

N Á R O D O P I S N Á

l'eu'ne

1/2022

## AUTOŘI STUDIÍ A ČLÁNKŮ NR 1/2022:

**Mgr. Adéla ADÁMKOVÁ** (\* 1996) je studentkou doktorského programu v Ústavu etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Jejím hlavním oborem je folkloristika a její interdisciplinární přesahy. V rámci výzkumu se zaměřuje na tradiční i současný český prozaický folklor, aktuálně se věnuje především žánru současné pověsti.

**ORCID:** 0000-0001-9678-6455. **Kontakt:** adadaq@seznam.cz

**Katarína OČKOVÁ, MSc., PhD.**, (\* 1988) působí od roku 2020 jako vědecká pracovníce Ústavu sociální antropologie Fakulty sociálních a ekonomických věd Univerzity Komenského v Bratislavě. Doktorát ze sociální antropologie získala na University of Edinburgh ve Velké Británii, magisterský titul v oboru sociální a kulturní antropologie na Vrije Universiteit v Amsterdamu. Mezi její výzkumné zájmy patří příbuzenství, manželství a manželské preference a praktiky, náboženství a rituály, paměť a politika, mezigenerační vztahy, důvěra a (ne)jistota, židovství a židovsko-nežidovské vztahy a antropologie Evropy.

**ORCID:** 0000-0001-6196-2156. **Kontakt:** katarina.ockova@fses.uniba.sk

**Doc. PhDr. Blanka SOUKUPOVÁ, CSc.**, (\* 1965) absolvovala etnologii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, je docentka pro obor hospodářské a sociální dějiny (2008) tamtéž. Od roku 1993 dosud je zaměstnána na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (do roku 2000 Institutu základů vzdělanosti), v současnosti na katedře historických věd. Zabývá se problematikou urbánní etnologie (antropologie), moderních židovských dějin a antisemitismu, česko-německých vztahů a dějin oboru.

**ORCID:** 0000-0001-6201-9493. **Kontakt:** 6446@mail.fhs.cuni.cz

**Doc. Mgr. Silvia LETAVAJOVÁ, PhD.**, (\* 1974) vyštudovala etnológiu a kulturológiu na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Působí na Katedre manažmentu kultúry a turizmu Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre. Odborne sa venuje problematike tradičnej kultúry, otázkam rodiny, rodinných zvykov a ich zmien v súčasnosti. Zaoberá sa tiež témou novodobých migrácií a tzv. novými minoritami.

**ORCID:** 0000-0003-1448-5830. **Kontakt:** sletavajova@ukf.sk

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

**ORCID:** 0000-0002-6053-4990. **Kontakt:** lozoviuk@ksa.zcu.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 <<https://revue.nulk.cz/narodopisna-revue-archiv-cisel/>>.**

N Á R O D O P I S N Á

l'eu'ne

1/2022



## OBSAH

### Studie k tématu Tabu v minulosti a dnes

Motivy tabuizovaného jednání a jejich funkce v českém tradičním prozaickém folkloru ( <i>Adéla Adámková</i> )	3
Holocaust/šoa jako tabuizovaná součást paměti české společnosti po druhé světové válce? ( <i>Blanka Soukupová</i> )	13
„Nikomu to nehovor“: Rodinné tajomstvá, pocit neistoty a navigovanie „odlišnosti“ u židovskej minority na Slovensku ( <i>Katarína Očková</i> )	22
Dojčenie na verejnosti ako spoločenské tabu (príklad Slovenska) ( <i>Silvia Letavajová</i> )	32

### Studie mimo hlavní téma

Tančit se bude, i když není svátek! Explicitní a implicitní sdělení socialistické kinematografie ( <i>Petr Lozoviuk</i> )	42
---	----

### Proměny tradice

Královničky na Velkobítešsku a jejich funkce ( <i>Petr Drastil</i> )	52
--	----

### Rozhovor

Od kabinetní historie k Čechům žijícím na všech kontinentech: rozhovor se Stanislavem Broučkem u příležitosti jeho životního jubilea ( <i>Nad'a Valášková</i> )	56
---	----

### Společenská kronika

Arne Mann jubilující ( <i>Zuzana Kumanová</i> )	61
Martě Ulrychové k narozeninám ( <i>Zdeněk Vejvoda</i> )	64
Šedesátník Luboš Kafka – člověk tvořivý a hravý ( <i>Lydia Petráňová</i> )	66
Za Milanom Križom ( <i>Dušan Holý</i> )	68

### Konference

Studentská antropologická konference v Plzni ( <i>Terezie Řánková</i> )	70
---	----

### Recenze

C. Sem Obeng – S. Gyasi Obeng (eds.): Invisible Faces and Hidden Stories. Narratives of Vulnerable Populations and Their Caregivers ( <i>Veronika Beranská</i> )	71
M. Pavlásek: Z Moravy až do Velikého Srediště. Etnografické podobenství o zapomenuté náboženské komunitě ( <i>Petr Lozoviuk</i> )	73
M. Šimša: Knihy krejčovských stříhů ve střední Evropě v 16. až 18. století I = Tailor's Pattern Books in Central Europe in the 16th - 17th Centuries I ( <i>Irena Štěpánová</i> )	74
H. Hlôšková (ed.): Milan Leščák – vedec, pedagog, člověk ( <i>Andrea Zobačová</i> )	75
P. Lidák (ed.): Muzeum v srdci. Půlstoletí Valašského muzea v přírodě ve vzpomínkách pamětníků ( <i>Daniel Drápala</i> )	76
A. Jágerová: Spievanie pod oknami. Zbierka svadobných a vianočných piesní z obce Medzibrod ( <i>Marta Toncrová</i> )	79

### Contents in English

80

# MOTIVY TABUIZOVANÉHO JEDNÁNÍ A JEJICH FUNKCE V ČESKÉM TRADIČNÍM PROZAICKÉM FOLKLORU

*Adéla Adámková (Ústav etnologie, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy)*

Termín tabu získal od 18. století, kdy byl přinesen do evropských jazyků, mnoho významů a je na něj nahlíženo z několika perspektiv. Slovo přejaté z původních polynéských jazyků bylo nejprve užíváno v běžné mluvě, až později se etablovalo jako vědecký termín. Jeho původní význam patřil pouze nativnímu konceptu, v evropském prostředí se jeho definice začala transformovat, aby odpovídala odlišným sociokulturním požadavkům.

První antropologické definice spojují tabu s rituální funkcí. Rituální hodnota osoby či předmětu, na které se vztahuje rituální zákaz, nemusí mít pouze negativní charakter, ale může mít také podobu rituální úcty. Je spojena také s hodnotou sociální (Radcliffe-Brown 1952: 134–141). V otázce významu tabu pro nativní společnosti byla po dlouhou dobu nesprávně chápána nativní distinkce čistého a nečistého (viz např. Frazer 1994: 201) a panovala představa, že u nativních společností neexistuje a je typická pouze pro společnost evropskou. Tento fakt byl vyvrácen s příchodem symbolické antropologie a vysvětlením faktu, že posvátné a profánní musí být odděleno, protože existuje hrozba kontaminace jedné i druhé strany (Douglas 2001: 7–8).

Tabu je sociálně či kulturně specifické. Obecně je chápáno jako forma zákazu. Zákaz sám o sobě má explicitní charakter a trest za jeho porušení má v rukou lidská společnost. Tabu je naopak implicitní, zpravidla je to něco, o čem se nemluví vůbec. V nejstarší podobě přichází trest za porušení tabu ze strany nadpřirozených sil, ač byla některá tabu postupně zakotvena také v právním systému (Miersch 2015: 105–106). V původním významu má tabu ambivalentní charakter spojený s rituální hodnotou. Psychoanalýza vysvětluje ambivalentní vztah k tabu na základě skutečnosti, že tyto vnější silou zakázané činnosti má člověk sklon nevědomě vykonávat, a tak se v něm mísí strach a pudové chtíče (Freud 1991: 30–31).

Vnímání konceptu tabu se v průběhu času měnilo, v současné společnosti ztratilo některé významné rysy. Moderní společnost na základě tabu identifikuje to, co do ní nepatří, jeho překročení vede k sociálnímu odsouzení. Z větší části se ztrácí magický aspekt a tabu se přesouvá do sféry sociální – na jeho dodržování již nedohlíží

nadpřirozené síly, ale instituce, které ho stanovily (Kraft 2006: 11–13). V moderní společnosti se tabu týká oblastí názorů, vkusu, politiky apod. (Röhrich 1976: 142).

Ke vztahu folkloru a tabu existují dva hlavní přístupy. První z nich se týká především současného materiálu a vidí folklor jako prostor, kde mohou být úzkosti a tabu vyjádřeny, jako prostor, kde je možné o nich mluvit (Bronner 2007: 3). Dle druhého přístupu, který odpovídá zde rozebíraným motivům tabu v tradičním folkloru, je na tabu nahlíženo stejně jako v sociokulturní realitě. Co není reálně diskutovat nebo porušit, není možné diskutovat a porušit ani ve folklorních narativech (Miersch 2015: 119–120; Propp 1999: 177–203). Folklorní tabu se navíc vyznačují tím, že proces porušení a trestu je vždy kauzálně dokončen, porušení tabu se bez trestu nikdy neobejde.

Motivy tabu představené v tomto textu mají v první řadě reprezentovat funkce, které ve folkloru plní.<sup>1</sup> Protože je zde reflektován tradiční folklorní materiál,<sup>2</sup> tabuizované motivy vycházejí často z lidové víry, především jsou ale ovlivněny institucionalizovaným náboženstvím. Kromě toho jsou představeny narativní motivy typické pouze pro folklorní prostředí. Ty mohou mít podobu tradičních tabu, převážně však na tomto místě nabývají formy tabu činnosti, které v sociální realitě tento charakter nemají.

Motivy tabuizovaného jednání ve folkloru lze dále rozčlenit na základě toho, jaké závažnosti tabu a trest za jeho porušení nabývají. Některá tabu se zdají být ze sociokulturní perspektivy závažnější (vražda, incest, kanibalismus) a k jejich porušení nedochází ani ve folkloru, případně za jejich porušení přicházejí nejhorší tresty (obvykle smrt; v konkrétních případech se však objevuje smrt jako častý trest v případech téměř všech dále rozebíraných skupin motivů). Porušení mnoha tabu spojených především s vírou je trestáno až po smrti. Pokud se ovšem duše vrací, je utrpení spojeno s pobytem v očistci, je to tedy trest přechodný, jehož ukončení závisí na nápravě. Některé motivy tabu mají charakter méně závažný, jsou to především ty s narativní funkcí.

Analyzovaný materiál rovněž potvrzuje spojení tabu v tradičním folkloru s nadpřirozenými silami, je zde tedy popsán i specifický vztah tabu k démonickým bytostem.

## Tabu a démonické bytosti

Přítomnost nadpřirozených sil, které dohlížejí na dodržování tabu, je základní součástí všech tabu v jejich tradičním pojetí. Nejčastěji existuje představa (zejména u nativních společností), že dohled nad tabu náleží božstvům či více nespécifikovaným nadpřirozeným silám (Röhrich 1976: 140). V sociální každodennosti se ovšem tyto síly či božstva empiricky nemanifestují a jednají-li, pak pouze zástupnými prostředky. Ve folklorním materiálu ovšem naopak existuje velká skupina motivů tabu, které se pojí přímo s fyzickou přítomností démonických či jiných nadpřirozených bytostí. Ty mají zpravidla antropomorfní podobu a také řadu lidských charakterových vlastností a rozmarů, na jejichž základě jednají. Podobné atributy mělo i mnoho božstev, v případě zde rozebíraného tématu a českého kontextu je ovšem třeba zaměřit pozornost na nižší démonologii. Démonické bytosti v pohádkách a pověstech s lidskými aktéry velmi často přímo interagují a kromě dohlížení na dodržování dalších způsobů jednání se mnoho motivů tabuizovaného jednání vztahuje přímo na ně.

Motivy spojené s konkrétními démonickými bytostmi jsou v tradičním prozaickém folklorním materiálu specifickým žánru pověstí (ačkoli ne zcela výlučně, lze narazit rovněž na pohádkové motivy). Rozsah tabuizovaného jednání vůči démonickým bytostem je poměrně velký, nejčastěji má podobu rozhněvání či urážky, zahrnuje ale rovněž další motivy, jako je vyslovení jména, porušení slibu a zákazu či prozrazení tajemství. Bytosti reagují často lidským způsobem (mstí se za urážky), jejich reakce mají však zpravidla magický charakter či ustálenou podobu, proto je lze řadit mezi tabuizované jednání.

Nejčastější podobou rozhněvání démonické bytosti jsou posměch a urážky. Lidští aktéři často zaměřují posměch a urážky na zdánlivě neškodné postavy, jako jsou bludičky či světélka (jedny z mála bytostí, které až na výjimky nedisponují antropomorfní podobou), ale také na další, značně nebezpečnější postavy klasické démonologie jako vodník, horský duch či diví lidé. Společným rysem těchto motivů je reakce uražených bytostí, které se téměř bez výjimky provinilému mstí. Někdy mírně, většinou je však trest krutý a zpravidla závisí na charakteru dané bytosti.

Světélka, jež se typicky objevovala v bažinách či na hřbitovech, zpravidla zaváděla osoby, které se jim smály nebo je urážely, do bažin, kde je pronásledovala (Kubín Kl. I 1908: 69, č. 35; Dvořák 1984: 275, č. 73D),

fyzicky napadla (Kubín Podk. I 1964: 311, č. 172; Hrádek 1894: 32–33), nebo přímo utopila (Dvořák 1984: 274; č. 73A). Tato podoba trestu je svázána s typickým chováním světélek a dalším zakázaným jednáním s nimi souvisejícím, a tím je jejich následování. V případě světél, která se objevují v bažinách, může mít jev racionální vysvětlení. Fenomén světél v bažinách je téměř celosvětově rozšířený a má patrně přirozený původ v plynech, které se vyskytují v močálech a v kontaktu se vzduchem mohou hořet (viz např. Roels–Verstrae 2001: 243–244). Světlo způsobené těmito chemickými reakcemi mohli lidé následovat v domněnku, že značí přítomnost jiných lidí. V bažině se pak často ztratili či utopili. Je pravděpodobné, že zákaz následovat světla má původně praktickou ochrannou funkci a až později se začaly přidávat motivy, v nichž světélka jednají jako vědomé bytosti. Z toho důvodu jsou známy i pověsti, v nichž světélka svádějí lidi z cesty bez zjevné příčiny (Zítek 1905: 480–481; Kubín Podk. I 1964: 344, č. 198b; Jech 1959: 419, č. 205), nebo je přímo zavádějí do bažin, kde je napadají (Hauer 1904b: 453; Tykač 1926: 197; Kubín 1985: 198).

Podobně jedná také vodník. Ten má již na rozdíl od světélek zpravidla antropomorfní podobu a řadu lidských vlastností. Kromě pomsty kvůli posměškům (Košťál 1892: 248) jsou s vodníkem často spojené pověsti, v nichž je lidmi fyzicky napaden (to má podobu bití, či konkrétního, velmi frekventovaného motivu useknutí prstu rezníkem). Vodník se téměř výhradně mstí utopením nebo alespoň pokusem o utopení provinilého či jeho dítěte (Grohmann 2009: 111, č. 133; Zítek 1897: 92; Dvořák 1984: 266–267, č. 72H; Kulda 1963: 436, č. 138; Kubín Podk. I 1964: 397, č. 232). Existují ale také pověsti, v nichž vodník někoho utopí bez předchozího vyprovokování. Tento fakt se podobně jako v případě světélek a jejich následování může pojit se skutečností, že v době, kdy mnoho lidí (a především dětí) neumělo plavat, bylo nebezpečné chodit sám k vodě. Stejně jako v prvním případě souvisí tyto pověsti s lidovou vírou a každodenní realitou – jejich funkcí je varovat a chránit před nebezpečím. Spojení vody s nadpřirozenými silami se pak váže k množství dalších přírodních jevů, které lidé pozorovali a nebyli schopni je vysvětlit.

Velká skupina tabuizovaných motivů spojených s přímým kontaktem s démonickými bytostmi má podobu jmenování a přivolání této bytosti. Nejčastěji se objevuje jako následek neúmyslného přivolání vodníka, mrtvého nebo čerta (také jako pohádkový motiv) coby tanečníka (např.

Kubín Podk. I 1964: 295, č. 159; Sirovátka 1959: 104–107), oslovení démonické bytosti špatným jménem (v pověstech o Krakonoši, např. Kubín Podk. I, 1964: 102–103, č. 47), případně klení jménem nadpřirozené bytosti (nejčastěji čerta, např. Kubín Kl. I č. 16 1908: 37–38). Některé z těchto motivů se staly jazykovými tabu (v případě čerta), obvykle však nejví kromě narativních rysů další funkce ve vztahu ke každodennosti (viz Adámková 2021).

### **Tabu a lidová víra**

Jakým způsobem se lidová víra přizpůsobila tabu, lze pozorovat ve zmíněných pověstech a pověrách spojených s démonickými bytostmi, které mají za úkol uchránit lidi před utopením ve vodě či v bažinách. Tabu se však pojí nejen s oblastmi každodenního života, ale také se stavy liminálními. V těchto situacích si často ponechává svůj rituální charakter. Osoby v liminálním stavu jsou považovány za zranitelné, a proto pro ně v takovém období platí řada zvláštních pravidel. Velmi ohroženou skupinou jsou novorozené děti a šestinedělky. Folklorní útvary s těmito motivy jsou přímo pod vlivem lidové víry, pověsti a pověry splývají. Pravidla stanovená pro osoby v přechodové fázi mají v první řadě ochrannou funkci. Z toho vyplývá mnoho prvků ochranné magie vycházejících z lidové víry. Ve spojení se šestinedělkami je to například kout s lůžkem jako liminální prostor, kde je žena s dítětem v bezpečí (Bartoš 1893: 13–17).

Základním pravidlem, které pro šestinedělky platí, je zákaz nechávání dětí bez dozoru. Osamocené dítě může být vyměněno divou ženou za jejího potomka. Ten je poté neschopný naučit se základním sociálním návykům a životu mezi lidmi. (např. Fencel 1902b: 422; Kubín Kl. II 1910: 224, č. 66; Vala 1963: 30). Výměna dítěte jako trest za nedbalost matky je spojována také s vodníkem (Zítek 1902: 441), polednicí (Grohmann 2009: 88, č. 97) nebo lesními žinkami (Grohmann 2009: 96, č. 108). V souvislosti s polednicí se objevují také další pověry, dle nichž se tato démonická bytost zjevuje šestinedělkám, které vyšly v poledne do volné přírody. V pověstech se objevují zmínky, že takové ženě odnesla polednice dítě (Grohmann 2009: 87, č. 97). S podhozenci se pojí také pověra, že pokud matka podstrčené dítě nakojí, už se ho nezbaví (Mančal 1896: 234).

Vyměněné děti mohou reflektovat strach rurální společnosti z dětí mentálně zaostalých, jejichž nepochopení a odmítnutí nahrazovaly pověry o divých ženách. Hlavním poselstvím ovšem zůstává varování před nedbalým

zacházením s novorozenými dětmi. Pověry představují varování před možnými důsledky špatného jednání, které se ovšem plně manifestují až v pověstech, kde nebezpečné bytosti fyzicky vystupují.

S malými dětmi se také do značné míry pojí postava tzv. mury<sup>3</sup>. Tato démonická bytost děti odnáší ovšem jen výjimečně – podle pověry se tak stane, když matka nenosí růženec (Tykač 1926: 194). Častěji se ovšem samotné dítě mění v múru vlivem chybného jednání matky. Může se tak např. stát, když matka vstoupí s dítětem do kostela dříve, než ji pokropí svěcenou vodou, nebo když vyjde v době šestinedělí v poledne ven, anebo pokud překročí práh kostela dříve než kněz. Lidová víra je v těchto případech silně propojena s křesťanskými atributy. Z dítěte se ale také může stát múra, pokud od něj matka přes noc odejde nebo pokud ho nakojí poté, co ho již odstavila (Kubín Kl. I 1908 p. 125, č. 63; Víšek 1902a: 277). Zde je akcentován velmi důležitý akt kojení, který byl již zmíněn výše v chování k údajně podhozeným dětem. Má zřejmě zdůrazňovat vztah matky a dítěte, zároveň ale také má svá pravidla.

### **Tabu a vliv institucionalizovaného náboženství**

Pojetí morálky a všech dalších aspektů života z pohledu křesťanství a jejich následný sociokulturní vliv je patrný od rozvoje samotného náboženství přes středověké a novověké instituce až do dnešních dnů. Ačkoli v současné době následkem sekularizace ztratilo křesťanství většinu oficiální moci, v něm zakotvené morální hodnoty a jejich vliv na chování evropské společnosti jsou stále značně patrné. Ve společnosti středověké a novověké mají křesťanské církve a další instituce zásadní vliv na téměř všechny aspekty každodenního života. Tento vliv je reflektovaný také ve folklorní tradici, zde se ovšem často mísí s neoficiální lidovou vírou. Lidová zbožnost křesťanské premisy přebírá, transformuje si je však způsobem sobě vlastním. Německý folklorista Lutz Röhrich popisuje některá tabu spojená s konzumací masa zvířat, jež jsou dle tradice rituálně nečistá (např. sova, prase, králík, labuť, ježek). Regionální lidové pověry o zvířatech, jejichž maso je zapovězeno konzumovat, popisují zvířata stejná, avšak s vlastním vysvětlením tohoto zákazu: děti s řečovými potížemi by neměly jíst rybí maso, jinak budou němé; králíčí mozek způsobuje špatnou paměť apod. (Röhrich 1976: 131).

Podobným příkladem je zákaz práce v určitou dobu. Ten se dle křesťanské tradice vztahuje k nedělím



a křesťanským svátkům a do určité míry se jím řídíme dodnes. Lidová tradice jej ovšem doplnila o další zapovězenou dobu – například o noc, která dle pověr náleží démonickým bytostem a duchům (Röhrich 1976: 132–133). V pověstech se lze nejčastěji setkat s porušením zákazu práce v neděli, objevuje se ovšem také ve spojení s některými křesťanskými svátky (v českém materiálu např. den sv. Lucie, sv. Marka, sv. Tomáše či Velikonoc). Tabu se opět projevuje v podobě trestu, jenž za práci v tento den přichází. Sankce má nejčastěji podobu smůly: provinilý se zraní, počasí mu zničí úrodu, je pronásledován nepříjemnými či zvláštními úkazy – z pokáceného stromu teče krev, do kalhot zašitých v neděli uhodí blesk apod. (Zíbrt 1895: 196–197; Paulus 1924: 189; Jech 1959: 154, č. 62; Kulda 1963: 442, č. 144; Polívka 1916: 119, č. 48). V jiných případech přichází trest prostřednictvím démonických bytostí, jako např. fyzické napadení ze strany čerta nebo paní Zimy (Grohmann 2009: 39, č. 33; Kubín 1985: 176–177; Kulda 1963: 215–216, č. 50).

Zásadním tématem spojeným s křesťanstvím je pojetí hříšného chování. Pověsti a pohádky často popisují následky, které přichází, chová-li se člověk nevhodně, či dokonce hříšně. Tento druh narativů má především varovnou a disciplinační funkci, protože zatímco v sociální realitě za špatné chování trest zpravidla kauzálně nepřicházel a nebylo možné jej až na výjimky právně vymáhat, v pohádkách a pověstech bylo takové chování trestáno automaticky mnoha různými prostředky ze strany nadpřirozené či vyšší moci. Mezi nejčastější podoby protivení se morálnímu chování lze zařadit lakotu a chamtivost, marnivost a pýchu, sebevraždu, bezbožnost, rouhání se Bohu, hříšné a zlé chování obecně.

Tresty, jež za jednotlivé prohřešky následují, jsou podobně jako rozsah hříchů rozsáhlé, proto u každého uvádím pouze několik nejrozšířenějších příkladů. Velmi často trest přichází ze strany démonických bytostí – Krakonoš nechá nenapravitelného lakomce propadnout do země nebo způsobí jeho zchudnutí (Jech 1959: 345–347, č. 166; Jech 1959: 349–351, č. 168), čert odnese pyšné či bezbožné princezny (Kubín Podk. I 1964: 24–28, č. 2; Bouchal 1900: 88–91; Jech 1959: 467–479, č. 226; Satke 1984: 253–256, č. 108; Němcová I 1950: 305–318), dívku, která uvažuje o sebevraždě, odnese vodník (Konečný 1896: 54). Další tresty přicházejí v podobě neštěstí způsobených neurčitou (božskou) mocí – lakomec se propadne do země (Grohmann 2009: 40, č. 34), léčivý pramen vyschne, když jeho ziskuchtivý

majitel začne vybírat peníze za jeho použití (Grohmann 2009: 214, č. 294), do muže, který se odvrátil od Boha, udeří blesk (Kulda 1963: 55–56, č. 13), neposvěcený důl je zaplaven (Kitzberger 1928: 213). Velmi často je trestem také smrt – marnivé sestry zabijí hadi a štíři, které získají místo pokladu (Kubín Podk. I 1964: 135–136, č. 69; Němcová I 1950: 280–290), chamtivý sedlák, který nevyplatil mzdu, se utopí (Blažek 1900: 256).

Nejčastější druh trestu za hříšné chování však dle křesťanské tradice přichází až po smrti a nejinak je tomu také ve folkloru. Folklorní tradice však na rozdíl od empirické reality může kromě víry v peklo či očistec nabídnout také explicitní doklady trpících duší, které po smrti vinou svých hříchů zůstaly na tomto světě – lakomá žena, která vyhnala chudého, musela po smrti strašit (Grohmann 2009: 57, č. 59), muž, který krmil lépe své psy než lidi, zůstal po smrti se svými psy v lesích (Grohmann 2009: 61, č. 62), marnivá princezna musí pro svou zálibu v šatech po smrti zůstat v prázdném zámku (Košák 1912: 335), bezbožného muže odmítá posvěcená půda a nemá po smrti pokoje (Vlnatý 1914: 140). Často se objevují pověsti s motivem kombinujícím chamtivost a krádež, v nichž figuruje duch člověka, jenž přenášel na polích mezníky a tím zvětšoval své pole na úkor sousedova. Takový člověk po smrti chodil po polích a hledal, kam má mezníky vrátit, případně je hlídal (Jech 1959: 205, č. 87; Zíbrt 1907: 84; Šlais 1902: 397).

Se setrváním duše na tomto světě se přímo pojí také pověsti o sebevraždě. Ta je podle křesťanské tradice smrtelným hříchem, sebevrazi jsou tak jedni z nejčastějších duchů, s nimiž se lze setkat. „*Žijem názorů církevních a praxe [sic!] pohřební nejčastěji straší sebevrazi.*“ (Wollman 1921: 27) Velký vliv zde má také skutečnost, že sebevrahy bylo zapovězeno pohřbit v posvěcené půdě, a byli tak automaticky odsouzeni k utrpení po smrti. Opět je zde reflektována varovná funkce pověstí, které popisují konkrétní podobu následků, jež sebevražda má. Nebylo tabu pouze sebevraždu spáchat, ale vůbec o ní ve společnosti hovořit, nebo ji zlehčovat.<sup>4</sup> Pověsti často popisují muže, který se rozhodl naoko oběsit. Přátelé, kteří ho měli odříznout, jsou však vždy něčím rozptýleni a muž opravdu zemře (Víšek 1902b: 341; Baar 1975: 397, č. 63h). Duchové sebevrahů se stávají součástí lokálního folkloru a straší často na místech, kde zemřeli. Takovými místy jsou hrady (Špaček 1913: 183), případně místa s liminálním charakterem, jako křižovatky (Kubín 1985: 188). Sebevrazi se často také proměňují



v bytosti s nadpřirozeným charakterem – bílé paní (Jech 1959: 249–250, č. 109) nebo světélka (Zítek 1905: 480).

V rámci středoevropské katolické tradice je možné sledovat mnoho pověstí týkajících se duší zemřelých. Tato víra má svůj původ již ve starověku, ve středověku byla pouze převzata a přetransformována. Katolická víra spojovala výskyt duchů na zemi s jejich pobytem v očistci a tím nutností odčinit hříchy, které vykonali za života. Jejich účelem je ospravedlnění morálního učení katolické církve. Duchové tak mají v rámci katolické tradice jisté výsadní postavení v porovnání s ostatními numinózními postavami. Protože neodporovali katolickému učení, byli oficiálně v jisté konkrétní podobě uznávaní (Thomas 1971: 569–609).

Kromě duchů je to také do určité míry postava čerta/dábla, a to v narativech, v nichž funguje jako disciplinační prostředek a trestá hříšné chování – kromě již zmíněného jde např. o motiv čerta, který si v kostele zapisuje lidi, kteří se chovají neslušně, podřimují atd. (Kulda 1963: 324, č. 90; Dvořák 2001: 106–107, č. 65; Röhrich 1966: 19). V případě nadpřirozených bytostí obecně začala s příchodem křesťanství snaha o jejich marginalizaci jakožto nechtěného pozůstatku starověkého pohanství (Thomas 1971: 619–622). I přes snahu oficiálních institucí ovšem z lidového podání nikdy zcela nevymizely a právě v případě tabuizovaných činností je jejich přítomnost zcela zásadní a je součástí drtivé většiny narativů. Některé pověsti reflektující více křesťanskou tradici ospravedlňují přítomnost démonických bytostí a popisují je jako anděly, kteří byli svrženi z nebe jako trest za hříšný život (Hraše 1931: 345).

### **Tabu a sociální prostředí**

Ve vztahu k sociokulturnímu prostředí již obecně není možné hovořit o tabu v tradičním slova smyslu, ale lze narazit na mnoho tabu společenských, jejichž vliv je ve folkloru reflektován. Příkladem široce tabuizovaného tématu, které se promítlo také ve folklorní tradici, je přístup k sexualitě a erotickým motivům. Autority vycházející z křesťanské morálky chtěly separovat mladé a neprovdané opačného pohlaví, a tak vystupovaly proti veškerým zábavám a událostem, na nichž se mladí lidé mohli nekontrolovatelně scházet. Příkladem takové události byly v rurálním prostředí přástky. Na těchto aktivitách, konajících se za zimních večerů, se scházeli lidé v jedné chalupě, aby společně pracovali. Částečně proto, aby ušetřili výdaje za světlo a teplo, přástky však měly také svůj

sociokulturní význam – lidé zde zpívali písně a předávali si znalost pověstí a pohádek. Kněží proti přástkám a dalším podobným událostem vystupovali. Důvodem bylo především požívání alkoholu a následné sexuální aktivity nesezdaných párů. V 16. století tak byly přástky dokonce úředně zakázány. Dle mnohých dokladů však lid zákazů příliš nedbal a ve společné práci i zábavě během zimních večerů pokračoval (Zíbrt 1889: 190–194). Na základě erotických motivů, které se ve folkloru dochovaly, lze předpokládat, že každodenní přístup k sexualitě byl v porovnání s oficiálním postojem velmi odlišný.

Křesťanské puritánství bylo ve velkém rozporu s původními předkřesťanskými zvyklostmi. To se projevilo také snahou zakázat či alespoň modifikovat do přijatelné podoby slavnosti a další události, které byly erotikou podbarveny. Mnoho motivů spojených s erotikou bylo pochopitelně rovněž součástí orální tradice, ať již písní, nebo prozaického folkloru. V písemných záznamech orálního folkloru se však s těmito motivy setkáváme spíše zřídka. Jejich odstraňování souviselo s estetickým pojetím folkloru. Proces eliminace erotických motivů z orálního folkloru měl různé podoby, v případě písní to mohlo být pouze nahrazení nevhodných slov eufemistickými pojmy, a tak je dodnes možné odhalit původní znění textu. V případě prozaické tradice byly motivy nahrazovány komplexněji a lze předpokládat, že některé byly zcela odstraněny a v dalším šíření tradice se již nedochovaly vůbec. Je pravděpodobné, že sami vypravěči pod vlivem autocenzury v interakci se sběrateli folkloru korigovali svůj projev. Ve výjimečných případech však byly některé erotické motivy, či alespoň jejich náznaky zachovány. Nejčastěji byli však cenzory sběratelé folkloru, kteří v počátcích nebrali velký ohled na doslovný zápis materiálu. Mezi prvními sběrateli tradiční lidové tradice byli navíc často kněží, nicméně zásahy do původních folklorních projevů (upravování textu, vynechávání či měnění nevhodných motivů) byly v 19. století naprosto běžnou metodou všech sběratelů a editorů folklorního materiálu. Důkazem mohou být poznámky Beneše Methoda Kuldy v jeho sbírce moravských pohádek. U varianty pohádky o Nezasmálce popisuje, že některé motivy musel změnit, protože „*jsou v původném vypravování tak hanebné a ohyzdné, že se ucho hrozilo jich poslouchati. Kéž by v okolí tom původní vypravování nikdy více neposkvrnilo ústa vypravěče a srdce posluchačův!*“ (Kulda 1963: 149) Důvodem pro zásahy do folklorních textů byla také oficiální cenzura, již se musely všechny tištěné práce podřídit (Uhlíková 2015: 333).

Již zmíněná pohádka o Nezasmálce má se sexualitou mnoho společného. Ruský folklorista Vladimir Jakovlevič Propp analyzuje propojení rituálního smíchu s rituály zrození. Na základě místy poněkud nejistých souvislostí spojuje rituální smích s obřady plození a bohyní Deméter. Avšak dalším důvodem, proč pohádku o Nezasmálce spojuje se sexualitou, je skutečnost, že v ruské tradici, která je na rozdíl od té české mnohem explicitnější, je toto vyprávění často spojeno s látkou o znameních na princeznu těle. Hrdina zpravidla vlastní tancující sviňky, které princeznu rozesmějí, avšak aby princeznu dostal, musí v některých variantách uhodnout, kde má princezna na těle znamení, což zjistí výměnou za sviňky. Odhalení znamení je pak samozřejmě spojené s explicitní nahotou, nicméně Propp chápe samotná znamení jako eufemismus, který má nahrazovat sexuální styk s královskou dcerou (Propp 1999: 177–203).

V českých variantách pohádky je rozesmátí princezny většinou řešeno jiným často se objevujícím motivem, jímž je zlatá husa (či jiný předmět), na kterou se přilepí všichni, kteří se jí dotknou (např. Jech 1959: 36–39, č. 9; Kubín 1985: 133–134; Sirovátka 1959: 204–206; Satke 1984: 105–106, č. 19; Dvořák 1984: 157–159, č. 39). Motiv z ruské varianty se však alespoň částečně objevuje v již zmíněné variantě Kuldově (1963: 144–149), v níž hrdina vlastní zajíce, které vymění s princeznou a jejími rodiči. V Kuldově verzi nutí hrdina výměnou za zajíce skákat královskou rodinu na jedné noze, ale jak již bylo uvedeno výše, právě zde Kulda původní znění změnil, protože jej pobuřovalo.

Kromě pohádky o Nezasmálce lze v české tradici narazit na několik dalších syžetů, které obsahují zjemnělé motivy sexuálního styku. Prvním z nich je motiv polibku. Podmínkou k vysvobození panen je, že vedle nich musí muži po tři dny spát a nedotknout se jich. Dva ze tří mužů se třetí noci rozhodnou dívky políbit a ráno je jejich druh najde mrtvé (Němcová II, 1950: 178–191). Druhým motivem je držení za ruce. V úvodu pohádky princ ukradne princeznu šaty a vrátí jí je pouze pod podmínkou: „*Víš co, já ti teda šaty dám, ale zapřísáhneš se, že budeš moje, že si mě vemeš. No to ti přišel skoro do noty, dvakrát ji nemusel pobízet. Hnedko se uzali pěkně za ruce, už jako svý, a vedou se k skleněnému zámku.*“ (Kubín Podk. I 1964: 37, č. 5) Ve vztahu ke kontextu lze odhadovat, že použitý motiv nahradil motiv sexuálního styku, který v nezaznamenaných starších variantách syžetu pravděpodobně figuroval.

Některé folkloristické práce představují více či méně pravděpodobné hypotézy o vztahu sociálně tabuizovaných témat a tradičních lidových pohádek. Německá folkloristka Uta Miersch hovoří o původní verzi pohádky o Sněhurce (Sneewittchen – KHM 53), v níž je to Sněhurčina vlastní matka, kdo závidí dívce její krásu, a chce ji proto připravit o život. Miersch představuje teorii, podle níž nebylo možné ve společnosti, která lpí na láskyplném vztahu mezi matkou a dítětem, hovořit o možnosti, že by matka chovala vůči svému dítěti negativní pocity. Tento motiv se tak měl dotknout společenského tabu a z postavy zlé matky se musela stát zlá macecha (Miersch 2015: 199–120).

Zvláštní příklad, kde tabu reaguje na standardy v manželství, uvádí L.Röhrich. Hovoří o alpských pověstech týkajících se sňatku muže a nadpřirozené ženy. Žena má podmínku, aby na ni muž nebyl hrubý, kterou on ale časem poruší a žena navždy zmizí. Tento druh pověsti charakterizuje prostředí, v němž nebylo bití ženy neobvyklé (Röhrich 1976: 138). Podobně se v českém materiálu vyskytuje pověst o muži, který své nadpřirozené ženě neprávem vyčiní (Grohmann 2009: 99, č. 113), nebo o muži, který i přes slib prozradí identitu nadpřirozené manželky (Kubín Podk. I 1964: 82–83, č. 34). Motiv porušení slibu nadpřirozené manželce je často spojen s motivem železných bot, které když muž prochodí, žena se k němu vrátí (Dvořák 1984: 64–67, č. 16; Kulda 1899: 319–321; Němcová I 1950: 23–32).

Na rozdíl od ostatních funguje toto tabu ve folklorním materiálu opačně. Za předpokladu, že násilí na ženách bylo běžnou praxí, má ve folkloru opačnou podobu, důsledkem je ztráta ženy, a pokud je vůbec možnost jejího návratu, je podmíněna náročným úkolem.

### Tabu a právní systém

Některá tabu jsou velmi starého původu a ve většině případů jsou v různých specifických podobách také kulturně univerzální. Jsou to tabu, jejichž dodržování již považujeme za zcela automatické a v běžných situacích jednáme v souladu s nimi. Takovými tabu jsou například kanibalismus, incest či vražda. Tato tabu ztratila postupem času v západní společnosti mnoho ze svého rituálního a nadpřirozeného charakteru, který si déle zachovávala u některých nativních společností. Také trest za jejich porušení byl odebrán nadpřirozeným silám a předán do rukou lidské společnosti, ačkoli do dnešní doby se do jisté míry mnohdy očekává trest ze strany vyšší moci

(víra v karmu apod.). Porušení těchto tabu bylo ve většině společností natolik závažné a nebezpečné, že jeho potrestání se stalo součástí lidských právních řádů. Tabu nejprve působilo prostřednictvím tradice (a v této podobě se některá z nich prosazují dodnes), další však získala také zákonnou oporu. „*Pravděpodobně po dalším vývoji pojmu přebírá společnost potrestání opovážlivce, jehož počínání uvrhlo druhy do nebezpečí. Tak navazují i první trestní soustavy lidstva na tabu.*“ (Freud 1991: 23)

Ve folklorním materiálu má zvláštní postavení motiv úkladné vraždy, který často nabývá charakteru tabu, ale trestán je lidskou mocí. Nadpřirozené atributy se objevují coby prostředek k odhalení zločinu – vraždu prozradí zpěv zlatého kolovratu (Vondrák 1904: 308–310; Němcová I 1950: 9–22), růže, které vyrostly na hrobě zavražděné (Polívka 1916: 112–113, č. 41) nebo pláč nepokřtěných duší zavražděných novorozeňat (Blažek 1900: 258), viník vraždy nemá stín při svitu měsíce, obtěžuje ho slunce apod. (Tille II/2 1937: 181–184). Poslední charakteristiky, které se týkají přímo vraha, již naznačují, že spáchání vraždy vyřadí viníka z lidské společnosti, nesnášenlivost slunečního světla poukazuje na to, že vrah patří již spíše do světa noci, který není lidský, absence stínu odkazuje na nepřítomnost duše. V dalších případech je vražda stejně jako ostatní předešlá tabu trestána prostřednictvím nadpřirozené moci – vrah nespravedlivě zavražděných nemůže odejít z místa zločinu (Hošek 1900: 58–59), vraha zabije velký zajíc (Grohmann 2009: 169, č. 221), vražda je potrestána samotným zavražděným (Blažek 1900: 255; Dvořák 1984: 63, č. 15).

Mezi nejstarší a nejvíce rozšířená patří incestní tabu a kanibalismus. V evropském folklorním materiálu jsou tato tabu již zbavena svého rituálního charakteru. Jejich provedení nepřináší provinilému žádné potenciální rituální výhody, tyto akty jsou automaticky chápány jako špatné. Charakteristické nebezpečí lze částečně sledovat u tabu incestního, které je spojováno s rozením defektních jedinců, k němuž ale docházelo spíše ve výjimečných případech a je podpořeno až poznatky moderní vědy.

V pohádkách a pověstech lze na tato tabu narazit ve dvou podobách – ve vyprávěních, kde mají narativní funkci, nebo jako na atributy nelidské či démonické. Pojídání lidského masa je nejčastěji charakteristické pro démonické bytosti (drak, čarodějnice, obr-lidojed apod.) a zdůrazňuje tak jejich zlou a nelidskou podstatu. Protože je toto chování chápáno jako automaticky špatné, slouží jako zdůraznění dichotomií dobré–zlé, lidské–ne-

lidské. V některých narativech má kanibalismus formu zkoušky poslušnosti, kdy k němu démonické bytosti (čert, čarodějnice) nutí lidské aktéry (Polívka 1916: 103–104, č. 36; Tille II/1 1934: 84–87; Kubín Kl. II 1910: 208–209, č. 61; Dvořák 1984: 58, č. 13).

Podobně byl kanibalismus přisuzován některým nativním kulturám, přičemž zdůrazňoval rozdíl mezi barbarstvím a civilizací (Hubinger 1996: 102–109). Ve folkloru byl stejným způsobem spojován s těmi lidmi, kteří byli vnímáni jako „barbarští“ a stáli mimo „normální“ lidskou společnost – podobně byl incest používán jako atribut pohanství a čarodějnictví (Grohmann 2009: 37, č. 29); konzumace lidského masa tak byla přisuzována vyvrhelům lidské společnosti (loupežníci, zlá macecha apod.), pojila se také s motivem hostince, kde je hostům podáváno lidské maso (Kubín Kl. II 1910: 141–142, č. 34; Kubín Podk. I 1964: 476–478, č. 296; Dvořák 1984: 178–180, č. 45). Dojde-li v tradičních narativech ke kanibalismu, stane se tak zpravidla právě nevědomě. Kromě zmíněných motivů je lidojedství spojeno také s pověstí o orgánech ukradených mrtvému, které obvykle pozře nicnetušící žena, jejíž manžel orgány odcizil, a mrtvý je následně požaduje zpět (Polívka 1916: 65–67, č. 23; Tille II/2 1937: 401).

### Narativní funkce motivů tabu

Motivy tabuizovaného jednání mohou mít v prozaickém folkloru také zvláštní charakteristiku, a tou je ve vztahu k vyprávění narativní funkce, kterou mohou plnit bez toho, aby měly zvláštní vliv na děj a strukturu příběhu. Tyto motivy jsou být dvojího typu – jsou to jednak tabu, která nemají žádné spojení se sociokulturní realitou a jsou použita pouze pro svoji schopnost vytvořit napětí v příběhu, jednak tabu, jež se v rámci reality běžně vyskytují, ale pro příběh jsou zbavena rituálních či jiných charakteristik.

Příkladem druhého typu je tabu incestní. To se klasicky objevuje v úvodu dvou typů pohádek (ATU 510B *Peau d'Asne* a ATU 706 *The Girl Without Hands*). Královský otec se z nějakého důvodu rozhodne, že jeho dcera je jediná, která dokáže nahradit jeho zesnulou ženu (je stejně krásná, má stejné znamení apod.), a rozhodne se s ní oženit. V obou typech dívka uteče a zbytek pohádky se již o jejím otci nezmiňuje (Dvořák 1984: 114–118, č. 27; Sirovátka 1959: 99–103; Satke 1984: 257–262, č. 110; Němcová II 1950: 43–54; Kubín Podk. I 1964: 300–301, č. 164).

Pro folklor zcela specifickým okruhem motivů jsou pak taková tabu, která nevycházejí ze sociální reality a v rámci folklorních vyprávění mají čistě narativní funkci. Jsou hojně zastoupena především v pohádkách, neboť pomáhají vyvolat napětí a zdramatizovat příběh. Nejčastěji je v této souvislosti rozebírán motiv zakázané místnosti (např. Röhrich 1976: 127–138; Miersch 2015: 106–107), který se typicky objevuje jako zkouška poslušnosti. Vstup do zakázané místnosti má za následek explicitní násilí (u pohádkových typů ATU 311 *Rescue by the Sister* a ATU 312 *Maiden-Killer*, viz např. Jech 1959: 76–77, č. 29; Kulda 1963: 497–499, č. 176; Satke 1984: 239–243, č. 105; Kubín Podk. I 1964: 224–225, č. 122), nebo zmaření vysvobození ze zakletí (Sirovátko 1959: 93–98; Kulda 1963: 478–481, č. 172; Němcová I 1950: 150–172; nebo ve vyprávění o Meluzíně – viz Sudony 1913: 380–381; Kubín Podk. I 1964: 229, č. 129; Kubín Podk. I 1964: 412, č. 247; Baar 1975: 256–261, č. 13). Ve verzi pohádky s Pannou Marií jsou zdůrazněny morální hodnoty a cestou ke šťastnému konci je přiznání provinění (Kubín Kl. II 1910: 238–241, č. 75).

Často se objevuje také tabu promluvit, které tradičně slouží jako prostředek k dosažení cíle (např. zlomení prokletí v typu ATU 451 – *The Maiden Who Seeks Her Brothers*, Němcová II 1950: 165–177; Dvořák 1984: 92–95, č. 23; Kulda 1963: 204–207, č. 48; nebo v pověstech o vyzvednutí pokladu – Hošek 1896: 364–366; Grohmann 2009: 170, č. 222), představuje formu ochrany (Kubín Kl. I 1908: 53–55; Kubín Kl. I 1908: 68), anebo naopak trest (Kubín Kl. II 1910: 202–208; Němcová I 1950: 150–172).

Příkladem motivu, který je velmi efektivní pro vyvolání dramatické situace, je tabu ohlédnout se. Typicky opět slouží jako jeden z požadavků na vysvobození zakletého – hrdinovi je zakázáno se ohlédnout a na cestě ho k ohlédnutí svádí nebezpečí či pokušení (např. Kulda 1963: 399–409, č. 118; v typu ATU 425C *Beauty and the Beast* – Jech 1959: 174–176; Baar 1975: 269–273).

## Závěr

Motivy tabu jsou stejně jako jiné motivy folklorních narativů odrazem doby a sociokulturních podmínek, v nichž mají své místo. V analyzovaných textech lze pozorovat vliv mnoha zásadních aspektů, které určovaly charakter společnosti, jež je označována jako tradiční. Tato společnost je zpravidla rurální, což má vliv především na prostředí, v němž se pověsti a pohádky odehrávají, je také silně ovlivněná oficiální i lidovou vírou, které určují obsah

narativů tím, že některá témata upřednostňují a jiná naopak zcela odmítají.

Proměna sociokulturních a náboženských hodnot se tak odráží také v obsahu folklorním. Z rozebíraných témat vyplývá, že tradiční folklor respektuje společensky tabuizovaná témata: buď je zcela vynechává, nebo je reflektuje stejným způsobem jako společnost, tedy odmítnutím možnosti jejich porušení.

Je pochopitelné, že se změnou sociokulturních i dalších podmínek ztrácejí některé motivy tabu své místo a jsou nahrazovány jinými. Závěrem uvádím několik příkladů takových proměn, které slouží pro ucelení představy cesty vzniku a zániku, případně životaschopnosti analyzovaných motivů tabu a vlivu, který mají na tento proces změny v sociokulturní sféře. Značný rozdíl mezi repertoárem tradičního a současného folklorního materiálu<sup>5</sup> se projevuje na úrovni preferovaných motivů i narativů.

Motivy tabu s čistě narativní funkcí bez navázání na sociokulturní realitu se v současné folklorní tradici objevují jen zřídka. Typicky jsou nahraditelné jinými, nebo jsou pro příběh zcela postradatelné. Takový druh motivů se primárně objevuje v komplexních prozaických žánrech, a to především v pohádkách, které již samy o sobě nejsou ve své tradiční podobě v současném folkloru příliš oblíbené. Pohádky se transformovaly pod vlivem populární kultury, v lidové ústní podobě však již téměř nežijí. Současné pověsti, které komplexnějším žánrům současného folkloru dominují, reflektují, stejně jako pověsti tradiční, tabu spojená s reálným životem. Proto jsou motivy tabu s čistě narativní funkcí jen marginální součástí současného folkloru.

Rovněž se proměňuje míra zastoupení a přístup k jednotlivým tabu. Na tuto změnu měla velký vliv sekularizace. Přestože v morální rovině stále jednáme na základě křesťanských hodnot, jejich náboženské vnímání se ztrácí, a protože již není nutné sdělovat, co přijde jako následek hříšného života, zmizely tyto motivy také z folklorního podání.

Společně s menším sociálním významem křesťanství přestalo být tabu hovořit o sexualitě. Tento aspekt se také odráží v repertoáru současného folkloru, jehož standardní součástí jsou narativy s erotickými motivy. Stejně tak další motivy, které se v tradičních narativních sice objevovaly, ale pouze okrajově, mají v současné tradici větší prostor. Příkladem mohou být duchařské pověsti. Ačkoli katolická tradice existenci duchů neodmítala, záměrný kontakt s nimi perzekuován byl. Současný folklor je naopak na duchařské pověsti, často typické záměrnou,



nebo přímo organizovanou komunikací s duchy, velmi bohatý a stal se určitým současným fenoménem.

V tradičních folklorních žánrech duchové v podobě trpících hříšných duší často poskytují důkaz spravedlnosti, která přichází posmrtně, i když ji realita nemůže poskytnout. Tyto narativy přinášejí na této úrovni psychologickou úlevu a důkaz pravosti vyznávaných hodnot, mají tedy také funkci sebepotvrzení. Tento typ motivu již současný folklor téměř neobsahuje, nicméně přítomnost duchů v současných narativech dokládá, že stále existuje jistá forma víry v posmrtný život. Není již ale spojena s před-

#### POZNÁMKY:

1. Celkový soupis motivů tabu v českém prozaickém folkloru srov. Adámková 2020.
2. Tyto prameny zahrnují materiál sesbíraný na českém území zhruba od poloviny 19. století do poloviny 20. století.
3. Můra jako démonická bytost bývá popisována jako duše živé osoby (nejčastěji ženy), která v noci v nejrůznějších podobách napadá spící lidi či zvířata, saje jim z prsou krev, působí tlak na prsou atd. (např. Máchal 1907: 17; Víšek 1902: 277).
4. Je zajímavé, že lidové písně motiv sebevraždy, i přes její oficiální náboženské pojetí coby smrtelného hříchu, nezřídka obsahují:

#### LITERATURA:

- Adámková, Adéla 2020: *Fenomén tabuizovaného jednání v českém prozaickém folkloru*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav etnologie.
- Adámková, Adéla 2021: Motiv tabuizovaného jména v prozaickém folkloru. *Český materiál v evropském kontextu. Český lid* 108 (2): 67–81.
- Baar, Jindřich Šimon 1975: *Chodské písně a pohádky*. Praha: Odeon.
- Bartoš, František 1893: Kout dle obyčejův a pověr lidu moravského. *Český lid* 2 (1): 13–17.
- Blažek, Antonín 1900: Strašidelné pověsti o lidech zemřelých. *Český lid* 9 (1): 255–261.
- Bouchal, František 1900: Pohádky z Krumlovska. *Český lid* 9 (1): 88–99.
- Bronner, Simon 2007: *The Meaning of Folklore: The Analytic Essays of Alan Dundes*. Logan: Utah State University Press.
- Douglas, Mary 2001: *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Taylor & Francis e-Library.
- Dvořák, Karel 1984: *Pohádky a pověsti našeho lidu*. Praha: Odeon.
- Dvořák, Karel 2001: *Nejstarší české pohádky*. Praha: Argo.
- Fencl, Květoslav 1902: „Diví ženy“ na Domažlicku. *Český lid* 11 (1): 422–423.
- Frazer, James George 1994: *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta.
- Freud, Sigmund 1991: *Totem a tabu*. Praha: Práh.
- Grohmann, Josef Virgil 2009: *Pověsti z Čech*. Praha: Plot.
- Hauer, V. 1904: Ohnivý muž, světylka, rarášek. *Český lid* 13 (1): 452–453.
- Hošek, Ignác 1896: Povídky z okolí svojanovského (ve východních Čechách). *Český lid* 5 (1): 364–366.
- Hošek, Ignác 1900: Povídky z Rohozné. *Český lid* 9 (1): 57–59.
- Hrádek, Albert 1894: Pověsti ze Železnobrodka. *Český lid* 3 (1): 31–33.
- Hraše, Jan Karel 1931: Představa našeho lidu o pádu andělův. *Český lid* 31 (1): 345.

stavou návratu z očistce – duše zemřelých na zemi již nejsou pouze hříšníci, ale také obětí hříšníků či obyčejní lidé.

Kromě sekularizace měla na proměnu repertoáru vliv také modernizace společnosti, rozvoj vědeckého poznání a racionalizace. Proto se v současnosti neobjevují ani mnohé motivy spojené s lidovou vírou a ochranou, které měly původně praktické využití. V současné době již není nutné prostřednictvím démonických bytostí varovat lidi před nebezpečím bažin či vody, nebo před rizikem zanechání svých dětí bez dozoru. Tento úkol přebraly vzdělávací instituce a věda.

- dívka např. raději skočí do vody, než by se stala ženou Turka. Právě kvůli takovým písňovým textům, které vnímají sebevraždu jako řešení konkrétní životní situace, měl problémy s cenzurou František Sušil, který ač sám kněz, je zařadil do své písňové sbírky (Uhlíková 2012: 23).
5. Současným narativním folklorem jsou myšleny projevy, které se šíří v současné technické společnosti, často jsou spojeny s urbánním prostředím a reflektují způsob života s ním spojený (pro konkrétní narativy současného folkloru na českém území viz např. Janeček 2006, 2015).

- Hubinger, Václav 1996: *Lidojedství*. Praha: Public History.
- Janeček, Petr 2006: *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy: Současné pověsti a fámy v české republice*. Praha: Plot.
- Janeček, Petr 2015: *Krvavá Máry a jiné strašidelné historky*. Praha: Plot.
- Jech, Jaromír 1959: *Lidová vyprávění z Kladska*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.
- Kitzberger, Ivan 1928: Pověsti domažlické o vrchu „Dmout“ (Ermout). *Český lid* 28 (1): 211–213.
- Konečný, B. V. 1896: O hastrmanovi. *Český lid* 5 (1): 54–55.
- Košák, František 1912: Pověsti o Komárově a Valdeku. *Český lid* 21 (1): 334–336.
- Košál, Josef 1892: Vodník v podání lidu českého. *Český lid* 1 (1): 244–249.
- Kraft, Hartmut 2006: *Tabu: Magie a sociální skutečnost*. Praha: Mladá fronta.
- Kubín, Josef Štefan 1908: *Povídky kladské. Část I*. Praha: Společnost Národopisného muzea československého.
- Kubín, Josef Štefan 1910: *Povídky kladské*. Praha: Společnost Národopisného muzea československého. (část II.)
- Kubín, Josef Štefan 1964: *Lidové povídky z Podkrkonoší I*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.
- Kubín, Josef Štefan 1985: *Na vaši radost*. Hradec Králové: Kruh.
- Kulda, Beneš Method 1899: Moravské národní pohádky a pověsti z okolí sloupského. *Český lid* 8 (1): 317–323.
- Kulda, Beneš Method 1963: *Pohádky a pověsti z Rožnovska*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.
- Máchal, Jan Hanuš 1907: *Bájesloví slovanské*. Praha: J. Otta.
- Mančal, Jar. 1896: O divokých ženách. *Český lid* 5 (1): 233–235.
- Miersch, Uta 2015: Verbot und Tabu im Märchen. In: Dingeldein, Alexander – Emrich, Matthias (eds.): *Texte und Tabu: Zur Kultur von Ver-*

- botund Übertretung von der Spätantike bis zur Gegenwart*. Bielefeld: trascript Verlag: 105–122.
- Němcová, Božena 1950: *Národní báchorky a pověsti I*. Praha: Československý spisovatel.
- Němcová, Božena 1950: *Národní báchorky a pověsti II*. Praha: Československý spisovatel.
- Paulus, Vincens 1924: Strašidelná „vidění“ v pověstech východočeských. *Český lid* 24 (1): 188–189.
- Polívka, Jiří 1916: *Povídky lidu opavského a hanáckého*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- Propp, Vladimír Jakovlevič 1999: *Morfologie pohádky a jiné studie*. Praha: H+H.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 1952: Taboo. In: Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 1952: *Structure and Function in Primitive Society*. Aberdeen: Aberdeen University Press: 133–152.
- Roels, Joris – Verstraete, Willy 2001: Biological Formation of Volatile Phosphorus Compounds. *Bioresource Technology* 79: 243–250.
- Röhrich, Lutz 1966: Čert v pohádce a pověsti. *Český lid* 53 (1): 18–23.
- Röhrich, Lutz 1976: *Sageund Märchen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Satke, Antonín 1984: *Povídky a humorky ze Slezska*. Ostrava: Profil.
- Sirovátka, Oldřich 1959: *Pohádky z Moravy*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění.
- Sudony, A. E. 1913: Meluzína v podání lidovém. *Český lid* 22 (1): 380–381.
- Šlais, Josef 1902: Divé ženy, světýlka a „bludný“ kořen v Kolovči na Domažlicku. *Český lid* 11 (1): 397–398.
- Špaček, Jan 1913: Pověsti o Kokořině. *Český lid* 22 (1): 181–183.
- Thomas, Keith 1971: *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*. London: Penguin Books.
- Tille, Václav 1934: *Soupis českých pohádek*. Svazek II/1. Praha: Česká akademie věd a umění.
- Tille, Václav 1937: *Soupis českých pohádek*. Svazek II/2. Praha: Česká akademie věd a umění.
- Tykač, Jan 1926: Báječné bytosti u lidu na Třebovsku. *Český lid* 26 (1): 191–198.
- Uhlíková, Lucie 2012: Právě perly písňové: edice českých lidových písní a rakouská cenzura. In: Příbylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.): *Od folkloru k world music: Hudba a bariéry*. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko. 18–27.
- Uhlíková, Lucie 2015: Duch a povaha národa v písni. Idealizovaný obraz lidové písně v tištěných sbírkách první poloviny 19. století. In: Wögerbauer, Michael – Piša, Petr – Šámal, Petr – Janáček, Pavel a kol.: *V obecném zájmu. Cenzura a sociální regulace literatury v moderní české kultuře. 1749–2014*. Praha: Academia. 333–344.
- Uther, Hans-Jörg 2004: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Vala, Inocenc 1963: Vypravování, víra a pověry ve Vážanech. *Věstník Národopisné společnosti československé při ČSAV a Slovenskej národopisnej spoločnosti při SAV*, (2): 29–31.
- Víšek, J. Blahoslav 1902a: O mýře. *Český lid* 11 (1): 277.
- Víšek, J. Blahoslav 1902b: Pověry o oběšenci. *Český lid* 11 (1): 341.
- Vlnatý, Josef 1914: Pověst hanácká, jak vrchního zem vyhodila. *Český lid* 23 (1): 140–141.
- Vondrák, Václav 1904: Několik pohádek z Duba. *Český lid* 8 (1): 308–310.
- Wollman, Frank 1921: Vampyrické pověsti v oblasti středoevropské. *Národopisný věstník* 15 (1): 1–58.
- Zíbrt, Čeněk 1889: *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk. Příspěvek ke kulturním dějinám českým*. Praha: Josef R. Vilímek.
- Zíbrt, Čeněk 1895: Z netištěných zápisků Boženy Němcové. *Český lid* 4 (1): 196–197.
- Zíbrt, Čeněk 1907: V. Krolmusa slovník obyčejů, pověstí a pověr lidu českého. *Český lid* 17 (1): 90–99.
- Zítek, Jan 1897: Zkazky o vodníkovi z jižních Čech. *Český lid* 6 (1): 89–93.
- Zítek, Jan 1902: Zkazky o hastrmanovi čili vodníkovi. *Český lid* 11 (1): 440–443.
- Zítek, Jan 1905: Světýlka (Bludičky) v okolí Velešína. *Český lid* 14 (1): 480–483.

## Summary

### The Motifs of Taboos and Their Functions in Czech Traditional Prosaic Folklore

The article analyses motifs of taboos contained in traditional folk tales and legends recorded in the Czech lands, and focusses on functions that these motifs exercise in relation to the social reality of that time and the narrative itself. Folklore studies include many theories related to the approach to taboo. Some of them perceive prosaic folklore as a space in which it is possible to break taboos and express anxieties that cannot be talked about in everyday life. According to others, folklore taboos correspond to those in force in society and cannot be broken with impunity. Thus, taboos in folklore material, like those in socio-cultural reality, reflect society's relationship to tabooed phenomena, and some of them change over time, in dependence on the social and cultural development. Traditional narratives illustrate the function of tabooed elements as these were established by institutionalized religion (e.g. sinful behaviour) and folk belief (e.g. motifs associated with demonic beings); in some cases they are also supported by the legal system (e.g. murder). They affect everyday life, but they are also linked to the liminal states of an individual (most often with puerperal women and children). The taboo, or at least the punishment for breaking it, often retains its supernatural character, which implies the frequent association of taboo motifs with demonic beings.

**Key words:** Taboo in folklore; taboo and punishment; traditional prosaic folklore; Czech folk tales and legends.



# HOLOCAUST/ŠOA JAKO TABUIZOVANÁ SOUČÁST PAMĚTI ČESKÉ SPOLEČNOSTI PO DRUHÉ SVĚTOVÉ VÁLCE?

*Blanka Soukupová (Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií)*

---

## Úvodem

Akademický slovník cizích slov charakterizoval holocaust jako „*vyhlazování Židů i příslušníků jiných národů n. národností nacisty; úplnou zkázu, zničení vůbec*“ (Petráčkova – Kraus 1998: 294).<sup>1</sup> Časově ho zařadil do let 1933–1945, tedy do období od nástupu Adolfa Hitlera k moci v Německu (30. ledna 1933) do konce druhé světové války v Evropě (8. května 1945). Menšinové označení pro holocaust – tedy šoa<sup>2</sup> – pak slovník vůbec nezaznamenal. Již tyto skutečnosti svědčí o stále nedostatečné reflexi židovského osudu během druhé světové války i v letech, které masovému vyvražďování evropských Židů předcházely, ve většinové společnosti. Nacistická perzekuce se totiž netýkala „pouze“ osob hlásících se k židovské národnosti<sup>3</sup> a dnes již běžné spojení romský holocaust není stále židovskou ortodoxií přijímáno. Toto „nedorozumění“, jak bude tento text analyzovat, začalo již po druhé světové válce, kdy se také ustálila dvě základní chápání holocaustu/šoa, jež jsou v mnohých ohledech životná dodnes. Jejich podstatu je možné shrnout do otázky: Je šoa bezprecedentní genocidou, nebo je holocaust jen jedním z mnoha vyhlazovacích aktů v dějinách lidstva?

Na druhé straně však současná odborná literatura již pokládá za esenciální součást procesu zničení tisíců lidských životů kolaboraci velké části obyvatelstva v oblastech obsazených a kontrolovaných Němci (Brenner 2019: 303), nebo spíše nacisty. Je však oprávněné tvrzení českého politologa Pavla Barši, že se holocaust stal základním kamenem židovské identity až na přelomu 60. a 70. let 20. století, a to v souvislosti s jeho využitím Státem Izrael v rámci protiarabské okupační politiky (Barša 2011: 14–15, 229)? A konečně: „Zpopularizovalo“ holocaust skutečně tzv. západní myšlení, jež potřebovalo morální kategorii nevinné oběti (Barša 2011: 15–16)? Ve svém textu se pokusím ověřit i tyto Baršovy teze, a to na pramenech české provenience od osvobození Československa (1945) až na práh 60. let minulého století, kdy se začalo připravovat tzv. pražské jaro (1968).

## Polemika na stránkách *Sociologického časopisu* v roce 2013

Poprvé teze Pavla Barši podrobila kritice Hana Kubátová (\*1980) z Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy v roce 2013 na stránkách *Sociologického časopisu*. Kubátová na úvod poukázala na to, že hlavní myšlenky předestřené Baršou postrádají originalitu (to se týkalo především zapomenutí na šoa ze strany obětí či politického zneužívání holocaustu, a to zejména ze strany amerických a izraelských politiků) (Kubátová 2013: 647, 648, 649).<sup>4</sup> Podle britského historika Davida Cesaraniho (1956 Londýn – 2015 Londýn) bylo mlčení jen mýtem, „*výsledkem přehlížení poválečné literatury*“ (Kubátová 2013: 649). Kubátová připomněla i pluralitu vzpomínání na šoa americkými Židy, jak ji zmapovala americká historička Hasia R. Diner<sup>5</sup> (Kubátová 2013: 650), a konečně i vznik Yad Vashem<sup>6</sup> již v roce 1953 (Kubátová 2013: 650–651).

Baršova odpověď v následujícím čísle *Sociologického časopisu* deklarovala Kubátové nepochopení jeho textu, a to ve dvou základních ohledech. Zaprvé autor netvrdil, že se nevzpomínalo, ale že byl holocaust chápán jen jako „*jedno z mnoha nacistických zvěřstev*“: „*Holocaust jako jedinečná, na ostatní události 2. světové války neredukovatelná, s nimi nesouměřitelná a od nich zřetelně izolovaná událost prostě ve čtyřicátých a padesátých letech ještě neexistoval, a tudíž nemohl být ani zapomenut.*“ (Barša 2013: 841) „*Radikální redefinice židovské a izraelské identity*“ skrze paměť holocaustu tak byla podle Barši skutečně záležitostí až přelomu 60. a 70. let 20. století (Barša 2013: 841) a Kubátová se podle něj dopustila základního metodologického omylu, když nepochopila rozdíl mezi pamětí a vzpomínáním. Jedinou výjimku představoval údajně podle Barši Sovětský svaz, kde tamější intelektuálové židovského původu Vasilij Semjonovič Grossman (1905 Berdyčiv – 1964 Moskva) a Ilja Erenburg (1891 Kyjev – 1967 Moskva) veřejně zdůraznili specifickou židovskou utrpení. Holocaust však přesto nebyl transformován v politicky relevantní nástroj (Barša 2013: 842–843). Zadrhé se Barša hájil tím, že

nechtěl napsat text opřený o systematické studium odborné literatury, ale filozoficko-historickou esej o holocaustu (Barša 2013: 841, 844). V závěru pak relevanci tezí předložených ve své práci dokumentoval i „životem“ českého památníku šoa v Pinkasově synagoze: „*Ti diasporičtí Židé, kteří se nevydali cestou asimilace, sice v tomto období vzpomínali na genocidu hodně (pietními akty i texty), ale vzhledem k většinovým národům, které je obklopovaly, spíše v „soukromí“ svých židovských společenství – symbolem tohoto typu vzpomínání může být památník otevřený roku 1959 v interiéru pražské Pinkasovy synagogy, do níž tehdy (na rozdíl od dneška) jen málokdy zavítal někdo jiný než sami Židé.*“ (Barša 2013: 843.) Ponechme stranou Baršovo přesvědčení, že filozoficko-historická esej nemusí uvádět zdroje tezí, s nimiž pracuje, a zaměřme se na jeho tvrzení o výjimečnosti veřejné deklarace sovětských spisovatelů, dále pak na opakovanou tezi, že židovská paměť šoa ve druhé polovině 40. let a v 50. letech neproměnila židovskou (izraelskou) identitu, a na údajnou „nepolitičnost“ Pinkasovy synagogy.

### **Počty obětí a přeživších šoa v poválečném Československu**

Podle historické literatury přežilo šoa asi 40 000 Židů z území protektorátu Čechy a Morava, z toho asi 14 000 osob se vrátilo z koncentračních táborů. Ostatní přečkali smrtelné ohrožení v zahraničí (Schmidtová-Hartmannová 2001: 95). Z někdejšího Slovenského státu, satelitu nacistického Německa, se vrátilo domů 11 000 osob, z toho 9 000 repatriantů. Z území, které okupovalo Maďarsko, se pak navrátilo 10 000 Židů (Salner 2000: 150).<sup>7</sup> Naproti tomu bylo zavražděno 260 000 československých Židů (Schmidtová-Hartmannová 2001: 104). Na konci roku 1946 čítala židovská komunita v českých zemích asi 20 000 osob (Soukupová 2016: 27). V říjnu 1947 to však bylo, v důsledku migrace, jež cílila především do Palestiny, již pouze 8 925 osob v Čechách a 3 030 na Moravě a ve Slezsku (Soukupová 2016: 27–29).

### **Dopady holocaustu/šoa na bezprostřední poválečné většinové a menšinové myšlení**

Již v prvních měsících a letech po osvobození Československa (9. května 1945) se židovský osud za vlády nacistů stal předmětem většinových a menšinových úvah. Návrh nové československé ústavy po únorovém

převratu (1948) obsahoval paragraf 37, jenž zakazoval šíření rasové a náboženské nenášenlivosti (Schwarz 1948: 194).<sup>8</sup> Holocaust však zapůsobil také na demokratické právní myšlení v Německu, jehož nová ústava z roku 1949 přislíbila v prvním článku státní ochranu nedotknutelnosti důstojnosti člověka. Právní předpisy začaly být tedy pod dojmem holocaustu vykládány prizmatem lidské důstojnosti již bezprostředně po druhé světové válce (Výborný 2014: 245). Úctu k lidským právům však přiznaly i právní akty Organizace spojených národů – první již v červnu 1945 (Výborný 2014: 246) a samozřejmě i poválečný proces s nacistickými válečnými zločinci v Norimberku.

Židovská náboženská obec v Praze zareagovala na podezření o kolaboraci protektorátní židovské reprezentace ustavením tzv. čestného soudu pod předsednictvím kultovního referenta Rady židovských náboženských obcí v zemích české a moravskoslezské JUDr. Hanuše Rebenwurtz/ela-Rezka (1902 Strážnice – 1948 Řecko), předválečného vsetínského advokáta a aktivního sionisty, od roku 1942 vojenského duchovního na Blízkém východě a o rok později ve Velké Británii. Tento soud měl řešit žaloby na židovské protektorátní představenstvo (Soukupová 2016: 57). Současně však obec připravovala podklady ke zrušení rasové legislativy, jež nepadla automaticky s osvobozením Československa (Wehle 1945: 4).

Ve své každodennosti se však přeživší Židé vzdor pozitivním proměnám právního myšlení v důsledku holocaustu/šoa potýkali s problémy při získávání dokladů (Doklady 1946: 141) a majetku (Frischer 1946: 42), jehož vrácení bylo vázáno na tzv. národní spolehlivost<sup>9</sup>. Státní instituce měly navíc tendenci chovat se k arizovanému židovskému majetku jako k nepřátelskému nacistickému majetku (Jančík – Kubů – Kuklík 2003: 61). S nesouhlasem židovské reprezentace se pak v roce 1946 setkal připravovaný zákon, jenž rozlišoval pojem politický vězeň a oběť rasové perzekuce, jež měla nárok na nižší odškodnění (O pojmu 1946: 81). Právě tento zákon holocaust naopak marginalizoval.<sup>10</sup>

Holocaust/šoa se však neodrazil pouze v právním prostředí, ale i v rétorice tehdejších politiků. Ostatně – bezprostředně po druhé světové válce nešlo židovskou tragédií obejít. Komunistický ministr informací Václav Kopecký se, přes své antisemitské myšlení, dokonce zúčastnil prvního poválečného sjezdu delegátů židovských náboženských obcí v zemi České a Moravskoslezské

(1. a 2. září 1945). Při této příležitosti vyzdvihl židovský odboj na východní frontě. Současně však hovořil i o solidaritě Čechů se židovským obyvatelstvem během nacistické okupace. Jeho projev odpovídal tomu, že holocaust byl vykládán pouze jako německý zločin. Paralelně ale Kopecký popřel větší míru židovského utrpení během druhé světové války, a tedy i jedinečnost fenoménu holocaustu. „*V mukách a utrpení, můžeme říci, dal Hitler dohromady všechny bez rozdílu – arijce i nearijce. Viděl jsem to, když jsem v těchto dnech navštívil Pankrác a když jsem viděl, jak v popravčí síni pankrácké věznice byli usmrcováni Češi, židé a jiní. Rozdíl byl jenom ten, že židé byli věšeni a Češi quillotinováni... Nutno však uznati, že během těch 6 let boje proti židům se nepodařilo Němcům svésti Čechy, aby se účastnili na německých rasistických surovostech. I ta Pankrác dokazuje, že Češi nestáli proti židům, stáli vedle židů, čeští lidé byli se židy mučeni a popravováni... Jako účastník zahraničního hnutí za svobodu a účastník zahraničního odboje na východě mohu potvrditi, jak hrdinsky bojovali hrdinní vojáci židovského původu. Vedle toho nezapomenutelného Otakara Jaroše, který padl v bitvě u Sokolova, musím vzpomenouti Hugo Redische, Wolfa, Spiegla a mnoho dalších. Jak statečně hrdinně bojovali tito lidé v té první bitvě, kde si založila svoji slávu hrdinná armáda, v jejímž čele stál armádní generál Svoboda,*“ prohlásil Kopecký (S tribuny sjezdu 1945: 11). Se vši rozhodností odmítl kategorii Žida jako pasivní oběti i inženýr Arnošt Frischer (1887 Heřmanův Městec – 1954 Londýn), navrátillec z Velké Británie (od roku 1941 tu působil jako člen Státní rady československé), významný předválečný sionistický politik a první poválečný předseda Rady židovských náboženských obcí: „*...my jsme nebyli jen pasivní! Kde jen naše síly stačily, zvyšovali jsme odpor proti nacistům a hatili jejich plány. My jsme již dávno před tím, než svět – obzvláště západní – pochopil, co se připravuje, burcovali spící národy. Snažili jsme se varovati je před Hitlerem a jeho bandou. Když začala válka, židovská mládež kdekoliv na světě se hrnula do spojeneckých vojsk, i tam, kde se to dělo na základě dobrovolnosti. To nemusíme dokazovati, zvláště československému prostředí, protože zde ví každý, i bez přesných statistik, že mladíci, a mnohdy i staří, a také ženy v zahraničí, se houfně hlásili pod československý prapor, byť třeba jen na dobu války a bojů. Jakmile na Slovensku započaly otevřené boje, židovští mladíci šli do řad partyzánů. Jejich podíl*

*na bojích a na počtu padlých jest velice čestný; to bude jednou dokumentárně dokázáno. Vzpomínáme-li dnes svých mrtvých, vzpomínáme vroucně a vděčně i těch z nás, kdo padli u Dukelského průsmyku, u Dunkerque, u Banské Bystrice a jinde*“ (S tribuny sjezdu 1945: 10). Také všechny poválečné trizny probíhaly nejen za umučené Židy, ale i za padlé židovské bojovníky. Těchto pietních slavností se účastnili jak přeživší Židé, tak zástupci církví a státních i komunálních orgánů (souhrnně Soukupová 2016: 78). Vzpomínání na holocaust/šoa tak nebylo nikdy ani ryze menšinovou záležitostí, ani jednostranným připomínáním nevinné židovské oběti (souhrnně Soukupová 2021).

Největší sympatie projevoval přeživším Židům ministr zahraničních věcí Jan Masaryk, který také 17. září 1945 varoval před dozvuky hitlerovského antisemitismu v poválečném Československu: „*Ještě ad vocem Terezína: Víte, že tam bylo velké židovské oddělení, jehož nešťastní obyvatelé umírali v nebývalých počtech. Nebyl bych věren své tradici, kdybych na ně dnes nevzpomněl. Proč tak činím zrovna dnes, to naši zbylí židovští spoluobčané dobře vědí. Slyším tu a tam o antisemitských činech v mezích hranic naší republiky. Mezi Čechy a Slováky není pro antisemitismus místa. Budu proti němu bouřit a bojovat, pokud budu žít. Právě to faktum, že jsme za první republiky židovský problém vyřešili k spokojenosti všech zúčastněných, bylo jedním z důkazů těch vlastností, o kterých jsem se již zmínil. Nesmíme Hitlera napodobovat v ničem, ani v náznacích*“ (Z projevu... 1945: 9).

Antisemitismus se však z myšlení české a slovenské společnosti ani po holocaustu zcela vymýtiti nepodařilo. Nejprve probleskoval ve verbální podobě (staronový stereotyp Žida jako ulejšvák, nezničitelného Žida, zpochybnění počtu zavražděných Židů – souhrnně Soukupová 2016: 70–71, 90, 95; Kopeckého proslulý výrok z března 1947 o tzv. optantech ze Zakarpatské Ukrajiny, kteří vstoupili do Rudé armády až na konci války a nyní utíkají před socialistickým zřízením v Sovětském svazu – Soukupová 2016: 90). Již 24. září 1945 se však protizidovská nenávisť transformovala ze slovního do fyzického násillí; došlo k prvnímu poválečnému pogromu v Topolčanech (souhrnně Kamenec 2000; Soukupová 2016: 71–74).<sup>11</sup> Rovněž tento pogrom odsoudili Jan Masaryk, Klement Gottwald, Václav Kopecký (!) i Hanuš Rebenwurz(t)el a Arnošt Frischer jako dozvuk fašismu a jeho klíčové složky – rasismu (Soukupová 2016: 72–73; 74).



Vedle politických projevů se však šoa dostalo pozornosti i v literatuře. V prvních poválečných letech byly také sepsány první kritické vzpomínky na Terezín, jež se značně odlišují od pozdějšího obrazu Terezína jako města mimořádné kultury na prahu smrti: *Tři léta v Terezíně* Anny Auředníčkové (vydané v Praze 1945), kulturní pracovnice a překladatelky, manželky advokáta ex offio Leopolda Hilsnera (1873 Praha – 1957 Praha). Dále vyšla dokumentární beletrie: *Terezínské korso* Irmy Semecké (vydané Praze v červenci 1946), terezínské vychovatelky (nar. 1916), *Ghetto našich dnů* Mirko Tůmy (vydané v Praze 1946), žurnalisty a terezínského vězně. Reportážní román *Plyn, plyn ... pak oheň* (vydán byl v Havlíčkově Brodě 1945) napsal František R. Kraus (1903 Praha – 1967 Praha), člen tzv. Pražského klubu spisovatelů a za války odboje. V roce 1947 vyšla v Kolíně práce legendárního českožidovského rabína Richarda Federa (1875 Václavice – 1970 Brno) *Židovská tragedie. Dějství poslední* a v Praze psychologická analýza filozofa a esteta, prominentního terezínského vězně Emila Utitze (1883 Roztoky u Prahy – 1956 Jena) *Psychologie života v terezínském koncentračním táboře*. Ve všech těchto knihách je židovská tragédie zachycena vyzrálými osobnostmi především prizmatem chování lidí v abnormálních podmínkách nacistického vězení. Osvětimskou realitu popsala *Továrna na smrt* Oty Krause (1909 Klášterní Skalice – 2001 Praha), spisovatele a novináře, a Ericha Schöna /Kulky/ (1911 Vsetín – 1995 Jeruzalém), publicisty a historika, z roku 1946.<sup>12</sup> V pojetí Richarda Federa<sup>13</sup> (podobně jako i Arnošta Frischera<sup>14</sup> a dalších) byl židovský osud za války bezprecedentním fenoménem lidských dějin, do detailu propracovanou genocidou (Soukupová 2016: 446, 448, 445). Skutečnost, že alespoň část Židů přežila, byla pak židovskou reprezentací podávána jako mimořádné historické vítězství židovstva, z něhož mohou přeživší čerpat své sebevědomí při obtížném návratu do normálního života (Soukupová 2008: 50–51). „*My jsme je [Němce] přežili. Pravda, málo z nás se těchto dnů dožilo, ale musíme to vidět takto: židovstvo přežilo. Opět se židé modlí ve Staronové synagoze v Praze a v starobylém Templu v Bratislavě. My jsme zde – a kde jsou oni...? [...] Opět šel světem gigantický zápas mezi pohanstvím a barbarstvím na straně jedné a mezi vírou v Boha a rovnost člověčenstva před ním na straně druhé. V tomto boji lid židovský po 3000 let mnoho a mnohokráté krvácel, skoro do úplného vykrvácení,*“ napsal po válce Arnošt Frischer (1945).

Současně se již tehdy objevují také první paměťové instituce a místa, které měly bránit zapominání na katastrofu: výstava židovského ghetta v Památníku národního utrpení v Malé pevnosti (Munk 1998: 331) a židovský hřbitov jako součást Národního hřbitova (1947) (Vg. 1947: 136). Dalším úkolem těchto institucí a míst mělo být však navození étosu sblížení českého a židovského obyvatelstva, narušeného protektorátním režimem. Tento tehdejší záměr plně souzněl s deklarovanou tendencí čechizovat (slovakizovat) židovské obyvatelstvo (S tribuny sjezdu 1945: 11), které zůstane v Československu. Zpětně pak navozoval počínající oficiální zeslabování menšinové paměti. I Terezín totiž mohl reprezentovat nejen šoa, ale i Golgotu českého národa, či dokonce symbol komunistického odporu proti fašismu (k tomu zejména Hallama 2015: 63–141). Poválečné statistiky zahynulých pak nezahrnovaly židovské obyvatelstvo: „*V úředních a polouředních statistikách se uvádí, kolik Čechů a Slováků za války zahynulo, ale židé se do tohoto počtu nezahrnují, třebaže po celá století v těchto zemích bydlili, k českému a slovenskému národu se počítali, v československé armádě vojenskou službu konali a často důstojnické hodnosti dosáhli*“ (Feder 1947: 114). Můžeme jen spekulovat, zda šlo o snahu nerozlišovat židovské a nežidovské obyvatelstvo, jak to dělali nacisté, nebo o úsilí unifikovat tehdejší společnost. Ještě nepříznivější byla situace v poválečném Polsku, kde došlo k záměrnému vyvlastňování paměti na šoa. Tzv. polské národní muzeum v Osvětimi, symbol masového vyvraždění židovského obyvatelstva za války, bylo konceptem bývalých polských politických vězňů, kteří mu vtiskli podobu pamětního místa na polské utrpení (Lachendro 2007: 68–69). Hlavní pozornost tak byla věnována Osvětimi I, zatímco Osvětim II (Birkenau/Březinka) byla podle Oty Krause a Ericha Kulky, bývalých osvětimských vězňů, neprávem opomíjena (K. a K. 1948: 27; souhrnně Soukupová 2016: 461–462).

Po únorovém převratu (1948) došlo k rozsáhlým změnám nejen v politickém a hospodářském směřování Československa, ale také v oficiálním menšinovém pohledu na židovský odboj, který měl být motivován mimo jiné zápasem za socialismus (Soukupová 2016: 110). Dobové antisemitské excesy (útok na židovskou nemocnici a jídelnu v Bratislavě v létě 1948) byly hodnoceny jako doznívající projevy nacistického a gardistického fašismu (K událostem 1948: 383), to znamená, že byly

opět připsány výhradně k tíži hitlerovského Německa. Nedostatečná morální a občanská rehabilitace Židů<sup>15</sup> na Slovensku (Bumová 2010: 27) již nemohla být veřejně kritizována. Bezprostřední vliv sovětského státního antisemitismu po prudkém zhoršení vztahů mezi Sovětským svazem a mladým Státem Izrael (Sachar 1998: 373–375) zasáhl i Československo. Politické monstrprocesy byly již od jara 1952 antisemitsky laděny (Soukupová 2016: 135). Vrcholem se stal tzv. Slánského proces, který proběhl ve dnech 20.–27. listopadu 1952.<sup>16</sup>

Šokované židovské obyvatelstvo, jež bylo po procesu vystaveno perzekuci nového totalitního režimu (Soukupová 2016: 144, 148, 154), z pochopitelných důvodů nezdůrazňovalo menšinovou identitu. Minoritní reprezentace pak, jistě i pod dojmem šoa, přebírala ve svém výkladu nacistické perzekuce oficiální většinovou rétoriku. Komunisté židovského původu odsuzovali prvorepublikovou buržoazii a její údajné pomocníky z řad Židů, kteří svou domněle egoistickou a protisovětskou politikou umožnili nástup hitlerovského antisemitismu. Současně odníмали holocaustu jeho jedinečnost (Kisch 1951: 464; Kisch 1952: 29; souhrnně Soukupová 2016: 469–470). „*Pokud jde o nás židy, byl v Mnichově položen základní kámen k náhrobku šesti milionů souvěrců, zavražděných v letech 1939–1945 hitlerovskými bandity... Evropští židé zaplatili mnichovský diktát šedesáti procenty svého celkového počtu... V Mnichově se ukázalo, že západní imperialisté již neovládají svůj vlastní nástroj – německý a italský fašismus, že se jim vymkl z rukou, ba více, že jsou oni vydáni jemu na milost a nemilost. Nástroj, namířený proti Sovětskému svazu, obrátil se nejdříve proti vlastnímu pánovi, proti svému duševnímu otci. Mnichovská dohoda však nemohla býti diktátorsky uložena naší vlasti bez vydatné pomoci tuzemské buržoasie, těch Preisů, Bařů, Petschků aj. Osud československých občanů židovského vyznání byl jako všude samozřejmě nerozlučně spjat s osudem ostatních občanů a již z tohoto důvodu byla tragedie československého lidu též tragedií československých židů, a právě tak má československá buržoasie bez rozdílu náboženského vyznání vinu na zavraždění šesti milionů souvěrců. To platí pro každou kapitalistickou zemi. Abych se vyjádřil zřetelněji: všichni souvěrci, ať žili v kterékoli zemi, kteří ať vědomě nebo nevědomě podporovali cíle západních imperialistů, mají velkou vinu na osudu svých příbuzných a souvěrců, kteří byli pronásledováni, tupeni, deportováni*

*a konečně povražděni. Místo imperialistických řádů a vyznamenání, udělené jim za některé pochybné kapitalistické zásluhy, musili nositi znovu žlutou hvězdu,*“ tvrdil menšinový Věstník v roce 1951 (Kisch 1951: 464). O rok později napsal: „*Avšak nesmí býti mezi námi nikoho, jenž by si neuvědomoval jasně, že naše neštěstí je jen částí neštěstí celého mírumilovného lidstva v době, kdy světový imperialismus podnikl nejnovější zbraní, fašismem a nacismem, útok na všechno, čeho si váží každý poctivý a slušný člověk... Naše vlast, Československá republika, padla první za obět zradě imperialistů. Že 15. března 1939 hnědé hordy zaplavily naši republiku, nestalo se proto, že jsme nebyli s to, abychom se bránili, nýbrž z toho důvodu, že domácí a zahraniční představitelé zahnívající kapitalistické soustavy zmařili obranu naší vlasti a odmítli pomoc nejlepšího přítele, nepřemožitelného Sovětského svazu.*“ (Kisch 1952: 29) Holocaust tedy jednoznačně politizován byl. Jeho připomínkou měla být odmítnuta soudobá politika Spojených států amerických i Německé spolkové republiky (včetně Dohody o odškodnění mezi vládami NSR a Státem Izrael z 10. září 1952): „*Marně vedou [USA] studenou válku, kterou začali již nesmyslným bombardováním Prahy, Plzně, Ostravy, tak říkajíc pět minut před skončením války [...] západními mocnostmi zřízený loutkový stát s fašistou Adenauerem v čele je nejvěrnějším lokajem Wallstreetu.*“ (Kisch 1952: 29) Stěžejní nacistická vina na tragédii protektorátních Židů však zpochybněna nebyla. Když v roce 1955 vydal v univerzitním městě Göttingen H. G. (dříve Hans Günther) Adler (1910 Praha – 1988 Londýn), vědec a spisovatel, od února 1942 do deportace do Osvětimi v roce 1944 terezínský vězeň, vůbec první monografii o koncentračním táboře Terezín (*Terezín, 1941–1945. Tvář nuceného společenství* – Adler 1955), kritizoval ji Emil Utitz za její příkrý pohled na vězněné Židy a židovskou samosprávu. Tento pohled mohl podle něj vyústit až v apologii nacismu: „*Vyjádřeno zcela všeobecně: Adler nesmí požadovat, aby každý byl Fučikem, jenž ještě pod oprátkou píše reportáž. Převážná většina lidí byla jen střední průměr. Jestliže byl často pokažen, bylo to vinou nacistů, a ne vinou oněch bezelstných lidí. Adler je sice vášnivý antifašista, ale nepozoruje ani, do jaké míry nacisty omlouvá tím, že značnou část viny připisuje židům.*“ (Utitz 1956: 7) V domácím prostředí krystalizoval naopak obraz Terezína jako města výjimečné kultury na prahu smrti. Menšinová

paměť byla posílena i v důsledku pietní úpravy jednoho z nejcitlivějších míst poválečné židovské paměti – břehu Ohře, do níž byl v roce 1944 nasypán popel židovských vězňů zahynulých v terezínském koncentračním táboře (Židovský hřbitov v Terezíně 1952: 22; srov. i Chládková 1999: 13; Soukupová 2016: 395). O tři roky později byla za účasti vrchního zemského a pražského rabína Gustava Sichera (1880 Klatovy – 1960 Praha) odhalena na židovském hřbitově maceva (Odhalení pomníku 1955: 2; Chládková 1999: 16, 98; Soukupová 2016: 395–396). V roce 1957 byly v Brně poprvé vystavovány kresby terezínských dětí (Soukupová 2016: 484). Svou premiéru si však odbyly již od listopadu 1956 do února 1957<sup>17</sup>, kdy se těšily velkému zájmu židovských i nežidovských návštěvníků v Paříži (Soukupová 2016: 489). V roce 1957 navštívila Terezín delegace Židovské obce Velkého Berlína (Soukupová 2016: 494). Současně se však upevňoval obraz Terezína jako místa společného utrpení Čechů a Židů (Soukupová 2016: 470, 472). Myšlenku židovské katastrofy, jež začala v Mnichově a byla pouhým předstupněm zničení Čechů a Slováků, mělo vyjádřit i tzv. Národní československé muzeum v Osvětimi, otevřené 21. ledna 1960 (Československé Osvětimské muzeum 1959: 9). Naopak *Památník sedmdesáti sedmi tisíc dvou set devadesáti sedmi* v Pinkasově synagoze v Široké ulici v Praze, symbolický hřbitov obětí šoa,<sup>18</sup> byl připraven za zády dozorujícího Státního úřadu pro věci církevní (Soukupová 2016: 405–407). Stal se předzvěstí „zlatých“ 60. let, která vnesla do menšinového vztahu k šoa znovu značnou nezávislost na většinové rétorice (Soukupová 2016: 502). Již na konci 50. let dokumentoval snahu židovské reprezentace o zvýznamnění šoa. Slavnost jeho otevření se měla konat 24. července až 3. srpna 1959 za účasti představitelů zahraničních židovských organizací ze zemí okupovaných nacisty a také ze Švýcarska, Švédska, Velké Británie a Spojených států amerických. „Interní záležitost“ ze slavnosti udělaly až vládní orgány (Soukupová 2016: 407–408).

Obdobně jako většinová paměť na Terezín byla koncipována paměť např. i na povstání ve varšavském ghettu (1943), které bylo vykládáno jako hrdinná součást polského odboje usilujícího o porážku fašismu a imperialismu, přičemž tzv. polský lid byl líčen jako obětavý pomocník Polské dělnické strany (Soukupová 2016: 473–474). Např. v roce 1952 charakterizoval povstání *Věstník židovských náboženských obcí*

v Československu jako „heroický odpor vězňů, naplněných hrdým vědomím, že svádí bitvu v odvčném, všelidském boji proti útlaku, za lepší úděl pracujících, za nové uspořádání světa bez fašistických koncentračních táborů a robotáren imperialistických vydřiduchů...“ (Na okraj jednoho procesu 1952: 38). Stejně vyzněla i výstava otevřená o rok později v Židovském historickém ústavu ve Varšavě (Otevření výstavy o povstání ve varšavském ghettu 1953: 43).

## Závěrem

Holocaust/šoa neobjevilo až „západní“ myšlení, ale poválečné mezinárodní právo, což se odrazilo i v československé ústavě (1948), jakkoliv ta byla novým režimem vzápětí znevážena. Současně se k holocaustu/šoa vztahovala i demokratická politická rétorika, která ho po válce využívala především jako základní argument pro kritiku dobového antisemitismu, v němž viděla dozvuky protektorátu a Slovenského státu. Z bezprostředně poválečného historického okamžiku osvobozeného Československa vyrostly také první publikované vzpomínky na šoa a jeho první beletristická zpracování, velmi kritická vůči většinové, ale i menšinové (židovské) společnosti. Holocaust/šoa se tak transformoval v osu minoritní identity již po osvobození Československa. Jeho tehdejší menšinová označení (tragédie, katastrofa) ovšem souzněla spíše s pozdějším menšinovým výrazem šoa. Prizmatem židovského válečného utrpení byly však také utvářeny strategie dalšího osudu židovské menšiny (včetně zvažování emigrace, vstupu do komunistické strany a politické angažovanosti). Dodejme, že pod dojmem této tragédie si pak mladí Židé dokonce vybírali své životní partnerky, přičemž nežidovkám dávali přednost z toho důvodu, že nezatíží jejich potomky obavami z vlastního původu (Stránský 2002: 100–104). Na tomto místě můžeme tedy uvažovat o redefinici osobnostní identity pod vlivem šoa.

V rétorice židovské reprezentace se pak přežití části židovstva již po druhé světové válce oficiálně interpretovalo jako potvrzení hrdé menšinové skupinové identity. V úlevném konstatování *Přežili jsme...* však nešlo o legitimizaci nějaké formy nadpráví prizmatem židovské tragédie, ale o legitimizaci menšinového práva na důstojný život v poválečné Evropě, Československu, českých zemích. Tento důstojný život měl být zajištěn pro všechny, nikoliv pouze pro Židy. Těsně po druhé světové válce



se ve veřejném prostoru rovněž objevilo zdůrazňování specifčnosti židovského utrpení (např. Richard Feder, Arnošt Frischer).

V bezprostředním poválečném období vznikaly také první paměťové instituce s tematikou holocaustu. Jejich výsledná podoba byla však určována většinovým myšlením, a proto přispívaly k oslabování jedinečnosti fenoménu holocaustu. Výjimkou byl památník v Pinkasově synagoze, jenž přispěl k posílení myšlenky o šoa jako bezprecedentní tragédii světových dějin, a tedy k posílení židovské identity v československé diaspoře, jež vyústilo v kladení specificky menšinových požadavků během pražského jara (1968).

Vývoj po únoru 1948 přinesl přetlumočení holocaustu/šoa ve většinové i menšinové reprezentaci. Židovský odboj, do něhož byly zahrnovány i oběti rasistické perzekuce, měl být veden jako zápas za socialismus, proti imperialismu. Skutečnými viníky holocaustu/šoa se tak měli stát nejen „Němci“, ale i většinová a menšinová představitelé buržoazie, jež umožnila mnichovskou dohodu

Text byl vypracován v rámci programu Progres Q 22 UK FHS.

#### POZNÁMKY:

1. Počet zavražděných Židů je odhadován mezi 5,6 až 6,3 miliony (Brenner 2019: 311).
2. Výraz holocaust se objevil v českém menšinovém slovníku v roce 1978 (F. 1978: 138). Po druhé světové válce se používal termín katastrofa (Muneles 1945: 2), případně tragédie (Feder 1947). Termín šoa se objevil po sametové revoluci (1989).
3. Podle údajů novináře a nakladatelského redaktora Tomáše Pěkného v dosud nepřekonané kompilační syntéze věnované dějinám Židů v českých zemích bylo od listopadu 1941, kdy začaly deportace židovského obyvatelstva do Terezína, do 16. března 1945 odvezeno jen do tohoto koncentračního tábora 73 468 osob (Pěkný 2001: 655). Již v říjnu 1939 byly vypraveny dva první transporty v Evropě z Ostravy do Niska (Pěkný 2001: 654; Borák 2009). Historik Mečislav Borák psal v této souvislosti o zničení vysídlením (Borák 2009: 275). Šest tisíc osob bylo deportováno mezi 16. říjnem a 26. listopadem 1941 z Prahy a Brna do Lodže, Minsku a Rigy (Pěkný 2001: 654). Tzv. norimberské zákony (1935), uplatněné v protektorátu Čechy a Morava v červnu 1939, pokládaly za Žida každého, kdo měl nejméně tři židovské prarodiče, nebo byl tzv. míšencem (členem židovské náboženské obce či dítětem Žida, které se narodilo po 15. září 1935; souhrnně Pěkný 2001: 341, 340). K vydání tzv. norimberských zákonů zejména Friedländer 2008: 158–161; k problematice tzv. míšenců Brenner 2019: 295. Ke státní rasové politice souhrnně srov. Wehler 2009: 129–144.
4. Kubátová na tomto místě citovala práci britského historika Tonyho Judta (1948 Londýn – 2010 New York) *Postwar: A History of Europe*

a vznik protektorátu Čechy a Morava. Naopak protektorátní židovská reprezentace nebyla z podílu na židovské tragédii obviněna. Židovské utrpení bylo však oficiální propagandou chápáno jako souměřitelné s českým (československým) utrpením, což mělo menšinovou paměť oslabit. V žádném případě však ve druhé polovině 40. a v 50. letech nešlo o to, že by holocaust/šoa nebyl až do 60. let 20. století tematizován, případně byl tematizován jen jako tragický příběh pasivní oběti, nebo že by nebyl osou židovské identity. Většinová propaganda ho dovedla velmi obratně využívat a skutečnost, že se poučnorová menšinová rétorika přizpůsobila oficiálnímu většinovému myšlení, byla nesporně podmíněna zejména tragickou válečnou zkušeností, jež židovskou identitu redefinovala. V okamžiku společensko-politického uvolnění se však židovská reprezentace vrátila ke své poválečné rétorice, v níž dominoval příběh šoa jako bezprecedentní tragédie. S pomocí tohoto výkladu bylo pak možné předkládat většinové reprezentaci (stejně jako po osvobození Československa) menšinové požadavky.

5. *Since 1945* (2005), amerického politologa Normana G. Finkelsteina (\*1953 New York) *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering* (2000; mimochodem v českém vydání z roku 2006 s doslovem Pavla Barši) či amerického historika Petera Novicka (1934 Jersey City – 2012 Chicago) *The Holocaust in American Life*.
6. *Jde o práci We Remember with Reverence and Love: American Jews and the Myth of Sience after the Holocaust, 1945–1962* (2009). Připomenuta je i izraelská historička Anita Shapira (\*1940 Varšava) (Kubátová 2013: 650).
7. Yad Vashem je památník věnovaný obětem a hrdinům šoa. Byl založen roku 1953 a je umístěn na hoře Pamatování v Jeruzalémě. Jeho cílem je dokumentace šoa, uchování památky na oběti a hrdiny šoa a postoupení jejich odkazu dalším generacím.
8. Izraelský historik Robert Yehoshua Büchler uvádí asi 30 000 přeživších. Na 11 000 osob přežilo v úkrytu na území Slovenského státu, 9000 se vrátilo z koncentračních táborů a z emigrace, 10 000 z území, které okupovalo Maďarsko. Pět tisíc osob se už k židovskému původu nehlásilo (Büchler 1998: 66, 67).
9. Ústava pak přispěla ke ztotožnění se značného počtu židovského obyvatelstva s novým režimem (Soukupová 2016: 113).
10. Tzv. němečtí Židé (osoby, které se přihlásily v roce 1930 ve sčítání k německé národnosti, nebo byly přihlášeny svými rodiči) byli navíc vystaveni nebezpečí tzv. odsunu a občanské druhořadosti (k jejich tíživému poválečnému postavení Assor 1995: 299–304; Staněk 1991a: 42–46; Staněk 1991b: 339–344).

10. Na jedné straně Židé splňovali kritéria pro udělení statutu politického vězně, na druhé straně jim však byl konfiskován majetek (Bumová 2008: 65).
11. K dalším poválečným antisemitským demonstracím a projevům souhrnně Soukupová 2016: 83–84; 87–93.
12. Podrobný rozbor těchto děl srov. Soukupová 2016: 454–457.
13. „Bestiální činy Němců [...] – co bylo proti tomu vyvraždění Arménů Turky?“ ptal se Richard Feder (1947: 103).
14. „Na žádnou pospolitost nedopadla hrůza nacistického pronásledování a žeň smrti tou měrou, jako na pospolitost židovskou. Ztráty jsou odhadovány na 6 milionů lidí, tedy výše jedné třetiny všech židů na světě. V Evropě střední a západní přežilo jich sotva jeden a půl milionu, tedy asi jedna pětina původního počtu,“ řekl na prvním poválečném sjezdu delegátů židovských náboženských obcí Frischer (S tribuny sjezdu 1945: 10). Srov. také Frischer 1945.
15. Vládní orgány neměly na rehabilitaci Židů a na přiznání jejich majetkových a občanských práv zájem (Bumová 2012: 170; tamtéž na s. 171–173 i alibistický postoj k pogromům a dalším projevům poválečného antisemitismu).
16. Podrobně k procesu, s odkazy na další odbornou literaturu Soukupová 2016: 135–150.
17. Tento rok ztvárnily evropské divadelní scény *Deník Anny Frankové* (1947). Největší zájem vyvolala inscenace v tehdejší Německé spolkové republice (Soukupová 2016: 492).
18. K symbolice památníku Veselská 2012: 178.

#### PRAMENY:

- Adler, Hans Günther 1955: *Theresienstadt 1941–1945. Das Anlitz einer Zwangsgemeinschaft. Geschichte, Soziologie, Psychologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Auředníčková, Anna 1945: *Tři léta v Terezíně*. Praha: Alois Hynek. Československé Osvětimské muzeum. 1959 *Věstník židovských náboženských obcí v Československu* 21 (7): 9.
- Doklady, doklady... 1946. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 8 (15): 141.
- F. 1978: K našim jarním tryznám. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu* 40 (3): 1.
- Feder, Richard 1947: *Židovská tragedie. Dějství poslední*. Kolín: Lusk.
- Frischer, Arnošt 1945: Přežili jsme. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 7 (1): 1.
- Frischer, Arnošt 1946: Zákon o neplatnosti některých majetkových jednání z doby nesvobody. Historie a hodnocení. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 8 (6): 6.
- Kisch, Štěpán 1951: Žlutá hvězda vyšla v Mnichově. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 13 (39): 464.
- Kisch, Štěpán 1952: Mrtví žalují. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu* 14 (4): 29.
- K událostem v Bratislavě. 1948. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 10 (36): 383.
- K. a K. (Kraus, Ota – Kulka, Erich) 1948: Světla a stíny kolem musea v Osvětimi. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 10 (3): 27.
- Kraus, František R. 1945: *Plyn, plyn... pak oheň*. Havlíčkův Brod: Nakladatelství Jiřího Chvojky.
- Kraus, Oto – Schön, Erich 1946: *Továrna na smrt*. Praha: Čin.
- Muneles, Otto 1945: Co pro nás znamenají hlavní svátky. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 7 (1): 2.

#### LITERATURA:

- Assor, Reuven 1995: „Deutsche Juden“ in der Tschechoslowakei 1945–1948. In: *Odsun – Die Vertreibung der Sudetendeutschen*. München: Sudetendeutsches Archiv.
- Barša, Pavel 2011: *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu*. Edice historické myšlení. Řada totalitarismus a šoa. Praha: Argo.
- Barša, Pavel 2013: Odpověď na recenzi Hany Kubátové. *Sociologický časopis* 49 (5): 841–844.
- Borák, Mečislav 2009: *První deportace evropských Židů. Transporty do Niska nad Sanem (1939–1940)*. Ostrava: Český svaz bojovníků

- Na okraj jednoho procesu. 1952. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu* 14 (5): 38–39.
- O pojmu čs. osvobozeného politického vězně. 1946. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 8 (9): 81.
- Odhalení pomníku mučedníkům terezínského ghetta. 1955. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu* 17 (10): 2.
- Otevření výstavy o povstání ve varšavském ghettu. 1953. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu* 15 (6): 43.
- S tribuny sjezdu. 1945. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 7 (2): 10–11.
- Semecká, Irma 1946: *Terezínské korso*. Praha: Ant. Vlasák.
- Schwarz, František 1948: K návrhu nové ústavní listiny. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 10 (17): 194.
- Stránský, Oldřich 2002: *Není spravedlnosti na zemi*. Uspořádal T. Marjanovič. Středokluky: Zdeněk Susa.
- Tůma, Mirko 1946: *Ghetto našich dnů*. Praha: Jaroslav Salivar.
- Utitz, Emil 1947: *Psychologie života v terezínském koncentračním táboře*. Praha: Dělnické nakladatelství.
- Utitz, Emil 1956: Terezín. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu* 18 (5): 7.
- Vg. 1947: Terezínský hřbitov. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 9 (10): 136.
- Wehle, Kurt 1945: Židovská náboženská obec za okupace a po osvobození ČSR. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 7 (1): 4.
- Z projevu ministra zahraničních věcí Jana Masaryka 17. IX. 1945. 1945. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze* 7 (2): 9.
- Židovský hřbitov v Terezíně. 1952. *Věstník židovských náboženských obcí v Československu* 14 (3): 22.

- za svobodu, městský výbor v Ostravě, a nakladatelství Tilia v Šenově u Ostravy.
- Brenner, Michael 2019: *Kleine jüdische Geschichte*. München: C. H. Beck Paperback.
- Büchler, Robert Yehoshua 1998: Znovuoživenie židovskej komunity na Slovensku. *Acta judaica slovacca* 4: 65–78.
- Bumová, Ivica 2008: Židovská komunita po roku 1945 – snaha o občiansku a sociálnu rehabilitáciu. In: Vrzgulová, Monika – Richterová, Daniela (eds.): *Holocaust jako historický a morálny problém*

- v minulosti a súčasnosti. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu. 44–66.
- Bumová, Ivica 2010: Povojnové pomery židovskej komunity na Slovensku a emigrácia Židov do Palestína/izraela v rokoch 1945 – 1953. In: Vrzgulová, Monika – Salner, Peter (eds.): *Reflexie holokaustu*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu, Ústav etnológie SAV. 16–35.
- Bumová, Ivica 2012: Židia – spoločnosť – politika (Slovensko 1945 – 1948). *Slovenský národopis* 60 (2): 165–174.
- Friedländer, Saul 2008: *Das Dritte Reich und die Juden. Gesamtausgabe*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hallama, Peter 2015: *Nationale Helden und jüdische Opfer. Tschechische Repräsentationen des Holocaust*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chládková, Ludmila 1999: *Židovský hřbitov v Terezíně*. Terezín: Památník Terezín.
- Jančík, Drahomír – Kubů, Eduard – Kuklík, Jan 2003: „*Arizace*“ a restituce židovského majetku v českých zemích (1939–2000). Praha: Filozofická fakulta.
- Jelínek, Tomáš – Soukupová, Blanka (eds.) 2014: *Bílá místa ve výzkumu holokaustu*. Praha: Spolek akademiků Židů.
- Kamenec, Ivan 2000: Protižidovský pogrom v Topolčanoch v septembri 1945. In: *Studia Historica Nitrénsia* 8: 85–99.
- Kubátová, Hana 2013: O paměti holokaustu. *Sociologický časopis* 49 (4): 645–652.
- Lachendro, Jacek 2007: *Zburzyć i zaorać...? Idea założenia Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau w świetle prasy polskiej w latach 1945–1948*. Oświęcim: Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu.
- Munk, Jan 1998: Rozvojové koncepce Památníku Terezín a motivační struktura jeho návštěvníků. In: Kárný, Miroslav – Kárná, Margita – Lorencová, Eva (eds.): *Terezínské studie a dokumenty*. Praha: Academia; Nakladatelství Terezínská iniciativa. 331–340.
- Pěkný, Tomáš 2001: *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha: Sefer.
- Petráčková, Věra – Kraus, Jiří (eds.) 1998: *Akademický slovník cizích slov*. Praha: Academia.
- Sachar, Howard M. 1998: *Dějiny Státu Izrael*. Praha: Regia.
- Salner, Peter 2000: *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou*. Bratislava: Zing Print.
- Schmidtová-Hartmannová, Eva 2001: Ztráty československého židovského obyvatelstva 1938–1945. In: Šimečka, Milan – Janišová, Milena (eds.): *Osud židů v protektorátu 1939–1945*. Praha: Trizonia pro ÚSD ČSAV. 81–117.
- Soukupová Blanka 2008: Životní světy českých Židů po šoa – kompenzace ztracených jistot. Několik poznámek k životním strategiím ŽNO a židovské menšiny v bezprostředně poválečném období. In: Macháčová, Helena: *První pražský seminář. Dopady holokaustu na českou a slovenskou společnost ve druhé polovině 20. století*. Praha: Varius Praha; Spolek akademiků – Židů. 47–64.
- Soukupová, Blanka 2016: *Židé v českých zemích po šoa. Identita poraněné paměti*. Bratislava: Marenčin PT.
- Soukupová, Blanka 2021: Hrdinové od Dukly a mučedníci z Terezína. Hrdinové a oběti v oficiální židovské propagandě po druhé světové válce. In: Zudová-Lešková, Zlatica a kol.: *Židia v Slovenskom národnom povstaní / Židé v Slovenském národním povstání*. Banská Bystrica: Muzeum Slovenského národného povstania. 208–229.
- Staněk, Tomáš 1991a: Němečtí židé v Československu 1945–1948. *Dějiny a současnost* 13 (5): 42–46.
- Staněk, Tomáš 1991b: *Odsun Němců z Československa 1945–1947*. Praha: Academia, Naše vojsko.
- Veselská, Magda 2012: *Archa paměti. Cesta pražského židovského muzea pohnutým 20. stoletím*. Praha: Academia – Židovské muzeum v Praze.
- Výborný, Štěpán 2014: Vliv holokaustu na demokratické právní myšlení. In: Jelínek, Tomáš – Soukupová, Blanka (eds.): *Bílá místa ve výzkumu holokaustu*. Praha: Spolek akademiků Židů. 241–250.
- Wehler, Hans-Ulrich 2009: *Der Nationalsozialismus. Bewegung, Führerherrschaft, Verbrechen 1919–1945*. München: Verlag C. H. Beck oHG.

## Summary

### The Holocaust/Shoah as a Tabooed Component in Czech Society's Memory after World War II?

The text analyses the thematization of a key phenomenon of 20<sup>th</sup> century history and the axis of post-war Jewish identity – the Holocaust/Shoah in the Czech lands with overlaps to Central Europe. In contrast to propositions of the well-known political scientist Pavel Barša (the Holocaust became the cornerstone of Jewish identity only at the turn of the 1960s and 1970s, when the State of Israel argued for it within its policy in regards to the occupied Arab territories and the moral category of innocent victim became crucial for Western mind-set), it tries to prove that the Holocaust, for which the Hebrew term Shoah is used in this case, became the pillar of Jewish identity already after the end of World War II. It was also at that time that the growing communist propaganda, which completely dominated the public space after the February coup (1948), began to use it for its own interests. In parallel, the treatise denies that the thematization of the Shoah/Holocaust was dominated by Jews as victims; in the post-war decades both minority Jewish and majority Czech representations worked with two categories: victims of racism and fighters against fascism, even though the communist representation (including the Jewish communists) from the beginning marginalized the Jewish resistance on the Western fronts and also the theme of the uniqueness of the Holocaust phenomenon.

**Key words:** Holocaust/Shoah; Czech lands; Jewish identity; heroes; victims; propaganda.

# „NIKOMU TO NEHOVOR“: RODINNÉ TAJOMSTVÁ, POCIT NEISTOTY A NAVIGOVANIE „ODLIŠNOSTI“ U ŽIDOVSKÉJ MINORITY NA SLOVENSKU

Katarína Očková (Ústav sociálnej antropológie FSEV, Univerzita Komenského v Bratislave)

„*Moje deti a vnúčatá sa dozvedeli o mojom židovstve a o tom, čo som zažila počas vojny, až v roku 1998.*“ Jedného daždivého dňa v 1997 u Mileny doma zazvonil telefón s prosbou, aby sa zapojila do výskumného projektu zaznamenávajúceho zážitky preživších holokaust.<sup>1</sup> Na obdobie, keď sa schovávala spolu s rodičmi, sa spomínalo ťažko, ale uvedomovala si dôležitosť toho, „*aby ľudia vedeli, čo sa dialo.*“ „*Dva týždne pred rozhovorom som ani nemohla spať,*“ zdôverila sa Milena a v jej hlase bolo cítiť nervozitu spojenú so spomienkami na toto obdobie. Predtým sa doma o týchto témach nerozprávalo. „*Vydala som sa mimo židovskej komunity a nechcela som, aby moje deti cítili, že sú iné, ako ich spolužiaci a kamaráti,*“ vysvetľuje Milena prečo o svojom židovstve dovtedy deťom nerozprávala.<sup>2</sup> „*Bála som sa antisemitizmu.*“ Strach o svojich potomkov, neistota a snaha ochrániť ich pred možnou diskrimináciou motivovali mnohých preživších, tak ako Milenu, aby svoje židovské korene utajovali na verejnosti, ale často aj v kruhu najbližšej rodiny.

Vedieť, odkiaľ človek pochádza, zohráva dôležitú úlohu pri vnímaní seba samého vo vzťahu k iným (Carsten 2000, 2007b; Strathern 1999). Keď sa však táto vedomosť po čase ukáže byť nepravdivá alebo len čiastočná, u mnohých ľudí sa vytvorí potreba pátrať po tom, kým vlastne sú a kam patria. Tento článok skúma skúsenosti mladých slovenských Židov – vnúchat preživších holokaust alebo tzv. tretej povojnovej generácie, ktorí objavili svoje židovské korene až neskôr v ich živote odkrytím rodinného tajomstva a sleduje, čo takéto zistenie spôsobuje.

Židovská identita, jej ambivalentnosť a heterogenita, je téma, ktorej sa venuje mnoho sociálnych vedcov. Sledujú identitu preživších holokaust a jeho dopad na ich každodenný život (pozri napr. Salner 1997, 2000, 2017; Vrzgulová 2017), vnímanie židovstva ich deťmi – teda tzv. druhou generáciou (Salner 2011; Hamar 2008; Heitlinger 2006; Kidron 2009; Hirsch 2008; Feuchtwang 2007) a v posledných rokoch sa objavujú aj štúdie skúmajúce identifikáciu tretej povojnovej generácie (Očkova 2020; Gažovičová 2011; Leichtová 2006).

Mnohé z týchto štúdií ukazujú, že židovská identita skúmaných poholokaustových generácií má situačný charakter a je sociálne konštruovaná, ovplyvnená životnými skúsenosťami a vzťahom medzi individuálnym vnímaním židovskej kultúry, holokaustu a antisemitizmu, štátu Izrael, ich osobných (a rodinných) histórií a kultúry majoritnej spoločnosti, v ktorej žijú (Abram 2005; Mars 2000; Dencik 2006; Salner 2000, 2011; Očkova 2020; Gažovičová 2011).<sup>3</sup>

Medzigeneračný prenos spomienok a zážitkov prispieva k formovaniu procesov identifikácie jednotlivých členov rodiny, (re)produkcií rodinnej pamäti a vytváraníu aj pretváraníu ich vzťahu k minulosti (pozri Hamar 2008; Welzer, Mollerová a Tschuggnallová 2010; Salner 2000, 2011, 2017), ktorý má dopad na ich prítomnosť, aj na predstavy o budúcnosti (Carsten 2007a; Das 2007). Okrem toho, čo je odovzdávané a komunikované, je pre tieto procesy a formovanie rodinnej pamäti dôležité aj to, o čom sa mlčí – čo sa nekomunikuje a prečo (pozri Očkova 2020; Vrzgulová 2017; Salner 2017). V tomto článku sa zameriavam na stratégie zahaľovania a navigovania židovstva a informácie o ňom, sledujúc skupinu mladých Židov, ktorí sa o svojom židovstve dozvedeli až neskôr v ich živote, práve kvôli stratégiám opatrného zahaľovania ich rodičov a starých rodičov.

Získanie novej informácie o príbuzenstve a predkoch ovplyvňuje podľa Marilyn Strathern (1999: 68 – 78) vnímanie seba samého u jednotlivca a – vzhľadom na prepojenie s osobnými vzťahmi – táto získaná informácia mení jeho pocit týkajúci sa toho, kam patrí, a má moc pretvárať vzťahy samotné. V tomto príspevku ukážem, že odhalenie židovských koreňov bolo pre mladých ľudí takouto „konštitutívnu informáciu“ (Strathern 1999), a to nielen pre jej komunikovanie príbuzenských väzieb, ale aj preto, že komunikuje príbuzenskú, náboženskú a politickú informáciu súčasne. Odkrytie rodinného tajomstva zahaľujúceho židovstvo zmenilo ich pohľad na rodinnú históriu, vnímanie seba samých, toho kam patria, a tiež ich vzťah k priateľom a známym, nežidom a aj štátu. Pre veľa mladých Židov prinieslo získanie tejto informácie uvedomenie si, že nie sú tým, kým si mysleli,



že sú. Pocit zmätenia bol sprevádzaný potrebou porozumieť, prečo pred nimi túto informáciu ich rodičia a starí rodičia tak dlho tajili, a taktiež prečo ich pri jej prezradení varovali, aby o nej nikomu nerozprávali. Tento príspevok poukáže na úlohu „kritických udalostí“ (Das 1995, 2007; Feuchtwang 2007, 2011), ako bol napríklad holokaust, a ich vplyv na každodenný život preživších a ich potomkov (pozri tiež Hirsch 2008; Kidron 2009), spolu so stratégiami opatrného zahaľovania „odlišnosti“. Ukáže aj produktivitu tajomstiev (Simmel 1906; Jones 2014) v kontexte neistoty a pocitu nebezpečenstva.

Vnímaná potreba opatrnosti je zakorenená v lokálnom historicko-politickom kontexte, kde židovská minorita, na území terajšej Slovenskej republiky, bola vždy označovaná ako cudzí element spoločnosti (Klein-Pejšová 2009, 2015). Jej vzťahy s majoritou boli samozrejme výrazne ovplyvnené udalosťami minulého storočia. Hoci Slovenský štát nebol priamo okupovaný nacistami (až do ich invázie v 1944), bola to jediná krajina v Európe, ktorá dobrovoľne deportovala svoju židovskú populáciu a zaplatila 500 ríšskych mariek za každú deportovanú osobu (Kamenec 2002: 19 – 21, 1991). Viac ako štyri desaťročia po skončení druhej svetovej vojny táto ťaživá minulosť a holokaust boli tabu (Salner 2020; Vrzgulová 2020), kým komunistický režim ďalej perzekvoval a sledoval svojich židovských obyvateľov (Bumová 2006; Heitlinger 2006; Salner 2000). Napriek demokratizácii po Nežnej revolúcii slovenskí Židia hovoria o antisemitizme ako o prítomnom, hoci latentnom, a pociťujú stálu neistotu.

Prezentovaný materiál bol nazbieraný počas môjho štrnásťmesačného intenzívneho etnografického výskumu v židovskej komunite v Bratislave medzi rokmi 2012 a 2014 a doplnený dátami z neskorších opakovaných návštev komunity a pokračujúcich rozhovorov s informátormi, ktorí sa mi stali priateľmi.<sup>4</sup> Tento výskum bol založený na kvalitatívnych metódach, ako zúčastnené pozorovanie, hĺbkové rozhovory, metóda oral history, fokusové skupiny a archívny výskum.

Výskumná vzorka pozostávala z troch generácií slovenských Židov vo veku od osemnásť do deväťdesiatpäť rokov v čase výskumu, teda preživších holokaust, ich detí, ktoré vyrastali počas socializmu a vnúčat, ktoré dospievali po novembri 1989. V tejto práci používam pojem generácia tak, ako ho používali moji informátori, na označenie rozdielov v rámci rodinných vzťahov

(starí rodičia, rodičia a deti/vnúčatá), ktoré sa tiež prelínajú s rôznymi životnými skúsenosťami a zážitkami týchto skupín na spoločenskej úrovni, napríklad z času vojny a holokaustu, alebo socializmu, ktoré do veľkej miery ovplyvnili ich produktívny život. Hĺbkové a oficiálne orálnohistorické rozhovory som robila s viac ako sedemdesiatimi informátormi. V tejto vzorke boli ľudia aktívni v rôznych zložkách komunity, ale aj takí, ktorí sa na živote komunity nezúčastňovali (na nich som získala kontakt metódou „snehovej gule“, postupne od ľudí, s ktorými som robila rozhovory). Tieto rozhovory som, vždy keď to bolo možné, postupne uskutočnila s viacerými generáciami v rámci jednotlivých rodín. To mi umožnilo zasadiť zdieľané informácie do kontextu príbehov, o ktoré sa so mnou podelili príbuzní zo starších alebo mladších generácií, a následne analyzovať rôzne praktiky a stratégie navigovania židovstva medzi tromi povojnovými generáciami a sledovať sociokultúrny medzigeneračný prenos a vplyvy rôznych politických režimov a osobných či rodinných zážitkov na tento proces.

Táto štúdia sa sústreďuje na tretiu povojnovú generáciu a dopĺňa obraz dátami z rozhovorov s prvou a druhou generáciou, približujúc ich motivácie a stratégie opatrného zahaľovania židovstva. Pre účely tohto príspevku som vybrala sedem predstaviteľov tretej pohlolokaustovej generácie, ktorých príbehy ilustrujú prítomný fenomén odkrývania rodinného tajomstva o židovských koreňoch a tiež ukazujú spektrum zahaľovania, odvodňovania, odkrývania a vysporadúvania sa s touto informáciou a odkrytou rodinnou históriou. Tieto príbehy sú doplnené skúsenosťami dvoch informátorov, taktiež z tretej povojnovej generácie, ktorí navzdory tomu, že o svojom židovstve vedeli a vyrastali v praktizujúcich rodinách, boli vedení k stratégiám opatrného zahaľovania ich židovstva pred nežidmi. Všetci sú vnúchatami aspoň jedného starého rodiča, ktorý prežil holokaust, a identifikujú sa so svojimi židovskými koreňmi.<sup>5</sup> Sedem informátorov z tejto vzorky má židovský pôvod podľa *Halachy* (majú matku Židovku), z toho piati majú oboch rodičov Židov a dvaja informátori majú židovské korene z otcovej strany. Každý z nich má vysokoškolské vzdelanie a všetci pochádzajú z Bratislavy, alebo sa po objavení ich židovských koreňov, či už po kratšej alebo dlhšej dobe, začali zúčastňovať na komunitnom živote v židovskej náboženskej obci (ŽNO) v Bratislave alebo na aktivitách Slovenskej únie židovskej mládeže (SÚŽM).<sup>6</sup>

Citácie ich výpovedí použité v tejto štúdií pochádzajú z nahrávok formálnych rozhovorov alebo mojich prepisov (so súhlasom informátorov). Všetky mená boli zmenené tak, aby nebolo možné osobu identifikovať. Nutnosť anonymizácie – a taktiež jej dôležitosť v očiach mojich respondentov – zvyrazňuje význam tohto článku a podporuje jeho argument.

Nasledujúce tri časti textu opisujúce zážitky tretej povojnovej generácie slovenských Židov poukazujú na vzťah medzi poznaním, viditeľnosťou alebo jej nedostatkom a vnímaním seba samého. V tomto článku sa zameriam na skúsenosť odhalenia rodinného tajomstva, na snahy o porozumenie toho, prečo bolo taký dlhý čas pred mladými Židmi ukryvané ich rodičmi a starými rodičmi. Sledujem, ako sa s novou informáciou o ich židovstve mladí ľudia učia žiť a čo pre nich znamená. Touto diskusiou prispievam k antropológii príbuzenstva a pamäti, k štúdiu medzigeneračných vzťahov a prenosov, ako aj tajomstiev v kontexte neistoty, pocitu nebezpečenstva a politických zmien, a tiež ku židovským štúdiám vo všeobecnosti. Poukazujem na temnejšiu stránku príbuznosti (Carsten 2013; Lambek 2013), ktorá vytvára nielen inklúziu, ale aj hierarchiu a vyčleňovanie. Táto ambivalentnosť je viditeľná práve v momentoch, keď je rodinný prenos informácií vedome prerušený. V nasledujúcom texte ukážem, akú majú stratégie opatrného zahaľovania a tajomstvá produktívnu úlohu v navigovaní „odlišnosti“ slovenských Židov, a to tak ako na verejnosti, ako aj v kruhu blízkej rodiny.

### Odhalenie rodinného tajomstva

„Pamätám si na ten moment, ako by to bolo včera. Bola som veľmi zmätená.“ Pre Kláru bolo zistenie o jej židovskom pôvode veľkým prekvapením. „Dozvedela som sa, že som Židovka, od môjho spolužiaka v škole. Pre neho to bola nádržka, samozrejme.“ V rozpakoch Klára vysvetľovala ďalej: „Ceľ triede povedal, že Židovka Sekvojová si vezme Žida Steinera. Ten Steiner bol náš spolužiak, ktorý mal židovsky znejúce meno, ale asi nebol Žid.“ Po zamyslení dodala: „Stále neviem, ako mohli vedieť o mne.“ Keď sa Klára vrátila v ten deň domov a vyrozprávala, čo sa v škole dialo, rodičia jej povedali, aby zabudla na „také hlúposti“. Po niekoľkých mesiacoch sa však táto otázka znovu vynorila, keď sa Klárina staršia sestra Júlia vrátila zo školy s tým, že jej spolužiak povedal, že je Židovka. Dožadovaním sa pravdy Júlia nástojila na vysvetlení.

Až v tom momente sa ich rodičia rozhodli, že nastal čas povedať svojim dcéram pravdu. Písal sa rok 2000 a Klára mala pätnásť rokov. „Usadili nás pri kuchynskom stole a povedali nám, kto sme. Že sme naozaj Židia.“ Klára tomu nemohla uveriť. „Dozvedeli sme sa, že naši rodičia pochádzajú z čisto židovských rodín, že naša stará mama prežila vojnu v úkryte a že veľká časť našej rodiny zahynula len preto, že boli Židia. Bolo to ťažké uchopiť.“ Spolu s touto informáciou dcéram rodičia povedali, aby o tom nikomu nerozprávali. „Mohlo by to veľmi ublížiť.“

Kým pre Kláru a Júliu prišla informácia o ich židovstve zvonku a bola následne potvrdená rodičmi, veľa mladých Židov sa o svojom pôvode dozvedelo od príbuzných. Veľmi často bol však aj v týchto prípadoch prítomný vonkajší impulz, ktorý motivoval rodičov, aby zverili túto informáciu svojim potomkom.

Bol rok 1988 a desaťročná Dagmar chodila do štvrtej triedy základnej školy. Jedného dňa sa na vlastivede učili o druhej svetovej vojne. „Nezmienili priamo slovo holokaust, ale povedali nám, že niečo zlé sa stalo nejakým ľuďom.“ Dagmar si spomína, ako sa v ten večer matky zvedavo spýtala: „Akí ľudia to boli?“ Vtedy sa jej matka – sama dcéra preživších holokaust – rozhodla opatrne vysvetliť „o čom to všetko bolo“ a že aj oni sú Židia. Ťažko hľadajúc odôvodnenie povedala svojej dcére, že „Židia boli iní, a preto ich ľudia nemali radi“. Pri rozpamätávaní sa na zmätenosť, ktorú cítila, Dagmar priznala, že „nevedela vtedy pochopiť, čo tým mama myslela“. „Mala som kamarátku Maďarku, a keď som sa spýtala, či aj ona je Židovka, mama povedala, že nie. Nevedela som, prečo tam bol rozdiel. Prečo jedni boli Židia a druhí nie.“ Po zamyslení Dagmar dodala: „Bola som vychovaná tak, že som nevedela o svojom židovskom pôvode, a bola som zmätená, prečo som iná.“

Dagmar bola jednou z mála mladých ľudí, ktorí sa o svojom židovstve dozvedeli ešte pred novembrom 1989. Väčšina mladých Židov na Slovensku, s ktorými som sa stretla, sa túto informáciu o ich dovtedy netušenej „odlišnosti“ dozvedela až po páde komunistického režimu. Tento trend bol v očiach generácie rodičov motivovaný politickou zmenou, ktorá priniesla pocit väčšej tolerancie a podporený tým, že ich deti dospeli do veku, keď už – podľa ich rodičov – mohli lepšie uchopiť, čo táto informácia znamená.

Stela mala v roku 1990 trinásť rokov, keď sa jej otec rozhodol povedať, že má z jeho strany rodiny židovské



korene. Bolo krátko po revolúcii a on cítil, že nadišiel správny čas podeliť sa o rodinnú históriu. Vysvetlil Stele, kde nájde komunitné centrum a že je na nej, či tam pôjde, alebo nie. „Do ničoho ma nenútil. Dal mi informáciu a možnosť vybrať si, ako s ňou naložím.“ Načasovanie otcovho prevapujúceho oznámenia Stela vníma ako odkaz neistoty, v ktorej židovská minorita na Slovensku žila počas komunistického režimu. „Počas komunizmu, podľa mňa, môj otec nevnímal ako bezpečné povedať dieťaťu o jeho židovských koreňoch. Po páde komunizmu, s otváraním hraníc a ľudskej mysle, už cítil, že mi o tom mohol povedať.“ Otec jej tak vytvoril priestor, aby si ujasnila, ako sa cíti a vníma túto informáciu v kontexte jej „zmiešaného rodinného zázemia“. Pre Stelu táto informácia zmenila jej vnímanie seba samej a toho kam patrí. Začala sa postupne zúčastňovať na akciách ŽNO a SÚŽM.

Kým socializmus prostredníctvom sekularizačnej politiky odsunul náboženstvo do súkromnej sféry, židovstvo bolo skrývané aj z politických dôvodov. Niektoré boli motivované politikou predchádzajúceho fašistického režimu a skúsenosťami z holokaustu, ale udržiavané aj po komunistickom prevrate vo februári 1948 protizidovskými perzekúciami a sledovaním židovských rodín Štátnou bezpečnosťou (ŠtB).<sup>7</sup> Odôvodnenia, ktoré figurujú v rozhodnutiach rodín povedať svojim potomkom o ich židovstve, kedy a akou formou, osvetľujú prepletenie príbuzenstva/príbuznosti s politikou a náboženstvom (pozri Carsten 2007a; Lambek 2013; Pine 2007). Napriek tomu, čo Stela označila ako „otváranie [...] ľudskej mysle“ a čo mnohí vnímali ako posun k väčšej tolerancii, dokonca aj po roku 1989, informácia o židovskom pôvode je na Slovensku aj naďalej poznatkom senzitívneho charakteru. Kvôli pocitu pretrvávajúcej politickej neistoty veľa židovských rodičov pokračovalo aj v demokratickom štáte vo využívaní stratégií opatrného zahaľovania, v snahe ochrániť svoje deti pred vedomosťou o ich „odlišnosti“. Dokonca aj vtedy, keď sa sami zapájali do spoločenského života židovskej komunity.

Alena sa o svojom židovstve dozvedela v roku 1995, keď mala desať rokov a našla knihu o judaizme. To motivovalo jej matku, aby odkryla svojej dcére tajomstvo, ktoré sa dovtedy celá rodina snažila nechať nevyslovené. Dcére vysvetlila, že ich rodina je „trochu iná ako ostatné“. Túto „odlišnosť“ predstavila v pozitívnom svetle a v kontexte multikulturalizmu. Malej dcére povedala, že

je „jedinečná“ a snažila sa demonštrovať hranice „bezpečného priestoru“, ktorý by nemala prekračovať. Alena spomína, že jej mama povedala, aby o tom nikomu nerozprávala. „Nie preto, že by to bolo zlé – ale mama mi povedala, že iní by chceli byť ako ja a nemôžu.“ Retrospektívne Alena dodáva: „Mama sa bála, ako budem reagovať. Celá tá história sa stáva tvojou súčasťou.“ Podľa nej v tom momente všetko pochopila a veci z jej detstva začali dávať zmysel.

Kým Alena žila v židovskom prostredí – obklopená rodinou a známymi, ktorí mali tiež židovský pôvod – bez toho, aby o svojom židovstve vedela, veľa mladých ľudí o ich židovských koreňoch nevedelo aj preto, že sa ich rodičia a starí rodičia rozhodli vyhnúť akýmkoľvek asociáciám so židovskou minoritou – či už zo strachu a pocitu nebezpečenstva, v dôsledku traumy a snahe zabudnúť na prežité hrôzy, kvôli povojnovému rozčarovaniu a strate viery alebo ešte predvojnovému trendu asimilácie (pozri aj Salner 2000) – a snažili sa splynúť s majoritou. O svojom židovstve a spomienkach na život pred holokaustom nerozprávali.

Dorota bola vychovávaná v ateistickom duchu. V roku 2005, v jej pätnástich rokoch, ju však začal fascinovať judaizmus. Nevedela prečo, ale túžila navštíviť synagógu: „Netušila som, ako sa tam môže nežidovka dostať, ale jedného dňa mi mamina kamarátka povedala, že ona má židovských známych, ktorí nám to tam môžu ukázať. Bola som nadšená.“ Vtedy si Dorotin otec uvedomil, ako veľmi to jeho dcéru zaujíma a rozhodol sa jej zveriť rodinné tajomstvo. „Povedal mi, že máme židovské korene, ale že to nemám brať nejako vážne. Len aby som vedela. Povedal to tak mimochodom. Ale pre mňa to bolo úplne wow.“ Zrazu Dorota cítila, že pociť „inakosti“, ktorý vnímala od detstva, bol vysvetlený. „Vždy som bola tmavšia než iné deti,“ povedala Dorota a zdôraznila jej pociť fyzickej kontinuity, ktorý sa materializoval cez spojenie s jej novoobjaveným rodinným dedičstvom, poukazujúc na neverbálny aspekt naštrbujúci fungovanie tajomstva, ktoré malo zakryť jej „odlišnosť“. Avšak pre jej otca bola táto informácia najviac, čo bol ochotný zdieľať. Jeho rodičia prežili holokaust, ale nikdy o vojne nerozprávali. On sám sa oženil s nežidovkou a o svojom židovstve nehovoril nikdy predtým a ani potom. „Dodnes neviem nič o jeho rodine“, smutne poznamenala Dorota a dodala, „uvidím, či sa niekedy dozviem viac o ich minulosti“.

## Neviditeľnosť rodinného židovstva

Po odhalení rodinného tajomstva sa mladí slovenskí Židia snažili porozumieť, prečo o židovstve vo svojich rodinách predtým nevedeli a ako ho ich rodičia a starí rodičia ukrývali. Pozerajúc sa späť na svoje detstvo, mnohí sa usilovali nájsť aspoň nejaké prítomné známky židovstva a vytvoriť tak pre nich potrebný pocit kontinuity v kontexte nezrovnalostí a ruptúry, ktorú spoznanie rodinného tajomstva vytvorilo. Židovstvo ich rodín bolo však pred týmto momentom pre mnohých neviditeľné.

Po druhej svetovej vojne museli preživší, ktorí sa rozhodli vrátiť na Slovensko, nájsť spôsob ako skíbiť svoje židovstvo a zážitky vojnových rokov so snahou vybudovať si nový život (pozri Salner 2000). So spomienkami na to, ako šesťcípá hviezda pripevnená na šatstvo verejne zvýrazňovala ich „odlišnosť“ a s obavami z pokračujúcej diskriminácie, mnohí túžili po tom, aby ich židovstvo nebolo pre všetkých poznateľné.

Jednou zo stratégií, ktorú slovenskí Židia po holokauste využívali na prekryvanie „odlišnosti“, bola zmena priezviska. Elena a jej manžel, obaja preživší holokaustu, si zmenili svoje priezvisko v 50. rokoch, keď Elena čakala ich prvé dieťa. Vnímali to ako dobrý čas „začať odznova“. Rozhodnutie zmeniť si priezvisko preživší odôvodňovali na jednej strane tým, že priezvisko, ktoré mali, bolo nemecké (a bolo im dané) a oni sami sa cítili viac súčasťou slovenského národa, a na strane druhej tým, že sa chceli vyhnúť novej ďalšej diskriminácii. „Môj otec po vojne povedal, že on už to nemecké meno nechce a s mamičkou vymysleli nové meno, ktoré znelo viac neutrálne,“ vysvetlila deväťdesiatštyriročná Milena, rozpamätávajúca sa na snahu jej rodičov o začlenenie sa do spoločnosti po holokauste. Hoci sa môže zdať, že ľudia patria menám, ktoré nosia (Bodenhorn – vom Bruck 2006: 7; Scott 1998), jednotlivci majú do istej miery moc nad tým, nakoľko čitateľnými ich meno spraví a môžu ho použiť práve aj na zahalenie svojej identity jeho zmenou. Preživší si vyberali rôzne praktiky vytvárania nových mien. Často aj v rámci rodín jednotlivci volili iné priezviská a pretrhávali tak viditeľné rodinné väzby. Pre väčšinu však bolo dôležité, aby meno „znelo a vyzeralo čisto slovensky“, poznamenala Elena a zdôraznila ich snahu zapadnúť medzi majoritnú spoločnosť. Mená, tak ako masky, pomáhali preživším chrániť ich novobudovaný život po holokauste, zahalovaním bolestivej minulosti a asociácií so židovským pôvodom pred očami verejnosti, ale aj vlastných potomkov.

Aj keď boli priezviská často zmenené, mnohí preživší sa vrátili po vojne domov s nezmazateľnou pripomienkou toho, čo zažili – s tetovaním čísla z koncentračného tábora. Vytetované číslo pripomínalo násilnú dehumanizáciu, bolestivú stratu a pripísanú „odlišnosť“, veľa preživších sa ho preto snažilo zakryť aj pred svojimi najbližšími. „Ako dieťa som netušila, čo to mala stará mama na ruke,“ spomína Dagmar. Počas chladnejších mesiacov jej stará mama nosila dlhé rukávy a počas leta si preliepala tetovanie na ruke náplastou, aby si ho nikto nevyšmol. Keď tento zvyk Dagmar spozorovala, chcela zistiť viac. „Kedykoľvek som sa jej spýtala na náplast, povedala mi len, že sa poranila. Nechcela, aby som o tom vedela.“ Až o pár rokov neskôr, keď sa Dagmar dozvedela o rodinnom židovstve, sa začala pýtať priamo. Hoci sa často pýtala starej mamy na podrobnosti zo života počas vojny, odpovede nepriechádzali. „Vždy mi len povedala, že mi povie neskôr. To už nestihla. Nechcela o tom vôbec hovoriť.“

Mlčať o zážitkoch z vojny a často aj o židovstve ako takom bola stratégia vyrovnávania sa s minulosťou a neistotou prítomnosti, ktorú mnoho preživších volilo. Hoci boli aj ľudia, ktorí o svojich zážitkoch chceli alebo možno potrebovali rozprávať, veľa preživších sa rozhodlo o bolestivej minulosti mlčať – chceli zabudnúť, ale aj chrániť svojich potomkov od ťarchy prežitého a potenciálneho antisemitizmu. Dorotini starí rodičia sa rozhodli o holokauste a ich židovstve vôbec nerozprávať. „Bolo to tajomstvo, ktoré tak dôsledne ukrývali, až sa báli, čo keby na to niekto prišiel. Myslím, že to im nepomohlo sa s tým, čo prežili, nijako vyrovnáť. Všetko to držali v sebe.“ Doteraz Dorota nevie, ako jej rodina prežila vojnu, ani ako žili pred ňou. Jej otca pokrstili a ona vyrastala nič netušiac.

Okrem využívania stratégie ticha sa mnoho preživších snažilo adaptovať do života majority. V niektorých prípadoch by sme mohli hovoriť o selektívnej inkorporácii rôznych zvykov a tradícií majoritnej spoločnosti, v iných o procese asimilácie (pozri Salner 2000). Krst bol často vnímaný ako prostriedok na zvýraznenie rovnakosti či „neodlišnosti“. Kláriní starí rodičia z oboch strán sa rozhodli svoje deti pokrstiť. Kým jej matku ako evanjeličku, jej otca ako katolíka. „Neboli vychovávaní ako kresťania, ale dali ich pokrstiť len tak pre istotu.“ Klára vyrastala v prostredí, kde sa o židovstve nerozprávalo vôbec. Keď ako dieťa prišla domov zo školy s „nepekným vtípom o Židoch“, rodičia jej povedali, aby také škaredé vtipy nerozprávala. „Ale nikdy mi nepovedali: ‚Nehovor tak, aj ty si Židovka.‘“

Snaha zatajiť židovstvo presahovala to, čo bolo zamľčané, a pretavila sa aj do rôznych aspektov každodenného správania. Pri retrospektívnom pohľade na svoje detstvo veľa mladých slovenských Židov pochopilo správanie ich predkov až v kontexte odhaleného rodinného tajomstva: „*Moja starká úplne potlačila jej židovstvo a všetko, čo by jej ho mohlo pripomínať, vytesnila.*“ Stelina stará mama sa po vojne rozhodla dať pokrstiť a vydala sa mimo židovskej komunity. „*Holokaust bol absolútne tabu. Nikto o ňom nehovoril. Keď sme pozerali televízor a nejaký program o vojne alebo holokauste naskočil, okamžite sa vypínal. Bez slov,*“ vysvetľuje Stela a dodáva: „*Nevedela som prečo, ale teraz už mi je to jasné. Je to veľmi citlivá téma.*“

Podobné zážitky má veľa mladých Židov na Slovensku. Snažia sa porozumieť, prečo ich rodičia a starí rodičia pred nimi tajili pre nich takú dôležitú informáciu o tom, kto sú, odkiaľ pochádzajú a kam patria. Mnohí zdieľajú Klárinu interpretáciu ich dôvodov, keď hovoria o tom, že „*doma nikto nikdy o judaizme nehovoril. Po fašizme sme mali socializmus, ktorý z toho spravil tabu. Možno preto nám o tom nepovedali.*“

Počas socializmu však holokaust nebol tabu len v mnohých židovských rodinách, ale aj na úrovni spoločnosti (pozri Salner 2020; Vrzgulová 2020). Kým pre preživších bol bolestivou spomienkou na hrôzy, ktoré prežili, pre štát predstavoval nepohodlnú minulosť. Holokaust tak ako aj téma vojnového slovenského štátu sa v bývalom Československu stali verejným tabu, „*ako problematická časť nedávnej minulosti sa nestali predmetom kolektívneho spomínania na Slovensku,*“ uvádza Monika Vrzgulová (2020: 19). „*Predovšetkým osudy židovských obyvateľov krajiny počas holokaustu, ale aj informácie o nekomunistickom protifašistickom odboji či o vojnovom slovenskom štáte vôbec boli témou, o ktorej sa verejne nehovorilo, vedci ju takmer neskúmali, mladí ľudia na hodinách dejepisu sa o nej neučili*“ (tamtiež).

Cez elimináciu tejto témy v spoločnosti, spolu s antisemitickým postojom a perzekúciami (Heitlinger 2006), štát svojím spôsobom motivoval aj jej zatajovanie v súkromnej sfére domova. Rodičia a starí rodičia na jednej strane nechceli rozprávať o bolestivej minulosti a blížkyh, o ktorých prišli, na strane druhej bolo ich mlčanie často podnietené pocitom nebezpečenstva a neistoty, a vnímaním hrozby diskriminácie, ktorú informácia o židovstve podľa nich v spoločnosti naďalej predstavovala.

Pri rozpomínaní sa na rôzne antisemitické reakcie v jej okolí počas socializmu, ale aj po ňom, mi Klárina matka Veronika vysvetlila, že každý takýto prejav ju znovu ubezpečil o tom, že sa o svojom židovstve nemôže nikomu zveriť. Spolu s manželom sa rozhodli, že ich židovstvo radšej zataja pred známymi, kolegami, ale aj pred svojimi deťmi. „*Mysleli sme, že bude lepšie, keď o tom nebudú vedieť. Je to tak jednoduchšie.*“ Pocit nebezpečenstva a pretrvávajúceho antisemitizmu ich motivoval nielen k mlčaniu, ale aj k inkorporácii miestnych kresťanských tradícií – ako napríklad slávenie veľkonočných a vianočných sviatkov – do ich života. „*Žili sme normálny život. Nie židovský, ale normálny, ako všetci ostatní.*“

Zvyk zdobenja vianočného stromčeka a slávenia Vianoc bol počas socializmu, ale aj po ňom, súčasťou života mnohých židovských rodín. Veľa rodičov to vysvetľovalo tým, že Vianoce sú „*pekny sviatok*“ a nechceli, aby sa ich deti „*cítili iné, ako ich spolužiaci*“. Keď vyrastala, Klára netušila, čo je to *Chanuka*, má však hrejivé spomienky na to, ako celá rodina zdobí vianočný stromček, jej mama pečie sviatočné koláče a darčeky sú nachystané pod stromčekom.<sup>8</sup> Pre mnohých rodičov a starých rodičov však tento zvyk prinášal aj spôsob, ako v kontexte socio-politickej neistoty demonštrovať svoju rovnakosť alebo „*ne-odlišnosť*“. Kým aspekty potenciálne prezradujúce židovstvo – ako napríklad tetovanie z koncentračného tábora – sa zakrývali, vyzdobený vianočný stromček sa zvykol umiestniť do okna tak, aby bol viditeľný z ulice a zreteľne ukázal žiadanú rovnakosť susedom, návštevam a okoloidúcim. Na tento zvyk zakrývania „*odlišnosti*“ ukazovaním rovnakosti si spomína aj Klárin rovesník Samuel, ktorý sa o svojom židovstve dozvedel v roku 1990, keď mu jeho mama a stará mama porozprávali o rodinnej histórii: „*Keď som dospieval, nie že by sa to veľmi zmenilo, neboli žiadni Židia a tí, ktorí boli Židia, sa tvárili, že nie sú Židia. Každý mal vianočný stromček na viditeľnom mieste. Ľudia sa báli, že ich susedia udajú, že sú Židia.*“

Motivácie preživších a generácie ich detí za týmito stratégiami opatrného zahaľovania poukazujú na ich obavy spojené s nebezpečenstvom, ktoré môže informácia o židovstve priniesť. Rôzne praktiky zahaľovania „*odlišnosti*“ a mlčania slúžili ako prostriedok starostlivosti o rodinu a jej ochranu. Pre tretiu povojnovú generáciu však objavenie rodinného tajomstva prinieslo zmätenosť a potrebu dozvedieť sa viac.

## Minulosť v prítomnosti a jej dopad na tretiu povojnovú generáciu

Pri odkryvaní rodinného tajomstva sa veľa mladých slovenských Židov postupne dozvedalo o zážitkoch ich predkov počas katastrofy holokaustu, ako aj o ich spomienkach na život pred ním a po ňom. Či už bola informácia o ich židovstve prezentovaná rodičmi a starými rodičmi ako nebezpečná, formou „*len aby si vedela*“, alebo v pozitívnom svetle zvyrazňujúc jedinečnosť a hrdosť na ich rodinné dedičstvo, mladí ľudia sa potrebovali vyrovnáť s novou informáciou, ktorá zmenila ich vnímanie seba samých a toho kam patria.

Toto nečakané poznanie prinieslo pre mnohých pocit „zmätenia“, ktorý pramenil z uvedomenia si, že jeden nie je tým, kým si myslel, že je – ale že je niekto iný. Navyše sa museli vyrovnáť s tým, že táto „inakosť“ bola pred nimi zatajená najbližšou rodinou kvôli negatívnym zážitkom, strachu a pretrvávajúcemu pocitu neistoty a nebezpečenstva.

Odkrytie tohto rodinného tajomstva spustilo proces alienácie, keď informácia o ich židovstve vyvolala u mladých ľudí skoro okamžite zmenu vnímania seba samých a ich vzťahov k iným. Mnohí tento moment označili ako „*zistenie odkiaľ pochádzam a kto som*“. Konštitučná sila tejto informácie a radikálnosť zmeny, ktorú prináša, je napríklad viditeľná v skúsenosti Zuzany. Až do momentu zistenia jej židovského pôvodu, v roku 2011, keď mala devätnásť rokov, vnímala seba samú ako „*oddanú kresťanku*“, ktorá navštevovala katolícku školu a žila „*kresťanský život*“. Informácia o židovstve jej rodiny však spustila rýchly transformačný proces a Zuzana dnes žije a vychováva svoje deti „*v duchu moderného ortodoxného judaizmu*“.

U iných mladých Židov, hoci efekt tejto informácie na vnímanie seba samých bol rovnako výrazný, mali zmeny v každodennom živote jemnejší charakter. Keď sa Alena dozvedela, že je Židovka, požiadala svojich rodičov, aby už neslávili Vianoce a iné kresťanské sviatky. Súhlasili, hoci táto zmena priniesla potrebu premyslieť, ako navigovať rodinné tajomstvo pri absencii vysvieteného vianočného stromčeka. „*Mama vtedy prestala pozývať návštevy. Nikto nemohol vedieť, že nemáme stromček*“, spomína Alena. „*Kázali nám, aby sme o tom nikde a nikomu v škole nehovorili*.“ Pripomínaniu potreby opatrnosti a mlčania o židovstve Alena vtedy veľmi nerozumela, ale vedela, že je to dôležité. „*Postupne som si začala*

*uvedomovať spojenia v histórii. Toho, čo sa stalo počas vojny, a že Židov ľudia nemajú moc radi. Antisemitizmus je všade a vždy bude.*“

Odhalenie rodinného tajomstva malo pre mojich respondentov konštitučný charakter, menilo nielen ich prítomnosť, ale súčasne aj ich pohľad na minulosť a predstavy o budúcnosti. Získaná informácia o ich židovstve vytvorila nové spojenie k minulosti a ovplyvnila ich identifikáciu vo svetle rodinných zážitkov a spomienok na holokaust, ale aj na perzekúcie komunistického režimu. Internalizácia dovtedy vzdialeného povedomia o holokauste a novo-vnímaný historický a socio-politický kontext podnietili zmenu ich pocitu príslušnosti a vytvorili potrebu re-definovať kategórie „my“ a „oni“. Na základe pocitu kam patria, zakorenenom v rodinných zážitkoch a spomienkach (ktoré ich nielen zblížovali so skupinou ľudí so spoločným osudom, ale aj oddeľovali od tých, ktorí taký osud nezdieľali), mladí Židia začali vnímať rozdiely medzi sebou a ich nežidovskými kamarátmi a známymi. Tieto pocity „odlišnosti“ boli podporené radou, ktorú títo mladí ľudia dostali spolu s informáciou o ich židovstve: „*Nikomu o tom nehovor*.“ Museli sa teda vyrovnáť nielen s tým, že túto informáciu pred nimi tajili ich najbližší, ale tiež naučiť sa navigovať, čo ich rodičia a starí rodičia označili ako nebezpečnú informáciu, ktorá môže byť zneužitá proti nim a spôsobiť diskrimináciu.

„*Vždy som bola veľmi opatrná, aby sa to nikto nedozvedel. Aby som sa ničím neprezradila. Je to dôležité.*“ Dagmarina matka jej často pripomínala, že o svojej „odlišnosti“ nemôže hovoriť nikomu mimo rodiny alebo komunity. Preciťujúc svoju „odlišnosť“ v kontexte neistoty, Dagmar sa obávala, čo by prezradenie tejto informácie znamenalo pre jej vzťahy. „*Raz, ešte na základnej škole, mi kamarátka povedala, že som Židovka. Asi sa jej nepáčilo niečo, čo som spravila*“, spomína Dagmar. „*Bola som vystrašená. Kamarátky sa začali hádať, či som, alebo nie som. Povedala som, že jasné, že nie som*.“ Napriek rozpakom a zahanbeniu, pre Dagmar bolo popretie jej židovstva jediným spôsobom, akým sa s obavami z diskriminácie a negatívneho vplyvu na jej vzťahy vedela vyrovnáť na verejnosti.

K nutnosti mlčať o židovstve pred nežidmi bola vedaná aj Klára. „*Cítila som, že o tom nemám s nikým hovoriť, lebo ľudia by to mohli vnímať ako niečo negatívne. Je to moja súčasť – ale je to intímna vec.*“ Klárina potreba skrývať svoje židovstvo bola ovplyvnená výchovou a po-



stojom jej rodičov, ktorí sami stále, viac ako tridsať rokov po páde komunistického režimu, svoj židovský pôvod nekomunikujú. Dôležitosť zachovania neviditeľnosti tejto „odlišnosti“ bola podporená pocitom nebezpečenstva, ktorý jej rodičia, tak ako rodičia mnohých slovenských Židov, preniesli cez stratégie opatrného zahaľovania na svojich potomkov. Navzdory silnejúcej židovskej identite Klárina rodina stále slávi Vianoce a o židovstve sa mimo domova a priestoru židovskej komunity nerozpráva.

Asociácia strachu a obavy z diskriminácie spojenej s prezradením informácie o židovstve a nevyhnutnosť opatrnosti však boli typické aj v rodinách, kde židovstvo pred mladými ľuďmi nikdy nebolo skrývané. Hoci boli vedení k hrdosti na svoje korene a dedičstvo ich predkov, rodičia a starí rodičia im pripomínali, aby o tom nikomu nerozprávali. Teodor a Barbora, obaja narodení v 80. rokoch, vyrastali v rodinách, kde sa dodržiavali židovské tradície, ale mimo domova bola ich identita opatrne stráženým tajomstvom. „*Celý život sa bojím, že na to niekto príde,*“ zdôveril sa Teodor a dodal, že svoje židovstvo vždy vnímal ako „*hendikep*“.

Pre slovenských Židov z tretej povojnovej generácie – či s vedomím o svojom židovstve vyrastali, alebo sa o ňom len dozvedeli neskôr – je ich identita prepletená s obavami a pocitmi neistoty. Obávajú sa nielen diskriminácie na úrovni vzťahov verejných, ale majú strach aj z toho, aký dopad by informácia o ich židovstve mala na ich súkromné vzťahy – či už priateľské, kolegiálne alebo partnerské (pozri Ockova 2020).

Tieto obavy sčasti pramenia z uvedomovania si transformačnej sily tejto informácie, ktorej efekt mladí Židia sami zažili po odkrytí rodinného tajomstva, z časti z vnímania jej politického (a v kontexte zážitkov ich rodín vyčleňujúceho) charakteru. Kým informácia o tom, odkiaľ človek pochádza, vzťahy vytvára (Strathern 1999; Carsten 2007b), stratégie slovenských Židov taktiež ukazujú, že jej zamlčanie alebo utajenie môže byť produktívne v udržiavaní vzťahov, ktoré by mohli byť ohrozené práve touto informáciou. V snahe nenechať vnímanú „odlišnosť“ ovplyvniť ich vzťahy, aspoň kým sa dostatočne neprehĺbia, väčšinou títo mladí ľudia o svojom židovstve na verejnosti nerozprávajú, jeho znaky neukazujú a svoj život kompartmentalizujú. Svoju „odlišnosť“ navigujú podobne ako ich predkovia, asociujú ich židovskú

identitu s bezpečným priestorom a ľuďmi, ktorí o nej môžu vedieť, v kontraste s neistým majoritným priestorom, v ktorom je lepšie, aby bolo židovstvo neviditeľné.

Vzhľadom na politický charakter tejto informácie a tiež spôsob, akým im bola predstavená, títo mladí slovenskí Židia – vytvárajúc rozdiel medzi tajomstvami, ktoré ich rodina držala pred nimi samými a tými, ktoré drží pred nežidmi – vnímajú utajovanie ako nevyhnutné. Vo svojom každodennom živote využívajú stratégie opatrného zahaľovania, do ktorých boli iniciovaní ich rodičmi a starými rodičmi.

## Záver

Pri sledovaní spôsobu, akým sa vybraná vzorka siedmich mladých slovenských Židov, príslušníkov tzv. tretej povojnovej generácie, dozvedela o svojom židovstve odkrytím rodinného tajomstva až neskôr v ich živote, a toho, čo pre nich toto zistenie znamenalo, tento článok ukazuje konštitučnú silu tejto informácie. Novozískaná informácia o ich židovstve ovplyvnila ich vnímanie seba samých, toho kam patria a ich vzťahy. Transformačná moc tejto vedomosti spočíva na jednej strane v tom, že bola dlhú dobu utajovaná najbližšími, a na strane druhej v tom, že simultánne komunikuje informáciu príbuzenskú, náboženskú a politickú. Vnímanie tejto senzitívnej informácie vo svetle rodinných spomienok a zážitkov z čias holokaustu a socialistických perzekúcií prinieslo mladým Židom pocit vyčlenenia a potrebu znovu definovať kategórie „my“ a „oni“.

Práve táto vnímaná senzitivita informácie o židovstve a sila, ktorú má nielen pre vlastný pocit príslušnosti, ale aj pre potenciálnu vonkajšiu diskrimináciu, motivuje veľa ľudí k zakrývaniu ich „odlišnosti“. V snahe ochrániť svojich potomkov – či už s vedomosťou o ich židovstve vyrastali alebo im o ňom povedali až po odkrytí tajomstva – starí rodičia a rodičia vedú svoje vnúčatá/deti k tomu, aby o ich „inakosti“ nikomu nerozprávali. Sami využívajú rôzne stratégie opatrného zahaľovania a iniciujú aj tretiu povojnovú generáciu slovenských Židov do praktík opatrnosti a neviditeľnosti. Tajomstvá, formy utajovania a stratégie zahaľovania zohrávajú veľmi dôležitú a produktívnu úlohu tým, že umožňujú slovenským Židom navigovanie ich „odlišnosti“ v kontextoch, ktoré nie sú vnímané ako bezpečné.

## POZNÁMKY:

1. Milena je preživšia holokaust, ktorá sa narodila v roku 1929. Spomínaný oral history projekt bol realizovaný vtedajšou Shoah Foundation (súčasnou USC Shoah Foundation Institute for Visual History and Education).
2. Pojem židovstvo pre účely tohto článku používam tak, ako ho vnímali moji respondenti – a teda ako pojem označujúci židovský pôvod aspoň po jednom starom rodičovi. Táto inkluzívna definícia je v súlade so stanovami Slovenskej únie židovskej mládeže, určujúcimi podmienky jej členstva, a štátu Izrael v kontexte Zákona návratu alebo tzv. práva návratu (pre viac pozri Heitlinger 2006; Ockova 2020).
3. Procesom identifikácie so židovstvom – tak ako aj procesom vytvárania, udržiavania a prechádzania hraníc medzi židovskou komunitou a majoritnou spoločnosťou, ale aj rôznych skupín v rámci komunity – sa detailnejšie venujem inde (pozri Ockova 2020).
4. Pojmom židovská komunita rozumiem širšie ponímanú skupinu ľudí, ktorí sa identifikujú ako Židia. Zahŕňam do nej členov židovskej náboženskej obce v Bratislave, ako aj členov iných židovských organizácií (napr. Slovenskej únie židovskej mládeže, Klubu seniorov, The Hidden Child a iných), ale aj ľudí, ktorí nie sú oficiálnymi členmi týchto organizácií, ale majú židovský pôvod aspoň po jednom starom rodičovi a sami sa vnímajú ako súčasť tejto komunity.
5. Táto identifikácia môže mať rôzny charakter – od religiózneho cez etnický až po kultúrny či sociálny. Podrobnejšie sa jej formám a dopadom na každodenný život venujem inde (pozri Ockova 2020).
6. Moja výskumná vzorka teda pozostáva z ľudí, ktorí po odhalení rodného tajomstva – nech už im to trvalo mesiace alebo roky – nejakým spôsobom našli cestu k židovskej komunite alebo boli jej súčasťou od narodenia. Vzhľadom na socio-politický kontext a pretrvávajúci pocit neistoty, ale aj snahy o asimiláciu, je pravdepodobné, že je mnoho ľudí, ktorí o svojich židovských koreňoch stále nevedia.
7. Hoci na začiatku mnoho Židov vnímalo nový politický režim v pozitívnom svetle, dúfajúc v hlásanú rovnoprávnosť a potlačenie antisemitizmu, čoskoro boli zjavné určité limity (Salner 2008). Nadšenie z komunistického režimu sa rozplynulo už začiatkom 50. rokov, keď bol sionizmus označený ako protištátna ideológia. Sledujúce politické procesy, znárodňovanie židovského kolektívneho majetku a zákazy rituálnej porážky dobytká, a vnímajúc protizhidské akcie a sledovanie (napr. v rámci akcie Pavouk), židovská komunita pociťovala narastajúci tlak a antisemitizmus (Heitlinger 2006; Jelínek 2009; Bumová 2006; Salner 2000; Ockova 2020). Pocit neistoty prameniacy zo socio-politickej situácie značne prispel k opisovaným stratégiám opatrného zahaľovania a ovplyvnil medzigeneračný prenos židovstva na Slovensko (Ockova 2020; Salner 2000, 2011; Heitlinger 2006).
8. Chanuka je sviatok svetiel, ktorý sa slávi osem dní a, začínajúci 25. kisleva, pripadá buď na prelom novembra a decembra alebo na december, a v niektorých rokoch sa kalendárne prekrýva s obdobím osláv kresťanských Vianoc (pre viac pozri Nosek – Damohorská 2011: 241 – 248).

## LITERATÚRA:

- Abram, Ido 2005: "The Mystery of Jewish Identity." *Stichting Leren* [online] [cit. 23. 9. 2010]. Dostupné na: <[http://www.stichtingleren.nl/downloads/Schijf\\_van\\_5k\\_-\\_IdoAbramrevised211105-reactiel-dofinal\\_-\\_7dec05.pdf](http://www.stichtingleren.nl/downloads/Schijf_van_5k_-_IdoAbramrevised211105-reactiel-dofinal_-_7dec05.pdf)>.
- Bodenhorn, Barbara – vom Bruck, Gabriele 2006: 'Entangled in Histories': An Introduction to the Anthropology of Names and Naming. In: vom Bruck, Gabriele – Bodenhorn, Barbara (eds.): *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press: 1 – 30.
- Bumová, Ivica 2006: ŠtB a židovská mládež (na príklade západoslovenského kraja v rokoch 1969 – 1980). In: Salner, Peter (ed.): *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava: Zing Print. 67 – 100.
- Carsten, Janet 2000: 'Knowing Where You've Come from': Ruptures and Continuities of Time and Kinship in Narratives of Adoption Reunions. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6 (4): 687 – 703.
- Carsten, Janet 2007a: Introduction: Ghosts of Memory. In: Carsten, Janet (ed.): *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Oxford: Blackwell: 1 – 35.
- Carsten, Janet 2007b: Constitutive Knowledge: Tracing Trajectories of Information in New Contexts of Relatedness. *Anthropological Quarterly* 80 (2): 403 – 426.
- Carsten, Janet 2013: What Kinship Does – and How. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 245 – 251.
- Das, Veena 1995: *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Das, Veena 2007: *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. London: Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Dencik, Lars 2006: 'Homo Zappiens': A European-Jewish Way of Life in the Era of Globalisation. In: Lustig, Sandra – Leveson, Ian (eds.): *Turning the Kaleidoscope*. New York; Oxford: Berghahn Books: 79 – 105.
- Feuchtwang, Stephan 2007: Belonging to What? Jewish Mixed Kinship and Historical Disruption in Twentieth-Century Europe. In Carsten, Janet (ed.): *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Oxford: Blackwell: 150 – 171.
- Feuchtwang, Stephan 2011: *After the Event: The Transmission of Grievous Loss in Germany, China and Taiwan*. New York: Berghahn Books.
- Gažovičová, Tina 2011: Rôznorodá židovská identita tretej poholokaustovej generácie. In: Salner, Peter (ed.): *Premeny židovskej identity po holokauste*. Bratislava: Ústav etnológie SAV: 87 – 129.
- Hamar, Eleonóra 2008: *Vyprávěná židovství. O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*. Praha: SLON.
- Heitlinger, Alena 2006: *In the Shadows of the Holocaust and Communism: Czech and Slovak Jews since 1945*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Hirsch, Marianne 2008: The Generation of Postmemory. *Poetics Today* 29 (1): 103 – 128.
- Jelínek, Andrej Ješajahu 2009: *Dávidova hviezda pod Tatrami. Židia na Slovensku v 20. storočí*. Praha: Vydavateľstvo Jána Mlynárika.

- Jones, Graham M. 2014: Secrecy. *Annual Review of Anthropology* 43: 53 – 69.
- Kamenec, Ivan 1991: *Po stopách tragédie*. Bratislava: Archa.
- Kamenec, Ivan 2002: Priebeh a formy holokaustu na Slovensku v rokoch 1939 – 1945. In: Franek, Jaroslav – Kamenec, Ivan – Salner, Peter: *Prednášky o dejinách a kultúre Židov*. Bratislava: Road: 14 – 24.
- Kidron, Carol A. 2009: Toward an Ethnography of Silence: The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and their Descendants in Israel. *Current Anthropology* 50 (1): 5 – 27.
- Klein-Pejšová, Rebekah A. 2009: "Abandon Your Role as Exponents of the Magyars": Contested Jewish Loyalty in Interwar (Czecho) Slovakia. *Association for Jewish Studies Review* 33 (2): 341 – 362.
- Klein-Pejšová, Rebekah A. 2015: *Mapping Jewish Loyalties in Interwar Slovakia*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lambek, Michael 2013: Kinship, Modernity, and the Immodern. In: McKinnon, Susan – Cannell, Fenella (eds.): *Vital Relations: Modernity and the Persistent Life of Kinship*. Santa Fe: School of Advanced Research Press: 241 – 260.
- Leichtová, Beata 2006: Formovanie židovskej identity u detí a mládeže po roku 1989. In: Salner, Peter (ed.): *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava: Zing Print: 137 – 156.
- Mars, Leonard 2000: Anthropological Reflections on Jewish Identity in Contemporary Hungary. In: Kovács, András (ed.): *Jewish Studies at the Central European University*. Budapest: Central European University Press: 157 – 169.
- Nosek, Bedřich – Damohorská, Pavla 2011: *Židovské tradice a zvyky*. Praha: Karolinum.
- Ockova, Katarina 2020: *Being and Becoming Jewish: Kinship, Memory, and the Politics of Jewishness in Post-Socialist Slovakia*. PhD thesis. Edinburgh: University of Edinburgh.
- Pine, Frances 2007: Memories of Movement and the Stillness of Place: Kinship Memory in the Polish Highlands. In: Carsten, Janet (ed.): *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Oxford: Blackwell: 104 – 125.
- Salner, Peter 1997: *Prežili holokaust*. Bratislava: Veda.
- Salner, Peter 2000: *Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou*. Bratislava: Zing Print.
- Salner, Peter 2008: *Premeny židovskej Bratislavy*. Bratislava: Marenčin PT.
- Salner, Peter 2011: Identita detí holokaustu a ich rodičov. In: Salner, Peter (ed.): *Premeny židovskej identity po holokauste*. Bratislava: Ústav etnológie SAV: 54 – 86.
- Salner, Peter 2017: Mlčať? Hovoriť? Formy medzi-generačného odovzdávania skúseností o holokauste v židovských rodinách. In: Vrzgulová, Monika – Voľanská, Ľubica – Salner, Peter (eds.): *Rozprávanie a mlčanie. Medzigeneračná komunikácia v rodine*. Bratislava: VEDA: 86 – 109.
- Salner, Peter 2020: Spomíname. Ale kto, ako a dokedy? Diverzifikácia pripomínania holokaustu na Slovensku po roku 1989. In: Salner, Peter (ed.): *Holokaust okolo nás: Roky 1938 – 1945 v kultúrach spomínania*. Bratislava: Marenčin PT: 99 – 173.
- Scott, James C. 1998: *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, London: Yale University Press.
- Simmel, Georg 1906: The Sociology of Secrecy and of Secret Societies. *American Journal of Sociology* 11 (4): 441 – 498.
- Strathern, Marilyn 1999: *Property, Substance, and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone Press.
- Vrzgulová, Monika 2017: Hovory medzi sebou a o sebe. In: Vrzgulová, Monika – Voľanská, Ľubica – Salner, Peter (eds.): *Rozprávanie a mlčanie. Medzigeneračná komunikácia v rodine*. Bratislava: VEDA: 46 – 85.
- Vrzgulová, Monika 2020: Stále ťažké spomínanie? Roky 1938 – 1945 v kultúrach spomínania na súčasnom Slovensku. In: Salner, Peter (ed.): *Holokaust okolo nás: Roky 1938 – 1945 v kultúrach spomínania*. Bratislava: Marenčin PT: 15 – 97.
- Welzer, Harald – Mollerová, Sabine – Tschuggnallová, Karoline 2010: *„Můj děda nebyl nácek“: Nacizmus a holokaust v rodinné paměti*. Praha: Argo.

---

## Summary

### “Don’t Tell Anyone”: Family Secrets, Sense of Uncertainty, and Navigating “Otherness” Among the Jewish Minority in Slovakia

Many young Slovak Jews, belonging to the third post-war generation, learned about their Jewishness only later in their lives, when outer triggers – whether a classmate’s comment or a history lesson about the Holocaust – raised questions to which they received unexpected answers at home. This study focuses on family secrets and their productivity, and on social taboos on information about Jewish descent, in the context of perceived insecurity across three generations of Slovak Jews. Exploring how young people discovered their Jewishness and how it was presented to them by their closest kin – who had previously kept it secret from them – along with the warning not to tell anyone about it, this study shows the formative power of this information for a sense of self, as well as for their relations to others. Based on ethnographic fieldwork among the Jewish community in Bratislava, the author shows how contemporary young Jews – the grandchildren of Holocaust survivors – navigate their uncovered family secret, and how they negotiate the disruption in the continuity of their life stories and the intergenerational transmission of uncertainty and mistrust, which encourages the use of strategies of careful concealment of “otherness”, affecting their everyday life and relationships.

**Key words:** Secret; taboo; family; memory; Jewishness; uncertainty; (mis)trust; Jews in Slovakia.

# DOJČENIE NA VEREJNOSTI AKO SPOLOČENSKÉ TABU (PRÍKLAD SLOVENSKA)

*Silvia Letavajová (Katedra manažmentu kultúry a turizmu, FF UKF v Nitre)*

Príspevok sa venuje problematike dojčenia a jeho sociokultúrnym kontextom. Dojčenie skúma v historickej perspektíve, dôraz kladie na jeho podoby v tradičnej kultúre, ale i v súčasnej spoločnosti. Ťažisko práce zasahuje do stredoeurópskeho priestoru. Zameriava sa na jeden z aspektov dojčenia – dojčenie na verejnosti. Sleduje postoje k nemu, jeho reflexiu v politickej, mediálnej a verejnej diskusii. Tento fenomén spracováva v kontexte štúdia kultúrneho tabu, rodovej problematiky či chápania verejného priestoru. Zámerom štúdie je identifikovať hlavné názorové tendencie vo vzťahu k dojčeniu na verejnosti, spoznať motivácie a dôvody týchto stanovísk. Jej cieľom je zistiť, ako súvisí tabuizácia a kontroverznosť dojčenia na verejnosti s vnímaním intímnosti, nahoty a sexuality, ako je v tomto procese chápaný a ukotvený verejný priestor a ako je interpretovaný fenomén „dobrej matky“.

Postoje k dojčeniu na verejnosti skúmam metódou obsahovej analýzy troch internetových diskusií. Online diskusie dnes poskytujú široké možnosti vyjadrenia názoru, sú vhodným miestom nachádzania osôb s podobným zmýšľaním. Internetové fóra som si vybrala aj z dôvodu anonymity, ktorú tento priestor poskytuje. Diskutujúci tu majú možnosť svoje presvedčenie vyjadrovať voľne, k samotnej diskusii nie sú tlačení, sami sa rozhodnú, či sa zapoja a akým spôsobom.

Problematika dojčenia na verejnosti ma zaujíma osobne aj profesionálne. Sama som matkou a s negatívnym poukazovaním na ženy dojčiace na verejnosti som sa stretla viackrát. Pozorovala som zmeny v ich praktikách pri dojčení, ku ktorým dochádzalo aj pod vplyvom verejnej mienky. Niektoré z nich museli zmeniť denný režim dojčenia a obmedziť čas strávený v exteriéri, nakoľko sa hanbili dieťa na verejnosti dojčiť. Iné z tohto dôvodu pomerne rýchlo upustili od dojčenia a nahradili ho umelým mliekom. Tento fakt považujem z hľadiska zdravého vývoja dieťaťa za nepriaznivý. Potreba spracovania témy a analýzy postojov k dojčeniu na verejnosti vyplynula aj z rozhovorov s matkami, dulami a pôrodnými asistentkami, ktoré som uskutočnila v rámci predchádzajúceho výskumu o dulách ako novodobých sprievodkyniach pri pôrode (Letavajová 2013). Ambíciou textu nie je len

analýza verejnej mienky, ale aj naznačenie možností jej formovania alebo zmeny.

## Dojčenie v tradičnej kultúre

Predstavy o detstve, materstve a praktikách s nimi spojenými nie sú univerzálne. Naopak, sú kultúrne podmienené. Každá z kultúr pozná vlastné modely a odporúčania, ako sa správne starať o deti a ako byť „dobrou matkou“. Rovnako variabilný je aj prístup k samotnému k dojčeniu. Rozdiely v dĺžke a formách dojčenia nachádzame už u prírodných národov. Napríklad Basutovia a Tlinkitovia považovali mlieko za nečisté, kým nebola rodička očistená. Dovtedy nechávali pridávať deti iným ženám, alebo ich živili rôznymi náhradami. Ženy na Šalamúnových ostrovoch, Masajky alebo Peruánky dojčili deti obyčajne dva roky, Samojedky a Todky až šesť rokov a ženy zo Zeme kráľa Williama až pätnásť rokov (Neumann 1970: 292). Dojčenie v domácom a rovnako aj vo verejnom prostredí (pri práci, sociálnych aktivitách) nebolo u prírodných národov nijako tabuizované a stigmatizované, bolo bežnou súčasťou každodenného života.

V tradičnej slovenskej kultúre sa dojčenie označovalo ako *pléganie*, *pláganie* alebo *prse dávať*. Novorodenci boli vyživovaní takmer výlučne materským mliekom (Beňušková 1995: 98 – 99). Dieťa bolo k prsníku priložené ihneď, ako ho babica po narodení očistila a ošetrila. Ženy dojčili deti minimálne do jedného roka, často aj dlhšie. Mlieko bolo zadarmo a navyše sa matky domnievali, že pokiaľ dojčia, neotehotnejú (Jakubíková 1997: 171). Ak žena mlieko nemala, dieťa prikrmovali zriedeným kravským mliekom, čajovým odvarom či riedkou zmesou z múky a vody (Letavajová 2006: 155), prípadne ho pridávali iné ženy, ktoré mali mlieka dostatok. Tvorbu mlieka mala podporiť výdatná strava. Žene po pôrode sa preto prinášal silný slepačí vývar s rezancami. Na hornej Nitre potierali prsníky matky starým sadlom, umývali slanou vodou a podávali pivo alebo rascovú polievku (Mjartan 1974). Vidiecke ženy boli v kontakte so svojimi deťmi prakticky nepretržite, doma aj pri práci vonku, o čom svedčí množstvo pomôcok na nosenie detí v exteriéri, napríklad plachty, šatky alebo koše (Nosenie detí voľakedy a dnes 2021).



U žien z vyšších spoločenských vrstiev bola situácia odlišná. Od raného novoveku bolo zvykom zverovať deti nájomnej dojke. Európske aristokratky si tak mohli zastať svoje spoločenské úlohy. Dojčenie považovali za neslušné až vulgárne a vhodné len pre meštianky. V druhej polovici 18. storočia sa tento zvyk rozšíril aj do stredných vrstiev. Urodzené matky si dojky vybrali najmä z radov zdravých a silných vidieckych žien. Stávalo sa, že deti strávili u dojky aj niekoľko rokov (Lenderová – Rýdl 2006: 109 – 112; Badinter 1998: 89). K zlomu v tejto oblasti došlo na prelome 19. a 20. storočia, keď sa úloha náhradných dojok postupne končí. Dôraz sa začal klásť na osobnú materskú starostlivosť. Jedným z faktorov, ktorý spôsobil, že k dojčeniu sa vrátili aj ženy z vyšších vrstiev, bol začiatok prvej svetovej vojny a nedostatok kvalitných potravín. Ďalším bol objav náhradnej detskej výživy. V 80. rokoch 19. storočia bolo na trhu už približne sedemdesiat druhov kojeneckých múčok. Matky tak postupne prešli na kŕmenie z fľaše. Počas tzv. prvej Československej republiky sa stali módnymi tzv. bony – mladé opatrovatelky, ktoré nahradili dojky. O deti sa starali dva až tri roky a kŕmili ich z fľašky (Lenderová – Rýdl 2006: 109 – 127).

### **Dojčenie v modernej spoločnosti**

Prístup k dojčeniu a starostlivosti o novorodencov do veľkej miery ovplyvňuje aj oficiálna štátna politika, legislatívne opatrenia a verejná mienka. Sociálny status ženy v období po druhej svetovej vojne značne stúpol. Ženám sa otvoril verejný priestor a prístup k vzdelaniu (Havelková 1999). Jedným z cieľov socialistického režimu bola emancipácia žien a ich úplné začlenenie na trhu práce. Ideálom sa stala pracujúca žena, ktorá sa zároveň starala o svoje deti. K zmenám prichádzalo aj v zdravotníctve. V roku 1952 boli zrušené domáce pôrody a zaviedlo sa jednotné ústavné pôrodníctvo. V rámci neho vznikli v nemocniciach samostatné novorodenecké oddelenia. Matky boli často po pôrode od dieťaťa separované a novorodenci k nim boli prinesení až neskôr, v určitých intervaloch, v noci raz, alebo vôbec nie. Ak dieťa neprijalo prsník, v mnohých prípadoch sa mu ihneď ponúkala fľaša s umelou výživou. Tento systém bránil tvorbe mlieka a obmedzoval prirodzené dojčenie.

Od 90. rokov 20. storočia sa po vzore západných krajín aj na Slovensku postupne prechádza na model, podľa ktorého je materské mlieko považované za naj-

adekvátnejšiu potravu pre novorodenca. Dojčenie a tzv. aktívne materstvo je podporované a široko propagované. Svetová zdravotnícka organizácia vytvorila s týmto cieľom program Baby Friendly Hospital Initiative (BFHI), ktorý bol implementovaný aj na Slovensku a v Českej republike (Čo je Baby Friendly... 2001). Jeho cieľom bolo šírenie osvetu o význame dojčenia a transformácia nemocníc na moderné nemocnice priateľské k deťom a matkám. Program BFHI sa na Slovensku rozvíjal od roku 1991 vďaka slovenskému výboru UNICEF. V roku 2015 vlastnilo plaketu BFHI 31 nemocníc. Prieskumy združení Mamila a Ženské kruhy však preukázali, že certifikácia je v mnohých prípadoch len formálna a v skutočnosti nemocnice štandardy nedodržiavajú. Nemocniciam certifikácia postupne vypršala a v roku 2021 už nemala plaketu žiadna z nich (Baby-friendly... 2022, Výsledky prieskumu... 2022).

Aj napriek nedostatkom v inštitucionálnej starostlivosti o rodičky a novorodencov je odborný medicínsky diskurz jasne naklonený v prospech dojčenia, čo potvrdzujú viaceré štúdie (napr. Jeseňák – Havlíčeková 2015). Záujem o dojčenie na Slovensku v posledných rokoch stúpol (Ondriová – Fertaľová – Hadašová 2017). Zatiaľ čo v roku 2003 bolo do 6. mesiaca života plne dojčených len 37,7 % detí, v roku 2015 to už bolo 53,5 %. Po prepustení z nemocnice bolo v roku 2021 dojčených takmer 92 % detí (Živo narodení podľa... 2021; Činnosť všeobecných... 2015).

Zmeny v postojoch žien k dojčeniu v dôsledku spoločenskej transformácie skúmala Margita Jágerová (2012). Jej zistenia poukázali na kľúčový význam inštitucionálnych zásahov do praktizovania dojčenia. Respondentky, ktoré rodili deti v 60. a 70. rokoch minulého storočia, dojčili len krátke obdobie. Po návrate z nemocnice veľmi rýchlo s dojčením prestali, a to aj napriek tomu, že mali podporu svojich matiek, ktoré dojčili. Tento stav ovplyvnil nedostatok informácií o dojčení, tiež propagácia pozitívneho vplyvu umelej výživy. Tzv. mladé matky, ktoré rodili po roku 2000, dojčili omnoho dlhšie (priemerne rok). Rodili v prostredí priateľskom k dojčeniu, mali neustály kontakt s dieťaťom. Autorka v tejto súvislosti hovorí o renesancii dojčenia.

### **Tabu, sexualita, intimita, rod a verejný priestor**

Téma dojčenia na verejnosti je v súčasnej spoločnosti pomerne diskutovaná, kontroverzná a tabuizovaná. Je potrebné vnímať ju v kontexte postojov k sexualite,

telesnosti a nahote, ale i chápania verejného priestoru a jeho využívania.

U prírodných národov a iných archaických kultúr boli prsia a ženské boky spájané predovšetkým s plodnosťou, materstvom a ženstvom. Dôkazom toho sú archeologické nálezy sošiek plodnosti (venuší) z doby kamennej, typické širokými bokmi a obrovskými prsiami. Tento archetyp sa vzťahoval aj na neskoršie bohyne plodnosti. Výnimočná schopnosť sa pripisovala aj materskému mlieku. V starovekom Egypte bolo považované za liečivú tekutinu, smrteľník sa po jeho vypití mohol stať nesmrteľným (Yalomova 1999: 17 – 19; Šráčková 2004).

V súčasnej kultúre sú prsia spájané najmä so sexualitou, sú považované za erotický symbol a prostriedok sexuálneho uspokojenia. Sexuálny diskurz ohľadne prsníkov posilňujú a normalizujú aj médiá. Heterosexuálni muži, ktorí sú konzumentmi mediálnych správ, vnímajú prsníky skôr ako sexuálne objekty než ako biologicky funkčné časti tela prispôbené na dojčenie detí (Morris – Fuente – Williams – Hirst 2016). Podľa Cindy A. Stearns (1999) je v dôsledku tohto dojčenia na verejnosti často vnímané ako porušenie sociálnych noriem.

Sexualizácia prsníkov nemusí byť jediným vysvetlením averzie voči dojčeniu na verejnosti. Môže ním byť tiež celkové vnímanie nahoty ľudského tela, jeho dokonalosti a krásy. Dojčiace matky nie vždy spĺňajú ideál dokonalého ženského tela, preto nechcú byť verejnosťou videné. Podstatné je tiež prirovnávanie materského mlieka k ľudským tekutinám (napríklad sliny, moč, krv, menštruačná krv), bázeň a odpor voči týmto tekutinám a ich tabuizácia (Montgomery 1974).

Ďalší zo zaujímavých fenoménov, ktoré ovplyvňujú postoje k dojčeniu na verejnosti, je vnímanie verejného priestoru. Priestor bol tradične rozdelený a jeho užívanie determinovali aj rodové predpoklady. Mužom, ktorí zastupovali rodinu a spoločnosť, obyčajne prináležal priestor vonku, mimo domova, priestor verejný. Ženským bol priestor vo vnútri, pri peci, v dome alebo priestor blízko domu, označovaný ako „náš“. V rámci tohto priestoru sa ženy starali o domácnosť a deti, pracovali. Úloha žien v spoločnosti sa postupne menila, ovplyvnilo ju najmä zapojenie na trhu práce. Žena začala pracovať aj mimo svojho domova a priestoru, ktorý jej bol tradične vymedzený.

Vysvetlenie vzťahových súvislostí medzi sociálnym priestorom a politikou dojčenia prináša Lysa Smyth (2008), ktorá sa vo svojom výskume zameriava na

situáciu v Írsku. Ženy, ktoré sú matkami a zároveň občiankami, sa podľa nej musia neustále rozhodovať a riešiť dojčenie v rámci všetkých sektorov spoločnosti – na verejnosti aj v súkromí. V tomto kontexte používa Lysa Smyth termín „intímne alebo súkromné občianstvo“. Vďaka násilným konfliktom a militarizácii Severného Írska sa sociopolitický priestor stal doménou mužov a ženy boli z neho vylúčené. Tento vývoj ovplyvnil aj postoje dnešného írskoho obyvateľstva voči dojčeniu na verejnosti. Krajina má najnižšiu mieru dojčenia v rozvinutom svete. Drvivá väčšina žien uprednostňuje dojčenie doma, dokonca v určitých konkrétnych priestoroch domácnosti. Tento príklad poukazuje na fakt, že ženská mobilita je omnoho viac limitovaná symbolickými významami priestoru.

### **Mediálna, politická a verejná reflexia, aktivizmus**

Postoj k dojčeniu na verejnosti je v jednotlivých krajinách odlišný. Niektoré z nich ukotvili právo dojčiť dieťa na verejnosti aj legislatívne. Verejná mienka však môže byť proti dojčeniu na verejnosti, aj keď sú tieto práva pre ženu nesporné. USA a európske krajiny vo väčšine prípadov akceptujú dojčenie na verejnosti. Podporujú ho teoreticky (legislatívne), aj prakticky. Škótsky parlament schválil zákon na ochranu dojčenia na verejnosti a za bránenie dojčeniu dieťaťa do dvoch rokov na akomkoľvek mieste ukladá pokutu 2 500 libier. Napriek tomu majú ženy pri dojčení na verejnosti negatívne alebo zmiešané pocity. V Nemecku je dojčenie na verejnosti akceptované, hoci k nemu neexistujú legislatívne úpravy, vo Francúzsku sú v tejto veci menej tolerantní. Ženy v Keni, Libérii alebo Maroku dojčia ženy na verejnosti bez zaváhania. V Ghane, ak žena nedojčí dieťa, ktoré potrebuje nakŕmiť, sú názoru, že dieťa nie je jej (Komodiki et al. 2004).

Názory na dojčenie na verejnosti, ktorej súčasťou je aj pracovný priestor, vyjadrujú aj niektoré političky. Jednou z nich bola Larrisa Waters – austrálska senátorka, ktorá dojčila priamo počas svojho vystúpenia v parlamente. V rozhovore pre médiá to odôvodnila nasledovne: „*Mám prácu byť matkou a som zároveň poslankyňou a našťastie je rok 2018 a obe tieto veci môžeme robiť súčasne*“ (Women Who Breastfeed... 2018). Jej vystúpenie vyvolalo kontroverznú reakciu.

Reflexiu tohto fenoménu výrazne formuje aj mediálne prostredie. V tejto súvislosti sa môžeme odvolať na štúdiu Alison Bartlett (2002), ktorá skúmala dojčenie na

verejnosti, médiami označované ako škandalózna praktika. Jedným z jej záverov je fakt, že škandalózna rétorika o tejto téme je v médiách používaná najmä v spojení s bielymi ženami zo strednej vrstvy a z miest. Tieto ženy boli považované za normotvorné, boli v pozícii verejne spochybňovať sociálne hodnoty. Diskusia v analyzovaných médiách sa sústreďovala aj na ženskú sexualitu. Nastolila požiadavku byť diskretnou, hovorí o exhibicionizme, voyerizme, sexuálnom potešení a túžbe, ktorú dojčenie evokuje (Bartlett 2002: 111).

Verejnú mienku podnecujú aj vyjadrenia mediálne známych osobností. Jednou z nich bola televízna moderátorka Barbara Walters, ktorá v roku 2005 vo svojej talk show prehlásila, že sa cítila nepohodlne vedľa dojčiacej matky počas letu. Jej výrok vyprovokoval protesty naprieč celým internetom. Pred sídlom redakcie ABC v New Yorku sa na protest zišla skupina 200 dojčiacich matiek (Harmon 2005). Podobné príklady nachádzame aj v českom alebo slovenskom prostredí (Při kojení není třeba... 2019).

V tomto ohľade bol kritike podrobený aj portál Facebook, ktorý zablokoval fotografie dojčiacich matiek. Odvolával sa pritom na urážlivý obsah, ktorý je v rozpore s podmienkami poskytovania služieb Facebooku. Jeho reakcia vyvolala verejné protesty a kampaň pod názvom „Hey Facebook, Breastfeeding Is Not Obscene!“ (Noguchi 2008). V decembri 2011 Facebook fotografie obnovil.

Pozitívny postoj k dojčeniu na verejnosti dnes vyjadrujú viaceré svetové, ale i domáce mediálne známe osobnosti (Banana 2018; Valovičová 2016; „Nehanbíš sa dojčit!...; Monika Bagárová sa za... 2021). Mnohé z nich prezentujú svoje fotografie pri dojčení v médiách alebo na sociálnych sieťach. Pozitívny postoj deklaruje aj pápež František, ktorý podporuje matky v dojčení na verejnosti vrátane kostolov (TASR 2016).

Reflexia dojčenia na verejnosti je predmetom záujmu viacerých štúdií. Andrea T. Roche a kolektív (2015) ju skúmali na príklade názorových orientácií 1 036 dospelých osôb, osobitne sa pritom venovali rodovej podmienenosti tohto javu. Ich zistenia ukázali, že komfortnejšie s týmito praktikami sa cítia ženy, ako muži. Vyššiu mieru akceptácie nachádzali u vzdelanejších osôb, určité nepohodlie respondentov zaznamenali v blízkosti ženy, ktorá dojčí staršie dieťa.

K dôležitým záverom v tejto oblasti dospel aj Cecile Morris s kolektívom (2016), ktorí študovali postoje k doj-

čeniu vo Veľkej Británii. Väčšina ich respondentov považovala dojčenie na verejnosti za akceptovateľné, len ak bolo realizované diskretné. Od dojčiacich žien očakávali, že budú tolerovať vnímanie ostatných. Silné rozpaky pociťovali pri samotnom pohľade na prsníky a mlieko. Odporcovia dojčenia na verejnosti vnímali materské mlieko ako ľudskú tekutinu, a nie ako potravu pre dojčatá. Dojčenie spájali s inými ľudskými tekutinami a telesnými funkciami.

Negatívne reakcie alebo diskrimináciu žien praktizujúcich dojčenie na verejnosti reflektuje verejnosť organizovaním kampaní a protestov. V tomto kontexte sa zvykne hovoriť o tzv. laktivizme. Jeho cieľom je podporiť kultúru dojčenia, bojovať proti porušovaniu práv na dojčenie a používaniu náhradnej detskej výživy. Dojčenie prezentujú laktivisti ako asexuálnu činnosť, týkajúcu sa aj mužov. Mužov zobrazujú ako podporu žien (Smyth 2008: 88). Ďalšou aktivitou je organizovanie tzv. nurse-in – zhromaždenia žien, ktoré sa verejne starajú o svoje deti vrátane dojčenia. Tieto stretnutia môžeme označiť aj ako dojčiace pikniky. Veľkú tradíciu majú najmä vo Veľkej Británii. Usporiadaním verejnej udalosti, na ktorej má dojčenie osobitný význam, sa laktivisti pokúšajú zmeniť normy týkajúce sa chápania mestského verejného priestoru. Zároveň formujú postoje k dojčeniu, tradične chápaného ako niečo intímne. Pokúšajú sa destabilizovať názory na verejné prezentovanie ženskej telesnosti, spochybňujú spoločenské normy a príkazy. Bojujú proti názorom, že dojčenie na verejnosti je nežiadúce (Boyer 2011).

Na Slovensku organizujú podobné aktivity viaceré neformálne skupiny žien, ale i organizácie, ako napríklad občianske združenie Mamila (Mamila 2021). Dojčiace pikniky boli usporiadané aj pri príležitosti svetového dňa dojčenia (Bereczová 2017). Podobnou aktivitou je iniciatíva #zadojcenie, ktorá rieši prípady dojčiacich matiek, vykázaných z verejného priestoru. Týmto spôsobom sa iniciatíva snaží poukázať na dojčenie na verejnosti ako na právo dieťaťa. V októbri 2019 odštartovala kampaň aj petíciu, ktorej cieľom bolo dosiahnuť návrh zákona a diskusiu s politikmi (Kráľová – Willkie 2020).

### **Analýza internetových fór**

V nasledujúcom texte sa budem venovať analýze troch internetových diskusií. Na debatné príspevky nazieram ako na texty, ktoré spracovávam metódou obsahovej

analýzy. Texty podrobujem kvalitatívnej analýze, pričom sledujem samotné obsahy výpovedí, ale aj spôsoby vyjadrovania. Diskusné fóra som vybrala na základe rôznorodosti úvodných tém, ktoré riešili. Podstatný bol tiež vyšší počet prispievateľov samotných príspevkov.

Prvá sledovaná diskusia pochádza z internetového portálu Modrýkoník.sk (Dojčenie na verejnosti 2021). Diskusia má názov „Dojčenie na verejnosti“ a jeho centrálny príspevok bol publikovaný 18. 11. 2018. Diskutujúci sa k nemu vyjadrovali do 21. 3. 2021. Do debaty bolo zaslaných celkovo 52 príspevkov od 38 anonymných prispievateľov prihlásených pod prezývkami. Hlavný príspevok kladie otázku, ako riešia ženy dojčenie na verejnosti, aké s tým majú problémy a aké priestory a prečo si na to vyberajú. Ďalšia diskusia sa odohrala na internetovej stránke Zdravie.sk (Kojenie na verejnosti 2021). Táto online debata sa odohrala v termíne od 13. do 17. 7. 2019. Diskusia obsahovala 57 príspevkov od 31 osôb. Otvára ju príspevok, v ktorom sa autorka pýta na názor na situáciu, ktorú zažila v detskom centre, kde videla ženu kojacu dve deti. To, že žena mala pri tom odhalené prsia, považovala za trápne. Posledná analyzovaná diskusia bola zverejnená na portáli Zena.sme.sk (Žureková 2017), ktorý je súčasťou online denníka Sme.sk. Diskutéri sa tu vyjadrovali k článku Michaely Žurekovej pod názvom „Dojčenie na verejnosti? Matky by sa nemali schovávať, tvrdí expertka na protokol“. Príspevok hovorí o dojčiacich matkách v minulosti, o rešpekte k nim a o tom, že by v súčasnosti nemali byť tabu. Diskusia, ktorá obsahuje 49 príspevkov od 28 diskutujúcich, prebehla v období od 17. 3. do 9. 5. 2017. Osem z príspevkov zo všetkých troch diskusií bolo zablokovaných z dôvodu porušovania pravidiel diskusie. Podľa prezývok diskutujúcich, gramatických konštrukcií viet, fotografie, ale i obsahu je možné vydedukovať, že väčšina účastníčok boli ženy (cca 92 %). Z hľadiska rozsahu boli príspevky rôznorodé, od niekoľkých slov a viet po text s cca 330 slovami. Priame výpovede diskutujúcich uvádzame v kurzíve. Výpovede sme ponechali tak, ako ich napísali diskutujúci, s výnimkou úpravy gramatických chýb. V diskusiách zaznamenávame pestrú škálu reakcií. Z hľadiska všeobecného postoja je možné ich rozdeliť do troch základných, približne rovnako početných, kategórií:

1. Prvou sú výpovede, ktoré dojčenie na verejnosti považujú za „normálne“, nemajú s ním problémy, odporúčajú ho. Účastníci diskusie sa pritom odvolávajú na

vlastné skúsenosti s takouto formou dojčenia alebo pozorovanie iných:

*„Dojčila som aj v nákupných centrách, aj u lekára v plnej čakárni.“*

Dojčenie na verejnosti vnímajú pozitívne a odôvodňujú ho najmä praktickosťou a prirodzenými potrebami dieťaťa a matky, ktorá musí spolu s dojčeným dieťaťom vykonávať aj iné práce:

*„Nič nemusíte nosiť, všetko potrebné má u mňa.“*

*„Nedať bábätku papať a napiť, keď je smädné a hladné, je týranie človeka.“*

V ich výpovediach bol zreteľný tlak, ktorý dojčiace matky pociťujú zo strany verejnosti. V dôsledku tohto tlaku upravovali alebo úplne menili svoje správanie:

*„Teraz má môj syn cez dva roky a stále ho dojčím, ale na verejnosti už nie, lebo viem, že okolie by už určite pozeralo na mňa divne. Tak to robím iba doma.“*

*„Najmladšiu som dlho nekojila a veľa sa schovávala. Problém mi robia pubertiaci a starí chlapi. Pred nimi zdrhám.“*

2. Druhým názorovým protipólom je odmietanie takéhoto správania. Diskutujúci z tejto skupiny pritom argumentujú najmä intímnosťou. Dojčenie je podľa nich privátnou a dôvernou záležitosťou a na verejnosť nepatrí:

*„Možno som puritán, ale dojčenie je pre mňa intímny akt medzi matkou a dieťaťom, ku ktorému by nemalo dochádzať na verejnosti pred zrakmi cudzích ľudí.“*

*„Nekojila som ani pred vlastnou mamou.“*

Svoje rozhodnutie odôvodňujú hanblivosťou, ale aj názorom, že dojčenie na verejnosti je prejavom exhibicionizmu, „*pretŕčania sa*“. Dojčiace matky by sa mali podľa nich takýmto situáciám vyhýbať a nakrmiť dieťa pred odchodom z domu. Dieťa, ktoré nevydrží do dojčenia, považujú niektorí za rozmazané a pobyt na verejnosti s úplne malými deťmi za nesprávny. Pohoršenie v nich vyvoláva tiež dojčenie starších detí:

*„Nepotrebuje byť v nákupnom centre každý deň a už vôbec nie s tak malým dieťaťom bez imunity, to nech mi nikto netvrdí.“*

*„Pardon, ale ak niekto vyťahuje kozy na verejnosti, tak je to preto, že chce pútať pozornosť. Dieťa v tomto prípade slúži vyslovene ako výhovorka.“*

*„A vrchol je, keď decko príbehne z ihriska a začne mame strhávať oblečenie, lebo chce piť. No ako sorry ale NIE!!!“*



Diskutéri z radov odporcov dojčenia na verejnosti často apelujú na odlišnosť dnešnej spoločnosti oproti minulej. Tieto hodnotenia môžeme vydedukovať z formulácií typu: „*Za môjho detstva...*“, „*Keď som bol malý...*“, „*Naše mamy zvládali omnoho viac...*“ Dojčenie na verejnosti prepájajú s morálnymi hodnotami a všeobecne uznávanými pravidlami, ktoré je potrebné dodržiavať. Nevystavovať obnažené prsia na verejnosti považujú za spoločenskú konvenciu.

3. Určitým kompromisom medzi týmito prístupmi je presvedčenie, že žena môže dojčiť na verejnosti, avšak diskrétno. Dieťa alebo prsník si pritom zakryje, otočí sa chrbtom alebo dojčí v ústraní:

„*Mne to akože nevaďí, pokiaľ sa tá žena niečím prikryje. Tak mi je to jedno, ale keby to malo byť tak, že len prosté vytasí a hotovo, tak by som tiež nevedela, kde sa pozerat'.*“

Najmä v diskusii, ktorú podnietil príspevok o obnaženej dojčiacej matke v detskom centre, objavujeme viaceré komentáre, opisujúce dojčenie na verejnosti ako „*nechutnosť*“, „*zhnusenie*“ a „*hanbu*“:

„*Je to nechutné, blé.*“

„*Proste je to nechutné a dávam im to pocítiť aspoň pohľadom. Aspoň im skysne mlieko.*“

Medzi prívržencami a odporcami tohto spôsobu dojčenia evidujem zjavný rozdiel, aj čo sa týka vyjadrovacích prostriedkov. Výskyt pejoratívnych, expresívnych, znevažujúcich a nenávisťných komentárov bol omnoho výraznejší práve u oponentov. Tieto výrazy používali pri opise jednotlivých situácií, ale i na pomenovanie samotných prs, dojčiacich žien či žien vo všeobecnosti. Prsia označovali ako „*kozy*“, „*cecky*“, „*vemená*“, ženy ako „*kravky*“, „*sličky*“ alebo „*kuracie mozgy*“.

Medzi výpoveďami sme zaznamenali aj viacero asociácií na telesné výlučky. Dojčenie na verejnosti je v nich prirovnávané k vykonávaniu biologických potrieb na verejnom priestranstve – močeniu, vyprázdňovaniu, sexu či dokonca fajčeniu:

„*Iné biologické potreby si tiež neukájam na verejnosti, nechápem, prečo by to malo byť v tomto prípade inak.*“

„*Mne to tiež príde neslušné. Nuž, aj cikanie je prirodzené a ľudia to nerobia, neukazujú močové orgány na verejnosti.*“

„*Pre chlapa nie je blbé močiť na verejnosti?*“

Problematika dojčenia na verejnosti v diskusných príspevkoch na seba viaže aj ďalšie témy. Viacerí diskutéri

zlučujú toto správanie s liberalizmom, ľavičiarstvom, demokraciou, prílišnou otvorenosťou a modernitou. Prepájajú ho s postojmi k iným subkultúram, menšinám alebo k odlišnosti ako takej. Častejšie sa zmieňujú najmä o Rómoch a homosexuáloch:

„*Celé to vychvaľovanie verejného dojčenia v poslednej dobe mi pripadá skôr ako gay parade – kukajte sa na náš spôsob života.*“

„*Je to nechutné a príliš intímne na verejnosti. To niekedy robili len Rómky a hnali ich.*“

Viacerí oponenti označovali ženy dojčiace na verejnosti za „*supermatky*“, „*biomatky*“ alebo „*narcisky*“. Časť diskutujúcich považuje dojčenie na verejnosti za prejav prílišnej starostlivosti žien o dieťa a dokazovanie si toho, aké sú ženy dobré matky. Ostro sa vymedzujú najmä proti foteniu dojčenia a zverejňovaniu fotografií na sociálnych sieťach:

„*A k tomu, že ženy ukazujú kozy na sociálnych sieťach ako dojčia, tak k tomu sa ani nevyjadrujem.*“

„*Snažia sa dosiahnuť status supermatky.*“

„*Ukázať, aké sú veľmi BIO, a preto vyťahnu cecky hocikde aj v nákupnom centre.*“

„*Áno, je to nechutné, keď vás nejaká ´super moderná mamička´ núti pozerat' sa na to napriek vašej vôli.*“

Jedným z prvkov, ktoré determinujú mienku diskutujúcich, je postoj k samotnej nahote. Obnažené telo podľa nich nepatrí do verejného priestoru:

„*Bolo mi trápne. Moja mama by sa za ňu hanbila tiež. To už je fakt na zamyslenie. Si predstavte, že by naši chlapi začali chodiť holi, to už sa fakt rovno môžeme všetci povyzliekať.*“

S reflexiou nahoty bezprostredne súvisí aj mýtus krásy a mladosti, ktorý je v západoeurópskej kultúre veľmi rozvinutý. Je zreteľne pestovaný a podporovaný vo viacerých oblastiach života. Je dominantný v showbiznise, módnom priemysle, umení, ale asi najvýraznejšie v reklamnom svete, kde sa obnažovanie a nahota stali univerzálnym marketingovým nástrojom. Ako ideál krásy je prezentované mladé, fyzicky dokonalé, nahé alebo poloobnažené telo. Krása ženského tela už nespočíva v jeho prirodzenosti ale proporčnej dokonalosti (Cviková 2016). Predstavy o ženách, ktoré majú byť dobre formované a krásne, väčšina žien po pôrode nenapĺňa. Plné prsníky, silnejšie postavy a ďalšie dôsledky tehotenstva a pôrodu dojčiacich žien uvedené štandardy výrazne

narúšajú. Tieto stereotypy podľa mňa ovplyvňujú nielen postoje k ženám dojčiacim na verejnosti, ale i kritiku dojčiacich matiek k vlastnému telu a následné rozhodnutia nedojsť na verejnosti. V odpovediach diskutujúcich sú tieto tendencie viditeľné napríklad vo výrokoch:

*„Vystrkovanie ceckov so žilami a striami na verejnosti je vážne negustiózne.“*

*„Pohľad na ovisnuté biele cecky so žilami ma nevzrušuje.“*

Vo verejnom priestore sa často stretávame so sexualizáciou žien. Ženy alebo časti ich tiel (zadok, prsníky, stehná...) sú tu prezentované ako sexuálne objekty, ktoré majú potešiť pohľad muža alebo byť lákadlom pri kúpe určitého produktu. Reflexia tohto javu je prítomná aj v analyzovaných diskusiách. Zmienim sa napríklad o diskutéroch vyjadrujúcich sa v prospech dojčenia na verejnosti. Pri obhajobe svojich postojov sa odvolávajú na všade prítomné odhalené ženské telá, viditeľné najmä na reklamných plochách. Podľa ich názoru majú rovnaké právo na verejný priestor aj dojčiace ženy:

*„Všade možne nahotinky, ale nedajbože, aby bolo vidieť trochu prsníku, keď matka dojčí. Naozaj máme pokrivený vzťah k ľudskému telu.“*

*„Nahotinky všade možne. Ale nech len matka nevyužíva prsia, na čo sú primárne určené – teda na dojčenie. Lebo to je hnus a my chceme vidieť prsia len krásnych 20tok, v krásnom spodnom oblečení (ale lepšie bez neho)...“*

So sexualizáciou úzko súvisí aj „okukávanie“ dojčiacich žien mužmi. Táto téma bola prítomná najmä v diskusii č. 3. Muži aj ženy vnímali takéto správanie protikladne. Na jednej strane sa prikláňali k názoru, že prílišné obzerať žien je nevhodné, na strane druhej ho ospravedlňovali a vnímali ako prirodzenú reakciu, najmä zo strany mužov. V textoch sa objavovali poznámky, v ktorých boli prsia vnímané jasne najmä ako sexuálny objekt, dokonca narážky o tom, že muži by si to s dieťaťom radi vymenili:

*„Sedím na káve a oproti ženská dojčila dieťa. Vôbec sa nerozpakovala, vytiahla prso a k nemu dieťa. Tak som sa pohodlne usadil a prezeral som si tie pekne naliate prsia.“*

*„Aj mojej žene prišlo nepríjemné, keď ju snažili očumovať iní počas dojčenia, ale pre muža je to očumovanie pochopiteľné.“*

*„Lebo kvôli takýmto bláznom ako v tejto diskusii, radšej sedia doma, aby neboli očumované.“*

Uvedomujem si, že diskusia k dojčeniu na verejnosti sú najmä ženskou záležitosťou. Feminizácia tejto témy je však kreovaná aj mužským faktorom. V nasledovnej časti sa preto zameriam na reflexiu fenoménu mužmi a tiež na to, ako mužov v tomto kontexte vnímajú ženy. Aj napriek tomu, že nebolo možné s istotou potvrdiť rod účastníkov diskusií, predpokladám, že diskutujúci boli mužmi minimálne v ôsmich prípadoch. Piati z nich dojčenie na verejnosti akceptovali. Jeden muž ho považoval za zvrátenosť, nechutnosť a prejav feminizmu. Výpovede ostatných boli významovo neutrálne:

*„Nezaujímajú ma cudzie deti ani ich matky. Ale ani nemám rád, keď nejaké bábätko dlho plače, tak nech sa stará a utíši ho. Prsia jej komentovať nebudem, lebo ma do toho nič.“*

*„Pokiaľ sú na to vyhradené priestory, beriem, ale pokiaľ nie, hladné dojča ma prednosť pred Vašimi názormi.“*

*„Zakryla sa tak, že vôbec nepôsobil pohoršujúco alebo odpudzujúco. Nadobudol som dojem uznania, ako to fakt veľmi pekná žena poriešila svoju situáciu.“*

*„Sám som otcom dvoch detí a neviem si predstaviť, že by sa pri tom manželka musela skrývať.“*

Skúsenosti žien v tomto ohľade takisto nie sú jednotné. Niektoré považujú dojčenie za záležitosť, ktorá sa mužov vôbec netýka a nemajú právo o nej rozhodovať. Iné hovoria o podpore, ktorej sa im dostáva od svojich mužov pri dojčení na verejnosti. Ďalšie situáciu odľahčujú, porovnávajú nahé ženské prsníky pri dojčení s bežne odhaľovanou mužskou hrudou:

*„Muži nemajú rozhodovať, kedy matka nakrími dieťa.“*

*„Ale aj niektorí chlapi sa radi vyzlečú a bez okolkov ukazujú svoje prsníky a my ich za to neodsudzujeme :)“*

Ojedinelá je výpoveď, v ktorej žena vyzýva mužov, aby v tejto veci urobili nápravu:

*„Kojenie nepatrí na verejnosť a hlavne chlapi, keď sa matky vašich detí chcú takto odtrhnúť, hneď ich navedte na správnu cestu.“*

Vo vzťahu k verejnému priestoru a miestu dojčiacich matiek v tomto priestore nachádzame v diskusiách značnú diverzitu. Zástankyne dojčenia na verejnosti svoju prítomnosť a vykonávanie všetkých aktivít (vrátane dojčenia) na verejnosti vnímajú ako prirodzené právo a považujú ju za bežnú súčasť svojho života. Odmietajú sa v tejto záležitosti obmedzovať alebo na dojčenie využívať niektoré podradné alebo nečisté priestory.

„Nemôžem len na zadku doma sedieť, tak som si zvykla koiť takmer kdekoľvek a kedykoľvek.“

„Odmietam odpratávať sa na dojčenie do všeliakých kadibúdok a smradlavých záchodov. Je to nedôstojné.“

„Hádám nebudem kvôli tomu bežať na parkovisko.“

Postoje diskutujúcich sú do určitej miery ovplyvnené tradičným rozdelením priestoru na mužský a ženský. Jedna zo žien opisuje lipnutie na predstavách, podľa ktorých žene prináleží len priestor doma, kde sa má starať o deti, ako „ťažký konzervatívizmus“ a „malomeštiactvo“. Príkladom názoru z opačného spektra je nasledovný výrok:

„Osobne, ak uvidím akúkoľvek ženu koiť na verejnosti, tak sa postavím oproti nej a budem čumieť až do konca. Nech si uvedomí, že je na verejnosti. Aj so svojimi vemenami.“

Vo všeobecnosti je možné konštatovať, že časť diskutujúcich sa plne stotožňuje s nárokom dojčiacich matiek na verejný priestor. Druhá časť sa voči jeho obsadzovaniu striktno vymedzuje. Tretia skupina diskutérov súhlasí s dojčením na verejnosti, týmto matkám a ich deťom však vymedzuje v rámci verejných miest akýsi verejno-neverejný medzipriestor – „niekde v úzadí“, „ďalej“, „na kraji“, „aby ich nebolo vidieť“, „v rohu, kde by boli skryté“, „nie na očiach“, „otočené chrbtom“. Myslia ním napríklad dojčenie na vzdialenejšej lavičke alebo v rohu miestnosti. Menej problematcky sa stavajú k dojčeniu v exteriéri (napríklad v parku alebo na detskom ihrisku), kde je možné vzdialiť sa od ostatných ľudí, ako k dojčeniu v interiéroch – v kaviarni, u lekára, v banke. Akceptujú prítomnosť dojčiacich žien na verejnosti, avšak podmieňujú ho priestorovou dištanciou a zneviditeľňovaním:

„Tiež by som nekojila v banke, na pošte, úrade, ale napríklad v parku na lavičke, keby dieťa plakalo od hlady, tak určite áno.“

#### LITERATÚRA:

- Badinter, Elisabeth 1998: *Materská láska. Od 17. storočia po súčasnosť*. Bratislava: Aspekt.
- Bartlett, Alison 2002: Scandalous Practices and Political Performances: Breastfeeding in the City. *Journal of Media and Cultural Studies* 16 (1): 111–121.
- Beňušková, Zuzana 1995: Dojčenie. In: Botík, Ján – Slavkovský, Peter (eds.): *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. Bratislava: Veda. 98 – 99.

#### Záver

Postoje k dojčeniu na verejnosti ovplyvňuje viacero faktorov. Patria k nim inštitucionálne zásahy a oficiálna propagácia, tiež verejná mienka či spôsob života matiek a ich individuálne preferencie. Svoje aktivity, dojčenie nevynímajúc, realizujú dnes ženy ako matky a zároveň občianky prirodzene vo všetkých typoch priestoru – súkromnom aj verejnom. Na rozdiel od medicínskeho diskurzu, ktorý podporuje výživu detí materským mliekom a rovnako aj dojčenie detí na verejnosti, je verejný diskurz k tejto téme ambivalentný, výrazne polarizovaný a tabuizovaný. Dokazuje to politická a mediálna diskusia a potvrdil ho aj môj výskum názorových orientácií účastníkov internetových fór. Zástancovia dojčenia na verejnosti sa vo svojej argumentácii opierajú o prirodzené potreby dieťaťa a matky, tiež praktickosť takéhoto typu dojčenia. Obraz dobrej matky spájajú so ženou, ktorá rešpektuje predovšetkým svoje dieťa, a to aj navzdory verejnej mienke. Naopak, odporcovia vnímajú tento fenomén ako intímnu záležitosť, spájajú ho s odhaľovaním a nedokonalosťou ženských tiel, ktoré na verejnosť nepatrí, tiež sexuálnym vnímaním ženského tela. V ich úsudkoch je zrejma rodová stereotypizácia, ktorá prisudzuje ženám tradičné roly, definuje priestory, v ktorých ich majú naplňať. Dojčiace matky z verejných priestorov vylučujú alebo ich čiastočne obmedzujú. Ideálom dobrej matky sa tak stáva žena, ktorá okrem dieťaťa rešpektuje aj verejnú mienku a prispôsobuje sa aj potrebám druhých.

Posun a väčšiu otvorenosť spoločnosti voči tejto téme je možné dosiahnuť viacerými spôsobmi. Efektívna je podľa mňa kombinácia oficiálnej inštitucionálnej a legislatívnej podpory, cielenej osvety zo strany neziskových organizácií a aktivizmu verejne známych osobností, ktoré majú možnosť kolektívnu mienku formovať.

- Boyer, Kate 2011: „The Way To Break the Taboo Is To Do the Taboo Thing“: Breastfeeding in Public and Citizen-activism in the UK. *Health & Place* 17: 430 – 437.
- Havelková, Hana 1999: Women In and After a „Classless“ Society. In: Zmroczek, Christine – Mahony, Pat (eds.): *Women and Social Class – International Feminist Perspectives*. London: Taylor and Francis/UCL, 69 – 84.

- Jágerová, Margita 2012: Zmeny v prístupe k dojčeniu a starostlivosti o novorodenca na príklade dvoch generácií matiek. *Národopisný věstník* 30 (1): 17 – 30.
- Jakubíková, Kornélia 1997: Rodinné obyčaje. In: Botíková, Marta – Švecová, Soňa – Jakubíková, Kornélia: *Tradicie slovenskej rodiny*. Bratislava: Veda. 161 – 188.
- Jeseňák, Miloš – Havlíčeková, Zuzana 2015: *Materské mlieko a dojčenie v kontexte modernej medicíny*. Bratislava: A-medi management.
- Komodiki, E. – Kontogeorgou, A. – Papastavrou, M. – Volaki, P. – RMidw, et al. 2014: Breastfeeding in Public: A Global Review of Different Attitudes Towards It. *Journal of Pediatrics and Neonatal Care* 6 (1): 1 – 4.
- Lenderová, Milena – Rýdl, Karel 2006: *Radostné detství*. Praha: Paseka.
- Letavajová, Silvia 2006: Rodinné zvyky. In: Letavajová, Silvia a kolektív. *Kanianska*. Trnava: Obec Kanianka. 153 – 162.
- Letavajová, Silvia, 2013. Duly – novodobé sprievodkyne pôrodom (historické a spoločenské aspekty vývoja ich profesie). *Ethnologia Actualis Slovaca* 13 (1): 38 – 61.
- Mjartan, Ján 1974: Hornonitrianske zvyky pri narodení. In: *Horná Nitra VI*, Vlastivedný zborník. 54 – 89.
- Montgomery, Rita, E. 1974: Natural Study of Menstruation, Menstrual Taboos, and Related Social Variables. *Ethos* 2 (2): 137 – 170.
- Morris, Cecile – Zaraté de la Fuente, Gustavo – Williams, Claire, E. T. – Hirst, Craig 2016: UK Views Towards Breastfeeding in Public: An Analysis of the Public's Response to the Claride's Incident. *Journal of Human Lactation* 32 (3): 472 – 480.
- Neumann, Stanislav, Kostka 1970: *Dejiny ženy. Žena prírodná*. Bratislava: Epoque.
- Ondriová, Iveta – Fertaľová, Terézia – Hadašová, Lívia 2017: Prieskum postojev matiek k dojčeniu. *Pediatrica v praxi* 18 (2): 139 – 142.
- Roche, Andrea, T. – Owen, T. B. – Fung, Teresa, T. 2015: Opinions Toward Breastfeeding in Public and Appropriate Duration. *ICAN: Infant, Child, and Adolescent Nutrition. Clinical Research Reports* 7 (1): 44 – 53.
- Smyth, Lysa 2008: Gendered Spaces and Intimate Citizenship. *European Journal of Women's Studies* 15 (2): 83 – 99.
- Stearns, Cindy A. 1999: Breastfeeding and the Good Maternal Body. *Gender & Society* 13 (3): 308 – 325.
- Yalomova, Marylin 1999: *Dějiny řadra*. Praha: Rybka Publishers.

## ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

- „Baby-friendly: Na webové stránky nemocníc sa nedá spoľahnúť.“ *Mamila* [online] [cit. 8. 2. 2022]. Dostupné z: <<https://www.mamila.sk/sk/pre-matky/dojcenie-a/media/bfhi-2021/>>.
- Banana 2018: „Vydobili si právo na dojčenie na verejnosti. 12 celebritných mamičiek, ktoré vám ukážu, že je to úplne prirodzená vec.“ *Babské veci* [online] 24. 6. [cit. 11. 8. 2021]. Dostupné z: <<https://www.babskeveci.sk/tieto-celebritne-mamicky-sa-postavili-za-svoje-pravo-dojit-na-verejnosti-bez-urazok/>>.
- Berezová, Eva 2017: „Piknik dojčiacich mám v parku.“ *Piešťany* [online] [cit. 13. 8. 2021]. Dostupné z: <<https://www.piestany.sk/aktuality/spravy/piknik-dojciacich-mam-v-parku-1160sk.html>>.
- Cviková, Jana a kol. 2016: „Analýza. Záverečná analýza z realizácie pilotného projektu ‚Sexistický kix 2016‘.“ *DocPlayer* [online] [cit. 10. 2. 2021]. Dostupné z: <<https://docplayer.cz/98812640-Analyza-zaverecna-analyza-z-realizacie-pilotneho-projektu-sexisticky-kix-2016.html>>.
- „Činnosť všeobecných ambulancií pre deti a dorast v SR 215.“ *NCZI*. [online] [cit. 3. 2. 2022]. Dostupné z: <<https://www.nczisk.sk/Aktuality/Pages/Cinnost-vseobecnych-ambulancii-pre-deti-a-dorast-v-SR-2015.aspx>>.
- „Dojčenie na verejnosti.“ *Modrykonik.sk* [online] [cit. 15. 5. 2021]. Dostupné z: <<https://www.modrykonik.sk/forum/staram-sa-o-dietatko/dojcenie-na-verejnosti/?scrollto=first>>.
- „Čo je Baby Friendly Hospital Initiative?“ *Ústredný portál verejnej správy. Slovensko.sk* [online] [cit. 10. 7. 2021]. Dostupné z: <[http://www.slovensko.sk/sk/zivotne-situacie/zivotna-situacia/\\_co-je-baby-friendly-hospital-initiative/](http://www.slovensko.sk/sk/zivotne-situacie/zivotna-situacia/_co-je-baby-friendly-hospital-initiative/)>.
- Harmon, Amy 2005: „Lactivists' Taking Their Cause, and Their Babies, to the Streets.“ *The New York Times* [online] 7. 6. [cit. 11. 8. 2021]. Dostupné z: <<https://www.nytimes.com/2005/06/07/nyregion/lactivists-taking-their-cause-and-their-babies-to-the-streets.html>>.
- „Kojenie na verejnosti.“ *Zdravie.sk* [online] [cit. 14. 5. 2021]. Dostupné z: <<https://forum.zdravie.sk/2549571/kojenie-na-verejnosti>>.
- Kráľová, Adriana – Willkie, Katarína 2020: „Dojčenie je právo dieťaťa, hovorí kampaň #zadocjenie.“ *Dieťa.sk* [online] [cit. 12. 4. 2021]. Dostupné z: <<https://www.dieta.sk/dojcenie-je-pravo-dietata-hovori-kampan-zadocjenie/>>.
- Mamila* [online] [cit. 15. 6. 2021]. Dostupné z: <<https://www.mamila.sk/sk/uvod/>>.
- „Monika Bagárová sa za kojenie na verejnosti nehanbí a ostatným mamičkám posla takýto odkaz!“ *Joj.sk* [online] [cit. 15. 6. 2021]. Dostupné z: <<https://www.joj.sk/zazi-viac/596802-tieto-zname-mamicky-sa-za-kojenie-nehanbia-a-hrdo-ho-ukazuju>>.
- „Nehanbí sa dojčiť na verejnosti?“ Veronika Ostrihoňová nekompromisne zareagovala.“ *Preženy.sk* [online] [cit. 11. 8. 2021]. Dostupné z: <<https://precitaj.si/nehانبis-sa-dojit-na-verejnosti-veronika-ostrihonova-nekompromisne-zareagovala/>>.
- Noguchi, Sharon 2008: „Protests Mount over Facebook Ban on Breast-feeding Photos: Bigger Turnout online than in Palo Alto.“ *The Mercury News* [online] 27. 12. [cit. 17. 7. 2021]. Dostupné z: <<https://www.mercurynews.com/2008/12/27/protests-mount-over-facebook-ban-on-breast-feeding-photos-bigger-turnout-online-than-in-palo-alto/>>.
- „Nosenie detí voľakedy a dnes.“ *Liptovské kultúrne stredisko* [online] [cit. 7. 6. 2021]. Dostupné z: <https://www.facebook.com/Liptovsk%C3%A9-kult%C3%BArne-stredisko-201365969883344/videos/nosenie-det%C3%AD-vo%C4%BEakedy-a-dnes/402659630890389/>.
- „Pôrodnictvo.“ *Národné centrum zdravotníckych informácií* [online] [cit. 20. 7. 2021]. Dostupné z: <[http://www.nczisk.sk/Statisticke\\_vystupy/Tematicke\\_statisticke\\_vystupy/Gynekologia\\_Porodnictvo\\_Potravy/Porodnictvo/Pages/default.aspx](http://www.nczisk.sk/Statisticke_vystupy/Tematicke_statisticke_vystupy/Gynekologia_Porodnictvo_Potravy/Porodnictvo/Pages/default.aspx)>.
- „Pri kojení není třeba se vemenit na veřejnosti, říká Sára Saudková.“ *iDnes.cz*. 14. 6. 2019. [online] [cit. 15. 7. 2021]. Dostupné z: <[https://www.idnes.cz/revue/spolecnost/sara-saudkova-kojeni-deti-materstvi-verejnost-fotografka-spisovatelka.A190614\\_082324\\_lidicky\\_sub](https://www.idnes.cz/revue/spolecnost/sara-saudkova-kojeni-deti-materstvi-verejnost-fotografka-spisovatelka.A190614_082324_lidicky_sub)>.



- „Šráčková, Danuše 2004: „Historie kojení 1.“ *Praktická gynekologie. Moderní časopis pro gynekology a porodníky* [online] 3, č. 22–24 [25.10.2015]. Dostupné z: <[http://www.prolekare.cz/pdf?ida=pg\\_04\\_03\\_05.pdf](http://www.prolekare.cz/pdf?ida=pg_04_03_05.pdf)>.
- TASR 2016 „Pápež pokrstil 26 dětí a ich matky vyzval pokojne dojčit aj v chráme.“ *Teraz.sk* [online] 10. 1. [cit. 12.7. 2021]. Dostupné z: <<https://www.teraz.sk/zahranicie/papez-krst-sixtinska-kaplnka-dojcenie/175466-clanok.html>>.
- Valovičová, Zuzana 2016: „Miriam Kalisová zastánkyňou dojčenia na verejnosti i dlhodobého dojčenia: Nesúď a nechaj žiť.“ *Najmama.sk* [online] 27. 6. [cit. 25. 7. 2021]. Dostupné z: <<https://najmama.aktuality.sk/clanok/241899/miriam-kalisova-zastankynou-dojcenia-na-verejnosti-i-dlhodobeho-dojcenia-nesud-zi-a-nechaj-zit/>>.
- „Výsledky prieskumu o dojčení.“ *Mamila*. [online] [cit. 10. 2. 2022]. Dostupné z: <<https://www.mamila.sk/sk/pre-matky/nemocnice-vysledky/>>.
- „Women who breastfeed in public still have a hard time.“ *DW.com* 2018 [online] [cit. 18. 7. 2021]. Dostupné z: <<https://www.dw.com/en/women-who-breastfeed-in-public-still-have-a-hard-time/a-45929705>>.
- „Živo narodení podľa výživy pri prepustení, preklade, úmrť a územia trvalého bydliska 2019.“ *Národné centrum zdravotníckych informácií* [online] [cit. 7. 4. 2021]. Dostupné z: <[http://www.nczisk.sk/Statisticke\\_vystupy/Tematicke\\_statisticke\\_vystupy/Gynekologia\\_Porodnictvo\\_Potravy/Porodnictvo/Pages/default.aspx](http://www.nczisk.sk/Statisticke_vystupy/Tematicke_statisticke_vystupy/Gynekologia_Porodnictvo_Potravy/Porodnictvo/Pages/default.aspx)>.
- Žureková, Michaela 2017: „Dojčenie na verejnosti? Matky by sa nemali schovávať, tvrdí expertka na protokol.“ *Zena.sme.sk*. [online] [cit. 6. 8. 2021]. Dostupné z: <<https://zena.sme.sk/diskusie/3106825/dojcenie-na-verejnosti-matky-by-sa-nemali-schovavat-tvrdi-expertka-na-protokol.html>>.

---

## Summary

### Breastfeeding in Public as Social Taboo (Example from Slovakia)

The treatise deals with breastfeeding as a significant socio-cultural phenomenon. It studies public breastfeeding and ambivalent attitudes toward it in the contemporary Slovak society. It is based on theoretical background of the study of cultural taboos, gender, intimacy, sexuality and physicality, and use of public space. It focusses on the public pressure and the interpretation of the phenomenon of “good mother”. It traces back the historical aspects of breastfeeding and its forms and significance in traditional culture, as well as changes in the contemporary Slovak society. In particular, it pays attention to media, political and institutional influences on breastfeeding practices, and it analyses public activism in this realm. The focus of the work is on the Central European socio-cultural space. The study presents findings from research carried out using the method of content analysis of posts on Internet discussion forums. It subjects the texts of these posts to a qualitative analysis, whereby it focusses on the contents of the statements as well as the ways of expressing oneself on the topic.

**Key words:** Breastfeeding; breastfeeding in public; politics; media; sexuality; nudity; taboo.

# TANČIT SE BUDE, I KDYŽ NENÍ SVÁTEK! EXPLICITNÍ A IMPLICITNÍ SDĚLENÍ ČESKÉ SOCIALISTICKÉ KINEMATOGRAFIE

*Petr Lozoviuk (Katedra antropologie FF ZČU v Plzni)*

*„Vy tu dobu už nemůžete pochopit,  
protože jste v ní prostě nežili,  
a to, co vám řeknou ostatní, to vám, si myslím,  
může někdy tu představu dost zkreslit.“<sup>1</sup>*

## Specifika etnologického studia epochy socialismu

„Socialistické společenské zřízení“ nepředstavovalo jen nedemokratickou formu moci, ale také specifický sociální a kulturní řád s osobitými sociálními institucemi, s tendencí k vytváření zvláštních sociálních vazeb, vzorců chování, každodenních návyků a forem komunikace. Proces etablování socialismu, který probíhal především na politické úrovni, byl totiž doprovázen snahou o prosazení dalekosáhlých kulturních mutací a inovací.<sup>2</sup> Zasaňování socialistického režimu do prakticky všech sfér společenského života, tedy i do oblasti každodenní kultury<sup>3</sup>, se zdá být zvláště relevantním východiskem pro jeho studium z pozice etnologické metaúrovně. V tomto textu bude argumentováno, že pro etnologickou reflexi socialismu je zvláště produktivní jeho pojmání jako kulturního typu. Konceptci „kulturního typu“ jako modelu společenské analýzy inspirativním způsobem rozpracovala pro oblast literární vědy tartusko-moskevská sémiologická škola.<sup>4</sup> V pojetí předložené analýzy je socialismus možné označit za specifický kulturní typ v tom smyslu, že jeho etablování doprovázela řada kulturních změn nebo pokusů o jejich iniciování. Je poněkud překvapivé, že tyto aspekty komunistického vládnutí stále spíše zůstávají v pozadí odborného zájmu.

S přesvědčením, že socialismus lze (též) tematizovat jako soubor zvláštních kulturních návyků a pravidel,<sup>5</sup> souvisí konstatování, že rozdělení evropského kontinentu „železnou oponou“ nenabývalo výhradně politicko-ekonomické podoby, ale také kulturně-mentální. Toto zjištění umožňuje některým autorům, například berlínskému sociologovi Wolfgangu Englerovi, hovořit o existenci „civilizační mezery“, která je podle nich přítomna mezi východoevropským a západoevropským stylem chování (srov. Engler 1992). Etnologického studia oné východoevropské mentality, formující se zejména v období socialismu, se lze – přes relativně značný časový odstup – zhostit

analýzou řady specifických dobových pramenů.<sup>6</sup> V tomto textu budou vzaty za materiálové východisko pro percepci socialistického kulturního typu dva celovečerní filmy. Následné uvažování se bude odvíjet od premisy, že umění nejen odráží sociální realitu, ale zároveň ji vždy také interpretuje, čímž se stává významnou výpovědí o světě jako takovém, v němž je nadto nadáno plnit diverzní společenské funkce. „Ve filmu reprodukováný svět“, jak to vyjádřil sémiotik Jurij Lotman, „je zároveň jak objektem, tak i modelem tohoto objektu“ (Lotman 1984: 15). Intersubjektivně vypovídací hodnota uměleckého díla je v každém případě vysoká (Burke 2007: 43), přičemž pro etnologického hermeneuta získávají zvláštní význam především ony „mimofilmové informace“, které přesahují původní režijní záměr (Lotman 1984: 38).

Film modeluje svět tím, že překládá kategorie objektivní reality do jazyka uměleckého textu. Nereálné v něm má tendenci stávat se reálným, přičemž film má zároveň schopnost ukázat i to, co se reálnému světu vymyká (srov. Lotman 1984: 67). Umění se proto „musí brát stejně vážně jako věda“, jako způsob objevování, tvorby a rozšiřování vědění v širokém slova smyslu rozvoje porozumění (Goodman 1996: 114). Jako specifický etnografický pramen lze celovečerní film vnímat v tom smyslu, že je výrazem dobové společenské situace, od které se jeho autoři nemohli bezesbytku distancovat (Schattenberg 2003). Dokonce i filmy, jejichž děj se odehrává v oddálených historických epochách, vykazují více či méně zřetelné stopy kulturního kontextu svého vzniku. O to více platí tento soud o filmech vztahujících se k přítomnosti. Ambivalentnost filmových interpretací pak spočívá ve skutečnosti, že snímek lze nahlížet jako specifický sémiotický útvar přinejmenším z hlediska tří analytických úrovní. První představuje vizuální stránka díla (kamera, střih, dynamika filmových obrazů a děje), druhý odpovídá jeho přímé textuální výpovědi (v nejčistší podobě ji představuje scénář) a třetí složku filmové vícedimenzionality reprezentuje hudební zarámování děje. Ve filmovém umění je tedy finální umělecká výpověď díla generována prostřednictvím syntézy ikonických znaků, specifické narativity a signálního audio doprovodu.

Odtud lze odvozovat mnohost jeho významů, resp. rovin pro jeho potenciální interpretaci, jejíž nejednoznačnost ještě zvyšuje skutečnost, že filmové poselství je vázáno na již neexistující kulturně formativní epochu.

Předložená studie si prostřednictvím analýzy dvou československých celovečerních filmů<sup>7</sup> klade za cíl naznačit odpověď na otázku, do jaké míry lze filmovou produkci socialistické epochy nazírat jako specifický etnografický pramen. Jakou vypovídající hodnotu dnes mají a jak lze interpretovat filmem zprostředkované kulturní kontexty? Socialismus zde přitom nebude vnímán výhradně jako ideologicko-ekonomický systém, nýbrž jako kulturně formativní epocha. Tedy jako specifický životní řád, který se projevoval v osobitých kulturních projevech lidí, kteří v něm byli nuceni žít. V materiálové rovině se studie zaměřuje na rozbor filmů z hlediska jejich implicitních a explicitních sdělení. Co vše je zakódováno v socialistické kinematografii?

### **„Všechno jde, když se chce“, aneb film první**

První film, na který zaměříme pozornost, nese název *Zítřka se bude tančit všude*. Byl natočen roku 1952 režisérem Vladimírem Vlčkem a odehrává se v prostředí studentů národopisu na přelomu 40. a 50. let minulého století. Život v rodícím se socialistickém zřízení je v tomto snímku představen jako téměř neutuchající festivity, která je narušována jen zákeřnými nepřejícníky, za něž je třeba považovat odpůrce socialismu, kteří jsou zároveň identičtí s nepřáteli veškerého (pokrokového) lidstva. Jiný rušivý element bránící ideovému pokroku představují problémy osobního rázu, se kterými může být konfrontován i socialistický člověk, ale za podpory vůdců a politicky uvědomělého kolektivu se je vždy podaří vyřešit. Vývoj jde jednoznačně správným směrem – nezadržitelně kupředu. Každý člen společnosti je vyzván, aby se účastnil budování krásných, protože socialistických, zítřků. Socialismus je prezentován jako ideál, ke kterému je třeba směřovat, neboť odpovídá naplnění všeobecných lidských tužeb o spravedlivém a správném způsobu života.

Děj filmu, který je rozvržen do let 1947 až 1951, pojednává o ideovém zrání skupiny mladých lidí, které spojuje zájem o folklor a z nichž část nejenže je členy mládežnického souboru lidových písní a tanců, ale zároveň i vysokoškolskými studenty národopisu. Díky výraznému sejetí filmového děje s rozvíjejícím se československým

organizovaným masovým folklorním hnutím, byl tento snímek označen za „nejtypičtější příklad reflexe budovatelského pojetí folkloru v podání socialistické kinematografie“ (Slinták – Rottová 2013: 222). „*Všechno jde, když se chce*.“<sup>8</sup> Tato věta, jejíž autorkou je Alena, jedna z uvědomělých svazaček,<sup>9</sup> představuje jakési motto celého filmu. Zmíněná slova shrnují mladické odhodlání, sílu vůle, která je podřízena „pokrokové“ ideologii, která je sto měnit svět. Pro vyjádření tohoto sujetového poselství jsou voleny různé prostředky; charakteristickou je například opakující se scéna komunikujících soudruhů bez znalosti společného jazyka. Implicitní sdělení, prozrazující zároveň naivitu tvůrců snímku, je zřejmé: v situaci ideologického souznění se dá dorozumět i bez společného verbálního kódu, neboť „*všechno jde, když se chce*“!

Veškerí kladní protagonisté děje nepochybují o správnosti svých názorů ani o bezalternativnosti směřování k socialismu, což film nekompromisně ilustruje. Za signální znak toho, že „*přichází něco nového*“, epocha, v níž se „*noví lidé*“ budou „*nově radovat, zpívat a tančit*“, byl vzat všudypřítomný kolektivismus. Jedná se o jeden z hlavních atributů „nového člověka“, jehož existence, jak bude ještě níže naznačeno, představuje hlavní distinktivní znak oproti zanikajícímu předchozímu společenskému řádu. Socialistický kolektivismus<sup>10</sup> je symbolizován nejen verbálně, nýbrž také neverbálně prostřednictvím permanentní kontaktnosti svazáků (zavěšení jednoho do druhého během chůze),<sup>11</sup> jejich častým sborovým zpěvem či skupinovým chováním v nejrůznějších situacích. Typickou je například scéna, v níž je hlasováno o kolektivním přistoupení všech členů souboru do řad Svazu československé mládeže. Jako pozitivní hodnota vystupuje kolektivismus také při prezentování interpersonální komunikace, např. během řešení osobních problémů. Nejzásadnější poselství zde spočívá v implicitní výpovědi, že kolektiv je zodpovědný za jednání jednotlivce. Ilustrativní případ představuje opět kolektivní rozhodování, tentokrát o způsobu potrestání opakovaně se opíjejícího basisty Jenička. Filmová scéna názorně ukazuje, že kolektiv má právo intervenovat i do intimní sféry každého svého člena a potažmo společnosti, což se v pozdější reálněsocialistické praxi projevovalo např. urovnáváním manželských rozepří odborovými aparátčičky, stranickými přísedícími z místních národních výborů u potratových komisí či při řešení mnoha dalších výsostně osobních situací.

Zajímavý pohled na praxi a funkční využití kolektivistického rovnostářství nabízejí ony pasáže díla, v nichž je tematizováno jakoby hledání konsenzu v diverzních oblastech souborové činnosti. Socialistické kolektivní rozhodování, které v souboru zavedla svazačka Alena, se však ve skutečnosti stalo instrumentem nově přichozích členů souboru k vytvoření paralelní hierarchické a mocenské struktury namířené proti (domnělému) autoritářskému způsobu rozhodování ideově rozpolceného Pavla, vedoucího folklorního souboru. K mocenskému střetu mezi těmito hlavními aktéry (Pavlem a Alenou) ovšem nedojde. V průběhu děje je problém regulován tím, že Pavel s Alenou vytvoří pár, ale především faktem, že Pavel „prozře“ a absolvuje socialistickou „konverzi“, čímž se Aleně ideově podvolí. Lze jen spekulovat, je-li autory scénáře Pavlovo křestní jméno užito bezděky, nebo naznačuje-li hlubší kulturní konotace (Šavel, ze kterého se obrácením na víru stává Pavel<sup>12</sup>). O určité oprávněnosti této domněnky svědčí jiná ve filmu použitá paralela ze sakrální oblasti – kolektivní předčítání Alenina „*poctivého slova*“, jakýchsi „epištol“ zasílaných z jejího studijního pobytu v „zemi zaslíbené“ – ze Sovětského svazu.

Podstatný výrazový prvek celého snímku představuje hudební zarámování děje. Velká část filmových scén je podbarvena emotivním využitím lidové (či pseudolidové) hudby, která je instrumentalizována k celkovému zesílení propagandistického účelu díla a jistě významně přispěla k dobovému diváckému úspěchu filmu. Výraznou část snímku zabírají z dnešního hlediska až přespříliš dlouhé scény, v nichž je předváděna idealizovaně pojatá lidová/národní kultura.<sup>13</sup> Ta je nejednou dávána do kontrastu s dekadentní kulturou „buržoazní“. Symptomatická je v tomto ohledu již jedna z úvodních scén filmu, v níž chronický nepřejícník Rudla a jeho komplic – ač oba členové folklorního souboru, kteří by měli mít uvědomělý vztah k lidové kultuře – upřednostňují v soukromém životě dekadentní západní kulturu, symbolizovanou jejich oděvem, interiérem obydlí, způsobem vyjadřování a poslechem jazzu. S vnitřním založením obou protagonistů koresponduje i jejich „zpátečnické“ pojetí oboru, který studují. Národopis je pro Rudlu pouhá planá akademická zábava, které beztak „*nikdo nerozumí*“, a ne upřímná snaha „*vracet lidem, co jim patří a co bylo už skoro ztraceno*“,<sup>14</sup> jak to později zformulovala svazačka Alena.

Z hlediska analýzy významového pole snímku není bez zajímavosti ani filmová instrumentalizace „nové“, tzn. „pokrokové“ etnografie, tedy marxisticky reformovaného národopisu. Paradigmatická změna oboru proběhla na počátku socialistické éry jak z nacionálního hlediska, tak i z pozice komunistické ideologie, přičemž obojí se událo pod etiketou „pokrokovosti“. Akademický přístup k oboru je ve filmu kritizován a dehonestován jako „buržoazní věda“. Příznačná je scéna, ve které je znázorněn konflikt o pojetí národopisu mezi původními a nově přijatými členy souboru. Spor je (pochopitelně) rozhodnut ve prospěch socialistické koncepce, v níž má národopisec sloužit „lidu“ (národu), a to jednak tím, že zachraňuje „původní“, „neporušenou“ kulturu lidových vrstev před zánikem,<sup>15</sup> jednak i tím, že ji v modifikované „pokrokové“ formě vrací zpět pracujícím.<sup>16</sup> V tomto smyslu film názorně ilustruje dobové využití folklorismu pro socialistickou ideologii. Děje se tak v rozvláčných pasážích, které názorně dokumentují instrumentalizaci „lidových“ písní a tanců pro potřeby režimní ideologie (srov. Schmarc 2017: 121–154).

Jako nejvýstižnější příklad řečeného lze uvést ztvárnění kolážové skladby *Masopust* v závěru filmu, tedy v jeho jakémsi kompozičním finále, které kombinuje folklorní prvky se zřetelnou komunistickou propagandou. Socialistický folklorismus zde vystupuje již zcela nepokrytě ve službách komunistické ideologie.<sup>17</sup> Zajímavé je, že k „pokrokovému“ národopisu se ve filmovém scénáři přihlásil i starší „profesor“ (snad narážka na Karla Chotka?), což je ovšem v rozporu s historickou skutečností, pro kterou byly v univerzitním prostředí spíše charakteristické vyhazovy, či alespoň marginalizace starších národopisců nastupujícími kádry marxistického pojetí třídní vědy (srov. Janeček 2017: 146). Za nositele oborové, ale i společenské „reakčnosti“ jsou naopak exemplárně vybráni někteří studenti. Jako vysvětlení tohoto postupu se nabízí myšlenka, že tomu tak bylo proto, aby bylo ukázáno jejich ideové „prozření“, o které patrně ve filmu z ideologického hlediska nejvíce šlo. V podstatě lze všechny aktéry děje rozčlenit do několika kategorií podle toho, jakou funkci jim bylo dáno plnit v rámci filmového scénáře. Z typologického hlediska se jedná o následující stereotypně vystupující dějové figury:

„**škůdci**“ – nenapravitelní nepřátelé všeho pokrokového, kteří jsou nekompatibilní s novým společenským řádem, a musí být proto eliminováni;<sup>18</sup> jediným prototypickým představitelem „škůdců“ je ve snímku Rudla,



kteřý zároveň představuje pravý opak „nového“ socialistického člověka – je záluďný, nečestný, sobecký, jedná nepřímo (oproti socialistické přímosti) a v závěru filmu odchází do emigrace (jakoby „ke svým“), ovšem s úmyslem odtud dále škodit (viz vystřížená scéna ze setkání v Berlíně);

„**zažehávači**“ – tuto kategorii ideálnětypicky zastupuje neomylná svazačka a ideologická kádřovačka Alena, nositelka „*poctivého slova*“. Z funkčního hlediska představuje v sémiotickém systému filmu tato dějová figura pozitivní protipól škůdce/ců. Děje se tak jednak tím, že plní roli apoštola nové víry, jednak tím, že vystupuje jako ochránkyně její ideologické čistoty;

„**nadšení věřící**“ (Lojza a další noví členové souboru), od počátku nekritičtí, naivní stoupcí nastupující komunistické ideologie;

„**váhající**“ (Pavel a jeho skupina) – jsou to v zásadě „správní“ lidé, kteří jen neměli příležitost se náležitě rozvinout (to se děje až pod vlivem „zažehávačky“ Aleny); film je příkladný právě tím, že znázorňuje jejich konverzi, která dostává modelový charakter: divák by se měl s představiteli této skupiny identifikovat a následovat jejich příkladu;

„**pochybovači**“ („poskok“ Rudly, opíjející se basista Jeníček, na pravou víru obrácená studentka Hanka: „*Jsem teď tak šťastná...*“) – jsou to lidé s nějakým „skraloupem“ (ideologickým, či jen povahovým), kteří ale mají právo dostat novou šanci, právo být začleněni do nového kolektivu, do nové společnosti. Každý z nich má nárok na to, aby se „polepšil“ a aby po vykonání obřadné sebekritiky mu byla umožněna „konverze“, jež se projeví ve změně jejich smýšlení a jednání.

„Váhající“ a „pochybovači“ představují hlavní skupinu, na kterou film ideologicky cílil v publiku. Jejich funkční přítomnost v ději spočívá právě v naznačení „pravé“ cesty, po níž by se mělo kráčet ke šťastným zítřkům. Zvláštní funkci ve filmu dále plní ideologicky zdánlivě neutrální<sup>19</sup> **nositelé lidové/národní původnosti**, ke které se má společnost díky socialistickému vztahu k folkloru „vrátit“, případně ji revitalizovat. Prototypicky jde zejména o postavu prosté „dívký z lidu“ – Rozárku z Valašska, ze které doslova v každé scéně přímo vyzařuje „lidová“ upřímnost a skromnost. Postava Rozárky (kromě řečeného) ve filmu kompozičně navazuje na starší český sujet, jež získal tradiční podobu v příběhu o Švandovi dudákovi.<sup>20</sup> V éře reálného socialismu byl podniknut

pokus o jeho inovativní umělecké zpracování ne příliš úspěšným filmem *Hvězda padá vzhůru* (1974), v jehož hlavní roli se objevil Karel Gott. Syžetově se jedná o archetypální mýtus pojednávající o české kultuře, která je svojí hodnotou schopná „podmanit si“, či dokonce „dobýt“ zahraniční publikum, potažmo svět.<sup>21</sup> Tento motiv je nejvýrazněji ztvárněn ve scéně Rozárcina zpěvu na světovém festivalu levicové mládeže v Berlíně.

Přestože lze tvrdit, že textovost sledovaného filmu je relativně přehledná a jeho emblematicnost doslova bije do očí, neboť – jak poznamenal na adresu tohoto dílka již Vladimír Macura (1993: 59) – bezmála veškeré ideologémy<sup>22</sup> jsou zde vyjádřeny explicitně, snímek obsahuje také řadu implicitně vyjadřovaných sdělení. Pro podprahovou ideologičnost je příznačné, že není prvoplánově zřejmá. Divák se přirozeně soustředí na děj, který je mu předkládán jako zdánlivě ideologicky neutrální. Ideologémy zde vystupují jen formou nepřímých odkazů či náznaků, často prostřednictvím vhodně zvolených symbolů, rétorických a filmových konstrukcí: tropů, metafor, synekdot či metonimií. Obzvláště vhodným žánrem pro podprahovou indoktrinaci se zdají být alegorické filmy či pohádky.<sup>23</sup> Orientace na děti a dospívající, tedy na spíše méně kritické diváky, zvyšuje úspěšnost celkového ideologického působení. Pohádkové zarámování příběhu může ovšem slavit divácký úspěch i u dospělého publika. Tak tomu bylo například u dodnes oblíbeného filmu *Jak utopit dr. Mráčka*,<sup>24</sup> který lze označit za zdařilý příklad skryté socialistické indoktrinace. Je-li filmový produkt zaměřen na dospělé publikum, patří vedle celovečerních snímků mezi oblíbené žánry zvláště seriály,<sup>25</sup> komedie, ale i dobrodružné filmy.<sup>26</sup>

Na řadu z implicitně vyjadřovaných sdělení analyzovaného filmu již bylo upozorněno výše. Je jim společné mýtotočné konstruování nastupujícího socialismu, který je asociován s novostí, radostí, nevázaným veselím, mládím, optimismem a s deklarativním (socialistickým) internacionalismem. Důležitá vlastnost prezentovaných socialistických forem spočívá v jejich schopnosti asimilovat starší lidové a národní obsahy. Jiné podprahové sdělení, jež je ve filmu zakódováno, se týká ideálnětypického ztvárnění charakteru „socialistického člověka“. Jeho obraz názorně vykreslil ve 30. letech 20. století Maxim Gorkij prostřednictvím následujících rysů: „Nový socialistický člověk“ měl být racionální (zejména bez náboženských předsudků), tvůrčí, mlád, silný (psychicky i fyzicky),

kolektivně smýšlející, inovativní, odvážný (hrdinský), uznávající autoritu (strany, stranických představitelů), houževnatý, optimistický, sebeobětující se (za kolektiv). Měl by dále být ucelenou individualitou, „která je pevně spjata s kolektivem, [...] která svobodně čerpá svou energii z lidových mas“ (Gorkij 1951: 159–160). Nadto by měl disponovat „novou“ morálkou – morálkou socialistického člověka.<sup>27</sup>

Právě takového idealizovaného člena nové společnosti se sledovaný film snaží jakoby zasadit do reálného světa.<sup>28</sup> Děje se tak jak obsahem, tak formou, přičemž spojení obojího vytváří specifický výrazový prostředek, který je možné označit jako socialistickou estetiku. Funkční využití hudby je pro ni stejně příznačné, jako proložení děje působivými masovými scénami. V této souvislosti se nabízí zajímavá paralela s tvorbou německé režisérky Leni Riefenstahl z 30. let 20. století, zvláště s jejím filmem *Triumf vůle* z roku 1935. Oba snímky jsou totiž svými tvůrci pojaty jako média „grandiózního poselství“. Divákům zpřítomňují „velké téma“, jehož by se v ideálním případě sami měli stát přímými účastníky. V obou filmech je ústředním dějovým prvkem motiv obnovy člověka prostřednictvím budování nové společnosti, pro kterou je charakteristická disciplína, vůle, pořádek, ideologický fanatismus, podřízení se celku a geniálnímu vůdci. Vizuální zarámování děje v obou případech souzní s oslavou mládí, fyzické krásy a síly, zdraví, ale také s disciplinovaností a dobrovolným podřízením se autoritě. Kult vůdce vystupuje ve snímku *Zítřka se bude tančit všude* spíše nepřímým prostřednictvím podobizen a nepřímých odkazů na Stalina. Oproti tomu v *Triumfu vůle* vystupuje Hitler nezakrytě jako ústřední aktér, k němuž je vztahován veškerý děj filmu. V obou snímcích je vyhrazeno důležité místo bombastickým masovým scénám, v nichž se jedinec stává nepatrnou součástí nadosobního formálně-technicky dokonale sladěného celku. Na první pohled se sice jedná o kamarádský/soudružský kolektiv, z něhož ovšem není možné vyčnívat a (do důsledku domyšleno) do něhož není možné nebyť vřazen. V obou případech je divákovi prezentován – byť odlišnými výrazovými prostředky<sup>29</sup> – aktualizovaný archetypální obraz obecného lidského snu o spravedlivé společnosti a o nedefinovaných vztazích mezi jejími členy. Použitá obraznost, kterou mají formálně oba filmy společné, diváka vtahuje do nového znakového kódu zobrazované utopie a tím ho mentálně připravuje na její vnitřní přijetí.

## V socialismu „*máme moc běhání*“, aneb film druhý

Druhý celovečerní film, k němuž chceme obrátit pozornost, představuje na první pohled zcela jiný sujetový útvar a také způsob prezentace socialismu a přítomnost dobové ideologie v jeho ději jsou radikálně odlišné. „*Zítřka je pátek, máme moc běhání*.“ V duchu této výpovědi paní Novákové, jedné z ústředních postav děje filmu *V pátek není svátek*<sup>30</sup>, se odvíjí celý příběh, který je tvůrci pojat jako lehká rodinná komedie. Ihned je zřejmé, že oproti prvnímu analyzovanému snímku jsme zde konfrontováni s jednoznačnou orientací na jednotlivce, resp. rodinu, tedy již nikoliv na kolektiv a kolektivně sdílené hodnoty. Filmařsky vykreslené hlavní postavy, členové rodiny Novákových, zde vystupují spíše jako opozitum vůči ostatním aktérům děje, tedy svým spolupracovníkům a známým. Ve srovnání se snímkem *Zítřka se bude tančit všude*, který socialismus pojednává v jeho ideálnětypické formě, lze film *V pátek není svátek* nahlížet jako dobový pramen, který umožňuje autentický vhled do života reálněsocialistického člověka. Hned na úvod je přitom třeba zdůraznit, že reálný socialismus je zde ztvárněn jaksí bezděky – jeho přítomnost v ději je patrná a interpretovatelná až z pozice časové a kulturní distance. Socialismus je v ději totiž přítomen jaksí mimovolně, jako žitá realita, jako samozřejmost mající v podtextové úrovni formativní charakter, neboť každý jednatel se musí jejím pravidlům neustále – pomocí nejrůznějších improvizčních strategií – přizpůsobovat. Z pozice tohoto úhlu pohledu lze tvrdit, že film autentickým způsobem dokumentuje dobovou podobu řady reálněsocialistických vzorců chování. Jeho děj se odehrává v době svého natočení, tj. v závěru 70. let 20. století, přičemž znázorňuje události pouhých dvou dnů – začíná ve čtvrtek (17. května) ráno a končí v ranních hodinách následující soboty. Toto temporální zarámování děje je možné označit za nechtěně významné. V situaci, v níž je jeden den jako druhý, kdy se v zásadě nic neočekávaného nemůže stát – a tato nehybnost byla jednou z charakteristik normalizace – zcela postačuje „stáhnout“ děj filmu do jednoho až dvou dnů.<sup>31</sup> Ústřední scény snímku se odvíjejí okolo běžných starostí reálněsocialistického člověka, znázorňují jeho rutinní jednání, které je často orientováno na shánění nedostatkového zboží, zajišťování nejrůznějších služeb, řešení opakujících se problémů v práci i v rodinném životě. To vše je líčeno z mikroúrovně zprůměrované rodiny s příznačným

příjmením Novákovi. Evidentně i v tomto případě lze použít příjmení hlavních hrdinů na metaúrovňové rovině vnímat jako symbolicky příznačné.

Reálněsocialistická společnost je ve snímku *V pátek není svátek* znázorněna, přes evidentní materiální nedostatky systému, jako společnost konzumní. Reálný socialismus zde nadto splývá se stavem, v němž je člověk v „jednom kole“, protože „není materiál, pořád se něco shání“, jak se v jedné scéně vyjádřil pan Novák. Člověk musí vyvinout obrovské úsilí, aby si zajistil požadovaný a také od okolí očekávaný životní standart,<sup>32</sup> jak například vyplývá z rozhovoru manželů Novákových po večerní návštěvě u jejich známých. Divák má pocit, že v životě Novákových jde skutečně především o konzumně a pokrytecky podanou demonstraci vlastní úspěšnosti směrem navenek. V těchto intencích působí oba rodiče i na svoje děti, které ještě nejsou zcela socializovány v systému reálněsocialistických hodnot a životního stylu. Zcela nepokrytě vystupuje v této souvislosti důležitost pěstování osobních známostí a kontaktů při shánění nejrůznějších věcí a zajišťování rozmanitých potřeb. Pro reálněsocialistickou každodennost vrcholné normalizace je výstižné, že za životní ideál je prezentováno vlastnění chalupy, kterou ale nakonec „vlastně nikdo nechce“, jak vyjde najevo ve scéně rodičovské pře v závěru filmu.

Pro reálněsocialistickou enkulturaci byla charakteristická dichotomizace soukromé a veřejné sféry, která se projevovala jak prostorově (domov/chata versus práce/škola), tak ideově v myšlení, jednání a posléze i chování a vedla k potřebě vytváření zvláštních únikových forem.<sup>33</sup> Zaměstnání pro reálněsocialistického člověka splývalo s místem, v němž bylo legitimní si vyřizovat své osobní záležitosti,<sup>34</sup> a proto zde nezbýval čas na práci. „Makat“ bylo naopak třeba ve volném čase pro rodinu: „Toho času je tak málo. To máte pořád chatu, auto, domácnost. Já si myslím, že zaměstnání člověka jenom zdržuje“, příznačně vysvětluje paní Nováková v jedné filmové scéně. Odosobněné mezilidské vztahy na pracovišti symbolizuje způsob komunikace pana Nováka s jeho spolupracovníci, se kterou se dorozumívá buď neverbálně, prostřednictvím počítače, nebo pomocí třetích osob. Formalizované vztahy ale panovaly i mimo pracoviště, což názorně ukázala scéna pojednávající návštěvu známých u Nováků i celkové ztvárnění rodinných poměrů panujících mezi hlavními protagonisty.

Jiných stránek života v socialistické společnosti se dotýkají pasáže filmu týkající se nejrůznějších kompenzačních aktivit ústředních postav, jejichž smyslem je – prostřednictvím zajišťování četných osobních potřeb a věcí – eliminovat nedostatkovou ekonomiku systému. Zatímco ve filmu *Zítřka se bude tančit všude* je prezentováno směřování k socialismu a život v něm je zprostředkovaně znázorněn jako téměř permanentní festivity, v pojetí tvůrců snímku *V pátek není svátek* je reálný socialismus vykreslen jako stav, ve kterém se obyčejný člověk ocitá v cyklicky rotujícím „jednom kole“. Díky všudypřítomnému shánění mnohdy nejběžnějších komodit, při jejichž obstarávání je občan dokonce nucen doslova nasadit i vlastní tělo, jak to názorně ve scéně u maséra předvedla paní Nováková, není každodenní život vskutku „svátkem“. Na rozdíl od některých jiných dobových snímků<sup>35</sup> by ovšem bylo zavádějící označit tematizovaný film za kritický, tedy protisystémový. Z pohledu jeho tvůrců nelze permanentní shánku po něčem nebo za něčím chápat jako kritiku či parodii tehdejšího politického systému, resp. permanentně deficitního hospodářství, ale jako nutnou daň „modernímu“ způsobu života, z něhož by se ale přesto neměly vytratit „nadčasové“ rodinné hodnoty. K tomuto interpretačnímu pohledu vybízejí zejména závěrečné scény. Snad v této pointě spočívá tvůrci zamýšlené „univerzálnější“ poselství filmu a jeho pozdější relativně vlídné přijetí diváky.<sup>36</sup> Z pozice dobového „reálněsocialistického“ návštěvníka kina ale muselo být toto dílko z mnoha hledisek vnímáno spíše jako film „o ničem“, neboť zrcadlil realitu tehdejšího života a v podstatě se ničím nevymykal z šedi všedních událostí, se kterými byl konfrontován téměř každý průměrný občan socialistického Československa období vrcholné normalizace.

Film o obyčejných, banálních událostech dobře známých z vlastního života jistě neoplývá diváckou atraktivitou.<sup>37</sup> Zajímavým se stává až z odstupů, a to nejen časového, ale – a to je pro nás zvláště důležité – především kulturního. Na specifické relevanci snímek získal až díky zániku reálného socialismu, neboť umožňuje vhléd do této již neexistující kulturně formativní epochy. Její příznačné rysy bezděky vysvítají z řady scén díla a umožňují zpětný pohled ani ne tak na ideály komunistické ideologie (jako tomu bylo u prvního sledovaného filmu), jako spíše na reálný socialismus jako takový, tedy na specifický životní řád a systém, který se manifestoval

v kulturních projevech lidí, kteří v něm byli nuceni žít, nebo se do něj prostě narodili. Pojímání reálného socialismu z tohoto úhlu pohledu vybízí k jeho identifikaci jakožto kulturně formativní epochy (kultforepo). Východisko pro tuto perspektivu představuje tematizace reálného socialismu jakožto systému, v jehož rámci docházelo k ustálení soustavy specifických hodnot, ekonomických vztahů, kulturních a mentálních konceptů, ideových a estetických představ. Analýza právě těchto a podobných aspektů života v socialismu by mohla napomoci adekvátnějšímu porozumění jednání dobových aktérů, které vycházelo z tehdejších mentálních vzorců a dnes již nemusí být generačně vzdálenému pozorovateli ve všech ohledech zřejmé a pochopitelné (viz citát uvedený v záhlaví studie). Cíl takto zaostřené badatelské optiky spočívá v identifikaci základního sémantického inventáře socialismu jakožto kultforepa, v odhalení jeho kulturního kódu a identifikování způsobu jeho působení na jednotlivce i celé společnosti. Tomuto badatelskému imperativu je všem možné dostat až prostřednictvím kombinace analýzy diverzních dobových pramenů, k nimž – vedle archivních, biografických apod. materiálů – mohou být přiřazeny i produkty vysoké kultury, například krásná literatura či kinematografie.<sup>38</sup>

### Agenti i oběti socialistického snu a reality

V prvním námi sledovaném případě byl celovečerní film prvoplánově použit jako výchovně-propagační prostředek, ve druhém mutoval, jaksi bezděky, ve vizuální prezentaci reálněsocialistického způsobu života, která ovšem představuje jen jeho dějovou kulisu. Vlastní příběh v podstatě jen podkresluje; pro současníky jistě nebyla zřejmá a tedy ani uvědomovaná. Zatímco film *Zítřka se bude tančit všude* se snažil zobrazit období, v němž teprve docházelo k prosazování nových pravidel „socialistického soužití“, či dokonce chtěl ukázat jejich rádobu spontánní utváření zdola a iniciovat tím jejich obecnou akceptaci;<sup>39</sup> snímek *V pátek není svátek* se odehrává v době, kdy je již vše „usazené“, každý ví, co je od něj (režimem a druhými lidmi) očekáváno a co sám může očekávat od jiných. Cílem není vyzdvihování pozitiv socialismu, ani jeho popularizace. Systém je již pevně etablován a evidentně i akceptován všemi aktéry – stal se součástí všudypřítomné každodennosti. Z tohoto důvodu se z děje jakoby vytratila explicitní ideologie. Ideově vyhraněné charaktery, jakými byly v prvním filmu například Rudla či Alena, by zde působily nepatřičně až

kontraproduktivně. Totéž lze tvrdit o zdůrazňování submisivního vztahu k SSSR ve snímku, jenž byl natočen ve znormalizovaném a sovětskou armádou okupovaném Československu.

Tvůrci prvního analyzovaného filmu se ukázali být falešnými proroky. Socialismus nenabyl té podoby, kterou jejich snímek předvídal. V epoše skutečného, tedy reálného, socialismu se příliš netančilo a už vůbec ne všude. To zdařile, i když jaksi sekundárně, dokumentuje o téměř třicet let později natočený druhý analyzovaný film. Pro reálný socialismus již nebyla určující ideologie, které ostatně už ani nikdo nebyl schopen věřit, ale spíše se jednalo o socialismus „ritualizovaný“ či symbolický, který v rovině každodenních strategií reagoval na „liturgický marxismus-leninismus“, jak byl tehdejší stav vládnoucí ideologie trefně nazván dobovým pozorovatelem (Sochor 1987: 84). Lubomír Sochor<sup>40</sup> tímto termínem označil formalizaci, ritualizaci a celkové vyprázdňení režimu období normalizace, k němuž došlo v důsledku absence nových myšlenek po tragickém ukončení socialistického „obrodného procesu“ z roku 1968. Za doménu reálné formy socialismu diagnostikoval ideologicky liché komemorace, projevující se například v socialistických ceremoniálech, ale i v oficiálním jazyku moci. Smysl socialistické obřadnosti epochy pozdního socialismu podle Sochora spočíval především v pěstování politického konformismu a v posilování kázně a podřízenosti státní a stranické autoritě.<sup>41</sup>

Z pozice běžných participantů reálněsocialistické každodennosti znamenala tato transformace původní komunistické ideologie její „vymizení“ ze všedního života. V něm byly ideologické principy<sup>42</sup> přítomny již jen latentně a jako „věčné pravdy“ byly připomínány pouze formou symbolů, hesel, obřadů, rituálů apod. Symbolicky motivované chování proto mělo pro život v reálném socialismu zvláštní signifikanci. Na jeho signální charakter formou rozboru sémantického významu komunistického hesla ve výloze zelinářského obchodu příznačně upozornil Václav Havel ve své slavné esejí *Moc bezmocných* (1990).<sup>43</sup> Ve filmu *V pátek není svátek* skutečně prakticky nenajdeme přímé odkazy na panující ideologii. Oproti snímku *Zítřka se bude tančit všude* jeho děj proto ani nemůže aspirovat na přímý přenos vládnoucí ideologie na diváka, i když zároveň celé sujetové zarámování není bez ní myslitelné a mnohé filmové scény nejsou bez její znalosti pochopitelné.



Jinak je tomu v případě prvního analyzovaného snímku, kdy máme co dočinění s jednoznačně propagandistickým filmem prezentujícím socialismus v jeho ideálnětypické podobě. Z pozice výše řečeného tak lze do značné míry relativizovat ony vývody Víta Schmarce, v nichž je tvrzeno, že film *Zítřka se bude tančit všude* nevyjadřuje „žádné komplexní ideologické vzorce myšlení, [...] žádné propracované argumenty, které mají vstoupit do mysli diváka“ (Schmarc 2017: 124). Podobně rozpačitě působí konstatování, že „film nikde nestaví na odvil modlu marx-leninismu či stalinismu jako dokonalé doktríny, naopak [...]“. Prezentace „ideologie ve filmu“ podle citovaného autora pak spočívá pouze ve „zpřítomnění požitku, radosti a optimismu, které tato ideologie přináší [spíše] na rovině rituálního konání než tematizací nějaké konkrétní doktríny či rozpracovaného systému idejí“ (Schmarc 2017: 151).

Oproti těmto poněkud zjednodušujícím interpretacím lze zvýraznit význam pro každou univerzalisticky se tvářící ideologii typické binarity, jež prostupuje v tomto emblematickém produktu „svazácké kultury“ (Schmarc 2017: 127) v podstatě veškerými dějovými zápletkami. Tato dualita zde nejednou nabývá rysy tzv. denního snu, pro něž je příznačná silná ideologicky motivovaná navivita, projevující se v mnoha aspektech odklonem od reálného života. Charakteristickým znakem „denního snění“, na jehož projevy v literárních dílech poukázal již Sigmund Freud (1990: 87), je například černobílá líčení hlavních postav, jejich jednoznačné roztřídění na ‚dobré‘

a ‚špatné‘. Pozitivní postavou je vždy hrdina příběhu, v případě filmu *Zítřka se bude tančit všude* skupina osob, které jsou v různé míře nositeli atributů nového socialistického člověka. Antihrdiny, kteří plní funkci jejich opozita, jsou naopak ony postavy, kterým se těchto aspektů, se kterými by se měl identifikovat i sám divák, nedostává. V případě snímku *V pátek není svátek* syžetové pozice ‚hrdiny‘ a ‚antihrdiny‘ jaksi splývají v postavách manželů Novákových, kteří příznačně ztvárňují jak „malého českého“, tak zároveň i „reálněsocialistického“ člověka.

Z výše uvedeného lze vyvozovat, že první ze sledovaných snímků odráží socialismus epochy stalinistického typu, druhý pak představuje charakteristický příklad normalizačního filmu, zasazeného do období, kdy režim již zmuťoval do své autoritářské formy. V prvním případě lze film nahlížet jako specifické médium, které je použito k transferu socialistických ideologemů za účelem otevřené agitace. Druhý film odráží aspekty již reálněsocialisticky zglajchšaltované každodennosti, v níž se jinak apatičtí občané starají jen o své privátní zájmy, zatímco nomenklatura proměňuje veřejný prospěch v princip vlastního udržování moci (srov. Kunštát 2013: 80). V případě prvního filmu se zdají být jeho protagonisté spíše agenty, ve druhém spíše obětmi stávajícího politického systému. Filmové umění však, jak opakovaně upozorňoval ve svých textech Jurij Lotman, nehovoří pouze jedním jazykem a jeho vypovídací potenciál je proto mnohem širší, než jak by mohla naznačit jeho interpretace z pozice dobové ideologie.

#### POZNÁMKY:

1. Citát je vzat z interview se ženou ve věku cca 60 let provedeného studenty Katedry antropologie FF ZČU Plzeň během výzkumu nativní reflexe reálného socialismu v květnu 2019.
2. Podobně lze tvrdit, že po zhroucení reálného socialismu došlo k eliminaci určitých kulturních forem. Zmizely buď zcela, nebo během tzv. transformačního období mutovaly. Některé však měly hlubší kulturní podloží a zůstaly prakticky beze změn (např. určité způsoby kumulování sociálního kapitálu a fungování sociálních sítí).
3. Termín „kultura“ je zde užíván v jeho nejširším antropologickém pojetí.
4. Souborně k této škole srov. Košelev 1994.
5. Období postsocialistické by pak bylo možné do jisté míry označit za éru socialistických reziduí.
6. K problematice těžkostí spojených s etnologickým studiem zaniklého světa socialistické každodenní kultury srov. Lozoviuk 2005a; 2005b.
7. První z analyzovaných snímků se pro svoji emblematickostí stal předmětem již několika metaúrovňových reflexí (viz níže). Oproti tomu druhý film, pokud je mi známo, nebyl doposud podobným způsobem tematizován. Každý z filmů svým způsobem reprezentuje různá pojetí a ovšem i podoby socialismu jakožto dynamického kulturního systému (viz podrobněji níže). Z hlediska obecných výpovědí zformulovaných v tomto textu by jistě bylo možné použít i jiné dobové snímky.
8. Citace v kurzívě jsou přejaty přímo z analyzovaných filmů.
9. Jedná se o dobový výraz pro členku komunistického Československého svazu mládeže (ČSM).
10. Explicitně je princip socialistického kolektivismu zformulován v jedné z mnoha dobových příruček socialistické výchovy mládeže takto: „*Vztah jedince ke kolektivu je kategorie vyššího řádu než přátelství. [...] Zkříží-li se vztah přátelství se vztahem soudružství a kolektivismu, je mravně jen takové jednání, které dává přednost*

- vztahům soudružským a kolektivismu před zachováním přátelství.“ (Cipro 1957: 51)
11. Fyzická kontaktnost je manifestována častým držením se za ruce, objímáním se, dotýkáním se apod., to vše i mezi příslušníky stejného pohlaví.
  12. Z hlubinněpsychologického hlediska by se tedy jednalo o přímo klasický příklad enantiodromie (srov. Jung 2020: 414).
  13. K „socialistické domestikaci folkloru“ v tomto snímku podrobněji srov. Schmarc 2017: 143nn.
  14. Tímto výrazem je myšlena lidová/národní kultura.
  15. Etnografové jsou v tomto kontextu přímo stylizováni do role „*hledačů pokladů*“.
  16. Jednalo se o inovativně pozměněnou strategii známou v českém prostředí jako tzv. svérázové hnutí, či jako „Erneuerungsbewegung“ v prostředí německém.
  17. Obecněji ke vztahu folklorního hnutí a politické moci období socialismu srov. Pavlicová – Uhlíková 2018.
  18. Odtud lze odvodit legitimizaci násilí, které bylo komunisty reálně aplikováno na tzv. třídní nepřátele.
  19. Ve skutečnosti je dobový folklorismus ve filmu použit jako forma ideologické agitace. K problematice ideologizace folklorního hnutí ve druhé polovině 20. století srov. Stavělová 2017.
  20. Stalo se tak v divadelní hře Josefa Kajetána Tyla *Strakonický dudák aneb Hody divých žen* z roku 1847.
  21. Zároveň je ovšem třeba dodat, že tento příběh má i svůj antimýtus, tematizující nepůvodnost a neslovanskost české kultury. „*Mezi ostatními Slovany*“, nařikal např. koncem 19. století Ladislav Quis, „*požíváme my Čechové ne právě závidné pověsti národa, který zachoval ze všech kmenů nejméně původní slovanské ryzosti, který naopak nejvíce prosycen jest vlivy kultury západní, zejména německé; ba se nalezli již i lidé, kteří tvrdili, a jiní, kteří věřili, že Češi jsou po slovansku mluvící Němci.*“ (Quis 1899: 365) K tématu dále srov. Lozoviuk 2015.
  22. Termín je užit ve smyslu základní složky určité ideologické soustavy.
  23. „*Pohádka byla takřka ideálním žánrem pro komunistickou ideologii.*“ Srov. Macků, Lucie: „Komunistická ideologie a česká filmová pohádka v 50. letech.“ *Mediální gramotnost.cz. Portál FSV UK pro rozvoj mediální gramotnosti a podporu mediální výchovy* [online] [cit. 29.3.2021]. Dostupné z: <<http://medialnigramotnost.fsv.cuni.cz/zobraz/clanek/komunisticka-ideologie-a-ceska-filmova-pohadka-v-50-letech>>. Mezi známé příklady ideologicky indoktrinovaných pohádek vycházejících z českého prostředí patří např. snímky *O milionáři, který ukradl slunce* (1948), *Pyšná princezna* (1952), *Krkonošské pohádky* (TV večerníček ze 70.–80. let), z novějších lze zmínit *Pravdivý příběh o Sněhurce* (2015).
  24. Plný název tohoto filmu z roku 1974 zněl *Jak utopit dr. Mráčka aneb Konec vodníků v Čechách*.
  25. Úspěšnosti socialistické televizní tvorby z období normalizace na příkladu televizních seriálů se ve své monografii podrobně věnovala Paulina Bren (2013).
  26. V současnosti lze takto vnímat mnohé americké válečné filmy či filmy, v nichž „hodní“ a „hrdinní“ Američané „zachraňují“ lidstvo.
  27. O fenoménu „nového člověka“ jakožto „základní antropologické potřeby“ projevující se ve všech epochách lidstva pojednal ve své monografii Gottfried Küenzlen (1994: 39).
  28. „Reálnost“ tohoto světa ovšem spočívá jen v tom, že ho lze „spatřit“ ve filmu, jinak se taktéž jedná o idealistickou projekci.
  29. Film Leni Riefenstahl je pojat jako umělecký dokument, téměř bez verbálního doprovodu.
  30. Snímek byl natočen podle scénáře Jiřího Justa a Otakara Fuky roku 1979, premiéra proběhla v březnu 1980, režisérem filmu byl O. Fuka.
  31. Srov. postřeh Lubomíra Sochora ohledně cykličnosti času v ritualizovaném socialismu normalizačního období (Sochor 1987: 104).
  32. Důraz na konzum tedy nelze vnímat jako výhradní znak kapitalismu.
  33. Za jednu z jejich exemplárních forem lze právě označit víkendový život na chatě.
  34. Srov. opakující se scény s permanentně telefonující pracovníci či kadeřnicí vyřizující si v pracovní době soukromé nákupy.
  35. Může se např. jednat o filmy *Kalamita* (1980) či *Kulový blesk* (1978), které se odehrávají v přibližně stejném období.
  36. O určitém úspěchu snímku svědčí skutečnost, že roku 1981 stejný autorský kolektiv natočil pod názvem *V podstatě jsme normální* volné pokračování sledovaného filmu.
  37. Odvolávám se zde na svoji vlastní zkušenost. Daný snímek jsem s přáteli shlédli nedlouho po jeho uvedení do kin.
  38. Ponechávám zde stranou otázku, do jaké míry lze kinematografii považovat za produkt vysoké kultury.
  39. Dělo se tak např. prostřednictvím neustále akcentované „soudružskosti“ tanečního kolektivu.
  40. Lubomír Sochor (1925–1986) byl levicový intelektuál, pedagog a publicista, v roce 1979 emigroval z Československa do Francie.
  41. Příznačná byla v této souvislosti každoročně se opakující symbolická scéna z oslav 1. května, při níž se na Strahovské pláni „žížkovské ženy“ submisivně klaněly před tribunou s vedoucími představiteli KSČ.
  42. K jejich specifikaci viz Sochor 1987: 86.
  43. Komplexněji poukázal na vnitřní fungování socialistického „autoritativního diskurzu“ na sovětském příkladu Alexej Jurčak (2018).

## LITERATURA:

- Bren, Paulina 2013: *Zelinář a jeho televize. Kultura komunismu po pražském jaru 1968*. Praha: Academia.
- Burke, Peter 2007: *Žebráci, šarlatáni, papežové. Historická antropologie raně novověké Itálie. Eseje o vnímání a komunikaci*. Jinočany: H+H.
- Cipro, Miroslav 1957: *O mravní výchově mládeže. Příspěvek k otázkám výchovy uvědomělé ukázněnosti*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Engler, Wolfgang 1992: *Die zivilisatorische Lücke. Versuche über den Staatssozialismus*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund 1990: *Básník a lidská fantazie*. In: Freud, Sigmund: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon. 81–89.
- Goodman, Nelson 1996: *Způsoby světatorby*. Bratislava: Archa.
- Gorkij, Maxim 1951: *O starém a novém člověku*. In: Gorkij, Maxim: *O starém a novém člověku. Výbor z projevů a článků*. Praha: Svoboda. 150–160.

- Havel, Václav 1990: *Moc bezmocných*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Janeček, Petr: 2017: Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v kontextu vývoje českých etnologických věd. *Studia Ethnologica Pragensia* (1): 129–163.
- Jung, Carl Gustav 2020: *Psychologické typy*. Praha: Portál.
- Jurčák, Alexej 2018: *Bylo to na věčné časy, dokud to neskončilo. Poslední sovětská generace*. Praha: Karolinum.
- Košelew, Aleksej Dmitrijevič (ed.) 1994: *Ju. M. Lotman i tartusko-moskovskaja semiotičeskaja škola*. Moskva: Gnozio.
- Küenzlen, Gottfried 1994: *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Kunštat, Daniel 2013: *Za rudou oponou. Komunisté a jejich voliči*. Praha: Slon.
- Lotman, M. Jurij 1984: *Semiotika filmu a problémy filmové estetiky*. (Překlad Peter Michálik). Bratislava: Vysoká škola múzických umění.
- Lozoviuk, Petr 2005a: Možnosti a limity etnologického studia reálného socialismu. *AntropoWebzin* [online] 3: 1–10 [cit. 15. 6. 2021]. Dostupné z: <<http://www.antropoweb.cz/cs/moznosti-a-limity-etnologickeho-studia-realneh>>.
- Lozoviuk, Petr 2005b: Realsozialismus als Kulturtyp und Möglichkeiten seiner ethnologischen Erforschung. *Volkskunde in Sachsen* 17: 161–175.
- Lozoviuk, Petr 2015: Etnografie a spory o etnokulturní interpretaci „lidové kultury“. *Národopisná revue* 25 (2): 119–127.
- Macků, Lucie [nedat.]: „Komunistická ideologie a česká filmová pohádka v 50. letech.“ *Mediální gramotnost.cz. Portál FSV UK pro rozvoj mediální gramotnosti a podporu mediální výchovy* [online] [cit. 29.3.2021]. Dostupné z: <<http://medialnigramotnost.fsv.cuni.cz/zobraz/clanek/komunisticka-ideologie-a-ceska-filmova-pohadka-v-50-letech>>.
- Macura, Vladimír 1993: *Masarykovy boty a jiné semi(o)fejetony*. Praha: Pražská imaginace.
- Pavlicová, Martina – Uhlíková, Lucie 2018: „Něco za něco...“: Folklorní hnutí v českých zemích ve světle totalitární kulturní politiky. *Český lid* 105 (2): 177–197.
- Quis, Ladislav 1899: Dva slovanští básníci samoukové. *Slovanský přehled* 1: 365–370.
- Schattenberg, Susanne 2003: Als die Geschichte laufen lernte. Spielfilme als historische Quelle? Das Beispiel sowjetischer Werke der dreißiger Jahre. *Digitales Handbuch zur Geschichte und Kultur Russlands und Osteuropas* [online] [cit. 20.4.2021]. Dostupné z: <<https://www.vifaost.de/texte-materialien/digitale-reihen-und-sammlungen/handbuch/>>.
- Schmarc, Vít 2017: *Země lyr a ocele: Subjekty, ideologie, modely, mýty a rituály v kultuře českého stalinismu*. Praha: Academia.
- Slinták, Petr – Rottová, Hana 2013: *Venkov v českém filmu 1945–1969. Filmová tvář kolektivizace*. Praha: Academia.
- Sochor, Lubomír 1987: *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu. (Vybrané statě z let 1969–1986)*. Köln: Index.
- Stavělová, Daniela 2017: Zítřka se bude tančit všude, aneb jak jsme se protancovali ke svobodě. Dichotomie tzv. folklorního hnutí druhé poloviny 20. století. *Český lid* 104 (4): 411–432.

---

## Summary

### There Will Be Dancing, Even Though There Is No Holiday! Explicit and Implicit Messages in Czech Socialist Cinematography

The article presents a semiotic-ethnological analysis of two Czechoslovak feature films (“Zítřka se bude tančit všude”, 1952; “V pátek není svátek”, 1979) which were made and also are set in the period of so-called real socialism. At a more general level, the article attempts to answer the question of the extent to which the film production of the socialist era can be seen as a specific source for the study of the everyday culture of that time. In the context presented, socialism is interpreted not only as an ideological-economic system, but as a culturally formative era. That is, as a particular way of life, which manifested itself in specific cultural expressions of the people who were forced to live in this order. The study further systematically focuses on the analysis of both films in terms of the functionality of implicit and explicit messages which are encoded in the researched outputs of socialist cinematography.

**Key words:** Real socialism; culture type; ethnology and film; Czech socialist cinematography.

## KRÁLOVNIČKY NA VELKOBÍTEŠSKU A JEJICH FUNKCE

### Z historie královniček na Velkobítešsku

Obchůzky královniček řadíme do širší kategorie takzvaných královských obyčejů a obřadů spjatých s křesťanským svátkem letnic (Mišurec 2007: 425–427). Původ tohoto dívčího obyčeje lze spatřovat v předkřesťanském jarním obřadu, jenž býval spojen s vítáním jara, jarní přírody, vody či uctíváním slunce.<sup>1</sup> Jeho zachycená podoba má charakter obchůzky vesnicí, kdy skupina dívek v čele s králem a královnou obchází vesnici nejčastěji z jednoho konce na druhý nebo dům od domu (Jelínková 1988: 1). Ústředními prvky obyčeje byly obřadní tance či písně, dramatické scény nebo gesta (Kepřtová 2006: 2). Hlavní motivace našich předků pro vykonávání tohoto obřadu spočívala ve snaze přivolat vláhu (Večerková 2000: 201) či zajistit hospodářskou prosperitu. Docházelo zde tedy k naplňování především prosperitní funkce. Postupem času se ovšem do popředí dostávaly funkce reprezentativní či zábavní, což mělo za následek posun původního obřadu směrem k lidové slavnosti (Mišurec 2007: 425).

Královničky na Velkobítešsku zanikly v živé lidové tradici už v druhé polovině 19. století (Smutná 2011: 28). Nejinak tomu bylo také ve sledované vesnici Březské u Velké Bíteše, kde Františka Kyselková roku 1909 zapsala u tehdy čtyřiaosmdesátileté zpěvačky Marie Holánkové králenké písně.<sup>2</sup> Na celém Podhorácku se pak královničky dochovaly nejdéle v Kozárově na Tišnovsku, a to až do začátku 90. let 19. století<sup>3</sup> (Smutná 2007: 64).

Po zániku královniček v původním prostředí došlo ve 20. století k jejich obnově, avšak již pouze ve scénické podobě. Královničky byly předvedeny v roce 1958 při příležitosti 550. výročí udělení městských práv Velké Bíteši. Iniciátorkou obnovení králenkých písní a tanců byla učitelka na velkobítešské základní škole

a sokolská cvičitelka Libuše Kédová, která královničky (přibližně s třiceti dívkami ve věku 8–10 let) nacvičila. Informaci vztaženou k této události nabídla jedna z tehdejších školaček, Silva Smutná, která ve svém příspěvku na 23. strážnickém sympoziu v roce 2007 uvedla, že aktérky tohoto vystoupení na něj do dnešních dnů vzpomínají a vybavují si atmosféru slavností (Smutná 2007: 65).

Další počín, díky němuž byly obřadní tance královniček opět předváděny, vyšel z iniciativy bývalého velkobítešského hodového stárka Jana Hladkého, jenž založil při místním klubu kultury v roce 1965 Národopisný soubor Bítešan – královničky byly zařazeny do programu prvního vystoupení souboru (v té době tvořeného dívkami ve věku 10–13 let), které se uskutečnilo v březnu roku 1966 při příležitosti oslavy Mezinárodního dne žen (Smutná 2007: 65). Soubor předvedl ve stejném roce královničky také na



Obr. 1. Prosebnice za dohledu bývalé královničky. Foto Petr Drastil 2021

folklorním festivalu ve Strážnici (Kepřtová 2006: 21).

Královničky si svoje místo na vystoupeních Bítešanů udržovaly i po převzetí souboru učitelkou Marií Pokornou, již pomáhaly Jarmila Hájková a Eliška Hradilová. Vedoucí souboru se zúčastňovaly tanečních seminářů pod vedením etnochoreoložky Zdenky Jelínkové. Samotné králenké písně a tance pak s dětmi předváděly na různých školních besídkách, při příležitosti Mezinárodního dne dětí či již zmíněného Mezinárodního dne žen (Smutná 2007: 65–66).

Na konci 20. století vznikl při Městském muzeu ve Velké Bíteši Muzejní spolek Velkobítešska, jehož cílem je rozvíjet u veřejnosti zájem o tradiční lidovou kulturu. Součástí aktivit spolku je mj. pořádání různých seminářů; jednoho z nich se v minulosti zúčastnila i Z. Jelínková. Vzbuzení zájmu o lidovou kulturu u místní mládeže vedlo k tomu, že původně dětský soubor Bítešan byl rozšířen o další věkové kategorie. A z popudu souboru vzešel také nápad vrátit královničky zpět do života, a to do vsi Jestřabí, kde byla obchůzka obnovena roku 2003 (Smutná 2007: 66). O kladném přijetí královniček v této obci svědčí kromě výpovědí respondentů<sup>4</sup> i fakt, že samotná obchůzka začala být obohacována o další společenské prvky, např. uzení klobás po jejím skončení. Do organizace těchto aktivit však zasáhla absence zastřešených prostor v obci, což při deštivém počasí značně komplikovalo situaci. Obchůzka byla proto přesunuta do obce Březské, která disponuje kulturním domem, a navíc právě odsud jsou dochovány zápisy králenkých písní.

### Současnost – královničky z Březského

Královničky v Březském vyšly na svou první obchůzku v roce 2011. Předcházela tomu beseda s místními občany, jež zde byli obeznámeni se základními informacemi o lidovém obyčeji, který byl následně v lokalitě velmi dobře přijat. V roce 2015 byla obchůzka zapsána na Seznam nemateriálních statků tradiční lidové kultury Kraje Vysočina.<sup>5</sup>



Samotné obchůzce předchází „žehnutí ratolestí“, které se koná v kostele ve Velké Bíteši, a to vždy v pátek před obchůzkou. Při mši královničky sedí na vyhrazených předních místech chrámové lodi; jedna z dívek vždy čte z Písma svatého při bohoslužbě slova a kněz se při mši obrací k aktérkám.

Vlastní obyčej se koná zpravidla na svatodušní neděli v odpoledních hodinách. Děvčata při něm za zpěvu králenkých písní obejdou v uspořádaném průvodu celou obec. Nedílnou součástí obchůzky jsou pravidelné zastávky královniček, při nichž prosebnice, v doprovodu starších dívek z řad bývalých královniček,<sup>6</sup> zvoní u jednotlivých domů (obr. 1), kam přinášejí požehnané zelené ratolesti a současně odříkávají prosebné, prosperitní i děkovné říkanky. Za jejich snahu je čeká odměna v podobě různých sladkostí či peněz. Součástí obchůzky jsou také králenké tance, jež jsou předvedeny dvakrát na předem daných místech. Obchůzka vrcholí na malém betonovém prostoru pod lipami, kde jsou obřadně předány koruny současného krále a královny budoucím představitelům (obr. 2). Poté jsou všechny dívky, které v daném roce vycházejí základní školu, uvedeny mezi dospělou mládež. Samotná iniciace probíhá formou zavedení dívek staršími chlapci do kola, v němž tancují sólo. Po skončení obchůzky následuje taneční zábava. Aktérky obchůzky jsou dívky z Velké Bíteše a okolí, z nichž nejzkušenější pocházejí ze souboru Bítešan, díky relativně malé velikosti města Velká Bíteš se často znají i ze základní školy; každý rok se složení skupiny proměňuje (vždy se účastní i několik dívek z Břežského).

### Sociální funkce obchůzky z hlediska jejich aktérek

Hlavními aktérkami obchůzky jsou děvčata ve věku od 4 do 15 let, přičemž každá z dívek má v průvodu svou roli, jež se s věkem postupně mění.<sup>7</sup> Právě velké věkové rozpětí zúčastněných dívek je důvodem rozdílu v naplňování sociálních funkcí mezi nimi.

Nejmladší dívky předškolního věku obvykle plní roli *prosebnic*, které mají na starost také košíček, do něhož vybírají odměnu, případně v něm ukrývají zelené ratolesti; zároveň komunikují s obyvateli domácností. Prosebnicím vzhladem k jejich předškolnímu věku často pomáhají dívky z řad bývalých královniček. Starší děvčata ve věku 8–10 let, *nosičky*, nesou baldachýn, pod nímž kráčí královna. Nejstarší dívky ve věku

12–15 let, *obřadnice*, pak prezentují králenké písně a tance.

Všechny dívky – až na krále a královnu – jsou oblečeny do varianty obřadního podhoráckého kroje doplněného o věneček z umělých květin (obr. 3). Aktérkami je jejich oděv vnímán jako specifický, protože se liší od dalších variant lidového oděvu, který je oblékán na souborová vystoupení či o bítešských hodech. Zejména v prvních letech obchůzky vnímají



Obr. 2. Obřadní předávání korun krále a královny. Foto Petr Drastil 2021



Obr. 3. Král a královna se svojí družinou. Foto Petr Drastil 2021

nejmladší dívky tento oděv především z hlediska estetické funkce.

U nejmladších akterek musíme brát v potaz i motivaci ekonomickou, která se projevuje v nabídnutí pohoštění od obyvatel jednotlivých domů nebo odměny za pronesenou říkanku. Na spravedlivé rozdělování odměny dohlížejí, pokud jde o různé sladkosti, starší děvčata z řad bývalých královniček. Za vybrané peníze jdou pak dívky na konci školního roku společně do cukrárny. V tomto aspektu, rozdělování odměny staršími dívkami, můžeme spatřovat určitý posun oproti původním dětským koledním obchůzkám.

Z výpovědí respondentek vyplývá, že dívky si uvědomují hlubší význam obyčeje a vnímají jeho archaičnost až v době, kdy navštěvují 4. a 5. třídu základní školy. Mezi jednu z nejdůležitějších sociálních funkcí patří v tomto

případě funkce integrační. Díky obchůzce totiž dochází k začleňování jednotlivých dívek z Břežského do již utvořeného kolektivu dívek z Velké Bíteše (resp. ze souboru Bítešan). Vytvářejí se nové sociální vazby, které často přetrvávají i poté, co se již děvčata obchůzky nezúčastňují. Podobně je tomu i s vazbami k samotné komunitě obce Břežské. Bezprostřední kontakt se zdejšími obyvateli respondentky zmiňovaly jako jedno z největších pozitiv obchůzky. Takřka všechny akterky jsou zvyklé na scénická souborová vystoupení, při nichž však takové sociální kontakty chybějí. Musíme však také brát v potaz skutečnost, že řada dívek má v obci své blízké či vzdálené příbuzné, a obchůzka je tak často i příležitostí pro rodinná setkání.

Další sociální funkcí je i osobní prezentace akterek, která se částečně

propojuje s nošením obřadního lidového oděvu s akcentem na jeho funkci estetickou. Reprezentační funkce je charakteristická i pro samotnou obchůzku, obzvláště při předvádění královských tanců, nejsilněji pak vystupuje do popředí při ztvárnění rolí krále a královny. Obě role jsou v očích respondentek naprosto rovnocenné, avšak od každé z nich se očekává něco jiného. *Královna* kráčí pod baldachýnem uprostřed průvodu, snaží se vystupovat vznešeně a na své okolí se usmívat. Naproti tomu *král* jde s ozdobeným májíčkem v čele průvodu. Jeho role je o poznání aktivnější, jelikož předzpívává písně a de facto řídí celý průvod; pro tuto roli je důležitý předpoklad, aby král byl dobrým zpěvákem. *Krále a královnu* si akterky volí vždy rok dopředu na poslední zkoušce před samotnou obchůzkou. Obě role jsou spojeny také s osobní prestiží představitelů, v některých případech dokonce i celých rodin (pro různé odpovědi však nelze tuto skutečnost generalizovat).

Důležitým prvkem obchůzky je předávání posvěcených zelených ratolestí obyvatelům jednotlivých domů. Velmi zajímavým elementem je právě jejich svěcení při páteční večerní mši svaté, kdy kněz královničkám vysvětluje jejich význam coby přinášení Ducha svatého do lidských příbytků. Postoj akterek k této části obyčeje nejlépe vystihuje jedna z bývalých královniček, která ale pátečnímu svěcení ratolestí nebyla nikdy přítomná: „*V kostele jsem nikdy nebyla, protože nemám vztah k církevním obřadům. Svěcení ratolestí chápu. Je to nedílnou součástí královniček. Mají do rodin, které se obdarovávají, přinést ochranu rodiny a velkou úrodu v tom roce.*“ Také zbylé respondentky považují tuto část obyčeje za jeho nedílnou součást, včetně rozdělování zelených ratolestí (někteří obyvatelé obce Břežské je uchovávají ve váze, jiní je ihned po skončení obchůzky zahazují, či nechávají uschnout). Všichni respondenti ve svých výpovědích však kladli spíše důraz na samotnou obchůzku.



Obr. 4. Závěrečný tanec po zavedení akterek vycházejících základní školy.  
Foto Petr Drastil 2021



Z výše uvedených postojů akterek můžeme vyvozovat, že obřadní (či až náboženská funkce) královniček je zřetelná a i v současnosti je zachována, avšak v jiné míře a obsahu, než tomu bylo u původní obřadní obchůzky. Takové vnímání obchůzky je patrně spojeno s etnografkou Silvou Smutnou, jednou z vedoucích souboru Bítešan, která předává nejen samotným účastnicím informace o původu obyčeje a jeho prvcích. Vedle ní určitě nelze podceňovat vliv bítešského faráře a jeho promluvy ke královničkám během mše.<sup>8</sup> S naplňováním obřadní funkce souvisí také zmíněný oděv akterek či samotný charakter královských tanců.

Poslední část obchůzky, které by měla být při výzkumu sociálních funkcí věnována pozornost, je zmíněné závěrečné uvedení děvčat, jež v daném roce ukončují základní školní docházku, mezi svobodnou mládež. Dívky se pak aktivně účastní dalších kulturně-společenských událostí ve Velké Bíteši a okolních obcích. Dalo by se sice teoreticky uvažovat, že se jedná o funkci iniciační, avšak samotnými aktéry, ať už z řad děvčat, či chlapců ze zmíněného souboru, není daný projev takto chápán. Svou roli v tom hrají současné zákony, díky nimž se člověk stává dospělým de facto v osmnácti letech, jak uvedl jeden z respondentů. Pro samotné dívky je tato část spíše zpestřením než nějakou závaznou formou iniciačního obřadu. Poprvé za celou obchůzku zde totiž tančí s chlapci (obr. 4), a dochází proto k umocnění spíše zábavní funkce, jež je pak naplňována celé nedělní odpoledne.

### Sociální funkce obchůzky z hlediska obyvatel Březského

Obec Březské se rozkládá zhruba 7 km od města Velká Bíteš. V současnosti zde žije 169 stálých obyvatel, jejich počet se ale postupně snižuje.<sup>9</sup> Navzdory této skutečnosti je však kulturní a společenský život ve vesnici relativně bohatý. Největší zdejší společenskou událostí je pouť ke kapli Nanebevzetí

Panny Marie v polovině srpna, která trvá od pátku do neděle. Velmi navštěvován je rovněž místní ples. Z etnokulturních tradic jsou v Březském udržovány ostatky (místní označení masopustu) a právě obchůzka královniček.

Ačkoliv královničky nejsou v Březském nejvyhledávanější společenskou událostí, svůj význam pro místní komunitu zcela jistě mají. K posilování sociálních vazeb dochází už při samotných kolektivních přípravách na obchůzku a následující slavnost, kdy místní muži připravují výčep a chystají posezení na parketu pod lipami a ženy zase chystají pohostění pro účinkující a návštěvníky (poslední tři roky již není pro nezainteresované návštěvníky kvůli jejich narůstajícímu počtu pohostění zadarmo).

Příprava na obchůzku probíhá také v rovině individuální: obyvatelé uklízejí před svými příbytky, připravují různé pochutiny určené především pro královničky, avšak často nabízejí pečivo či domácí pálenku i návštěvníkům obchůzky, kteří krácejí za královským průvodem.

Funkce osobní reprezentace se důrazně projevuje také v prvku, který se objevil v roce 2016, a to v soutěžích o nejlepší březský frgál a nejlepší březskou slivovici. Důvody přiřazení těchto soutěží k obchůzce popisuje starostka obce takto: „*V prvních letech svatodušní obchůzky jsme doprovodný program nijak neřešili, ale vadilo nám, že když dívky dokončí obchůzku, všichni odjedou. Takže jsme vymysleli s paní starostkou Sýkorovou soutěž o nejlepší březský frgál a nejlepší březskou slivovici a objednanaly jsme Cimbálovou muziku Majerán.*“ Podle výpovědi starostky a také z relativně vysokého počtu účastníků soutěže můžeme usuzovat, že tento prvek obyvatelé přijali, ujala se i zábava s cimbálovou muzikou. Díky tomu byla posílena integrační funkce a také funkce zábavní. Jeden z respondentů uvedl, že návštěvníci posezení u cimbálové muziky si spíše povídají či pasivně poslouchají, tanci se naopak více oddávají mladí aktéři a aktérky obchůzky ze souboru Bítešan.

Obnovení tradiční výroční obřadní obchůzky se v případě Březského ve svém obsahu posunulo do roviny etnokulturních tradic. V pandemickém roce 2020 se královničky nekonaly a o rok později vzhledem k hygienickým opatřením proběhla pouze obchůzka bez doprovodného programu. Návštěvnost byla přesto srovnatelná s léty před covidovou pandemií, včetně aktivity místních obyvatel; svou roli samozřejmě mohl sehrát fakt, že se v podstatě jednalo o první větší společenskou událost, kterou bylo možné po uzávěře uspořádat.

Do budoucna bude zajímavé sledovat, nakolik se organizátorům povede opětovný návrat k širší společenské podobě slavnosti. Zatím lze konstatovat, že během deseti let trvání byla obchůzka královniček v Březském přijata místními obyvateli, kteří se do její organizace stále ve větší míře zapojují. Důvodem může být i fakt, že zde sběratelka Františka Kyselková na počátku 20. století zapsala královské písně a tato informace byla komunitě v Březském předána. Vliv zápisu královniček na Seznam nemateriálních statků tradiční lidové kultury Kraje Vysočina v roce 2015 není dosud příliš zřetelný. Vztáhnout k němu můžeme snad širší povědomí o obyčeji, s nímž se pojí postupný nárůst přespolních návštěvníků.<sup>10</sup> Výzkum však odhalil i určitá negativa. Místní děti se i přes snahu organizátorů nedaří do obchůzky přivádět v dostačující míře, což může mimo jiné svědčit o tom, že jejich rodiče královničkám nepřikládají takovou váhu, o jaké hovoří samotní aktéři. Další otázka souvisí se vztahem některých obyvatel k obchůzce – jedna z respondentek sdělila svou zkušenost s novousedlíky v nové zástavbě, kteří dveře koledníkům většinou neotevřeli. Souviset to může obecně s integrací nově příchozích obyvatel do ustálené vesnické komunity. Tyto otázky by mohly být zodpovězeny hlubším etnologickým výzkumem v obci.

Petr Drastil

(Ústav evropské etnologie FF MU)

## POZNÁMKY:

1. S příchodem křesťanství došlo ke splynutí původních magických či pohanských prvků právě s prvky křesťanskými (Smutná 2007: 63).
2. Králenké písně z Velkobítešska (včetně Březského) viz Toncrová – Smutná 2011: 305–311.
3. V tomto období je zde zachytila i Lucie Bakešová. Kromě ní a Františky Kyselkové získal cenné informace od posledních žijících pamětnic také sběratel Hynek Bím v roce 1937. Všechny informace sumarizovala a doplnila o vlastní poznatky z terénu Zdenka Jelínková ve své monografii *Královničky z Tišnovska a Velkobítešska* (Jelínková 1988).
4. Tato práce vychází z vlastního terénního výzkumu, jehož výsledků bylo dosaženo jednak zúčastněným pozorováním pátečního žehnání ratolestí a samotné obchůzky v roce 2021, jednak metodou polostrukturovaných rozhovorů s respondenty. Informátorkami bylo šest akterek z řad bývalých královniček (z nichž jedna pocházela přímo z Březského). Pozornost byla věnována rovněž i dvěma mužským aktérům, jež po několik let zavádějí královničky do kola na konci obchůzky. Další informace byly získány také od starostky obce a od organizátorky obchůzky Silvy Smutné.
5. „4/12 Obchůzka královniček na Velkobítešsku.“ *Kraj Vysočina* [online] [cit. 13. 12. 2021]. Dostupné z: <4/2015 Obchůzka královniček na Velkobítešsku | Seznam nemateriálních statků tradiční lidové kultury Kraje Vysočina | Kraj Vysočina (kr-vysocina.cz)>.
6. Děje se tak zpravidla, pokud jsou *prosebnice* velmi mladé, nebo jdou v průvodu poprvé. Jakmile *prosebnice* nasbírají více zkušeností, starší dívky jdou v závěru průvodu, doplňují *prosebnicím* košíčky a dbají na to, aby nedošlo k vynechání nějakého domu.
7. Podrobně k jednotlivým rolím viz Keprtová 2006: 25–26.
8. Součástí mše je také každoroční čtení z knihy Sírachovcovy. Píše se zde mimo jiné: „*Hospodin stvořil léčivé byliny ze země a rozumný člověk se jich neodříká.*“
9. V posledních letech je patrná stagnace tohoto poklesu. Celý trend viz: „Březské základní informace.“ *Místopisy.cz* [online] [cit. 13. 12. 2021]. Dostupné z: <https://www.mistopisy.cz/pruvodce/obec/9147/brezske/>.

10. Nárůst popularity obchůzky se úzce pojí se zájmem masových médií. Obchůzce byla nicméně věnována pozornost ještě před jejím zápisem na uvedený seznam. Aktéři nejvíce reflektovali pořad České televize *Naše tradice* (s Miroslavem Tábořským) z roku 2012. Viz „*Naše tradice. Královničky a otvírání studánek.*“ *Česká televize. iVysílání* [online] [cit. 13. 12. 2021]. Dostupné z: <https://www.ceskatelevize.cz/porady/10519120758-nase-tradice/212562260400016/>.

## LITERATURA:

- Jelínková, Zdenka 1988: *Královničky z Tišnovska a Velkobítešska*. Brno: Okresní kulturní středisko Brno-venkov.
- Keprtová, Lucie 2006: *Královničky – historie a současnost*. Bakalářská práce. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie.
- Mišurec, Zdeněk 2007: *Královské obyčeje*. In: Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 2. svazek. Praha: Mladá fronta. 425–427.
- Smutná, Silva 2007: *Bítešské královničky*. In: Ondrušová, Vlasta – Uhlíková, Lucie (eds.): *Dětský folklor dnes (proměny funkcí). Sborník příspěvků z 23. strážnického sympozia konaného ve dnech 15.–16. března 2007*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury. 63–72.
- Smutná, Silva 2011: *Lidové zvyky a slavnosti v současném životě Náměštska a Velkobítešska*. In: Toncrová, Marta – Smutná, Silva (eds.): *Lidové písně z Podhorácka I. Náměštsko a Velkobítešsko*. Třebíč – Brno: Muzeum Vysočiny Třebíč – Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., pracoviště Brno. 23–36.
- Toncrová, Marta – Smutná, Silva (eds.) 2011: *Lidové písně z Podhorácka I. Náměštsko a Velkobítešsko*. Třebíč – Brno: Muzeum Vysočiny Třebíč – Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., pracoviště Brno.
- Večerková, Eva 2000: *Výroční obyčeje a obyčeje spjaté se zemědělstvím*. In: Jančář, Josef a kol.: *Lidová kultura na Moravě*. Strážnice – Brno: Národní ústav lidové kultury ve Strážnici – Muzejní a vlastivědná společnost v Brně. 187–213.

## ELEKTRONICKÉ ZDROJE

„Březské základní informace.“ *Místopisy.cz* [online] [cit. 13. 12. 2021]. Dostupné z: <https://www.mistopisy.cz/pruvodce/obec/9147/brezske/>.

„Naše tradice. Královničky a otvírání studánek.“ *iVysílání. Česká televize* [online] [cit. 13. 12. 2021]. Dostupné z: <https://www.ceskatelevize.cz/porady/10519120758-nase-tradice/212562260400016/>.

„4/12 Obchůzka královniček na Velkobítešsku.“ *Kraj Vysočina* [online] [cit. 13. 12. 2021]. Dostupné z: <4/2015 Obchůzka královniček na Velkobítešsku | Seznam nemateriálních statků tradiční lidové kultury Kraje Vysočina | Kraj Vysočina (kr-vysocina.cz)>.

## OD KABINETNÍ HISTORIE K ČECHŮM ŽIJÍCÍM NA VŠECH KONTINENTECH: ROZHOVOR SE STANISLAVEM BROUČKEM U PŘÍLEŽITOSTI JEHO ŽIVOTNÍHO JUBILEA

Stanislav Brouček (\*4. února 1947 Polička) – historik a etnolog – je známý svými profesními aktivitami nejen v odborných kruzích, ale také mezi zahraničními Čechy i mezi představiteli vietnamské minority v ČR. V pozdravných textech, které byly v souvislosti s jeho dřívějšími jubilei otištěny na stránkách Národopisné revue (3/2007 z pera Zdeňka Uherka a 2/2017 od Jany Pospíšilové), jsou uvedeny četné údaje o činnosti S. Broučka jako předního znalce dějin české etnologie, problematiky vystěhovalectví z českých zemí, života české diaspory v zahraničí i vietnamské minority v ČR. Léta působil jako člen poradního sboru Stálé komise pro Čechy žijící v zahraničí v Senátu Parlamentu České republiky (PČR) a přispěl k rovnání vztahů naší republiky k české diaspoře. Je autorem či redaktorem mnoha publikací, organizátorem četných konferencí, seminářů, kulatých stolů atd. Svými aktivitami se významně zasloužil o širší prezentaci Etnologického ústavu AV ČR (dříve Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze), jehož pracovníkem je od roku 1974. Na loňské konferenci o Češích v zahraničí na půdě Senátu PČR, jejímž spoluorganizátorem byl za Etnologický ústav a kde za Akademii věd ČR vystoupila její předsedkyně



Eva Zažímalová a za ústav ředitel Jiří Woitch, byl S. Brouček oceněn předsedou Senátu PČR Milošem Vystrčillem za dlouholetou činnost v oblasti problematiky Čechů v zahraničí.

\*\*\*

**S kolegou Broučkem se známe několik desetiletí, přesto bych se chtěla na začátek zeptat na období po studiích na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, kde v letech 1965–1970 studoval dějepis a český jazyk. Co rozhodlo, že jsi začal působit na národopisném pracovišti? Zaujaly Tě dějiny tohoto oboru?**

Fakt, že jsem překročil práh národopisného pracoviště, zapříčinil zřejmě shluk na sebe navazujících okolností. V roce 1969 jsem měl za konzultanta k diplomové práci o prvním zahraničním odboji za první světové války Karla Pichlíka, historika známého právě knihou o tomto tématu. Pichlík pracoval ve Vojenském historickém ústavu (VHÚ), kde jsem jej navštěvoval. Konzultoval jsem také se slovenským historikem Jánem Mlynárikem, který připravoval knihu o M. R. Štefánikovi. Ze styků s těmito pány vznikl můj (dnes) podivný nápad zeptat se v roce 1970, zda by se v této instituci (VHÚ) dalo pracovat. A od ledna 1971 se to stalo skutečností. Brzy se ukázalo, že to nebyl moc dobrý nápad. Ale tím, že jsem na půdu VHÚ vstoupil, potkal jsem další zajímavou osobnost. Byla jí Marie Weissnerová, kamarádka Zdeny Salivarové-Škvorecké ze souboru písni a tanců. Ta přecházela na pražskou národopisnou katedru, kterou vedl Antonín Robek, jako jeho asistentka. Když jsem jí řekl, že mám stejně jako ona v úmyslu ve VHÚ skončit a vrátit se do výtopny OPBH Praha 4, kde jsem po promoci pár měsíců v pohodě pracoval, řekla: „Tak počkej, já se Tondy zeptám.“ To zeptání mělo cílit na možnou práci v Ústavu pro etnografii a folkloristiku. Stalo se. Nic jsem nevěděl o doc. Robkovi a o národopisu snad jen povrchní informace o Národopisné výstavě československé 1895, což mi pak

souhrou dalších náhod otevřelo cestu, abych se o tomto fenoménu dozvěděl něco navíc, a dokonce z něj udělal téma své disertace. Bylo třeba se doškolit v oboru národopis, který byl tehdy prezentován dvěma disciplínami: etnografií a folkloristikou, a to samostudiem. Kromě četby mi obor přiblížily osobnosti jednak historické (E. Kovář, L. Niederle, K. Chotek, J. Horák), jednak tehdy současné. Čerpal jsem dost z nápadů dvojice J. Kramařík – V. Scheufler. A také ze zahraničí. Například osobně při návštěvách pražského pracoviště v souvislosti s přípravami na dosud nedokončené dílo o národopisu Slovanů to byli především dva muži – Mieczysław Gładysz, který v Krakově vedl katedru slovanských studií, a Kirill V. Čistov, ruský folklorista a etnograf. Ty pány jsem vodil po pražských památkách a hospodách a jejich drobné poučné komentáře oboru mi znějí v uších dodnes. Takže spíše intuitivně než pod nějakým cíleným vedením jsem cosi o oboru získával a poučuji se dodnes. A vím, že by mi na to „dopoučování“ nestačily ani další tři čtvrtě století, neboť živelná tematická rozpínavost dnešní etnologie a antropologie pokračuje a bude nepochybně pokračovat. Takže se snad vůbec už nedivím, že se sem vejde spolu s verbuňkem klidně téma hrozby moru divočáků.

**Podle bibliografie Tvých prací ses dějinami vystěhovalectví zabýval již v 80. letech. Byli to původně hlavně Češi ve Francii, kteří Tě inspirovali k širšímu záběru tematiky a od roku 1986 k vydávání sborníku Češi v cizině? Nebo také osobnost J. V. Friče, které jsi věnoval hlubší pozornost?**

S výběrem badatelských témat to bylo v tehdejších podmínkách ÚEF ČSAV docela specifické. Uvedu zkratku tematické perspektivy pocítěné na vlastní kůži, a to rozhodně nikoli proto, že bych si stěžoval a upozorňoval, „jak jsem trpěl“. Dneska to беру již s humorem, přestože je v tom dost promarněné energie. Po disertaci o národopisném hnutí jsem

A. Robkovi navrhl pokračování, jakýsi druhý díl, k němuž jsem měl už materiál. Vypracoval jsem něco jako dvouletý projekt. Načež jsem se dozvěděl, že on má též podobný plán na úplně stejné téma, ale že mne potřebuje na jiném úseku a světil mi nové oddělení dějin a teorie oboru a abych si poradil, jak umím. Brzy jsem poznal, jak to v Robkově ústavu chodí. Jednak mi starší kolegyně poradila, když něco chci dělat, tak musím předstírat, že o to nestojím. Moc aktivity škodí. Zároveň jsem poznal, že svěřené oddělení je odkládacím prostorem. První článkem byla Hana Hynková, která údajně na „ředitelské“ místo Robka doporučila (Robek byl celou dobu, tedy od nástupu až do r. 1990, pouze pověřen vedením), pak se jejich vztahy nějak zvrty a docela se nenáviděli. Druhý apoštol v oddělení byl Vladimír Kristen, kterému Robek vedení oddělení nejprve slíbil, ale když si Kristen začal otevírat ústa, Robkovi radit a mírně ho kritizovat (jako jediný v ústavu oslovoval Robka „soudruhu Robku“ bez titulu či funkce), tak to v podmínkách reálného socialismu nemohlo dopadnout jinak než nějakým pozastavením růstu. Jenže Kristen jako dobře vedený v tajných službách dostal funkci „pro zvláštní úkoly“: hlídat, kdo kde byl a jaké má styky. Pak přišel do oddělení Ludvík Skružný, archeolog, po něm Ivo Vasiljev na výzkum Vietnamců, dále František Šita na farmakologickou problematiku jihovýchodní Asie, Zdeňka Vaněčková, která byla tajemnicí ústavu. Později přišli k dočasně trvalému odložení ještě další... Když jsem dorazil k Robkovi s návrhem, co by se dalo dělat s tímto týmem, dozvěděl jsem se, že je před „námi“ jiné důležité téma, a to téma mezinárodních styků mezi badateli ze slovanských zemí. Dostal jsem konkrétně česko-bulharské vztahy. Trávil jsem pak čas studiem korespondence (v českých a bulharských archivech), publikoval minimum o Jiřím Polívkovi a zbytek materiálu jsem předal Bulharům (J. Jovčeva aj.). Pak se Robek dostal nějakým „záhadným“ způsobem k cestě

mezi krajany do USA a začali jsme spolupracovat s Československým ústavem zahraničním (ČÚZ), což obnášelo také založení sborníku (ročenky) Češi v cizině, který jsem ČÚZ navrhl (vyšlo 12 dílů). Mezitím přicházely další tvůrčí a jiné nápady vedení ústavu, až jsme byli dovedeni ke státnímu plánu o výzkumu národnostních otázek v ČSSR a ve světě v polovině 80. let.

**S Tvým tematickým zaměřením souvisel i Tvůj podíl na vypracování *Slovníku etnických procesů* (1986). Jaká byla spolupráce s týmem odborníků z několika pracovišť při formulování teorie etnicity?**

Ano, souvisel, ale je třeba vysvětlení dalších souvislostí, o nichž rozhodovali jiní a které byly tím pádem silnější než my. Naše vůle něco dělat většinou postávala kdesi v koutku. Zkrátka v roce 1985 bylo rozhodnuto, že na další období se bude náš ústav podílet na státním plánu o národnostních otázkách. Trošku jsem se zajímal o možnost dělat krajany a opakovaně jsem to Robkovi nabízel. Podle dosavadní zkušenosti jsem však měl být dostatečně poučen a vědět, že když chci vystěhovalectví, dostanu přece *Slovník etnických procesů*, a bylo rozhodnuto. Na můj dotaz, kolik lidí na slovníku bude spolupracovat, odpověď zněla: „Nikdo jiný, je to přece pár hesel, ústav má hlavní úkol o národnostních otázkách v pohraničí. Slovník je jen vedlejší appendix, opíše se z literatury a je to.“ Jenže léta 1985–1986 byla pro A. Robka složité období – měl těžký úraz, žena od něho odešla atd. Navíc místopředseda ČSAV Z. Snítil, který byl ředitelem marxistického ústavu ÚV KSČ, chtěl poznat fungování ústavů společenských věd a náš ústav se dostal pod drobnohled. Dozvídal jsem se, že Robek byl zván, aby před fórem akademie včetně dalších ředitelů obhájil práci a užitečnost ústavu. Dost v té době změkkl, a tak mi nejprve povolil, abych angažoval Skružného na bibliografii. Pak to byl Vasiljev, který se nechal

zlákat na spolupráci. Pak jsme (Vasiljev a já) celou přípravu slovníku během asi tří let spolu táhli. Zároveň nastoupil do aspirantury Václav Hubinger a také z Encyklopedického ústavu jsme získali spolupráci, především filozofa Jiřího Cvekla. Pak už jsem se Robka na nic neptal a on o to ani nestál. Začali jsme spolupracovat s dalšími obory, od jazykovědců to byli především manželé Hlavsovi. Začali jsme pořádat semináře, na které přicházeli významní badatelé jako M. Hroch, J. Kořalka, J. Petráň a další. Slovník jsme pak vydali časopisecky (v Českém lidu). Ještě snad poznámku k tomu, jak se někteří kritici tohoto slovníku (Jakoubek či Bahenský) domnívají, že jsme podlehlí konceptu J. V. Bromleje. Párkrát jsem jeho ústav v Moskvě navštívil a konzultoval jsem především s jeho prvním domácím oponentem V. Kozlovem. Při poslední návštěvě, kdy Bromlej vydal docela komplikovaný text, jsem Kozlovovi decentně naznačoval nesrozumitelnost Bromlejova textu. Říkal jsem to hodně opatrně a Kozlov mne přerušil a docela ironicky řekl: „Já si taky myslím, že by si konečně měl přestat vymýšlet.“ A bylo „dobromlejšováno“.

**V letech 1990–1998 jsi byl ředitelem ústavu, přesto jsi zvládal publikovat, dělat terénní výzkumy a také spolu s Richardem Jeřábkem a dalšími spolupracovníky začít rozsáhlé práce nad *Národopisnou encyklopedií Čech, Moravy a Slezska* (Praha 2007). Jak náročné to bylo období?**

Náročné to bylo. Ale pokud se jedná o mou paměť, tak se mi zdá, že jsem v lednu 1990 omdlel (když jsme střídali Antonína Robka) a probral jsem se počátkem června 1998, když jsem „dům“ předával Lubomíru Tyllnerovi. Ale vážně, toto období je natolik důležitá záležitost, že uchopit to komplexně v několika větách není možné. Nutně by došlo ke zkreslení. Jen se zmíním z výběru té stěžejní problematiky o tom, jak to začalo. Nebýt „sametu“ tak se v ústa-

vu „toničkovalo“ hluboko do 21. století. Po 17. listopadu se u mne v bytě začala scházet skupina lidí z pražského ústavu. Byl mezi nimi T. Haišman, V. Hubinger, Z. Hanzel, S. Šisler aj. a taky tehdy začínající generace jako B. Gergelová (tehdy ještě Salzmanová), L. Kafka, D. Motýčková. Nejdřív to vypadalo na sestavení jakéhosi provolání, ale pak se to změnilo ve vytvoření postupu na odvolání A. Robka a sestavení programu, co dál, což dělali asi čtyři lidé. O našich bytových jednáních se dozvěděli bývalí kolegové, především O. Skalníková a I. Heroldová aj. (od T. Haišmana). Ti schválili náš postup a slíbili dostavit se na shromáždění ústavu, kde byl Robek odvolán a já jsem byl pověřen vedením ústavu do červnového oficiálního konkurzu na ředitele. K takovým „palácovým“ změnám došlo i jinde, nejen v Akademii věd, ale třeba na OPBH Praha 1, kde měli zodpovídat za dům, v němž byl náš ústav v Lazarské ulici a kde se přestalo topit údajně pro poruchu kotle na pevná paliva. OPBH odmítlo pro to něco podniknout. Nezbyvalo než občas našťípat dříví a zatopit vlastními silami. Dal jsem to do novin a přesvědčil se, že v daných převratných dobách je to naprostá prkotina, nikoho nezajímající. Bylo třeba zároveň chodit na všelijaká shromáždění různých aktivistů z dalších ústavů a sledovat, jak se rodí budoucí „profilanti“ akademické kariéry. A po nástupu Miroslava Katětova, na čas do vedení akademie, bylo třeba se nechat od něho předvolávat k dotazům, co bude nejen s ústavem, ale také s Robkem, což ho zajímalo nejvíce. Bylo třeba zvolit či ustavit nové orgány ústavu, redakce časopisů a hlavně stabilizovat či nově vytvořit (dotvořit) pracovní/výzkumné týmy. Na základě sondování dotazníkem, kdo a co by chtěl v ústavu dělat za téma, vzniklo asi 17 základních možných programů, které se částečně vázaly k původní struktuře oddělení ústavu. To vše probíhalo již ale v době, kdy bylo jasné, že ústav se okamžitě nezmění na antropologické pracoviště.

To byla jen krátká vlna vzrušení kvůli této možnosti na počátku „revoluce“. Důvody byly naprosto jasné: antropologie byla představa jednoho max. dvou lidí a byl to jen a jen krásný ideál, který (dívám-li se na to v celé časové struktuře, kam dohlédnu) se může naplňovat snad až teď po třiceti letech. Jestli po těchto dramatických začátcích byla někdy později šance na antropologické okysličení ústavních projektů, to je jiná záležitost, k níž se mohou vyjádřit jiné zodpovědné osoby, přicházející, až když starosti o osudy podniku sňal z mých šedin přítel čas. Na závěr této ne zcela zodpovězené otázky bych se rád zmínil o vztahu obou pracovišť: pražského a brněnského. Velmi významné bylo, že se vrátil Oldřich Sirovátko, bohužel to nebylo na dlouho. On byl pro mne mírou slušnosti a možného kolegiálního přátelství. Přispěl nepochybně k mnoha věcem – jedna z nich je, že mi z tohoto vztahu obou částí vymizel termín „brněnská pobočka“.

**Pracovníci ústavu se již koncem 50. let a v 60. letech zabývali problematikou Čechů v zahraničí, byť terénní výzkumy prováděli téměř výlučně jen v Bulharsku, Rumunsku, Jugoslávii a v Polsku. Od 90. let ses již intenzivně věnoval vystěhovalectví z českých zemí a Čechům v zahraničí. Víš, že jsi začal jezdit i do západních států, kde jsi pořídil rozsáhlé nahrávky rozhovorů s jednotlivými Čechy a také jsi filmoval. Zajímavé osudy vystěhovalců jsi zpracoval v několika publikacích, které rozšířily poznatky o životě Čechů a o jejich spolcích v zahraničí. Kde všude jsi měl možnost setkat se s krajany, jak jsi získával kontakty a co Tě na životě krajanů nejvíce zaujalo nebo překvapilo?**

Začalo to asi také tak trochu náhodou. V roce 1996 jsem měl za sebou občasnou spolupráci s Ministerstvem zahraničních věcí ČR (MZV) na problematice krajanů, ale jen jako občasný poradní servis pro speciální oddělení,

kteří mj. zadalo projekt pro olomouckou univerzitu na výzkum krajanů. V Olomouci mne ale angažovali a já jsem se dostal poprvé za Čechy do Švédska a Anglie. V tomto roce přijel do ČR Oldřich Černý, exulant z roku 1948, který v té době ukončil jako americký občan své zaměstnání v pověstném ženevském Mezinárodním úřadu práce. Od něho jsem dostal nabídku ke spolupráci na vytvoření báze pro setkávání krajanů z celého světa při týdenních pobytech v ČR. Těch velkých setkání krajanů jsme uspořádali během několika roků pět. Seznámil jsem se při tom se zajímavými lidmi. Z organizace krajanů to byli např. K. Kánský, ekonom, jehož manželka je dcerou Milady Horákové, K. Hrubý, sociolog, přední funkcionář sociálně demokratické strany v zahraničí, J. Pecháček, ředitel Radia Svobodná Evropa atd. Byl mezi nimi i Antonín Měšťan, literární vědec, v té době ředitel Slovanského ústavu AV ČR. A s tímto páнем jsme si podali projekt s názvem

*Exil sám o sobě*, na ten pak navázal další projekt. A to vše přineslo možnost vyjet za Čechy a Slováky do různých koutů světa. Ptáš se, co mne zaujalo? Asi nejvíc to, že čím víc jsem pobýval mezi lidmi, kteří dobrovolně, ale i nedobrovolně odešli z českých zemí, tím víc se začalo jevit to podstatnější na jejich zkušenosti – jak se tam jinde zhodnotili po stránce osobní kvality, ale zvláště v prostoru „sociální identity“. Nebudu to rozepisovat akademickým slovníkem, protože to jsou autentické postřehy a autentická sdělení, která mám na mysli. Uvedu jeden příklad za všechny. V Římě mi jednou řekla překladatelka a spolupracovnice České televize a rozhlasu Vědunka Lunardi: „Pane Brouček, kdybyste viděl, jaká jsem byla..., když jsem přišla do Itálie.“ A pak vyprávěla svůj příběh a já ji pozoroval, jak se chová úměrně přirozeně ve svém prostoru nové sociální reality a jak v sobě objevila to, co potřebovala objevit, a kdyby neuměla mluvit, tak by ten pocit dokázala zatančit. Tak



Zleva: Stanislav Brouček, Vasile Tiru (řidič), Toru Anami, Naďa Valášková, Makoto Matsudaira. Foto Dagmar Havránková 1993



se ten nově nabytý pocit v její osobnosti silně usídlil. Já z ní a z dalších podobných projevů a zážitků jiných emigrantů vidím, jak odborná terminologie o strukturální, sociální, kulturní nebo i jiné integraci po přesídlení do cizího prostředí má své rezervy v zachycení pocitových pochodů člověka.

### **Ale terénní výzkumy jsi prováděl také v českých zemích...**

Bylo to převážně u českých přesídlenců z Ukrajiny, kteří přijížděli začátkem 90. let z humanitárních důvodů – po havárii jaderné elektrárny v Černobylu v roce 1986. Prováděli jsme u nich poměrně rozsáhlé rozhovory i dotazníkové šetření, což nám umožnilo jejich výpovědi spolehlivě kvantifikovat a interpretovat. Pamatuji si, že byli velmi vstřícní a pohostinní, vzpomínám, jak nás zvali ke stolu a říkali: „Musíte něco překousnout.“ O našem výzkumu se dozvěděl japonský sociolog Makoto Matsudaira a prostřednictvím japanoložky Zdeňky Vasiljevojové (manželka I. Vasiljeva) nám nabídl spolupráci ve společném česko-japonském projektu. Byla to úžasná zkušenost a radost s nimi být v terénu. A musím Ti, Naďo, znova poděkovat, jak jsi každou cestu s nimi do terénu připravila. Po večerech jsem se s prof. Matsudairou věnoval poznávání české kultury prostřednictvím pražských hospod, především těch libeňských. Líbilo se mu to, a tak jsem mu nabídl, že o tom napíšeme článek pro nějaký japonský časopis. Nejdříve se jen rozpačitě usmíval, jak to umí jen orientálci. Ale asi třetí den mi oznámil, že nikoli jeden článek, ale seriál článků. A pak z toho nakonec kromě seriálu byla i kniha.

**Výzkum u příslušníků vietnamské komunity byl zřejmě komplikovanější vzhledem k jazykové bariéře, být mezi nimi byli i jednotlivci, kteří uměli česky.**

Tak tady musím začít opět tradičně, že jsem se k tomuto tématu jaksi nachomýtl. Asi v roce 1997 mne pozval

tehdejší předseda Česko-vietnamské společnosti ing. Tung, zda bych jim pomohl sestavit projekt na výzkum Vietnamců v ČR. Udělali jsme první pokus a MZV, kam byla žádost o projekt poslána, oznámilo, že na to peníze nedá. Jenže už jsem se v tom dost angažoval a navrhl jsem projekt pro Grantovou agenturu ČR. To hlavní bylo, když jsem ten projekt dostal já a na adresu našeho ústavu, jak sehnat vhodné vietnamské spolupracovníky, protože ti kolem ing. Tunga vyklidili pozice a přestali mít zájem. Měl jsem obrovské štěstí. Potkal jsem postupně několik Vietnamců, kteří v éře socialismu dělali vedoucí jednotlivých skupin pracovníků, stážistů a studentů. Teď zde většinou obchodovali a měli obrovské znalosti terénu od Aše až po Rožnov pod Radhoštěm. Pomohl mi také Igor Balževič, imigrant, který byl zakladatelem filmového festivalu *Jeden svět*. Měl projekt a plno kontaktů na Vietnamce a spolu jsme cosi připravovali pro tisk. Získal jsem pro práci několik velmi šikovných spolupracovníků Vietnamců, kteří se stali jednak mým výzkumným předvojem, ale zároveň prováděli jakýsi paralelní výzkum s mým výzkumem, tj. ze svého vietnamského pohledu. A pak večer jsme to porovnávali a já si výsledky zaznamenával. S nimi jsem se dostal do situací vietnamských rodin a do obchodnické problematiky, kterou bych jinak nepoznal.

**Jak došlo ke spolupráci s představiteli Senátu PČR a pracovníky Ministerstva zahraničních věcí ČR v oblasti problematiky Čechů v zahraničí a co se podařilo vyřešit v oficiálních vztazích mezi ČR a krajaney?**

S MZV jsem spolupracoval od počátku 90. let. Senát přišel na řadu 1998, když jsme končili první *Týden zahraničních Čechů*, jichž se do Prahy sjelo na pět set, včetně Tomáše Batí nebo Milana Vyhnálka, který vybudoval na Tasmánii firmu na výrobu sýrů Lactos aj. Tehdy mne vyzval ke spolupráci se Senátem předseda Stálé komise pro

krajaney MUDr. Milan Špaček (za KDU-ČSL). Intenzivní činnost nastala od roku 2007, kdy se senátorem a pak šéfem této komise stal Tomáš Grulich. Co se podařilo? K tomu jsem trochu skeptický. Když to poměřím počtem publikací a stránek, tak to jistý výkon je. Jenže za těch třicet let zůstal vztah ČR k české diaspoře jako nevyřešený problém. Jakýsi nástín toho všeho lze najít v naší publikaci Česká republika a diaspora: Co bylo a co bude? Chybí stále hlavní vůdčí politická myšlenka sjednocující postoj státu k diaspoře. Pohyb, který se přece jen na tomto poli odehrává a který jsme se pokoušeli popohnat, není nic jiného než soupeření drobných partiálních zájmů. Vztah státu k diaspoře v podmínkách ČR funguje neorganizovaně, resp. víceméně spontánně. Hlavní příčinou tohoto stavu je, že neexistuje „hlava“ tohoto systému. Není-li hlava, není především paměť, tj. registrace toho, co bylo vykonáno. Všechny konference o emigraci a krajanství a také kulaté stoly a symposia se staly v nejllepším případě jen udržení ohýnku naděje, při němž se jen opakovalo, že by bylo dobré s tímto stavem něco dělat. To platí o všelijakých projektech zkoumajících příčiny současného stavu.

**Dalo by se říci, která tematika Tě nejvíce zaujala či profesně naplňovala?**

Myslíš, abychom nekončili příliš pesimisticky? To bych nechtěl. Přehlédnou-li těch téměř padesát let, tak musím říci, že to byla zajímavá zkušenost, přestože jsem si často říkával, že bych měl být úplně jinde. Snad by to z mnoha důvodů bylo lepší, ale kdo ví... Takže pokud jsem něčím naplněn, tak je to zkušenost lidí, s nimiž jsem se setkal a kteří mi projevíli takovou důvěru, že mi říkali svou pravdu.

\*\*\*

Děkuji pěkně za zajímavý rozhovor a k Tvému jubileu Ti do dalších let života srdečně přeji hlavně pevné zdraví, tvůrčí elán a ještě mnoho úspěchů.

*Nad'a Valášková  
(Praha)*



## ARNE MANN JUBILUJÚCI

PhDr. Arne Mann, CSc., významný slovenský etnológ a romista, v tomto roku oslavuje životné jubileum (\*4. januára 1952). Jubilant vyštudoval Strednú školu umeleckého priemyslu v Bratislave a aj jeho neskoršia etnologická kariéra je spätá s umeleckou tvorbou a zručnosťami, ktoré nadobudol počas stredoškolského štúdia. Len málokto vie, že je autorom stoviek kresieb v *Etnografickom atlase Slovenska* (Bratislava 1990). Nemenej dôležité je aj to, že svoje výskumy aj fotograficky dokumentoval a v jeho súkromnom archíve sú tisícky dokumentárnych fotografií zachytávajúcích desiatky rokov terénneho pôsobenia. Po strednej škole pôsobil Arne Mann niekoľko rokov ako asistent réžie v Slovenskej filmovej tvorbe, skúsenosti z tejto oblasti zužitkoval pri príprave viacerých ročníkov Folklorných slávností pod Poľanou v Detve, ale aj pri príprave programu *Ľudia z rodu Rómov*, uvedeného na festivale vo Východnej (1986). Univerzitné vzdelanie získal v odbore národopis na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave, kde v rokoch 1977 – 1983 pôsobil ako odborný asistent v rámci Kabinetu etnológie na Katedre etnografie a folkloristiky. Od roku 1983 až do odchodu do dôchodku pracoval v Národopisnom ústave SAV v Bratislave (od roku 1994 Ústav etnológie SAV, od roku 2018 Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV) ako samostatný vedecký pracovník.

Na začiatku kariéry sa Arne Mann venoval téme vysťahovalectva do Ameriky na prelome 19. a 20. storočia a vplyvom reemigrantov na zmeny v ľudovej kultúre. K týmto témam publikoval niekoľko štúdií. S odstupom času sa javí ako zaujímavá aj téma trampingu, ktorej tiež venoval svoju pozornosť. Zlom v jeho odbornom záujme vzišiel zo spolupráce s Viliamom Gruskom na príprave už spomenutého folklórneho programu *Ľudia z rodu Rómov*. V rokoch 1985 – 1986 obaja navštívili desiatky lokalít v Česko-

slovensku, aby spoznali Rómov a dokázali vystavať taký program, ktorý by prezentoval dejiny, ale hlavne hudobnú kultúru dovtedy zaznávannej skupiny. Celý tvorivý tím vtedy nastúpil cestu proti prúdu, proti oficiálnym autoritám hlásajúcim zaostalosť Rómov a potrebu ich prevýchovy. Nebáli sa ukázať rómsky folklór a kultúru v celej kráse a mnohorakosti. Arne Mann následne zorganizoval a koordinoval výskum, na ktorom sa podieľali externí spolupracovníci, najmä z radov učiteľov, zameraný na rodinné obyčaje. Výsledky tohto výskumu boli publikované v monotematickom čísle *Slovenského národopisu* (1988/1), ktorého bol Arne Mann zostavovateľom. Išlo o nevidanú aktivitu, ak vezmeme do úvahy štátom preferovanú politiku asimilácie. Už iba použitie termínu „Róm – rómsky“ narážalo na vtedy preferované pomenovanie „občania cigánskeho pôvodu“ a autori sa vystavovali možným konzekvenciám. Okrem odbornosti tento prístup vyžadoval aj veľkú dávku občianskej statočnosti.

Po roku 1989 sa Arne Mann začal angažovať v oblasti zlepšenia postavenia Rómov. Stal sa členom skupiny



nezavislých expertov pre rómsku problematiku pri Úrade vlády Československej federatívnej republiky (1990 – 1992), poradcom ministra kultúry Slovenskej republiky pre kultúru Rómov a predsedom poradného zboru Ministerstva kultúry Slovenskej republiky pre rómsku neperiodickú tlač (1991 – 1992), ale aj členom Rady vlády Slovenskej republiky pre národnosti (1991 – 1997). V roku 1990 osobne spravoval prezidenta Václava Havla v rómskej osade v Letanovciach, pričom to bola prvá oficiálna návšteva hlavy štátu v rómskej komunite. V roku 1991 bol jedným z odborníkov, ktorí sa podieľali na príprave *Zásad vládnej politiky Slovenskej republiky k Rómom*, prelomového vládneho materiálu zrovnoprávňujúceho Rómov s ostatnými národnostnými menšinami a zavádzajúceho pomenovanie Róm – rómsky do vládnych politík.

Okrem toho sa tohtoročný jubilant venoval výskumu a publikoval odborné štúdie. Bol zostavovateľom, v tom čase bazálneho zborníka, *Neznámi Rómovia* (Bratislava 1992). Venoval sa aj popularizácii rómskej kultúry a sprístupňovaniu ich histórie širokej verejnosti. V roku 1991 zorganizoval prvý spomienkový akt v Dúbravách, pripomínajúci perzekúcie Rómov počas druhej svetovej vojny. V roku 1993 sa podieľal na jednej z prvých výstav o tradičnej kultúre Rómov, ktorá bola inštalovaná v rakúskom Kittsee.

Od roku 1995 začal Arne Mann aj pedagogicky pôsobiť na vysokých školách na Slovensku a v Českej republike. Počas výučby si uvedomil, že vo vzdelávacom systéme absentujú informácie o Rómoch, o ich dejinách a kultúre. Pre ministerstvo školstva pripravil učebný text *Rómsky dejepis* (Bratislava 2000) ako doplnkový materiál pre učiteľov. Publikácia neskôr vyšla aj v Českej republike (Praha 2001).

Veľmi bohatá je jubilantova výskumná činnosť a následná publikačná aktivita. Za viac ako tridsať rokov uverejnil desiatky štúdií a je zostavovateľom viacerých zborníkov. V oblasti romistiky je jeho tvorba akýmsi základom pre poznanie

rómskych dejín a tradičnej kultúry. Rodinné obyčaje, remeslá či spôsoby obživy, bývanie, strava, ale aj priezviská neunikli jeho pozornosti. Jeho odborné štúdié sú postavené na znalosti prameňov a literatúry, ale hlavne na precíznom terénnom výskume a overovaní zdrojov. Veľmi cenné sú jeho štúdié o identite, rómskej kultúre ako takej, lebo vychádzajú z jeho životných postojov založených na rešpekte k informátorom a snahe vytvoriť pravdivý obraz o Rómoch. V jeho prístupe – na rozdiel od mnohých jeho predchodcov, ale aj spolupútnikov – nie je ani náznak tzv. kolonialistického pohľadu, ani snahy hľadať senzáciu v živote chudobných ľudí.

Je možné konštatovať, že jeho odborná tvorba a interpretácia faktov sa zaraďuje do pomyselné školy Mileny Hübschmannovej (významnej českej vysokoškolskej pedagogičky, indologičky a zakladateľky romistiky na Filozofickej fakulte UK v Prahe), založenej na humanizme, rešpekte a úcte. Spolupracoval nielen s ňou, ale aj s jej nasledovníčkami Hankou Šebkovou a Editou Žlnayovou.

Od roku 2005 som mala možnosť úzko s jubilantom spolupracovať na témach viažucich sa k rómskemu holokaustu v projekte nazvanom „*Ma bisteren!*“. V rámci projektu sme na Slovensku osadili osem pamätných tabúľ a pamätníkov na miestach, kde dochádzalo k perzekúciám Rómov: na miestach masových hrobov, na železničnej stanici v Hanušovciach nad Topľou na pamiatku mužov internovaných v pracovných útvaroch, ale aj v Pietnej sieni múzea Slovenského národného povstania v Banskej Bystrici. Za viac ako pätnásť rokov sme absolvovali desiatky prednášok a diskusií, v spolupráci s producentmi a tvorcami sme pripravili dva dokumentárne filmy a viacero relácií televízneho národnostného vysielania. A navyše sme realizovali výskum, aby sme mohli odkrývať biele miesta v nepoznanom rómskom holokauste. Výsledkom je niekoľko zborníkov a v nich publikovaných odborných štúdií. Arne Mann bol vždy zástanca exaktného poznania

a šírenia nových informácií v tejto oblasti, postavených na overených faktoch. Povrchnosť alebo nedostatočné overenie pokladal za nedostatok úcty k ľuďom, ktorí počas vojny trpeli, alebo prišli o život. Jeho dôslednosť nám umožnila aj v tejto téme položiť základ pripomínania holokaustu Rómov na Slovensku.

Vrcholom doterajšej odbornej práce jubilanta je monografia *Rómski kováči na Slovensku / Roma Blacksmiths in Slovakia* (Bratislava 2018). Ide o rozsiahle dielo, postavené opäť na terénnom a archívnom výskume. Napísané je pútavým jazykom približujúcim širokej verejnosti faktografiu o rómskom kováčstve. Každý odkaz na prameň je poctivo overený, výskyt nejakého javu zdokladovaný a každý výrobok popísaný čo najexaktným spôsobom. Význam tejto publikácie je v jej presnosti, ale hlavne v zdokladovaní kováčstva na celom území Slovenska, takže je evidentné, že Rómovia vo vidieckych oblastiach vďaka ovládaniu tohto remesla tvorili prirodzenú súčasť spoločnosti. Monografia prináša vyčerpávajúci pohľad na tému, až sa zdá, že v tejto oblasti už nie je čo skúmať. Kiež by túto poctivosť v prístupe mali aj iní autori. Zostáva iba veriť, že Arne Mann bude v takejto odbornej práci ešte dlho pokračovať.

Prínos Arneho Manna v romistike, ale aj celkovom angažovaní sa na Slovensku ocenili aj viaceré inštitúcie a je nositeľom viacerých vyznamenaní. V roku 2003 mu prezident Slovenskej republiky Rudolf Schuster a nadácia Solidarita udelili pri príležitosti Pamätného dňa obetí holokaustu a rasového násillia pamätnú medailu za vedeckú prácu o rómskom holokauste. V roku 2014 mu Ministerstvo vnútra SR a Splnomocnenec vlády SR pre rómske komunity udelili cenu Romipen za prínos v oblasti zlepšovania kultúrneho a vzdelanostného rozvoja Rómov. V roku 2019 dostal cenu Lúč z tmy udeľovanú občianskym združením EduRoma a Ústavom romologických štúdií UKF v Nitre za prácu smerujúcu k zlepšeniu postavenia Rómov

a budovanie mostov medzi Rómami a väčšinou spoločnosťou.

Latka odbornosti, ktorú Arne Mann položil v slovenskej či československej romistike, je vysoko a zostáva iba dúfať, že my, jeho nasledovníci, ju nebudeme podliezať. Do jeho ďalšej odbornej a pedagogickej činnosti mu prajem veľa chuti a elánu a želám mu pevné zdravie.

Zuza Kumanová  
(Bratislava)

## Výberová bibliografia A. Manna

### Samostatné publikácie:

- Utrpenie Rómov počas druhej svetovej vojny*. Detva: Dom kultúry A. Sládkoviča, 1991.  
*Rómsky dejepis. Doplnkový učebný text pre vyučovanie dejepisu (pre 2. stupeň základných škôl a stredné školy)*. Bratislava: Kalligram, 2000.  
*Rómsky dejepis*. Praha: Fortuna, 2001.  
*Rómski kováči na Slovensku / Roma Blacksmiths in Slovakia*. Bratislava: Ústredie ľudovej umeleckej výroby, 2018.

### Štúdié, kapitoly v knihách

- Vystaňovalectvo za prácou do Ameriky na prelome 19. a 20. storočia a jeho vplyv na ľudovú kultúru na Slovensku. *Slovenský národopis* 28, 1980 (4): 527 – 544.  
 Vystaňovalectvo a jeho vplyv na zmeny v ľudovom staviteľstve na východnom Slovensku. *Zborník Slovenského národného múzea* 75, Etnografia 22, 1981: 139 – 187.  
 Kysucké vystaňovalectvo do zámoria na prelome 19. a 20. storočia (na príklade obcí Riečnica a Harvelka). *Národopisné informácie*, 1981 (2): 146 – 180.  
 Zámorská emigrácia Slovákov na prelome storočia ako predmet etnografického štúdia. In: *Vystaňovalectvo a život krajanov vo svete*. Martin: Matica slovenská, 1982. 163 – 170.  
 Magické spôsoby prilávania manželského partnera v období masového vystaňovalectva do zámoria. *Slovenský národopis* 30, 1982 (2): 349 – 355.  
 Etnografický pohľad na vystaňovalectvo zo severovýchodného Slovenska (príčiny, organizovanie, formy) do prvej svetovej vojny. *Historica Carpatica* 14, 1983: 129 – 153.  
 Vystaňovalectvo za prácou do Ameriky ako faktor narušenia morálnych princípov. *Národopisné informácie* 15, 1984 (3): 98 – 107.

- Migrácia obyvateľstva ako jeden z determinantov zmien v ľudovom odevu. *Zborník Slovenského národného múzea, Etnografia* 26, 1985: 37 – 86.
- Odchádzanie za prácou mimo obce. In: Podolák, Ján a kol.: *Horná Cirocha. Vlastivedná monografia zátopovej oblasti*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo, 1985. 263 – 270.
- Obyčaje pri úmrtí u Cigánov-Rómov v troch spišských obciach. *Slovenský národopis* 36, 1988 (1): 192 – 202.
- Základné znaky svadby Cigánov-Rómov na východnom Slovensku. *Slovenský národopis* 37, 1989 (1 – 2): 113 – 122.
- Výskum rodinných obyčajov ako prostriedok poznania rodiny Cigánov-Rómov na Slovensku. In: *Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov*. Košice: Spoločenskovedný ústav SAV, 1989. 95 – 102.
- Výber manželského partnera u Cigánov-Rómov na Spiši (k problematike existencie „cigánskej skupiny“). *Slovenský národopis* 38, 1990 (1 – 2): 278 – 284.
- Vývoj rómskej rodiny v dvoch spišských obciach (na základe výskumu matrík narodení). *Slovenský národopis* 38, 1990 (4): 581 – 588.
- Vývoj rómskej rodiny na príklade troch spišských obcí. *Demografie* 34, 1992 (2): 118 – 130.
- Vartovanie pri mŕtvych u Rómov na Slovensku. In: Krekovič, Eduard (ed.): *Kultové a sociálne aspekty pohrebného rituálu od najstarších čias po súčasnosť*. Bratislava: Slovenská archeologická spoločnosť, Slovenská národopisná spoločnosť, 1993. 81 – 88.
- Obyčaje pri narodení dieťaťa u Rómov na Slovensku. In: Feglová, Viera (ed.): *Tradičná ľudová kultúra a výchova v Európe*. Nitra: Katedra folkloristiky a regionalistiky VŠPg, 1995. 132 – 137.
- Duchovný rozvoj – podmienka urýchlenia spoločenského rastu rómskeho obyvateľstva na Slovensku. *Slezský sborník* 93, 1995 (1 – 2): 154 – 160.
- Premeny spoločenského postavenia Rómov na Slovensku po roku 1989. In: *Rómovia na Slovensku a v Európe*. Bratislava: Informačné a dokumentačné stredisko Rady Európy, Artifex, 1995. 36 – 44.
- Postavenie Rómov na Slovensku počas druhej svetovej vojny. In: Frištenská, Hana – Lázníčková, Ilona – Sulitka, Andrej (eds.): *Neznámý holocaust*. Praha: Trilabit, 1995. 57 – 63.
- Sozialer Wandel bei den Roma in der Slowakei seit 1989. *Südosteuropa, Zeitschrift für Gegenwartsforschung* 49, 1996 (3): 267 – 281.
- Archaické prvky rómskej svadby na Slovensku. In: Kirpolský, Milan (ed.): *Svadba na Slovensku. Zborník referátov z vedeckej konferencie Múzea a etniká*. Bratislava: Slovenské národné múzeum, 1996. 47 – 53.
- Motivácia – základný predpoklad úspešného vzdelávania rómskych žiakov. In: Balvín, Jaroslav (ed.): *Přemysl Pitter a multikulturní výchova romských žáků. (Cesty k překonávání bariér ve vzdělávání)*. Ústí nad Labem: Hnutí R, 1996. 47 – 62.
- Židia a Rómovia – paralely osudov. In: *Pracovné jednotky a útvary slovenskej armády 1939 – 1945, VI. robotný prápor*. Bratislava: ZING Print, 1996. s. 108 – 115.
- Forschungsergebnisse zur Kultur und Lebensweise der Roma in der Slowakei. In: Hohmann, Joachim S. (ed.): *Handbuch zur Tsiganologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996. 297 – 302.
- Problém identity Rómov. In: Kiliánová, Gabriela (ed.): *Identita etnických spoločenských skupín. Výsledky etnologických výskumov*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 1998. 45 – 70.
- Rómovia. In: *Turzovka 1598 – 1998*. Turzovka: Nadácia 400 rokov Turzovky, 1998. 294 – 306, 467 – 469.
- Rómski mestskí hudobníci. In: Salner, Peter – Beňušková, Zuzana (eds.): *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 1999. 154 – 174.
- Rómski hudobníci južného Slovenska. In: Adamová, Mária – Puntigán, Jozef (eds.): *Zborník zo seminára k 150. výročiu vypálenia mesta Lučenec*. Lučenec: Občianske združenie Phoenix Lutetia Polgári Társulás, 1999. 65 – 74.
- Diferenciácia vo vekovej štruktúre rómskeho obyvateľstva na východnom Slovensku. *Demografie* 42, 2000 (2): 99 – 104.
- Rómovia na Spiši (na základe súpisov z 18. storočia). *Etnologické rozpravy* 8, 2001 (2): 18 – 22.
- Z dejín Rómov v regióne Žitného ostrova. In: Nováková, Veronika (ed.): *Migrácia*. Dunajská Streda: Liliium Aurum, 2001. 57 – 68.
- A csalóközi romák történelméből. In: Novák, Veronika (ed.): *Migráció*. Dunaszerdahely: Liliium Aurum, 2001. 63 – 74.
- Obyčaje pri mŕtvom a pohreb Rómov na Slovensku. In: Botík, Ján (ed.): *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohovárnosť*. Bratislava: LÚČ, 2001. 109 – 119.
- Prehľad romistiky na Slovensku. *Slovenský národopis* 50, 2002 (3 – 4): 421 – 430.
- Magická ochrana novorodenca u Rómov na Slovensku. In: Kováč, Milan – Mann, Arne B. (eds.): *Boh všetko vidí / O Del sa dikhel. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava: Chronos, 2003. 85 – 101.
- Historický proces formovania rómskych priezvisk na Slovensku. In: Dvořák, Tomáš – Vlček, Radomír – Vykoupil, Libor (eds.): *Milý Bore... Profesoru Ctiboru Nečasovi k jeho sedmdesátým narozeninám věnují přátelé, kolegové a žáci*. Brno: Historický ústav AV ČR, Historický ústav FF MU, Matice moravská, 2003. 273 – 282.
- Spoznávanie vlastných dejín a kultúry ako prostriedok motivácie pri vzdelávaní rómskych žiakov. In: Fabianová, Vlasta – Matulay, Stanislav (eds.): *Empirické poznatky z edukácie rómskych detí. Vplyv rodiny a rola matky vo výchove a vzdelávaní rómskych detí*. Spišská Nová Ves: UKF Nitra, 2003. 7 – 18.
- Rómski kováči. In: Mešša, Martin (ed.): *Ľudové kováčstvo – techniky a funkcie výzdoby*. Bratislava: Ústredie ľudovej umeleckej výroby, 2005. 37 – 47.
- Faktor etnicity pri vzdelávaní rómskych žiakov. In: Balvín, Jaroslav (ed.): *Metody výchovy a vzdelávania ve vztahu k národnostním menšinám*. Praha: Komise Rady hl. m. Prahy pro oblast národnostních menšin, 2005. 216 – 220.
- Rómovia, rómska kultúra, rómske múzeum. *Zborník Slovenského národného múzea* 99, 2005, Etnografia 46: 19 – 27 (angl. verzia s. 28 – 36).
- Etnická identita – životná nevyhnutnosť? In: Balvín, Jaroslav (ed.): *Identita ve vztahu k národnostním menšinám*. Praha: Komise Rady hl. města Prahy pro oblast národnostních menšin, 2006. 62 – 66.
- Obyčaje pri mŕtvom a pohreb Rómov na Slovensku. In: *Pohrebníctvo. Příručka pro rok 2007*. Dunajská Lužná: PRESOX, 2007. 155 – 162 (CD-ROM).
- Zmeny vekovej štruktúry rómskeho obyvateľstva na východnom Slovensku v rokoch 1997 a 2002. *Slovenský národopis* 55, 2007 (3): 292 – 303.
- Od stereotypov ku genocíde. In: Kumanová, Zuzana – Mann, Arne B. (eds.): *Nepriznaný holocaust. Rómovia v rokoch 1939 – 1945*. Bratislava: Občianske združenie In minorita, Slovenské národné múzeum, Ústav etnológie SAV, 2007. 27 – 32.



- Multietnické Slovensko ako dôsledok migrácií. In: Bendíková, Martina (ed.): *Medzi-kultúrny dialóg a migrácia*. Prešov: Európska komisia, Zastúpenie EK na Slovensku, Centrum pre európsku politiku, vo vyd. Michala Vaška, 2008. 30 – 53.
- Formovanie identity Rómov na Slovensku po roku 1918. In: Kiliánová, Gabriela – Kowalská, Eva – Krekovičová, Eva (eds.): *My a tí druhí v modernej spoločnosti*. Bratislava: Veda, 2009. 452 – 473.
- Vzťah Rómov k viere. In: Grešková, Lucia (ed.): *Pastorácia Rómov (hľadanie rómskeho Boha)*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2009. 18 – 47.
- Rómske priezviská. In: Šišmiš, Milan (ed.): *Príručka ku genealogickému výskumu na Slovensku a v slovacikálnom zahraničí 2*. Martin: Slovenská genealogicko-heraldická spoločnosť, 2009. 132 – 150.
- Rómska kultúra, alebo kultúra Rómov? In: Poklembová, Ľubica (ed.): *Rómovia – Roma – Romanies, kultúra a vzdelávanie*. Košice: Štátna vedecká knižnica v Košiciach, 2009. 35 – 40.
- Význam spomienkového rozprávania pre výskum rómskeho holocaustu. *Romano džaniben, časopis romistických štúdií* 20, 2013 (2): 37 – 51.
- Etnické stereotypy ako zdroje vtípor o Rómoch na Slovensku. In: Podolinská, Tatiana – Hrustič, Tomáš (eds.): *Čierno-biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, Veda, 2015. 439 – 479.

## MARTĚ ULRYCHOVÉ K NAROZENINÁM

Životní jubilea pracovitých kolegyň a kolegů jsou nejen vítanou příležitostí k rekapitulaci jejich díla, ale také dobrým důvodem k vzájemným inspirativním setkáním. Přinášíjí bezpočet podnětů pro další, nežídka i společnou práci. To vrchovatou měrou platí o folkloristce, etnografe a muzikoložce Martě Ulrychové, která 17. února v plném pracovním nasazení oslavila těžko uvěřitelné sedmdesátiny.

Podrobný životopis letošní jubilantky přinesla již moje zdravotice k Martiným

šedesátinám (NR 2/2012), omezím se tak tentokrát na stručný medailon, a především se pokusím o shrnutí jejích aktivit v uplynulé dekádě.

Odborný zájem PhDr. Marty Ulrychové, Ph.D., je široký, opřený o vlastní dlouholetý výzkum. Přestože se ke studiu etnografie a folkloristiky na Filozofické fakultě UK dostala víceméně oklikou, když jí bylo po absolvování plzeňské Pedagogické fakulty z politických důvodů znemožněno studium hudební vědy, zmíněné disciplíny ve svém celoživotním působení originálním způsobem propojovala. Lze konstatovat, že právě etnografie, folkloristika a muzikologie – s občasnými odskoky do sociální a kulturní antropologie a historie – tvoří těžiště její vědecké práce. Věnovala se dosud obyčejové tradici, prozaickému i hudebnímu folkloru, regionální a obecné hudební historii. Je třeba také připomenout hudební a hudebněpedagogické kompetence M. Ulrychové, zejména pokud jde o hru na zobcovou flétnu, k čemuž ji předurčilo rodinné zázemí, zejména vliv otce, Vojtěcha Lindaura, hudebního pedagoga, prvního flétnisty Divadla J. K. Tyla a Plzeňského rozhlasového orchestru.



M. Ulrychová nejprve působila jako učitelka na základních uměleckých školách, později jako odborná asistentka na katedře hudební kultury Pedagogické fakulty ZČU, nakonec v letech 1999–2012 přednášela na katedře antropologie Filozofické fakulty ZČU. Její četné publikace z posledních let dokládají, že na vědu nezaněvřela ani jako soukromá badatelka. Jak s nadhledem konstatovala, cesty do terénu si ostatně (s jedinou grantovou výjimkou) vždy financovala ze svého.

Po odchodu z plzeňské univerzity zejména prohloubila svůj výzkum německé tradiční kultury, ale i literatury a umění hudby z oblasti západních a jihozápadních Čech. Věnovala se sběratelskému a organizačnímu dílu osobností německého i českého národopisu Plzeňska, Chebska, Šumavy, Českého a Bavorského lesa (Gustav Jungbauer, Josef Blau, Hans Multerer, Hans Watzlik, Jindřich Šimon Baar) i Krušných hor (písničkář Anton Günther). Studovala historické prameny svatebních obřadů Němců na Nýřansku, zkoumala lucijské občůzky v Šumavském Podlesí, svatodušní jízdy v Kötztingu či skolení draka ve Furthu Im Wald (Bavorsko). Upozornila na opomíjenou sbírku německých pohřebních písní Rudolfa Hadwiga, věnovala se i historickému tématu šumavského „světáctví“ nebo současnému lidovému oděvu (tzv. trachtu) v Bavorském lese. S kulturou Němců v západních Čechách souvisí i zpracování dějin Německého divadla v Plzni.

Zcela zásadním příspěvkem k poznání německé lidové kultury na našem území je nedávno dokončená rozsáhlá historická studie M. Ulrychové určená pro chystanou kolektivní monografii o Státním ústavu pro lidovou píseň. V ní poprvé soustavně a ve společenském a politickém kontextu vykládá činnost a výsledky Německého výboru této instituce v období první republiky, seznamuje s klíčovými osobnostmi (Adolf Hauffen, Gustav Jungbauer, Josef Hanika) i se širokým národopisným hnutím Němců v Čechách, na Moravě a na Slovensku.



Témata jako německá lidová píseň na Plzeňsku, ale také západočeská dechová hudba či produkce profesionálních hudebních těles při někdejších Československém rozhlasu v Plzni nás s oslavenkyní autorsky propojily při přípravě druhého dílu knižní komentované antologie *Plzeňsko v lidové písni* (2015).

Odborné texty dále pravidelně publikuje v *Národopisné revui* (členka redakční rady 2000–2017), v periodických západočeských muzeí (*Jižní Plzeňsko, Pod Zelenou horou, Vlastivědný sborník*) či ve sbornících kolokvií *Od folkloru k world music* pořádaných každoročně v Náměšti nad Oslavou, spolupracovala také na několika dalších monografiích (mj. sestavila kapitolu o plzeňské opeře v publikaci *Divadlo J. K. Tyla v Plzni 1965–2015*).

Velmi obdivuji energii a nezpochybnitelné výsledky M. Ulrychové při vedení spolku Genius loci českého jihu, jehož je od roku 2014 předsedkyní. Spolu s kolegy z akademického prostředí, z muzeí a archivů se zaměřuje na interdisciplinární regionální studia, pořádá pravidelná odborná setkání a podílí se na redigování konferenčních sborníků. Kromě toho jen v poslední dekádě sama vystoupila na šestnácti konferencích.

Stejně aktivní je letošní jubilantka jako recenzentka v odborných časopisech a v západočeském denním tisku. Sleduje nové publikace, nahrávky, výstavy, koncerty, divadelní představení, folklorní festivaly, vystoupení folklorních souborů, reflektuje jubilea kolegů, píše nekrology. S operou plzeňského Divadla J. K. Tyla spolupracuje jako jazyková poradkyně, autorka a překladatelka tištěných programů, a úročí tak svoje mimořádné jazykové nadání a znalosti, zejména pokud jde o němčinu a ruštinu, ovládá však také francouzštinu a italštinu. Aby byla její činnost představena v úplnosti, dodám, že navíc relaxuje u ručních prací – vyšívání, paličkování, pletení z ratanu. Má skutečně neobyčejně široký kulturní rozhled.

Výsledky práce oslavenkyně hovoří samy za sebe. Zbývá jen dodat upřím-

ně přání dobrého zdraví a neubývajících životního elánu a radosti z nových pracovních i soukromých výzev. Všechno nejlepší!

Zdeněk Vejvoda  
(*Etnologický ústav AV ČR*)

#### Výběrová bibliografie za léta 2012–2021

- Démonologické pověsti ze severní části Královského Hvozdu / Waldhwozdu. *Národopisná revue* 22, 2012 (4): 246–258.
- Zápisy Josefa Peschka ze Vstíže u Dobřan. *Jižní Plzeňsko X. Historicko-vlastivědný sborník Muzea Jižního Plzeňska*. Blovice: Muzeum jižního Plzeňska v Blovicích, 2012. 90–96.
- Sdružení Genius loci českého jihu. In: *Pod Zelenou horou. Sborník z vlastivědné konference Regionální periodika 2012*. Přeštice: Kulturní a komunitní centrum Přeštice, 2012. 64–66.
- Jindřich Šimon Baar a lidová píseň. In: Příbylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.): *Od folkloru k world music: Hudba a bariéry*. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti, 2012. 28–38.
- Německá lidová píseň na západě Čech. In: Příbylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.): *Od folkloru k world music: Co patří do encyklopedie*. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti, 2013. 43–52.
- Lidová píseň německých obyvatel Plzeňska. Současný stav pramenů. In: Mušková, Eva – Stočes, Jiří (eds.): *Tenkrát na západě (Čech). Kapitoly z dějin kultury a každodennosti Plzně a Plzeňského kraje*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2013. 199–214.
- Rukopisné zápisky etnografického charakteru z obce Čižice. In: *Jižní Plzeňsko XII. Historicko-vlastivědný sborník Muzea Jižního Plzeňska*. Blovice: Muzeum jižního Plzeňska v Blovicích, 2014. 38–48.
- Josef Blau a literatura. In: *2013 – Rok Josefa Blaua. Přípomínky literárních osobností Nýrska*. Nýrsko: Muzeum Královského hvozdu, 2014. 70–80.
- Svatodušní jízda v Bad Kötztingu. In: *Letniční zvyky a obyčeje*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury, 2014. 113–126.
- Pošumavští světáci – čeští muzikanti v cirkusových kapelách. In: Příbylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.): *Od folkloru k world music: Svět v nás, my ve světě*. Náměšť

nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti, 2014. 62–74.

Zápisky Karla Poetzla z Nýřan. In: *Historická dílna VIII. Sborník příspěvků přednesených v roce 2013*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2014. 162–177.

Dechovka. In: Vejvoda, Zdeněk – Ulrychová, Marta – Traxler, Jiří: *Plzeňsko v lidové písni II. Antologie historických zápisů hudebního folkloru 19. a 20. století*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2015. 115–132.

Hans Multerer jako folklorista. In: *2014 – Rok Hanse Multerera. Přípomínky literárních osobností města Nýrska*. Nýrsko: Muzeum Královského hvozdu, 2015. 59–67.

Hdo by nám rozkázal, temu bych hukázal cestu ze vrát... Současné folklorní soubory na Chodsku. In: Příbylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.): *Od folkloru k world music: Na scéně i mimo scénou*. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti, 2015. 60–72.

Leporello Karla Bermána. In: *Genius loci českého jihu 2006, 2012*. České Budějovice: Jihočeské muzeum ve spolupráci se Západočeskou univerzitou v Plzni, 2015. 114–122.

Libuše Králová – významná osobnost českého tanečního umění. In: *Genius loci českého jihu IX*. Blovice: Muzeum jižního Plzeňska v Blovicích, 2015. 93–102.

Německá lidová píseň na Plzeňsku. In: Vejvoda, Zdeněk – Ulrychová, Marta – Traxler, Jiří: *Plzeňsko v lidové písni II. Antologie historických zápisů hudebního folkloru 19. a 20. století*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2015. 115–132.

Opera v Divadle J. K. Tyla v letech 1965–2015. In: *Divadlo J. K. Tyla v Plzni 1965–2015*. Plzeň: Divadlo J. K. Tyla, 2015. 102–151.

Pisňové zápisy Václava Motlíka z Měcholupu u Klatov. In: *Genius loci českého jihu X*. Blovice: Muzeum jižního Plzeňska v Blovicích, 2015. 103–106.

Plzeňský lidový soubor a Malá muzika. In: Vejvoda, Zdeněk – Ulrychová, Marta – Traxler, Jiří: *Plzeňsko v lidové písni II. Antologie historických zápisů hudebního folkloru 19. a 20. století*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, 2015. 140–148.

Popis svatby Karla Poetzla pořizený v německých obcích na Plzeňsku na konci 19. století v konfrontaci s rukopisnými zápisy a studii českých sběratelů v téže regionu. *Národopisná revue* 25, 2015 (1): 281–292.

- „Stilzel der Kobold des Böhmerwaldes“ z hlediska typologické analýzy. In: *Genius loci českého jihozápadu 2006, 2012*. České Budějovice: Jihočeské muzeum ve spolupráci se Západočeskou univerzitou v Plzni, 2015. 188–195.
- Vývoj dechovky na jižním Plzeňsku. In: *Jižní Plzeňsko XIII. Historicko-vlastivědný sborník Muzea Jižního Plzeňska*. Blovice: Muzeum jižního Plzeňska v Blovicích, 2015. 59–69.
- Funkce „Trachtu“ v životě obyvatel severní části Bavorského lesa (současný stav). *Národopisná revue* 26, 2016 (3): 201–213.
- Šedesáté výročí Kruhu přátel hudby v Kralovicích. *Vlastivědný sborník. Čtvrtletník pro regionální dějiny severního Plzeňska 2016* (1): 9–11.
- Sbormistr Zdeněk Vímř. In: *Jižní Plzeňsko XIV. Historicko-vlastivědný sborník Muzea Jižního Plzeňska*. Blovice: Muzeum jižního Plzeňska v Blovicích, 2016. 108–119.
- Stilzel, der Kobold des Böhmerwaldes. In: Martin Bürger (ed.): *Šumava v proměněné čase. Revue Jungbauerova vlastivědného spolku*. Horní Planá: Jungbauerův šumavský vlastivědný spolek, 2016. 218–238.
- Flauto dolce rinascito. Využití zobcových fléten v českých folklorních souborech na přelomu 60. a 70. let minulého století. In: Příbylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.): *Od folkloru k world music: Na počátku bylo...* Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti, 2016. 95–105.
- Drham is drham neboli doma je doma – obraz domova v tvorbě krušnohorského písničkáře Antona Günthera. In: Příbylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.): *Od folkloru k world music: Zrcadlení*. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti nad Oslavou, 2017. 36–49.
- Mluvili jinými jazyky... Cizinci v hudebním životě města Plzně v letech 1945–2018 / Sie sprachen andere Sprachen... Die Ausländer im Pilsner Kulturleben in den Jahren 1945–2018. In: *Jiné Plzeňsko / Das andere Pilsen*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2018. 77–92.
- Německé divadlo v Plzni v letech 1877–1879 / Das Deutsche Theater in den Jahren 1877–1879. In: *Jiné Plzeňsko / Das andere Pilsen*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2018. 35–62.
- Skolení draka – tradiční letní slavnosti v hornofalckém městě Fuhr im Wald. *Národopisná revue* 28, 2018 (1): 28–40.
- Tief drin in Böhmerwald: pozapomenutý osud Gustava Jungbauera. In: Příbylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.): *Od folkloru k world music: O paměti*. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti nad Oslavou, 2018. 30–40.
- „Bronzová éra“ operety. In: *Jižní Plzeňsko XVII. Historicko-vlastivědný sborník Muzea Jižního Plzeňska*. Blovice: Muzeum jižního Plzeňska v Blovicích, 2019. 59–76.
- Německé divadlo v Plzni v době Velké východní krize. Malá sonda do dějin plzeňského kulturního života. In: *Sborník ze XIV. konference Genius loci Rokycany 2018*. Rokycany: Muzeum Dr. Bohuslava Horáka v Rokycanech, pobočka Západočeského muzea v Plzni, 2019. 92–117.
- Zapomenutá kniha Rudolfa Hadwiga. In: Příbylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.): *Od folkloru k world music: Spiritualita*. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti nad Oslavou, 2019. 57–86.
- Hledaný „modus vivendi“ Německého výboru Státního ústavu pro lidovou píseň v době první Československé republiky. In: Příbylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.): *Od folkloru k world music: Hudba a prostor*. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti nad Oslavou, 2020. 37–49.
- Jindřich Šimon Baar a lidová píseň. *Hudební rozhledy* 73, 2020 (12): 52–53.
- Vzpomínka na dirigenta JUDr. Karla Vašatu. *Hudební rozhledy* 73, 2020 (10): 54–55.
- Vzpomínka na muzikologa Antonína Špeldu. *Hudební rozhledy* 73, 2020 (8): 52–53.
- Josef Chaloupka a Plzeň. *Malokyšické ozvěny* 15, 2021 (5): 13–36.
- Zvuky a tóny v díle Karla Poláčka. In: Irena Příbylová – Lucie Uhlíková (eds.): *Od folkloru k world music: Hudba a kapitál*. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti nad Oslavou, 2021. 204–216.
- depozitářích a při různých odborných příležitostech již třicátým čtvrtým rokem.
- Jednooborové studium (tehdy) národopisu v letech 1982–1986 ukončil Luboš Kafka s červeným diplomem a vzápětí proto obdržel titul PhDr. Diplomovou (a zároveň rigorózní) práci *Sbírka lidových obrázků na skle v Muzeu Jindřicha Jindřicha* můžeme považovat za předznamenání valně většího jeho dalšího odborného zájmu. V letech Kafkaova studia se lidové umění na katedře etnografie a folkloristiky nevyučovalo. Vedoucím jeho práce, tak jako téměř všech absolventských prací nejruznějšího zaměření v 70. a 80. letech, byl Antonín Robek. Oponentkou se stala kunsthistorička Věra Hasalová, která před odchodem do důchodu lidové umění studentům přednášela. Na konzultace s touto badatelkou Luboš Kafka v dobrém vzpomíná, nejen na odborné vedení, ale i na její osobní reflexi politického vývoje v normalizačních letech. Pod jejím vlivem označil objekt svého odborného zájmu jako *obrázky na skle*, i když později důsledně razil přesnější termín *podmalby na skle*. Volbu tohoto zájmu ovlivnilo především samo Kafkaovo vnitřní nastavení – k výtvarnému umění byl přitahován od mládí. Studium národopisu se zaměřením na lidové umění bylo vlastně náhradním řešením pro maturanta, který se opakovaně ucházel o studium malby na Akademii výtvarných umění. Podmalby na skle výběrem námětů i ztvárněním dobře konvenovaly Kafkaově zálibě v symbolice, ale i v jasných nelomených barvách bez stínování, v jeho vidění upřednostňujícím souhrn barevných ploch.
- Zájem o podmalby na skle jako o složku kulturního dědictví provází Luboše Kafku od jeho nástupu do oddělení Josefa Vařeky v Etnologickém ústavu AV ČR v roce 1988 (tehdy Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV) až dosud. Jak jen to poměry umožnily, zapojil se do mezinárodního výzkumu a spolupracoval od počátku 90. let s rakouským Hinterglasmuseum v Sandlu a posléze od roku 2005 aktivně působil v bavorské skupině

### ŠEDESÁTNIK LUBOŠ KAFKA – ČLOVĚK TVOŘIVÝ A HRAVÝ

Ne, není to další z mých trapných pokusů o vtip: Luboš Kafka dovrší 22. února šedesátku. Dlouhána s neposlušnými vlasy, se skromným a zdrženlivým chováním gentlemana, potkáváme na chodbách Etnologického ústavu AV ČR, na konferencích, v muzejních

Hinterglaskunst, která pořádá prestižní konference v místech někdejší výroby či významných sbírkových fondů podmaleb na skle. Letošní jubilant odborně vyzrával kontaktem s metodicky pokročilejším bádáním, jehož postuláty vzápětí aplikoval na vlastní systematické výzkumy domácích muzejních sbírek. První z řady Kafkových výstupů v tomto směru (autorství výstavy a výstavního katalogu *Lidové obrázky na skle z jižních a západních Čech*, Sušice 1998; následně výstava i katalog v německé verzi v Neukirchen beim Heiligenblut 1999) představuje již autora s jasnou představou o historii, výrobě, distribuci a kulturní funkci lidových podmaleb, o typologii a specifikách jednotlivých výrobních oblastí. Celou česko-moravsko-slezskou produkci představil a kategorizoval Luboš Kafka o pár let později v zásadním díle *Malované na skle. Lidové podmalby* (Praha 2005). K detailnímu zpracování jednotlivých sbírek se později vrátil spoluautorstvím četných výstav a knihami *Lidové podmalby na skle ze sbírek Národního muzea* (Praha 2013), *Lidové podmalby na skle ze sbírek regionálního muzea v Náchodě* (Praha 2016) a *Podmalby na skle ze sbírek Muzea v Bruntále* (Bruntál 2017, s Květoslavou Málkovou). Mám všechny tyto Lubošovy obsahem i vzhledem sličné knížky pohromadě na jedné polici a ráda se jimi probírám. Jsou odborně kritické, ale zároveň jsou prostředníky toho, čím bývaly podmalby na skle ve svatých koutech předků: ozdobou, ale i závanem nadsmyslového vnímání, svátečna a důvěry. Jejich řadu doplňují další dvě zdařilé Lubošovy knihy, které tematicky (lidová religiozita) a funkcí (interiér tradičních světnic) souvisí s jeho systematickými výzkumy a zaujetím pro funkci lidového/zlidovělého umění v tradiční každodennosti. Je to jednak publikace *Dárek z poutí. Poutní a pouťové umění* (Praha 2009; následovala výstava se stejným titulem, kterou Luboš uspořádal spolu s Ivanou Kubečkovou ve Středočeském muzeu v Roztokách 2011), jednak kniha *Na dřevě malované. Náboženská*

*výzdoba lidového nábytku* (Praha 2015, s Helenou Mevaldovou). Zatím posledním výstupem z Kafkových studií lidových podmaleb na skle i dalších forem lidového umění jsou nesmírně pracné, komentované mapy *Etnografické zpracování hmotných aspektů zbožné peregrinace* (mapy č. IV/1-10 v *Etnografickém atlasu Čech, Moravy a Slezska IX, Duchovní a hmotné aspekty zbožné peregrinace*, ed. Markéta Holubová), kde letošní oslavenec kromě obecného analytického pohledu sumarizuje své dlouhodobé výzkumy muzejních depozitářů.

Systematickými výzkumy v muzeích České republiky získal Kafka nejen jejich důvěrnou znalost, ale i celou řadu přátel a plodných spolupracovníků, s nimiž koncipoval výstavy pro veřejnost. Připomeňme třeba *Monarchie – jídlo, krmě, žrádlo* (Musaion 2014) a *Lidová tradice v díle Václava Hrabánka* (spolu s Petrou Červinkovou, Musaion 2016). V letech 2013–2014 přímo působil v Etnografickém oddělení Historického muzea Národního muzea v Praze ve funkci hlavního kurátora národopisných sbírek.

Domnívám se, že i k zájmu o lidová řemesla a výrobce inspirované lidovou tvorbou přivedly Luboše Kafku původně podmalby na skle, resp. jejich ikono-



grafie. Na rozdíl od výše uvedené oblasti výzkumu v muzejních depozitářích však na poli dokumentace řemeslné výroby vycházel výhradně z terénního výzkumu. V úvahách, jak nejlépe zúročit výsledky bádání vedeného etnologickými metodami a technikami, se rozhodl pro audiovizuální dokumentaci, kterou lze podle jeho slov „považovat za nejkompexnější a nejbezprostřednější zachycení určitých kulturních jevů a projevů v jejich přirozeném prostředí a kontextu“. Ze spolupráce etnologa a profesionálního filmaře (firma Cinepoint) tak s grantovou podporou a podporou Ministerstva kultury vzniklo v EÚ AV ČR v letech 2000–2009 dvacet půlhodinových filmů dokumentujících „žijící lidské poklady“ v podobě nositelů tradic ve výrobě podmaleb na skle, v řezbářství, ve výrobě skleněných perel, dýmek, saní a sněžnic, hraček i pochoutek a pokroutek. Zvláštní místo mezi těmito snímky zaujímá cyklus osmi filmů s betlemářskou tematikou. V české a anglické verzi je posléze autoři poslali do světa jako DVD přílohu v publikaci, která je teoretickým komentářem i výzkumnou zprávou zároveň (Kafka, Luboš – Petráň, Tomáš: *Betlemáři. Kapitoly z historie a současnosti tvorby betlémů*. Praha 2009). Poslední z filmů vzešlých z Kafkova terénního výzkumu vybočuje poněkud z řady, je z oblasti zvykosloví. Celovečerní dokument *Od Popelce do Provody*, točený v letech 2008–2010, rozplétá komplex vzájemně propojených liturgických obřadů a lidových obyčejů, který provázel v tradiční kultuře začátek nového vegetačního cyklu a v reliktech místy dožívá, nebo je oživován. Film je dlouhý, ale nezvykle působivý. Dokumentační metoda nic neubírá vnitřnímu napětí. Škoda, že je téměř nemožné uplatnit takový snímek ve veřejných sdělovacích prostředcích, byť má odpovídající technické parametry.

Zatím byly zmíněny výzkumy, výstavy, knihy a filmy, jejichž tvorba Luboše Kafku těšila a uspokojovala, neboť si je sám předsevzal a do ústavního výzkumného programu vtělil. Je ale namístě



ocenit také pracovní úsilí a sebekázeň, s nimiž přistupoval k úkolům, možno říci, úředně přikázaným. Více než tři desetiletí byl jedním z nejspolehlivějších pracovníků EÚ AV ČR. Ve věcné části kolektivního díla *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska* (Praha 2007) patří jeho autorská značka *lk* k nejčtenějším a jeho hesla z oblasti duchovní kultury k nejzasvěcenějším. Stejně odpovědně a kvalitně zpracoval přidělené mu kapitoly do kolektivního díla *Velké dějiny zemí Koruny české. Lidová kultura* (Praha 2014), pojednávající cyklus výročních svátků a obyčejů nebo divadelní a výtvarnou kulturu. Vzpomínám si, že posledním dvěma jmenovaným tématům se bránil, leč neubránil. Asi proto, že nikdo jiný z autorského kolektivu k divadlu a výtvarné kultuře neměl v osobním životě tak blízko jako on.

Snad se Luboš nerozzlobí, když prozradím jeho dlouhodobé mimoústavní úsilí, jímž přináší radost a potěšení skupině stálých přátel a obohacení divákům. Alternativní loutkové divadlo *Klika* po dvacet let zásoboval vlastními scénáři, podílel se na scénografií, režii i produkci. Divadelní soubor sklízel úspěchy na přehlídkách v Chrudimi i v cizině, ale hráli i v domovech sociální péče. A výtvarné tvoření? Na přelomu tisíciletí propadl Luboš koláži, která výtvarnou zkratkou umožní propojit nevážené s vážným, tíhu s lehkostí, tragično s vtipem a bolest s úsměvem. Koláže vystavoval v Praze na několika místech, sama jsem navštívila výstavu v Rybné ulici. V covidové době jsme se s Lubošem téměř nevidali, ale vím, že pilně maluje. Dokonce mám slíbený obraz, což tu záměrně připomínám, abych o něj nepřišla, až pominou rodinné starosti a covidová omezení. Pak se sejdeme k patřičné oslavě, ale gratulovat můžeme hned. Tedy: Díky, milý Luboši, že jsi právě takový, jaký jsi: kreativní, spolehlivý a laskavý. K jubileu Ti blahopřejeme, tedy přejeme blaho do dalšího díla a do dalších let.

*Lydia Petráňová*  
(Etnologický ústav AV ČR)

## ZA MILANOM KRÍŽOM (10. 8. 1928 Hrochoť – 13. 8. 2021 Zvolen)

Dne 10. 8. 2021 oslavil 93. narozeniny a třetí den na to usnul navěky. Krásná smrt, ale především až po okraj naplněný život. Milan Križo pracoval cílevědomě do posledního dechu. Nedá se skoro uvěřit, že už v říjnu 2018 měl na poslední své velké práci – desetijazyčném botanickém terminologickém slovníku *Morfológia vyšších rastlín* – hotových několik set stran. Dílo zůstalo nedokončeno. V dané chvíli je uloženo na Katedře fyto-logie Lesnické fakulty Technické univerzity ve Zvolenu a údajně obsahuje 1 600 stran. Pro odborníky bude zveřejněno v elektronické podobě na internetu. I když jsem neodborník, také do tohoto slovníku rád nahlédnu. Do *Atlasu dřevin*, který mi Milan poslal s pěkným věnováním, se dívám dost často. Už jenom proto, že jej dokonale vybavil svými umnými kresbami.



*Milan Križo na Hontianskej paráde v Hrušove.*  
Foto Vladimír Kysel' 2001

Na studia přijel Milan Križo do Brna v roce 1947, můj bratr Luboš v roce 1949 a já 1951. S Lubošem se znal z brněnského Slováckého krúžku, kam Milan občas zavítal. Byl tehdy členem brněnského studentského souboru Poľana, jehož byl hlavním spoluzakladatelem a v němž působil jak umělecký vedoucí a choreograf. Když jsem viděl jejich vystoupení a slyšel Milana zpívat a hrát na fujaru, doporučil jsem v roce 1954 uměleckému vedoucímu Brněnského rozhlasového orchestru lidových nástrojů (BROLN), aby Milana přibral mezi kmenové zpěváky. Dirigent Emanuel Kuksa ho pak brzy pozval k účinkování – a tak jsme se s Milanem poznali jako zpěváci BROLNu. Vystupovali jsme občas i v zahraničí a osobně vzpomínám nejraději na více než měsíční pobyt na Kubě v roce 1961. To bylo za tu dobu všelijakých besed i důvěrných výměn názorů!

Za půl století jsem se toho o Milano-vi dověděl hodně. Ale to, že už v deseti letech chystal plány psát o lidové kultuře své rodné obce, jsem zjistil až z jeho autoreferátu *Prednáška čestného doktora* otištěném v červnu roku 2013 v příslušné brožurce. Ano, prof. Ing. Milan Križo, DrSc., je Doctor honoris causa Mendelovy univerzity v Brně. A čím se vlastně zabýval odborně? Soustředil se především na lesnickou botaniku, věnoval se taxonomii, chorologii, autekologii, floristice, dendrologii, fytoecologii a morfogenezi semenných rostlin, zvláště lesních dřevin. Studoval mikrosporogenezí a embryologii vyšších rostlin a procesy jejich pohlavní reprodukce, včetně etologie opylování. Zabýval se fyto-logickými podklady pro posouzení diverzity a stability lesních ekosystémů i problematikou ochrany přírody, zejména ochrany fyto-genofondu. Mezinárodních úspěchů dosáhl zejména při výzkumu reprodukčních orgánů a polinačních mechanismů jehličnatých dřevin. Od počátku vědecké činnosti se zabýval palynologií, zvláště pylovými analýzami rašelin a nadložního humusu a transportem pylu lesních dřevin v post glaciálním období



a též aeropalynologií ve vztahu k alergickým onemocněním způsobených pylem. Ještě za svého brněnského působení předložil a obhájil habilitační spis *Dejiny lesov Jihlavských vrchov. Peľoanalytická štúdia* a po jejím obhájení v roce 1973 byl ve Zvolenu jmenován docentem pro obor Speciální lesnická botanika. V roce 1988 získal na zvolenské Lesnické fakultě VŠLD vědeckou hodnost DrSc. a ve stejném roce tam byl jmenován profesorem.

Trošku tento odborný výklad s přemírou neznámých slov odlehčíme, vzpomene-li, že když se ve Zvoleně zaměřil na pylová zrna a jejich úlohu v pohlavním rozmnožování semenných rostlin, byla jejich katedra nazývána katedrou sexuologie. Došlo k tomu příčiněním jedné diplomantky, která ve zprávě k cestovnímu účtu z terénního výzkumu uvedla, že byla s doc. Křižem zkoumat samičí orgány. Nenapsala však, že šlo o sledování pohlavních, anebo spíše generativních orgánů dřevin! Ale Milan též s plnou vážností vzpomíná, jak pomohl organizovat několik úspěšných seminářů či konferencí, a zvláště tu věnovanou problematice celosvětově nevhodně používaného termínu „zeleň“, a to nejednou i v odborných botanických kruzích. „Zaviedli a používajú ho ľudia bez elementárneho botanického vzdelania, okrem toho je tento termín nevhodný nielen z hľadiska botanického, ale aj pojmového a logického. Netreba mať ani zvlášť veľkú predstavivosť, aby sme prišli okrem iného aj k takému záveru a paradoxnému konštatovaniu, že ‚zeleň‘ je najkrajšia na jar, keď je biela (napr. rozsiahle porasty trnky v tejto tzv. kultúrnej krajine).“

Na jiném místě pak Milan Křižo píše: „Kedže pod názvom biosférická rezervácia sa rozumie nielen štúdiom a ochranou botanických i abiotických systémov v krajine, ale aj činnosť človeka v tomto špecifickom prostredí, spájajú sa tu dve na prvý pohľad dosť vzdialené, ale v skutočnosti blízke sféry, ktoré som si ja povýšil na svoje ‚hobby‘ a na svoju pracovnú náplň; príroda a činnosť človeka

s jeho mnohorakými záujmami, a tu hlavne jeho ľudová kultúra.“

Jakže to bylo s těmi Milanovými dětskými plány? „*Jedno mi bolo viac menej od malička jasné, že som akýsi prototyp rustikálneho človeka, ktorý nielen chce žiť na dedine a zosúladiť svoje profesionálne zameranie s týmto prostredím, ale že chcem predovšetkým poznávať život dedinského človeka, objekt môjho očarovania, objekt môjho životného vzoru, jeho radosti a slasti, slovom jeho život, jeho kultúru hmotnú aj duchovnú. Zaznamenával som si vo svojich detinských primitívnych zápisoach všetko, čo sa mi v mojej dedine javilo ako zaujímavé, zvláštne. A nebolo toho málo. Ďalej som hltal všetky dostupné informácie z literatúry a bol som rád, keď som našiel niečo, čo rozšírilo môj tzv. národopisný obzor a v duchu, ale i fakticky som si zháňal podklady – ako desaťročný – čuduj sa svete – pre moje veledielko Národopisný pohľad na Hrochoť. Bol som rozhodnutý študovať národopis.*“ K tomu sice nedošlo, ale jinak Milan všechna svá předsevzetí beze zbytku splnil, ba je i překonal. V roce 1997 spatřila světlo světa monografie *Hrochoť – vrchárske srdce Podpoľania*, do níž přispěl mnoha stranami. A patří k jeho zásluhám, že byla doplněna o zvukové album – zároveň totiž byly vydány dvě CD s hrochotskou muzikou a zpěváky.

Národopisnou činnost dovršil Milan Křižo vydáním sbírky *Moje piesne* (2008). Nachází se zde 385 čísel, kterým předchází tato pojednání: *Hrochoť* můjho detstva, *Ľudová pieseň* – rastlina, botanika – etnomuzikológia, *Hrochotský dialekt* v ľudovej piesni, *Čo to o ľudovom tanci*, *Hrochotskí muzikanti*, *Hrochotskí speváci*, *Poloczekova zbierka hrochotských ľudových piesní*, *Syntéza*, *klasifikácia*, *Áká si*, *hrochotská ľudová pesnička?* Z daného textu snadno poznáváme, že autor má veškerou – na třech stranách citovanou literaturu – v malíku. Zná práce Bély Bartóka, Josefa Kresánka, Ladislava Lenga, Oskára a Alice Elschekových, Bernarda Garaje aj. A není divu, když

z českých badatelů obdivuje Vladimíra Úlehlů nebo Karla Plicku, ale i některé mladší autory. Konstatují proto s podivem, jak je možné, že toto zajímavé (a originální) dílo zůstalo ve slovenském i českém odborném tisku skoro úplně přehlédnuto. Sám jsem se pustil do recenze hned, jak práce vyšla, dostal jsem se však do takového rozpoležení, že jsem několik hotových prací hodil do koše. Teď mi však svědomí káže, abych konal jinak a citoval zde alespoň několik Milanových slov: „*Moji rodičia sa dostali do Hrochote hlavne zásluhou otca – do dosť odlišného prostredia oproti tomu, z ktorého vyšli: ocko pochádzal z evanjelickej Uderinej, mamička z katolíckeho Divína. (Schválne ponechávam pomenovanie rodičov v zdobnelinách, tak ako sme ho používali v detstve. Iné pomenovanie, čo i len ako otec, matka, bolo bez použitia ich zdobnelín skoro až hanlivé, a teda akoby neprípustné. Brali sme to skôr ako vyjadrenie lásky k rodičom, ktorú si isto zaslúžili.) Aj keď obaja pochádzali z rodín v dobe ich detstva zhodou okolností skôr chudobných alebo bez akýchkoľvek – čo i len náznakov prosperity, dostali sa v dôsledku neskoršieho otcovho snaženia a potom spoločenského postavenia štátneho zamestnanca do stavu akejsi osobitosti, ba skoro až nadradenosti. To všetko bolo ešte umocnené špecifickým postavením četníka na Hrochoti, v tej dobe neskonale zaostalej dediny s neduhmi ako krádeže, bitky – to všetko podporované, akože inak – dosť tesnou viazanosťou chlapcov na alkohol. A tak bolo nutnosťou už dávno za Rakúsko-Uhorska zriadiť v každej dedine okolo Poľany, od Poník počínajúc na strane jednej až po Hriňovú na strane druhej, ale aj na severe v Čiernom Balogu alebo aj inde na Slovensku, ‚četnícku stanicu‘ s piatimi-šiestimi členmi. A medzi nich patrili aj môj otec.*“

Uvedený původ mojih rodičov a ich neskoršie pôsobenie na Hrochoti určoval do určitej miery aj ich vzťah k dedinskej pospolitosti, k jej životu a tým aj k ľudovej kultúre a samozrejme aj k ľudovej piesni. Nedá sa povedať, že pri nich šlo

o vyložene laxný postoj k spomínaným hodnotám, isto však bol tento postoj iný ako pri väčšine dedinských ľudí.“

Přeskočme ale k písničkářům. „Ide o ‚moje piesne‘ v tom zmysle, že som ich z určitého pohľadu – teraz nezáleží na tom, z akého – vybral. Vyznačujú sa v tomto zmysle určitými, pripustíme subjektívne orientovanými znakmi, ktoré ich nápadne odlišujú aspoň napríklad od tých piesní česko-moravského pôvodu, ktoré sa vyznačujú 3/4 rytmom a ktoré som z ‚mojich piesní‘ z veľkej časti vyradil.“

V tomto spevníku nejde v prvom rade o uvedenie, prezentovanie pokiaľ možno čo najviac piesní tradovaných v priebehu cca 70 rokov, teda hlavne od doby môjho detinstva. Nešlo mi ani tak o konkrétne piesne – aj keď samozrejme ide predovšetkým o ne – ako o podanie obrazu, situácie, atmosféry, podmienok, v akých tieto piesne žili, možno aj vznikali či zanikali, ako dochádzalo k rastu ich popularity, či k postupnému, možno rôzne dlho trvajúcemu ústupu do postupného zabúdania.

A samozrejme išlo mi aj o to, pokúsiť sa o načrtnutie mojej predstavy, ako konkrétna pieseň, predstavená určitým spevákom v určitej, konkrétnej dobe za určitých okolností, atmosféry, či už počúvané alebo pozorované v notovom zápise, dopĺňa obraz jej nositeľa, interpreta. Ba čo viac – tvorcu!“

Do lidové kultury své rodné obce byl Milan doslova zamilován a byl také jejím pečlivým a věrným nositelem. Jako pořádný podpolianský chlapec ovládal všechny možné varianty hvízdání na prsty, naučil se hrát na píšťaly a uměl je také sám vyrábět. Byl jsem nemile překvapen, když jsem zjistil, že jeho jméno vypadlo z knihy Mariana Plavce *Majstri. Výrobcovia ľudových hudobných nástrojov Slovenska* (Bratislava 2003). Hru na tuto typickou stredoslovenskou píšťalu Milan výborně ovládal a fujarové písně také překrásně a nenapodobitelně zpíval. Ve svém rodném kraji se stal spoluorganizátorem Mezinárodního festivalu akademických folklórních súbtorov Akademický Zvolen

i Podpolianskych folklórných slavností v Detve. Za svou vědeckou, pedagogickou a kulturní činnost obdržel v roce 2001 cenu města Zvolen a v roce 2005 Cenu zastupitelstva Banskobystrického samosprávného kraje. Významný přínos Milana Križa v oblasti uchování a prezentace hodnot kulturního a přírodního dědictví Podpoľania ocenilo město Detva v roce 2003 udělením čestného občanství.

Milanovo úmrtí přišlo jako blesk z čistého nebe a nebyť mého milého žáka Igora Danihela nevěděl bych o úmrtním oznámení vydaném paní Evou Križovou a jejími dvěma dcerami. Obec, ani žádná z vysokých škol, na nichž Milan působil, oznámení nevydaly. Bylo to však asi dobré řešení, protože z pohřbu by se stala národní manifestace. A jak jsem poznal Milana, to on si nepřál. Vyhovovalo mu skromné rozloučení v kruhu rodinném. Kdybyste se ale pídili po místě jeho posledního odpočinku, tak ho najdete na zvolenském hřbitově, v Parku spomienok. Nehleďte však u jeho jména žádné tituly, jichž pracně dosáhl.

Já budu na Milana vzpomínat a moc... Je to už nějaká chvíle, co mně vypověděly službu moje nožky, které „kdysi věděly tak pěkně cifrovat“! Už pár roků nejezdím ani na hrob svých nejbližších do svého rodiště – Hrubé Vrbky. Sám k tomu rozjímání nepotřebuju ani svíčku! Vítězí u mne zdravá filozofie starých hornáckých zpěváků: Lepší litr slivovice, lež na hrobě čtyři svíce!

Dušan Holý  
(Brno)

## STUDENSKÁ ANTROPOLOGICKÁ KONFERENCE V PLZNI

V Plzni se dne 12. 11. 2021 uskutečnila Studentská antropologická konference, kterou pořádala Katedra antropologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity. Její obsah byl otevřen téma-



Sólisté BROLNu: (zleva) Lubomír Málek, Vlasta Grycová, Luboš Holý, Jarmila Šuláková a Milan Križo, 1975. Převzato z publikace Václav Frolec (ed.): BROLN. 25 let Brněnského rozhlasového orchestru lidových nástrojů. Brno: Musejní spolek v Brně, 1977: 33.

tům nejen z antropologie, ale i etnologie, religionistiky a dalších sociálněvědních a humanitních oborů, kterým se věnují studenti bakalářských, magisterských a doktorských programů. Mezi účastníky byli zastoupeni studenti univerzit z Plzně, Prahy a Brna, početná byla ale také reprezentace univerzity ve slovenské Trnavě.

Program konferencí byl rozdělen do čtyř panelů. První z nich se týkal migrace, menšin a identity. Příspěvky prezentovaly současné výzkumy, a tak byla např. přiblížena problematika obrazu muslimské ženy ve slovenských médiích, kterou představila Lujza Mária Kovalčíková, nebo sociolingvistický výzkum Barbory Sekerášové, jenž se týkal dnešní etnojazykové situace Goralů na území horní Oravy. Další panel byl věnovaný antropologii a archeologii. Byl zahájen příspěvkem Ivany Žákové, který byl zaměřen na leváctví a zkrříženou laterality z pohledu antropologie. Pokus o možná antropologická vysvětlení laterality a nástin jejího vnímání v každodenním životě přinesl živou diskusi. Ohlas vzbudilo i následující prezentované téma autorky Andrei Žížkové a Anny Pankowské, jehož cílem byla histologická analýza kostní bioeroze, jež by mohla vést k odhalení či objasnění pohřebních praktik dřívějších populací. Odpolední blok otevřel David Pergl, v jehož příspěvku byla prezentována problematika týkající se proruských a proevropských orientací v současném Bělorusku. Autor čerpal z terénního výzkumu a nabídl kritické posouzení politickoideologických strategií. Přínosná byla prezentace Moniky Tošnerové, zaměřená na výzkum v prostředí radikálních skupin a hnutí. Reflektováno bylo zejména úskalí metody zúčastněného pozorování v těchto skupinách a jeho dopady na výslednou podobu výzkumu. Další část bloku patřila referátu Terezie Řánkové, který se snažil přiblížit vybrané příklady nemateriálního kulturního dědictví a jejich zprostředkování široké veřejnosti, především v rovinně neformálního učení a inovátorských

přístupů. Spojovacím mostem k dalšímu panelu pak byl příspěvek Vojtěcha Peštulky o cimbalu v českém klezmeru. Nastíněny byly možné příčiny jeho popularity a také vazby mezi českým klezmerem a folklorismem. Závěrečný panel byl věnován hudbě, tanci a slovesnosti. První dvě autorky zkoumaly pohádku – Lenka Vídršperková se na ni zaměřila optikou psychoanalýzy, Diana Hurbánová zkoumala v pohádce symbolickou rovinu, zobrazení rituálu či odkaz konfliktu mezi pohanstvím a křesťanstvím. Konferenci pak uzavřelo téma tance a hudby – pohled taneční antropologie od Laury Kolačkovské nabídl rozbor taneční struktury, formy a možnosti sémiotické analýzy lidových párových tanců ze Slovenska, poté byl prezentován etnologický výzkum Barbory Turčanové věnující se uměleckému kapitálu dechových seskupení a jejich kulturnímu přínosu od 18. století po současnost.

Všechny příspěvky byly hodnotné nejen samy o sobě, ale především ve svém celku manifestovaly možnost potřebného rozšíření oborových pohledů. Poděkování patří také Katedře antropologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni za velmi dobrou organizaci tohoto setkání. Další ročník Studentské antropologické konference se plánuje na podzim roku 2022.

*Terezie Řánková*  
(Ústav evropské etnologie FF MU)

**CECILIA SEM OBENG – SAMUEL GYASI OBENG (EDS.): INVISIBLE FACES AND HIDDEN STORIES. NARRATIVES OF VULNERABLE POPULATIONS AND THEIR CAREGIVERS. Oxford: Berghahn Books, 2021, 145 s.**

Předkládaná publikace je 12. svazkem ediční řady Studies in Public and Applied Anthropology nakladatelství Berghahn Books a je, jak už sám název napovídá, podobně jako předchozí

díly orientována aplikovaným směrem. Účelem je zkoumání stále se rozšiřující úlohy antropologů a praktikování jejich disciplíny s výsledky uplatnitelnými vně akademické sféry za účelem veřejného zájmu. Poselství tohoto svazku je výstižně vyjádřeno v úvodním prologu editorů, jež se snaží navrátit pozornost těm jedincům, od nichž současná společnost odvrátila tvář, případně je odepsala jejich sociální vrstva. Cílem autorů je propůjčit hlas jednotlivcům, jejichž příběhy nechce společnost v lepším případě slyšet, v horším případě přezíravě předstírá jejich neexistenci v souladu s premisou etnomedicínských studií, která považuje za samozřejmé, že odlišné kultury nahlížejí choroby a další jinakosti z odlišných perspektiv a přiřazují jim různé konotace dle vnímání svých členů. Nejinak tomu činí i souhrn habitů a praktik, které globálně označujeme jako západní kultura. Podle klasického teoretika Henri-Jacques Stikera, který ve své publikaci *A History of Disability* (1999) trasuje historii západního kulturního okruhu a jeho vztah k handicapu, společnost odkrýváji svoji pravou podstatu právě způsobem, jakým zacházejí s odlišností a jinakostí. V recenzované knize se nám otevírá právě jeden z pohledů na to, jak euro-americká kultura chápe odlišnost a anglosaský koncept 'disability' ve smyslu sociálního konstruktů a jazykové odlišnosti, který ale mnozí z řad zúčastněných aktérů vnímají odlišnou perspektivou jen jako 'different ability'. V předkládaných kapitolách se čtenáři vnoří do pěti variant odlišností a pěti cizích světů, kde zakusí jinakost ve své ryzí podobě a nahlédnou definici zdraví a její propojenost s jednotlivými aspekty společnosti z několika úhlů pohledu.

První kapitola seznamuje čtenáře s úskalími bezdomovectví, na které jsme si v naší globalizované střední třídě, slovy Thomase Hyllanda Eriksena, již zvykli jako na běžnou součást všedního života i kulturního pole, které nás obklopuje téměř na každém kroku a připomíná nám tenkou hranici linoucí se mezi



oblastmi nerovnosti, blahobytu a chudoby (srov. Eriksen, Thomas Hylland: *Storeulvsyndromet jakten på lykken i overflodssamfunnet*. Oslo Aschehoug: Bokmal, 2008; česky *Syndrom velkého vlka*. Brno: Doplněk, 2010). Druhá kapitola zavede čtenáře do života dvou žen svádějících soubor s každodenními strastmi na bitevním poli jménem ataxie, tedy s neurologickým symptomem spočívajícím v poruše správné koordinace vůlí ovládaných pohybů, jímž dle nekvalifikovaných odhadů trpí jedna osoba ze 100 000 obyvatel. Nahlédneme do historie jejich života i současné situace, ve kterém hraje prim umění správně padat a dozvíme se i podrobnosti ze světa fungování podpůrné sítě patientské organizace. Třetí část publikace zprostředkuje čtenářům zkušenost ze života nedoslýchavých osob a osob s poruchami sluchu a přiblíží, jaké to je orientovat se ve světě ticha s diagnózou hluchoty. Svou profesní cestu i pohled na věc před čtenáři odvíjí lékař, jemuž se tento obor stal celoživotním posláním, a profesor vyučující americký znakový jazyk, který sám trpí poruchou sluchu. Ve čtvrté kapitole si čtenář obuje prošoupané boty uprchlíka a nasaje atmosféru imigrantského života, aby nakonec v páté kapitole zakusil již téměř zapomenutý bolestivý osten rasistického a xenofobního přístupu, o kterém se předpokládá, že by již měl být v současné globalizované a (post)moderní společnosti dávno vytržen z paty. Nebo ne? O to pozoruhodnější je umístění obsahu této kapitoly na půdu univerzitního vzdělávání, konkrétně na Indiana University-Bloomington, kde mají své pracovní zázemí i oba editoři publikace, tedy Cecilia Sem Obeng a Samuel Gyasi Obeng, oba se zaměřením na afro-americká studia. Pohledy dvou respondentů z této univerzity pak odhalují dopad černošské identity na zdraví studentů a zdůrazňují, jak lidé tmavé pleti obecně, a zvláště lidé původu afro-karibského a afro-amerického, stále čelí rasové diskriminaci v každodenních

záležitostech a jak tyto stresory negativně ovlivňují jejich fyzické, emocionální, duchovní a mentální zdraví, nemluvě o jejich postojích k vlastní identitě.

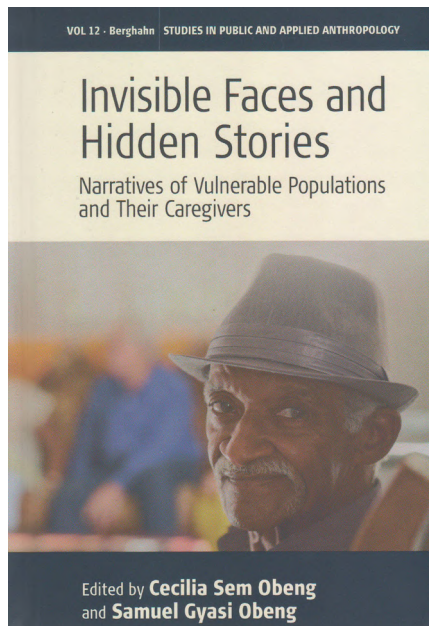
Jiní – nevítaní, nechtění, nežádoucí – označení, která spojují účinkující ve hře zvané Odlišnost. Stránkami publikace se prolíná snaha dodat anonymní mase jednotlivá jména a tváře, zároveň je i pokusem o otevření očí a nastavení sluchu těch, kteří žijí v makrosvětě zvaném soudobá moderní společnost s přehlížením mikrosvětů těch 'druhých nedokonalých' ve světle zdravých a úspěšných. Pojítkem a nosným prvkem všech příběhů je zničující nesoulad mezi sdělením, nasloucháním a akcí. Moderní společnost tak dle publikace vytváří dojem, že je to ona, kdo naslouchá a vnímá nepříjemnou situaci zranitelných osob, ale když dojde na věc, odmítá slyšet a konat potřebné kroky ke zlepšení situace těchto skupin.

Publikace je založena na narrativech. Metodologicky staví autoři kapitol dle svých slov vyprávěče do ekologického diskurzu, čímž vyjadřují širší poje-

tí tzv. sociální bubliny, ve které zainteresované skupiny žijí. A podobně jako autoři příručky *Migration and Health: A Research Methods Handbook* (eds. Schenker, Marc – Castañeda, Xochitl – Rodriguez-Lainz, Alfonso. Oakland, California: University of California Press, 2014) poukazují i Obenkogovi na užitečnost etnografického přístupu v odkrývání stigmatizovaného obsahu ukrytého ve společnosti jako celku stejně jako v jednotlivých segmentech.

S úctou k přísnému pravidlu etnografického výzkumu respektujícímu kontext, ve kterém se daný výzkum realizuje, a snaze o vyloučení hodnotícího stanoviska v podobě etnocentrismu, autoři ani sami tazatelé nezasahují do vyprávění a neprovádějí žádnou korekci, syntézu ani analýzu již řečeného. Text je zcela oproštěn od pragmatických zásahů modifikujících obsah předkládaných sdělení. Jakési krátké shrnutí či komentář k situaci a životu dotazovaných nalezneme pouze ve stručnosti na začátku publikace před samotnými kapitolami. Spolu s tím, jak je etnografie hojně spojována s přívlastkem interpretativní, se autoři po svém, skrze metajazyk, snaží předkládáním narativů situovat čtenáře do polohy vyprávěcího, tak aby se sdělený obsah stal srozumitelnějším a dostupnějším čtenářovu porozumění. Tím, že staví pouze na autenticitě výpovědí, se však autoři do určité míry stavějí do pozice metodologického nihilismu. Obecně lze však metodický přístup autorů napříč publikací shrnout jako práci s orálními historiemi skrze rozsáhlá interview.

Jednotlivé kapitoly jsou díky obsáhlým narativům bohatým zdrojem informací o vnímání zdraví a s ním souvisejících aspektů samotnými respondenty. V neposlední řadě se otevírá vzhled do sociálních otázek, jakými jsou rovnost v přístupu ke zdravotní péči, problematika tzv. healthcare landscape a orientace ve spektru nabízených komerčních druhů zdravotního pojištění v USA, sociální postoje a názorová hladina majoritní společnosti ve vztahu k odlišnosti,





podpůrný sociální systém a zasíťování lidí s handicapem do pavučiny vztahů, kde hraje hlavní roli odolnost vůči diskriminaci a dominanci převládajícího společenského ovzduší.

Výpovědi všech respondentů lze brát jako volání po svobodě, autentičnosti, po příležitosti vyjádření sebe sama, jsou o snaze uniknout kategorii jinakosti a o přání splynout s mainstreamovým proudem, ze kterého se naopak jedinci bez jakéhokoli handicapu či vadě na kráse ve snaze o vytržení ze stereotypu a touze po originalitě snaží vymanit. Publikace působí jako celek působí velmi kompaktně a už pro informační hodnotu ji určitě doporučuji alespoň k nahlédnutí.

Veronika Beranská  
(Etnologický ústav AV ČR)

**MICHAL PAVLÁSEK: Z MORAVY AŽ DO VELIKÉHO SREDIŠTĚ. ETNOGRAFICKÉ PODOBENSTVÍ O ZAPOMENUTÉ NÁBOŽENSKÉ KOMUNITĚ. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2020, 239 s.**

Problematika osob hlásících se k české etnicitě, resp. osob považovaných za Čechy žijící v zahraničí patří již po desetiletí k jednomu z ústředních témat české etnologie. Tento zájem byl rozvíjen zprvu spontánně, postupně stále výrazněji také systematicky. Předkládaná publikace dokazuje, že obliba tematizace nečetných českých enkláv v zahraniční přetrvává v modifikované podobě dodnes. Brněnský etnolog Michal Pavlášek se v ní rozhodl zhostit úkolu zpracovat historii jedné doposud spíše opomíjené české jazykové enklávy, jejíž obyvatelé žijí po generace v jinoetnickém prostředí. Pro autorem zvolenou badatelskou perspektivu je příznačné, že předmětná skupina, tedy obyvatelé českého původu obce Veliké Srediště ve Vojvodině (Srbská republika), jsou primárně vnímáni

ne jako etnická, nýbrž jako specifická náboženská skupina.

Podle Pavláskových vlastních slov bylo jeho finálním záměrem „přinést odpověď na to, z jakých kulturních zdrojů Središťané osvovali svoji identitu a kolektivitu“ (s. 8), tedy postihnout „kulturní konstanty“ této skupiny a dále přivést čtenáře „k poznání, že pohlížet na krajanské komunity ‚etnickými brýlemi‘ [...] není principiálně správné“ (s. 9). Historické pasáže textu jsou podepřeny pečlivou prací s archivními prameny i prameny osobní provenience, s primární a sekundární literaturou (z níž však řada titulů není uvedena v seznamu literatury) a dále informacemi získanými přímo prostřednictvím interview. Silná stránka práce spočívá v podrobném vyličení historie sledované pospolitosti a dále v detailním popisu a interpretaci sociální organizace skupiny, přičemž Središťané byli přednostně traktováni jako skupina, v jejímž rámci dominovala náboženská kritéria pro formování kolektivní identity. Značná část knihy je tak věnována nástinu religiozního života a vnitřnímu fungování místního evangelického sboru,

to vše výhradně z diachronní perspektivy. V tomto ohledu lze s autorem jistě souhlasit, že se mu podařilo postihnout jednu z „opomenutých cest české reformační tradice“ (s. 218).

Z hlediska metaúrovňových úvah zaujímá značnou část textu kritika „etnocentrické optiky“, která je vedena snahou o přehodnocení „nekritického přebírání etnizačních kategorií a klasifikací“, což ve vztahu ke studiu „krajanských“ komunit Pavlásek označuje za „metodologický nacionalismus československé etnografie“ (s. 213). Autor volá po „jiném“ rozumění krajanským komunitám, které by je a priori nenahlíželo jako skupiny formované výhradně etnickým češtvím (s. 218). Jeho postoj směřuje k tendenci uvést do zorného výzkumného pole studia českých zahraničních menšin jevy, které byly vlivem dominantní perspektivy metodologického nacionalismu přehlíženy, nebo dokonce vyloučeny. Takovýto dekonstruktivistický přístup je jistě možný a pravděpodobně i záslužný, na druhé straně může vést k určité jednostrannosti, která spočívá v přehlížení jiných relevantních aspektů dané lokální situace.

Sledovaná komunita reformovaných evangelíků totiž v obci koexistovala s národnostně/etnicky a konfesně velmi různorodým obyvatelstvem. Srbským, maďarským a z historické perspektivy i německým obyvatelům obce – a ovšem také místním českým katolíkům odsunutým po druhé světové válce spolu s Němci – však není v textu věnována téměř žádná pozornost. Zvědavý čtenář tak postrádá detailnější a komplexnější informace o tom, jak se utvářela celková situace v obci, jakou formu nabývaly vztahy mezi jednotlivými skupinami, které zde žily/žijí. Pavláskovu práci tak do jisté míry postihl neduh, který byl vytkán představitelům výzkumu „jazykových enkláv“ praktikovaných meziválečnou německojazyčnou badatelskou tradicí a který spočíval v přílišné koncentraci na primárně tematizovanou skupinu, tedy v nedostatečném interkulturním ukotvení



sledované problematiky. Studovaná polyspolitost – a je až druhořadé, jedná-li se o „krajany“, či o religiozně koncipovanou komunitu – je tak popisována z pozice totální skupiny, aniž by byly dostatečně zohledněny vazby jejích členů mimo vlastní společenství. Je to škoda, neboť lze předpokládat, že v situaci etnický a konfesně smíšené obce, jako tomu bylo v případě Velikého Srediště, by informace o meziskupinových vazbách jistě vhodně doplnily jinak velmi poučné hlavní poselství práce.

*Petr Lozoviuk*

*(Katedra antropologie FF ZČU v Plzni)*

**MARTIN ŠIMŠA: KNIHY KREJČOVSKÝCH STŘIHŮ VE STŘEDNÍ EVROPĚ V 16. AŽ 18. STOLETÍ I / TAILOR'S PATTERN BOOKS IN CENTRAL EUROPE IN THE 16th-17th CENTURIES I. Strážnice: Národní ústav lidové kultury, 2021, 380 s.**

Velká dvojjazyčná reprezentativní kniha Martina Šimši, vybavená bohatou ikonografií, je pokračováním linie studií a publikací, které se zabývají stříhovými konstrukcemi lidových a historických oděvů v období novověku. Jestliže dosud byla autorova pozornost upřena převážně k moravským a českým reáliím, nyní je záběr mnohem širší – analyzuje vedle několika českých pramenů doklady z Polska a ze Slovenska. V dalším svazku hodlá autor svůj záběr dále rozšířit.

Struktura objemného díla je rozčleněna do obecně pojatého úvodu, ve kterém je přiblížen historický a kulturní kontext, v němž krejčovské knihy vznikaly a působily, včetně dobového a regionálního rámce. Naznačeny jsou vztahy k lidové kultuře, úloha cechovně neorganizovaných krejčů a žen – tvůrkyň oblečení, vetešníků a další vazby, které umožňovaly setkávání a vzájemnou inspiraci mezi oděvní kulturou (malo)

města a venkova. Text je proložen bohatou a cennou obrazovou přílohou, která svou šíří překračuje hranice střední Evropy.

Druhá, mnohem obsažnější část publikace je edicí vybraných dochovaných krejčovských knih. Každá z nich je opět představena na pozadí charakteristik města a cechu, ve kterém vznikla. Kvalitní reprodukce jednotlivých stránek s nákresy stříhů a technickými poznámkami doplňuje autor podrobným výkladem pojmů. Zde bylo nutné řešit několikajazyčné odborné (případně i regionální) názvosloví. Je třeba říci, že to bylo zvládnuto na vysoké profesionální úrovni tím spíš, že nejde jen o „klasicou“ produkci, určenou městskému, případně venkovskému spotřebiteli.

Běžnou praxí bylo, že cechovní mistři a tovaryši pracovali i na zakázkách pro církevní kruhy (liturgická roucha) a hábity pro některé mužské i ženské řehole. Dalšími zákazníky byli městští intelektuálové, studenti, magistři, soudci apod., ale také vojsko včetně jezdeckta. V tomto posledním případě překračovala krejčovská tvorba běžný sortiment, protože se objevují i nejrůznější praporce, textilní

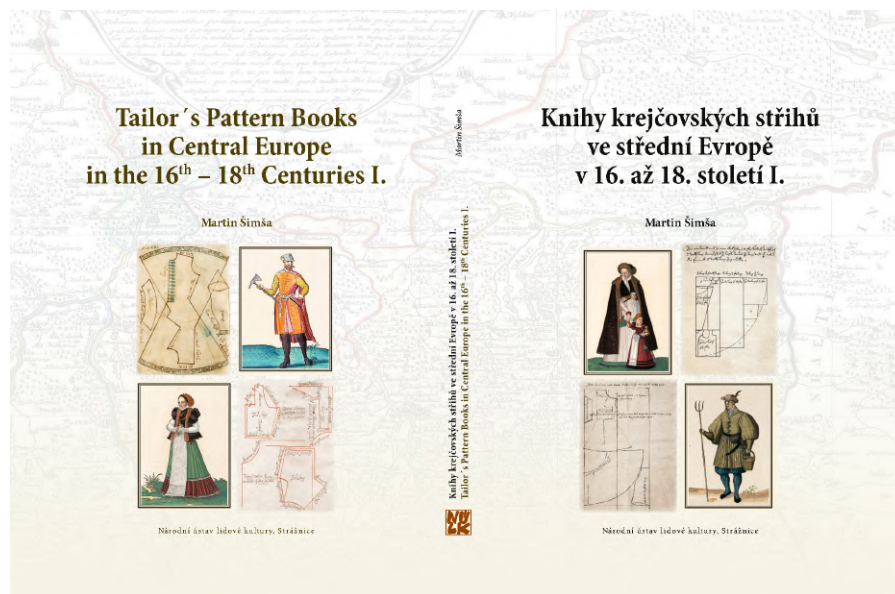
pokrývky pro koně, vozové plachty a dokonce několik typů stanů.

Je zřejmě příznačné, že dobová výroba byla v představených ceších velmi podobná, protože reagovala na podobné potřeby zákazníků, respektive podobnou poptávku. Stejně příznačné je i to, že zcela chybí dětské oděvy. Na městské a venkovské dítě této doby šily matky a další členky rodiny, zatímco dítě aristokratické, oblékané jako malý dospělý, šatili stejní profesionálové, kteří oblékali jejich rodiče.

Závěrečnou pasáž publikace otvírají překlady originálních latinských, německých, polských a maďarských popisů do angličtiny, výkladový slovník tkanin zmiňovaných v textu a tematicky uspořádaný rejstřík oděvních součástí a dalších výrobků. Není snad třeba zmiňovat reprezentativní bibliografii a seznam obrazových pramenů.

Publikace Martina Šimši je bohatě materiálově podložená, propracovaná do nejmenších detailů a skutečně zdařilá. Čtenář se může těšit na její pokračování.

*Irena Štěpánová*  
*(Praha)*



**HANA HLŔŠKOVÁ (ED.): MILAN LEŠČÁK – VEDEC, PEDAGÓG, ČLOVEK. Bratislava: Národopisná spoločnosť Slovenska, 2020, 226 s.**

V říjnu 2020 dovršil osmdesát let svého života univerzitní profesor Milan Leščák, výrazná osobnost slovenské etnologie v posledním půlstoletí. Četní oboroví přátelé se při této příležitosti spojili ve snaze přiblížit jeho osobnost a dílo. Výsledkem jejich úsilí je předkládaná publikace. K podílu na ní vyzvala editorka H. Hlůšková kolegy, spolupracovníky a někdejší studenty jubilanta přes adresář Národopisné společnosti Slovenska. Někteří byli osloveni přímo: G. Kiliánová, aby napsala o Leščákově působení v Národopisném ústavu Slovenské akademie věd, M. Botiková na Katedře etnologie bratislavské univerzity. P. Maráky vyzdvihl jeho roli při vzniku a rozvoji festivalu Etnofilm Čadca, V. Kyseľ ho přiblížil jako iniciátora a oponenta při popularizování tradiční lidové kultury a K. Beitol zavzpomínal na navázání spolupráce Národopisného ústavu SAV a Österreichisches Museum für Volkskunde (včetně expozice v Kittsee), které přerostly v osobní přátelství a vznik neformální skupiny „Tatry Alpy“.

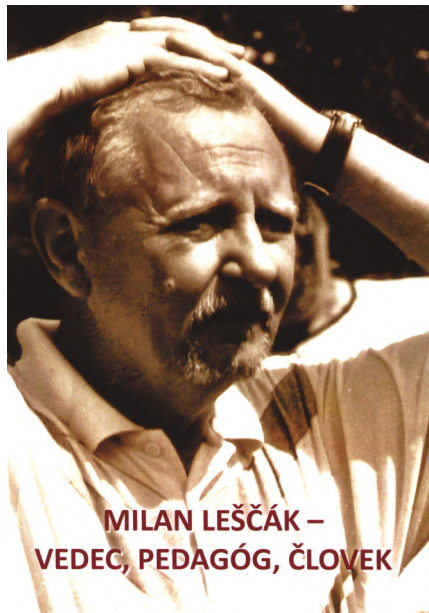
Ve sborníku je dále přetištěn společný text M. Leščáka a maďarského folkloristy V. Voigta, v němž jsou nastíněny programové cíle *Folklorismus Bulletinu*, periodika s nedlouhou životností (text vyšel v 1. čísle bulletinu v roce 1979). Polská badatelka J. Hajduk-Nijakowska napsala pojednání o postavení metody *oral history* v humanitních vědách; jubilant přispěl k jejímu studiu analýzou etnologických aspektů orální historie, kterou vnímal jako „históriu v ústnom podaní“ (s. 81). Úsměvnou příhodu s „topánkami“ vylíčil Marek Leščák v rámci příspěvku P. Michaloviče, který je zajímavý tím, že ukazuje, jak rozdílně mohou nahlížet jednu dávnou epizodu různí aktéři: zatímco mladý vědec získal jistého večera nového přítele, který ovšem

při utužování přátelství přišel o všechny peníze na nákup sváteční obuvi pro syny, s nimiž se chystal druhý den na svatbu, v paměti syna a dnešního úspěšného scenáristy utkvělo, jak se s bratrem mezi spíškými příbuznými v botách o pět čísel větších „hanbili“ a jak se poprvé opil. Sborník uzavírá bibliografie M. Leščáka sestavená H. Hlůškovou. Téměř každý příspěvek je provázen vizuálními dokumenty, především fotografiemi, ale i kresbami, které „prinášajú aj iné pohľady na jubilanta, a to tiež vo chvíľach mimo odboru“ (s. 178).

M. Leščák se narodil v Levoči, kde také prožil svoje dětství. V letech 1958–1963 vystudoval slovenštinu a národopis na Filozofické fakultě Univerzity Komenského v Bratislavě. Zde ho ovlivnil především Andrej Melicherčík, folklorista bogatyrevovské tradice, který se stal také jeho školitelem při aspirantuře, oba spojoval „záujem o dynamiku a procesualnosť folklóru v systéme tradičnej kultúry“ (s. 10). Po Melicherčíkově nečekaném úmrtí se garantem jeho vědecké přípravy stal Oldřich Sirovátka; r. 1971 Leščák obhájil kandidátskou

dizertační práci na téma *Humoristické rozprávania na Spiši* (knižně vydáno 2010). Pracovní vztah přerostl v hluboké přátelství a vzešlo z něho kromě jiného dílo *Folklor a folkloristika. O ľudovej slovesnosti* (1982), které „se stalo a stále zůstává základní teoretickou příručkou oboru,“ jak publikaci ve svém příspěvku oceňuje M. Šrámková (s. 95). Věnoval se rovněž popularizaci: v nakladatelství Tatran vydal *Slovenské ľudové hádanky* (1981) a *Červené jablčko v oblôčku mám. Výber z ľúbostnej lyriky* (1989; s V. Marčokem). Svůj pohled na uplatnění teorie komunikace ve folkloristice shrnul do výboru samostatných studií pod názvem *O asimilácii folklórnej a literárnej komunikácie* (2001). V rámci cyklu *Osobnosti slovenskej etnológie* mu byl věnován filmový dokument (14:31 min.; dostupný z [https://www.youtube.com/watch?v=Lbe8tsbl\\_fA](https://www.youtube.com/watch?v=Lbe8tsbl_fA)).

M. Leščák se už jako osmadvacetiletý zapojil do diskuse o stavu národopisné vědy na Slovensku a problém zasadil do širšího středoevropského kontextu. Národopis chápal jako vědu o kulturním vývoji slovenského etnika, která by se měla vzdálit od vlastivědného zaměření a přiklonit se k výzkumu „človeka ako tvorcu kultúry“. Diskuse ve druhé polovině 60. let minulého století vedly k výzkumům tzv. současnosti, které se od r. 1971 staly pevnou součástí vědeckých plánů Národopisného ústavu SAV, v němž Leščák od ukončení studií pracoval. Jako zástupce ředitelky B. Filové (1976–1988) se podílel na přípravách státních plánů základního výzkumu, který v letech 1981–1985 posunul směrem k současným formám lidové kultury a jejich vlivu na kulturní vědomí dnešního člověka. Politické změny na přelomu let 1989 a 1990 jej zastihly ve funkci ředitele ústavu a při hlasování o jeho setrvání na této pozici se všichni zaměstnanci vyslovili kladně. Své působení na tomto postu ukončil r. 1992, kdy svůj hlavní pracovní úvazek přenesl na univerzitu do Nitry a v ústavu nadále působil jako hlavní redaktor *Slovenského*



**MILAN LEŠČÁK –  
VEDEC, PEDAGÓG, ČLOVEK**



*národopisu*, a to v nelehké době, kdy bylo třeba hledat nové finanční zdroje k jeho vydávání. V přejmenované institucí, Ústavu etnologie SAV, byl zaměstnán do roku 2003, strávil zde tedy plných čtyřicet let.

V tandemu se S. Švehlákem položili základy teorie a dějin folklorismu na Slovensku, na tomto poli spolupracoval rovněž s polskými kolegy a již zmiňovaným V. Voigtem. M. Leščák inicioval a koncepčně připravil trojici sborníků (*Folklor a scéna*, 1973; *Folklor a umenie dneška*, 1980; *Folklor a festivaly*; 1985), v nichž jsou publikovány příspěvky domácích i zahraničních profesionálních i amatérských folkloristů, které odezvěly na konferencích v rámci folklorního festivalu ve Východné. S. Dúžek (s. 105) si myslí, že „nová reedícia výberu z nich by mohla napomôcť skvalitniť aj súčasné ponuky prezentácie folklóru.“ Leščákovo úsilí v této oblasti vyvrcholilo spoluprací na *Encyklopédii scénického folklorizmu*, vydávané Národním osvětovým centrem. Stál také u zrodu už čtyřicetiletí existujícího festivalu vizuální kultury Etnofilm Čadca. Společně ho iniciovali zaměstnanci Kysuckého muzea v Čadci, etnomuzikologický tým Umenovedného ústavu SAV (O. Elschek, M. Ruttkay aj.) a především duchovní otec myšlenky, filmař a etnolog M. Slivka, přičemž mimořádnou podporu této aktivitě poskytlo vedení NÚ SAV v osobě M. Leščáka. Všichni se spojili v úsilí vytvořit platformu pro „konfrontáciu“ rozvíjející se filmové a televizní tvorby o lidové kultuře. Navíc, Leščák, Slivka a Elschek se vahou svých jmen zasloužili o to, že akci v Čadci už od prvního ročníku akceptovali slovenští, čeští i zahraniční etnologové, folkloristé a filmaři. P. Maráky (s. 33) zhodnotil Leščákův přínos pro festival takto: „Jeho dynamický způsob komunikácie pri odborných diskusiách a rokovaniach festivalovej poroty, rovnako ako jeho osobná zainteresovanosť na priateľskej a otvorenej, pritom vysoko efektívnej a pracovnej atmosfére všetkých zložiek festivalového

štábu, bolí najmä pre existenciu prvých ročníkov, politicky nijako nepreferovaného a len veľmi skromne podporovaného, festivalu veľmi dôležité.“

V 90. letech minulého století se Milan Leščák vydal na pedagogickou dráhu: s literárním vědcem Petrem Libou (+2020) se společně podíleli na založení Katedry folkloristiky a regionalistiky na Fakultě humanitních věd Vysoké školy pedagogické v Nitře. „Výrazne sa zaslúžil o budovanie katedry z aspektu personálneho aj obsahu študijného programu,“ vyzdvihl jeho přínos pro rozvoj pracoviště J. Čukan (s. 151), tehdejší vedoucí katedry. Leščákova habilitace proběhla v roce 1996 a na začátku nového tisíciletí (2002) byl jmenován profesorem. V té době už vedl katedru etnologie bratislavské univerzity. Na svého učitele vzpomínají bývalí posluchači jako na pedagoga, který v mnohém ovlivnil jejich osobní i profesní směřování (s. 153). Někdejší diplomantku M. Bocánovou zaujalo jeho umění nenásilně vést, „konzultácie, ktoré boli inšpiratívnymi rozhovormi, [...] debaty s veľkým rozmachom a rozhľadom, odporúčania len tak medzi rečou.“ Do života si nese velké poslání, neboť, jak jí řekl po obhajobě: „Si moja posledná doktorandka, moja labutia pieseň, to máš zodpovednosť“ (s. 166–167).

Před více než deseti lety vědecká činnost pana profesora kvůli vážnému zdravotnímu stavu ustala. Všichni přátelé zainteresovaní na sborníku, a nejen oni, by jistě podepsali slova Igora Kovačoviče, kterými zakončil svůj příspěvek: „Bolía ma hlboko v duši posledné roky nášho spolužitia, ktoré sa pre jeho chorobu nemohli naplniť všetkým tým, čo by sme chceli my a čo by bol chcel aj on. Preto sa často zamýšľame a spomíname. [...] Veľmi nám chýba, chýba celej rodine folkloristov na Slovensku, chýba všetkým svojim kolegom a najviac chýba svojim študentom“ (s. 125).

A sborník sám? Ano, podařilo se na plnit záměr editorky přiblížit osobnost a dílo Milana Leščáka, a to přímo mírou

vrchovatou! Jubilat se jistě radoval z milých slov na svoji adresu, ale užitek z knížky budou mít i mnozí další. Pro dějiny vědy bude přímo pozhennáním! Mám dvě připomínky. První: místo „laudatia“ bych zařadila text na způsob slovníkového hesla, kde by neměla chybět přesná data – týká se to zvláště jeho pedagogického působení. Druhá: jednotlivé položky bibliografie by měly být očíslovány, aby k ní mohl být sestaven jmenný rejstřík. Věřím, že z obojího může vzejít nový publikační počín: vydání samostatné bibliografie se základními životopisnými údaji by osobnosti Leščákova formátu jistě slušelo!

Tato recenze byla dokončena v den, kdy univerzitní profesor Milan Leščák zemřel (18. ledna 2022 v Bratislavě). Budiž mu země lehká!

Andrea Zobačová  
(Etnologický ústav AV ČR)

**PETR LIŠÁK (ED.): MUZEUM V SRDCI. PŮLSTOLETÍ VALAŠSKÉHO MUzea V PŘÍRODĚ VE VZPOMÍNKÁCH PAMĚTNÍKŮ. Rožnov pod Radhoštěm: Národní muzeum v přírodě, 2020, 196 s.**

Ke standardní výbavě většiny paměťových i vědeckovýzkumných institucí náleží historiograficky pojaté zmapování jejich dosavadního působení. Zpravidla se to děje u příležitosti jubilea založení či zřízení, v případě zhodnocení sbírkotvorné a prezentační činnosti Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v publikaci *Lidová kultura v muzeu* se tak stalo v roce 2013 díky projektu ze Strukturálních fondů EU. Snaha překročit pomyslný práh oficiálních dějin vede v posledních letech k uplatňování jiných přístupů, které akcentují emický přístup. Vzpomínky, ohlédnutí do minulosti a postřehy někdejších aktérů mohou nabízet poněkud „jiné“ pohledy na historii instituce či celého oboru. Nejedná se přitom o tendenci utvářet



alternativní dějinný výklad, který by chtěl – či měl – korigovat, nebo negovat již postulované poznání vycházející z analýzy úředních dokumentů. Tuto sumu znalostí můžeme vnímat jako jejich obohacení právě onou lidskou perspektivou vycházející z osobního prožívání procesu a událostí, které známe z oficiálního výkladu. V roce 2018 tento potenciál vytěžila např. publikace editorské dvojice Jiří Hlaváček a Hana Bortlová-Vondráková v práci *Mezi státním plánem a badatelskou svobodou: Československá etnografie a folkloristika ve vzpomínkách pamětníků*. Podobný koncept pak nedávno uplatnilo také Národní muzeum v přírodě v publikaci *Muzeum v srdci. Půlstoletí Valašského muzea v přírodě ve vzpomínkách pamětníků* editované Petrem Lidákem.

Uvedený knižní počín si nečiní ambici suplovat dějiny našeho nejstaršího muzea v přírodě. K tomu ostatně mohou posloužit již dříve vydané knihy *Valašské muzeum v přírodě 1925–2005* Jiřiny Veselské (2005) nebo kolektivní dílo *Uchováno budoucím generacím. Devadesát let sbírkotvorné činnosti Valašského muzea v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm* (2015) redigované Evou Románkovou. Myšlenka zachytit vzpomínky někdejších pracovníků a pamětníků uzrávala několik let a pozvolna nabývala konkrétnějších forem. Ostatně první vlašťovky vzpomínkových vyprávění, jež mapují vybrané momenty z dějin muzea optikou jeho zaměstnanců, jsme mohli zaznamenat již v předchozích edičních počinech této instituce (*Ze vzpomínek sekretářky* z pera Jaroslavy Štruncové otištěné v almanachu v roce 2000 či ohlédnutí Jaroslava Štíky *Valašské muzeum – moje první štace* publikované v druhém ročníku časopisu *Museum vivum* v roce 2006). Původně zamýšlený sborníček, který měl shromáždit několik vzpomínek někdejších pracovníků a být pouhým suplementem muzejního časopisu *Museum vivum*, se nakonec rozrostl v regulérní téměř dvousetstránkovou publikaci s kvalitním

grafickým zpracováním a bohatým obrazovým doprovodem.

Petru Lidákovi se za spolupráce Marie Brandstetrové, Jiřiny Veselské a Vandy Vrlové podařilo shromáždit výpovědi celkem třinácti osobností, které svůj profesní život (a nejednou i kus svého života osobního) spojily s Valašským muzeem v přírodě, mnohé z nich dokonce i na několik desetiletí. Do knihy byly navíc zařazeny i dvě vzpomínky již zesnulého etnologa a emeritního ředitele muzea Jaroslava Štíky vzniklé v letech 1999 a 2006. Jistě by se dalo namítat, že výběr osobností by mohl mít jinou skladbu, být rozsáhlejší, anebo že byli opomenuti ti, či oni zaměstnanci. Pokud by se podařilo zpřístupnit větší počet osobních ohlédnutí, bylo by to jistě jen dobře. Jak však poukazuje ředitel

muzea Jindřich Ondruš v úvodu knihy, oslovených bylo mnohem více. Jakýkoliv ediční záměr však v těchto případech vždy stojí a padá s ochotou oslovených podělit se o své zážitky. Někteří se k jejich sepsání neodhodlali, jsou i takoví, kteří se z různých důvodů, někdy i pro zahořklost či zklamání, ani nechtěli ke své někdejší muzejní kapitole života navracet. A pak jsou přirozeně ti, kteří nám své postřehy díky neúprosnosti osudu předat již nemohou. Editorovi tudíž nezbyvá, než se s těmito úskalími vyrovnat. Petr Lidák na tuto situaci reagoval textem vstupní kapitoly *Aby se nezapomnělo*, která zmiňuje řadu dalších jmen, jejichž nositelé v minulosti, mnohdy za nelehkých podmínek, přispívali k rozvíjení Valašského muzea v přírodě v naší přední paměťovou instituci.



## Muzeum v srdci

*Půlstoletí Valašského muzea v přírodě  
ve vzpomínkách pracovníků*

Jednotlivé vzpomínky jsou řazeny chronologicky počínaje 50. lety 20. století a konče počátkem nového tisíciletí. Díky uplatnění tohoto principu jsou některé osoby zastoupeny ve více časových rovinách (J. Štika, J. Veselská, M. Chumchal). Pro čtenáře neznalého muzejních poměrů je vzpomínka každé osobnosti uvedena nejen dobovou portrétní fotografií, ale i stručným životopisným medailonem, vč. osvětlení pracovní pozice v muzeu. Ač se jedná o zdánlivou drobnost, tento personální prolog napomáhá lépe ukotvit sdělované informace do časových i věcných souvislostí.

Muzeum je institucí, kde se prolíná množství rozmanitých profesí, a editorovi se alespoň částečně podařilo tuto pestrost reflektovat skladbou narátorů. Dominantní prostor přesto zabírají někdejší pracovníci etnografického útvaru, byť pohled kurátora sbírky, konzervátora, knihovnice či etnografa na manažerské pozici může být ve finále značně různorodý. Za neméně přínosné lze považovat, nabízejí-li nám svůj zpětný vhled do dění v muzeu i lidé z provozu – průvodkyně, zahradnice či vedoucí zemědělského oddělení. O to více je škoda, že neochota, či smrt někdejších pracovníků neumožnily více odkrýt fungování dalších provozních a stavebně-technických úseků muzea. Jistě by byly neméně zajímavé.

Při četbě nám může oprávněně vytahnout na mysl otázka, pro koho je vlastně kniha určena. Svůj nezastupitelný význam má pochopitelně pro komunitu muzejních pracovníků – těch minulých i budoucích. Stává se paměťovým médiem, které se nerozplyne s fyzickým odchodem jejích nositelů. Zaznamenané příběhy bude jistě s větší intenzitou vnímat čtenář, který se v rožnovském muzeu v přírodě dobře orientuje – bude se totiž pohybovat v jemu důvěrně známém prostředí. Publikaci *Muzeum v srdci* je však také cenným příspěvkem pro poznání dějin českého etnografického muzejnictví, zvláště když uvážíme, jakou roli v poválečném vývoji této sféry právě Valašské muzeum v přírodě sehrálo.

Při práci se vzpomínkami pamětníků lze uplatňovat různé přístupy. Narátorům může být ponechán zcela volný prostor bez jakýchkoliv regulací a vstupů, stejně tak je ale možné, aby editor směřoval pozornost vzpomínajícího především k těm tématům a okruhům, pro něž je jeho výpověď zvláště cenná, či dokonce nezastupitelná. Oba přístupy mají své přednosti i nedostatky, není proto vždy možné kategoricky stanovit, který je vhodnější. Při četbě jednotlivých kapitol recenzované knihy si však – s ohledem na osobní znalost zvláště některých příběhů reprodukováných při různých příležitostech jednotlivými pracovníky – uvědomuji, že v těchto případech je aktivnější vstup redakce nezbytný. Je totiž škoda, že v několika vzpomínkách zůstala v záplavě méně důležitých informací opomenuta některá zásadní sdělení, která by neměla zapadnout do nepaměti. Ačkoli je *Muzeum v srdci* především záležitostí textovou, rád bych na závěr upozornil ještě na jeden její nezpochybnitelný klad. Redakce se s velkou pečlivostí věnovala výběru doprovodných fotografií z muzejních dokumentačních fondů a vytvořila z nich plnohodnotný protějšek textu. I skrze tyto dnes již historické snímky tak editorský počín Petra Lidáka přináší to nejzásadnější sdělení spojené s recenzovaným titulem. Podstatou existence každé muzejní instituce jsou sbírky a péče o ně. Skutečného naplnění všech koncepcí, vznosných ideálů a cílů lze ale dosáhnout jen prostřednictvím pro věc zapálených lidí, kteří vdechují instituci duši a život. A na tyto osobnosti mělo Valašské muzeum v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm v minulosti vždy štěstí. Ostatně nepopíratelným důkazem toho je i publikace *Muzeum v srdci*, která může sloužit i jako drobné poděkování několika generacím muzejních pracovníků za jejich úsilí. Vedle jiného totiž i ona bude sloužit k tomu, aby se na ně a na jejich dílo nezapomnělo.

Daniel Drápala  
(Ústav evropské etnologie FF MU)

**ANDREA JÁGEROVÁ: SPIEVANIE POD OKNAMI. ZBIERKA SVADOBŇÝCH A VIANOČNÝCH PIESNÍ Z OBCE MEDZIBROD. Banská Bystrica: Centrum tradičnej kultúry v Detve, pobočka Podpolianskeho osvetového strediska, 2021, 102 s.**

Vydávání tematických, navíc lokálních sbírek lidových písní nepatří v ediční praxi právě k nejčastějším. V loňském roce takovou publikaci připravila a vydala slovenská etnochoreoložka, pedagožka, kulturně-osvětová pracovníce a editorka lidových písní Andrea Jágerová. Knihu sestavila z fondů shromážděných v obci Medzibrod. Písňový materiál uvádí obsáhlá studie o svatebních obyčejích v této lokalitě na Horehroní. Autorka objasňuje jejich podobu a funkci v minulosti i v současné době. Čerpá přitom z různých pramenů. Nejstarším je latinská církevní kronika z let 1818–1821, jejímž autorem je farář Ignác Hrdina a která vyšla ve třech překladech. Dalším zdrojem je rukopis *Národopisný obraz Medzibrodu* od místního učitele Vojtecha Marka z roku 1924, využito je rovněž současných výzkumů. Pro doplnění písňového fondu sáhla editorka rovněž do záznamů maďarského skladatele a etnomuzikologa Bély Bartóka. Historické údaje poskytly materiál pro konfrontaci s dnešní podobou obřadu a pro sledování vývojových proměn. V případě svatebního zpívání to bylo třeba zavedení civilního sňatku (1949) a zrušení dříve povinných ohlášek (1977), u vánočních písní pak oživení křesťanského pojetí těchto svátků po roce 1989.

Současné využití písní spojených se svatbou dokládá změnu původní zpěvné funkce a situace spojené s prohlížením a později i převážením nevěstiny výbavy (ženy přicházejí *prezerat rúcho*) a s dalšími úkony provázenými zpěvem (dříve označovaných *beluše* nebo *na beluše*) směrem k současné zábavné, relaxační a společenské funkci. Původní pojmenování nahradilo označení *viňeseňia*

s *prvho koláča* nebo *spievaňia napredome*, v současnosti se říká *chodit' spievať nevestě*. Výběr písní není příliš rozsáhlý, neboť jde pouze o část svatebního repertoáru. Podobně jako i jinde na Slovensku jsou některé písně spojené s nápěvem označovaným jako *svaděbna nuta*, jejímž charakteristickým znakem je spojování různých textů s jedním nápěvem, tzn. volná vazba textu a hudební složky. Některé písně jsou polyfunkční, neznají tedy pouze při svatbách, v sestavě písní pro tuto příležitost se také pojí starší písně s novějšími. V úrovni zpěvu a znalostí repertoáru je patrný vliv dřívější ochotnické divadelní aktivity v Medzibrodu, stejně jako činnost místní pěvecké skupiny. Vybraný materiál zahrnuje lokální skladby vedle písní rozšířených na širším prostoru, nadregionálních a celoslovenských. Je třeba připomenout rovněž varianty písní známých z moravských lokalit, kupříkladu *Pochválen buť Pán Ježíš, Štýry koně ve dvoře, Išlo dieuča na vodu, Na zelenej lúke kopa sena, Od Bistrici jes chodniček* nebo *Ta dala matka, ta dala céru*.

Vývojové proměny poznamenaly podobu písní i další jevy. Postup rituálu je jiný, dochází např. ke střídání zpěvu a pohoštění, zatímco v minulosti pohoštění následovalo až po skončení zpěvu. Je mu věnována větší pozornost a nabízí se výrobky moderní gastronomie, např. obložené chlebíčky a zákusky místo tradičních koláčů, které v minulosti tvořily nezbytnou a ustálenou součást slavnostních okamžiků ve vesnickém životě. Dříve běžně požadované sváteční odění ustoupilo v současnosti všednímu. Svatební den připadá na sobotu, zpěv na pátek (dříve byla svatba v pondělí, zpěv v neděli). Místo někdejšího společného projevu žen a mužů zní dnes zpěv obou skupin odděleně. Je jednohlasý, bez doprovodu, výjimečně s harmonikou.

Z tradičního lokálního interpretačního stylu se uchovalo zdobení melodie gli ssandy, přírazy a odrazy, tradiční výskání (*ujúknie*) nebo volný přednes s nepravidelným rytmizováním. Tyto znaky jsou stále organickou součástí svatebních písní, i přes moderní kulturní vlivy, zejména souborové hnutí. V minulosti na zpívání nebylo třeba zvát, dnes chodí zpěvačky (starší ženy) zpívat nevěstě na základě pozvání. Nácvik písní není nutný a ani se neprovádí. Je pouze pořízen soupis zpívaných písní, které znějí bez ustáleného pořadí. Jejich znalost je chápána jako samozřejmost. V tom je zřejmá působnost zpěvní tradice obce, s níž zpěváci, zejména ženy, od dětství přicházely do styku, stejně jako vliv aktivní účasti na vystoupeních někdejší pěvecké skupiny.

Druhá část publikace je věnována zpěvu o Vánocích. Zatímco v rámci svatebního repertoáru se tradují písně vyskytující se i na širším území, vánoční písně více prozrazují osobitou vánoční poezii Slovenska. Rovněž v okruhu *zpívání pod okny o Vánocích* došlo k přechodu od symbolického přinášení přání štěstí, zdraví a prosperity k zábavné funkci. V minulosti se zpívaly písně k různým okamžikům zimních svátků, k chození

s hadem, štídicou, k betlehenské hře, probíhalo zpívání na Nový rok nebo obchůzky na Tři krále při chození s *belčovíkom*, s *hviezdou* a s Dorotou. K obecněji rozšířeným patří píseň *Koleda, koleda, Štěpáne* a píseň *Byla svatá Dorota*, do koledního repertoáru doloženého i mimo Slovensko patří známé vánoční písně *Z jednej strany chvojka* nebo *Jak si krásné Jezulátko*. Místní zajímavostí v historii slavení vánočních svátků je tanec v kostele, tj. krátké *hajduchovanie* kolem oltáře, které církev tolerovala a které se dochovalo až do 30. let 20. století.

Všechny tyto i další informace najde zájemce v recenzované publikaci, jejím cílem je však také zpřístupnit materiál pro vystoupení folklorních souborů a skupin. Editorka tak činí zveřejněním minulého i současného písňového repertoáru a přiblížením vývoje uvedené zpěvní situace, o čemž přehledně a podrobně pojednává její studie a komentáře k některým písním. Dílo představuje výsledky důkladného terénního výzkumu, archivního studia a ediční práce soustředěné nejen na samotné písně, ale rovněž na další průvodní jevy zpěvu (nositelé, obliba, způsob interpretace atd.), jimž připisoval stejnou hodnotu jako samotným písním už před desítkami let významný český literární vědec a folklorista Bedřich Václavek. Text doplňují fotografie zpěváků a zpěvních příležitostí i kopie archivních zápisů. Pro slovenské čtenáře je zřejmé, o jakou oblast jde, pro méně informované by bylo dobré připojit údaj o zařazení do regionálního hudebního dialektu. K pohodlné manipulaci s publikací přispívá sympatická kroužková vazba. Praktické zaměření dobře doplňuje zvuková podoba dnešního repertoáru a způsobu interpretace na přiloženém CD.

Marta Toncrová  
(Etnologický ústav AV ČR)





**Studies on the Subject of “Taboo in the Past and at Present”**

The Motifs of Taboos and Their Functions in Czech Traditional Prosaic Folklore ( <i>Adéla Adámková</i> )	3
The Holocaust/Shoah as a Tabooed Component in Czech Society’s Memory after World War II? ( <i>Blanka Soukupová</i> )	13
“Don’t Tell Anyone”: Family Secrets, Sense of Uncertainty, and Navigating “Otherness” Among the Jewish Minority in Slovakia ( <i>Katarína Očková</i> )	22
Breastfeeding in Public as a Social Taboo (Example from Slovakia) ( <i>Silvia Letavajová</i> )	32

**Off-Topic Studies**

There Will Be Dancing, Even Though There Is No Holiday! Explicit and Implicit Messages in Czech Socialist Cinematography ( <i>Petr Lozoviuk</i> )	42
---	----

**Transforming Tradition**

The “Královničky” Dance in the Velká Bíteš Area, and Its Function ( <i>Petr Drastil</i> )	52
---	----

**Interview**

From Cabinet History to Czechs Living on All Continents: an Interview with Stanislav Brouček on the Occasion of His Jubilee ( <i>Nad’a Valášková</i> )	56
--	----

**Jubilees and Obituaries**

This Year’s Jubilee of Arne Mann ( <i>Zuzana Kumanová</i> )	61
Congratulations to Marta Ulrychová’s Birthday ( <i>Zdeněk Vejvoda</i> )	64
Sixty-Year-Old Luboš Kafka – A Creative and Playful Man ( <i>Lydia Petrářová</i> )	66
Milano Križo Has Passed Away ( <i>Dušan Holý</i> )	68

**Conferences**

Students’ Anthropological in Pilsen ( <i>Terezie Řáňková</i> )	70
--	----

**Reviews**

C. Sem Obeng – S. Gyasi Obeng (eds.): Invisible Faces and Hidden Stories. Narratives of Vulnerable Populations and Their Caregivers ( <i>Veronika Beranská</i> )	71
M. Pavlásek: Z Moravy až do Velikého Srediště. Etnografické podobenství o zapomenuté náboženské komunitě [From Moravia to Veliko Središte: An Ethnographical Parable about a Forgotten Religious Community] ( <i>Petr Lozoviuk</i> )	73
M. Šimša: Knihy krejčovských stříhů ve střední Evropě v 16. až 18. století I = Tailor’s Pattern Books in Central Europe in the 16th-17th Centuries I ( <i>Irena Štěpánová</i> )	74
H. Hlôšková (ed.): Milan Leščák – vedec, pedagog, člověk [Milan Leščák – scientist, educator, human being] ( <i>Andrea Zobačová</i> )	75
P. Lidák (ed.): Muzeum v srdci. Půlstoletí Valašského muzea v přírodě ve vzpomínkách pamětníků [The Museum in the Heart. Fifty Years of the Wallachian Open-Air Museum in the Recollections of Contemporaries] ( <i>Daniel Drápala</i> )	76
A. Jágerová: Spievanie pod oknami. Zbierka svadobných a vianočných piesní z obce Medzibrod [Singing Beneath the Windows. A Collection of Wedding and Christmas Songs from the Village of Medzibrod] ( <i>Marta Toncrová</i> )	79

**Contents in English**

80



## **NÁRODOPISNÁ REVUE 1/2022, ročník XXXII**

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

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

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

### **REDAKČNÍ RADA:**

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

### **MEZINÁRODNÍ REDAKČNÍ RADA:**

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

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

Datum vydání: 30. 3. 2022  
ISSN 0862-8351 (Print)  
ISSN 2570-9437 (Online)  
MK ČR E 18807

**NU  
LK**