kniha byla v Jindřichově Hradci vydávána a švabachem sázena až do roku 1905, a to v němčině i v češtině, pod různými názvy, v odlišném rozsahu a v různé typografické úpravě (jako Malý, Poloviční, Zlatý, Celý, Pravý). Jako *Pravý zlatý nebeklíč* vyšla v roce 1905 v 268. vydání.

Text druhého závěsného panelu upozorňoval na další funkce nebeklíče. Kromě zprostředkování modliteb sloužila tato kniha, uložená do tzv. svatého kouta nebo na půdu, jako ochránkyně domu a domácnosti. Svými náročnými vazbami zároveň plnila i reprezentativní funkci. Jako názorný doprovod k textům zde posloužily exempláře nebeklíčů z různého období, aranžované v prosklených vitrínách na vyšívaných plenách a doplněné růženci. Třetí panel informoval o mosazných vazbách osmerkových a dvanácterkových formátů, které byly pořizovány jako nákladné dary. Používaly je ženy jako doplněk slavnostního oděvu, v němž kráčely do kostela. Unikátní soubor nově restaurovaných vazeb z okolí Vodňan, Netolic a Třeboně byl poprvé představen právě na této výstavě. Nebeklíč jako doplněk svátečního oděvu zachycovaly nástěnné fotografie žen v jihočeských krojích. Čtvrtý panel byl věnován předsádkám zhotoveným z ručního anebo strojového barevného papíru, u dražších exponátů pak z ušlechtilého škrobového papíru zdobeného barevným tiskem z matric, na nichž se uplatňovaly bohaté florální, geometrické i abstraktní ornamenty. Pátý panel se opět vracel ke kovovým vazbám zdobeným tepáním, puncováním, cizelováním, vysekáváním, vykládáním barevnými sklíčky, s liturgickými motivy Ukřižování, Srdce Ježíšova, Madony, sv. Jana Nepomuckého a jiných světců. Text byl opět názorně doprovázen trojrozměrnými exponáty.

Nebeklíče v kovových vazbách.
Foto Marta Ulrychová 2017

Další část výstavy upozorňovala prostřednictvím textu a bohaté dokumentace na funkci nabídkových seznamů, pořizovaných v letech 1854–1901 jak česky, tak německy. Reklamní letáčky byly vylepeny i na pouličním sloupu, který zde spolu s lavičkou a zvětšenou fotografií evokoval městské zákoutí z konce 19. století. Nechyběly ani ukázky tiskařských štočků, které jsou ostatně k vidění i ve stálé expozici muzea.

V dalším textu byl návštěvník poučen o životě a díle Martina z Kochemu. Německý kapucín je zde představen též jako autor spisů *Leben Christi* (Život Ježíše Krista), *Baumgarten* (Štěpná zahrada) a *Gertruden-Buch* (Modlitby Gertrudy a Mechtyldy), z nichž Kochem upravil legendu o Jenovéfě, která se později stala základem knih lidového čtení. Z jednotli-

vých oddílů nebeklíčů, rozdělených zpravidla na 12–16 oddílů a určených převážně „pro pohlaví ženské“, je zde kromě modliteb, provázejících křesťana v každé životní situaci – v jednotlivých částech dne, při mši, zpovědi, v nemoci a smrti – připomenuto také čtrnáct zastavení křížové cesty a tajemství svatého růžence. Autorky využily i předělových panelů, na něž byly promítány stránky z vybraných exponátů. Podávaly jen letmé informace, sloužily tedy jako ilustrativní příklady pro návštěvníka, který je s podobnými texty konfrontován poprvé.

Vyčerpávající text a hodnotné exponáty představovaly ukázkový příklad expozice dobře zacílené na jedno téma. Dodejme jen, že vedle sbírkovým fondů muzea bylo využito i soukromého archivu Vlasty Nejedlé a Krojové družiny z Jarošova, jejíž členky ve městě nad Nežárkou zpestřily svým vystoupením vernisáž této významné kulturní události.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

OBYVATELÉ ŘÍMOVA VE VELKÉ VLASTENECKÉ VÁLCE

Stává se, že připomenutí významných výročí se u nás často místo veřejných kulturních institucí ujmou nadšení vlastivědní pracovníci z řad širší veřejnosti. S takovými aktivitami se jistě setkal každý z nás při oslavách výročí vzniku jednotlivých obcí, spolků či působení významných osobností. Zpravidla bývají doplněny výstavkou na místním obecním úřadě, ve škole, v bývalé spořitelně anebo v sále pohostinského zařízení. Obec Římov ležící jižně od Českých Budějovic je proslulá zejména díky své Kalvárii, která patří k nejznámějším poutním místům v Čechách. Protože mnohé z pětadvaceti kaplí byly vykradeny, byly poslední zachovalé sochy převezeny do nově zrekonstruovaného kláštera v nedalekých Borovanech.

Letošní Římov, resp. jeho rodák Miroslav Strob, však upoutal pozornost letních návštěvníků zcela jiným směrem – ve dvou místnostech místního informačního centra, které je součástí obecního úřadu, připravil v červnu a červenci výstavu s názvem *Obyvatelé Římova ve Velké vlastenecké válce* zaměřenou na připomenutí 100. výročí bitvy u Zborova 1. a 2. července 1917. Amatérský badatel, který výstavu připravoval se svým synem a manželkou, byl především motivován rodinnou historií – bitvy se zúčastnil i jeho dědeček František Strob (1891–1983), jenž jako příslušník československých legií v Rusku prošel sibiřskou anabází a přes Japonsko a USA se vrátil do nově vzniklé republiky. Za zásluhy byl posléze oceněn Zborovskou pamětní medailí a Československou medailí Vítězství.

Ve vstupní místnosti zaujal autory vyrobený model obce s číselným označením jednotlivých stavení. V přiloženém seznamu si pak mohl zájemce pod číslem vyhledat odvedence a s ním související další podstatné údaje – kdy narukoval, k jakému regimentu, kde byl nasazen do bojů, jakož i data související s jeho dalšími osudy. Zde se autor opřel o databáze Vojenského ústředního archivu a dokumenty zde uložené. Další údaje poskytl Státní oblastní archiv v Třeboni, Národní knihovna Praha, Rakouská národní knihovna ve Vídni, pro evidenci válečných hrobů Ministerstvo obrany ČR, obecní kronika, rodinné dokumenty včetně fotodokumentace a deníků, v neposlední řadě pak publikace autorů Miroslavy Ctiborové, Daniela Kováře, Vlastimila Koldy a Petry Skřítkové *Za naši samostatnost. Českoslovenští legionáři – rodáci a občané okresu České Budějovice* (2000). Vedle seznamu odvedenců byly na výstavě návštěvníkům k dispozici přepisy všech deníků, které autor k obci shromáždil. Z Římova a přilehlých osad narukovalo do první světové války celkem 160 mužů, z toho šedesát se nevrátilo.

Římovský legionář František Strob. Soukromý archiv rodiny Strobovy

Druhá místnost byla věnována dokumentaci – dobové korespondenci, fotografiím a četným trojrozměrným drobným exponátům, od vyznamenání po předměty osobní každodenní potřeby. Na třech panelech byly speciální medailóny věnovány dalším římovským rodákům, příslušníku francouzských legií Janu Persanovi (1887–1950), italských legií Josefu Pávkovi (1884–1963) a již zmíněnému Františku Strobovi, z jehož pozůstalosti zde byla na figuríně vystavena i uniforma ruského legionáře pořízená v Japonsku. Další část je věnována rodině Křížových, která do války postupně za sebou vyslala čtyři syny, z nichž se vrátil pouze jediný.

Expozice názorně ukázala, kterak se velké dějinné události promítly do osobního života jedince, rodiny a celé obce. Zároveň je třeba ji hodnotit i jako důstojnou připomínku nejen legionářů, ale všech českých vojáků bojujících v první světové válce.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

KONFERENCE SHAPING IDENTITIES / CHALLENGING BORDERS

Fotografii jako významnému médiu byla věnována mezinárodní konference pod názvem *Shaping Identities, Challenging Border. Photographic histories in Central and Eastern Europe*. Konferenci uspořádal v Praze ve dnech 9. a 10. května 2017 Ústav dějin umění Akademie věd České republiky ve spolupráci s dalšími institucemi: Liber pro Arte Varšava, Humboldtova univerzita Berlín, Photoinstitut Bonartes Vídeň a Photographic History Research Centre at De Montfort University Leicester. Cílem setkání bylo především objevit nebo znovuobjevit důležitý obrazový materiál z muzejních fotografických sbírek ze zemí střední a východní Evropy, z regionu bohatého a komplikovaného jazykově, etnicky, nábožensky i kulturně. Přes rostoucí zájem a výzkum tohoto vizuálního svědectví zůstává řada jeho aspektů skryta. Konference tedy nabídla platformu pro vzájemnou konfrontaci a výměnu zkušeností z práce s fotografickými sbírkami a nastínila různé možnosti studia a interpretace.

Vstupní referát Moniky Faberové (Photoinstitut Bonartes, Vídeň) s názvem *Mozaika přetržených nití* navodil konferenční témata; zásadním konferenčním příspěvkem pak byl referát *Lucretius o přirozenosti fotografie* Tomáše Dvořáka (FAMU a Filosofický ústav AV ČR, Praha). Budování moderních národů, traumatizující a nepřenositelná zkušenost s komunismem, definování a znovudefinování kolektivní i individuální identity, spolunažívání komunit různého etnického původu či náboženství – to byla stěžejní témata rezonující ve všech referátech. A nebylo pak velkým překvapením, že z muzejních sbírek budovaných často od konce 19. století se tak výrazně ozývalo echo rakousko-uherské monarchie. Jako tolikrát i zde se potvrdilo, že dějiny světové fotografie vykládané především na bázi západoevropské a americké fotografie jsou neúplné a že muzejní depozitáře či trezory středo- a východoevropských zemí obsahují velká jména a velká témata i celoevropského významu.

Výsostně etnologická témata byla zastoupena především ve druhém konferenčním panelu, a to referáty *Fotograf Pavol Socháň a slovenská identita* Lucie Almášiové (Slovenská národní galerie, Bratislava), *Národní identita a etnicita. Obrazy meziválečného Rumunska ve fotografii Iosifa Bermana* Ancy Filipovici (Rumunský institut pro studium minorit, Cluj-Napoca), *Stopy ztracené identity. Fotografické portréty lidových zpěváků* Heleny Beránkové (Etnografický ústav MZM, Brno), a konečně příspěvkem *Lotyšské typy podle Jānise Krēsliņše,* který přednesla Baiba Tetereová (Univerzita Ernsta Moritze Arndta Greifswald).

Konferenci obsahově i organizačně – a na vysoké úrovni – zaštiťovala Petra Trnková (Ústav dějin umění AV ČR) za pomoci již zmíněné Moniky Faberové. Intelektuální a zároveň velmi přátelskou atmosféru konference podpořilo kvalitní materiální zázemí.

Helena Beránková
(Etnografický ústav MZM)

KONFERENCE „V POHYBU“. MIGRACE, MOBILITA A TRANSPORT POHLEDEM ETNOLOGIE

Pravidelná odborná setkání České národopisné společnosti hostí každé tři roky střídavě některé z českých či moravských regionálních center. Po plzeňské konferenci z roku 2014 převzalo ve dnech 19. až 21. září 2017 štafetu jihomoravské Znojmo, přičemž spolupořadatelství se ujalo místní Jihomoravské muzeum, které spolu s Etnologickým ústavem AV ČR a Katedrou psychologie Provozně ekonomické fakulty České zemědělské univerzity pomohlo zajistit čelní asociaci českých etnologů odpovědný úkol – organizaci konference. Odborné části setkání předcházelo Valné shromáždění České národopisné společnosti, na kterém byly zhodnoceny její aktivity, například nově zřízená studentská cena ČNS či probíhající digitalizace dotazníků. Následovala volba členů výboru a předsedy, přičemž místo v čele společnosti obhájila Jana Nosková.

„Mobilita, migrace a transport“ představuje téma relativně jasně vymezené, bezpochyby aktuální, ale také dostatečně široké na to, aby bylo spektrum příspěvků pestré a mezioborové. Na konferenci byla přednesena témata z oblasti historické etnologie, slovesné folkloristiky, nastíněny byly výrazné více či méně dobrovolné přesuny obyvatel poloviny 20. století i fenomény spojené s proměnou cestování a turistického ruchu, přičemž prostor dostal i fenomén tzv. angažované etnologie.

Konferenci otevřely příspěvky zaměřené dialektologicky a folkloristicky. Rudolf Šrámek přednesl teze o interpretaci vývoje středověkého osídlení pomocí analýzy toponymie určitých území a Klára Císaříková tematizovala migraci písňových motivů na moravsko-slovenském pomezí. Přes spíše historickoetnologický blok, v rámci něhož byl představen archaický transport dětí (Katarina Slobodová-Nováková), téma transportu v polském etnografickém atlasu (Anna Drożdż) či migrace kysuckých dráteníků do českých zemí (Alojz Kontrík) se konference druhý den přiblížila k reflexi fenoménů spojených s trávením volného času. Dana Bittnerová a Aleš Smrčka přednesli příspěvky z prostředí aktuálních (virtuálních) komunit, konkrétně se zabývali fenoménem „šotoušství“, spojeného s (amatérským) zájmem o dopravu a její fotodokumentaci. A. Smrčka se přitom přiblížil i prostředí angažované etnologie a diskutovanému tématu pozicionality badatele při prezentaci vlastního „insiderského“ výzkumu komunity řidičů autobusů. Fenoménu cestovního ruchu se na příkladu ukrajinské Oděsy dotknul Petr Lozoviuk.

Následovala řada příspěvků reflektující více či méně nucenou mobilitu „věku

extrémů“, tedy minulého století. Ať již se jedná o (re)emigraci chorvatských Čechů (Michal Pavlásek), nucenou migraci Němců z českých zemí (Jana Nosková, Sandra Kreisslová), poválečné masové přesuny Poláků z východu na západ (Małgorzata Michalska) nebo odsun německých obyvatel z Vyškovska (Jarmila Pechová). Etnologický zájem o období pozdního socialismu představil Oto Polouček na příkladu možností vlivu mobility jednotlivců na etablování fenoménů spojených s trávením volného času v modernizujícím se venkovském prostředí. Druhý konferenční den uzavřel Stanislav Brouček svým příspěvkem pojednávajícím o teoretických problémech formy pojímání integrace Vietnamců do české společnosti.

Vlivy masových migračních vln minulého století byly reflektovány i v příspěvcích dotýkajících se otázky vnímání prostoru v souvislosti s koncepty paměti, identity a jeho (symbolického) vymezení. Karolina Ćwiek-Rogalska představila místa paměti v souvislosti se symbolickým vnímáním postavy (německého) lázeňského lékaře v novoosídlenecké obci Dolní Žandov, Gabriela Fatková a Tereza Šlehoferová se zamyslely nad symbolickými hranicemi komunity vyjádřenými prostřednictvím jídla a Ľubica Voľanská s Kamilem Sládkem představili vzdělávací projekt InovEduc zaměřený na překonávání stereotypních a myšlenkových aspektů vnímání „reálných“ hranic v příhraničních regionech na příkladu slovensko-ukrajinského pomezí. Poslední blok příspěvků se přiblížil aktuálním fenoménům spojeným s více či méně dobrovolnou migrací. Zatímco Dagmar Majerová pojednávala o pracovní migraci a Silvia Letavajová nastínila problematiku smíšených manželství na Slovensku, příspěvek Annamárie Naddourové uzavřel konferenci vhledem do oblasti angažované antropologie v souvislosti s jejím působením v řeckém utečeneckém táboře.

Otázka možností angažování humanitních vědců a aplikované etnologie nepůsobila jen jako určitá spojnice různorodě pojatých příspěvků, ale rezonovala i v závěrečné debatě. Následující konference, tematicky zaměřená právě tímto aktuálním směrem, tudíž logicky naváže na diskusi ve Znojmě. Setkání v některém z českých měst tak bude bezpochyby stejně tematicky pestré jako uplynulé rokování o mobilitě ze všech úhlů a směrů. Jihomoravské Znojmo, kde se v prostorech Louckého kláštera konference odehrála, si někteří účastníci následně prohlédli v doprovodu Jiřího Mačudy, odborného pracovníka Jihomoravského muzea.

Oto Polouček
(Ústav evropské etnologie FF MU)

7. MEZINÁRODNÍ KONFERENCE MLADÝCH FOLKLORISTŮ V ESTONSKÉ NARVĚ

Pravidelná každoroční setkání mladých folkloristů spolupořádá estonská univerzita v Tartu spolu s litevským Institutem pro literaturu a folklor. Letošní ročník s podtitulem „Negotiations of belonging“ se konal od 4. do 6. října 2017 pod patronátem estonských pořadatelů, kteří pro pořádání zvolili Narvu, město na samé hranici s Ruskem. Specifické prostředí ruskojazyčného města na pomezí dvou států, které se díky přítomnosti bariér sotva může více lišit od otevřeného prostoru sjednocené Evropy, bylo zvoleno i s přihlédnutím k tematickému zaměřené konference. K diskuzi o příslušnosti totiž náleží i otázka vymezování a definování prostorů a jejich více či méně abstraktních hranic. Ostatně, o problematice „hraničních praktik“ pojednával i klíčový příspěvek, který přednesla antropoložka a aktivistka Nira Yuval-Davisová (University of East London). Jedna z předních průkopnic feministické antropologie a aktivistka ve svém příspěvku představila svůj koncept situované intersekcionální analýzy, který může pomoci pochopit nejrůznější roviny sociálních, ekonomických, politických a osobních nerovností za užití příkladů jejich distribuce pomocí systematických hraničních praktik v běžném životě.

Tuulikki Kurkiová (University of Eastern Finland) představila v druhém klíčovém příspěvku praktičtější příklady možností výzkumu hranic a hraničních teritorií. Na příkladu výzkumného projektu z oblasti finsko-ruského příhraničí prezentovala možnosti, jakými se přechody hranic projevují v identitě a vnímání příslušnosti. Ve svém příspěvku nastínila například koncept „Hyperspace“, pomyslného prostoru sdíleného lidmi, kteří přecházejí různé teritoriální a symbolické hranice nebo žijí v pohraničí. K formování a sdílení tohoto prostoru mohou přispívat vlastní, mnohdy traumatizující, zkušenosti s určitou rozdvojeností, symbolickým bezdomovectvím a absencí příslušnosti kamkoli, což může vytvářet bázi nové deteritoriální a dvojznačné identity. Představený koncept mohly pomoci lépe pochopit workshopy, které představily potíže se sebeidentifikací na pozadí každodenního života obyvatel Narvy. Beseda s ruským raperem, který se proslavil textem o své lásce k Estonsku, i film o zapomenuté generaci místních vdov pomohly poněkud mrazivě lokalizovat zmíněný koncept v místě konání konference.

Široká tematická rozmanitost řadových příspěvků umožnila rozdělení konference do paralelních panelů. Příspěvky tematicky sahající od interpretace odrazů příslušnosti ve folklórních textech po otázky související s limity a možnostmi angažované antropologie ve výzkumu migrace či protestních hnutí na Ukrajině. Objevily se i příspěvky týkající se projevů příslušnosti ve vztahu k jídlu na Sicílii, v maďarské folk metalové skupině, v nostalgii po 90. letech v Rusku či čínské medicíně. Z výčtu témat lze vyvodit i výraznou mezinárodní účast na konferenci. Kromě četné řady zástupců z pobaltských zemí, sousedního Finska a Ruska se konference účastnili například referující z Německa, Itálie či Indie. Českou delegaci tvořila Klára Císaříková, která představila proměny

identifikace s etnografickým regionem Valašska na příkladu místního folklorního hnutí, a Oto Polouček, který nastínil formy, jakými se v nejrůznějších kontextech projevovala více či méně lokálně pojatá příslušnost na moravském venkově za pozdního socialismu.

Letošní ročník pravidelných setkání mladých folkloristů potvrdil povědomí o vysoké úrovni estonské folkloristiky. Volba klíčových mluvčích i spektrum účastníků konference pomohlo zformovat akci, jejíž dopad může přesáhnout limity a hranice pobaltského regionu. Právě přítomnost na východních hranicích dodávala konferenci specifickou atmosféru. Nejsou však náhodou limity, předěly a hranice místem, na kterém je vhodné začít interpretovat kulturu a fenomény s ní spjaté? Podobné myšlenkové pochody, jaké nastínili Hastings Donnan a Thomas M. Wilson ve své knize *Borders: frontiers of identity, nation and state* (1999), zřejmě vedly organizátory konference k volbě lokality rokování o „příslušnosti“.

Oto Polouček
(Ústav evropské etnologie FF MU)

PETR KALETA: TAJEMNÉ ETNIKUM Z KRYMU. OSUDY PŘÍSLUŠNÍKŮ KARAIMSKÉ EMIGRACE DO MEZIVÁLEČNÉHO ČESKOSLOVENSKA. Praha: KLP – Koniasch Latin Press, 2015, 423 s.

Karaimové a specifikum jejich náboženství jsou širší veřejnosti záležitostí dosud spíše neznámou, a to i na samotné Ukrajině, na jejímž území našli příslušníci tohoto etnika na několik staletí svůj domov. I v dosavadní české odborné literatuře jsme dosud o Karaimech četli pouze kusé a nezřídka i zcela zavádějící informace. Je proto dobře, že počin historika Petra Kalety toto bílé místo dokonale zaplnil. Jeho práce je první českou monografií o Karaimech a její pramenně vyčerpávající těžiště leží v popisu osudů doslova všech (!) příslušníků karaimské emigrační vlny do meziválečného Československa.

První ze tří hlavních oddílů této monografie nese název „Karaimové a karaimismus“ a má spíše kompilační charakter, který je však podepřen poctivou badatelskou rešerší úctyhodného počtu zdrojů nejrůznějších druhů. Jde vlastně o důležitý úvod do problematiky Karaimů. Dozvídáme se, že náboženství, kterému říkáme karaimismus, vzniklo odštěpením od rabínského judaismu na počátku 8. století našeho letopočtu na území dnešního Iráku. Karaimové totiž uznávali pouze Starý zákon bez jakýchkoliv psaných přídavků i nepsaných tradic. Jejich odloučení od hlavního proudu judaismu mělo do značné míry analogickou motivaci jako reformace u křesťanů o několik století později. Z Persie se Karaimové rozšířili do dalších lokalit, kde později zanikli s výjimkou komunity na krymském poloostrově, která de facto existuje dodnes. Ještě v raném novověku se ostrůvky karaimských společenství vyskytovaly i na jiných místech dnešní Ukrajiny

(Luck, Lvov, Kyjev, Oděsa, Halyč) a Litvy (Trakai). Ty však byly nepočetné a dnes již neexistují. Kromě specifického náboženství mají Karaimové i vlastní jazyk, karaimštinu, který patří mezi turkické jazyky, resp. do jejich kypčacké podskupiny a je nejpodobnější krymské tatarštině. Dnes jsou Karaimové jedním z nejohroženějších etnik na světě. Počet jejich příslušníků v Evropě se odhaduje na 1 500, avšak těch jedinců, kteří dosud ovládají karaimštinu, je mnohem méně.

Autor se v podkapitole „Šíření karaimismu a nejvýznamnější karaimské obce“ sice podrobně věnuje popisu života komunit na Krymu, v Haliči, v Lucku a v Trakai, ovšem o karaimských společenstvích v Kyjevě nebo v Oděse se nedozvídáme téměř nic. Daná disproporce však souvisí s faktem, že ve zmíněných velkých městech se Karaimové usídlili až později a netvořili zde kompaktní společenství, proto jsou jejich tamější komunity z hlediska karaimských dějin málo významné. V této souvislosti je dlužno dodat, že po vydání recenzované knihy P. Kaleta ve výzkumu Karaimů pokračoval a o jejich komunitách v Oděse, Kyjevě, Charkově, v Moskvě a na dalších místech někdejší ruské monarchie informoval v loňském roce ve studii *Rodné lokality českých a slovenských Karaimů v carském Rusku z přelomu 19. a 20. století* (Slovanský přehled, 2016/2).

Druhý oddíl knihy se jmenuje „Emigrace z Ruska a život pod německou okupací“. Autor zde mapuje karaimské emigrantské komunity v Evropě po první světové válce, které čítaly stovky příslušníků, a nastiňuje historicko-politická východiska pro emigraci do Československa, kam se odstěhovalo několik desítek příslušníků tohoto etnika. Mládež zde studovala především na ruském gymnáziu v Moravské Třebové a na vysokých školách v Praze, Brně, Bratislavě a v Příbrami. V Československu usazení Karaimové si v nové vlasti úspěšně vedli zejména v technických oborech. V dokumentech a dotaznících se hrdě hlásili ke karaimismu, svou ná-

rodnost však nejčastěji uváděli jako ruskou. Značná pozornost je ve druhé části věnována také osobě Seraji Šapšala (1873–1961), jenž byl karaimským hachanem, tj. nejvyšším náboženským představitelem. Šapšal měl pro Karaimy mimořádný význam zejména v době druhé světové války, kdy se mu podařilo dosáhnout toho, že Karaimové nebyli nacistickými okupanty považováni za semitskou rasu, nýbrž za etnikum turkického původu, a tím pádem je nepostihl podobný osud jako evropské Židy.

Třetí část je nejrozsáhlejší a tvoří výpovědní jádro celé monografie. Nese název „Cesty a osudy Karaimů usídlených v Československu“ a obsahuje podrobné soukromé i profesní životopisy 56 osob. Zde je vidět, že P. Kaleta musel hluboko proniknout do specifik mnoha technických oborů, aby dokázal do detailů zhodnotit odborný přínos řady Karaimů usazených v Československu. Některý z čtenářů knihy si zřejmě na tomto místě povzdechne, že údaje jsou mnohdy až moc podrobné (u některých osob se např. dozvídáme i příjmení jejich prababičky za svobodna), což možná ubírá na jinak vynikající čtivosti knihy. Zvolený postup však pravděpodobně souvisí s autorovou obdivuhodnou ambicí vytěžit maximum z dostupných informačních zdrojů a zvolené téma vyčerpat pokud možno dokonale. Z čistě dokumentačního hlediska jde totiž o neoddiskutovatelný přínos.

Monografie P. Kalety je opřena o úctyhodnou řádku archivních pramenů (autor je studoval v mnoha archivních institucích v České republice, na Slovensku a v Litvě) i literatury. Velmi cenným zdrojem byly také vzpomínky pamětníků, které sám Kaleta zaznamenával. Jak bylo již naznačeno, kniha oplývá neobyčejně čtivým, přitom však navýsost odborným jazykem. Značně rozsáhlá je také obrazová dokumentace, která doplňuje téměř každou stránku knihy. Je zřejmé, že napsání monografie předcházelo úctyhodné množství odvedené práce. Je proto škoda, že dílo neprošlo důslednější závěrečnou redakcí. Do oka vnímavého čtenáře totiž občas bodne typografické pochybení. Svědomitá korektura by také odhalila některé ojedinělé chybné údaje jako např. „…*přijel společně s rodinou na Krym do Oděsy*“ (s. 289). To je však vzhledem k náročnosti dokumentů a rozsahu knihy snadno odpustitelné. Uvedené drobné výhrady totiž rozhodně nemohou ani zdaleka zastínit fakt, že jde o první českou monografii o Karaimech a že je tento vědecký počin navíc neobyčejně kvalitní a důležitý.

Petr Ch. Kalina
(Ústav slavistiky FF MU)

PETER SALNER: ŽIDIA NA SLOVENSKU PO ROKU 1945. (KOMUNITA MEDZI VIEROU A REALITOU). Bratislava: Ústav etnológie SAV – Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2016, 214 s.

Popredný slovenský etnológ Peter Salner sa dlhodobo venuje novodobému vývinu, kultúre a spôsobu života židovskej komunity na Slovensku. V najnovšej monografii nadväzuje na viacero svojich

doterajších štúdií a samostatných knižných publikácií a súčasne upiera pohľad na dosiaľ nedostatočne preskúmané aktivity židovských náboženských inštitúcií v prvých rokoch po skončení druhej svetovej vojny. Doterajšie etnologické práce týkajúce sa židovských komunít po roku 1945 sú zamerané na začlenenie preživších židov do spoločnosti, ďalšie sledovali túto minoritu v období tzv. reálneho socializmu. K dispozícii sú teda parciálne výskumy, ktoré tvoria súčasť mozaiky života a kultúry židov na Slovensku v druhej polovici 20. storočia. Salner rozširuje túto mozaiku o nové okruhy problémov.

V úvodnej kapitole „Východiská a pramene“ predstavuje ciele práce a použité výskumné postupy. Patrí k nim prezentácia dosiaľ nezverejneného, hlavne archívneho materiálu, sledovanie zmien v postojoch majority a mocenskej sféry k judaizmu či formy komunikácie v trojuholníku náboženské inštitúcie (Ústredný zväz ŽNO, Židovské náboženské obce) – štátne orgány – majoritná spoločnosť. Materiál, o ktorý sa autor opiera, je výsledkom výskumov v archíve Ústredného zväzu židovských náboženských obcí na Slovensku (ÚZ ŽNO), ale aj analýzy materiálov z projektu *Oral history: osudy tých, ktorí prežili holokaust*. Salner hojne využíva aj poznatky, ktoré získal počas svojho pôsobenia na čele bratislavskej ŽNO a ako funkcionár ÚZ ŽNO.

V centre pozornosti autora je *jidiškajt*. Tento fenomén Salner chápe ako komplex náboženských, spoločenských, historických či kultúrnych tradícií, skúseností a hodnôt.

V kapitole nazvanej „Tí, ktorí (ne)prežili“ autor približuje povojnový stav komunity. Okrem štatistických údajov o počtoch zavraždených či preživších si všíma najmä aktuálne problémy doby, ale aj formy, akými si jednotlivé židovské obce pripomínali pamiatku holokaustu a jeho obetí.

Už názov „Ústredný zväz ŽNO“ signalizuje, že ďalšia časť knihy je venovaná vzniku a vývoju organizácie, ktorá vznikla v septembri 1945 na základe Nariadenia SNR 231/1945 a stala sa jediným oficiálnym reprezentantom slo-

venského židovstva. Okrem iného patrila do jej kompetencie správa majetkov zaniknutých náboženských obcí a teda riešenie ďalších osudov synagóg a cintorínov, ktoré im patrili.

Preto sa nasledujúca časť knihy („Synagógy, cintoríny a iné majetky náboženských obcí") venuje problematike spravovania objektov so sakrálnymi funkciami. Na príkladoch starostlivosti o ne Salner ilustruje transformáciu vzťahov komunity k judaizmu a zmeny židovskej identity. Na konkrétnych údajoch z rôznych oblastí Slovenska dokumentuje narastajúcu rezignáciu predstaviteľov ÚZ ŽNO, ktorí nemali prostriedky, aby presadili riešenia v intenciách religióznych princípov tradičného judaizmu a museli voliť početné kompromisy.

V závere autor zhrnul hlavné determinanty života židovských komunít na Slovensku po oslobodení a kľúčové problémy, ktoré ich vrcholní predstavitelia riešili vo vzťahu s politickou mocou, predstaviteľmi majority i medzi sebou navzájom. Poukázal na fakt (a jeho dôsledky), že podstatná časť obcí nedokázala obnoviť svoju činnosť. Dôvodom bol nedostatok členov, ale tiež zmena hodnotových orientácií. Mnohí preživší stratili záujem podieľať sa na religióznom živote komunity. Pritom práve organizovanie pravidelných bohoslužieb (spolu s primeraným počtom členov) určil ÚZ ŽNO ako hlavné kritériá existencie obce…

Mnohé ŽNO prestali existovať, ale ich majetok (najmä cintoríny a synagógy) ostal. Názorová rôznorodosť sa premietla aj do predstáv o jeho budúcnosti. Zväz usiloval o predaj synagóg zaniknutých obcí. Z religióznych dôvodov požadoval od budúcich majiteľov, aby tieto objekty využívali ako predajne, skladové priestory či remeselnícke dielne, a na druhej strane zakazoval, aby sa z nich stali zábavné či kultúrne inštitúcie. Mnohí členovia by v nich však radšej videli práve kiná, divadlá či kultúrne domy.

Ešte zložitejší bol osud cintorínov. Judaizmus považuje hroby za večný a nedotknuteľný majetok mŕtvych. Prípadná exhumácia pozostatkov je výnimočným javom a prebieha podľa presných pravidiel pod prísnym dohľadom náboženských autorít. Štát, ale aj jednotlivci, cintoríny často vnímali ako „normálne" pozemky, ktoré môžu mať zaujímavý ekonomický potenciál. ÚZ ŽNO spočiatku odmietal akékoľvek úvahy o ich predaji či prenájme. Postupne sa stal súhlas s predajom pôdy cintorínov stále častejším a podmienky jeho zrušenia sa zmierňovali, takže neraz mali len symbolický charakter. Rezignáciu (a klesajúci vplyv tradičného judaizmu) zvýšila aj skutočnosť, že v roku 1948 zo Slovenska emigrovali takmer všetci rabíni (ostal len Eliáš Katz z Bratislavy).

Peter Salner v tejto knihe prináša mnoho nových poznatkov o živote židovskej minority na Slovensku a znovu tým potvrdil svoj neutíchajúci, vyše dve desaťročia trvajúci záujem o túto dôležitú oblasť spoločenskovedného výskumu.

Peter Maráky
(Pamiatkový úrad SR)

STANISLAV BROUČEK A KOL.: MIGRACE Z ČESKÉ REPUBLIKY PO ROCE 1989 V ZÁKLADNÍCH TEMATICKÝCH OKRUZÍCH. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., 2017, 298 s.

Migrace z Československa a později z České republiky v průběhu 20. století několikrát proměnila svůj charakter. Zatímco v letech 1918–1938 bychom ji mohli ztotožnit s ekonomicko-sociálním vystěhovalectvím, v období 1938–1945 a 1948–1989 s exilem coby reakcí na ustavený fašistický a komunistický režim a po roce 1989 je na ni možné nahlížet optikou institucionálně organizovaného formování moderní české diaspory. Poslední etapu tohoto vývoje se rozhodl zmapovat Stanislav Brouček (spolu s Hanou Červinkovou, Veronikou Beranskou, Anežkou Jirákovou a Zdeňkem Uherkem) v rámci projektu *Analýza migrace českých občanů po roce 1989* vypracované pro Ministerstvo zahraničních věcí ČR díky podpoře Technologické agentury ČR.

Vedoucí autorského kolektivu Stanislav Brouček se léta angažuje ve snahách směřovat zjištění svých etnologických výzkumů na poli krajanských komunit směrem k Senátu PČR. Je iniciátorem „krajanských konferencí", kde se v rámci jedné diskuzní platformy setkávají vědci a krajané. Tuto společnou participaci lze nazírat jako jeden z příkladů dobré praxe propojování různých perspektiv nahlížení aktuálních potřeb krajanských komunit ve světě. Dalším krokem směrem k aplikaci vědění o české diaspoře je následný vznik podkladů a formulace konkrétních podnětů či doporučení pro různá usnesení příslušných legislativních a exekutivních orgánů, adresovaných dále vládě ČR, která vztah státu a jeho zahraniční diaspory organizuje a utváří.

Tyto praktické kroky ve snaze prezentovat a zejména ovlivňovat problematické stránky soudobých migračních trendů z ČR nelze nazírat jinak než pozitivně. Zvláště pak v dnešní turbulentní době, jejíž pevnou (ba přímo definiční) součástí je migrace lidí, myšlenek či finančního kapitálu. Tyto okolnosti pak na sociální vědce kladou nelehké břímě zodpovědnosti: jsme schopni těmto trendům a s nimi souvisejícím potřebám krajanů porozumět a případná zjištění pak pro laickou i odbornou veřejnost prezentovat v podobě *monografie*, která je předmětem této recenze?

Autoři se na úvod nejprve snaží rekapitulovat vztah mezi společností v českých zemích a zahraničními krajany. Vychází z vystěhovalecké politiky meziválečného ČSR a exkurz završují aktivitami sbližování domácího a krajanského světa po listopadu 1989 (s. 11). Výzkum postsocialistického období se do velké míry opírá o dotazníková šetření zaměřená na výuku češtiny v zahraničí a aspekty vztahu krajanů a ČR. Je škoda, že badateli nebyly realizovány hloubkové rozhovory se samotnými aktéry migrace a významnými reprezentanty jednotlivých krajanských komunit. Vysvětlení, proč tomu tak je, nalezneme v kapitole *Zadání projektu*

a postup prací – zaměřit se na trajektorie migrantů (motivace migrace, adaptace, integrace v cizím prostředí) a s tím související sociální mobilitu by podle nich bylo „časově i finančně náročnější“. Časový harmonogramu projektu týkající se vlastního výzkumu se smrsknul na pouhých sedm měsíců (srov. s 11), což je pro výše nastíněné pole výzkumu opravdu málo. Neměli bychom ale primárně upřednostňovat takový design výzkumného šetření, které bude pro jeho smysl co nejadekvátnější – tedy nastavit optimální podobu výzkumu a až poté přemýšlet o financování, které by pokrylo ideální variantu výzkumného návrhu?

Určujícím cílem analýzy se nakonec stal časově (a tím i finančně) úspornější výzkum aktuálních potřeb Čechů v zahraničí za účelem postihnutí těch trendů, které mohou být vládní politikou přehlíženy. Text má být upravenou verzí analýzy pro MZV ČR, jež poptávalo informace týkající se migračního chování českých občanů, významu výuky českého jazyka v zahraničí a srovnání migračních tendencí ČR z hlediska geografického a profesního se srovnatelně velkými zeměmi Evropy s orientací na možnost on-line komunikace (s. 11). Výzkumné šetření týmu kolem Stanislava Broučka v důsledku identifikovalo potřeby porevolučních českých migrantů, které mají v ideálním případě sloužit jako informační báze pro politickou praxi českého státu uplatňovanou směrem k české menšině v zahraničí.

Tento záměr je nutné na úrovni výzkumné zprávy s případným aplikačním potenciálem v politické legislativě vnímat jako výrazně pozitivní badatelské gesto. Nelze ale pominout fakt, že výzkumná zpráva je publikována v knižní podobě, což s sebou vždy nese další nároky týkající se zejména podoby textu. To ovšem jakoby bylo opominuto. Na knize je až příliš znát rigidní *projektový newspeak* (včetně suchopárné reprodukce statistických dat), se kterým čtenář chtě-nechtě musí bojovat. Monografii coby tištěnou verzi výzkumné zprávy, která je ovšem určená primárně pro využití MZV ČR, domnívám se „učte“ pouze pár opravdových nadšenců. Nabízí se tudíž otázka, komu je kniha vlastně určena a koho chce oslovit?

Od formy přejděme k obsahu a širšímu kontextu publikovaných zjištění. Poznatky získané z reakcí zahraničních Čechů o organizování kontaktů s Českou republikou lze shrnout do závěru, že krajané potřebují jedno konkrétní místo/instituci, kam by se obraceli se svými konkrétními věcnými požadavky. Do diskuze – v budoucnosti vedené patrně dále u kulatého stolu zadavatele, tedy v rámci MZV ČR – se nabízí otázka, kdo tuto zodpovědnost přijme (Stálá komise pro krajany žijící v zahraničí Senátu PČR nebo úřad zmocněnce pro krajanské záležitosti při Ministerstvu zahraničních věcí ČR)? A hlavně – je vůbec k nějakým změnám v politické praxi ve vztahu ke krajanům politická vůle?

Základním zjištěním a doporučením formulovaným v knize, je apel na potřebu vědomého a nově institucionalizovaného formování moderní české diaspory (viz kapitola IX.), které bude aktuálněji odpovídat na měnící se potřeby krajanů. K tomuto zjištění dochází badatelský tým skrze jednotlivé dílčí analýzy věnované „stýkání a potýkání“ dvou ústředních entit sledovaného vztahu – krajanů a národního státu (např. kapitoly *Formování nových českých komunit v zahraničí; Nová emigrace z ČR po roce 1989 a návratová politika; Vztah státu k emigraci).* Má-li být smyslem této recenzované analytické zprávy pokusit se přispět k tomu, aby se rozhodující orgány ČR současnou emigrací soustavně zabývaly (s. 243), nelze se ovšem znovu netázat, zda je možné se při formulování závěrečných doporučení obejít bez podrobného seznámení s aktuálními trajektoriemi českých migrantů a jejich sociální mobilitou.

K samotnému obsahu analýzy lze mít několik připomínek. Za všechny: velmi malá pozornost je věnována tzv. remitencím (srov. s. 81, to je ovšem patrně dáno výše zmíněnou rezignací na výzkum migračních trajektorií). Když už je ve zprávě citována Lenka Zlámalová, *Generace Y* není odkazem na tvar kabelů visících mobilních telefonů, jak tvrdí, ale jde o zaužívaný termín označující generaci lidí narozených v posledním dvacetiletí 20. století (analogicky *Generace X* – lidé narození přibližně v letech 1965-1985, *Generace Z* / Generace internetová – lidé narození po roce 1995). Na druhou stranu je třeba ocenit, že výzkumné šetření si všímá i méně reflektovaných jevů, např. agenturní migrace (s. 64), au-pair migrace (s. 66) či forem studentské migrace ve vztahu k mezinárodnímu trhu práce i organizovaných náborových emigrací (zdravotníci po výzvě *Děkujeme, odcházíme* v roce 2010).

V textu absentuje reflexe některých pojmů analýzy (*komunita*) a klíčové kategorie současnosti – *občanství*. V souvislosti s tím pokládám za důležité rozvíjet v podobně koncipovaných výzkumných šetřeních úvahy nad vlastními obsahy „češství“ či „krajanské identity“ a jejich situačního (vy)užití v Evropě, tak jak to je v současnosti patrné v případě nabídky vládní pomoci potomkům českých vystěhovalců na Ukrajině jejich přijetím v ČR. S tím se dále pak pojí problém, zda je z pozic odborného diskurzu obhájitelný princip obhajoby reality společenských vztahů založených jen na etnickém klíči. Tyto otázky je ale nutné ve

vztahu k takto designovanému výzkumu klást a diskutovat je se zadavatelem ještě před zveřejněním výzvy. Tady se dle mého soudu dostáváme v obecné rovině k momentu nejdůležitějšímu, tj. možnostem aktivní participace na formulaci výzkumných otázek ze strany ministerstva. To už je však úvaha, která spíše oceňuje snahu S. Broučka a jeho kolegů/kolegyň, že se do této arény pokouší vstupovat.

Pokud tato snaha přispěje alespoň dílčím způsobem k propojení expertního vědění a tvorby rámce vztahu českého státu vůči svým krajanům, bude to jistě úspěch. Může to totiž vést k rozvinutí dlouhodobější spolupráce se zákonodárnými orgány ČR ve formě poptávky po expertním pohledu na aktuálně diskutované otázky (politické či společenské trendy a hrozby, globální konflikty a jejich lokální souvislosti), k nimž mohou kritickou perspektivu poskytnout například právě odborná pracoviště AV ČR (viz *Akademický bulletin 9/2017*). Vzorem nám budiž dosavadní britská praxe stručných analytických expertiz ve formě tzv. *POSTnotes* (odvozeno od Parliamentary Office of Science and Technology – nezávislé Parlamentní kanceláře pro vědu a technologii, která s těmito reporty pracuje) sloužící jako nezbytný podklad politické práce členů zákonodárného orgánu.

Expertní analýza, která je vlastním textem předkládané monografie, jistě představuje jednu z cest, jakou by se měli odborníci na migraci a mobilitu aktérů současného světa vydávat vstříc potřebám „veřejného zájmu“. Zadavatel i zpracovatel mohou být spokojeni, dalo by se jistě říci. Nejsem si ale jistý tím, zda bychom měli budovat pouze „dvojjediný“ vztah vědy a politiky a přitom opomíjet třetího aktéra reality „stojícího opodál“, kterého reprezentuje širší veřejnost – potenciální čtenáři. Případně to vyjadřuje ve shora odkazovaném Akademickém bulletinu místopředseda AV ČR Pavel Baran: *„…v současném věku ‚informační obezity‘ zpravidla nejde jen o obsah sdělení: stejně důležitá je i jeho forma. Naše informace a podklady, které je zprostředkovávají, musí být nutně nejen srozumitelné, ale i přitažlivé. Jen tak zůstanou na politickém stole.“*

Michal Pavlásek
(Etnologický ústav AV ČR)

PETER SLAVKOVSKÝ: S NOŠOU ZA INDUSTRIALIZÁCIOU KRAJINY. TRADIČNÉ PODOBY DOPRAVY NA SLOVENSKOM VIDIEKU. Bratislava: Veda, 2014, 127 s.

Publikáciu možno charakterizovať ako kompendium poznatkov slovenskej etnológie o spôsoboch premiestňovania predmetov, nákladu, osôb a o transportných i dopravných prostriedkoch používaných v rurálnych spoločenstvách na území dnešného Slovenska. Cieľom autora je priblížiť funkciu, tvar a hospodársky význam prostriedkov, ktoré sa v spôsobe života týchto spoločenstiev udržali do druhej polovice 20. storočia. Aby bolo možné poukázať na dlhodobú prítomnosť týchto prostriedkov v materiálnej kultúre, autor ich – pokiaľ mu to báza poznatkov umožňuje – sleduje od vrcholného stredoveku. Poznámka na začiatku prehľadu prameňov o tom, že kniha je „súhrnom poznatkov niekoľkých generácií etnológov, múzejníkov a historikov“ (s. 120), naznačuje, že ide o sumarizáciu publikovaných znalostí o danej téme.

Úvod načrtáva formovanie tradičnej roľníckej kultúry od včasného stredoveku v kontexte vývoja cestnej siete, vodnej a železničnej dopravy na Slovensku do začiatku 20. storočia. Objasňuje vývoj etnologického štúdia transportu a dopravy v Európe i na Slovensku. Autor tu, odkazujúc sa na európsku tradíciu bádania, rieši vzťah pojmov transport, ktorý vymedzuje ako prenášanie nákladu výlučne silou človeka, a doprava. Tú definuje ako premiestňovanie nákladov pomocou mechanizmov (dopravných prostriedkov) silou človeka alebo zvierat; vodnú dopravu tu však nespomína.

Po zadefinovaní pojmov vyvoláva rozpaky názov prvej kapitoly „Doprava ľudskou silou“. Podľa vymedzenia dopravy by kapitola mala obsahovať údaje o spojení ľudskej sily s vlečnými (kĺzavými) a kolesovými dopravnými prostriedkami, ktorým sú venované ďalšie kapitoly. V rozpore s definíciou transportu je prvá veta kapitoly, podľa ktorej „medzi najjednoduchšie formy transportu patrí preprava ľudskou silou“ (s. 13). Kapitola obsahuje údaje o podobách, funkcii a rozšírení transportných prostriedkov (vidly, kôš, trak, plachta, obrus, vrece a dvojvrece, krošňa, kapsa a taška, nádoby na tekutiny i lesné plody) a o pomôckach na ich nosenie. Autor sleduje aj využívanie transportných prostriedkov vo väzbe na pohlavie a konštatuje, že v sledovanom prostredí bol transport zväčša prácou žien. V obrazovej zložke kapitoly sú snímky osôb ťahajúcich vozík a sánky (s. 24), čo však nezodpovedá obsahu pojmu transport.

Druhá kapitola „Vlečné (kĺzavé) dopravné prostriedky“ prináša údaje o hlavných druhoch tohto typu dopravných prostriedkov – o smyku, vlačuhách a saniach. Rovnakú štruktúru má aj kapitola „Kolesové dopravné prostriedky“. Okrem údajov o konštrukcii a funkcii fúrika, káry, voza, bričky, koča sem autor – tak ako v predošlých i v nasledujúcej kapitole – zaradil aj údaje o výrobcoch dopravných (i transportných) prostriedkov v rurálnych spoločenstvách. Pozornosť venuje aj vývoju používania ťažných zvierat, spôsobom ich záprahu s použitím jarma, jarmice a chomúta i špecifickým, s dopravou kolesovými dopravnými prostriedkami spätým zamestnaniam. Podkúvania ťažných zvierat, ktoré je s tradičnou dopravou úzko späté, sa týka len jedna snímka so všeobecnou informáciou, že je na nej zachytené podkúvanie hovädzieho dobytka (s. 43).

Štvrtá kapitola „Doprava po vode“ približuje spätosť vodnej dopravy s ťažbou dreva a s ňou zviazanými zamestnaniami, v ktorých sa drevo premiestňovalo využitím flúdrov (rizní) i plavením voľných, aj do pltí spojených kusov dreva.

Ďalej autor venuje pozornosť člnu, doprave kompou a pomocou chodúľov.

V „Závere“ ukončujúcom prvú časť publikácie autor rekapituluje príčiny pretrvávania predindustriálnych foriem transportu a dopravy na Slovensku v 20. storočí. Uvažuje aj o ďalšom smerovaní bádania v tejto oblasti: širšie kultúrno-historické štúdium by malo byť založené na archívnom, ikonografickom, jazykovednom i muzeálnom výskume, ktorý by umožnil rekonštruovať vývin tradičných foriem transportu a dopravy.

Druhú časť knihy (rozsahom 50 strán je o 17 strán kratšia než prvá časť) autor nazval „Prílohy“. Rozhodol sa v nej priblížiť kultúrny význam tradičných foriem transportu a dopravy v súdobej agrárnej kultúre, tradičnej organizácii chovu zvierat, lesnej prvovýrobe a vo vodnej doprave, pretože tieto oblasti boli v druhej polovici 19. a začiatkom 20. storočia hlavnými zamestnaniami obyvateľov slovenského vidieka (s. 69). V stati „a) Polia“ sú údaje o úprave pôdy pluhom, o záprahu, hnojení, sejbe a žatve. Stať „b) Lúky a pasienky“ sa zaoberá formami ich vlastníctva, druhmi podľa pôvodu, polohy, ďalej kosením trávy a zberom sena. Úvod state „c) Lesy“ poukazuje na spojitosť získavania poľnohospodárskej pôdy a ťažby dreva, ktorej sa následne venuje. Do každej časti sú včlenené reálie o spôsoboch transportu a dopravy náradia, nástrojov i produktov. Stať „d) Vodné plochy“ sčasti súvisí s predošlým textom, lebo sa týka aj dopravy dreva. Má však nepresný názvov, na čo poukazuje už prvá veta, v ktorej sa čitateľ dozvedá, že najdôležitejším vodným tokom pre pltníctvo bola rieka Váh (s. 105). Ďalej sú v stati poznatky o preprave dreva, tovaru aj osôb plťami na riekach Orava, Kysuca, Turiec, Hron, Poprad a údaje o člne používanom pri rybolove.

V „Prílohách“ sú zaradné konkrétne údaje o formách transportu a dopravy, ktoré podľa autora – vzhľadom na ich spätosť s geografickým charakterom i úrovňou hospodárskeho potenciálu územia Slovenska – možno vnímať aj ako znaky jeho kultúrnych regiónov. Každý z údajov by malo byť možné zaradiť k niektorému typu či druhu transportného alebo dopravného prostriedku, ktorých prehľad prináša prvá, hlavná časť publikácie. V „Prílohách“ je však napr. opis dopravy sena s použitím ražňa (drevená tyč, na ktorú sa nastokli veľké chumáče sena), ktorý v prehľade vlečných (kĺzavých) dopravných prostriedkov absentuje.

Textom výpovedne rovnocenná je obrazová zložka publikácie. Tvoria ju snímky z fondu Slovenského národného múzea – Etnografického múzea v Martine, kresby a fotografie z Ústavu etno-lógie SAV v Bratislave a snímky zo zbierky súkromnej osoby. Autor pri všetkých obrazových materiáloch uviedol – ak mu boli známe – údaje o obsahu, pôvode i autorovi. Nepresne identifikovaná je iba snímka s textom „Drotár. Spišské Podhradie. Neautorizované, okolo roku 1925“ (s. 18). Ide totiž o koláž, v ktorej je do snímky z uvedenej lokality (od neznámeho autora) zakomponovaná postava drotára vybraná z fotografie Pavla Socháňa *Trenčiansky podomový drotár* (originál je v SNM v Martine; publikoval ju napr. Karol Guleja v práci *Svet drotárov*, Martin 1992, s. 62).

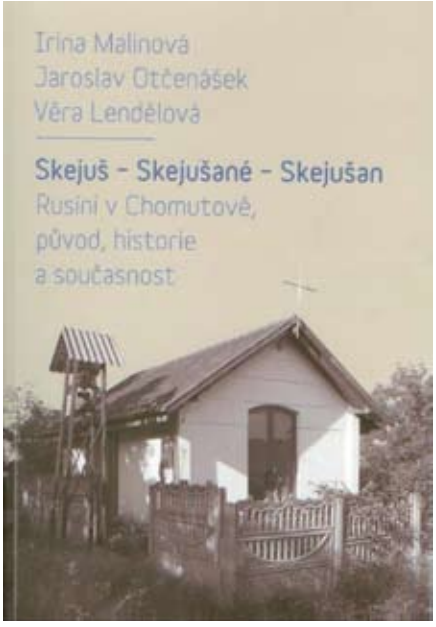
Celkovo možno povedať, že zámer autora pátrať po prírodných, historických, hospodársko-sociálnych kontextoch dopravy ako časti kultúrneho dedičstva a vysvetliť príčiny existencie predindustriálnych foriem transportu a dopravy na Slovensku v 20. storočí, sa mu podarilo naplniť. Publikácia má však aj význam z hľadiska perspektív ďalšieho štúdia tejto zložky tradičnej kultúry. Okrem toho, že sumarizuje stav jej poznania a prináša úvahy autora o smerovaní ďalšieho štúdia, poukazuje aj na obmedzenia, ktoré so sebou nesie nielen v slovenskej etnológii zaužívané členenie tradičných spôsobov premiestňovania predmetov, zvierat i osôb a s nimi spojených prostriedkov a pomôcok. Triedenie (použité aj v hlavnej časti publikácie) má totiž hybridnú povahu, v ktorej sa problematicky spájajú, miešajú dve základné analytické roviny štúdia danej problematiky. Jednou rovinou je sila (človeka, zvieraťa, vody i gravitačná sila samotného nákladu) použitá na premiestnenie bremena či osoby. Druhú tvoria prostriedky (mechanizmy) umožňujúce premiestniť náklad vynaložením menšej sily (nemali by sa zamieňať s pomôckami, ktoré uľahčujú manipuláciu s nákladom, no neznižujú množstvo vynaloženej sily). Spojením týchto dvoch rovín je možné vymedziť konkrétnu formu premiestňovania osoby, zvieraťa, predmetu: nesenie predmetu človekom, zvieraťom, ťahanie predmetu po zemi, na vlečnom prostriedku, vezenie predmetu na kolesovom prostriedku atď. Nerozlišovanie týchto rovín sa v publikácii prejavilo napr. zaradením dopravy dvojitého vreca (bisahy) na koni do časti Doprava ľudskou silou, hoci ide o prepravu silou zvieraťa bez použitia prostriedkov. Problematické je aj začlenenie dopravy dreva s použitím rizne bez vody do kapitoly o vodnej doprave, keďže pri tomto spôsobe sa využívala iba gravitačná sila samotného nákladu. Sporné je aj spájanie chodúľov s vodnou dopravou, keďže ide len o pomôcku na prekonávanie plytkých vodných tokov a nie o dopravný (transportný?) prostriedok využívajúci silu vody.

Revízia klasifikácie spôsobov premiestňovania bremien, osôb pri dôslednom rešpektovaní uvedených zásad by nielen sprehľadnila a spresnila údaje a poznatky o tejto oblasti hmotnej kultúry, ale nepochybne by obrátila pozornosť aj na doteraz opomínané javy: spôsoby vertikálneho premiestňovania bremien, spúšťanie bremien po šikmej ploche so silou potrebnou na ich brzdenie atď.

Juraj Zajonc
(Ústav etnológie SAV)

IRINA MALINOVÁ – JAROSLAV OTČENÁŠEK – VĚRA LENDĚLOVÁ: SKEJUŠ – SKEJUŠANÉ – SKEJUŠAN. RUSÍNI V CHOMUTOVĚ, PŮVOD, HISTORIE A SOUČASNOST. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2016, 200 s.

Publikace kolektivu autorů Iriny Malinové, Jaroslava Otčenáška a Věry Lendělové poprvé v rámci českého etnologického bádání představuje skupinu rusínských poválečných reemigrantů z Rumunska. Pojmenování početné skupiny, která reemigrovala z oblasti Banátu do severočeského města Chomutov v rámci dosídlení pohraničí Československa po roce 1945, je odvozené od vesnice Skejuše (v rumunštině Scaiuş), ze které většina obyvatel pocházela. Ani zde však nebyli příslušníci rusínské menšiny autochtonním obyvatelstvem. V rámci jiného osidlovacího procesu, tentokrát Zakarpatí coby nárazníkového pásmu dvou tehdejších mocností, Rakouska-Uherska a osmanské říše, se rozhodli předkové Skejušanů v 19. století odejít z Horních Uher, tj. dnešního Slovenska, a usadit se ve výše zmíněné oblasti. V každodenním životě byli formováni etnicky různorodým prostředím Balkánu, kde se setkávali se zástupci Čechů, Slováků, Němců, Poláků, Chorvatů či Srbů. Zde byli konfrontováni i skrze náboženskou otázku. Na rozdíl od pravoslavné majority si skupina uchovala řeckokatolickou víru převažující v zemi jejich původu. K dalšímu specifiku menšiny patřil jazyk (rusínština), který se stal významným prvkem formování identity v průběhu 19. i 20. století. Snahy o vyřešení rusínské jazykové otázky v minulých staletích v rámci obrozeneckého úsilí ztroskotaly, především kvůli nejednotnosti politické reprezentace. Kodifikace jazyka se zdařila až po rozpadu sovětského bloku v polovině 90. let na Slovensku. K uvědomování a také ke znovuobjevování vlastní identity slouží chomutovským Rusínům v současné době folklorní pěvecké těleso založené v roce 1990. Vystupováním na folklorních festivalech i organizováním vlastních akcí v Chomutově Skejušan nejen vytváří příležitostí pro setkávání, ale také k reprezentaci a přiblížení současného života i života předků pro širokou veřejnost. V knize jsou charakterizovány a následně rozřazeny písňové texty, které soubor má ve svém repertoáru. Hlubší analýza odhalila několik druhů písní, např. obřadní (s vánoční, velikonoční nebo svatební tematikou), lyrické, historické, žertovné či např. písně výhradně pro mužské hlasy. V publikaci jsou nejen ukázky písňových textů, ale na přiloženém elektronickém nosiči jsou, kromě jiného, nahrány ukázky písní z repertoáru zmíněného folklorního tělesa.



V publikaci je představena minulost a původ skupiny i její současnost nejen v podobě analýzy repertoáru folklorního souboru Skejušan. Autoři se zabývali také teoreticko-metodologickými otázkami spojenými s výzkumem etnické menšiny, která za svoji existenci několikrát změnila domovinu a jejíž historie je poznamenána také životem v diasporách po celém světě. Na příkladu jejich zástupců, jež jsou v knize označováni za Skejušany, autoři poukazují na procesy formování a uchovávání identity, adaptace a integrace či přesidlování. Dále popisují život v obci původu ze současného i historického hlediska. V této části schází bližší poznání emigrace z Rumunska do Československa, např. skrze vzpomínání pamětníků na život na Chomutovsku bezprostředně po přesídlení. Bohužel textu v některých částech chybí faktická provázanost, interpretace a chronologické uspořádání, které znesnadňují čtenářovu orientaci v problematice. Dávná minulost se střídá se současností bez detailnějšího časového uspořádání a také komparace vybrané problematiky mezi dekádami. Přínos knihy lze spatřit v odborném zpracování rusínské problematiky na území České republiky, které přispívá k větší informovanosti o etnických menšinách a přibližuje širšímu okruhu čtenářů historické pozadí příchodu a života specifické skupiny obyvatel.

Irena Cejpová
(Katedra psychologie PEF ČZU v Praze)

ANTONÍN KURIAL – VĚRA KOVÁŘŮ – JAN KUČA: KATALOG LIDOVÉ ARCHITEKTURY. ČÁST JEDENÁCTÁ. OKRES KROMĚŘÍŽ. Brno: Barrister and Principal, 2016, 88 s.

Jedenáctý svazek zaměření tradiční vesnické architektury se tentokrát týká obcí v okresu Kroměříž, území regionu

Hané (okolí Kroměříže, Holešova a Bystřice pod Hostýnem), zaměřené usedlosti však pocházejí i z měst Kroměříže a Holešova. Jako u předchozích svazků jsou objekty terénním výzkumem zaměřeny v měřítku 1 : 200, doplněny fotografickou dokumentací se stručným popisem. Jde opět o rozsáhlý fond dokumentace realizovaný studenty fakulty architektury v Brně v letech 1946–1948 pod vedením profesora Antonína Kuriala. Tento fond zaměření a plánové dokumentace tradičního lidového stavitelství a především okrajové zástavby zvláště menších měst realizovaný na jižní, západní a východní Moravě (srovnatelný se Zaměřovací akcí ČAVU z let 1941–1944 uloženou v Etnologickém ústavu AV ČR Praha) je v majetku Fakulty architektury VUT v Brně (uložen a spravován je Valašským muzeem v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm). Katalog zpracovávající okres Kroměříž obsahuje celkem dvanáct zaměřených objektů formou plánů. Celkem bylo v okrese Kroměříž zpracováno třicet šest obcí včetně Kroměříže a Holešova. Jelikož bylo zaměřeno také několik usedlostí v obci Rymice, zpracovala Věra Kovářů vhodně i charakteristiku této lokality prohlášené za vesnickou památkovou rezervaci. V rámci ní bylo zřízeno muzeum lidové architektury v přírodě – Soubor lidových staveb v Rymicích u Holešova (pobočka Muzea Kroměřížska v Kroměříži).

Samotnému výběru zaměřených objektů předchází studie V. Kovářů zaměřená na dům v oblasti východní Hané. Autorka této studie se věnuje i charakteristice a vývoji zástavby města Hulína, které považuje za bohaté rolnické město (byly zde velmi příznivé podmínky zvláště pro rozvoj obilnářství). Území okresu Kroměříž je charakteristické užitím různých typů stavebního materiálu i technologií, které se uplatnily v tradičním lidovém stavitelství. Zkoumaná oblast zahrnuje například oblast Hostýnských vrchů, kde leží vesnice Rusava s převahou roubených usedlostí, dále též Hostýnské Záhoří (etnografická oblast severovýchodně od města Bystřice pod Hostýnem, směřující až téměř k Valašskému Meziříčí) naopak s převážně zděnými domy z nepálených a později i pálených cihel. Na zpracování katalogu se spolu s V. Kovářů podílel také Jan Kuča. Dokumentační fotografie doprovázející zaměření odpovídají terénní práci a technickým možnostem období těsně po polovině 40. let 20. století.

Úvod k 11. dílu *Katalogu lidové architektury* Antonína Kuriala, vycházející postupně již od roku 1978 (1. svazek byl věnován tehdejšímu okresu Gottwaldov) zahrnující dokumentaci okresu Kroměříž, zpracovala Jana Spathová. Ze současného Zlínského kraje chybí jen okres Vsetín, ale dosud jedenáct vydaných svazků obsahuje pouze okresy bývalého Jihomoravského kraje. Je možné souhlasit s J. Spathovou, že přínosem této edice je především aktuálnost zvoleného tématu, neboť fond lidového stavitelství (vesnické stavební kultury) tvoří u nás nejohroženější část hmotného kulturního dědictví.

Lubomír Procházka
(Muzeum vesnických staveb Vysoký Chlumec u Sedlčan)

INTERNETOVÝ KATALOG KORESPONDENCE K HISTORII BRNĚNSKÉHO PRACOVIŠTĚ ETNOLOGICKÉHO ÚSTAVU AV ČR

Rozsáhlý fond korespondence uložený na brněnském pracovišti Etnologického ústavu AV ČR, v. v. i., je významným pramenem k dějinám folkloristiky a etnologie, který přesahuje rámec českých zemí. Jeho obsah souvisí s historií a činností brněnského pracoviště coby nástupnické instituce dřívějšího Pracovního výboru pro českou národní píseň na Moravě a ve Slezsku (ustaveného v rámci sběratelské akci Das Volkslied in Österreich) a pozdějšího Státního ústavu pro lidovou píseň. Součástí tohoto fondu je nejen korespondence spojená přímo s předchůdci současného pracoviště, ale i starší písemné zprávy související např. s přípravou Národopisné výstavy českoslovanské konané v Praze 1895. Jedna z nejdůležitějších částí fondu je spjata s předními osobnostmi české folkloristiky – s Leošem Janáčkem, Františkou Kyselkovou, Hynkem Bímem a s mnoha regionálními přispěvateli z okruhu učitelů, duchovních či hudebníků působících na venkově, kteří posílali zaznamenané písně a tance členům moravsko-slezského pracovního výboru. Na jejich aktivity poté navázaly další generace pracovníků Státního ústavu pro lidovou píseň. Nemalou měrou přispěli k rozvoji této instituce také muzikologové v čele s Vladimírem Helfertem, kterého zastupoval v době věznění za protektorátu slavista a dialektolog Alois Gregor. Jejich korespondence tvoří také nedílnou součást fondu, stejně jako v případě pozdějších následovníků z řad zaměstnanců Ústavu etnografie a folkloristiky Československé akademie věd vzniklého v roce 1953. Neméně pozornosti si zasluhuje též korespondence z období příprav stěžejních materiálových edicí brněnského pracoviště.

V rámci projektu Strategie AV 21, program Paměť v digitálním věku (podprogram Digital Humanities) – zpřístupňování, uchovávání a záchrana pramenů v digitálním věku – bylo v loňském roce přikročeno ke zpracování korespondence formou internetového katalogu. Každý údaj obsahuje základní pasportizační údaje (jméno odesílatele a příjemce, datum odeslání) spolu se stručnou anotací obsahu. Dosud bylo zpracováno cca 2000 jednotek. Katalog je zpřístupněný na adrese http://osw-web.avcr.cz/eu/ a jeho aktualizace probíhá několikrát ročně.

Ondřej Volčík
(Etnologický ústav AV ČR)

OBSAH XXVII. ROČNÍKU

Studie a materiálové příspěvky
Jaký je původ dlouhých fléten 3+0 a 3+0+2 v depozitářích moravských muzeí? *(Marian Friedl)* 3
Aerofóny v ľudovej ansámblovej hudbe v oblasti Bielych Karpát *(Peter Obuch)* 13
Několik poznámek k chodské a chebské lidové hudební kultuře a její interpretaci *(Tomáš Spurný)* 36
Moravské písně milostné – nedoceněný milník moravské hudební folkloristiky *(Marta Toncrová – Lucie Uhlíková)* 44
Rusíni v České republice: „revitalizace“ národnostně menšinové identity *(Andrej Sulitka)* 61
„Etnografická geognosie“ a počátky urbánní protoetnologie *(Petr Lozoviuk)* 107
Možnosti a formy adaptácie sociálne a ekonomicky vylúčeného obyvateľstva na periférii mesta do majoritnej spoločnosti (na príklade Trnavy) *(Martina Bocánová)* 114
Panelová sídliště jako objekt zájmu etnologie (na příkladu brněnského sídliště Lesná) *(Jan Semrád)* 128
Řidiči autobusu: emický pohled na socioprofesní skupinu v urbánním prostředí Prahy *(Aleš Smrčka)* 138
Graffiti, město a antropologie *(Barbora Půtová)* 151
Maďarský národopis – popis maďarského národa? *(Vilmos Voigt)* 195
Politické sjednocení Itálie a budování národní demoetnoantropologie *(Giuseppe Maiello)* 207
Od *folklivsforskning* k evropské etnologii, antropologii a zpět: švédská etnologie v 19. až 21. století *(Jiří Woitsch)* 224
Etnologie, ideologie a moc – na příkladu Estonska *(Indrek Jääts – Marleen Metslaid)* 236
Britská sociální antropologie: vznik, vývoj a klíčové koncepce *(Martin Soukup)* 247
Apokalyptické vízie konšpiračných teórií na slovenských antisystémových internetových stránkach *(Zuzana Panczová)* 283
Argumentum ad hominem. Argumentačné stratégie zástancov konšpiračných teórií v slovenských internetových diskusiách *(Vladimír Bahna)* 298
Současné démonologické pověsti západních Čech a jejich katalogizace *(Kateřina Dobrovolná)* 307
Několik poznámek k současným mexickým pověstem a fámám *(Oldřich Kašpar)* 316
„Noví mluvčí“ v kontextu menšinových jazyků v Evropě a revitalizačních snah *(Leoš Šatava)* 323
Novodobá taneční tradice v Popicích u Hustopečí v kontextu historicko-kulturního vývoje obce *(Jarmila Teturová)* 331

Metodologie vědy
Cesty napříč disciplínami k dalšímu využití narativních pramenů. Na příkladu orální historie a etnologie *(Oto Polouček)* 258

Proměny tradice
Bylo by smutný, kdybysme nebyli veselí… *(Josef Holcman)* 72

Ohlédnutí
Počátky ženského cestovatelství ve světě a u nás: od Idy Pfeifferové k Barboře Markétě Eliášové *(Oldřich Kašpar)* 75
Vzpomínka na Josefa Beneše *(Josef Jančář)* 80
Pocta moravskému rodákovi v daleké Dolní Kalifornii v roce 2015 (Václav Link /1736–1797/) *(Oldřich Kašpar)* 164
Ángel María Garibay Kintana – zakladatel nahuaských studií *(Oldřich Kašpar)* 166
Metodologické inovácie v československom národopise 20. storočia. Pocta Andrejovi Melicherčíkovi k stému výročiu narodenia (1917–1966) *(Gabriela Kiliánová)* 342
Čeněk Paclt (1813–1887): L´enfant terrible mezi českými cestovateli 19. století *(Oldřich Kašpar)* 345
Josef Kořenský (1847–1938): cestovatel, nebo turista? *(Oldřich Kašpar)* 348

Rozhovor
O „psaní pohybem“ a životní radosti: rozhovor s jubilantkou Ladislavou Košíkovou *(Martina Pavlicová)* 168

Společenská kronika
Evě Romaně Melmukové Šašecí s úctou *(Lia Ryšavá)* 81
Loučíme se s Olgou Hrabalovou (1930–2017) *(Marta Toncrová)* 82
Odešel Ján Podolák, doyen slovenské etnologie *(Miroslav Válka)* 83
In memoriam Jiřího Parduby *(Karel Pavlištík)* 85
Jubilující Milena Secká *(Irena Štěpánová)* 172
Eduardu Maurovi k osmdesátinám *(Lydia Petráňová)* 174
Zdravice Stanislavu Broučkovi *(Jana Pospíšilová)* 175
Mezi folkloristikou, teatrologií a literární vědou – pozdravení Ludmile Sochorové *(Petr Janeček)* 177
K významnému životnímu jubileu Jana Pavlíka *(Miroslav Válka)* 175
O mladé antropologii a zralých antropolozích aneb K šedesátinám Václava Soukupa *(Marek Jakoubek – Lenka Jakoubková Budilová)* 261
Má ráda život a život ji má rád… K jubileu Věry Kovářů *(Romana Habartová)* 263
Za Milošem Vršeckým (1950–2017) *(Zdeněk Vejvoda)* 265
Odešel Luděk Štěpán *(Ilona Vojancová)* 266
Eva Davidová a její životní milníky (*Zdeněk Uherek)* 349
K životnému jubileu Sone Burlasovej *(Hana Urbancová)* 351
Vzpomínka na Jeana Roche (23. 6. 1946 – 30. 7. 2017) *(Martina Pavlicová)* 352

Výstavy

Život harmoniky v Bavorsku *(Marta Ulrychová)* 86
Cizí bohové na oltáři Evropy: umělecká fascinace Afrikou a Oceánií *(Barbora Půtová)* 87
Výstava o kopřivě *(Daniel Drápala)* 89
Historie lyžování na Železnorudsku v Turistickém centru v Železné Rudě *(Marta Ulrychová)* 179
Cirkusáci z Pošumaví v žihobeckém Muzeu Lamberská stezka *(Marta Ulrychová)* 180
Výstava Příběh keramiky z Olomučan *(Miroslav Válka)* 181
Galerie Krampus v Kaplici *(Marta Ulrychová)* 267
Zisk pro všechny: výstava k dějinám německých zemědělských družstev *(Marta Ulrychová)* 268
Zamyšlení nad výstavou Království Benin: bronzy zkropené krví *(Zdeňka Nerudová)* 269
Výstava Slavnosti estonského tance v Poběžovicích *(Marta Ulrychová)* 353
Nebeklíče od Landfrasů – knižní bestsellery 19. století *(Marta Ulrychová)* 354
Obyvatelé Římová ve Velké vlastenecké válce *(Marta Ulrychová)* 355

Konference

Brikoláž – bádání nad zítřejšími tématy *(Klára Nádaská)* 90
Mezinárodní konference „Etnológia v treťom tisícročí: témy, metódy, výzvy“ *(Jan Semrád)* 91
Seminář „Muzeum v přírodě a krajina“ *(Jan Káčer)* 269
Konference Shaping Identities / Challenging Borders *(Helena Beránková)* 356
Konference „V pohybu“. Migrace, mobilita a transport pohledem etnologie *(Oto Polouček)* 356
7. mezinárodní konference mladých folkloristů v estonské Narvě *(Oto Polouček)* 357

Festivaly, přehlídky

Mezinárodní dudácký festival Strakonice 2016 *(Marta Ulrychová)* 91
Mrákovská hyjta 2016 *(Marta Ulrychová)* 94
Celostátní přehlídka choreografií folklorních souborů v Jihlavě 2016 *(Dorota Gremlicová)* 95
Jubilejná 25. Šaffova ostroha *(Hana Hlôšková)* 271
Strážnický festival 2017: vedro, davy, politika, klišé a invence *(Dorota Gremlicová)* 272

Recenze

J. Mačuda – J. Schneiderová: Tradiční lidový oděv na Znojemsku; J. Mačuda: Od Hromnic až do Tří králů *(Marta Toncrová)* 96
J. Tancer: Rozviazané jazyky. Ako sme hovorili v starej Bratislave *(Peter Salner)* 97
M. Korandová: Piruety na ostří nože *(Marta Ulrychová)* 98
J. Otčenášek (ed.): Černá nevěsta. Pohádky a pověsti spolupracovníků a studentů Karla Jaromíra Erbena *(Marta Pavelková)* 100
Áron z Hůrky: O Igimarasussukovi, který jedl své ženy *(Adéla Adámková)* 101
M. Jakoubek (ed.): Teorie etnicity. Čítanka textů *(Daniel Hájek)* 183
B. Soukupová: Židé v českých zemích po šoa. Identita poraněné paměti *(Peter Salner)* 185
S. Kreisslová – L. Novotný: Kulturní život německé menšiny v České republice *(Daniel Dědovský)* 186
A. Jeřábková: Lidová oděvní kultura. Příspěvky k ikonografii, typologii a metodologii *(Juraj Zajonc)* 186
K. Dvořák: Soupis staročeských exempel. Index exemplorum paleobohemicorum *(Marta Šrámková)* 188
Dom, v ktorom sa tancuje. O životě a svete choreografa Vlada Urbana *(Hana Hlôšková)* 190
Ľ. Voľanská: V hlave tridsať, v krížoch sto. Starnutie v autobiografiách v Bratislave a Viedni *(Peter Salner)* 275
M. Válka a kol.: Od národopisu k evropské etnologii. 70 let Ústavu evropské etnologie FF MU *(Josef Jančář)* 276
P. Hrbáčová: Tradiční tkalcovství na Horňácku *(Alena Jeřábková)* 278
P. Kaleta: Tajemné etnikum z Krymu. Osudy příslušníků karaimské emigrace do meziválečného Československa *(Petr Ch. Kaleta)* 358
P. Salner: Židia na Slovensku po roku 1945. (Komunita medzi vierou a realitou) *(Peter Maráky)* 359
S. Brouček a kol.: Migrace z České republiky po roce 1989 v základních tematických okruzích (*Michal Pavlásek)* 360
P. Slavkovský: S nošou za industrializáciou krajiny. Tradičné podoby dopravy na slovenskom vidieku *(Juraj Zajonc)* 362
I. Malinová – J. Otčenášek – V. Lendělová: Skejuš – Skejušané – Skejušan. Rusíni v Chomutově, původ, historie a současnost *(Irena Cejpová)* 364
A. Kurial – V. Kovářů – J. Kuča: Katalog lidové architektury. Část jedenáctá. Okres Kroměříž *(Lubomír Procházka)* 364

Zprávy

Mezinárodní festival etnologických dokumentárních filmů „Kratovo 2016“ *(Michal Pavlásek)* 103
Fotografie Floriana Zapletala získali na Ukrajine titul Kniha roka 2016 *(Alexander Mušinka)* 278
Internetový katalog korespondence k historii brněnského pracoviště Etnologického ústavu AV ČR *(Ondřej Volčík)* 365

NÁRODOPISNÁ REVUE 4/2017
(Revue für Ethnologie 4/2017)
Herausgegeben vom Nationalen Institut für Volkskultur
696 62 Strážnice, Tschechische Republik
Tel. 00420- 518 306 611, Fax 00420-518 306 615
E-Mail: info@nulk.cz

Das Heft 4/2017 der Zeitschrift Národopisná revue (Revue für Ethnologie) präsentiert das Thema „Gegenwärtige Sagen und Gerüchte“. In ihrer Studie, Zuzana Panczová erkundet ausgesuchte Internet-Verschwörungstheorien in historischen und internationalen Zusammenhängen (*Apokalyptische Visionen der Verschwörungstheorien auf den Slowakischen Antisystem-Internetseiten)*. Vladimír Bahna denkt über die Verschwörungstheorien vom Gesichtspunkt deren Träger nach (*Argumentum ad hominem. Argumentationsstrategien der Verfechter der Verschwörungstheorien in slowakischen Internetdiskussionen*). Kateřina Dobrovolná befasst sich mit der Verarbeitung der gegenwärtigen Forschung der dämonologischen Sagen, deren Übertragung nicht nur mit der mündlichen Überlieferung, sondern auch mit den Kommunikations-Maßmedien, insbesondere Internet, verbunden ist (*Gegenwärtige dämonologische Sagen vom Westböhmen und ihre Katalogisierung).* Oldřich Kašpar erklärt die Ergebnisse seiner folkloristischen Forschung in Mexico in den Jahren 2007–2014 (*Einige Bemerkungen zu den gegenwärtigen mexikanischen Sagen und Gerüchten).* Andere Studien und Materialien – außerhalb des Hauptthemas – beinhalten die Texte *„Neue Sprecher“ im Kontext der Minoritätssprachen in Europa und Revitalisierungsbemühungen* (Autor Leoš Šatava) und *Moderne Tanztradition in Popice bei Hustopeče im Kontext der historisch-kulturellen Entwicklung der Gemeinde* (Autor Jarmila Teturová).

Die Rubrik „ Rückblicke“ veröffentlicht einen Beitrag von Gabriela Kiliánová zum 100. Geburtstag des slowakischen Ethnologen Andrej Melicherčík (Autor Gabriela Kiliánová) und zwei Beiträge von Oldřich Kašpar über tschechische Weltreisende Čeněk Paclt (1813–1887) und Josef Kořenský (1847–1938). Die „Gesellschaftschronik“ erinnert an die Jubiläen von tschechischer Romologin Eva Davidová (geb. 1937) und slowakischer Ethnomusikologin Soňa Burlasová (geb. 1927). Die Rubrik veröffentlicht auch einen Nachruf auf Jean Roche (1946–2017), eine bedeutende Persönlichkeit der internationalen Folklorebewegung. Weiterhin erscheinen die Berichte über Ausstellungen, Konferenzen, sowie Besprechungen neuer Bücher und sonstige Auskünfte aus der Branche.

NÁRODOPISNÁ REVUE 4/2017
(Journal of Ethnology 4/2017)
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 4/2017 deals with the theme Contemporary Legends and Rumours. In her study Zuzana Panczová conducts a survey of selected Internet conspiracy theories in historical and international contexts (*Apocalyptic Visions of Conspiracy Theories on Slovak Internet Antisystem Websites*). Vladimír Bahna thinks about conspiracy theories from the perspective of their bearers (*Argumentum ad hominem. Argumentation Strategies of Conspiracy Theories Advocates in Slovak Internet Discussions*). Kateřina Dobrovolná pays attention to the treatment of contemporary research into demonological legends, the transmission of which is not bound only to oral tradition, but also to communication mass media, especially the Internet (*Contemporary Demonological Legends from Western Bohemia and Their Categorization*). Oldřich Kašpar explains results of his folkloristic research in Mexico in 2007–2014 (*Several Notes on Contemporary Mexican Legends and Rumours*). In further studies and materials – beyond the main themes – the treatises *“New Speakers” in the Context of Minority Languages in Europe and Revitalisation Efforts* (by Leoš Šatava) and *Modern Dance Tradition in Popice near Hustopeče in the Context of Historical-Cultural Development of the Village* (by Jarmila Teturová) are published.

Review Section submits a text by Gabriela Kiliánová, devoted to 100th birthday of the Slovak ethnologist Andrej Melicherčík (author Gabriela Kiliánová) and two texts by Oldřich Kašpar, which remember the Czech travellers Čeněk Paclt (1813–1887) and Josef Kořenský (1847–1938). Social Chronicle remembers the anniversaries of the Czech romologist Eva Davidová (born 1932) and the Slovak ethnomusicologist Soňa Burlasová (1927). It also publishes an obituary for Jean Rohe (1946-2017), an eminent personality in the international folklore movement. Other regular columns inform about exhibitions, conferences, reviews and reports from the discipline.

NÁRODOPISNÁ REVUE 4/2017, ročník XXVII
Vydává Národní ústav lidové kultury, 696 62 Strážnice, ČR (IČ 094927)

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

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

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

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

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

Datum vydání: 15. prosince 2017
ISSN 0862-8351
MK ČR E 18807

NÚLK