

STUDIA  
ETHNOLOGICA  
PRAGENSIA

Evropská  
etnologie  
dnes

1/2017

### **studia ethnologica pragensia**

jsou vydávána Ústavem etnologie FF UK.

Tento odborný recenzovaný časopis se zaměřuje na široce chápané etnologické vědy s důrazem na sociokulturní antropologii, evropskou etnologii a komparativní folkloristiku. Vychází pravidelně od roku 2010 a navazuje na tradici seriálové publikace *Studia Ethnographica/Ethnologica*, vydávané Univerzitou Karlovou od roku 1972.

### **studia ethnologica pragensia**

is published by the Department of Ethnology, Faculty of Arts, Charles University.

The peer-reviewed journal focuses on ethnological discourse with emphasis on sociocultural anthropology, European ethnology and comparative folkloristics. It has been regularly published since 2010 and follows longstanding tradition of the *Studia Ethnographica/Ethnologica* series, published by the Charles University since 1972.

### **adresa redakce / address of editorial office**

Studia Ethnologica Pragensia (SEP)

Ústav etnologie FF UK,

nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1

e-mail: [ethno@ff.cuni.cz](mailto:ethno@ff.cuni.cz)



**FILOZOFICKÁ FAKULTA**  
Univerzita Karlova



FILOZOFICKÁ FAKULTA  
Univerzita Karlova

## STUDIA ETHNOLOGICA PRAGENSIA

Recenzovaný časopis / Reviewed Journal

### Šéfredaktor / Editor-in-Chief

Marek Jakoubek

### Redakce / Managing Editors

Petr Janeček, Karel Šima

### Editoři čísla / Editors of the Volume

Petr Janeček, Karel Šima

### Redakční rada / Editorial board

Marek Jakoubek (Ústav etnologie FF UK, Praha) – předseda / Chair

Marta Botiková (Katedra etnologie a muzeologie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského, Bratislava), Simon J. Bronner (American Studies Department, Penn State University Harrisburg, Middleton), Daniel Drápala (Ústav evropské etnologie, Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, Brno), Miroslav Hroch, Jan Horský (Historický modul, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha), Alenka Janko Spreizer (Oddelek za antropologijo in kulturne študije, Fakulteta za humanistične študie, Univerza na Primorskem, Koper), Josef Kandert (Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha), Barbro Klein (Swedish Collegium for Advanced Study, Uppsala), Kaarina Koski (Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos, Humanistinen tiedekunta, Helsingin yliopisto, Helsinki), Evgenia Krăsteva-Blagoeva (Departament antropologia, Nov bulgarski universitet, Sofia), Petr Lozoviuk (Katedra antropologie, Filozofická fakulta, Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň), Eduard Maur (Ústav historických věd, Filozofická fakulta, Univerzita Pardubice, Pardubice), Thomas A. McKean (Elphinstone Institute for Ethnology, Folklore and Ethnomusicology, University of Aberdeen, Aberdeen), Judith Okely (School of Anthropology & Museum Ethnography, University of Oxford, Oxford), Reana Senjković (Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb), Lubomír Tyllner (Etnologický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i., Praha)

### Redakční kruh / Associate Editors

Lenka Jakoubková Budilová (Katedra antropologie KSA FF ZČU, Plzeň), Roman Doušek (Ústav evropské etnologie FF MU, Brno), Marek Jakoubek (Ústav etnologie FF UK, Praha), Petr Janeček (Ústav etnologie FF UK, Praha), Hedvika Novotná (Společenskovědní modul FHS UK, Praha), Karel Šima (Ústav etnologie FF UK, Praha), František Vrhel (Ústav etnologie FF UK, Praha)

**Adresa / Address:** Ústav etnologie FF UK, nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1  
ethno@ff.cuni.cz

**Vydává / Published by:** Univerzita Karlova, Filozofická fakulta

**Objednávky vyřizuje / Subscriptions:** Vydavatelství Filozofické fakulty Univerzity Karlovy,  
nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1 (edice@ff.cuni.cz)

Časopis vychází dvakrát ročně

Za obsah příspěvku a jazykovou správnost odpovídá autor

**Grafická úprava a sazba / Cover & Typo:** Studio Lacerta (www.sazba.cz)

**Tisk / Print:** tiskárna Nakladatelství Karolinum

© Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2017

ISSN 1803-9812 (Print)

ISSN 2336-6699 (Online)



## Obsah



Editorial — 9

### Studie

Od rituálů a obyčejů k performancím aneb jak studovat festivity moderní doby  
KAREL ŠIMA — 17

Oděsa česká a židovská: mezi kosmopolitismem a nacionalismem  
PETR LOZOVIUK — 50

Nositelé paměti nebo zdroje falešných představ? Naučné stezky v ČR  
v etnologické perspektivě  
KAROLÍNA PAUKNEROVÁ — JIŘÍ WOITSCH — 66

„Magické noci počal čas“: New age spiritualita a subkultury v čase změn  
ONDŘEJ DANIEL — 96

### Ze studentských prací

Z dějin finské folkloristiky: Zrod historicko-geografické metody  
BARBORA ZÁVODSKÁ — 109

Konštruovanie tradícií prostredníctvom činnosti folklórnych súborov  
MICHAELA MUŠINKOVÁ — 118

### Materiály

Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v kontextu vývoje  
českých etnologických věd  
PETR JANEČEK — 129

Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity  
MARTINA PAVLICOVÁ — 164



OPEN  
ACCESS

Etnologický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i.  
JIŘÍ WOITSCH — 167

Katedra antropologie na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni  
PETR LOZOVIUK — 172

Etnologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy  
DANA BITTNEROVÁ — MIRJAM MORAVCOVÁ — 174

Národní ústav lidové kultury, Strážnice. Centrální pracoviště pověřené péčí  
o statky nemateriálního kulturního dědictví České republiky  
MARTIN ŠIMŠA — 182

### **Zprávy**

Spolupráce Ústavu etnologie FF UK s Elphinstone Institute, University of Aberdeen,  
Skotsko, Velká Británie  
PETR JANEČEK — 193

Ways of Dwelling: Crisis — Craft — Creativity: 13th Congress of SIEF  
(International Society for Ethnology and Folklore). Göttingen, Německo,  
26.-30. 3. 2017  
KAROLÍNA PAUKNEROVÁ — 198

Konference Mezi státním plánem a badatelskou svobodou.  
Etnologie ve střední Evropě v letech 1945–1989. Praha, 17.–18. 3. 2016  
VÍT SMRČKA — 200

Konference Beyond the Café/Pub Split: Interlocking Urbanity and Rurality  
in the Popular Culture of East Central European Societies. Praha, 30.–31. 10. 2015  
JIŘÍ ANDRS — ZDENĚK NEBŘENSKÝ — KAREL ŠIMA — 202

Debatní cyklus Etnologie? Antropologie? Folkloristika? na Ústavu etnologie FF UK  
MICHAELA HAVELKOVÁ — 207

### **Recenze**

Peter Slavkovský, Slovenská etnografie (Kompendium dejín vedného oboru);  
Zuzana Beňušková — Margita Jágerová — Katarína Nádaská, Dejiny slovenskej  
etnológie v 20. storočí;

Barbora Kiliánová — Juraj Zajonc, 70 rokov Ústavu etnológie Slovenskej akadémie  
vied: Kontinuity a diskontinuity bádania a jednej inštitúcie  
ROMAN DOUŠEK — 213

Jiří Woitsch — Adéla Jůnová Macková a kol., Etnologie v zúženém prostoru  
NIKOLA BALAŠ — 216

Marek Jakoubek (ed.), *Teorie etnicity. Čítanka textů*  
MIROSLAV HROCH — 219

Jakub Grygar, *Děvušky a cigarety: O hranicích, migraci a moci*  
MAREK JAKOUBEK — 224

Ondřej Daniel a kol., *Kultura svépomocí: ekonomické a politické rozměry  
v českém subkulturním prostředí pozdního státního socialismu a postsocialismu*  
PETR VIDOMUS — 228

Regina F. Bendix — Galit Hasan-Rokem (eds.), *A Companion to Folklore.*  
*Blackwell Companions to Anthropology*  
BARBORA ZÁVODSKÁ — 232

„Kirpičiki“: *Folkloristika i kulturnaja antropologija segodnja*  
IRINA RUCHKINA — 234

Jack Zipes, *Grimm Legacies: The Magic Spell of the Grimms' Folk and Fairy Tales*  
BARBORA ZÁVODSKÁ — 237

### **Diskuse**

Když má etnograf alergii aneb O těžkostech diskuse o antropologii  
s Jiřím Woitschem, například  
MAREK JAKOUBEK — 241

### **Rozhovor**

Rozhovor s etnoložkou Irenou Štěpánovou  
PETR JANEČEK — 251





## Contents

Editorial — 9

### Studies

From ritual and custom towards performance or How to study modern festivities?

KAREL ŠIMA — 17

Czech and Jewish Odessa: Between cosmopolitanism and nationalism

PETR LOZOVIUK — 50

Memory carriers or sources of false ideas? Educational trails  
in the Czech Republic in ethnological perspective

KAROLÍNA PAUKNEROVÁ — JIŘÍ WOITSCH — 66

Praga Magica: New-age spirituality and Czech subcultures during  
the changes of the late 1980s and early 1990s

ONDŘEJ DANIEL — 96

### Students' Papers

From history of Finnish folkloristics: The birth of the historic-geographic method

BARBORA ZÁVODSKÁ — 109

The invention of tradition by folklore ensembles

MICHAELA MUŠINKOVÁ — 118

### Reports

Department of Ethnology, Faculty of Arts, Charles University in the context  
of Czech ethnology

PETR JANEČEK — 129

Department of European Ethnology, Faculty of Arts, Masaryk University

MARTINA PAVLICOVÁ — 164



The Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences  
JIŘÍ WOITSCH — 167

Department of Anthropology, Faculty of Philosophy and Arts,  
University of West Bohemia  
PETR LOZOVIUK — 172

Ethnology at Faculty of Humanities, Charles University  
DANA BITTNEROVÁ — MIRJAM MORAVCOVÁ — 174

The National Folk Culture Institute in Strážnice: Central institution  
for protection of intangible cultural heritage in Czech Republic  
MARTIN ŠIMŠA — 182

### Notes

Cooperation between Department of Ethnology, Faculty of Arts,  
Charles University and the Elphinstone Institute, University of Aberdeen,  
Scotland, Great Britain  
PETR JANEČEK — 193

Ways of Dwelling: Crisis — Craft — Creativity: 13th Congress of SIEF  
(International Society for Ethnology and Folklore). Göttingen, Germany,  
26.-30. 3. 2017  
KAROLÍNA PAUKNEROVÁ — 198

Conference Between State Plan and Research Freedom: Ethnology  
in Central Europe between 1945 and 1989, Praha, 17.-18. 3. 2016  
VÍT SMRČKA — 200

Conference Beyond the Café/Pub Split: Interlocking Urbanity and Rurality  
in the Popular Culture of East Central European Societies. Praha, 30.-31. 10. 2015  
JIŘÍ ANDRS — ZDENĚK NEBŘENSKÝ — KAREL ŠIMA — 202

Cycle of debates Ethnology? Anthropology? Folkloristics? at the Department  
of Ethnology, Faculty of Arts, Charles University  
MICHAELA HAVELKOVÁ — 207

### Reviews

Peter Slavkovský, Slovenská etnografie (Kompendium dejín vedného oboru);  
Zuzana Beňušková — Margita Jágerová — Katarína Nádaská, Dejiny slovenskej  
etnológie v 20. storočí;

Barbora Kiliánová — Juraj Zajonc, 70 rokov Ústavu etnológie Slovenskej akadémie  
vied: Kontinuity a diskontinuity bádania a jednej inštitúcie  
ROMAN DOUŠEK — 213



Jiří Woitsch — Adéla Jůnová Macková a kol., Etnologie v zúženém prostoru  
NIKOLA BALAŠ — 216

Marek Jakoubek (ed.), Teorie etnicity. Čítanka textů  
MIROSLAV HROCH — 219

Jakub Grygar, Děvušky a cigarety: O hranicích, migraci a moci  
MAREK JAKOUBEK — 224

Ondřej Daniel a kol., Kultura svépomocí: ekonomické a politické rozměry  
v českém subkulturním prostředí pozdního státního socialismu a postsocialismu  
PETR VIDOMUS — 228

Regina F. Bendix — Galit Hasan-Rokem (eds.), A Companion to Folklore.  
Blackwell Companions to Anthropology  
BARBORA ZÁVODSKÁ — 232

„Kirpičiki“: Folkloristika i kulturnaja antropologija segodnja  
IRINA RUCHKINA — 234

Jack Zipes, Grimm Legacies: The Magic Spell of the Grimms' Folk and Fairy Tales  
BARBORA ZÁVODSKÁ — 237

### **Discussions**

When an ethnographer has an allergy or On troubled discussion  
about anthropology with Jiří Woitsch, by way of an example  
MAREK JAKOUBEK — 241

### **Interview**

An interview with Czech ethnologist Irena Štěpánová  
PETR JANEČEK — 251

V pořadí druhé monotematické číslo odborného časopisu *Studia Ethnologica Pragensia* (po čísle 2/2016 zaměřeném na „Bulharsko (nejen) v etnologické perspektivě“)<sup>1</sup> je věnováno problematice evropské etnologie. Důvody pro zvolení tohoto tématu byly z pohledu editorů v zásadě dvojí. První z nich souvisí s aktuálními změnami celkového odborného zaměření Ústavu etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, který je vydavatelem tohoto odborného periodika. Je to totiž (mimo jiné) právě evropská etnologie, která je těchto změn nedílnou součástí; tento diskurz představuje jednu ze tří disciplinárních dimenzí nového zaměření (vedle dominantní sociokulturní antropologie, tvořící teoreticko-metodologický svorník odborné činnosti Ústavu, a moderně chápaných folkloristických bádání).<sup>2</sup> Prezentace konceptualizace evropské etnologie, tak jak ji chápou pracovníci Ústavu (respektive editoři tohoto čísla) širší čtenářské obci se tak ukázala aktuálním a nadmíru potřebným úkolem. Druhým důvodem pro tematické zaměření tohoto čísla byl pak pocit určité absence: jak rozsáhlejších publikačních počínů na téma evropské etnologie, tak diskuse nad povahou tohoto disciplinárního zaměření v domácím prostředí. Ačkoli zde byla v posledních letech publikována celá řada textů, více či méně explicitně se k evropské etnologii hlásících,<sup>3</sup> domácí věda je stále v situaci do značné míry nesrovnatelné s akademickými tradicemi zemí, ve kterých je toto výzkumné zaměření provozováno — vedle německy hovořícího prostoru například Skandinávie, ale třeba i Polska či Chorvatska.

Prezentované monotematické číslo *Studia Ethnologica Pragensia* (dále *SEP*) předkládá poměrně rozsáhlý soubor textů domácí provenience a různé povahy, které mohou výše zmiňovanou diskusi potenciálně vyvolat. Ta je podle mínění editorů nepochybně

- 
- 1 *Studia Ethnologica Pragensia* 7, 2, 2016 *Bulharsko (nejen) v etnologické perspektivě*. Editor čísla Marek Jakoubek.
  - 2 Viz Jakoubek, M. 2014. „Konceptce rozvoje ústavu a studia“. [online] [cit. 31. 7. 2017]. Dostupné z: <http://etnologie.ff.cuni.cz>
  - 3 K nejvýraznějším domácím pracím monografické povahy explicitně akcentujícím problematiku evropské etnologie jako svébytného badatelského diskursu patří například Lozoviuk 2005 (který chápe evropskou etnologii jako synkrezi modernizované *Volkskunde* a sociokulturní antropologie) a Jeřábek 2013 (navazující na komparatistické chápání evropské etnologie Sigurda Erixona; k tomuto pojetí kriticky viz Janeček 2015).



potřebná — pojem evropská etnologie je totiž v domácím prostředí často používán nereflexivně, bez explicitního přihlášení se jak ke konkrétní teoreticko-metodologické tradici, tak především k promýšlení základních témat, konceptů a odborné terminologie, které bývají často pouze implicitně považovány za přirozeně „etnologické“. Evropská etnologie navíc rozhodně není homogenním disciplinárním celkem. Tato skutečnost se odráží jak v samotném konfúzním pojmenování této disciplíny, v německém prostředí často označované jako *Vielnamenfach*, popřípadě slovy Reginy F. Bendixové „field of many names“ (Bendix 2012), tak v jejích nejrůznějších současných i historických konceptualizacích. V mezinárodním měřítku tak současná evropská etnologie představuje dynamicky se rozvíjející diskurz, který bývá uchopován mnoha různými způsoby — od velice široce chápané (sociální) vědy propojující nejrůznější etnologické, folkloristické a antropologické tradice, tak jak ji v posledních letech konceptualizuje nejvýznamnější vědecká organizace v oblasti evropské etnologie, tedy SIEF,<sup>4</sup> přes vlivnou, původně německojazyčnou konceptualizaci disciplíny výrazněji od 60. let 20. století (*Ethnologia Europaea* / *Europäische Ethnologie* / *empirische Kulturwissenschaft* / *vergleichende Kulturwissenschaft*), ve své specifické podobě nejzřetelněji deklarované zřejmě tzv. tübingskou školou, až po radikální pojetí Ullricha Kockela, chápajícího evropskou etnologii jako angažovanou toposofii, tedy jakousi etnologicky informovanou humánní ekologii.<sup>5</sup> Do značné míry stále aktuální je i tradiční pojetí Sigurda Erixona konceptualizujícího evropskou etnologii jako primárně komparativní panevropskou disciplínu stojící na pomezí historických a sociálních věd,<sup>6</sup> či některé nadregionální konceptualizace jako je skandinávská *nordisk etnologi*. Poměrně často se stále ještě setkáváme i s tradičnějším chápáním evropské etnologie jako modernizace nejrůznějších forem *Volkskunde* / *národopisu* / *etnografie*, které se více či méně úspěšně snaží překonat dědictví romantického nacionalismu a deskriptivně-pozitivistického přístupu. Drtivou většinu těchto konceptualizací evropské etnologie můžeme v souladu s Richardem Niedermüllerem chápat jako reflexivní produkty radikalizující se moderny. Právě návaznost na tento historický moment odlišuje podle Niedermüllera evropsko-etnologické směřování od jeho nejvýznamnějších starších soupeřů, které naopak představují typické produkty klasické moderny — tedy *Volkskunde* (národopisu, etnografie) a sociokulturní antropologie (Niedermüller 2002).

Editorům tohoto čísla je — z celé řady možností naznačených výše — nejbližší chápání evropské etnologie jako vědy o kultuře (*Kulturwissenschaft*) zaměřující se na výzkum každodennosti a životních světů v evropském terénu, kombinující tradiční zájem o lokální a regionální se zájmem o jejich kontextualizaci v národní a globální perspektivě. Terénem takto chápané evropské etnologie je spíše okrajově tradicio-

4 Viz zvláštní číslo časopisu *Narodna umjetnost* věnované evropské etnologii, vytvořené ve spolupráci SIEF a Institut za etnologiju i folkloristiku Zagreb (*Narodna umjetnost* 2016).

5 „...the re-establishment of Heimatkunde as an ethnologically informed human ecology of place.“ (Kockel 2014: 158).

6 Toto pojetí v historické perspektivě souznělo i s odbornou prací pražské katedry etnografie a folkloristiky. V redakční radě panevropského etnologického periodika *Ethnologia Europaea*, založeného v roce 1966 a dobově prosazujícího tuto koncepci evropské etnologie, totiž působil i zdejší pracovník Jaroslav Kramařík.

nalistický venkov; výraznější je výzkum (post)moderního městského prostředí, případně zkoumání překračování hranic mezi městem a venkovem a jejich hybridizace. Badatelský důraz evropské etnologie je (oproti staršímu pojetí etnologie zdůrazňujícím stabilitu zkoumaného prostředí) kladen spíše na dynamiku a procesualitu zkoumaných jevů. Příčinou je především změna mediality zkoumaných komunikačních procesů, způsobená masovými komunikačními prostředky a dnes i internetem, ale také širšími posuny v důsledku pozdní či „tekuté“ moderny. Evropská etnologie v dnešní situaci navíc nemůže být do sebe uzavřenou disciplínou. Teoretické, konceptuální a metodologické podněty by tak měla čerpat z ostatních bádání o kultuře, vedle sociokulturní antropologie a dalších antropologických věd zejména z dnes již etablovaných transdisciplinárních přístupů tzv. „studies“ definovaných kolem konkrétních konceptů (*cultural, material, visual, narrative, space, performance, governmentality, postcolonial, fairytale* či *queer studies*). V tomto smyslu se tak naše chápání evropské etnologie přibližuje konceptualizaci Ullricha Kockela, který za základní definiční znaky této disciplíny považuje: 1) *detailní studium projevů každodennosti*, často chápaných jako kulturní objektivizace nebo kulturní praktiky; 2) *důraz na historicitu těchto projevů každodennosti*; 3) *nativní, lokální, grass-root perspektivu* „zdola“; a 4) *pragmaticky pluralistickou metodologii*, neváhající se inspirovat přístupy ostatních sociálních, humanitních a historických věd (Kockel, Nic Craith, Frykman 2012).

Záměrně zcela stranou pak v tomto čísle ponecháváme (s výjimkou recenze a studentské rubriky) téma folkloristických bádání. Ta jsou sice v evropském kontextu (s výjimkou Finska, některých skandinávských a jihoslovanských zemí a tradičně i Ruska) v posledních desetiletích většinou chápána jako součást evropské etnologie, zároveň ale fungují v odlišné interdisciplinární dynamice (díky komunikaci s literární a hudební vědou, popřípadě filologickými disciplínami) a geograficky širším kontextu (tj. výrazně nad rámec „pouhé“ Evropy). Ačkoli byla například americká *folkloristics / folklore studies*, jedna z nejvýznamnějších konceptualizací folkloristických bádání, mnohými evropskými badateli ještě v 90. letech 20. století vnímána jako „Schwesterwissenschaft der Volkskunde“ (Bendix 1995) jejich specifická a především aktuální rozvoj v mimoevropském kontextu (hlavně v Číně, Japonsku, Indii a některých afrických zemích, kde jsou výrazně ovlivněny subalterními studii, popřípadě vnímány jako alternativa k sociokulturní antropologii spojované s neblahým dědictvím kolonialismu) si podle názoru editorů zasluhuje speciální prostor v podobě zvláštního monotematického čísla zaměřeného na tuto badatelskou tradici.<sup>7</sup> Stejný zvláštní prostor si v budoucnu nárokuje pro prezentaci celé řady témat z oblasti sociokulturní antropologie, tedy disciplíny, která se v domácím prostředí uceleněji rozvíjí teprve během posledních dvou desetiletí.<sup>8</sup>

Hlavním záměrem editorů čísla nebylo prezentovat celkový přehled o současném stavu evropské etnologie, ani její často komplikovanou historii (ať už v mezinárod-

7 Problematice mezinárodní folkloristiky bude věnováno tematické číslo *Studia Ethnologica Pragensia* 2/2018. K mezinárodnímu rozměru tohoto badatelského zaměření nejnověji Bronner 2017: 1–15.

8 První z nich bude tematické číslo *Studia Ethnologica Pragensia* 1/2018 *Romové — etnologické reflexe*.



ním kontextu, či „pouze“ u nás). Cílem tohoto monotematického čísla je především a pouze hledání témat, která je možné zařadit do našeho pojetí evropské etnologie, a která jsou aktuálně zkoumaná v českých zemích, a to na konkrétních materiálových, popřípadě přehledových příspěvcích.<sup>9</sup> Záměrem editorů nebylo definovat evropskou etnologii *ex cathedra* jako specifický homogenní disciplinární celek (například jejím vymezením proti jiným disciplínám), ale spíše prezentováním poloh, ve kterých představuje jak vitální a atraktivní badatelský diskurz pro domácí prostředí, tak i potenciál pro mezinárodní vědeckou veřejnost. Právě na tuto skutečnost naráží v úvodu své studie *Od rituálů a obyčejů k performativitě aneb jak studovat festivity moderní doby?* Karel Šima, který v dynamice mezi původně antropologickým konceptem rituálu a souborem původně národopisných konceptů typu zvyk, obyčej, slavnost či svátek hledá východisko pro současná etnologická bádání v používání konceptu performance. Následující studie Petra Lozoviuka *Oděsa česká a židovská: mezi kosmopolitismem a nacionalismem* konceptualizuje dvojici tematických poloh, které jsou moderní evropské etnologii vlastní minimálně od 70. let 20. století — tedy výzkumu města a etnicity, či šířeji kolektivních identit. Studie *Nositelé paměti nebo zdroje falešných představ? Naučné stezky v ČR v etnologické perspektivě* Karolíny Pauknerové a Jiřího Woitsche se zabývá problematikou studia kulturního uchopování krajiny a kolektivní paměti, které ve středoevropském prostoru vykazuje silné oborové afilace právě k evropské etnologii. To samé je možné konstatovat o subkulturních studiích, respektive studiích populární kultury, kterým je věnována stať Ondřeje Daniela „*Magické noci počal čas“: new age spiritualita a subkultury v čase změn*. Výběr výše zmíněných příspěvků do tohoto monotematického čísla byl ovlivněn především snahou ukázat pestrou paletu soudobých témat a přístupů, kterým se současná evropská etnologie v domácím prostředí aktuálně věnuje. Jejich rozvíjením se podle nás totiž domácí etnologie nejvíce přibližuje té podobě disciplíny, kterou vidíme jako perspektivní a která odráží posuny (západo)evropské etnologie v transformativním poválečném období, kdy se začala vzdalovat od svého původního zaměření na studium národních, primárně rurálních společností, a nastoupila tak cestu k současné a aktuální evropské etnologii (Schipers 1995: 235).

Vydavatel časopisu je nejen vědeckou, ale i pedagogickou institucí; počínaje tímto číslem tak *Studia Ethnologica Pragensia* zavádějí novou rubriku s názvem *Ze studentských prací*, ve které budou prezentovány zajímavé texty nadaných studentů či čerstvých absolventů etnologie a příbuzných oborů. V tomto čísle jsou reprezentovány dvojicí studentských statí snažících se nahlédnout „tradiční“ etnologická témata z nové perspektivy. Text Barbory Závodské tak vyjevuje dosud nepřilíš reflektované metodologické postavení finské školy ve folkloristice mezi etnologickým evolucion-

<sup>9</sup> K tomuto přístupu nás vede i snaha o kultivaci domácí akademické podoby této disciplíny, ohrožené mimo jiné setrvalým ignorováním středoevropských etnologických věd ze strany těch západních (viz např. Buchowski 2014). Možné příčiny tohoto stavu v (marné) snaze soupeřit s globální (primárně, ale nikoli výlučně anglosaskou) antropologií v kompetici o její témata a terény a související zbytečné ignoranci evropské etnologické tradice na příkladu Švédska viz Gerholm 1995. K obdobné dlouhodobé situaci v literárních vědách (včetně folkloristiky) již Wolmann 1989: 7–15.

nismem a difuzionismem, zatímco studie Michaely Mušinkové interpretuje fenomén folklorismu jako primárně sociálně konstruovanou praktiku pevně spjatou s konkrétními lokálními komunitami.

Tematicky specifická je v tomto čísle i sekce *Materiály*. Její hlavní část tvoří profily šestice předních domácích vědeckovýzkumných institucí, které ve své odborné činnosti — s větším či menším důrazem — akcentují problematiku evropské etnologie. Texty různé délky a povahy byly vytvořeny speciálně pro toto číslo *SEP* a ve svém celku představují jak svěbytný přehled, tak určitou vizitku současného stavu institucionálního zázemí české etnologie.

S tématem čísla souzní i většina příspěvků v rubrice *Zprávy*, informující o významných etnologických konferencích a badatelských pobytech, na kterých participovali pracovníci pražské katedry nebo jejich kolegové. Rubrika *Recenze* je koncipována podobným způsobem. Všimá si jak přehledových prací věnovaných historii (evropské) etnologie vydaných v posledních letech, tak i dalších významných textů z oblasti širěji chápaných etnologických věd, například bádání v oblasti etnicity, antropologie hranic, migrace a moci, subkulturních studií, folkloristiky, literárního a popkulturního ohlasu grimmovských pohádek, či v posledních letech recenzně relativně opomíjeného ruskojazyčného etnologického bádání.

Od minulého čísla *SEP* je již tradicí v sekci *Rozhovor* publikovat interview s významnými představiteli (nejen) domácích etnologických věd. V tomto čísle jde o rozhovor s přední českou etnoložkou a dlouholetou pracovnící pražské etnologické katedry, docentkou Irenou Štěpánovou, vytvořený u příležitosti ukončení jejího aktivního pedagogického působení (a doplněný její výběrovou bibliografií).

Určitou novinku představuje naopak sekce *Diskuse*; ta je v tomto čísle věnována aktuální problematice vztahu (sociokulturní) antropologie a (evropské) etnologie, respektive etnografie.

Petr Janeček — Karel Šima

## LITERATURA

- Bendix, R. 2012. „From Volkskunde to the ‚Field of Many Names‘. Folklore Studies in German-Speaking Europe Since 1945.“ Pp. 364–390 in R. Bendix, G. Hasan-Rokem (eds). *A Companion to Folklore. Routledge Companions to Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bendix, R. 1995. *Amerikanische Folkloristik. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Bronner, S. J. 2017. *Folklore. The Basics*. Routledge: New York–London.
- Buchowski, M. 2014. „Twilight Zone Anthropologies: The Case of Central Europe.“ *Cargo — Journal for Cultural and Social Anthropology* 12 (1–2): 7–18.
- Gerholm, T. 1995. „Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology.“ Pp. 159–170 in H. F. Vermeulen, A. Roldán (eds). *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. London–New York: Routledge.
- Janeček, P. 2015. „Richard Jeřábek, Biografický slovník evropské etnologie.“ *Český lid* 102 (3): 372–375.
- Jeřábek, R. a kol. 2013. *Biografický slovník evropské etnologie*. Brno: Masarykova univerzita.
- Johler, R. 2012. „Doing European Ethnology in a Time of Change: The Metamorphosis of a Discipline.“ *Traditiones* 41–42: 245–255.



- Kockel, U. 2014. „European Ethnology as Engaged Toposophy.“ *Acta Historica Universitatis Klaipedensis — Studia Anthropologica* 19: 147–163.
- Kockel, U., M. Nic Craith, J. Frykman 2012. „Introduction. The Frontiers of Europe and European Ethnology.“ Pp. 1–10 in U. Kockel, M. Nic Craith, J. Frykman (eds.). *A Companion to Anthropology of Europe. Blackwell Companions to Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Köstlin, K. a kol. 2002. *Die Wende als Wende: Orientierungen Europäischer Ethnologien nach 1989*. Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie.
- Lozoviuk, P. 2005. *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě. Monographica III*. Pardubice: Univerzita Pardubice, Fakulta humanitních studií.
- Narodna umjetnost*. 2015. 53 (1).
- Schippers, T. K. 1995. „A History of Paradoxes: Anthropologies of Europe.“ Pp. 234–236 in H. F. Vermeulen, A. Roldán (eds.). *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. London: Routledge.
- Studia Ethnologica Pragensia. Bulharsko (nejen) v etnologické perspektivě*. 2016. 7 (2).
- Wollmann, S. 1989. *Česká škola literární komparistiky (tradice, problémy, přínos). Acta Universitatis Carolinae. Philologica. Monographia*. Praha: Univerzita Karlova.



# STUDIE



# Od rituálů a obyčejů k performancím aneb jak studovat festivity moderní doby?



Karel Šima

## **From ritual and custom to performance or How to study modern festivities?**

In this article author suggests new possibilities in studying modern festivities based on thorough review of existing literature. His goal is to review and confront three disciplinary discourses that conceptualized social practices related to festive cultures. First, theories of ritual in social and cultural anthropology are analysed and assessed in relation to modern festivities. Second, the concepts of custom and habit used in the European ethnology, especially Central European tradition of *Volk-skunde* (including Czech *národopis*), are presented and considered for research of modern festivities. Third, historical discourse about modern festivities is presented and theoretical challenges related to the historical perspective are introduced. On these grounds author proposes a conceptual framework based on performance studies that both reflects advantages of former three disciplinary discourses and overcomes their disadvantages. Finally, a set of new and innovative research questions is suggested.

## **Keywords**

ritual, custom, festivity, performance, social and cultural anthropology, European ethnology, history, theory

## ÚVOD

Má-li být nárok současné evropské etnologie promlouvat do aktuálních debat ve společenských a humanitních vědách opodstatněný, musí zásadně rozšířit své pole bádání nejen tematicky, časově, prostorově, sociálně, ale také (a to především) inovovat svůj konceptuální aparát. Jakákoli společenská či humanitní věda dnes nemůže dostát nárokům na mezinárodní srozumitelnost a inovativnost bez toho, aniž by sledovala, recipovala a aktivně vstupovala do konceptuálních debat v příbuzných disciplínách. Nový impuls evropské etnologii tak může dát — spíše než snaha o vymezení „proti“ ostatním oborům a podoborům — poctivé úsilí o vyrovnání se s analytickými kategoriemi, které mají svou platnost napříč společenskovědními obory a jejich nové promyšlení vzhledem k tomu, co představují jak klasické, tak nově se ustavující tematické oblasti výzkumu.

Jedním z takových klasických témat národopisného/etnologického bádání jsou svátky, slavnosti, oslavy, obřady, zvyky, obyčeje apod. Již z tohoto výčtu je zřejmé, že se toto bádání v minulosti pohybovalo na konceptuálně velmi fragmentárním poli, které nebylo ohraničeno debatou kolem jednoho určitého pojmu, ale spíše se soustředilo na dílčí analytické úseky, které byly většinou omezeny lokálně, regionálně, národně a jen velmi zřídka komunikovaly s jinými oborovými diskursy (k výjimkám viz níže). Tisíce partikulárních studií tak měly za sebou spíše předpokládaný než otevřeně reflektovaný pojmový horizont, jen částečně rámovaný primárně konceptem



obyčejů a zvyků. Chceme-li tedy najít nový pohled na sociální praxi, která byla zkoumána v rámci těchto výzkumů, musíme přistoupit k jejich novému konceptuálnímu uchopení, které by mělo být založeno na poctivém promýšlení pojmů, které pro tyto sociální praktiky používají příbuzné akademické disciplíny. V této studii se proto pokusím národopisný/etnologický diskurs konfrontovat s diskursem sociokulturní antropologie a s diskursem historické vědy proto, abych dospěl alespoň k předběžnému nástínu toho, jak dnes můžeme moderní festivity inovativně zkoumat. Půjde mně také o to prozkoumat a porovnat tyto tři oborové diskursy na příkladu bádání o sociálních praktikách, která se v nich více či méně překrývají.

Sociokulturní antropologie sociální praktiky, které bychom mohli srovnat s ostatními dvěma diskursy, již od dob svého vzniku pojímala jako součást rituálu, tedy v jednoznačně vymezeném pojmovém kontextu. Pojem rituálu je přitom pro tuto disciplínu zcela klíčovým zakládajícím konceptem, který spoluurčoval její hlavní školy, způsoby interpretace a zaměření výzkumů. To může být pro studium těchto jevů díky rozsáhlému diskursu spojenému s tímto pojmem jak velmi přínosné, tak příliš zatěžující, protože vyrovnání se s ním nutně předpokládá nejen komplexní znalost vývoje oboru a obtížnou heuristickou práci, ale také jen ošemetný příslib v této oblasti říci něco opravdu nového. Ze stovek knih, které se přinejmenším hlásily k tomu, že přispěly k antropologické teorii rituálu, na sebe mnohé navzájem nenavazovaly, jiné naopak opakovaly zavedené směry interpretace, některé měly rozsáhlé teoretické ambice vysvětlit původ či podstatu lidstva a kultury, jiné využívaly rituálu k vysvětlení jiných společenských jevů jako např. náboženství, mýtu atd. Již prostý přehled těchto přístupů si vyžádal kolektiv autorů, kteří dali dohromady více než tisícistránkové encyklopedické dílo (Kreinath, Snoek, Stausenberg 2006). V této situaci je tak možné vysvětlit historický kontext debaty o pojmu rituálu jen přehledově a soustředit se na specifické argumenty, které mají co říci k tématu festivit, zejména pak na ty příspěvky do debaty, které jsou stále aktuální a odrážejí současný stav antropologického poznání. Bohatost teoretické debaty v rámci sociokulturní antropologie je nutné vyvážit výběrem toho, co nového nám skutečně může říct o zkoumaném tématu a k jakým novým výzkumným otázkám nás může vést.

Jestliže se v této studii soustředím na možná teoretická východiska výzkumu festivit specificky definovaných určitou historickou epochou, tedy modernou, pak není možné odhlédnout od historické perspektivy, se kterou se oba výše zmíněné oborové diskursy v průběhu své existence více či méně vyrovnávaly. Národopisné paradigma i počátky antropologie před „terénním obratem“ byly významně rámovány historickou perspektivou a jakkoli se pozdější vývoj ubíral různými směry, historismus 19. století zanechal na obou disciplínách nesmazatelné stopy. Otázka vztahu antropologie a historie by si vyžádala vlastní rozsáhlou monografii, její relevance pro současné bádání však je stále opodstatněná, a i tady může platit, že obohacující pro výzkum moderních festivit budou základní argumenty, které historické bádání o festivitách přineslo pro obecné pochopení těchto jevů. O tom, co znamená jejich historická situovanost, nás může poučit právě historická literatura, která řeší otázku modernity a povahu festivitních aktivit.

Konečně cílem mého výkladu je přinést nový analytický aparát pro výzkum moderních festivit, který se pokusím navrhnout v závěru studie. Vycházet při tom budu

ze všech tří diskursů, resp. z reflexe jejich vývoje, nahromaděného poznání a teoretického aparátu, abych postavil výzkumné otázky, které nám mohou ukázat nový směr bádání o moderních festivitech, který by měl mít ambici být tím aktuálním, co může historicky poučená evropská etnologie dnes nabídnout. Jak bude zřejmé z dalšího výkladu, využiji metodologicky především proud jdoucí napříč nejen uvedenými oborovými diskursy, ale také společenskými a humanitními vědami posledních čtyř dekad, a to obrát k performativitě, performanci či performativu. Podle mého názoru právě tento směr dokáže, pokud je inovativně aplikován, propojit dílčí argumenty, které vyplývají pro výzkum moderních festivít z antropologického, etnologického a historického nastavení problému. Netvrdím přitom, že pohled na moderní festivity jako na performance je jediný možný, ale že umožňuje propojit inovativní aspekty jednotlivých oborových diskursů, a tím otevřít jak nové výzkumné otázky, tak odpovědi na ně.

Tato studie je tedy navýsost teoretická a zklamání tudíž čtenáře, který by očekával empiricky založenou analýzu konkrétních jevů. Jsem však přesvědčen, že za současného stavu evropské etnologie je tento typ akademické rozpravy více než potřebný, jakkoli je jen dílčím krokem ke zpracování plnohodnotných výzkumů, které má autor jak za sebou (Šima 2006, 2008, 2013, 2014), tak před sebou.

## KLASICKÉ TEORIE RITUÁLU A/NEBO SLAVNOSTI

Jestliže hledáme pojmovou inspiraci pro výklad moderních festivít v bohaté literatuře (především) anglo-americké sociokulturní antropologie, pak se můžeme za prvé ptát po specifických otázkách, které nám od svého počátku poskytuje dnes již klasické antropologické bádání o rituálu, a za druhé pak po konceptualizacích, které se vůči němu kriticky vymezovaly v posledních třiceti letech a specificky řešily moderní společnost či modernitu ve vztahu k rituálu. Věnujme se nejprve první oblasti, která si vyžaduje širší vhléd do vývoje antropologického myšlení o rituálu, jakkoli bude možné sledovat jeho vývoj spíše přehledově, a nikoliv do detailu.

Konstitutivní role rituálu pro antropologické myšlení je především spojena s jeho rolí při výkladu náboženství a mýtu (Bell 2008). Již první systematická pojednání o rituálech byla nesena otázkou po zrodu náboženství a vztahu mýtu k rituálu. Edward Burnett Tylor (Tylor 1929) vytvořil evolucionistický rámec zrodu a vývoje náboženských představ, ve kterém se první konceptualizace pohybovaly. William Robertson Smith učinil z rituálu principiální prvek ustavování náboženství, který sakralizuje komunitu a vytváří tak společenství solidarity (Smith 1894). Mýtus pak vzniká až z rituálu a víra v něj je tak pro náboženský život druhotná. Podobně pro Jamese George Frazera byl rituál původní formou veškerého kulturního života a mýtus jeho odvozenou podobou. Tak je podle něj rituál smrti a zmrtevýchvstání boha či krále základem veškeré mytologie a folkloru, který ve své slavné knize *Zlatá ratolest* analyzoval (Frazer 2007). Propojení mýtu a rituálu v náboženství pak rozvíjela tzv. ritualistická škola, která se primárně soustředila na interpretaci blízkovýchodních a řeckých náboženských tradic (Ackerman 2002). Její cambridžská větev (Jane Ellen Harrison) stavěla na evolučním pohledu, když zdůraznila historicky původnější existenci rituálu, zatímco mýtus





považovala za vzniklý později, který však časem nabyl samostatnou existenci. Již zde se setkáváme s momentem historické situovanosti rituálu a jeho role (Budil 2003).

Oproti tomu fenomenologicky orientované přístupy, které je možné nejlépe dokumentovat na přístupu Mircea Eliadeho (Eliade 1994), odmítaly redukovat zkoumání rituálu na jeho historický vývoj a jeho vztah k mýtu. Rituály podle něj byly pouze prostředkem, jak znovuprožívat mytické příběhy, které dávaly lidskému jednání smysl. Jde tedy o přístup, který dává větší důležitost obsahu rituálu (tedy mýtu), než jeho provádění.

Autorem, který společenskou funkci rituálu přenesl do centra pozornosti, byl Émile Durkheim ve svém zakladatelském díle *Elementární formy náboženského života* (Durkheim 2002). Podle Durkheima nebylo základem náboženského jednání individuální prožívání ať již rituálu nebo mýtu, ale zajištění kolektivní existence skupiny jedinců. Pravidla jednání, která se vztahují odlišně k oblasti sakrální a profánní, ustávají společenství jako homogenní celek a náboženské představy jsou tak především představami tohoto společenství o sobě samém. Rituály a slavnosti jsou proto především prostředkem, pomocí něhož si společenství připomíná a pomocí společného emočního prožitku (*efervescence*) utvrzuje příslušnost ke společné kolektivitě. Předmětem rituální oslavy není Bůh (nebo bohové), ale samotné společenství.

Další rozvinutí role společnosti ve vztahu k rituálu přinesl funkcionalismus v britské sociální antropologii. Především Alfred Reginald Radcliffe-Brown rozvedl durkheimovské pojetí společenské funkce rituálu do teze, že samotný rituál ustává společenské struktury komunity a konceptualizoval náboženské představy jako pouhý nestabilní obsah, který je determinován jejich společenskou funkcí (Kuper 1996). Konkrétní symboly a názory by tak měly odpovídat společenskému uspořádání té které skupiny. Nástrojem, jak zajistit účinnost této společenské funkce, pak jsou pocity, které rituály vyvolávají a pomocí nichž je udržován určitý společenský řád. Odmítnutí klasického evolucionisticko-difuzionistického paradigmatu bylo provázeno již rozvinutým konceptem terénního výzkumu, který také metodologicky motivoval k synchronní analýze uzavřených společenství, oproti rozmáchlým komparativním interpretacím ritualistické školy (Kuper 1996).

Nový pohled na rituál přinesla poválečná éra s nástupem strukturalismu a funkcionalismu. Přestože byl v rámci britské sociální antropologie náboženský rituál nadále chápán jako výraz sociálního řádu, pozornost se přenesla zpět na jeho obsah, tedy na významy, které utváří v kontextu náboženských představ společenství. Edward Evan Evans-Pritchard ve svých zkoumáních Nuerů přišel s novým zájmem o jejich vlastní pojmy, ideje a jejich vzájemné souvislosti (Evans-Pritchard 1940). Jejich rituály obětování pak jsou ztělesněním těchto pojmů a představ, které je možné systematizovat do koherentního souboru symbolů. Obřadům Nuerů tak je možné porozumět a vyložit je pouze pokud dostatečně analyticky prozkoumáme tuto sféru aktérských kategorií.

Zásadní přínos v rámci britské sociální antropologie k teorii rituálu však mělo několik autorů, kteří ze strukturálního funkcionalismu vyšli a tyto starší přístupy rozvinuli, každý originálním způsobem<sup>1</sup>.

1 Podobný vývoj zaznamenala antropologická linie vedoucí od Bronislawa Malinowského k Edmundu Leachovi, kterou v této studii záměrně vynechávám a která se, obdobně jako Gluckman a Turner, pokusila o jisté zdynamičtění pojetí rituálu (Chlup 2005).

Nejstarší z nich, Max Gluckman, vyšel z Durkheimova přístupu a navázal na již etablovanou van Gennepovu teorii přechodových rituálů (van Gennep 2002). Stejně jako Durkheim byl přesvědčen, že rituály jsou postaveny na sociálních vztazích. Oproti němu však tvrdil, že jsou obrazem stavu společnosti nejen v tom, co její členy spojuje, ale i v tom, co je rozděluje (Gluckman 1962). Projevuje se tak v nich také sociální napětí a konflikty, a nejsou tudíž prostým výrazem společenské jednoty a homogenity. Na analýze rituálů rebelie zulských žen, které se ceremoniálně převlékaly do mužských šatů a prováděly věci jinak povolené jen mužům, ukázal, jak může rituál uvolnit společenské napětí vycházející z patriarchálních vztahů ve společnosti a pomocí společenské katarze potvrdit společenskou jednotu a status quo (Gluckman 1963). Tím se Gluckman dostal blízko k van Gennepově pojetí přechodového rituálu, který proměňuje sociální role, aby uvolnil společenské napětí a znovunastolil sociální řád. Oproti van Gennepovi však navrhl vysvětlení, proč jsou v některých společnostech a situacích přechodové rituály potřeba a v jiných ne. Ve společnostech kmenových podle něj totiž musí, na rozdíl od moderních komplexních společností, konkrétní sociální vztahy sloužit mnoha účelům, protože v nich neexistuje, tak jako v moderních společnostech, současné zastávání několika sociálních rolí. Konflikt se tak koncentruje kolem jednoznačně vymezených vztahů, zatímco v nekmenových společnostech jsou konflikty a napětí rozprostřeny „na různá bitevní pole“ (Gluckman 1962). Z toho také vyplývá, že se „čisté“ přechodové rituály neobjevují v moderních západních společnostech. V kmenových společnostech se oproti tomu většina rituálů soustředí na místní ústřední autority (šamani, náčelníci apod.), protože právě ony jsou s ostatními členy skupiny v největším množství různých vztahů a závazků. Přestože zde tedy Gluckman pojetí rituálu zcela neoproštuje od jeho vztahu k náboženství, jeho výklad již směřuje k obecnější teorii rituálu, která neusiluje ani o vysvětlení vzniku náboženství nebo mýtu, ani o výklad společenské koheze na základě náboženského mýtu a rituálu.

Z Gluckmanovy tzv. manchesterské školy vyšel i Victor Witter Turner, který ve svém rozsáhlém díle spojil a současně překročil durkheimovský funkcionalismus a symbolický strukturalismus 60. let 20. století. Svůj přístup k interpretaci rituálu shrnul do pojmu společenského dramatu, kdy se v rámci rituálu společenské vztahy a konflikty „dramatizují“, tj. stupňují a dostávají se do nové dimenze. Na analýze rituálů kmene Ndembu ze severozápadní Zambie (Turner 1967) ukázal, jak tento společenský proces prochází čtyřmi stádii, kdy se společenské vztahy nejprve narušují, poté konflikt stupňuje do krize, která si vyžádá akt nápravy, a nakonec dojde k znovusjednocení do nové společenské situace. Turner tak sice vyšel z van Gennepova pojetí, ale rozšířil jej a dodal mu dialektickou dynamiku v napětí mezi strukturou a antistrukturou (Turner 1974). Turner se soustředil právě na moment liminality, kdy dochází v rámci rituálu k vystoupení ze symbolických struktur společnosti, jedinec není součástí ani starého řádu (např. nemá jméno, není ani živý ani mrtvý, není ani ženou ani mužem), ale ještě není integrován do řádu nového. Symbolický řád je současně zrušen a následně modifikován a legitimizován. Turner šel tedy dále než Gluckman a přiřkl rituálu potenciál společenské změny, kterou v jeho rámci aktéři mohou zažívat a realizovat.

Turner se, jak je zřejmé z role symbolické struktury, resp. antistruktury v jeho koncepci, zaměřil také na interpretaci symbolů, jejichž prostřednictvím aktéři bě-





hem rituálu jednájí. Snažil se zde vymezit proti pojetí, které chápe rituály pouze jako prostředky komunikace symbolických systémů. Oproti ve své době zásadnímu a vlivnému strukturalistickému přístupu Lévi-Strausse, který se soustředil na analýzu struktur myšlení, které předchází mýtu a rituálu a rituálu tak přisoudil spíše roli druhotného nástroje propojení a zažívání nadosobních struktur (Lévi-Strauss 2006), Turner pojímal symboly jako odvozené z lidské tělesné zkušenosti. Právě základní zkušenost těla (např. jeho produktů jako je mléko, semeno, krev) utváří symbolické konstrukce (např. význam barev bílé a červené), se kterými se váží sociální role a vztahy (např. příbuzenství, nepřátelství) (Turner 1967). Pozornost k liminálním momentům rituálu jako dramatizacím a symbolice a roli těla dovedla Turner až do blízkosti s divadelní teorií a ke konceptu performance (Turner 1986, viz níže).

Tělesnou podstatu rituálu, která spojuje společenské a individuální tělo, vyzdvihla také Mary Douglas ve svých komparativních analýzách náboženského myšlení a rituálů. V souznění s durkheimovským paradigmatem považovala rituály za akty společenské komunikace, které odrážejí funkce a podobu společenského uspořádání (Douglas 1970). Její sociologizující přístup se tak projevil v tom, že se snažila ukázat, že existují dimenze společenského života, které jsou společné napříč tzv. primitivními a moderními společnostmi. To ji dovedlo k značně univerzalistické koncepci mřížky a skupiny, která zahrnuje dvě dimenze podoby společenského uspořádání. Zkráceně řečeno: ve společnosti, která zastává silné vazby jak dovnitř, tak navenek, hraje rituál zásadní roli, zatímco tam, kde jsou slabě definované role uvnitř společnosti i její hranice navenek, je rituál využíván pouze pro soukromé účely, převládá individualismus a využívané symboly neutvářejí realitu. Přestože se podle vlastních slov Douglas snažila vypořádat se soudobým antiritualismem (Douglas 1970), nedostala se dále za kritiku moderní vyprázdňenosti formy, a její generalizační přístup k výkladu společnosti nepřinesl samotné interpretaci rituálů, zejména moderních, nic specifického.

Mezi klasickými autory, kteří se mimo jiné zabývali rituálem, musíme ještě zmínit Clifforda Geertze, jehož eseje se staly svého času nejlivnějšími texty nejen antropologie, ale také mnohých humanitních věd, a který se stal ilustrativní figurou symbolické antropologie či přesněji kulturalisticky a interpretačně orientované antropologie. Jestliže dávali tito autoři v explicitní kritice strukturalismu a funkcionalismu sféře kultury samostatné a autonomní postavení oproti oblasti společenských vztahů, pak se nutně dostali i do opozice vůči starším autorům, kteří buď vycházeli z durkheimovského paradigmatu, nebo ho doplňovali a překračovali procesuálním pohledem na rituál. Do centra pozornosti se dostaly významy, které lidé přikládají jednání v rámci rituálu, a různé způsoby jejich interpretace. Považujeme-li lidské jednání za způsob symbolické komunikace, která odráží nejen společenskou situaci, ale také představy o tom, jak mají společenské vztahy vypadat, pak je rituál stejně odrazem stavu společnosti, jako prostorem pro formulaci změny společnosti (Bell 2008: 66). Rituál se tak může stát místem propojování sociální zkušenosti a představ o ní. Podle Geertze (Geertz 2000) může tudíž rituál poskytovat lidem symbolické nástroje pro pochopení a vyrovnávání se svou žitou zkušeností, resp. společenským kontextem. Rituály tedy stojí v centru toho, co zajímá kulturalisticky orientované autory, protože jsou výjimečným místem utváření významů, které jsou v rámci něj komunikovány a vyjednávány. Oproti předchozím přístupům se navíc objevuje metafora



textu, prostřednictvím níž chtějí poukázat na to, že je rituální jednání vždy „čteno“ a interpretováno specifickým způsobem ve specifické situaci.

Shrnu-li nyní tuto první část věnovanou klasickým antropologickým pojetím rituálu, musím zdůraznit základní problémy, které naznačují vhodnost nebo naopak nevhodnost jejich využití pro interpretaci moderních festivit. Prvním problémem je jednoznačně úzké sepětí s výkladem náboženství a mýtu. Jestliže chceme v moderní době analyzovat široké spektrum festivitních situací, konceptuální vazba na teorie o vzniku či funkci náboženství je spíše na škodu. Není nutné odmítat teorie rituálu, které vnímají důležitost náboženského myšlení či mýtu obecně, ale vhodnější zde bude hledat takové přístupy, které nejsou primárně založeny na silné koncepci náboženství.

Za druhé je problémem pojetí společnosti, v jejímž rámci se rituál odehrává. Jak jsme viděli, ta je v klasických teoriích durkheimovského paradigmatu chápána jako v principu statická a homogenní entita, pro niž je synekdochou tradiční „kmenová společnost“, a to i v teoriích, které zapojily do výkladu rituálu konflikt a společenské tenze. Sociokulturní antropologie se tohoto rámce dlouho nezabavila a, jak uvidíme dále, našlo se jen několik autorů, kteří se s ním snažili vypořádat více než pouze negativní strategií, pomocí níž je rituál definován v opozici vůči (stavu, jednání, dynamice) moderní společnosti.

Za třetí, představené teorie rituálu poukazují na problematické postavení společnosti a kultury do protikladu. Ilustrativně je to vidět na otázce, zda symboly (rituální obsahy) odrážejí, ovlivňují či se zcela míjejí se společenskými vztahy, zkušenostmi či strukturou. Takto nastolená otázka značně neproduktivně podporuje představu o statické sféře kultury na jedné straně a stabilní společenské struktuře na druhé straně, kde dynamický aspekt vyplývá až z jejich konfrontace. To je jistě (nejen) pro interpretaci v moderním kontextu nedostačující, protože takový přístup opomíjí komplexní dynamiku procesů, kterou nelze ideálně typicky rozdělit na tyto autonomní oblasti.

Konečně za čtvrté se v klasických teoriích rituálů objevuje problém dichotomie konsensu a konfliktu. Zatímco starší a strukturálně-funkcionalistická pojetí stála spíše na představě existujícího konsensu o průběhu a významu rituálních aktů, přístupy vycházející z manchesterské školy hledaly v rituálech převážně způsob řešení společenských konfliktů. Toto napětí bude pro moderní festivity jistě velmi důležitou dimenzí, kterou však bude nutné zohlednit takovým způsobem, bychom se vyhnuli výkladovému schématu „buď — anebo“.

## KRITICKÉ PŘÍSTUPY K RITUÁLU A MODERNITA

Jestliže předchozí výklad naznačil, jaké hlavní směry výkladu rituálu přineslo antropologické bádání, které bychom dnes mohli označit za klasické, v této části se pokusím diskutovat několik konceptů, které se buď s tímto dědictvím snažily kriticky vyrovnat, anebo specificky řešily otázku vztahu moderní společnosti a rituálu. Půjde nejprve o zpochybnění a později explicitní kritiku reprezentativismu ve výkladu rituálu, která se za prvé odvíjela od nástupu konceptu performance v 80. letech, a za





druhé stavěla na tzv. obratu k praxi a zaměření na rituál sám o sobě. Na závěr této části se budu věnovat pokusům o reflexi dlouhé tradice antropologického bádání o rituálu ve vztahu k moderní době a společnosti.

Na přelomu 70. a 80. let se sešlo několik myšlenkových proudů, které — každý svým způsobem — posunuly debatu o povaze rituálu směrem k zájmu o drama a performance. Kromě zmíněného Victora Turnera (Turner 1986) to byly starší práce Ervinga Goffmana (Goffman 1959), Gregoryho Batesona (Bateson 1936) či lingvistická debata o performativě, kterou po Johnu Langshawovi Austinovi (Austin 2000) rozvíjel John Searle (Searle 1969) a jinak i Jacques Derrida (Derrida 1993). Zatímco tato lingvistická větev se do popředí dostala až s nástupem poststrukturalismu a feministické teorie (Butler 1990), prvně zmínění autoři inspirovali také antropologické zkoumání rituálu, které vedlo ke zformování dvou amerických *studies* zaměřeným na performance a rituál. Pozdní spolupráci s Victorem Turnerem (Turner 1986) rozvíjel teatrolog a režisér Richard Schechner (*performance studies*, Schechner, Appel 1990) a speciální pole bádání se pokoušel vymezit také Ronald L. Grimes (*ritual studies*, Grimes 2014).

Aniž bych zabíhal do specifických otázek otevřených těmito autory, shrnu nyní jejich přínos pro teorii rituálu a potenciál, který toto rozšíření přináší (více viz Bell 2008, Grimes 2006). Performativní teorie především zdůrazňuje aktivní roli účastníků rituálu. Život jedinců je jimi neustále utvářen a přetvářen v interakci s jinými tak, že změna je integrální součástí života a procesů kulturní reprodukce (Bell 2008). V tomto smyslu bylo snahou teoretiků performance vymezit se proti klasickým strukturalistickým přístupům, tj. proti jejich předpokladu, že rituály odrážejí nějaké statické myšlenkové struktury v podobě systémů. Rituální praxe spíše ukazuje na množství odlišných, někdy konfliktních významů, které odrážejí fragmentární, proměňující se a neurčitý charakter jejich průběhu. Jakkoli i zde zůstává významná role invariantních prvků, divadelní metafora přináší moment neopakovatelnosti a předvádění (Grimes 2006).

Rituál se tak stává událostí v silném slova smyslu, která neodráží kulturní vzorce a sociální řád, ale aktivně formuje lidskou zkušenost a interpretace skutečnosti. Přenáší se zde pozornost na fyzické a sensorické působení rituálních aktů, bez nichž by jejich studium bylo výrazně ochuzené. Právě tělesná zkušenost má být výchozím bodem analýzy a významy či symboly s ní spojené jsou spíše prostředkem úspěšného performování. S tím je také spojena pozornost k účinnosti rituálu, tj. jeho úspěšnému či neúspěšnému provedení. Cílem rituálu chápaného jako performance je dosáhnout změny či přechodu a jeho „kvalita“ se tak dá posoudit podle toho, jaké (jak velké, jak dlouho trvající, jak zásadní apod.) změny může docílit. Do popředí se zde ještě více dostává role rituálu jako dynamického procesu, a nikoliv tedy jako pouhého odrazu existujících sociálních či kulturních struktur.

Jestliže performativní přístup dává do centra pozornosti aktivní roli aktérů, pak tím také naznačuje, že aktéři v rámci rituálu jednají reflexivně, tedy že nenásledují pouze stabilní rituální formy, ale že s nimi pracují kreativně a účelově. Právě performování nějakého aktu totiž vyžaduje uvědomění si a aktivní spoluvytváření jeho podoby, obsahu a vyznění. Když se tímto způsobem aktéři zapojují do ritualizace, dává to v dalším kroku možnost reflexe celého společenství a jeho postavení, stavu či

identity. Na těchto dvou rovinách se tak propojuje individuální a kolektivní kreativita, která nastavuje zrcadlo existujícím vztahům a představám.

V neposlední řadě vstup performativity do zkoumání rituálu přinesl významné rozšíření jevů, které je možno takto studovat. Richard Schechner považoval za roli klasického rituálu transformaci ve van Gennepově pojetí; oproti tomu divadelní typy performancí mají podle něj spíše povahu „transportování“ jedinců do určitých rolí a jejich návrat do původních rolí či jejich další výměnu (Schechner 1985). Opozice tak nespočívá mezi rituálem a performancí, ale mezi účinností (*efficacy*) a zábavou (*entertainment*). Studovat tak můžeme všechny jevy, které se pohybují na ose mezi těmito póly a které tudíž představují jednotné pole zkoumání. Podobně podle Grimese rituál není něčím principiálně odlišným od performance, je spíše „příbuzným“ (Grimes 2006), který má v něčem stejné charakteristiky a v něčem se liší, zvláště v případě performancí přímo spojených s divadlem. Za předmět výzkumu tak můžeme v širším slova smyslu považovat jak klasické rituály spojené s veřejným prostorem a kolektivním formalizovaným jednáním, tak hry nejrůznějšího charakteru, skupinové akty a intersubjektívni jednání v každodenní praxi. Takový přístup nám pak umožňuje velmi široké srovnání mezi nejrůznějšími sociálními prostředními, kulturními okruhy, historickými kontexty apod., což se však může stát také pastí, která hrozí upadnutím do bezbřehého propojování čehokoli s čímkoli bez jasně dané výzkumné otázky a přidání hodnoty.

Jakkoli byl performativní obrat ke studiu rituálu kritizován jako nepřilíš teoreticky podložený, což mělo vést k enumerativním postupům a volnému hledání analogií, velmi významně zasáhl zkoumání rituálů v několika aspektech. Jedním z nich je obrat k jednání, tedy ke studiu pozorovatelných, fyzických a tělesných, společenských aktů (Grimes 2006), jimiž se „něco dělá“ (Austin 2000). Podobný zájem projevil také autoři, kteří se dají zahrnout pod jejich společný zájem o rituály jako o praxi, tedy specifický soubor praktik. Společné východisko ve skepsi vůči strukturalistickým a sémiotickým východiskům, ohled na historickou změnu, individuální jednání a roli tělesnosti oproti vědomí dovedly tyto autory k zájmu o to, jak jsou formální způsoby jednání, ale i každodenní mikropraktiky využívány k reprodukci a přetváření sociálního a kulturního prostředí (Bell 2008). Pozornost byla přitom věnována kontextu historických a kulturních proměn, ale také politické dimenzi rituálů, tedy mechanismům ovládnutí a podřízení, které ve své době navazovaly na kritiku kolonialismu a jeho vztahu k antropologii.

Reprezentativní představitelem směru zaměřeného na rituální praktiky by mohl být Marshall Sahlins, který své výzkumy v Tichomoří shrnul v několika knihách, ale proslavil se nejvíce svou účastí v polemice o interpretaci smrti kapitána Jamese Cooka (Sahlins 1985). Snažil se ukázat, že praktiky, které lidé rozvíjejí v souvislosti s rituálem, propojují strukturu a událost, kontinuitu a změnu, systém a jedinečnost. Nešťastnou smrt kapitána Cooka vysvětlil jako výsledek aktivní reakce havajského obyvatelstva na krizi, která byla vyvolána tím, že si Cooka ztotožnili s jedním ze svých bohů, on se ale nechoval odpovídajícím způsobem. Rituál byl tak využit k tomu, aby se z nové potenciálně nepochopitelné situace vytvořila smysluplná událost tak, aby struktury sociálního a kulturního řádu zůstaly legitimní a nepochybné. Sahlins tak ukázal, že aktivní přístup k rituálu může znamenat nejen schopnost situačně in-





terpretovat konkrétní akty v zájmu jednotlivce nebo skupin, ale že to může také přinášet proměnu samotné struktury rituálu, tedy její invariantní složky. Tím se otevírá nový rámec pro interpretaci rituálů, který v klasických teoriích rituálu povětšinou chyběl, a to je historická dimenze v silném slova smyslu. Rituál již není možné interpretovat bez toho, abychom zohlednili, že je součástí určitého procesu apropiace kulturních tradic v konkrétních nových situacích, tj. historie samotné.

Orientace na praxi a kulturní praktiky dovedla některé antropology paradoxně až ke zpochybnění samotného moderního pojmu rituálu. Talal Asad v rámci své kritiky moderního západního konceptu náboženství poukázal na to, kde a jak se v rámci formování moderního antropologického myšlení objevil pojem rituálu (Asad 1993). Na prahu modernity se podle něj proměnilo pojetí rituálu od způsobu, jak zachovávat řád a morální rámec, k objektu reflexe a studia, který je chápán jako výhradně symbolické jednání. Tím se v konkrétní historické situaci na Západě zrodilo chápání rituálu jako něčeho stojícího „za“ skutečným jednáním, což bylo způsobeno proměnou pojetí subjektivity a role státu. Všechny moderní koncepte rituálu tak stojí na představě oddělené sféry symbolického, které je vloženo do světa posvátného, a sféry účelově racionálního, které je hlavním principem světa profánního. Asad tak chtěl především ukázat, že pojem rituálu měl a má hegemonickou funkci, která politicky a kulturně strukturuje mocenské vztahy mezi Západem a ne-Západem.

Zásadní kritiku antropologické tradice výkladu rituálu však přinesla Catherine Bell, která se dlouhodobě zabývala teoriemi rituálu a je autorkou dodnes velmi autoritativního přehledu bádání v této oblasti (Bell 2008). Její vlastní přínos spočíval v kritice zacyklenosti a zahleděnosti do struktur v dlouhé antropologické tradici o rituálu. Od Robertsona Smithe po Geertze se podle ní totiž antropologové zabývali převážně souborem dichotomií, které jim znemožňovaly vidět některé důležité aspekty toho, co je možné považovat za rituál. Hlavní opozicí, kolem níž byl teoretický diskurs o rituálu organizován, je protiklad myšlení versus jednání. Rituál pak má být svorníkem, který spojuje tyto dva póly, stejně jako rozpor mezi myšlenkami a akty, mezi kulturou a společností a v neposlední řadě mezi teoretikem a praktikujícím rituálu. Bell tvrdila, že dosavadní bádání trpělo nedostatečnou reflexivitou, protože teoretika/pozorovatele postavilo právě do role, ve které má on být tím, který tyto dichotomie spojí a poskytne nezúčastněný výklad koherentních myšlenkových struktur účastníků rituálu. Ve vyostřené tezi pak tvrdila, že teorie rituálu nejsou ničím jiným než výsledkem reflexe teoretikovy metody a rozvíjejí diskurs, ve kterém je teoretik hlavní postavou (Bell 1992). Bell dále shrnula, že teorie rituálu ho obecně považují buď za distinktivní jednání v principu odlišné od ostatního jednání, nebo za soubor určitých kvalit, které je možné vztáhnout na jakékoli jednání. To ale podle ní vede k taxonomiím, které reprodukují opozice mezi racionálním a iracionálním jednáním, účelovým a afektuálním, instrumentálním a transcendentním atd., což ale v posledku postaví rituály na stranu jednání expresivního, iracionálního a neúčelového. To je jistě omezující pohled a Bell se vlastní koncepcí snaží této cestě vyhnout.

Právě binární myšlení antropologické tradice teorie rituálu se Bell pokusila dekonstruovat pomocí pojmu praxe či praktik (*practise*). Místo hledání definice rituálu považuje za produktivnější zkoumat proces ritualizace, pomocí něhož se určité jednání vymezuje jako rituální od jiného, ne-rituálního. Nejprve je tak nutné se ptát, co

určitá komunita či kultura vůbec považuje za rituální a proč a jak se právě toto jednání stalo rituálním. Jednání představuje v prvotním kroku především tělesný pohyb v čase a prostoru, který se může specificky v určitých situacích stát dominantním schématem. Aktéři rituálu prožívají tato schémata jako přirozená bez toho, aby nahlédli intencionálně jejich významy, kontexty či účel. Cílem procesu ritualizace tak podle Bell není porozumět obsahu rituálu či dokonce integrovat jedince do nějakého koherentního kulturního či společenského rámce, ale prostě vytvořit aktéra rituálu, který si osvojí určitá kulturní schémata a dokáže je flexibilně používat v různých, i nepředpokládaných situacích. Rituál by tedy měl být studován v kontextu veškerých praktik, které jsou v dané komunitě využívány. Rituální jednání je pak specifické tím, že aktéři považují své jednání za reakci na jisté vnější prostředí či podněty (ať už se jedná o Boha, bohy, přírodu či sousední společenství), ve skutečnosti však právě toto prostředí svým jednáním současně konstruují, definují a zažívají. Rituál tedy v důsledku staví iluzivně do popředí síly stojící mimo samotnou rituální situaci, a díky tomu umožňuje reprodukovat specifické mocenské vztahy. Tato analýza rituálu má umožnit nahlížet tyto jevy nikoliv jako výrazy sociální kontroly, ale jako praktiky, pomocí nichž je ve společnosti utvářen komplex mocenských vztahů a jejichž prostřednictvím je moc odosobňována a odtržena od konkrétních mezilidských situací.

Kritické hlasy, které se objevovaly od 90. let, se v podobném duchu jako u Bell zaměřily na výjimečné postavení, které bylo antropologií přisouzeno rituálu při studiu společnosti a kultur. Rituál byl podle těchto kritiků vnímán jako „okno“ do povahy společnosti a kultury, jako výsostné místo pro zkoumání kulturních kódů a procesů, jako privilegovaná a výjimečně přístupná forma jednání, která reprezentuje společenský a kulturní řád. V kolektivní monografii editované Donem Handelmanem a Galinou Lindquist (Handelman, Lindquist 2004) se autoři příspěvků pod heslem „rituál sám o sobě“ pokusili právě takové pojetí překonat. V úvodu vyjadřuje Handelman přesvědčení, že je nutné rituál studovat „v sobě“ a „pro sebe“, tj. jak je vnitřně organizován a čím je utvářen v rámci rituální situace, nikoliv s ohledem na sociální a kulturní kontext. Nastiňuje experimentální přístup, podle kterého se nejprve zcela odhlédne od sociokulturního kontextu a až v další fázi se zkoumá, zda rituál „o sobě“, tedy jako autonomní objekt studia neboli fenomén, je v nějakém vztahu k společenské a kulturní realitě. Samotné příspěvky pak postupně kritizují kánon antropologického výkladu rituálu, prozkoumávají přístupy ke studiu rituálů, které odrážejí experimentování (např. pokusné vymyšlení vlastních rituálů a jejich pozorování při jejich realizaci), pokoušejí se ukázat, jak se rituály proměňují nikoliv na základě vnějších podnětů, ale vlastní vnitřní dynamikou. Dona Handelmana dovádí tento přístup k teoretickému vyostření, když navrhuje rozumět rituálům jako samoorganizujícím se entitám. Pomocí slovníku systémové teorie a *autopoiesis* dochází k tezi, že rituální forma se sebeutváří v oboustranných procesech ustavování a rozpadu, kdy existují plynulé, ale i skokové přechody mezi každodenní praxí a rituálem. Výsledkem analýzy tak může být míra sebeorganizace konkrétního rituálu, jeho interpretace jako sekvence určitých aktů a jejich následná kontextualizace. Konkrétní studie ve sborníku přinášejí více či méně inovativní přístupy, ale zachovávají hlavní východisko: začít analýzu rituálu jako autonomního systému, který sebeorganizuje jednotlivé prvky a až poté přihlížet k jeho vztahu (je-li nějaký) ke kulturnímu a společenskému



kontextu. Jinak řečeno, poměr mezi rituálem, jeho formou i obsahem, a vnější skutečností je zde otázkou empirickou, nikoliv teoretickou.

Specificky kritický pohled v rámci teorií rituálu byl již od dob klasických autorů věnován vztahu rituálů k modernitě. Klasické přístupy popsané v předchozí sekci se dlouho vyrovnávaly s touto otázkou buď implicitně, nebo negativně. V prvním případě šlo o nepříliš reflektované východisko v tom, že se antropologické zkoumání soustředí na to, co je ne-západní, ne-moderní a ne-komplexní. Rituály byly zkoumány v rámci společností lévi-straussovsky řečeno „chladných“, tedy společností „těch druhých“ a jejich konceptualizace vycházely z principiální odlišnosti od vlastní sociální reality antropologa. Ale i v případech, kdy byl tento vztah více reflektován, byly odlišnosti od evropských společností využívány jako negativní zrcadlo (jakkoli ne hodnotově negativní), pomocí něhož je možné definovat ten „skutečný“ rituál, který antropologové pozorovali a analyzovali v mimoevropských kmenových společnostech.

Již v 60. letech se však objevily práce, které antropologické teorie rituálu aplikovaly na nejrůznější problémy z moderních západních společností. Často šlo o práce na poli anglo-americké sociologie či politologie, které interpretovaly události a určité typy politického jednání jako politické rituály, jež mohou mít obdobnou roli v „našich“ komplexních společnostech jako ve společnostech kmenových. Jak však přesvědčivě ukázal Steven Lukes ve své krátké, ale o to vlivnější studii z roku 1975, tyto aplikace durkheimovské perspektivy na moderní společnosti selhávají, protože nezohledňují zásadní charakteristiky modernity, které antropologické myšlení nebylo zvyklé zahrnout do svých teorií. Nahlédneme-li totiž na moderní události durkheimovskými očima tak, jak to učinil např. Edward Shils s britskými královskými korunovacemi, Robert Bellah s americkou prezidentskou inaugurací nebo Sidney Verba s událostmi po atentátu na J. F. Kennedyho (viz Lukes 1975), zúžíme nepatřičně interpretaci těchto významných aktů jako výhradně sociálně-integračních nástrojů. Podle Lukese totiž tento pohled vnímá politické rituály jako důkazy již existujícího integrovaného hodnotového rámce, tedy pouze jako jeho výrazy, případně jako nástroje jeho posilování a utváření. Politický rituál je tedy naplněn funkcemi, které společnost „drží pohromadě“. Takto zjednodušený funkcionalistický pohled Lukes kritizuje z několika důvodů. Předně je velmi problematické, co znamená ono „drží pohromadě“ v moderních společnostech. Může jít o legitimizaci moderních institucí státu, sdílení norem a hodnot, společné jednání, srovnatelnost zájmů, souvztažnost jednotlivých segmentů společnosti atd. Tím, že politickým rituálům přisoudíme holisticky integrační funkci, tento komplex problémů nevyřešíme. Lukes dále upozorňuje, že je vůbec obtížné v moderních společnostech empiricky prokázat takovou míru konsensu, protože třídně rozdělené společnosti jen obtížně hledají společné hodnoty, kulturní normy či vzorce. Liberální demokracie často „drží pohromadě“, aniž by její členové sdíleli tuto kulturně definovanou výbavu. Ovšem ani země sovětského bloku ve své době podle Lukese nevytvářely konsensus na tomto základě, k čemuž uvádí příklad Československa po roce 1968 (ovšem bez bližšího vysvětlení). Neodurkheimovští autoři si totiž cíleně volí příklady politických rituálů, které obzvláště odpovídají tomuto integračnímu paradigmatu. V moderních společnostech existuje ale mnoho, ne-li více politických rituálů, které jsou postaveny na rozdělování společnosti, na zviditelnění

nebo řešení společenských konfliktů, na boji proti sociálnímu a politickému řádu, nebo dokonce na snaze o jeho zrušení. Tím, že se budeme soustřeďovat pouze na rituály s integrační funkcí, jednak nepřiměřeně zužujeme a zkresluje pole bádání a jednak přistupujeme k analýze jednostranně a nekriticky, protože přistupujeme na oficiální interpretace politických rituálů, které ve svém zájmu zdůrazňují jejich integrační roli.

Lukes oproti tomu navrhuje jakési předběžné směry, kterými by se mohlo bádání o moderních politických rituálech ubírat. Především podle něj politické rituály poukazují na to, čemu je ve společnosti věnována zvláštní pozornost, a upřednostňují určité formy jednání před jinými. Tím získávají politické rituály spíše kognitivní funkci než roli integrační. Pak můžeme klást takové výzkumné otázky, jak např. kdo určuje pravidla a postupy rituálu? Kdo má vliv na výběr idejí, symbolů apod., kterým se v rituálu dostává zvláštní pozornosti? V čím zájmu je tento výběr? Kdo je jím naopak vylučován? atd. Studium moderních rituálů by tak podle Lukese mohlo být zkoumáním symbolických strategií využívaných různými skupinami ve specifických strukturálních podmínkách k obraně či získání moci (Lukes 1975). Zde se Lukes přímo odkazuje na potenciál pojmu liminality (s odkazem na Turnera) pro vysvětlení anti-systémových a kontrakturních hnutí a jejich veřejných aktivit.

Velkého ohlasu se dostalo také knize Davida I. Kertzera o politických rituálech vydané v roce 1988. Kertzer zde však spíše eklekticky spojuje různé antropologické teorie rituálu, aby je využil k interpretaci velkého množství různých příkladů napříč kulturami a historickými epochami. Často tak upadá do zjednodušených tezí, které aplikují Lukesem kritizovaný neodurkheimovský holismus, když např. tvrdí, že v potřebě rituálů nejsou národní státy v principu odlišné od sběračských a loveckých společností (Kertzer 1988: 64). Kertzer tím ovšem spíše dopředu předpokládá funkci moderních rituálů, kterou potom pouze ilustruje na vybraných příkladech, a nečiní ji tedy otázkou samotného výzkumu.

Jestliže někteří klasičtí autoři reflektovali jistý odstup či přímo negaci rituality jako takové v moderních společnostech (viz výše Mary Douglas), v posledních letech se objevují práce, které rozvíjejí právě tuto otázku tváří v tvář rozpadu modernistických jistot a v konfrontaci s novými fenomény globálně propojeného světa. Z nich představím dvě knihy, které podnětně upozornily na to, co by mohlo být charakteristické pro moderní rituály v době, kdy je již můžeme považovat za součást minulosti.

Skupina autorů zaměřených na antropologii náboženství a politickou filozofii (Seligman et al. 2008) vychází z praxeologického předpokladu, že rituály je nutné zkoumat z hlediska toho, co skutečně dělají a jaké mají důsledky. Pro jejich interpretaci vidí jako zásadní pojem upřímnosti, který vyhraničuje moderní chápání rituálu. Tvrdí totiž, že je možné ideálně-typicky odlišit dva způsoby jednání: takové, které je založené na upřímnosti a individuálním autentickým vztahu k předmětu jednání; a jednání rituální, které zahrnuje moment subjektivní reflexe a oddělení sebe samotného od rámce jednání neboli individuální hranici soukromé autonomie vůči veřejné ritualitě. Tuto dichotomii podle nich stvořilo moderní karteziánské myšlení se svým důrazem na subjektivitu a autonomně jednající individuuum. Vycházejíce z Erica Voegelina přisuzují autoři modernitě „gnostickou“ povahu v tom smyslu, že převedla transcendentní tradice do sféry lidského jednání v rámci historie a společnosti. Tím



však pouze transformovala eschatologické schéma do kontextu individuální odpovědnosti a jednání. Podle těchto autorů tedy vyzdvihla osobní upřímnost, a odsunula tím rituál do oblasti symbolického jednání, které nastoluje problém vztahu mezi osobním a kolektivním, jedinečným a věčným, horizontálním a vertikálním atd. Moderní důraz na upřímnost vedl k tomu, že na jedné straně zde byl postaven univerzalistický nárok upřímného svobodného a autonomního jedince, na druhé straně však byl rituálu jako nástroji lidské komunikace vzat onen aspekt upřímnosti, tedy autentického sjednocení, a byl vykázan do světa racionální reflexe jeho formy a obsahu. Toto místo zaplnily moderní ideologie, které vytvářely „neupřímné“ politické rituály. Autoři docházejí k závěru, že s nástupem náboženského fundamentalismu posledních dvou dekád přichází reakce na toto moderní oddělení rituálu a upřímnosti a snahy znovu spojit tyto formy jednání ústí v individuální akce ritualizovaného násilí.

Podobně učinil rituál součástí své argumentace ve svém velkém projektu o schopnostech člověka, které potřebuje pro přežití ve 21. století, Richard Sennet (Sennet 2012). V jedné ze svých knih říká, že klíčovým prvkem pro přežití je schopnost kooperace a že tato schopnost není nijak samozřejmá a je nutné se ji naučit. K tomu účely dříve sloužily právě rituály. Ať již posvátné nebo profánní, rituály utvářejí pouta mezi lidmi, kteří se tím učí spolupracovat, respektovat a vyjednávat. Samozřejmě také tyto procesy obsahují nebezpečí konfliktu, násilí a destrukce. Jestli však podle Senneta chceme zvládnout tato nebezpečí vyplývající z rozdílnosti zájmů a sociálních pozic, které moderní doba zvýraznila, musíme spolupráci cvičit (*practise*). Právě nerovnosti, fragmentárnost lidských vztahů, konfliktní zájmy, konkurence, které přinesla nebo stupňovala modernita, narušily schopnosti lidí spolupracovat, protože omezila dopad praktik, které učí těmto významným sociálním kompetencím. Je zřejmé, že zde Sennet mluví o rituálech v nejširším slova smyslu od jednoduchých každodenních aktů (podání ruky) až po komunitní veřejné události, které vyžadují spolupráci velkého množství lidí.

Odhlédneme-li od výrazně normativní povahy Sennetovy teze, lze z ní vyjít a ukázat na obecnější aspekty zkoumání rituálu v posledních letech, které shrnou vývoj aktuálního antropologického teoretického myšlení o rituálu a jeho vztahu k modernitě.

Rituál je za prvé nahlížen jako praxe, která je důležitá, protože umožňuje lidem navazovat vztahy a vyjednávat pozice. Není to již symbolická komunikace, která byla středem zájmu ještě symbolické antropologie, tedy něco, co stojí za konkrétním jednáním, ale přímé akty a jejich působení. Ať již jde o kritiku reprezentativismu funkcionalistických i symbolistických přístupů, nebo obrat k performativitě, tedy konkrétním aktům a jejich působení, pozornost se přesunula od velkých systémů, obecných procesů a holistických ambicí k pozorování jednotlivých praktik, jejich proměnlivosti a kreativitě. Nejde již o to zkoumat, co odrážejí, ale k čemu lidem slouží a co způsobují.

Za druhé oproti modernistické snaze (což platí také o většině antropologické tradice) vidět v rituálech dichotomii racionálního a afektuálního, a tím rituál stavět do role jakéhosi prostředníka mezi duchovním a tělesným, mezi emocionálním a rozumovým, transcendentním a pozemským atp., hledají autoři v posledních letech podstatně pragmatičtější rovinu praxe či praktik, které lidem slouží k dorozumívání.





Právě moderní pohled na rituál tímto oddělením docílil vykázaní těchto praktik do světa mimo naši běžnou zkušenost. Tím, že jej spojil na jednu stranu s náboženským myšlením, tedy s něčím, co moderní doba považovala za ne-li překonané, tak ne-moderní, na druhou stranu s účelově-racionálním jednáním, tedy s jasně definovanou sociální funkcí v durkheimovském smyslu, asimiloval rituál jako něco moderní společnosti vnější, co se buď řídí jinými pravidly, nebo není ničím jiným než vtělením jejích pravidel, což ale znamená, že mu nedává žádný specifický nárok na existenci nebo kvalitu. Z hlediska praktické aplikace teorií rituálu na moderní společnost se oba přístupy zdají být dosti neproduktivní. Jak jsem ukázal výše, buď vykazují rituál do světa kmenových, tradičních, „studených“ společností, nebo na něm vyzdvihují integrační aspekty ve funkcionalistickém duchu, které pak zužují výkladové schéma na vysvětlení působivosti moderních ideologií, aniž by zahrnuly momenty napětí, konfliktu či kontingence.

Pro studium moderních festivit tedy z uvedeného exkurzu vyplývá, že je nutné obezřetně pracovat s obecnými a holistickými výkladovými schématy a teoriemi rituálu, které byly většinou utvářeny a promyšleny v opozici k tomu, co sami teoretici považovali za vlastní moderní západní společnosti. Naopak je možné sledovat, jak se právě tento typ aktivit stával moderním, tj. jak byl historicky vykládán, formován a praktikován v rámci moderních binárních opozic, které tak pečlivě a hluboce pracovalo antropologické bádání o rituálech. Můžeme se tak ptát po způsobech asimilace aktivit, které by v tomto modu myšlení měly být cizím elementem (ať historicky, tak kulturně a geograficky) a které postupně nabývaly obrazu modernistických vizí, aniž by jej kdy zcela naplnily.

Dalším důsledkem trendu promyšlení rituálu posledních let je to, že je možné moderní rituální praktiky zkoumat jako jevy, které jsou součástí již uzavřené historické epochy. Jestliže bylo možné v 70. a 80. letech mluvit o moderních politických rituálech ve velmi klasickém antropologickém pojetí, znamená to, že se začala narušovat představa o tom, kam rituál patří a jaký je jeho vztah k moderní komplexní společnosti. To spolu s rozšířením bádání v této oblasti na rituální praktiky, performance, rituály „osobě“ atp. signalizuje, že je možné epochu moderních veřejných festivit zkoumat historicky ve svébytné statické i dynamické, ale již z pohledu metaforicky řečeno následovníka, který si klade otázku, proč bylo to, co zkoumá, tolik jiné, a kdy a proč došlo ke změně, která způsobila, že se dnes již nacházíme ve zcela jiném kontextu.

## ZVYKY A OBYČJE V NÁRODOPISNÉM PARADIGMATU A JEJICH ÚSTUP

Bohatou tradici antropologických teorií rituálu nyní doplním o zhodnocení tradičního národopisného přístupu ke zkoumání sociálních praktik, které je možné zařadit do kategorie festivit. I národopisné paradigma rané evropské etnologie zahrnovalo komplex konceptů, které měly tyto jevy popsat a vysvětlit. Oproti sociální a kulturní antropologii byl tento korpus bádání podstatně méně teoretický, což ale neznamená, že by byl méně v zajetí modernistických představ o binárních opozicích. Neodlišoval se vlastně ani v tom, jak tyto jevy chápat, tedy jako součást světa, který je pozici moderního badatele cizí, jakkoli spíše historicky než kulturně. Nereflektovaný před-



poklad, že zkoumáme něco tradičního, co si buď zachovává svůj význam, či co spíše mizí, není příliš vzdálen klasickému antropologickému rámci, který svůj objekt zájmu vidí v cizím a vzdáleném, co ale má co říci i „nám“, moderní lidem ze Západu. Podobně jako antropologické bádání dospělo také etnologické bádání k jisté reflexi tohoto rámce, jakkoli je nutné konstatovat, že šlo o reflexi značně omezenou a výsledkem byl spíše ústup takto vymezeného bádání než hlubší teoretická kritika a rekonceptualizace starších pojmů. Roli pojmu rituálu v národopisném diskursu hrály zvyky a obyčeje, které byly také jedním ze zakládajících předmětů zájmu především střeoevropského národopisu a které prošly jistou debatou v poválečném období. Vzhledem k důležitosti střeoevropské badatelské tradice zde budu vycházet především z německojazyčného bádání, doplněného o českou národopisnou badatelskou tradici.

Když uváděl Martin Scharfe v roce 1991 sborník základních textů k výzkumu obyčejů, symptomaticky hned na začátku označil toto bádání za „sféru setrvačnosti“ (Scharfe 1991). Doslova uvádí, že vznikaly další a další studie, aniž by o nich probíhaly jakékoli debaty, které spíše jen potvrzovaly staré stereotypy. Podle něj je zde obtížné sledovat protichůdné pozice či vzájemné vztahy jednotlivých přístupů, přestože různá pojetí a užití pojmu obyčej jistě existovala a existují. Scharfe kriticky pokračuje, že si národopis od 19. století vytvořil spíše kánon témat než soubor teoretických konceptů, což mělo za důsledek exemplarismus a soustředění na popis jednotlivostí. Pro zkoumání obyčejů a zvyků to mělo mimo jiné důsledek, že nebyla jasně vymezená jejich pozice vůči světu práce a každodennosti, který v tradičních společnostech pokrýval drtivou většinu lidského jednání.

Kořeny tohoto problému, stejně jako zájmu o zvyky a obyčeje, stojí pevně již v prvních fázích národopisného zkoumání v 19. století (Bausinger et al. 1993). Na jedné straně viděl grimmovský přístup ve zvycích a obyčejích odraz dávné a přežívající mytologie. Když Wilhelm Mannhardt interpretoval svůj rozsáhlý materiál, snažil se odhalit mytologicko-archaický obsah, hledat pozůstatky pohanských kultů plodnosti apod. Dominantní část národopisného paradigmatu 19. století stavěla problém právě takto. Na druhou stranu již Mannhardtův současník Wilhelm Riehl poukázal na funkci zvyků a obyčejů v utváření kulturních norem a regulaci lidského jednání. Podle něj byly instancí, která vedle právního a represivního systému zaručuje fungování společenského systému a pomáhá tak formovat a strukturovat každodenní jednání. V prvním případě jde tedy o kontextualizaci mimo každodenní a „reálný“ svět tradiční společnosti, v druhém jde o společenskou funkci a její místo v komplexu každodenních společenských vztahů. Národopisné bádání se posledních dvě stě let pohybovalo mezi těmito dvěma póly, je však možné opatrně zobecnit, že se vyvíjelo od interpretačního rámce spojeného s náboženstvím a kultem k analýze zvyků a obyčejů jako součástí sociálních procesů v tradiční společnosti. Nejednou ovšem docházelo ke konfúzi či propojení obou přístupů. Příkladem zde může být Paul Sartori, který viděl ve zvycích a obyčejích „náboženský kult každodenního života“ (cit. podle Baussinger et al. 1993). V nereflektované podobě tento přístup umožňoval národopisnému bádání jistou dávku „setrvačnosti“ či „malátnosti“ (viz výše Scharfe 1991), která vedla k množení dílčích studií bez toho, aby došlo k teoretické reflexi problému (Bausinger et al. 1993).

Součástí tohoto národopisného paradigmatu byla také typická charakteristika bádání o zvycích a obyčejích, a to tendence k typologizaci a klasifikaci. Jestliže bylo

sesbíráno velké množství materiálu a vytvořeno nespočet materiálových studií, byla snaha o základní utřídění jistě pochopitelná. Základní rozlišení na obyčeje výročního a životního cyklu bylo definováno podle časové osy, tj. buď z hlediska průběhu roku, nebo z hlediska průběhu lidského života. Tímto způsobem se však specificky, ovšem implicitně, vymezuje, které typy akcí mezi obyčeje a zvyky mohou patřit. Za prvé jde o cykličnost, která je spojena s přírodním cyklem roku, což jednak ukazuje na roli přírody jako neměnného kontextu lidského jednání, jednak statičnost zkoumaných jevů. Implicitně se tedy předpokládá, že jde o lidské reakce na stabilitu přírodního prostředí a jeho stále stejný cyklus změny. Za druhé jde o události života člověka, které souvisí s jeho reprodukčním cyklem (narození, dospívání, svatba, smrt). Jde tedy také o neměnnost a stabilitu, která nevyplývá z vnějšího přírodního prostředí, ale tentokrát z vnitřní biologické podstaty člověka. Jak je zřejmé z této klasifikační strategie, které se národopisné paradigma prakticky nikdy nevzdalo, stojí za ním silná představa neměnnosti zakotvené v biologickém, resp. přírodním rámci, která může jen obtížně zahrnout a konceptualizovat změnu, konflikt či dokonce historický čas o sobě.

Z uvedeného je jasné, že je v rámci národopisného paradigmatu obtížné hledat fundovanější teoretickou debatu o zvycích a obyčejích. Můžeme však popsat jednak širší proměnu, která znamenala teoretickou inovaci v poválečném německojazyčném bádání, a jednak poukázat na některé konkrétnější problémy, které odrážejí hlavní kontury tohoto bádání.

Klasický národopis 19. století zakořeněný v německém romantismu spojoval se zvyky a obyčeji idealizovanou představu o „nezkaženosti a čistotě“ lidu. Stejně jako v jiných tematických oblastech, tak i obyčeje měly odrážet prastaré tradice, byly popisovány jako idylické jednání venkovských lidí, které ukazuje jejich jednoduchý a naivní pohled na svět, v němž se však zrcadlí bohatost a pestrost nastrádaná během věků. Tak byla nejen jejich forma, ale i obsah nahlížen staticky, ale také nekonfliktně. S postupným ustavováním národopisu jako vědecké disciplíny byl tento romantický pohled nahrazován hlubším zájmem o sociální struktury a procesy, které ve venkovských společnostech probíhaly. Riehlůvskému zájmu o kulturní normy a funkce se však dostalo v bádání o zvycích a obyčejích většího ohlasu až po druhé světové válce. Tak v roce 1952 nazval ve své studii o obyčejích Leopold Kretzenbacher (Scharfe 1991) národopisné bádání jako vědu historicko-sociologickou a reflektoval tím vývoj, kterým poválečné německo-jazyčné bádání procházelo. V 60. letech již byly díky pracím Ingeborg Weber-Kellermann obyčeje dominantně chápány jako sociální jednání, tedy jako sociální skutečnosti, které je nutné vyložit právě na základě sociálních vztahů. Obyčeje pak mohou být nástroji sociální kontroly, sociálního nátlaku, mohou odrážet sociální hierarchie a nabývat roli nejen způsobu, jak udržovat sociální normy, ale i jak je vynucovat pomocí sankčních mechanismů (Bimmer 2001).

Součástí proměny 60. let byl také obrat ke kritickému pohledu na zvyky a obyčeje jako na fenomén, který podporuje sociální nerovnosti, umožňuje a rozvíjí brutalitu v mezilidských vztazích, sexismus a nedává prostor pro inovaci a kritiku (Scharfe 1991), tedy akceptace představy, že zvyky a obyčeje také odrážejí problémy a konflikty ve společnosti. Pro výzkum tak mohly být právě zvyky a obyčeje jakými indikátory toho, že se ve společnosti určité problémy vyskytují. Tento náhled tak učinil centrem pozornosti spíše společnost samotnou, než přímo jednání spojené se zvyky a obyčeji.





Druhou inovací, kterou přinesly změny na poli národopisu v 60. letech, bylo chápání obyčejů jako komunikace, tedy jako výměny informací pomocí symbolů či znaků. Pozornost se tak obrátila k obyčejovému jednání jako způsobu předávání a vyjednávání významů, kde je předmětem výzkumu jejich znakový jazyk (Bimmer 2001). Ingeborg Weber-Kellermann propojila obě teoretické inovace, když definovala obyčeje jako sociální skutečnosti, tedy jako znaky, ve kterých se odráží společenský život skupin lidí (Weber-Kellermann 1985). Tím měl být dán program pro výzkum obyčejů a zvyků jak ve funkcionální perspektivě, tak ve strukturální perspektivě, což odpovídalo hlavnímu proudu teoretického rámování společenských věd 60. let.

Jakkoli tyto inovace vedly k předefinování toho, co bylo za zvyky a obyčeje považováno, většinového bádání se to příliš nedotklo. Stále vznikaly další stovky dílčích studií, zvláště s regionálním či lokálním rozměrem, které neměly teoretické ambice a které reprodukovaly převážně klasické národopisné schéma. Nová konceptuální výbava se stala součástí některých debat kolem konkrétních badatelských problémů, které představovaly hlavní dění na tomto poli od 70. let (Bimmer 2001). Takovou klíčovou debatou byl problém výkladu masopustu, resp. karnevalu. Starší pojetí, které vidělo v masopustu odraz starobylých zvyků spojených s přírodními kultury a vyháněním zimy, bylo radikálně zpochybněno na základě historických výzkumů. Hans Moser přišel s tezí, že je nutné masopusty zkoumat na základě důkladného archívního studia, čímž je možné zpochybnit mnohé mýty spojené s výkladem masopustu a vysledovat vývojové linie jednotlivých prvků masopustu a jejich historicky situované kořeny (Moser 1964). Kritickou debatu později také vyvolaly práce Dietze-Rüdiger Mosera, který se snažil dokázat, že obyčeje spojené s masopustem je možné interpretovat výhradně v kontextu křesťanských a církevních tradic (Moser 1986). Jiným příkladem debaty je otázka folklorismu a udržování obyčejů jako problém autenticity a praktické role vědecké disciplíny při utváření kolektivní paměti (Bausinger 1966). Přestože ne systematicky, i tato debata se dotkla teoretičtějších otázek, jako např. diskontinuity či kontinuity obyčejových forem jednání, role původu při jejich zkoumání atp.

Na rozdíl od části věnované antropologickému diskursu je možné na tomto místě přihlédnout i k domácímu bádání, které s německo-jazyčným dlouho drželo krok, a později z něj spíše čerpalo podněty a inspirace. Již klasické práce Zíbrtovy byly pevně propojeny s tehdejší německou kulturní historií. Studium zvyků a obyčejů najdeme v českém národopisu, resp. etnografii či etnologii prakticky kontinuálně od předválečného období, teoretických reflexí však není mnoho. Pomyslným vrcholem bádání v rámci národopisného paradigmatu byly aktivity subkomise pro lidové obyčeje Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech a na Balkáně, kde hrál významnou roli Václav Frolec, který vedl terminologické a metodologické debaty a syntetizoval jejich výsledky (Tarcalová 1994). Několik sborníků z konferencí publikovaných v edici *Lidová kultura a současnost* přineslo od přelomu 70. a 80. let reprezentativní obraz o stavu zkoumání problematiky zvyků a obyčejů nejen v českých zemích. V knize *Výroční obyčeje — současný stav a proměny* (Frolec 1982a) se kolektiv autorů věnoval životnosti tradičních obyčejů na socialistickém venkově, k čemuž částečně využil klasickou metodu dotazníkového šetření. V knize *Čas života — rodinné*

*a společenské svátky v životě člověka* (Frolec 1985) se celá řada autorů věnovala klasickým i novým obyčejům životního cyklu.

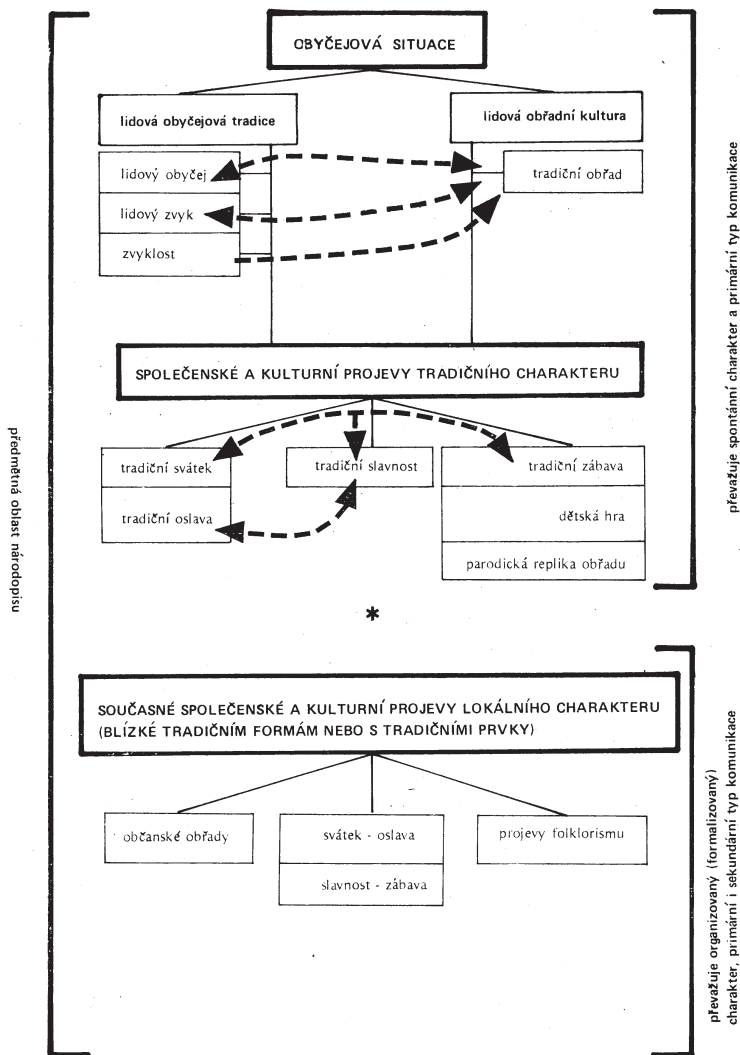
V. Frolec zde připojil i krátkou terminologickou a typologickou stať, kde definuje pojem obyčejová tradice, resp. obřadní kultura. Uvádí, že jde o „etnokulturní tradice obsahující zděděné sociální informace a spojující minulost se současností“ (Frolec 1985: 18). Podle Frolce je charakterizují „sankcionovanost, normativnost, spontánnost, relativní stabilita, vývojový, významový a výrazový synkretismus“, tedy podle něj slouží ke stabilizaci společenských vztahů a srovnává je se sférou morálních a právních norem, které obdobně regulují jednání lidí. Poté přistupuje Frolec ke klasifikaci zkoumaných jevů. Především rozlišuje obyčejovou tradici, která je spojena se zvyky vyjadřujícími „sociální, významovou složku života“, zatímco obřadní kultura je spojena s obřady určujícími „kulturní, výrazové vztahy duchovní i hmotné povahy“. Do první skupiny zařazuje tradiční obyčeje spojené s narozením, dospíváním, manželstvím a úmrtím. Do druhé skupiny řadí tradiční svátky a oslavy jako jsou narozeniny či dušičky. Přidává ještě třetí skupinu, kam patří soubor soudobých akcí, které nějakým způsobem souvisely s tradičními obyčeji a zvyky, měly však více organizovaný charakter (např. pracovní výročí, maturita, promoce ad.). Ve Frolcově době tedy podle něj dochází ke „konfrontaci tradice a současnosti“, „boji protikladů“, ovšem nepochybuje o potřebě obřadu i v socialistické společnosti, u kterých ovšem mají být rozlišovány „progresivní a regresivní rysy“. Nakonec staví devítibodový výzkumný program, podle kterého by národopisná věda měla přistupovat ke studiu současných obřadů a svátků, ve kterých se odráží kvantifikační a klasifikační přístupy, etnokartografické metody, srovnávací metoda, vývojová analýza, ale i ohled na praktické využití výsledků výzkumu.

Odhlédneme-li od ostatních studií ve zmíněném sborníku, které buď pracují s jinými přístupy, nebo jsou čistě popisnými statěmi, je zřejmé, že se ve Frolcově pojetí odráží celá řada motivů, které byly součástí obratu v poválečném německo-jazyčném národopisném bádání. Především je to jistá dvoukolejnost výkladu těchto jevů, která na jedné straně sleduje spíše sociální složku a na druhé straně spíše výrazovou, nebo kulturní složku. U Frolce má tento rozdíl klasifikační podobu, což vyvolává otázku, zda jevy z jedné skupiny nemají kulturní rovinu, resp. z druhé rovinu sociální. V jednotlivých charakteristikách se ovšem jednoznačně odráží sociologický obrat, který zažíval národopis, resp. již záhy evropská etnologie od 60. let. Důraz na sociální normy a sociální funkci obyčejů, ale i výraznou společenskou aktualizaci není možné chápat pouze jako důsledek „povinného“ angažmá socialistické vědy, ale jako výsledek změn nejen ve středoevropském etnologickém kontextu, které přinesla zejména 60. léta.

Jedním z hlavních úkolů subkomise pro lidové obyčeje v této době bylo vyjasňování terminologických a klasifikačních otázek (Tarcalová 1994). Shrnutí těchto debat potom vydal Václav Frolec v *Národopisných aktualitách* v roce 1982 (Frolec 1982b). Na začátku konstatuje, že zájem o obyčeje, zvyky apod. projevují i jiné obory (včetně sociální a kulturní antropologie), a že tím vzniká komplexní pole bádání, které je v úplnosti nepřehledné. Svůj pokus o vyjasnění nazývá „inventarizací“ a skutečně vychází spíše ze snahy vypsát všechny možné charakteristiky, které jsou spojeny s obyčeji, zvyky, svátky atd. a které lze nalézt v literatuře, buď ze středoevropské tradice národopisu nebo ze sovětské etnografie. Reflektuje pak základní charakteristiky a doplňuje rozbo-



rem o rozdílech či shodách mezi zvyky a obyčejí, což řeší s pomocí německé literatury 60. let. Obyčej tedy charakterizuje pomocí „sociální, významové složky života“ (viz výše), definici zvyku shrnuje jako „ustálený, uznaný a přijatý způsob jednání, osvojený pravidelným opakováním určité činnosti“, jehož znaky jsou „závažnost, kolektivnost, normativnost, pravidelnost konání, tradičnost, spontánnost, autoritativnost“. Podobně pak prochází definice zvyklosti (většinou nebývá samostatně definována) a obřadu, pro něž jsou charakteristické „symboličnost, tradičnost, slavnostnost, stereotyp, standardizace, normativnost, stabilita, identifikace s daným společenstvím“ atd. V dalším textu pak rozpracovává pojetí obyčejové tradice a obřadní kultury, stručně reprodukován ve výše zmíněném sborníku, do následujícího schématu.



TAB. 1. Dle Frolec 1982b

Frolec podává krátké definice jednotlivých pojmů a pomocí schématu je dává do vzájemné souvislosti. Je nutno konstatovat, že definice mají spíše kompilační charakter, který odráží částečně průnik citovaných prací a částečně induktivní představu o empirickém materiálu, jak byl dlouhodobě studován národopisem. Těžko je tak můžeme prohlásit za specifickou teorii či koncepci, což ale Frolec sám přiznává. Nicméně, právě proto dobře odrážejí národopisné paradigma ve stavu z 80. let. Zde je možné si povšimnout dvou charakteristických aspektů.

Za prvé z induktivního přístupu k definování pojmů vyplývá určitý paradox. Přestože se Frolec snaží o jednoznačnou charakteristiku, ta má většinou podobu výčtu rysů vážících se na konkrétní akce či jevy. To má ale za důsledek, že jde na jednu stranu o klasifikaci (*oslava — slavnost — zábava — hra*), na druhou stranu se stejné jevy mohou objevit v několika kategoriích, což hodnotu klasifikace dost zpochybňuje. Tak bychom mohli např. v případě Velikonoc najít jak prvky obyčejové, zvykové i zvyklostní, tak i obřadní kulturu, dále bychom mohli v českém prostředí identifikovat zábavy, dětské hry i parodické obřady, ale navíc můžeme podle Frolcových definic označit celé nebo části Velikonoc současně za svátek, oslavu, slavnost i zábavu.

Za druhé je patrné, že Frolec a jeho kolegové řešili vážně otázku soudobé transformace všech těchto jevů, a to i tak, že se ji pokusili zahrnout do schématu. Co se týká obyčejů, zmiňuje názor, že je v jeho době vlastně již pochybné mluvit o nějaké stabilní soustavě. Oproti tomu obřadní kultura podle něj obsahuje i v současnosti prvky stabilní a prvky vyvolávající změny. Bez ohledu na to, jestli je možné v jeho textu najít koherentnější koncepci vztahu mezi dynamikou a statikou zkoumaných jevů, je signifikantní, že Frolec pracuje s opozicí tradice versus současnost. Charakterizována tak není historická změna od tradičních jevů spojenými s venkovskými předmoderními společnostmi k současné (socialistické) modernitě, ale pouze nereflektovaný rozdíl mezi dříve a nyní. Jakkoli tak národopisné bádání pracovalo s kontextem modernizačních změn (viz např. etnografie dělnictva), chybí zde konceptualizace této změny jako specifického procesu s vlastní obecnou dynamikou, a především kritická reflexe ne-tradiční současnosti, kdy se sice objevují nové jevy, ale není zřejmé, v jakém obecném vztahu jsou k těm starším a jak se podepisují na proměně jejich podoby a funkce.

Klíčovým problémem inovací národopisu po druhé světové válce totiž bylo to, že s tím, jak inkorporoval do svého výkladu sociální, resp. sociologicko-funkcionalistický rámec, muselo nutně dojít k tomu, že dosavadní definice předmětu bádání nemůže dostačovat, jakmile se výzkum zaměří na cokoli novějšího, než je tradiční agrární společnost. Hluboké proměny společnosti v důsledku modernizačních procesů totiž nutně musely vést k radikální proměně sociálních vztahů a jejich dynamiky, a tím i ke změnám sociálního jednání a jeho funkcí. Jestliže výrazně proměněná společnost vyžaduje výrazně jiný typ funkcí, které přispívají k její stabilizaci (nebo sociálním inovacím), pak buď tradiční jevy nabývají těchto nových funkcí, ale častěji mizí a jsou nahrazovány zcela jiným typem jednání, které můžeme jen velmi obtížně definovat pomocí kategorií sociálních norem, sankcí či společenské stabilizace. Jsou to totiž právě tyto kategorie, které umožňovaly modernistický výklad tradičních společností jako radikálně jiných, tj. v asymetrické opozici *my-oni*. V důsledku se tedy ocitáme ve stejné situaci, v jaké se ocitla sociokulturní antropologie v 80. letech, jen



s tou odlišností, že národopis se nevztahoval k mimoevropským tzv. kmenovým společnostem, ale domácím tradičním, předmoderním společnostem. Pozdější etnologické bádání však postrádalo podobnou reflexivní kritiku, jakou prošla anglo-americká antropologie.

Podíváme-li se na dodnes používané úvody do studia národopisu/evropské etnologie v německojazyčném prostředí, můžeme sledovat zřetelný ústup pojmů obyčeje a zvyku. V klasické „reformní“ příručce vzniklé pod vedením Hermanna Bausingera (Bausinger 1993, první vydání 1978, poslední 4. vydání je z roku 1999) se ještě objevuje zvyk a obyčej hned na počátku v části, kde se definuje kultura jako předmět zájmu národopisu. Také v podobně klasické práci pod vedením Rolfa W. Brednicha (Brednich et al. 1988, poslední 3. vydání z roku 2001) se výzkum obyčejů objevuje jako samostatná kapitola mezi dalšími tematickými výzkumnými oblastmi. Autor Andreas C. Bimmer zde sice poukazuje na stále důležité místo a množství studií o zvycích a obyčejích v rámci proměňujícího se oboru, ale v aktualizacích z 90. let jednoznačně konstatuje, že poslední léta nepřinášejí žádné nové teoretické impulzy. Doslova uvádí, že se objevuje tendence zpochybnit i centrální roli pojmu obyčeje pro vlastní obor. Nejde jen o dlouhodobé obtíže s jeho definováním, ale především o ten fakt, že teoretické rámce funkcionalismu a strukturalismu nebo obecně fenomenologický přístup, které byly pro jeho inovaci využívány generací 60. let, ztrácejí platnost a samy již prošly radikální kritikou. Není tak divu, že snad nejaktuálnější úvod do studia evropské etnologie Wolfganga Kaschuby (Kaschuba 1999, poslední 3. vydání 2006) již samostatně bádání o obyčejích a zvycích vůbec neřeší a zmiňuje ho prakticky výhradně v souvislosti s dějinami oboru. V části věnované pojmům a tématům místo toho najdeme kapitolu o znacích, resp. symbolech a rituálech, kde se autor ani nepokouší o pojmové vymezení proti klasickým zvykům a obyčejům.

Symptomatický je také jeden z pozdějších textů Václava Frolce ve sborníku ze strážnického sympozia v roce 1988 (Frolec 1990). Jeho úvodní text ke konferenci s názvem *Město, prostor, lidé* se věnuje rituálům a slavnostem v procesu modernizace. I když je koncipován značně eklekticky, staví jasně do centra pozornosti pojem rituálu a ukazuje, jak se s nástupem moderny proměňují slavnosti a jejich funkce ve společnosti. Obřady a obyčeje se sice v textu místy objeví, ale převážně s odkazem na vlastní minulá bádání. Jde o spíše náhodný, ale přesto vypovídající doklad toho, že se i u nás na přelomu 80. a 90. let obracela pozornost k jiným než klasickým národopisným metodologickým zdrojům. Neznamená to však vůbec, že by i nadále nebyly zkoumány jevy, které mají podobu bádání vymezeného pojmy zvyku a obyčeje, ba dokonce ani že by nevycházely práce označené těmito pojmy, ale teoretická inovace se již odehrávala jinde a původní funkcionalistický slovník nebyl nahrazen ničím novým.

Shrneme-li nyní národopisný/etnologický diskurs o zvycích a obyčejích a budeme-li hledat jejich potenciál pro interpretaci moderních festivit, nabízejí se dva postřehy.

Za prvé prošel podobně jako antropologický diskurs o rituálu posunem od výkladového kontextu náboženství, mýtu či archaických kultů k sociologickému pohledu na funkci těchto jevů v rámci zkoumaných společností. Zdá se však již téměř jisté, že se bádání o zvycích a obyčejích nepodařilo a již nepodaří dostat za horizont funkcionalistických modelů 60. let. Ústup ze slovníku nástupců a nástupkyň poválečného





národopisu vypadá nezvratně. Pro výzkum moderních festivit to znamená, že je jeho využití ještě problematičtější než v případě klasických teorií rituálu. Jakkoli definiční posuny 60. let znamenaly i kritický pohled na samotné jevy a jejich kontextualizace v rámci společenských rozporů a konfliktů, v samotném empirickém bádání se tato kritika zásadním způsobem neprojevila.

Za druhé má tento první problém kořeny v tom, jak si poválečný národopis definoval společenský kontext zkoumaných jevů. Přes mnohé pokusy a debaty se mu nepodařilo inovovat pojmový aparát tak, aby odpovídal dynamice moderních společností. Až rekonceptualizace oboru od 90. let, kdy se v Německu rozkročuje mezi evropskou etnologii, kulturní antropologií či empirický výzkum kultury, postavila jednoznačně do centra současnou či nedávnou evropskou realitu, což ale vedlo k proměně konceptuální výbavy a někdy i změně oborového rámce. V této situaci není vhodné zanevřít na korpus výzkumů, které přineslo klasické zkoumání o zvycích a obyčejích v agrárních společnostech. Pro výzkum moderních festivit je totiž zásadní otázka jejich přetváření, které se neodehrálo ani náhlou změnou, ani jednoduchým kvalitativním přechodem. Nabízí se zde známá teze o „současnosti nesoučasného“, která vybízí ke studiu průniků, postupování, převrstvování či zkoumání hybridních jevů. Otázka pak musí směřovat na to, jak tyto procesy probíhaly a proč k nim docházelo právě tímto způsobem? Jak sledovat procesy „purifikace“, kdy se moderním překrývá ne-moderní (Latour 2003) a v čím zájmu tyto procesy probíhají?

## HISTORICKÁ PERSPEKTIVA O SOBĚ A V KONTEXTU

Zdálo by se samozřejmé, že pro výklad moderních festivit bude primárním oborovým rámcem historická věda. Minimálně ze dvou důvodů ale tento pohled nestačí a je nutné jej kombinovat s předchozími. Za prvé je z předchozího výkladu jasné, že se i antropologický diskurs o rituálu a národopisný/etnologický diskurs o zvycích a obyčejích snažil vyrovnat se způsoby jednání a aktivitami festivitního charakteru moderní doby. Deficity dosavadních pokusů v obou případech, které vyplývaly z paradigmatických hranic těchto disciplín a jejich teoretických omezení, jsem se pokusil v předchozích částech ukázat. Za druhé je zde důležitější důvod, a to, že historická věda má také své paradigmatické omezení, které spočívá v tom, že nemá jednoznačně definovaný předmět výzkumu a po celou svou moderní existenci tak při snaze o zobecnění sahá k pojmům a metodám z jiných společensko-vědních či humanitních oborů. Teoretický nárok na historické bádání, jakkoli formulovaný nejpozději v 60. letech historickou sociální vědou, vždy čerpal z koncepcí, které si našly více nebo méně úspěšně cestu z jiných oborů (viz např. Iggers 2002). Schopnost historické vědy nabídnout vlastní teoretickou perspektivu je tak minimální.

Co tedy může pro výzkum sledovaných jevů nabídnout? Svěbytnou teorií v rámci historické vědy je v pravém slova smyslu pouze teorie historického poznání, tradičně zařazovaná do filozofie dějin. Otázky po povaze minulosti, její odlišnosti od přítomnosti, možnostech jejího přiblížení a zkoumání jsou teoretické problémy, které historická věda řeší intenzivně od svých počátků. Všechny přitom souvisejí s časovou dimenzí, která je právě vlastní paradigmatickou hranicí historické perspektivy. Jest-



liže potřebuje historická věda stále hledat nové konceptuální inspirace v ostatních oborových diskurzech, sama může nabídnout ohled jednak k historické situovanosti jevů a jednak pojetí události, které zahrnuje silný moment kontingence. Vcelku tak umožňuje zohlednit historicitu studovaných jevů, tedy jejich pozici ve vztahu k různým časovým rovinám. A zde se může také otevírat pole pro konceptuální inspirace pro bádání o moderních festivitech.

Dosavadní historické bádání o festivitech zahrnuje velmi široké pole jak chronologicky, tak z hlediska konceptuálních inspirací, tedy i transdisciplinárních přesahů. Dosavadní přehledy tohoto bádání přinesly jednak reflexi filozofického, sociologického, religionistického, antropologického ad. zakotvení teoretických východisek tohoto bádání a jednak specifikaci témat, kterými se historici a historičky zabývali při zkoumání festivit v moderní době. Na základě této dosavadní literatury a novějších přístupů po tzv. „kulturním obratu“ (viz především Maurer 2004) je možné zformulovat pět badatelských problémů, které zobecňují historické kladení otázek při zkoumání moderních slavností a svátků.

První problém se vztahuje k otázce vztahu každodennosti a svátku, tedy zda je slavnost vybočením, převrácením, překonáním nebo potvrzením existujícího společenského (příp. politického, kulturního) řádu? Historické práce zde vycházejí z několika psychologických, filozofických a sociologických přístupů, které rozpracovávají na historickém materiálu. První skupina přístupů vychází z inspirace Sigmundem Freudem a Émilem Durkheimem, kteří chápali slavnost jako moment excesu, který odkazuje na božské a pro společnost představuje principiální způsob regenerace společenského řádu. Tato badatelská tradice se tak zaměřuje na veřejné festivity, které výrazně vybočují z každodennosti a ustavují či potvrzují moderní společenské instituce. Druhý náhled reprezentovaný např. Josefem Pieperem (Pieper 1963) vidí naopak slavnost jako okamžik kontemplace, potvrzení smysluplnosti každodenního života, který umožňuje jedinci rozpomenout se na sebe sama v opozici k proudu každodennosti. Tento přístup zdůrazňuje individuální prožívání slavností a zaměřuje se na roli náboženských a církevních festivit. Třetí skupina bádání (např. Martin 1973) spojuje oba dva zmiňované přístupy a považuje slavnosti za momenty zrušení (moratorium) každodennosti, kdy je sociální řád převrácen, což umožňuje obrácení se k představě lepšího, spravedlivého ideálního světa. Zde se objevují historické studie zaměřené např. na svátky a slavnosti protestní či revoluční povahy s prvky karnevalové kultury apod. Čtvrtý proud navazuje na kulturně kritický přístup frankfurtské školy, resp. marxistické kritiky moderní kapitalistické společnosti (Adorno, Horkheimer 2009) a pojímá slavnosti v kontextu rozvoje kapitalistických výrobních vztahů jako nástroje ustavování politického a ekonomického panství v moderní době. Tak je např. historicky sledován provázaný vývoj ekonomických, politických a sociálních podmínek organizace moderních festivit a jejich role v utváření národních hnutí. Shrňme-li tento problém, je zřejmé, že vztah ke každodennosti, ať již chápán v afirmativní či excesivní funkci, naznačuje, že festivity nelze nahlížet bez historického kontextu, který představuje to ne-festivní v konkrétní situaci slavnosti.

Druhým obecným problémem historického zkoumání festivit je otázka po vztahu afektivní a racionálně-účelové složky při oslavování. Výzkumné otázky se tak točí kolem protikladné definice slavnosti jako spontánního aktu sounáležitosti nebo

jako organizované, cílené akce. Jde o jeden z nejstarších problémů vztahujících se k festivitám, naznačený již Rousseauem. V německém prostředí byla tato diference rozpracována weberovským způsobem do rozdílu mezi afektuálním, mimo každodennost stojícím jednáním (*ausseralltägliche Handlung*) odkazujícím na charismatické panství, a jednáním hodnotově racionálním (*wertrationelle Handlung*). To později umožnilo Winfriedovi Gebhardtovi za pomoci töniesovského rozdělení na pospolitost (*Gemeinschaft*) a společnost (*Gesellschaft*) definovat rozdíl mezi svátkem a slavností (Gebhardt 1987). Svátek podle něj představuje moment prolomení a narušení každodennosti, slavnost naopak odsouvá každodennost tím, že jí přisuzuje specifický smysl. Jinými slovy, svátek je útekem před každodenností, zatímco slavnost je vědomým jednáním, které dává lidskému životu smysl. Svátek potom může Gebhardt označit za „Vergemeinschaftungsform“, tedy způsob utváření pospolitosti, zatímco slavnost za „Vergesellschaftungsform“, tedy způsob, jak je jedinec zapojován do společnosti. Jakkoli tato dichotomie figuruje v pozadí mnoha historických prací, neukázala se jako vhodný analytický nástroj pro historický výzkum. Podobně jako v národopisném paradigmatu je obtížné od sebe klasifikačně odlišit jeden typ akcí do druhých. Problematická je také otázka po míře přítomnosti obou pólů při analýze jednotlivých akcí. Pro výzkum moderních festivit se tak spíše nabízí otázka, jak se vůbec tato dichotomie do hodnocení slavností dostává, k čemu slouží kategorizace odlišující spontánní a organizované akce a jak se v souvislosti s modernizací tato binární charakteristika zrodila?

Třetí okruh otázek se vztahuje k časové dimenzi obecných společenských a kulturních změn spojených s procesy modernizace. Zde je jistě klíčový moment pro výzkum moderních festivit. Historické práce zde poukazují na nesamozřejmost proměny kontextu festivit a především komplexní dynamiku těchto procesů. Tak např. v programovém sborníku německých kulturních dějin z 80. let se Werner Blessing (Blessing 1987) pokusil konceptualizovat proměnu zábavy a slavností „malého člověka“ od 18. do 20. století pomocí hypotézy, která rozděluje období do tří základních typů festivitní kultury. Starší tradice selských a cechovních oslav, vázaných na náboženský a pracovní kontext během osvěcenské epochy ani v průběhu 19. století zdaleka nevymizela, byla však postupně převrstvována měšťanskou kulturou spolkového života. Ve 20. století pak přichází technizovaná a komercializovaná pop-kultura, která slavnosti inkorporuje do zábavního průmyslu. Blessing však zdůrazňuje, že zde platí teze o „současnosti nesoučasného“. Předchozí formy festivitní kultury žijí v rámci nových typů jak na okraji (např. ve venkovském prostředí), kde významně formují dominantní kulturu, tak v centru nových typů, kde jsou využívány v nových souvislostech. Podobně postupoval Wolfgang Kaschuba v přehledové práci v rámci encyklopedie německých dějin vydávané od začátku 90. let (Kaschuba 1990). V knize věnované životním světům a kultuře nižších než měšťanských vrstev v 19. a 20. století se v části o problémech a tendencích bádání soustředil mimo jiné na proměnu festivitní kultury. Tvrdí, že k její přeměně došlo v souvislosti se změnou kultury každodennosti a speciálně s vyčleněním pracovního, resp. volného času. Podle něj tak dochází na jedné straně k „modernizaci“ řady festivitních forem (např. ze sakrálních se stávají profánní), na druhé straně se dosud napůl veřejné festivity jako např. svatby a křty „privatizují“, tj. stahují se do soukromého prostoru. Zatímco ve venkovském





prostředí se tak festivity „folklorizují“, v městském prostředí se formuje kultura dělnických a měšťanských spolků. Obdobně jako Blessing završuje Kaschuba vývoj fází začínající na přelomu 19. a 20. století, kdy musí starší festivální kultury čelit vpadu moderního zábavního průmyslu (hudba, tanec, kino). V historickém výkladu se zde nabízí popis procesu a hypotéz o příčinách změn, které představují kontextuální historicitu a dynamizují opozice, které jsme sledovali v antropologickém a národopisném/etnologickém diskursu. Ukazují totiž, že se nejedná o prostý rozdíl kvalit, ale komplexní proces transformací jednotlivých aspektů „nových“ a „starých“.

Čtvrtým problémem, který je charakteristický pro historické bádání, je otázka po roli festivit ve vztahu k zavedeným podoblastem historiografie. Zatímco klasický historismus viděl jako prioritní oblast zájmu politické dějiny, pozdější posun k sociálním, hospodářským a kulturním dějinám znamenal také proměnu náhledu na slavnosti. Tradiční politické dějiny, které se soustředily na „velké“ události a osobnosti dějin, je buď vůbec nezahrnovaly do badatelského pole, nebo v nich viděly pouze politický nástroj využívaný pro získání, udržení či rozšíření moci. Klasické sociální dějiny v nich shledávaly výraz existujících sociální vztahů či konfliktů. Pokud je zahrnuly do analýzy sociálních struktur, viděly v nich spíše „nadvahbu“ (nejen marxisticky) sociálních procesů, která tudíž nemá vlastní dynamiku a je pouze projevem konfliktů, které se ve společnosti odehrávají jinde. Nástup tzv. nových kulturních dějin od 80. let postavil naopak slavnosti do centra pozornosti a od té doby vzniklo nespočet historických prací věnovaných výzkumu festivit v různých dobách. Tento zvýšený zájem však ve své většině nepřinesl konceptuální inovace, které by přinesly zásadně nový pohled. Cenné byly přístupy, které se pokoušely překonat zavedené hranice historických podoborů sociálních, kulturních či politických dějin (zvláště v Německu silně etablované). Takovým příkladem může být snaha o definování nových kulturních dějin politiky (Mergel 2012), která se v inspiraci symbolickou antropologií snažila interpretovat veřejné politické akce jako akty symbolické komunikace mezi organizátory a publikem a zařadila je jako důležitou součást výzkumu moderní politické kultury. Právě tím ale otevřela zásadní otázku, kde jsou hranice moderního politického prostoru? Je politická dimenze spíše analytickým, nebo klasifikačním prvkem? Je možné festivity považovat za politické z principu či je odlišovat podle míry či vůbec existence politického rozměru? Právě díky svému klasickému dědictví v politických dějinách může historická věda nabídnout otázky, které tuto političnost historizují a problematizují. Je možné identifikovat strategie, pomocí nichž se festivity stávají součástí politického prostoru? Jsou tyto strategie součástí historicky definovaného přechodu k moderní politické kultuře a (obdobně jako v předchozích bodech) jakou dynamiku a provázanost s tradičními způsoby utváření „politična“ zde můžeme sledovat?

Konečně za páté je červenou nití historického zkoumání festivit problém úspěšnosti či neúspěšnosti oslav. To, zda je možné slavnost považovat za úspěšnou či ne, se zdá být banální otázkou, ale její promýšlení vede k důležitým aspektům, které toto bádání musí zohlednit. Výchozí otázkou totiž je, jak definovat jejich úspěšnost? Pochopitelně z pohledu organizátorů to bude problém účasti, ať kvantitativní nebo kvalitativní. Proto byly historicky moderní slavnosti velmi pečlivě pozorovány a následně zkoumány aktéry z hlediska počtu účastníků, jejich složení a jejich jednání.

Podobně může být výrazem úspěchu naplnění cíle slavnosti, který mu přikládají organizátoři oslavy, ať už se jedná o potvrzení společenského statusu jednotlivců či reprezentaci jistých zájmů nebo obsazení veřejného prostoru. Tento typ otázek ale vede zpět k problematizaci výše uvedené opozice mezi afektuálním a účelově racionálním jednáním a mezi moderní a tradiční i/racionalitou, neboť se zaměřuje na účelové jednání organizátorů. Zkoumat tak můžeme historicky otázky, co bylo považováno za úspěch či úspěšnost festivit? Jak se utvářel diskurs o jejich organizaci, řízení či usměrňování? Jakou roli v tom měly moderní instituce? Otázka úspěšnosti nás však vede hlouběji k povaze historického interpretačního rámce výkladu festivit. Klasický historismus by zde pravděpodobně hledal jejich dopad na „chod Dějin“. Přístup zaměřený na strukturálně orientované sociální dějiny by považoval za úspěch, pokud slavnosti vyjadřují nebo pomáhají ustavovat sociální vazby a přispívají tak ke zformování sociálních vrstev a skupin. Zde je však již jen krok k pojetí, které obecně spojuje úspěšnost se změnou, kterou slavnost může dosáhnout, ať už se jedná o změnu politickou, sociální či ekonomickou. Můžeme se tak ptát, jaké podmínky vedou k tomu, že festivity dosáhne nějaké konkrétní změny? Jaké podoby vztahů mezi aktéry, formami, významy, identitami vedou k úspěšné slavnosti, která tím, že je realizována i něco „dělá“? Nabízí se tak austinovské performativní pojetí úspěšnosti, které ji vidí pragmaticky a vede k analýze konkrétních festivitních aktů jako specifických událostí s vlastní dynamikou a kontingencí. Právě možnost úspěchu, neúspěchu či otázka po účinku slavnosti totiž zvýrazňuje klíčovou charakteristiku historického diskursu, a to je ohled na jedinečnost historické situace, tj. na analýzu události jako v principu otevřeného procesu s početným, i když do jisté míry limitovaným množstvím možných výsledků. Právě tato událostní časová rovina historického bádání je nepochybným přínosem pro komplexní studium moderních festivit.

## NA CESTĚ K INOVOVANÉMU ETNOLOGICKÉMU VÝZKUMU MODERNÍCH FESTIVIT

Uvedené tři přehledy konceptuálního aparátu tří disciplín mohly jistě jen naznačit celou škálu problémů, které tyto obory řeší v souvislosti s výzkumem jevů, které se částečně a někdy i velmi významně překrývají. Přesto snad mohou posloužit k potřebné konfrontaci oborových diskursů a otevření inovativního přístupu, který se bude odvíjet od jejich průsečíku. Představené výzkumy vykazují jak konceptuální i vývojové podobnosti, tak ale současně i odlišnosti, které je pro určité zkoumání činí více či méně využitelnými. Pokusím se tedy nejprve srovnat jejich přístup a oborové tradice, než přistoupím k výzkumnému programu zaměřenému na moderní festivity.

Za prvé je zřejmé, že se možná až překvapivě objevují významné shody mezi antropologickým výzkumem rituálů a národopisným/etnologickým výzkumem obyčejů a zvyků. Zaměření na náboženský kontext a roli mýtů a kultů má totiž společné kořeny obou diskursů v mytologických bádáních 19. století. Sociální a kulturní antropologie jej však začala překonávat podstatně dříve, a to díky zásadnímu vlivu sociologického myšlení již na počátku 20. století. Zatímco národopis v německo-jazyčném prostředí dospěl k reformulaci výzkumného programu ve smyslu strukturálně funk-



cionálních modelů a teorie komunikace teprve v 60. letech, sociokulturní antropologie již v té době (hlavně díky manchesterské škole) nakročila ke komplexnějšímu pohledu na konfliktní a rozporuplný charakter rituálů. Na její půdě pak proběhla zásadní kritika strukturalistických a funkcionalistických přístupů, zatímco národopis se v této době snažil obnovit institucionálně a nezachytil plně kulturalistický obrat 70. a 80. let. I kvůli tomu se obyčeje a zvyky začaly z konceptuálních „vod“ obrozené evropské etnologie vytrácet a po roce 2000 už nezaznamenáváme žádné skutečně inovativní bádání. Naopak sociokulturní antropologie prošla turbulentním vývojem, kdy se pojem rituálu stal základem pro nový obor (*ritual studies*), rozšířil se po mnoha příbuzných disciplínách (nejviditelněji v religionistice) a současně prošel zásadní kritikou. Rituál tak přestal být klasickým tématem antropologického bádání, ale v rekonceptualizované podobě zároveň neopustil současné debaty v rámci oboru a mezi obory. Zdá se však, že je v současnosti zajímavým spíše právě pro mezioborové snahy o interpretaci různých jevů a v samotné sociokulturní antropologii nepatří mezi přední problémy. Historické bádání, jak mu bývá vlastní, se pokouší následovat teoretické debaty v sociálních a humanitních vědách, ale recipuje je obvykle jen částečně a se zpožděním, tudíž umožňuje velmi pluralitní a paralelní existenci různých přístupů. V případě slavností byla posledním pokusem reagovat na obecnější společenskovední debaty snaha inkorporovat kulturalistický obrat do výkladu slavností jako prostoru symbolické komunikace, příp. politické sféry utvářené významy, kde se nepřekvapivě objevují odkazy především na Clifforda Geertze. Z uvedeného je jasné, že svá východiska dokázala dlouhodobě nejvíce reflektovat sociokulturní antropologie, což je jistě dáno jejím důrazem na utváření obecných teorií a výkladových tezí. Může tak nabídnout nejsostifikovanější teoretický aparát, přesto však nepřekročila v bádání o rituálu výrazně hranice svého klasického vymezení v tom, že nenabídla žádnou perspektivu pro zkoumání takových jevů v moderních západních společnostech. V tomto smyslu podle mého názoru neprokázal pojem rituálu životnost pro aplikaci na moderní festivitní akce, jakkoli je nutné z jeho teoretické propracovanosti čerpat. Pojmy zvyky a obyčeje z tradičního národopisu ovšem také neposkytují příliš velký potenciál, protože teoretická „setrvačnost“ na tomto poli možná ještě více odsouvá aplikaci těchto pojmů buď do historického zkoumání předmoderních společností, nebo zcela mimo kontext současného společensko-vědního výzkumu. Bohatý historický výzkum festivit je jistě zajímavým spektrem různých přístupů a náhledů, vlastní teoretickou inspiraci však neposkytuje. Nabízí ale samozřejmě zásadní ohled k historicitě v různých časových rovinách, které se podle mého názoru evropská etnologie nemůže vzdát. Je tedy nutné hledat mezi pojmy, které byly součástí konceptuálních inovací v jednotlivých oborových diskurzech, ale nepatří mezi tradiční pojmové pilíře. Podle mého názoru zde pro výzkum moderních festivit skýtá nejvíce prostoru koncept performance, který prošel v posledních třiceti letech různými obory (mimo jiné sociokulturní antropologií, viz výše) a může tak propojit výhody různých oborových diskursů.

Co to ale znamená konkrétně? Nebylo by příliš inovativní snažit se adaptovat jeden z mnoha přístupů, které pracují s konceptem performance či performativity. Vhodnější bude vyjít z předeslané analýzy teorií a definovat přístup, který obsahuje východiska jednotlivých konceptů performance/performativity, ale tvoří nový celek

pro poznávání právě moderní festivity. Zde nabízím čtyři teze a k nim řadu možných výzkumných otázek.

Za prvé je festivity nutné chápat jako soubory praktik, které představují aktivní jednání jednotlivců v součinnosti s ostatními, jejichž principem je změna daná jejich účinkem. Analyticky to znamená vyjít ze sledování festivitních aktů, jak probíhají v prostoru a v čase, což znamená sledovat pohyb jednotlivých prvků festivit jako performancí. Je zřejmé, že těmito prvky nejsou jen lidé, ale že svou roli při jejich účinnosti hrají také materiální objekty, prostředí či dokonce jiné živé organizmy. V tomto je dobré následovat obrat performativních studií k tělesnosti, ovšem rozšířit jej i na materialitu obecně. Při té příležitosti je nutné vzít v potaz různé prostorové plány (scény), prostorovou situovanost festivitních aktů, která je utvářena také smyslovým horizontem.

Otázky, které se k této tezi váží, se musí nejprve týkat vymezení praktik, které jsou považovány za festivitní. Co a jak je definováno jako festivitní akt? Co je tak přijímáno či naopak zpochybňováno? Jak se utváří vztahy mezi jednotlivými aktéry, objekty a prostředím? K jakým vzájemným reakcím mezi nimi dochází? Jak se definuje a hierarchizuje prostor festivit? Co festivitní akty způsobují a proč? Jaké jsou výsledky festivitních aktů a průběhu festivit? Které festivity jsou z hlediska účinku úspěšné a proč? Jak se ustavují a stabilizují pravidelnosti ve festivitním jednání a naopak, jak se narušují?

Za druhé je nezbytné zohlednit historicitu festivit, která spočívá v tom, že ji nahlížíme jako součást různých dynamických časových rovin. Tyto roviny nemají lineární povahu či hierarchii, ale jsou utvářeny specificky v konkrétních situacích a představují specifické kvality, které v jejich rámci festivity nabývají. Jejich specifčnost je také dána odlišnými dynamikami, kterými rytmizují festivity do komplexních časových vazeb. Díky tomu můžeme chápat festivity jako události v silném slova smyslu, jejichž povaha není dána nějakou předem danou strukturou, ale jejichž kontingence vyplývá právě z kombinace specifických časových rovin.

Výzkumných otázek týkajících se časových rovin se nabízí celá řada. V závislosti na konkrétní analyzované festivitní události je možné je hledat v rámci momentu samotného singulárního festivitního aktu anebo propojení více takových aktů v průběhu festivity. Nebo je možné analyzovat, jak se vůbec ustavuje čas, který je považován za festivitní, resp. ne-festivitní? Zde nemusí jít jen o jasně vymezenou hranici, ale také o synchronně působící způsoby vnímání časových rovin jednotlivých aktérů. Tím se dostáváme k času, který je dán horizontem zkušenosti jednotlivých aktérů. Jakou roli v nich hraje festivitní situace? Jak se váže k jiným momentům či aktivitám z tohoto horizontu (životní) zkušenosti? Zásadními časovými rovinami jsou ale také ty, které jsou svázané s širším časovým rámcem, které festivitní situaci přisuzujeme. Může jít o etapu určitého historického procesu, samotný proces a jeho vztah k časovým rovinám středního, popřípadě dlouhého trvání tak, jak jej pojímá historické bádání.

Jestliže jsem si vymezil předmět zkoumání jako moderní festivity, je zřejmé, že právě jednou z posledně zmíněných časových rovin je proces modernizace, resp. proces utváření modernity. Ten je nutné chápat jako narůstání určitých prvků, které ustavují moderní rámec. Soubor těchto prvků přitom není nutně dopředu dán a tyto





procesy je nutné spíše zkoumat jako procesy vylučování či purifikace (Latour 2003), při nichž jsou určité praktiky marginalizovány, převrstvovány či asimilovány. Celá dynamika této časové roviny by si jistě vyžádala podrobnější a hlubší promyšlení a ověření dynamiky narůstání a dosažení vrcholu modernity, příp. odlišení etap. Důležité však je prozatím vzít v potaz, že nejde o lineární proces, kdy by prostě jedna kvalita nahrazovala druhou, ale že jde o epochu, která s těmito oběma kvalitami pracuje minimálně z hlediska kapacity obdobně. Tím je jasné, že to, co považoval národopis za zvyky a obyčeje, je pro výzkum moderních festivit stejně důležité jako to, co bychom označili za moderní typy slavností.

I zde je možné formulovat výzkumné otázky, které vyplývají z této teze. Především je tedy nutné se ptát po tom, jak probíhají procesy vylučování, převrstvování či asimilace a s jakými výsledky? Dále je možné ptát se na účinnost různých mechanismů purifikace a jejich roli v širším kontextu utváření modernity. Tato purifikace probíhá především pomocí ustavování binárních opozic, které zasahují i výše představené odborné diskursy. Opozice mezi modernitou a tradicí a z ní vycházející protiklady mezi racionalitou a emocionalitou, účelovostí a spontánností, homogenitou a komplexností, dynamikou a statikou, strukturou a procesem atd. by měly být předmětem zkoumání, spíše než pouhým analytickým aparátem. Ptát se můžeme po tom, proč zrovna tyto kategorie byly postaveny do opozice v případě moderních festivit? Jak a k čemu tyto opozice sloužily? Co a jakým způsobem je pomocí těchto opozic označováno? A jak je toto vše vyjednáváno, či jak se o tomto vede spor?

Čtvrtá teze logicky vyplývá z předchozích, které všechny obsahují potencialitu hierarchií, nerovností, vyjednávání či konfliktu, a tím je do jisté míry završuje. Festivita jsou mocenským polem, které je strukturováno nerovnostmi odrážejícími se ve festivitních aktech. Tyto nerovnosti přitom nejsou v rámci festivitního dění jednoduše reprodukovány, ale vstupují do procesů, kdy jsou vyjednávány, vynucovány či sankcionovány, naopak jsou i zpochybňovány, převráceny či dokonce zcela anulovány. Rozdíl mezi konsensem a konfliktem je zde především nutné vidět jako otázku různých typů mechanismů, které tyto nerovnosti petrifikují či narušují. Obdobně je nutné řešit otázku vzájemného poměru oblasti společenských, kulturních a ekonomických vztahů. Jde o provázaný komplex, v jehož rámci se nerovnosti navzájem posilují či vylučují a otázka po prioritě kulturní, společenské či ekonomické roviny je tak empirickou otázkou po podobě konkrétních vztahů v konkrétní situaci.

Konečně i tady se nabízí řada otázek týkajících se diferencí z vnitřní perspektivy festivity i i ze vztahu k vnějšímu prostředí. Hranice a konflikty vůči vnějšímu prostředí je možné zkoumat tím způsobem, že budeme sledovat, jak se ustavuje a je definováno cokoli „cizí“ festivitám, čímž se ustavuje hranice mezi my (slavící) a oni (ne-slavící). Často jde o figuru nepřítel nebo soupeře, ale může také jít o obraz abstraktní entity, která je jednoduše vyloučena z festivitního rámce. Obdobně vnitřní perspektiva může odhalit nerovnosti mezi jednotlivými aktéry, nerovný přístup k různým zdrojům festivitních aktivit, nerovný podíl na účinku festivit atp. V samotných praktikách, ale i v prostorovém a časovém rozvržení se odrážejí různé hierarchie, které tyto nerovnosti ustavují. Současně je nutné sledovat mechanismy, pomocí kterých se tyto hierarchie narušují a zpochybňují. Právě festivity totiž představují na jedné straně hierarchizované a kontrolované jednání, na druhé straně ale také



moment pro subverzi těchto hierarchií a této kontroly, a to nejrůznějšího typu. Otázkou pro výzkum může tedy být jak to, jak se ustavuje konsensus o průběhu a formě festivit, která tyto mocenské asymetrie obsahuje, tak i to, jaké boje se vedou o účinek festivit, které mohou mít za cíl festivity narušit či přímo zrušit.

Tímto čtyřbodovým návrhem jsem se snažil nabídnout perspektivu pro další zkoumání moderních festivit, je však zřejmé, že by bylo potřebné tyto výzkumné otázky dále metodologicky propracovat, a především vztáhnout k velmi široce rozkročené literatuře o performativitě, resp. performancích. Přestože jsem se snažil zohlednit předně to, co koncept performance přinesl antropologickému bádání o rituálu, bylo by pro další propracování tohoto přístupu nutné konfrontovat jednotlivé teorie performance, které využívá nejen sociokulturní antropologie, ale které využívají nebo využívaly ostatní obory jako lingvistika (Austin 2000, Chomsky 1965), kulturní sociologie (Alexander, Giesen, Mast 2006), teatrologie (Fischer-Lichte 2008), literární věda (pro přehled viz Sládek 2010), americká folkloristika (Bauman 2012) či filozofie (Derrida 1993, Butler 1990). Tento nemalý úkol však již přesahuje prostor vymezený této studií.

## LITERATURA

- Ackerman, R. 2002. *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York, London: Routledge.
- Adorno, T., M. Horkheimer. 2009. *Dialektika osvícenství*. Praha: Oikúmené.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Alexander J., B. Giesen, J. Mast. 2006. *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Austin, J. L. 2000. *Jak udělat něco slovy*. Praha: Filosofía.
- Bateson, G. 1936. *Naven*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, R. 2012. Performance, Pp. 94–118 in R. F. Bendix, G. Hasan-Roken (eds.). *A Companion to Folklore. Routledge Companions to Anthropology*. Oxford: Wiley-Blackwell
- Bausinger, H. 1966. Zur Kritik der Folklorismuskritik, Pp. 61–75 in H. Bausinger(ed.). *Populus Revisus*. Magstadt: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Bausinger, H. et al. 1993. *Grundzüge der Volkskunde*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practise*. New York: Oxford University Press.
- Bell, C. 2008. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Bimmer, A. 2001. „Brauchforschung“ Pp. 445–468 in R. Brednich (ed.) *Grundriss der Volkskunde*. Berlin: Dieterich Reimer Verlag.
- Blessing, W. K. 1987. „Fest und Vergnügen der „kleine Leute“. Wandlungen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert“ Pp. 352–379 in R. van Dülmen, N. Schindler (eds.). *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Budil, Ivo T. 2003. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Chomsky, N. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: MIT Press.
- Derrida, J. 1993. *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa.
- Douglas, M. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Barrie & Rockliff.
- Durkheim, E. 2002. *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikúmené.



- Eliade, M. 1994. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikúmené.
- Fischer-Lichte, E. 2008. *The Transformative Power of Performance: A New Aesthetics*. New York: Routledge.
- Frazer, J. 2007. *Zlatá ratolest*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer. The Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: The Clarendon Press.
- Frolec, V. (ed.). 1982a. *Výroční obyčej*. Brno: Blok.
- Frolec, V. 1982b. "Lidová obyčejová tradice a obřadní kultura." *Národopisné aktuality* 19 (4): 253–272.
- Frolec, V. (ed.). 1985. *Čas života*. Brno: Blok.
- Frolec, V. 1990. „Rituály a slavnosti v procesu modernizace“, Pp. 13–23 in Frolec, V. (ed.). *Město, lidé, prostor, slavnosti*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum v Uherském Hradišti.
- Gebhardt, W. 1987. *Fest, Feier und Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Geertz, C. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: SLON.
- Gluckman, M. 1962. „Les Rites de Passage“, Pp. 1–52 in M. Gluckman (ed.). *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, M. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London, New York: Routledge.
- Goffman, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Grimes, R. 2006. „Performance.“, Pp. 378–394 in Kreinath, J., J. Snoek, M. Stausberg (eds.). *Theorizing Rituals, Volume 1*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Grimes, R. 2014. *Craft of Ritual Studies*. New York: Oxford University Press.
- Handelman, D., G. Lindquist. 2004. *Ritual in its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Chlup, R. 2005. „Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I–II“, *Religio: Revue pro religionistiku* 13 (1): 3–28, 13(2): 179–197.
- Igger, G. 2002. *Dějepisectví ve 20. století*. Praha: Lidové noviny.
- Kaschuba, W. 1990. *Lebenswelt und Kultur der unterbürgerlichen Schichten im 19. und 20. Jahrhundert*. München: Oldenbourg Verlag.
- Kaschuba, W. 2006. *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München: C.H.Beck.
- Kertzer, D. 1988. *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Kreinath, J., J. Snoek, M. Stausberg 2006. *Theorizing Rituals, Volume 1*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Kuper, A. 1996. *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School*. New York: Routledge.
- Latour, B. 2003. *Nikdy sme neboli moderní*. Bratislava: Kalligram.
- Lévi-Strauss, C. 2006. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo.
- Lukes, S. 1975. „Political Ritual and Social Integration“. *Sociology* 9 (2): 289–308.
- Martin, G. M. 1973. *Fest und Alltag. Bausteine zur eine Theorie des Festes*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Maurer, M. 2004. *Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*. Köln: Böhlau.
- Mergel, T. 2012. „Kulturgeschichte der Politik, Version: 2.0“ in Docupedia-Zeitgeschichte, 22.10.2012, URL: [http://docupedia.de/zg/Kulturgeschichte\\_der\\_Politik\\_Version\\_2.0\\_Thomas\\_Mergel?oldid=123563](http://docupedia.de/zg/Kulturgeschichte_der_Politik_Version_2.0_Thomas_Mergel?oldid=123563)
- Moser, H. 1964. „Die Geschichte von Fastnacht im Spiegel der Archivforschungen. Zur Bearbeitung Bayerische Quellen.“ Pp. 15–41 in Bausinger, H. (ed.). *Fastnacht*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Moser, D.R. 1986. *Fastnacht — Fasching — Karneval. Das Fest der verkehrten Welt*. Graz: Styria.
- Pieper, J. 1963. *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*. München: Topos Plus.
- Sahlins, M. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Searle, J. 1969. *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Seligmann, A. et al. 2008. *Ritual and its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*. New York: Oxford University Press.
- Sennet, R. 2012. *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. London: Penguin Books.

- Scharfe, M. (ed.) 1991. *Brauchtumforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schechner, R. 1985. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Schechner, R., W. Appel (eds.) 1990. *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, W. R. 1894. *Lectures on the Religion of the Semites*. London: Adam and Charles Black.
- Šima, K. 2006. „Národní slavnosti šedesátých let 19. století jako performativní akty konstruování národní identity“ *Český časopis historický* 104 (1): 81–110.
- Šima, K. 2008. „Člověk nestojí za nic, nenadchne-li ho blízkost velkého muže. Personifikace významového prostoru národních oslav 60. a 70. let 19. století“ *Theatrum historiae* 3: 201–233.
- Šima, K. 2013. „Tschechische nationale Feste im medialen Konflikt. Zur Konstruktion der modernen Medialität der Feiern.“ Pp. 198–211 in W. Behringer, M. Havelka, K. Reinholdt (eds.). *Mediale Konstruktionen in der Frühen Neuzeit*. Affalterbach: Didymos-Verlag.
- Šima, K. 2014. „Slavnost jako kulturně mnemonická praxe“, Pp. 385–424 in L. Řezníková (ed.). *Figurace paměti. J. A. Komenský v kulturách vzpomínání 19. a 20. století*. Praha: Scriptorium.
- Tarcalová, L. (ed.) 1994. *Slavnostní průvody. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum v Uherském Hradišti*.
- Turner, V. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. 1986. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Tylor, E. B. 1929. *Primitive Culture*. London: Murray.
- Van Gennep, A. 2002. *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Weber Kellermann, I. 1985. *Saure Wochen — Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*. München, Luzern: Bucher C.J.



**Karel Šima** (1978) je etnolog a historik, který v současnosti působí jako odborný asistent na Ústavu etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Výzkumem moderních festivit se zabývá dlouhodobě a publikoval o tomto tématu několik studií. Kromě toho se zaměřuje na teorii a metodologii sociálních věd, studium populární kultury a proměny moderní univerzity (včetně etnografického výzkumu vysokoškolských kateder).



# Oděsa česká a židovská: Mezi kosmopolitismem a nacionalismem<sup>1</sup>

Petr Lozoviuk

## **Czech and Jewish Odessa: between cosmopolitanism and nationalism**

The study is concerned with selected specific features of Odessa's urban environment dating back to the end of 19th century. After a brief outline of the demographic development of the city, the study focuses on one marginal group, the local Czechs, and then on one dominant urban ethno-congregational group, the local Jewish community. Czechs living in Odessa are taken as an example of a group that is nationally conscious, but numerically non-distinctive one whose minority life was rather at the level of informal activities. In contrary, the Odessa „Jews“ can be described as one of the most remarkable components of the city's population for the period under review, population that was at that time undergoing the process of internal identity differentiation. While the Czechs represented only a minor element in the context of the transnational environment of the city, the significance of the Jewish intellectual life far outstripped the local context of the Northern Black Sea. In this context, it can be said that the importance of the Odessa environment at the turn of the 19th and 20th centuries is still not justly appreciated as a formative element in the ideological maturation and institutional formation of the Jewish modernity, especially the Jewish national movement.

## **Key words**

Odessa, Czechs in Odessa, Odessa Jews, “self-empowerment”

Oděsa byla založena roku 1794 jako urbánní centrum severozápadního Černomoří, které se teprve před nedávnem stalo přímou součástí ruské říše. Hospodářská prosperita, otevřenost cizím kulturním vlivům a specifický demografický vývoj představovaly základní prvky, které formovaly podobu vznikající městské společnosti.<sup>2</sup> Z demografického hlediska byly během prvního století existence Oděsy pozoruhodné zejména tři tendence, které se ukázaly být významné pro její další vývoj. Jednak to byl prudký nárůst obyvatelstva, jehož bylo docíleno během prvních desetiletí existence města, dále heterogenita městské populace z jazykového, etnického, kulturního a náboženského hlediska. Další specifický demografický trend představoval významný podíl židovské populace na celkovém počtu obyvatelstva. Všechny tyto tendence odlišovaly Oděsu od vývoje v jiných ruských městech. Řada dobových pozorovatelů proto Oděsu vnímala jako město, které se v ruském kontextu jevílo být nejméně ruským (srov. Koschmal 1998; Lozoviuk 2017b).

Předložený text je věnován vybraným specifikám oděského městského prostředí doznívajícího 19. století. Po stručném nastínění demografického vývoje sle-

---

1 Studie byla napsána v rámci řešení grantu GA ČR č. 15-03269S „Proměny každodennosti. Kontinuita a diskontinuita postsovětského velkoměsta“.

2 K historickému vývoji města podrobněji srov. King 2011; Третьяк 2012; Херлихи 2015.



dovaného města bude přistoupeno k tematizaci jedné marginální skupiny, místních Čechů, a následně jedné dominantní městské etnokonfesijní skupiny, místní židovské komunity. V Oděse žijící Češi jsou vzati jako příklad sice národně uvědomělé, početně ale nevýrazné skupiny, jejíž menšinový život se odehrával spíše v rovině neformálních aktivit. Oproti tomu oděské „židy“ je možno pro sledované období označit za jednu z nejvýraznějších složek oděské populace, procházející navíc procesem vnitřní identitární diferenciaci. Zatímco oděští Češi představovali v kontextu transnacionálního prostředí sledovaného města jen nevýrazný prvek, význam oděského židovského intelektuálního života dalece převyšoval lokální kontext severního Černomoří. V tomto smyslu lze konstatovat, že důležitost oděského prostředí přelomu 19. a 20. století pro ideové zrání a institucionální formování židovské moderny, zvláště židovského nacionálního hnutí, je doposud doceněna jen nedostatečně.

Zasídlení Oděsy probíhalo zpočátku podle obdobného scénáře, jako v případě přílehlých stepních oblastí, tedy prostřednictvím masových migrací. Přestože zajištění dostatečného počtu městských obyvatel patřilo k nejsložitějším úkolům rané etapy budování města (Стременовський 2002: 43), došlo k relativně uspokojivému zalidnění Oděsy již v průběhu druhého desetiletí její existence. Počet obyvatel kontinuálně narůstal v průběhu celého 19. století, přičemž bylo příznačné, že Rusové zpočátku tvořili jen menší část populace. Kulturně-etnicko-religiózní heterogenosti městské populace bylo dosaženo díky přilákání mnoha zahraničních specialistů z oblasti techniky, řemesel, ekonomiky, z akademické sféry, armády, umění, námořnictva ale i státní správy do budovaných městských institucí (Keller 1987: 49). Rezultátem carské kolonizační, ale i hospodářské politiky tak bylo konstituování jazykově, konfesionálně, etnicky a kulturně velmi pestrého lidského konglomerátu na relativně omezeném prostoru nově založeného města.

Období nejbouřlivějšího stavebního vývoje Oděsy spadá do periody existence zóny volného obchodu, tzv. porto-franko, z let 1819–1858,<sup>3</sup> kdy město proslulo v Rusku i za jeho hranicemi sklonem k náboženské, jazykové, kulturní a etnické snášenlivosti a kdy díky tolerování ilegální migrace nadále vzrůstal počet jeho obyvatel, podobně jako jeho heterogenita. Na základě dostupných demografických údajů lze dovozovat, že počet oděských obyvatel vzrostl mezi léty 1800 až 1892 o úctyhodných 3.667 %. Pro další velká města tehdejšího Ruska byly tyto údaje následující: Moskva vzrostla o 220 %, Petrohrad o 323 %, Varšava o 417 %, Riga o 525 % (Skinner 1986: 211). Tohoto nárůstu bylo pochopitelně po celé sledované období docilováno zvláště díky migračnímu přírůstku. O trvalém významu imigrace do města svědčí i demografické údaje z poslední dekády 19. století: roku 1892 tvořil podíl v Oděse narozených obyvatel 45,2 % jejich celkového počtu, roku 1897 vykazoval tento údaj ještě nižší hodnotu, pouhých 43,6 % (Hofmeister 2007: 55).

---

3 K historii a fungování systému „porto-franko“ v Oděse podrobněji srov. Третьяк 2012: 159–173.



Rok	Počet obyvatel
1795	2.349 <sup>5</sup>
1814	přibližně 20.000 <sup>6</sup>
1828	32.995 <sup>7</sup>
1840	60.055 <sup>8</sup>
1843	77.778 <sup>9</sup>
1852	přibližně 97.000 <sup>10</sup>
1856	101.000 <sup>11</sup>
1859	přibližně 111.000 <sup>12</sup>
1863	118.970 <sup>13</sup>
1873	193.513 <sup>14</sup>
1892	340.526 <sup>15</sup>
1897	403.815 <sup>16</sup>
1900	449.673 <sup>17</sup>
1914	669.000 <sup>18</sup>

Demografický vývoj města v průběhu 19. století<sup>4</sup>

4 Jedná se jen o orientační údaje sestavené z různě hodnověrných pramenů. Spolehlivá data založená na úředním sčítání obyvatelstva pocházejí až z 90. let 19. století. Mírně odlišné demografické údaje uvádí pro druhou polovinu 19. století ve své monografii americká historička Patricia Herlihy (srov. Херлихи 2015: 365).

5 Pramen: История Одессы. Краткая история города; [online], [cit. 14.04.2017]. Dostupné z: [http://www.odessaguide.net/history\\_short.ru.html](http://www.odessaguide.net/history_short.ru.html)

6 Tamtéž.

7 Herlihy 1977: 65.

8 Erman 1845: 43.

9 Erman 1847: 207.

10 Pramen: История Одессы. Краткая история города; [online], [cit. 14.04.2017]. Dostupné z: [http://www.odessaguide.net/history\\_short.ru.html](http://www.odessaguide.net/history_short.ru.html)

11 Pierer's Universal-Lexikon, Band 12. Altenburg 1861, s. 212; [online], [cit. 14.04.2017]. Dostupné z: <http://www.zeno.org/Pierer-1857/A/Odessa>

12 Pramen: История Одессы. Краткая история города; [online], [cit. 14.04.2017]. Dostupné z: [http://www.odessaguide.net/history\\_short.ru.html](http://www.odessaguide.net/history_short.ru.html)

13 Hausmann 1998: 54.

14 Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., XLVII. Город Одесса, Санкт-Петербург 1904, s. IV.

15 Pramen: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., XLVII. Город Одесса, Санкт-Петербург 1904, s. IV.

16 Pramen: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., XLVII. Город Одесса, Санкт-Петербург 1904, s. IV.

17 Pramen: Meyers Großes Konversations-Lexikon, Band 14. Leipzig 1908, s. 902-904; <http://www.zeno.org/Meyers-1905/A/Odessa>

18 Pramen: История Одессы. Краткая история города; [http://www.odessaguide.net/history\\_short.ru.html](http://www.odessaguide.net/history_short.ru.html)



Na relativně věrohodnou podobu etnické skladby obyvatel lze usuzovat z informací shromážděných prostřednictvím sčítání, prováděného ve městě roku 1892, a dále během prvního všeruského cenzu z roku 1897.<sup>19</sup> Během těchto sčítání se ještě nezjišťovala národnost, ale rodný jazyk. Údaje o tehdy nepočtenějších jazykových skupinách v Oděse, které prakticky korespondovaly s etnokonfesionálními poměry, uvádí následující tabulka:<sup>20</sup>

Jazyk	1892	1897
ruský	196.443	237.425
židovský <sup>21</sup>	106.030	124.511
polský	13.911	17.395
německý	9.163	10.248
řecký	5.283	5.086
tatarský	700	1.437
arménský	1.293	1.401

Na základě všeruského cenzu z roku 1897 udalo šest set šestnáct obyvatel Oděsy (372 mužů a 244 žen) jako svůj rodný jazyk češtinu.<sup>22</sup> Lze se domnívat, že rozhodná většina tehdejších oděských Čechů nepocházela z českých sídel nacházejících se v dnešní Oděské oblasti, ani ze vzdálenějších krajanských obcí dnešní jižní Ukrajiny. Se vši pravděpodobností se z větší části jednalo o příslušníky inteligence a snad i některé obchodníky a řemeslníky, které do Oděsy přivedly jejich profesní zájmy. Řada z nich v Oděse zapustila kořeny a stala se patrioty své nové vlasti, jiní se po čase rozhodli pro návrat do vlasti původní. Z hlediska vztahu k místu svého pobytu lze rozeznávat dvě základní kategorie oděských Čechů. Jednak krajany, jimž se původní vlast postupně odcizovala s mírou, s jakou vrůstali do nového jinonárodního prostředí; a jednak krajany, kteří se zde vědomě nacházeli dočasně a s novým prostředím se necítili být niterně spojeni. Z tohoto postoje vycházel i jejich nesentimentální vztah k dalším v Oděse žijícím „našincům“, což se kupříkladu projevovalo neochotou angažovat se v menšinovém životě.<sup>23</sup> V případě obou skupin docházelo k intenzivnějšímu kontaktu s „vlastí předků“ zejména v souvislosti s vyhocením politických událostí, jak

19 K vývoji etnické skladby obyvatel města v 19. století podrobněji srov. Herlihy 1977, Лебедев 2014.

20 Pramen: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., XLVII. Город Одесса, Санкт-Петербург 1904, s. VI.

21 Jednalo se o jidiš.

22 Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., XLVII. Город Одесса, Санкт-Петербург 1904, s. VI.

23 Jako příklad lze zmínit postoj českého dirigenta Václava Talicha, který v Oděse pobýval v letech 1904 až 1905. Talich byl samozřejmě informován o existenci relativně početné české komunity ve městě, její představitele však, jak se vyjádřil v jednom dopise, „netoužil zrovna příliš seznat.“ K Talichovu pobytu v Oděse podrobněji srov. Lozoviuk 2017c.



k tomu došlo např. během obou světových válek, či aktuálně v důsledku událostí z let 2013–2014.<sup>24</sup>

Mnozí čeští kolonisté, kteří se od poloviny 19. století rozhodli spojit svůj osud s jihoruskými stepními oblastmi, putovali do svých budoucích novoruských a zakavkazských sídel přes oděský přístav.<sup>25</sup> První čeští vystěhovalci přibyli do Oděsy již v roce 1856, tedy bezprostředně po skončení krymské války, aby dále pokračovali do krymského Simferopolu.<sup>26</sup> Tito pionýři českých osad jihoruské stepi posléze v letech 1862–1864 založili v Perekopském újezdě čtyři převážně české osady: Bohemku, Tábor, Carekvič a Alexandrovku (srov. Vaculík 2007: 100).<sup>27</sup> Jiní čeští kolonisté se od 60. let 19. století usazovali na dalších místech Chersonské gubernie, přičemž většina těchto osadníků byla potomky českých náboženských exulantů, kteří po zrušení nevolnictví migrovali z polského Zelova přes Volyň na jih Ukrajiny. Takto vznikly první čtyři české vesnice s asi 500 obyvateli v dnešní Oděské oblasti (Vaculík 2007: 102). Český historik Jaroslav Vaculík uvádí, že ve 20. letech 20. století patřily mezi zdejší české kolonie následující obce: Alexandrovka, Sofientál, Bohemka, Lubaševka, Sergejevka, Zeljonyj Jar, Sirotinka, Konskij Zahon. Ve většině těchto sídel však Češi žili společně s příslušníky dalších národností (Vaculík 2007: 120).<sup>28</sup>

Vzpomínky pamětníků těchto „treků“ zpracoval roku 1910 ve svém spise s názvem *Vypravování stařečků o příchodu Čechů na Krym* baptistický kazatel a misionář Jan Nepraš, sám rodák z české obce Čechohrad, která se nacházela v tehdejší Tauridské gubernii. O strastiplných podmínkách dočasného pobytu těchto migrantů v Oděse vypovídá Neprašova zmínka, že „pohled na některé [české] matky, které chodily s dětkami po městě, byl tak smutný, že jim [místní obyvatelé] i almužnu podávali“ (Nepraš 1910). Potomci přesídlenců z českých jihoruských osad migrovali ve větším počtu do Oděsy až v sovětském období, zejména po druhé světové válce. Během carské epochy se přítomnost českého „elementu“ ve městě projevovala především díky osobnostem

24 Potomci českých krajanů žijí v Oděse dodnes. Na počátku 21. století zde působily dva krajanové spolky — „Česká rodina Oděsa“ a „Česká beseda Oděsa“. Existence osob hlásících se k českému původu vyvolala zájem českých médií roku 2015, kdy došlo ke kolektivní, českým státem organizované migraci významné části oděských Čechů do ČR.

25 Nejednalo se ovšem o jediný možný způsob přibytí do cílových oblastí v Rusku. Někteří čeští zemědělci putovali z Čech do svých nových sídel na Krymu a v oblasti Novorossijska vnitrozemskou cestou přes Olomouc, Těšín, Krakov, Lvov, Tarnopol, Husjatin, Kamenec Podolský, Nikolajev, Cherson, Perekop, Simferopol, Kerč a Tamaň (Vaculík 2007: 103).

26 K historii českých osad na území dnešní jižní Ukrajiny dále srov.: Матеріали з історії чехів; Dějiny Čechů na Ukrajině 2013; Uherek et al. 2000; Vávra 2005; Vávra 2007; Келер 2007; Україна-Чехія; Kokaisl 2009.

27 Není příliš známou skutečností, že spolu s Čechy se těchto migrací účastnili také jejich českoněmečtí krajané, se kterými se následně společně usazovali v některých ze zakládaných obcí. Podrobněji srov. Lozoviuk 1998.

28 Kromě těchto osad existovalo v relativní blízkosti Oděsy ještě jedno české sídlo. Jednalo se o vesnici Goluboje v Moldávii. Podle terénních šetření studentů sociokulturní antropologie Pardubické univerzity z počátku 21. století se zde k české národnosti hlásilo údajně stále ještě 130 osob. Podrobněji srov. Hyánková 2008: 269.





české kultury a vědy, které přicházely do Oděsy v souvislosti s existencí místních institucí, zejména edukativního a uměleckého rázu.

K významné kapitole místní kulturní historie patří skutečnost, že v Oděse byl vytvořen jeden z prvních (1894) ruských symfonických orchestrů a to péčí českého krajana Josefa Příbík, kterému se Oděsa stala skutečnou druhou vlastí (Розенберг/Суворова 2010: 200–201). Příbík zde působil více než čtyřicet let jako šéfdirigent orchestru místního městského divadla. Po dobu své úspěšné umělecké kariéry usiloval propagovat v oděském hudebním prostředí českou hudební kulturu a to nejen tím, že zde inscenoval díla českých skladatelů, ale též prostřednictvím přímých kontaktů s významnými českými umělci, které do Oděského divadla zval k hostování (Drbal 2013: 309). Ve svém novoruském působišti Příbík proslul i jako inovátorský propagátor ruské hudební produkce<sup>29</sup> a to v situaci, kdy repertoáru oděského divadla po dlouhá desetiletí dominovala zahraniční, především italská opera.<sup>30</sup> V této souvislosti je třeba zdůraznit, že v proevropsky a kosmopolitně orientovaném městě bylo zprvu nesnadné tento stav měnit. Očividných úspěchů bylo v tomto směru dosaženo až v průběhu roku 1910, kdy Příbíkovicou zásluhou došlo k přeměně koncepce oděské operní scény (podrobněji srov. Lozoviuk 2017c).

V souvislosti s působením českých intelektuálů ve městě si krátkou poznámku zaslouží též přítomnost českých studentů a zejména pedagogů na oděských školách. Velký význam pro rozvoj intelektuálního potenciálu Oděsy představovalo založení Novoruské univerzity roku 1865. Pro tuto vysokoškolskou instituci byla příznačná vysoká etnokonfesijní heterogenita a to jak studentstva, tak pedagogického sboru (Hausmann 1998: 130). Podle Guida Hausmanna, autora rozsáhlé monografie o dějinách a společenském významu oděské univerzity, patřili z národnostního hlediska, vedle Rusů, mezi nejpočetněji zastoupené skupiny mezi studenty Bulhaři, Poláci, židé, Ukrajinci, Rumuni (Moldavané), Gruzínci, Arméni a Němci (Hausmann 1998: 132nn).

O přítomnosti a působení studentů a pedagogů českého původu na oděské univerzitě jsme informováni jen kuse prostřednictvím několika kratších studií a zpráv. Na historicko-filozofické fakultě oděské univerzity kupříkladu studoval pražský rodák Jaroslav Hejduk, který jako sedmiletý chlapec přijel se svou rodinou za lepším životem do Novorossijsku. Po oděských studiích se navrátil do Předkavkazí, kde zprvu nastoupil soudnickou kariéru, později pracoval jako agronom v černomořských stepních oblastech (Kubrakova 2010: 19). Mezi univerzitními pedagogy českého původu lze zmínit historika Franze Ržábka (?), rodáka z české jihoukrajinské vesnice Bohemka, který na oděské univerzitě vyučoval mezi léty 1888 až 1906 (Музичко 2013: 233–235). Na oděské univerzitě dále působili M. Zámeček, K. Mráček (Волкова 2006: 138) či klasický filolog Jan Luňák. Řádný profesor Novoruské univerzity Luňák strávil většinu svého akademického života v cizině, vedle působení v Oděse (od roku 1892) pobýval též v Kazani, Petrohradu a Moskvě, aby se na sklonku svého života navrá-

29 Pramen: Музыкальный энциклопедический словарь, 1990; <http://www.musdic.ru/html/p/pribik.html>

30 Pramen: Музыкальная энциклопедия, 1973–1982; <http://www.musenc.ru/html/p/pribik.html>



til do Čech (Hausmann 1998: 538). Dalším jazykovědcem českého původu působícím ve druhé polovině 19. století na místní univerzitě byl Čeněk Šercl (Valášková 2013: 99) a jistě by bylo možné doplnit ještě další jména (srov. Valášková 2013). V Oděse dále profesně působili architekti Vincenc Procházka<sup>31</sup> a M. Kokorný (Pokorný?) či syn Boženy Němcové malíř Jaroslav Němec, který byl na místním reálném učilišti zaměstnán jako středoškolský pedagog (Волкова 2006: 138). Řada českých umělců našla uplatnění v oděském divadelním životě a to zejména v souvislosti s existencí operního orchestru.<sup>32</sup>

Jak vypadal český menšinový život v Oděse během poslední třetiny 19. století, se můžeme jen dohadovat. Jedním z jeho organizátorů byl od 80. let krajan František Mráček<sup>33</sup> a podle dostupných informací lze usuzovat, že se formálně nejspíše odehrával v rámci Slovanského spolku sv. apoštolů Cyrila a Metoděje, který od svého založení roku 1870 sdružoval příslušníky i dalších menšinových slovanských národů žijících v Oděse (Valášková 2013: 95nn).<sup>34</sup> Z jedné stručné zprávy lze dovozovat, že českého menšinového života v Oděse se aktivně účastnil i Josef Příbík, zmiňovaný šéfdirigent orchestru místního městského divadla, který je uváděn mezi zakládajícími členy Českého výpomocného spolku založeného roku 1900 (Drbal 2013, 311; Uherek 2000: 344). O konkrétních aktivitách této organizace však nejsou známy žádné další informace.

Mezi českými středoškolskými pedagogy působícími v Oděse vynikl pozdější legionářský velitel a československý generál Antonín Číla. Číla se rozhodl odejít do Ruska roku 1909 v rámci náborové akce ruského ministerstva školství, které hodlalo podle vzoru sokolského tělocvičného hnutí reorganizovat výuku tělocviku na ruských školách (Муратов/Муратова 2013: 294). Číla se tak na několik let stal v Oděse sokolským instruktorem majícím za úkol šířit ideje tohoto hnutí a zároveň působil jako učitel gymnastiky na jednom oděském gymnáziu (Муратов/Муратова 2013: 294–295). Po vypuknutí první světové války se aktivně angažoval v budování České družiny a později legionářských oddílů, v jejichž řadách se kupříkladu účastnil i známé bitvy u Zborova.<sup>35</sup>

Jiné osobnosti tehdejšího českého kulturního života pobývaly v Oděse jen tempo-  
rálně. Oděsa jimi byla navštěvována během jejich „poutí východních“, jak tuto dobo-

31 Procházka, v ukrajinských a ruských zdrojích známý pod jménem Vikentij Ivanovič, navrhl v 90. letech 19. století projekt oděské Nové burzy. Tato ve stylu italské pseudorenesance postavená budova dnes slouží jako Oděská filharmonie a dodnes představuje jednu z architektonických dominant města. Podrobněji srov. Вікентій Іванович Прохаска (1870–1920) [online], [cit. 24.04.2017]. Dostupné z: <https://archexplorer.wordpress.com/2011/06/18/%D0%B2%D1%96%D0%BA%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%96%D0%B9-%D1%96%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%85%D0%B0%D1%81%D0%BA%D0%B0-1870-1920/>.

32 Václav Talich kupříkladu pro rok 1904 uvádí, že zde působilo šest českých muzikantů, přičemž se lze domnívat, že do tohoto počtu nezahrnul ani sebe ani šéfdirigenta Josefa Příbíka (Lozoviuk 2017c).

33 Základní informace k Mráčkově osobě jsou uvedeny ve stati Nadi Valáškové (Valášková 2013: 94nn).

34 K historii a činnosti spolku srov. Моисеева 2011.

35 K osobnosti generála Číly podrobněji srov. Муратов/Муратова 2012.



vou manýru označil literární historik a kritik Arne Novák (Novák 1921: 137). Tato putování do ruské říše lze považovat jak za jeden z projevů tehdejšího rusofilství českých intelektuálů, tak za projev touhy po poznání exotického prostředí, jehož zvláštnosti se dále snažili zprostředkovat českému publiku. Od šedesátých let 19. století se díky své příhodné poloze Oděsa stávala východiskem pro cesty českých cestovatelů, směřujících dále na ruský východ. Obvyklý cíl těchto cest představovaly ony části ruské říše, které byly považovány za exotické, nejčastěji Krym a dále Zakavkazí. Tímto způsobem Oděsu kupříkladu navštívil i patrně nejpobulárnější český cestovatel z přelomu 19. a 20. století Josef Kořenský, autor obsáhlého cestopisu s názvem „Na Krymu“, v němž je ovšem sledované oblasti věnována jen okrajová pozornost (Kořenský 1896).

Z českých literátů si Oděsu oblíbil zejména Servác Heller, svého času populární český novinář a beletrista, který v kontextu české literatury poslední třetiny 19. století proslul díky svému „literárnímu exotismu“ (Veselý 1948: 267). Pro tento literární žánr bylo charakteristické prokládání vypravěčských úseků popisnými pasážemi, v nichž autor obracel pozornost čtenářů na cestopisné a někdy až etnografické reálie vztahující se k místu děje (srov. Lozoviuk 2017c). Kromě jiných oblastí východní Evropy integroval v tomto duchu Heller do svých povídek, románů a novinových článků i Oděsu, kterou opakovaně navštěvoval od 70. let 19. století. Vedle beletristického zpracování reálií města věnoval Oděse i jeden rozsáhlý fejeton, v němž ji české veřejnosti představil jako bohaté a výstavní město kosmopolitního rázu. „Národnosti“ se zde „snášejí velmi dobře“, referoval Heller, „jen k židům jeví se všude veliká nechut“, která podle něj stála v pozadí za opakujícími se „protižidovskými revolucemi“, jak poněkud eufemisticky označil protižidovské pogromy (Heller 1873a: 115).

Oděští židé poutali pozornost vnějšího pozorovatele svojí početností a na první pohled patrnou jinakostí. „Mně samému zdálo se z počátku, že je Oděsa město židovské“, sděloval ve svém fejetonu Heller, „a tento první a klamný dojem trval několik dní [...]. Žádostiv seznat brzy nejzajímavější část města, spěchal jsem do hlavních tříd, jež nádherou zároveň i obchodem nad ostatní vynikají, a ku svému ustrnutí seznal jsem, že byly zde alespoň čtyři pětiny lidí, mravenčím chvatem sem a tam se hemžících, židé v protivných, až na zem sáhajících kaftanech, s hnusnými pejisy na skráních a s výrazem nejžravějšího mamonu na tvářích. Město samo, pokud jsem je v prvních hodinách mohl přehlédnout, učinilo na mne dojem velmi lahodný, a obzvláště krásnými zdály se mi jmenované hlavní třídy; ale tento lahodný dojem kazilo mi šeredné židáctvo způsobem tak odporným, že mi žluč vztekla vřela, a já ustavičně židy, židy, zase židy a věčně jen židy potkávaje, všecek už rozčilen, židovstvo až do praotce Abrahama jsem proklínal“ (Heller 1873a: 104). Tento soud Heller sice o něco níže v textu sám poněkud relativizoval odkazem na „svěží a bujná děvčata židovská“, která „na ulici potkával s pohledem tak vyzývavým a úsměvem tak neskonale svůdným“, že mu „bylo líto, že ráno židovstvo vůbec proklínal.“ V tomto duchu si autor na závěr ještě poněkud sarkasticky posteskl, jaká že to je škoda, že „nejsou všichni židé mladými židovkami: jak bychom ten národ velebili!“ (vše Heller 1873a: 104).<sup>36</sup>

36 Tuto pasáž textu, mající snad působit jako jakési odlehčení předchozí výpovědi, je třeba vnímat spíše než jako relativizaci negativních soudů učiněných na adresu „židovstva“, jako projev Hellerovy slabosti pro „něžné pohlaví“, která zřetelně postupuje i jeho dalšími fe-



Že se však v případě citovaného výroku nejednalo o ojedinělý exces autora na adresu „židů“, svědčí obdobné Hellerovy výpovědi, které lze též nalézt v jeho dalších textech. Tak kupříkladu v jedné reportáži z Varšavy, pocházející také z počátku 70. let 19. století, se lze na adresu tamní židovské populace dočíst: „Jediný živel, který snad rozkoší nezná a nic neužívá, jsou polští židé, Merkur Varšavy. Víra a mamon jsou jejich pravidlem životním, nevkus a špína jejich odznakem zevnějším. Jako krtk prolezli město i zemi, jako klíště se všude zachytili a jako pijavice se do všeho zakousali. Jsou napohled páriové polské metropole, a přec vlastně její páni, kal města a přec jeho neúčinnějším kvasem. V jejich rukou je skoro všečen obchod, průmysl a kapitál; vyssávají, kde jaká je šťáva, těží z lehkokrevnosti Poláků, a přec je mezi nimi tolik nešvary, ano i bídy, a přec zůstávají zevně tím, čím jsou cikáni měst mohamedánských“ (Heller 1873b: 31).

Východoevropští židé Hellera na jeho cestách zaujali do té míry, že jim věnoval i jeden zvláštní fejetón, v němž se, pod názvem „Židé v Polsce“, zamýšlel nad společenským významem „židovstva“ ve městech, v nichž představovali významnou populační složku.<sup>37</sup> V tomto textu jsou explicitně vyjádřeny Hellerovy názory na způsob života městských židů a na jejich místo v tehdejší polské a ruské společnosti. Na rozdíl od jejich západoevropských souvěrců považuje „ruské židy“ za zvláštní etnickou skupinu, osobitý „národní originál“: „Polské aneb rusko-polské židovstvo je už zcela něco jiného, než židovstvo v ostatních zemích evropských. Tam zůstalo národním originálem, zde přetvořilo se pod tlakem vše nivellující západní kultury, připodobnilo se zevnějškem, mravem i životem ku svému okolí, ba zapírá i svůj původ asijský a plemenný ráz národní, prohlašujíc se toliko za zvláštní společnost náboženskou, ačkoliv každému jde na rozum, že pouhé náboženství nikterak nedovede nosy ohýbat a vůbec lidi tělesné tak znamenat, aby již na první pohled ode všech jinověrců se odlišovali“ (Heller 1873c: 56).

V souvislosti s těmito názory na kolektivní charakter osob izraelského vyznání je zajímavé poznamenat, že v podobném duchu hodnotil „židy“ i Hellerův středoškolský spolužák a kolega Jan Neruda. Neruda publikoval během roku 1870 text s názvem „Pro strach židovský“, který je dnes některými znalci považován za „pravděpodobně první obsáhlý český antisemitský traktát“ (Frankl 2017). Na adresu (v českých zemích žijících) židů Neruda konstatoval kromě jiného i to, že „jsou zcela svým, určitě vysloveným národem“ a dále, že „jsou nám Čechům národem zcela cizím.“ Téměř doslova zde byla reprodukována premisa dobového českého (a obecněji středeuropského) antisemitismu, podle níž se židé nemohou zapojit do národního snažení národů, v jejichž rámci žijí, neboť představují odlišný etnicko-rasový element. Tuto myšlenku lze vysledovat již v samotných počátcích českého intelektuálního, „národní věci“ motivovaného antisemitismu, který se patrně poprvé zřetelně projevil v odmítavé reakci českých národovců na první vlastenecky české vystoupení literáta židovského původu — Siegfrieda Kappera.<sup>38</sup>

---

jetony. V tomto ohledu je možné Hellerovy soudy z dnešního hlediska označit ve dvojnásobném smyslu za politicky nekorektní.

<sup>37</sup> Jednalo se o Varšavu, Vitebsk a Oděsu.

<sup>38</sup> Jednalo se o Kapperovu básnickou sbírku *České listy* z roku 1846. Z bohaté sekundární literatury k reakci českých intelektuálů na tento text kupříkladu srov. Krejčí 1919; Kieval 2000; Mikulášek 2000; Maidl 2006.



Asimilacionistické hnutí židů z českých zemí, jehož se Kapper chtěl stát protagonistou, bylo tehdejšími předními českými intelektuály razantně odmítnuto.<sup>39</sup> „Je to právě národ zcela zvláštní, polyglotní, vzdor své roztroušenosti a různojazyčnosti přece uvědoměle sjednocený, mající neumořitelné uvědomění národní a jednu velkou národní, mesiášskou svou naději, národ i v tom ohledu ‚vyvolený‘, aby byl kuriozitou v ethnografické sbírce tohoto světa“, dovozoval ve svém pamfletu Neruda (Neruda 1870: 10). Je podivuhodné, že v Nerudově antisemitském textu je zmíněno i jméno přítele Hellera, a sice ve velmi nečekané souvislosti. Neruda ho uvádí jako příklad „stydavého ‚israelity‘“, který se již za gymnaziálních studií odvážil hrdě se přihlásit ke svému židovství.<sup>40</sup> Z dostupných životopisných dat Serváce Hellera se však nedá dovozovat, že by snad byl židovského původu.

Z celkového vyznění Hellerova oděského textu je patrné, že autor byl iritován zejména skutečností, že obraz města neodpovídal jeho předsudečnému očekávání, neboť Heller chtěl Oděsu vnímat — přes její očividně multietnický charakter — především jako město ruské, tedy slovanské.<sup>41</sup> Hellerova pozornost věnovaná oděským židům koresponduje s dobovou percepcí oděské reality i u jiných zahraničních návštěvníků města. Židé sice nestáli v popředí zájmu evropských cestovatelů a protoetnografů,<sup>42</sup> byli jimi ovšem registrováni. Z hlediska sledovaného tématu je relevantní konstatovat, že ve srovnání s Hellerovým úhlem pohledu jimi byla přítomnost židovské populace ve městě konotována o mnoho vyváženěji. Autor bezesporu etnograficky nejhodnotnějšího popisu Oděsy a jejích obyvatel 19. století, severoněmecký cestovatel Johann Georg Kohl, kupříkladu zmiňuje, že židé byli obecně chváleni jako „velmi pilní a dovední pracovníci“. Tato jejich zdatnost se ale, jak Kohl ihned dodal, mohla projevat i ve schopnosti umně prodat již zpola shnilou pšenici za neúměrně vysokou cenu (Kohl 1847: 150). Na jiném místě své zprávy Kohl pozitivně referuje o židovském sekulárním školství, v němž byla věnována zvláštní pozornost studiu jazyků a přírodních věd (Kohl 1847: 181).<sup>43</sup> Obdobně pozitivně byla laděná výpověď jiného německého protoetnografa, Wilhelma Hamma, který na přelomu 50. a 60. let 19. století shledal mezi židy v Oděse „mnoho ctihodných osob“ (Hamm 1862: 102). Obyvatelům města přitom obecně vyčítal „nedostatečnou inteligenci“, sklon k alkoholismu, le-

39 Autorem jedné z nejostřejších odmítavých reakcí na Kapperovo vlastenecky české básnické vyznání byl Karel Havlíček ve stati „České listy od Sigfrída Kappera“, která byla publikována v *České včele* v listopadu 1846.

40 Nerudova výpověď zní doslova následovně: „Na školách gymnasijských čítal jsem Židy k nejlepšímu svým přátelům, rval se za ně ve škole, studoval s nimi ve světničkách a po dumně šerých půdách pražského gheta, kde vše a vše se mně zdálo být poetické, a když jsem po prvé slyšel kolegu jednoho, který co „nationale“ své před celou školou místo obvyklého, stydlavého ‚israelita‘ s unášející pýchou pronesl: ‚Ich bin ein Jude!‘.“ Citovaná pasáž je doplněna Nerudovou poznámkou pod čarou: „Byl to S. Heller, z něhož se vyvinul již nyní spisovatel (co myslitel) velký“. (Neruda 1870: 7).

41 K percepci Oděsy českým prostředím ve sledovaném období srov. Lozoviuk 2017c.

42 K jejich základnímu přehledu srov. Lozoviuk 2017b.

43 Oděští židé byli proslulí svými příkladně vedenými školami, z nichž první byla založena již roku 1826. Absolventi těchto škol představovali základ budoucí židovské „profesionální inteligence“ (srov. Blank 1989: 218).



nost, nepoctivost a vůbec převahu materiálních zájmů nad „osvětovými“. „Čestnou výjimku“ v tomto ohledu podle Hamma představovali právě místní židé, „mezi nimiž lze nalézt nejinteligentnější a nejpilnější pracovníky, kteří jsou nejen spolehliví a robustnější než Rusové, nýbrž mají také vybranější vystupování“ (Hamm 1862: 106).

Východoevropští, tradicionalisticky orientovaní židé, kteří proudili do města ze severozápadních oblastí říše prakticky od jeho založení, jistě vzbuzovali pozornost nejen vnějších návštěvníků. V poslední třetině 19. století se však nejednalo o jedinou skupinu izraelitů žijících v tomto městě. Židovská obec Oděsy vykazovala ještě i ve druhé polovině 19. století znaky společenství, které vzniklo díky diverzním migračním tokům. Členové obce netvořili jeden celek, nižší společenské vrstvy se skládaly zejména z „chassidim“, tradicionalisticky orientovaných příchozích z východní Evropy, kteří se odmítali přizpůsobovat jak svým osvícenecky orientovaným souvěrcům, tak i nežidovskému okolí. Vyšší vrstvy židovské společnosti byly tvořeny tzv. brodskými židy, jak byli souhrnně nazýváni migranti z haličského města Brody a jeho okolí, které představovalo jedno z významných center haskaly, židovského osvětvenství. Byli to především tito židé a jejich potomci, kteří se úspěšně integrovali do oděského hospodářského, ale i občanského systému (podrobněji srov. Blank 1989: 217).

Díky posledně jmenované skupině se Oděsa od 60. let stává centrem sekulárního, osvícenecky a modernisticky orientovaného židovského hnutí (Zipperstein 1986: 71), což vedlo k asociování Oděsy s „nejmodernějším židovským městem Ruska“ (Hilbrenner 2007: 190), ale zároveň i s jejím vnímáním jako města, které se jevílo být „nejméně židovským“ mezi židovskými městy (Hilbrenner 2007: 95). Orientace na obchod a s ním spojený ekonomický profit nesouzněla s nábožensky zaměřeným životním způsobem, takže již pro rok 1870 se uvádělo, že o „šábesu“ má otevřeno na 90% zdejších obchodů s židovskými majiteli (tamtéž). V dějinách oděské židovské diaspory představují šedesátá a sedmdesátá léta 19. století jakousi „zlatou“ periodu, kdy se jejím představitelům dařilo pronikat do městských struktur a v návaznosti na to ovlivňovat chod městského života (Херлихи 2015: 392).

Od konce sedmdesátých let se však společenský status oděských izraelitů počal snižovat, přičemž jejich počet ve městě nadále vzrůstal (Херлихи 2015: 393). Na tento nový trend reagovali rozvojem vlastního židovského společenského života. Z tohoto důvodu se Oděsa stala předním centrem židovské sekulárně orientované inteligence,<sup>44</sup> v jejímž rámci zde mezi sebou počaly soupeřit přívrženci dvou konkurenčních ideových pozicí: tzv. asimilacionisté a stoupeni myšlenky o svébytnosti židovského národa. Diferenční proces mezi těmito dvěma tábory byl v Oděse v zásadě završen již počátkem 20. století, tedy o poznání dříve, než v jiných městech ruské říše (Hilbrenner 2007: 190).

44 Termín „rusko-židovská inteligence“ je zde pojímán v obdobném smyslu, jak ho ve své studii definovala Inge Blank. Jedná se tedy o specifický „sociální element“, který se zformoval za vlády Alexandra II. (1856–1881) mezi příslušníky židovské populace, žijící na území ruské říše. „Příslušníci tohoto sociálního uskupení byli jednotní v názoru, že jsou exkluzivními nositeli pokroku a legitimizaci své nekompromisní kritiky tradičního pojetí židovské společnosti odvozovali z přesvědčení, že vůči lidu jsou povinováni specifickými sociálně-etickými závazky“ (srov. Blank 1989: 199).



Institucionálním centrem „asimilacionistů“ se stala, roku 1867 založená, oděská filiálka petrohradské „Společnosti pro šíření osvěty mezi židy v Rusku“. Členové a sympatizanti této organizace spatřovali cíl své činnosti v šíření občanských hodnot a v jazykové asimilaci na ruské prostředí, která byla zároveň považována za předpoklad úspěšné osvětové činnosti, která byla utilitaristicky orientovaná na zlepšení životních poměrů židovských mas.<sup>45</sup> Ideálně typickým cílem bylo vyproštění individua z osidel staré a za přežitek považované kolektivní tradice (Hilbrenner 2007: 97) prostřednictvím jeho integrace do majoritní společnosti.<sup>46</sup> Naproti tomu nacionalisté zastávali názor, že nejefektivnější a vlastně jediný možný způsob dosažení modernizace židovského života v sociální, kulturní i hospodářské oblasti představuje nacionalizace židovských mas.

Konkurenční boj mezi těmito dvěma koncepcemi v řešení „židovské otázky“ se patrně poprvé vyostřil právě v Oděse v průběhu poslední třetiny 19. století (Hilbrenner 2007: 100). Zdá se, že jakýsi zlom v tomto procesu představovaly pogromy, které zasáhly jižní Rusko počátkem osmdesátých let.<sup>47</sup> Existenciální prožitek kolektivní nenávisti přivodil u mnohých židovských intelektuálů obrat od asimilačních tendencí k tzv. „palestinofilii“, spočívající v hledání vlastní cesty židovské kolektivní emancipace. Řada osobností zastávající do této doby asimilacionistickou pozici se cítila být nucena přehodnotit své názory a z teze o „bezperspektivnosti židovské existence v diaspoře“ posléze odvodit požadavek nutnosti usilování o národní obrození židovského národa, které zahrnovalo i myšlenku návratu do židovské historické vlasti.<sup>48</sup> Díky specifické konfiguraci oděského židovského i nežidovského<sup>49</sup> prostředí došlo právě zde k „přetavení“ původně univerzalisticky orientovaných modernistů ve stoupence partikulárních židovských zájmů. Myšlenky o nutnosti hledání vlastní, židovské cesty k modernitě dozrávaly v kruhu židovských nacionalisticky orientovaných intelektuálů, ke kterému náležely takové osobnosti, jakými kupříkladu byly anticipátor „kulturního sionismu“ literát Ašer Gincberg, ideolog židovského nacionalismu a historik Simon Dubnow či sionistický básník Chajim Nachman Bialik. Zcela zvláštní role v procesu zrání myšlenky o židovské etnické distinkci připadla

45 Obecně k problematice reformistických snah mezi ruskými židy v průběhu 19. století srov. monografii Vereny Dohrn (Dohrn 2008).

46 O významu Oděsy pro asimilacionistické hnutí svědčí, že roku 1860 zde začalo být vydáváno první židovské periodikum v ruském jazyce s názvem „Рассвет“. Pramen: Heslo „Одесса“, In: Электронная Еврейская Энциклопедия. Ассоциация по изучению еврейских общин, Иерусалим 2005, [online], [cit. 28.10.2016]. Dostupné z: <http://www.eleven.co.il/print.php?id=13047>.

47 V Oděse propuklo protižidovské násilí roku 1881.

48 Srov. heslo „Сионизм“, In: Электронная Еврейская Энциклопедия. Ассоциация по изучению еврейских общин, Иерусалим 2017, [online], [cit. 27.05.2016]. Dostupné z: <http://www.eleven.co.il/print.php?id=13819>.

49 Vedle tradice interkulturního soužití mnoha různých skupin, patří k oděské historii i skutečnost, že se toto město stalo kolbištěm řady etnoemancipačních hnutí. Po určitou dobu byla Oděsa kupříkladu jedním z center řeckého či bulharského nacionálního hnutí. K etnoemancipačním procesům různých etnických skupin v Oděse podrobněji srov. Hausmann 1998: 377nn.



oděskému lékaři, původně stoupenci asimilacionismu (srov. Bloch 1966: 87), Leo Pinskerovi.

Pinsker se stal pod bezprostředním dojmem z pogromů, kterým byli vystaveni ji-horští židé na počátku osmdesátých let 19. století (Schnirer 1913: 5),<sup>50</sup> autorem textu, v němž byl poprvé zcela jasně vytyčen požadavek židovské emancipace v etnickém smyslu. Pinskerův pamflet byl knižně vydán v Berlíně roku 1882 a nesl programatický název *Autoemancipace*, jež byl ještě doplněn příznačným podtitulem „varování soukmenovcům od jednoho ruského žida“. Pinsker odvozoval nárok na židovskou „národní sebeidentifikaci“ z přirozeného práva na národní sebeurčení, jehož se odvolávaly i další evropské kolektivity (Pinsker 1903: 14). Vzorem pro etnizaci židovských mas měla proto sloužit úspěšná etnoemancipační hnutí již etablovaných evropských národů. Za cíl židovského „autoemancipačního“ hnutí bylo autorem označeno nekompromisní naplnění „etnického paradigmatu“, včetně dosažení takových požadavků jako kupříkladu získání „vlastního etnického území“. Za „největší neštěstí“ židovské pospolitosti Pinsker prohlásil skutečnost, „že netvoří národ“ (Pinsker 1903: 14). „Co nám chybí, není genialita, nýbrž sebedůvěra a vědomí lidské důstojnosti, o kterou nás připravily [ostatní kulturní národy],“ dovozoval dále Pinsker (Pinsker 1903: 16). Celým jeho textem se proto nese zoufalý požadavek, který je adresován reprezentantům „klasických“ národů: „Dopřejte nám svobodu národní existence“ (Pinsker 1903: 16).

Etnická emancipace evropských židů podle Pinskera představuje zcela legitimní nárok a teprve ona završuje emancipaci občanskou a politickou, kterých bylo ve vyspělých evropských zemích v době sepsání Pinskerova textu údajně již dosaženo. Všeobecné pohrdání židy je důkazem toho, že občanské a politické zrovnoprávnění židů na úrovni individuů nestačí k tomu, aby byli akceptováni též jako kolektivita. Jediný správný prostředek vedoucí k tomuto cíli představuje podle Pinskera „autoemancipace“, jež má vyvrcholit v etablování „židovské národnosti“ a její následné zrovnoprávnění se všemi ostatními národy (Pinsker 1903: 30).

Ideový vliv Pinskerova textu, který je dnes považován za součást kánonu rané sionistické literatury, byl zpočátku velmi omezen (Hofmeister 2007: 180). Bylo tomu tak přesto, že Pinskerovy myšlenky iniciovaly aktivity, které byly historikem sionismu Jochananem Blochem označeny za „první konkrétní náznaky sionistického hnutí“ (Bloch 1966: 87). Jeden z konkrétních projevů židovské „autoemancipační“ práce v Pinskerově duchu spočíval v založení první sionistické organizace v ruské říši, k čemuž došlo již roku 1890 a to právě v Oděse.<sup>51</sup> Oděsa, která již dříve proslula jako „místo židovské moderny“ (Hofmeister 2007: 60nn), se tak zároveň stala i střediskem židovské sekularizace prostřednictvím nacionalizace, jak centrem židovského asimilacionistického, tak i nacionálního hnutí a to nejen v ruském, ale přímo v celoevropském kontextu.

<sup>50</sup> Pinsker byl očitým svědkem pogromu, který se odehrál v Oděse roku 1881.

<sup>51</sup> Jednalo se o „Spolek pomoci židovským zemědělcům a řemeslníkům v Sýrii a Palestině“ (Obščestvo vspomoščestvovanija evrejam zemledel'cam i remeslennikam v Sirii i Palestine), jehož cílem bylo finančně podporovat židovské emigranty ve svaté zemi (Hofmeister 2007: 178).



Nacionalizace židovských mas v ruské říši byla kromě tohoto vývoje uvnitř židovské společnosti nepřímo urychlována společností majoritní. Tragické události z počátku 20. století daly za pravdu nejtemnějším obavám sionistů. V říjnu roku 1905 se Oděsa stala dějištěm nejrozsáhlejšího a nejbrutálnějšího židovského pogromu ruských dějin. Sionistický aktivista a historik Simon Dubnow vyčíslil ztráty židovského obyvatelstva města na „přes tři sta mrtvých, tisíce raněných a zmrzačených, 140 vdov, 600 sirotků a přes 40.000 zruinovaných existencí“ (Dubnow 1923: 447). Říjnové události, i vše co jim předcházelo, přispěly k tomu, že rok 1905 se stal jakýmsi mezníkem ve vývoji města. Sociální krize spojená s prohranou rusko-japonskou válkou, na tuto porážku navazující první ruská revoluce a následně i protizhkovský pogrom, vyústily do „sociální katastrofy“ (Херлихи 2015: 379), kterou byli svým způsobem zasaženi všichni. Původně kosmopolitně orientovaná Oděsa se postupně měnila v arénu, v níž docházelo k soupeření sociálně, ale i etnicky definovaných subjektů. Tyto společenské změny nacházely svůj odraz i v proměně demografického chování Oděsanů. Již na podzim 1905 počaly město opouštět tisíce židovských obyvatel, ale i příslušníků dalších etnokonfesijních skupin. Mezi migranty se nacházeli nejen řadoví námezdní pracovníci, ale také pro hospodářský rozvoj města důležití představitelé střední třídy. Jak se v průběhu následujících let mělo ukázat, Oděsa a její obyvatelé se z následků tohoto neblahého vývoje nedokázala již nikdy zcela vzpamatovat (srov. Hofmeister 2007: 58).

## LITERATURA:

- Blank, I. 1989. „Haskalah und Emanzipation. Die russisch-jüdische Intelligenz und die „Jüdische Frage“ am Vorabend der Epoche der „Großen Reformen“. Pp. 197–231 in Gotthold, R. (ed.). *Juden in Ostmitteleuropa von der Emanzipation bis zum ersten Weltkrieg*. Marburg/Lahn: J. G. Herder-Institut.
- Bloch, J. 1966. *Judentum in der Krise. Emanzipation, Sozialismus und Zionismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dějiny Čechů na Ukrajině/Історія чехів в Україні. 2013. Kyjev.
- Dohrn, V. 2008. *Jüdische Eliten im Russischen Reich: Aufklärung und Integration im 19. Jahrhundert*. Köln [a. d.]: Böhlau.
- Drbal, A. 2013. „Významný český a ukrajinský dirigent, skladatel a pedagog Josef Příbík (1855–1937) (k 75. výročí úmrtí)“. Pp. 304–314 in *Україна-Чехія: історія та сьогодення, Одеса*.
- Dubnow, S. 1923. *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes, Band III*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Erman, A. 1845. „Statistik der Russischen Städte.“ Pp. 34–48 in *Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland, Band 4*. Berlin: G. Reimer.
- Erman, A. 1847. „Statistisches über Odessa.“ Pp. 207–208 in: *Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland, Band 5*. Berlin: G. Reimer.
- Fleischer, M. 1997. *Das System der russischen Kollektivsymbolik (Eine empirische Untersuchung)*. München: Verlag Otto Sagner.
- Frankl, M. 2017. Vztah Jana Nerudy k židům, [online]. [cit. 29. 05. 2017]. Dostupné z: [http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/zpravy/\\_zprava/vztah-jana-nerudy-k-zidum--806518](http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/zpravy/_zprava/vztah-jana-nerudy-k-zidum--806518).
- Hamm, W. 1862. *Südöstliche Steppen und Städte. Nach eigener Anschauung geschildert*. Frankfurt am Main: J. D. Sauerländers Verlag.
- Hausmann, G. 1998. *Universität und städtische Gesellschaft in Odessa 1865–1917. Soziale und nationale Selbstorganisation an der Peripherie des Zarenreiches*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.



- Heller, S. 1873a. „Dvě města slovanská, II. Oděsa.“ *Lumír. Týdeník zábavný a poučný* 1: 102–108, 115–117.
- Heller, S. 1873b. „Dvě města slovanská. I. Varšava.“ *Lumír. Týdeník zábavný a poučný* 1: 8–31.
- Heller, S. 1873c. „Židé v Polsce.“ *Lumír. Týdeník zábavný a poučný* 1: 56–57.
- Herlihy, P. 1977. „The Ethnic Composition of the City of Odessa in the Nineteenth Century.“ *Harvard Ukrainian Studies* 1(1): 53–77.
- Hilbrenner, A. 2007. *Diaspora-Nationalismus. Zur Geschichtskonstruktion Simon Dubnows.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hofmeister, A. 2007. *Selbstorganisation und Bürgerlichkeit. Jüdisches Vereinswesen in Odessa um 1900.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hofmeister, A. 2017. *Odessa (Stadt).* Enzyklopädie des europäischen Ostens [online], [cit. 14. 05. 2017]. Dostupné z: [http://eeo.uni-klu.ac.at/index.php?title=Odessa\\_%28Stadt%29](http://eeo.uni-klu.ac.at/index.php?title=Odessa_%28Stadt%29).
- Hyánková, T. 2008. „Goluboj: Zpráva z terénního výzkumu.“ Pp. 175 in Skalník P., L. Šavelková (eds.) *Okno do antropologie.* Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Kieval, H. J. 2000. *Languages of Community: the Jewish Experience in the Czech Lands.* Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- King, Ch. 2011. *Genius and Death in a City of Dreams.* New York/London: W. W. Norton & Company.
- Kohl, J. G. 1847. *Reisen in Südrußland, Erster Theil.* Dresden/Leipzig: Arnoldische Buchhandlung.
- Kokaisl, P. a kol. 2009. *Krajané: Po stopách Čechů ve východní Evropě.* Praha: Za hranice.
- Košenský, J. 1896. *Na Krymu: cestovní vzpomínky.* Praha: J. Otto.
- Koschmal, W. 1998. „Altes Odessa — fremde Stadt. Rußlands erste europäische Stadt.“ Pp. 30–44 in Koschmal, W., E. Völkl (eds.), *Odessa. Kapitel aus der Kulturgeschichte.* Regensburg: Schriftenreihe des Osteuropainstituts Regensburg-Passau.
- Krejčí, J. 1919. *Siegfried Kapper.* Praha: Jednota.
- Kubrakova, A. 2010. *Česká komunita v bývalém carském a současném Rusku, zejména v černomořské oblasti.* Bakalářská práce. Praha: FF UK.
- La Garde, A. de 1825. *Eine Reise von Moskau nach Wien, über Kiow, Odessa, Constantinopel...* Heidelberg: Engelmann.
- Lozoviuk, P. 1998. „Němečtí vystěhovalci z českých zemí a jejich jazykové ostrovy v jihovýchodní Evropě.“ Pp. 39–87 in Brouček, S. (ed.) *Češi v cizině č. 10.* Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku Akademie věd České republiky.
- Lozoviuk, P. 2017a. „Etnografická geognosie“ a počátky urbánní protoetnologie. *Národopisná revue* 27 (2): 107–113.
- Lozoviuk, P. 2017b. „V Oděse se dobře žije.“ Cestopisné a protoetnografické obrazy města a jeho obyvatel. *Český lid* 104 (3): 291–316.
- Lozoviuk, P. 2017c. „To se musí vidět!“ *Oděsa v české dobové percepci*, v tisku.
- Maidl, V. 2006. „Die Anfänge der jüdischen Emanzipation in Böhmen in den 1840er Jahren.“ Pp. 1–18 in Nekula, M., Koschmal, W. (eds.) *Juden zwischen Deutschen und Tschechen. Sprachliche und kulturelle Identitäten in Böhmen 1800–1945.* München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Mikulášek, A. 2000. *Antisemitismus v české literatuře 19. a 20. století.* Praha: Votobia.
- Nepraš, J. 1910. „Čechové na Krymu i osada Čechohrad.“ Pp. 62–70 in: *Komenský-kalendář pro český lid na Rusi na rok 1911.* Lodž [online], [cit. 16. 03. 2017]. Dostupné z: <http://exulant.evangelnet.cz/stare/data/Nepras.pdf>.
- Neruda, J. 1870. *Pro strach židovský. Politická studie.* Praha: Dr. Grégr a Ferd. Dattel.
- Pinsker, L. 1903. „Autoemancipation!“ *Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden.* Brunn: Akademische Verbindung Kadimah.
- Schnirer, M. T. 1913. „Vorwort zur II. Auflage“ Pp. 5–6 in: Pinsker, L. „Autoemancipation!“ *Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*, Brunn: Jued. Buch- und Kunstverlag.
- Skinner, F. W. 1986. „Odessa and the Problem of Urban Modernization.“ Pp. 209–248 in Hamm, M. F. (ed.) *The City in Late Imperial Russia.* Bloomington: Indiana University Press.

- Uherek, Z. a kol. 2000. „Češi na jižní Ukrajině“. *Český lid* 87(4): 307–350.
- Vaculík, J. 2007. *Češi v cizině 1850–1938*. Brno: Masarykova univerzita.
- Valášková, N. 2013. „Oděsa očima Čechů v poslední čtvrtině 19. století“ Pp. 90–103 in *Україна-Чехія: історія та сьогодення, Одеса*.
- Vávra, J. 2005. *Kolektivní identita na pozadí konfesního rozkolu ve Veselinovce na Ukrajině*. Diplomová práce. Praha: FF UK.
- Vávra, J. 2007. „Projevy identity v pohřebním ritu obyvatel Bohemky a Veselinovky na Ukrajině“ *Český lid* 94(1): 19–42.
- Veselý, A. 1948. „Servác B. Heller.“ Pp. 259–269 in: Heller, S. *Pan markýz*. Praha: Nakladatelství ELK.
- Zipperstein, S. J. 1986. *The Jews of Odessa: A Cultural History 1794–1881*. Stanford: Stanford University Press.
- Волкова, С. А. 2006. *Чехи на півдні України (60-ті рр. XIX–30-ті рр. XX століття)*. Форма: Сімферополь.
- Дагілайська, Е. Р. 2013. „Чешские музыканты в Одессе (XIX–нач. XX века)“ Pp. 314–318 in *Україна-Чехія: історія та сьогодення, Одеса*.
- Келер, А. Н. (ed.) 2007. *Репрессированные чехи, Одесса*.
- Коган, С. М. 2002. *Дирижер И. В. Прибик и Одесский оперный театр*. Одесса: Астропринт.
- Красножон, А. В. 2010. „Славные страницы истории Одессы“ in *Одессоведение, Раздел I*, Одесса.
- Лебедев, С. 2014. „Я имею вам сказать за Одессу-маму... Этническая история Южной Пальмиры.“ [online], [cit. 16. 03. 2017].
- Доступне з: [http://ruskline.ru/analitika/2014/04/15/ya\\_imeyu\\_vam\\_skazat\\_za\\_odessumamu/](http://ruskline.ru/analitika/2014/04/15/ya_imeyu_vam_skazat_za_odessumamu/).
- Матеріали з історії чехів на Одещини*. Одесса 2005.
- Моїсеєва, Т. 2011. „Одеське Слов'янське товариство імені святих Кирила та Мефодія: формування засад діяльності.“ *Вісник Одеського Історико-Краєзнавчого Музею* 10: 203–206.
- Музичко, О. Є. 2013. „Чехія та чехи в історії історичної науки Одеси (друга половина XIX — перші десятиліття XX ст.“ Pp. 232–251 in *Україна-Чехія: історія та сьогодення, Одеса*.
- Муратов, А., Муратова, Д. 2013. „Учитель из Одессы Антонин Чила — генерал чехословацкой армии“ Pp. 293–306 in *Україна-Чехія: історія та сьогодення, Одеса*.
- Муратов, А., Муратова, Д. 2012. „Генерал Антонин Микулаш Чила Путь от одесского учителя физкультуры до генерала Чехословацкой армии“ Pp. 321–336 in *titíž, Муратов, А., Муратова, Д. (eds) Судьбы чехов в России, XX век. Путь от Киева до Владивостока*. Прага: Русская традиция. *Одессоведение* 2010. Одесса.
- Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., XLVII*. 1904. Город Одесса, Санкт-Петербург.
- Третьяк, А., И. 2012. *Рождение города. Очерки ранней истории Одессы*. Одесса: Optimum.
- Україна-Чехія: історія та сьогодення*. 2013. Одеса.
- Херлихи, П. 2015. *Одесса. История 1794–1914*. Одесса: Optimum.

**Petr Lozoviuk** (1968) je český etnolog. Působil na Univerzitě Karlově v Praze, Etnologickém ústavu AV ČR a Institutu pro saské dějiny a etnologii v Drážďanech. Od roku 2012 je vedoucím Katedry antropologie FF ZČU v Plzni. Mezi těžiště jeho odborného zájmu patří evropská srovnávací etnologie, interetnické vztahy a interkulturní komunikace, dějiny disciplíny, metodologické a epistemologické problémy oboru, a aktuální problémy etnoemancipačních procesů ve východní Evropě.



# Nositelé paměti nebo zdroje falešných představ? Naučné stezky v ČR v etnologické perspektivě<sup>1</sup>

Karolína Pauknerová – Jiří Woitsch

## **Memory carriers or sources of false ideas? Educational trails in the Czech Republic in ethnological perspective**

Educational trails are marked tourist trails placed in naturally or culturally remarkable places where selected significant phenomena and objects are specifically explained. On the most general level, we can understand educational trails as an expression of a modernist relationship to the natural and cultural heritage. The oldest educational trails were built in Germany and the USA in the 1920s and 1930s, the oldest Czech educational trails date from the late 1960s. After 1990, resp. 2000 we can observe, due to the strong wave of new regionalism and environmentalism in the Czech Republic and the mass support of building educational trails from various subsidiary programs, an unusual boom in building educational trails. Their number on our territory can be estimated at almost 1000. Academic attention that has been devoted to the educational trails so far can be described as quite inadequate.

The study is therefore, on one hand, introduction into the study of educational trails and, on the other hand, demonstration of one of the possible interpretative approaches to this phenomenon through a case study focused on the content of two trails in central and western Bohemia. The initial method of the study is content analysis (or comparison of content analyzes) of relevant educational trails. The aim is both to verify the „truth“ of the facts presented on the trails, and to find out what role they play or can play in identifying and perceiving cultural (especially historical) and natural phenomena by tourists and other „users“ of these trails. In the study, we try to verify the hypothesis of a different concept of the presentation of historical events and historical cultural landscape in the areas affected by the transfer of the German-speaking population after Second World War and traditionally Czech inland areas where the transfer did not take place. On the theoretical level, the contribution is based mainly on the critical epistemological positions of the anthropology of landscape and historical ethnology, historical and ethnological study of memory and partly of the recent ethnological works devoted to the relationship of tourism and historical memory in Central Eastern Europe.

### **Key words:**

educational trails, landscape, memory, content analysis, walking, tourism, ethnology

## **ÚVOD**

Předkládaná studie je dílčím výsledkem širšího a dlouhodobého zájmu autorského týmu o naučné stezky (dále též NS), který byl původně motivován snahou o zjištění jejich vlivu na představy o prostoru a krajině u obyvatel jedné konkrétní lokality v západočeském pohraničí (Fatková et al. 2014). Ukazuje se však, že problematiku naučných stezek lze v kritické perspektivě humanitních resp. sociálních věd nahlížet ce-

---

1 Studie byla vypracována v rámci úvazku na CTS UK a AV ČR (dr. Karolína Pauknerová) a s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace RVO: 68378076 (dr. Jiří Woitsch).



lou řadou způsobů a to zejména proto, že jejich trasování, vizuální i textový obsah, proces jejich tvorby a v neposlední řadě i využívání a vnímání naučných stezek turisty i obyvateli lokalit, kudy procházejí, v sobě zahrnuje a odráží množství zjevných i skrytých sociálních a kulturních jevů, procesů a významů. Vědeckou pozornost, která byla u nás i ve světě naučným stezkám prozatím věnována, však zároveň můžeme označit za zcela nedostačující.

Předkládaný příspěvek proto konceptualizujeme jednak jako „vedení do problematiky“ studia naučných stezek v českém prostředí, jednak jako demonstraci jednoho z možných interpretačních přístupů k naučným stezkám prostřednictvím případové studie zaměřené na dvě (resp. tři, viz dále v textu) vybrané stezky ve středních a západních Čechách. Výchozí metodou studie je obsahová analýza (resp. komparace obsahových analýz) příslušných stezek. Cílem je jednak ověření typu a „pravdivosti“ faktů, které jsou na naučných stezkách prezentovány, zhodnocení způsobů jejich sdělování veřejnosti a jednak zjištění, jakou roli sehrávají nebo mohou sehrávat příslušné naučné stezky při poznávání a vnímání kulturních (zejména historických) a přírodních jevů turisty a dalšími „uživateli“ stezek. V případové studii se pokusíme mj. ověřit hypotézu o odlišném pojetí prezentace nejen historických událostí a historické kulturní krajiny v oblastech postižených odsunem německojazyčného obyvatelstva po 2. světové válce a tradičně „českých“ oblastech vnitrozemských, kde k transferu nedošlo. Předpokládáme, že v případě naučné stezky vedoucí pohraničím bude konfliktní minulost regionu buď a) zdůrazněna a vysvětlena nebo b) záměrně upozaděna, v případě stezky vnitrozemské předpokládáme výrazně menší, pokud vůbec nějaký důraz na „ožehavé“ otázky minulosti. Zkoumat budeme zároveň obsah stezek z hledisek jejich expertního či naopak zábavného pojetí, provázanosti s další turistickou a jinou infrastrukturou a pokusíme se zohlednit i vliv autorského zázemí a klíčových aktérů podílejících se na vzniku příslušných stezek na jejich konkrétní podobu.

V teoretické rovině, jakkoliv se jedná převážně o empiricky orientovanou stať, vychází příspěvek především z kritických epistemologických pozic antropologie krajiny a historické etnologie, historického a etnologického studia paměti a v menší míře z recentních etnologických prací věnovaných vztahu turismu a historické paměti ve středovýchodní Evropě. Podle našeho názoru totiž naučné stezky představují specifické médium, jehož prostřednictvím dochází k vyjednávání, ovlivňování a formování mj. vědomostí obyvatel daných regionů i návštěvníků — turistů o konkrétní krajině, jejich fyzických, přírodních a historických charakteristikách a paměti. Naučné stezky jsou tedy cíleně vystavěnou sítí významů, kterou její tvůrci přikládají k dalším vrstvám významů v krajině. Na studium naučných stezek je tudíž vhodné a možné takto teoreticky rámované přístupy uplatnit.

## NAUČNÉ STEZKY: OBECNÉ VYMEZENÍ A STRUČNÁ HISTORIE

Naučné stezky jsou zpravidla v terénu vyznačované trasy vedené přírodně, kulturně či jinak významnými a zajímavými oblastmi a lokalitami. Na trase stezky jsou vybrány některé význačné objekty a jevy, které jsou na tzv. zastaveních vysvětleny a komentovány textovými a grafickými prostředky. Zastavení (panely) naučných stezek však



mohou být umístěna i bez přímého vztahu ke konkrétnímu místu stezky a obsahovat informace obecnějšího (historického, přírodovědného) charakteru. Naučné stezky mohou dále doplňovat i zařízení edukačního (kvízy, skládačky) nebo sportovně-zábavního charakteru (hřiště, odpočinkové zóny), stále častěji se setkáváme i s doplňováním stezek o nejrůznější technická zařízení a jejich propojování s elektronickými médii a virtuální realitou např. pomocí QR kódů. Redukovanou formou naučných stezek jsou bodové informační panely/tabule, které nevytvářejí předem promyšlenou trasu, ale jsou různými, zpravidla institucionálními aktéry umísťovány v krajině na přírodně nebo kulturně zvláště zajímavých místech. Za bodové informační panely lze považovat i informační tabule umístěné na historicky cenných objektech (budovách) v městské zástavbě. V rámci určitého regionu, aniž by byly propojeny turistickou trasou, mohou být bodové informační panely pojednány jednotným způsobem.

S informačními panely se setkáváme zejména v Evropě již ve 2. polovině 19. století, počátky budování promyšleně trasovaných naučných stezek lze klást do USA ve 20. letech 20. století, v Německu se první stezky objevily ve 30. letech 20. století. V obou případech je můžeme s určitou opatrností interpretovat jako jeden z projevů modernistického vztahu ke krajině a přírodnímu prostředí, který úzce souvisí s dobovým rozvojem turistických a ochrannářských (okrašlovacích) spolků apod. Již v této době však mohou nést i určité stopy dobových ideologií a snah o symbolickou kolonizaci krajiny, což se v českých zemích např. projevovalo v ostře antagonistickém soupeření českých a německých turistických spolků, jejichž aktivity byly nezřídka prostoupeny i — nahlíženo dnešní optikou — nacionalistickou agendou (Altman 2006; Pelc 2009; Ulmanová 2011).

Patrně nejstarší naučná stezka na území dnešní České republiky vznikla v blízkosti městečka Krásná Lípa v roce 1941 a byla vytvořena amatérským geologem Rudolfem Köglerem. Po odsunu německy mluvícího obyvatelstva po r. 1945 stezka zanikla a byla obnovena až v letech 2003–2006. Novější a již nepřerušovaná tradice budování stezek spadá do 60. let 20. století a je zcela jednoznačně spjata s odlišným typem agendy, jen zdánlivě neutrálnějším, co se týče prosazování určitých skupinových či individuálních zájmů prostřednictvím tohoto svérázného „média“ tzn. ochrany přírody. Nám známé naučné stezky vzniklé v éře totalitárního Československa jsou totiž bez výjimky stezky přírodovědné či „ochrannářské“, jakkoliv v omezené míře obsahovaly i údaje historického či jiného typu. Budovány a pečlivě evidovány a schvalovány byly jak orgány státní ochrany přírody, některé realizace (a počítají s tím i dobové metodické příručky, srov. Čeřovský, Závěský 1989) však vznikaly značně participativním způsobem a díky de facto občanské aktivitě. Naučné stezky tím svébytným způsobem vstupují do doposud málo poznané šedé zóny každodenního života v socialistickém Československu a lze považovat za nenáhodné, že první z nich začaly vznikat v době dočasného společenského oteplení před rokem 1968.

V roce 1965 tak byla otevřena naučná stezka v přírodní rezervaci Medník na Sá-zavě (délka 6 km), která vznikla z iniciativy státní ochrany přírody a představovala jakýsi pokusný prototyp, který měl sloužit jako model pro budování dalších naučných stezek v ČSSR (Čeřovský, Homoláč 1965). Šlo o stezku výrazně přírodovědného zaměření, která si tento svůj charakter uchovala i po obnově v roce 2009. Druhou nejstarší naučnou stezkou na našem území je tzv. Medvědí stezka z Černého Kříže do Ovesné



(délka 14 km) na Šumavě, vzniklá v roce 1967 z iniciativy malé skupinky aktivních prachatických ochránců přírody, která je tedy klasickým dobovým příkladem občanské iniciativy jakkoliv formálně zaštitěné státními orgány.<sup>2</sup> Ke stezce byl dokonce v roce jejího otevření vydán tištěný průvodce (Francl, Závěský 1967), což byl na svou dobu velmi zajímavý a ve středoevropském kontextu až průkopnický počin. Stezka měla opět převážně přírodovědný charakter (se zvláštním zaměřením na geologii), ovšem nemohla se vyhnout ani tématům historickým, navíc v dané době poněkud ožehavým (např. Schwarzenberský plavební kanál a někdejší osídlení Šumavy).

V dalších desetiletích se počet stezek na našem území rychle zvyšoval a významně se rozšířilo i jejich zaměření a pojetí od původně čistě přírodovědných stezek s poměrně jednoduchými informačními panely ke stezkám polytematickým, vybaveným na svou dobu kvalitním inventářem. Co je však všem stezkám vybudovaným na území dnešní ČR před rokem 1989 společné (pokud tak lze soudit z dostupných materiálů, případně ze stále existujících naučných stezek či jejich pozůstatků) je silný důraz na jejich edukativní rozměr a nezřídka silně expertní pojednávání problematiky. V roce 1986 bylo na našem území evidováno celkem 104 naučných stezek, z toho 89 stezek patřilo do kategorie stezek státní ochrany přírody. V této době byly naučné stezky (tj. jejich obsah, vybavení a využívání) zřizovány podle metodických zásad, které vzešly z dohody mezi Ministerstvem kultury a Českým svazem turistiky (souhrnně k naučným stezkám v předlistopadové době Čeřovský, Závěský 1989). Je tedy evidentní, že naučné stezky a jejich zřizování — možná právě pro jejich potenciál k rozvinutí občanských aktivit — byly do určité míry podřízeny státní kontrole.

K výrazným a skutečně dramatickým proměnám, co se týče počtu, obsahu a celkových mechanismů budování naučných stezek došlo po roce 1989, přičemž zcela nepřehledná situace v tomto směru existuje i v současnosti. Zřizování naučných stezek totiž nepodléhá žádné evidenci a není regulováno žádnými metodickými dokumenty kromě obecně platných zákonných rámců. Lze mít nicméně za prokázané, že tvůrci naučných stezek si mnohdy ani neuvědomují, že budování stezek ve volné krajině se vždy přímo dotýká hned několik zákonů a více či méně pak až několika desítek dalších zákonů a podzákonných norem (Pauknerová, Woitsch 2014: 32–34). Reálná situace ovšem spíše připomíná nepřehlednou džungli, což mj. znesnadňuje i jakýkoliv výzkum, který se naučných stezek dotýká. Stezky totiž byly a jsou budovány doslova masově a bohužel zcela nekoordinovaně, nepromyšleně a podle našeho názoru často za výrazného plýtvání veřejnými i soukromými prostředky. Naučné stezky lze — podobně jako mediálně často zmiňované rozhledny budované na místech bez rozhledu — považovat za typický důsledek dotačního a projektového financování nejrůznějších rozvojových aktivit, jejichž výstupem jsou pak nezřídka velmi nákladné, avšak zejména obsahově problematické naučné stezky, ve kterých je možno „utopit“ příslušné subsidie a zároveň prokázat, že za ně bylo něco hmatatelného a s údadným celospolečenským dopadem pořízeno.

Vedle velkého množství kvalitních naučných stezek tím pádem v posledních desetiletích vznikají na území ČR i naučné stezky a bodové informační panely zcela

---

2 Což bylo obzvláště nutné, neboť stezka vznikla v bezprostřední blízkosti tzv. železné opony.



amatérské, neadekvátně technicky pojaté a obsahující i na první pohled zavádějící a mylné informace, jejichž záměrná či nezáměrná manipulativnost může být zajímavým předmětem badatelské pozornosti. Naučné stezky jsou v současnosti budovány jak orgány ochrany přírody (zejm. národní parky, chráněné krajinné oblasti), tak — a především — nejrůznějšími veřejnými, samosprávnými a soukromými subjekty (obce, spolky, firmy — výrazně např. Lesy České republiky s. p., volná sdružení dobrovolníků, Místní akční skupiny, školy, paměťové instituce atd.). Zájmy a intence všech těchto aktérů se nezdíraje protínají a doplňují, mohou však být i výrazně antagonistické, což ve svém důsledku vede k „přetížení“ krajiny České republiky naučnými stezkami a informačními panely, ve kterých se dle našeho názoru lze jen s obtížemi orientovat na úrovni expertní, a pro „obyčejného“ turistu představují dnes již spíše komplikaci ve vnímání a aktérské interpretaci navštívených lokalit.

Aktuální počet naučných stezek v ČR lze bohužel jen odhadovat, neboť řada nových stezek stále vzniká, staré jsou upravovány a rozšiřovány, avšak zároveň — kvůli většinou minimální trvalé péči o narychlo a nepromyšleně vybudované naučné stezky, které nikoho nezajímají — naučné stezky i průběžně zanikají. Plány na realizaci některých stezek navíc nebyly dotaženy do konce a naučné stezky tak mohou být vyznačeny v mapách, jsou na nich umístěny části mobiliáře a existují k nim i informační materiály, avšak jako celek neexistují, což je pro potenciální návštěvníky značně matoucí. Jako určitá pomůcka při evidenci a mapování naučných stezek mohou sloužit pouze některé nadšenecké internetové stránky<sup>3</sup> příp. regionálně zaměřené publikace, spolehlivou evidencí vlastních naučných stezek disponují v podstatě jen orgány státní ochrany přírody a Lesy České republiky.<sup>4</sup> Jak vyplývá z dostupných materiálů i našeho výzkumu, s problematikou naučných stezek si neví příliš rady ani nejsilnější „hráč“ naší turistiky a volnočasových aktivit — tedy Klub českých turistů. Ten se sice na úrovni značení i budování na řadě z nich podílel a podílí, množství jiných však vzniká bez jeho vědomí a v podstatě i v rozporu se zájmy Klubu českých turistů o budování promyšlené sítě značených turistických tras a jejich jednotného značení, ke kterému dokonce existuje příslušná norma (ČSN 01 8025 z ledna 2014, viz též Doporučené zásady pro zřizování, značení a údržbu naučných stezek a pro zřizování bodových informačních panelů 2001; Učební text pro značkaře 2013).

Dostupné odhady počtu v terénu skutečně existujících naučných stezek se v současnosti pohybují kolem 700, konkrétní knižní (viz např. Drábek 2005; Drábek 2007; Drábek 2008) a internetové soupisy jich zachycují zpravidla mezi 400–500, tyto údaje však vzhledem k výše popsaným dynamickým změnám a nedostatečnosti pramenné základny, musíme brát jen jako značně orientační. Předpokládáme, že v ČR je v roce 2017 naučných stezek až o několik stovek více než udávají publikované soupisy a odhady, a jejich počet se blíží cca 1000. Počet bodových informačních panelů nejrůz-

<sup>3</sup> <http://www.stezky.info/> nebo <http://www.stezky.unas.cz/index2ns.htm>.

<sup>4</sup> V případech chráněných krajinných oblastí jsou všechny stezky centrálně evidovány na stránkách Agentury ochrany přírody a krajiny ČR <http://www.ochranaprirody.cz/o-aopk-cr/aopk-cr-informuje/naucne-stezky/>. Seznamy stezek obsahují i některé weby národních parků. Evidence stezek zřízených Lesy České republiky je velmi precizní, viz <https://lesy-cr.cz/naucne-stezky/>.



nějšiho typu a provenience, které nejsou součástí naučných stezek, je na území ČR podstatně vyšší a nepodléhá až na výjimky jakékoliv evidenci. S jistotou u nás existuje několik tisíc bodových informačních panelů a jejich počet též neustále a velice rychle roste.



## NAUČNÉ STEZKY JAKO PŘEDMĚT VĚDECKÉHO ZÁJMU: TÉMATA, PŘÍSTUPY, METODY

Jak již bylo uvedeno v úvodu, dosavadní badatelská pozornost věnovaná naučným stezkám je poměrně malá, v případě ČR pak téměř žádná. Specializované práce věnované stezkám mají zpravidla povahu turistických průvodců a soupisů stezek, jejich kritickému hodnocení se absolutně nevěnují. Takový přístup k naučným stezkám, pokud lze vůbec mluvit o nějaké odbornosti, můžeme označit za **evidenční**. Příslušné práce (tištěné či povětšinou elektronické, viz např. výše citované internetové portály věnované naučným stezkám) však někdy poskytují cenná data k obsahu stezek, jejich trasování, autorům, době vzniku apod. Spíše pramenem ke konkrétní analýze mohou být nejruznější (opět tištěné či virtuální) průvodce a další materiály vztahující se ke konkrétním naučným stezkám.

Druhý možný přístup ke studiu naučných stezek nazýváme **metodickým** a má v ČR poměrně dlouhou tradici. Nelze přitom nevidět, že i většina dnešních prací, které se pokoušejí stezky typologizovat, stanovit obecné zásady pro jejich budování, předkládat konkrétní návrhy na obsah naučných stezek, jejich technické a grafické ztvárnění atd. vychází z klasického textu z konce 80. let 20. století (Čeřovský, Záveský 1989), ke kterému je přidáváno jen nemnoho nového a to zejména ve smyslu využívání nových technologií či zohledňování aktuálně platné legislativy. Příslušné texty, které mají převážně podobu učebních textů (Schneider, Fialová, Vyskot 2008) a hlavně kvalifikačních studentských prací, značně kvalitativně nevyvážených, lze na analytické úrovni samozřejmě též využít a dokumentovat na nich obecnou tendenci k promyšlení materiálně-technických aspektů naučných stezek, které jsou, zdá se, reflektovány podstatně více než aspekty obsahové. V případě metodických prací zaměřených na obsah stezek (souhrnně Pauknerová, Woitsch 2014) jde opět převážně o studentské práce zacílené zejména na edukativní a didaktické aspekty naučných stezek orientované zejména směrem k environmentální výchově a výuce dějepisu. Řada ze studentských prací v podobě návrhů stezek byla skutečně realizována. Celkový počet bakalářských, magisterských a doktorských prací věnovaných naučným stezkám, které jsou evidovány v systému Theses.cz, dosahuje neuvěřitelného počtu několika set. I to svědčí o enormní popularitě projektování a budování stezek, ovšem povětšinou postrádající kritický odstup od samotné podstaty naučných stezek a jejich kontroverzního dopadu na turisty a veřejnost obecně.

Konečně třetí přístup, o který se pokoušíme i v naší práci, označujeme jako **kritický**. V jeho rámci se především obsah naučných stezek, proces jejich vzniku a role příslušných aktérů (tvůrců i konzumentů stezek) zpravidla zkoumaná etnologickými či antropologickými metodami — především různými formami terénních výzkumů — a stává se předmětem analýzy sledující nejruznější aspekty budování



a využívání naučných stezek. Tematicky se může jednat o velmi široké spektrum konkrétních otázek: počínaje odhalováním a rozbořem záměrů tvůrců stezek, kteří se někdy netají záměrem s návštěvníky naučných stezek určitým pro ně „bohulibým“ způsobem manipulovat, a konče třeba sledováním reflexe obsahu stezek u odlišně sociokulturně, nábožensky, jazykově apod. situovaných uživatelů. V rámci kritického přístupu se však bohužel téměř nelze spoléhat na domácí a překvapivě ani zahraniční literaturu, která by byla věnována přímo naučným stezkám — jednoduše žádná neexistuje. V tomto textu proto vycházíme z dílčí kombinace obecnějších přístupů a teoretických rámců, které lze na kritické studium naučných stezek uplatnit a níže uvádíme ty z našeho pohledu nejpodstatnější, i když jsme si vědomi, že značnou relevanci mohou mít i některé další.

Naučné stezky se předně, což samozřejmě není žádný průlomový objev, nacházejí v prostoru/krajině a k tomuto prostoru nějakým způsobem odkazují, nějak ho spoluvytvářejí a to jak v rovině materiální, tak v rovině symbolické. Nasnadě je tedy využití bohaté škály etnologických a oborově příbuzných teorií, které se prostorem a jeho vnímáním a utvářením zabývají. V tomto směru nám přijdou nejnositelnější klasické práce Barbary Bender, která píše o krajině jako o tom, co vzniká z toho, jak lidé rozumí a jak se zapojují do světa kolem nich (Bender 2002). V tomto zapojování se do světa kolem nás — v našem případě procházení krajiny po naučných stezkách — hraje svou roli moc a ideologie (Cosgrove, Daniels 1988). Tato slova, která v českém kontextu mohou znít revolucionářsky a možná a priori jako poněkud předpojatá, neznamenaají v našem případě nic jiného než moc autorů stezek nad tím, co na naučnou stezku zařadí a co nikoli, kudy povedou její trasu apod. Ideologií pak myslíme myšlenkové pozadí, které vede k výběru jednotlivých témat, a to at s ohledem na přírodní krásy a historii oblasti vedené např. prizmatem nacionálně-romantickým, ale i obecně sdílenou ideou, co jsou vhodná témata pro naučné stezky (Pauknerová, Woitsch 2016). A protože tématem stezek je především procházení krajiny, pak dalšími důležitými pilíři teoretického ukotvení problému jsou fenomény performativity a performance (v souvislosti s konceptualizováním krajiny např. Crouch 2013) a samotné chození. Etnografie chození není v českém prostředí úplně běžná, ale v anglické literatuře můžeme najít práce od historických (Amato 2004; Solnit 2001), přes sociologické a filosofické (deCerteau 1984; Lefebvre 2004) až po etnografické a geografické (Edensor 2000; Vergunst, Ingold 2008).

Dále samozřejmě nelze nevidět, a i tímto směrem je zacílen tento text, že naučné stezky samotné a samozřejmě jejich tvůrci a jejich příslušný sociokulturní habitus jsou (spolu)tvůrci specifické paměti, resp. pamětí. Tato paměť transmitovaná prostřednictvím stezek a vyjednávaná v nepřímé komunikaci mezi uživateli a tvůrci naučných stezek se může vztahovat jak ke krajině samotné, tak k nejrůznějším událostem a procesům lokálního i obecného charakteru. Zohlednění přínosu pamětových studií je proto při výzkumu naučných stezek též naprostou nezbytností. Naučné stezky i krajina, kterou procházejí, tedy lze podle našeho názoru považovat za určité médium paměti (Halbwachs 2009), za něco, co v sobě obsahuje až kondenzuje uplynulý čas. Minulost v krajině přitom není zapsána jen v materiální podobě (Bergson 2003, nově k materialitě krajiny též Tilley, Cameron-Daum 2017: 4–6) zjevných historických památek, jako jsou stavby či památné stromy, je také skrytá v podzemí —



zapsaná do geologických vrstev, do archeologických památek, z nichž většina není na povrchu vidět (v českém kontextu srov. např. Sádlo 2008; Ložek 2004; Maur 2006). V takto chápané krajině je minulost fixována hlavně a především v subtilní síti vzpomínek lidí, kteří v ní žili a žijí nebo ji navštívili (srov. např. Schama 2007; Altová 2010), přičemž všechny tyto vrstvy se nějak odrážejí (a jsou zároveň formovány) v naučných stezkách, které příslušnou krajinou procházejí.

Krajina zároveň není něco strnulého, nějaký pomník minulosti, naopak. Neustále se vyvíjí, proměňuje a o jejím smyslu se „neustále vyjednává“ (srov. např. Hlavačka, Marès, Pokorná 2011). Podobného vyjednávání jsme právě svědky v případě naučných stezek, které představují specifické médium formující mj. vědomosti obyvatel regionu o jejich domově. Takto uchopená krajina tedy má vlastní paměť (Bender 2002; Ingold 2000) a zejména živou paměť, která propojuje dávnou minulost a fyzickou podobu prostoru s místními obyvateli a návštěvníky a jejich názory, pocity a zážitky (Steward, Strathern 2003; Climo, Cattel 2002; Tilley, Cameron-Daum 2017). Tvůrci naučných stezek, místní lidé a do určité míry i návštěvníci se podílí se na vytváření paměti krajiny a tyto procesy jsou neoddělitelně propojené s procesy vytváření osobní i sociální identity (Basso 1996: 7; Rose 1995: 87–118). Zajímavé podněty pro toto uvažování přináší v poslední době např. případové studie publikované v knize *Heritage, memory and the politics of identity: New perspectives on the cultural landscape* (Moore, Whelan 2016), kde je na mnoha příkladech zdokumentováno komplikované propojení kulturního dědictví, paměti, krajiny a identity, což analýzu naučných stezek z perspektivy paměťových studií již propojuje s další z možných teoretických perspektiv.

Neoddiskutovatelnou vlastností stezek (jakkoliv z našeho pohledu často ne vždy tak podstatnou) je totiž jejich začlenění do mechanismů trávení volného času a zejména turismu. Je tedy nasnadě, že etnologické a antropologické studium turismu je nutno též zohlednit. Pro naučné stezky budované na území ČR se pak jako obzvláště produktivní jeví některé recentní přístupy a konkrétní texty německých etnologů a historických antropologů (systematicky je představuje např. Hachtmann 2007), které jsou na rozdíl od obecné antropologie turismu zacílené převážně na mimoevropský terén, výrazně senzitivnější i ke komplikované historii evropského turismu. Pro jeho analýzu se totiž spíše než uvažování v rámci (post)koloniálních či environmentálních diskurzů jeví být podstatné (1) zohlednění jednotlivých turistů navštěvovaných míst z hlediska jejich symbolických a identitárních významů např. v rámci nejrůznějších nacionálních interpretací a specifických tradic a za (2) kritická reflexe stále sílících institucionálních snah o ochranu a prezentaci tzv. kulturního a přírodního dědictví.

V obou uvedených rovinách, což výzkum ideálně propojuje se studiem krajiny a paměti, lze s naučnými stezkami pracovat a interpretovat je podobně jako tomu v poslední době bylo např. u turistických průvodců či specifických „kulturních krajin“ a jejich paměti ve středovýchodní Evropě. Za obzvláště inspirativní pro náš výzkum totiž považujeme především několik sborníků z let 2008–2015 věnovaných jednak tzv. historické kulturní a přírodní krajině a její ochraně, minulé i současné interpretaci a zejména využívání v rámci turismu, propagandy, formování lokálních, regionálních a nacionálních identit (Bartels, Küpper-Eichas 2008; Prosser-Schell 2014; Demshuk, Weger 2015), jednak přímo turismu resp. turistickým průvodcům



(Jaworski, Loew, Pletzing 2011). Turistické průvodce považujeme za (viz dále v textu) nejvýraznější paralelu naučných stezek, která obdobně jako naučné stezky nabízí zdaleka nejen turistům určitou formu předporozumění a „vysvětlení“ podoby, významu a historie navštívených míst. Průvodce, stejně jako naučné stezky, přitom mohou obsahovat četné záměrné i nezáměrné manipulace a zkreslení a mohou prosazovat, jak ukazují četné studie v citovaném sborníku, např. nacionální či jinou velmi konkrétní agendu.

## PŘÍPADOVÁ STUDIE: POROVNÁNÍ NS ÚDOLÍM ŠEMBERY A NS ZAHRADY POBLÍŽ ČESKÉHO BRODU S NS LESNÁ NEDALEKO TACHOVA

Pro případovou studii jsme vybrali dvě stezky s podobným zaměřením. Analyzované stezky — NS Lesná a NS Údolím Šembery, spojená s NS Zahrady — obsahují témata trojího typu. Stezky se věnují lesu a lesnímu hospodaření (1) a dalším přírodovědným tématům (2), a také kulturně historickým tématům (3) (viz Tab. 1). Výběr NS Lesná byl zcela náhodný, neboť se nacházela poblíž lokality, kde jsme prováděli původně zcela jinak zacílený výzkum (Fatková et al. 2014), v jehož průběhu se klíčový význam zdejší naučné stezky pro lokální konceptualizace prostoru a krajinné paměti teprve postupně projevil. NS Údolím Šembery a NS Zahrady byly zvoleny s ohledem na cíle příspěvku tak, že bylo vytipováno několik stezek, které mají podobnou délku a počet zastavení jako NS Lesná a jsou taktéž polytematické, avšak zároveň se nacházejí v krajině, která nebyla poznamenána transfery obyvatelstva po 2. světové válce. Konkrétní stezka byla z tohoto předvýběru vylosována.

NS	kategorie	počet panelů k tématu na celkový počet panelů NS	procento panelů k tématu NS
Lesná	les, lesní hospodaření	4/11	36,4 %
	jiná přírodovědná témata	3/11	27,3 %
	kulturně historická témata	4/11	36,4 %
Údolím Šembery a Zahrady	les, lesní hospodaření	8/16	50 %
	jiná přírodovědná témata	4/16	25 %
	kulturně historická témata	4/16	25 %

**TABULKA 1** — Početní rozložení témat tabulí naučných stezek NS Lesná a spojeným stezkám NS Údolím Šembery a NS Zahrady

NS Lesná se nachází v Plzeňském kraji, nedaleko Tachova, je okružní a vede ze středu obce Lesná jihozápadním směrem a zpět. Stezku zřídily Lesy České republiky ve spolupráci s obcí Lesná, byla otevřena v červnu 2004 a jejím správcem je Lesní závod Přimda. Stezka měří 11,3 km a má deset zastavení.<sup>5</sup> Zaměření stezky je defi-

<sup>5</sup> <http://www.vyletnik.cz/turisticke-trasy/zapadni-cechy/cesky-les-tachovsko/1875-naucna-stezka-lesna/>.



nováno jako místopisné a vlastivědné, obsahuje témata spojená s lesním hospodářstvím (např. chov jelena či zásady lesního hospodářství), dále přírodovědná témata (pstruh, fauna lesních rybníčků, rašeliniště) a kulturně-historická témata spojená s obcí Lesná, zaniklou osadou Kolm, zaniklou hutí Schönwald a kapličkou p. Marie.

Chráněná krajinná oblast Český les, na jehož území se stezka nachází, vybudovala ve spolupráci s dalšími institucemi dvě navazující krátké naučné stezky — Podkovák a Vodní svět. Podkovák je kratičká stezka (0,4 km) po vrchovištním rašeliništi, vede po povalovém chodníku blatkovým borem a na konci je vyhlídková plošina na vodní plochy se vzácnými rostlinami.<sup>6</sup> Druhá NS Vodní svět má celkem 2 km a přibližuje návštěvníkům ekosystém dlouhodobě nevyužívaných rybníčků Na Kolmu. Prezentuje vodní faunu, přičemž hlavní atrakcí je pozorovatelná bobrů.<sup>7</sup> NS Vodní svět byla otevřena 3. 10. 2010 v rámci oslav 5. výročí založení Chráněné krajinné oblasti Český les. Na pozvánce k otevření stezky stojí, že NS Vodní svět „zrealizovala ZO ČSOP Sylva Lunae za podpory NET4GAS, generálního partnera ČSOP“, a naučnou stezku také podpořily Lesy ČR, s. p. z Programu 2000.<sup>8</sup> Pokud bychom počítali rozšíření o NS Podkovák a Vodní svět jako součást NS Lesná, její vyznění by bylo převážně přírodovědné. Rozšíření však představují odbočky od hlavní trasy a mají vlastní parkoviště (NS Podkovák) či místa, kde lze u hlavní silnice zaparkovat auto (NS Vodní svět) a jsou turisty využívány především samostatně, jak o tom svědčí zápisy v pamětních knihách v pozorovatelně bobrů a ve vyhlídkové plošině na rašeliništi. Do analýzy jsme napojené trasy tudíž nezahrnuli a to také proto, že NS Lesná obsahuje panely o lesních rybníčcích a drobných živočiších v nich (Živočiškové v lesních rybníčcích, 5. zastávka), a o rašeliništi Podkovák (Rašeliniště v přírodní rezervaci Podkovák, 9. zastávka), což jsou témata, která napojené naučné stezky zřízené chráněnou krajinnou oblastí pojednávají podrobně. Navíc tyto napojené stezky mají zcela jiný design a pochází od jiných autorů a netvoří tedy s analyzovanou stezkou jeden celek.

Panely NS Lesná mají standardizovaný design, který Lesy České republiky používají pro všechny své stezky, vlastní obsah panelu zabírá pouze větší polovinu, menší polovičku zabírají loga, nadpis a zákazy, co nelze dělat v lese (viz obr. 1). Panel také většinou obsahuje i mapku s trasou a českým nápisem „zde stojíte“. O trochu více než polovina plochy je pak věnována tématu panelu. Téma je pojednáno jako kombinace textu a vyobrazení, většinou se jedná o archivní fotografie, kopie starých map nebo historických vyobrazení např. technologických provozů, ale použity jsou také současné fotografie a nákresy. NS Lesná, která se nachází v pohraničí, má textové části v plném rozsahu také německy. NS Údolím Šembery je pouze v českém jazyce.

Instituce, které budovaly NS Lesná i obě související rozšíření, počítaly s tím, že turisté přijedou na místo autem, auto je možné zaparkovat na parkovišti u výchozího bodu stezky nebo nově (zaznamenali jsme v září 2016) i poblíž vstupu na NS Podkovák. Stezka je značená obvyklým značením užívaným Lesy České republiky po celé

6 <http://ceskyles.ochranaprirody.cz/regionalni-pracoviste-informuje/naucne-stezky/ns-podkovak/>.

7 <http://ceskyles.ochranaprirody.cz/regionalni-pracoviste-informuje/naucne-stezky/ns-vodni-svet/>.

8 <http://www.outdoorguide.cz/naucna-stezka-vodni-svet-946.html>.



LESY ČESKÉ REPUBLIKY, s. p.



# NAUČNÁ STEZKA LESNÁ

## Zásady hospodaření

### 3. zastávka

Lesy České republiky, s. p. věnovávají šesti lety tak, aby bylo možno nepřetržitě plnit všech funkci lesa, včetně produkce kvalitní dřevní hmoty jako ekologicky činné a v tvorbě dřevníkové uhlí. Členy je pravidelná návštěva a údržba dřevních konstrukcí, který používá kvalitní, trvanlivý, zdravotní a ekologicky vhodný materiál, například v podobě dřevěných tyček a desek.

1. Udržování dřevní konstrukce: pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce. Pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce. Pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce.

Obr. 1 - Mapa plochy lesa v okolí zastávky 3.

Obr. 2 - Měření průměru dřevní hmoty pomocí měřicího pásu.

Obr. 3 - Měření výšky dřevní hmoty pomocí měřicího pásu.

Obr. 4 - Měření šířky dřevní hmoty pomocí měřicího pásu.

**Grenze des Wirtschaftens**  
 Lesy České republiky, s. p. věnovávají šesti lety tak, aby bylo možno nepřetržitě plnit všech funkci lesa, včetně produkce kvalitní dřevní hmoty jako ekologicky činné a v tvorbě dřevníkové uhlí. Členy je pravidelná návštěva a údržba dřevních konstrukcí, který používá kvalitní, trvanlivý, zdravotní a ekologicky vhodný materiál, například v podobě dřevěných tyček a desek.

1. Bezpečnost dřevní konstrukce: pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce. Pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce.

2. Údržba dřevní konstrukce: pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce. Pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce.

3. Údržba dřevní konstrukce: pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce. Pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce.

4. Údržba dřevní konstrukce: pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce. Pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce.

5. Údržba dřevní konstrukce: pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce. Pravidelné odstraňování nevhodného dřeva, kontrola stavu dřevní hmoty, kontrola stavu dřevní konstrukce.

**OBR. 1** NS Lesná — panel o lesním hospodářství s ilustračními fotografiemi přirozené obnovy lesa pod mateřským podrostem, oplocenky, ochrany proti okusu a přirozené obnovy smrku. Textová část je v plném rozsahu přeložena do němčiny, což je pravidlem na celé NS (zdroj autoři).

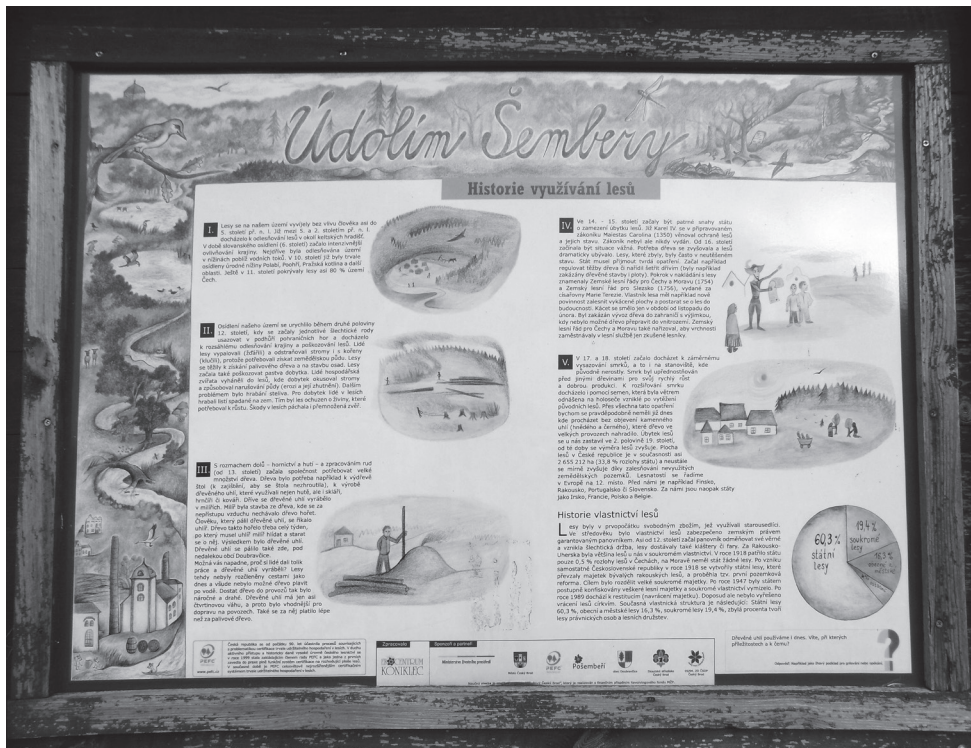


délce a v době našich návštěv 2012–2016 byla udržovaná. Nefunkční byly jen některé interaktivní prvky na navazující NS Vodní svět.

NS Lesná porovnáваме s NS Údolím Šembery ve středočeském kraji, která vychází z Českého Brodu. Stezka je koncipována původně jako jednosměrná, ale tím, že je napojena na NS Zahrady, lze jí procházet i jako okruh, což jsme při terénním průzkumu udělali i my. Stezka procházená jako okruh měří 22 km a má 16 zastavení (12+4). Naučná stezka začíná u pivovaru v Českém Brodě a vede podél říčky Šembery, přes osadu Tuchoraz s pozůstatky tvrze, na hradiště Šember a po paralelní cestě zpět přes osadu Zahrady do Českého Brodu. Stezka se stejně jako NS Lesná věnuje lesnictví — historii využívání lesa, funkcím lesa, přirozené skladbě lesa, pracovnímu roku lesníka apod. Dále přírodovědným tématům (meandry říčky Šembery a luh, doupený strom), na NS Zahrady pak rybám, flóře a pozorování ptáků a kulturně-historickým tématům — pivovar v Českém Brodě, hradiště Šember, nebo na NS Zahrady místní historii.

NS Údolím Šembery byla otevřena v září 2011 a jejím tvůrcem bylo pražské Ekocentrum Koniklec<sup>9</sup> a město Český Brod v rámci projektu „Přívětivý Český Brod“. Projekt podpořilo Ministerstvo životního prostředí ČR z prostředků Revolvingového fondu. Stezka Údolím Šembery je unikátní svým vznikem, který můžeme označit

9 <http://www.ekocentrumkoniklec.cz/>.



OBR. 2 NS Údolím Šembery — panel o historii využívaní lesa (zdroj: autoři).

za „participativní“. K chystané stezce iniciovalo město Český Brod veřejné schůze a anketu, kdokoli se tedy mohl vyjádřit k její trase i obsahu. Vznikla jako pokračování úspěšného projektu krátké stezky NS Zahrady a opakuje i původní design panelu, v jehož záhlaví a po levé straně je nakreslena trasa celé stezky<sup>10</sup> (viz obr. 2). Na panelech stezky jsou pak jako další sponzoři a partneři uvedeni PEFC 08-01-01,<sup>11</sup> region Pošemberň, obec Doubřavčice, Skautské středisko Český Brod a 05/04 ZO ČSOP Český Brod. Starší NS Zahrady byla otevřena v květnu 2008 a na jejím vzniku spolupracovali 01/71 ZO ČSOP Koniklec, 05/04 ZO ČSOP Český Brod, Město Český Brod, Region Pošemberň, RWE Transgas Net, Český rybářský svaz Praha, Střední odborné učiliště rybářské Třeboň, Skautské středisko Český Brod a Spolek sv. Simeona.<sup>12</sup>

- 10 <http://www.cesbrod.cz/section/projekty/page/6>, [http://www.cesbrod.cz/media/3/05\\_pdf/anketaudolimsemb.pdf](http://www.cesbrod.cz/media/3/05_pdf/anketaudolimsemb.pdf), <http://www.cesbrod.cz/item/verejne-pracovni-jednani-k-naucne-stezce-udolim-sembery>.
- 11 Mezinárodní organizace PEFC International (Program for the Endorsement of Forestry Certification), certifikuje lesní hospodaření a usiluje o udržitelný rozvoj lesů (více na <http://www.pefc.org/about-pefc/overview>).
- 12 <http://www.stezky.info/naucnestezky/ns-udolim-sembery.htm>, <http://www.ekocentrum-koniklec.cz/rubriky/ochrana-prirody/naucne-stezky/udolim-sembery/>.



Panely NS Údolím Šembery mají v záhlaví a po levé straně kresbu průběhu stezky se všemi pamětihodnostmi a přírodními zajímavostmi. V dolní části panelu je malý prostor věnován logům sponzorů a tvůrců stezky. Většinu plochy zabírá téma panelu — ve většině případů jde o kombinaci kresby stejného stylu jako banner a textu. Některé panely jsou obohaceny o interaktivní prvky, které však v době naší návštěvy (prosinec 2016) byly většinou nefunkční. Na některých panelech je kresba plánu trasy.

NS Údolím Šembery a Zahrady jsou poměrně dobře dostupné veřejnou dopravou (vlakem), s jejich vznikem a „provozem“ není spojeno zřízení žádného parkoviště, i když lze předpokládat, že část návštěvníků využije i individuální dopravu autem, které lze odstavit v Českém Brodě nebo Tuchorazi resp. Zahradách. Stezky jsou značeny standardním pásovým značením Klubu českých turistů, nicméně v některých úsecích je značení nedostatečné a zanedbané a návštěvník může velice snadno zabloudit. Stav panelů stezky při návštěvě v roce 2016 hodnotíme jako relativně dobrý, vandaly zcela zničena a neobnovena však byla drtivá většina drobných herních a „kvízových“ prvků na panelech.

## K METODOLOGII VÝZKUMU NAUČNÝCH STEZEK

Téma naučných stezek na sebe váže několik teoretických „polí“ — zejména studium krajiny a paměti, ale také antropologii turismu, chození a další, jak je stručně popsáno výše; proto se jako velmi vhodný jeví multi-metodický způsob jejich výzkumu — a to konkrétně brikolážový přístup (*bricolage*).

Brikolážový přístup v rámci kvalitativního společenskovedního výzkumu konceptualizovali Denzin a Lincoln (Denzin, Lincoln 1999), jeho kritický potenciál pak diskutovali zejména Joe Kicheloe (Kicheloe 2001; 2004a, b; 2005; 2011) a Kathleen Berry (Berry 2004; 2006; 2011) a komplexní přehled vývoje brikolážového přístupu pak přináší Matt Rogers (Rogers 2012). Brikolážový přístup je pragmatický a eklektický přístup ke zkoumanému problému, který se hodí na témata, která jsou reflexivní a komplexní, jako je např. krajina a naučné stezky v ní. Jde o účelné kombinování přístupů — metod a teorií — s cílem co nejlépe postihnout daný problém a bývá definován jako kritický multi-teoretický a multi-metodický přístup s mnoha perspektivami, což ho odlišuje od prostého eklektického přístupu, tedy možnost kritické perspektivy, „denaturalizace“ sociálních vazeb v průběhu výzkumu i v rámci jeho výsledků.

V tomto textu prezentujeme zejména výsledky sumarizační obsahové analýzy dvou (tří) naučných stezek, kterou však rámuje data z našich dalších výzkumů. Při vlastní analýze stezek jsme postupovali ve dvou krocích. Nejprve jsme celé stezky jednou či vícekrát prošli, včetně jejich prodloužení, abychom získali perspektivu uživatelů. Zároveň jsme do terénního deníku a fotograficky zaznamenávali a průběžně diskutovali obsah panelů, jejich fyzický stav, umístění v terénu, vztah obsahu panelu k místu, kde se nachází atd. Dále bylo pro účely studie třeba objasnit kontext vzniku a provozování stezek. V případě NS Údolím Šembery jsme analyzovali materiály zveřejněné městem Český Brod a dalšími zúčastněnými institucemi a aktéry. Tyto materiály detailně popisují intence tvůrců i způsob rozhodování o obsahu stezky, neboť,



jak bylo uvedeno, před vznikem stezky pořádalo město Český Brod k zamýšleným stezkám mj. veřejné schůze a anketu. V případě NS Lesná a jejích prodloužení obdobný materiál neexistuje, proto jsme opakovaně formou nestrukturovaných rozhovorů dotazovali jejich tvůrce a provozovatele. Posledním krokem pak byla analýza obsahu obou stezek zaměřená jak na textové, tak obrazové informace. Následující části článku se věnují právě obsahové analýze obou stezek, ostatní informace používáme ke kontextualizaci a interpretaci obsahové analýzy.

Součástí našich úvah a rozborů jsou i údaje získané při první fázi výzkumu zaměřeného na region Tachovska a též data ze studia dalších naučných stezek v ČR. Pohled uživatelů stezek pro nás reprezentují data sebraná při interview s ředitelkou základní školy v Lesné v roce 2012 a výsledky Photovoice techniky s dětmi (Světlík, Pauknerová 2013), dále analýza turistických pamětních sešitů umístěných na NS Podkovák (na vyhlídkové plošině) a NS Vodní svět (v pozorovatelně bobrů), a dále neformální rozhovory s turisty na analyzovaných naučných stezkách a některých dalších naučných stezkách v ČR. Opakovaně jsme též prováděli jednoduchá pozorování chování návštěvníků naučných stezek (sledovali jsme např., zda se turisté u panelů naučných stezek vůbec zastavují a informace na nich čtou). Pohled tvůrců a provozovatelů a zástupců zúčastněných institucí pak reprezentují data získaná analýzou nejruznějších webových stránek a při výzkumných interview se starostou Lesné (2012), na Lesní správě Přímda (2012), též na Chráněné krajinné oblasti Český les, v jehož území se NS Lesná nachází (2011–2012) a na Ústředním sekretariátu Klubu českých turistů v Praze, který je zodpovědný za údržbu značení u nich registrovaných stezek.

## NS LESNÁ A NS ÚDOLÍM ŠEMBERY A ZAHRADY – ANALÝZA

Témata panelů obou naučných stezek je možné rozdělit, jak již bylo uvedeno, do tří kategorií — lesní hospodaření, jiná přírodovědná témata a kulturně-historická témata (viz Tab. 1 a 2). Toto rozdělení témat je naší pracovní kategorizací a vychází z obsahu textů a obrazového doprovodu, v případě některých panelů naučných stezek se k těmto kategoriím samotní tvůrce stezek explicitně hlásí názvy pojednávaných témat apod. Kategorie lesní hospodaření a kulturně-historická témata jsme podrobili kvalitativní sumarizační obsahové analýze (Mayring 2000, 2004). Sumarizační kvalitativní obsahová analýza slouží k takovému redukování materiálu, aby byl zachován základní obsah v krátkých textových jednotkách. Smyslem je kondenzovat studovaný materiál na zvládnutelné krátké texty (Mayring 2004: 268–269). Analýzu textu jsme doplnili i analýzou obrazového materiálu a jejich vzájemné vazby a výsledky této analýzy nyní představujeme.

### LESNÍ HOSPODÁŘSTVÍ

V NS Lesná jsou lesnímu hospodaření věnovány 4 panely z 11, tj. 36,4%. Tři z nich, ačkoli se neváží přímo ke konkrétnímu místu, kde panely stojí, se věnují lesnickým tématům v Českém lese. Jsou to panely 3 (27,3%) — Lesní hospodářství, kde se píše o osídlení krajiny a historii místního lesa. Dále se názvem i obsahem k Českému lesu





NS	lesní hospodaření	jiná přírodovědná témata	kulturně historická témata
Lesná	3 Lesní hospodářství 5 Zásady hospodaření 7 Jelen lesní v Českém lese 11 Jedle v Českém lese	2 Chov pstruha v Českém lese 6 Živočichové v lesních rybníčcích 10 Rašeliniště v přírodní rezervaci Podkovák	1 Dějiny Lesné a Památky obce Lesná 4 Kolm 7 Schönwaldská Hut 8 Kaplička Panny Marie
Údolím Šembery	2 Historie využívání lesů 3 Funkce lesa 4 Přirozená skladba lesa a půda 6 Ochrana lesa 7 Pracovní rok lesníka 9 Doupný strom 10 Výchova hospodářského lesa 12 Dospělý les	5 Tajemství meandrů (luhů)	1 Pivovar v Českém Brodě 8 Myslivost a sokolnictví 11 Hrad, hradiště a tramping nad Šemberou
Zahrady	—	1 Ryby, rybníky a rybaření 3 Jak cestují rostliny 4 Pozorování ptactva	2 Místní historie

**TABULKA 2** — Tematické rozložení tabulí naučných stezek NS Lesná a spojených stezek NS Údolím Šembery a NS Zahrady podle obsahu. Číslo označuje číslo zastavení na NS.

hlásí i panely 6 — Jelen lesní v Českém lese a 10 — Jedle v Českém lese. Na NS Údolím Šembery jsou lesnická témata zastoupena 8 panely z 16 (50 %), ale na rozdíl od NS Lesná jsou pojednána obecně bez vztahu k místu, kudy stezka prochází nebo kde jednotlivé panely stojí (viz též Tab. 2).

V rámci provedené analýzy textového obsahu panelů jsme identifikovali šest hlavních kategorií informační náplně (tematického zaměření) stezek. První kategorií je historie lesa. NS Lesná se věnuje historii místního lesa, vývoji osídlení krajiny a lesním řemeslům, zatímco NS Údolím Šembery představuje historii lesa na našem území obecně od dob bez vlivu člověka, přes odlesňování ve 12. a 13. století v souvislosti s vývojem osídlení a nárůstem potřeby dřeva pro těžbu a zpracování kovů, přes snahy o zamezení úbytku lesů ve 14. a 15. století a vážnou situaci stále ubývajících lesů v 16. století. Panely se věnují i důvodům výsadby smrku v 17. a 18. století a zastavení úbytku lesa v polovině 19. století. V měřítku celých Čech se návštěvníci NS Šembera dozví také o historii vlastnictví lesů.

Dalším společným tématem obou stezek je funkce lesa. NS Lesná uvádí tyto funkce: produkci dřeva, roli lesa jako ekosystému (nebo na jiném místě jako prostředí pro organismy), jako krajinného prvku, jeho roli pro vodní režim a funkci rekreační. Ve shodě s těmito funkcemi NS Údolím Šembery definuje tyto funkce lesa: produkční, vodohospodářskou, rekreační, zdravotní a pobytovou, neuvádí však funkci lesa jako ekosystému ani krajinnou, ale zato přidává funkci půdoochrannou, vzduchoochrannou a klimatickou a výchovnou. Šemberská stezka zde při charakte-



ristice funkcí lesa velmi striktně (a to i užívanou terminologií) prezentuje odbornou lesnickou klasifikaci funkcí lesa.

Třetím tématem je přirozená skladba a obnova lesa. Obě stezky se explicitně věnují tématu přirozené obnovy lesa. Na NS Údolím Šembery se návštěvníci dozvědí o vývoji skladby lesních porostů na našem území a jakým způsobem přirozeně vzniká les. Na lesenské stezce se témata více váží na místní přírodní prostředí, proto je na panelu např. diskutována důležitost přeměny smrkové monokultury na smíšený les v rámci Chráněné krajinné oblasti Český les.

Čtvrtou kategorií tvoří zásady správného lesnického hospodaření. Obě stezky popisují hospodářský les, jak se v něm hospodaří a popisují proces od produkce a těžby dřeva až po jeho dopravu. Na NS Šembera je jeden z panelů věnován pracovnímu roku lesníka, kde se po jednotlivých měsících představuje práce v lese od čištění lesa, přikrmování zvěře, lovu, přes výchovu lesa, těžbu, sázení, ochranu lesa, jeho úklid až k opravám lesních cest. Na NS Lesná se píše o vypěstování stabilního lesa i o tom, jak obnovovat živiny v lese i o cíleném zvyšování biodiverzity. Podobně je pak na NS Údolím Šembery zpracováno téma umělé obnovy lesa.

Krátkým tématem je pak biologická ochrana lesa. Na NS Lesná se návštěvník dozvídá o funkci doupných stromů a proč je dobré rozvěšovat ptačí budky a též o ochraně mravenců. S výjimkou posledního se témuž věnuje i druhá stezka.

Předposledním tématem jsou škůdci lesa. NS Údolím Šembery uvádí neživé i živé škůdce. Mezi živé patří lýkožrout smrkový, zvěř a člověk. Druhá stezka má toto téma ukryté překvapivě pod tématem chovu jelena a zásadami hospodaření, kde se věnuje okusu stromků, a v zásadách hospodaření, kde se píše o dřevokazných houbách a kalmitních hmyzích škůdcích.

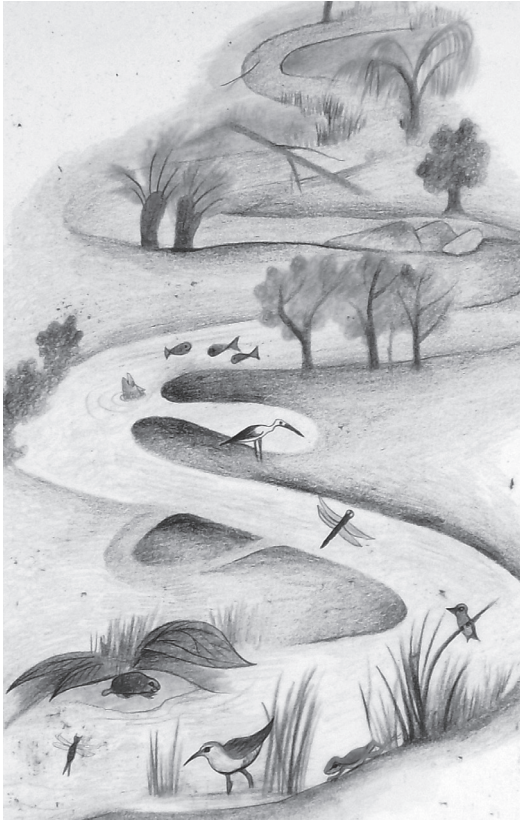
Posledním jen zdánlivě nesourodým tématem jsou kontextové informace přírodovědného rázu, které se objevují na panelech věnovaných lesnickému tématu. Na lesenské stezce jsou to pasáže věnované geomorfologii a vegetačním stupňům daného území v rámci panelu o lesním hospodářství. Šemberská stezka pak popisuje obecně rozdělení lesů v České republice a to, jak vzniká půda a půdní typy v panelu o přirozené skladbě lesa a půdě.

Pokud podrobíme kvalitativní sumarizační obsahové analýze pouze obrázky s jejich popisky, získáme pět kategorií. Obrázky v obou případech doprovázejí text, netvoří samostatný informační kanál, často mají „pouze“ ilustrační nebo estetickou funkci. V tomto se lesnické téma odlišuje od kulturně-historického, kde NS Lesná využívá obrázky s jejich popisky k rozšíření informace z textu (blíže viz další oddíl).

Na NS Lesná jsou obrázky převážně barevné fotografie ze současnosti, pouze dvakrát je využita kresba pro výškové stupně lesa a vývoj parožní jelena. Na lesenské stezce najdeme pouze fotografie stromů, jejich částí nebo scénérií z lesa, dále se objevují detaily prvků ochrany a jedna fotografie jelenů. Na žádném obrázku nejsou lidé ani stroje nebo jiné stopy lidské činnosti.

Na šemberské stezce jsou využity pouze „veselé kresby“<sup>13</sup> (viz obr. 3) ve stejném stylu jako na banneru. Zobrazeny jsou jak stromy, tak různá vývojová stadia lesa,

13 Používáme výraz „veselé kresby“, ale protože se jedná o naši interpretaci a zároveň nechceme tento názor podsouvat čtenáři, je užíván v uvozovkách — srov. obr. 3.



**OBR. 3** NS Údolím Šembery — výřez z panelu o říčních meandrech, příklad „veselých kreseb“ — typického stylu ilustrací na této NS (zdroj autoři).

jeho škůdci, odborné grafy, i množství lidí v lese. Ze všech zobrazení lidí se pouze dvakrát objevují ženy. Muži dělají nejrůznější činnosti v lese, role žen je mnohem pasivnější. Jedna z žen je dívka, nejspíše dcera, které otec ukazuje ptáka v letu, druhá je dospělá žena, která pomáhá muži sázet stromky. NS Údolím Šembery má mnohem více obrázků (přehled obrázků dle témat viz Tab. 3), přesto je možné shrnout, že témata přirozené obnovy lesa a zobrazení živých škůdců lesa a jejich stop jsou zastoupeny stejně na obou stezkách, zatímco odborné grafy jsou spíše na stezce šemberské, detaily přírody zase spíše na NS Lesná a práce v lese jsou pouze na NS Údolím Šembery.

#### KULTURNĚ-HISTORICKÁ TÉMATA

Specifikem kulturně-historických témat oproti lesnickým a přírodovědným je, že se ve všech analyzovaných případech váží na místo, kde je umístěn panel stezky. Kvalitativní sumarizační obsahová analýza textu panelů ukázala čtvero témat (viz Tab. 4) a to: (1) významné stavby / památky, (2) historie vlastnictví, (3) historie — tradice / pověst a (4) hospodářské provozy. První dvě témata se objevují na obou stezkách a mají obdobné zastoupení. Dá se říci, že toto pojetí kulturně historických



téma	NS Lesná	NS Údolím Šembery
Přirozená obnova lesa	přirozená obnova podrostem 2× přirozená obnova smrku	z kořenů a padlých kmenů vyráží nové větve nálet semen na neobdělávané pole uchycení pionýrské dřeviny, uchycení polostinných druhů nahrazení pionýrské dřeviny klimax — stabilní společenstvo dospělost stromů — padající semínko, klíčící nový stromek vedle kmene
Živí škůdci lesa	ochrana buku proti okusu 2× okus zvěří 2×	živí škůdci lesa — životní cyklus lýkožrouta stromek s ochranou proti okusu pasti na kůrovce člověk jede v lese na čtyřkolce, kouří a odhazuje odpadky
Odborné	„výškové rozvrstvení podle SLT používaných ÚHUL“	graf skladby lesních porostů půdní profil kolika let se dožívají stromy — tabulka s pěti druhy stromů
Práce v lese		těžba podrostní těžba holosečí doprava dřeva — kůň táhne kládu, muž ho řídí tři muži — jeden sází stromek, lesník obhlíží strom, lesník? s dalekohledem odpočívá v lese pracovní rok lesníka — ilustrační obrázky k jednotlivým měsícům sázení žaludů umělá obnova lesa — žena pomáhá muži sázet stromky
Příroda v detailu	buk vývrát — smrk jeleni kresba — růst paroží semenáček jedle detail větve jedle 2×	doupný strom — obrázek stromu s mnoha živočichy

**TABULKA 3** — Přehled vyobrazení na NS Lesná a NS Údolím Šembery rozdělený dle témat sumarizační obsahové analýzy.

panelů je na naučných stezkách v České republice obecně sdílené (srov. analýzu několika naučných stezek v pohraničí v Pauknerová, Woitsch 2016). Šemberská stezka se ve třetím tématu soustředí především na vyprávění drobných lokálních historií, jako jsou historie českobrodského pivovarnictví nebo historie trampingu u říčky Šembery, a navíc jsou přidány i místní pověsti, zatímco na lesenské stezce je popsána pouze historie obce Lesná. Na druhou stranu lesenská stezka akcentuje v textové části hospodářské provozy, zatímco na NS Údolím Šembery a Zahrady je zmiňován pouze tuchorazský mlýn.

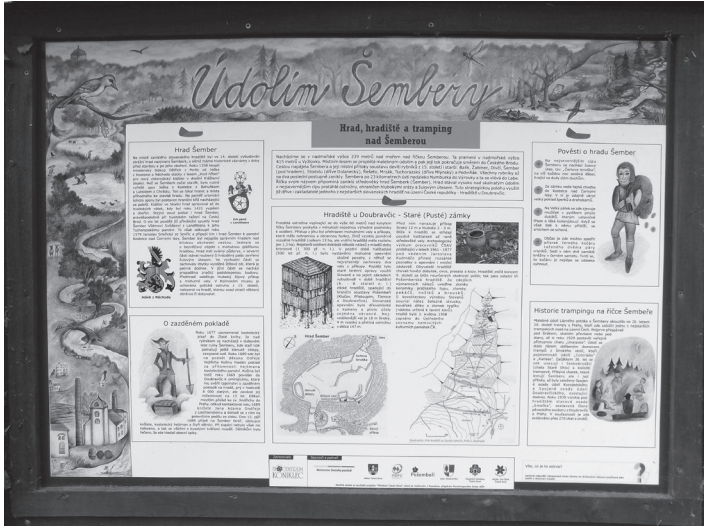


téma	NS Lesná	NS Údolím Šembery (š) / Zahrady (z)
významné stavby / památky	kostel, zámek, synagoga, socha kaplička	š hrad š hradiště z hláska
historie vlastnictví	majitelé panství majitelé skláren	š majitelé hradu z majitelé hlásky z majitelé mlýna
historie — tradice / pověst	historie obce	š historie českobrodského pivovarnictví š pivovar — historie a plány do budoucna š historie myslivosti š myslivecké tradice š místní historie trampingu š pověsti z pověst 2×
hospodářské provozy	zaniklá sklárna 2× panský dvůr lesovna, lovčí, obora, hájovna 2× lesní řemesla těžba dřeva pro potřeby skláren, potaš	z mlýn

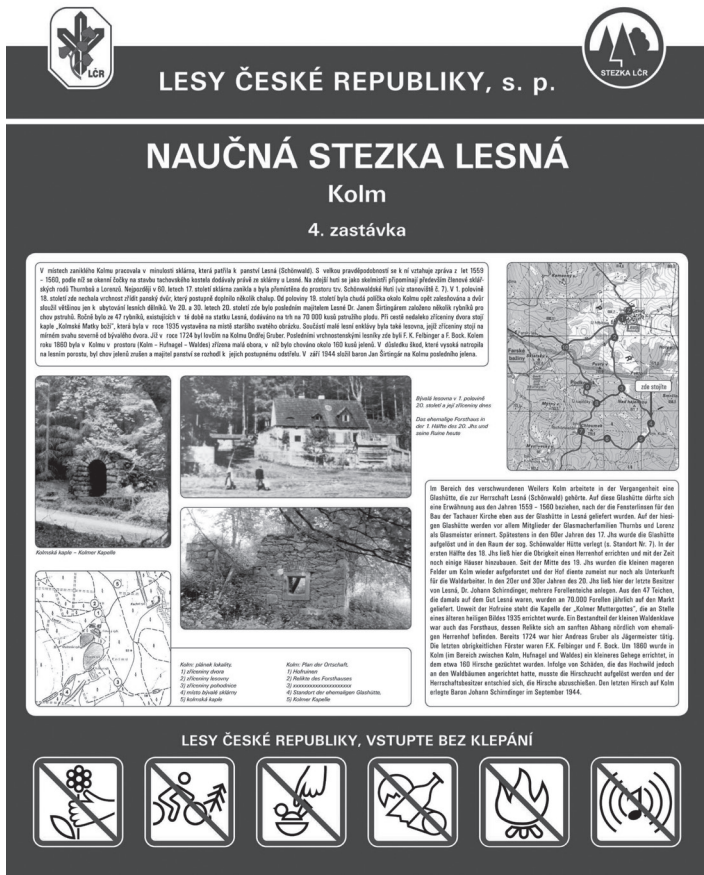
**TABULKA 4** — Přehled kulturně-historických témat na NS Lesná a NS Údolím Šembery / Zahrady — výsledek sumarizační obsahové analýzy textové části panelů.

V případě NS Lesná jsou obrázky doplněny popisky, které rozšiřují informaci v textové části panelu, tyto popisky byly zahrnuty do analýzy vizuální části panelu. U NS Údolím Šembery a Zahrady jsou obrázky vždy přidány k odstavci textu, který má nadpis. Při našich analýzách jsme obrázky posuzovali v kontextu těchto nadpisů. Nicméně různorodost zvolených ilustrací (viz Tab. 5), která odráží jednak hodně odlišný vizuální styl obou stezek a jednak i volbu témat pro textové části (viz výše), zneumožňuje aplikovat obsahovou analýzu, tak jak byla provedena u předchozího tématu, resp. taková analýza neukazuje nic jiného než roztržitost vizuálních motivů, které doplňují kategorie z analýzy textů. Zajímavější je v tomto případě přehled, jakého typu nebo formy jsou ilustrace kulturně-historických témat na analyzovaných naučných stezkách.

Odhalili jsme 12 typů obrazového doprovodu — archivní fotografie, archivní mapa nebo plánek, dobová kresba nebo rytina, archivní pohlednice, archivní etiketa, (foto) kopie archivního textu, kresebná rekonstrukce, současná mapa nebo plánek, kresba současného stavu, fotografie současného stavu, erb, „veselá kresba“ a nezařazené. Většina těchto forem by se dala sloučit do dvou typů (graficky vyznačeno šedou barvou v Tab. 6) — jednak použití archivního materiálu a jednak využití současného zobrazení či soudobé interpretace. Mimo tyto dva typy stojí „veselé kresby“, které jsou součástí designu obou NS Údolím Šembery a Zahrady a nezařazené (zastoupené pouze na celé NS Údolím Šembery ojedinělou fotografií nádob pravděpodobně z archeologického výzkum z panelu na hradě Šember).



**OBR. 4** NS Údolím Šembery — příklad panelu s kulturně historickou tematikou — Hrad, hradiště a tramping nad Šemberou (zdroj autoři).



**OBR. 5** NS Lesná — příklad panelu s kulturně-historickou tematikou — zaniklá obec Kolm (zdroj autoři).



Název panelu NS (počet obr.)	Vyobrazení a jejich forma
Dějiny Lesné (4)	Čb arch. pohlednice — Lesná na staré pohlednici; Arch. mapa — Pohraniční hvozď na Müllerově mapě Čech z roku 1720; Kresba — Znak Širtingárů ze Širtingu; Arch. plán — Plán Lesné z roku 1838
Památky obce Lesná (4)	Čb arch. fotografie a kresba — Historická fotografie a současná podoba zámku v Lesné; Čb fotografie — Náhrobek Ignáce Širtingára od sochaře B. Prachnera v místním kostele; Čb arch. fotografie — Stará, dnes již zbořená synagoga
Kolm (4)	Čb arch. fotografie a čb fotografie — Bývalá lesovna v 1. polovině 20. století a její zříceniny dnes; Čb arch. fotografie — Kolmská kaple; Čb mapa — Kolm: plánek lokality
Schönwaldská Huť (4)	Čb arch. plánek — Náčrt Schönwaldské Hutě ze Schusterova rukopisu kolem roku 1940; Čb arch. rytina n. kresba — Sklárna v 18. století; Čb arch. plánek — Plánek Schönwaldské Hutě na mapě z roku 1838; Čb kresba — Typická budova sklárny ze 2. poloviny 19. století
Kaplička Panny Marie (4)	Čb fotografie — Opravená kaplička; Čb arch. fotografie — Vyobrazení kaple před opravou; Čb arch. fotografie — Milíř u nedaleké vsi Hraničky, foto z roku 1929; Čb arch. rytina n. kresba — Stará flusárna — zařízení, v němž se pálením dřeva a následným vyluhováním popela získávala potaš potřebná k výrobě skla
Pivovar v Českém Brodě (14)	Arch. čb pohlednice pivovaru; Čb fotografie pivovaru; Čb arch. fotografie pivovaru; Bar. fotografie pivovaru před rekonstrukcí; 5 bar. reprodukcí pivních etiket českobrodského piva a jeden zvětšený výřez z etikety — znak pivovaru; 4 bar. fotografie dokumentující rekonstrukci pivovaru
Myslivost a sokolnictví (5)	Co je myslivost — bar. kresba — myslivec se dvěma psy v lese, v pozadí hájenka; Historie myslivosti — bar. kresba — myslivec chytil pytláka s železy; Péče o zvěř — bar. kresba — myslivec na posedu; Draví ptáci a ekologická stabilita — bar. kresba — sokolník s ptákem; Myslivecké tradice — bar. kresba — výřad
Hrad, hradiště a tramping nad Šemberou (8)	Hrad Šember — bar. kresba — erb pánů z Landštejna, erb Ješka z Náchoda; O zazděném pokladě — bar. kresba — muž s lopatou u truhly; Hradiště u Doubravčic — Staré (Pusté) zámky — čb plánek / mapa hradiště; Čb kresebná rekonstrukce opevnění; Bar. fotografie keramiky (z arch. výzkumu?); Hrad Šember — čb plánek / mapa hradu; Pověsti o hradu Šember — bar. kresba mužička s pytle dukátů; Historie trampingu na říčce Šembeře — bar. kresba trampů u ohně s kytarou
Místní historie (8)	Tuchorazská hláska a její historie — bar. kresba — erb pánů z Landštejna; Pověst o bílých paních — bar. kresba — dvě bílé paní, jak vychází z hlásky; O pokladu v Tuchorazské hlásce — bar. kresba — muž a žena u truhly; Věž hlásky — čb kresebná rekonstrukce hlásky k r. 1474; Věž hlásky- čb arch. fotografie a čb kresba průřezu v r. 1907; Věž hlásky — čb arch. fotografie a čb kresba průřezu v r. 1907; Tuchorazský mlýn — bar. kresba — mlynář s pytle; Text pamětní desky mistra Květoně, který dokončil stavbu (1474) — překreslený nápis bar.; Prastarý záznam popisující tuchorazský mlýn — fotokopie arch. textu

**TABULKA 5** — Soupis všech vyobrazení z NS Lesná (ř. 1–5) a NS Údolím Šembery (ř. 6–8) a Zahrady (ř. 9).



název panelu (počet obr.)	arch. fotografie	arch. mapa n. plánek	dobová kresba n. rytina	arch. pohlednice	arch. etiketa	(foto)kopie arch. textu	kresebná rekonstrukce	současná mapa n. plánek	kresba souč. stavu	fotografie souč. stavu	erb	veselá kresba	nezařazené
<b>NS Lesná</b>													
Dějiny Lesné (4)		2		1							1		
Památky obce Lesná (4)	2								1	1			
Kolm (4)	2							1		1			
Schönwaldská Huť (4)		2	1						1				
Kaplička Panny Marie (4)	2		1							1			
<b>CELKEM</b>	<b>6</b>	<b>4</b>	<b>2</b>	<b>1</b>				<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>1</b>		
<b>NS Údolím Šembery / Zahrady</b>													
(š) Pivovar v Českém Brodě (14)	1			1	6					6			
(š) Myslivost a sokolnictví (5)												5	
(š) Hrad, hradiště a tramping nad Šemberou (9)							1	2			2	3	1
(z) Místní historie (8)	1					2	2					3	
<b>CELKEM</b>	<b>2</b>			<b>1</b>	<b>6</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>2</b>		<b>6</b>	<b>2</b>	<b>11</b>	<b>1</b>

**TABULKA 6** — Přehled počtu vyobrazení na panelech NS Lesná a NS Údolím Šembery a Zahrady s kulturně-historickým obsahem rozdělených podle typu ilustrace.

Panely na obou stezkách jsou tištěny barevně, ale zatímco NS Lesná se důsledně drží černobílých vyobrazení, na druhé stezce převládají barevné obrázky. Panely NS Lesná — celkem pět s kulturně-historickými tématy — obsahují vždy čtyři vyobrazení plus mapu stezky na podkladě běžné turistické mapy. Jak je vidět v Tab. 6 z dvaceti obrázků je třináct archivního rázu — archivní fotografie, archivní mapy apod., tyto jsou zkombinovány s kresbami a fotografiemi současného stavu nebo soudobým plánkem.

Naopak na celé délce šembrské stezky převládají barevné obrázky, zejména „veselé kresby“ vytvořené v jednotném designu stezky, na některých panelech je v tomto stylu vyveden i plánec cesty po naučné stezce. Celkově je naučná stezka na vyobrazení mnohem bohatší. Na čtyřech panelech je na každém 5-14 obrázků, celkem 36. Specifickou kategorií představuje jedenáct „veselých kreseb“, které jsou v kulturně-historických tématech využity (na rozdíl od lesnického) pouze jako ilustrace. Jsou to například ilustrace k pověsti o hradu Šember (mužíček s pytlém dukátů) nebo ilustrace k historii trampingu na říčce Šemberě (kresba trampů u ohně s kytarou).



Jedenáct vyobrazení, která označujeme jako archivní, se zdá být poměrně vysoký počet, ale šest z nich jsou reprodukováné etikety českobrodského piva na panelu o pivovaru v Českém Brodě. Dále stezka využívá fotografie současného stavu (6×) a kresebné rekonstrukce (3×), které se na lesenské stezce vůbec neobjevují.

Co se týká vyobrazení, pracuje NS Lesná s mnohem ucelenější koncepcí panelů. Na šemberské stezce se střídají panely, které využívají pouze ilustračních „veselých kreseb“ (panel o lovu a myslivosti) s panely, kde je nakombinován archivní materiál s „veselými“ obrázky i plánky odborného rázu (panel Hrad, hradiště a tramping nad Šemberou).

## DISKUZE A ZÁVĚR

Na předchozích stranách jsme se pokusili co nejsrozumitelněji představit naši analýzu a srovnání obsahu dvou (resp. tří) studovaných naučných stezek a to pokud možno bez rozsáhlejších hodnotících komentářů, které nabízíme na tomto místě. V rámci Závěru se pokusíme jednak zodpovědět hypotézy a výzkumné otázky položené v úvodní části textu, jednak se pokusíme naše závěry kontextualizovat pomocí informací z našich výzkumů dalších naučných stezek a studia názorů a postojů jejich tvůrců a „konzumentů“. Jsme si přitom vědomi, že přítomný text je pojat jako případová kvalitativní studie, tudíž zobecnění některých závěrů zůstává otázkou dalších výzkumů, a to zejména na úrovni hodnocení obsahu stezek. Z hlediska zamýšleného „uvedení do problematiky studia naučných stezek“ a nastínění základních teoretických rámců výzkumu považujeme cíle textu za splněné. V konkrétní rovině naše závěry, s výhradou omezené zobecnitelnosti a hypotetičnosti některých tvrzení, shrnujeme do čtyř hlavních bodů sestavených od těch konkrétních po hodnocení postavení naučných stezek v naší společnosti a kultuře:

**(1) Rozdíl v prezentaci krajiny pohraniční a vnitrozemské.** V rámci provedené analýzy jsme nezaznamenali zjevně záměrné ani nezáměrné rozdíly v prezentaci podoby, historie a paměti krajiny ve studovaných regionech. Naše hypotéza o možném rozdílu v líčení „problematické“ krajiny pohraničí zasažené odsunem německojazyčného obyvatelstva ve srovnání s „klidnou“ krajinou vnitrozemí se tedy nepotvrdila. Domníváme se, že zaznamenané rozdíly v přístupech k charakteristice krajiny a jejích dějin jsou spíše dány konkrétním autorským zázemím a cíli tvůrců, nikoliv tím, kudy stezka vede.

V případě studovaných stezek lze na jedné straně vidět zájem důležitého aktéra, tedy Lesů České republiky o pokud možno hodnotově neutrální edukaci návštěvníků, což se pravděpodobně od státního podniku v podstatě očekává. U Lesů České republiky zároveň konstatujeme silný tlak na „kanalizaci návštěvníků“, což je přístup silně tematizovaný i při našem výzkumu dalších naučných stezek a to zejména představiteli orgánů ochrany přírody. V podstatě jde o strategii, kdy je vybudováním naučné stezky „obětována“ část lesa, chráněného území apod., do kterého se soustředí turistický provoz. Jiné části krajiny (podstatně hospodářsky nebo environmentálně) jsou tímto způsobem turistické zátěže ušetřeny. Obsah panelů byl pak v případě NS Lesná vybudované Lesy České republiky vytvářen na expertní úrovni s využitím standar-



dizovaných designových prvků i rešeršních metod pro naplnění obsahu stezky, což do značné míry eliminovalo (viz ovšem též bod 2 tohoto Závěru) možné manipulace směrem k interpretaci některých historických událostí.

Na straně druhé jsme zaznamenali poněkud emotivnější pojetí naučné stezky dané zájmy lokálních aktérů a participativním způsobem vzniku NS Údolím Šembery (obec, Ekocentrum Koniklec). Z toho vyplývá snaha ukázat návštěvníkům nějakým způsobem zajímavá a atraktivní místa, přičemž idea „kanalizace návštěvníků“ nebyla v prostudovaných materiálech dokumentujících vznik naučné stezky vůbec zaznamenána. Při konkrétní tvorbě stezky a zejména textového obsahu panelů však byli i aktéři silně propojení s místem lokalizace stezky odkázáni v některých případech na „objektivní“ expertní vědění. V případě NS Údolím Šembery se to projevilo zejména při prezentaci lesnických témat, která jsou zde referována mnohem obecnějším až školometským způsobem a s výrazně menší vazbou na dějiny samotné krajiny, než je tomu v případě pohraniční krajiny NS Lesná, která bývá někdy označována za „krajinu bez paměti“.

**(2) Pravdivost faktografických údajů na naučných stezkách.** Ani na jedné ze studovaných stezek jsme nenalezli zjevné faktografické nepřesnosti či chyby, přičemž nepodstatnou výjimku tvoří použití některých obrázků, které pocházejí z geograficky, historicky i kulturně zcela odlišného regionu než NS Lesná. Obě naučné stezky tudíž hodnotíme jako faktograficky spolehlivé, návštěvník jimi není uváděn záměrně ani nezáměrně v omyl, což je, nutno s politováním konstatovat, v poměrech nově vznikajících naučných stezek v ČR spíše výjimka. Na obou stezkách se nicméně setkáváme ve vztahu k místní historii a „paměti krajiny“ s jiným mimořádně typickým jevem, který nás vede k hypotéze o existenci nijak nekodifikovaného kánonu, či ideálně typické dobré praxe vznikající v průsečíku mezi cíli tvůrců a očekáváním návštěvníků naučných stezek. Tento jev můžeme označit za systematickou selekci neproblematických, nekontroverzních a naopak pozitivním způsobem atraktivních historických témat. Historie regionu se v případě dvou analyzovaných stezek (a mnoha dalších, které jsme v rámci našeho výzkumu studovali) odehrává převážně ve starší minulosti (pravěk, středověk, raný novověk). Témata mladší — v případě NS Lesná vedoucí vysídlenou krajinou pohraničního pásma obzvláště palčivá — jsou podprezentována, případně úplně zamlčena. Podobný, byť ne tak vyhrocený přístup, shledáváme i u NS Údolím Šembery, soustředěné opět na starší dějiny, které jsou navíc podávány značně odlehčenou formou.

Uvedené pozorování považujeme, jak naznačeno, za zobecnitelné. S výjimkou úzce specializovaných naučných stezek přímo zaměřených na konfliktnější a interpretačně obtížnější nejnovější dějiny podle nás existuje nepsaná zásada ukazovat na stezkách hlavně romantizovanou národní minulost směřující převážně k raněnovověkým, středověkým a starším dějinám, což silně koresponduje s českou národní identitou a mytologií a jí odpovídajícímu výběru preferovaného kulturního dědictví, se kterým se setkáváme i na mnoha jiných úrovních. Zároveň platí, že snaha ukazovat historická témata nekontroverzně a některá přímo zamlčovat je v příkrém rozporu s mnohdy zcela záměrně provokativním obsahem přírodovědných naučných stezek prezentujících témata typu „boje“ s kůrovcem, invazivních druhů rostlin a živočichů, útoků šelem na hospodářská zvířata apod. Nelze proto tvrdit, že by tvůrci naučných stezek měli sklon k selektivnosti a zamlčování obecně, týká se to dominantně právě historického resp. paměťového obsahu naučných stezek.



**(3) Metanarace a obecný kánon naučných stezek.** Výše uvedenou tezi o existenci jakýchsi nepsaných pravidel pro prezentaci historických témat, kterými se tvůrci stezek na různých úrovních řídí, můžeme na základě našich pozorování dále rozšířit. Docházíme k závěru, že — nad rámec nemnoha existujících a navíc zcela nezávazných návodů, norem a metodik pro tvorbu naučných stezek — skutečně existuje jakási metanarace, kterou se jejich tvůrci řídí a která, jak už bylo též řečeno, do určité míry odpovídá očekáváním „normálních“ konzumentů naučných stezek. Součástí tohoto přístupu je časté zlehčování (jdoucí za hranici prostého zjednodušování) většiny témat spojené s důrazem na obecnosti, učebnicové definice a banality nemající žádný vztah k místům, kudy konkrétní stezka vede. U našich dvou resp. tří analyzovaných stezek se to projevilo např. v prezentaci lesnických témat na NS Údolím Šembery, kdy jsou na panelech doslova opisovány lesnické středoškolské učebnice. Lesnictví se zároveň jeví být univerzálním tématem, které se dá umístit na jakoukoliv naučnou stezku, bez ohledu na její hlavní téma, region anebo dokonce konkrétní místo, na kterém příslušný panel stojí, a bez ohledu na konkrétního tvůrce stezky a jeho záměry. Lesnictví je ideálním obsahem tzv. výplňových panelů,<sup>14</sup> tedy panelů naučných stezek, které jsou realizovány pouze proto, aby byl dodržen optimální rozestup mezi zastaveními stezky a tím pádem udržována i předpokládaná návštěvnická pozornost. Výplňové panely pak nacházíme v naprosto absurdních kontextech, kdy konkrétní místo (smrková monokultura) nekoresponduje s obsahem panelu, který je věnován pěstování jedle — viz 10. zastavení NS Lesná. Lesnictví se touto svou nadprezentací a univerzálností ovšem stává i očekávanou součástí naučných stezek a „něco o lesech“ je návštěvníky stezek v podstatě vyžadováno.

**(4) Kritické čtení naučných stezek a nekontrolované a nekontrolovatelné dopady jejich existence.** Náš přístup k naučným stezkám, procesu jejich tvorby a následnému fungování, jak z textu vyplývá, je značně kritický, což ovšem nepovažujeme za samoúčelné, a to i pokud odhlédneme od kontroverzní funkce stezek jako způsobu utrácení nejrůznějších dotačních prostředků. Naše primární kritika však nejde tímto směrem. Problém vidíme — v pozici společensky zodpovědných humanitních či sociálních vědců — jinde. Jakoukoliv naučnou stezku je podle nás třeba vnímat jako aktéra, který na konkrétní trase s konkrétními body vybírá a ukazuje velice konkrétní aspekty krajiny a její historie a dává je do určitých souvislostí.

V návaznosti na titul našeho článku proto konstatujeme, že naučné stezky jsou jednoznačně obojím — jak nositeli paměti (která ovšem není nikdy neutrální), tak zdrojem falešných představ — o krajině, přírodě, historii atd. Obě tyto „funkce“ naučných stezek jsou zcela neoddelitelné a lze je vědecky studovat a popisovat, avšak při tvorbě naučných stezek vždy nezbytně dochází k jejich neuvědomnělému směřování. Vytvoření ideální a hodnotově neutrální stezky považujeme za v podstatě nemožné. Klíčovou otázkou pro tvůrce, návštěvníky i vědce ovšem zůstává, jak velká je vzájemná kontaminace rovin pouhé (re)produkce paměti a vytváření mýtů a zkrslých náhledů, zda je taková kontaminace záměrná a jaký má vlastně cíl. Je skutečně nevyřešeným obecným cílem tvůrců naučných stezek „lakovat minulost na růžovo“ z ideologických, nacionalistických nebo úplně jiných důvodů? Nebo se jen snaží konzumenty naučné stezky nerozčílit? Na to nám prozatím náš výzkum bezezbytku neodpověděl.

14 Jedná se o náš vlastní termín resp. deskriptivní kategorii.



Za prokázané nicméně máme, že masová kontaminace krajiny naučnými stezkami (aniž by bylo naší sebemenší intencí směřovat k její očistě a romantizaci) je mj. klasickým projevem její transformace na *petosféru* (Lapka 2008), což se projevuje i ve stále rostoucím počtu vyloženě zábavných stezek a růstu počtu infotainmentových prvků na stezkách obecně, se kterými jsme se setkali v podobě jednoduchých her a kvízů zejména na NS Údolím Šembery. Venkovská *petosféra* (tedy kombinace turistiky, estetiky a přírody — PET) se obecně šíří evropskou krajinou a zahrnuje v sobě procesy, které doposud hospodářský prostor proměňují v prostor rekreační, ceněný esteticky a emocionálně. Naučné stezky jsou podle našeho názoru jedním z nejvlivnějších hybatelů a zároveň projevů této proměny.

Konečně, což je možná nejkontroverznější aspekt samotné existence naučných stezek, tvrdíme, že stezky mají na návštěvníky podstatně silnější dopad, než např. turistické průvodce a jiné informační materiály. Usuzujeme tak zejména na základě našeho pozorování a neformálních rozhovorů s návštěvníky stezek, kdy se ukazuje, že alespoň někteří z nich alespoň částečně naučné stezky čtou a vnímají, i když ne vždy je to pravidlem. Naučné stezky a jejich zastavení jsou totiž spojeny s určitým místem či místy a jejich percepce je intenzivnější a emocionálnější, neboť na zcela konkrétním místě nabádají k tomu, co (a jak) má být vnímáno a interpretováno. Postavení naučných stezek v komunikaci s turisty i místními obyvateli je navíc podpořeno záštitou důvěryhodných institucí, které „to nepochybně myslí dobře a dali si s tím práci“. Stezky a bodové informační panely jsou nezřídka značeny a začleněny do všeobecně známé trasovací struktury Klubu českých turistů, aniž by bylo návštěvníkům zřejmé, že tato organizace obsah stezek nijak nekontroluje a neovlivňuje. Stezky jsou navíc viditelné v mapách a často i na stránkách mnoha apriori důvěryhodných institucí (obce, neziskové organizace, orgány ochrany přírody, turistické informační weby).

Z naučných stezek se tím pádem stávají nositelé paměti i falešných představ vykazující extrémní důvěryhodnost, avšak dopady stezek na návštěvníky jako svérázných návodů ke krajině a její paměti považujeme jen za omezeně kontrolovatelné, predikovatelné a ovlivnitelné samotnými tvůrci naučných stezek. Ti jsou si někdy vědomi moci a autority, kterou nad konzumenty stezek mají a také jí (vy)užívají, jak jsme zjistili při rozhovorech s tvůrci stezek, kteří hovořili o „kanalizaci toku návštěvníků“. Jiné četné příklady vědomých manipulací s uživateli naučných stezek jdou již nad rámec této studie věnované analýze dvou resp. tří konkrétních naučných stezek, některé však lze charakterizovat jako výrazné.<sup>15</sup> Manipulaci a uplatňování moci

15 Např. panel č. 8 *Zámecký rybník* naučné stezky *Historie a příroda konopištského zámeckého parku* obsahuje (na rozdíl od ostatních panelů) jiné informace v hlavním českém textu a jiné v německém a anglickém souhrnu. Zatímco český výklad je výhradně přírodovědný, ten cizojazyčný zdůrazňuje osobu Žofie Chotkové, manželky Františka Ferdinanda d'Este. Prozatím se domníváme, že tvůrci stezky považovali upřednostnění zmínek o manželce poněkud kontroverzního Habsburka pro českého návštěvníka za hůře akceptovatelné nebo nepodstatné, pro zahraniční turisty naopak za atraktivní (narozdíl od výkladu o živočišných žijících v rybnících). Jedna i druhá skupina návštěvníků je však v závislosti na vlastních jazykových kompetencích účelově informována o něčem jiném.



v mnoha dalších rovinách ovšem považujeme současně za procesy v jádru nezáměrné ovšem o to nebezpečnější a kontroverznější. Představu o naučných stezkách jako neutrálním a a-priori nemanipulativním médiu je tudíž nutno odmítnout.

## LITERATURA:

- Altman, K. 2006. „Turismus a české národní hnutí na Moravě.“ Pp. 63–70 in *Tradiční kultura, turismus a rozvoj regionův*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa.
- Altová, B. et al. 2010. *Neklidná krajina vzpomínání: konkurenční společenství paměti ve městě*. Bratislava: Zing Print.
- Amato, J. A. 2004. *On Foot: A History of Walking*. New York and London: New York University Press.
- Bartels, C., C. Küpper-Eichas (ed.) 2008. *Cultural Heritage and Landscapes in Europe. Landschaften: Kulturelles Erbe in Europa*. Bochum: Deutschen Bergbau-Museum.
- Basso, K. H. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bender, B. 2002. „Time and Landscape.“ *Current Anthropology* 43(S4): 103–112.
- Bergson, H. 2003. *Hmota a paměť*. Praha: OIKOYMENH.
- Berry, K. S. 2004: “Structures of bricolage and complexity” Pp. 103–127 in Kincheloe, J. L., K. S. Berry (eds.) *Rigour and complexity in educational research: Conceptualizing the bricolage*. Maidenhead: Open University Press.
- Berry, K. S. 2006: “Research as bricolage: Embracing relationality, multiplicity and complexity.” Pp. 87–116 in Tobin, K., J. L. Kincheloe (eds.) *Doing educational research: A handbook*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Berry, K. S. 2011: “Embracing radical research: A commentary on ‘To the next level: Continuing the conceptualization of the bricolage’ ” Pp. 279–284 in Kincheloe, J. L., K. Hayes, S. Steinberg, K. Tobin (eds.) *Key works in critical pedagogy*. Rotterdam, The Netherlands: Sense Publishers.
- Climo, J., M. G. Cattel (eds.) 2002. *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek and Lanham: AltaMira Press.
- Cosgrove, D., S. Daniels. 1988. *The iconography of landscape: essays on the symbolic representation, design and use of past environments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crouch, D. 2013. „Landscape, performance and performativity.“ Pp. 119–127 in Howard, P., I. Thompson and E. Waterton (eds.) *The Routledge companion to landscape studies*. London and New York: Routledge.
- deCerteau, M. 1984. *The Practices of Everyday Life*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Čeřovský J., M. Homoláč. 1965. *Přírodní naučná stezka. Medník*. Praha.
- Čeřovský, J., A. Závěský. 1989. *Stezky k přírodě*. Praha: SPN.
- ČSN 01 8025. 2014. *Turistické značení*. Praha: ČNI.
- Demshuk, A., T. Weger (eds.) 2015. *Cultural Landscapes: Transatlantische Perspektiven auf Wirkungen und Auswirkungen deutscher Kultur und Geschichte im östlichen Europa*. München: De Gruyter Oldenbourg.
- Doporučené zásady pro zřizování, značení a údržbu naučných stezek a pro zřizování bodových informačních panelů. 2001. Praha.
- Drábek, K. 2005. *Naučné stezky a trasy I. Praha a Středočeský kraj*. Praha: Dokořán.
- Drábek, K. 2007. *Naučné stezky a trasy II. Jihočeský kraj*. Praha: Dokořán.
- Drábek, K. 2008. *Naučné stezky a trasy III. Karlovarský a Plzeňský kraj*. Praha: Dokořán.
- Edensor, T. 2000. „Moving through the city.“ Pp. 121–140 in Bell, D., A. Haddour (eds.) *City Visions*. London: Longman.
- Fatková, G. et al. 2014. *Tachovsko: krajina v paměti / paměť v krajině*. Plzeň: Západočeská univerzita.
- Francl, V., J. Závěský. 1967. *Medvědí stezka*. Prachatice.

- Hachtmann, R. 2007. *Tourismus-Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Halbwachs, M. 2009. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Hlavačka, M., A. Marès, M. Pokorná. 2011. *Paměť míst, událostí a osobností: historie jako identita a manipulace*. Praha: Historický ústav AV ČR.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London/NY: Routledge.
- Jaworski, R., P. O. Loew, C. Pletzing. (eds.) 2011. *Der genormte Blick aufs Fremde: Reiseführer in und über Ostmitteleuropa*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Kincheloe, J. L. 2001. "Describing the bricolage: Conceptualizing a new rigor in qualitative research." *Qualitative Inquiry* 7(6): 679–672.
- Kincheloe, J. L. 2004a. "Introduction: The power of the bricolage: Expanding research methods." Pp. 1–22 in Kincheloe, J. L., K. S. Berry (eds.) *Rigour and complexity in educational research: Conceptualizing the bricolage*. Maidenhead: Open University Press.
- Kincheloe, J. L. 2004b. "Redefining rigour and complexity in research" Pp. 23–49 in Kincheloe, J. L., K. S. Berry (eds.) *Rigour and complexity in educational research: Conceptualizing the bricolage*. Maidenhead: Open University Press.
- Kincheloe, J. L. 2005. "On to the next level: Continuing the conceptualization of the bricolage." *Qualitative Inquiry* 11(3): 323–350.
- Lapka, M. 2008. „Krajina jako petosféra.“ *Vesmír* 87(1): 34–36.
- Lee-Vergunst J., T. Ingold (eds.). 2008. *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot/Burlington: Ashgate Publishing.
- Lefebvre, H. 2004 [1992]. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London and NY: Continuum.
- Ložek, V. 2004. „Mnohost krajinných vrstev: Krajina jako palimpsest obsahující torza různých sdělení mnohých dob.“ in Cílek, V., P. Mudra, V. Ložek et al. *Vstoupit do krajiny* [online] [cit. 10. 5. 2017]. Dostupné z: <http://krajina.kr-stredocesky.cz/article.asp?id=11>.
- Maur, E. 2006. *Paměť hor: Šumava, Říp, Blaník, Hostýn, Radhošť*. Praha: Havran.
- Mayring, P. 2000. „Qualitative content analysis.“ *Forum qualitative Sozialforschung* 1(2). [online] [cit. 10. 5. 2017]. Dostupné z: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/viewArticle/1089>.
- Mayring, P. 2004. „Qualitative content analysis.“ Pp. 266–269 in Flick, U., E. Kardoff a I. Steinke (eds.) *A Companion to Qualitative Research*. London: SAGE.
- Rogers, M. 2012. "Contextualizing Theories and Practices of Bricolage Research." *The Qualitative Report* 17(48): 1–17.
- Rose, G. 1995. "Places and Identity: A Sense of Place". Pp. 87–118 in Massey, D., P. Jess (eds.) *A Place in the World: Places, Cultures and Globalization*. Milton Keynes: The Open University.
- Moore, N., Y. Whelan (eds.) 2016. *Heritage, memory and the politics of identity: New perspectives on the cultural landscape*. London and New York: Routledge.
- Pauknerová, K., J. Woitsch. 2014. *Metodika pro prezentaci sídelního a krajinného prostoru a kulturního dědictví prostřednictvím tvorby naučných stezek*. Plzeň: Západočeská univerzita. [online] [cit. 10. 5. 2017]. Dostupné z: [http://www.antropologie.org/sites/default/files/files/downloads/reports/metodika\\_naucne\\_stezky\\_2015\\_final.pdf](http://www.antropologie.org/sites/default/files/files/downloads/reports/metodika_naucne_stezky_2015_final.pdf).
- Pauknerová, K., J. Woitsch. 2016. „Educational trails as landscape memory agents in the West Bohemian border region.“ Pp. 175–202 in Zückert, M., H. Hein-Kircher (eds.) *Migration and Landscape Transformation: Changes in Central and Eastern Europe in the 19th and 20th Century*. München: Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pelc, M. 2009. *Umění putovat. Dějiny německých turistických spolků v českých zemích*. Brno: Matices moravská.
- Prosser-Schell, M. (ed.) 2014. *Symbolhaltige Naturlandschaften und Naturwahrzeichen in historischen Siedlungsregionen mit Deutschen im Östlichen Europa. Aausgewählte Aspekte*. Münster, New York: Waxmann.
- Sádlo, J. et al. 2008. *Krajina a revoluce: významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí*. Praha: Malá Skála.



- Schama, S. 2007. *Krajina a paměť*. Praha: Argo/Dokořán.
- Schneider, J., J. Fialová, I. Vyskot. 2008. *Krajinná rekreologie I*. Brno: MZLU.
- Solnit, R. 2000. *Wanderlust: A History of Walking*. London: Verso.
- Steward, P. J., A. Strathern (eds.). 2003. *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*. London: Pluto.
- Světlík, R., K. Pauknerová. 2013. „Dětský svět v zapadlé vesnici na konci Čech.“ Pp. 155–164 in Soukupová, B., Nosková, H., Bednařík, P. (eds.) *Paměť — národ — menšiny — marginalizace – identity I*. Urbánní studie, sv. 6. Praha: Fakulta humanitních studií, Karlova univerzita v Praze.
- Tilley, C., K. Cameron-Daum. 2017. *An Anthropology of Landscape: The Extraordinary in the Ordinary*. London: UCL Press.
- Učební text pro značkaře. 2013. Praha: KČT.
- Ulmanová, K. 2011. *Cestování před sto lety aneb Všude dobře, doma nejlépe. Rozvoj českého turismu v kontextu světových výstav ve druhé polovině devatenáctého století*. Praha: Dokořán.

## INTERNETOVÉ ZDROJE

- NS Lesná — <http://www.vyletnik.cz/turisticke-trasy/zapadni-cechy/cesky-les-tachovsko/1875-naucna-stezka-lesna/>, navštíveno 10. 5. 2017
- NS Podkovák — <http://ceskyles.ochranaprirody.cz/regionalni-pracoviste-informuje/naucne-stezky/ns-podkovak/>, navštíveno 10. 5. 2017
- NS Vodní svět — <http://ceskyles.ochranaprirody.cz/regionalni-pracoviste-informuje/naucne-stezky/ns-vodni-svet/>, navštíveno 10. 5. 2017
- Pozvánka na otevření NS Vodní svět — <http://www.outdoorguide.cz/naucna-stezka-vodni-svet-946.html>, navštíveno 10. 5. 2017
- NS Údolím Šembery — <http://www.stezky.info/naucnestezky/ns-udolim-sembery.htm>, <http://www.ekocentrumkoniklec.cz/rubriky/ochrana-prirody/naucne-stezky/udolim-sembery/>, navštíveno 10. 5. 2017
- Jednání předcházející vzniku NS Údolím Šembery — <http://www.cesbrod.cz/section/projekty/page/6>, [http://www.cesbrod.cz/media/3/05\\_pdf/anketaudolimsemb.pdf](http://www.cesbrod.cz/media/3/05_pdf/anketaudolimsemb.pdf), <http://www.cesbrod.cz/item/verejne-pracovni-jednani-k-naucne-stezce-udolim-sembery>, navštíveno 10. 5. 2017
- Ekocentrum Koniklec — <http://www.ekocentrumkoniklec.cz/>, navštíveno 10. 5. 2017
- Agentura ochrany přírody a krajiny české republiky: Naučné stezky — <http://www.ochranaprirody.cz/o-aopk-cr/aopk-cr-informuje/naucne-stezky/>, navštíveno 10. 5. 2017
- Lesy České republiky: Naučné stezky — <https://lesy.cz/naucne-stezky/>, navštíveno 10. 5. 2017
- Stezky.info: Průvodce po naučných stezkách a lokalitách v Praze a středních Čechách — <http://www.stezky.info/>, navštíveno 10. 5. 2017
- Stezky.unas.cz: Databáze naučných stezek skutečně existujících v terénu — <http://www.stezky.unas.cz/index2ns.htm>, navštíveno 10. 5. 2017

## SEZNAM TABULEK A VYOBRAZENÍ

Tabulka 1 — Početní rozložení témat tabulí naučných stezek NS Lesná a spojeným stezkám NS Údolím Šembery a NS Zahrady

Tabulka 2 — Tématické rozložení tabulí naučných stezek NS Lesná a spojených stezek NS Údolím Šembery a NS Zahrady



- podle obsahu. Číslo označuje číslo zastavení na NS.
- Tabulka 3 — Přehled vyobrazení na NS Lesná a NS Údolím Šembery rozdělený dle témat sumarizační obsahové analýzy
- Tabulka 4 — Přehled kulturně-historických témat na NS Lesná a NS Údolím Šembery / Zahrady — výsledek sumarizační obsahové analýzy textové části panelů
- Tabulka 5 — Přehled všech vyobrazení z NS Lesná (ř. 1–5) a NS Údolím Šembery (ř. 6–8) a Zahrady (ř. 9)
- Tabulka 6 — Přehled počtu vyobrazení na panelech NS Lesná a NS Údolím Šembery a Zahrady s kulturně-historickým obsahem rozdělených podle formy
- Obr. 1 NS Lesná — panel o lesním hospodářství s ilustračními fotografiemi přirozené obnovy

lesa pod mateřským podrostem, oplocenky, ochrany proti okusu a přirozené obnovy smrku. Textová část je v plném rozsahu přeložena do němčiny, což je pravidlem na celé NS (zdroj autoři)

Obr. 2 NS Údolím Šembery — panel o historii využívání lesa (zdroj autoři)

Obr. 3 NS Údolím Šembery — výřez z panelu o říčních meandrech, příklad „veselých kreseb“ — typického stylu ilustrací na této NS (zdroj autoři)

Obr. 4 NS Údolím Šembery — příklad panelu s kulturně historickou tematikou — Hrad, hradiště a tramping nad Šemberou (zdroj autoři)

Obr. 5 NS Lesná — příklad panelu s kulturně-historickou tematikou — zaniklá obec Kolm (zdroj autoři)

**Karolína Pauknerová** (1977) je česká antropoložka a archeoložka. Působí v Centru pro teoretická studia Univerzity Karlovy a Akademie věd České republiky a přednáší na Fakultě humanitních studií a Přírodovědecké fakultě Univerzity Karlovy. Odborně se věnuje problematice antropologie a archeologie krajiny, kulturním reprezentacím minulosti, a urbánní antropologii.

**Jiří Woitsch** (1976) je český etnolog a historik. Od roku 1999 působí v Etnologickém ústavu AV ČR, kde je od roku 2011 vedoucím Oddělení historické etnologie. Zaměřuje se především na hospodářské a sociální dějiny střední Evropy, etnologické studium tzv. tradiční lidové kultury, etnokartografii a dějiny etnologie jako vědecké disciplíny.





# „Magické noci počal čas“: new-age spiritualita a subkultury v čase změn

Ondřej Daniel<sup>1</sup>

## ***Praga magica: New-age spirituality and Czech subcultures during the changes of late 1980s and early 1990s***

This scholarly article investigates different levels of appropriation of new-age spirituality in three subcultural contexts. The research focuses on the period of changes from state socialism to liberal democracy in Czechoslovakia. The three subcultural contexts in question are those of black metal scene around Prague-based band Törr, “underground” dissident subcultural formations and a peculiar personality of Vincent Venera and his hardcore-experimental musical band Saint Vincent. Three different strategies of using new-age spirituality are examined with the help of hypothesis of (sub)cultural transfer.

### **Keywords**

subcultures, new-age, black metal, underground, new wave, hardcore punk, fanzines, Satanism, moral panic, eclecticism, subcultural capital, cultural transfer

Ústřední otázkou této studie jsou spirituální rozměry vybrané subkulturní produkce v době společenských, ekonomických a kulturních změn posledních let státního socialismu a na samém začátku let devadesátých. Výzkum navazuje na dřívější studie autora věnované vztahu mezi mainstreamovou kulturou a společností a subkulturami na straně jedné a vizualitě tří generací českého a slovenského black metalu na straně druhé (Daniel 2016; Daniel 2017). Při výzkumu metalových fanzinů z přelomu osmdesátých a devadesátých let mě v souvislosti se studiem jejich ikonografie zaujalo především to, že vedle v nich nejvíce dominantních odkazů ke scéně samotné a jistě dávky rasismu a sexismu, který ale tyto fanziny přebíraly i z mainstreamové produkce a případně ho radikalizovaly, v nich byly časté zmínky o new-age religiozitě, a to nejen o satanismu částečně odkazujícím k black metalu jako žánru, ale i jejím dalším rovinám. New-age spiritualita právě v době hlubokých společenských, ekonomických a kulturních změn zažívala zvýšený zájem zdaleka nejen mezi členy subkulturních formací, ale i ve většinové společnosti (Menzel, 2007; Menzel, Hagemeister, Glatzer Rosenthal 2011; Vorontsova, Filatov 1994). Přesto se v této studii zaměřuji výhradně na subkulturní produkci a snažím se o zachycení spirituálního rozměru new-age v jejím rámci.

V těžišti této studie stojí new-age spiritualita kladoucí důraz na rozvoj a poznání vnitřního já a vycházející z pozic milénarismu a holismu (Flere, Kribiš 2009). Milénarismus chápu jako postoj snažící se mobilizovat civilizační nejistotu souvise-

---

1 Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 17-09539S „Budování scény: česká a slovenská kultura fanzinů od státního socialismu k post-socialismu“.

jící s koncem druhého tisíciletí v oslavu příchodu „věku Vodnáře“ otvírajícího svým vzývatelům dosud netušené duchovní možnosti. Za vrchol new-age bývá na Západě považován přelom sedmdesátých a osmdesátých let, přičemž je možné tento fenomén interpretovat i jako návrat či nové čtení *fin-de-siècle* esoteriky (Vojtíšek 2003). Holismus new-age pak souvisí s přesvědčením o neplatnosti parciálních pravd a naopak se snahou o hledání odpovědí na tajemství vysvětlující velké celky existence člověka, Boha i vesmíru.

Přestože primárním znakem new-age spirituality je individualismus jednak v důrazu na vlastní prožívání duchovna a jednak ve významu možnosti a vhodnosti vlastní kombinace prvků různých náboženských systémů, bývá v její souvislosti zmiňován i tradicionalismus. Ten může nabývat různých podob aropriací některých náboženských forem chápaných jako tradiční a tím i jistým konzervativním či elitářským vyzněním umožňujícím nacházení odpovědí pouze úzkému kruhu zasvěcenců (Sedgwick 2004). Současně je ale druhou tváří new-age i detradicionalizace ve smyslu odvracení se od tradičních institucionalizovaných náboženských systémů (Flere, Kribiš 2009). New-age spiritualita také může být v kontextu postsocialistické změny nahlížena jako výraz habermasovské post-sekulární společnosti (Buden 2013). Nárůst významu esoteriky ve většinové společnosti českého postsocialismu zachycuje i článek věnovaný trhu s new-age produkcí (Přichystal 2003).

V jádru tohoto textu stojí otázka po povaze new-age spirituality v několika subkulturních produktech v daném období, a to v návaznosti na následující hypotézu. New-age spiritualitu v subkulturním prostředí nabízím interpretovat vnějšími faktory, tedy jako výsledek kulturního transferu (Espagne 1999). K tomuto východisku přispívá dosavadní výzkum věnovaný situaci na Západě, kde docházelo cca od poloviny šedesátých let k rozmachu new-age spirituality, a to nejen především v jejím mileniaristickém rozměru, ale i v nárůstu zájmu o mystiku (např. osobu Aleistera Crowleyho) či satanismus chápaný v opozici proti křesťanství jakožto mainstreamu coby projev kontrakulturní rebelie (Baumann 2001). Za jistou předzvěst oživení zájmu o fantastické a tajemné jevy a parapsychologii může být v českém jazykovém prostoru považováno vydání překladu knihy *Jitro kouzelníků* autorů Louise Pauwelse and Jacquesa Bergiera v roce 1969 (Pauwels, Bergier 1960). Vedle vlivů ze Západu lze však i v československém prostředí zhruba od poloviny osmdesátých let vysledovat i některé ozvěny ruského undergroundu, a to především nihilismus a radikální idealismus moskevského conceptualismu. V českém prostředí jsou tyto vlivy spjaty především s osobami bratrů Milana a Libora Dvořákových a jejich překlady kanonických literárních či písňových textů, částečně reflektujících jak mystiku, tak i novopohanství.

V obou případech je potřeba konstatovat odlišnou dynamiku spirituality chápané jako strategie rezistence na Západě a na Východě. Zatímco new-age spiritualita v sedmdesátých letech na Západě mohla stále ještě vystupovat jako konkurence křesťanství, v kontextu pozdního státního socialismu měly i různé varianty křesťanství punc spirituální rezistence vůči dominujícím konzervativním a v zásadě buržoazním, avšak sekularizovaným sociálním vzorcům. Hypotézu (sub)kulturního transferu chci prověřit na velmi malém vzorku tří subkulturních kontextů, všech omezených především na české hlavní město: zárodků české blackmetalové scény





okolo skupiny Törr v první případové sondě, spirituálnímu eklekticismu komunit spojovaných s undergroundem v sondě druhé a konečně na epizodickou, ale o to výraznější produkci Vincenta Venery alias Svatého Vincenta. Navazují tím na metodu mikrohistorické práce rezignující na pokládání si otázek velkého společenského, kulturního, ekonomického a politického měřítka ve prospěch striktní koncentrace na mikro-úroveň, na samotné události a osoby, které je vytvářely a/nebo zažívaly (Szijártó, Gylfi Magnússon 2013).

## „ŠKVÍROU MÝHO HROBU SVĚTLO PRONIKÁ“

Vedle zmínek o satanismu či mystice se hrávalo v black metalu značnou roli i zdánlivě nesouvisející „rockové chlapáctví“. To se plně projevovalo v textové, ale především vizuální produkci zkoumané blackmetalové skupiny Törr i ve fanzinech, jakými byly například vzpomínky oddané fanynky (*groupie*) s patřičnou new-age přezdívkou Lenka Hellwitch Č. na její avantýry s několika protagonisty pražského extrémního metalu, vydané pro interní potřebu těchto kapel v roce 1987 jako interní fanzin s názvem *Backstage Queen*. Do tohoto diskurzivního rezervoáru by pravděpodobně patřilo zařadit i srdečné oslovení publika frontmanem kapely Vlastou Henychem, chápáné lokálním žurnalistou jako kontroverzní i v době politicko-společenského obrátu jara 1990: „Nazdar vy rockový prasata!“ (-Skr- 1990) V centru zájmu této studie stojí však strategie odvolávání se k nadpřirozenu. Kvůli nim totiž neměl Törr a nakonec ani subkultura extrémního metalu jako celek ze strany žurnalistů jasnou podporu.

Vedle Törr profilyovaly český black metal další skupiny, pražský Master's Hammer a brněnský Root. Všechny tři skupiny zpočátku přebíraly komiksy a horory ovlivněnou estetiku britských, skandinávských nebo i kontinentálních skupin. Zatímco Master's Hammer později posouvali svou tvorbu směrem k okultismu, přičemž dokonce otevřeně navázali na lokální blouzniveckou, spiritistickou tradici a Root na začátku devadesátých let propagovali new-age satanismus kalifornského mistra Antona Szándora LaVeye, Törr zůstali v té rovině kulturního transferu, v němž převládala estetika nad etikou a věrnost původním vzorům nad lokálními adaptacemi a doplňky. O to více měli Törr s ohledem na svou popularitu, která vzrostla především v roce 1988, co vysvětlovat.

V některých případech proto vyrukovali s takovými stanovisky k vlastní textové tvorbě, které jako by byly přímo určeny oficiálními autoritám. Vlasta Henych v nich například posiloval odkazy k tematice mírového hnutí: „V našich textech se hodně zabýváme problematikou válečné hrozby, která se týká každého z nás, ať si to uvědomujeme nebo ne. To, co děláme, je tvorba, která vychází z našich pocitů a za kterou se nikterak nestydíme. V žádném případě nechceme nijak kalkulovat a dělat ji proto, abychom to, jak se říká, měli dobrý. Někdo by nám mohl vytknout, že používáme příliš hovorové výrazy, ale ruku na srdce, je válka a násilí něco slušného?“ (Vlasta Henych, archiv Törr, pravděpodobně 1987) Tento typ omlouvání náznaků satanismu či démonologie ve vlastní textové tvorbě pak Törr i jeho fanoušci využívali jako obrannou argumentační strategii opakovaně.



Grafika v Törr fanzine, 1/1989, ČSV ZO SSM SEŠ Liberec

Přes tato ujištění ale produkce skupiny Törr vyprovokovala v ústředním tiskovém orgánu Komunistické strany Československa morální paniku. Stál za ní článek Ladislava Urbana „Kult násilí a smrti. Proč?“ uveřejněný na konci srpna 1988 v *Rudém právu*. Autor v něm napsal následující věty: „V textech písní, které Törr nabízí, se stále objevuje smrt, hroby, mrtvolky, beznadějnost, samota, pesimismus v útrpném čekání a vůbec terminologie pochybných a zakázaných náboženských sekt. V songu „Zlej sen“ Törr zpívá: ‚Škvírou mého hrobu světlo proniká. Cítím hřích a zlo, když večer ulejhám. Kolem sebe zombi, atomovej dešť, čarodějnic sabbath, proudy krve, lež‘. Jaký to má smysl? ‚Má to být protest proti všem nešvarům naší společnosti‘, tvrdí vedoucí skupiny Milan Háva.“ (Urban 1988) Dozvuky tohoto druhu kritiky a současně i obhajoby skupiny Törr lze sledovat i v následujících letech, a to jak před politickými, společenskými, kulturními a ekonomickými změnami let 1989/1990, tak i po nich (viz právě -Skr- 1990).

Kritika vyčítala skupině především estetiku černých mší: „Za jednu z ‚černých ovcí‘ [heavy metalu] bych označil pražskou blackmetalovou skupinu Törr, která v České Lípě nic dobrého nepředvedla, spíše naopak. V jejích textech se to jen hemží satany, dábly, démony a jinými obyvateli záhrobí, kteří s výchovou naší mládeže nemají nic společného.“ (Dopisy čtenářů 1989a) Totéž periodikum ale přineslo ve stejné rubrice i v zásadě už naznačenou obhajobu skupiny: „Törr sice zpívá o démonech, ale nevidím na tom nic špatného. Skupina totiž ve svých písničkách varuje před tím, co by se nemělo na celém světě nikdy stát (například Zlý sen, Exorcis [sic], Kladivo na čarodějnice).“ (Dopisy čtenářů 1989b).

Na to, nakolik vážně Törr své texty o „čertech a dáblech“ mínili, umožňuje nahlédnout citát Vlasty Henycha z oficiálního fanzinu skupiny: „Máme již nacvičený nový repertoár a teď děláme nové věci — mimo jiné jednu převzatou titulní z ČSR filmu *Dobří holubi se vracejí*. Jmenuje se hymna [sic] Václava Hrabyni, který se oběsil, aby mohl rovně viset, když nemohl rovně stát.“ (Törr fanzine 1989) V této kontextu-



alizaci se textaři Törru ukazují jako ovlivnění spíše pozdní socialistickou ironií a její apropriací formálního, často zcela významově vyprázdněného jazyka popisovanou v jiných souvislostech i Alexeiem Yurchakem (Yurchak 2005). I jejich příznané vzory, blackmetalové legendy ze západní Evropy, jakými byli Venom nebo Celtic Frost, nebrali na rozdíl od svých řeckých, norských a dalších následovníků z přelomu osmdesátých a devadesátých let satanismus příliš doslovně a chápali ho spíše metaforicky, jako svého druhu radikalizovanou protestní estetiku (Patterson 2013). Obdobně pak lze vysvětlovat nejen satanismus skupiny Törr, ale i její obranu proti nařčení z něho. Ta byla formulována zcela bezchybně formalizovaným jazykem pozdního státního socialismu, který během přestavby začal integrovat a vyzdvihovat právě poukazování na nešvary socialistické společnosti.

## TYGLÍKY V PODZEMÍ

Black metal lze považovat za subžánr podřízený žánru extrémního metalu (Kahn-Harris 2006). Ten si na konci osmdesátých let získal velkou popularitu mezi především dělnickou mládeží nejen v Československu, ale i v tehdejších východním Německu (Zaddach 2016). Jiným způsobem, bližším individuálnímu rozměru, o němž byla řeč v úvodu této studie, ale k new-age spiritualitě přistupovali v zásadě ve stejném období lidé spojovaní se subkulturními formacemi popisovanými ve svém vlastním historickém narativu jako underground (Mejzr 2016). Sociální základna undergroundu se ale diametrálně lišila od základny metalistů. Přestože i mezi „máničkami“, jak se „androšům“ prezdívalo, bylo možné nacházet dělnickou mládež nebo i deklasované sociální vrstvy, underground jako celek tíhl spíše k uměleckým a intelektuálním elitám. Rozdílná sociální základna undergroundu se tak projevovala i v odlišném přístupu k new-age spiritualitě.

Právě ten obsahoval silnější rozměr promyšlené individuální kalkulace a spíše než o estetiku se u mnoha aktérů spojovaných s undergroundem jednalo o skutečné hledačství duchovního rozměru. Jeden z tehdejších protagonistů undergroundu Mirek Vodrážka později o spirituálním eklekticismu této komunity napsal: „Plastičtější obrázek o „českém undergroundu“ lze najít ve slovenském odtajněném spise, který v osmdesátých letech založila StB na košickou „komunu“ kolem filosofa, básníka a výtvarníka Marcela Strýka a hudební skupiny The Nace. Když tajná policie pronikla v jeho nepřítomnosti do jeho bytu, kde se s přáteli scházel, byla až pohoršena jejich duchovním eklektismem. Zjistila, že komunita míchá v undergroundovém tyglíku křesťanství s jógou, zen s taoismem a lidový katolicismus s budhismem. [...] [P]očátky pozdějšího pop-judaismu zpěváka Petra Muka souvisí s jeho krátkým, zato intenzivním undergroundovým obdobím, kdy ho formovaly myšlenky židovského filosofa Maxima Durena a hebreisty Milana Balabána.“ (Vodrážka 2015) Komunita okolo Vodrážkova bytu v staropražském domě v Templu, „vznávající alternativní způsob života, založený na studiu filosofie, náboženství a postoji No Drugs, No Alcohol, No Meat, ale i existenciálně-symbolické výtvarné umění Ivy Vodrážkové a alchymistický příběh Petra Muka“ (Guerilla records 2015), tak k new-age spiritualitě přistupovala z radikálně odlišných pozic než výše zmíněná blackmetalová skupina Törr.

Vodrážkou naznačený eklekticismus undergroundu potvrzují i další informace. Vedle dlouhovlasého salesiána s kytarou, „pastýře undergroundu“ Ladislava Heryána tak mohla nálepka „druhé kultury“ obsáhnout i průkopníky českého new-age buddhismu, jakými byl Lumír Kolíbal, pozdější zakladatel nakladatelství DharmaGaia orientovaného na esoterickou literaturu. Chartista a polistopadový novinář Aleš Palán o Kolíbalových spirituálních osudech napsal následující věty: „Buddhismus oslovil Lumíra Kolíbala na místě naprosto nečekaném: někdy v polovině sedmdesátých let v čase ‚výkonu základní vojenské služby‘. Vojín se tam setkal s jedním desátníkem ze Šumavy, který v civilu chodil cvičit jógu a s orientální tematikou svého spolutrpitele v zeleném seznámil. Toto zaujetí Lumírovi vydrželo napořád. I těch pět semestrů na vysoké škole se spíše než o chemii zajímal o buddhismus. To vše v době, kdy režim veškerou duchovnost vytlačoval na okraj společnosti. Od roku 1979 začal Lumír jezdit do Polska — a měl štěstí. Když stopem mířil na jazzový festival do Varšavy, potkal Poláky, kteří praktikovali zen a měli i svého korejského mistra — to byla v tehdejší Československu věc absolutně nemožná, snad i nepředstavitelná. Díky těmto kontaktům měl Lumír Kolíbal přístup k literatuře, která doma oficiálně vycházet nesměla. Z Polska přitom nevozil jen tituly buddhistické, ale z jednoho církevního nakladatelství například i knihy zaměřené na patristiku, tedy křesťanské myšlení prvních sedmi století.“ (Palán 2011) Jako jedno z epicenter kulturního transferu new-age východní spirituality do českého prostoru se tedy z Palánova popisu ukazuje vedle povinné služby v Československé lidové armádě i Polsko, kde ostatně v tomtéž období probíhaly obdobné spirituální transmutace na pomezí lidového katolicismu a new-age (Owczarczak 2009). Neformální katolické skupiny totiž měly v Polsku praktikovat například i meditace inspirované východními náboženstvími.

Jiným „androšem“ s přesahem do new-age spirituality byl Lubomír Drožd', vystupující pod několika pseudonymy, mimo jiné jako Čaroděj OZ, Blumfeld S.M. a Homeless & Hungry. V jeho editorské a kinematografické produkci měla spiritualita new-age propojení i s odkazy na meziválečnou literární avantgardu. Autoři jako Franz Kafka nebo Herman Hesse totiž ve své době reflektovali mystické vlivy, ať už jimi byla kabala nebo buddhismus. Současně se Drožd' věnoval i překladům děl Carlose Castanedy, Ericha Fromma nebo Lawrence Blaira, jejichž vazba na new-age spiritualitu je nezpochybnitelná. Z jeho filmových děl lze na tomto místě zmínit například jeho „Pokusení sv. Antonína aneb víkend starého mistra“ z roku 1984. Lubomír Drožd' později v rozhovoru pro *Salon Práva* vyjádřil z pozice člena někdejšího undergroundu svoje zklamání nad turbulencemi českého postsocialismu. Příznačné pro jeho tvorbu je to, že ho vyjádřil v zásadě esoterickou terminologií: „Odpovídat na tuhle otázku bylo těžší v roce 1990 než teď. Tehdy jsme se ocitli v procesu, který připomínal náhlou alchymickou transmutaci — léta ve tmě a tichu sedíš ve své skryté laboratoři u tyglíků, pak najednou vyjdeš ven a tam po ulici teče zlato... Odehrál se zvláštní proces za zvláštních podmínek, které lze jen stěží znovu navodit. Všechno bylo možné, jako bychom na malou chvíli měli v ruce kámen mudrců. Z vládců se stali kašpaři, z kašparů vládci. Svět se ocitl vzhůru nohama. Dnešní společnost je mnohem rigidnější než ta před deseti lety. Tón udávají noví konformisti. Hovoří se o nové normalizaci. Mýtus o pravdě a lásce byl vytlačen kultem konzumu. Disidentskou — nebo rebelskou, chcete-li — mytologií smetla vzedmutá vlna neo-kapitalistického kýchce: ikony vlivných mužů nového



managementu, rychlokvašená podnikatelská a bankéřská esa, supermani tunelování. Nad všedním životem se uzavřel příkrov novácké mytologie, jakési špatně nadabované verze konzumní mytologie amerického předměstí.“ (Gosman 2001)

## SUBKULTURNÍ ŠÍLENSTVÍ V MAINSTREAMU

Na období, kdy „zlato teklo po ulici“, a tvorbu jiné osoby, částečně napojené na underground, částečně na novou vlnu, Vincenta Venery alias Svatého Vincenta vzpomínal později hudební publicista Jaroslav Špulák následovně: „V devadesátém roce jsem dokonce jako vydavatel stál za jeho sbírkou básní Absolutní cesta a mohu vám říct, že se tehdy jeho poezie, byť byla přece jenom poněkud zvláštní, prodávala znamenitě.“ (Špulák 2011) Jiný jeho impresárió, Pavel Veselý alias Pablo de Sax o něm v předmluvě knihy *Tak pravil svatý Vincent* vydané v roce 1990 v nakladatelství Inverze a shrnující Venerova moudra z poloviny osmdesátých let, napsal následující: „Vincent Venera je skutečná postava magické Prahy. Excentrický důchodce a mystik, vrchní šéf CIA, venušan a venerolog, virtuoz na klávesové nástroje, paranoidní schizoid, vrchol pyramidy, svatý muž. Jako malíř vráží klín do našich mladých post-modernistů, jako stěžejní postava rockové skupiny ‚Sv. Vincent‘ omračuje posluchače démonicky-satanskou hrůzností svého řevu.“ (de Sax 1990, s. 7) Své inspirace, které ostatně našly ozvěny i v názvu sbírky výroků, Venera odhalil ve stejné knize takto: „Nejlepší z filosofů byl ten s tím knírem, ten Nietzsche a ze spisovatelů Ladislav Klíma, ale největší vrchol pivního kretenismu je ten Hrabal!“ (de Sax 1990, s. 14).

Venera se po svém návratu ze Spojených států, kde v letech 1980–1982 přičichl k new-age spiritualitě, tvořící vedle evidentní psychické poruchy druhý zdroj jeho umělecké tvorby, přátelil s Egonem Bondym. Jejich společné rozjímání nad záležitostmi spjatými s astrologií a mimozemskými civilizacemi je zachyceno v samizdatovém dokumentárním filmu Pablo de Saxe a Tomáše Mazala *My žijeme v Praze* (1985). Venera, který dosahoval impozantní výšky přes dva metry, v něm vedle spíše drobného Bondyho působil skutečně impozantně a své dominance si byl vědom i už v jednom z výše citovaných sebraných výroků: „Jednou seděl Vincent na zahrádce Malostranské kavárny, když šel kolem Egon Bondy. Vincent na něj zavolal a Bondy si přisedl. Vincent se jal Bondymu vyprávět své vize. Bondy s nadšením poslouchal a přitakával. Před odchodem Vincentovi řekl: ‚Pane Venera, vždyť vy jste pražská postavička!‘ Vincent odpověděl: ‚Ale děte do prdele pane Fišer, já nejsem žádná pražská postavička, pražská postavička jste vy! Já jsem pražská postava!‘ Tak pravil Vincent.“ (de Sax 1990, s. 35).

Filmy druhé generace českého undergroundu, mezi něž lze považovat i de Saxovo *My žijeme v Praze*, new-age spiritualitu významným způsobem refletovaly. To dokumentují i jejich názvy: *Šivův tanec* (1983), *Tlesknutí jednou nohou* (1983), *Koán* (1983), *Za spásu duší* (1986). Produkce Vincenta Venery jejich úzce subkulturní rámec překračuje, a to především v převratném roce 1990, kdy jeho práce začaly vycházet mimo samizdat a experimentální „kill-coreová“ či „brutal-beton-coreová“ skupina Svatý Vincent s hity jako „Bez komoušů a homoušů životem se prokoušu“ působit i mimo úzce vymezené subkulturní pole na pomezí punku a undergroundu. V této skupině se





Okultní grafika Svatého Vincenta, zdroj: Facebook Svatý Vincent

sešli doprovodní hudebníci z jiných pražských novovlnných, hardcoreových či EBM (*electronic body music*) formací, jako Soubor tradičního popu, Michael's Uncle nebo Vanessa. Zde není možné se opřít o výzkum hardcore-punkových fanzinů přelomu osmdesátých a devadesátých let, protože fanziny se o této skupině v zásadě nezmiňovaly. Článek o Svatém Vincentovi ale na podzim roku 1990 přinesl týdeník *Reflex*, snažící se v té době o překročení hranice mezi subkulturou a mainstreamem (Žantovský 1990). Je především příznačné, že Venera na něm pózuje před neumělým nápisem na zdi slibujícím „AIDS komunistům.“

### „Z VLÁDCŮ SE STALI KAŠPAŘI, Z KAŠPARŮ VLÁDCI.“

New-age spiritualitu lze ve světle diskutovaných případů v českém prostoru považovat za nezpochybnitelný výsledek kulturního transferu. V tomto prostoru mívá analyzovaný kulturní transfer až na výjimky podobu jednostranného pohybu ze Západu. Nejinak je tomu v případě black metalu, jehož české kořeny jasně souvisí s místními ohlasy britských, skandinávských nebo i kontinentálních hudebních skupin a obdobně i satanismus a démonologie chápaná jako součást new-age spirituality nevychází, až na výjimky, z domácího prostředí. Tentýž vektor transferu je jasně patrný v new-age spiritualitě undergroundu, v zásadě převzaté od především amerických hippies a jak už bylo řečeno, přímou souvislost s americkým new-age lze hledat i v tvorbě Vincenta Venery. Eklekticismus undergroundu i Venery byl doplněn i o některé lokální vlivy, a to především v podobě referencí ke kabalismu u obou a lidovému katolicismu u některých protagonistů undergroundu. Relativní zpoždění českých protagonistů new-age spirituality za jejich západními vzory lze přičítat na vrub



jak nerovnoměrnému vývoji v globálním měřítku, tak i lokálními podmínkami československého režimu, v nichž dominoval konzervativní sekularismus a konzumní životní styl v paradoxní situaci ekonomiky nedostatku.

Současně lze i v této souvislosti zmínit významnou roli Polska jako místa přenosu kulturního transferu new-age spirituality do Československa. Naproti tomu ale diskutované případy neumožňují prokázat přímou souvislost s obdobnými paralelními aktivitami v SSSR, o nichž se začínalo vědět během přestavby i v Československu. Koncept „bláznovství pro Krista“, jurodivosti, odkazující jak k pravoslaví, tak i k súfijské větvi islámu a šamanismu, nelze při vši snaze aplikovat ani na Vincenta Veneru (Ivanov 2015). Ani postsocialistický kontext new-age spirituality v bývalé Jugoslávii se známou eskapádou bývalého prezidenta Republiky srbské v Bosně Radovana Karadžiće alias lidového léčitele a bioenergetika Dragana Babiće nenabízí v zásadě žádné přímé vlivy na sledovanou problematiku (Hitt 2009).

Skutečností naproti tomu zůstává to, že představené případové sondy se dotýkaly v zásadě pouze kontextu vymezeného teritoriem hlavního města, a to přesto, že některé reakce na ně anebo i jejich dějiště byly lokalizovány mimo Prahu. Otázkou pro příští studie tedy zůstává, jakým způsobem by se new-age spiritualita projevovала v tradičnějších oblastech českého prostoru, a to jak katolického (jižní a východní Morava a Čechy, Vysočina), tak i protestantského (Slezsko, části východních Čech a Vysočiny) náboženského a kulturního dědictví. Ze studií věnovaným dalším postsocialistickým zemím lze vyvodit váhu katolické církve v opozici vůči new-age spiritualitě v postsocialistickém Polsku a Chorvatsku (Olechnicki 1996; Štimac 2008). Situaci new-age v současném Rusku popisují autorky jedné ze studií z pohledu praktikujících jako eklektickou. Některé praktiky new-age spirituality totiž v Rusku pěstují i věřící deklarující se jako pravoslavní (Grishaeva, Cherkasova 2013).

Předkládaná studie také umožňuje nahlédnout za pečlivě budovaný monolitický obraz undergroundu jako hlavní opoziční síly předlistopadového období využívající svůj antikomunistický kredit a legitimitu jím nabytou pro etablování se v rámci polistopadových struktur. Vedle notoricky známého kritického postoje vůči polistopadovým elitám u Egonu Bondyho se vůči triumfalistické vizi hájené nejen nejmarkantněji Františkem „Čuňasem“ Stárkem, ale i citovaným Miroslavem Vodrážkou, vyhradil právě jeden z klíčových protagonistů new-age spirituálního rozměru undergroundu Lubomír Drožd.

## LITERATURA:

- Archiv Törr.  
*Backstage Queen*. 1987.
- Baumann, B. 2011. *How It All Began. The Personal Account of a West German Urban Guerrilla*. Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- Buden, B. 2013. *Konec postkomunismu. Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*. Praha: Rybka Publishers.
- Daniel, O. 2016. *Násilím proti novému biedermeieru: subkultura a většinová společnost pozdního státního socialismu a postsocialismu*. Příbram: Pistorius a Olšanská.
- Daniel, O. 2017. "Images of True Evil: Nazism and Sexploitation in Black Metal Visuals." in Charvát, J. a kol. *Politicization of Czech Post-Socialist Subcultures*, v tisku.

- de Sax, P., T. Mazal. 1985. *My žijeme v Praze*. [online film] [cit. 1. 6. 2017] Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=kcPLLWd6rAQ>.
- de Sax, P. 1990. *Tak pravil Svatý Vincent*. Praha: Inverze.
- Dopisy čtenářů. 1989a. Martin Lepka, Mikulášovice. Rock za eko. *Průboj* 29. 9. 1989: nestránkováno.
- Dopisy čtenářů 1989b. Šestnáctiletá Iva z Liberce. *Průboj* 13. 10. 1989: nestránkováno.
- Espagne, M. 1999. *Les transferts culturels franco-allemands*. Paris: PUF.
- Facebook Svatý Vincent. [online] [cit. 1. 6. 2017] Dostupné z: <https://www.facebook.com/svaty.vincent/>.
- Flere, S., A. Kirbiš. 2009. „New Age, Religiosity, and Traditionalism: A Cross-Cultural Comparison.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 1: 161–184.
- Gosman, I., S. M. Blumfeld. 2001. Andělé, batmani, světci a barbíny. *Salon Práva*. [online] 13. 12. 2001 [cit. 1. 6. 2017] Dostupné z: <http://www.ipetrov.cz/dokument.py?idd=D00000000000000000510>
- Grishaeva, E., A. Cherkasova. 2013. „Orthodox Christianity and New Age Beliefs Among University Students of Russia: A Case of Post-Communist Mixed Religiosity.“ *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 6 (1): 9–20.
- Guerilla records. 2015. Mirek Vodrážka, Milan Šváb, Iva Švábová, Petr Muk: Underground Temple Story. *Guerilla records* [online] 2015. [cit. 1. 6. 2017] Dostupné z: <http://www.guerilla.cz/?s=cd&id=134>.
- Hitt, J. 2009. „Radovan Karadzic's New-Age Adventure.“ *New York Times, magazine*. [online] 22. 7. 2009. [cit. 1. 6. 2017] Dostupné z: <http://www.nytimes.com/2009/07/26/magazine/26karadzic-t.html>.
- Ivanov, S. A. 2015. *Blázni pro Krista: Kulturní dějiny jurodivosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Kahn-Harris, K. 2006. *Extreme Metal*. London: Berg Publishers.
- Menzel, B., M. Hagemester, B. Glatzer Rosenthal. 2011. *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*. Munich: Otto Sagner.
- Menzel, B. 2007. „The Occult Revival in Russia Today and Its Impact on Literature.“ *The Harriman Review* 1: 1–14.
- Mejzr, M. 2016. „Ze tmy na plátna a obrazovky“: Mýtus a historické reprezentace undergroundu.“ Pp. 33–51 in Daniel O. a kol. *Kultura svépomoci. Ekonomické a politické rozměry v českém subkulturním prostředí pozdního státního socialismu a postsocialismu*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- Olechnicki, K. 1996. „The new age movement in Poland: The Roman Catholic church versus the challenge of Aquarius.“ *The European Legacy* 3 (1): 1109–1114.
- Owczarzak, J. 2009. „Introduction: Postcolonial studies and postsocialism in Eastern Europe.“ *Focaal* 53: 3–19.
- Palán, A. 2011. „Na návštěvě v nakladatelství DharmaGaia.“ *Host* 4: 38–40.
- Patterson, D. 2013. *Black Metal: Evolution of the Cult*. Port Townsend, Feral House.
- Pauwels, L., J. Bergier. 1960. *Le matin des Magiciens — Introduction au réalisme fantastique*. Paris: Gallimard.
- Přichystal, A. „Kultura a trh New Age.“ *Dingir* 2: 54–57.
- Skr-. 1990. „Co tomu říkáte.“ *Nymbursko* 17: bez udání stránky.
- Szjártó, I. M., S. Gyli Magnússon. 2013. *What Is Microhistory? Theory and Practice*. London–New York: Routledge.
- Špulák, J. 2011. „Vzpomínka na umělce Vincenta Veneru.“ *Špulák.cz*. [online] červenec 2011 [cit. 1. 6. 2017] Dostupné z: <http://www.spulak.cz/2011/07/vzpominka-na-umelce-vincenta-veneru/>
- Štimac, Z. 2008. „Catholic Tradition and New Religious Movements: What Is New in the Present Religious Landscape in Croatia?“ Pp. 215–228 in Bremer, T. (ed.) *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe. Encounters of Faiths*. Basingstoke: Palgrave Macmillan UK.
- Thornton, S. 1997. „The social logic of subcultural capital.“ Pp. 200–211 in: Gelder, K., S. Thornton (eds.) *The Subcultures Reader*. London, Thousand Oaks: Routledge.



- Törr fanzine. 1/1989, ČSV ZO SSM SEŠ Liberec.
- Urban, L. 1988. „Kult násilí a smrti. Proč?“ *Rudé právo*. 30. 8. 1988: 5.
- Vodrážka, M. 2015. „Byl underground nepolitickou metaforou křesťanství?“ *Minulost.cz* [online] 2. 6. 2015. [cit. 1. 6. 2017] Dostupné z: <http://minulost.cz/cs/byl-underground-nepolitickou-metaforou-krestanstvi>
- Vojtíšek, Z. 2003. „Hnutí Nového věku.“ *Dingir* 2: 46–49.
- Vorontsova, L., S. Filatov. 1994. „The Changing Pattern of Religious Belief: Perestroika and Beyond.“ *Religion, State and Society* 1: 89–96.
- Yurchak, A. 2005. *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press.
- Zaddach, W.G. 2016. „Metal militia behind the Iron Curtain: Scene formation in 1980s East Germany.“ *Metal Music Studies* 2: 357–376.
- Žantovský, P. 1990. „Svatý Vincente, oroduj za nás.“ *Reflex* 33: 50–52.

**Ondřej Daniel** (1979) je spoluzakladatelem Centra pro studium populární kultury (2009). Vystudoval současnou kulturní historii (2004) na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, kde v roce 2012 obhájil doktorát věnovaný kulturnímu otisku migrantů z bývalé Jugoslávie v západní Evropě. Publikuje studie a knihy věnované subkulturám v postsocialistickém prostoru, mimo jiné *Násilím proti „novému biedermeieru“*. *Subkultury a většinová společnost pozdního státního socialismu a postsocialismu* (2016).

ZE  
STUDENTSKÝCH  
PRACÍ



# Z dějin finské folkloristiky: Zrod historicko-geografické metody



Barbora Závodská

## **From history of Finnish folkloristics: The birth of the historic-geographic method**

The present article surveys the origins of academic folkloristics in Finland, mainly the birth of the so-called Finnish school of folkloristics and its methodological tool — the historic-geographic method. The first use of the Finnish method can be traced to the work of Julius Krohn, but it was his son Kaarle who adapted the method to the study of folk prosaic narrative. Kaarle Krohn's aim was to find prototypical original form of any given folktale using a comparative approach with an emphasis on geographical and historical distributions of its known variants.

The importance of geographical diffusion and an assumption of monogenesis link the Finnish school to diffusionist movement in ethnology. However, this school has also been called „Darwinism applied to folklore“, i.e. approach close to anthropological evolutionism, and the article investigates to which effect is this assumption justified. Evolutionism claims that the evolution is always progressive, from the simple to the most complex, from the identical to the diverse, following the same set of rules. The Finnish school assumes that by discovering these rules, we can go backwards to the starting point (form) of a particular tale.

Many critics of the Finnish school argue that the historic-geographic method in itself is not innovative and that it had been used long before the Finns. However, this kind of criticism concentrates mostly on the comparative aspect of the method. The contribution of the Finnish method lies elsewhere. It was able to apply the elements of both evolutionism and diffusionism on the study of folk narrative while using a positivist method of textual criticism.

## **Keywords**

historic-geographic method, Finnish school, Finnish folk tales, Julius Krohn, Kaarle Krohn, diffusionism, evolutionism, folkloristics, folklore

## **ÚVOD**

Píše se rok 1835 a ve Finsku, tehdy autonomním velkoknížectví Ruska, vychází první vydání finského eposu *Kalevala* sestaveného Eliasem Lönnrotem z karelských lidových zpěvů. Tato tzv. *Stará Kalevala* (*Vanha Kalevala*) sestávala z 32 run popisujících události od stvoření světa až po narození Krista. Pozdější kompletní vydání *Kalevaly* je z roku 1849 a čítá na 50 run a 22 795 veršů (Čermák 2014: 29).

Lety 1835 a 1849 začíná i tzv. kalevalské období finského folkloristického výzkumu charakterizovatelné romantickým nacionalismem, jehož cílem bylo ukázat prostřednictvím *Kalevaly* bohatství finského jazyka a vytvořit půdu pro vybudování mytických dějin v duchu herderovské koncepce národa (Wilson 1973). V této atmosféře finského národního probuzení zahajuje svoji dráhu folkloristy také jeden z otců historicko-geografické metody Julius Krohn.

Historicko-geografická metoda je hlavní metodologický nástroj tzv. finské školy ve folkloristice, která si našla své příznivce nejen v Evropě. Jejich snahou bylo na-



lézt původní formu určité pohádky, místo jejího vzniku a směry difúze a zaznamenat změny, kterými prošla. K dosažení tohoto cíle používali metodu, jež se opírala o geografické a historické seřazení všech známých variant jedné pohádky, jejichž vzájemnou komparací odhalili původní formu a směry jejího šíření (Cocchiara [1952] 1981).

S narůstajícím počtem badatelů, kteří studovali pohádky optikou historicko-geografické metody, se objevila potřeba systematicky uspořádat a zařadit pohádkové varianty pod jednotné názvosloví. Finská škola tak dala v roce 1910 vzniknout i jednomu z nejužitečnějších nástrojů současné folkloristiky, a sice *Katalogu pohádkových typů* (*Verzeichnis der Märchentypen*). Jeho tvůrce Antti Aarne nazval pohádkové syžety pojmem typ, rozřadil je do skupin a každý z nich číselně označil pro snazší odkazování k jednotlivým typům. *Katalog pohádkových typů* se dočkal několika rozšíření, autorem zatím posledního byl v roce 2004 Hans-Jörg Uther (Uther 2004).

Práce badatelů finské školy vycházely v dodnes významné edici *Folklore Fellows Communications* (FFC) fungující pod mezinárodní folkloristickou organizací Folklore Fellows založenou Kaarlem Krohnem, Carlem W. von Sydowem a Axelem Olrikem roku 1907. Aarneho *Katalog pohádkových typů* byl teprve třetím svazkem této edice, ve které byly po Aarneho vzoru publikovány národní katalogy lidové slovesnosti nebo monografie věnované studiu jednotlivých pohádkových typů. V současnosti vychází v rámci FFC několik prací ročně věnovaných folkloristice, kulturní antropologii a etnologii (Folklore Fellows [online]).

## DOBA KALEVALSKÁ

Dějiny finské folkloristiky jsou velkou měrou záležitostí vůdčích badatelských osobností. V raných fázích finského folkloristického výzkumu, označovaných jako doba předkalevská a kalevská, udávali tón bádání intelektuálové působící na univerzitách v Turku a Helsinkách. Jedním z nich byl i Elias Lönnrot, od roku 1854 přednášející v Helsinkách, pod jehož vedením zde začal mladý Julius Krohn studovat finštinu. Lönnrot měl na začínajícího vědce velký vliv, a dokonce mu navrhl, aby některé své eseje publikoval v tisku. To ale Krohn, obávaje se jejich nedostatečnosti, odmítl, byť ho tato nabídka potěšila, jak psal roku 1855 rodičům: „Jen pomyslete, jaké je to povzbuzení a od takového muže! ... Lönnrotovu radu, abych nechal svoji práci publikovat nemám v plánu poslechnout, neboť, se vším respektem k jeho úsudku, je moje práce příliš nevyzrálá, abych ji vyslal ven do světa. Necht' ještě chvíli sedí doma a čeká, až její křídla trochu zesílí.“ (Krohn 1855)<sup>1</sup>.

Svůj první folkloristicky orientovaný článek tak Krohn vydá až o patnáct let později. V textu nazvaném *O bydlišti Väinämöinena a Lemminkäinena a o místech vzniku kalevských run* (*Väinämöisen ja Lemminkäisen asunnoista sekä Kalevala-runojen syn-*

1 „Ajatelkaahan mikä kehoitus sellaiselta mieheltä! ... Lönnrotin neuvoa en aio seurata enkä antaa ainettani julkaistavaksi; sillä, kaikki kunnia hänen auktoriteetilleen, minun kirjoitukseni on sittenkin liian kypsytätön, jotta päästäisin sen omin neuvoin ulos maailmaan. Istukoon vielä jonkun aikaa kotona ja odottakoon kunnes siivet ovat kasvaneet hiukan vahvemmiksi.“ (Krohn 1855, překlad Barbora Závodská)





tymäpaikoista) se zabývá otázkou možné domoviny kalevalské poezie (Krohn 1869: 99–101). Je to zároveň jeho jediná práce, která vychází přímo z *Kalevaly*, respektive ji považuje za autentické zachycení lidové tradice.<sup>2</sup> Při práci na svém nejvýznamnějším díle *Historii finské literatury I: Kalevala (Suomalaisen kirjallisuuden historia I: Kalevala)* Krohn důkladně prozkoumá sesbírané runy a Lönnrotovy poznámky a zjistí, že některé runy publikované v *Kalevale* nemají svůj předobraz v lidové slovesnosti a *Kalevala* tedy nemůže být považována za dostatečný výchozí bod pro její studium (Krohn 1885). Tato změna paradigmatu v 80. letech 19. století ukončuje kalevalské období finské folkloristiky a počíná dobu pokalevalskou, zlatý věk finského folkloristického výzkumu.

## METODOLOGIE FINSKÉ ŠKOLY

Práce Julia Krohna *Historie finské literatury I: Kalevala* zahájila pokalevalské období, ale její hlavní význam pro budoucí folkloristy leží jinde. V této monografii věnované *Kalevale*, jejímž podkladem byla série přednášek proslovených v letech 1874–1875 na soukromé dívčí škole v Helsinkách, byla představena historicko-geografická metoda, zde nazvaná „metoda lokálně-historická“, již Krohn použil pro určení místa vzniku, prvotní podoby a migrační cesty básnických cyklů zachycených v *Kalevale*. Krohn provádí jazykově orientovanou analýzu a komparaci dostupných variant, na základě čehož (a) izoluje pozdější Lönnrotovy dodatky, (b) eliminuje náhodné formy, (c) určuje, které formy jsou pozdějšího data a (d) které se vyskytují v netypických kontextech. Zároveň si všímá, že varianty lokálně blízké si jsou podobnější, zatímco s narůstající vzdáleností se podobnosti vytrácejí, což umožňuje sestavení určitého řetězce, v němž varianta častější bude předcházet variantě méně časté. Takto vytvořený řetězec bude mapovat migrační cestu a bude končit na místě zrodu prvotní formy.

Studium lidové slovesnosti ve Finsku bylo díky *Kalevale* od svého počátku v 19. století soustředěno zejména na poetickou tradici. První sbírky finských lidových pohádek, editované Eerem Salmelainem, vycházely až v letech 1852–1866, tedy více než 40 let po vydání *Kinder- und Hausmärchen* bratří Grimmů. Také Julius Krohn ve velké míře omezil své badatelské působení na kalevalskou poezii. Potenciál historicko-geografické metody pro studium prozaického folkloru využil až jeho nejstarší syn Kaarle, který metodu rozpracoval a jako první aplikoval na zvířecí pohádky. Ve svém díle *Studie o finských pohádkách I (Tutkimuksia suomalaisten kansansatujen alalta I)* podrobil studiu zvířecí pohádky pojednávající o lišce a medvědovi, přičemž k dispozici měl mj. i materiál z českých, respektive moravských pohádkových sbírek, a to prostřednictvím kvalifikační práce o zvířecím eposu u Slovanů folkloristy L. Kolmatschevského

2 Pro další vývoj folkloristického bádání ve Finsku bylo nezbytné nezaměřovat *Kalevalu* s lidovou slovesností, ze které vycházela. Tato problematika se dostala do centra zájmu až s Krohnovou prací, ale je nutné upozornit, že otázka autenticity *Kalevaly* zaměstnávala finskou folkloristiku již dříve. Jedním z důvodů může být rozruch, který vypukl ohledně pravosti *Ossianových zpěvů* Jamese Macphersona. Pro více informací viz Kaukonen, V. 1979. *Lönnrot ja Kalevala*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia.



(Krohn 1888). Jednalo se o dvě publikace, a sice sbírku Beneše *Metoda Kuldy Moravské národní pohádky, pověsti, obyčje a pověry I, II* z roku 1874 (Beneš 1874–1875) a knihu Františka Mnohoslava Vrány *Moravské národní pohádky a pověsti*, poprvé vydanou roku 1880 (Vrána 1880).

## TEORETICKÁ VÝCHODISKA HISTORICKO-GEOGRAFICKÉ METODY

Raná díla Kaarleho Krohna se věnovala historicko-geografické metodě pouze v její aplikované formě. Teprve v roce 1909 uveřejnil K. Krohn v periodiku *Valvoja stat O finské metodě výzkumu lidové slovesnosti (Suomalaisesta kansanrunoudentutkimuksen metodista)*, v níž byla představena její teoretická východiska a specifika (Krohn 1909). Podle Krohna je pro finskou metodu charakteristická práce s variantami původní formy (*ur-forma*). Tyto varianty je nutné geograficky seskupit a následnou analýzou jejich vzájemných odlišností zmapovat migrační cestu. V úvahu se v tomto případě musí vzít i rozloha oblasti sběru a četnost sběru, ale v některých případech je nutné spolehnout se i na vlastní badatelský úsudek, tzn. rozhodnout, které prvky patří k původní formě a které jsou mladšího data. V tomto případě Krohn vychází z předpokladu, že tato původní forma byla racionální a měla svůj řád.

Nabízí se zde námitka, že Krohmem navrhovaný postup je spíše geografický a historickému kritériu v názvu metody není přikládána žádná důležitost. Krohn do jisté míry předjímá tuto kritiku, když uvádí, že historické transformace jsou v porovnání s geografickými zanedbatelné a k nutné „geografizaci“ ho vedla neexistence sbírek slovesnosti starších sta let — metoda se proto stala převážně geografickou.

Stati *O finské metodě výzkumu lidové slovesnosti* předcházelo Krohnovo vystoupení na Světovém folkloristickém kongresu v Paříži roku 1889. Krohn zde rok po vydání *Studie o finských pohádkách* přednesl příspěvek nazvaný *Metoda Julia Krohna (La methode de M. Jules Krohn)* věnovaný práci jeho otce. Jedná se o Krohnovo první mezinárodní vystoupení a zároveň i o první představení finské školy odborné veřejnosti. Nutno říci, že to bylo představení úspěšné a Krohnovu práci kladně hodnotil i *The Folk-Lore Journal* v článku referujícím o Světovém kongresu, v němž bylo uvedeno, že ve Finsku došlo ke značnému pokroku v otázce analýzy folkloru (*The Congress of Folklorists at Paris 1889*).

Příspěvek uvozuje krátké zhodnocení odkazu Julia Krohna a jeho přínosu pro studium kalevských run, ale největší pozornost je věnovaná možností aplikace historicko-geografické metody na výzkum prozaického folkloru. Krohn zdůrazňuje, že historicko-geografická metoda je založená na komparaci všech známých variant daného pohádkového typu, a to včetně jejich literárního zpracování, neboť tyto verze pohádek mohou poskytnou nezbytné historické hledisko: „V komparativním studiu pohádek musí být vzaty v potaz všechny jejich varianty, jak literární, tak i lidové.“ (Krohn 1891: 65)<sup>3</sup> Krohn do komparativního výzkumu zařadil literární verze pohádek, ale nenadřadil je variantám získaným z terénního sběru, což se stalo předmětem os-

3 „Donc, dans l'étude comparative des contes, toutes les variantes, et littéraires et populaires, doivent être consultées.“ (Krohn 1891: 65, překlad Barbora Závodská)



tré kritiky ze strany některých Krohnových současníků. Jedním z nejaktivnějších kritiků finské školy na začátku 20. století byl česko-rakouský folklorista Albert Wesselski. „Čím dále a hlouběji proniká vliv finské školy na výzkum pohádek, tím větší je triumf tzv. lidové pohádky nad tzv. literární pohádkou,“ (Wesselski 1925: XI)<sup>4</sup> napsal roku 1925 ve své publikaci *Märchen des Mittelalters*, v níž se snažil dokázat literární původ více jak 60 pohádek.

Na pařížském kongresu Krohn představil teze, které rozvede ve svých budoucích dílech, zejména v tom nejznámějším, kterým je *Die folkloristische Arbeitsmethode* z roku 1926. Tato publikace, dostupná i v anglickém překladu *Folklore Methodology* z roku 1971, představuje nejúplnější přehled teoretických východisek i praktických aplikací historicko-geografické metody. Kromě toho Krohn navrhuje vytvoření propojené sítě folklorních archivů, vydávání katalogů nebo případně alespoň jejich sumarizací; jako příklad takového zestručněného vydání uvádí norský katalog publikovaný v edici *Folklore Fellows Communications*.<sup>5</sup>

## TRANSFORMACE V POHÁDCE

Představitelé finské školy operovali s předpokládanou existencí řádu vlastního všem projevům ústní lidové slovesnosti, které podléhají určitým zákonitostem a každá případná změna ve vyprávění nepřekračuje hranice těchto zákonů. Axel Olrik, Krohnův současník a spoluzakladatel *Folklore Fellows*, hovoří o tzv. epických zákonech, které jsou nevědomky dodržovány všemi vypravěči: „Lidoví vypravěči mají sklon dodržovat určité zákony v kompozici a stylu, které jsou typické pro velké územní celky a různé narativní kategorie, což platí i pro většinu evropské narativní tradice. Pravidelnost, s níž se tyto zákony objevují, nám umožňuje nahlížet na ně jako na epické zákony ústní narativní kompozice.“ (Olrik [1921] 1992: 42)<sup>6</sup> Další Krohnův současník Walter Anderson představil teorii o samoregulaci narativních struktur (*law of self-correction*), jejímž prostřednictvím se udržuje stabilita lidové slovesnosti. Andersonův zákon předpokládá, že základní forma zůstává stejná, protože ji vypravěč slyšel z vícera zdrojů nebo při více příležitostech, čímž byly náhodné odchylky potlačeny (Haase 2008: 38).

Zabývají-li se Olrik i Anderson otázkou zákonů stability folklorní prózy, Krohna mnohem více zajímaly zákony, kterými se řídí její změny a jejichž prostřednictvím

4 „Je weiter und tiefer der Einfluss der finnischen Schule in die Märchenforschung dringt, desto größer wird der Triumph des sogenannten Volksmärchens über das sogenannte literarische Märchen.“ (Wesselski 1925: XI, překlad Barbora Závodská)

5 Jedná se o práci R. Th. Christiansena *The Norwegian Fairytales. A Short Summary* publikovanou roku 1922.

6 „In popular narrative, storytellers have a tendency to observe certain practices in composition and style that are generally common to large areas and different categories of narratives, including most of the European narrative tradition. The regularity with which these practices appear makes it possible for us to regard them as epic laws of oral narrative composition.“ (Olrik [1921] 1992: 42, překlad Barbora Závodská)



vzniká variantnost. Již na svém prvním vystoupení v rámci Světového folkloristického kongresu uvedl, že nejzajímavější badatelský problém představuje výzkum změn, ke kterým v jednotlivých variantách daného pohádkového typu dochází (Krohn 1891: 67). Mezi zákonitosti, kterým mohou podléhat narace v čase a prostoru, řadil např. generalizaci jednotlivých prvků (použití neurčitěho plurálu apod.), přidávání prvků nových, jejich specializace nebo konkretizace. Specifickým zákonem je zákon transformace, který má za následek vznik řady nových variant, a to nejen prostřednictvím výše uvedených procesů, ale také přízpusobováním narace lokálnímu kontextu — příkladem může být nahrazení vola jako tažného zvířete koněm v oblastech, kde orbu vykonával kůň.

Krohn ale v pohádkových transformacích neviděl pouze geografické hledisko, ale jejich analýzu a interpretaci obohatil i o pohled historický. Jednoduchým příkladem tohoto postupu je Krohnův rozbor pohádkového typu AT 2 The Tail Fisher: „The bear (wolf) is persuaded to fish with his tail through a hole in the ice. His tail freezes fast. When he is attacked and tries to escape, he loses his tail“ (Aarne, Thompson 1964: 21). Krohn v pohádce identifikuje dvě základní linie — rybaření pomocí ocasu a zamrznutí ocasu ponechaného ve vodě a tři jednotící prvky — ocas, ryby a led. Zaznamenané verze, které některý z těchto prvků postrádají, jsou poté vyhodnoceny jako nekompletní či „poškozené“, přičemž si Krohn všímá, že směrem na jih se „poškození“ pohádky stupňuje (Krohn 1888: 154). „Poškozenost“ jižnějších variant a přítomnost ledu a prvku zamrznutí vede Krohna k závěru, že tento pohádkový typ vznikl v severní Evropě, kde jako nezávislý příběh plnil i funkci etiologickou — vysvětloval, proč mají zvířata krátký ocas (Krohn 1888: 155).

Ve *Studii o finských pohádkách* se Krohn zabýval zejména pohádkami, v nichž vystupovala liška v roli trickstera a jejími protivníky byli medvěd nebo vlk. Velká část těchto pohádek byla literárně zpracována ve středověkém satirickém eposu *Román o Lišákovi*, v němž figurovaly jednotlivé pohádky jako epizody rozsáhlejšího cyklu. To je případ i výše diskutované pohádky o rybaření pomocí ocasu, která je součástí obvykle pětidílného pohádkového cyklu zahrnujícího následující typy: AT 1 The Theft of Fish — AT 2 The Tail Fisher — AT 3 Sham Blood and Brains — AT 4 Carrying the Sham-Sick Trickster — AT 5 Biting the Foot (Aarne, Thompson 1964). Krohn měl při práci na *Studii o finských pohádkách* k dispozici velké množství slovesného materiálu, a to nejen z vlastního sběru, ale i ze sbírek zahraničních badatelů. Tímto způsobem se k němu dostaly i moravské pohádky, mezi nimiž byla i jedna pohádková varianta z tohoto cyklu, a sice typ AT 4: Carrying the Sham-Sick Trickster: „The fox shams sickness and is carried by the wolf“ (Aarne, Thompson 1964: 20).

Cílem historicko-geografické metody je nalézt domovinu, migrační cestu a původní formu dané pohádky, nepřekvapí proto, že právě to je klíčovou otázkou *Studie o finských pohádkách*. Podle Krohna vznikl cyklus AT 1–5 v severní Evropě a ve své původní formě vyprávěl o lišce a medvědu. Do Finska putovaly pohádky ze dvou směrů — přes Skandinávii přišla původní forma s liškou a medvědem, zatímco verze s vlkem se do Finska dostala z Ruska (Krohn 1888: 166).

## POSTAVENÍ FINSKÉ ŠKOLY V KONTEXTU DALŠÍCH TEORIÍ

Finská škola se rodila v době, kdy kontinentální etnologii dominovala dvě první velká paradigmatata 19. století, a sice evolucionismus a difuzionismus. Základními tezemi tvořícími jádro evolucionismu byla představa psychické jednoty lidstva (lidské společnosti vykazují stejný kulturní potenciál bez ohledu na místo života), idea pokroku a koncepce vývoje (vývoj kultur je unilineární a směřuje ke stále větším složitostem a zároveň probíhá v různých oblastech nezávisle na sobě, jeho zdrojem je endogenní změna). Proti evolucionismu se na konci 19. století začal vymezovat nový směr, difuzionismus. Difuzionismus za zdroj pokroku a změny uvnitř kulturního systému považoval exogenní změnu, jejíž mechanismus je spojen se šířením kulturních prvků prostorem a migrací obyvatelstva (Soukup 2011).

Evolucionismus vs. difuzionismus, polygeneze vs. monogeneze, endogenní změna vs. exogenní změna a difuze — takto vypadaly základní teoretické opozice etnologie 19. a začátku 20. století. Na jaké místo na pomyslné teoretické škále mezi evolucionismem a difuzionismem se ale řadí finská škola? Krohn ve svých dílech vždy ostře kritizoval hypotézu o psychické jednotě lidstva a antropologickou školu inspirovanou Darwinem a Lamarckem (Krohn 1909). Zároveň ale bývá finská škola označována jako darwinismus aplikovaný na folklor. Původ tohoto označení je třeba hledat v teoretických východiscích historicko-geografické metody. Předpokládá-li evolucionismus, že vše směřuje od jednoduchého ke komplexnějšímu a od uniformního k různorodému, tak i vývoj folkloru musí sledovat určité zákonitosti a postupovat stále kupředu, k něčemu bohatšímu a rozmanitějšímu, a odhalíme-li řád tohoto vývoje, nabízí se nám možnost postupovat opačným směrem až k jeho úplně první podobě. Právě zde leží evolucionistické jádro finské školy obohacené o difuzionistický prvek migrace — finští folkloristé využívají evolucionistický koncept vývoje k nalezení původní formy slovesných útvarů, které byly šířeny prostřednictvím migrace obyvatel.

## ZÁVĚR

Finská škola je označení pro přístup ke studiu ústní lidové slovesnosti, který dominoval folkloristice 19. a první poloviny 20. století. Jeho výzkumným nástrojem byla historicko-geografická metoda, která se poprvé objevila v díle Julia Krohna *Historie finské literatury* pod názvem lokálně-historická metoda a byla použita pro studium původu kalevských run. Nynější označení jí dal Juliův syn Kaarle Krohn, který jejím prostřednictvím zahájil studium folklorní prózy. Mezi hlavní charakteristiky finské školy patří komparace sesbíraných variant jednoho typu s cílem nalézt jeho původní formu a zmapovat jeho migrační cestu.

Americký folklorista Archer Taylor napsal: „Finská metoda je jen zdravý rozum.“ (Taylor 1928: 486)<sup>7</sup> Ve své studii nazvané *Precursors of the Finnish Method of Folk-Lore Study* tvrdí, že základní východiska historicko-geografické metody byla aplikována ve folkloristickém výzkumu dávno před příchodem Julia Krohna a mohla být stejně

7 „But the Finnish method is only common sense.“ (Taylor 1928: 486, překlad Barbora Závodská)



tak „vynalezena“ ve Francii nebo Německu: „Finská metoda nicméně představuje metodu, se kterou pracovali i jinde než jen ve Finsku a pokud by ji neformulovali právě tam, dříve či později by ji definovali ve Francii a Německu.“ (Taylor 1928: 486)<sup>8</sup>. Podobně se vyjadřuje i Alan Dundes v článku *The Anthropologist and the Comparative Method in Folklore* (Dundes 1986). Obě zmíněné studie se ale soustřeďují převážně na komparativní aspekt historicko-geografické metody, o jehož využití v dřívějším folklorním výzkumu nemůže být sporu. Přínos finské školy leží jinde. Dokázala spojit do té doby dvě protikladné koncepce, evolucionismus a difuzionismus, za pomoci pozitivistické metody textové kritiky.

#### LITERATURA:

- Aarne, A., S. Thompson. 1964. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Cocchiara, G. [1952] 1981. *The History of Folklore in Europe*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Čermák, J. 2014. *Kalevala Eliase Lönnrota a Josefa Holečka v moderní kritické perspektivě*. Praha: Academia.
- Dundes, A. 1986. „The Anthropologist and the Comparative Method in Folklore.“ *Journal of Folklore Research* 23 (2/3): 125–146.
- FF Communications. *Folklore Fellows* [online]. [cit. 2017-03-13]. Dostupné z: <http://www.folklorefellows.fi/folklore-fellows-communications/>
- Haase, D. 2008. *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales: A-F*. Westport: Greenwood Publishing Group.
- Krohn, J. 14.3.1855. *Kirje vanhemmille* [Dopis rodičům].
- Krohn, J. 1869. „Väinämöisen ja Lemminkäisen asunnoista sekä Kalevala-runojen syntymäaikoista.“ *Kirjallinen Kuukauslehti* 1: 99–101.
- Krohn, J. 1885. *Suomalaisen kirjallisuuden historia I: Kalevala* [online]. Helsinki: Weilin & Göös. Dostupné z: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/45984/pg45984.html> [2017]
- Krohn, K. 1888. „Tutkimuksia suomalaisten kansansatujen alalta I: viekkaamman suhde väkevämpäänsä, ketunseikoissa kuvattuna.“ *Suomi* 3 (1): 1–255.
- Krohn, K. 1891. „La méthode de M. Jules Krohn.“ Pp. 64–68 in *Congrès international des traditions populaires. Compte rendu des séances*. Paris: Bibliothèque des Annales économiques, Société d'éditions scientifiques.
- Krohn, K. 1909. „Suomalaisesta kansanrunoudentutkimuksen metodista.“ *Valvoja* 2: 103–112.
- Kulda, B. M. 1874–1875. *Moravské národní pohádky, pověsti, obyčeje a pověry I, II*. Praha: I. L. Kober.
- Olrik, A. [1921] 1992. *Principles for Oral Narrative Research*. Bloomington: Indiana University Press.
- Soukup, V. 2011. *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál.
- Taylor, A. 1928. „Precursors of the Finnish Method of Folk-Lore Study.“ *Modern Philology* 25(4): 481–491.
- The Congress of Folklorists at Paris. 1889. *The Folk-Lore Journal* 7 (4): 275–276.
- Uther, H.-J. 2004. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith*

<sup>8</sup> „The Finnish method is therefore a procedure which was already being employed elsewhere and which, if it had not been formulated by Finnish scholars, would have found formulation sooner or later in France and Germany.“ (Taylor 1928: 486, překlad Barbora Závodská)

- Thompson. Vols 1–3.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Vrána, F. M. 1880. *Moravské národní pohádky a pověsti* [online]. Brno: vlastním nákladem  
Dostupné z: [http://kramerius.mzk.cz/  
search/i.jsp?pid=uuid:7cc61b07-7e65-11e1-  
a7ce-0050569d679d#monograph-page\\_](http://kramerius.mzk.cz/search/i.jsp?pid=uuid:7cc61b07-7e65-11e1-a7ce-0050569d679d#monograph-page_)  
uuid:7cc61b07-7e65-11e1-a7ce-0050569d679d  
[2017]
- Wesselski, A. 1925. *Märchen des Mittelalters.*  
Berlin: Stubenrauch.
- Wilson, W. A. 1973. „Herder, Folklore and  
Romantic Nationalism.“ *Journal of Popular  
Culture* 6: 819–835.





# Konštruovanie tradícií prostredníctvom činnosti folklórnych súborov

Michaela Mušínková

## The invention of tradition by folklore ensembles

This study deals with constructing folk tradition by means of activities of local folklore ensembles whilst paying attention to continuous, interrupted and invented traditions. It also deals with terms *folk* and *folklorism* and interaction between them while focusing on the activity of a folk ensemble (= folklorism) which repertoire is based on folk origins, and its influence on preservation and development of local folklore. The research was conducted in two Ruthenian villages in the northeast Slovakia; in one of them operates a folklore ensemble. The starting point of the study is a hypothesis that a folklore ensemble helps to revitalize local traditions. From methodological point of view the study is based on field research. The main goal of the work is confirmation or disproval of the hypothesis using an example of a local tradition — wedding ceremony. Using detailed analysis, the study is looking for analogical and differential elements between the individual weddings in one locality while paying attention to the change of wedding in time (comparison of current weddings from the recordings with traditional Ruthenian wedding described in literature by folklorists) and comparing this ceremony in both localities. The study is also trying to determine to what extent is a group/absence of a group affecting the individual wedding ceremonies.

## Keywords

tradition, continuous/ruptured/invented tradition, folklore, folklorism, folklore ensemble, Ruthenians, Slovakia, wedding

## ÚVOD

Činnosť folklórnych súborov, jedna z foriem folklorizmu, ako proces vedomého pretvárania a štylizácie prvkov tradičnej ľudovej kultúry, hlavne folklóru, je jav ambivalentný: môže prispievať k výchove, tolerancii alebo k vlastenectvu, ale môže byť aj zdrojom etnocentrizmu a nacionalizmu, prípadne byť zneužitý k nevhodnej komercializácii v súvislosti so súčasným turizmom (Jančár 1999: 67). Nech už je propagácia folklóru akákoľvek, je fakt, že folklórne súbory patria medzi subjekty, ktoré sú v kontakte s folklórnymi tradíciami, určitým spôsobom s nimi pracujú a predvádzajú ich na scéne. Do akej miery sa tento priamy kontakt premieta mimo scénu do osobného života členov súboru a aký má vplyv na okolie, je predmetom tohto príspevku. Práca operuje s pojmami *tradícia* (kontinuitná, pretrhnutá, vynájdená), *folklór* a *folklorizmus*, a ich vzájomným pôsobením. Všíma si činnosť folklórneho súboru (= folklorizmus), repertoár ktorého vychádza z folklórnych prameňov, a jeho vplyv na uchovanie a rozvíjanie folklóru. Východiskom je hypotéza, že folklórny súbor pomáha pri revitalizácii tradícií. Príspevok vychádza z bakalárskej práce s názvom *Konštruovanie tradícií prostredníctvom činnosti folklórnych súborov* (Mušínková 2015) obhájenej v roku 2015 na Ústave etnológie FF UK a je z veľkej miery postavený na vlastnom terénnom výskume.



## TRADÍCIA, FOLKLÓR, FOLKLORIZMUS



Pojem *tradícia* je odvodený z latinského slova *traditio*, ktoré sa obvykle prekladá ako predávanie, odovzdávanie, ale aj ako správa — je to teda prenos nejakého obsahu alebo informácií (Špaňár, Hrabovský 1987: 611). Jeden z pohľadov na tradície je sociálne konštruktivistické pojmánie<sup>1</sup>, ktoré nechápe tradíciu ako niečo statické a nemenné, ako viazaný objekt, ale ako symbolický proces, ktorý zahŕňa jej kontinuálne znovuvytváranie (Handler, Linnekin 1985). Tradícia môže vzniknúť aj v súčasnosti a byť pritom chápaná ako jav dávno existujúci (Kandert 1999: 199). Dôležité nie je to, kedy daná tradícia v skutočnosti vznikla, ale to, ako je ľuďmi vnímaná. Takto vytvorená tradícia je chápaná ako danosť, ľudia ju vnímajú ako odkaz predkov a v podvedomí sú presvedčení o tom, že v nej treba pokračovať. Uchovávaná tradícia, predávaná z generácie na generáciu, môže pritom podliehať zmenám spôsobeným ľudskými aj inými faktormi.

S tradíciou je úzko spätý pojem *folklór*. Folklórne prejavy pomocou tradície prenášajú symbolickou formou vyjadrené predstavy o základných sociálnych normách a inštitúciách, udržiavajú najrôznejšie kultúrne stereotypy a ľudové modely a svojou prítomnosťou tak konštruujú obraz sveta danou kultúrou vnímaného ako reálny a akceptovateľný (Janeček 2011: 7). Folklór je teda spôsob vzťahu k tradícii (Kouřil 2004). Spolu s rozšírením záberu folkloristiky je v súčasnosti aj záujem o stav a vývoj súčasného folklóru. Názory na to, ako chápať termín „súčasný“ folklór, nie sú jednotné. Ide o rozpor medzi „novým“ a „tradičným“ folklórom, ktorý v menej alebo viac zmenených formách žije aj dnes. Prikláňam sa k názoru V. Guseva, ktorý tieto dva termíny neoddeľuje a k súčasnému folklóru priraduje aj folklór tradičný. „Ne však všetko folklórni dedičtvi jako celek, nýbrž tu skutočne žijou jeho časť, ktorá se obnovuje, aktualizuje a spojuje s pevnými prvky lidového života, organicky existuje v každodenním životě lidových mas, uspokojuje jejich duševní potřeby a bezprostředně vyjadřuje jejich názory, psychologii a estetický vkus.“ (Gusev citovaný in Sirovátka 1974: 87) Folklór teda nemusí byť len prežitkom, nefunkčným pozostatkom zaniknutých štádií kultúrneho vývoja, ani historickým dokladom dávnej vidieckej spoločnosti (Janeček 2011: 7).

V nadväznosti na folklór je potrebné spomenúť termín *folklorizmus*, o ktorom sa hovorí ako o „druhotnom“, „sekundárnom“ folklóre, o „druhej“ existencii folklóru. To „druhé“ je nutné chápať v protiklade k prvotnému, primárnemu životu folklóru (Holý, Sirovátka 1985: 80). Toto rozlíšenie na primárny a sekundárny folklór vychádza od nemeckého etnomuzikológa W. Wiory, ktorý taktiež rozlišuje medzi bytím (*Dasein*) a životom (*Leben*). Vlastná ľudová pieseň má podľa neho prvotný život (*Leben*). Druhá, sekundárna existencia ľudovej piesne, už nie je „život“ piesne, ale jej „bytie“ (*Dasein*). Ale v určitých prípadoch môže opäť nadobudnúť vlastnosti skutočného života (Wiory citovaný in Holý, Sirovátka 1985: 80). V živom fungovaní kultúry teda tieto dva pojmy nestoja v opozícii, ale tvoria dynamický systém, a tak javy kultúry, včlenené do procesu folklorizmu, môžu folklórnu tradíciu revitalizovať či inovovať (Hlůšková 2005: 23).

1 Viac o sociálne konštruktivistickom pojmáaní tradície pozri prácu *The invention of tradition* (Hobsbawm, Ranger 1983), kde autori búrajú predstavu o tradícii ako nedotknuteľnej danosti.



## VÝSKUMNÉ LOKALITY

Výskum, z ktorého táto práca vychádza, sa uskutočnil v dvoch dedinách severovýchodného Slovenska, a síce v obci Kurov v Bardejovskom okrese a v obci Vyšný Orlík v okrese Svidník. Jednalo sa o kvalitatívny regionálny výskum, ktorý prebiehal dva týždne v jeseni 2014 a necelý týždeň v lete 2015. Cieľom výskumu bolo získať informácie o tom, ako v jednotlivých lokalitách vnímajú tradíciu, ako sa obmieňa, aký je vzťah dedina — tradícia — súbor. Autor príspevku sa detailne zameriava na jednu obyčajovú tradíciu, a síce na svadobný obrad z chronologicko-komparačnej perspektívy.

Hlavnou výskumnou metódou bolo získanie nepriamych prameňov, a síce audiovizuálnych záznamov zo svadiieb. Z obce Kurov som získala záznamy zo štyroch svadiieb, z Vyšného Orlíka — z troch. Datovanie týchto svadiieb je v rozmedzí rokov 1995–2011. Táto metóda bola doplnená metódou pološtruktúrovaných rozhovorov, pričom ku každému audiovizuálnemu záznamu zo svadby som zvolila jedného informátora — osobu, ktorá bola na svadbe prítomná (napríklad ženích, nevesta, iný rodinný príslušník a pod.) a vedela mi poskytnúť informácie, ktoré som sa z audiovizuálnych záznamov nemohla dozvedieť.

Obe obce sú pôvodne rusínske. Svedčia o tom historické údaje<sup>2</sup>, ako aj výsledky náboženského zloženia zo sčítania obyvateľstva uskutočneného v roku 2011.<sup>3</sup> Čo sa týka folklórnych aktivít v obciach, v Kurove pôsobí od roku 1969 FS Kurovčan (Mušynka 1989: 3), ktorý sa zameriava výlučne na lokálne piesne, tance, obyčaje a snaží sa o zachovanie ich autentickej podoby. Jedno z pásiem — *Kurivske vešilla* — v skrátenej forme ukazuje priebeh tradičného svadobného obradu s dôrazom na lokálne zvyky a piesne. Súbor pracuje do dnešných dní.

Obec Vyšný Orlík bola v minulosti folklórne aktívna. Od 40. rokov pôsobila v obci rodinná ľudová kapela Humeníkovcov. V roku 1972 bola v obci založená ženská spevácka skupina Orličanka (Verlišanka). Repertoár skupín tvorili miestne ľudové piesne a zvyky.<sup>4</sup> Počas svojej aktívnej činnosti nahrála pásmo makovickej svadby, ktoré bolo niekoľkokrát odvysielané v národnostnom vysielaní Slovenského rozhlasu (Kriško 2003: 14). Podľa slov jednej z informátoriek, je v dedine dodnes zvykom vysielat túto nahrávku v dedinskom rozhlase, pokiaľ sa u niekoho v obci koná svadba. Po roku 1989 došlo k zániku skupiny.

Výber lokalít bol cieľový — v jednej z nich folklórny súbor v súčasnosti pôsobí, v druhej nie.

Detailnou analýzou prameňov príspevok porovnáva audiovizuálne záznamy súčasných svadiieb s tradičnou rusínskou svadbou, zachytenou folkloristami v litera-

2 Detailne pozri bakalársku prácu *Konštruovanie tradícií prostredníctvom činnosti folklórnych súborov* (Mušínková 2015: 20, 21–22).

3 V obci Kurov z 590 trvalo bývajúcich obyvateľov sa 256 obyvateľov hlási k pravoslávne- mu, 254 ku gréckokatolíckemu a 37 k rímskokatolíckemu vierovyznaniu. V obci Vyšný Orlík sa z 379 trvalo bývajúcich obyvateľov hlási 185 k pravoslávne- mu, 132 ku gréckoka- tolíckemu a 20 k rímskokatolíckemu vierovyznaniu (Štatistický úrad Slovenskej repub- liky [online])

4 Zo súkromného archívu informátorky.

túre, všíma si premenu svadby v čase a porovnáva svadobný obrad v oboch dedinách. Na základe takejto analýzy zisťuje, do akej miery výskyt/absencia súboru vplýva na jednotlivé svadobné obrady. V neposlednom rade si príspevok všíma aj iné dopady výskytu/absencie súboru na obec.



## SÚČASNÁ RUSÍNSKA SVADBA

Vývoj tradičného rusínskeho svadobného obradu sa uzavrel koncom 19. storočia. Preto v 20. a na začiatku 21. storočia veľa zachovaných tradičných prvkov nazývame folklorizmom. Pokiaľ sa tieto prejavy v niektorých regiónoch udržiavajú, často nesú zábavnú a estetickú funkciu. Pôvodné funkcie ako magická, ochranná, plodná či hospodárska, sú buď druhoradé alebo už vôbec nie sú prítomné (Lečšák, Sirovátka 1982: 145). V práci si všímam archaické prvky, ktoré sa vo svojej pôvodnej či modifikovanej podobe vyskytujú na dnešných svadbách, a rovnako upozorňujem na moderné prvky, cudzie pre tradičnú svadbu tohto regiónu, prebrané z iných kultúr.

Tak ako v tradičnom svadobnom obrade, aj v súčasnom je veľké množstvo účastníkov, pričom každý z nich má dopredu určenú rolu. K hlavným aktérom patria ženích a nevesta, ktorí majú tradične pasívnu funkciu (Borysenko 1988: 33). Pasivita ich rolí vychádza z viery v nečistú silu a snahu ich ochrániť. Preto nesmú byť v centre pozornosti. Každý z predstavených má svojho zástupcu: ženích — starosta, nevesta — oddavcu.

Zvlášť významnú úlohu mal v minulosti starosta, ktorý bol zároveň režisérom a inscenátorom svadby. Starosta a oddavca sú prítomní na takmer všetkých skúmaných svadbách. Namiesto pôvodnej režisérskej funkcie starostu sa v súčasnosti dostáva do popredia skôr funkcia zábavná. Starostovia dodnes často používajú tradičné metaforické prejavy s biblickými motívmi. Vo väčšine prípadov sa do týchto rolí vyberajú osoby, ktoré pôsobia/pôsobili v súbore, alebo majú skúsenosti s verejným vystupovaním. Starostov na všetkých svadbách v Kurove robili členovia súboru, ktorí majú veľmi často v pásmach hlavné recitačné role. Niektorí z nich vystupujú/vystupovali ako starostovia aj vo svadobnom pásme, a v tom prípade využívajú scenár a prejavy spísané pre súborové vystúpenia. Jazykovo upravujú text podľa svojich možností a podľa toho, aká jazyková skupina na svadbe prevažuje. Často sa teda stáva, že pôvodne rusínsky text zo súborového scenára je preložený do slovenčiny. V oboch dedinách však platí, že starosta musí byť zo strany ženícha, oddavca zo strany nevesty. Názorný príklad toho je svadba z Vyšného Orlíka, kde je starosta cudzinec (keďže ženích je cudzinec). Na tomto prípade si môžeme všimnúť, že dôležitejšie sú zaužívané pravidlá, teda zvyk, než estetika. Starosta totiž nezopráva rusínskym dialektom a problémy mu robí aj slovenčina. Svoje pasáže, napríklad pri odobierke, číta z papiera v slovenčine.

Ďalšími aktérmi obradu sú staršia družička a starší družba. Družička a družba boli tradične najbližší priatelia mladých. V prípade družičky to väčšinou platí aj dnes, pretože nemá žiadnu reprezentatívnu funkciu. Pri výbere družbu berú často do úvahy aj iné kritérium — či je dobrý tanečník a rečník. Družba má totiž počas svadby vykonať niekoľko úkonov: jeho úlohou je ohlásiť odobierku, je hlavným aktérom pri snímaní vienka nevesty a taktiež má zahájiť družbovský tanec.



Prvý stret oboch rodín je sprevádzaný viacerými archaickými prvkami — prv než svadobní hostia zo ženíchovej strany vojdú do domu nevesty, dochádza na prahu pred vchodom medzi starostom a oddavcom k vyjednávaniu o neveste (Mušynka 1988: 323). Okrem toho, je podľa tradície charakteristickej pre viacero európskych národov súčasťou tejto scény „obmena nevesty“ — jeden z prejavov ochrannnej mágie, kedy hostom ukazujú starú ženu, či prezlečeného chlapa (Mušynka 1988: 323). Silu tradície pozorujeme na jednej svadbe vo Vyšnom Orlíku: oddavca starostovi vytýka, že sa neohlásil ako je zvykom, teda v metaforickom duchu pútnikov, ktorých hviezda na oblohe privádza do ich domu. Tu vidíme dynamiku obradu — aktéri sú spätí s minulosťou. Všetky tieto zvyky majú dnes iba žartovný charakter, avšak svoj pôvod majú v dávnej minulosti (Mušynka 1983: 164). Po tomto akte sa v dome nevesty odohráva odobierka snúbencov od rodičov. Úvodné slovo má starší družba, ktorý slávnostne zvoláva rodinu do miestnosti. Na jednej svadbe z Vyšného Orlíka, kde je starší družba cudzinec a nemá s takýmto prejavom skúsenosti, preberá jeho úlohu príbuzný nevesty, ktorý je z dediny. Hlavnú úlohu tu má starosta, ktorý v mene snúbencov prosí o požehnanie na spoločnú životnú cestu. Tí pri tom kľacia na kolenách a mali by mlčať. Na jednej svadbe v Kurove si všimame porušenie pasivity mladomanželov, pretože sa tam snúbenci odprosujú sami. Tento obrad sprevádza spev rozlúčkových piesní starších vydatých žien — svatiek a plač. (Čižmár 2006: 111) Na svadbách v Kurove sú piesne identické s tými, ktoré má súbor v svadobnom pásme. Na niektorých svadbách úlohu svatiek zastupuje kapela.

Cestou na alebo zo sobáša sa aj dnes do obradu zapájajú nepozvaní dedinčania, ktorí si právoplatne nárokujú na dievku z ich dediny, robia pred svadobným sprievodom zátarasu a vymáhajú výkupné za nevestu. (Mušynka 1988: 325) Tu sa odzrkadľuje archaická forma svadobného obradu vykrádania nevesty. Na dvoch svadbách z Kurova je ako súčasť kultúrneho programu pozvaný dedinský súbor Kurovčan. Členovia súboru predvádzajú časť svadobného pásma, pričom do predstavenia vždy zakomponujú aj mladomanželov.

Vrcholom svadobného obradu bolo v minulosti snímanie vienka a následné začepčenie, čo znamenalo zmenu doterajšieho stavu nevesty z dievčaťa na ženu. Tento obrad sa odohráva na všetkých skúmaných svadbách, snímanie vienka chýba len na jednej svadbe. Domnievam sa, že to môže byť z čisto pragmatických dôvodov — nevesta bola v tom čase v druhom stave, teda už „vienok“ nemala. Na niektorých svadbách sníma vienok staršia družička, na iných tento úkon vykonávajú vydaté ženy. Na všetkých svadbách je prítomný starší družba, ktorý vedie s nevestou dialóg a domáha sa vienka. Na jednej zo svadiieb vo Vyšnom Orlíku je družba, ktorý je členom folklórneho súboru inej obce, a preto má pri čepčení oblečený ľudový odev. Mladík má s „družbovčením“ skúsenosti a jeho slová odpovedajú scenáru súborového pásma. Po sňatí vienka svatky nevestu odvádzajú zo sály a prezliekajú ju do ľudového odevu alebo do iných sviatočných šiat. Väčšina neviest má ľudový odev požičaný od súborov z okolitých dedín. Jedna nevesta z Kurova, ktorá je členka Kurovčanu, má kurovský kroj. Tu vidíme, ďalšiu funkciu súboru — pomáha pri uchovávaní tradičného lokálneho odevu. Počas toho, ako sa nevesta prezlieka, v sále tancujú družbovia (slobodní chlapi) okolo flaše družbovský tanec. Niektoré nevesty prichádzajú do sály už s čepcom na hlave. To je identické s tradičnou svadbou, kedy svatky čepčili nevestu v ko-



more. Súčasná tendencia je čepčiť nevesty pred zrakom všetkých hostí. Domnievam sa, že je to z estetických dôvodov, lebo tento akt hostia vnímajú často ako kultúrnu vložku. Na jednej svadbe v Kurove tento úkon vykonáva dedinský súbor, pretože nevesta v súbore pôsobí. Čepčia ju všetky prítomné členky súboru bez rozdielu — vydaté aj slobodné. Narúšajú tým zvyk, že čepčiť môžu výlučne svatky, teda vydaté ženy. V tomto prípade piesne aj jednotlivé prvky odpovedajú súborovému pásmu. Nedodržiavajú pritom presný scenár pásma, ale na niektorých miestach improvizujú a piesne obohacujú o slohy, ktoré nie sú súčasťou pásma. To je príklad toho, že piesne nie sú len pódiovou záležitosťou, ale dostávajú sa z pódia medzi ľudí, kde sa udomácnujú (Feinberg 2013).

Na svadbách z Vyšného Orlíka, kde nie je súbor prítomný, hlavné role aj tak vykonávajú osoby, ktoré v minulosti v súbore účinkovali a majú v tom prax. Medzi ženami, ktoré čepčia sú aj také, ktoré nepôsobili v súbore a je vidieť, že nie sú jednotné v textoch. Variabilita textov dokazuje, že tento obrad nie je umelo nacvičený, ale je stále medzi ľuďmi živý.

V súčasnosti je na Slovensku veľmi rozšírené na čepčenie pozývať folklórne súbory na objednávku. Svadobní hostia to často vnímajú ako kultúrny program. Oproti tomu, v skúmaných lokalitách objednaný súbor nefiguruje ani na jednej svadbe. Z hostí sa vždy nájdú osoby, ktoré s tým majú skúsenosť. Vo Vyšnom Orlíku som sa dokonca stretla s negatívnou reakciou, platiť niekomu za začepčenie nevesty.

Ďalší tradičný prvok vyskytujúci sa v súčasnosti je radový tanec, počas ktorého má nevesta vytancovať všetkých svadobných hostí. Za to hostia nevestu finančne odmeňujú. Posledný tancuje s nevestou ženích, ktorý sa zároveň snaží o jej únos. Na nejakých svadbách sa o nevestu strhá bitka, počas ktorej jej kradnú časť odevu alebo obuv. Ženích musí ukradnutú vec vykúpiť.

Vyššie spomínané svadobné prvky sú dôkazom toho, že tradičná svadba v týchto lokalitách v určitých aspektoch nezanikla a nie je prežitkom, ale je stále živá. Aktéri tradičné prvky prirodzene a automaticky zasadzujú do priebehu svadobného obradu a nevnímajú ich ako niečo umelé. Folklórny súbor teda pomáha túto tradíciu udržať, nie obnovovať.

Príkladom novoutvorených tradícií, ktoré pôvodne v danom prostredí nemali miesto a ukotvili sa v ňom v nedávnom čase, sú napríklad tlačené svadobné oznámenia s pozvánkami k svadobnému stolu (aj napriek tomu sa do dnešných dní dochovalo osobné pozývanie na svadbu), tanec mladomanželov, rozbíjanie taniera, reprodukováaná hudba, ktorá často nahradzuje úlohu svatiek a iné.

## VPLYV SÚBORU NA OBEC

Na detailnej analýze svadby sme si ukázali, do akej miery a akou formou vplýva výskyt/absencia súboru na tento obrad. V širšom ponímaní plní súbor aj iné funkcie. V Kurove má špecifické postavenie. Podľa slov informátorov sa v obci nenájde dom, z ktorého by niekto nebol členom súboru, aj keď len na krátky čas. Zároveň je súbor tvorený niekoľkými generáciami aj celými rodinami. To má čisto pragmatické vysvetlenie. Ak idú na vystúpenie rodičia i starí rodičia a nemajú kde nechať deti, berú ich



so sebou. Oblečú ich do kroja a tie voľne pobejú po javisku — nevedomky sú tak zapojené do programu. Takým spôsobom sú od malička v kontakte s folklórom, a to má na nich veľký vplyv. „Tam nám treba do tých pásiem aj deti dakedy, takže tak sa to nejak prirodzene vyvíja.“ — vysvetľuje informátorka K2.<sup>5</sup>

Ďalší pozoruhodný moment je, že v súbore je veľa pristávaných neviest, ktoré sú z iných obcí, vzali si muža z Kurova a ostali tu žiť. Informátorka K2 vraví, že ich manželia privedú do súboru, pokiaľ k tomu vyslovene nemajú odpor, aj keď predtým v žiadnom súbore nepôsobili. Na otázku, prečo je to tak odpovedá: „Ženy sa vždy zídu. Či treba niečo zaspievať alebo tak.“ Informátor K2<sup>6</sup> to vysvetľuje inak: „Nechcú mužov púšťať samých. Vďaka tomu, že začnú chodiť do súboru, sa v dedine lepšie adaptujú.“ Súbor má teda okrem zábavnej funkcie aj integračnú. Je to dôkaz toho, že to nie je len pódiová záležitosť, ale že to má aj sociálny rozmer.

Ak sa člen Kurovčanu žení alebo vydáva, súbor chodí na svadbu zagratulovať a vystúpiť s kultúrnym programom — časťou svadobného pásma. Zopárkrát bol súbor so svojim programom aj na cudzích svadbách. Informátori sa zhodli, že to je len vo výnimočných situáciách, lebo sa im prieči chodiť na objednané svadby a nechávať si za to zaplatiť. „Robíme to viac pre radosť a nie pre komerčné účely.“ — hovorí informátorka K2.

Vo vzťahu dedina — súbor spomeniem niekoľko momentov, ktoré informátori z Kurova vnímajú kladne:

1. Vďaka súboru sa jeho členovia oboznamujú s folklórom svojich predkov, vytvárajú si k nemu vzťah a tradujú ho z generácie na generáciu. Pozitívny vplyv to má aj na ostatných dedinčanov, ktorí vidia súbor vystupovať.
2. Okrem vzťahu k tradíciám, vyzdvihujú informátori aj spoločenskú funkciu súboru — byť v kolektíve, s ktorým zdieľajú spoločné zážitky, skupinu výrazne formuje.
3. Ďalším kladným momentom je, že si ľudia vytvárajú pozitívny vzťah k tradičnému kurovskému odevu. Rovnako pre nich majú väčšiu cenu aj iné staré veci (náradie, výšivky, maľované krčahy a pod.), ktoré zbierajú po dedine, opravujú a používajú ako rekvizity na vystúpeniach.
4. Podľa informátorov súbor vyzdvihuje kultúrnu úroveň obce, a tým sa zvyšuje aj jej prestíž medzi okolitými dedinami. Rovnako súbor vplýva na výchovu jej členov, vedie k disciplíne a zodpovednosti. Vo vzťahu k najmladším členom vidia informátori výhodu v tom, že sa učia vystupovať na verejnosti. Deti sú potom aktívnejšie a samostatnejšie. Zatiaľ čo stará generácia v obci medzi sebou hovorí najčastejšie rusínskym dialektom, najmladšia generácia je už plne slovakizovaná. Keďže všetky pásma a piesne sú napísané dialektom, deti sa ho majú možnosť naučiť.

5 Informátorka K2: pohlavie — žena; rok narodenia — 1984, vzdelanie — vysokoškolské, miesto narodenia — Kurov, miesto bydliska — Kurov, dátum a miesto rozhovoru: 28. 6. 2015 v Kurove.

6 Informátor K2: pohlavie — muž; rok narodenia — 1958, vzdelanie — vysokoškolské, miesto narodenia — Kurov, miesto bydliska — Kurov, dátum a miesto rozhovoru: 26. 11. 2014 v Kurove.



Vo Vyšnom Orlíku, kde už folklórna skupina nefunguje, viaceré bývalé členky potvrdili, že im súbor v dedine chýba. Jedna z informátorov<sup>7</sup> hodnotí situáciu takto: „Tie osemdesiate roky, kedy tu bol súbor, tak sme chodili po festivaloch, kade-tade. Aj na Ukrajine sme boli aj [...] po okolí sme chodili. [...] Dobre bolo, pekne sme sa pozabávali a vypadli trochu z domu. [...] Aj sme sa stále niečo nové naučili. [...] Len škoda, že sme sa rozpadli, lebo mi to chýba. Chýba mi tak vypadnúť proste, tak by sa lepšie žilo, veselšie...“<sup>8</sup> Podľa jej slov v súčasnosti o súbor nie je záujem: „Už som aj mužovi vravela, že by som založila opäť nejaký súbor, ale keď nie je s kým.“ Na otázku, či a prečo je dôležité viesť mládež k folklóru a tradíciám odpovedá nasledovne: „No tak určite, že by to bolo dobré. [...] Proste, aby naše slovo, naša hudba, naše ľudové tradície, aby nevyzli, aby to, proste, nezaniklo. Aby sme fungovali, akože, my-Rusnaci.“ Rovnako ako informátori z obce Kurov zdôrazňuje, že súbor pomáha udržiavať tradície v zmysle odkazu predkov. Zároveň vyzdvihuje spoločenskú funkciu súboru.

## ZÁVER

Hypotéza stanovená v úvode tejto prípadovej štúdie je čiastočne potvrdená: keďže sa jedná o lokality, kde je folklórna tradícia dostatočne živá, folklórny súbor pomáha túto tradíciu udržiavať, nie obnovovať. Okrem toho plní súbor v širšom kontexte radu iných funkcií. Sú to hlavne funkcie spoločenská, kultúrna, vzdelávacia a integračná. Súbor pôsobiaci v dedine je prínosný aj v ďalšom smere — keďže na scéne prezentuje miestne zvyky a folklór, pomáha „izolovať“ a rozvíjať práve tieto lokálne prvky.

Pri prenose tradícií sa často stretávame s ich modifikovaním. Príkladom toho je napríklad svadobné čepčenie. Vo svojej práci uvádzam veľa príkladov, kedy naopak nad estetickou funkciou prevažuje striktné dodržiavanie zvykov a zaužívaných pravidiel. Nedá sa teda vytvoriť schéma, do ktorej by zapadali všetky analyzované svadobné obrady. Každá svadba je jedinečná. Tradícia v tomto prípade nie je statická a jej nositelia výber a prenos jednotlivých prvkov často selektujú a upravujú podľa toho, ako im to vyhovuje.

## LITERATÚRA

Borysenko, V. K. 1988. *Vesilni zvyčaji ta obrjady na Ukrajinі*. Kyjiv: Naukova dumka.

Čižmár, I. 2006. *Ľudová svadba Rusínov východného Slovenska*. Svidník.

Feinberg, J. G. 2013 „Returning Folklore to the People: On the Paradox Publicizing Folklore in Post-Communist Slovakia.“ *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* [online] 67/116

7 Informátorka VO1: pohlavie — žena, rok narodenia — 1953, vzdelanie — stredoškolské, miesto narodenia — Vyšný Orlík, miesto bydliska — Vyšný Orlík, dátum a miesto rozhovoru — 1. 7. 2015 vo Vyšnom Orlíku.

8 Preklad z rusínskeho dialektu — autorka (rovnako aj ďalej).



- (3–4): 405–427 [cit. 14. 7. 2015]. Dostupné z: [http://www.academia.edu/6060652/Returning\\_Folklore\\_to\\_the\\_People\\_On\\_the\\_Paradox\\_Publicizing\\_Folklore\\_in\\_Postcommunist\\_Slovakia\\_draft\\_later\\_published\\_in\\_%C3%96stereichische\\_Zeitschrift\\_%C3%BCr\\_Volkskunde\\_Band\\_116\\_Heft\\_3\\_4\\_2013\\_pp.\\_405-427\\_](http://www.academia.edu/6060652/Returning_Folklore_to_the_People_On_the_Paradox_Publicizing_Folklore_in_Postcommunist_Slovakia_draft_later_published_in_%C3%96stereichische_Zeitschrift_%C3%BCr_Volkskunde_Band_116_Heft_3_4_2013_pp._405-427_).
- Handler, R., J. Linnekin 1985. „Tradition, Genuine or Spurious.“ *The Journal of American Folklore* 97 (385): 273–290.
- Hlôšková, H. 2005. „Folklor a folklorizmus (K terminológii a koncepciám v aktuálnom diskurze)“ *Etnologické rozpravy* 12 (1): 16–24.
- Hobsbawm, E., T. Ranger (eds.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holý, D., O. Sirovátka. 1985. „O folklóru a folklorismu. Terminologická rozprava na 14. etnomuzikologickém seminári ve Strážnici konaném 19.–21. 11. 1984.“ *Národopisné aktuality* 22 (2): 73–84.
- Jančár, J. 1999. „Folklorismus a komercializace lidové kultury.“ *Národopisná revue* 9 (2): 67–73.
- Janeček, P. 2011. „Folklor jako sociální produkt. Subkultury a malé sociální skupiny jako prostředí šíření současného folkloru.“ Pp. 7–12 in P. Janeček (ed.). *Folklor atomového věku: kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti*. Praha: Národní muzeum, FHS UK.
- Kandert, J. 1999. „Poznámky k výzkumu a chápání ‚tradice‘“ *Český lid* 86 (3): 197–214.
- Kouřil, P. 2004. „Displacement a pojem tradiční lidové kultury.“ *Sociální studia* 2 (1): 43–56.
- Kriško, J. 2003. *75 rokov DHZ Vyšný Orlík*.
- Leščák, M., Sirovátka O. 1982. *Folklor a folkloristika: (o ľudovej slovesnosti)*. Bratislava: Zmena.
- Mušinka, M. 1983. „Archaické a inovačné prvky v súčasnom svadobnom obrade východného Slovenska.“ Pp. 163–172 in V. Frolec (ed.). *Svatební obřad. Lidová kultura a súčasnosť*. Brno: Blok.
- Mušinková, M. 2015 *Konštruovanie tradícií prostredníctvom činnosti folklórnych súborov*. Bakalárska práca. Praha: FF UK.
- Mušynka, M. 1988. „Duchovna kultura.“ Pp. 292–406 in: Strumiňski, B. (ed.). *Lemkivščyna: zem'la — ľudy — istorija — kultura*. Ňju-Jork: Orhanizacija Oborony Lemkivščyny v ZSA.
- Mušynka, M. 1989. *Repertuat folklornoho kolektyvu „Kurivčan“*. Prjašiv: Duklans'ka drukarňa.
- Sirovátka, O. 1974. „K súčasnému stavu folklóru.“ *Národopisné aktuality* 2: 85–97.
- Špaňár, J., J. Hrabovský. 1987. *Latinsko-slovenský, slovensko-latinský slovník*. Bratislava: Slov. pedagog. nakl.
- Štatistický úrad Slovenskej republiky. [online] [cit. 5. 7. 2015]. Dostupné z: [http://slovak.statistics.sk/wps/portal/ext/home/!ut/p/b1/04\\_Sj9CPykssy0xPLMnMz0vMAfGjzOI-DzT0tnJwMHQ0s\\_IjcDTxDHAPcg7xMDA1-MTIEKIoEKDHAARwNC-sP1o8BKnN0dPU-zMfQwMLHzcTQ08HT1CgywDjYONHI2h-CvBY4eeRn5uqX5AbYZBl4qgIAL9TbiU/!dl4/d5/L2dBISEvZOFBIS9nQSEh/](http://slovak.statistics.sk/wps/portal/ext/home/!ut/p/b1/04_Sj9CPykssy0xPLMnMz0vMAfGjzOI-DzT0tnJwMHQ0s_IjcDTxDHAPcg7xMDA1-MTIEKIoEKDHAARwNC-sP1o8BKnN0dPU-zMfQwMLHzcTQ08HT1CgywDjYONHI2h-CvBY4eeRn5uqX5AbYZBl4qgIAL9TbiU/!dl4/d5/L2dBISEvZOFBIS9nQSEh/).



# MATERIÁLŸ



# Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v kontextu vývoje českých etnologických věd<sup>1</sup>



Petr Janeček

V březnu roku 2016 uspořádal Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy sérii diskusních setkání věnovaných vzájemným vztahům evropské etnologie, sociokulturní antropologie, a folkloristiky.<sup>2</sup> Motivací pro tato setkání byla v první řadě snaha o redefinici odborného zaměření tohoto předního českého pedagogického a vědeckovýzkumného pracoviště, která měla mít co nejširší participativní povahu. Záměrem organizátorů bylo zahrnout perspektivy různých oborů etnologických věd a náhledy různých zainteresovaných aktérů. Z těchto důvodů byla setkání pořádána ve spolupráci se spolkem studentů etnologie PAKET, přičemž přizváni byli přední odborníci z dalších domácích etnologických badatelských institucí z Prahy, Brna a Plzně. Trojice těchto setkání proběhla v zajímavém období plném změn. Ty se dotýkaly jak samotného Ústavu etnologie, který aktuálně prochází zřejmě nejvýraznější změnou odborné profilace od svého vzniku v roce 1993, tak domácích etnologických věd samotných, hledajících své místo v době razantních proměn vztahu české veřejnosti k vlastní historii, kolektivním identitám, jinakosti a novým formám sociální komunikace na pozadí bilancování několika desetiletí života v (neo)liberální demokracii, evropské migrační krize, a nárůstu významu nových technologií v čele s internetem. Pro důkladné pochopení dynamiky těchto diskusí je na místě stručně připomenout vývoj pražského Ústavu etnologie, který tyto diskuse v mnohém determinoval, s důrazem na nejdůležitější změny, které proběhly na Ústavu ve vzdálenější i nedávné minulosti. Jeho představení v širším historickém a společenském kontextu, s nezbytnými přesahy do vývoje českých etnologických věd jako celku, je tak hlavním cílem této přehledové studie.<sup>3</sup>

- 1 Tento text vznikl v rámci projektu GA15-03754S Mezi státním plánem a badatelskou svobodou. Etnografie a folkloristika v českých zemích v kontextu vývoje kultury a společnosti v letech 1945–1989, podpořeného Grantovou agenturou České republiky.
- 2 Diskusní setkání na téma *Etnologie* proběhlo na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy 3. 3. 2016, setkání na téma *Antropologie* 10. 3. 2016 a setkání na téma *Folkloristika* 17. 3.; sumarizující závěrečná diskuse pak proběhla 31. 3. 2016. Detailnější informace o těchto setkáních jsou prezentovány v závěrečné části tohoto textu.
- 3 Úvodní a závěrečné části tohoto textu byly publikovány v mírně odlišné podobě v roce 2016 v časopise *Български фолклор* (Янечек, Якоубек, Шима 2016).



## FORMOVÁNÍ ETNOLOGICKÝCH VĚD V ČESKÝCH ZEMÍCH V 19. STOLETÍ

Výraznější odborný zájem o témata později chápaná jako „etnologická“ začíná v českém univerzitním prostředí, podobně jako v celé střední Evropě, v první třetině 19. století. V pozadí tohoto zájmu stála dvojice obecnějších intelektuálních tendencí, jejichž počátky lze vysledovat již do období téměř o sto let dřívějšího.

První z nich byl starožitnický zájem o témata spojená s historickými kulturními specifiky určitých geografických oblastí, zřetelný již od humanismu (například v díle Bohuslava Balbína, 1621–1688), kterému dodalo v druhé polovině 18. století nový impuls německé a rakouské osvícenství. Díky osvícenství vznikla svébytná středoevropská akademická tradice zkoumání kulturních specifik jednotlivých „národů“ střední a východní Evropy, která vytvořila klíčové termíny později označující tuto disciplínu jako celek: *etnografie* (*ethnographia* — 1767), *Volkskunde* (1776, v novodobém významu 1782) a konečně *etnologie* (*ethnologia* — 1783). Středoevropské osvícenství také položilo základy hlavního metodologického rysu etnologických věd, tedy terénního výzkumu kulturních fenoménů; ten byl zprvu prováděn pomocí badatelských výprav (nejvýznamnější byla druhá carská výprava na Kamčatku s účastí Gerharda Friedricha Müllera v letech 1733–1743), později pomocí rozhovorů a dotazníků (Vermeulen 1995; 2015). Související aplikovaný zájem o život širokých vrstev populace (dobově především venkovského lidu) ze strany osvícenských badatelů pracujících ve službách rakouského státu z pozic dobových věd jako byla *Kameralistik* (kameralistika), *Statistik* a *Staatenkunde* (státovědy) a jeho následné angažované využití, např. v „boji proti pověřivosti“, mohou být zase považovány za počátek systematictějšího terénního etnologického bádání v českých zemích (Lozoviuk 2006: 15–24; Robek 1964: 11–20). Nejvýraznějšími badateli tohoto typu byli Karl Freiherr Czoernig von Czernhausen (1804–1889), autor rozsáhlé *Etnografie rakouského mocnářství* a předseda rakouské *Statistische Zentralkommission* v letech 1859–1869, považovaný za zakladatele rakouských etnografických studií, a jeho nástupce Adolf Ficker (1816–1880) (Lozoviuk 2006: 18–20). Na jejich práci navazoval panrakouský popularizační projekt *Rakousko-uherská monarchie slovem a obrazem*, vycházející v letech 1885–1902; na akademické půdě pak práce vídeňského indologa Michaela Haberlandta (1860–1940), propagátora z dnešního hlediska zajímavé protoverze jak *Völkerkunde*, tak komparativní evropské etnologie, který se habilitoval v roce 1892 na filozofické fakultě vídeňské univerzity v oboru „všeobecný národopis“ (*allgemeine Ethnographie*). Svěbytnou verzi tohoto národnostně neutrálního (post)osvícenského přístupu pak představovaly snahy česky hovořících poučených laiků jako Jan Jeník rytíř z Bratřic (1759–1845), Jan Ritter z Rittersberku (1780–1841) či pozdější Václav Krolmus (1790–1861) o dokumentaci pramenů chápáných později jako etnografické (především písní, ale i orálních vyprávění), které byly motivovány dobovým zemským patriotismem (Brouček, Jeřábek 2007: 96–97; 186; 123).

Druhou intelektuální tendencí vedoucí ke vzniku českých etnologických věd byl pak významnější a především kvantitativně daleko výraznější zájem o kolektivní expresivní projevy širokých vrstev populace, zprvu definovaných jako „lidové písně“, (*Volkslieder*), později jako „folklor“ (*Folk-Lore* — 1846) ideově inspirovaný díly skotského básníka Jamese Macphersona (1763–1796) a především „duchovního otce etnologických věd“, německého filozofa Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803). Tento



původně preromantický zájem o specifika slovesné kultury (především) evropských populací byl ve střední (stejně jako v jihovýchodní, východní a severní) Evropě uchopen romantickým nacionalismem a úzce spojen jak s českým, tak německým národním hnutím (Wilson 1973; Lass 1988). Zájem o romanticky chápanou kolektivní slovesnost v českých zemích zpopularizoval především August Gottlieb Meissner (1753–1807), v letech 1785–1804 profesor estetiky a klasických literatur na pražské filozofické fakultě. Jeho přednáškami prošla celá řada předních postav českého i německého národního hnutí včetně přední postavy českého „národního obrození“ Josefa Jungmanna (1773–1847). Zájem o autochtonní kultury, v českých zemích výrazný již od 60. let 18. století (Hlobil 2006a: 2006b), dosáhl největšího rozkvetu v období pozdního romantismu od prvních desetiletí 19. století, a to jak mezi česky, tak německy hovořící inteligencí. Z předních postav českojazyčného národního hnutí zabývajících se romanticky a nacionalisticky chápaným (a umělecky reinterpretovaným) folklorem je nutné zmínit slavistu Františka Ladislava Čelakovského (1799–1859), spisovatelku Boženu Němcovou (1820–1862) a především básníka Karla Jaromíra Erbena (1811–1870), zabývajících se i odborným mytologickým badáním v grimmovském duchu. Z německojazyčného národního hnutí je na místě zmínit sběratele Josepha Georga Meinerta (1773–1844), autora první regionální sbírky lidových písní v celoněmeckém kontextu, a především jednoho ze zakladatelů německé romantické folkloristiky Clemensa Brentana (1778–1842), působícího v letech 1811–1814 v Čechách. Brentano se zajímal jak o český slovesný folklor (především o „staré pověsti české“, ústící v jeho divadelní hru *Die Gründung Prags* z roku 1815), tak o věrské představy venkovského lidu (Dvořák 1976). Na zajímavé „národnostní hranici“ pak stály práce Julia Feifalika (1833–1862) zabývajících se moravským lidovým divadlem; etnická indiference tohoto autora ale způsobila, že bylo jeho dílo náležitě zhodnoceno až Petrem Bogatyrevem ve 40. letech 20. století (Hartwig 1999: 67–72).

Ačkoli měly aktivity spojené s dokumentací folklorních textů v prostředí českých zemí od 20. let 19. století velký společenský ohlas, většina z nich se z politických důvodů odehrávala mimo univerzitní prostředí. Rakouský stát totiž až do posledních desetiletí existence monarchie nejevil zájem podporovat etnologická badání, vnímaná jako součást nacionalistických odstředivých tendencí potenciálně vedoucích k separatismu.<sup>4</sup> Dobové etnologizující odborné aktivity byly proto většinou podporovány ze soukromých zdrojů a rozvíjeny v prostředí muzejních, vlastivědných, uměleckých a obecně nestátních vědeckých společností (jako byla bilingvní *Královská česká společnost nauk*, založená v roce 1784). Tato skutečnost stála v kontrastu k stále výraznějšímu zájmu o tento typ badání, zřetelnému především od 90. let 19. století. Například podle názoru Aloise Riegla z roku 1894 se žádná země na světě nemohla s Rakouskem-Uherskem „srovnávat co do bohatosti pro etnologický výzkum“ (Riegl 1978: 77, cit. dle Lozoviuk 2006: 21); toto soustátí, včetně českých zemí, tak údajně dobově „reprezentuje etnografickou pestrost (celé) Evropy“ (Haberland 1895: 1, cit. dle

4 Etablování etnologických věd na pražské univerzitě komplikovalo i administrativní nařízení rakouské vlády, podle kterého mohly být v Praze vyučovány pouze obory přednášené na centrální univerzitě ve Vídni. První docentura v oboru „národopis“ byla tak udělena Karlu Chotkovi až v roce 1912 (Chotek 1966: 274; Urban 1980: 66; Válka 2009: 20).



Lozoviuk 2006: 23). Dobový zájem o každodenní kulturu většinové populace, ať už spojený se starožitnictvím, zemským patriotismem, pozdní snahou rakouského státu o vytvoření celorakouské identity či — zdaleka nejvýznamnějším — českým a německým národním hnutím, ale vytvořil podhoubí pro definování tematických oblastí, kterým se univerzitní etnologická bádání začala věnovat později.

## ETNOLOGICKÁ TÉMATA NA PRAŽSKÉ UNIVERZITĚ PŘED PRVNÍ SVĚTOVOU VÁLKOU

Snahy o etablování etnologických věd na pražské univerzitě, v roce 1882 rozdělené podle vyučovacího jazyka na českou a německou část, se dlouho potýkaly s nezájmem rakouského státu institucionalizovat bádání potenciálně ideologicky spjatá se separatistickými národními hnutími (Urban 1980: 66). Poměrně krátká tak byla univerzitní kariéra předního slavisty Pavla Josefa Šafaříka (1795–1861), autora proslulých *Slovanských starožitností* (1837; 1865) a přehledové práce *Slovanský národopis* (1842), kterou napsal během svého působení v roli kustoda pražské univerzitní knihovny, kde pracoval od roku 1841. Od roku 1848 do roku 1860 pak Šafařík působil jako její ředitel, přičemž v roce 1848 byl jmenován prvním mimořádným profesorem slovanské filologie na pražské univerzitě; svého úřadu se ale vzdal ve prospěch Františka Ladislava Čelakovského. Ten byl jmenován suplujícím profesorem české řeči a literatury již v roce 1835, aby byl vzápětí této funkce z politických příčin na 14 let zbaven. Jako profesor slovanské literatury působil v letech 1841–1849 ve Vratislavi, aby pak v samotném závěru života krátkodobě získal stejnou funkci na pražské univerzitě.

Podobně krátká byla univerzitní kariéra i dalšího badatele rozvíjejícího etnologizující témata, filozofa a literárního vědce Ignáce Jana Hanuše (1812–1865). Tento vedle Karla Jaromíra Erbena nejvýznamnější česky i německy publikující badatel v oblasti mytologie, úzce spolupracující s dobově prominentní německou *Naturmythologie*, působil na pražské univerzitě jako profesor filozofie v letech 1849–1852. Kvůli obvinění z hegelianství byl ale z politických důvodů zbaven profesury a přešel na uvolněný post správce pražské univerzitní knihovny, který převzal v letech 1860–1896 po Pavlu Josefu Šafaříkovi. Hanušovo pražské působení bylo ve znamení teoretického odklonu od spekulativní post-grimmské mytologie, rozvíjené především romanticky orientovanými badateli ve službách národních hnutí, směrem k solidnějšímu využívání empirického materiálu: jak lingvistických, tak folklorních pramenů, včetně obyčejových a zvykoslovných praktik a věrských představ. Jako jeden z prvních badatelů ve střední Evropě se začal systematicky věnovat výročnímu kalendářnímu cyklu a ve svém díle *Bájeslovný kalendář slovanský čili pozůstatky pohansko-svátečních obřadů slovanských* (Praha 1860) zavedl chronologický systém třídění obyčejového a zvykoslovného cyklu, používaný v etnologických vědách dodnes. Během svého pražského působení se také věnoval komparativnímu studiu slovanských a německých přísloví (Kaleta 2009).

Podobně výraznou tematickou, ale především *institucionální* souvislost s pozdějším etnologickým bádáním představuje dílo předního archeologa, historika a fyzického antropologa Lubora Niederleho (1865–1944), autora monumentálních



*Slovanských starožitností* (1902–1904; 1906–1910; 1919), který může být považován za zakladatelskou osobnost českojazyčných univerzitních etnologických bádání. Niederle ale zcela přirozeně spolupracoval i s německy píšícími badateli, včetně participace na panrakouských badatelských projektech. V roce 1889 vydal první český *Nástin dějin anthropologie* (Niederle 1889), v duchu středoevropské akademické tradice primárně zaměřený na fyzickou antropologii, a v roce 1891 založil společně s kulturním historikem Čeňkem Zibrtem (1864–1932) nejstarší domácí etnologicky zaměřené odborné periodikum *Český lid* (Woitsch 2013). Ve stejném roce obhájil na pražské filozofické fakultě svůj habilitační spis z oboru (fyzické) antropologie. V roce 1898 byl pak jmenován mimořádným a v roce 1904 řádným profesorem „prehistorické antropologie a etnologie“. Na filozofické fakultě pak působil v letech 1907–1908 jako její děkan, v letech 1908–1909 pak jako proděkan.<sup>5</sup> O etnologická témata se dobově zajímala i zakladatelská osobnost české fyzické antropologie Jindřich Matiegka (1862–1941), který se v Praze roku 1897 habilitoval v oboru (fyzické) antropologie a demografie.

Vedle antropologicky a archeologicky orientovaných badatelů hráli výraznou (a do značné míry významnější) roli pro pozdější etablování etnologických bádání jako svébytné akademické disciplíny i filologicky zaměřené badatelé zkoumající folklor. Většina z nich byla žáky semináře pro slovanskou filologii, vedeného předním pozitivisticky orientovaným bohemistou Janem Gebauerem (1838–1907). Datum založení Gebauerova semináře, 27. ledna 1880, je proto často považováno za počátek českojazyčných univerzitních etnologických bádání vůbec (Urban 1980: 66). Tito badatelé, později souhrnně označovaní za představitele „pražské školy literární komparatistiky“ (Wollman 1989), položili základy proslulé domácí literárněvědně orientované tradice komparativní folkloristiky výrazně komunikující se zahraničím, včetně dobově dominantní německé a ruské akademické sféry a vznikající finské historicko-geografické školy (Horálek 1976). Jejich práce tak (vedle díla Niederleho) po dlouhá desetiletí do značné míry reprezentovala česká etnologická bádání jako taková před zahraničním akademickým publikem: „Především je nutné si uvědomit, že národopis zpočátku vznikl a rozvíjel se hlavně jako folkloristika a že studium materiální kultury je podstatně mladší. Jinými slovy folkloristika reprezentovala národopis, etnografii, bylo mezi nimi takřka rovnítko.“ (Jech 1967: 40). Nejvýznamnějším z těchto badatelů byl v mezinárodním kontextu dodnes respektovaný literární vědec Jiří (Georg) Polívka (1853–1933). Polívka se na pražské filozofické fakultě habilitoval v roce 1884 jako soukromý docent mluvnice slovanských jazyků, v roce 1895 byl jmenován mimořádným profesorem slovanských jazyků a literatur, přičemž řádnou profesuru získal roku 1902. V letech 1896–1913 se podílel na vedení slavistického semináře a vedl oddělení pro nové slovanské jazyky a literatury; v roce 1908–1909 působil jako děkan a v letech 1909–1910 pak jako proděkan. Značný význam pro budoucí rozvoj domácích etnologických studií měli i další filologové. Především slavista a mytolog Jan Hanuš Máchal (1855–1939), od roku 1894 soukromý docent slovanské literatury a od roku 1904 profesor srovnávacích dějin slovanských literatur, a literární historik Jan Jakubec (1862–1936), který byl habilitován v roce 1907 a který od roku 1919 působil jako řádný profesor dějin české literatury (Urban 1983). Nejvýraznější podíl na pozdějším vzniku domácích etnologických

<sup>5</sup> Lubor Niederle v letech 1927–1928 dokonce působil jako rektor celé české Karlovy univerzity.



bádání jako svébytného oboru měl vedle Jiřího Polívky ale literární historik a přední znalec pohádkosloví Václav Tille (1867–1937), který byl v Praze habilitován v roce 1907; od roku 1913 pak působil jako řádný profesor srovnávacích dějin literatury.

Na pražské německé univerzitě (Deutsche Karl-Ferdinands-Universität Prag) panovala podobná situace jako na její české období. Etnologická témata zde byla rozvíjena v rámci filologických a historických oborů, především v Seminári německé filologie (*Seminar für deutsche Philologie*) a Seminári slovanské filologie (*Seminar für slawische Philologie*), jako svébytné studijní zaměření zprvu pod názvy „rakouská etnologie“ (*österreichische Völkerkunde*) a „domácí etnologie“ (*vaterländische Ethnologie*). Podobně jako v českém prostředí zde hrála hlavní roli folkloristicky orientovaná literární věda (konkrétně germanistika), kulturní historie a kulturní geografie, přičemž o něco menší význam měla archeologická a antropologická bádání. Zásadní význam pro etablování tohoto oboru v německy hovořící akademické sféře měl inaugurační rektorátní projev germanisty Augusta Sauera (1855–1926), rektora pražské německé univerzity v letech 1907–1908, s názvem *Literatur und Volkskunde* (Sauer 1907). Tato významná přednáška vymezila nejen předmět bádání tohoto nového oboru, kterým mělo být především studium folkloru a jeho následná literární aplikace, jeho odlišení od širěji chápaných disciplín „etnografie“ a „etnologie“ (Lozoviuk 2006: 27), ale i konceptualizaci folkloru jako „lidové literatury“, která se ukázala jako dominantní pro celý německy hovořící prostor na desítky let dopředu (Gusev 1978: 62).

Za vlastního zakladatele českoněmeckých etnologických bádání je ale nutné považovat Sauerova inspirátora, literárního vědce a germanistu Adolfa Hauffena (1863–1930). Tento přední badatel, zabývající se především studiem folkloru na celém německy hovořícím území českých zemí, vystudoval historii, geografii a anglistiku na univerzitách ve Štýrském Hradci, Vídni a Lipsku; jeho geografické vzdělání jej předurčilo k vytvoření teoretického a metodologického základu pro pozdější nejsvébytnější badatelskou orientaci českoněmeckých etnologických bádání, tedy „národopisu jazykových ostrovů“ (*Sprachinselvolkskunde*). Na pražské univerzitě začal působit od roku 1889 jako soukromý docent německého jazyka a literatury, přičemž se ve svých přednáškách věnoval především problematice folkloru; od roku 1905 se pak přednášením etnologické tematiky začal zabývat systematicky. V roce 1898 byl jmenován mimořádným a v roce 1918, ještě za existence rakouské monarchie, řádným profesorem německého národopisu a německého jazyka a literatury (Lozoviuk 2006: 27–31).

Etnologická bádání tak v předválečném období existovala v rámci pražské univerzity především v podobě literárněvědného a filologického zájmu o folklor, popřípadě historizujících archeologicky a antropologicky orientovaných studií. Zájem o soudobou materiální kulturu a další aspekty budoucích etnologických bádání byl až na výjimky omezen na prostředí muzeí a vědeckých společností. Zde začal — zatím bez výraznější souvislosti s univerzitní půdou — nabývat na významu od poslední třetiny 19. století, především po založení Národopisné společnosti československé (1891), uspořádání *Národopisné výstavy československé* (1895) a otevření Národopisného muzea československého (1896). Tyto nacionalizující aktivity s výrazným celospolečenským ohlasem u česky hovořící populace, chápané jako svého druhu politikum a zaměřující se především na aplikované formy výtvarného a scénického folklorismu, byly výrazným argumentem k pozdějšímu etablování národopisu jako svébyt-





ného akademického oboru v prvních desetiletích 20. století (Brouček 1979; Brouček, Pargač, Štěpánová, Sochorová 1996). V českoněmeckém prostředí sehrála podobnou úlohu sběratelská akce Společnosti pro podporu německé vědy, umění a literatury v Čechách (*Deutsche Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen*), organizovaná v letech 1894–1900 Adolfem Hauffenem, který se staral i o její publikační výstupy v rámci knižní řady *Příspěvky k českoněmeckému národopisu* (*Beiträge zur deutschböhmisches Volskunde* — Lozoviuk 2006: 26). Určitým pandánem české *Národopisné výstavy* byla pak *Všeobecná německá výstava pro obchod, průmysl a zemědělství Ústí 1903* (*Allgemeine Deutsche Ausstellung für Gewerbe, Industrie und Landwirtschaft Aussig 1903*), pořádaná v Ústí nad Labem, a především rozsáhlejší *Českoněmecká výstava* (*Deutschböhmisches Ausstellung*), pořádaná v roce 1906 v Liberci.

Univerzitní osobností, která tyto národopisné aktivity propojila s akademickou půdou zřejmě nejvýrazněji, byl vedle Niederla, Polívky, Jakubce a Tilleho (a na německé univerzitě Adolfa Hauffena) lingvista a filolog Emanuel Kovář (1861–1898), který se v Praze habilitoval v roce 1885 v oboru „všeobecný jazykozpyt“. Tento všestranně orientovaný badatel se k národopisnému hnutí připojil zprvu z čistě vědeckého zájmu. Brzy se ale začal výrazně angažovat v přípravách *Národopisné výstavy československé* jako její jednatel, a stal se i editorem prvního čísla *Národopisného sborníku československého*, který představoval akademičtější a internacionálnější alternativu k později stále více vlastivědně orientovanému *Českému lidu*. Kovář se tak do značné míry stal pro širší veřejnost „tváří“ odborné části národopisných aktivit. Kovářovy studijní pobyty v Berlíně a Lipsku a jeho zájem o fyzickou antropologii, archeologii, ale především sociologii a estetiku, vyústily v jeho vizi „ethnologie“ jako nového interdisciplinárního oboru sumarizujícího poznatky všech těchto disciplín. Své inovativní (a dodnes zajímavé) pojetí, ve kterém navázal na niederlovské mezioborové chápání disciplíny, předestřel ve své koncepci badatelské úlohy *Národopisné společnosti československé* (Kovář 1897) a především svém *Nástinu dějin ethnologie* (Kovář 1891), prvním českojazyčném přehledu mezinárodních dějin oboru. V tomto dodnes zajímavém díle zdůraznil odlišnost „ethnologie“ („národopytu“) od „národopisu“ jejím zaměřením na srovnávací výzkum celého lidstva a konfrontoval „ethnologii“ s alternativními vymezeními této disciplíny z pera německého kulturního historika (a inspirátora slavné Tylorovy definice kultury) Gustava Friedricha Klemma (1802–1867), antropogeografa Friedricha Ratzela (1844–1904), německého předního „völkerkundlera“ Adolfa Bastiana (1826–1905) a celé řady dalších badatelů: „Konkrétná historie národnostního vývoje lidstva, toť ethnologie“ (Kovář 1891: 158). Toto sociologizující (dnešní terminologií spíše „antropologizující“) chápání oboru, typické pro poslední desetiletí 19. století, sdílel Kovář s dalšími předními pozitivisticky orientovanými badateli, především Václavem Tillem a Janem Jakubcem. Tito badatelé kritizovali dobové národopisná snažení jako příliš zaměřená na estetiku „lidového umění“ a festivité a opomíjející studium každodennosti. Jejich konceptualizace etnologických bádání byla teoreticky silně ovlivněna západními sociálními vědami, především tehdy dominantní tylorovskou evolucionistickou antropologií.<sup>6</sup>

6 Překlad čtvrtého vydání Tylorovy *Anthropology* vychází česky ale až v roce 1897 pod názvem *Úvod do studia člověka a civilisace. Anthropologie* (Tylor 1897). Samotný Kovář se ale



Omezovala se ale většinou pouze na deklaratorní, metodické či přehledové texty autorů často spojených s časopisem *Atheneum*, které pozdější domácí vývoj disciplíny výrazněji neovlivnily a od kterých se většina badatelů — kromě předčasně zemřelého Kováře — později do větší či menší míry distancovala (Janeček 2014a: 18, 23). Podobný osud potkal i dobově publikačně nesrovnatelně výraznější a především s mezinárodní vědou intenzivně komunikující komparativní folkloristická bádání, která nebyla na pražské univerzitě — stejně jako ve většině zemí střední Evropy — nakonec institucionalizována jako samostatný obor.<sup>7</sup> Pozdější univerzitní směřování oboru obě tyto tendence (tedy sociologizující/antropologizující a folkloristickou) totiž částečně utlumilo ve prospěch chápání etnologických věd jako „národopisu“, v případě německé univerzity nazývaného *Volkskunde* či *heimische Volkskunde*, tedy historizujícího studia novověké a soudobé společnosti, vytvářeného na pozadí historických, filologických, archeologických, antropologických, a později i geografických bádání.

### MEZI POZITIVISMEM A FUNKČNÍM STRUKTURALISMEM: ETNOLOGICKÁ BĀDÁNÍ NA FILOZOFICKÉ FAKULTĚ KARLOVY UNIVERZITY MEZI SVĚTOVÝMI VÁLKAMI

Po vzniku československého státu v roce 1918 je udělena historicky první profesura v českých zemích specificky zaměřená na etnologické vědy, konkrétně pak „německý národopis stejně jako německý jazyk a literaturu“ (*deutsche Volkskunde sowie für deutsche Sprache*). Obdržel ji Adolf Hauffen dne 24. 12. 1919; jednalo se zároveň o jednu z prvních etnologicky zaměřených profesur ve střední Evropě. Ve stejný rok je založena i Katedra německého národopisu, řeči a literatury (*Lehrstuhl für deutsche*

proti anglosaské sociokulturní antropologii vymezoval, především kvůli jejímu přílišnému důrazu na studium „primitivních“ společností. Dle jeho konceptualizace se měla „ethnologie“ stejně intenzivně zabývat i studiem evropských komplexních společností.

7 Potenciál dobové folkloristiky jako alternativní a méně parochiální disciplíny v kontrastu k později etablovanému národopisu nastínil sociální antropolog Josef Kandert: „Důležitým oborovým soupeřem českého národopisu byla již od 90. let 19. století folkloristika, a proto si zde dovolím drobné srovnání přístupů folkloristických a národopisných, které jsou dobře sledovatelné na recenzní činnosti. V recenzních, uveřejňovaných v „Českém lidu“ a v „Národopisném sborníku“ byla vždy věnována pozornost národopisným publikacím s evropskou tematikou. Bibliografie týchž periodik zmiňují obvykle etnografické studie o českých zemích a výběrově také studie o Evropě a Spojených státech amerických; znají také oddíl „obecná etnografie“. Záběr folkloristických recenzentů a bibliografů je ovšem daleko širší — v obou periodikách je věnována pozornost i studiím z Afriky, Asie a obou Amerik. Folkloristé tak již od 90. let 19. století získávali formou recenzní a zpráv o publikacích daleko širší znalost o výzkumech a výsledcích oborového bádání. Národopisci tak vlastně i touto recenzní činností demonstrovali svůj příklon k oborovému geografickému izolacionismu, zatímco folkloristé dbali naopak o zachování celosvětové srovnávací roviny. V pozadí těchto dvou přístupů můžeme vidět i dvojí možný předmět studia: (český) národopisný, věnující se jedinečným lokálním kulturám (zde české, případně slovenské či obecněji slovan-ské) a (český) folkloristický, věnující se jedinečné kultuře lidstva“ (Kandert 2002: 164–165).

*Volkskunde sowie für deutsche Sprache*), jejímž vedením je pověřen právě Hauffen. Od roku 1921 je možné studovat německý národopis (*Deutsche Volkskunde*) jako samostatný hlavní i vedlejší obor v rámci filologických studií. Pražská německá univerzita se tak stala jednou z prvních univerzit v celoněmeckém kontextu, kde došlo k plnohodnotnému etablování oboru (Lozoviuk 2006: 31). V akademickém roce 1929/1930 byla katedra rozšířena na Seminář německého národopisu (*Seminar für deutsche Volkskunde*). K tomuto pracovišti byly přiřazeny dvě dokumentačně-archivní pracoviště, jedno zaměřené na dokumentaci lidových písní (*Volksliedarchiv des deutschen Arbeitsausschusses der Staatsanstalt für das Volkslied*), jedno obecně na sudetoněmecký národopis (*Archiv für sudetendeutsche Volkskunde*), a také pracoviště zabývající se etnokartografickým výzkumem, konkrétně pak přípravou německého etnografického atlasu (*Arbeitsstelle des Atlases der deutschen Volkskunde für die Tschechoslowakei*). Díky tomu se počet členů semináře vyšplhal na z dnešní perspektivy neuvěřitelně vysoké číslo 32 řádných členů (Lozoviuk 2006: 33).

Vedle Hauffena byl nejvýraznější postavou tohoto dobové novátorského odborného pracoviště literární vědec a folklorista Gustav Jungbauer (1886–1942), absolvent germanistiky, historie a klasické filologie, zprvu zaměřený na problematiku lidových písní (především Pošumaví), který se habilitoval v roce 1922 prací zaměřenou na vývoj pověsti o Krakonošovi (Jungbauer 1923). Na německojazyčné národopisné katedře působil jako soukromý docent s přednáškami pojednávajícími především folkloristická témata až do roku 1930, kdy se stal po brzkém úmrtí Adolfa Hauffena jeho nástupcem ve vedení semináře. Ve stejný rok byl jmenován mimořádným profesorem německého národopisu, přičemž řádnou profesuru v oboru „německý národopis a starožitnosti“ (*Volks- und Altertumskunde*) získal až roku 1933. Gustav Jungbauer se výrazně podílel na podpoře etnologických aktivit i mimo univerzitní prostředí; od roku 1912 působil v Pracovním výboru pro německou lidovou píseň v Čechách (*Arbeitsausschuss für das deutsche Volkslied in Böhmen*), od roku 1921 jako jeho předseda. V roce 1931 se stal předsedou pracovního výboru Ústavu pro lidovou píseň; na půdě této československé státní instituce tak spolupracoval i s českojazyčnými národopisnými badateli. V rámci spolupráce s českojazyčným národopisem publikoval i český překlad svých dějin německého národopisu v ČSR, uveřejněný v jednom ze svazků *Československé vlastivědy* (Jungbauer 1937). V rámci svých rozsáhlých dokumentačních a organizačních národopisných aktivit se podílel i na založení odborného periodika *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, který vycházel v letech 1928–1938. Podobně jako čeští literární vědci Polívka a Tille spolupracoval i na rozsáhlých mezinárodních folkloristických projektech; byl aktivním přispěvatelem celoněmeckých přehledových prací jako *Slovník německých pověstí* (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*) a *Slovník německé pohádky* (*Handwörterbuch des deutschen Märchens*); působil i jako předseda československé sekce *Atlasu německého národopisu*. Tento zřejmě nejvýznamnější českoněmecký národopisný badatel definoval i cíle tohoto nového oboru, kterým měla být dokumentace a výzkum duchovní a materiální kultury venkovského lidu se zaměřením na Němce žijící v tehdejší Československu. Jejich kultura měla být zkoumána jak ve vztahu ke kultuře německého národa, tak v rámci Československa. Zde měla být sledována národopisná specifika sudetských Němců, kteří byli spojeni do jednotného státního útvaru díky politické situaci a — až původně z hle-



diska národopisných bádání kulturně odlišní — stali se „společenstvím osudu“. Dalším specifickým úkolem sudetoněmeckého národopisu byl podle Jungbauera výzkum pohraničních oblastí a jazykových ostrovů, který se stal od 30. let teoreticky a metodologicky dominantním inovativním příspěvkem českoněmeckých národopisných bádání v rámci celoněmecké *Volkskunde*. Sudetoněmecký národopis tak v tomto pojetí překročil úzce etnické, nacionalistické chápání etnologické vědy směrem k výzkumu kulturních kontaktů mezi jazykově a kulturně odlišnými skupinami obyvatelstva, který měl dle Jungbauera „od počátku postupovat srovnávacím způsobem a zohledňovat výsledky slovanského, pro oblast Karpat nadto také maďarského národopisu“, přičemž jeho úkolem mělo být „rozpoznat zákony, podle nichž probíhala kulturní výměna mezi dvěma národy“ (Jungbauer 1936: 21, cit. dle Lozoviuk 2006: 38).

Z témat rozvíjených pozdější etnologií si dominanci v českojazyčném univerzitním prostředí po první světové válce stále udržovala především témata folkloristická, doplněná archeologickými a antropologickými. Velkou roli ve fakulturním životě hráli především výše zmínění pozitivisticky orientovaní literární vědci a filologové, v první řadě Jiří Polívka a Václav Tille, pracující v širší slovanské, respektive evropské komparativní perspektivě. Prvně jmenovaný byl společně s německým „volkskundlerem“ Johannesem Boltem autorem monumentálního komparativního díla *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, jehož vydávání začalo ještě před válkou (Bolte, Polívka 1913–1932). Eurocentrismus tohoto dodnes používaného rozsáhlého komparativního textu byl díky Polívkově erudici překonán dodáním slovanského a východoevropského, ale i kavkazského a středoasijského kontextu. Zároveň jde i o *jediné* etnologické dílo s českým spoluautorstvím explicitně zmiňované v dějinách evropských etnologických a antropologických věd *Storia del folklore in Europa* z roku 1952 z pera italského etnologa Giuseppa Cocchiari (1904–1965), žáka Roberta A. Maretta a Bronislawa K. Malinowského (Cocciara 1972; 1981). Srovnatelný význam pro mezinárodní etnologii má i dílo Václava Tilleho *Verzeichnis der böhmischen Märchen* z roku 1921 (Tille 1921), a další práce Jiřího Polívky a Václava Tilleho. V roce 1922 se v oboru srovnávacích dějin slovanských literatur habilituje i slavista a literární historik Frank Wollman (1888–1969) svojí prací *Vampyrické pověsti v oblasti středoevropské*; na FF UK pak přednáší v letech 1922–1923.

Pro pozdější institucionalizaci, ale i „akademickou paměť“ v podobě kontinuity předválečných a poválečných etnologických bádání má klíčový význam osobnost literárního vědce, pozdějšího etnografa a především folkloristy Jiřího Horáka (1884–1975), autora jedněch z mála českojazyčných dějin oboru (Horák 1933). Horák se na pražské filozofické fakultě habilitoval v roce 1919 v oboru srovnávacích dějin slovanských literatur a lidového podání. Po odchodu Jana Hanuše Máchala v roce 1927 získal místo řádného profesora a ředitele semináře pro slovanskou filologii, v letech 1932–1933 pracoval jako děkan a v letech 1933–1934 jako proděkan. Na fakultě pak jako jeden z mála etnologicky orientovaných badatelů aktivních již v předválečné době působil až do roku 1953. Vedle svého univerzitního působení byl od roku 1919 jednatelem a od roku 1939 i předsedou Státního ústavu pro lidovou píseň, předchůdce dnešního Etnologického ústavu Akademie věd České republiky (Robek, Petr, Urban 1979).

Etablovaná folkloristická, archeologická a antropologická bádání, prováděná sice často na mezinárodní úrovni, ale pod hlavičkou jiných disciplín, začínají být v me-



živálečném období stále více provazována se snahami o vznik českého *národopisu*. Ten je dobově koncipován pod vlivem národopisného hnutí jako nový akademický obor zabývající se primárně studiem domácí „kultury lidu“. Niederle, Polívka, Tille, Jakubec i Horák působí jako přední činovníci *Národopisné společnosti československé*, profesní organizace kladoucí si za cíl etablování tohoto oboru, v redakci jejího odborného periodika *Národopisný sborník* (od roku 1906 vycházejícího pod názvem *Národopisný věstník*) a v rámci Národopisného muzea československého. Národopisné hnutí, snažící se integrovat dobově moderní a inovativní zájem o materiální kulturu s etablovaným folkloristickým studiem do nově vzniklé disciplíny inspirované německou *Volkskunde*, se tak v souvislosti se vznikem samostatného československého státu po roce 1918 začalo výrazněji prosazovat i v univerzitním prostředí. Hlavní roli přitom hrál národopisný seminář Jana Jakubce, který ovlivnil celou nastupující první generaci profesionálních univerzitních národopisců. Ti, ač do značné míry spjatí s národopisným hnutím propagujícím nacionalisticky reinterpretovanou aplikaci vybraných forem lidové kultury, se tyto snahy snažili pozvednout na vědeckou úroveň a distancovat se tak od výstavního hnutí a stále oblíbenějších vystoupení krojovaných „národopisných skupin“ (Chotek 1926). V duchu dobového pozitivismu totiž chápali tyto aktivity jako neslučitelné s vytvářením národopisu jako akademického oboru: „...do romantického směru obdivu vesnické kultury zasáhli mladí vědečtí pracovníci obnovené české university, kteří si vytkli za úkol očistit českou vědu od diletantských názorů a výkladů a pozvednout ji na evropskou úroveň“ (Chotek 1966: 273). V diskusi o budoucí podobu národopisu stáli v opozici proti univerzitním badatelům umělci spjatí s Uměleckou besedou (např. Jan Koula, Josef Fanta, Soběslav Pinkas), podporovatelka vlivného svérázového hnutí Renata Tyršová (Tyršová, Kožmínová 1918) a především kulturní historik a šéfredaktor *Českého lidu* Čeněk Zíbrt, v jejichž uvažování dominovala angažovaná a aplikovaná úroveň práce s tradiční lidovou kulturou (Jančář 2009: 10).<sup>8</sup> Ta ale univerzitnímu národopisu do jisté míry zůstala. Při jeho etablování totiž sehrál svébytnou úlohu dobový politický kontext, konkrétně pak podpora státní ideologie českoslovakismu, konstruuující ideu jednotného československého národa, k jejíž podpoře se národopis ukázal být více než vhodným nástrojem (Uherek 2007: 198). Univerzitní národopisci se tak odborně angažovali při mezinárodních jednáních ohledně vymezování hranic nástupnických států Rakouska-Uherska založených na etnickém principu — například v prostoru Těšínska a severního a jižního Slovenska (Válka 2009: 20).

Zakladatelskou roli při etablování národopisu jako samostatné akademické disciplíny primárně zaměřené na celostní studium tzv. tradiční lidové kultury českých zemí, s komparativními přesahy do středoevropského a slovanského prostoru, hrála v pražském univerzitním prostředí trojice zakladatelských osobností Karel Chotek, Vilém Pražák a Drahomíra Stránská (Ducháček 2016; Petráňová 2016).

Geograf, národopisec a fyzický antropolog Karel Chotek (1881–1967), který svojí odbornou specializací zajímavým způsobem předznamenal pozdější pokusy o etab-

<sup>8</sup> V případě Čenka Zíbrta hrály jistou roli i tlak nakladatelství vydávajícího *Český lid*, které nemělo zájem o publikování čistě odborného periodika pro úzký okruh zájemců, a jeho osobní spory s některými představiteli univerzitních etnologických bádání (Válka 2009: 20).



lování „obecné“ či „integrální antropologie“ kontinuální v české vědě od 60. let 20. století, konceptualizoval národopis jako primárně historickou vědu související především s historiografií, geografii a demografií, ale i archeologií a částečně i fyzickou antropologií. Karel Chotek, žák Lubora Niederleho a Jindřicha Matiegky, který se během studií zaměřil na historiografii, geografii, antropologii a archeologii, byl habilitován již v roce 1912 na pražské filozofické fakultě na docenta „všeobecného národopisu“. Tímto aktem došlo k oficiálnímu zařazení národopisných přednášek do fakultního kurikula. Chotkovy přednášky zaměřené na „československý národopis“ byly ovšem prováděny v rámci oboru geografie, což národopis primárně definovalo jako obor úzce komunikující s přírodními vědami. Samotný Chotek, ač ve své badatelské praxi realizoval rozsáhlé antropologické výzkumy, později preferoval konceptualizaci národopisu jako historické vědy blízké geografii (Chotek 1966: 274). V roce 1920 byl Chotek jmenován profesorem na nově založené katedře národopisu v Bratislavě, kde přednášel národopis západních Slovanů, Asie a Kavkazu, a položil tak základy slovenského národopisu. Tato disciplína zde byla dobově studována v kombinaci s dalšími obory, především historií, geografii a dějinami umění. Zároveň rozšiřoval mezinárodní kontakty tohoto oboru studijními pobyty v Paříži, Berlíně, Curychu a Leydenu. V letech 1920–1921 pobýval v Chicagu u amerického fyzického antropologa českého původu Aleše Hrdličky. V roce 1931 se vrátil na pražskou filozofickou fakultu, kde založil a vedl samostatný národopisný seminář, od roku 1932 otevřený pro zájemce z řad studentů příbuzných oborů (především slavistiky, literární vědy, historie či archeologie), který nabyl rozsáhlejší podoby od akademického roku 1935/1936 (Lozoviuk 2006: 32). Rok 1932 je tak možné považovat za počátek institucionalizace českojazyčných etnologických bádání na pražské Karlově univerzitě.

Druhou zakladatelskou osobností českojazyčného univerzitního národopisu byl Chotkův žák, národopisec a literární historik Vilém Pražák (1889–1976), který se s tímto novým oborem seznámil v Chotkově semináři v Bratislavě (jehož vedení po něm v roce 1936 převzal). Tento přední znalec materiální kultury, především vernakulární architektury, během svého pedagogického a vědeckovýzkumného působení v Chotkově duchu neopomíjel ani ostatní oblasti etnologických bádání (včetně témat folkloristických). Podobně jako Chotek výrazně přispěl k přesnějšímu definování této dobově progresivní disciplíny a především jejím mezinárodním kontaktům. Pražákova přednáška na *II. mezinárodním kongresu pro antropologii a etnografii* v Kodani v roce 1938 zaujala zahraniční badatele zdůrazněním sociálního kontextu materiální kultury, který byl v dobových národopisných (spíše deskriptivně laděných) textech relativně upozaďován (Vařeka 1970–1971: 11). V roce 1939 přešel Vilém Pražák do Prahy, kde působil v univerzitní knihovně. Pražská filozofická fakulta uznala jeho bratislavskou docenturu po instalačním proslovu *Jaké úkoly si staví dnešní národopis?* (Pražák 1940). Těsně před uzavřením pražských vysokých škol zde pak v akademickém roce 1939/1940 zahájil přednášky o lidovém výtvarném umění. Tuto problematiku se snažil analyzovat v sociálním kontextu v protikladu k dobově dominantním kunsthistorickým interpretacím, chápajícím lidové umění jako stylově pokleslou verzi slohového umění (Válka 2009: 21).

Třetí nejvýznamnější osobností tohoto období byla národopisná badatelka Draho-  
míra Stránská (1899–1964), přední znalkyně domácí materiální kultury, především

lidového oděvu. Tato zkušená terénní badatelka, orientovaná vedle českých zemí na Slovensko a Balkán, je i zakladatelskou osobností Národopisného (dnes Etnografického) oddělení Národního muzea, kde působila již od roku 1923 (Mevaldová, Tauberová 2011). Po studiu slovanských a románských jazyků a literatury absolvovala v roce 1925 studijní pobyt v Jugoslávii, díky kterému rozšířila svůj zájem na oblasti jihovýchodní Evropy a zprostředkovala tak kontakty mezi českým a jihoslovanským národopisem. V roce 1932 se habilitovala na filozofické fakultě jako docentka národopisu s tématem *Lidové obyčeje hospodářské*. Všichni tři výše zmínění badatelé ale plně rozvinuli svou přednáškovou činnost až po druhé světové válce.

Konceptualizaci českojazyčného národopisu, do značné míry vytvořenou trojicí těchto osobností, která se nakonec ukázala jako dominantní po většinu 20. století, dobře vystihuje definice Karla Chotka: „Národopis je věda, která popisuje a vykládá život a práci lidu venkovského ve všech složkách kultury hmotné a duchovní spolu se vztahy společenskými, a to jak v jejich rozložení prostorovém, tak i vrstvení časovém“ (Chotek 1966: 271). Tato meziválečná definice vystihuje dobové pojetí tohoto oboru, formující se na pozadí historického, filologického a literárněvědného (a do jisté míry i archeologického, antropologického a muzikologického) bádání. Jeho hlavní distinktivní rys byl spatřován ani ne tak v tematické či teoretické rovině, jako v metodologii — konkrétně pak v *terénní* dokumentaci *soudobé* (především venkovské) kultury a preferenci (dnešním jazykem) kvalitativních, často intuitivních metod studia, jako je pozorování a rozhovory. Z tohoto hlediska se tak do určité míry metodologicky shodoval s dnešním chápáním etnologie (Válka 2009: 18). Klíčový význam terénního výzkumu pro tuto nově vzniklou disciplínu ilustruje i tvrzení Karla Chotka, podle kterého položil základy národopisu jako historické vědy Lubor Niederle dokončením svého díla *Slovanské starožitnosti* ve 20. letech. Jeho autor ale nemohl být dle Chotka považován za „skutečného národopisce“, protože dílo sepsal jen na základě písemných pramenů a literatury a „neprováděl terénní výzkum“ (Chotek 1966: 276). Dobové chápání etnologických věd především ve smyslu tematickém nejpřehledněji sumarijuje společné dílo Karla Chotka a Drahomíry Stránské s názvem *Národopis*, vydané v ediční řadě *Československé vlastivědy* v roce 1936. Ve stejné řadě vyšel o tři roky dříve výše zmíněný přehled dějin domácích etnologických bádání z pera dalšího univerzitního badatele Jiřího Horáka (Horák 1933).

Dalším dobovým rysem meziválečného národopisu byla jeho souvislost s geografickými vědami. Národopisci i geografové společně jednali od 1. sjezdu slovanských geografů a etnografů v roce 1929. Od geografů převzal dobový národopis sídelní typologii a další teoretické koncepty, především ty spjaté s lidovou architekturou (Válka 2009: 21). Geografické inspirace byly nejvýraznější v oblasti etnokartografie, v českém kontextu propagované zprvu Drahomírou Stránskou, která se s touto problematikou seznámila během svého studijního pobytu v Bělehradě v roce 1925, přičemž v těchto aktivitách pokračovala i po druhé světové válce (Stránská 1934–1935; Vařeka, Plessingerová 1999). Naopak relativně stranou stála v dobovém národopise identitní, respektive etnická problematika, typická pro univerzitní etnologii přelomu 20. a 21. století. Ač byla inherentně přítomna v celkovém etnocentrickém a nacionalizujícím chápání disciplíny jako takovém (Lozoviuk 2011), projevila se pouze v rámci aplikovaných bádání po první světové válce a částečně i v díle Viléma Pražáka, který





etnické a sociální souvislosti materiální kultury akcentoval již na III. sjezdu slovan-  
ských geografů a etnografů v Bělehradě v roce 1930 (Vařeka 1970–1971: 14).

Nejvýraznější setrvalý ohlas v mezinárodní etnologii si ale získaly meziválečné  
práce odlišné skupiny badatelů působících v Praze. Šlo o dvojici ruských emigrantů  
pracujících v duchu funkčně strukturálních přístupů: literárního vědce, teatrologa,  
folkloristy a etnografa Petra Bogatyreva (1893–1971) a lingvisty Romana Jakobsona  
(1896), během svého pražského pobytu spjatých s Pražským lingvistickým kroužkem  
(Pražskou školou). Petra Bogatyreva, autora významných prací jako *Actes magiques,  
rites et croyances en Russie subcarpathique* (Bogatyrev 1929), *Kroj jako znak (funkční  
a strukturální pojetí v národopisu)* (Bogatyrev 1936), *Funkcia kroja na Moravskom Slo-  
vensku* (Bogatyrev 1937) či *Lidové divadlo české a slovenské* (Bogatyrev 1940) je možné  
z historického hlediska nepochybně považovat za nejvýznamnějšího domácího etno-  
logického badatele vůbec. Za stejně významnou je nutné považovat programatickou  
studii *Folklór jako zvláštní forma tvorby*, kterou napsal společně s Romanem Jakobsonem  
(Jakobson, Bogatyrev 1929). Ta anticipovala výzkum současného folkloru a pa-  
trí k nejvýznamnějším studiím v dějinách folkloristiky vůbec (Oinas 1980). Domácí  
badatelé však na dílo těchto dvou předních postav (nejen) české etnologické vědy za-  
čali, zřejmě z politicko-ideologických důvodů, výrazněji reagovat až na konci 60. let  
20. století (Beneš 1968; 1971).

Slibný rozvoj českojazyčných univerzitních etnologických bádání načas pozasta-  
vilo uzavření českých vysokých škol 17. listopadu 1939. Čeští badatelé tak v období  
druhé světové války mohli působit jen v rámci vědeckých či muzejních společností.  
Tato skutečnost ale nepostihla německou univerzitu, kde na místo vedoucího ná-  
rodopisného semináře nastoupil po úmrtí Gustava Jungbauera v roce 1943 přední  
„volkskundler“ a znalec lidového oděvu Josef Hanika (1900–1963). Tento Jungauerův  
a Hauffenův student, zprvu zaměřený na výzkum svatebních obyčejů, se po krátkém  
působení na místě asistenta německého národopisného semináře, studijních poby-  
tech v Berlíně a Norimberku a badatelských pobytech ve Švédsku, Finsku, Dánsku  
a Pobaltí, kde se seznámil se skandinávskou etnologií a muzeologií, v Praze v roce  
1937 habilitoval na docenta „národopisu a starožitností“ (*Dozent für Volks- und Alter-  
tumskunde*) prací o sudetoněmeckých lidových krojích. V roce 1942 pak převzal nově  
založenou Katedru národopisu a kmenových dějin Moravy (*Lehrstuhl für Volkskunde  
und Stammesgeschichte Mährens des Lehrstuhles für Deutsche Altertums- und Volkskunde*),  
přičleněnou k německojazyčné národopisné katedře. Právě v bádání Haniky, činného  
v četných vědeckých, vlastivědných a muzejních spolcích, se naplno rozvinul srovná-  
vací výzkum jazykových ostrovů. Tuto problematiku se zaměřením na výzkum li-  
dového oděvu, písní a obřadního a zvykoslovného cyklu zkoumal v rámci německých  
jazykových ostrovů na Slovensku a v Karpatech, přičemž v rámci těchto bádání pod-  
nikal četné, dodnes zajímavé terénní výzkumy. Od konce 30. let se Hanika zároveň  
začal angažovat v hnutí pro „obnovu sudetoněmeckého lidového kroje“ (*Trachtener-  
neuerung*) v rámci vlivného Německého kulturního svazu (*Deutscher Kulturverband*).  
Vedle toho se zabýval i národopisnou muzeologií (v roce 1941 se zasloužil o založení  
chebského muzea). Během války se také začal politicky angažovat, přičemž do svého  
teoretického aparátu aplikoval dobové nacionálně socialistické rasové teorie, což pak  
vedlo k poválečné diskreditaci českoněmeckého národopisu jako takového. Ačkoli se



u tohoto oboru, stejně jako v případě českého národopisu, jednalo do značné míry o nacionalistickou „národní vědu“, specifické novátorské aspekty díla předních osobností tohoto badatelského zaměření našly svůj specifický ohlas v poválečné zahraniční etnologii, z politických důvodů ale většinou mimo prostor českých zemí. Vedle nejnovativnější *Sprachinselvolkskunde*, v mnohém předznamenávající pozdější studia interetnických vztahů, ze kterého vycházela mimo jiné přední německá poválečná etnoložka Ingenborg Weber-Kellermann (1918–1999 — Jeřábek a kol. 2013: 189; Lozoviuk 2006: 46) se jednalo především o Jungbauerovy folkloristické a etnolingvistické výzkumy, výzkumy Bruno Schiera (1902–1984) prováděné na Slovensku, a o badatelský zájem dalších sudetoněmeckých „volkskundlerů“ o fenomén současných pověstí a fám, rozvíjený pak mezinárodní (především anglosaskou) folkloristikou až od 80. let 20. století (Janeček 2014: 294).

## NÁRODOPIS: VZNIK NOVÉHO STUDIJNÍHO OBORU PO DRUHÉ SVĚTOVÉ VÁLCE

Po znovuootevření českých vysokých škol v roce 1945 vzniká první českojazyčné univerzitní pracoviště zaměřené výhradně na studium etnologické problematiky, dobově označované jako „národopisná“. Tento obor, tedy národopis, byl i po válce stále chápán v pozitivistickém „niederlovském“, respektive spíše již „chotkovském“ duchu jako integrální historizující disciplína zabývající se primárně studiem tzv. tradiční lidové kultury českých zemí se středoevropskými, popřípadě slovanskými komparativními přesahy.

Již v roce 1945 se Karel Chotek znovu stává ředitelem obnoveného národopisného semináře, kde působí vedle Viléma Pražáka, rehabilitovaného přednáškou *Národopisné monografie vesnických obcí*. 15. října 1948 se pak výnosem ministerstva školství ČSR stává národopis základním předmětem odborného studia na FF UK a je tak možné jej — poprvé v dějinách — studovat v českém jazyce jako svébytný obor (zatím ale pouze v kombinaci s jinými, příbuznými obory). Velký zájem studentů o tuto novou oblast studia vede o rok později k výraznému rozšíření studijních plánů. V roce 1950 se národopisný seminář stává součástí samostatné Katedry národopisu a dějin pravěku. V tomto období je personálně posílen Drahomírou Stránskou, která sem v roce 1951 přichází z Národopisného muzea jako státní docentka, orientalistou (indologem) a religionistou Otakarem Pertoldem (1884–1965) a etnografem a folkloristou Jaroslavem Kramaříkem (1923–1974).

V poválečném období se zároveň kvůli odsunu českých Němců uzavírá i tradice domácích německojazyčných etnologických bádání. Sudetoněmecká národopisná katedra stejně jako celá Pražská německá univerzita politickým rozhodnutím zaniká. Její rozsáhlá knihovna včetně archivu absolventských prací je ale na pražské filozofické fakultě zachována a organicky integrována do knihovny českojazyčné národopisné katedry. Díky aktivitám Josefa Haniky, který v roce 1955 získává mimořádnou profesuru německého a srovnávacího národopisu na Ludwig-Maximilianově univerzitě v Mnichově, ale tradice sudetoněmecké univerzitní *Volkskunde* ve svébytné podobě přežívají v rámci tzv. „etnografie vyhnanců“ (*Vertriebenenvolkskunde*). I díky jeho přičinění zde



pak v roce 1963 vzniká samostatný Ústav německé a srovnávací etnologie, v roce 2003 přejmenovaný na Ústav pro národopis/evropskou etnologii (*Institut für Volkskunde/Europäische Ethnologie*). Na něm působí i poslední žijící etnograf německé řeči původem z českých zemí, pražský rodák Georg R. Schroubek (Lozoviuk 2006: 41–42).

## OD MARXISMU ZPĚT K POZITIVISMU: PROFESIONALIZACE A ROZŠÍŘENÍ ZÁBĚRU V LETECH 1948–1959

V rámci českého národopisného semináře sílila od roku 1948 tendence mladé levicově orientované generace badatelů v čele s Olgou Skalníkovou, Jaroslavem Kramaříkem a Hannah-Laudovou Rejchrtovou, ideově vedené Otakarem Nahodilem, o marxistickou redefinici oboru (Skalník 2000). Národopis měl být v jejich pojetí chápán jako historická disciplína blízká sociálním vědám, teoreticky vycházející z historického a dialektického materialismu (Robek 1964: 20–21). Za účelem prosazení této paradigmatické změny jsou tímto uskupením překládány práce dobových sovětských autorů a vydávána řada stručných, většinou deklaratorních a programových statí, jejichž požadavky ale nejsou poté v praxi většinou badatelsky realizovány (Nahodil 1951; Bahenský 2016).<sup>9</sup> Sílí také kritika jak funkčního strukturalismu, tak především pozitivismu reprezentovaného první generací univerzitních národopisných badatelů. „Buržoaznímu národopisu“ je dále vytykán přílišný důraz na zahraniční vědecké inspirace, oborovou samostatnost folkloristiky, umenšování role cizokrajné etnografie a nekritické přijímání ideologie českoslovakismu (Robek 1964: 5). Kritice se nevyhnou ani dobově progresivní komparativní folkloristické přístupy: „Tak například profesor Jiří Horák nesprávně chápe ideovost ve folkloristické tematice a úporně se drží formalistické metody tak zvané finské školy ve folkloristice.“ (Nahodil 1951: 52) Vedle ideologické roviny vede tato kritika ke snaze najít pro obor širší teoretickou základnu a tematicky rozšířit jeho výzkumné oblasti nad rámec tradičního venkova — především na výzkum dělnictva. Mění se také postoj k aplikovanosti a angažovanosti etnologických věd. Na rozdíl od distingovaného přístupu meziválečného „katedrového národopisu“ je mimovědecká role národopisu dobově pokládána za stěžejní. Za příklad může sloužit rezoluce I. československé konference národopisců, kterou uspořádal VIII. Odbor ministerstva informací a osvěty 29. a 30. 1. 1949 na pražské filozofické fakultě: „Na celostátní národopisné konferenci, která měla ráz ryze pracovní, byla snaha postavit naši národopisnou vědu i praxi na ideovou základnu, odpovídající lidově demokratickému zřízení a sloužící tvořící se socialistické společnosti. Po ideologické stránce se bude národopis opírat o základnu marxismu-leninismu. Národopis nelze chápati jako vědu samoučelnou, odtrženou od konkrétních potřeb společnosti. Jako věda o lidu bude národopis sloužit především lidu (...) převezme péči o národopisné skupiny, jejich výchovný i umělecký program a vybavení, o jejich uplatnění při krajových a celostátních slavnostech. Postará se o využití lidové tvorby při výrobě a distribuci průmyslových předmětů.“ (-sl- 1949) Většina těchto tezí ale nebyla v praxi nikdy nerealizována a omezila se do značné míry pouze

<sup>9</sup> Tyto snahy tak v širší historické perspektivě do značné míry sdílejí osud sociologizujících tendencí českého národopisu z 90. let 19. století.



na proklamace. Národopisná bádání se tak i v tomto období v teoretické a metodologické rovině do značné míry stále přidržovala osvědčených pozitivistických a deskriptivních přístupů. Výraznější reorientace proběhla ale v tematické rovině — domácí etnologická bádání se tak poprvé v historii začnou výrazněji zabývat studiem dělnické a městské kultury a aktuálních společenských a kulturních procesů (tento trend tak stojí v opozici proti meziválečnému národopisu, zaměřeného spíše historicky).

V období těchto — mnohdy radikálních — diskusí o povaze oboru v roce 1953 konečně vzniká první samostatné české etnologické pracoviště pod názvem Katedra národopisu.<sup>10</sup> Jejím vedením je pověřen významný orientalista (indolog) a religionista Otakar Pertold (1884–1965), který pod vlivem své odborné specializace na srovnávací vědu náboženskou, spojené s dobovým politickým klimatem, umožnil poměrně radikální reorientaci domácích etnologických bádání. Tato reorientace měla jak tematickou, tak teoretickou povahu, které byly ale vzájemně úzce provázány. Z hlediska tematiky začíná být národopis chápán jako obor zabývající se nejen českým a (středoevropským) terénem, ale v podstatě všemi regiony světa; na významu tak nabývá jak tzv. „cizokrajná/mimoevropská etnografie“, tak tzv. „(vše)obecná etnografie“. Teoretické zdůvodnění tohoto poměrně radikálního posunu od předválečné a raně poválečné akademické tradice je nalezeno v marxistické reinterpretaci evolucionistické teorie univerzálního unilineárního vývoje se zaměřením na výzkum prvotních náboženských forem (později i sociálních institucí a kulturních fenoménů). Pro pochopení domácí tradiční lidové kultury, na kterou se národopisný výzkum v tomto období stále dominantně zaměřuje, je tak nutné provádět komparativní bádání v jiných, evolučně „méně vyspělých“ oblastech světa. Takto reinterpretovaná „religionistika“ je dobově chápána jako jakýsi teoretický základ etnologických bádání. Vedle geografického rozšíření národopisných studií, na které mělo vliv Pertoldovo současné angažmá na Katedře historie a filologie Blízkého a Středního Východu a Indie, dochází i k jejich teoretické redefinici směrem k dobově chápanému marxismu, respektive historickému a dialektickému materialismu, propagovaného především Otakarem Nahodilem. Antropologizující religionistické zkoumání „přežitků starších společenských epoch“ je tak zajímavým způsobem spojeno s národopisným studiem dějin „způsobu života a kultury lidu, tedy té společenské síly, na jejíž produktivní práci mohly vzniknout všechny kulturní statky vůbec“ (Robek 1964: 3).

Tímto způsobem se tak do značné míry institucionalizují snahy mladých marxisticky orientovaných národopisců, kritizujících pozitivistický národopis a jeho zaměření na domácí, popřípadě evropské prostředí. Disciplína se tak částečně zbavuje svého nacionalistického národopisného dědictví a relativně silně internacionalizuje; daní za to je ale příklon k unifikovanému teoretickému aparátu (který může být vnímán ambivalentně — jako teoretický přínos, pouhá dobová rétorika či ideologizující proklamace).<sup>11</sup> Dobová představa o náplni etnografické práce je patrná v sérii Pertoldo-

<sup>10</sup> O rok později vzniká i Ústav pro etnografii a folkloristiku, transformovaný ze Státního ústavu pro lidovou píseň, v roce 1953 začleněného do organizace nově vzniklé Československé akademie věd, zprvu jako Kabinet pro lidovou píseň a samostatný Kabinet pro národopis (Tyllner 2002: 5).

<sup>11</sup> K hodnocení ideologicky relativně srovnatelné poválečné *Volkskunde* v Německé demokratické republice viz Jacobeit, W. 1991 „Concerning the Traditional Understanding of „Folk



vých, Nahodilových a Robkových publikací o náboženství (Pertold 1956a, 1956b, 1957) a především pozdějších studijních textech: „Vždyť současná etnografie slouží socialistické společnosti, odhaluje například škodlivou úlohu různých přežitků a náboženských představ, odhaluje příčiny jejich udržování apod. Tak etnografie vede aktivní boj proti buržoazní idealistické filozofii, která se odráží v etnografických pracích západních vědců. Odhaluje kořeny a konkrétní projevy buržoazních ideologií snižujících a podceňujících národy koloniálních a postkoloniálních zemí, nebo zemí rozvojových. Zkoumá způsob života a kulturu těchto zemí, rekonstruuje jejich původ a jejich dějiny, a tak humanisticky přispívá k růstu sebevědomí a rozvoji těchto národů“ (Robek 1964: 4). Přes dobové rozšíření obecné a mimoevropské/cizokrajné etnografie ale paradoxně dochází k dočasnému omezení spolupráce s některými příbuznými obory s celosvětovým, popřípadě komparativním záběrem: především tradičně silných vazeb s folkloristicky orientovanou literární vědou, ale i fyzickou antropologií a geografii.

Tato reorientace etnologických bádání v první polovině 50. let má za následek i relativně předčasné penzionování předních domácích badatelů, odpovědných za vznik akademické disciplíny v meziválečném a poválečném období. Prvním z nich je etnopsycholog Josef Voráček (1910–1980), specialista na oblast vývoje rodiny, a přední propagátor posunu disciplíny směrem k „etnologii“ a přístupům sociální a kulturní antropologie, mimo jiné autor první domácí učebnice sociokulturní antropologie *Úvod do studia člověka, společnosti a civilizace. Člověk a společnost na nižších stupních vývoje a kultury* (Voráček 1940). Tento absolvent romanistiky a germanistiky v Praze, sociologie v Mnichově a etnografie v Paříži, který před válkou působil v sociologickém semináři pražské filozofické fakulty, se na pražské filozofické fakultě habilitoval v oboru etnografie hned v roce 1945 a započal zde svou přednáškovou činnost. Již v roce 1952 byl ale z politických důvodů zbaven pracovního poměru bez možnosti jakékoli práce v oboru (Brouček, Jeřábek 2007: 252). Stejný osud sdílel v roce 1956 i hlavní zakladatel českojazyčných národopisných bádání Karel Chotek a v roce 1960 i Drahomíra Stránská, která teprve v poválečné době začala rozvíjet své etnokartografické výzkumy. Řady pracovníků katedry naopak posílí (vedle Otakara Nahodila) Antonín Robek, Soňa Švecová, Jaroslav Štastný, a později i Karel Dvořák, Josef Wolf, Eva Vrabcová a Věra Hasalová (Petráň 2015: 532–533).

Snahy o teoretické a tematické zkvalitnění oboru z hlediska marxisticky orientovaných badatelů ale nakonec neměly, především z institucionálního hlediska, příliš výrazné výsledky. Samostatná Katedra národopisu totiž existovala pouhých pět let. Již v roce 1958 byla pod novým vedením Otakara Nahodila redukována na pouhé Oddělení etnografie a folkloristiky, přičleněné ke Katedře československých dějin a archivního studia. Jeho nový název odrážel identické pojmenování ústavu akademie věd, inspirovaného dobově dominantní sovětskou terminologií oddělující etnografii od folkloristiky (Janeček 2016: 231).

---

Culture“ in the German Democratic Republic. A Scholarly-Historical Enterprise.“ *Asian Folklore Studies* 50: 67–94. Poznámka k dosud nehodnocené politické angažovanosti české etnologie viz Janeček, P. 2011. „K diskuzi o etice v etnologii: Etický kodex domácí etnologie?“ *Národopisná revue* 21 (2): 144–148.

## LIBERALIZACE A INTERNACIONALIZACE: VZNIK SAMOSTATNÉHO PRACOVISŤE V ŠEDESÁTÝCH LETECH 20. STOLETÍ



Zcela samostatné, institucionálně a personálně stabilizované etnologické pracoviště, které existuje na pražské filozofické fakultě dodnes, definitivně vzniká až v roce 1960 pod novým názvem Katedra etnografie a folkloristiky s celkovým počtem sedmi odborných pracovníků. Jeho vedoucím se stává přední český folklorista, literární vědec, germanista a bohemista Karel Dvořák (1913–1989).<sup>12</sup> Karel Dvořák působil od roku 1947 na pedagogické fakultě Karlovy univerzity, kde se v roce 1954 habilitoval v oboru dějin české literatury. Na filozofickou fakultu přešel v roce 1958 z funkce děkana fakulty společenských věd Vysoké školy pedagogické. Katedru etnografie a folkloristiky vedl až do roku 1969, rok po svém jmenování profesorem. V roce 1978 byl penzionován, ale na katedře působil jako externí přednášející až do konce 80. let. Díky jeho poměrně intenzivní publikační činnosti v zahraničí a přelomovému soupisovému dílu *Soupis staročeských exemplů* (Dvořák 1978) je možné jej označit za jednoho z nejinternacionálnějších badatelů působících v druhé polovině 20. století na pražské katedře; Dvořák dokonce dobově uvažoval, podobně jako další folklorista Jaromír Jech, o změnu názvu oboru na modernější „etnologii“ (Dvořák 1973; Jech 1967: 43–44; Janeček 2016: 239).

Ačkoli byla hlavním odborným zaměřením Karla Dvořáka v rámci etnologických studií slovesná folkloristika (především období 19. století), jeho působení ve vedení katedry se vyznačovalo oborově relativně liberálním přístupem spojeným s řadou tematických a teoretických inovací. Na významu tak za jeho vedení znovu získala obecná a mimoevropská (cizokrajná) etnografie, částečně zbavená dogmatismu 50. let a nově čerpající i z přístupů západní sociální a kulturní antropologie. Ta byla — vedle Josefa Wolfa (1927–2012) — dobově reprezentovaná dvojicí externích vyučujících v letech 1963–1968, etnografy a sociálními antropology Ladislavem Holým (1933–1997) z Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV a Milanem Stuchlíkem (1932–1982) z Náprstkova muzea Národního muzea. Ačkoli měl dobový liberalismus své politické pozadí, a to jak na mezinárodní (nutnost výchovy odborníků pro regiony světa mocensky zajímavé pro sovětský blok), tak především národní úrovni (dobová státní direktiva o nutnosti odstranění oborových duplicit z vědeckovýzkumné činnosti), vyústil v zajímavou a dodnes aktuální diskusi na téma vymezení domácích etnologických bádání. Tato diskuse započala v roce 1962 setkáním v Historickém ústavu ČSAV na téma spolupráce mezi historií a etnografií, na které reagovala Vanda Tůmová z Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV svou známou studií o spolupráci etnografie a sociologie, jako akademický obor rehabilitované ve stejném roce (Tůmová 1964). Tento text se dočkal polemické reakce z pera Holého a Stuchlíka, kteří kritizovali dobové, spíše intuitivní vymezení předmětu etnografie a slabou teoretickou bázi oboru; jako řešení nabídli disciplíně výzkum tzv. pospolitostí, tedy ekonomicky soběstačných společensko-kulturních systémů (např. lokálních příbuzenských či sousedských skupin) a společensko-kulturních jevů s nimi souvisejících; obor samotný

12 Dalším potenciálním kandidátem na tuto funkci byl i přední představitel české folklorní komparistiky, slavista Karel Horálek (1908–1992).



ale vnímali pořad poměrně historicky (Holý, Stuchlík 1964). Přes jejich deklaratorní výzvy o nutnosti těsnější spolupráce etnografie a sociologie ani tato — po 90. letech 19. století a konci 40. let 20. století v pořadí již třetí — snaha o sociologizaci domácích etnologických věd neuspěla. Po invazi vojsk Varšavské smlouvy do Československa v roce 1968 a následných politických a společenských změnách odešli oba badatelé do emigrace na Západ, kde se dočkali výrazné akademické kariéry v oboru sociální antropologie.

Domácí etnologická bádání se v tomto období internacionalizují i v oblasti (dnešní terminologií) evropské etnologie a folkloristiky. Pražská katedra se tak v roce 1966 společně s Ústavem pro etnografii a folkloristiku ČSAV a Národopisným oddělením Národního muzea podílí na organizaci pracovní konference nejvýznamnější mezinárodní etnologické vědecké společnosti *Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore/International Society for Ethnology and Folklore* (SIEF) spojené s pracovní konferencí (*2nd Interim Conference*) nově vzniklé mezinárodní folkloristické vědecké organizace *International Society for Folk Narrative Research*. Obě konference proběhly ve dnech 1.–7. 9. 1966 v Liblicích u Prahy a představují jak první zasedání SIEF pořádané v Československu od jeho založení v Praze v roce 1928 (Rogan 2008), tak i odborné jednání poválečné domácí etnografie a folkloristiky s možná nejvýraznější zahraniční odbornou účastí ze Západu vůbec. Zúčastní se ho 58 badatelů, mimo jiné z Velké Británie (např. William F. H. Nicolaisen), Německé spolkové republiky (např. Kurt Ranke, Lutz Röhrich, Hermann Bausinger), Švýcarska (Max Lüthi), Norska (Brynjulf Alver) a samozřejmě ze zemí střední a východní Evropy, poprvé i Polska a Sovětského svazu (Janeček 2016: 232–233).

Díky institucionalizaci samostatného etnologicky zaměřeného pracoviště se v 60. letech stabilizuje i publikační činnost katedry. Poprvé v dějinách tak začínají vycházet učební texty určené přímo pro posluchače katedry etnografie a folkloristiky, zaměřené například na dějiny oboru (Robek 1964).

## REVIDOVANÁ ETNOGRAFIE A FOLKLORISTIKA: SEDMDESÁTÁ A OSMDESÁTÁ LÉTA 20. STOLETÍ

V roce 1971 se vedoucím katedry stává etnograf a historik Antonín Robek (1931–2008), výrazná a dosud adekvátně nezhodnocená postava ovlivňující odbornou činnost pražské etnografické katedry i příslušného ústavu akademie věd v 70. a 80. letech 20. století. Antonín Robek zde po studiu etnografie a historie působil od roku 1955 jako asistent, a od roku 1970 jako proděkan pro politickovýchovnou činnost, od roku 1973 jako docent, od roku 1982 pak jako profesor. Od roku 1972 byl také pověřen vedením Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

Toto období je, podobně jako padesátá léta, ve znamení dočasné „sociologizace“ a orientace na (semi)marxistickou teorii a metodologii. Stejně jako v padesátých letech jsou ale tyto tendence především deklaratorní a následné směřování oboru v oblasti teorie a metodologie výrazněji neovlivní. Obor, dobově (re)definovaný jako „...věda historická zabývající se studiem vzniku a vývojem způsobu života a kultury lidu od nejstarších společenských formací po současnost, která sledovala národní



specifiku těchto jevů, která se projevovala ve formě způsobu života a kultury“ (Robek 1964: 3), se tak v praxi marxismem, respektive marx-leninismem zaštiťuje především rétoricky, a v praxi až na výjimky (jako je výzkum sociálních vztahů, některé aspekty studia dělnictva, výzkum folkloru jako odrazu sociálních procesů, a především snaha chápat dějiny oboru jako dějiny odrazu soudobých společenských procesů) aplikuje „osvědčené“ pozitivistické přístupy. Ty jsou aplikovány i na dobově pravděpodobně nejnovativnější problematiku, která se v té době v české etnografii a folkloristice objeví, a to studium etnicity, respektive etnických procesů, v praxi uchopovanému nejvýrazněji ve výzkumu tzv. novoosídleneckého pohraničí a „Čechů v cizině“. Význam studia této problematiky (studované ovšem výrazněji na ústavu akademie věd) byl pro domácí etnologické vědy paradigmatický především ve smyslu tematickém. Proměnil totiž chápání oboru jako celku; česká etnologická studia byla najednou částečně „přeznačena“ z primárního studia „lidové kultury“ na disciplínu zkoumající kolektivní, především etnické identity, kterou je do značné míry dodnes.<sup>13</sup>

Hlavním znakem tohoto období je nebyvale razantní navýšení publikační činnosti katedry. Vedle pokračování vydávání monografií a učebních textů dochází i k vytvoření — poprvé v historii — vlastní seriálové publikace a monografické řady vydávané přímo katedrou. V roce 1972, u příležitosti výročí 40 let od založení Chotkova národopisného semináře, tak začíná v prestižní univerzitní řadě *Acta Universitatis Carolinae — Philosophica et Historica* vycházet seriálová publikace *Acta Ethnographica*, přinášející především příspěvky pracovníků katedry, která vychází až do roku 2009. Pokračováno je i v tradici týmových a studentských výzkumů, které jsou (především pod vedením Soni Švecové) zaměřeny i na dobově inovativní problematiku sociálních vztahů. Dalším specifickým znakem tohoto období je výrazný rozvoj muzeologických bádání; katedra ve spolupráci s Národním muzeem krátkodobě zajišťuje výuku muzeologii dokonce pro celou fakultu.

Výraznou institucionální změnu představuje rok 1972, kdy je ke katedře přičleněno oddělení Středisko iberoamerických studií (SIAS), jehož vedoucím se stává Josef Polišenský. To se v roce 1981 na pouhý rok osamostatňuje pod názvem Katedra cizokrajné etnografie, aby bylo následně včleněno zpět do katedry; která se v té době začíná po krátkou dobu formálně dělit na etnografii, folkloristiku, cizokrajnou etnografii a muzeologii. V roce 1987 je vedením katedry pověřen folklorista Bohuslav Šalanda.

## CESTA K ETNOLOGII V DEVADESÁTÝCH LETECH 20. STOLETÍ

Po společenských změnách v roce 1989 je vedoucím Katedry etnografie zvolen lingvista a iberoamerikanista František Vrhel (\*1943), absolvent románské a ruské filologie v Praze a Havaně, přední domácí specialista na etnolingvistiku a teoretické orientace v etnologii vycházející z lingvistických postupů. František Vrhel působil nejprve (od roku 1968) ve Středisku iberoamerických studií filozofické fakulty, na katedře pak od roku 1978; zde byl v roce 1987 habilitován dobově vlivnou prací *Podoba etnolingvis-*

13 K dobovým přístupům souhrně viz Brouček, Hubinger, Skružný, Vasiljev 1987, kriticky pak Jakoubek 2016: 72–74.



tky.<sup>14</sup> Pod jeho vedením a v nových společenských podmínkách se vědeckovýzkumná i pedagogická činnost katedry, podobně jako v šedesátých letech, opět výrazně liberalizuje a především internacionalizuje. K vedení pravidelných přednáškových cyklů jsou od roku 1990 zvaní přední zahraniční odborníci českého původu jako antropolog práva Leopold Pospíšil (\* 1923), lingvistický antropolog Zdeněk Salzmann (\* 1925) — oba z USA, etnolog Milan Stanek (Švýcarsko), odborník na dějiny oboru Andrew Lass (USA), kulturní antropolog David Z. Scheffel (Kanada), sociální antropolog Ladislav Holý či sociální antropolog Zdeněk Skalník (\* 1945) (Pargač 2002: 29). Navázány byly i četné — dříve nepředstavitelné — zahraniční kontakty se světovými univerzitami a vědeckými pracovišti. Nejvýraznější a nejvytrvalejší spolupráce, která se projevila i ve společné publikační, konferenční a projektové činnosti, byla navázána se slovenskými, a především polskými pracovišti, v první řadě Jagellonskou univerzitou v Krakově (Pargač 2002: 32).

Dochází i k výrazným institucionálním změnám — po osamostatnění Střediska iberoamerických studií byla katedra v roce 1991 přejmenována na Katedru etnologie a v roce 1993 získala status Ústavu etnologie.<sup>15</sup> Začíná se členit na Seminář obecné a mimoevropské etnologie, Seminář české a evropské etnologie a Seminář folkloristiky, přičemž toto složení zůstalo stabilní až do prvního desetiletí druhého milénia. Nejvýraznější rozvoj v tomto období zaznamenají díky dobovému zájmu o „exotično“, způsobeného mimo jiné novými možnostmi cestování do zahraničí, mimoevropská etnologie (především amerikanistika). Relativně méně, především z hlediska zájmu studentů, byla rozvíjena česká a evropská etnologie (s výjimkou výzkumu etnických menšin, nově zavedené etnomuzikologie, a výzkumu dějin oboru v 19. století). Podobně relativně neúspěšná byla snaha oživit tradici mezinárodně věhlasné univerzitní slovesné folkloristiky, postižené trvajícím nezájmem vzniklým kombinací ideologických a personálních příčin v období 70. a 80. let 20. století (Tyllner 2002: 8; Satke 1999). Relativně výrazná byla naopak snaha rozvíjet obecnou etnologii včetně antropologizujících přístupů, která byla ale částečně utlumena odchodem některých perspektivních pracovníků jako Václav Hubinger a Ivan Dubovický do diplomatické sféry (Pargač 2002: 27).

Z vědeckopedagogického hlediska byl rozšířen profil absolventa směrem k jeho všestrannosti a připravenosti na práci v různorodých kulturních a sociálních, ale především profesních prostředích. V nových společenských podmínkách a vzhledem k razantnímu navýšení počtu studentů se tak pracoviště poprvé v dějinách zaměřilo na výchovu nejen akademických badatelů v oboru, popřípadě odborných pracovníků v kulturní sféře, ale i pracovníků v oblasti nevládních neziskových organizací, médií a státní správy. Druhý cyklus studia (později navazující magisterské studium) začal být koncipován jako specializační; studenti se mohli zaměřit na obecnou a mimoevropskou etnologii, českou a evropskou etnologii nebo folkloristiku. Oproti předchozímu období se studenti začali stále výrazněji zaměřovat na terénní výzkumy pro-

14 V letech 1989–1994 působil jako proděkan a v letech 1996–2000 jako děkan filozofické fakulty.

15 Tedy o celých osm let dříve, než podobnou změnu provedl v roce 1999 Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, dnešní Etnologický ústav AV ČR (Tyllner 2002: 5).



váděné v různých kulturách (dobově relativně výrazně například na území Ruské federace); na území střední Evropy byly zase posluchačům nabídnuty katedrou organizované týmové výzkumy zaměřené například na transformaci české společnosti po roce 1989, romské osady na Slovensku či problematiku imigrace, pořádané většinou ve spolupráci s externími odborníky (Pargač 2002: 29–31). Nově zavedené doktorské studium bylo organizováno s Ústavem etnografie a folkloristiky ČSAV (dnešní Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.), se kterým byla navázána i další intenzivní odborná spolupráce — především v podobě přednáškové činnosti jeho pracovníků zaměřené především na etnomuzikologii, etnologii města a materiální kulturu (Tyllner 2002: 8–9).

Dobová liberalizace se projevila i v rozšířených možnostech studijních a badatelských pobytů akademických pracovníků i studentů v zahraničí a především ve výrazném rozšíření tematického spektra nabízených přednášek. Ústav tak vedle zaměření na problematiku etnicity a etnických menšin, ve kterém se profiloval již od konce 80. let 20. století, začal být charakterizován v minulosti nevídaným důrazem na areálové pojetí etnologie (realizovány byly přednášky věnované prakticky všem kontinentům a etnologickým výzkumem výrazněji zasaženým mimoevropským regionům). Z teoretického hlediska došlo k akcentaci dříve nepřilíš výrazně provozované lingvistické antropologie, studia příbuzenství, ekonomické antropologie, úvodu do obecné antropologie a ve spolupráci s externími přednášejícími i etnomuzikologie a hudební folkloristiky. V rámci české etnologie pak došlo u příležitosti 100. výročí Národopisné výstavy československé ke kritické evaluaci této oborově významné události v podobě kolektivní publikace z pera (nejen) pracovníků katedry (Brouček, Pargač, Štěpánová, Sochorová 1996).

Navazováno bylo i na tradici intenzivní publikační činnosti pracoviště, která byla inovována vzhledem k novým badatelským zaměřením jeho pracovníků. Vedle publikování individuálních monografií a dílčích studií byla katederní seriálová publikace sborníků *Studia ethnographica* v roce 1994 přejmenována na *Studia ethnologica*; od roku 2010 pak byla transformována do podoby odborného periodika *Studia Ethnologica Pragensia*, vydávaného s půlroční periodicitou. Ve spolupráci s Masarykovou univerzitou v Brně byla také publikována série modulových studijních textů věnovaných dílčím tematickým etnologickým specializacím a tematickým okruhům, jako je antropologie sexuality (Vrhel 2000), manželství a rodina z antropologické perspektivy (Skupnik 2002), předkolumbovské literatury (Vrhel 2003), lidové divadlo (Sochorová 2004), lidový oděv (Štěpánová 2005) a ženská obřízka (Skupnik 2007). Ústav pokračoval i v konferenční činnosti, intenzivní především v 90. letech 20. století, kdy byla organizována například mezinárodní konference *Česká lidová kultura a střední Evropa*, pořádaná v roce 1996 za účasti 125 odborníků především z České republiky a sousedních zemí (Pargač 2002: 31).

V roce 2013 bylo k Ústavu etnologie fakultním rozhodnutím přičleněno Oddělení kulturologie vytvořené ze zrušené Katedry teorie kultury. K odborné a pedagogické činnosti Ústavu začali přispívat především antropologicky orientovaní badatelé tohoto pracoviště v čele s historikem oboru Václavem Soukupem, propagátorem socio-kulturní antropologie na pražské univerzitě již od počátku 90. let 20. století (Soukup 1992a; 1992b; 1994). Tím se Ústav svým způsobem vrátil k tradici produktivního propojení etnologických studií s biologickou a prehistorickou antropologií, která má na





pražské univerzitě své místo již od konce 19. století od působení Lubora Niederla (na jehož konceptualizaci etnologických bádání poté částečně navazovali Karel Chotek a Josef Wolf).

## TRANSFORMACE ÚSTAVU ETNOLOGIE PO ROCE 2014

V roce 2014 se stal novým ředitelem Ústavu etnologie sociokulturní antropolog Marek Jakoubek, absolvent antropologie a kulturologie na Fakultě humanitních studií a Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, který předtím působil na Katedře antropologie (dříve Katedře antropologických a historických věd) Filozofické fakulty Zápaadočeské univerzity v Plzni, a který se habilitoval na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy.

Pod jeho vedením došlo, vedle výrazné obměny personálního složení Ústavu, směřující k jeho omlazení, především k redefinici základního tematického a teoretického nastavení odborné činnosti. Opuštěno bylo široké areálové pojetí etnologie, aktuálně zajišťované na fakultní úrovni jinými, někdy částečně duplicitními obory, jako je iberoamerikanistika. Těžiště badatelské a pedagogické práce bylo přeneseno na oblast Evropy (zvláště z hlediska české badatelské tradice historicky významného regionu střední, jihovýchodní a východní Evropy) jako dominantního terénu pro etnografický terénní výzkum (se současným zachováním možnosti srovnávacího výzkumu v mimoevropských oblastech). Z hlediska celkového zaměření Ústavu bylo stávající zaměření nahrazeno orientací na sociokulturní antropologii (představující zastřešující teoreticko-metodologický základ oboru), moderní evropskou etnologi inspirovanou německojazyčnou podobou této disciplíny, a moderní folkloristiku globálního, především anglosaského ražení. Hlavním důvodem pro tyto konceptuální změny byla potřeba přizpůsobení pedagogické a vědeckovýzkumné činnosti Ústavu současným trendům běžným v kontinentálních, především středoevropských etnologických vědách, směřujících již od 60. let 20. století k postupné akceptaci přístupů globální, především anglosaské sociokulturní antropologie v oblasti teorie se současným zachováním specifik regionálních akademických tradic v oblasti některých aspektů metodologie a tematických a geografických oblastí studia (Jakoubek 2014). V případě nové koncepce pražského Ústavu etnologie jsou těmito tradicemi revidované etnologické/etnografické a folkloristické přístupy a jejich tradiční tematické oblasti studia (výzkum lidové/tradiční/vernakulární/populární kultury a folkloru). Nespornou výhodou těchto domácích tradic je pak jejich primární geografické zaměření na evropský terén, které legitimizuje — společně s klíčovým metodologickým aspektem etnografického terénního výzkumu — jejich organické propojení se sociokulturně antropologickými přístupy (Hann 2007). Hlavními styčnými body, ve kterých se protínají jednotlivé směry současné a budoucí pedagogické a vědeckovýzkumné práce Ústavu, jsou tak evropský badatelský rámec a důraz na terénní výzkum.

Na hodnocení těchto aktuálních změn je v tuto chvíli jistě příliš brzy. Na místě je snad ale již zmínit výrazné zintenzivnění domácí i mezinárodní publikační a prezentační činnosti (včetně pravidelné organizace výstav s etnologickou tematikou na půdě

fakulty),<sup>16</sup> pořádání rozsáhlejších mezinárodních konferencí (například *Perspectives on Contemporary Legend. International Society for Contemporary Legend Research 32nd International Conference*, organizovaná ve spolupráci s International Society for Contemporary Legend Research ve dnech 2. — 8. 6. 2014 za účasti 54 badatelů z 15 zemí světa, především USA a západní Evropy),<sup>17</sup> a modernizace pedagogické činnosti (pořádání pravidelných kurzů a seminářů v anglickém jazyce, nabízených i studentům jiných oborů, zintenzivnění krátkodobých přednáškových cyklů zahraničních odborníků, a nabídka odborných exkurzí a terénních výzkumů pro studenty ve spolupráci s externími subjekty, e-learning a aktualizace internetové komunikace a sociálních sítí). Pozornost je věnována i kultivaci vnitrooborových vztahů v České republice. Historicky zatím nejintenzivnější spolupráce je tak — vedle řady dalších pracovišť — navázána se sesterským etnologickým pracovištěm v Brně, tedy Ústavem evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, Katedrou antropologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni a dvojicí hlavních profesních organizací, tedy Českou národopisnou společností a Českou asociací pro sociální antropologii. Stranou nezůstává ani aplikovaný aspekt etnologické práce, který vedle národní dimenze (Ústav etnologie se od roku 2016 podílí na realizaci vládní *Koncepce účinnější péče o tradiční lidovou kulturu v České republice* — Blahůšek, Skopová, Krist 2016) nepostrádá ani dimenzi mezinárodní (pracovník Ústavu Petr Janeček působí od roku 2016 v Evaluation Body of the Intergovernmental Committee UNESCO for Safeguarding Intangible Cultural Heritage).

Konceptuální a metodologická inovace tak jdou ruku v ruce se snahou o navázání na pozitivní akademické tradice Ústavu etnologie, včetně rozvíjení jeho zahraničních kontaktů a dalších odborných aktivit zahájených v 90. letech 20. století.

## DISKUSE O BUDOUCÍM SMĚŘOVÁNÍ ÚSTAVU ETNOLOGIE

S vědomím dlouhé a komplikované historie výuky etnologických věd na pražské filozofické fakultě, čítající dnes již desítky let (136 let od založení semináře pro slovenskou filologii v roce 1880, 97 let od zřízení německojazyčné katedry národopisu v roce 1919, 84 let od založení českojazyčného národopisného semináře v roce 1932, či 56 let od založení institucionálně stabilní katedry etnografie a folkloristiky) tedy aktuálně dochází k postupnému redefinování odborného směřování tohoto vědeckopedagogického pracoviště. Integrální součástí těchto snah bylo uspořádání trojice

16 Viz např. relativně rozsáhlá *Výstava o výstavě. 120 let od otevření bran Národopisné výstavy československé*, uspořádaná na hlavní budově pražské filozofické fakulty ve spolupráci s Knihovnou Filozofické fakulty v roce 2015. Další prezentační aktivitou je pravidelná série výstav s etnologickou tematikou pořádaných v *Galerii pod schody* v prostorách fakulty v Celetné ulici, kde sídlí samotný Ústav etnologie pod vedením kurátorky Barbory Půtové. Od roku 2012 zde bylo prezentováno celkem 9 dlouhodobých výstav s nejrůznější tematikou — od představení současných umělců inspirovaných se nativními kulturami přes výstavu věnovanou Aloisi Musilovi až k výstavě současného aboriginského umění.

17 Janeček, Tucker, Henken 2014; Janeček 2014c; 2014d; 2014e; 2014f.



diskusí s účastí aktuálních a bývalých studentů a pedagogů oboru, které proběhly na jaře roku 2016. Diskusní forma byla zvolena záměrně jako jakési pokračování dialogu o podobě oboru, který má v českém prostředí tradici vysledovatelnou již od 60. let 20. století a který probíhá prakticky nepřetržitě od počátku 90. let 20. století (Tůmová 1964, Holý, Stuchlík 1964; k diskusím po roce 1989 obecně viz Janeček, Nosková 2014).

Každá z diskusí byla věnována jedné ze tří hlavních odborných profilací domácích etnologických věd, které — s různou mírou intenzity — charakterizovaly badatelskou i pedagogickou činnost Ústavu v minulosti i dnes. Podstatou těchto setkání, pořádaných ve spolupráci se studentským spolkem *PAKET — Pro AKTivní ETnologii* na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, byla debata nad povahou těchto profilací (či v rétorice těchto setkání „diskurzů“) moderovaná odborným pracovníkem Ústavu za účasti dvojice předních externích, příslušně badatelsky orientovaných domácích badatelů. Integrovanou součástí každé diskuse bylo úvodní vystoupení dvou až tří současných studentů oboru, kteří předložili svůj náhled na danou profilaci, včetně jejího vztahu k těm zbývajícím. Po jejich vystoupení byly prezentovány názory dvou externích badatelů, následované všeobecnou moderovanou diskusí. Všem účastníkům byla předem zaslána doporučená literatura umožňující hlubší přípravu k příslušnému diskusnímu bloku, která zároveň sloužila jako vodítko k zahájení diskuse.

První diskuse, která proběhla 3. 3. 2016, byla věnována *etnologii*, která v posledních dvaceti letech figuruje jako klíčový zastřešující oborový rámec. Pozvání přijal doc. Petr Lozoviuk, Ph.D. z Katedry antropologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni a PhDr. František Bahenský z Etnologického ústavu Akademie věd ČR, v.v.i., přičemž moderování se zhostil nový pracovník Ústavu etnologie Mgr. Karel Šima, Ph.D. Za doporučenou literaturu byla zvolena dvojice přehledových textů seznamujících s dějinami i současností moderně chápané evropské etnologie, která by se měla dle vize vedení Ústavu stát jednou v něm provozovaných hlavních badatelských specializací (Lozoviuk 2005; Janeček 2015a).

Druhá diskuse proběhla 10. 3. 2016 a byla věnována (*sociokulturní*) *antropologii*, vnímané vedením Ústavu jako dominantní teoreticko-metodologické podloží budoucích aktivit tohoto pracoviště. Svůj pohled na tuto problematiku prezentovali PhDr. Jakub Grygar, Ph.D. z Institutu sociologických studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy a Mgr. Daniel Sosna, Ph.D. z Katedry antropologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni; diskusi moderoval nový ředitel Ústavu etnologie doc. Marek Jakoubek, Ph.D. et Ph.D. Doporučenými texty byla dvojice studií definujících antropologickou disciplínu pro domácí (Jakoubek 2012; 2014b) a mezinárodní publikum (Barth 2002, Ingold 2007).

Poslední diskuse věnovaná *folkloristice* jako nejstarší etnologické profilaci provozované na pražské univerzitě proběhla 17. 3. Své vnímání této disciplíny, chápané jako integraní součást českých etnologických věd, představili doc. PhDr. Martina Pavličková, CSc. z Ústavu evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity a doc. PhDr. Lubomír Tyllner, CSc. z Etnologického ústavu Akademie věd ČR, v.v.i. Diskusi moderoval PhDr. Petr Janeček, Ph.D. z Ústavu etnologie, přičemž doporučenými texty byly studie analyzující svébytnou pozici folkloristiky mezi evropskou etnologií a sociokulturní antropologií (Bascom 1953, Janeček 2009) a specifika její



metodologie (Toelken 1979). Na tyto tři dílčí debaty navázala závěrečná sumarizující diskuse uspořádaná 31. 3. 2016, jejímž cílem bylo zhodnotit výsledky předchozích setkání, poskytnout prostor pro reflexi vzájemných vztahů tří diskutovaných badatelských diskursů a hledat společné průsečíky, ale i formulovat specifická východiska, která nejsou redukovatelná na společnou rovinu.

V návaznosti na tyto debaty a dřívější příspěvky pracovníků Ústavu etnologie do diskuse o podobě a budoucnosti oboru<sup>18</sup> se ukazuje, že i přes relativní rozdílnost individuálních badatelských orientací a odborných preferencí je možné chápat všechny tyto profílance jako životaschopné a nosné s tím, že produktivním a perspektivním směrem dalšího rozvoje bude do budoucnosti především vytváření společného prostoru moderně chápaných etnologických věd (jak ve výuce, tak ve výzkumu). V tomto rámci si jednotlivé badatelské přístupy a témata najdou své místo a obhájí jej nejen v kontextu českého akademického prostředí, ale především mezinárodního vědeckého provozu. Tento společný prostor je v souladu s novou *Koncepcí rozvoje Ústavu etnologie FF UK* (Jakoubek 2014) definován v první řadě snahou o vytvoření společné teoreticko-metodologické platformy pro všechny v něm aktuálně provozované přístupy k etnologické vědecké práci. Je totiž zřejmé, že při odlišnosti badatelských tradic a výzkumných témat je to právě konceptuální a metodologická rovina, která může sloužit jako společné, dílčími diskursy sdílené, pole pro dialog.

Tuto platformu charakterizuje především jednoznačné přihlášení se k mezinárodnímu rámci sociální a kulturní antropologie jako základního svorníku spojujícího jak antropologická, tak etnologická a folkloristická bádání. Zvláštní důraz je přitom kladen na fenomén terénního výzkumu jako hlavního distinktivního metodologického rysu etnologických věd, kterým se odlišují od příbuzných věd historických, sociálních a humanitních. Tento důraz na terénní výzkum je odrazem jak akceptace dlouhé tradice zájmu o terén, stojící u samotných počátků domácích etnologických a folkloristických bádání, tak její kritické konfrontace s pojetím terénního výzkumu (*ethnography*) běžným v západních sociálních vědách v čele se sociokulturní antropologií. Současný — a také budoucí — Ústav etnologie by tak měla charakterizovat teoreticky a částečně i metodologicky dominantní sociokulturně antropologická složka, dynamicky komunikující s modernizovanými a internacionalizovanými složkami etnologickými a folkloristickými.

Hlavním důvodem dominance antropologické složky je především její silný důraz na teoretické přístupy a konceptuální debatu obecně, daný jejím zasazením do širšího rámce sociálních věd. Antropologizující pojetí oboru je také možné chápat

---

18 Rozsáhlejší diskusi na téma definování sociokulturní antropologie v českém prostředí a jejího vztahu k příbuzným disciplínám vyvolal na stránkách předního českého etnologického periodika *Český lid* v letech 2004–2006 článek Marka Jakoubka a Zdeňka R. Nešpora „Co je a co není sociální/kulturní antropologie“ (Nešpor, Jakoubek 2004). Článek Petra Janečka „Texty a kontexty. Několik poznámek k postavení slovesné folkloristiky mezi evropskou etnologií a kulturní antropologií“ (Janeček 2009) zase vyvolal na stránkách odborného periodika *Národopisná revue* v letech 2010–2013 diskusi o etice domácí etnologické vědecké práce, završené vytvořením Etického kodexu České národopisné společnosti v roce 2014 (Nosková, Janeček 2014). K diskusím obecně i Janeček 2016.



jako citlivé na společenskou aktuálnost, včetně otázek živých v současném evropském veřejném prostoru (například problému migrace, etnických napětí, politizace kolektivních identit, apod.). Důraz kladený sociokulturní antropologií na terénní výzkum zároveň disciplíně dodává společnou oborovou identitu založenou na terénním bádání soudobých kulturních fenoménů. Dominanci antropologické složky je tak v jistém smyslu možné chápat jako naplnění historických ambicí pražských univerzitních etnologických bádání o zajištění silné teoretické složky pro tuto disciplínu, o které se snažily již zakladatelské postavy oboru jako Lubor Niederle, Emanuel Kovář a Karel Chotek.

Ambicí etnologické složky je provádět badatelskou a pedagogickou činnost v duchu moderní evropské etnologie (*Ethnologia Europaea*, *Europäische Ethnologie*, *empirische/vergleichende Kulturwissenschaft*) s přihlédnutím k specifické středoevropské tradici *Volkskunde*, respektive české tradici *národopisu/etnografie*, které měly vždy blízko spíše k historickým vědám. Vedle dodání historické perspektivy k tradičně spíše synchronním přístupům sociokulturní antropologie je etnologickou složku možné chápat jako navazující na historicky nejvýraznější domácí konceptualizace etnologických věd.

Ambicí folkloristické složky, která byla s etnologickou složkou historicky a institucionálně (méně již teoreticky a metodologicky) propojená, je pak posun k moderním globálním folkloristickým studiím anglosaského, popřípadě skandinávského typu (*folkloristics*, *folklore studies*) zdůrazňujícím sociální a kulturní kontext kolektivně sdílených textů. Folkloristika zkoumající expresivní kulturu umožňuje posun badatelských přístupů provozovaných na Ústavu etnologie směrem k humanitním disciplínám, respektive uměnovědné perspektivě literární a hudební vědy, zkoumajícím expresivní produkty a performance různých společností (tedy slovesnou, ale i hudební či taneční kulturu). Její hlavní spojnicí s antropologickou složkou je důraz na globální komparativní pohled spojený s výzkumem aktuálních fenoménů v každodenní kultuře. Tento výzkum probíhá vzhledem ke geografickým preferencím Ústavu především v evropském terénu, ve kterém se folkloristika setkává jak s etnologií, tak s čím dál více se rozvíjejícím proudem sociokulturní antropologie označovaným jako „antropologie Evropy“.

Všechny tyto složky (antropologická, etnologická a folkloristická) se samozřejmě nezříkají dialogu s nosnými tematickými oblastmi jak tradiční české etnologie/etnografie/národopisu, tak literárněvědně orientované folkloristické komparativní, charakterizující činnost tohoto pracoviště v minulosti. V tomto smyslu je pro pražský Ústav etnologie určitým vzorem posun etnologických věd středoevropského akademického diskurzu (k jehož tradici nepochybně patří i toto pracoviště) od historizující deskriptivní *Volkskunde* a do určité míry příliš filologicky orientované folkloristiky v 60. letech 20. století směrem k jejich sociologizaci, respektive antropologizaci, nejzřetelnější na příkladu primárně německojazyčné evropské etnologie (Lozoviuk 2005). Inspiraci samozřejmě poskytují i další zahraniční přístupy dynamicky rozvíjející místní etnologické tradice, jako například globální (původně především anglosaská) folkloristika, srovnávací (původně skandinávská) evropská etnologie či inovativní přístupy tradičně silné polské, maďarské, chorvatské a slovenské etnologie.



Z hlediska klíčových výkladových konceptů využívaných v současné i budoucí badatelské produkci Ústavu etnologie je možné zmínit především problematiku antropologicky chápané *kultury*, *ethnicity*, popřípadě šířeji *kolektivní identity* jako jednoho z hlavních témat soudobých etnologických věd, sociálně konstruované *tradice* chápané v historickém kontextu, performativně a kontextuálně chápaného *folkloru* jako součásti expresivní kultury, a posunů chápání předmětu etnologického studia od *tradiční lidové kultury* k *vernakulární a populární kultuře*. Konkrétním příkladem rozvíjení těchto přístupů mohou být například aktuální studie věnované dějinám oboru (Soukup 2011; Janeček 2014a; 2014b, 2016), teorii *ethnicity* (Jakoubek 2016), urbánnímu folkloru druhé světové války (Janeček 2017a), národním festivaltům (Šima 2013; 2014) či vizuální antropologii (Půtová 2015; Půtová a kol. 2016); důraz na aplikovanou složku etnologických bádání pak kladou například studie věnované dějinám konceptu nemateriálního kulturního dědictví (Janeček 2015a; 2017b).

Vedle přihlášení se k terénnímu výzkumu a široce chápaným etnologickým vědám se silným zázemím v mezinárodní sociální a kulturní antropologii jako základních teoreticko-metodologických rysů oboru je velkou výzvou do budoucna otázka *aplikovanosti*, respektive *angažovanosti* etnologické disciplíny. Na požadavku nezbytnosti terénního výzkumu se totiž shodly všechny generační, tematické i teoretické směry českých etnologických bádání od jejich vzniku v 19. století. Otázka vztahu domácího etnologického bádání k sociálním vědám (obecnému národopisu/etnografii/etnologii, *Völkerkunde*, sociokulturní antropologii) a výzkumu mimoevropského terénu byla v historii oboru komplikovanější. Ač tato oblast studia nikdy nepatřila k těm skutečně převažujícím, ale naopak v badatelské praxi často problematizovaným (Janeček 2014: 23), obor komunikaci s ní nikdy zcela nezavrhl.<sup>19</sup> Oproti tomu aplikovanost a angažovanost etnologických věd byla vždy na pražské univerzitě vnímána kontroverzně a v krajních polohách — od jejich úplného zavržení generací pozitivistických badatelů konce 90. let 19. století přes komplikovaný vztah meziválečné generace k politice multietnické Československé republiky, až po jejich nadšenou akceptaci na jedné straně prvními romantizujícími a nacionalizujícími badateli v 19. století, na druhé straně marxisticky orientovanými etnografy 50. a 70. let 20. století. S vědomím dnes převládající interpretace, podle které stála aplikovaná a angažovaná dimenze inherentně v pozadí podstatné části národopisných, etnografických, etnologických, folkloristických a do určité míry i antropologických aktivit a současných mezinárodních diskusí o roli aplikované etnologie a antropologie, včetně mezinárodní činnosti UNESCO na poli nemateriálního kulturního dědictví, je tato skutečnost další výzvou pro Ústav etnologie — a možná i podnětem k další sérii diskusí.

---

19 Nejvýraznější tematizace této problematiky v českých etnologických vědách proběhla v 90. letech 19. století, na přelomu 40. a 50. let 20. století, druhé polovině 60., počátku 70. let, konci 80. let a v 90. letech 20. století, a pak znovu na počátku třetího milénia (Janeček 2014: 23).



## LITERATURA

- Bahenský, F. 2016. „Se sovětským národopisem na věčné časy! Fikce, či realita?“ Pp. 148–157 in J. Woitsch, A. Jůnová Macková a kol.: *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, vv.i.
- Barth, F. 2002. „An Anthropology of Knowledge. Sidney W. Mintz Lecture for 2000.“ *Current Anthropology* 43 (1): 1–18.
- Bascom, W. R. 1953. „Folklore and Anthropology.“ *Journal of American Folklore* 66 (262): 283–290.
- Beneš, B. 1968. „Strukturalismus v československé etnografii a folkloristice.“ *Universitas* 1 (2): 9–16.
- Beneš, B. 1971. „Výběrový soupis prací Petra Bogatyreva za léta 1916—1971.“ Pp. 183–208 in Bogatyrev, P. *Souvislosti tvorby. Cesty ke struktuře lidové kultury a divadla*. Praha: Odeon.
- Bogatyrev, P. 1929. *Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique*. Paris: Librairie ancienne H. Champion.
- Bogatyrev, P. 1936. „Kroj jako znak (funkční a strukturální pojetí v národopisu).“ *Slovo a slovesnost* 2 (1): 43–47.
- Bogatyrev, P. 1937. *Funkcia kroja na Moravskom Slovensku*. Turčianský Sv. Martin: Matica slovenská.
- Bogatyrev, P. 1940. *Lidové divadlo české a slovenské*. Praha: František Borový — Národopisná společnost československá.
- Bogatyrev, P. 1971. *Souvislosti tvorby. Cesty ke struktuře lidové kultury a divadla*. Praha: Odeon.
- Bolte, J., G. Polivka. 1913–1932. *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher.
- Brouček, S. 1979. *České národopisné hnutí na konci 19. století*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.
- Brouček, S., V. Hubinger, L. Skružný, I. Vasiljev. 1987. „Slovník etnických procesů (nástin koncepce).“ *Český lid* 74(1): 3–10.
- Brouček, S., J. Pargač, I. Štěpánová, L. Sochorová. 1996. *Mýtus českého národa aneb Národopisná výstava československá*. Praha: Littera Bohemica.
- Brouček, S., R. Jeřábek (eds). 2007. *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Praha: Mladá fronta.
- Cocciara, G. 1971. *Dzieje folklorystyki w Europie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cocciara, G. 1981. *The History of Folklore in Europe*. Bloomington: Institute for the Study of Human Issues.
- Dehnert, W. 1995. „Volkskunde an der deutschen Universität Prag 1918–1945.“ Pp. 197–212 in Dröge, K. (ed.): *Alltagskulturen zwischen Erinnerung und Geschichte*. München: Oldenbourg.
- Ducháček, M. 2016. „Deset tezí k (dis)kontinuitě československé etnografie před rokem 1945.“ Pp. 37–67 in J. Woitsch, A. Jůnová Macková a kol.: *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, vv.i.
- Dvořák, K. 1973. „Die Ethnologie an der Prager Universität.“ *Ethnologia Slavica* 5: 254–262.
- Gusev, J. M. 1978. *Estetika folklóru*. Praha: Odeon.
- Dvořák, K. 1976. „Clemens Brentano a etnografie Čech.“ *Acta Universitatis Carolinae — Philosophica et Historica* 2 — *Studia Ethnographica* III: 23–32.
- Hartwig, K. 1999. „The Incidental History of Folklore in Bohemia.“ *The Folklore Historian. Journal of the Folklore and History Section of the American Folklore Society* 16: 61–73.
- Hlaváček, J. 2016. „Škola základ života aneb předběžná analýza vzpomínek tří generací pamětníků na studium národopisu/etnografie před rokem 1989.“ Pp. 106–121 in J. Woitsch, A. Jůnová Macková a kol.: *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, vv.i.
- Hlobil, T. 2006a. „Ossianism in the Bohemian Lands.“ *Modern Language Review* 101 (3): 789–797.
- Hlobil, T. 2006b. „August Gottlieb Meißner a český ossianismus.“ *Aluze* 9 (1): 182–188.
- Horálek, K. 1976. „O teoretické základy folklorní komparistiky.“ *Český lid* 64 (2): 205–211.
- Chotek, K. 1926. „Národopisné slavnosti a národopis.“ *Národopisný věstník československý* 19 (1): 17–22.



- Chotek, K. 1966. „Význam národopisu ve spolupráci s ostatními vědami historickými.“ *Český lid* 53 (5): 272–293.
- Ingold, T. 2007. „Anthropology is Not Ethnography. Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology.“ *Proceedings of the British Academy* 154: 69–92.
- Jacobeit, W. 1991. „Concerning the Traditional Understanding of „Folk Culture“ in the German Democratic Republic. A Scholarly-Historical Enterprise.“ *Asian Folklore Studies* 50: 67–94.
- Jakobson, R., P. Bogatyrev. 1929. „Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens.“ Pp. 900–913 in Teeuwen, S. (ed.): *Donum Natalicium Schrijnen: Verzameling van opstellen door Oud-Leerlingen en bevriende Vakgenooten opgedragen aan Joseph Schrijnen bij gelegenheid van zijn zestigsten verjaardag*. Nijmegen-Utrecht: Dekker & Van de Vegt.
- Jakoubek, M. 2012. „Antropologie mezi pozitivismem a konstruktivismem. Aneb krátký diskurz na téma jedné věty Ivy Heroldové.“ *Dějiny-teorie-kritika* 7 (1): 69–100.
- Jakoubek, M. 2014a. „Koncepce rozvoje ústavu a studia.“ [online] [cit. 31. 7. 2017]. Dostupné z: <http://etnologie.ff.cuni.cz>
- Jakoubek, M. 2014b. „Co je to antropologie.“ [online] [cit. 31. 7. 2017]. Dostupné z: <http://www.antropologie.org/cs/co-je-to-antropologie>
- Jakoubek, M. (ed.). 2016. *Teorie etnicity. Čítanka textů*. Praha: SLON.
- Jančář, J. 2009. „Od národopisu k evropské etnologii.“ *Národopisný věstník* 26/68 (1): 9–17.
- Janeček, P. 2011. „K diskuzi o etice v etnologii: Etický kodex domácí etnologie?“ *Národopisná revue* 21 (2): 144–148.
- Janeček, P. 2013. „The Institute of Ethnology of the Faculty of Arts, Charles University in Prague.“ *Národopisná revue/Journal of Ethnology* 23 (5): 84–87.
- Janeček, P. 2014a. „Etnografický výzkum.“ Pp. 11–119 in R. Doušek a kol.: *Úvod do etnologického výzkumu*. Brno: Masarykova univerzita.
- Janeček, P. 2014b. „Prozaická folkloristika a fenomén první světové války.“ *Národopisná revue* 24 (4): 293–300.
- Janeček, P. 2014c. „Perspectives on Contemporary Legend 2014: A Welcome from the Organizer.“ *FOAFtale News* 83:1–2.
- Janeček, P. 2014d. „Příprava konference Perspectives on Contemporary Legend.“ *Lidé města/Urban People* 16 (1): 164–165.
- Janeček, P. 2014e. „Perspectives on Contemporary Legend. International Society for Contemporary Legend Research, 32nd International Conference (3rd of June — 8th of June, 2014, Faculty of Arts, Charles University in Prague, Czech Republic).“ *Slovak Ethnology/Slovenský národopis* 62 (2): 296–300.
- Janeček, P. 2014f. „Konference Perspectives on Contemporary Legend. International Society for Contemporary Legend Research 32nd International Conference a další folkloristické projekty Ústavu etnologie FF UK v roce 2014.“ *Národopisná revue* 24 (4): 329–331.
- Janeček, P. 2015a. „Evropská etnologie a koncept nehmotného kulturního dědictví.“ *Národopisná revue* 25 (3): 273–282.
- Janeček, P. 2015b. „Konference Perspectives on Contemporary Legend. International Society for Contemporary Legend Research 32nd International Conference, Praha, 2.– 8. 6. 2014.“ *Český lid* 102 (3): 355–356.
- Janeček, P. 2016. „Česká prozaická folkloristika v letech 1945–1989 v mezinárodním kontextu.“ Pp. 226–243 in J. Woitsch, A. Jůnová Macková a kol.: *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Janeček, P. 2017a. *Mýtus o pérákově. Městská legenda mezi folklorem a populární kulturou*. Praha: Argo.
- Janeček, P. 2017b. „ICH in the Czech Republic Between National and Local Heritage.“ Pp. 153–167 in Davis, P., M. Stefano (eds): *The Routledge Companion to Intangible Cultural Heritage*. London: Routledge.
- Janeček, P., E. R. Henken, E. Tucker, (eds.). 2014. *Perspectives on Contemporary Legend. International Society for Contemporary Legend Research 32nd International Conference. Faculty of Arts, Charles University in Prague, Prague,*



- Czech Republic, Tuesday 3 — Sunday 8 June, 2014. *Conference Abstracts*. Prague: Charles University in Prague, Faculty of Arts — International Society for Contemporary Legend Research.
- Янечек, П., М. Якоубек, К. Шима. 2016. „Между европейската етнология, социокултурна антропология и фолклористика (Дискусии в Института за етнология при Философския факултет на Карловия университет в Прага).“ *Български фолклор* XLII (4), 424–437.
- Janeček, P., J. Nosková. 2014. „Monotematické číslo Etika a etnologie. Slovo úvodem.“ *Národopisný věstník* 31/73 (2): 4–6.
- Jareš, J., M. Spurný, K. Volná. 2012. *Náměstí Krasnoarmějců 2. Učitelé a studenti na Filozofické fakultě UK v období normalizace*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze.
- Jech, J. 1967. „Jednota národopisné vědy.“ *Věstník národopisné společnosti československé při ČSAV a Slovenskej národopisnej spoločnosti při SAV* 3–4: 34–48.
- Jeřábek, R. a kol. 2013. *Biografický slovník evropské etnologie*. Brno: Masarykova univerzita.
- Jiříkovská, V., Mišurec, Z. 1991. „Příspěvek k vývoji české etnografie a folkloristiky a Národopisné společnosti československé při ČSAV po únoru 1948.“ *Národopisný věstník československý* 50 (7): 5–35.
- Jungbauer, G. 1923. *Die Rüzbezahlsage*. Reichenberg: Franz Kraus.
- Jungbauer, G. 1937. „Německý národopis.“ Pp. 341–381 in *Československá vlastivěda. Řada II. Národopis*. Praha: Sfinx.
- Kaleta, P. 2009. „Slovanské bájeslovné bádání od přelomu 19. a 20. století.“ Pp. 65–80 in V. Bechyňová, M. Černý, P. Kaleta (eds.). *Karel Jaromír Erben: Slovanské bájesloví*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v.v.i. — Slovanský ústav AV ČR, v.v.i.
- Kandert, J. 1991. „Čeští etnografové v zahraničí — příspěvek k poválečným dějinám oboru.“ *Český lid* 78 (1): 13–20.
- Kandert, J. 2002. „Poznámky k dějinám národopisu/etnografie v českých zemích: soupeření „etnografie“ s „etnologií“.“ Pp. 157–178 in M. Holubová, L. Petrářová, J. Woitsch (eds.). *Česká etnologie 2000 (Praha, vila Lanna 25. — 26. října 2000)*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky.
- Kiliánová, G. 2016. „Mitteleuropean Ethnology in Transition.“ Pp. 103–121 in Kockel, U. — M. Nic Craith, J. Frykman (eds.). *A Companion to the Anthropology of Europe*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Koffer, B. 2011. „Ethnography in the ČS(S)R: Scientification through Sovietization?“ Pp. 173–184 in Brunnbauer, U., C. Kraft, M. Schulze Wessel (eds.). *Sociology and Ethnography in East-Central Europe and South-East Europe: Scientific Self-Description in State Socialist Countries*. München: Oldebourg Verlag.
- Kovář, E. 1891. „Nástin dějin etnologie.“ *Atheneum* 8: 157–165; 202–212; 235–243.
- Kovář, E. 1897. „Národopis a úkoly Národopisné Společnosti Československé.“ *Národopisný sborník československý* 1: 1–13.
- Lass, A. 1988. „Romantic Documents and Political Monuments: The Meaning-Fulfillment of History in 19th-Century Czech Nationalism.“ *American Ethnologist* 15 (3): 456–471.
- Lozoviuk, P. 2005. *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě. Monographica III*. Pardubice: Univerzita Pardubice, Fakulta humanitních studií.
- Lozoviuk, P. 2006. „Dějiny německy psaného národopisu v Čechách. Úvod do problematiky.“ Pp. 13–51 in Z. Uherek a kol. (eds.). *Kultura — Společnost — Tradice I. Soubor statí z etnologie, folkloristiky a sociokulturní antropologie*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Lozoviuk, P. 2008. *Interethnik im Wissenschaftsprozess — Deutschsprachige Volkskunde in Böhmen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen*. Leipzig: Leipzigeruniversitätsverlag.
- Lozoviuk, P. 2011. „Etnografie jako národní věda.“ Pp. 59–98 in Kaiserová, K. a kol. (eds.). *Hledání centra: vědecké a vzdělávací instituce Němců v Čechách v 19. a první*

- polovině 20. století. Ústí nad Labem: Albis international.
- Mevaldová, H., M. Tauberová. 2011. *Drahomíra Stránská. Osobnost evropské etnografie*. Praha: Národní muzeum.
- Nahodil, O. 1951. „Za nové pojetí národopisné vědy.“ *Český lid* 38 (3–4): 52–57.
- Nahodil, O. 1995. *Totalitní hodnocení totality*. Praha: Otakar Nahodil.
- Nahodil, O., Robek A. 1959. *České lidové pověry*. Praha: Orbis.
- Nešpor, Z. R., M. Jakoubek. 2004. „Co je a co není sociální/kulturní antropologie.“ *Český lid* 91 (1): 53–79.
- Niederle, L. 1889. *Nástin dějin anthropologie*. Praha: Lubor Niederle.
- Oinas, F. J. 1980. „Introduction. Jakobson, R., Bogatyrev, P., Folklore as a Special Form of Creation.“ *Folklore Forum* 13 (1): 1–2.
- Olšáková, D. 2016. „Etnografický výzkum jako státní úkol i mocenský problém. Přehledová studie k hlavním plánům vývoje československé etnografie a folkloristiky v letech 1952–1989.“ Pp. 125–147 in J. Woitsch, A. Jůnová Macková a kol.: *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Pargač, J. 2002. „Uplynulé desetiletí v Ústavu etnologie FF UK Praha.“ Pp. 27–32 in M. Holubová, L. Petrářová, J. Woitsch (eds.): *Česká etnologie 2000*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Pertold, O. 1956a. *Pověra a pověřivost*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Pertold, O. 1956b. *Co je náboženství?* Praha: Naše vojsko.
- Pertold, O. 1958. *Náboženství mimokřesťanská*. Praha: Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí.
- Petrář, J. 2015. *Filozofové dělají revoluci. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze během komunistického experimentu (1948–1968–1989)*. Praha: Karolinum.
- Petrářová, L. 2000. „Lid, národ a český národopis v letech 1953–1963.“ Pp. 305–322 in *Věda v Československu v letech 1953–1963. Sborník z konference (Praha, 23.–24. listopadu 1999)*. Praha: VCDV.
- Petrářová, L. 2016. „Karel Chotek a jeho škola.“ Pp. 71–92 in J. Woitsch, J., A. Jůnová-Macková a kol.: *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Petrářová, L., F. Bahenský. 2002. „Institucionální základna českého národopisu v letech tzv. budování socialismu a profilace hlavních periodik.“ Pp. 185–209 in Holubová, M., L. Petrářová, J. Woitsch (eds.). *Česká etnologie 2000*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Pražák, V. 1967. „Za univ. profesorem dr. Karlem Chotkem.“ *Věstník národopisné společnosti československé při ČSAV a Slovenskej národopisnej spoločnosti při SAV* 3–4: 3–33.
- Pražák, V. 1938. „Die sozialen Zustände als Grund für die Formenänderungen im Bereich der materiellen Kultur.“ *Folk-Liv* 1: 25–38.
- Pražák, V. 1940. „Jaké úkoly si staví dnešní národopis?“ Pp. 21–35 in *Regionalismus ve vědě a v národní osvětě: Jak pracovat v krajích*. Praha: Masarykův ústav pro národní výchovu, ústředí české osvěty.
- Půtová, B. 2015. *Skalní umění: Portugalská naleziště Foz Côa a Mazouco*. Praha: Karolinum.
- Půtová, B. a kol. 2016. *Umění a kultura království Benin*. Praha: Karolinum.
- Robek, A. 1964. *Nástin dějin české a slovenské etnografie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Robek, A. 1976. *Dějiny české etnografie*. Praha: SPN.
- Robek, A., J. Petr, Z. Urban. 1979. *Bibliografický soupis prací akad. J. Horáka s přehledem jeho činnosti*. Praha: Univerzita Karlova.
- Rogan, B. 2008. „The Troubled Past of European Ethnology. SIEF and International Cooperation from Prague to Derry.“ *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology* 38 (1): 66–78.
- Satke, A. 1999. „Klady a zápory našeho folkloristického bádání (Poznámky k folkloristice za totality).“ *Národopisný věstník* 15–16 (57–58): 143–158.
- Scheffel, D. Z., J. Kandert. 1994. „Politics and Culture in Czech Ethnography.“ *Anthropological Quarterly* 67 (1): 15–23.



- Skalník, P. 2005. „Czechoslovakia: From Národopis to Etnografie and Back.“ Pp. 55–86 in Hann, C., M., Sárkány, P. Skalník (eds.) *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist Era Anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.
- Skalníková, O., L. Petráňová. 2003. „Etnografické studium v letech 1964–1975.“ Pp. 287–304 in *Věda v Československu v období normalizace (1970–1975)*. Praha: VCDV.
- sl-. 1949. „I. celostátní národopisná konference.“ *Český lid* 4 (1–2): 44–45.
- Soukup, V. 1992. *Americká kulturní antropologie I*. Praha: Univerzita Karlova.
- Soukup, V. 1992. *Americká kulturní antropologie II*. Praha: Univerzita Karlova.
- Soukup, V. 1994. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Karolinum.
- Soukup, V. 2011. *Antropologie: Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál.
- Soukupová, B. 2016. „Etnografie dělnictva: Mezi prorežimní rétorikou a badatelským výkonem“ Pp. 244–257 in J. Woitsch, A. Jůnová Macková a kol.: *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Stránská, D. 1934–1935. „O soupis a atlas lidových staveb v Československu.“ *Národopisný věstník československý* 27–28: 85–98.
- Šima, K. 2013. „Tschechische nationale Feste im medialen Konflikt. Zur Konstruktion der modernen Medialität der Feiern.“ Pp. 198–211 in W. Behringer, M. Havelka, K. Reinholdt (eds.). *Mediale Konstruktionen in der Frühen Neuzeit*. Affalterbach: Didymos-Verlag.
- Šima, K. 2014. „Slavnost jako kulturně mnemonická praxe. Pp. 385–424 in Řezníková, L. (ed). *Figurace paměti. J. A. Komenský v kulturách vzpomínání 19. a 20. století*. Praha: Scriptorium.
- Štěpánová, I., N. Valášková. „Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze“ Pp. 1093–1094 in S. Brouček, R. Jeřábek (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. Díl II*. Praha: Mladá fronta.
- Tille, V. 1921. *Verzeichnis der böhmischen Märchen*. Porvoo: Helsinki Suomalainen Tiedeakatemia.
- Toelken, B. 1979. *The Dynamics of Folklore*. Boston: Houghton-Mifflin.
- Tomandl, M. 2008. „Dissertations and theses of the Institute of Ethnology 1972–2006 (1).“ *Studia Ethnologica* 15: 123–131.
- Tomandl, M. 2008. „Dissertations and theses of the Institute of Ethnology 1972–2006 (2).“ *Studia Ethnologica* 15: 149–154.
- Tomandl, M. 2012. „Institute of Ethnology, Faculty of Arts, Charles University in Prague.“ *Studia Ethnologica Pragensia* 3 (1) 2012: 231–247.
- Tomandl, M., O. Kašpar. 2006. „List of Theses on Extra-European Themes Deposited in the Institute of Ethnology Charles University, Prague.“ *Annals of the Náprstek Museum Praha* 27: 73–81.
- Tyllner, L. 2002. „Slovo úvodem. Etnologie 2000 v Etnologickém ústavu Akademie věd České republiky.“ Pp. 5–12 in M. Holubová, L. Petráňová, J. Woitsch (eds.). *Česká etnologie 2000 (Praha, vila Lanna 25. — 26. října 2000)*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky.
- Tylor, E. B. 1897. *Úvod do studia člověka a civilisace. Anthropologie*. Praha: Jan Laichter.
- Tyršová, R., A. Kožmínová. 1918. *Svěráz v zemích československých*. Plzeň: Theodor Mareš, 1918.
- Uherek, Z. 2007. „Národopisci a sociokulturní antropologové v měnícím se českém prostředí.“ *Sociologický časopis* 43 (1): 195–203.
- Urban, Z. 1980. „Z dějin výuky etnografie a folkloristiky na Univerzitě Karlově.“ *Český lid* 67 (2): 66–69.
- Urban, Z. 1983. *Jan Máchal. Bibliografický soupis prací s přehledem jeho činnosti*. Praha: Univerzita Karlova.
- Válka, M. 2009. „Národopisná věda a příbuzné obory. Symbióza a konflikty.“ *Národopisný věstník* 68(1): 18–29.
- Vařeka, J. 1970–1971. „Vilém Pražák a československý národopis (Zamyšlení nad vědeckým dílem doc. Dr. V. Pražáka u příležitosti jeho osmdesátých narozenin).“ *Národopisný věstník československý* 5–6, (1), 1970–1971, s. 7–22.

- Vařeka, J., Plessingerová, A. 1999. „Etnokartografie v díle Drahomíry Stránské.“ *Národopisný věstník* 15–16 (57–58): 69–78.
- Vermeulen, H. F. 1995. „Origins and institutionalization of ethnography and ethnology in Europe and the USA, 1771–1845.“ Pp. 39–59 in H. F. Vermeulen, A. A. Roldán, (eds.). *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*. London/New York: Routledge.
- Vermeulen, H. F. 2015. *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Voráček, J. 1940. *Úvod do studia člověka, společnosti a civilizace. Člověk a společnost na nižších stupních vývoje a kultury*. Praha: Česká grafická unie.
- Vrhel, F. 2000. „Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.“ Pp. 10–12. in Válka, M. (ed.): *Národopisná ročenka 2000*. *Národopisný věstník* 17 (59).
- Wilson, W. A. 1973. „Herder, Folklore and Romantic Nationalism.“ *The Journal of Popular Culture* 6 (4): 819–835.
- Woitsch, J. 2013. „Český lid a příbuzné vědecké časopisy v 19.–21. století.“ *Český lid* 100 (1): 121–127.
- Woitsch, J. 2016. „Etnokartografie ve 20. století: Od národních atlasů k atlasu evropskému a zpět.“ Pp. 183–225 in J. Woitsch, A. Jůnová Macková a kol.: *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.
- Wolf, J. 1968. „Obecná etnografie a její současné problémy.“ (K otázce kulturní a sociální antropologie v ČSSR).“ *Věstník národopisné společnosti československé při ČSAV a Slovenskej národopisnej spoločnosti pri SAV* (1–2): 3–9.
- Wollman, S. 1989. *Česká škola literární komparatistiky (tradice, problémy, přínos)*. *Acta Universitatis Carolinae. Philologica. Monographia*. Praha: Univerzita Karlova.



# Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně

Martina Pavlicová

Ústav evropské etnologie je pod tímto názvem etablován na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně od roku 1991. Jeho kontinuita se však odvíjí již od roku 1946, kdy byl na téže fakultě založen Seminář pro etnografii a etnologii, v jehož vedení stannul univerzitní profesor Antonín Václavík (1891–1959). Vznik odborného univerzitního pracoviště tohoto zaměření nebyl náhodný. Odrážel nejenom snahy o rozšíření spektra studijních oborů na poválečné univerzitě, ale byl také logickým vyústěním snah, které již od poloviny 19. století provázely českou společnost a které vedly k zájmu o lidovou kulturu venkovského prostředí. V evropských intencích vidíme tuto orientaci, tedy poznání kultury „prostého“ člověka, v různých úrovních již od dob osvícenství. Teprve však preromantismus a romantismus vtiskly těmto snahám filozofický náboj a přivedly intelektuálské kruhy ke sběratelskému zájmu a stále odbornějšímu zkoumání kultury venkova a posléze i nižších sociálních vrstev v městském prostoru. Odraz těchto aktivit v celoevropském pohledu byl velmi viditelný i v českém prostředí, kde se na konci 19. století vykrytalizoval v celonárodní proud s vizemi filozofickými, politickými a samozřejmě odbornými. Vedle odborných proudů se však rozvíjely i proudy ochranné a revitalizační, protože mnohé po generace tradované projevy lidové kultury ve svém přirozeném prostředí již zanikaly a obecně rozšířený romantický názor o nenahraditelných hodnotách tradiční kultury venkova podněcoval zejména vzdělané vrstvy k aktivitám, jež se snažily o záchranu mizejících kulturních projevů. Ačkoli v evropském odborném prostředí se začaly objevovat myšlenky, jež revidovaly zaměření oboru pouze na tradiční lidovou kulturu — viz koncept evropské etnologie Sigurda Erixona (1888–1968) — praktické vyústění těchto úvah se postupně prosazovalo až ve druhé polovině 20. století.

Antonín Václavík po založení semináře v roce 1946 (odborná výuka ale byla zahájena již na podzim roku 1945) získal v prvních posluchačích pozdější velmi výrazné osobnosti české „etnografie a etnologie“, jak byl nazýván nový obor poválečné filozofické fakulty. Svě studenty vysílal do terénu k zachycení a zpracování zanikající tradiční lidové kultury, k zaznamenání archaismů, které zvláště po druhé světové válce nenávratně mizely z každodenní venkovské kultury. Navazoval tak ve své koncepci na badatelský záměr poznat tradiční lidovou kulturu v co nejširším rozpětí, ale především se snahou o postižení geneze jejích jednotlivých projevů.

V době založení semináře měl za sebou Antonín Václavík bohatou praxi terénní, muzejní a rovněž úřednickou. S terénní prací a sběratelskou činností začínal v ob-



lasti rodného Luhačovicka (narodil se v Pozlovicích u Luhačovic). V letech 1918–1939 působil jako referent pro lidovou kulturu na Ministerstvu školství a národní osvěty v Bratislavě. V téže době vystudoval národopis u Karla Chotka na univerzitě v Bratislavě (roku 1929 získal doktorát) a v roce 1933 se habilitoval na Masarykově univerzitě v Brně. V době svého působení na Slovensku se také velmi intenzivně věnoval muzejní práci — Skalica, Martin, Luhačovice, Bratislava, Piešťany, Ružomberok. Ve válečných letech pak působil v muzeu v Uherském Hradišti.

Návrh na založení stolice pro československý národopis na brněnské univerzitě byl schválen již roku 1938, stejně jako mimořádná Václavíkova profesura. K realizaci však došlo až v poválečné době se znovuotevřením vysokých škol.

V květnu roku 1945 byl Antonín Václavík navržen za mimořádného profesora, v říjnu 1945 byl jmenován řádným profesorem. V téže době již byl budován Seminář pro etnografii a etnologii. Václavíkovy přednášky byly realizovány nejprve v rámci filologického studia, po roce 1948 v sekci uměnovědných oborů. V té době již vycházeli první absolventi oboru — v roce 1949 to byli Ludvík Kunz (1914–2005) a Oldřich Sirovátka (1925–1992), v roce 1950 Karel Fojtík (1918–1999), který se stal prvním Václavíkovým asistentem. Přednášky při výuce národopisu začínají postupně konat již Václavíkovi brněnští absolventi — např. Ludvík Kunz, Oldřich Sirovátka, Ivo Stolařík (1923–2010), Jaroslav Štika (1931–2010). Od roku 1955 také Richard Jeřábek (1931–2006), který se v roce 1953 stal asistentem semináře, stejně jako poté v roce 1959 Dušan Holý (1933). Richard Jeřábek po Václavíkově úmrtí v roce 1959 převzal vedení pracoviště, které se dále začalo personálně stabilizovat. V roce 1961 přibyl na pracoviště Václav Frolec (1934–1992), v roce 1963 Bohuslav Beneš (1927–2014). Vedle interních pedagogů nadále konali přednášky i externí vyučující, což postupně zpevňovalo síť oboru. Ten byl v té době ve svém směřování vnímán jako obor historický s teritoriální vazbou zejména na slovanská etnika.

Richard Jeřábek se v roce 1963 stal docentem české a slovenské etnografie (profesuru získal poté v roce 1968) a v roce 1964 vznikla samostatná Katedra etnografie a folkloristiky (organizační peripetie pracoviště byly během let značné — v roce 1950 při reorganizaci fakulty byl Seminář pro etnografii a etnologii začleněn do Katedry historie, v roce 1954 vznikla Katedra prehistorie a národopisu, v roce 1961 Katedra dějin umění a národopisu, v roce 1962 Katedra dějin umění, výtvarné výchovy a etnografie). Samostatnost katedry skončila v době normalizace. V roce 1970 byla přičleněna jako oddělení ke Katedře historie a etnografie střední, jihovýchodní a východní Evropy (v roce 1986 vzniká pak Katedra historie, archivnictví a etnografie).

Nezávislá koncepce katedry, včetně personálního obsazení, se mohla plně a bez překážek začít realizovat až v nových společenských podmínkách, kdy se pracoviště v roce 1991 opět osamostatnilo a začala jeho existence pod názvem Ústav evropské etnologie. Naplnila se tak představa profesora Richarda Jeřábka o rozvoji moderní etnologie v celé šíři, která se nebude zabývat jen tradiční lidovou kulturou, ale která bude vycházet z konceptu evropské etnologie, jak jej postupně v druhé polovině 20. století přijímala zejména západoevropská etnologická pracoviště.

Po úmrtí prof. Václava Frolce a odchodu prof. Bohuslava Beneše do penze se otevřela také možnost generační výměny. Na počátku 90. let se novými kmenovými pracovníky stali Martina Pavlicová (1964) a Miroslav Válka (1951), po roce 2000 Alena



Křížová (1956), Roman Doušek (1977) a Daniel Drápala (1976). Od roku 2006 je vedoucím ústavu Miroslav Válka.

Zaměříme-li pozornost na badatelskou orientaci sedmdesáti let existence brněnského univerzitního pracoviště, vidíme, že již ve svých počátcích mělo na co navazovat. Ještě před jeho vznikem, v době meziválečné, se formovaly proudy, které podněcovaly konstituování univerzitního oboru etnologie. Vycházely z aktivit, které lze zařadit již na přelom 19. a 20. století, kdy ve společnosti silně rezonovaly národopisné snahy spojené s národním uvědomováním. V Brně k tomu náleží i mimořádné aktivity Pracovního výboru pro českou národní píseň na Moravě a ve Slezsku vedeného Leošem Janáčkem (1854–1928). Soustřeďoval se kolem něj výrazný intelektuální okruh, který přispěl nejenom k vybudování sbírkových fondů lidových písní, ale i k počátkům univerzitního studia vybrané folkloristické tematiky na nově založené Masarykově univerzitě (1919), jež se realizovalo zejména na půdě oborů muzikologie a literární vědy (obecná etnologická problematika se v tomto období objevovala na univerzitě zásluhou některých osobností také v přednáškách zeměpisných či antropologických).

Ústav evropské etnologie patří dnes k vysokoškolským pracovištím, která nabízejí zájemcům systémové studium společnosti a kultury v širokých kontextech humanitních a sociálních věd. Poznání tradiční lidové kultury ve společenských vývojových procesech od konce 18. století až po současnost dává dnešním badatelům velké možnosti srovnávacího přístupu. Na tuto dimenzi pak navazují novodobá studia společnosti a kultury, jež vedou k pochopení řady konceptů souvisejících s dnešní dobou, jako jsou např. identita, kulturní dědictví, etnické procesy, kulturní a etnické stereotypy. Etnologickou problematiku můžeme studovat v historických kategoriích, ale stejně tak ji lze otevřít v širokém spektru kategorií sociálních. Studium každodennosti, masové kultury, etnických procesů, urbanizace a dalších témat můžeme díky etnologii uchopit v průniku obou přístupů a získat plastický obraz o člověku a jeho životě v minulosti i dnes.

## LITERATURA

Drápala, D. (ed.) 2010. *Antonín Václavík (1891–1959) a evropská etnologie. Kontexty doby a díla*. Brno: Masarykova univerzita.

Válka, M. a kol. 2016. *Od národopisu k evropské etnologii. 70 let Ústavu evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity*. Brno: Masarykova univerzita.



# Evropská etnologie v Etnologickém ústavu Akademie věd České republiky, v. v. i.



Jiří Woitsch

Etnologický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i. (dále EÚ) je v současnosti jediné pracoviště Akademie věd ČR, které systematicky rozvíjí etnologický a oborově blízký výzkum, věnuje se péči o jedinečné sbírkové fondy, provozuje několik oborových knihoven, zabývá se popularizací etnologického poznání ve společnosti atd. EÚ se tak důstojně řadí k několika dalším, převážně univerzitním, etnologickým pracovištím u nás a patří do pestré a stále sílící rodiny univerzitních i neuniverzitních výzkumných a výukových institucí, které se k (evropské) etnologii v současnosti hlásí v Evropě i mimo ní. EÚ navazuje na více jak stoletou tradici etnografického (národopisného, etnologického, folkloristického) výzkumu v českých zemích, která byla ve svých počátcích spjata hlavně s národně-buditelskými cíli a fascinací „nezkaženou“ venkovskou lidovou kulturou. Již od 90. let 19. století však můžeme mluvit o výrazné profesionalizaci oboru a překonání původních etno-nacionálních paradigmat, což se zprvu projevovalo hlavně v silně internacionalizovaném bádání folkloristickém, později — a zejména v díle výrazných osobností EÚ hlásících se k pojetí evropské etnologie Sigurda Erixona a dalším srovnávacím přístupům — též v rámci studia etnologického. Nicméně byly to právě instituce folkloristické resp. přesněji etnomuzikologické, které můžeme považovat za předchůdce dnešního EÚ, který mj. jiné stále spravuje podstatnou část jejich archivních fondů.

Počátky EÚ tak můžeme spojovat se sběratelským podnikem *Lidová píseň v Rakousku* (od r. 1905) a se Státním ústavem pro lidovou píseň (od r. 1919), v jehož čele stál Jiří Polívka. Na půdě nově zřízené Československé akademie věd (ČSAV) se dějiny ústavu nicméně za výrazně změněných společensko-politických okolností rozvíjely až od roku 1953, kdy se z někdejšího Státního ústavu pro lidovou píseň stal Kabinet pro lidovou píseň a dále vznikl Kabinet pro národopis. Usnesením prezidia ČSAV došlo s účinností od 1. ledna 1954 sloučením obou kabinetů ke vzniku Ústavu pro etnografii a folkloristiku Československé akademie věd (ÚEF ČSAV). Etnologie, v dobové terminologii etnografie a folkloristika, tak byla de facto uznána za plnohodnotný vědecký obor hodný též státní podpory a proces její institucionalizace a profesionalizace v českých zemích tak byl završen. V univerzitním prostředí k němu v Bratislavě, Praze a Brně došlo již o něco dříve.

Od 1. 10. 1999 se pracoviště nazývá Etnologický ústav Akademie věd České republiky, sloučením s někdejšími Ústavem pro hudební vědu vzniklo od roku 2003 při EÚ



oddělení, později Kabinet hudební historie. Od 1. 1. 2007 je EÚ veřejnou výzkumnou institucí, což mu zaručuje výraznou nezávislost finanční i z hlediska vlastní samosprávy. Od počátku fungování v rámci ČSAV měl ústav kromě pražského ústředí i značně autonomní pracoviště v Brně. V čele ÚEF ČSAV, resp. EÚ postupně stáli Josef Stanislav, Jiří Horák, Jaromír Jech, Antonín Robek, Stanislav Brouček, Lubomír Tyllner, Zdeněk Uherek a od 1. 7. 2017 je vedením ústavu pověřena Daniela Stavělová. S dějinami EÚ a jeho bezprostředních předchůdců je ve 20. století spjata celá řada vynikajících vědeckých osobností, kromě uvedených ředitelů mj. muzikologové a folkloristé Zdeněk Nejedlý, Otakar Zich, Bedřich Václavek, Vladimír Karbusický, Karel Vetterl, Dagmar Klímová, Oldřich Sirovátko, Karel Fojtík, etnologové Jaroslav Kramařík, Olga Skalníková, Ladislav Holý, Vladimír Scheufler, Josef Vařeka, Lydia Petráňová, Jaroslav Štika, Vilém Pražák a řada dalších.

Badatelská činnost EÚ v minulosti zahrnovala několik hlavních tematických celků, které se v jednotlivých obdobích — nikoliv bez závislosti na panujících společenských a politických podmínkách — v různé intenzitě rozvíjely. Po začlenění do struktury ČSAV se ústav stal ústředním koordinačním a metodickým pracovištěm, které bylo v rámci české části ČSSR zodpovědné za realizaci státních výzkumných plánů i vydávání ústředních časopisů *Československá ethnografie* a *Český lid*. ÚEF tak zpravidla stál na počátku a v čele výrazných dobových tematických a teoreticko-metodologických — ne vždy pozitivních — změn v rámci celého oboru a řídil i práci na velkých syntetických výzkumech a publikacích. Jádrem prováděných výzkumů nicméně bylo po celou 2. polovinu 20. století historicko-komparativně orientované studium tzv. tradiční hmotné, duchovní a sociální kultury vesnice ve střední Evropě (lidová architektura a interiér, zemědělství, řemesla, strava, oděv, zvyky a obyčeje, lidové umění, rodinný a společenský život atd.), studium tzv. současné (družstevní, socialistické) vesnice, výzkum dělnictva a průmyslových měst (Praha, Brno) a industrializovaných aglomerací (např. Kladensko, severočeský hnědohorný revír), studium tzv. etnických procesů na území Čech, Moravy a Slezska (problematika novoosídleneckého pohraničí po roce 1945, výzkumy jinoetnických skupin žijících na našem území). Zejména do 70. let 20. století se v rámci ústavu rozvíjela intenzivně i bádání folkloristická (sběr materiálů, katalogizační a klasifikační práce jednotlivých žánrů slovesného, hudebního a tanečního folkloru). Ostatní badatelské specializace byly pěstovány méně systematicky, nicméně i tak dosáhly řady pozoruhodných výsledků (studium zahraničních Čechů v Rumunsku, Bulharsku a Jugoslávii). Pozornost byla taktéž věnována teoretickým otázkám oboru, ve 2. polovině 20. století především teorii lidové kultury a pojetí tradice, teorii folkloru, tzv. teorii etnicity, historiografii a metodologii (zejm. metodě historicko-srovnávací a metodám terénního výzkumu).

Z hlediska chronologického vývoje výzkumných preferencí EÚ nutno podtrhnout, že v 50. letech, v marxisticko-stalinistickém rétorickém hávu, se pod vedením ÚEF začaly skutečně masově rozvíjet výzkumy kultury horníků a průmyslového dělnictva (výraznou stopu v dějinách oboru zde zanechala zejm. Olga Skalníková), tzv. novoosídleneckého pohraničí a družstevní vesnice. Nutno zdůraznit, že mnohé z nich přinesly velmi cenná empirická data a obor metodologicky (byť vlastně nechtěně) posouvaly od evolucionisticky zaměřeného „sběratelství“ ke studiu „současnosti“. V 60. letech se ideologicky protěžovanou specializací na půdě EÚ stala dočasně



tzv. cizokrajná etnografie zaměřená především na oblast Afriky a střední Ameriky. Z hlediska dějin oboru i samotného EÚ, resp. ÚEF se však jako mnohem významnější jeví zapojení řady jeho pracovníků do mezinárodních, ve své době metodologicky naprosto špičkových vědeckých projektů, z nichž některé byly přímo ovlivněny nově se etabloující evropskou etnologií. V nepřetržité kontinuitě mezinárodní spolupráce se tak silně rozvíjela folkloristika (Jaromír Jech, Dagmar Klímová) a nově především etnokartografie a srovnávací studium hmotné kultury (Vladimír Scheufler, Jaroslav Kramařík, Josef Vařeka). Přímými osobními kontakty se Sigurdem Erixonem a členstvím v redakční radě nově založeného časopisu *Ethnologia Europaea* se dokonce ÚEF v osobě Jaroslava Kramaříka stal jedním ze širší skupiny „otců zakladatelů“ nového pojetí evropské etnologie, které překračovalo posavadní uzavřenost oboru do národních etnologických škol a zároveň nabízelu alternativu k přístupům anglo-americké sociální antropologie, k evropskému terénu nekomplementární. V 70. a 80. letech 20. století se ústav pod vedením kontroverzní osobnosti Antonína Robka (zároveň vedoucího etnologického pracoviště na FF UK v Praze) orientoval v menší míře na rozvíjení některých „tradičních“ témat (např. kvalitní výzkum lidové architektury), pokračovalo studium dělnictva a tzv. socialistické vesnice a nově bylo masivně podporováno studium migrační, etnické a identitární problematiky (Češi v cizině, Vietnamci, Řekové, Cikáni/Romové) teoreticky zarámované především dílem Juliana V. Bromleje. Vážným problémem ÚEF se však v této době stala marginalizace folkloristiky, přerušování práce na velkých srovnávacích projektech a mezinárodních kontaktů na poli evropské etnologie a celkové teoreticko-metodologické zaostávání.

Po řadě transformačních kroků, spojených mj. s radikálním personálním zestíháním pracoviště, se podoba EÚ nově zformovala v 90. letech 20. století, přičemž základní kontury tematického i teoreticko-metodologického zaměření jednotlivých oddělení a pracovišť EÚ se od polistopadové transformace příliš nezměnily. Stále výraznější je však propojení všech částí EÚ s aktuálním vývojem evropské etnologie či jiných oborových paradigmat. Nejvýraznější organizační a badatelské úspěchy EÚ na poli etnologie v polistopadové éře představuje zejména vydání třísvazkové *Národopisné encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, syntetické práce *Velké dějiny zemí Koruny české – Lidová kultura*, několika svazků *Etnografického atlasu* či fundamentálních komentovaných edic vzpomínkových vyprávění obyvatel Brna či hudebně folklorního materiálu. Zapomínat nelze ani na organizačně a finančně nákladnou „službu“ celé etnologické a oborově příbuzné obci střední Evropy, tedy vydávání časopisů *Český lid* a od roku 2009 i *Historická demografie*. Drtivá většina pracovníků EÚ se podílí i na popularizaci vědeckého poznání (četné veřejné přednášky a vystoupení v médiích) a díky systematické přednáškové činnosti na vysokých školách i na vzdělávání dalších generací etnologů. EÚ se v současné době podílí na realizaci hned dvou doktorských studijních programů etnologie, a to s Ústavem etnologie FF UK v Praze a Katedrou antropologie FF ZČU v Plzni. Ústav byl a je pořadatelem řady konferencí a workshopů, poskytuje informační služby, metodologickou pomoc při výzkumech apod.

Z hlediska organizační struktury a konkrétního badatelského zaměření je EÚ v současnosti, kromě zmíněného Kabinetu hudební historie (který však svou orientací stojí mimo etnologickou výzkumnou linii ústavu), tvořen třemi vědeckými odděleními a Střediskem vědeckých informací v Praze a Pracovištěm Brno. Evrop-



ská etnologie je nejsilněji, nejsystematičtěji a s mezinárodními úspěchy pěstována v rámci Oddělení historické etnologie, Oddělení etnomuzikologie a na brněnském pracovišti EÚ.

*Oddělení historické etnologie* (vedoucí Jiří Woitsch) výrazně staví právě na přístupech současné evropské etnologie a příbuzných disciplín a při komparativních výzkumech střeoevropské tradiční kultury v období 16. až 21. století klade důraz na aplikaci srovnávací a etnokartografické metody. Vedoucí oddělení Jiří Woitsch je od roku 2015 dokonce předsedou pracovní skupiny *Space-lore and Place-lore* při SIEF, tedy při oborové organizaci, která v globálním měřítku nejvýrazněji reprezentuje právě erixonovské (resp. post-erixonovské) pojetí evropské etnologie obohacované o podněty současných tzv. *heritage studies*. V oddělení se rozvíjí výzkum na poli agrární etnografie a ekologické antropologie vč. výzkumu vztahu předindustriální společnosti k životnímu prostředí, studium střeoevropského tradičního stavitelství či dokumentace a analýza lidového výtvarného umění; v rámci tzv. duchovní kultury se pracovníci oddělení specializují na výzkum a analýzu problematiky lidové víry a zbožnosti od raného novověku do současnosti. Po roce 2000 a stále intenzivněji probíhá v oddělení i studium dějin etnologie v českých zemích v širokých společensko-kulturních kontextech.

*Oddělení etnomuzikologie* (vedoucí Daniela Stavělová) se rovnoměrně soustřeďuje na historické studium a analýzu záznamů lidové hudby a tance, zabývá se jejich kontextualizací a edicí pramenů. Oddělení se rovněž zabývá sledováním současného hudebně tanečního prostředí města i vesnice a v rámci kvalitativního výzkumu zkoumá význam projevů nehmotného kulturního dědictví i novodobých slavností v dnešní společnosti a to za výrazné aplikace přístupů typických pro soudobou evropskou etnologii i kulturní antropologii mj. v návaznosti na angažmá pracovníků oddělení v *ICTM Study Group on Ethnochoreology*. Interdisciplinárním výzkumným rozkročením se velmi perspektivním jeví i nově započatý výzkum folklorního hnutí ve 2. polovině 20. století, který zapadá do soudobých evropských badatelských trendů.

*Pracoviště Brno* (vedoucí Jana Pospíšilová) se věnuje bádání v oblasti lidové kultury duchovní a sociální, teritoriálně se soustřeďuje na území Moravy a Slezska (vč. významné pozornosti věnované urbánnímu prostředí) a přilehlé oblasti střední a východní Evropy a Balkánu. Výrazná je zde specializace na hudební, slovesný a dětský folklor, folklorní hnutí a folklorismus, obřady a obřadní písně, obyčejové tradice, spolkový život i dějiny oboru. Pracoviště disponuje vlastní knihovnou a rozsáhlými dokumentačními sbírkami a tak vykazuje nejen rozsáhlou výzkumnou činnost, ale i dokumentační a katalogizační aktivity. Pozornost pracoviště se v poslední době se soustřeďí na národnostně, jazykově, konfesně a zájmově definované skupiny, zvláště na německou menšinu v Brně a na obyvatele brněnského německého jazykového ostrova, na další brněnské etnické menšiny a jejich aktivity, na česky hovořící obyvatelstvo v jihovýchodní Evropě (zejména v oblasti Banátu). Zejm. některé výzkumy paměťové a narativní kultury obyvatel Brna vykazují bezprostřední ovlivnění současnými trendy v německé evropské etnologii, podstatné a aktuální jsou i výzkumy migrační/uprchlické problematiky.

*Oddělení etnických studií* (vedoucí Luděk Brož) se v poslední době striktně hlásí k teoreticko-metodologickým přístupům sociální antropologie, nicméně některé dů-

ležité výzkumy a publikace zaměřené na problematiku proměn skupinové identity, migrace, menšin, české enklávy v zahraničí či teoretické problémy etnicity můžeme též zahrnout do pestré škály přístupů směřujících spíše do sféry evropské etnologie.

Specifickým rysem fungování Etnologického ústavu je péče o rozsáhlé dokumentační fondy, která je hlavní náplní práce *Střediska vědeckých informací* (vedoucí Ludmila Kopalová). Knihovna pražské součásti EÚ obsahuje přes 30 tisíc svazků odborné etnologické literatury a časopisů, dokumentační sbírky jsou v rozsahu téměř 500 běžných metrů (pozůstalosti, zprávy a dokumentace z terénních výzkumů EÚ a jeho předchůdců), klíčová část archivních fondů je součástí celostátně evidovaného Národního archivního dědictví. Fotodokumentace tvoří 8 dílčích fondů s přibližně 160 tisíci inventárních jednotek (snímky z terénu a muzejních kolekcí). Samostatně spravované fondy brněnského pracoviště obsahují přes 17 tisíc svazků literatury, 73 tisíc písňových zápisů, 4,5 tisíce textů lidového vyprávění, 30 tisíc inventárních jednotek fotografické sbírky apod.

## LITERATURA

- Tyllner, L., M. Suchomelová, V. Thořová (eds.) 2005. *Etnologický ústav Akademie věd České republiky 1905–2005*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.
- Uherek, Z., J. Pospíšilová (eds.) 2015. *Ethnology and Musicology at the Institute of Ethnology, CAS, v. v. i. 110 Years (1915–2015)*. Praha/Brno: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.
- Woitsch, J., A. Jůnová-Macková (eds.) 2016. *Etnologie v zúženém prostoru*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.





# Katedra antropologie na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni

Petr Lozoviuk

Katedra antropologie je pedagogické a výzkumné pracoviště, které je tvořeno odděleními zahrnujícími *Oddělení sociokulturní antropologie (etnologie)* a *Oddělení biologické antropologie*. Součástí pracoviště jsou rovněž výzkumně pedagogické moduly zastoupené *Laboratoří biologické antropologie*, *Centrem aplikované antropologie a terénního výzkumu* a *Studiem vizuální etnografie*. Katedra antropologie garantuje výuku bakalářského studijního oboru a navazujících magisterských studijních oborů Sociokulturní antropologie a Antropologie populací minulosti. Pro výjimečně nadané a motivované studenty katedra zajišťuje doktorský studijní obor Etnologie.

Termín „etnologie“ vnímáme v duchu střeoevropské badatelské tradice jako označení vědecké disciplíny, která se z empirického, historického a srovnávacího hlediska zabývá životními formami a kulturními projevy etnických a sociálních skupin obvykle (ale ne výhradně) v evropském kontextu. Označení „etnologie“ a „sociokulturní antropologie“ tedy do značné míry chápeme synonymně a hlásíme se tak k onomu kontextu sociokulturně orientovaných empirických věd, který je ve střeoevropské badatelské tradici od 60. let 20. století označován jako „evropská etnologie“ (*Ethnologia Europaea*).

K základním axiomatickým pilířům evropské etnologie, resp. sociokulturní antropologie patří poznatek, že teprve komparativní dimenze umožňuje adekvátně interpretovat i sféru vlastní kultury. Další významný akcent evropské etnologie spatřujeme v preferenci interdisciplinárního pojetí vůči studované sociální realitě, v získávání empirických dat prostřednictvím terénního výzkumu a ve srovnávacím přístupu jak ke studovaným populacím, tak k analyzovaným kulturním fenoménům. Evropskou etnologii tak lze vnímat jako pokus o syntézu tradice střeoevropské etnografie (*Volkskunde*) na jedné straně a tzv. cizokrajné etnologie (*Völkerkunde*) na straně druhé, obohacené navíc o podněty z anglosaské antropologie, stejně jako i z dalších sociálně vědních disciplín.

V duchu naznačeného kontextu se pracovníci katedry zaměřují jak na obecné otázky etnologických (antropologických) věd, tak na konkrétní projevy lokální, regionální i národní kultury včetně problematiky interetnických procesů, kulturního pluralismu a multikulturalismu. V popředí badatelského a pedagogického zájmu dále stojí dějiny a metodologie oboru, aplikovaná antropologie, vizuální etnografie, reflexe regionálního kulturního dědictví, urbánní antropologie, biologická antro-

pologie, paleoantropologie a humánní etologie. Důležitou součástí výuky i vědecké praxe tvoří také oblasti interetnické a interkulturní komunikace, reflexe regionálních a nacionálních identit či antropologický monitoring a analýza imigrantských skupin v České republice.

Významnou součástí aktivit katedry představují kontakty se zahraničními partnerskými institucemi. Studenti i pedagogičtí pracovníci mají možnost navštěvovat prostřednictvím stáží, praxí či výzkumných a akademicko-edukativních aktivit celou řadu zahraničních univerzitních i mimouniverzitních pracovišť. Zvláštní pozornost je přitom zaměřena na spolupráci s kolegy ze zemí ze středoevropské a východoevropské oblasti. V rámci těchto kontaktů se pracovníci katedry účastní přeshraničních badatelských projektů, mezinárodních konferencí a workshopů.





# Etnologie a sociokulturní antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy

Dana Bittnerová — Mirjam Moravcová

Kořeny studia etnologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (dále FHS) jsou spojeny se založením Institutu základů vzdělanosti (dále IZV) v roce 1991 a vědeckou koncepcí, s níž toto nové vědecké a edukační pracoviště rektorátu Univerzity Karlovy v Praze vstoupilo mezi již etablované fakulty. V rámci restrukturalizace vědy a vzdělávání po roce 1989 v Československu, a poté v České republice, zakladatelé IZV konstituovali obor *Obecná antropologie — integrální studium člověka*, směřovaný k poznávání jedince a společnosti v jejich celistvosti. IZV vytvořil model pro mezioborový přístup k poznávání společnosti a člověka v ní, a současně dal možnost rozvoje řady tradičních i nově koncipovaných vědních oborů. Jedněmi z těch, které stály na tomto protipólu již konstituovaných a nově etablovaných disciplín, podle nás v řadě ohledů výzkumnými poli, tématy a teoretickými koncepty provázanými, byly etnologie (jako věda historická) a sociokulturní antropologie (jako věda sociální). V koncepci zakladatelů IZV byly pojaty v oborové celistvosti studia sociálních vztahů, způsobu života a kultury člověka — v jeho individualitě, členství ve skupině a společnosti.

Právě postavení etnologie jako jedné z disciplín, které se staly jádrem studia humanitní vzdělanosti, mělo pro vývoj oboru na tomto pracovišti velký potenciál a představovalo zásadní posun vpřed v koncepčním a metodickém přístupu, ve volbě témat i formulaci problémů. Etnologie se v těsném a soustavném dialogu s dalšími společenskovědními a humanitními disciplínami začala rozvíjet v duchu moderní evropské etnologie a sociokulturní antropologie. Směřovala za rámec tradičních etnologických témat, která stála u zrodu disciplíny, a orientovala se na společenské procesy a jevy v současnosti i minulosti. V této koncepci pokračovalo etnologické bádání i poté, co zakladatelé IZV dosáhli ustavení Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v roce 2000. FHS vytvořila prostor pro další rozvoj koncepce etnologie jako disciplíny orientované na aktuální společenská témata rezonující v české společnosti i v evropské etnologii. Dala však také prostor konstituování sociokulturní antropologie jako disciplíny, která je spolu s filosofickou a historickou antropologií a etologií člověka základním pilířem magisterského oboru *Obecná antropologie*.



## BADATELSKÁ PRÁCE

Hledání a prosazování nosných témat etnologického výzkumu v řadě ohledů ovlivnilo nejen klima pracoviště, jež bylo a je vstřícné novým myšlenkám a liberální k hledání nových přístupů. Roli hrály také osobnosti, které etnologii reprezentovaly. Protagonistkami etnologie na IZV byly badatelky, které se profilyovaly v oblasti urbánních studií. Jako tým přišly z Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze, z oddělení, které se zabývalo výzkumem každodennosti různých sociálních vrstev českého města moderní doby (dělnictva, středních vrstev, měšťanstva). Ke studiu městské společnosti přistupovaly z pozic navazujících na východiska soudobé sociokulturní antropologie (zejména sociální antropologie britské), ovšem s důrazem na sledování kontinuity a diskontinuity společenských procesů a kulturních jevů. Toto pojetí etnologie souznělo s koncepcí *Obecné antropologie* zakladatelů IZV. V prvních letech převažovala v badatelské činnosti na FHS právě urbánní studia. Přestože se později objevila další nosná témata (gender, mezietnické vztahy, migrace a d.), zaměření na město zůstalo jednou z klíčových oblastí zájmu. Město bylo nahlíženo v souvislosti s dalšími tématy, která dominovala a dominují v akademickém diskurzu. Dostávalo se do souvislosti s problematikou identit (např. B. Soukupová), pamětovými studii, výzkumem každodennosti, studiem lokálního prostoru jako platformy soužití různých sociálních skupin. Začalo být pojímáno jako prostor specifické atmosféry, jehož *genius loci* je konstruován v dialogu různých společenských, etnických, generačních, genderových, zájmových, náboženských skupin, a také jako prostor, který je vystaven rivalitě významů, s nimiž tyto skupiny do dialogu vstupují. Město je navíc zkoumáno často v diachronní perspektivě, tedy jako výsledek dynamiky společenských, politických a ekonomických procesů. Etnologové a sociokulturní antropologové na FHS se zabývají jak městem konce 19. a první poloviny 20. století, tak městem socialistickým či současným. Mezinárodní projekty Blanky Soukupové pak vytvářejí platformu pro komparativní studia, a mezinárodní konference o městě zase příležitost pro setkávání vědců podobných východisek a zacílení.

Urbánní studia byla také bází, z níž vyvstala témata spojená s nacionalismem, národnými a etnickými identitami, menšinami a posléze migračními skupinami. Teoretický přístup k těmto tématům nutně (s ohledem na dobu jejich vynoření) vyrůstal z metodologického nacionalismu.<sup>1</sup> Zájem o ně byl podpořen i institucionálně. Kromě grantů je třeba vyzdvihnout platformu, které se tématům dostalo v rámci Centra výzkumu vývoje osobnosti a etnicity, jež pracovalo při Fakultě humanitních studií UK v Praze a Fakultě sociálních studií MU v Brně (1999–2004). Do oblasti těchto výzkumů spadají i výzkumy obrazů etnických menšin v ČR (např. M. Moravcová, M. Turková). Následovala řada široce zaměřených výzkumů na prointegrační postoje české společnosti. Tyto výzkumy se věnovaly jak povaze etnické in/tolerance v 19. a první polovině 20. století (B. Soukupová), tak ryze aktuální situaci postojů k etnickým jiným, a to jak dospělých (zde např. etnologové spolupracovali se sociology z FHS — L. Prudký), tak i dětí a mládeže (D. Bittnerová, M. Moravcová, M. Turková). Výzkumy orientované na postoje české společnosti

1 A. Wimmer a N. Glick Schiller za metodologický nacionalismus označují předpoklad, „že národ/stát/společnost je přirozenou sociální a politickou formou moderního světa“ (Wimmer A., N. Glick Schiller 2009: 12).



k menšinám se proměnily v otázky postavení menšin, resp. ne-českých skupin v ČR. Problematika „etnický jiných“ a jejich postavení v české společnosti se postupně stala nosným tématem. V kontextu minulosti je bádání zacíleno na studium Židů a Němců, a to jak z hlediska otázek identit, tak v kontextu paměťových studií (H. Novotná). Ve vztahu k současnosti pak dominuje studium autochtonních menšin (např. Romů) a migrantů (např. Bulharů, Číňanů, Rusů, Ukrajinců), přičemž řešené otázky se týkají identit (Bittnerová, Moravcová 2005), integrace a žité každodennosti (Bittnerová, Moravcová 2012; 2017). Přístupy v současné době pak ustupují z pozic metodologického nacionalismu — v přímé vazbě na otázky, které si badatelé kladou a které mění předmět jejich zájmu. Tím již není studovaná skupina jako taková, ale aspekt jejího života či proces, který lze skrze ni sledovat. Vyzdvihnout je třeba studium společenských procesů, které iniciuje migrace, nosnými jsou problematika genderu a péče (např. Ezzeddine 2014), či problematika antropologie turismu a lifestyleové migrace (M. Halbich). Na základě výzkumu minorit jsou řešeny otázky politik identit (Zandlová 2015) a politik paměti. Zvažována je problematika ekonomické redistribuce (Y. Abu Ghosh) atd.

Dalším předmětem zájmu etnologů a antropologů na FHS je etnomuzikologie. Zuzana Jurková na FHS nejen založila a úspěšně rozvíjela etnomuzikologická studia, ale oboru vydobyla mezinárodní prestiž. V její koncepci je hudba nejen všudypřítomná, ale je také nástrojem komunikace a vytváření vazeb mezi lidmi. Hudební styly a performance nejsou v tomto pojetí cílem výzkumu, ale prostředkem pro poznání současné společnosti, skupin i pozic jedinců v ní (např. Jurková 2014).

Od roku 2008 fakulta podporuje také výzkum současné vesnice (H. Novotná, D. Bittnerová, M. Heřmanský). Přestože se jedná o jedno z témat, které etnologie historicky chápala jako profilové, zůstávalo dlouho v zajetí kontinuity studia vesnice přelomu 19. a 20. století. Přístup badatelů na FHS z daného rámce sice čerpá, ale zároveň ho významně překračuje; hledá inspiraci v paradigmatech sociokulturní antropologie a současné rurální sociologie.

Na místě je zmínit i studium subkultur (M. Heřmanský, H. Novotná), které podobně jako studium vesnice lze chápat jako téma, které je v současnosti v centru pozornosti více společenskovedních disciplín. I v tomto případě nejsou jednotlivé subkultury, resp. zájmové skupiny, chápány jako cíl výzkumu, ale jako jev, který je zasazen do současných sociálních procesů. Takto lze hodnotit i studie z oblasti genderu, resp. postavení žen ve společnosti. Dané téma subkultur se částečně dotýká i tématu kultury dětí a mládeže. Váže je k sobě např. metafora současného folkloru (Janeček 2011). Studium genderu, resp. postavení žen ve společnosti je dalším tématem, které se řeší v různých kontextech života společnosti v minulosti a současnosti. Progresivním tématem se pak jeví i medicínská antropologie.

Stejně jako je bohatá paleta řešených témat, tak různá jsou i paradigmatata, s nimiž badatelé ke svým výzkumným problémům přistupují. Volba paradigmat pak záleží nejen na vědeckém kurikulu badatele, ale také na tématu, které je zkoumáno.

Významné ve vztahu k etnologii a antropologii jsou terény, ve kterých si akademičtí pracovníci FHS vytvářejí svá data. Kromě území dnešní České republiky jsou výzkumy realizovány v různých lokalitách Evropy (např. Slovensko, Ukrajina, Španělsko), v Latinské Americe, na Madagaskaru (M. Halbich). Zvláštní místo mezi terény pak zaujímá Balkán. Řada badatelů, doktorských studentů i studentů magist-

erského a bakalářského studia na FHS spojila svoji výzkumnou činnost s lokalitami, které se zde nacházejí. Kořeny této spolupráce jsou různé, nicméně jedním z klíčových je spolupráce s bulharskými etnology a folkloristy. Zejména Vladimír Penčev se zasloužil o tuto spolupráci a mnohým badatelům, kteří se hlásí k etnologii či sociokulturní antropologii, usnadnil a podpořil vstup do terénu. Zájem FHS o tento region potvrzuje i cyklus mezinárodních konferencí *Balkánský expres*.

V Gründerských letech IZV založila skupina badatelek nejprve ediční řadu sborníků *Lidé města*, která se v roce 1999 změnila na časopis. V současnosti časopis vychází třikrát ročně ve verzi české (red. Z. Nešpor) a anglické (red. H. Novotná). Trvale si uchovává multidisciplinární charakter; na jeho stránkách se tisknou nejen studie sociokulturně-antropologické a etnologické, ale i studie hraniční — např. z antropologie filosofické, historické, z religionistiky a sociolingvistiky.

V knižní produkci etnologů a antropologů fakulty dominují početné tematické autorské i kolektivní monografie orientované na problematiku moderního města, hudební kultury, sociálních vztahů a každodennosti etnických diaspor, genderu, života a kultury dětí, mládeže a alternativních skupin (viz soupis literatury). Vznikají i publikace interdisciplinární, v nichž etnologické a antropologické studie tvoří významnou část (Bittnerová, Heřmanský 2009). Etnologové garantují také vydávání dvou edičních řad. Z nich prvá je věnovaná středoevropskému městu (*Urbánní studia*, 11 sv. — Soukupová 2010–2017), druhá etnickým minoritám a migrantům (*Etnické community*, 12 sv. — Bittnerová, Moravcová 2006–2017).

## VÝUKA

Badatelské zájmy pedagogů se promítají do výuky. Je třeba si ale uvědomit, že v bakalářském studiu má etnologie, podobně jako jiné obory v rámci oboru *Studia humanitní vzdělanosti*, specifické postavení. Etnologie není vyučována jako uzavřená disciplína, ale jako disciplína, která komunikuje s dalšími obory — a to jak z hlediska tématu studia, tak z hlediska teoreticko-metodologického přístupu. Přesto lze říci, že i na FHS je v současnosti studentům nabízen rámec studia etnologie, který v bakalářském studiu: a) seznamuje s historií a paradigmaty oboru, b) učí metodologické přístupy při vytváření dat (v současnosti kurz pojatý jako systematické seznámení se společenskovědním terénním a etnografickým výzkumem) a c) představuje některá v současné etnologii a antropologii řešená témata.

Nabídka kurzů v rámci liberálního studia na FHS umožňuje vytvářet různé studijní sestavy, resp. nabízí zaměření studia podle nejrůznějších os. Studenti si mohou v tomto smyslu nastavit vlastní trajektorii podle vlastních preferencí. Přestože kombinací může být mnoho, jako smysluplné se jeví následující. Jednou z klíčových os je vývoj etnologie a s ní související antropologie. Kromě dějin oboru se k této problematice vztahují i kurzy, které diskutují konceptuální uchopení vybraného klíčového pojmu ve vazbě na vývoj paradigmat (např. tradice, paměť, místo, identity). Jako další osu bychom mohli identifikovat kurzy zacílené na společnost v minulosti (město 19. a 20. století, sociální problémy moderní společnosti, charita, žena a rodina). Silnou osu představují kurzy věnované menšinovým a marginalizovaným skupinám,





kam náleží přednášky o etnických menšinách (zejména Romech, Židech, Němcích, nativních populacích severní Ameriky), o migrantech a subkulturách. Svěbytně koncipovaným programem je obor etnomuzikologie. Nicméně i kurzy z této oblasti lze vidět v přímém vztahu k otázkám vztahujícím se k marginalizovaným skupinám (např. romská a židovská hudba) či odkazující k současnému životnímu stylu (opět kurzy o subkulturách, současných hudebních světech). Studium problematiky sociálních vztahů lze budovat na kurzech o rodině, postavení žen — genderu, Romech ad. Tuto kompozici možno ovšem vyvázat z životního stylu společenských skupin a zasadit ji do logiky studia kulturních jevů jako zdroje poznání sociální reality (kurzy o hudbě, subkulturách, o současné narativitě, stravě, ekonomických strategiích, religiozitě, krajině). Další osu lze vidět v kurzech, které se úzce či zprostředkovaně zabývají identitami a procesy utváření loajalit ve společnosti současné i minulé. V rámci nabízených kurzů lze vidět i blok zaměřený na konceptualizaci rurality, resp. tradice.

Na výuce se kromě kmenových pracovníků podílejí i externisté, díky nimž je nabídka kurzů ještě bohatší. Vyzdvihnout je třeba i letní školy, které se opakovaně realizují v rámci oboru etnomuzikologie.

Přestože výuka v bakalářském programu na FHS, která seznamuje studenty s problematikou etnologie a sociokulturní antropologie, je orientovaná na témata rezonující v současnosti, v závěrečných pracích studentů učitelé otevírají i klasická etnologická témata. Formulují je jak v kontextu proměňujících se sociálních vztahů a etnokulturních tradic, tak v kontextu sociálních sítí, vynalézaných tradic, modernizačních a globalizačních procesů. Zásadou učitelů při pedagogické činnosti, příznačnou pro výukový systém na FHS vůbec, se stalo zapojení studentů nejen do aktuálně probíhajících výzkumů, ale i do následných analýz a do podílu na publikační činnosti.

S ohledem na provázanost řady témat etnologie a sociokulturní antropologie lze v navazujícím magisterském studiu *Obecná antropologie — integrální studium člověka* vidět prostor pro rozvíjení zájmu i o etnologická témata.

Výuka v magisterském studiu na katedře *Obecné antropologie* je koncipována jako vzájemně se podporující, doplňující a prolínající studium čtyř antropologických disciplín: antropologie sociokulturní, historické a filosofické, a etologie člověka.

Nabídka kurzů ze sociokulturní antropologie směřuje tento obor k několika základním studijním okruhům. Zprostředkovává: a) poznání a kritický přístup k paradigmátům, s nimiž pracuje sociokulturní antropologie, b) osvojení metodologie oboru (základní a aplikovaný výzkum), c) studium migračních toků, prostorové mobility a jejich společenských dopadů (zejména s ohledem na politicko-ekonomické souvislosti, turismus a gender), d) studium způsobů sociální organizace, moci a směny a e) pochopení společenského významu různých kulturních prvků a jevů (hudba, sport, medicínská antropologie ad.). Zároveň pedagogové na této katedře systematicky rozšiřují tematickou nabídku kurzů v závislosti na aktuálních badatelských zájmech.

Etnologii blízkým oborem na FHS je také *Historická sociologie*. Etnologická témata zde vystupují v rámci nabídky kurzů o každodennosti v minulosti, které garantuje jeden z kmenových pedagogů Bohuslav Šalanda, absolvent oboru etnologie a bývalý pracovník ÚE FF UK.

Etnologie a zejména sociokulturní antropologie pak mají přímou návaznost v doktorském studiu v programu *Integrální studium člověka — obecná antropologie*. Šíře té-

mat, které se řeší, odkazují k invenci absolventů magisterského studia stejně jako k podnětnému a otevřenému prostředí, které FHS vytváří.

Etnologie a sociokulturní antropologie mají na FHS své nezastupitelné místo. S ohledem na počet závěrečných prací v bakalářském studiu lze konstatovat, že patří k oborům, které studenty zajímají a profilují se v nich. Tento svůj zájem řada z nich rozvíjí i v rámci následného magisterského a doktorského studia. Pro FHS je významné, že řada jejích absolventů, kteří prošli etnologickými kurzy a jsou žáky etnologů FHS, dnes patří mezi uznávané akademické pracovníky v oborech etnologie a sociokulturní antropologie. Působí jednak na FHS, ale také na dalších akademických pracovištích v ČR i v zahraničí. Další využívají své odborné kompetence ve svém profesním životě i mimo akademickou půdu, např. v rámci aplikovaného výzkumu.

## VÝBĚROVÁ BIBLIOGRAFIE KNIŽNÍCH PUBLIKACÍ:

### Časopisy

*Lidé města / Urban People, Revue pro etnologii, antropologii a sociolingvistiku*, 1999–2003 (dvanáct čísel).

*Lidé města / Urban People, Revue pro antropologii, etnologii a etologii komunikace* 2004–2007 (devět čísel).

*Lidé města / Urban People* (česká a anglická verze) 2008–2017.

### Tematické řady

*Lidé města — Urban Dwellers* 1993–1998.

*Lidé z příměstí Prahy*. 1993. Praha: Supplement Národopisného věstníku. (LM 2.)

*Děti, studenti, pedagogové*. 1994. Praha: IZV. (LM 3.)

*Žena ve městě*. 1994. Praha: IZV. (LM 4.)

*Společnost — postoj — konflikt*. 1994. Praha: IZV. (LM 5.)

*Město a jeho kultura*. 1994/1996. Praha: IZV. (LM 6.)

*Češi a jižní Slované*. 1996. Praha: IZV. (LM 7.)

*Město a jeho folklór*. 1996. Praha: IZV. (LM 8.)

*Mezietnické dialogy*. 1996. Praha: IZV. (LM 9.)

*Česko-jihoslovanský dialog*. 1996. Praha: IZV. (LM 10.)

*Mezietnické dialogy*. 1997. Praha: IZV. (LM 11.)

*Stereotypy a symboly*. 1998. Praha: IZV. (LM 12.)

*Kulturní kontakty a konflikty*. 1998. Praha: IZV. (LM 13.)

*Etnické komunity 2006–2017*. D. Bittnerová — M. Moravcová (eds.):

*Etnické komunity v české společnosti*. 2006. Praha: ERMAT.

*Etnické komunity v kulturním kontextu*. 2008. Praha: ERMAT.

*Etnické komunity. Elity, instituce, stát*. 2009. Praha: FHS.

*Etnické komunity v kulturní a sociální různosti*. 2010. Praha: FHS.

*Etnické komunity. Integrace, identita*. 2011. Praha: FHS.

*Etnické komunity. Vyjednávání pozice v majoritě*. 2012. Praha: FHS.

*Etnické komunity. Kontinuita kulturní reprodukce*. 2012. Praha: FHS.

*Etnické komunity. Romové*. 2013. Praha: FHS.





- Etnické komunity. Lidé Bosny a Hercegoviny.* 2013. Praha: FHS.
- Etnické komunity. Balkánské cesty I., II.* 2015. Praha: FHS.
- Etnické komunity. Hrdinové, šibalové, antagonisté.* 2017. Praha: FHS.
- Urbánní studie 2010–2017 B.* Soukupová a další (eds.):
- Neklidná krajina vzpomínání. Konkurenční společenství paměti ve městě.* 2010. Praha: FHS. (US 1.)
- Společnost českých zemí v evropských kontextech české evropanství ve srovnávacích perspektivách.* 2012. Praha: FHS. (US 2.)
- Mýtus — „realita“ — identita. Národní metropole v čase po první světové válce.* 2012. Praha: FHS. (US 3.)
- Cesty urbánní antropologie. Tradice — nové směry — identita.* 2013. Praha: FHS. (US 4.)
- Mýtus — „realita“ — identita. Národní metropole v čase vlastenčení, kolaborace a odporu.* 2013. Praha: FHS. (US 5.)
- Paměť — národ — menšiny — marginalizace — identity I., II.* 2013, 2014. Praha: FHS. (US 6, 7.)
- Mýtus — „realita“ — identita. Socialistické metropole v zápasech o novou přítomnost a vizi šťastné budoucnosti.* 2014. Praha: FHS. (US 8.)
- Mýtus — „realita“ — identita: Národní metropole v čase „návratu do Evropy“.* 2016. Praha: FHS. (US 9.)
- Lidé a města ve velkých válkách. Pohled etnologa (antropologa).* 2016. Praha: FHS. (US 10.)
- Mýty a „realita“ středoevropských metropolí při utváření národních a nadnárodních identit /1918–2016/.* 2017. Praha: FHS. (US 11.)

### **Knižní publikace**

- Abu Ghosh, Y., J. Grygar, M. Skovajsa (eds.) 2007. Sociální antropologie v postsocialismu. *Sociologický časopis*, 43 (1) (monotematické číslo).
- Abu Ghosh, Y., T. Stöckelová (eds.) 2013. *Etnografie: improvizace v teorii a v terénní praxi.* Praha: SLON.
- Bittnerová, D., M. Heřmanský (eds.) 2008. *Kultura českého prostoru, prostor české kultury.* Praha: Ermat.
- Bittnerová, D., M. Moravcová (eds.) 2012. *Diverzita etnických menšin: Prostorová dislokace a kultura bydlení.* Praha: FHS UK.
- Bittnerová, D., M. Moravcová (eds.) 2017. *Diverzita etnických menšin: Festivity ukazatel identity a společenského směřování.* Praha: FHS UK (v tisku).
- Bittnerová, D., M. Moravcová (eds.) 2005. *Kdo jsem a kam patřím? Identita národnostních menšin a etnických komunit na území České republiky.* Praha: Sofis.
- Bittnerová, D., F. Schindler. 1997, 2003. *Česká přísloví — soudobý stav konce 20. století.* Praha: Karolinum.
- Ezzeddine, P. (ed.) 2014. *Migrantky a nájemná práce v domácnosti v České republice.* Praha: Sdružení pro integraci a migraci.
- Ezzeddine, P., M. Hornová (eds.) 2012. *Pečuj a vypečeme tě: zpráva o neplacené práci v ČR.* Praha: Gender Studies.
- Halbich, M., V. Kozina (eds.) 2012. *Čítanka textů z ekologické antropologie: Amerika.* Praha: Togga.

- Hradečná, P., P. Ezzeddine, E. Havelková, M. Jelínková. 2016. *Ženy na vedlejší koleji(?): gender, migrace a stárnutí*. Praha: Sdružení pro integraci a migraci, o.p.s.
- Janeček, P. (ed.) 2011. *Folklor atomového věku. Kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti*. Praha: Národní muzeum, FHS UK.
- Jurková, Z. (ed.) 2003. *Romská hudba na přelomu tisíciletí*. Praha: Studio Production Saga.
- Jurková, Z. (ed.) 2004. *Cesty romské hudby*. Praha: Slovo 21.
- Jurková, Z. (ed.) 2013. *Pražské hudební světy*. Praha: Karolinum.
- Jurková, Z. (ed.) 2014. *Prague Soundscapes*. Prague: Karolinum.
- Jurková, Z., L. Bidgood (eds.) 2009. *Voices of the weak: music and minorities*. Praha: Slovo 21.
- Jurková, Z., K. Horáková. 2001. *Etnická hudba ve škole: metodický materiál pro seznamování s mimoevropskou hudbou na základních a středních školách*. Praha: Multikulturní centrum.
- Leontiyeva, Ya., P. Ezzeddine, L. Pažejová, J. Kocourek, T. Hirt, M. Jakoubek. 2006. *Menšinová problematika v ČR: komunitní život a reprezentace kolektivních zájmů: (Slováci, Ukrajinci, Vietnamci a Romové)*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Prudký, L. 2004. *Přínáležitost k národu, vztahy k jiným národnostem a k cizincům v České republice*. Praha: Kabinet pro výchovu k demokratickému občanství/FHS.
- Salner, P., B. Soukupová (eds.) 2004. *Modernizace, identita, stereotyp, konflikt: společnost po Hilsneriádě*. Praha: FHS.
- Soukupová, B. 2000. *Česká společnost před sto lety. Identita, stereotyp, mýtus*. Praha: Sofis.
- Soukupová, B. 2002. *Český sebevědomý sen a evropská realita: reflexe Německa, Rakouska a českých Němců v české demokratické společnosti první republiky. Část II, 1933–1938*. Praha: Sofis.
- Soukupová, B. 2005. *Velké a malé českožidovské příběhy z doby intenzivní naděje*. Bratislava: ZING PRINT.
- Soukupová, B. 2016. *Židé v českých zemích po šoa: Identita poraněné paměti*. Bratislava: Marenčin PT.
- Soukupová, B., Hroch, M., Salner, P., Godula-Węćławowicz, R. (eds.) 2012. *Úvod do urbánní antropologie*. Praha: FHS.
- Soukupová, B., Pojar M. (eds.) 2011. *Židovská menšina v Československu v letech 1956–1958. Od destabilizace k pražskému jaru*. Praha: Židovské muzeum v Praze.
- Stöckelová, T. (ed.) 2009. *Akademické poznávání, vykazování a podnikání: Etnografie měnící se české vědy*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Zandlová, M. 2015. *Etnická mobilizace a politiky identit: Aromuni v Bulharsku*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy.

## LITERATURA

Wimmer A., N. Glick Schiler. 2009. „Metodologický nacionalismus a pohled za jeho hranice: Budování národního státu,

migrace a společenské vědy.“ *Sociální studia* 8 (1): 11–47.



OPEN  
ACCESS



# Národní ústav lidové kultury, Strážnice: Centrální pracoviště pověřené péčí o statky nemateriálního kulturního dědictví České republiky

Martin Šimša

Národní ústav lidové kultury je instituce zřizovaná Ministerstvem kultury jako centrální pověřené pracoviště pro koordinaci péče o tradiční lidovou kulturu v České republice. Naplnění této péče dosahuje nejen v rámci hlavní činnosti, ale též prostřednictvím výzkumných projektů. Ústav poskytuje metodologické, expertní a informační služby pro oblast tradiční lidové kultury odborné i laické veřejnosti, zabezpečuje odborné vzdělávací a dokumentační služby pro všechny druhy folklorních aktivit v České republice. Zprostředkovává spolupráci mezi odbornými institucemi a zájmovými skupinami se vztahem k tradiční lidové kultuře. Od roku 1956 je pořadatelem prestižního Mezinárodního folklorního festivalu Strážnice, který patří k nejstarším a největším ve střední Evropě. Vedle toho je též od roku 1974 zřizovatel Muzea vesnice jihovýchodní Moravy ve Strážnici, což je muzeum v přírodě zaměřené na uchování tradice hlíněného stavitelství.

Historie vzniku ústavu je neodmyslitelně spjata s pořádáním Strážnických národopisných slavností. Již v roce 1947 vznikla snaha vytvořit ve strážnickém zámku odbornou instituci či školu, která by se zabývala tradicemi lidové kultury a zároveň se stala pořadatelem folklorního festivalu. Ovšem teprve v roce 1956 došlo k profesionalizaci a rozšíření dosavadní kanceláře slavností, které položilo základ pro vznik Krajského střediska lidového umění. Ředitelem nově zřízené instituce byl jmenován Vítězslav Volavý. Dle rozhodnutí Krajského národního výboru v Gottwaldově (dnešním Zlíně) mělo středisko organizovat rozvoj lidového umění, sbírat a uchovávat jeho doklady a metodicky pomáhat kulturně osvětovým zařízením. Významný posun v činnosti ústavu nastal s příchodem Josefa Tomše, který se začal intenzivně věnovat výzkumu a dokumentaci, jež plynule propojil s publikační činností. Stál také u vzniku odborného časopisu *Národopisné aktuality*, jehož byl od roku 1964 vedoucím redaktorem. Odborní pracovníci ústavu se zapojili do týmových výzkumných úkolů a působili ve vedení několika subkomisí Československé sekce Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech a na Balkáně (MKKKB). Zvykoslovná subkomise zde každoročně pořádala tzv. Strážnická sympozia, jejichž výsledky byly publikovány v ucelené řadě sborníků *Lidová kultura a současnost*. S osobností druhého ředitele ústavu Jana Součka je zase spojen vznik a budování národopisného muzea v přírodě, které mělo plynule navázat na památkově chráněné areály strážnického Starého města a blízkých petrovských Plžů. Výstavba Muzea jihovýchodní Moravy ve





Strážnici byla zahájena v roce 1973 a jeho první část byla otevřena v roce 1981. Velké změny v postavení a činnosti ústavu nastaly v roce 1990, kdy se jeho novým ředitelem stal Josef Jančář. Intenzivním jednáním se mu podařilo uskutečnit změnu zřizovatele, jímž se stalo Ministerstvo kultury, které od 1. 1. 1991 zřídilo Ústav lidové kultury ve Strážnici jako svou specializovanou odbornou instituci zaměřenou na shromažďování, uchovávání a odborné zpracování dokladů o tradiční lidové kultuře, odborné správy, ošetřování, uchovávání a zveřejňování sbírek hmotných dokladů k dějinám vývoje kultury, zejm. lidové, organizování folklorních a vzdělávacích akcí, k účasti v mezinárodních aktivitách v oblasti lidové kultury, poskytování poradenských a informačních služeb, zabezpečování odborných dokumentačních služeb pro všechny druhy folklorních aktivit v ČR a zveřejňování výsledků svých činností v odborných časopisech a publikacích (od roku 1990 vydává periodikum *Národopisná revue*).

Významnou složku mezinárodní spolupráce NÚLK představuje expertní činnost, kterou vykonává pro UNESCO. V souvislosti s přijetím *Doporučení o ochraně tradiční a lidové kultury a folkloru* v roce 1989 uspořádal ústav několik pracovních porad expertů z regionu střední a východní Evropy. V roce 1996 byly jejím tématem *Zásady ochrany tradiční lidové kultury před nevhodnou komercializací* a v roce 1997 *Etika a tradiční lidová kultura*. V roce 2005 *Národní politiky zaměřené na zachování a podporu tradiční lidové kultury* jako důležité složky nemateriálního kulturního dědictví a v roce 2009 *Záchovná opatření týkající se statků nemateriálního kulturního dědictví*. Součástí porad byla dotazníková šetření, expertní zprávy i odborné referáty, jež byly po redakčních úpravách začleněny do několika metodických příruček vydaných tiskem, které dosud patří mezi doporučené pracovní materiály UNESCO (Krist 1997; Jančář 1999; Blahůšek, Krist 2005).

Úzká spolupráce České republiky a UNESCO na přípravě koncepce seznamu *Mistrovských děl ústního a nemateriálního dědictví lidstva* vedla k tomu, že již v roce 2005 byl mezi prvními mistrovskými díly zapsán *Slovácký verbuňk — mužský sólový tanec*. Jedná se o mužský tanec skočného charakteru s výraznou mírou improvizace. K jeho zvláštnímu rázu přispívá fakt, že ačkoliv se převážně tančí hromadně, každý z tanečníků tančí sám za sebe s výrazem své regionální a místní příslušnosti, svého tanečního umění a povahy.

Po přistoupení k *Úmluvě o zachování nemateriálního kulturního dědictví* z roku 2003, k čemuž v České republice došlo teprve v roce 2009, bylo možné předkládat k zápisu statky navržené do nově vytvořeného *Reprezentativního seznamu nemateriálního kulturního dědictví lidstva*. V roce 2010 takto byly zapsány *Vesnické masopustní obchůzky a masky na Hlinecku*. Tyto obchůzky se konají na konci zimního období, které se nazývá masopust. Vesničtí muži a mladíci v tradičních maskách obcházejí za doprovodu dechové hudby vesnici dům od domu. Průvod se u každého domu zastavuje a se souhlasem hospodáře tradicí přesně určené čtyři masky zatančí rituální tanec, který má zajistit bohatou úrodu a prosperitu rodiny. Masopustní obchůzky patří k ustáleným a významným veřejným aktivitám místní komunity.

V roce 2011 byla zapsána *Jízda králů na Slovácku*. Zvyk patří k významným festivům, jejichž existenci je možné v různé podobě doložit v celé střední Evropě. V současnosti je ovšem její konání ojedinělou událostí. Především proto, že byla vždy úzce spjata s agrární venkovskou kulturou — konání tohoto obyčeje totiž bylo vždy závislé



na dostupnosti koní, bez nichž není možné celý obřad v jeho tradiční podobě uskutečnit. Proto se do dnešní doby dochoval tento obyčej pouze v několika moravských sídlech na jihovýchodě České republiky. Na konci roku 2016 byl v Addiss Abebě v Etiopii zapsán další statek, a to *Tradiční loutkářství na Slovensku a v Čechách*. V současné době probíhá posuzování společné nominace Česka, Slovenska, Maďarska, Rakouska a Německa, předložené v roce 2017, která je věnovaná *Tradiční výrobě modrotisku ve střední Evropě*.

Na základě *Doporučení k ochraně nemateriálního kulturního dědictví*, které přijalo UNESCO v roce 1989, začal ústav pracovat na filmové dokumentaci výrazných projevů tradiční lidové kultury. Mezi lety 1994–1997 byly započaty práce na filmové encyklopedii *Lidové tance z Čech, Moravy a Slezska*, která obsahuje deset dílů, mapujících všechny výrazné etnografické regiony. Autorkami scénáře a doprovodné publikace byly pracovnice akademie věd Hannah Laudová a Zdenka Jelínková. Mezi lety 2000–2007 pokračovala filmová encyklopedie zpracováním *Mužských tanečních projevů*, mezi něž patřil především Slovácký verbuňk, jehož regionálním formám bylo věnováno šest samostatných dílů a dále Odzemek, zastoupený samostatným filmovým záznamem.

Mimořádně dobré výsledky s dokumentací lidových tanců přispěly k rozhodnutí UNESCO finančně podpořit vznik další řady filmových dokumentů, kterou je filmová encyklopedie *Lidová řemesla a lidová umělecká výroby v České republice*, na niž započaly práce v roce 1997 a které trvají doposud. Základní řada dokumentů je členěna dle zpracovávaných materiálů, jako je keramická hmota, pletiva, dřevo, textilie, sklo, kov, kůže a další. Autory jednotlivých dílů jsou odborníci v oboru tradičních řemesel, kteří nejen navrhli strukturu zaznamenaných technologií a výrobce, u nichž bude dokumentace probíhat, ale též jsou autory doprovodné publikace. Druhá řada dokumentů vznikla ve spolupráci s Národním památkovým ústavem a byla věnována záznamu stavebních technologií spojených s budováním dřevěného, kamenného a hlinitého domu, jakož i se střechní krytinou a otopným zařízením. Poslední a nejnovější řadou jsou postupy spojené s nošením lidového oděvu, počínaje úpravou vlasů, přes vázání šátků až po způsob vrstvení oděvních součástí. V současné době se jedná o 39 samostatných dílů filmových dokumentů, tvořících přílohu odborné publikace.

Poté, co UNESCO přijalo v roce 2003 *Úmluvu o zachování nemateriálního kulturního dědictví*, začala Česká republika podnikat kroky k jejímu naplňování. Na půdě Ministerstva kultury a Národního ústavu lidové kultury postupně vznikly základní dokumenty vytvářející rámec ochrany nemateriálního kulturního dědictví, v návaznosti na předchozí směřování však omezené na jevy tradiční lidové kultury. Výsledkem byla první systematická, vládou akceptovaná koncepce, známá pod názvem *Koncepce účinnější péče o tradiční lidovou kulturu* (dále pouze *Koncepce*). Dokument byl platný mezi léty 2004–2010, následně došlo k jeho vyhodnocení a doplnění o nové úkoly uskutečňované jako *Koncepce* na léta 2010–2015 a 2016–2020.

Jedním z prvních úkolů, na jehož přípravě a uskutečnění se ústav v rámci *Koncepce* podílel, byla *Identifikace a dokumentace jevů tradiční lidové kultury v České republice* (Blahůšek 2006). Součástí práce bylo rozsáhlé dotazníkové šetření o současném stavu tradiční lidové kultury. Ve spolupráci s pracovníky Etnologického ústavu Akademie věd a Masarykovy univerzity byly zpracovány dotazníky pro jednotlivé okruhy hmot-

ných i nehmotných jevů lidové kultury, jako je Folklor; Religiozita; Obyčejová tradice; Strava; Společenské vztahy a dále Způsoby obživy; Sídlo, dům a bydlení; Doprava, obchod, trh; Oděv a Výtvarná kultura. Koordinací sběru dat v jednotlivých krajích byla pověřena Krajská pověřená pracoviště, jejichž pracovníci korespondenčně, případně osobně zajišťovali jejich vyplňování. Kontrolní sběr dat ve formě zapojení místních autorit zajišťovala firma FOCUS, Brno. Výsledkem rozsáhlé a dlouhodobé akce bylo několik desítek tisíc dotazníků, jejichž vyhodnocení na celostátní i krajské úrovni provedla za pomoci sociologického softwaru forma FOCUS. Samotné dotazníky jsou v elektronické podobě zpřístupněny na webu lidovakultura.cz a v současné době probíhá jejich zpracování ve formě GIS mapové aplikace <http://mapy.nulk.cz/lidove-obyceje>. Pilotní mapa zaměřená na Obyčejovou tradici umožňuje zobrazení výskytu jevů v terénu, filtrování informací podle dílčí kritérií, zobrazování doplňujících textových informací, tisk map, soupisů lokalit i vlastních dotazníků.

Národní ústav lidové kultury je mimo jiné též výzkumná organizace, která provádí základní i aplikovaný výzkum nebo experimentální vývoj a rozšiřuje jeho výsledky prostřednictvím výuky, publikování nebo převodu technologií. Do roku 1995 byly úkoly výzkumu a vývoje formulovány jako samostatné dílčí projekty, z nichž je třeba zmínit především dlouhodobý výzkum masopustních obyčejů, realizovaný Josefem Tomešem, a výzkum novokřtěneckých fajánsí, jemuž se věnoval Jiří Pajer. V letech 1996–1998 se výzkumný záměr nazýval *Sběr, dokumentace a různé formy vědeckého zpracování dokladů o tradiční a lidové kultuře*. Na tento projekt navázaly dva výzkumné záměry: *Výzkum jevů hmotného a nehmotného kulturního dědictví v oboru tradiční lidová kultura a folklor v letech 1999–2003* a *Proměny tradiční lidové kultury a její vazby na hmotné a nehmotné dědictví lidstva v letech 2004–2010*. Jedná se o různé formy vědeckého zpracování, ochrany, uchování a prezentace jevů tradiční lidové kultury — kulturního dědictví, tradiční lidové kultury a folkloru, lidového tance, písně, hudby, lidových obyčejů, obřadů a zvyků, lidových řemesel, technologií lidové umělecké výroby, folklorismu, zásad muzejní práce apod.

Vedle dílčí badatelských úkolů se NÚLK v této době zaměřil na digitalizaci a zpřístupňování nejstarších periodik s etnologickou tematikou, a to ve formě rozsáhlé elektronické edice umístěné na webu ústavu. Tímto způsobem byl zpracován časopis *Český lid* (1891–1931), *Národopisný věstník československý* (1906–1934), *Národopisné aktuality* (1964–1990) a *Národopisná revue* (1990–doposud). Na ně navázala elektronická edice nejstarších písňových sbírek sběratelů Karla Jaromíra Erbena, Františka Sušila, Františka Bartoše a Ludvíka Kuby. Kromě prostého vyhledávání konkrétních článků, případně klíčových slov, umožňují digitalizované dokumenty v případě písňových sbírek přehrát základní notaci nápěvu, případně vyhledávat podle notační charakteristiky písně.

K prezentaci těchto výstupů, jakož i zpráv o vlastní činnosti, vědeckých projektech a vydavatelské činnosti využívá NÚLK několik vzájemně provázaných webů, jako je [www.nulk.cz](http://www.nulk.cz), [www.festivalstraznice.cz](http://www.festivalstraznice.cz), [www.skandenstraznice.cz](http://www.skandenstraznice.cz). Informace o tradiční lidové kultuře je možné čerpat na odkazu [www.lidovakultura.cz](http://www.lidovakultura.cz). Struktura webu umožňuje najít a čerpat informace nejen odborným zájemcům, ale i poučeným laikům z folklorního hnutí či běžným návštěvníkům folklorních festivalů a muzeí v přírodě. Na webu se nacházejí odkazy na vědecké instituce zaměřené na etnologii





a sociokulturní antropologii, jejich vědecké projekty a zajímavé výstupy. Dále zde najdeme seznamy souborů písní a tanců, pěveckých sborů a hudebních těles. Nechybí přehled doposud živých festivit v terénu a folklorních festivalů.

Na základě kvalitních výsledků své vědecké činnosti byl NÚLK v roce 2011 přiznán status výzkumné organizace Ministerstva kultury a následně byla zařazena do programu Dlouhodobého koncepčního rozvoje výzkumné organizace s pravidelným finančním příspěvkem na realizaci vědeckých projektů. Současně může instituce žádat o příspěvky grantových agentur a účastnit se veřejných zakázek ve vědě a vývoji.

Z takto získaných prostředků bylo možné významně rozšířit jak personální, tak materiální základnu výzkumné činnosti, což vedlo k rozvoji starších i vytvoření nových výzkumných projektů. Na filmovou dokumentaci technologií řemeslné výroby navázal dlouhodobý projekt zaměřený na dokumentaci výroby hudebních nástrojů, a to jak v jejich běžné, tak experimentálně pojaté podobě. Autorem projektu i prvních dvou dílů, zaměřených na Dlabané smyčcové nástroje a Skříňové smyčcové nástroje, je organolog Jiří Höhn. Další řada filmových dokumentací se zaměřila na postupy spojené s užíváním lidového oděvu. První díly, jejichž autorkou je Ludmila Tarcalová, se zaměřují na způsoby úpravy ženských vlasů a způsoby vázání velkých tzv. tureckých šátků.

Jiný úspěšný projekt byl věnovaný vyhledávání, dokumentaci a kritické edici významného pramene pro poznání městského a venkovského oděvu raného novověku, kterým jsou cechovní knihy krejčovských stříhů. Díky důkladnému archivnímu průzkumu se podařilo nalézt a zdokumentovat celkem dvanáct rukopisných knih z 16. až 18. století, jejichž kritická edice byla vydána knižně pod názvem *Knihy krejčovských stříhů v českých zemích v 16. až 18. století*. Autor projektu i publikace Martin Šimša v ní zevrubně a kriticky popsal jednotlivé stříhové tabule, identifikoval typy oděvů a vymezil jejich příbuzenské vazby a paralely v dobovém ikonografickém materiálu. Výsledky výzkumu a nové poznatky jsou shrnuty v úvodní kapitole, zpracované v českém i anglickém jazyce. Knize byla udělena cena Gloria Musaealis za druhý nejlepší knižní počín roku 2013.

V roce 2010 obhájilo konsorcium řešitelů Národní ústav lidové kultury a Masarykova univerzita v rámci veřejné soutěže aplikovaného výzkumu *Národní a kulturní identity* (NAKI) vyhlášeného Ministerstvem kultury, dva významné výzkumné projekty: *Tradiční lidový oděv na Moravě – identifikace, analýza, konzervace a trvale udržitelný stav sbírkového materiálu z let 1850–1950* a *Technologie tradičního hliněného stavitelství na Moravě a vztahové souvislosti k oblasti středního Podunají*. Řešení projektů probíhalo v letech 2011–2015.

Cílem prvního projektu byla důsledná inventarizace textilního materiálu lokalizovaného na Moravu a uloženého v tuzemských i některých zahraničních muzeích. V první řadě bylo třeba vyřešit jednotný způsob popisu oděvních součástí, a to na úrovni terminologické, kresebné i konstrukční, dále možné způsoby jejich identifikace, které zdůrazní příbuzné vazby probíhající napříč etnografickými regiony, případně vztahy mezi lidovým a stylovým oděvem. Druhá linie výzkumu se věnovala dokumentaci, popisu a identifikaci textilních materiálů etnografického charakteru. Třetí okruh zahrnoval konzervaci a uložení sbírkového materiálu v depozitářiích.



Rozborem dochovaných oděvů v muzejních sbírkách byly získány varianty jednotlivých prvků, které byly systematicky utříděny a indexovány. Doplněné kresebnou dokumentací se staly základem pro jednotný a vzájemně srovnatelný způsob popisu. Na základě shromážděných poznatků a získaných zkušeností byla vytvořena *Metodika dokumentace součástí mužského kalhotového, kabátového a košilového oděvu* a připravuje se její obdoba pro oděv ženský. Kromě přehledně zpracovaných variant identifikačních prvků obsahuje metodika též historické pasporthy vývoje jednotlivých skupin oděvních součástí a jejich typické exempláře, s nimiž se ve sbírkových fondech setkáváme.

Shromážděné informace o jednotlivých typech součástí mužského a ženského oděvu, jejich zastoupení ve sbírkových fondech, lokalizaci a prostorových vztazích jsou přehledným způsobem prezentovány prostřednictvím *Mapové aplikace lidový oděv (MALO)* na webu [lidovyodev.cz](http://lidovyodev.cz). Zjištění řešitelů jsou prezentována formou speciálních map s odborným obsahem, které zachycují ženské sukně, zástěry, košile, vesty a kabátky a mužské kalhoty, košile, vesty, kabátky, kabáty a zástěry. Mapy je možné studovat samostatně i ve vzájemném průniku. Informace o existenci sbírkového předmětu je vyjádřena příslušným symbolem s lokalizací. Další poznatky, uložené v rozsáhlé informační databázi, z níž jsou mapy generovány, je možné studovat na připojené kartě s popisem, kresebnou a stříhovou dokumentací, rozšířené u vybraných exemplářů o barevný kvaš.

Součástí plánovaných výstupů projektu bylo vydání publikací *Lidový oděv na Moravě a ve Slezsku I., Ikonografické prameny do roku 1850* a *Lidový oděv na Moravě a ve Slezsku II., Ikonografické prameny z let 1850–1900*. Autorská dvojice Alena Křížová a Martin Šimša připravila k vydání reprezentativní knihu představující v ucelené formě známé i zcela neznámé obrazové doklady historické podoby lidového oděvu. Katalogovou část předchází úvodní studie seznamující s dosavadním bádáním a osobnostmi malířů a grafiků, kteří tato díla vytvořili. Jednotlivá vyobrazení doprovází kritický komentář s odkazy na odbornou literaturu. Zahraniční badatelé jistě ocení, že veškeré texty jsou také v angličtině. Publikované dílo je prvním souborným vydáním ikonografických pramenů ke studiu lidového kroje na Moravě a ve Slezsku, což má zásadní význam pro jeho studium u nás i v zahraničí, kde jsou prameny z našeho území prozatím nedostupné.

Detailní seznámení se sbírkovým materiálem uloženým v moravských muzeích umožnilo připravit a v prostorách sídla NÚLK na zámku ve Strážnici nainstalovat rozsáhlou reprezentativní výstavu nazvanou *Lidový oděv na Moravě*. Prostřednictvím pěti desítek figurín v životní velikosti je prezentována jedinečná oděvní rozmanitost regionu, v němž se prolínají vlivy několika výrazných oděvních okruhů, které sem zasahují ze západní i východní Evropy, Karpat i Panonie. Návštěvník má možnost seznámit se s obřadními oděvy ženicha a nevěsty, svátečním oděvem k venkovské taneční zábavě i všedním oděvem, který si lidé oblékali při cestě na vzdálený městský trh. Nechybí ani typické plátěné pracovní oděvy. Výstavu doprovází stejnojmenný katalog, který prezentuje nejen oděvní komplety oblečené na figurínách, ale především jednotlivé oděvní součásti často skryté pod vrstvou vrchního oděvu.

Podobně jako výzkum oděvů se i výzkum tkanin v rámci projektu zaměřil na vytvoření jednotného způsobu popisu, identifikace a také dokumentace. Tyto zásady



jsou shrnuty v *Metodice nedestruktivního průzkumu historických tkanin etnografického charakteru z období 1850 až 1950, jejich dokumentace a identifikace*. Metodika je zpracována formou normy, která poskytuje přehledné a instruktivní návody popisu i seznamy odpovídajících druhů tkanin. Funkčnost metodiky byla ověřena při popisu a identifikaci materiálů sbírkových předmětů uložených v zemských i regionálních muzeích. Získané informace doplněné fotodokumentací se staly základem pro vytvoření databáze tkanin na webu [atlastextilu.cz](http://atlastextilu.cz).

Kromě již uvedených výstupů vytvořil v roce 2013 kolektiv řešitelů pod vedením Petry Mertové knihu *Výšivka, krajka a aplikace na tradičním oděvu*. Publikace se snaží slovem i fotografií přiblížit bohatství a rozmanitost moravské textilní tradice. Texty sledují zejména technickou stránku vyšivačských technik, současně ovšem shrnují dosavadní poznatky o vývoji uvedených technik s připomenutím paralel či odlišností vůči středoevropské tradici. Vzhledem k tomu, že záměrem knihy bylo podat přehled o výzdobných technikách a pomoci s jejich identifikací v muzeích, jsou jednotlivé příklady doprovázeny fotografiemi a vybrané příklady stehů a krajkářských technik jsou ilustrovány pomocí kreseb. Každá technika je pojata v samostatné kapitole, ale jak napovídají přiložené fotografie, výšivka a krajka tvořily často nerozlučné dvojice.

Další publikační výstup seznamující s výsledky výzkumů historických tkanin věnovala v roce 2015 Petra Mertová tématu *Textilní tvorba brněnských firem*. V publikaci jsou shrnuty poznatky získané při analýze a popisu textilií uložených ve vzorníkových knihách. Nechybí přehled závodů a firem s ukázkami produkce v podobě fotografické přílohy s komentářem. Knihu doplňuje slovníček dobových vlnářských tkanin.

Řešením výzkumného projektu byla získána celá řada důležitých poznatků, které podstatným způsobem rozšiřují materiálovou i metodologickou základnu vědních oborů etnologie a kulturní historie a přibližují ji standardům obvyklým v ostatních evropských zemích. Důsledný konstrukční rozbor oděvních součástí prováděný jednotlivými řešiteli na konkrétním sbírkovém materiálu přispěl významnou měrou k rozšíření odborných znalostí, objevení nadregionálních vazeb a nepřímo i ke změně pohledu na lidový oděv, jehož vznik a specifická podoba se nově jeví jako svébytný produkt vývoje historického oděvu. Obdobně strukturované výsledky byly dosaženy při výzkumu textilií lidového oděvu, jeho konzervaci a uložení. Získané výsledky jsou shrnuty a publikovány nejen v odborných studiích a knihách, ale též formou výstupů aplikovaného výzkumu. Zvláště důležitým výsledkem je certifikovaná metodika, která získané poznatky předkládá ve formě návodů a postupů, jež mohou při své práci využívat i další odborné instituce.

Cílem druhého projektu bylo uplatnění kombinace výzkumných postupů, se kterými pracuje etnologie a příbuzné obory, doplněných o výsledky analýzy stavebního materiálu. Základní výzkum byl založen na komparaci recentních stavebních projevů získaných v terénu se staršími archivními, literárními a ikonografickými prameny nebo archeologickými doklady. Pozornost byla věnována i filologickému aspektu. Experimentální část aplikovaného výzkumu, jejímž cílem bylo praktické zvládnutí některých archaických stavebních technik, probíhala v Muzeu vesnice jihovýchodní Moravy, které je součástí Národního ústavu lidové kultury.



Uplatněnými výstupy aplikovaného výzkumu byly památkový postup *Aplikace hliněného podhazu a jádrové omítky na nabíjeném monolitickém hliněném zdivu* a certifikovaná metodika *Ruční výroba nepálených cihel*. Ve své podstatě se jedná o první výstupy svého druhu v ČR. Cílem bylo vytvořit srozumitelný pracovní návod na tradiční ruční výrobu nepálených hliněných cihel. Autoři metodiky a památkového postupu si byli vědomi skutečnosti, že v rámci stavby kopií hliněných staveb, případně oprav historicky cenných objektů in situ, je konečný výsledek nezastupitelný. To samé platí i v případě uplatněného památkového postupu přípravy a aplikace podhazu a jádrové omítky u nabíjeného monolitického hliněného zdiva.

V rámci řešení projektu byla návštěvníkům MVJVM zpřístupněna výstava *Hliněné stavitelství na Moravě*, která shrnuje dosavadní poznatky o rozšíření tohoto jevu ve sledované oblasti. Výstava netradičním způsobem prezentuje výsledky aplikovaného výzkumu a přehledně seznamuje zájemce se základními konstrukčními principy uplatněnými u tradičních hliněných staveb. Součástí plánovaných výstupů projektu bylo vydání publikace *Hliněné stavitelství na Moravě a evropské souvislosti: kritický katalog k výstavě*. Jedná o zcela nový pohled na zkoumanou problematiku.

Při terénním výzkumu a na základě rešerší odborné literatury byly získány informace o zaniklých stavebních postupech uplatňovaných u hliněných staveb. Získaná data byla zpracována do podoby interaktivní mapy *Kartografické znázornění stavebních projevů (technik použitých u hliněných staveb) na vymezeném území a jejich vzájemné souvislosti s odborným obsahem*.

Z literárních zdrojů (poválečné soupisy lomů ČSR a geologických map) byly formou rešerše získány informace o lokalizaci, vlastnicích, surovinách a provozu hliníků na Moravě od konce 19. století. Získaná data byla rovněž zpracována do podoby interaktivní mapy *Lokální ložiska stavební hlíny na Moravě vhodná pro kompatibilní opravy a restaurování hliněných staveb*.

Aplikovaný výzkum zaměřený na problematiku hliněných staveb je v naší etnologii novým jevem. V průběhu realizace pětiletého výzkumného záměru se ukázalo, že se jedná o jediný a efektivní způsob k záchraně zaniklých konstrukčních postupů. Pro potřeby muzeí v přírodě, případně pro památkovou péči jde o nástroj pro tvorbu ověřených certifikovaných metodik a památkových postupů, jak bylo ověřeno během projektu NAKI (dva z výstupů aplikovaného výzkumu). Uplatněním tradičních konstrukčních postupů a použití původních materiálů je zvýšena autenticita hliněných objektů reprezentujících stavební tradici úvalových oblastí Moravy s výskytem panonského typu lidového domu.

Institucionální ukotvení NÚLK je široce rozkročené mezi výzkumnou, paměťovou, edukační, experimentální a metodickou činností, kterou aktivně realizuje na mezinárodní, celostátní, regionální i lokální bázi. Jednotlivé bloky a úrovně činnosti se vhodně prolínají a doplňují a současně pokrývají bohatě strukturované spektrum uživatelů, což umožňuje skloubit teoretické požadavky na ochranu tradiční lidové kultury s praktickými zkušenostmi při její realizaci a následné prezentaci. Svou institucionální profilací nemá v současné době NÚLK v České republice obdoby, je nenahraditelný a ve svých činnostech nezastupitelný. Dosažené výsledky mají vesměs vynikající úroveň, což dokládají nejen kladná hodnocení jednotlivých pilířů VaVaI (Informační systém výzkumu, vývoje a inovací) a projekty v rámci aplikovaného vý-



zkumu NAKI (Národní a kulturní identity), závazků vycházejících z plnění *Koncepce*, ale též četná ocenění profesních organizací (např. CIOF, Česká národopisná společnost, Asociace muzeí a galerií a dalších). V neposlední řadě můžeme zaznamenat i vzrůstající počet návštěvníků MFF a MVJVM.

## LITERATURA

- Blahůšek, J., J. Krist (eds). 2005. *International Meeting of Representatives of Central and East European Countries on National Policies for the Preservation and Fostering of Traditional and Folk Culture as an Important Part of Intangible Cultural Heritage, Strážnice, Czech Republic 2005*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Blahůšek, J., (ed.) 2006. *Identifikace a dokumentace jevů tradiční lidové kultury v České Republice* [The identification and documentation of traditional folk culture phenomena in the Czech Republic]. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Jančář, J. (ed.) 1999. *Ethics and Traditional Folk Culture: Study on Moral Consciousness and Conduct in Manifestations of Traditional Folk Culture*. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Krist, J. (ed.) 1997. *Principles of Traditional Culture and Folklore Protection Against Inappropriate Commercialization*. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Šimša, M. 2008. *Bearers of Folk Craft Tradition I*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Šimša, M. 2011. *Bearers of Folk Craft Tradition II*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Šimša, M. 2016. *Bearers of Folk Craft Tradition III*. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.



# ZPRÁVY



# Spolupráce Ústavu etnologie FF UK s Elphinstone Institute, University of Aberdeen, Skotsko, Velká Británie



Petr Janeček

Etnologická bádání (ve smyslu studia „vlastní“ kultury) nemají ve Velké Británii výraznější institucionální tradici. Tato skutečnost je způsobena celou řadou faktorů; nejvýznamnějším z nich je bezesporu dominance mezinárodně stále nesmírně vlivných britských sociálně antropologických studií. Ta se po paradigmatickém obratu v první třetině 20. století zásluhou (především) Bronislawa K. Malinowského vydala cestou sociologizujícího terénního studia exotických (tj. primárně neevropských), většinou „primitivních“ společností, které si brzy získalo světovou proslulost. Tímto obratem ale britská sociální antropologie zároveň zpřetrhala podstatnou část svých vazeb na starší evolucionisticky, ritualisticky a difuzionisticky laděná bádání, která v pracích Edwarda B. Tylora, Jamese G. Frazera a dalších vykazovala výrazné paralely (a hlavně spolupráci) s kontinentálními variantami etnologických věd (v první řadě folkloristickým bádáním, ale i *Volkskunde* a *Völkerkunde*). Především díky dobově inovativním evolucionistickým přístupům představovala britská folkloristická bádání ještě mezi lety 1870 a 1910 jeden z pomyslných vrcholů mezinárodní etnologické vědy jak v teorii, tak metodologii. Toto období je proto v dějinách oboru spojováno především s tzv. „antropologickou školou“, reprezentovanou šesticí předních dobových folkloristů (*The Great Team of English Folklorists*) Andrewem Langem, Edwinem S. Hartlandem, Alfredem Nuttem, Williamem A. Cloustonem, Edwardem Cloddem a Laurence Gomme (Dorson 1951, 1999a, 1999b, 1999c; k Dorsonovi kriticky viz Ackerman 1970 a Fine 1987). Evolucionistické přístupy, na konci 19. století progresivní, se ale později staly pro britskou etnologii a folkloristiku problémem, který způsobil jejich relativní marginalizaci (Janeček 2014a: 293). Zarputilé používání konceptu přežitku (*survival*) a neplodných analogií mezi kulturou „primitivních společností“ a kulturou tradičního venkova i v dobách, kdy se folkloristická bádání na kontinentě a v USA modernizovala vlivem finské historicko-geografické školy a pozdějších sociologizujících tendencí, způsobila, že etnologie a folkloristika nebyly — na rozdíl od sociální antropologie — nakonec ve Velké Británii solidněji institucionalizovány (Roper 2001; Bascom 1953: 287–288). Částečně i kvůli tomu v tomto období zároveň končí, slovy Petera Burkeho, „období harmonie“ (*the age of harmony*), panující mezi britskou etnologií a folkloristikou na straně jedné a institucionalizovanými disciplínami jako je historiografie či sociální antropologie na straně druhé. V první třetině 20. století nastává naopak dlouhé „období podezřavosti“ (*the age of suspicion*), trvající



až do 60. a místy až do 70. let (Burke 2004: 134–135). Etnologická a folkloristická bádání začínají být v tomto období prováděna, podobně jako ve viktoriánských dobách, pouze stále marginálnější vrstvou soukromých badatelů a regionálními „vlastivědnými“ vědeckými společnostmi (Roper 2012). Vyšší odbornou úroveň si udrželi nečetní univerzitní badatelé působící v rámci filologických a historických oborů, muzeí a především odborníci sdružení v The Folklore Society, jedné z nejstarších odborných folkloristických společností na světě, založené v Londýně již v roce 1878. Její odborné pověsti ale neprospěla skutečnost, že za její předsedkyni byla v letech 1953–1955 zvolena kontroverzní antropoložka Margaret Murrayová (Simpson 1994; Oates, Woods 1998). O něco lepší než v Anglii, která se stala „příliš arogantní na to, aby studovala samu sebe, a málo romantickou na to, aby ji studovali jiní“ (Roper 2001: 11) byla situace ve Skotsku, Walesu a Irsku, kde byl zájem o místní kulturní specifika výraznější již od dob preromantismu. To se odrazilo na solidnější institucionální podpoře tamních etnologických a folkloristických bádání, prováděných stejně jako — ale výrazněji než — v Anglii většinou v rámci filologických či historických univerzitních oborů (často souvisejících s keltskými studii), popřípadě muzeí, archivů a dalších paměťových institucí (Briody 2007; Fenton 2013; Owen 1991).

Tato neveselá situace se začala měnit v 60. a 70. letech 20. století po skončení „zlatého věku etnografické metody“, způsobeném nástupem strukturalismu a částečné ztrátě exotických terénů po rozpadu britské koloniální soustavy. Svůj vliv měl i obecně anglosaský dobový obrat k folkloru, který se projevil i v popularitě nového hudebního hnutí *folk*. Tyto změny vedly k počátku nového „věku smíření“ (*the age of rapprochement*) mezi britskou etnologií a folkloristikou a dalšími, solidněji institucionalizovanými obory v čele s historiografií (Burke 2004: 135–137). V roce 1961 tak vzniká *The Society for Folk Life Studies*, inspirovaná moderními skandinávskými a americkými kontextuálními přístupy ke studiu regionálních a lokálních kultur. Nejvýznamnějším plodem tohoto období je ale (vedle celé řady muzejních institucí) Centre for English Cultural Traditions and Language (CECTAL, později National Centre for English Cultural Traditions), založené v roce 1964 na univerzitě v Sheffieldu. Toto první anglické univerzitní pracoviště zabývající se výhradně etnologickým, folkloristickým a dialektologickým výzkumem je spojené především s osobností Johna D. A. Widdowsona a odborným periodikem *Lore and Language*. V mezinárodním kontextu je pak sheffieldská univerzita nejznámější jako prostředí, kde se na počátku 80. let 20. století zrodil svěbytný badatelský diskurz výzkumu současných pověstí a fám, zprvu spatřatý s publikační, editorskou a organizační prací folkloristů Paula Smithe a Gillian Bennetové (Janeček 2014b). Další vlna institucionalizace odborného zájmu o specifika britských kultur se objevuje až v polovině 90. let 20. století jako reakce na dobový obrat k „lokálnímu“ v období zrychlené globalizace a dominance neoliberalismu; ještě výraznější podobu pak tyto tendence nabydou v prvních patnácti letech nového milénia. V tomto období se začínají stále častěji objevovat tematicky i teoreticky inovativní práce nejmladší generace britských etnologů a folkloristů, kteří se zabývají například současnými fámami a pověstmi (David Clarke) či vztahem folkloru a populární kultury, především filmu (Mikel Koven). Někteří z nich v posledních letech dokonce reanimují pro mnoho kontinentálních badatelů „mrtvá“ témata jako je například výzkum tradiční vernakulární magie (Jonathan Roper). Ino-

vováno je ale především institucionální zázemí britské etnologie a folkloristiky. Vedle výrazné profesionalizace dříve spíše tradicionalistické The Folklore Society a jejího odborného periodika *Folklore* a celé řady vědeckých a muzejních institucí vznikají i instituce zcela nové jako The Museum of British Folklore či The Sussex Centre for Folklore, Fairy Tales and Fantasy na univerzitě v Chichesteru. Mnoho z nich vzniká „zdola“ jako občanské iniciativy či neziskové organizace, reagující na stále výraznější společenskou poptávku ze strany široké veřejnosti, soukromého sektoru (například uměleckého designu či filmového průmyslu, který v posledních letech např. znovuobjevil tzv. „Folk Horror“ jako specifický (sub)žánr britské kinematografie — Scovell 2017) a samozřejmě i regionálních a lokálních patriotů. Odborně nejprofesionálnějším „produktem“ tohoto revivalu je bezesporu Elphinstone Institute, který vznikl v roce 1995 u příležitosti 500. výročí založení univerzity ve skotském Aberdeenu.

Toto vědecko-pedagogické pracoviště v oborech etnologie, folkloristika a etnomuzikologie, aktuálně nabízející bakalářské, magisterské a postgraduální studium těchto disciplín, vzniklo díky snahám významných skotských etnologů, folkloristů a lingvistů jako byl David Buchan (1939–1994) a William H. Nicolaisen (1927–2016). V současnosti jde o jednu z předních britských institucí v oblasti antropologických věd, což ocenilo mimo jiné hodnocení jejího výzkumného programu za léta 2008–2013 jako „world leading and internationally excellent“ ze strany Research Excellence Framework (Elphinstone Institute 2017). Vedle vysokoškolského studia nabízí Elphinstone Institute pravidelně pořádané letní školy etnologického terénního výzkumu, otevřené studentským zájemcům z celého světa (aktuálně ve spolupráci se SIEF), pravidelnou konferenční, seminární a publikační činnost a celou řadu veřejných aktivit (přednášek, filmových projekcí, koncertů), spojených především s prezentací a popularizací vernakulární kultury a folkloru severního a severovýchodního Skotska.

Odborné zaměření Elphinstone Institute kombinuje tradiční skotský zájem o etnomuzikologii (problematika „tradičních“ balad je koneckonců hlavní oblastí odborného zájmu jejího současného ředitele, dr. Thomase A. McKeana) a výzkum festivit s celou řadou dalších témat. K většině z nich je přístupováno etnografickou metodologií, tj. pomocí terénního výzkumu. Aktuálně se jedná například o výzkum vernakulárních performancí na území Skotska, naratologické analýzy imigrantské zkušenosti či bádání expresivní kultury skotských Travellers. Stejně přirozenou součástí práce Institutu je tak celá řada témat, která jsou na kontinentě často chápána jako součást širěji konceptualizovaných antropologických věd, popřípadě příbuzných disciplín. Témata řešená současnými doktorskými studenty jsou tak vedle etnologie, folkloristiky a etnomuzikologie blízká například sociokulturní antropologii (identita skotských Travellers či Skotů korejského původu), oral history (biografická vyprávění polských imigrantů žijících ve Skotsku), religionistice (synkretický neošamanismus ve Skotsku) či kulturnímu managementu (souples prvků nemateriálního kulturního dědictví Skotska).

Právě tematická a oborová blízkost práce Elphinstone Institute s novou konceptualizací odborného zaměření Ústavu etnologie FF UK, spočívající především ve shodném disciplinárním podloží v antropologických vědách (včetně etnologické a folkloristické složky), metodologickém svorníku etnografického terénního výzkumu a užší geografické profilaci na výzkum na území Evropy vedlo Ústav etnologie k navázání





užší spolupráce. Na počátku roku 2016 tak pracovník Ústavu etnologie FF UK Petr Janěček přijal pozvání ředitele Elphinstone Institute Thomase A. McKeana k proslovení série zvaných přednášek. Během přednáškového pobytu ve dnech 22. 3. — 25. 3. 2016, podpořeného projektem Vnitřní soutěže FF UK o rozvojové prostředky na léta 2016–2018 č. 23606214 *Internacionalizace předmětů oboru Etnologie s akcentem na antropologii Evropy a evropskou etnologii*, přednesl trojici zvaných přednášek a podrobně se seznámil s odbornou i pedagogickou prací Elphinstone Institute, včetně rozsáhlého fyzického i online archivu a oborové Buchan Library. První přednáška *Czech ethnology and folklore studies sincer omantic nationalism until present* seznámila posluchače s dějinami domácí etnologie a folkloristiky včetně zdůraznění vazeb na Skotsko (českého a rakouského ossianismu, pro vznik středoevropských etnologických věd zcela fundamentálního, a české recepce „antropologické školy“, především pak děl skotských folkloristů Andrewa Langa a Williama Alexandra Cloustonea předními českými folkloristy jako byl Jiří Polívka či Václav Tille). Druhá přednáška *Contemporary legends and rumours in Central and Eastern Europe between communism and neoliberalism* prezentovala aktuální stav středoevropského a východoevropského bádání na poli současných pověstí a fám, které se mimo jiné vyznačuje kritickou diskusí s ranými konceptualizacemi skotských folkloristů Buchana a Nicolaisena. Finální přednáška *Department of Ethnology, Faculty of Arts, Charles University in Prague 1919–2016* pak seznámila s tradicí i současností tohoto etnologického pracoviště (McKean 2016). Přednášky vzbudily poměrně velký zájem nejen ze strany studentů Elphinstone Institute, ale i posluchačů ostatních kateder a seminářů University of Aberdeen, především oboru antropologie. Přednášející dále se studenty Institutu konzultoval témata jejich disertačních prací a zúčastnil se interní diskuse o vztahu anglosaské (skotské) a středoevropské (české) etnologické a folkloristické tradice. Tento pobyt tak napomohl jak rozvíjení mezinárodních kontaktů Ústavu etnologie FF UK, tak internacionalizace jeho kurzů pro zahraniční studenty (na základě zkušeností získaných na tomto pobytu byla realizována trojice anglickojazyčných kurzů — *Czech Folklore and Popular Tradition* a *Popular Culture and Folklore in Contemporary Central and Eastern Europe* v akademickém roce 2016/2017, a *Contemporary Folklore and Popular Narratives* v akademickém roce 2017/2018).

Tímto přednáškovým pobytem ale spolupráce Ústavu etnologie FF UK a Elphinstone Institute rozhodně nekončí. V březnu následujícího roku se obě instituce rozhodly propojit popularizační dimenzi své práce uspořádáním koncertu hudební skupiny *Dun Creagan*, odborně citlivým způsobem prezentující skotskou a irskou tradiční hudbu (ve které jako zpěvák a hráč na bodhrán a buzuki působí Thomas McKean). Tento koncert se uskutečnil 25. března 2017 v prostorách Národopisného muzea v Praze ve spolupráci s Etnografickým oddělením Historického muzea Národního muzea. Plánovány jsou i další formy odborné spolupráce. Vedle přednáškového pobytu některého z pedagogických pracovníků Elphinstone Institute půjde především o organizaci jednoho z ročníků pravidelné konference *International Ballad Commission* (*Kommission für Volksdichtung*), aktuálně sídlící na University of Aberdeen, která by se měla uskutečnit v Praze v roce 2018 nebo 2019.

## LITERATURA:

- Ackerman, R. 1970. *The British Folklorists: A History*. By Richard M. Dorson. University of Chicago Press. 518 pp. \$17.95. *Peasant Customs and Savage Myths*, 2 volumes. By Richard M. Dorson. University of Chicago Press. 751 pp. \$22.00. *Commentary* 1. 7. 1970 [online] [cit. 24. 07. 2017]. Dostupné z: <https://www.commentarymagazine.com/articles/the-british-folklorists-by-richard-m-dorson-peasant-customs-and-savage-myths-edited-by-richard-m-dorson/>
- Bascom, W. R. 1953. „Folklore and Anthropology.“ *Journal of American Folklore* 66 (262): 283–290.
- Briody, M. 2007. *The Irish Folklore Commission 1935–1970. History, Ideology, Methodology*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Burke, P. 2004. „History and Folklore: A Historiographical Survey“. *Folklore* 115 (2): 133–139.
- Dorson, R. M. 1951. „The Great Team of English Folklorists.“ *Journal of American Folklore* 64 (251): 1–10.
- Dorson, R. M. 1999a. *History of British Folklore. Volume One. The British Folklorists. A History*. London: Routledge.
- Dorson, R. M. 1999b. *History of British Folklore. Volume Two. Peasant Customs and Savage Myths, Volume One*. London: Routledge.
- Dorson, R. M. 1999c. *History of British Folklore. Volume Three. Peasant Customs and Savage Myths, Volume Two*. London: Routledge.
- Elphinstone Institute. 2017. [online] Aberdeen: Elphinstone Institute [cit. 24. 07. 2017]. Dostupné z: <https://www.abdn.ac.uk/elphinstone/>
- Fenton, A. a kol. (ed.). 2013. *Scottish Life and Society: A Compendium of Scottish Ethnology. 14 volumes*. Edinburgh: John Donald.
- Fine, G. A. 1987. „Joseph Jacobs: A Sociological Folklorist.“ *Folklore* 98 (2): 183–193.
- Janeček, P. 2014a. „Prozaická folkloristika a fenomén první světové války.“ *Národopisná revue* 24 (4): 293–300.
- Janeček, P. 2014b. „Perspectives on Contemporary Legend. International Society for Contemporary Legend Research, 32nd International Conference (3rd of June — 8th of June, 2014, Faculty of Arts, Charles University in Prague, Czech Republic).“ *Slovak Ethnology / Slovenský národopis* 62 (2): 296–300.
- McKean, T. M. 2016. „Visiting Scholars from Prague and Los Angeles.“ *The Elphinstone Institute, University of Aberdeen Newsletter. Spring 2016*. 2016: 3.
- Oates, C., J. Woods. 1998. *A Coven of Scholars. Margaret Murray and Her Working Methods*. London: The Folklore Society.
- Owen, T. M. 1991. *The Customs and Traditions of Wales*. Cardiff: University of Wales Press.
- Roper, J. 2001. „Folklore Studies in England.“ *NNF News* 4 (3): 10–13.
- Roper, J. 2012. „England — the land without folklore?“ Pp. 227–253 in T. Baycroft, D. Hopkin (eds.). *Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century*. Leiden: Brill.
- Scovell, A. 2017. *Folk Horror: Hours Dreadful and Things Strange*. New York: Columbia University Press.
- Simpson, J. 1994. „Margaret Murray: Who Believed Her and Why?“ *Folklore* 105 (1–2): 89–96.



# Ways of Dwelling: Crisis – Craft – Creativity: 13th Congress of SIEF (International Society for Ethnology and Folklore). Göttingen, Německo, 26.–30. 3. 2017

Karolína Pauknerová

Třináctý kongres Mezinárodní společnosti pro etnologii a folkloristiku — SIEF (*Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore / International Society for Ethnology and Folklore*) se konal 26–30. března v Göttingenu v Německu. Téma letošního ročníku bylo *Způsoby bydlení: Krize — řemeslo — kreativita (Ways of Dwelling: Crisis — Craft — Creativity)*. Na kongres se sjelo téměř 800 etnologů, folkloristů, antropologů a dalších badatelů z příbuzných oborů. Co je potřeba zdůraznit, konference v Göttingenu byla dokonale naplánovaná a předestřela účastníkům ohromné množství „způsobů bydlení“ v nejrůznějších prezentačních formátech. Čtyři dny konference byly nabitě prezentacemi, přednáškami hlavních mluvčích a dalšími událostmi. Uprostřed každého dne byla naplánovaná hlavní přednáška, všechny sekce měly synchronizovaný program a mezi sekcemi bylo možné snadno přecházet. Součástí programu byla i plenární schůze s hlasováním, ale i promítání etnografických filmů a další doprovodné akce jako prohlídky města, organizované ranní běhání a v neposlední řadě i společenské události — jako zahajovací večírek, slavnostní večere, nebo závěrečný koncert.

Konference měla přes 80 panelů, přičemž některé z nich byly koncipované také jako workshopy. Panely byly seříděné podle jednotlivých témat, např. jídlo, tělo/tělesnost, domov, kulturní dědictví, životní prostředí apod., což značně usnadňovalo orientaci v širokém programu. Všechny panely se vztahovaly k nejrůznějším aspektům bydlení od tradičních až po nejmodernější. Konference také reagovala na problémy současného světa — objevovala se ekologická témata, téma migrací a uprchlíků, téma antropocénu aj., ale věnovala se též tradičním tématům evropské etnologie a folkloristiky jako jsou rodina, domov, materiální kultura apod.

Hlavní přednášky (*keynote lectures*) se dotýkaly především tématu domova a migrace a také domova a činností a vztahů, které jej tvoří. Tři ze čtyř hlavních přednášek se zabývaly tématem migrací v různých kontextech, od migrací způsobených válečnými konflikty až po ekonomickou migraci. Kromě toho všechny tematizovaly i způsoby zabydlování světa — jak se domov vytváří prostřednictvím nejrůznějších činností — praktických i uměleckých, i jak se tvoří prostřednictvím vztahů.

První z hlavních prezentací bylo představení interaktivního dokumentu, který kombinuje různé formy médií a představuje alternativní pohled na téma uprchlíků, než jak je prezentován v masových médiích. Dokument *Refugee Republic — a digital installation* (Dirk Jan Visser, Jan Rothuizen [Amsterdam]) se věnuje tématu každodenní



ního fungování uprchlického tábora Domiz Camp v Iráku, kde původně přebývalo 64 tisíc kurdských a syrských uprchlíků. Postupem doby však počet uprchlíků narostl a tábor se proměnil v místo, kde se nejen přebývá či spíše žije, ale chodí do práce, do školy, kde se lidé žení, baví, podnikají. Diskutujícími v této prezentaci byli: Thomas Hylland Eriksen (University of Oslo), Kay Turner (New York University, předsedkyně American Folklore Society), Hatice Pinar Senoguz (Philipp Schwartz Fellow at the Institute of Cultural Anthropology/European Ethnology, Göttingen).

Druhá přednáška s názvem *Familial persons in dark times* (João de Pina-Cabral, School of Anthropology and Conservation, University of Kent) — se věnovala tzv. iPhonové generaci v jižním Portugalsku, která musí čelit vysoké nezaměstnanosti, velmi nízkým mzdám, které nepokryjí životní náklady, a úpadku občanských práv, což často vede k neodvratné nutnosti emigrovat a pracovat v zaměstnáních, na která je „převzdělaná“. Pina-Cabral ukazuje, že tato generace sdílí pocit zrady EU a bankéřů, kteří ji řídí; na jednu stranu jsou její příslušníci nuceni odejít at do Lisabonu nebo do zahraničí, na druhou stranu jsou silně spjatí s rodinami, kamarády z dětství, a tak kromě pocitu zrady, sílí i sdílený pocit hlubokého lokalismu. Rodina a místo určují, kdo tito lidé jsou.

Jako třetí vystoupil Trevor Marchand (SOAS), který se ve své přednášce věnoval tématu „bydlení“ v umění (*Andrew Omoding: dwelling in artwork*). Andrew Omoding je umělec, který vytváří textilní objekty — umění je pro něj způsob, jak uniknout monotónnosti chráněného bydlení, kde musí jako člověk se zvláštními potřebami žít. Marchand v přednášce detailně ukazoval, jak se skrže jednotlivé drobné úkony — pohyby rukou, jednotlivé stehy — Omoding zabydluje v ateliéru, jak z různých disparátních věcí vytváří — sešívá celek, aniž by tento proces musel mít nějaký pevný začátek nebo závěr.

Poslední hlavní přednáška se opět vrátila k tématu migrací — Maja Povrzanović Frykman (Global Political Studies, Malmö University) s přednáškou *Transnational Dwelling and Objects of Connection: An Ethnological Contribution to Critical Studies of Migration* — obrací pozornost k věcem, které cestují mezi „tady“ a „tam doma“. Používání těchto věcí dosvědčuje fungování transnacionálních vztahů, ale slouží i k jejich (re)produkcí. Tyto věci — konvice na kávu, koření, oblečení, léky, domácí jídlo — pomáhají migrantům překonat segregaci od jejich původních domovů. Podle Frykman zkoumáním těchto objektů jako předmětů transnacionálního spojení spíše než známek etnické identity může napomoci nabourání dominantního diskurzu jinakosti, ve kterém přemýšlíme o migrantech.

Konference v Göttingenu byla ukázkou dokonalé organizace, kombinace zajímavého, dostatečně širokého, a přitom téměř výhradně na bydlení zaměřeného programu, který byl navíc koncipován s ohledem na časovou únosnost. Organizátoři navíc mysleli i na to, že konference slouží též k navazování kontaktů a připravili bohatý doprovodný program. Podařilo se jim vytvořit tvůrčí prostředí, kde mohly krystalizovat možnosti spolupráce, a to i napříč obory.





# Konference Mezi státním plánem a badatelskou svobodou. Etnologie ve střední Evropě v letech 1945–1989. Praha, 17.–18. 3. 2016

Vít Smrčka

Bohatý program na téma dějin oboru nabídla mezinárodní konference *Mezi státním plánem a badatelskou svobodou. Etnologie ve střední Evropě v letech 1945–1989*, která se uskutečnila v přednáškovém sále Etnologického ústavu v Praze-Bubenci 17.–19. 3. 2016. Pořadatelé byli Etnologický ústav AV ČR, Masarykův ústav a Archiv Akademie věd AV ČR i Ústav pro soudobé dějiny AV ČR. Dlouhý název konference korespondoval s názvem grantu, který získaly tyto tři akademické ústavy do konce roku 2017. Pořadatelé si vytyčili za cíl konference institucionální, personální a teoreticko-metodologický vývoj etnologie (národopisu, etnografie a folkloristiky, sociokulturní antropologie) ve střední Evropě v 2. polovině 20. století.

Dějiny oboru ale tvoří především lidé, takže stěžejní část konference byla věnována významným osobnostem, v prvním bloku Antonínu Václavíkovi a Karlu Chotkovi. Oba referáty, první v podání Karla Altmana a druhý od Lydie Petráňové, nabídly zajímavá fakta z profesního života obou etnografů. Měly být věnovány také jejich „školám“. Karel Altman ale v této souvislosti připomněl názor našeho předního etnologa Miroslava Války, že v případě „moravské školy“ se jedná pouze o fikci. Jestliže se Karel Altman věnoval tématu „škol“ pouze na okraji svého referátu, Lydie Petráňová už svůj příspěvek zcela zaměřila na profesní profil Karla Chotka. Analyzovala Chotkův přínos, zejména jako zakladatele vysokoškolského studia oboru národopis. Předním osobnostem etnologie, tentokrát na Slovensku, se v úvodním bloku rovněž věnovala Magdalena Páriková, když hodnotila přínos studentských mezinárodních kontaktů na Katedře etnografie a folkloristiky FF UK v Bratislavě koncem 60. letech 20. století. Připomněla v této souvislosti především činnost Jána Podoláka a jeho spolupracovníků. O Andreji Melicherčíkovi, jeho osobnosti a době, v níž působil, na konferenci referovala Hana Hlôšková, přínosu folkloristiky Evy Kiliánové se věnovala Jana Pospíšilová. O Dagmar Klímové a její osobním fondu přednášela Andrea Zobačová. Etnologická bádání se hned na počátku druhé poloviny minulého století rozšířila o nová témata, jako byla tvorba etnografických atlasů, montánní kultura, téma socialistické, resp. soudobé vesnice nebo muzeí v přírodě. Vznikly také nové instituce. Obor dostal i nové jméno, místo národopisu se začalo hovořit o etnografii a folkloristice. Tato témata se odrazila i ve skladbě konference. O vzniku hlavní oborové instituce, Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v letech 1953–1954 přednášela Adéla Jůnová Macková. Pozici iberoamerikanistiky na pražské filozofické fakultě

hodnotila Markéta Křížová. Výzkumům ukrajinského etnika v Národopisném ústavu SAV se věnovala Gabriela Kiliánová. Zatímco Anna Drožd' přiblížila realizaci polského a slovenského etnografického atlasu, Jiří Woitsch se zaměřil na společné rysy a zároveň odlišnosti atlasů a lexikonů ve středoevropské etnografii obecně. K novým badatelským úkolům, i když jen dočasně, se zařadil po roce 1945 výzkum tradiční dopravy, jak o tom na konferenci referoval Aleš Smrčka. Podílem etnografie na výzkumu socialistické vesnice se zabývala na konferenci Věra Frolcová, dělnickou etnografií pak Blanka Soukupová. V diskusi, která byla na této konferenci velice bohatá, upozornil Petr Skalník, že v počáteční fázi výzkumu se nepodařilo vydat monografii o nové vesnici. K prvním realizacím těchto monografií došlo v Československu až v 80. letech minulého století. V pátém tematickém bloku Zdeněk R. Nešpor připomenul vývoj v kulturní a sociální antropologii, která v 60. letech začala významněji ovlivňovat československou vědu. Juraj Podoba se věnoval problematice etnografie současnosti, Nikola Balaš otázce tradice z pohledu sociokulturní antropologie. Na vazby československé a sovětské etnologie se zaměřil František Bahenský, vliv státních plánů na vývoj etnologie přiblížila Doubravka Olšáková a Petr Janeček se zabýval mezinárodním ohlasem české prozaické folkloristiky.

Některé z předpokládaných příspěvků nakonec pro neúčast referujících nezazněly. Ze zahraničního bloku například zůstal jen jeden referát. Zato v plném obsazení zazněly příspěvky k muzeím v přírodě od Kataríny Očkové (celoslovenské muzeum v Martině a podíl Jiřího Langra na budování muzeí v přírodě na Slovensku) a Lukáše F. Peluňka (neuskutečněné plány na založení Bartošova národopisného muzea ve Zlíně), nebo Heleny Šenfeldové o práci etnologů v Ústředí lidové umělecké výroby. Hana Dvořáková se věnovala mezinárodní badatelské spolupráci, konkrétně kontaktům českých a německých badatelů v letech 1963 až 1969. Zazněly i dva příspěvky věnované způsobům dokumentace dějin oboru. V prvním Jiří Hlaváček hovořil o záznamu orální historie při výzkumu dějin etnografie a folkloristiky v českých zemích po roce 1948. Zuzana Beňušková zase referovala o audiovizuálních záznamech hlavních osobností oboru pořizovaných na Slovensku od roku 1993. K těmto aktivitám ji navedla pedagogická praxe, kdy zjistila, že studenti neznají ani významné osobnosti oboru.

Jednotlivé příspěvky složené do osmi tematických bloků konference dávají ve svém souhrnu alespoň přibližný obraz toho, čím se etnologie v druhém polovině 20. století v Československu zabývala. Přesto některá témata musela už z prostorových důvodů pominout. Upozornila ale i na fakt, že špičkovou badatelskou prací nelze spojovat i v těchto letech jen s centrálními vědeckými nebo pedagogickými pracovišti. To je ostatně specifika české a slovenské etnologie už od jejího počátku. Vyplývá to i z příspěvku Margity Jágerové příznačně nazvaném „Etnológia na periférii — Ján Olejník“. Když Ján Olejník přišel do muzea Tatranského národního parku, dostal do opatrování jen osm malovaných vajíček. Už v roce 1959 překvapil nejen odborníky výstavou *Ľud pod Tatrami*. Jeho šatní skříň doma nesloužily k ukládání šatstva, ale jako úložiště rozsáhlých sbírek z oblasti tradiční kultury, včetně zvukové a filmové dokumentace. Dějiny etnologie jsou plné zajímavých životních příběhů, výzkumů, záznamů, odborných publikací, přínosné a často obětavé badatelské práce. Bez etnologie by česká a slovenská kultura byla velmi chudá. Tato vědecká konference to jen potvrdila.





# Konference Beyond the Café/Pub Split: Interlocking Urbanity and Rurality in the Popular Culture of East Central European Societies. Praha, 30.–31. 10. 2015, Centrum pro studium populární kultury

Jiří Andrs, Zdeněk Nebřenský, Karel Šima

Poslední říjnový víkend roku 2015 organizovalo Centrum pro studium populární kultury (CSPK) ve spolupráci se svými partnery ze zemí V4, tj. Univerzity Karlovy (CZ), Národního muzea (CZ), Konstantinovy univerzity v Nitře (SK), Slovenské akademie věd (SK), Univerzity ve Varšavě (PL), a Institutu politické historie v Budapešti (M), konferenci *Beyond the Café/Pub Split: Interlocking Urbanity and Rurality in the Popular Culture of East Central European Societies*. Konferenci podpořily Visegrádský fond, Erste Stiftung a WUS Austria.

Tradiční historický narativ utváření moderních národů ve středo-východní Evropě zdůrazňoval propojení města a vesnice v kontextu národních hnutí. Přímočarý proces urbanizace v tomto regionu spoléhal na logiku propojující venkovský a městský prostor. Zatímco kapitalismus i státní socialismus přivedly z venkova do urbanizovaných center příliv venkovských migrantů, poskytoval tento proces také podněty ke vzniku mnoha uměleckých a sociálních hnutí ve městě, která rozvíjela svůj zájem o venkovské oblasti a kulturu (např. folklorismus, agro-turistika, venkovský sentimentalismus). Právě z této perspektivy vzniká napětí mezi populární kulturou, tradiční lidovou kulturou, kulturními aktivitami stimulovanými novými technologiemi a každodenními životními strategiemi městských společností a subkultur. V průběhu 20. století různé politické režimy upřednostňovaly buď venkovské, nebo městské segmenty populace, které měly střídavě významný vliv na masovou populární kulturu. Konference s českým titulem *Za obzor konfliktu mezi kavárnou a hospodou* měla za výchozí bod otázku meziprostoru, který můžeme nazvat *rurbanitou* — zahrnující fenomény, které nabourávají prvoplánové rozdělení na vesnici a město.

Program konference zahájil hlavní řečník Steff Jansen, sociální antropolog z univerzity v Manchesteru. Jansen ukázal na příkladu malé čtvrti v Sarajevu, jak je důležitý hladký chod veřejné dopravy pro obyvatele daného města — nejenom z praktických důvodů, ale také jako měřítko společenského a kulturního pokroku. V rozhovorech s dalšími spolucestujícími, které potkával na zastávkách, se Jansen ptal, jak úvahy o kultivovanosti (varianta balkanismu) ovlivnily jejich každodenní rutinní praxi a komunikaci. Dotazovaní lidé srovnávali svou situaci s „druhými“, nejvíce se západními zeměmi a stěžovali si na špatné chování řidičů a revizorů, kteří měli být drzí a agresivní. Někdy považovali za zdroj tohoto nedostatku kultivovanosti údajný venkovský původ řidičů autobusů. Některé stížnosti měly rovněž silný mo-

rální a normativní charakter; další poukazovaly na obecně rozšířené paradigma modernity, které odlišuje zpátečnické/primitivní „Balkánce“ od moderního „Západu“. Svou každodenní dopravní situaci chápali jako nenormální a stěžovali si, že normální život je ve srovnání se životem, který žili během komunistického režimu, nedosažitelný. Jansenovo zaměření se na infrastrukturu se ukázalo jako užitečný analytický nástroj pro vypořádání se s tématem urbanity a rurality — díky schopnosti zobrazit dynamický proces, který zdůrazňuje vzájemné propojení.

První panel začal příspěvkem Weroniky Parfianowicz-Vertun z Varšavské univerzity, která hovořila o „DIY“ praktikách v zahrádkářských koloniích a také tamních chatkách jako o prostoru mezi městem a venkovem. Popsala tyto kolonie jako místa, kde se mísí životní styly, volný čas a rekreace. Zemědělské a zahradní aktivity se prostupují, setkává se venkovská a sentimentální estetika s masovou populární kulturou a městské představy a sny o „čisté přírodě“ se stávají skutečností s drobným přispěním PVC, azbestu a PET láhvy. Na závěr svého příspěvku ukázala, že zahradničení v koloniích bylo výraznou součástí městského života v politických systémech před i po roce 1989. Hedvika Novotná a Martin Heřmanský z Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy analyzovali současnou českou soutěž zvanou „Vesnice roku“. Zdokumentovali způsoby, jak se soutěžící prezentují ve své snaze dosáhnout ideálu „perfektní“ vesnice. Autoři příspěvku argumentovali, že existuje několik diskurzů rurality (expertní/akademický diskurz, veřejný/mediální diskurz, populární herecký diskurz), které se propojují v reprezentacích vesnic vytvořených pro potřeby soutěže. Pomocí těchto otázek dokázali odkrýt, jak tyto diskurzy fungují a jak znovuvytváří „ideální“ vesnice, které mají sloužit jako příklady pro ostatní. Panel uzavřel Jiří Fialka z Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, který představil svůj výzkum populární kultury v městě/vesnici Slušovice, jednom ze symbolů pozdně socialistického Československa osmdesátých let. Mezi jinými úvahami Fialka poukázal na specifické transformace tradičních venkovských písní do popových aranžmá 80. let coby součástí socialistické modernity a utváření „výstavní“ socialistické vesnice, která reagovala na aktuální urbánní trendy.

Po obědě začal druhý panel příspěvkem Natalie Kim (Univerzita v Nižném Novgorodu), která hovořila o tom, jak obyvatelé provinčních měst v okolí Nižného Novgorodu v dnešním Rusku vnímají sami sebe. Její výzkum byl založen na sběru více než pěti set rozhovorů. Následující příspěvek cílil na téma migrace z venkova do měst, respektive na jeho vykreslení v bulharské kinematografii. Temenuga Trifonova (Univerzita v Torontu) také zkoumala post-komunistickou bulharskou národní kinematografii. Zdůraznila, že zatímco geopolitické proměny podnítily v bulharské kinematografii vznik nových žánrů a stylů, stále v ní převládá značná stylová kontinuita — před i po roce 1989. Její interpretace byly v následné diskuzi některými účastníky zpochybňovány, kteří poukazovali na to, že její výklad odpovídá stereotypům v populární kinematografii. V následujícím příspěvku poskytla Ines Prica z Institutu etnologie a folkloristiky ze Záhřebu (v zastoupení Reany Senjković) vzhled do západo-balkánského fenoménu „ganga“ — starobylého hudebního stylu, který je dnes, zejména po svém oficiálním uznání ze strany UNESCO, považován za důležitou součást regionálního kulturního dědictví. Nicméně jak příspěvek upozornil, můžeme jej vnímat také jako akt „sebeorientalizace“ současné chorvatské společnosti. Jiří





Šoukal z Filozofické fakulty Univerzity Karlovy rozpracoval vztahy mezi venkovany a majiteli letních rekreačních objektů v českých zemích ve druhé polovině 19. a na počátku 20. století. Klíčovou roli v tomto vztahu hrály stereotypy vytvářené novinami, časopisy (často humoristickými), vykreslené v knihách, na divadle a později i v rádiu a také ve filmech.

Po přestávce prezentovala Teodora Konach (Univerzita v Krakově) svůj příspěvek zabývající se kulturou kaváren a souvisejícími politickými rituály v 19. a 20. století v Bulharsku a v Polsku. Konach poukázala na to, že významné změny ve veřejné funkci kaváren se v obou východoevropských společnostech udály v 60. letech. V bulharském hlavním městě Sofii měly kavárny demokratický status a patřily k populární kultuře všedního dne. Bulharské kavárny byly spřízněné s tradicemi městského života a kultury stejně jako tradiční model jejich navštěvování *zavedenia-kruchmi* (včetně hospod, ale nejenom jich), což je stále zachováváno na bulharském venkově. Ve srovnání s tím byla společenská pozice kaváren v polské kultuře výrazně nižší. Další pohled na tematiku kaváren poskytl Norbert Petrovici (Univerzita v Cluj-Napoca). Ve své prezentaci představil vývoj různých typů kaváren v post-socialistickém rumunském městě Cluj. Na konci éry státního socialismu byly na vzestupu především dělnické kavárny zvané „Bodega“, ale po revoluci se vyvinuly další typy. Petrovici rozlišuje dva typy kaváren v dnešní době: v prvním z nich vytváří hlavní esenci kulturní kapitál, zatímco druhý typ je spjat převážně s kapitálem finančním. Oba dva přitom představují reprezentaci životních stylů post-socialistických elit v neoliberalním politickém kontextu.

Ondřej Daniel (CSPK) se zaměřil na vztah mezi ustavující se post-socialistickou buržoazií v České republice devadesátých let a jejím vyobrazením ve filmech a v televizních seriálech jako byl např. *Život na zámku*. Ve svém příspěvku se pokusil identifikovat témata spojené s nerovností, „zburžoazněním“, sociálním darwinismem, a vyzdvihování „self-made manů“ stejně jako i aristokracie. Autor příspěvek uzavřel tím, že mentální horizont post-socialistické české buržoazie můžeme popsat jako specifický mix liberálně-konzervativních hodnot a anti-politického „selského rozumu“. Yulia Griber (Univerzita ve Smolensku) poslala příspěvek, který byl na konferenci přečten a který se týkal urbanity a rurality v užívání barev ve veřejném prostoru.

Druhý den konference začal tematickým panelem zaměřeným na tradicionalismus a modernismus v pobaltských státech v 19. a 20. století. V průběhu těchto dvou století byly v Litvě a Lotyšsku reflexe venkovských témat a místních tradic velmi časté. Nicméně zrychlení urbanizace a industrializace na jedné straně a vzrůstající zaujetí vědeckým a technickým pokrokem na straně druhé vedly zejména v průběhu studené války k napětí mezi tradicionalistickými a modernistickými proudy v pobaltské populární kultuře. V prvním příspěvku Baiba Tetere (Univerzita v Greifswaldu) rozebírala, jak byla mnohvrstevnatá společnost obývajících v 19. století pobaltskou část ruského impéria podněcována vědeckým a antropologickým významem fotografie a začala využívat moc obrazů jako nástroje pro zapojení se do světového dění a pro produkci etno-schematismu. Autorka demonstrovala, jak politické a kulturní zájmy utvářely moderní lotyšskou etnicitu s odkazem na venkovské obyvatelstvo a jak byla Lotyšši pro tento účel apropriována nová technologie, tedy fotografie. Odeta Rudling (Univerzita v Greifswaldu) se zabývala vzestupem modernistických tendencí v pre-

zentaci litevské lidové kultury v období Sovětského svazu. Rostoucí vesmírný program a zvyšující se zájem o kybernetiku v pozdních 50. a raných 60. letech vyvolal poptávku po „inovativnosti“ (*novatoriskumas*) spočívající v zavádění kosmických termínů na různých kulturních polích. Současně (zdánlivě paradoxně) se tento nový trend dokonce dotknul scény tradiční lidové hudby a tance, kdy byli samotní tvůrci oficiálně podporováni v propojování vesmírné a lidové estetiky.

Lina Kaminskaite-Jančoriene z univerzity ve Vilniusu zkoumala funkci kinematografie v litevské společnosti během stalinské éry pomocí sociálně-historických přístupů. Rekonstruovala, jak kina a další místa, kde se promítaly filmy, filmová distribuce a výběr filmového repertoáru přispěly ke „kinofikaci“ (*Kinofikacija*) venkovských oblastí. „Kinofikace“ byla integrální součástí sovětského modernizačního projektu a měla současně i jasný propagandistický účel: demonstrovat technologickou sílu Sovětského svazu a využít nástrojů kinematografie pro proces politické indoktrinace. V posledním příspěvku tohoto panelu Violeta Davoliute (Yaleova univerzita) popsala populární spojení litevské společnosti s jejími kulturními kořeny na vesnici a v zemědělském způsobu života. Na pozadí centralizační politiky sovětského státu v oblasti zemědělství v době, kdy poslední rodinné zemědělské usedlosti byly rychle ničeny (*melioracija*), se rozšířila praxe „poutí“ z města do venkovských oblastí. Cílem tohoto kolektivního rituálu bylo, aby každý zúčastněný sám v sobě objevil individuální i kolektivní etnické kořeny, byl svědkem a zaznamenal „ztracenou“ minulost, která se mohla stát platformou pro rezistenci vůči destruktivním efektům modernity sovětského stylu.

V odpoledním panelu popsala Irena Šentevská z Bělehradu povahu srbské hip-hopové subkultury, na kterou můžeme nahlížet jako na typicky východoevropský „glokální“ fenomén, neboť kombinuje západní estetiku městské subkultury a lokální sociální a kulturní kontext balkánské vesnice. Zdeněk Nebřenský (Masarykův ústav AV ČR) se zaměřil na diskuze o mladých sezdaných párech, částečně těch, které si vybraly partnera z odlišného sociokulturního prostředí. Zajímal se o způsob, jak byly manželské rozpory spojovány s rozdíly mezi městem a vesnicí, stejně tak jako o spory mezi manželi pocházejícími z rozdílných prostředí, které často vyrůstaly z mediálních diskuzí. Podle Zdeňka Nebřenského medializované rozdíly mezi venkovským mužem a městskou ženou vycházely z diskurzu destalinizace. V posledním příspěvku hovořila Michaela Rudyjová z Univerzity Komenského v Bratislavě o současných slovenských umělcích, kteří se odstěhovali na venkov. Za použití případů tří umělců ukázala, jak se jejich umělecké práce a vyjádření změnily poté, co objevili odlišné prostředí. Nezměnila se jen specifika jejich tvorby a způsoby její distribuce, ale také jejich vnímání ze strany publika a také způsoby socializace umělců.

Reana Senjković z Institutu etnologie a folkloristiky ze Záhřebu shrnula výsledky konference a naznačila celkový závěr. Senjković poznamenala, že téma urbanity/rurality bylo na konferenci řešeno z mnoha různých úhlů a že kombinace odlišných disciplinárních perspektiv na různých úrovních byla velmi přínosná pro rozšiřování našeho zjednodušujícího binárního pohledu na tento fenomén. Rozdělování na rurální a urbánní bychom neměli chápat jako fixní či stabilní, ale spíše jako proces, který je stále znovu vyjednáván. V některých případech jde o velmi jemné nuance, které vyžadují pozorné studium a kritickou reflexi, která vezme v potaz i specifika politického a sociálního prostředí.





Pokusy znovu venkov „ruralizovat“ jsou dnes často ve střední a východní Evropě spojovány se silnými nacionálními sentimenty: vesnice, viděny tímto pohledem, mají léčit ztrátu národní paměti a přivádět lidi blíže k tradičním kořenům. Tuto konstrukci národa definovaného prizmatem jeho tradic pocházejících z venkova můžeme vysledovat zpět do 18. a 19. století, jak ale ukázala konference, tato konstrukce hrála významnou roli ve státním socialismu a platí také pro post-socialistické období. Tím se kulturní komplexy urbanity a rurality dostávají často do zásadního rozporu, vznikají vzájemné stereotypy, které mají namnoze i politické důsledky. Střední a východní Evropa se tak začíná nově rozdělovat mezi město a venkov a populární kultura zde hraje nemalou roli.



# Debatní cyklus Etnologie? Antropologie? Folkloristika? na Ústavu etnologie FF UK



Michaela Havelková

V březnu 2015 se na Ústavu etnologie FF UK uskutečnil debatní cyklus s názvem *Etnologie? Antropologie? Folkloristika?* (dále jen EAF). Účelem akce bylo podnítit studenty všech ročníků k diskuzi nad povahou diskurzů, které tvoří podloží badatelských a pedagogických aktivit Ústavu etnologie. Následující text si klade za cíl nastínit průběh a výsledky cyklu EAF z pozice jednoho ze studentských organizátorů celé akce. Autorka tohoto textu v současné době studuje druhý ročník magisterského studia na Ústavu etnologie a působí zde jako pomocný vědecký pracovník. Přípravu diskuze i její průběh měla částečně na starost.

Každému z diskurzů, tedy etnologii, sociokulturní antropologii a folkloristice, bylo věnováno jedno březnové čtvrtední odpoledne. Debaty měly formu moderované diskuze. Začínaly vystoupením studentů, kteří přednesli své příspěvky týkající se různých náhledů na probírané disciplíny. Role moderátora se ujali vyučující Ústavu etnologie. Jako hosté byly přizvány vědecké autority z dalších odborných pracovišť. Účastníkům byla doporučena literatura umožňující hlubší přípravu k příslušnému diskuznímu bloku.

Forma, kterou debata nabrala a kterou si udržela po celou dobu trvání diskuzního cyklu, se značně odlišovala od původních představ a úmyslů organizátorů. Jelikož akce vzbudila pozornost v řadách odborné veřejnosti, kromě studentů se v debatním sále sešla řada odborníků z jiných institucí. Ačkoli se tento fakt zprvu zdál jako velmi přínosný, v průběhu akce se ukázalo, že přítomnost těchto autorit i jejich aktivní zapojení do debaty postavila studenty do obtížné pozice. Většina zúčastněných studentů se k tématům nevyjadřovala. Můžeme spekulovat, zda důvodem byla ostýchavost nebo jednoduše neměli co dodat.

První debatní odpoledne 3. 3. 2016 bylo věnované tématu etnologie. Jako hosté přijali pozvání Petr Lozoviuk z Katedry antropologie FF ZČU v Plzni a František Bahenský z Etnologického ústavu AV ČR v.v.i. Účastníci pro lepší orientaci dostali k dispozici texty, první kapitolu z knihy Petra Lozoviuka *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě*<sup>1</sup> a článek „Evropská etnologie a koncept nehmotného kulturního dědictví“, je-

---

1 Lozoviuk, P. 2005. *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě. Monographica III.* Pardubice: Univerzita Pardubice, Fakulta humanitních studií.



hož autorem je Petr Janeček.<sup>2</sup> Diskuzi vedl a moderoval Karel Šima. Úvodní příspěvek měla autorka tohoto textu Michaela Opravilová. Nastínila svůj pohled na vývoj oboru a s ním spojený i vývoj tematický. Zároveň označila téma tradiční lidové kultury jako stále aktuální a živé pole zájmu. Volně navázali svými příspěvky i hosté. Petr Lozoviuk ve svém prvním příspěvku zdůraznil především pluralitu akademických tradic v rámci etnologických věd a upozornil na důležitost německojazyčné tradice pro české prostředí. František Bahenský krom jiného rozvedl fakt absence souhrnných dějin oboru v našich zemích.

Účelem tohoto textu není vypisovat obsah hodinu a půl trvající diskuze. Rádi bychom ale na tomto místě zdůraznili její nejvýraznější momenty. V začátku diskuze byla rozebírána již zmíněná absence kritické monografie dějin oboru. Dále byl probírán vzájemný vliv etnologie a antropologie v rámci jednotlivých škol a tradic. Diskuze se velmi záhy začala točit právě okolo rozdílů mezi těmito dvěma obory. Zdůrazněna byla mimo jiné problematika diachronní perspektivy. Následně byla věnována pozornost důvodům izolovanosti a možného ustrnutí české etnologie. Navázala debata o aktuálnosti termínu „lidová kultura“.

V reakci na proběhlou diskuzi napsal Nikola Balaš, student doktorského stupně studia z Katedry obecné antropologie FHS UK na svém blogu článek „What do Czech ethnologists think about sociocultural anthropology?“<sup>3</sup> ve kterém reagoval na tvrzení Jiřího Woitsche, „že od doby publikace sborníku *Writing Culture*<sup>4</sup> se antropologie zabírala spíše niternými pocity antropologa než vnějším světem, který si antropologie vždy kladla za cíl studovat, a že snad s výjimkou možná jedné knížky nevyšla v antropologii žádná relevantní monografie, kterou by stálo za to číst.“ (Balaš 2016) Toto tvrzení se ve svém článku snaží Balaš vyvrátit a předkládá konkrétní publikace, na nichž se snaží dokázat opak.

Druhé debatní odpoledne 10. 3. 2016 bylo zasvěcené antropologii. Jako host vystoupil Daniel Sosna z Katedry antropologie FF ZČU. Diskuzi moderoval Marek Jakoubek. Účastníkům byly doporučeny články Frederika Bartha „An Anthropology of Knowledge“,<sup>5</sup> Tima Ingolda „Anthropology is Not Ethnography“<sup>6</sup> a dva texty Marka Jakoubka „Co je antropologie“<sup>7</sup> a „Antropologie mezi pozitivismem a konstruktivismem“.<sup>8</sup> Svůj příspěvek na úvod diskuze přednesli Věra Okénková a Kiril Christov. Věra

2 Janeček, P. 2015. „Evropská etnologie a koncept nehmotného kulturního dědictví.“ *Národopisná revue* 25 (3): 273–282.

3 Balaš, N. 2016. „What do Czech ethnologists think about sociocultural anthropology?“ *Modus vivendi* [online] [cit. 29. 10. 2016] Dostupné z: <http://aimanfasil.blogspot.cz/2016/03/what-do-czech-ethnologists-think-about.html>.

4 Clifford, J., G. E. Marcus (eds.) 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

5 Barth, F. 2002. „An Anthropology of Knowledge.“ *Current Anthropology* 43 (1): 11–12.

6 Ingold, T. 2008. „Anthropology is Not Etnography.“ *Proceedings of the British Academy* 154: 69–92.

7 Jakoubek, M. 2014. „Co je to antropologie.“ [online] [cit. 31. 7. 2017]. Dostupné z: <http://www.antropologie.org/cs/co-je-to-antropologie>

8 Jakoubek, M. 2012. „Antropologie mezi pozitivismem a konstruktivismem. Aneb krátký diskurz na téma jedné věty Ivy Heroldové.“ *Dějiny-teorie-kritika* 7 (1): 69–100.



Okénková mluvila o interdisciplinaritě a nastínila, že vidí antropologii a etnologii do značné míry jako ekvivalent. Kiril Christov se k rozdílu mezi antropologií a etnologií vyjádřil v tom smyslu, že etnologii vnímá jako disciplínu historickou. Zároveň ocenil šíři možného antropologického záběru. Daniel Sosna mluvil o antropologii jako o intelektuálním prostoru, ve kterém se střetávají epistemické pozice toho, „jak zkoumat“. Věnoval se otázce komparace i otázce diachronní perspektivy a temporality.

V začátku proběhla diskuze nad výše zmiňovaným Balašovým článkem, který vyvolal mezi některými účastníky EAF debatu na internetových sociálních sítích. Dále byl probírán a částečně zpochybněn interdisciplinární přístup. Řešila se míra rozkročení antropologie. Po celou dobu debaty se vracela otázka rozdílu mezi antropologií a etnologií a jejich metodického a tematického vymezení. Podroben kritice, především ze strany Nikoly Balaše, byl článek Marka Jakoubka *Antropologie mezi pozitivismem a konstruktivismem*. Hlavní bod, který Balaš Jakoubkovi vytknul, byl definující vztah mezi antropologií a sociálním konstruktivismem. Dále následovala nad článkem obsáhlá diskuze. Po jejím ukončení padl návrh pozitivního vymezení pole působnosti obou příbuzných oborů formou pokládání společných relevantních otázek a jejich společného řešení. V závěru byla věnována pozornost metodě zúčastněného pozorování.

V tomto bodě bychom chtěli reagovat na zmínku o cyklu EAF z pera Nikoly Balaše, který napsal: „Cílem pásma bylo vyjasnit další směřování oboru a jeho případnou antropologizaci.“ (Balaš 2016) Balašův článek s názvem *Čím vším může být sociokulturní antropologie*<sup>9</sup> se zabývá kritikou a rozбором textu *Antropologie mezi pozitivismem a konstruktivismem*, který byl součástí doporučené literatury k diskusi a během ní byl důkladně probírán. Chtěli bychom však uvést na pravou míru, že cílem cyklu EAF nebylo vyjasnění náplně odborné činnosti Ústavu etnologie. Jednalo se o akci určenou primárně studentům a jejich zájmu o možnou šíři vlastního oboru.

Poslední, folkloristické odpoledne proběhlo 17. 3. 2016. Jako hosté dorazili Martina Pavlicová z Ústavu evropské etnologie FF MU a Lubomír Tyllner působící v Etnologickém ústavu AV ČR v.v.i. Role moderátora se zhostil Petr Janeček, který byl zároveň autorem doporučeného textu *Texty a kontexty. Několik poznámek k postavení slovesné folkloristiky mezi evropskou etnologií a kulturní antropologií*.<sup>10</sup> Úvodní slovo zaznělo od Jakuba Vozába. Ten otevřel otázku, zdali je folkloristika samostatný vědní obor a mluvil o oborovém zařazení folkloristiky. Sám ji označil jako disciplínu úzce spjatou s etnologií a antropologií. Martina Pavlicová ve svém rozsáhlém příspěvku detailně přiblížila kontext vývoje folkloristiky na Moravě od 19. století. Hovořila o hudebních, tanečních i slovesných projevech folkloru. Vyzdvihla důležitost nositele folkloru a roli terénu. Lubomír Tyllner soustředil svůj výklad na hudební folklor. Poukázal na nevraživost, která v minulosti panovala mezi teoretiky oboru a terénními sběrateli. Upozornil na vztah lidové hudby a umělecké kultury.

Již na začátku tohoto textu jsme konstatovali, že po celou dobu trvání pásma EAF si držela diskuze jinou formu, než bylo zamýšleno. To platí i pro odpoledne věnované

9 Balaš, N. 2016. „Čím vším může být sociokulturní antropologie.“ *Český lid* 103 (3): 473–490.

10 Janeček, P. 2009. „Texty a kontexty. Několik poznámek k postavení slovesné folkloristiky mezi evropskou etnologií a kulturní antropologií.“ *Národopisná revue* 19 (4): 235–239.



folkloristice, které probíhalo spíše formou dotazů a následných odpovědí ze strany hostů i moderátora. V průběhu debaty se neustále vracelo téma nejasného oborového zařazení, které částečně vychází z různorodosti národních škol. Zazněla témata ze současného terénu, hudba na ulici, hudba a revoluce, etnokulturní tradice a jiné. Dlouhý čas byl věnován vývoji folkloristiky v českém a československém prostředí. Důraz byl kladen na její vysokou akademickou úroveň, která přetrvávala od konce 19. století, přes meziválečné období i v období socialismu. Připomenut byl i folklor a folkloristika ve službách ideologie. Konec debaty byl věnován folkloristickým konceptům, které přebírají obory jako kulturní historie a historická antropologie. V závěru bylo probíráno téma komunikace folkloristiky s kognitivními vědami.

Resumé debatního pásma, během něhož se sešli studenti i vyučující Ústavu etnologie spolu s dalšími aktivními diskutéry, proběhlo neformálně 31. 3. 2016 mimo akademickou půdu.

Kamenem úrazu všech tří diskuzí byla malá vůle studentů zapojit se do debaty. Problém představovala i skutečnost, že velká část účastníků nebyla z různých důvodů obeznámena s obsahem doporučených textů. Pro organizátory jsou tato fakta poučným a možnou inspirací do budoucna. Ústavu etnologie FF UK plánuje na debatní cyklus v určité formě navázat i v dalších akademických letech.

## LITERATURA

- Balaš, N. 2016. „What do Czech ethnologists think about sociocultural anthropology?“ *Modus vivendi* [online] [cit. 29. 10. 2016] Dostupné z: <http://aimanfasil.blogspot.cz/2016/03/what-do-czech-ethnologists-think-about.html>.
- Balaš, N. 2016. „Čím vším může být sociokulturní antropologie.“ *Český lid* 103 (3): 473–490.
- Barth, F. 2002. „An Anthropology of Knowledge. Sidney W. Mintz Lecture for 2000.“ *Current Anthropology* 43 (1): 1–18.
- Bascom, W. R. 1953. „Folklore and Anthropology.“ *Journal of American Folklore* 66 (262): 283–290.
- Clifford, J., G. E. Marcus (eds.) 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Ingold, T. 2008. „Anthropology is Not Ethnography.“ *Proceedings of the British Academy* 154: 69–92.
- Jakoubek, M. 2012. „Antropologie mezi pozitivismem a konstruktivismem. Aneb krátký diskurz na téma jedné věty Ivy Heroldové.“ *Dějiny-teorie-kritika* 7 (1): 69–100.
- Jakoubek, M. 2014. „Co je to antropologie.“ [online] [cit. 31. 7. 2017]. Dostupné z: <http://www.antropologie.org/cs/co-je-to-antropologie>
- Janeček, P. 2009. „Texty a kontexty. Několik poznámek k postavení slovesné folkloristiky mezi evropskou etnologií a kulturní antropologií.“ *Národopisná revue* 19 (4): 235–239.
- Janeček, P. 2015. „Evropská etnologie a koncept nehmotného kulturního dědictví.“ *Národopisná revue* 25 (3): 273–282.
- Lozoviuk, P. 2005. *Evropská etnologie ve střeoevropské perspektivě. Monographica III*. Pardubice: Univerzita Pardubice, Fakulta humanitních studií.
- Toelken, B. 1979. *The Dynamics of Folklore*. Boston: Houghton-Mifflin.

# RECENZE



**PETER SLAVKOVSKÝ**

**SLOVENSKÁ ETNOGRAFIA (KOMPENDIUM DEJÍN VEDNÉHO OBORU)**

Bratislava: VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2012, 120 s, fotografie, heslář institucí a osobností, prílohy, ISBN 978-80-224-1279-7.



**ZUZANA BEŇUKOVÁ – MARGITA JÁGEROVÁ – KATARÍNA NÁDASKÁ**  
**DEJINY SLOVENSKEJ ETNOLÓGIE V 20. STOROČÍ**

Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, Katedra etnológie a folkloristiky, 2013, 87 s, fotografie, 978-80-558-0416-3.

**GABRIELA KILIÁNOVÁ – JURAJ ZAJONC**

**70 ROKOV ÚSTAVU ETNOLÓGIE SLOVENSKEJ AKADEMIE VIED:  
KONTINUITY A DISKONTINUITY BÁDANIA A JEDNEJ INŠTITÚCIE**

Bratislava: VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 288 s, fotografie, prílohy, fotopříloha, rejstřík, ISBN 978-80-224-1512-5.

Slovenská etnológia se v posledním pětiletí dočkala tří knižních shrnutí svých dějin. Každá z nich je jiná, ale ne zcela.

Peter Slavkovský, dlouholetý pracovník Ústavu etnológie Slovenskej akadémie vied, který se odborně zabývá zejména agrární etnografií, zachytil v první z nich na zhruba šedesáti stranách souvislého textu vývoj disciplíny od jejích počátků až do současnosti. Autor do textu vložil mnoho ze svého myšlení i profilace. To se týká preference v publikaci reflektovaných témat, názorů, ale také vybraných fotografií ilustrujících tradiční slovenské zemědělství či volby pramenné přílohy (s. 109–117). Peter Slavkovský se nevyhnul definování zájmu etnografie, ani vymezení jejích vztahů s etnologií. Etnografii chápe jako nedílnou součást myšlení, které lze nalézt v mnoha historických souvislostech Evropy. Právě tento společný zájem o způsob života obyvatelstva mu umožňuje zařadit k dějinám etnografie topografické a ekonomické práce osvícenců a množství osobností „národního obrození“. Etnografii tak zasazuje do příběhu vývoje myšlení v Evropě a na území dnešního Slovenska zvláště, který sledovanému tématu poskytuje široký dobový kontext. Ten autor navíc obohatil socio-ekonomickými exkurzy do různých vrstev slovenské společnosti (venkov, buržoazie). Význam dobového kontextu pro dějiny oboru Slavkovský několikrát připomíná, ale jeho šíře pro 19. století je poněkud disproportionální vůči obdobným pasážím vykreslujícími první polovinu 20. století (např. existence Slovenského štátu a její dopad na obor je v podstatě přehlížena). V dobovém kontextu druhé poloviny 20. století jsou nejvíce zmiňována 50. léta, celkově je období do roku 1989 hodnoceno prostřednictvím citací jiných autorů hodnotících ideologizaci slovenské etnologie v tomto období jako nízkou. Symbolicky příběh slovenské etnologie pro Slavkovského završují vybrané oborové syntézy poslední čtvrtiny, resp. desetiletí 20. století. Autor dějiny oboru dotahuje sice až do současnosti, ale její nejnovější vývoj rámovaný názvem kapitoly „Od etnografie k etnologii, kulturnej a sociálnej antropológii“ pojednává prostřednictvím odkazů na nové generace badatelů. Na text navazuje heslář institucí a osobností slovenské etnografie a přílohy, které čtenáři přibližují pramennou hodnotu prací třech vybraných autorů 18. a 19. století pro etnografii. Text se nechte jednoduše — autor je



mnohokrát nucen vracet se ve výkladu navzdory chronologické logice, což je však zcela pochopitelné s ohledem na množství ohnisek praktikování etnologie v zemi. I tak je text dobré číst, nejen pro odvahu Slavkovského vypořádat se s nelehkým tématem, ale také jako pozoruhodný průvodce po myšlení významného slovenského agrárního etnografa.

Autorkami druhého textu o dějinách slovenské etnologie, tentokrát s omezením na 20. století, jsou vyučující na Katedře etnologie a folkloristiky Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre Zuzana Beňušková, Margita Jágerová a Katarína Nádaská, a studentům této katedry má text také primárně sloužit. Takové určení publikace jistě zásadně ovlivnilo jeho obsahovou i formální stránku. Snad by ani nepřislušelo jej hodnotit, ale skutečnost, že se jedná o výstup z vědeckého projektu, jeho volná online dostupnost i jeho chápání ze strany slovenských kolegů jako textu s obecnější platností opravňují se k němu na tomto místě vyjádřit. Faktograficky hutná publikace zahrnuje především jména badatelů, témata jejich prací, datace a vývoj institucí. Obsahuje takové množství informací o vývoji etnologie na Slovensku a tak málo souvisejícího textu, že až hraničí se specifickou komentovanou bibliografií. Text se drží svého tématu, hlouběji nezabíhá do společenských ani metodologických souvislostí, i když např. existenci Slovenského štátu a dopad na obor zmiňuje. (Předpokládám, že přinejmenším metodologické aspekty vývoje etnologie jsou studentům prezentovány v rámci jiných předmětů.) Autorky zvládají sledovat vývoj bádání na všech stěžejních pracovištích, a snad také proto, že působí na relativně nově vzniklém pracovišti (zal. 1991), text ne sklouzává v tomto smyslu k žádnému centrismu. Formou se publikace hlásí k vysokoškolským učebnicím — formátem, kontrolními otázkami za jednotlivými kapitolami i prostorem pro poznámky. I když se text pro svoji informační hutnost čte těžce, kdo hledá rychlý přehled témat zpracovávaných slovenskou etnologií a základní orientaci v badatelích vymezeného období, jeho požadavky tento text uspokojí.

Autoři poslední knihy měli o poznání jednodušší úkol. Na stránkách publikace, která vyšla u příležitosti sedmdesáti let existence Ústavu etnologie Slovenskej akadémie vied, se zaměřili na vývoj pouze této instituce, nutno dodat, že své domovské. Kniha je členěna chronologicky do čtyř kapitol, autorem první z nich je Juraj Zajonc, autorkou zbylých tří Gabriela Kiliánová. První kapitola se věnuje založení Národopisného ústavu Slovenskej akadémie vied a umení v roce 1946 a jeho dalším vývojem. Druhá kapitola je vymezena rokem 1953, kdy bylo pracoviště začleněno do vzniknuvší Slovenské akadémie vied, a rokem 1968. Kapitulu třetí rámuje roky 1969 a 1989 a kapitola závěrečná se zabývá děním v Ústavu etnologie od sametové revoluce až do současnosti. V každé kapitole autoři věnují svoji pozornost zvláště obecným společenským poměrům daného období, v jejich kontextu podmínkám fungování Slovenské akadémie vied a Ústavu etnologie, a samotné činnosti pracoviště a jeho zaměstnanců. Úžeji vymezené téma dovolilo zahrnout oběma autorům do zpracovávané problematiky hlubší společenské souvislosti, v mnohém jistě obecně platné pro celou dobovou (česko)slovenskou etnologii. Z textu vyplývají dva faktory zásadního omezování badatelské svobody v Ústavu etnologie v jeho sedmdesátileté historii, ostatně taktéž obecně platné. První z nich představovaly politicky podmíněná orientace na preferovanou výzkumnou tematiku (např. výzkum ukrajinského etnika, velkorodiny, venkova v procesu kolektivizace a mechanizace či dělnictva) s ruku v ruce jdoucí indoktrinací etnologie



marxistickou ideologií. Nutno dodat, že dobově byla akcentována její politická poloha, např. opět směřováním zájmu výzkumu na třídní boj. V souvislosti s akceptováním takových vlivů je v akademii věd explicitně zmiňován jen Andrej Melicherčík, avšak pouze pro část jeho vědecké kariéry. U ostatních etnologů měly zůstat v deklarativní rovině. Takové hodnocení ve čtenáři vzbuzuje otázky, jak je má podle autorů vnímat. Zda je v pořádku, že tyto práce svým obsahem nekorespondovaly se svým proklamovaným metodologickým zakotvením. A zda je pro vědeckou práci omluvitelné i třeba formální, ale vědomé a nesvobodné přitakání (státní) moci. Osobně se domnívám, že i etnolog by při řešení těchto otázek měl opustit svou perspektivu porozumění vyplývající ze zohledňování dobového kontextu a intencí aktérů, i když to bude lidsky těžké. V tento moment se totiž přeci jenom jedná o určitou společenskou odpovědnost etnologa, mimo jiné vyplývající z jeho kompetencí, o nichž autoři sami hovoří v úvodu práce. Za druhé, za faktor usměrňující badatelské volby aktivít instituce v její historii lze označit zavedení grantových soutěží od 90. let minulého století, které částečně nahradily institucionální financování výzkumů ústavu. Ani zde se s přílišnou kritikou nesetkáme, což by mohlo být s ohledem na úctyhodnou úspěšnost pracoviště a jeho zaměstnanců v získávání takových finančních prostředků pochopitelné. Obsáhlé přílohy na téměř polovině rozsahu publikace přispívají k jejímu jubilejnímu charakteru. Zahrnují medailonky ředitelů a předsedů pracoviště, tabulkový přehled všech pracovníků ústavu, soupis realizovaných grantových projektů od roku 1991, výběr publikací pracovníků ústavu, přehled vydávaných časopisů a fotografie zaměstnanců, momentek, ať již z terénu, konferencí či společných diskuzí. Publikace založená na precizním archivním výzkumu, rozhovorech s dobovými aktéry i autopsii zobrazuje historii této vrcholné etnologické instituce v pozitivním světle jako veskrze neproblematickou, i přes složité dobové podmínky bezbolestnou; což lze od jejích zaměstnanců spíše očekávat, i když podtitul knihy slibuje více.

Všechny zmiňované knihy si zaslouhují pozornost čtenáře, v ideálním případě pokud je čte po sobě. Vzniknuvší zhruba ve stejné době, vzájemně se doplňují a zároveň vypovídají mnohé o soudobé slovenské etnologii. Ve všech knihách čtenář nalézá zmiňovaný společný faktor v podobě prezentace souvislého vývoje a růstu slovenské etnologie. Přírozený vývoj myšlení vyústil do existence oboru, který dále žil ze své vlastní, vnitřní logiky, podstaty a legitimizace. To se projevuje nejen v prezentované oborové kontinuitě, ale signifikantně např. v souvislosti se změnami pojmenování oboru či nalézání témat výzkumu. Slovenská etnologie ve své kvalitě během 20. století doháněla úroveň příbuzných oborů v okolních zemích, což se v průběhu jeho druhé poloviny podařilo, kdy se dostala na (středoevropskou úroveň (s čímž ostatně musím souhlasit). Texty tak neproblematizují existenci oboru jako takového. Až na okrajové výjimky — např. v souvislosti se záměry osvětového pracovníka 19. století Daniela G. Licharda — se neptají, pro koho produkované poznání vznikalo ani čemu sloužilo, či vzniká a má sloužit. (Což také souvisí se specifičností tohoto poznání, které by mělo zásadním způsobem přispívat k vymezení oboru). Na stranu druhou autoři opomíjí také předpokládané proměny vztahu oboru k předmětu jeho poznání — aktérům v terénu.



## JIŘÍ WOITSCH, ADÉLA JŮNOVÁ MACKOVÁ A KOL. ETNOLOGIE V ZÚŽENÉM PROSTORU

Praha, Etnologický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i.  
498 s., ISBN 978-80-88081-10-4.

V půlce března loňského roku uspořádaly tři ústavy Akademie věd společnou konferenci nazvanou *Mezi státním plánem a badatelskou svobodou: Etnologie ve střední Evropě v letech 1945–1989*. Výstupem z této konference je obsáhlý sborník, resp. kolektivní monografie nazvaná *Etnologie v zúženém prostoru*. Monografii vydal Etnologický ústav Akademie věd v roce 2016 jako součást velkého výzkumného projektu mapujícího oborové dějiny. Výzkum je financován Grantovou agenturou České republiky a po knize *Filozofové dělají revoluci* Josefa Petráně z roku 2015 se jedná o druhý knižní výstup financovaný z tohoto projektu.

Záběr *Etnologie v zúženém prostoru* je skutečně impozantní. Řešitelům a spoluřešitelům grantu je v tomto ohledu zapotřebí poděkovat za to, že zorganizováním konference přitáhli pozornost různých badatelů, přičemž do výsledné monografie nakonec přispělo svým příspěvkem úctyhodných čtyřiaadvacet autorů. Ti nabízejí velmi pestrá a obsahově zajímavou mozaiku, se kterou si čtenář projde dějinnými peripetemií československé etnografie a folkloristiky. Výjimkou jsou jen texty Kaisy Kulasalu a Mojcy Ramšak, které nabízejí pohled do estonské folkloristiky v 50. letech a do slovinských projektů etnologických atlasů. Ze zbývajících textů chronologicky vybočuje text Milana Ducháčka, neboť se výlučně zabývá kontinuitou meziválečného a poválečného národopisu. Zařazení Ducháčkova příspěvku hned za úvodní stať Jiřího Woitsche tak dodává čtenáři potřebný kontext a otevírá dveře k uchopení příspěvků zabývajících se vývojem oboru po roce 1948.

S bohatým záběrem je bohužel spojena i zásadní slabina celé monografie, kterou je její roztržitost. Cožpak ale mohli organizátoři konference ovlivnit, kdo nakonec do knihy přispěje? Samozřejmě že nikoliv. A neměli bychom tematickou různost spíše uvítat než zatracovat?

Vytýkám-li monografii roztržitost, mám hlavně na mysli příspěvky jednotlivých řešitelů a spoluřešitelů výzkumného grantu. Těch je celkem osm a jejich příspěvky se liší časově i tematicky. Příspěvek Milana Ducháčka jsem již zmínil. Po něm následující příspěvky Lydie Petráňové a Karla Altmana postupně přecházejí mezi čtyřicátými a padesátými lety a sledují osudy škol dvou významných osobností oboru — Karla Chotka a Antonína Václavíka. Jiří Hlaváček nabízí krátký vhled do vzpomínek několika generací pražských i brněnských studentů. Jiří Woitsch kromě úvodního příspěvku přidal ještě příspěvek o evropské etnokartografii a jejím vlivu na československé badatele. Vlivu sovětské etnografie věnuje svoji kapitolu František Bahenský, Adéla Jůnová Macková popisuje založení Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV, a konečně Doubravka Olšáková se dívá na československou etnografii a folkloristiku ze zorného úhlu státního plánování.

Při takto velkém výzkumném projektu je samozřejmě dobře, že se badatelé snaží zachytit problematiku z mnoha různých úhlů pohledu, protože bez toho, aniž by brali v potaz biografie jednotlivých aktérů, institucionální historii, vliv státu a zahraničních trendů, by jejich práci nutně něco scházelo. Za jednotlivými příspěvky ale není

zatím vidět žádný jednotící přístup. Jiří Woitsch a Doubravka Olšáková se ve svých příspěvcích sice odvolávají na Latourovo *Reassembling the Social* a prvně jmenovaný pak ještě na Michela Foucaulta (s. 17, 127), není ale jasné, v čem nám Latourovy a Foucaultovy myšlenky pomáhají historii oboru lépe pochopit. Sami autoři přitom tvrdí, že k dějinám oboru nelze přistupovat neteoreticky (s. 17).

Jediným jednotícím prvkem monografie se tak zdá být obor v onom prostoru zúženém totalitním režimem mezi únorem 1948 a listopadem 1989. A zde je základní kámen úrazu. Pokud se autoři rozhodli ve svém výzkumu akcentovat nelehkou existenci oboru v osidlech moci socialistického režimu, pak se domnívám, že problematiku projevů moci ve vlivu na transformaci oboru neuchopili příliš šťastně. K tomu je zapotřebí jedno upřesnění. Ačkoliv se v proklamacích autorů často operuje s pojmem státní plán (koneckonců to byl i název původní konference), nezohledňují autoři ve svých studiích moc pouze jakožto zasahování státu do oboru shora. Naopak si všímají různých aktérů, kteří mocí disponují.

Nejprve se sluší zmínit, jak vlastně autoři k moci přistupují: „dynamika rozvoje vědeckého bádání v Československu byla určována nejen oficiální linií státních plánů a stranických dokumentů, ale též tzv. „nikami“ vědy. Tedy místy omezené badatelské svobody — pracovišti, projekty a výzkumníky stojícími mimo dohled mocenských center i hlavních ideologů vědy či se před takovým dohledem dovedně maskujícími“ (s. 11). Nebo dále: „...etnologii a její „provozování“ v totalitárním Československu je nutno chápat jako mnohvrstevnatý proces, který se z hlediska míry badatelské svobody a kreativity pohyboval mezi naznačenými extrémními polohami státního plánování a nikami svobodného bádání“ (s. 17).

Autoři se snaží rozumně vyhnout přístupu, který by totalitární moci přiznali všemohoucnost bezpodmínečně určující veškeré dění v oboru. Z jednotlivých příspěvků je i zřejmé, že působení státní moci na obor bylo nerovnoměrné a neprobíhalo stejně extrémním způsobem jako například v politických procesech let 50. nebo v boji s disentem během normalizace. Autoři jsou mnohem důslednější a všímají si podstatných odlišností uvnitř oboru. Někde moc obor politicko-ideologicky glajchšaltovala, jinde se naopak vůbec neprojevila. V mocí nedotčených slepých skvrnách pak mohly vznikat ony niky svobodného bádání. Lze uvést např. možnost provádět výzkum ve světě (s. 155–156), zasítovat se v rámci mezinárodních projektů (s. 199–202), nebo dokonce v 50. letech vzdorovat ideologizaci oboru: „Zejména pak A. Václavík nepodleh ideologizaci oboru, jako tomu bylo v té době v Praze, což nepochybně ovlivnilo celkovou atmosféru v řadách jeho žáků a blízkých spolupracovníků, zejména přímo na fakultním pracovišti“ (s. 104).

Při podrobnějším zkoumání zjistíme, že takový přístup navzdory mnohým přednostem sdílí nedostatky výše uvedeného. Oproti předchozímu je sice mnohem vnímavější k odlišnostem, nepomáhá nám ale zodpovědět klíčové otázky. Proč někomu bylo zakázáno bádát, zatímco jiný mohl bádát i nadále? Někomu bylo zakázáno bádát, jiný mohl bádát i nadále, zní odpověď. Někde moc působila, jinde moc nepůsobila. Přiznaný přístup ke studiu působení moci tu není ničím jiným než *petitio principii*. Z bludného kruhu nás nevymaní ani ujištění, že se provozování oboru pohybovalo mezi těmito dvěma póly, tedy působením a absencí moci (s. 17).

Jen v několika málo případech se v knize setkáváme s příklady, které nám pomáhají dostat se blíže ke klíčovým otázkám a odpovědím na ně. Jako příklady lze uvést





možné důvody, proč Karel Chotek mohl v padesátých letech působit na Filosofické fakultě navzdory své buržoazní kariéře (s. 85, 88), nebo proč mohl Otakar Nahodil navzdory problémům se spolustraníky zůstat po dlouhou dobu šéfem Katedry etnografie a folkloristiky (s. 86). Oba uvedené příklady dokládají, resp. naznačují, jak se moc projevovala.

Samozřejmě, že čtenáři jsou přiblíženy některé hlavní mocenské nástroje, jako bylo například státní plánování (s. 125–147). Není už ale popsáno, jakým způsobem státní plány pro obor vznikaly a jak byly prováděny. Kdo všechno se podílel na jejich formulaci? Byly direktivně nařízeny akademikům shora, nebo do nich naopak akademikové promlouvat mohli? A pokud ano, tak jak a kteří? Na jaké problémy plnění plánů naráželo a jaké následky a důsledky mělo jejich neplnění? Bylo vůbec možné plány neplnit? Jen hledání odpovědí na tyto a další otázky nám pomůže objasnit, jak v praxi docházelo ke „zužování prostoru“, ve kterém se obor nacházel. Nemohl být tak nakonec i Václavíkův případ vzdorování ideologizaci nebo až nápadná personální kontinuita oboru po únoru 1948 (s. 83–88) rovněž působením moci — svobodou vykoupenou nějakými úlitbami? Z uvedených důvodů je třeba dát za pravdu Alexandře Navrátilové, která řešitelkou projektu není a která ve svém příspěvku autorům připomíná nedostatky pramenící z banálního uchopení pojmů *badatelské svobody a státní moci* (s. 173, 175).

Proto název „ve zúženém prostoru“ zatím působí jen jako nevyužitý program, jako zbožné přání. Možná se může zdát příliš nespravedlivé vytýkat autorům, že nepředkládají jasné závěry, když sami přiznávají, že jejich výzkum ještě není u konce (s. 15, 127). Proto asi bude férovější, aby čtenáři knihu *Etnologie v zúženém prostoru* chápali shovívavěji a těšili se na budoucí výstup, ve kterém bude materiál předložen v ucelenější podobě a ve kterém bude dán náležitý prostor analýze působení moci.

Nakonec se sluší řešitelům projektu popřát mnoho zdaru v jejich dalším bádání. Jejich projekt je svým záběrem skutečně ohromný a autoři jsou si jistě dobře vědomi toho, že shromážděný materiál je může každou chvíli pohltnit. Sluší se ale připomenout, že ke svému výzkumu mají velmi dobré institucionální, finanční a personální zajištění. Takové zázemí není jen privilegiem, ale především představuje veliký díl zodpovědnosti vůči akademické obci i laické veřejnosti. Proto bych autorům jakožto badatel bádající o stejném tématu rád připomněl, že v takové pozici mají jedinečnou možnost odvést ohromný kus práce. Skromnost, která na čtenáře místy dýchá z úvodní stati, není rozhodně na místě.

**Nikola Balaš**

**MAREK JAKOUBEK**  
**TEORIE ETNICITY. ČÍTANKA TEXTŮ**

Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 733 s., ISBN: 978-80-7419-185-5.



Znalost cizích jazyků je u nás stále ještě pod evropským průměrem. Stejně je tomu i s dostupností starší odborné literatury. Připočteme-li k tomu i nechuť mladší generace adeptů společenských věd pracovat v knihovnách, stačí to k pochopení, proč potřebujeme vydávat čítanky, které v českém překladu přibližují našemu čtenáři starší i novější názory na řešení klíčových problémů toho onoho vědního oboru. Čítanka antropologických textů *Teorie etnicity*, kterou vydal v loňském roce Marek Jakoubek, je významným příspěvkem především k rozvoji antropologie u nás, ale má být přínosem také k české všeobecné vzdělanosti. Textů od „opravdových“ antropologů u nás vyšlo poměrně málo a ještě méně pak k problematice etnicity. Čítanka tohoto druhu, pořizená odborníkem a vybavená jeho vysvětlujícím zasvěceným úvodem je pro mladý obor významná a užitečná také strategicky: jako jakási vizitka vědeckosti a úrovně tohoto oboru.

Byl jsem požádán, abych se zamyslel nad touto čítankou textů *Teorie etnicity*. Mám zde za prvé předložit pohled autora obdobné čítanky vydané před deseti lety k teoriím nacionalismu, kterou Marek Jakoubek označuje za svoji inspiraci. Za druhé se mám svěřit s dojmy historika, který považuje interdisciplinární spolupráci za požadavek doby, ale s autentickými antropologickými texty pracoval poměrně zřídka.

Nejprve tedy necht se vyjádří autor, který vydal obdobně, ale nikoli shodně koncipovanou čítanku. Mým cílem nebylo zpřístupnit ukázky z klíčových děl reprezentativního souboru autorů jako základ pro kritické studium jejich názorů. Měla to být základní informace o tom, jak ten onen autor uvažoval a argumentoval, tedy informace, která měla sloužit nejen úzce zaměřeným odborníkům, ale i vzdělaným zájemcům jako východisko pro případné studium autentických textů. Nepovažoval jsem tedy za nutné překládat celé texty, ale jen jejich klíčové pasáže. Proto mne nepřijemně překvapuje, když zjišťuji, že odborné práce odkazují na texty přeložené v mé čítance. Jakoubkova čítanka sleduje poněkud odlišný cíl. Počítá především s odborníky a předkládá jim, především mladé generaci antropologů, plné texty, s nimiž lze pracovat jako s odbornou literaturou, a to nejen s jednotlivými studiemi, ale i s celými soubory studií, které přímo či nepřímo na sebe reagovaly. Tím zdůvodňuje své omezení na jistý okruh antropologů, kteří se pokoušejí formulovat teorii etnicity, vycházejíce, při vši rozdílnosti názorů, zhruba ze stejného paradigmatu. Jen z tohoto specifického záměru editorova lze také pochopit, proč jsou do čítanky zařazeni pouze anglosaští autoři. Proto tam nenajdeme klasiky antropologické vědy francouzské a německé, ale ani klasiky anglofonní, jako Clifford Geertz či Donald L. Horowitz.

Jak sám název čítanky napovídá, texty jsou věnované teorii etnicity, nikoli metodám antropologického výzkumu, který je zastoupen jen šesti případovými studiemi v poslední části. To má své opodstatnění: autor upozorňuje, že u nás teorii etnicity nebyla věnována žádná pozornost a pokud tomu tak bylo, dělo se to z hlediska zastaralého esencialistického názoru, který předpokládá odvěkou existenci objektu této teorie — tedy etnické skupiny (etnie, etnické spopolitosti atd.). Naznačuje tím, že jde



především o to, prezentovat špičkové výkony teoretické analýzy a konceptualizace jako hodnotu o sobě.

Nyní k „dojmům historika“. Neboť může zde jít pouze o dojmy, které má neodborník při nahlédnutí do teoretických studií oboru, který nestudoval. Při tom slouží výborně napsaná, přehledně členěná úvodní stať editorova jako jakýsi návod k použití, jako východisko pro pochopení problému, kterému jsou teoretické stati věnovány. Prvou otázkou, kterou si asi každý položí, dostane-li do ruky čítanku tohoto typu, je *kritérium výběru* zařazených studií. Proč byly zvoleny právě tyto stati a nikoli stati jiných autorů? Proč byli vybráni pouze anglosaští (či anglofonní) autoři? V našem případě se nabízí dokonce srovnání — a to s čítankou, kterou vydali před dvěma desetiletími Montserrat Guibernauová a John Rex.<sup>1</sup> Do ní vedle anglosaských autorů zařadili také autory německé, francouzské, ba i čínské. Mezi téměř třemi desítkami autorů této čítanky najdeme jen dva, kteří jsou zastoupeni také v čítance Jakoubkově — R. Brubakera a M. Hechtera — což jsou oba (historizující) sociologové, nikoli antropologové. Vysvětlení lze jistě hledat ve skutečnosti, že editoři nejsou antropologové ani Angličané. Tak se již na počátku rodí nesmělé podezření, zda se pod termínem *eticita* rozumí ve všech společenskovědních oborech totéž a zda by tedy naše čítanka neměla nést název *Antropologické teorie etnicity*. Toto podezření zesílí, přečteme-li si závěr editorova textu, kde se jako antropolog distancuje také od etnologie s takovým důrazem, že prostý historik, který nezná pozadí ani prehistorii sporu, má dojem, že etnologové jsou (jen u nás?) reliktem sovětizace<sup>2</sup> a zároveň jakousi retardovanou odrůdou mrtvé větve společenských věd. Tomu, kdo navykl pracovat pokud možno interdisciplinárně, zní editorův antropologický purismus nepochopitelně.

Prioritu ve výběru má tedy antropologická teorie a autoři zhruba shodně orientovaní na diskusi o teorii. Nepochybují o tom, že sofistikované teoretické vývody, které svým slovníkem, krkolomnými obraty a novotvary<sup>3</sup> ve čtenáři neantropologovi vyvolávají pocit méněcennosti, jsou v diskusi mezi samotnými antropology srozumitelné. Žijeme v době, kdy sofistikovaná, logicky dobře nastavená teorie může být cílem sama o sobě, bez ohledu na svoji praktickou aplikovatelnost. Bylo by nespravedlivé, kdybych tvrdil, že většina textů je založena na pouhém teoretizování. Naopak, většinou se pracuje s konkrétními údaji založenými na pramenném výzkumu, ovšem objekty výzkumu jsou natolik různorodé, věcně i geograficky, že mohou najít společného jmenovatele právě jen v abstraktní rovině teorie etnicity.

Pokud ovšem mohu soudit z úvodního, velmi instruktivního a povětšinou i našinci srozumitelného editorova pojednání, produkce teorií etnicity je věru úctyhodná. Ostatně, máme zde paralelu s přebytkem teorií nacionalismu. Této paralely je si M. Jakoubek dobře vědom, stejně jako obdoby mezi vztahem nacionalismus — národ a vztahem *eticita* — etnická skupina. Podobně jako nacionalismus (i když ni-

1 M. Guibernau, J. Rex. 2010. *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity Press.

2 Zainteresovaný neodborník by ovšem přivítal, kdyby se dověděl něco bližšího o těchto zahrňovaných Bromlejevých názorech na etnicitu.

3 Srov. např. „situacionalistická konceptualizace etnicity“, „součet vlastního reprodukčního úspěchu“, „analytický naturalizátor“.

koli v takové kvantitě), také termín etnicita je užíván tak hojně a v tak rozmanitém, často diametrálně rozdílném kontextu, že obrazně řečeno přerostl badatelům přes hlavu. V posledních desetiletích se rozvíjení teorií nacionalismu stalo do značné míry intelektuální hrou, v níž se uplatňuje „rétorická vata“ stejně jako potřeba posloužit jistému politickému cíli. V tomto bodu má termín etnicita přece jen výhodu v tom, že nebyl tak snadno a tak často zaváděn do jazyka politiky. Již před mnoha lety jsem napsal (a bylo to pak nejednou souhlasně citováno), že trpíme nadprodukcí teorií nacionalismu a nedostatkem konkrétních studií. Po přečtení úvodní stati editorovy se domnívám, že teoriím etnicity hrozí něco podobného.

Je zde ještě jedna paralela, možná zajímavější. Teorie etnicity se vztahují k tak rozdílným souvislostem, regionům, skupinám lidí, že obecně přijatelná definice objektu těchto teorií — tedy samotné etnicity, stejně jako nacionalismu, je nemožná. Zajisté, každá teorie implikuje, že se zabývá jevy a procesy, které jednoznačně definovala. To většina autorů činí, ale potíží je v tom, že definují svůj objekt velmi rozdílně. Proto se již zrodily pokusy o typologii teorií etnicity (včetně definic etnické skupiny), které najdeme zařazeny mezi čítankovými texty. Na rozdíl od teorií nacionalismu, které se vztahují k národu jako zřetelně doložené formaci, o jejíž existenci většina normálních lidí nepochybuje, je objekt teorií etnicity velmi vágní, ba zpochybnitelný: jsou to teprve takové skupiny, které si samy sebe uvědomují, a teorie se zabývá tím, jak samy sebe vidí? Jsou to etnické skupiny „o sobě“ bez ohledu na to, jak se jejich příslušníci sami vnímají? Nebo se stávají předmětem teorie teprve reprezentace těchto skupin v očích jejich okolí, tedy vlastně jen jakýsi diskurs o etnické skupině? Tváří v tvář této chaotické (aspoň v očích neodborníka) pluralitě se mi zdá omluvitelné, že historik si neví rady, které sofistikované teorii má dát za pravdu. Potřebuje pracovat s entitami, které jsou doložitelné v pramenech a za takové situace mu nezbyvá než považovat etnickou skupinu prostomyslně za „neanalyzovanou danost“ a smířit se s tím, že se dostane do zajetí „lidového modelu etnicity“.

Tím se dostávám k otázce, v čem se z tohoto prvního velkého setkání s „opravdovou“ antropologickou teorií etnicity může poučit historik. Vzpomínám na doby, kdy se říkalo, že etnologické výzkumy předmoderních společností umožňují historikovi udělat si představu o tom, jak asi vypadaly společenské i „národnostní“, tj. etnické poměry v Evropě — přesně řečeno na evropském venkově — před mnoha sty lety. Nevím, co by takové jednoduché extrapolaci říkali soudobí antropologové. Na druhé straně nepochybuji o tom, že ono striktně „ahistorické pojetí etnicity“, které podle některých autorů zastával Fredrik Barth, je pravým opakem cíle historikova: postihnout a vysvětlit historickou změnu. Nevím, zda má smysl polarizovat v tomto i jiných případech teorie etnicity na ahistorické a ty, jež připouštějí i studium změny, jako je v čítance zastoupená stať dvojice Glazer — Moynihan. I pro historika je zajímavé, které konstanty se projevovaly ve skupinových postojích lidí i v situacích společenské proměny. Neméně zajímavé a přínosné je jakési „umělé zastavení děje“.

Historik Evropy se zdráhá bezvýhradně přijmout představu, že by mu pomohly teoretické závěry, které jsou založeny na empirickém materiálu Zululandu, Barmy či jižního Thajska, stejně jako bude skeptický k závěrům založeným na příkladech ze života Hausů v Ibadanu či rybářů na Madagaskaru. Pochybuji, že mi pomůže výklad „komercializace etnicity“ ze strany aktérů v současné Africe či „komodifikace tra-



dičního způsobu života“ při studiu evropských etnických procesů, jako např. transformace baskické identity ve 2. polovině 19. století, asimilace karelského etnika nebo různorodosti etnických zdrojů ukrajinského národa. Na druhé straně je nutno brát vážně skutečnost, že jisté konstanty motivace či chování se mohou shodovat bez ohledu na rozdíl v čase a prostoru, poněvadž mají společného jmenovatele — člověka.

Obdobně bychom se mohli ptát, v čem má teorie etnicity význam pro politology či historické sociology. Dovolují si položit kacířskou otázku: nebylo by vhodnější připustit, že antropologický koncept etnicity není jediný správný, a že každý obor si termín „eticita“ definuje s přihlédnutím ke specifikě svých výzkumných cílů, metod a pramenů? Příklad: přiznávám, že při práci s termínem etnická skupina mi je bližší přímočará typologie Anthony Smithe, který rozlišuje „etnickou kategorii“ (zhruba jako skupinu definovanou pouze zvenčí) a „etnickou pospolitost (community)“ jako skupinu, jejíž příslušníci jsou si své sounáležitosti vědomi. Zajisté, je možno namítnout, že antropology zajímá etnicita pro ni samu, nikoli ve vztahu k utváření moderního národa, resp. ve vztahu k již etablovanému (multietnickému) státu, jako je to v případě politologů či historiků. To je námitka, kterou nutno bezesporu akceptovat.

Nevím, zda se někdo pokusil překlenout problém vyplývající z oné obrovské různorodosti fenomenů na celém světě, které se zahrnují pod termín „eticity“ tím, že by se pokusil o jejich typologii. Problémem asi bude určení komparativního kritéria jako východiska každé typologie. Bude to alokace podle kontinentů, místo na chronologické ose, sociálně-ekonomická úroveň dané společnosti? Nicméně, teprve pokud bychom takovou typologii měli, bylo by smysluplné, aby historik formuloval otázky a badatelské problémy v rámci některého z typů etnicity. V rámci těchto typů by bylo možné aplikovat komparativní metodu a ptát se například, jaké (a zda vůbec nějaké) symboly užívá etnická skupina, jakou úlohu hraje její vzájemný vztah s vysokou národní kulturou, zda lze zjistit společné zájmy členů etnické skupiny.

Interdisciplinární čítanka Guibernauové a Rexe již ve svém členění signalizuje komparativní přístup k analýze konkrétních vztahů tím, že jednotlivé oddíly neurčuje podle typu teorie, ale podle toho, ke kterému společenskému procesu, jevu se vztahuje: role násilí, vztah k nacionalismu, vztah k sebeurčení, úloha křesťanství, úloha migrace. Je příznačné, že úvodní část věnovaná „konceptu“ (tedy teorii) představuje čtyři autory zastávající odlišná východiska: Max Weber, Anthony Smith, Thomas Eriksen, Rogers Brubaker. Nevýhodou takové čítanky ovšem je, že sice nabízí texty k tomu či onomu problému, ale není použitelná jako podklad pro diskuze v semináři věnovaném teoriím. V tomto směru ji Jakoubkova čítanka jednoznačně předčí.

Máme zde před sebou soubor statí, které dokumentují teoretickou vyspělost oboru, jenž u nás teprve zapouští kořeny, a to mnohem pomaleji a váhavěji než jiné, dříve nepovolené obory, jako politologie či sociologie. Je potěšitelné, že zajisté přispěje k tomu, aby se antropologie profilovala navenek a upevnila své vnitřní institucionální vazby, pokud vůbec nějaké již existují. Zejména díky vstupní stati M. Jakoubka také přispěje k sebereflexi příbuzných oborů, a možná i k tomu, že si v opozici vůči antropologii vyjasní některé své metodologické principy a zamyslí se nad tím, co jim dosud bylo samozřejmostí.

Závěrem uvedu příklad. Jedním z principů, které si nová antropologie vepsala na svůj prapor, je „skoncujeme s esencialismem“. Na základě argumentů (ale hlavně



z dehonestujících odsudků), které antropologové uvádějí, si antropologicky neškolný historik sice připadá jako hlupák, ale přesto se poněkud prostoduše dovoluje zeptat, co je tak špatného na tom, jestliže považuje za skutečnost, že řadoví obyvatelé dejme tomu Krušnohoří hovořili kolem roku 1800 německým dialektem a díky tomu se dobře dorozuměli s obyvateli druhé strany hor (aniž s nimi tvořili jednu etnickou skupinu?), a že vzdělanci žijící na tomtéž území tehdy ovládali spisovnou němčinu a považovali se nejen za Sasy, ale také za příslušníky „deutsche Kulturnation“, což jim nevadilo v práci pro svoji vlast — „Böhmen“. Co třeba skutečnost, že obyvatelstvo Žluticka ve stejné době hovořilo rovněž dialektem němčiny, ale jejich předci o dvě stiletí dříve hovořili většinou česky. Je to omyl, jestliže je historik označí za příslušníky české etnické pospolitosti?

Každý společenskovědní obor má své sebevědomé pojetí oborové výlučnosti, ale právě tak je samozřejmé, že každý obor si je vědom toho, že ho s ostatními spojuje základní (esenciální?) vazba: mají společný předmět studia — člověka a lidskou společnost. Tento objekt pozorují a studují z různých pozic a pod různými zornými úhly, jejich metody se mohou různit, jejich výsledky nemusí být vždy shodné, při čemž vždy je třeba se ptát, které rozdíly jsou odrazem rozdílného úhlu pohledu a co je rozdílem či dokonce omylem, který zkresluje obraz (re)konstruované reality.

**Miroslav Hroch**





JAKUB GRYGAR

## DĚVUŠKY A CIGARETY. O HRANICÍCH, MIGRACI A MOCI

Praha: Sociologické nakladatelství (SLON); 256 s., ISBN: 978-80-7419-234-0.

### O děvuškách, antropologii a byologii aneb Není etnografie jako etnografie

*Etnografie* v tom smyslu, jaký jí dal Bronislaw Malinowski, to v České republice nemá lehké. Jednou z dost výrazných a v dohledné době asi jen těžko překonatelných potíží je, že daný výraz už je u nás už takříkajíc obsazen. Jak uvádí (za všechny např.) odpovídající heslo na Wikipedii: *etnografie*, to je česky *národopis*<sup>1</sup>. A na nedorozumění je zaděláno. Jeden — tedy antropolog — o (etnografickém) voze, druhý — tedy etnograf-národopisec, ale i etnolog — o (etnografické) koze. Situace ne nepodobná tuzemským zmatkům kolem *antropologie* (srov. Jakoubek 2011: 323–324). Ačkoli — kde že je vlastně ta potíže? Hned si to povíme. Nedávno se prý na stránkách *Českého lidu* (zase) řešila otázka, čím vším může být sociokulturní antropologie. Přemítání nad tímto tématem přenecháme čtenářům a přispěvatelům *Českého lidu*, mnohem důležitější je totiž pro nás nyní otázka, čím sociokulturní antropologie rozhodně být nemůže; a dopověď zní: *má-li sociokulturní antropologie zůstat sociokulturní antropologií, rozhodně nemůže být národopisem* (k důvodům viz např. Jakoubek 2012; 2016). Druhou, nikoli však menší potíží tuzemské etnografie jsou pak *byologové*<sup>2</sup> — a že jich mezi českými taky-ethnografy je —, ti sice velmi dobře (ba nejlíp) vědí, jak *by* se etnografie měla dělat, *co by* se mělo napsat/přeložit/vydat, jak *by* to a ono udělali oni, *kdyby* bylo na nich, nicméně tím takříkajíc končí a etnografický skutek utek, tj. etnografii samotnou *bylogové* nepraktikují. Pravda — hovoří, ba i píší o ní, jenže „ethnography is nothing until inscribed“ (Fine 1993: 288). Jinak řečeno — *zamýšlení se nad etnografií není etnografie*; a nejen to, „until inscribed“ není etnografie ani cokoli, *co jste snad dělali „v terénu“* (jinak a jasně: pokud není na konci publikace, *nedělali jste etnografický výzkum*); jedno ani druhé z vás etnografa prostě ne(u)dělá. Tím se stanete, když a pouze když, resp. až svou *etnografií* položíte na stůl. Což je ostatně také důvod tohoto textu, neboť právě toto nedávno udělal i Jakub Grygar, když položil na stůl své *Děvušky a cigarety* (a definitivně si tak vysloužil etnografické ostruhy).

*Děvušky a cigarety* ovšem — a autor na tuto skutečnost sám upozorňuje (str. 13, 14) — nejsou klasickou etnografií. Důvodů je více, od klasického formátu Grygarovu práci odlišuje už i jen skladba díla, které v jeho případě sestává z osmi kapitol, jež je možné číst (a které byly zčásti psány) jako samostojné texty. Navazujíc metodologicky na tradici *analýzy sociální situace* manchesterské školy<sup>3</sup>, resp. jejího *upgradu* v podobě Burawoyovy *rozšířené případové metody* přitom Grygar jednotlivé kapitoly prezentuje jako *případy* (str. 26, 30) obecnějších fenoménů a procesů, které vlastně teprve představují jeho předmět zájmu a na jejichž úrovni se dílčí kapitoly pospolu stávají jednot-

1 <https://cs.wikipedia.org/wiki/Etnografie>.

2 Termín zavedený T. Hirtem při analýze situace tuzemské sociokulturní antropologie (viz Jakoubek, Budilová 2008: 91).

3 *Á propos* — ustavující studie daného přístupu byla v mezidobí zpřístupněna českému čtenáři (viz Gluckman 2016).



ným celkem — ten pak Grygar v aluzi na koncept *vícemístné* (multi-sited) etnografie prezentuje jako „etnografii mnoha *případů*“ (str. 31). Konkrétně jednotlivé kapitoly představují (v sestupné míře obecnosti) „konkrétní případy globalizace“ (str. 23), resp. „globálního obchodu“ (text na zadní obálce), úžeji pak příklady „ustavování mezinárodní hranice“ (str. 27, 30), a to „hranice mezi EU a „ne-EU““ (str. 12), resp. — jak to vidí mnozí obyvatelé (západní) Evropy — mezi „Evropou a „ne-Evropou““ (str. 17); to vše na příkladu „státní hranice mezi Polskem a Běloruskem, respektive mezi Polskem a Ukrajinou“ (tamtéž). Klíčovými kategoriemi jsou pak pro Grygara *hranice*, *migrace* a *moc*, což odpovídá oborovému ukotvení celé práce v (sub)diskurzu *antropologie hranice*, resp. *státu* (a právě z řad zájemců o tuto vědní oblast tak lze také očekávat asi nejvřelejší recepci Grygarova díla). V uvedených diskurzech přitom Grygar pobývá, výzkumně i publikačně, prakticky již od studentských let; ačkoli se tak *etnografování* (str. 17) v daném případě Grygar věnoval v rozmezí let 2005–2009 (str. 31), s hlavní fází sběru dat v letech 2007–2008 (str. 14) — tedy v období, kdy se uvedená hranice mj. stávala (a v prosinci 2007 stala) hranicí Schengenského prostoru — úročí v *Děvuškách a cigaretách* bezmála dvě dekády trvající zájem o danou problematiku. A na jeho práci je to vidět. Grygar to neříká, ale mohl by — (nezbytná) důvěra s informátory nepadá z nebe, vztahy v terénu se musí navazovat a udržovat, data se rodí postupně a čím více času jim dáte, tím jsou kvalitnější, myšlenky musí zráť; *etnografie chce čas*.

Podtitulu Grygarovy práce (*hranice, migrace, moc*), je jasný, co ale ty *děvušky* v samotném názvu? Zvolit za emblematický termín publikace výraz, který není obecně sdělný a jehož význam se čtenář dozví až na straně 31–32 mi nepřijde nejstrategičtější (ruku na srdce — kdo si koupí knížku, jejíž půlce názvu nerozumí, takže kdoví, o čem že je?), Grygarovi to ale, zdá se, prošlo — na skladě vydavatele jsou aktuálně již jen pouhé tři zbývající kusy ke koupi<sup>4</sup>. K věci: *děvušky* jsou — vedle trhovců a celníků — jedněmi z klíčových účastníků „drobného přeshraničního obchodu“ na uvedených hranicích. Aby však nedošlo k omylu — „drobný“ je zde pouze výrazem omezení počtu kusů, které lze přes hranice převézt beze cla (*děvušky* — v ruštině případně označované jako *čelnoky*, tedy /tkalcovské/ *člunky* — tak musí neustále pendlovat sem a tam, aby přes hranici dostaly požadované množství); jde nicméně o integrální součást obchodu, který „1) probíhá ve velkém množství; 2) děje se na mnoha místech po celém glóbu; 3) uvádí do pohybu peníze a zboží, které propojují a dávají do širších souvislostí osudy a aktivity lidí žijících své životy v různých prostředích“ (str. 47). Onen drobný a lokální je tak rubem „přeshraničního *globálního* obchodu“ (str. 46). A *děvušky* jsou jeho nejnižšími, ovšem základními články. Pokud jde o druhou půlku titulu, tedy o *cigarety*, tak ty zde zastupují všechny ne-lidské (*non-human*) aktéry — tedy např. „vodku, cigarety, oděvy, potraviny, elektroniku ...“ (str. 32) — kteří svou mobilitou přes státní hranice ovlivňovali (či ovlivňovaly?) jejich podobu neméně, než jejich lidské protějšky (tamtéž). Z chápání věcí či materiálních objektů jako *aktérů*, tedy — vedle lidí (a peněz), resp. souběžně s nimi — plnohodnotných herců pojednáváního *globálního* představení, a z přístupu ke zkoumaným lokalitám jako „výsledkům momentálního propojení vztahů mezi lidmi a objekty“ (str. 48), lze přitom vyčíst, že Grygarův metodologicko-konceptuální aparát byl vedle dnes již klasických

4 Viz <http://www.slon-knihy.cz/eshop.php?ac=search> (26.4.2017).



postupů (viz výše) přinejmenším inspirován (přiznaně — str. 71) i pro mnohé stále ještě novátorskými směry vycházejícími z ANT (*Actor-Network Theory*).

Pomineme-li kapitolu první, která je věnována metodologickým otázkám práce, kapitolu čtvrtou, kdy posty hlavních protagonistů zaujmou obyvatelé Bělověžského pralesa (lidé a zubři) a turisté, spolu s dalšími cizinci, a kapitolu sedmou, ve které hraje hlavní roli Švejk, resp. jeho sochy, jsou v Grygarově práci nejčastějšími postavami — ať již v té či oné poloze — právě *děvušky*. *Děvušky* jsou také jeho nejčastějšími průvodkyněmi/informátorkami/konzultantkami, jakož i těmi, na jejichž zkušenostech, životních příbězích a praktikách Grygar nejčastěji staví svou analýzu zvolených procesů. Potud vše v pořádku. Potíž ale je, že Grygar se během výzkumu k *děvuškám* natolik metodologicky přichýlil, že jim — a těm, kteří (resp. které) se nalézají v obdobné pozici, tedy těm sociálně zranitelnějším a slabším — začal metodicky stranit, a to na úkor osob na opačné straně mocenského spektra. Metodologicky je ovšem toto nadržování těm, kdo tahají za kratší konec provazu, sporné. Běloruský konzul, po rozhovoru s nímž by se Grygar „šel nejraději osprchovat, aby ze sebe smyl všechn sliz, který na něm během setkání ulpěl“ (str. 128) je přece také (jenom) aktér — a tedy podílník a tvůrce sledované sociální situace; i jemu (a jemu podobným) je tedy třeba rozumět. Předpokladem pro to, je ovšem mít pro něj *porozumění* — a právě toho se Grygarovi, obávám se, nedostává. Namísto něj dává průchod svému sociálnímu cítění.

Uvedený metodologický lapsus, navíc lidsky (nikoli badatelsky) pochopitelný, je ovšem v Grygarově publikaci ojedinělý. Právě explicitní využívání zvolených metodologických postupů a jasné odkazy na užívané konceptuální nástroje umožňují na straně jedné takřkajíc jít v Grygarových stopách a „kontrolovat“ jeho postup, na té druhé je pak toto „přiznání se“ tím, co jeho *etnografii* odlišuje od etnografie-národopisu. Zatímco výkladovou pozicí (aniž by ovšem dotyční tušili, že se jedná o výkladovou pozici) tuzemské etnografie-národopisu je v typickém případě (neuvědomovaný) pozitivismus — etnograf-národopisec zkrátka a jednoduše popisuje, co jak je — vychází Grygar z předpokladu, moderní antropologii vlastního, že epistemologicky vzato, *má etnografický výzkum vždy interpretativní charakter*. Proto je třeba čtenáře seznámit s metodologicko-konceptuální pozicí autora, proto je třeba „nahlásit“, jaké postupy a nástroje autor volí, neboť právě vzhledem k této volbě pak lze posuzovat jeho závěry — ty totiž neodpovídají „skutečnosti“ (jako to *doopravdy* je), ale (jen) takové specifické podobě reality, která byla „vyvolána“ užitým metodologicko-konceptuálním aparátem, na kterém je takto její existence závislá (jak se do lesa volá...). Vlastně bychom mohli říci, že etnografii, kterou reprezentuje Grygarova práce (tedy etnografii, coby součást sociokulturní antropologie) a etnografii-coby-národopis odlišuje právě přítomnost explicitní (nosné) teorie/metodologie u první z nich. A je to samozřejmě právě explicitní tematizace metodologického a konceptuálního aparátu, která činí četbu *Děvušek a cigaret* atraktivní i pro ty, kdo se jinak vůbec nezajímají ani o *děvušky*, ani o cigarety, ba ani o zubry, Švejky a mnohá další konkréta pojednáváná v Grygarově díle.

V pojetí *etnografie* si s Jakubem Grygarem, obecně vzato, vcelku rozumíme, což je nejspíše důsledek naší společné (tj. antropologické) oborové *discipline*; přesto se v některých momentech naše pohledy rozcházejí. Zmínit bych chtěl jednu takovou situaci: J. Grygar uvádí, že „etnografie je většinou osamělá práce“ (str. 35). Grygar et-



nografii praktikuje, důvody, které ho k této tezi vedly, tedy pramení nejspíše z jeho zkušenosti. A přesně to — tedy má zkušenost — je také důvod, proč s Grygarem nesouhlasím: od r. 2000 praktikujeme etnografii vždy *společně* s L. J. Budilovou (a těší mne, že si toho ti bystřejší konečně začínají všimnat /srov. Vrhel 2016: 684/), od r. 2010 navíc doprovázeni dcerou Barborou a od r. 2014 Šárkou. Naše etnografie tedy nikdy nebyla osamělou prací, naopak, jednalo se vždy o *společný* projekt, o *sdílenou* aktivitu. Na základě svých zkušeností jsem přitom přesvědčen nejen o plné (metodologické) nosnosti daného vzorce, právě na základě svých/našich zkušeností mám za to, že *etnografie v páru* (za doprovodu dětí), má vůči *solitérní etnografii* řadu předností, více o tom jindy.

Závěrem pár drobností. Zaprvé je třeba s uznáním uvést, že kromě nesporných odborných kvalit nejsou *Děvušky a cigarety* prosty ani humoru; za perlu lze v daném ohledu považovat Grygarův odkaz na Malinowského *Argonauty* v polském překladu (*Argonauci Zachodniego Pacyfiku*) z roku 1987 (str. 36) — to se čtenář skutečně může hned jít podívat, co že to tam Malinowski píše. Dále — v Grygarově práci se na str. 24 objevil snad poprvé v tištěné podobě zatím jen na internetu existující výraz „lineázové systémy“ (nejspíše coby idiosynkratický překlad termínu „lineage systems“); že se mi nelíbí, je jedno, je to pokus, uvidíme, jestli se chytne a Grygarova práce se tak stane průkopnickou i na poli studia přibuzenství. A nakonec — mám za to, že monografie jsou jedněmi z klíčových prostředků etablování vlastně jakéhokoli společenskovědního diskurzu. Nahlédnuto touto optikou je tuzemská sociokulturní antropologie, bohužel, stále ještě v plenkách. Doufám tak, že na další svou knížku nás Grygar nenechá čekat dlouho, vzhledem k výkonům, které podal v *Děvuškách*, je skoro jisté, že bude nač se těšit.

**Marek Jakoubek**

## LITERATURA

- Fine, G. A. 1993. “Ten Lies of Ethnography: Moral Dilemmas in Field Research.” *Journal of Contemporary Ethnography* 22: 267–294.
- Gluckman, M. [1940] 2016. „Sociální organizace moderního Zululandu.“ Pp. 543–575 in Jakoubek, M. (ed.) *Teorie etnicity. Čítanka textů*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Jakoubek, M., Budilová, L. 2008. „Mandel poznámek k současnému stavu výzkumu Cikánů/Romů v ČR.“ *Biograf* 45: 89–98.
- Jakoubek, M. 2011. „Doslov“ Pp. 323–337 in Eriksen, T. H. *Etnicita a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Jakoubek, M. 2012. „Antropologie mezi pozitivizmem a konstruktivizmem aneb Krátký diskurz na téma jedné věty Ivy Heroldové.“ *Dějiny — teorie — kritika* 9(1): 69–100.
- Jakoubek, M. 2016. „Předmluva. O čem je tato kniha (a o čem není) aneb Pojmy, teorie, hemenex a mistr světa v boxu.“ Pp. 17–90 in Jakoubek, M. (ed.) *Teorie etnicity. Čítanka textů*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Vrhel, F. 2016. „Marek Jakoubek (ed.). *Teorie etnicity. Čítanka textů*, Praha: Sociologické nakladatelství. 2016 (recenze).“ *Český lid* 103(4): 684–685.



**ONDŘEJ DANIEL A KOL.**

**KULTURA SVÉPOMOCÍ: EKONOMICKÉ A POLITICKÉ ROZMĚRY  
V ČESKÉM SUBKULTURNÍM PROSTŘEDÍ  
POZDŇNÍHO STÁTNÍHO SOCIALISMU A POSTSOCIALISMU**

Praha, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2016, 169 s.,  
fotografie v textu. ISBN 978-80-7308-706-7.

Zájem o subkultury se v českém prostředí, byť s jistým zpožděním oproti západním zemím, stává nepochybně módou. V popkulturním laickém prostoru si výsadní postavení v jejich reprezentaci získala trilogie *Kmeny* Vladimira 518, v akademických kruzích zájem o subkultury provází rostoucí vliv britských kulturních studií, včetně překladů některých zásadních titulů. Přesto ve studiu subkultur u nás zůstává spousta nedořešených otázek a bílých míst. Některé z nich se snaží napravit sborník *Kultura svépomocí*, který téma nahlíží především z kulturně-historického úhlu pohledu.

Onen historiografický náhled jsem měl za vhodné zdůraznit, protože za nejvýznamnější práci o českých subkulturách lze stále považovat publikaci Marty Kolářové a jejího kolektivu, který však tvořili hlavně sociologové, kladl důraz na zúčastněné pozorování a bytostnou současnost hudebních subkultur (Kolářová 2011). Kolářová se výrazně zabývala využitelností západní subkulturní teorie v postsocialistickém kontextu. Podobné otázky si klade i kolektiv kolem Ondřeje Daniela, jako historiky je však mnohem víc zajímá charakter (dis-)kontinuit v subkulturní praxi pozdního socialismu a navazujícího transformačního období: rok 1989 zde není neprostopupným mezníkem, ale v kolekci případových studií vybraných subkultur odrazovým můstkem k úvahám o konstrukci subkulturní paměti, komodifikaci subkultur či transkulturním přenosu.

V publikaci se do značné míry zúčastňují snahy Centra pro studium populární kultury o podporu a propojování studia o subkulturách a aktivity vznikajícího Archivu československých subkultur při FF UK. Druhá zmiňovaná instituce se od roku 2014 zabývá sběrem a dokumentací historických fanzinů, které posloužily jako pramenná základna hlavně v kapitolách o punku, resp. jeho komodifikaci. Kromě fondů totalitních represivních orgánů (hlavně kapitola o fašistické mládeži za socialismu) jsou běžnými prameny rozhovory s pamětníky (kapitoly o rockabilly a hudebních burzách za socialismu) a dobový tisk.

V úvodní teoretické části autoři přibližují své inspirační zdroje ke studiu svépomocných (*Do It Yourself*, dále *DIY*) aktivit subkultur. V širším zájmu o populární kulturu připomínají odkaz Gramscioho a Althussera, ale pochopitelně zdůrazňují hlavně vliv birminghamského Centra pro současná kulturní studia (CCCS), včetně připomínky opatrného přijímání jeho prací v českém prostředí (méně odkazují na starší chicagskou školu). Akcentují odvrát historiografie od studia elit a zlomových událostí ke studiu každodennosti a různě marginalizovaných skupin. Není divu, že jako historici v této souvislosti využívají i instrumentár tzv. pamětových studií: historická paměť je bezpochyby konstruována sociálně a subkulturní paměti mohou přece jen poskytnout jiné výklady než ty, které o transformačním období přináší dominující interpretace. Fanziny a nejrůznější subkulturní produkce přelomu 80. a 90. let jsou skvělým dokladem přemýšlivého a aktivního publika, které k porevolučnímu vývoji a komercializaci nebylo lhostejné a čile o těchto problémech diskutovalo.



Zároveň jsou si autoři vědomi problému přisvojení/manipulace/transformace paměti, čímž mají na mysli procesy, jimiž je paměť (např. určité subkultury) osvojována a překládána, resp. využívána a zneužívána v nových kontextech (s odkazem na práci Dagmar Brunow o paměťové remediaci). Paměť dříve marginalizované skupiny se tak může stát pamětí oficiální (jak dokládají na příkladu undergroundu), nebo naopak upadnout v nevoli a zapomnění až později.

Podtitul knihy naznačuje, že autory sborníku zajímají hlavně ekonomické a politické (resp. sociální) aspekty subkulturní praxe. Jako v každém společenství, i v rámci subkultur najdeme nejrůznější nerovnosti a hierarchie. Právě proto je pro ně důležitý koncept tzv. subkulturního kapitálu kanadské socioložky Sarah Thornton, která pro účely studia subkultur aktualizovala Bourdieovo pojetí diferenciacie společnosti na základě přístupu k různým formám kapitálu (ekonomický, kulturní, sociální). Mám dojem, že otázky směny a (re-)produkce různých forem subkulturního kapitálu jsou pro publikaci klíčové a tvoří určitou spojující linku napříč kvalitativně různorodými případovými studii. Je pak proto škoda, že v konkrétních případech autoři kapitol většinou svůj text explicitně nekonfrontují s autory tohoto konceptu, čímž vzniká dojem přeče jen nenaplněného akademického předsevzetí. V tomto ohledu považuji za vzorovou a teoreticky zvládnutou práci Ondřeje Slačálka o českém free technu ze zmiňovaného sborníku Kolářové (Kolářová 2011).

Inspirativní je členění případových studií do kapitol na *DIY paměť*, *DIY politiku* a *DIY ekonomiku*. Je tím vhodně naznačeno, že principy DIY se netýkají jen „ekonomického provozu“ subkultur a hnutí, ale že jde o komplexnější soubor idejí, podílejících se na konstrukci vlastní paměti, identity i politizace.

Martin Mejzr se v kapitole věnované *DIY paměti* zabývá proměnami historické reprezentace undergroundu, a tedy procesem, kterým se původně potlačovaná subkulturní paměť proměnila v paměť oficiální (zakládající legitimitu nového režimu). Autor v souvislosti s undergroundem mluví o hypertrofii paměti, která ovšem mnohdy zastírá procesuální a leckdy konfliktní vyjednávání jeho identity. Připomíná roli, kterou při reprezentaci undergroundu hrál jeho teoretik Ivan Martin Jirous, Václav Havel, Charta 77 i represivní složky. Má za to, že underground poloviny 70. let byl orálním společenstvím par excellence a teprve se vznikem samizdatu (hlavně časopis *Vokno*) dochází k jeho objektivaci (fixaci identitních diskusí do „médii paměti“). Ačkoli Mejzrův příspěvek patří k teoreticky nejpropracovanějším, myslím, že proces „oficializace“ paměti undergroundu v porevolučních letech mohl popsat mnohem důsledněji; v této krátké pasáži (s. 49–51) totiž nejde nad rámec konstataování o vzniku nových národních hrdinů, proklamativním antikomunismu nové éry a pouze ilustrativně cituje mytologizující úryvky z porevolučních učebnic. Jednoduše autor akcentuje předrevoluční konstrukci mýtu o undergroundu a příliš nedokládá jeho (re-)produkci v nových poměrech. Také se domnívám, že mohlo být ztlačeno, že paměť undergroundu není a nebyla jedna. Bylo by vhodné alespoň letmo zmínit některé subkulturní tenze a jejich dopad na vyjednání „vítězné“ paměti tohoto společenství.

Jonáš Chmátal zhodnocuje v následující objevené kapitole svůj zájem o subkulturu příznivců rockabilly. Jejich paměť klade do kontrapozice k paměti undergroundu; její příběh se nestal oficiálním zakládacím mýtem, šlo o subkulturu spíše apolitic-



kou a disponující relativně menším množstvím „médií paměti“. Autor hlavně na základě orálně historických rozhovorů vykresluje autonomní prostor rockabilly scény za pozdního socialismu a do značné míry se zaměřuje na transkulturní přenos jejich ikon (nahrávek, vzorů chování) a na DIY adaptaci v lokálních podmínkách. Za záslužné považují účelné využití soukromých archivů a také fotografií. Pokud odhlédneme od unikátnosti dosud nezpracovaného tématu, mám za to, že by mělo jít o základ pozdější systematičtější práce, protože kapitola působí poněkud ateoreticky a (na rozdíl od té o undergroundu) se prakticky nevztahuje ke zmiňovaným současným diskusím o konstrukci subkulturní paměti: nedozvídáme se příliš o tom, jak je příběh rockabilly jejich aktéry vyprávěn a zase ne mnoho jiného na to, aby tato kapitola mohla být zařazena do jiné subkapitoly knihy (jako např. o DIY ekonomice).

Kapitola o *DIY politice* se zaměřuje na mládež sympatizující s fašismem (v pozdním socialismu) a na vztah hard-core punku k alterglobalizačnímu hnutí (cca po roce 1999). Za zásadní považují hlavně první zmíněnou studii, protože se zabývá opomíjeným tématem ultrapravicových sympatizantů před rokem 1989. Na bázi široké pramenné základny (hlavně Archiv bezpečnostních složek, dále ABS) vykresluje autor Michael Polák několik případů skupinek či jednotlivců, inspirovaných ideologií třetí říše. Některé z těchto aktivit byly spíše naivní či tragikomické, jiné (založení ministryny National Sudeten Union) působí organizovaněji. Polák myslím výborně zasadil tento fenomén do širšího rámce režimního antifášismu jako legitimizačního pilíře státního socialismu a ukázal, že i fašismus mohl mít v této době pro jistou část mládeže nesporné kouzlo rezistence vůči komunismu. Inspirativní by bylo osudy aktérů z citovaných spisů ABS konfrontovat s jejich pozdější reflexí (třeba prostřednictvím rozhovorů), což by přispělo k proklamované perspektivě zkoumající (dis-)kontinuity starého a nového režimu.

Protestům proti zasedání MMF a SB v Praze (2000) se dostatečně věnovali jiní autoři, Jiří Almer se ale zaměřil hlavně na vztah alterglobalizačního hnutí k hard-core punkové scéně. Oceňují zde využití dobových punkových fanzinů (diskuse o vztahu k hnutí na jejich stránkách), kapitola však působí trochu nesourodě a vztah subkulturního zázemí k alterglobalizačnímu hnutí mohl být podán přece jen plastičtěji. Osobně bych hledal spíše inspiraci v teorii sociálních hnutí, zejména problematice mobilizace. Otázkou však je, jestli by k tomu postačovalo studium fanzinů.

Část o *DIY ekonomice* se věnuje kazetovým samizdatovým vydavatelstvím (Jiří Andrs), hudebním burzám za socialismu (Adam Havlík) a porevoluční komodifikaci punku (Ondřej Štěpánek). Za nejpřínosnější považují studii o hudebních burzách. Jde totiž nad rámec obligátního vyprávění o jejich dobové represi a věnuje značnou pozornost principům směny a procesům nabývání kulturního a sociálního kapitálu v rámci komunity, tedy tomu, co tak ambiciózně slibuje úvod. Vyhýbá se také fanouškovské idealizaci burz a alespoň naznačuje jejich napojení na zcela pragmatický černý trh. Tento výzkum by určitě zasloužil další rozvinutí v budoucnosti.

Jiří Andrs se ve svém textu zabývá hlavně distribucí a ediční politikou kazetových samizdatů, přičemž srovnává hlavně živelnější přístup Petra Cibulky a výběrovější vydavatelství First Records Mikoláše Chadímy. Do velké míry se zabývá technickou stránkou věci, a tak je někdy upozaděn ekonomický aspekt, který slibuje titul kapitoly.





S hudebními fanziny jako pramenem pracuje důsledně Ondřej Štěpánek v subkapitole o komodifikaci punku v raných 90. letech. Zaměřuje se na relativně krátké období, kdy se i punk stal pro místní velká vydavatelství lákavým komerčním produktem s desetitisíčovými náklady. Autor se zabývá dilematy a diskusemi, která pro punkovou subkulturu tato nově nastalá situace představovala: zavrhování heretiků, ústup na okraj a renaissance DIY étosu. Rezistence vůči komercializaci působí na jednu stranu očištěně, na druhou stranu nastoluje nové otázky ohledně fungování punkového samizdatu v nových poměrech.

Jak uvádí Miroslav Michaela v úvodu, předložené případové studie spíše otevírají diskusi, než že by aspirovaly na příliš „velké“ závěry. Takto stanovený cíl *Kultura svépomocí* veskrze splňuje: mapuje subkultury, o kterých se u nás dosud takřka nic nenapsalo (rockabilly, ultrapravice za socialismu), nebo se o nich alespoň snaží psát jinak (underground). I když odhlédneme od relativně malých aspirací sborníku, neškodilo by chápání některých pojmů samotnými autory přece jen vyjasnit (subkultura, zejména v našem kontextu, fanzin, subkulturní zázemí sociálních hnutí apod.). Mezi příspěvky jsou jistě kvalitativní rozdíly, což může být patrně dáno i odlišnými zkušenostmi autorů s psaním podobného typu textů. Osobně vyzdvihují hlavně práce o mladých fašistech a hudebních burzách, první z nich zejména pro rozlišení nuancí různých podob fašistických aktivit pozdního socialismu a připomínku antikomunistického étosu části těchto skupin, druhou pro silnější práci s teorií a nové uchopení občas mytologizovaného tématu.

V některých případech by neškodilo pevnější editorské vedení, a především pregnantnější vztahování sledovaných případů k teorii subkulturního kapitálu, ke které se kolektiv autorů hlásí. Do budoucna by možná kýžené ovoce mohla přinést hlubší spolupráce s autory a kolektivy i z jiných než jen historiografických kruhů. Přes tyto výtky sborník představuje slušný základ k dalšímu výzkumu subkultur v českém prostoru.

**Petr Vidomus**

## LITERATURA

- Kolářová, M. (ed.) 2011. *Revolta stylem: Hudební subkultury mládeže v České republice*. Praha: SLON — Sociologické nakladatelství.



**REGINA F. BENDIX, GALIT HASAN-ROKEN (ED.)**  
**A COMPANION TO FOLKLORE.**  
**BLACKWELL COMPANIONS TO ANTHROPOLOGY**

Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, 676 p., incl. bibliographical references and index. ISBN 978-1-4051-9499-0.

„This book is meant to introduce its readers to folklore studies by illustrating how folklore has stimulated imaginations and sent individuals to places near and far, to forgotten books and internet blogs — all to study folklore where it lived and lives.“

(Bendix, Hasan-Rokem 2012: 1)

Těmito slovy představují publikaci *A Companion to Folklore* její dvě editorky, Regina F. Bendix a Galit Hasan-Rokem, které — ve spolupráci s více než třicátkou folkloristů ze všech koutů světa — připravily publikaci, jež slouží jako výborné představení veškerého základního vědění o folkloru a folkloristice v současnosti. Kniha vychází v rámci řady *Blackwell Companions to Anthropology*, která zatím čítá na patnáct publikací zaměřených jak subdisciplinárně (např. *A Companion to Linguistic Anthropology*), tak areálově (např. *A Companion to the Anthropology of Japan*), a obsahuje soubor esejů z per mezinárodních expertů na daná témata. *A Companion to Folklore* je rozdělen do čtyř tematických okruhů věnovaných (a) konceptům a fenoménům, (b) jednotlivým folkloristickým akademickým tradicím, (c) reflexi a (d) praxi.

První okruh esejů se zabývá vytvářením kategorie folkloru a nabízí pohled na historii folkloristické disciplíny z hlediska proměn hlavních konceptů — na přesun od textu ke kontextu, tedy od prvotní fascinace existencí „národní slovesnosti“ spojené se sběrem a publikováním, přes teoretické otázky týkající se klasifikace, původu a distribuce folklorních textů, až po zaujetí performancí a emickou perspektivou. Eseje reflektují všechny velké polemiky v historii folkloristiky, respektive všechna velká jména, ať už je to Krohn, Olrik, Propp, Bogatyrev nebo Hymes a samozřejmě Alan Dundes, který je bez nadsázky nejcitovanějším folkloristou v publikaci.

Zabývají-li se eseje v první části *A Companion to Folklore* dějinami folkloristiky obecně a konceptuálně, tak třináct esejů v druhé části má konkrétnější zaměření — ukazují dějiny disciplíny v rámci jednotlivých států nebo geografických oblastí. Není samozřejmě reálné věnovat v knize prostor všem státům světa, ale oblasti, které editorky zvolily, představují reprezentativní ukázkou toho, jak se mohou dějiny disciplíny a problémy, které folkloristika řeší či řešila, lišit v závislosti na odlišných politických a kulturních dějinách. Evropskou folkloristiku reprezentují čtyři oblasti. Jedná se o Finsko, které je příkladem role folkloru a folkloristiky při budování státu, Irsko oslavující keltské kulturní dědictví, Rusko a jeho historie tendenční folkloristiky konzistentní s komunistickou ideologií a německy mluvící oblasti po roce 1945.

Třetí tematický okruh je nazvaný *Reflexe*; eseje zde zařazené se zabývají tzv. druhotným životem folkloru (*folklore's second life*). Cristina Bacchilega nabízí výbornou interdisciplinární studii o vztahu folkloru a literatury, v níž čerpá z poznatků folkloristiky, literární vědy, sémiotiky a *fairy tale studies*, aby postihla historii jejich vzájemných vztahů a otázky etnopoetiky a literárního folklorismu. Stejně interdiscipli-

nární přístup nalezneme i v dalších studiích v této části, které se věnují hudbě a filmu. *A Companion to Folklore* uzavírá část pojmenovaná *Praxe* věnovaná profesionální práci folkloristy, tedy především terénnímu výzkumu a spolupráci s institucemi.

Recenzovaná publikace vznikala na základě přesvědčení (jak se píše v úvodu), že neexistuje žádný jednotný způsob, jak definovat folklor. Tomuto přesvědčení dostala ve všech ohledech, a to nejen díky zapojení mnoha světových autorů, ale i proto, že všichni autoři přináší originální a informačně bohatý pohled na diskutovaná témata. Zejména druhý tematický okruh profituje z mezinárodní povahy publikace, neboť eseje k jednotlivým oblastem napsali místní folkloristé, kteří pracují s lokálními akademickými specifiky a lokálním věděním a jejich práce ukazují, jak je termín folklor závislý na kontextu.

Závěrem snad už jen zbývá publikaci doporučit všem zájemcům o folklor a folkloristiku — jedná se o překvapivě čtivý úvod do studia disciplíny, který si ale zachovává vysokou úroveň odbornosti.

**Barbora Závodská**





## „KIRPIČIKI“: FOLKLORISTIKA I KULTURNAJA ANTROPOLOGIJA SEGODNJA. Moskva: Ruská státní humanitní univerzita, 2008, 588 s., ISBN 978-5-7281-1042-2.

Ruská folkloristika a kulturní antropologie prošly za poslední desetiletí výraznými změnami: čelily novým vědeckým výzvám a nacházely nové způsoby jejich řešení. V recenzovaném *festschriftu*, uspořádaném na počest 65 let Sergeje J. Někljudova a vydaném k oslavě čtyřiceti let jeho badatelské činnosti, nalezneme popis nových vědeckých přístupů v ruské folkloristice a antropologii, rozbor dříve neanalyzovaných textů a diskuze o nových teoriích a tendencích ve studiu folklorního materiálu. Konkrétními tématy jsou například mytologie domorodých národů Sibiře a Severní Ameriky, evropské ústní a literární epické tradice, ruský „tradiční“ versus ruský městský folklor, současné městské písně, anekdoty a vtipy.

V současné době je v Rusku vydávání textů na folkloristická témata v podobě samostatných knih (tedy nikoliv „pouze“ v odborném časopise) poměrně vzácné. Proto je velice potěšující, že v roce 2008 vyšla kniha „Cihly“: *Folkloristika a kulturní antropologie dnes*, z jejíhož názvu je zřejmé, že se její autoři a editoři pokusili o komplexní a interdisciplinární pohled na problematiku folkloru a o charakteristiku moderní ruské folkloristiky, a to perem různých specialistů. Kniha je věnovaná známému folkloristovi, antropologovi a sociologovi Sergeji Někljudovovi a v mnoha ohledech navazuje na jeho vědecký výzkum a rozvíjí jeho teorie.

Jak je řečeno hned v úvodu, každá tematická část sborníku je spojena s konkrétním okruhem Někljudovových vědeckých zájmů. Text je tedy členěn nikoli chronologicky, nýbrž podle souladu konkrétní části se specifickou výzkumnou oblastí. Ve sborníku najdeme celkem devět takovýchto tematických částí. První část se nazývá *Šíření mytologie, eposů a folkloru* a pojednává témata, kterým se S. Někljudov během své vědecké činnosti věnoval snad nejvíce (Berezkin, Ju. E.: Alkor, hrnec a pes, Belova, O. V., Petruhin, V. Ja.: „Živý oheň“ ve světě srovnávací mytologie, Napolskih, V. V.: Batyr Pezdet — kdo je kdo v udmurtském folkloru?, Procházková, K.: Proč je medvěd připraven o svůj kožich?, Davletšin, A. M.: Jak by měla vonět žena? Další rozšířený mytologický motiv, Koz'min, A. V.: Šíření eposu ve Starém světě a sociální struktury tradic, Borinskaja, S. A.: Mléko, alkohol, houby a také geny a národy).

V části druhé *Scénáře narativity — scénáře každodennosti* najdeme studie věnující se na první pohled velmi různorodým tématům, která však spojuje jedno — obecně chápáná narativita (Litvina, A. F., Uspenskij, F. B.: Podoba ideálního pána: Proč byla milována knížata v předmongolském Rusku?, Michajlova, T. A.: Podhrozenci a jak se s nimi vypořádat? Folklor a realita, Moroz, A. B.: Lesní domluva: mytický obřad, Čerednikova, M. P.: Halucinace a/nebo folklor, Safronov, E. V.: O věrohodnosti snů, Razumova, I. A.: Konstruování historie v poetické kronice měst, Achmetovem, M. V., Golovin, V. V.: Pohled na svět z kabiny strojvedoucího: profesní diskurz řidičů lokomotiv, Miljukova, E. V.: Z vrátnice do sprch: dělničtí básníci v jihouralském továrenském obrazu světa, Žigarina, E. E.: „Slečno, no tak, slečno!“: o celé řadě dialogů z filmových scénářů, Aleksejevskij, M. D.: Historie formování subkultury prankerů [telefonní výtržníci] v Rusku).

Třetí část nese název *Vypravěč a epos* a věnuje se problematice vztahu narace a vypravěče, kterou se S. Někljudov výrazně zabýval začátkem 90. let (Bailey, J.: Konflikt



mezi rytmem slovního textu a hudebním rytmem ve svatebních písničkách zaznamenaných ve Vologodském kraji, Vozjakova, N. V.: Slepí pěvci ve Španělsku, Rangochev, K.: Pítí vína v kontextu eposu). Čtvrtá část s názvem *Literárnost / ústnost* zpracovává problematiku, které se ruská (a před tím i sovětská) folkloristika věnuje již dlouho, a to klasifikace folkloru a jeho rozdělení na psané a orální typy (Matjušina, I. G.: Román o Tristanovi ve Skandinávii, Levinton, G. A.: Děj eposu o Digenisu Akritovi a poznámky o typologii epických hrdinů, Petrov, N. V., Petrova, N. S.: Přimluvte se za chudáka Kostěje, Hister, M. A.: „Lidé, labutě či serafíni“: pohádkové a mytologické motivy o labutích v poemě N. Gumileva *Gondla*, Itkin, I. B.: Písňe západních Slovanů v *Zločinu a trestu?*, Polivanov, K. M.: O možných zmínkách o pohádce *Pták Ohnivák a carevna Vasilisa* ze sbírky *Ruské lidové pohádky* A. N. Afanasjeva v ruské literatuře z počátku 20. století: od poznámek ke komentářům, Kuzněcova, V. S.: Včela a moucha v legendách a pověrách folklorní Bible: ruské zápisky ze Sibiře, Lurie, M. L., Mírgorodská, N. N.: Básně z období války, Vladimira Blaune: Zkušenosti s publikací „naivní“ poezie).

Pátá část se nazývá *Pragmatika folkloru* a věnuje se pragmatice hmotných i nehmotných folklorních fenoménů (Levkievskaja, E. E.: Byličky jako ústní žánr, Christoforova, O. B.: Koncepty „vědění“ a „dělání“ v lidové kultuře, Tolstaja, S. M.: Formule sebezapření v zaklínadlech, Riftin, B. L.: Funkce čínských lidových obrazů, Pančenko, A. A.: Dopisy neštěstí: politika a folklor). Šestá část s názvem *Městské písňe* se zaměřuje na téma, k němuž se badatelé výrazněji obrátili až po rozpadu SSSR (Timenčik, R. D.: Zpívejme, přátelé!, Leontjev, S. T.: Písňe a zpěv v pionýrských rituálech, Arkhipova, A. S.: Jak zemřela Olja a narodil se folklor, Bašarin, A. S.: Jiné cihly: něco z folkloru folkloristů, Archipova, A. S., Mikhailik, E. Ju.: Čížek, měsíc a trochej — přechťi tu stať co nejrychleji!).

Část číslo sedm se nazývá *Folklor a humor*; zde se můžeme dočíst o nových výzkumných směrech ruské folkloristiky, například studiu anekdot a vtipů apod. (Ždanova, V., Fruchtman, Ja.: Národnost: blbec. Poloviční cizinci ve vtipech, Vizani, F.: „Maminka Oděsa miluje tatínka Brighton...“: zápisky oděských vtipů v zámoří, Cendina, A. D.: O jednom z žánrů mongolského folkloru). V části číslo osm s názvem *Sémantika textů* se dá vysledovat jak interdisciplinární přístup, tak silný vliv lingvistiky, která v Rusku vždy hojně ovlivňovala další humanitní vědy, folkloristiku nevyjímaje (Bajburin, A. K.: Zápisky o „ruském štěstí“, Civjan, T. V.: O jednom případě „sémantické homonymie“ v ruské tradici).

Poslední a závěrečná část se nazývá *O folkloru a folkloristech* (E. E. L.: Z etnolingvistického slovníku „Slovanské starožitnosti“, Kolosov, V. B.: Kořeny a předkové neboli *Real Purusha*. Podle údajů z etnobotaniky, Dolgij, B. S.: Folklorismus v tvorbě N. Ruského, Riftin B. L.: Dva folkloristé při hledání vypravěče. Někljudovské příběhy. Převyprávěl D. P. Bak, Všude samí ochotníci... Sbírká V. B. Kolosové).

Bohužel je na místě zmínit jistou nevyrovnanost v náplni jednotlivých částí. Svým rozsahem se velmi zřetelně odlišují například první, druhá a čtvrtá část, a to nejen počtem studií, ale i jejich obsáhlostí, a především detailností prostudovaného materiálu. Jen v části věnované psanému a ústnímu folkloru je popisován výzkum na základě materiálů z velice různorodých zdrojů: ságy středověké Skandinávie, byzantského eposu o Digenisu Akritovi, literárních textů 19. a 20. století, poezie druhé svě-



tové války, ruských pohádek o Kostějovi, a dalších. Stejně různorodá je i první část, kde je otázka principů šíření mytologie, eposů a folkloru rozebírána z pohledu hned několika oborů — vedle folkloristiky například komparativní mytologie, sociokulturologie a genetiky, zatímco v ostatních částech nejsou fenomény zkoumány zdaleka tak detailně. Velice zajímavému fenoménu folklorního vypravěče (neboli epického vypravěče, část 3) jsou věnovány bohužel jen tři statě, a sémantice folklorních textů (část 7) pouze dvě.

Zároveň musíme podotknout, že ve sborníku narazíme i na texty, které nelze jednoznačně zařadit do konkrétní části, protože se v nich prolíná několik tematických okruhů. Příkladem může být článek K. Procházkové, kde se autorka zabývá způsoby vývoje a evoluce syžetů a motivů ve folklorních textech, nebo stať I. G. Matjušiny o evoluci románu o Tristanovi ve Skandinávii, která se rovněž věnuje vývoji motivů a způsobů podání mytologického textu. Sborník rovněž obsahuje i články méně odborné povahy, které by mohly být zajímavé pro širší veřejnost, například stať A. S. Bašarina *Folklor folkloristů*. Tuto povahu má v širším kontextu i celá devátá část, která má spíše volnější charakter a kde si mimo jiné můžeme přečíst záznamy příběhů odehrávajících se během odborných konferencí či seminářů, historiky z terénních výzkumů a podobně. Nejsilnější stránkou tohoto sborníku je různorodost a pestrost pohledů, metodologie a i celkové množství popisovaných jevů. Poskytuje tak možnost se nejen seznámit se současnými směry v ruské folkloristice a antropologii, ale zároveň komplexně posoudit jak úroveň současného výzkumu, tak aktuálnost konkrétních témat.

**Irina Ruchkina**

**JACK ZIPES**

**GRIMM LEGACIES: THE MAGIC SPELL  
OF THE GRIMMS' FOLK AND FAIRY TALES**

Princeton: Princeton University Press. [2014] 2015, 288 p.,  
incl. bibliographical references and index. ISBN 978-0-691-17367-2.



V knize *Grimm Legacies*, ověněné cenou American Folklore Society za rok 2015, si její autor Jack Zipes dal za úkol zachytit odkaz bratří Grimmů od 19. století až do současnosti. Rozsáhlý úvod, šest kapitol a epilog se věnují grimmovskému odkazu ve Velké Británii, v Německu a v USA s cílem zachytit přerod pohádek bratří Grimmů v literaturu určenou primárně dětskému publiku (kapitola I *German Popular Stories as Revolutionary Book*), jejich amerikanizaci a medializaci (kapitoly II, III *Hyping the Grimms' Fairy Tales, Americanization of the Grimms' Folk and Fairy Tales*) a s ní související současné zpracování (kapitola IV *The Grimmness of Contemporary Fairy Tales*).

Kořeny této transformace pohádek bratří Grimmů v dětskou literaturu hledá Zipes na začátku 19. století, kdy roku 1823 anglický právník Edgar Taylor vydal přeložené a upravené *Kinder- und Hausmärchen* pod názvem *German popular stories*. Taylor se tak nechtěně stal hlavním a jediným zlosynem grimmovských pohádek, alespoň podle Zipse, neboť v Taylorově podání se pohádky přetransformovaly v zábavné příběhy, jejichž úkolem bylo povzbuzovat dětskou představivost a zároveň vyhovovat puritánskému vkusu anglické střední třídy. To se mělo stát základem rozsáhlého nepochopení grimmovského odkazu ve Velké Británii a v USA. Jednoduše řečeno, Taylor svým zpracováním způsobil, že se pohádky bratří Grimmů staly „dětským čtením“ a odtud byl už jen krůček k jejich banalizaci a infantilizaci. Zipes píše: „It established precedents in the literature and visualization of fairy tales that profoundly affected Hans Christian Andersen, John Ruskin, and legions of artists from Richard Doyle to Walt Disney.“ (Zipes 2015: 47) Je ale vůbec možné předpokládat, že v 19. století, v době, kdy po celé Evropě probíhaly živé debaty o podstatě lidové slovesnosti, o jejím původu a autentičnosti, mohl mít jeden anglický překlad a jedna adaptace takový vliv, jaký Zipes Taylorovi připisuje?

Zipes několikrát označuje Taylorovu knihu za revoluční. Její úspěch v Anglii inspiroval bratry Grimmy, aby přehodnotili svoji publikační strategii a hledali větší čtenářskou základnu (roku 1825 vydali tzv. *Kleine Ausgabe*, pohádkovou sbírku pro děti a jejich rodiče) a za tímto účelem začali upravovat svoji práci tak, aby byla přístupnější širšímu publiku. Zipes se zde opírá o knihu Jonathana Graye *Show Sold Separately* a o jeho pojetí medializace a paratextu. Paratextem se myslí všechny vedlejší produkty doprovázející samotný text, které ho dotvářejí a dodávají mu význam, který v něm poté nalzáme; v případě knihy se může jednat o obálku, věnování, zařazení k žánru, recenze, rozhovory s autorem apod. Gray hodnotí tuto paratextuální strategii medializace jako přinejhorším obtěžující, ale Zipes ji považuje pro kvalitu produktu za něco zcela zhoubného. Této formy medializace se podle Zipse dopustili i bratří Grimmové (ovlivnění Taylorem), kteří chtěli přilákat dětské čtenáře a odstartovali tak proces, jenž pokračuje až do současnosti, a to pod taktovkou nejprve Walta Disneyho a poté Hollywoodu.

Na následujících stránkách, a je jich opravdu hodně, se Zipes, ve svých soudech nesmiřitelný, věnuje všemu, co na současných pohádkových zpracování nemůže vy-



stát. Hovoří o disneyfikaci, infantilizaci, trivializaci a komerčním zneužití. Pohádky jsou zjednodušovány až k prostoduchosti a jejich tvůrci nejeví žádnou známku, že by je pochopili. Současná hollywoodská produkce se soustředí pouze na velkolepé divadlo dokazující její technologickou převahu. Kritizuje amerikanizaci, která je synonymem globalizované disneyfikace a které dominuje sexismus, stereotypní rozdělení rolí a šťastný konec v podobě pohádkové svatby. Takto bychom mohli pokračovat po několik dalších stran, stejně jako Zipes, pro kterého představuje kritika Hollywoodu stěžejní část jeho 195 stránkové publikace (vyjma příloh). Zipesova bitva s Hollywoodem je boj předem prohraný, ale pečlivě připravený. Bohužel pro čtenáře. Čistý text knihy není dlouhý, ale je silně repetitivní, a to jak obsahově, tak i po formální stránce. Místy tak působí spíše jako učebnice, což mu na čtivosti nepřidává. Zipes tráví více času rozepisováním toho, co má v plánu udělat a o čem bude mluvit, než o tom, o čem ve skutečnosti mluví.

Jack Zipes je emeritní profesor německého jazyka a komparativní literatury na Minnesotské univerzitě a jeho erudice v díle bratří Grimmů nemůže být zpochybněna; ostatně ve stejné době jako *Grimm Legacies* vyšel i Zipesův překlad prvního vydání *Kinder- und Hausmärchen* z roku 1812. V *Grimm Legacies* se Zipes v malé míře věnuje i editorské historii pohádek, a právě tyto kapitoly či části kapitol jsou nejsilnější stránkou knihy a projevuje se v nich Zipesova hluboká znalost tématu. Bohužel až příliš často se ale na zbylých stránkách stává ze Zipesovy práce dílo, které místy připomíná pamflet proti současnému i minulému Hollywoodu. A samozřejmě proti Disneymu, kterého Zipes rozsáhle kritizuje, a to naneštěstí tím nejběžnějším způsobem.

**Barbora Závodská**



# DISKUSE



# Když má etnograf alergii aneb O těžkostech diskuse o antropologii s Jiřím Woitschem, například



Marek Jakoubek

## PROLOG

V březnu roku 2016 proběhla na Ústavu etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy série diskusních setkání věnovaných vzájemným vztahům evropské etnologie, sociokulturní antropologie, a folkloristiky (k důvodům a charakteru celé akce viz Янечек — Якоубек — Шима 2016). Setkání byla pořádána ve spolupráci se studenty, kteří rovněž tvořili nejpočetnější část posluchačstva. Měli nejspíše (a zcela pochopitelně) za to, že budou účastni akce, během níž bude form(ul)ován jak charakter zainteresovaných diskurzů, tak i vztahy mezi nimi, a to jak na úrovni epistemologicko-metodologické, tak sociální. Popravdě, myslel jsem si to také, i já jsem (zase) na chvíli uvěřil, že otevřená diskuse je právě tou platformou a médiem, jehož prostřednictvím a v jejímž rámci se odpovídající pozice tříbí, artikuluji a ustavují. Sen ovšem netrval dlouho, neboť ještě tentýž měsíc byla zablokována moje přihláška do České národopisné společnosti, a to kvůli „negativním postojům, které M. Jakoubek projevoval vůči oboru etnografie/etnologie z pozice sociálního/kulturního antropologa.“<sup>1</sup> Aneb, kdo má jiný názor, nesmí mezi nás. Než se s oponentem přit v diskusi, zamezíme mu k ní přístup. A bude (od něj) pokoj. Tento způsob zacházení, byť i s oponenty/kritiky zdá se mi poněkud nešťastným. O to mi ale teď nejde. Důvod, proč píšu tyto řádky je, že ono *obvinění*, které je jádrem celé kauzy, je bezdůvodné. A navíc — uvedené stanovisko, na jehož základě jsem k diskusi s národopisem raději vůbec neměl být připuštěn, je podle všeho jakousi kondenzovanou ozvěnou názorů formulovaných v roce 2011 J. Woitschem (Woitsch 2011). V reakci na Woitschův příspěvek jsem tehdy sepsal text, který ale nikdy nebyl publikován, a který se nyní stal nečekaně znovu aktuálním a tedy hodným zveřejnění. Kromě drobných úprav jej níže prezentuji v prakticky nezměněné podobě, jakou měl před oněmi dlouhými šesti lety. A doufám, že bude jasné, že to s mými názory na etnologii/etnografii je celé trochu jinak. Na ty, kdo dočtou až do konce, čeká bonus v podobě mých názorů na antropologii.

---

1 Zázpis ze 7. jednání Hlavního výboru ČNS, bod 3.; upraven slovosled. Později byla moje přihláška po hlasování členů Hlavního výboru ČNS přijata, což ovšem na tom, že v daném dokumentu je uvedená teze prezentována prostě a jednoduše jako fakt — bohužel — nic ne(z)mění.



Závěr své studie (Jakoubek 2011a) jsem argumentačně do značné míry vyhrotil právě proto, abych na pojednávané téma — tj. vztah etnografie a antropologie — vyvolal diskusi (na čemž jsem byl mj. s J. Woitschem domluven). Reakce Jiřího Woitsche příspěvkem do odpovídající diskuse nepochybně je, charakter odpovědi tohoto předního českého etnografa mladé generace na můj text však pro mne představuje zklamání, a to zejména proto, že dokládá absenci umění diskutovat, jímž jsou postiženy bezmála veškeré tuzemské pokusy o debatu o povaze antropologie, resp. etnografie z posledních let.

Jedním z nešvarů Woitschovy reakce, pro české diskutování skoro již typickým (srov. Burzová 2009), je tak například to, že namísto aby navázal na obecnou rovinu započaté diskuse a svou argumentaci věnoval etnografii, resp. *antropologii* coby badatelskému diskurzu tak, aby jeho teze měly širší platnost dotýkající se povahy oboru, zaměřuje J. Woitsch svou polemiku vlastně výhradně proti *antropologovi* (tj. M. Jakoubkovi), resp. jeho (domnělým) tezí, přičemž v některých polohách nabírá jeho argumentace povahy *ad hominem*. Uvedeným přístupem ovšem J. Woitsch současně zahazuje bezmála veškerý potenciál pro zajímavou diskusi s širším dopadem, týkající se charakteru dotyčných badatelských disciplín a odpovídající oborové praxe, a jeho text (resp. celá odpovídající debata) se zvrhává v handrkaci mezi Woitschem a Jakoubkem, zajímavou víceméně pouze pro čtenáře zabývající se z těch či oněch důvodů osobami uvedených protagonistů, což je, když nic jiného, tak přinejmenším škoda, resp. jedná se o (další) promarněnou příležitost.

Etnografický diskurz se ze strany některých českých antropologů dočkal v porevolučním období výrazných odsudků a ostrých výpadů, což ostatně J. Woitsch ve svém textu s patřičnými odkazy sám uvádí. Snad právě tato zkušenost způsobila, že na jakékoli (i jen domnělé) zpochybnění statusu etnografické disciplíny je J. Woitsch již takříkajíc alergický a reaguje značně a především zbytečně předrážděně, rozhodně pak nepřiměřeně odpovídajícímu podnětu. Podstatou dovětku mé stati — který vlastně *vůbec není kritikou* — byl nástin *jednoho z řady možných* rozdílů mezi etnografickým a antropologickým diskurzem, a to v intencích práce P. Veyna (Veyne 2010). Jádrem mé argumentace přitom tvoří obecný předpoklad (za kterým plně stojím), že etnografie a antropologie představují diskurzy odlišné a svébytné, které se právě díky této svébytnosti mohou vzájemně obohacovat, inspirovat a doplňovat (stran rozvinutějšího dokladu této pozice podpořeného rozbořením konkrétních oborových praxí viz Jakoubek 2012). O svébytnosti daných disciplín je přitom přesvědčen i J. Woitsch („... tak příbuzné a zároveň hluboce rozdílné obory“, píše /Woitsch 2011: 508/, s odkazem na svou starší práci /Woitsch 2004/). Je pravda, že odlišnost obou oborů byla v mém příspěvku v posledku vymezena *formulačně* spíše nešťastně („etnografie není věda“), nešlo ovšem o nic více ani méně než o analogon originální Veynovy teze, jemuž se šlo v započaté linii vyhnout jen stěží (jde o integrální součást Veynova výkladu, ba dokonce o jakési efektní, v podstatě ale jen *rétorické*, krédo dané publikace), kdy by takové opominutí bylo zcela účelové a v principu tedy nepoctivé a nefér. Naneštěstí právě uvedená teze zapůsobila na J. Woitsche jako rudý hadr na býka, takže reakce J. Woitsche se stala polemikou nikoli s mnou prezentovanými stanovisky, ale takřka výhradně s chimérou této jediné věty a celá potenciální diskuse tak byla svedena na scestí.



„Alergická“ reakce J. Woitsche se přitom týká především něčeho, co můj text rozhodně neobsahuje, a to *hodnocení* obou diskurzů. Woitsch vychází z (jednoznačně mylného) předpokladu, že antropologický diskurs je v mé stati „obecně a zcela apriorně považován ... samozřejmě za ‚lepší‘ [tedy lepší než diskurs etnografický — MJ.]“ (Woitsch 2011: 506), následně pak můj dovětek charakterizuje jako „ódu na jedinečnost a ‚všespasitelnost‘ antropologie“ (tamtéž: 508). Zde se ovšem J. Woitsch principiálně mýlí a podsouvá mi něco, co jsem nenapsal a nenapsal jsem to proto, že daná pozice je mi zcela cizí. Zastávat danou tezi by totiž v mém případě znamenalo mj. řezat si pod sebou větve, na které (byť jen dílem) dlouhodobě a rád sedím. Jak J. Woitsch sám dobře ví a neopomene i uvést, řada mých děl není ničím jiným než právě etnografií (Woitsch zmiňuje Jakoubek 2008, 2010a, 2010b, mohl by ale uvést i další), přičemž některá z nich toto deklaruji i přímo ve svém názvu (viz např. Budilová — Jakoubek 2005), nakonec — i text, jehož závěr je předmětem této rozpravy (Jakoubek 2011a) není ničím jiným než etnografií. Nedomnívám se přitom nikterak — a popravdě by to bylo značně podezřelé — že tato integrální součást mého díla je méně hodnotná, neřkuli — jak mi podsouvá Woitsch — *samozřejmě horší*, než antropologická část mé práce. Jsem si ale velice dobře vědom toho, že odpovídající skupiny textů vznikly za použití odlišných postupů, stojí na rozdílném konceptuálním podloží a v posledku vycházejí i z odlišného pojetí reality. Jedny bychom mohli klasifikovat jako antropologické, druhé jako etnografické. Navzájem se liší, nikoli však, že by jedny byly horší druhých. O co mi tedy v mém dovětku šlo, a co jsem se pokusil, pravda poněkud zkratkovitě, nastínit, bylo právě to, po čem volá J. Woitsch (tamtéž 2011: 509), tedy „uvědomění si zásadních teoreticko-metodologických rozdílů“ mezi oběma diskurzy. Jinak řečeno — uvedená teze má *metodologický*, nikoli *axiologický* charakter. Žádná „poprava“ etnografie, jak vyhroceně píše Woitsch, se tedy nekonala, nekoná a z mé strany ani konat nebude (vždyť by to byla dílem sebeboprava).

Můj text, opakují, v principu *vůbec není kritikou* (natož „výzvou k souboji“) tuto dimenzi mu značně nepodloženě a zbytečně přisoudil až J. Woitsch, patrně v rámci „obránné reakce“ související s jeho „alergií“. Zdá se přitom, že jedním z výrazných rysů této „obránné reakce“ je existence předem připravené pozice, zaujímané kdykoli se autor cítí ohrožen (jak už tomu přitom u alergií bývá, podnět může být ve skutečnosti zcela neškodný), uvedený proces bychom mohli příhodně nazvat alergickým apriorismem. Výhodou alergického apriorismu je, že dotýčný je vždy (již předem) připraven reagovat, nevýhodou je, že nevěnuje patřičnou pozornost podnětům, v daném případě tedy mému textu a tomu, co skutečně píše, konkrétně tady mým tezím o povaze etnografie. Woitsch se domnívá — a jeho polemika na daném předpokladu do značné míry stojí — že se na základě svého rozboru vyjadřují „o *celkové* povaze etnografie jako disciplíny“ (Woitsch 2011: 506; kurzíva dodána), resp. o „*celém* národopisném diskursu“ (Tamtéž, kurzíva dodána), obecně řečeno tedy o etnografii jako takové, resp. o etnografii vůbec. Tato recepce ovšem nekoresponduje s tím, co v mém textu opravdu je. Podívejme se, co skutečně stojí v jedné z klíčových sekcí daného textu; čtete zde, že

„...je-li cílem etnografie záznam zjevného, kdy fakta, o něž se etnograf zajímá, mají svou přirozenou organizaci, kterou etnograf nachází již hotovou, jakmile si zvolí



svůj předmět, a úsilí etnografy práce spočívá zachycení této organizace, pak etnografie nemá metodu *ve stejném smyslu*, v jakém tuto tezi vznesl Paul Veyne na adresu historie“ (Veyne 2010: 145; kurzíva dodána).

Klíčová jsou přitom ona slůvka „je-li [...] pak“ — ta totiž vymezují, o čem (tj. o jaké etnografii, resp. etnografické praxi) je řeč, a řeč zde není o etnografii vůbec, ale pouze o etnografii v naznačeném pojetí, o jinak vymezené etnografii můj text nehovoří, hovořit nechce a legitimně ani nemůže. Rovněž tak je závěrečné vyjádření stran etnografické metody fundováno právě oním „ve stejném smyslu“ — tj. jeho platnost je zcela vědomě a reflektovaně omezena pouze na pole vymezené konceptem P. Veyna. O něco dále, před zřejmě nejprovokativnější tezí mé stati, pak opět jasně uvádím: „podíváme-li se na situaci etnografie stejnou optikou, jakou se Paul Veyne dívá na historii...“ — odpovídající teze tedy platí jen a jen v rámci dané optiky, chcete-li, tak výkladového schématu (odvozeného z Veynova díla). Píše-li tedy J. Woitsch, že provádím „hodnocení celého oborového diskursu“ (Woitsch 2011: 506; kurzíva dodána), prostě se mýlí a mýlí se proto, že k mému textu přistupuje s alergickými apriorními očekáváními, která ovšem nekorespondují s obsahem mé studie. Stejná omezení jako v případě etnografie přitom explicitně zmiňuji i při komentářích týkajících se diskursu antropologického, i jeho vymezení je tedy platné, jak píší, pouze „v naznačeném schématu [rámovaném pojetím P. Veyna]“ (Jakoubek 2011a: 142). Jinak řečeno, ano, napsal jsem, že etnografie není věda (a dnes je mi již jasné, že to nebylo nejšťastnější), současně jsem ovšem uvedl, v jakém smyslu a kontextu není etnografie věda, což mj. činí většinu Woitschových výhrad neplatnými.

Soudě podle tónu, v jakém je jeho reakce psána, je zřejmé, že J. Woitsch se domnívá, že jeho polemika je spravedlivá, ostrá dikce a silná slova zasloužená, a že na takový výpad (termín, který J. Woitsch zvolil i do názvu svého příspěvku), spočívající, nastojte!, ve zpochybnění vědeckého statusu jeho oblíbené disciplíny, vlastně ani jinak reagovat nešlo. Tak tomu ale rozhodně není a J. Woitsch je se zcela jinými možnostmi vedení polemiky i v technicky vzato identických situacích dobře obeznámen (viz níže); volba tónu a výraziva jeho příspěvku tedy není ničím přirozeným, natož nutným, ale je jen a jen výrazem Woitschova vkusu, který — jak jsem naznačil výše — odráží bohužel především neschopnost vedení věcné rozpravy, pro české diskuse o etnografii a antropologii příznačnou. Například Woitschem samým citované dílo J. Horského (2011) přece v principu také není ničím jiným než reakcí na zpochybnění vědeckého statusu Horského domovské disciplíny (srov. Jakoubek 2011b), přičemž ale v jeho textu nenacházíme ani stopu po onom „spravedlivém“ rozhořčení, které tvoří podtón celého Woitschova příspěvku. Ba co víc — Horský ono zpochybnění bere vážně a dokonce jej sám domýšlí, aby pak, ale až pak, našel v rámci svého oboru sektory, resp. postupy, které před ním stojí. Možná tedy, že J. Woitsch si svou alergii vypěstoval do značné míry sám.

Bylo by možné pokračovat ve výčtu Woitschových pochybení ve vztahu ke skutečným pozicím mého textu, jakož i doložit, že jeho snaha přesvědčit čtenáře o pravdivosti jeho tvrzení je podložena spíše silnými formulacemi než argumenty a logikou výkladu, to však není mým cílem. Namísto dalších negací, resp. negací negací se naopak pokusím zachránit tuto diskusi pozitivním příspěvkem a tím ji navrátit

k původně zamýšlenému účelu. Tímto příspěvkem budíž prezentace pojetí antropologie v kondenzované podobě slovníkového hesla, vycházející z pozic mé diskutované studie (arci s vynecháním woitschovského alergenu)<sup>2</sup>. Poskytne-li J. Woitsch výhledově obdobný útvar na konto etnografie, bude to přinejmenším dobrý začátek pro, doufejme, vydařenější diskusi někdy v budoucnu.

*Antropologie* je věda, jde tedy o *racionální počín*. Stejně jako všechny ostatní vědy i antropologie stojí na dvou pilířích — *pojmech* a *metodách*. Co se týče jejího pojmového aparátu, kromě několika speciálních oblastí (jako je např. teorie příbuzenství) jej víceméně sdílí s ostatními společenskovědními disciplínami. Naopak její metodologický arzenál ji od ostatních disciplín odlišuje mnohem více. Pokud jde o metody sběru dat, privilegovaným nástrojem je zde (dlouhodobý) *terénní výzkum*, jehož dominantní složku představuje *zúčastněné pozorování*. S tím úzce souvisí také to, že antropologové upřednostňují *mikroperspektivu*, která umožňuje zkoumat sociální fenomény tam, kde se rodí — ve sféře každodenních interakcí. To mj. také znamená, že antropolog *svá data vytváří sám* (resp. ve spolupráci s „domorodci“). Uvedeným metodologickým ukotvením se antropologie odlišuje od příbuzné disciplíny historie, pracující především s prameny psanými (a takto danými), týkajícími se především lidských společností *minulosti*.

V obecném rozvrhu věd náleží antropologie mezi *vědy společenské*, s výraznou inklinací k oborům *humanitním* — obecně vzato tedy antropologie spíše *interpretuje* (jako literární věda) než *vysvětluje* (jako fyzika). Na základě terénních výzkumů psané (antropologické) texty, mají tak v typickém případě interpretativní povahu; to znamená, že 1) jejich perspektiva je vždy odlišná od perspektivy informátorů — „domorodců“ a 2), popis není nikdy antropologovým cílem. První a druhé řečeno jinak: antropologie odhaluje to, co se skrývá za zjevným, jejím cílem je vyslovit skryté. Platí přitom, že *pochopit, znamená převést jeden typ skutečnosti na jiný*. Prostředkem, jak uvedených cílů dosáhnout, je pak především *analýza* (příčemž takřka nezbytná je v daném ohledu *přítomnost explicitní teorie*, resp. příslušné teoretické pozice). Tímto se pak antropologie liší od jiné své souputnice — etnografie (národopisu).

Jedním z dalších distinktivních rysů antropologie (který daný badatelský diskurz odlišuje především od sesterské sociologie) je, že antropolog *veškeré jednotlivé dílčí poznatky a zjištění vztahuje k celkové sociální struktuře* odpovídající společnosti. Ať již se tedy antropolog zabývá jakýmkoli partikulárním fenoménem, procesem, či institucí, chápe danou entitu vždy nikoli jako izolovanou a samostojnou, ale jako část sociálních struktur a ve vztahu k nim. Daný definiční atribut antropologie, zrodilví se v klasickém období tohoto oboru, bývá obvykle označován jako antropologický *holismus* a jedná se patrně o rys, o jehož platnosti pro soudobý antropologický diskurz jsou samotní dnešní antropologové přesvědčeni podle všeho nejméně. V jiném svém aspektu ovšem holismus znamená *aspiraci na popsání celku studované skupiny*; o platnosti nároku této verze holismu ovšem panují stejné pochybnosti jako v případě té předchozí; protože ale daný rys antropologii coby samostatný a svébytný obor konstituoval, nelze jej z našeho výčtu vynechat. V daném ohledu zbývá ještě doplnit,

2 Vzhledem k charakteru daného útvaru upouštím od odkazů na zdroje, třebaže některé formulace jsou buď přímou citací, nebo parafrází konkrétních prací; ostatně, kdo zná, ten pozná.



že výstup holisticky orientovaného výzkumu lze těžko prezentovat v rámci jiného formátu než *monografie*, kterou lze takto považovat — ve formálním ohledu — za nejvlastnější antropologův publikační počín.

Dlouhou dobu byla antropologie charakteristická svým zájmem o jiné (exotické) kultury a společnosti, než je společnost a kultura euroamerická. Právě v tomto kontextu sehrála antropologie důležitou roli v poukazu na skutečnost, že euroamerický způsob života a chápání světa není všeobecně sdíleným či univerzálním modelem, ale že se jedná pouze o výraz partikulární kulturní konstelace, jedné z mnoha možných. Uvedená zkušenost stála následně za formulováním konceptu *kulturního relativismu*, badatelské doktríny zapovídající hodnotová srovnání jednotlivých společností, resp. kultur (v typickém případě na základě srovnání s euroamerickým „vzorem“). S uvedeným rovněž, třebaže v jiné poloze, souvisí, že antropologie je podnikem majícím (být implicitně) *komparativní* povahu. Někteří by snad dokonce uvedli, že právě toto je, oč v antropologii jde — nahlédnout sebe sama v kontrastu k jiným, a tak se něco dozvědět o nás samých i o lidstvu jako takovém.

V dnešní době, kdy jinakost nabývá v globalizovaném světě odlišných podob, se antropologové zaměřili také na výzkum naší vlastní společnosti; ani v tomto případě však neopouštějí své metody a perspektivu. V této poloze pak antropologie představuje jednu z nejprogresivnějších společenských věd, zabývající se aktuálními fenomény jako etnicita, (trans)nacionalismus, multikulturalismus, migrace a řadou dalších. Právě takto orientované výzkumy a díla nám též nejlépe ukazují, že neexistují žádná specificky antropologická témata, resp. předměty zájmu, ale jen *antropologický přístup* (k jakýmkoli tématům).

PS: Tímto se rovněž zříkám pozic prezentovaných v textu Nešpor — Jakoubek 2004.

## LITERATURA

- Burzová, P. 2009. „Argumentum ad hominem a zmátky okolo vedeckej poctivosti. Otázky jedného čitateľa. Diskuzní příspěvek.“ *Český lid* 96(2): 171–174.
- Budilová, L., Jakoubek, M. 2005. „Historicko-etnografický náčrt romské osady u obce Chminianske Jakubovany.“ *Lidé města* 15(1): 74–100.
- Horský, J. 2009. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*. Praha: Argo.
- Jakoubek, M. 2008. „Dějiny Vojvodova očima jeho obyvatelky. Edice Historyje rodu Čížkových a Karbulových Barbory Čížkové.“ *Český lid* 95(4): 383–399.
- Jakoubek, M. 2010a. „Vojvodovšti Češi očima svých sousedů.“ *Český lid* 97(3): 281–299.
- Jakoubek, M. 2010b. „Sesek — zapomenutá česká obec v Bulharsku.“ *Český lid* 97(2): 35–50.
- Jakoubek, M. 2011a. „Synopse materiálů k vojvodovskému svatebnímu folkloru.“ *Lidé města* 13(1): 105–144.
- Jakoubek, M. (2011b), „Horský, J. 2009. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*, 2009, Praha: Argo, 340 s. (recenze)“, *Dějiny — teorie — kritika* 8(2): 384–387.
- Jakoubek, M. 2012. „Krátký diskurz na téma jedné věty I. Heroldové.“ *Dějiny — teorie — kritika* 9(1): 69–100.
- Nešpor, Z. R., Jakoubek, M. 2004. „Co je a co není kulturní/sociální antropologie? Námět k diskusi.“ *Český lid* 91(1): 53–79.



Veyne, P. 2010. *Jak se píšou dějiny*. Praha: P. Mervart.

Woitsch, J. 2011. „Odpověď nevědce vědci, aneb obrana etnografie proti výpadu Marka Jakoubka.“ *Lidé města* 13(3): 505–509.

Янечек, Петър — Якоубек, Марек — Шима, Карел. 2016. Между европейската етнология, социокултурна антропология и фолклористика (Дискусии в Института за етнология при Философския факултет на Карловия университет в Прага), *Български фолклор* Год. XLII, 2016, кн. 4, с. 424–437.





# ROZHOVOR



# Rozhovor s etnoložkou Irenou Štěpánovou



Petr Janeček

Doc. PhDr. Irena Štěpánová, CSc. (narozena 1948 v Příbrami) patří k předním českým etnoložkám a etnografkám. Mezi její široké badatelské zájmy je možno zařadit dějiny oboru, především pak osobností a institucí spjatých s vývojem domácích etnologických věd v 19. a na počátku 20. století, ženská problematika nahlížená z pozic kulturní historie a dějin rodu, a materiální kultura (především tradiční oděv).

Její odborné působení je po několik desítek let neodmyslitelně spjata s pražskou etnologickou katedrou, kam nastoupila na počátku 70. let 20. století po studiích etnografie a sociologie. Z důvodu letošního ukončení jejího dlouholetého aktivního pedagogického působení na pražské katedře přinášíme následující rozhovor a výběrovou bibliografii.

V následujících číslech *SEP* pak přineseme další informace o životě a díle této přední osobnosti domácích etnologických věd.

*Jaká byla Vaše životní cesta k etnologii?*

Celkem „přímá“. Vedla přes moje výtvarné pokusy s figurální kresbou a s tím souvisejícím zájmem o dějiny odívání. Od toho se odvinul i zájem o lidové kroje. To bylo v době gymnaziálních studií. Hledala jsem obor, kde by bylo možné právě tohle studovat — a našla.

*Jaké byly Vaše první zkušenosti při příchodu na pražskou katedru v roli studentky?*

Byly smíšené. Pocit nadšení, že konečně mohu dělat to, po čem toužím, a zároveň realita, která pro naivní holku z venkovského města nebyla tak úplně jednoduchá. Chtělo to určitý čas, aby si člověk zvykl.

Obor se za našich studijních časů otevíral ob rok a byl dvouoborový. Druhý obor si uchazeči nemohli vybírat. V našem ročníku to byla sociologie a já bych byla mnohem raději studovala historii, archeologii nebo dějiny umění, ale s tím se nedalo nic dělat.

Ve třetím ročníku se rozhodovalo o tom, který obor bude hlavní, diplomní. Neskládali jsme ani postupovou, ani bakalářskou zkoušku, ale psali jsme relativně náročnou klauzurní práci z obou oborů. V praxi to vypadalo po formální stránce jako maturitní písemka. Ani my jsme předem neznali téma a k vypracování jsme měli několik hodin. Byl pochopitelně stanovený i minimální rozsah textu.

V našem ročníku nás tehdy bylo na etnografii sedm a většina si po této atestaci zvolila jako hlavní obor sociologii. My, etnografové, jsme zůstali tři, ale v průběhu



doby moji dva spolužáci studia zanechali a já jsem zbyla sama. Samozřejmě jsme se se zbytkem ročníku dál potkávali na sociologických přednáškách i na výuce tzv. společného základu, ale celý jeden ročník jsem byla prakticky jen já. Celkově bylo studentů oboru tak málo, že jsme se znali všichni se všemi a zúčastňovali jsme se společných akcí jak formálních, tak i těch, které vznikaly docela spontánně.

Vedoucím katedry byl tehdy prof. Karel Dvořák. Charismatický pán, folklorista a germanista. Patřil ke generaci starých vysokoškolských učitelů a podle toho vypadala i jeho výuka. Učil to, čím se právě zabýval, bez ohledu na to, pro který ročník byla přednáška určena. Zbývající látku — a někdy to byla i většina — jsme si museli nastudovat z literatury sami. Zkoušelo se pochopitelně všechno. Do jeho semináře jsme od třetího ročníku my, kteří jsme měli jako diplomní obor etnografii, chodili všichni bez ohledu na to, v kterém byl kdo ročníku. Někdy se tam objevovali i posluchači z dálkového studia. Bylo možné tam sledovat práci samotného profesora. Jeho výklady, když pracoval na „exemplech“ nebo třeba na studii o „podhozenci“, byly skutečně zajímavé, protože nás vlastně k sobě pouštěl velmi blízko a ukazoval proces vznikání odborné studie, zajímavé bylo i to, jak vede diplomové práce starších spolužáků. Zároveň ovšem vyžadoval i naši aktivitu. Mým prvním úkolem jako naprosté začátečnice například bylo projít všechny ročníky *Českého lidu* a zmapovat veškeré zprávy o vodnicích. Ne ve smyslu bibliografie, to by nebylo nic těžkého. Ten seznam měl být komentovaný, pokud možno kriticky, a hlavním úkolem bylo vytvořit něco jako „typologii vodníků“. Musím říct, že mě to bavilo, i když jsem tíhla k materiální kultuře.

*Koho v rámci etnologie považujete za svého učitele, inspirátora, ať už ve faktickém či duchovním smyslu?*

Jak vidíte, profesor Dvořák byl pro mne imponující osobností a učila jsem se od něho „jak se dělá věda“, ovšem na tématech, která jsem dál netoužila rozvíjet.

Mně bylo bližší zaměření dr. Věry Hasalové, která byla zároveň kunsthistorička. Všechno, čím se zabývala, od podmaleb na skle, což byl jeden z jejích hlavních zájmů, přes lidovou plastiku k nábytku, keramice atd., to všechno mě zajímalo. Bylo to podáváno profesionálně, s nadhledem a pochopitelně v kontextech se slohovým uměním. Přitom výuka probíhala v komorním prostředí, žádná distance mezi učitelem a žákem v prostorovém a vlastně ani v jiném smyslu neexistovala, kantoři nás znali, a my je.

Osobně ještě blíž jsem měla k dr. Soně Švecové. Dynamická, temperamentní, se smyslem pro humor a slovenštinou, kterou na fakultě používala jak při výuce, tak samozřejmě i v běžné konverzaci. Na to si člověk tak rychle zvykl, že to vůbec nevnímal. Přitom od ní vím, že když jde třeba nakupovat, mluví česky. Také mi utkvěl její výrok: „a děti mám čechůňatka“. Ty děti jsou dvě a já jsem už jako studentka sledovala, jak Soňa zvládá práci a domácnost a také, jak to komentuje. A říkala jsem si, že takhle bych to chtěla dělat také. (S počtem dětí se mi to jistě podařilo). Z její specializace mě tenkrát zajímala mnohem víc materiální kultura, orientovaná z velké části na Slovany, než kultura sociální. U ní samotné to ale, předpokládám, bylo naopak, protože například studie o sociálních vztazích v Čičmanech a spoluautorství zásadní monografie o slovenské rodině jsou vrcholem její tvorby. Já sama jsem právě tento



aspekt Soniny výuky ocenila až mnohem později, když jsem se začala zabývat postavením ženy v historické perspektivě. (Mluvím o ní jako o Soně, protože mi spolu s Věrou Hasalovou nabídly tykáni, když jsem nastoupila do aspirantury, a já jsem si toho vážila).

Musím ale zmínit jeden paradox. Od studia etnografie jsem si zpočátku slibovala především studium oděvní kultury, a ono jaksi nebylo. Soňa se o oděvu zmiňovala, ale jen jako o součásti tradiční materiální kultury. Ostatní přednášky sice nabízely docela široké spektrum témat, ovšem oděv tam zastoupen nebyl. Bylo to překvapující a zdálo se mi to nepochopitelné. Ani dnes nechci spekulovat, proč tomu tak bylo. Rozhodně se tady vždycky setkává více faktorů.

Ve druhém ročníku mi nicméně bylo jasné, že o „krojích“ nikdo přednášet nebude, a pokud se jimi budu chtít zabývat, budu si muset na základě už tehdy bohaté literatury (ikonou pro mne byla Stránská), obrazových pramenů a muzejních sbírek, vyšlapat svou cestičku sama.

V tomto rozpoložení, když mi sice obě zmíněné učitelky doporučily základní literaturu, ale dál jsem musela jít sama, si mě všiml (tehdy ještě doktor) Antonín Robek. Pamatoval si z přijímacích zkoušek, jak jsem nadšeně mluvila o krojích, a protože i při jeho výuce vládla v malé skupině neformální atmosféra, zeptal se na moje kroje, jestli to s nimi pořád myslím vážně, a také, jestli už uvažuji o tématu diplomky. To mě dost překvapilo, protože ten rozhovor se odehrál někdy ve čtvrtém nebo pátém semestru, a já jsem měla (jistě oprávněný) pocit, že zatím nevím a neumím skoro nic. Okamžitě jsem ale potvrdila, že kroje dělat chci, a samozřejmě i v diplomové práci. Poradil mi, že existuje zatím neznámá část pozůstalosti spisovatelky Terézy Novákové, která je uložena nikoli v Památníku národního písemnictví, ale v archivu Národopisného muzea. Šlo o její zápisky a poznámky z terénních výzkumů ve východních Čechách. To mě zaujalo, protože já sama nejsem typ terénního badatele, zatímco v archivu se cítím výborně. Bylo tedy logické, že právě prof. Robek se stal vedoucím mé práce. Zastával názor, že kvalitní diplomka má vznikat alespoň dva roky.

*Odkaz kterých osobností — či směrů a paradigmat — české etnologie považujete za stále aktuální, respektive třeba i nedoceněný?*

To může být zase jen dílčí a subjektivní pohled a já už jsem na tu otázku částečně odpověděla. Asi nejpozoruhodnější osobností byl profesor Robek. Názory na něj se pohybují v širokém rozpětí mezi naprostým nepřijetím a odsouzením, po jednoznačnou chválu. Můj život ovlivnil zásadním způsobem a vážím si ho. S velkým zájmem jsem si přečetla v nejnovějším čísle *Národopisného věstníku* studii Jiřího Hlaváčka věnovanou Robkově osobnosti. Je dobře, že ji nenapsal etnolog, ale historik. Napsal ji velmi dobře. Právě tady se mohou otevřít i nové zajímavé pohledy a souvislosti.

*Odkaz prof. Robka začíná být skutečně vyváženěji hodnocen až v posledních letech. Tato dominantní osobnost české etnologie působila poměrně dlouhou dobu jak na pražské katedře, tak ústavu akademie věd. Mohla byste pár slovy charakterizovat spolupráci mezi katedrou a ústavem, jak se z Vašeho pohledu vyvíjela?*

Zase budu subjektivní. Pro studenta v prvním ročníku většinou není podstatné, odkud je pedagog, který ho učí, ale dr. Holý a Stuchlík byli tak výrazní, že jsme to vě-



děli i my — „prváci“. Spolupráce mezi oběma institucemi fungovala jak za vedení prof. Dvořáka, tak samozřejmě i za prof. Robka. Možná to vidím zkresleně, protože většina mého studia proběhla v Robkově éře, ale zdá se mi, že za Robka byla větší. Zřejmě to bylo i po formální stránce jednodušší, když šéf byl společný. Za prof. Dvořáka, pokud vím, učila u nás dr. H. Laudová, snad i dr. Klímová, ale to nevím určitě, pro náš ročník to nebylo. Nejsem si jistá, zda další pracovníci ústavu akademie, dr. Vařeka, Markl a Scheufler, u nás působili i pod vedením profesora Dvořáka, ale spíš se přikláním k názoru, že ne.

Pěknou vzpomínku mám na Marklovy přednášky. Když zjistil, že jsme jen tři, rozhodl se, že bude učit doma, a tak jsme jezdili k němu do bytu. Dodneška vidím obývací pokoj, jehož celou jednu stěnu tvořila nádherná, pečlivě udržovaná akvária.

*Jak probíhal Váš nástup na pražskou katedru? Získávala jste pracovní zkušenosti předtím i jinde?*

Prof. Robek zastával názor, že každý etnolog by měl po absolvování fakulty pracovat nějaký čas mimo Prahu. Když jsem v r. 1971 končila, doporučil mi, abych se ucházela o místo v tábořském muzeu (dnes Husitské muzeum v Táboře), které hledalo historika materiální kultury. Mně se to líbilo, protože na fakultu jsem šla právě s představou budoucího zaměstnání v muzeu. Tu práci jsem dostala a musím říct, že to byla velmi cenná a zpočátku i trochu drsná zkušenost.

Rychle se totiž ukázalo, že moje pracoviště nebude v Táboře, ale v docela odlehlé obci na hranici jindřichohradeckého okresu, kde byl malý zámek s depozitáři muzea a bytem správce. Já jsem měla bydlet v pokojíku ve věži. Když jsem tam poprvé přijela, byl červen a vypadalo to celkem romanticky. Moje rodiče to ale vyděsilo a donutili mě, abych si sehnala podnájem v Soběslavi, protože odtamtud to nebylo daleko.

Práce byla zajímavá, ale vhodná spíš pro kunsthistorika. Musela jsem se hodně rychle naučit značky na porcelánu a keramice, přečíst si něco o měšťanském nábytku atd. Fakulta mě vybavila dovedností najít si potřebné kvalitní informace, tady žádný velký problém nebyl. Ten se objevil na podzim, když se začalo ochlazovat. Moje „pracovna“ byla největší místnost v objektu, s jídelním stolem snad pro 25 osob (to byl můj pracovní stůl, na kterém jsem měla starý psací stroj), a naprosto se nedala vytopit. Z Tábora mi přivezli elektrický olejový radiátor a stolní lampu — a to bylo moje zimní vybavení. Pochopitelně, že ani radiátor ten sál nevytopil, ale když se na něj položila deka, mohl nahradit židli. A když si člověk oblékl starý zimník, dalo se to přežít. Doma rodičům jsem o tom při návštěvách raději nevyprávěla.

V té době nastoupil v muzeu nový ředitel a přijel se na mne podívat. Když viděl, v jakých podmínkách pracuji, strašně se rozčílil a okamžitě mě odvezl do Tábora. Řekl, že se tam vrátím až na jaře, až to bude snesitelné. Ale na to už nedošlo. Začala jsem pracovat v Táboře a měla jsem možnost sledovat, jak roste nová muzejní expozice, kterou navrhl architekt Santar. V té expozici jsem pak v létě, v sezóně, prováděla. Z jihočeských materiálů jsem v té době napsala rigorózní práci a také jsem mezi spolupracovníky našla několik lidí, kteří se stali na dlouhou dobu mými přáteli.

Mezitím vypsala Katedra etnografie a folkloristiky konkurz do aspirantury (to byla obdoba doktorského studia), já jsem se do něj přihlásila a byla přijata — a začala moje akademická dráha.



*Během svého dlouholetého působení na pražské katedře jste byla svědkyní mnoha — často radikálních — proměn chápání oboru. K historicky laděnému studiu tradiční lidové kultury a folkloru přibylo na konci 70. let zkoumání etnických procesů, etnicity a národního vědomí, které obor výrazně proměnilo, a v 90. letech pak impulsy ze strany historické, sociální a kulturní antropologie. Mnohé z těchto změn se promítly do Vaší publikační a pedagogické činnosti. Mohla byste o nich říci pár slov?*

Pokusím se, ale tady bude moje výpověď stejně subjektivní jako u předešlých otázek. Nejdříve bych chtěla z hlediska pamětníka trochu upřesnit vaši představu o výuce sociální a kulturní antropologie. Když jsem v akademickém roce 1966/67 nastoupila do prvního ročníku, byl součástí našeho rozvrhu seminář a přednáška z kulturní a sociální antropologie. Kurz vedli tehdejší pracovníci z akademie (a následně političtí emigranti), dr. Ladislav Holý a dr. Milan Stuchlík. Tato část výuky daleko překračovala klasické zaměření na „Volkskunde“ a nároky v semináři byly vysoké. Z obecného hlediska to byl nesporný přínos pro obor. Byla uvolněná šedesátá léta a nám ta přednáška tehdy přišla normální. Na katedře zároveň působil doc. Josef Wolf, přírodovědec, který se rovněž specializoval na sociální a integrální antropologii. Já osobně ovšem, se svým tradičním zaměřením, jsem tohle všechno chápala spíš jako přesah ze sociologie.

Potom přišel rok 1968, ale ono to nebylo všechno jinak *hned*. Trvalo zhruba dva roky, než začalo to, čemu se říká normalizace. Lidé více méně zůstali na svých pozicích, ale šéfem katedry se stal docent Robek. Odešel (také ne *hned*) pouze docent Wolf.

Antropologie už nebyla na rozvrhu a základ výuky tvořila klasická evropská a česká lidová kultura, ale zase to neplatí tak jednoznačně. Docent Robek v té době patřil k nejmocnějším postavám na fakultě, ale jeho osobnost je mnohem zajímavější a složitější, než by se na první pohled mohlo zdát. Jeho levicové přesvědčení bylo hluboké, upřímné, a v žádném případě nebyl kariérista. Náš obor vždycky chránil a využil postavení, které měl, k ochraně dalších lidí, kteří by jinak museli z fakulty z politických důvodů odejít. Mluvím o tom proto, že pobočným pracovištěm naší katedry se stalo Středisko iberoamerických studií, kde našel azyl například prof. Josef Polišenský, prof. Věra Olivová, dr. Helena Polreichová a několik dalších. To bylo zaměření, které zcela jistě nepatřilo do tradičního národopisu.

Pojem „etnické procesy“ je, aspoň myslím, také Robkův. Znamenal novou orientaci oboru na, zjednodušeně řečeno, etnické menšiny a různé typy migrace. Centrum studia nebylo ovšem na fakultě, ale v akademii, i když provázanost obou pracovišť byla těsná, protože prof. Robek se stal i šéfem etnografického ústavu. Vybraní pracovníci z akademie u nás učili (např. dr. Vařeka, Scheufler, Markl), studenti se běžně zúčastňovali výzkumů a vznikaly samozřejmě i diplomové práce s touto tematikou. Edice „Etnické procesy“ má svou hodnotu i dnes a stejně tak i druhá akademická edice „Etnografie národního obrození“, zaměřená na dějiny oboru. Ta byla mně osobně bližší.

Konec 80. let stočilo kormidlo docela rázně k mimoevropské etnologii a nový vedoucí ústavu, docent Vrhel, přirozeně tento kurz podporoval. Nabírali jsme pořád víc studentů a většina z nich se v té době orientovala právě tímto směrem, což je pochopitelné. Takové zvraty se v našem oboru (a jistě nejen u nás) prostě dějí. Já sama jsem, ať už dominovala jedna nebo druhá orientace, dělala to, co jsem dělat chtěla.





V době normalizace mi nikdo nezakazoval zabývat se kroji sudetských Němců a učit o lidových betlémech, a po roce 89 jsem dál pokračovala ve svých tématech, například v příspěvcích o svérázu, prolínání etnologie a muzeologie, a především o ženských osobnostech v české etnologii, aniž bych slyšela jedinou poznámku, že tato orientace snad není „in“.

*Tradiční lidová kultura je téma, které stálo u samotných počátků domácí etnologie jako samostatného vědeckého oboru, a zároveň téma, které je i přes různé změny stále aktuální. Řekněte prosím několik slov k tomu.*

Jistě, ale upřímně řečeno, mám trochu obavu, abych neuvízla v nějakých klišé. U nás, v našich podmínkách, to bylo, jak říkáte, již od počátku a zájem o lid, který byl často vnímán jako národ, vznikl ze společenské potřeby. Přitom „lid“ sám je historicky i sociálně proměnlivá kategorie a právě tak se proměňuje i teoretický a metodologický (a samozřejmě i ideologický) přístup k němu. Já jsem byla zaměřená na minulost, na dobu, kdy ještě existoval „klasický“ venkovský lid. Ten mě nepřestal zajímat nikdy, i když samozřejmě respektuji, že škála zájmů a témat, které etnologie zkoumá, je mnohem širší. Myslím, že vždycky tu bude skupina badatelů, kteří budou zkoumat minulost. Někdy budou v menšině, jindy se situace vyvine tak, že zájem naroste. Evropská etnologie se bez historického zázemí neobejde.

*Nedávno jsme oslavili (mimo jiné i Vámi připravovanou výstavou na půdě FF UK) výročí Národopisné výstavy československé, významné oborové události. Jaký je její odkaz dnes, v čem je stále aktuální?*

Ten odkaz oslovuje pořád, i když každá doba a každá generace si vybírá to, co je pro ni právě inspirativní. V každém případě jsou devadesátá léta 19. století určitým milníkem, důležitou dobou, kdy se amatérský národopis, pěstovaný nadšenými laiky, začal transformovat ve vědní disciplínu. Lidová kultura byla medializována jako nikdy předtím, ale ani nikdy potom. Stala se populární se všemi pozitivy i negativy, které to s sebou přináší, a byla používána i jako politikum. Když listujete velkou reprezentativní publikací, která vyšla rok po výstavě, vždycky narazíte na něco, co ještě nevíte, i když se tím tématem zabýváte léta. Když se probíráte pozůstalostmi osob, které se na výstavě podílely, nebo ji bojkotovaly a kritizovaly, je to stejné. Mnoho dokladů je v regionálním tisku, v zábavných časopisech, dobových muzejních přírůstkových knihách (pokud byly vedeny), v muzejních fotoarchívech, které jsou většinou nezpracované. My víme, jaký byl zásadní význam výstavy, ale jsou tady ještě poklady, které čekají na své objevitele a interprety. Historická etnologie tady může najít spoustu témat a souvislostí.

*Jaký je Váš názor na vztah mezi studiem materiální kultury (etnografií) a duchovní kultury (folkloristikou)? Jaká byla podle Vás pozice folkloristiky v české etnologii v minulosti a dnes? Jsou to spojené nádoby. Každý autor pochopitelně akcentuje předmět svého zájmu, ale zároveň si uvědomuje, je-li to dobrý etnolog nebo folklorista, že kultura je komplex, tvořený navzájem provázanými vztahy. U nás je tradicí oba obory spojovat, zatímco v některých zemích se folkloristika studuje v rámci literární vědy. Domnívám se, že, aspoň ve výuce našeho ústavu, hodně záleželo na osobnostech. Profesoři Ho-*

rák a Dvořák dokázali vzbuzovat zájem studentů a neměli nouzi o diplomanty. Potom přišla doba, kdy zájem poklesl, a teď se naopak zdá, že výrazně vzrůstá.

*Stále aktuální je otázka studentských exkurzí, terénních praxí a studentského vědeckého výzkumu, který je dnes v ČR poněkud upozaděn. Jaký je Váš názor na tento trend? Řekněte k tomu prosím pár slov.*

Souhlasím, a je to škoda. Před r. 1989 byla studentská odborná práce podporována podle mého názoru systematičtěji. Existovala tzv. SVOČ — studentská vědecká a odborná činnost. Prakticky šlo o soutěž studentských prací, která měla několik kol, od oborových přes fakultní až po kolo celostátní. Organizátorem soutěže byla střídavě Praha a Bratislava, a i když ocenění bývalo jen symbolické, samotná účast v soutěži, kde se práce obhajovaly před porotou složenou z předních odborníků, byla vnímána jako cenná zkušenost a prestižní záležitost.

K terénnímu výzkumu se nemohu moc vyjadřovat, to nikdy nebyla moje parketa. Co se týká exkurzí, tak v době našeho studia byly běžné a konaly se každý rok. Utkvěly mi hlavně dvě, s Věrou Hasalovou na její rodné Valašsko a s prof. Dvořákem nikoli na rodnou Hanou, ale do jižních Čech. V roce 1973 nebo 74, v době, kdy u nás studovalo několik posluchačů z Bulharska a já jsem měla v aspirantuře kolegu ze Sofie, jsme s dr. Štátným, dalším učitelem katedry, který se zabýval především tradičním zemědělstvím, zorganizovali exkurzi do Bulharska. Vedle klasických památek šlo hlavně o návštěvu maximálního množství skanzenů.

Mnohem velkorysejší exkurze ovšem pořádala pod vedením prof. Jeřábka brněnská katedra. To ale až po roce 1989. Tehdy naše fakulta na něco podobného neměla finanční prostředky.

*Pražská katedra etnologie po dlouhá léta zajišťovala — prakticky jako jediná — výuku muzeologie na FF UK. Jaký je Váš pohled na vztah teoretické etnologie a muzeologie, respektive etnografické muzeologie, respektive muzeí a etnologické odborné činnosti? Tato spolupráce má dlouholeté kořeny a velkou tradici. Jaké by mohla/měla mít výhledy do budoucna?*

Ano, to je pravda. Na rozdíl od už zmíněného Brna a nakonec i Opavy, se na pražské fakultě muzeologii tolik nedařilo, i když pokusy tu byly už v meziválečném období. Moji generaci učili muzeologii z dnešního pohledu klasikové: prof. Neústupný, dr. Beneš, dr. Johnová a dr. Suk. Asi není náhoda, že mimo archeologa prof. Neústupného byli všichni vystudovaní etnografové a pracovníci Národního muzea. Končila jsem studium v r. 1971 a tehdy byl snad poprvé a naposled otevřen i postgraduální kurz muzeologie pro etnografy. Já jsem právě začala pracovat jako historik materiální kultury v muzeu v Táboře a samozřejmě jsem se přihlásila. Kurz byl dvouletý a končil zkouškou a menší písemnou prací. Setkalo se na něm několik generací muzejních pracovníků z Čech i z Moravy a učili tam všichni jmenovaní včetně několika pedagogů z katedry, pochopitelně těch, kteří se zabývali materiální kulturou. Já osobně jsem pak řadu poznatků mohla využít ve vlastním kurzu muzeologie.

Z obecného teoretického hlediska jsem ráda, že jste zmínil etnografickou, tedy oborovou muzeologii. Její koncept prosazoval především prof. Neústupný a já se v tomto směru považuji za jeho žákyni. Myslím, že vedle obecné muzeologie má každý obor svá specifika a ta je třeba respektovat tím spíš, že v muzeu se potkávají pří-





rodní vědy se společenskými. Nejde ani tak o specializovaná muzea a skanzeny, ale hlavně o ústavy vlastivědného typu.

Jinak je tu samozřejmě dlouhá tradice paralel a propojování muzejní a etnografické činnosti, která začíná nejpozději v poslední třetině 19. století.

*Které své publikace, respektive badatelské téma považujete za nejvýznamnější?*

Tady budu stručná. Oboje skripta o lidovém oděvu a tři monografie o ženách, které měly důležité místo v dějinách etnologie. Konkrétně *Ženy rodiny Náprstkovy* (společně s L. Sochorovou a M. Seckou) a dále *Renátu Tyršovou* a *Terézu Novákovou*.

*Ke kterým Vámi vyučovaným kurzům jste měla nejbližší vztah?*

V průběhu času, jak člověk vyzrává, mění poněkud i své preference. Na samotném začátku to byla jednoznačně oděvní kultura. Ta mě přivedla ke studiu a s ní jsou spojené i moje kantorské začátky.

Potom se logicky přidala muzeologie. Já jediná z tehdejších učitelů jsem měla zkušenost práce v muzeu, a navíc jsem ji učit chtěla. To mi na několik let vystačilo, ale bylo jasné, že to tak nezůstane.

Když odešla do důchodu Věra Hasalová, převzala jsem lidové umění. Měla jsem ten kurz ráda, ale je trochu zvláštní, že jsem nikdy neměla potřebu napsat nějakou studii na toto téma. Nechci spekulovat, proč to tak bylo, prostě je to fakt.

Přibyl seminář, který mnohem později dostal dovětek „k bakalářské práci“. Tady to rozhodně nebyla láska na první pohled. Z počátku, v první polovině 80. let, jsem ve vedení jen pomáhala prof. Zdeňku Urbanovi, slavistovi, nad kterým také držel ochrannou ruku prof. Robek. Hodně jsem se od něho naučila, ale brala jsem to spíš jako nutnost. Později jsme společně s kolegou a mým vrstevníkem doc. Šalandou seminář rozdělili na folkloristickou a „materiální“ část a každý jsme vedli tu svoji. Postupně jsem chápala, že právě tohle je nejvíce tvůrčí část mého působení. Učit studenty kritickému myšlení je zásadní poslání pedagoga a vést seminář je vlastně privilegium. Víím, že jsem v tomto směru, na rozdíl od ústních zkoušek, byla hodně náročná. Stejně to bylo i v dalších seminářích pro diplomanty. Někdo pochopil, proč to dělám a jak to myslím, někdo ne, a já jsem se naučila vážit si právě těchto kurzů víc než jiných.

A pak tu jsou dvě přednášky, které jsem měla možnost realizovat vlastně pro radost. *Lidová strava* a *Historická antropologie ženy*. Souvislost kultury odívání a stravování je užší, než je patrné na první pohled, a to jak z teoretického pohledu sémiotiky (Roland Barthes), tak i historické školy Annales (Jacques Le Goff). Ono bylo celkem zákonité, že časem se vedle oděvu objeví i strava. Učila jsem ji opravdu ráda a kurz navštěvovala i řada studentů z jiných oborů.

*Historická antropologie ženy* mě provází a těší druhou polovinou mé profesní dráhy. Jaksi se sama „vyloupla“ ze staršího zájmu o dějiny oboru. Už někdy koncem 70. let mě zaujalo, že se u nás, na rozdíl od jiných disciplín, objevuje více žen. Začaly mě zajímat ještě dávno předtím, než jsem něco věděla o *gender studies*. Zabývat se životem a prací těch žen se pro mě nakonec stalo mnohem zajímavější než předměty, které sbíraly, vystavovaly, nebo o nich psaly.

*Co byste ráda vzkázala současným studentům etnologie a budoucím etnologům?*

Nerada vyslovuji nějaká moudra. Moci se živit tím, co má člověk rád, beru jako nesa-mozřejmý dar, kterého se mi dostalo. A právě tohle přeji etnologům, a nejen jim. Ať o obor pečují, on si to zaslouží.

*Děkuji za rozhovor.*



## VÝBĚROVÁ BIBLIOGRAFIE DOC. PHDR. IRENY ŠTĚPÁNOVÉ, CSC.

- Podlahová, I. 1974. „Lidový oděv na Litomyšlsku.“ *AUC, Studia Ethnographica* II: 67–85.
- Štěpánová, I. 1976. „Příspěvek k typologii středověkého oděvu.“ *AUC, Studia Ethnographica* III: 9–22.
- Štěpánová, I. 1978. „Snahy o vytvoření českého národního kroje v roce 1848.“ *AUC, Studia Ethnographica* IV: 87–100.
- Štěpánová, I. 1980. „Lidový oděv na Podblanicku.“ *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka* 21: 275–301.
- Štěpánová, I. 1980. „Výstava Bulharsko — země a lid v roce 1938 v Praze.“ *AUC, Studia Ethnographica* V: 101–108.
- Štěpánová, I. 1983. „Oděv při slavnostech položení základních kamenů k Národnímu divadlu.“ *Český lid* 70: 194–205.
- Štěpánová, I. 1984. *Lidový oděv v Čechách 19. století*. Praha: SPN.
- Štěpánová, I. 1985. „Kostým Mařenky ze Smetanovy Prodané nevěsty na jevišti Národního divadla jako etnografický pramen.“ *Český lid* 72: 23–32.
- Štěpánová, I. 1985. „Lidový oděv na Vysocku v materiálovém sběru pro Národopisnou výstavu.“ Pp. 110–117 in *Zpravodaj ÚEF ČSAV. Sborník referátů z konference Člověk a kultura v Krkonoších a krkonošském podhůří I. - II.*
- Štěpánová, I. 1985. „Obrazové studie lidového oděvu z okolí Benešova u Prahy.“ *Český lid* 72: 234–238.
- Štěpánová, I. 1986. „Lidový oděv jako divadelní kostým ve výtvarných návrzích Karla Štapfera.“ *Český lid* 73: 234–238.
- Štěpánová, I. 1987. „Ludvík Kuba a slovanský lidový oděv.“ P.p. 25–30 in *Sborník referátů z konference Ludvík Kuba a slovanská etnografie I*. Poděbrady: Polabské muzeum.
- Štěpánová, I. 1984 (vyšlo 1987). *Lidový oděv na Benešovsku*. AUC, Philosophica et Historica. Monographia CII. Praha: Univerzita Karlova.
- Štěpánová, I. 1988. „Album českých lidových krojů z roku 1814 jako předloha divadelního kostýmu.“ *Český lid* 75: 175–117.
- Štěpánová, I. 1990. „Vojna E.F. Buriana a lidová tradice.“ *AUC, Studia Ethnographica* V: 113–118.
- Štěpánová, I. 1991. „Renata Tyršová a národopis.“ *Český lid* 78: 37–45.
- Štěpánová, I. 1991. „Slovenské výšivky na výstavách v 80. a 90. letech 19. století.“ 6 p. (nestránkováno). *Acta Musealia Sborník referátů z konference Česko-slovenské vztahy v bádání o lidové kultuře*. Zlín: Muzeum jihovýchodní Moravy Zlín.



- Štěpánová, I. 1991. „Návrhy divadelních kostýmů inspirované lidovým oděvem v díle Františka Kolára.“ Pp. 54–59 in *Zpravodaj ÚEF ČSAV. Sborník Formy folklorismu v oděvu 19. a 20. století*.
- Štěpánová, I. 1991. „Národopis a divadlo na Zemské jubilejní výstavě.“ *AUC, Studia Ethnographica VII*: 7–14.
- Štěpánová, I. 1992. „Josefa Náprstková a České průmyslové muzeum.“ *Český lid* 79: 297–307.
- Svadbová, B., Štěpánová, I. 1993. „Teréza Nováková a její národopisné práce.“ *Český lid* 80: 109–117.
- Štěpánová, I. 1993. „Slowianskie echa przy polozeniu kamienia wegienlego pod Teatr narodowy w r. 1868.“ Pp. 65–70 in *Pragmatyka wypowiedzi etnograficznych. Materiały ze spotkania etnologow*, UJ Krakow.
- Štěpánová, I. 1994. „Marie Prunerová a lidový oděv na Tábořsku.“ *Český lid* 81: 313–321.
- Štěpánová, I. 1995. „Symbolika v oděvu pražských studentů v letech 1848 a 1868.“ Pp. 82–93 in *Kulturní symboly a etnické vědomí*. Praha: Ústav etnologie FFUK.
- Štěpánová, I. 1995. „Teréza Nováková a český kroj na Národopisné výstavě československé.“ *AUC, Studia Ethnographica VIII*: 67–78.
- Štěpánová, I. 1995. *Lidový oděv v okolí Tábora*. Tábor: Husitské muzeum Tábor.
- Štěpánová, I. 1996. „Projevy svérázu v české společnosti 80 let 19. století.“ *AUC, Studia Ethnographica IX*: 115–123.
- Brouček, S., Pargač, J., Sochorová, L., Štěpánová, I. 1996. *Mýtus českého národa aneb Národopisná výstava československá 1895*. Praha: Littera Bohemica.
- Štěpánová, I. 1997. „Lidová kultura v zrcadle české měšťanské společnosti. Kronika roku 1887.“ Pp. 119–125 in: *Etnologické inspirace*. Praha: Ústav etnologie FFUK.
- Štěpánová, I. 1997. „Formování a funkce sokolského kroje v české společnosti 60. a 70. let 19. století.“ *Český lid* 84: 137–147.
- Štěpánová, I. 1998. „Symbolism in the Clothes Worn by Prague Students in 1848 and 1868.“ Pp. 72–84 in: *Cultural Symbols and Ethnic Consciousness*. Prague: Institute of Ethnology.
- Štěpánová, I. 1999. „Salon a jídelna — centrum společenského života v Prvním českém penzionátě pro dívky v Praze.“ Pp. 187–195 in: *Salony v české kultuře 19. století*. Sborník příspěvků z 18. ročníku Symposia k problematice 19. století, Praha: KLP.
- Štěpánová, I. 1999. „Zařizování Prvního českého penzionátu pro dívky v Praze 1898.“ *Paginae historiae* 7: 112–125.
- Štěpánová, I. 1999. „Spolek Domácnost a jeho česká kuchařská škola. Specifický přínos k emancipaci.“ *Folia Ethnographica* 33: 9–18.
- Štěpánová, I. 1999. „Plastyczna realizacja kostiumów w inscenizacjach o tematyce slowianskiej w pierwszych sezonach Teatru Narodowego.“ *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCCXXXII., Prace etnograficzne* 35: 29–36.
- Štěpánová, I. 1999. „Přicházím k tobě, člověče, chci ti pomoci...Lidové léčitelství ve východních Čechách.“ p.p. 260–268 in *Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století*. Sborník příspěvků ze symposia konaného 27.–29. 5. 1999 v Rychnově nad Kněžnou. Boskovice: Albert.
- Štěpánová, I. 1999. „Život a dílo Drahomíry Stránské.“ *Národopisný věstník XV/XVI*: 7–17.

- Štěpánová, I. 2000. „Projevy svérázu v české společnosti 90. let 19. století.“ *AUC, Studia Ethnographica* X: 143–150.
- Štěpánová, I. 2000. Hesla: „Baráčníci“; „Dobrovolné hasičské sbory“; „Národopisná výstava československá“; „Všeobecná zemská jubilejní výstava.“ in: Vondrušková, A. (ed.) *Od folkloru k folklorismu. Slovník folklorního hnutí v Čechách*. Strážnice: Ústav lidové kultury.
- Štěpánová, I. 2001. „Svéráz v dětském oděvu koncem 19. století.“ *Folia Ethnographica* 34–35: 71–79.
- Štěpánová, I. Sochorová, L., Secká, M. 2001. *Ženy rodiny Náprstkovy*. Praha: Argo.
- Štěpánová, I. 2002. „Oděvní symbolika jako komunikační prostředek české vlastenecké společnosti.“ Pp. 83–91 in *Komunikace a izolace v české kultuře 19. století*. Sborník příspěvků z 21. ročníku symposia k problematice 19. století. Praha: KLP.
- Štěpánová, I. 2002. „Česká chalupa na Zemské jubilejní výstavě v dobových dokumentech.“ *Paginae historiae* 10: 293–306.
- Štěpánová, I. 2002. „Renáta Tyršová a Zíbrtův Český lid.“ *Národopisný věstník* XIX. 115–123.
- Štěpánová, I. 2002. „Božena Němcová a české kroje.“ *Literární archiv* 34: 261–269.
- Štěpánová, I. 2003. „Božena Němcová — svatba jako osud, svatba jako obřad.“ *Česká literatura* 51: 76–82.
- Štěpánová, I. 2003. „Projevy svérázu v činnosti Sokola a baráčníků.“ *AUC, Studia ethnographica* XI: 115–123.
- Štěpánová, I. 2003. „Symbolism in the Clothes Worn by Prague Students in 1848 and 1868.“ Pp. 159–168 in *Ethnologica Scripta 1990–2002*. Institute of Ethnology UKFF.
- Štěpánová, I. 2003. „Ženskost v díle ženském. Počátky spolku „cvičících se“ paní a dívek.“ *Národopisná revue* XIII:132–136.
- Štěpánová, I. 2003. „Tělocvičný spolek paní a dívek pražských.“ *Lidé města — Urban Dwellers* 10: 59–76.
- Štěpánová, I. 2003. „Výstava ženských umění v Paříži a české intelektuálky.“ *Český lid* 90: 359–370.
- Štěpánová, I. 2004. „Pod českou střechou“: biedermeier, tradice a ženy.“ Pp. 110–120 in *Biedermeier v českých zemích*. Sborník příspěvků z 23. ročníku symposia k problematice 19. Století. Praha: KLP.
- Štěpánová, I. 2004. „Tereza Nováková, literatura — etnografie — literatura.“ *Literární archiv* 35/36: 101–112.
- Štěpánová, I. 2004. „Česká chalupa, lidé a dokumenty roku 1891.“ *AUC, Studia Ethnologica* XII: 141–155.
- Štěpánová, I. 2005. *Renáta Tyršová*. Praha a Litomyšl: Paseka.
- Štěpánová, I. 2005. „Jižní Čechy v expozici české chalupy 1891.“ Pp. 25–39 in *Čas výstavního ruchu*. Sborník z 3. ročníku Zíbrtova Kostelce. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích *Historia Culturae* V., *Studia* 4.
- Štěpánová, I. 2005. „Člověk a lidový oděv — lidový oděv v životě člověka.“ *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie* sv. 23. J. Malina (ed.). Brno: Masarykova univerzita.
- Štěpánová, I. 2005. „Sběratelství, muzea, výstavy a Zdenka Braunerová.“ Pp. 73–82 in: *Žena umělkyně na přelomu 19. a 20. století*. Roztoky u Prahy: Středočeské muzeum.



- Štěpánová, I. 2006. „Baráčníci, aneb co se mohlo stát, ale nestalo. O kořenech jednoho spolku.“ Pp. 105–116 in *Etnologie a kuriozity*. Ústav etnologie FF UK.
- Štěpánová, I. 2006. „Obrazy a zrcadla. Etnografika a slavika v díle manželů Zapových.“ *Český lid* 93: 137–151.
- Štěpánová, I. 2006. „Oslavované vlastenky — pragmatické pracovnice. Česká žena — výstavní obraz roku 1895.“ Pp. 101–115 in Hanáková, P., Heczková, L., Kalivodová, E. *V bludném kruhu mateřství a vychovatelství jako paradoxy modernity*. Praha: Slon.
- Štěpánová, I. 2006. „Cizí žena. Paradoxy rané emancipace v díle Honoraty Zapové (1825–1856).“ *Slovo a smysl — Word & Sense* III(6): 218–227.
- Štěpánová, I. 2006. „Dva měsíce v dopisech feministky. Z korespondence Terezy Novákové.“ Pp. 573–581 in Čadková, K., Lenderová, M., Stráníková, J. (edd.) *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20 století v zajištění historiografie*. Sborník IV. pardubického bienále duben 2006. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Štěpánová, I. 2007. „Konvence a láska. Z dopisů Terezy Lanhausové-Novákové.“ Pp. 251–258 in *Reflexe a sebereflexe ženy v české národní elitě 2. poloviny 19. století*. Sborník z konference Národního archivu. Praha: Národní archiv.
- Štěpánová, I. 2007. „Feministické reflexe Arne Nováka.“ *Folia Ethnographica* 41: s. 3–11.
- Štěpánová, I. 2007. Základní typy krojů v Čechách, lidová obuv, svéráz, dějiny katedry etnografie na FF UK — celkem 21 hesel in: *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska I., II*. Praha: Mladá fronta.
- Štěpánová, I. 2007. „Cesta za zdravím? Chorvatsko 1901 v rodinné korespondenci.“ *Múzy na cestách — Literární archiv* 39: 149–158.
- Štěpánová, I. 2008. *Teréza Nováková*. Praha: Mladá fronta.
- Štěpánová, I. 2009. „Česká společnost a počátky etnografie.“ *AUC Studia Ethnographica* XIII: 43–51.
- Štěpánová, I. 2009. „Prolínání oborů a přesahy žánrů v realistické próze Terézy Novákové.“ *Národopisný věstník* XXVI/68(1): 95–100.
- Štěpánová, I. 2009. „Dvojitý obraz: etnografie v dobovém tisku.“ *AUC Studia Ethnographica* XV: 39–46.
- Štěpánová, I. 2009. „Tradiční rituály v prostředí malého města na přelomu 19. a 20. století.“ *AUC Studia Ethnographica* XVI: 83–89.
- Štěpánová, I. 2010. „Harmonie v životě ženy: časopis pro hospodyně a zraní jedné autorky.“ *Studia Ethnologica Pragensia* 1(1): 60–68.
- Štěpánová, I. 2010. „Marginálie k lidovému oděvu na Benešovsku.“ *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka* 50(2): 285–292.
- Štěpánová, I. 2011. „Sokol a tanec. Šibřínky, symboly a politika.“ Pp. 33–38 in *Ve víru tance*. Mezioborová konference. Pardubice: Východočeské muzeum v Pardubicích.
- Štěpánová, I. 2011. „Manžel slavné ženy — nemodelový příklad.“ *Národopisný věstník* XXI/70: 143–150.
- Štěpánová, I. 2012. „Slovenské obrazy Boženy Němcové.“ *Český lid* 99: 281–298.
- Štěpánová, I. 2014. „Mezi národem a politikou.“ Pp. 40–46 in Bahenská, M., Malínská, J. (eds.) *Ženy a politika (1890–1938)*. Praha: Masarykův ústav a Archiv AV ČR.
- Štěpánová, I. 2015. „Národopisná výstava československá — kontexty a svérázové marginálie.“ *Prameny a studie* 56: 275–283.



Štěpánová, I. 2016. „Česká expozice v Paříži 1892 a Zdenka Braunerová.“ *Středočeský vlastivědný sborník* 34: 30–39.

*V tisku:*

Štěpánová, I. 2017. „Kuchařská škola Domácnost. Vaření jako (národní) umění a věda.“ Příspěvek na konferenci *Ars Culinaria*, Pardubice 2016, vyjde in: *Krajiny prostřených i prázdných stolů II.*: 8 s. textu.

V bibliografii nejsou zahrnuty recenze, drobnější zprávy, medailony k výročím apod.





**připravovaná tematická čísla**

Tramping z etnologické perspektivy



## **studie**

Od rituálů a obyčejů k performancím aneb jak studovat festivity moderní doby

KAREL ŠIMA – 17

Oděsa česká a židovská: mezi kosmopolitismem a nacionalismem

PETR LOZOVIUK – 50

Nositelé paměti nebo zdroje falešných představ?

Naučné stezky v ČR v etnologické perspektivě

KAROLÍNA PAUKNEROVÁ – JIŘÍ WOITSCH – 66

„Magické noci počal čas“: New age spiritualita a subkultury v čase změn

ONDŘEJ DANIEL – 96

## **ze studentských prací**

Z dějin finské folkloristiky: Zrod historicko-geografické metody

BARBORA ŽÁVODSKÁ – 109

Konstruování tradice prostřednictvím činnosti folklorních souborů

na příkladu soudobé rusínské svatby

MICHAELA MUŠINKOVÁ – 118

## **materiály**

Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy

v kontextu vývoje českých etnologických věd

PETR JANEČEK – 129

Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity

MARTINA PAVLICOVÁ – 164

Etnologický ústav Akademie věd České republiky, v.v.i.

JIŘÍ WOITSCH – 167

Katedra antropologie na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni

PETR LOZOVIUK – 172

Etnologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy

DANA BITTNEROVÁ – MIRJAM MORAVCOVÁ – 174

Národní ústav lidové kultury, Strážnice. Centrální pracoviště pověřené péčí  
o statky nemateriálního kulturního dědictví České republiky

MARTIN ŠIMŠA – 182

## **zprávy**

**recenze**

**diskuse**

**rozhovor**

