

OBSAH

EDITORIÁL

POTANČOK, Vladimír: Editoriál • 243

ŠTÚDIE

SOUKUPOVÁ, Blanka: Židé v českých zemích v roce Jedna. K limitům židovských světů bezprostředně po šoa (od osvobození do únorového převratu /1948/). Menšinové pohledy • 245

HAMAR, Juraj: Karnevalizované obrazy v ľudovej piesni • 261

MATERIÁLY

REMEŠOVÁ, Lucie: Dopady turizmu a lifestyle migrace na partnerské vzťahy v marockém Taghazoutu • 290

WINKLER, Tomáš: Úvod do konceptu kreatívnych miest s dôrazom na teóriu Richarda Floridu • 308

VYHRADENÉ PRE

Význam diela Andreja Melicherčíka pre národopis v (Česko)Slovensku • 321

KREKOVIČOVÁ, Eva: Na margo k významnému jubileu Andreja Melicherčíka • 321

RECENZIE

Stanislav Brouček a kol.: Migrace z České republiky po roce 1989 v základních tematických okruzích (Peter SALNER) • 328

Gabriela Kiliánová, Juraj Zajonc: 70 rokov Ústavu etnológie Slovenskej akadémie vied (Margita JÁGEROVÁ) • 329

Katarína Popelková a kol.: Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku? (Gabriela KILIÁNOVÁ) • 332

Jana Pospíšilová: To sem čula na vlastní oči... Tradiční vyprávění na nedašovském Závrší (Vladimír POTANČOK) • 334

Gabriela Dudeková, Elena Mannová a kol.: Vojak medzi civilmi, civil medzi vojakmi. Vzťah armády a spoločnosti v období modernizácie (Peter SLAVKOVSKÝ) • 336

SPRÁVY

Ústav etnológie SAV bol opäť súčasťou podujatia *FOLK EXPO Slovakia 2017* (9. – 10. jún, Bratislava) (Vladimír POTANČOK) • 338

Medzinárodná konferencia *Cultural Heritage in Migration* (Kultúrne dedičstvo v kontexte migrácie) (15. – 16. jún 2017, Sofia, Bulharsko) (Natália BLAHOVÁ) • 344

Tübingenská konferencia projektu *Komparatívna analýza konšpiračných teórií* (28. – 30. 7. 2017, Tübingen, Nemecko) (Vladimír BAHNA) • 346

20. valné zhromaždenie Národopisnej spoločnosti Slovenska pri SAV a vedecká konferencia *Etnológia pre súčasnosť* (7. – 9. 9. 2017, Párnica) (Hana HLŔŠKOVÁ) • 347

CONTENTS

EDITORIAL

POTANČOK, Vladimír: Editorial • 243

ARTICLES

SOUKUPOVÁ, Blanka: Jews in Czech Lands in Year One. On the Limits of Jewish Worlds Immediately after the Shoah (from Liberation till the February Coup /1948/). The Minority Perspective • 245

HAMAR, Juraj: Carnivalised Pictures in Folk Songs • 261

RESEARCH REPORTS

REMEŠOVÁ, Lucie: The Impacts of Tourism, Surfing and Lifestyle Migration on Partner Relationships in Taghazout, Morocco • 290

WINKLER, Tomáš: An Introduction to the Concept of Creative Towns with an Emphasis on Richard Florida's Theory • 308

RESERVED FOR

The Significance of Andrej Melicherčík's Works for Ethnography in (Czecho)Slovakia • 321

KREKOVIČOVÁ, Eva: On Andrej Melicherčík's Important Anniversary • 321

BOOK REVIEWS

Stanislav Brouček a kol.: Migrace z České republiky po roce 1989 v základních tematických okruzích (Peter SALNER) • 328

Gabriela Kiliánová, Juraj Zajonc: 70 rokov ústavu etnológie Slovenskej akadémie vied (Margita JÁGEROVÁ) • 329

Katarína Popelková a kol.: Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku? (Gabriela KILIÁNOVÁ) • 332

Jana Pospíšilová: To sem čula na vlastní oči... Tradiční vyprávění na nedašovském Závrší (Vladimír POTANČOK) • 334

Gabriela Dudeková, Elena Mannová a kol.: Vojak medzi civilmi, civil medzi vojakmi. Vzťah armády a spoločnosti v období modernizácie (Peter SLAVKOVSKÝ) • 336

NEWS

The Institute of Ethnology SAS joined *FOLK EXPO Slovakia 2017* again (09-10 June, Bratislava) (Vladimír POTANČOK) • 338

International conference *Cultural Heritage in Migration* (15-16 June 2017, Sofia, Bulgaria) (Natália BLAHOVÁ) • 344

Tübingen conference on the project *Comparative Analysis of Conspiracy Theories* (28-30 July 2017, Tübingen, Germany) (Vladimír BAHNA) • 346

20th General Assembly of the SAS Ethnographic Society of Slovakia and scientific conference *Ethnology for the Present* (07-09 September 2017, Párnica) (Hana HLŔŠKOVÁ) • 347

EDITORIÁL

Tretie tohtoročné číslo časopisu Slovenský národopis/Slovak Ethnology prináša naozaj pestrý obsah – päť príspevkov bádateľov zo Slovenska a z Česka ukazuje, čo všetko a akými rôznymi spôsobmi môže skúmať etnológia a kultúrna/sociálna antropológia v 21. storočí. V tomto smere akoby jeho obsah potvrdzoval tézy z predchádzajúceho vydania SN2/2017 v anglickom jazyku, ktoré sa venovalo práve novým témam, metódam a výzvam v našej vede.

Najprv sa v štúdiách skúsených bádateľov Blanky Soukupovej a Juraja Hamara pozrieme do minulosti a budeme si všímať dva diametrálne odlišné javy. B. Soukupová sa v príspevku s názvom *Židé v českých zemích v roce Jedna. K limitům židovských světů bezprostředně po šoa (od osvobození do únorového převratu /1948/)*. Menšinové pohľady venuje neľahkej situácii, v ktorej sa ocitli Židia po návrate do povojnového Československa. Na základe doteraz neuverejnených dobových archívnych dokumentov, tlače, memoárovej literatúry, denníkov či ukážok z beletrie autorka ilustruje paradoxy tohto historického obdobia. Židia, ktorým sa podarilo prežiť šoa, museli po návrate do svojich pôvodných domovov čeliť novým neprijemným prekvapeniam a traumám, vyplývajúcim z nálad spoločnosti ovplyvnenej rokmi antisemitizmu, ale aj z neprenosnosti vlastných zážitkov, a znovu bojovať o svoje miesto pod slnkom.

Celkom inými teoretickými problémami sa zaoberá rozsiahla porovnávacía štúdia Juraja Hamara *Karnevalizované obrazy v ľudovej piesni*. Východiskom sú preňho publikované pramene, ale aj súkromné zbierky ľudových piesní a vlastné terénne výskumy. Tento „spodný prúd“ folklórneho repertoáru, ktorého estetika a poetika odráža telesnosť v grotesknej podobe, podľa autora archetypálne súvisí so smiechovou karnevalovou kultúrou tak, ako ju vo svojej práci „François Rabelais a ľudová kultúra stredoveku a renesancie“ načrtol M. M. Bachtin. Bohatý materiál zo Slovenska, Česka a Moravy autor porovnáva, triedi a interpretuje v kontexte repertoáru ďalších slovan-ských etníc, napríklad poľského a srbského (vrátane zbierky Vuka Karadžiča „Crven Ban“).

V ďalších dvoch príspevkoch mladých začínajúcich vedcov sa odrážajú nové výskumné trendy, témy a koncepty. Lucie Remešová v článku *Dopady turizmu a lifestyle migrace na partnerské vzťahy v marockém Taghazoutu* opisuje na základe vlastných pozorovaní, opakovaných krátkodobých výskumov a interview s informátormi a informátorkami vplyv a dopad komunity surfistov na život marockej, pôvodne rybárskej, osady Taghazout. Vo svojom materiáli na konkrétnych príkladoch ilustruje

pomerne nové koncepty lifestylovej migrácie, romantickej migrácie a športového turizmu, ktorými sa popisujú nové javy medzikultúrnej výmeny a nevynútenej migrácie. Súčasťou týchto javov sú aj zmeny v partnerských vzťahoch a vplyv na pôvodné kultúrne prostredie. Tento príspevok zároveň predznamenáva obsah čísla SN4/2017, ktoré bude celé venované problémom spojených s novými vlnami migrácie. Tomáš Winkler sa vo svojej práci *Úvod do konceptu kreatívnych miest s dôrazom na teóriu Richarda Floridu* venuje kritickej reflexii práce tohto populárneho amerického bádateľa, ktorý spája rozvoj mesta s využitím umeleckého a kreatívneho potenciálu jeho obyvateľov. Zároveň autor uvažuje nad tým, ako by sa dal tento nový koncept primerane využiť v lokálnych pomeroch a reflektovať v slovenskej urbánnej antropológii.

Príspevok s názvom *Na margo k významnému jubileu Andreja Melicherčíka* z pera Evy Krekovičovej hodnotí prínos tohto propagátora funkčného štrukturalizmu pre dejiny etnológie a folkloristiky na Slovensku. Životu a dielu Andreja Melicherčíka, ktorého nedožitie sté narodeniny si tohto roku slovenská etnologická obec pripomína, bola venovaná aj vedecká konferencia *Etnológia pre súčasnosť*, ktorá sa konala začiatkom septembra v Melicherčíkovej rodnej obci Párnica na Orave – vo svojej správe o nej informuje Hana Hlôšková. Dúfame, že niektoré z príspevkov, ktoré na tejto konferencii odzneli, sa časom objavia aj na stránkach Slovenského národopisu.

Súčasťou časopisu sú už tradične nielen správy z rôznych vedeckých podujatí, najmä medzinárodných konferencií, ale aj z popularizačných výstupov, a recenzie najnovších kníh. Čo však možno niektorým čitateľom bude od tohto čísla chýbať, sú príspevky v podobe laudácií pri významných životných jubileách a správy o osobnostiach slovenskej etnológie, ktorých životná púť sa už uzavrela. Na základe rozhodnutia redakčnej rady a po dohode s vedením Slovenskej národopisnej spoločnosti sme sa rozhodli tento druh materiálov presunúť na stránky Etnologických rozpráv, aby sa Slovenský národopis/Slovak Ethnology mohol viac sústrediť na publikovanie vedeckých článkov. Dúfame, že toto rozhodnutie prijmú čitatelia nášho časopisu s pochopením.

VLADIMÍR POTANČOK,
Ústav etnológie SAV v Bratislave

ŽIDÉ V ČESKÝCH ZEMÍCH V ROCE JEDNA. K LIMITŮM ŽIDOVSKÝCH SVĚTŮ BEZPROSTŘEDNĚ PO ŠOA (OD OSVOBOZENÍ DO ÚNOROVÉHO PŘEV RATU /1948/). MENŠINOVÉ POHLEDY¹

BLANKA SOUKUPOVÁ

Blanka Soukupová, Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, U Kříže 8, 158 00 Praha 5 - Jinonice; e-mail: 6446@mail.fhs.cuni.cz

The study deals with the issue of inconsistency between the expectations of Jews from the Czech lands who survived the *Shoah* and the post-war reality of society exposed to systematic anti-Semitism for over six years. After World War II, the Czech society faced not only material shortage, but above all a shift to a new political system (after a short period of limited democracy) and the impacts of demoralisation of the second republic and protectorate periods. The study analyses the individual, collective, legislative and political limits of the post-war worlds of Czech Jews from liberation (May 1945) till the February coup (1948). It is based on so-far unknown archival material, as well as other sources (press, memories, diaries, fiction, etc.). The combination of sources of official, media and personal nature allows for a better understanding of the structured minority mentality, i.e. the ways of thinking and behaviour that could have led to a radical re-assessment of the minority strategies for the future.

Key words: Jews, Czech lands, Shoah, post-war Jewish worlds

LIMITY POVÁLEČNÝCH ŽIDOVSKÝCH SVĚTŮ - NASTÍNĚNÍ PROBLÉMU

Leitmotivem života Židů z českých zemí po skončení druhé světové války se stala praktická neslučitelnost dvou světů: světa očekávání návratu do prvorepublikového masarykovského Československa s jeho tolerantním vztahem k menšinám a světa syrové sociálně-politické reality. Jak napsal Emil Utitz, právník, filozof, estetik, psycholog, prominentní vězeň a knihovník v terezínském koncentračním táboře: „... *důvěra v návrat; představa Vltavy se starým kamenným mostem a řadami soch světců, vysoko nad ním dóm a hrad. Tam má vláti a bude opět vláti naše vlajka... Zavřená brána ráje se opět otevře a mezitím je prázdnota... všichni myslili.., že všechno najdou opět tak, jak to opustili.*“ (Utitz, 1947: 22, 24.) Ve skutečnosti však byl návrat domů mnohem, mnohem složitější.² Setkání se soucitem a pomocí střídaly traumatizující střety s lidskou

1 Text byl vypracován v rámci programu PROGRES Q 22 Univerzity Karlovy.

2 K představám o domově a k „realitě“ návratů srov. zejména Soukupová, 2016: 37–44.

hamižností, neochotou vzdát se uschovaného židovského majetku, otevřenou nenávisť vůči bývalým židovským majitelům bytů, domů a podniků... (Soukupová, 2016: 44-46). Zmíněné dva světy – svět iluzí a svět reálný – byly nutně propojeny, nikdy se je však nepodařilo smířit. Ve svém textu se pokusím prohloubit téma limitů židovských poválečných světů, jejichž rozboru jsem měla příležitost opakovaně se věnovat z jiných zorných úhlů (zejména Soukupová, 2016; Soukupová, 2008; Soukupová, 2009).³ Problém budu analyzovat na základě dosud nezpracovaného archivního materiálu z Archivu Kanceláře prezidenta republiky, ale i za pomoci dat z dobového menšinového tisku, memoárů, deníků, rozhovorů, beletrie i dat z dalších archivních fondů.

SEN O NÁVRATU DO MASARYKOVSKÉHO ČESKOSLOVENSKA TRANSFORMOVANÝ DO PROJEVŮ ABSOLUTNÍ DŮVĚRY K PREZIDENTU EDVARDU BENEŠOVI

„Věděla jsem, že už na podzim roku 1939 naši emigranti začali ve Francii vytvářet vojenské jednotky. Vedl je prezident Eduard Beneš, který už v I. světové válce bojoval po Masarykově boku za čs. nezávislost. Nyní vedl v exilu boj za svobodu, tisíce běženců mne podobných se k němu s nadějí upínaly. V mých očích se téměř podobal Bohu a každý večer jsem se modlila, aby se mu nic nestalo,“ vzpomínala Eva Gissingová, tehdy Diamantová, jedno z Wintonových dětí, pocházející z asimilované českožidovské rodiny v Čelákovcích (Gissingová, 1992: 63). Tuto absolutní úctu k exilovému prezidentovi si přenesli přeživší Židé přes tzv. druhou republiku i protektorát i do obnovené republiky, od níž naivně očekávali, že se stane dědičkou a pokračovatelkou prvorepublikového Československa. Beneš jako Masarykův žák a jím vybraný nástupce byl poslední instancí, k níž se židovská reprezentace, ale i jednotlivci obraceli v případě pocitu nespravedlnosti, zejména v souvislosti s ověřováním tzv. národní spolehlivosti, s restitucemi, ale také, jak ukážu dále v textu, v případě narůstajícího antisemitismu. Až naivní vztah k politikovi, jenž symbolizoval dávno zpřetrhanou kontinuitu s první republikou, zpředmětnili přeživší Židé však nejen v žádostech, prosbách, ale i v adoracích určených hlavě státu. S odstupem času zprostředkují tyto prameny jedinečný pohled do židovského poválečného myšlení. Uveďme si alespoň dva příklady bezvýhradné loajality k Edvardu Benešovi. Již 5. září 1945 obdržela Kancelář prezidenta Československé republiky vysoce loajální telegram z prvního poválečného sjezdu židovských náboženských obcí v českých zemích (1. a 2. září 1945).⁴ Další zajímavý doklad absolutní loajality k hlavě státu poskytuje modlitba brněnského rabína Leo Steinera za zdraví prezidenta a blaho národa i státu. Steiner ji přednesl při březnové tryzně v roce 1946 věnované Tomáši G. Masarykovi a Židům zavražděným v plynových komorách v Osvětimi. *„Požehnej, milostivý otče, našemu prezidentu doktoru Edvardu Benešovi! Ochraň a uchovej mu tělesnou i duševní sílu, aby stejně jako jeho velký předchůdce, nám zářil jako vzor dobra a pravdy do nejvyššího věku svého,“* modlil se Steiner.⁵ Určitým porušením této tendence byl pouze kri-

3 K východiskům Židů v českých zemích po druhé světové válce srov. dále např. Heitlingerová, 2007; Krejčová, 1993a; Krejčová, 1993b; Nepalová, 1999; Wehle, 1984.

4 Srov. Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, C/ Židovská náboženská obec aj., 12 050/45.

5 Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, C/ Židovská náboženská obec aj., D 5 154/46, dat. V Brně dne 13. března 1946. Úryvek z modlitby jsem při přepisu jazykově neupravovala.

tický dopis Arnošta Frischera z 1. října 1945, tedy z doby po protižidovských výtržnostech v Prešově, Bardejově a po pogromu v Topoľčanech.⁶

Ironií zůstalo, že prací zavalený Beneš si ne vždy nalezl na řešení menšinových problémů čas. Ostatně – konstrukci zvláštních minoritních požadavků vydělených z problémů obecně občanských prezident nepřál nikdy. Překvapující je však Benešovo odmítnutí účasti na světové židovské akci mimořádného významu: položení základního kamene k americkému památníku židovským obětem války v Evropě. Výbor pro postavení památníku v New Yorku přitom oslovil československého prezidenta jako jediného evropského státníka, jehož projev by z Evropy přenášel rozhlas. Beneše na akci zastoupil ministr zahraničních věcí Jan Masaryk.⁷

Velké důvěře přeživších Židů se však těšily i další osobnosti z Kanceláře prezidenta republiky. Např. Rudolf Hartmann se 7. března 1947 (Masarykovy narozeniny) obrátil dopisem na doktora Jana Jínu. „... jste jediným vysokým státním hodnostářem, se kterým jsem kdy v životě mluvil. Za jednoho takového ‚setkání‘ heftlinků z Malé pevnosti s heftlinky z ghetta nadával nám jeden český člověk smradlavých židů a Vy jste byl jediný, který se snažil jeho ‚hněv‘ utlumit. Po celou dobu v ghettu a též později jsem na Vás proto vzpomínal. Přežil jsem, jediný z celé rodiny Osvienczim a dnes se na Vás obracím opět v téže věci: zastaňte se, prosím, Čechů, kteří jsou židovského původu. Nejedná se mi o prospěch osobní: to zdůrazňuji: neboť já mám za ženu křesťanku a proto jsou mé poměry urovnané. Ale obávám se, pane doktore, že je to po u z e tento důvod a jsem proto hluboce nešťasten. Jsem Čechem a nikdy jsem nebyl sionistou, mám však dojem, že nyní jsme vyobcováni z českého národa. Mohu Vám posloužit několika desítkami případů, v nichž úřady, ONV, ÚRO pokračují v antisemitismu. Jde ovšem o navrácení majetku... Píši Vám právě 7. března. Prosím Vás, pane doktore, abyste pomyslel na to, jak by jednal ten, jehož narození dnes oslavujeme. A prosím, abyste vzal na vědomí, že velká většina z nás se cítí i nadále proskribována... Ujišťuji Vás však, že snad jen za druhé republiky jsem byl tak pokořován, jako teď, aniž se mně osobně něco stalo,“ uváděl pisatel stížnosti.⁸

PSYCHICKÉ LIMITY POVÁLEČNÝCH ŽIDOVSKÝCH SVĚTŮ

Za limity množiny židovských poválečných životů a osudů pokládám ovšem především zničení (úplné nebo alespoň částečné) židovských rodin,⁹ respektive neukotvení

6 Frischer si dále stěžoval na váznoucí restituce na Vsetínsku a Olomoucku. Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, A/ Řešení židovské otázky v Československu (1945–1947).

7 Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, D/ Židovská otázka – různé, dat. V Praze, dne 22. září 1947; V Praze dne 18. září 1947.

8 Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, A/ Řešení židovské otázky v Československu (1945–1947), D 02829/47, dopis jsem jazykově neupravovala.

9 Podle údajů inženýra Arnošta Frischera, v první republice soukromého podnikatele v Moravské Ostravě a sionistického politika, za války pracujícího pro Benešovu exilovou vládu, po osvobození předsedy Svazu židovských náboženských obcí v historických zemích, se do obnoveného Československa vrátily jen asi 4 000 z deportovaných protektorátních Židů, tedy zhruba jedna dvacitina příslušníků předválečné menšiny. Slovenských Židů přežilo asi 15 000 z původního počtu 130 000 osob. Frischer, A. (1946, 5. květen). Rok osvobození. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, s. 27. Jedna desetina příslušníků menšiny českých Židů se měla zachránit v emigraci a jedna desetina přežila deportace a koncentrační tábory. Frischer, A. (1945, 1. září). Přežili jsme. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, s. 1. V ministerském protokolu z 12. prosince 1946 se uvádělo asi 20 000 členů židovských obcí v čes-

nebo slabé ukotvení zejména nejmladší a nejstarší generace v přirozených sociálních sítích podpory a pomoci (srov. Feder, 1947: 122; Greenfieldová, 1992: 61). Extrémní smutek příslušníků menšiny, jenž byl ještě umocněn poválečnými iluzemi o možné záchraně příbuzných a známých, kteří se mohou ještě vrátit, pak vyústil v traumatizující hledání přeživších členů rodiny, případně ve vytváření virtuálních rodin nebo jejich členů. „*Na léto 1945 nikdy nezapomenu. Každý pohyb ve dveřích znamenal totiž naději, že za nimi stojí někdo z našich nejbližších. A každý den byl pro mne dalším zklamáním,*“ vzpomínala Eva Hrušínská, která pocházela ze smíšené česko-židovské rodiny a po válce se provdala za známého herce Rudolfa Hrušínského (Hrušínská, 1998: 19). Pravděpodobně nejznámějším příkladem iluze o možném návratu příbuzných je však vysněný obraz otce ve vysoce intimní knize *Sen o mém otci* od Karola Sidona, v knize, kterou vydal současný zemský rabín v nadějném roce pražského jara (1968) v nakladatelství Československý spisovatel. „*Díval jsem se na tatínkův obraz a představoval [představoval bylo vysazeno kurzívou – poznámka BS] jsem si jeho poslední chvíle. Pak jsem plakal. Ale věděl jsem tehdy málo o skutečné bolesti, o skutečné tatínkově bolesti, a co jsem si představoval, byl jenom děj, jenom povrch, který mne měl dojmout k slzám a dát pocítit lásku – k tomu, jenž není. Pouštěl jsem si Kol nidrei a Rezeh na našem drahocenném gramofónu značky Philips a dával jsem se na tatínkův portrét a hořce jsem plakal a nebyla, nebyla to pravda,*“ zprostředkoval svou dětskou vzpomínku na otce Alexandera, kterého umučilo gestapo, začínající spisovatel (Sidon, 1968: 119). Vše vypovídající je i vzpomínka Eduarda Goldstückerera, diplomata a germanisty: „*Konečně řešení'... pohltilo všechny členy tří generací mé rodiny. Já jediný jsem zůstal naživu a vzpomínám na své mrtvé vždy o jejich narozeninách a u jediného z nich, jehož datum smrti opravdu znám, u svého otce, i v den jeho smrti.*“ (Goldstücker, 2003: 5.)

Někteří z přeživších se však již bezprostředně po válce pokusili sepsat své vzpomínky, které chápali jako svědectví o katastrofě i jako morální závazek vůči těm,¹⁰ kteří nepřežili. „*Patřil jsem po válce mezi ty šťastnější. Shledal jsem se s matkou, která prošla ghettem v Lodži, Osvětimí, Bergen-Belsenem. Bydleli jsme společně – matka,*

kých zemích. Národní archiv Praha, Ministerstvo školství, 47/VIII, č. kartonu 2 155, Protokol sepsaný dne 12. prosince 1946 v kulovém odboru ministerstva školství a osvěty v Praze, s. 2. Na podzim 1947 žilo v českých zemích 11 955 členů obcí. Národní archiv, Ministerstvo školství, 47/VIII, č. kartonu 2155, Projev předsedy Rady ing. Arnošta Frischera o činnosti Rady a jejích úkolech, s. 1. Po poválečné první vlně vystěhovalství však část členstva tvořili tzv. optanti – Židé ze Zakarpatské Ukrajiny. Národní archiv Praha, Ministerstvo školství, 47/VIII, č. kartonu 2155, Zpráva vedoucího tajemníka dr. K. Wehleho na Shromáždění delegátů, s. 4. Jen do Palestiny se do léta 1947 vystěhovalo asi 5 000 osob. Autor neuveden (1947, 15. srpna). Evropská sionistická konference v Karlových Varech dne 12. srpna 1947. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, s. 248. Pro srovnání: v prvorepublikovém Československu žilo v roce 1921 v Čechách 79 777 (11 251), na Moravě 37 989 (15 335) a ve Slezsku 7 317 (3 681) Židů podle víry (národnosti). V roce 1930 to bylo v Čechách 76 301 (15 697) a na Moravě a ve Slezsku 41 250 (21 396) Židů podle víry (národnosti). Viz Machačová, Matějček, 1999: 116. V odborné literatuře však narazíme i na trochu jiné údaje. Např. Eva Hahnová, německá historička českožidovského původu, uvedla, že 14 000 protektorátních Židů přežilo deportace a 26 111 se jich vrátilo z emigrace. Pouze 2 803 lidé nebyli internováni. Schmidtová-Hartmannová, 2001: 95, 104. K počtům přeživších srov. i Pěkný, 2001: 657, 658. Složení zachráněných Židů z území bývalého Slovenského státu bylo následující: koncentrační tábory přežilo 11 000 lidí, 9 000 se jich navrátilo z emigrace a 10 000 z území okupovaného za války Maďarskem (Salner, 2000: 150). Souhrnně k dalším údajům o počtu přeživších českých a československých Židů v dobovém tisku Soukupová, 2016: 24, 27, 58; Soukupová, 2009: 62–63.

10 Jak napsal Pavel Eisner, před válkou bilingvní pražský intelektuál: „*Žijeme na obrovské mohyle... cítíme jen drtivou zodpovědnost svého přežívání.*“ Eisner, P. (1946, 5. květen). *Vita nova. Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, s. 34.

Karel [přítel z Terezína a z Treblinky – poznámka BS], *já. Co dřív? Užítvat života po zmrtvýchvstání z Treblinky, pustit se zase do studií – taky bude nutné „normálně“ vydělávat peníze – anebo si nejdříve ze všeho sednout a vypsat fantastickou, úděsnou pravdu o Treblince a groteskní pravdu o našem přežití pod svícnem, kde bývá největší tma? Nejprve aspoň dám na papír všechno, co mám v paměti o Treblince, jako kusy syrového masa. Musím, protože jsem se vrátil. K tomu, co jsem si začal zapisovat už v Německu, připojuji další a další stránky, až jich je přes tři sta,*“ rozhodoval se Richard Glazar, pocházející z pražské českožidovské rodiny, poté, co se mu podařilo utéci po povstání z vyhlazovacího tábora Treblinka a zbytek války přežít ve falešné identitě totálně nasazeného protektorátního dělníka v Německu (Glazar, 1996: 327). Svá svědectví vydávali také starší lidé: Anna Auředníčková, vdova po obhájci Leopolda Hilsnera, významná česká osvětová pracovníce ve Vídni, sepsala své paměti *Tři léta v Terezíně* (1945), Richard Feder, legendární českožidovský rabín z Kolína, sestavil svou *Židovskou tragedii. Dějství poslední* (kniha byla napsána v roce 1945, vyšla však až v roce 1947). Jiní se rozhodli své vzpomínání odložit na pozdější dobu, případně se pokusit za minulostí udělat tlustou čáru. Bilancovat bezprostředně po katastrofě nemohla např. ani mladičká Eva Rodenová, za války nadšená sionistka, která přežila Osvětim i Bergen-Belsen. 10. září 1945 si do svého deníku zapsala: „... nemohu psát [pokračovat v psaní deníku z let 1939 až 1940 – poznámka BS], *snad až to bude vzdálenější, až si budu moci udělat přesný přehled toho všeho. Co to bylo – šílenství, nenávidist, co hnalo lidí zabít pro nic a za nic, co nutilo jeden celý národ stavět plynové komory a [vymyšlet] jiné neméně ‚vkusné‘ způsoby vraždění. Nenávidím Němce.*“ (Rodenová, 2010: 70.) Jiří Franěk, pocházející z asimilované české rodiny ve Vysočém Mýtě, po válce významný literární vědec a rusista, rozdělil přeživší podle jejich vztahu k vzpomínce na šoa do tří skupin. První se z katastrofy nikdy nevymanila, druhá se rozhodla mlčet a třetí nalezla mezi minulostí a přítomností relativně vyrovnaný vztah: „... rozeznávám tři druhy lidí, *co přežili lágry. Jedni se z nich nevrátili, v duševním slova smyslu. Pořád o tom vyprávějí a o ničem jiném nemluví. Pak jsou druzí, kteří o tom nechtějí nic slyšet, nic vědět. Je to minulost, za kterou udělali tečku, což se jim jednou určitě provalí. Já se považuji za tu šťastnou prostřední kategorii, která je ochotná se k tomu kdykoli vrátit, vyprávět o tom. Ale skutečně žiji v současnosti... spíše v budoucnosti... Snad je to pro život výhoda.*“¹¹

Bez ohledu na snahu sepsat, nebo vyhnout se hodnocení však všechny přeživší po celý život pronásledovala otázka, proč se zachránili právě oni.¹² V tomto ohledu byla výjimkou Ruth Bondyová, izraelská spisovatelka, novinářka a překladatelka, pocházející z Prahy, jež prošla Terezínem, Osvětim a Bergen-Belsenem: „*Jak člověk přežil? Ve studiích, v knihách, v básních se vrací motiv pocitu viny, ulpívající po celý život na těch, co holocaust přežili, protože přetrvali, zatímco celý jejich svět se zhroutil. Jakkoliv se pokouším ponořit do černých hlubin zkušenosti holocaustu, nenacházím v ní pocit viny, že jsem zůstala naživu. Úžas, radost nad každým dalším dnem, přání ne-*

11 Rozhovor s profesorem Jiřím Fraňkem, natočen 27. až 30. června 2004 mým studentem Janem Dvořákem.

12 Jak napsala Hana Posseltová-Ledererová, Češka židovského původu, která byla spolu se svou matkou deportována do Terezína a dalších táborů, po válce dostudovala a pracovala jako středoškolská profesorka a překladatelka: „*Jen si kladu otázku, proč ... vyšší moc nezachránila mého tátu a mou sestru Věrušku... a ty miliony nevinných lidí. Nikdo na to nemůže odpovědět.*“ (Ledererová-Posseltová, 1997: 146.) Obdobně srov. Scheuerová, 1994: 142. – Později bude britský sociolog polského původu Zygmunt Bauman psát o koncepci viny přeživšího (Bauman, 2003: 310–314).

promarnit čas, bolest ze ztráty, dluh vůči těm, kteří zahynuli – ale ne vina.“ (Bondyová, 2005: 49.) Právě Bondyová ovšem v rozhovoru pro menšinový Věstník v roce 2002 potvrdila, že otázku, jak se Ti podařilo přežít, kladli i lidé v Izraeli: „*A když jsem přijela do Izraele, zarazily mě dvě otázky: první kladli lidé, jejichž rodiny v šoa zahynuly – ti se ptali: Jak je možné, že ses vrátila, a naznačovali, že zřejmě přežili ti nejsobečtější. A druhá otázka zněla: Proč jste nebojovali?*“¹³

Zastavme se ještě na okamžik u posledního vysoce emocionálního tvrzení Evy Rodenové týkající se averze vůči Němcům. To totiž v různých podobách vyslovovali i další přeživší; nenávisť k Němcům jako nediferencované skupině se stala po druhé světové válce jednou z determinantů jak židovské, tak české společnosti.¹⁴ Jak napsala Ruth Elias: „*Cestou z Německa [po osvobození – poznámka BS] jsme projížděli rozbitými městy a já měla pocit zadostiučinění: vždyť ten, kdo způsobil druhým tolik utrpení, by měl sám také trpět. Nacisté chtěli vyhladit národ zrozený v nevinnosti jako každý jiný jen proto, že to byl národ židovský. Uvrhli tím do neštěstí vlastní národ a zpusťovali vlastní zemi.*“ (Elias, 1994: 262.) „*Zasluhují Němci název ‚lidé‘? Mají nejmenší nárok na soucit? Ne. Rozhodně ne!*“, napsal na podzim 1945 i Richard Feder (Feder, 1947: 110). Lékař Karel Steinbach, asimilovaný český Žid z Příbramska, jenž po únorovém převratu odešel znovu do americké emigrace, v rozhovoru s izraelským diplomatem, spisovatelem a překladatelem Viktorem Fischlem (Avigdorem Daganem) tvrdil pak ještě půl století po šoa: „*Kdybyste se mě zeptal, co v mém dlouhém životě byl zážitek nejhroznější, neřekl bych válka. Ani první, ani druhá. Musel bych říci: Němci... všechno to, co napáchali za války a za nacismu, to, jak se zapsali do historie, je i dnes ještě zcela neodpuštělné. Ty surovosti, to hromadné vraždění... jak umučili chudáka Alfréda Fuchse... Já vím, že byli taky slušní Němci, i když si myslím, že jich bylo jenom strašně málo... Mně zabili dvě sestry. Ta, kterou jsem měl nejradši, si musela při takovém hromadném vraždění v Rize vykopat sama hrob. To je něco apokalyptického. Něco nikdy neodpuštělného. To nebylo jen dílo několika zrádných zločinců. Za to může celý ten národ, který se toho zúčastnil*“ (Fischl, 1990: 89). V prvních měsících po osvobození byla však situace nejvyhrocenější. Jak napsal Jiří Kosta: „*bezprostředně po válce si sotvakdo troufal promluvit na ulici německy*“ (Kosta, 2002: 88).¹⁵

Rušilo ale i německy znějící jméno. Tehdejší komunistický prominent Eduard Goldstücker, slovenský Žid, literární historik, germanista, diplomat, za války spolupracovník československé exilové vlády v Londýně, který vysvětloval své chybějící protiněmecké zaujetí svým slovenským původem, vzpomínal na tlak ze strany vůdců komunistické strany, aby se přejmenoval: „*S Rudolfem Slánským jsem se poprvé osobně setkal až po válce. Přišel jsem k němu, tehdy sídlilo vedení KSČ u Pražské brány,*

13 (2002, červen). Jsou i jiné statečnosti. Rozhovor se spisovatelkou a překladatelkou Ruth Bondyovou. Věstník, s. 6.

14 Srov. Soukupová, 2016: 22; Soukupová, 2008: 50–51. Z tohoto důvodu také souhlasili Židé s poválečným vysídlením německé menšiny z Československa, a to i když zaslechli něco o násilnostech, jež tzv. odsun provázely. „*Naše nedávná minulost a resentimenty byly však po roce 1945 ještě příliš živé na to, abychom odsun Němců odmítli. ‚Excesy‘, o nichž jsme se doslechli, aniž bychom byli sami jejich svědky, jsem pocítoval jako něco nechutného, svůj odpor jsem však potlačil, protože jsem byl v obtížných letech nových začátků po období pronásledování příliš zaměstnán sám sebou,*“ napsal Jiří Kosta, pocházející z pražské německy mluvící levicově orientované židovské rodiny, v atmosféře komunistických reformů šedesátých let spolupracovník Oty Šika (Kosta, 2002: 89–90).

15 Srov. i vzpomínku Lízy Scheuerové, rodačky z Varnsdorfu, která čelila po návratu z koncentračního tábora aroganci „staršího pána“, protože mluvila v telefonní budce, aniž si to uvědomila, s přítelkyní německy. (Scheuerová, 1994: 140.)

a on se mě zeptal: ‚Tak co jsi vlastně zač, Goldstücker? Víš, taková německá jména, německo-židovská, měníme. Ovšem ta, co jsou už známá a zavedená jako Gottwald, Fierlinger ne, ale ty ostatní. Goldstücker, Goldstücker... ‚ tak co kdyby ses přejmenoval třeba na Zlatistý?‘ Musel jsem se usmát. Krátce předtím jsem totiž byl u Václava Kopecského, který mi řekl: ‚No, musíme ti změnit jméno, člověče.‘ Slánskému jsem neodpověděl, ale v duchu jsem si řekl, že to neudělám. Když bylo to jméno dobré mému otci po celý život a má matka šla s tím jménem na smrt, tak co já se budu schovávat za nějaké jiné.“ (Goldstücker, 2005: 17–18.)

Psychicky limitující byla však pro osvobozené koncentračníky i prvotní neorientace v politice, šok z rušného velkoměsta... „*Seděla jsem [ve vlaku při návratu z koncentračního tábora do Prahy – poznámka BS] vedle muže, který si četl noviny, a jak jsem se mu kradmo dívala přes rameno, všimla jsem si, že se na první stránce nápadně často objevuje jméno Truman. Sebrala jsem odvahu a zeptala se, kdo to je. Muž si mě přeměřil dlouhým pohledem, nevěřičně zakroutil hlavou, a potom mi hlasitě vysvětloval, že Truman, jak každý ví nebo by alespoň měl vědět, je prezidentem Spojených států. To mě překvapilo. Neměla jsem však odvahu se ho zeptat, co se stalo s Rooseveltem... Můj první dojem [z Prahy – poznámka BS] byl šokující. Cítila jsem se úplně zmatená a dezorientovaná, vždyť Praha zůstala stejná jako v mých vzpomínkách. Rušné ulice, davy lidí, čilý provoz a hluk, všechno jako dřív, jen já jsem se změnila. Patřím sem ještě?“, tázala se v červnu 1945 Helena Lewisová, před válkou úspěšná tanečnice, pocházející z německožidovské rodiny v Trutnově (Lewisová, 1999: 101, 103). Narušenou psychiku přitom pochopitelně komplikovaly ještě typické koncentračnické nemoci (tuberkulóza, nedoléčený tyfus, záškrt, ale i psychiatrické problémy), které znesnadňovaly návrat do normálního života (např. Lewisová, 1999: 103–107; Brod, 2007: 208–209; Elias, 1994: 276–277). V reakci na pobyt v koncentračním táboře či táborech se ovšem mohl objevit i panický strach z uniforem, odmítání předpisů, kontroly (Epsteinová, 2000: 275), určitá zvýšená citlivost na zvuky, případně nadměrná konzumace jídla v důsledku trvajících chronického hladu (např. Reiser, 2003: 150–151, 152), ukrývání potravin v posteli, nadměrná spoušivost apod. „*Odnaučili jsme se důvěřovat lidem a tato nedůvěra v nás zůstala a naše minulost se nám denně připomíná v nejběžnějších věcech. Ani kůrka chleba se nesmí vyhodit, kdyby byla sebetvrďší. V domě musí být stále zásoba potravin pro případ nouze. Nejlépe je mít malou zahrádku, kde lze pěstovat brambory a zeleninu. Téměř denně se setkáváme se situacemi, výrazy, okamžiky, které nám připomínají čas táborů. Nejhorší jsou noci – vidíme své děti, rodiče a známé jít do plynu,*“ objasnila syndrom přeživšího Ruth Elias (Elias, 1994: 253).*

VZDĚLANOSTNÍ LIMITY POVÁLEČNÉ MLADÉ ŽIDOVSKÉ GENERACE

Po druhé světové válce (stejně ovšem jako po té první) se však lidé snažili také, pokud se jim dostávalo fyzických a psychických sil, dostihnout ztracený čas, promarněné roky, které by v normálním běhu života byly věnovány studiu, budování profesní kariéry a zakládání rodiny. Ruth Elias, jejíž rodina v Moravské Ostravě patřila k sionistickému hnutí, to ve druhé polovině osmdesátých let minulého století popsala následujícími slovy: „... *chtěli jsme se učit, studovat, chtěli jsme zakládat rodiny, oblékat se, naučit se nakupovat... chtěli jsme se zařadit do společnosti.*“ (Elias, 1994: 283.) Velkým problémem bylo, jak přiblížil např. Heinz J. Herrmann, opavský Žid němec-

kého mateřského jazyka, i nedokončené vzdělání: „*Navíc mě sužoval existenční problém. Co si počnu se svým nedokončeným vzděláním? Za jak dlouho se mi podaří překonat mé trauma, abych vůbec mohl myslet na vybudování nové existence?*“ (Herrmann, 2008: 113.)¹⁶ Obdobné problémy pociťoval i druhý manžel Ruth Elias: „*Náš nejbližší krok směřoval k tomu, abychom si dokázali na sebe vydělat. Neměli jsme žádné povolání, naše školní vzdělání bylo přerušeno vpádem nacistů. Kurt nechtěl pokračovat ve studiu medicíny, usoudil, že se musí postarat o příjem nově založené rodiny. Chtěl si najít zaměstnání. Navrhla jsem, že do práce půjdu já, aby mohl pokračovat ve studiu... Na univerzitě mu navrhli, aby místo medicíny studoval farmacii a jako bývalému vězni mu slíbili různé úlevy. Učební látka mu sice zkrácena nebyla, mohl se však kdykoliv přihlásit ke zkoušce... Kurt studoval ve dne v noci... čtyřleté studium zvládl za dva roky.*“ (Elias, 1994: 277.) Jednu z nejsmutnějších vzpomínek však zprostředkovala Eva Erbenová z českožidovské asimilované rodiny, jež se po válce vrátila domů sama a v srpnu roku 1948 odešla s manželem do Izraele (během války byla Eva Erbenová deportována do Terezína a do Osvětimi, odkud utekla z pochodu smrti a ukrývala se u české rodiny v Postřekově): „*Za pár dní mě teta vzala do školy k zápisu. Paní ředitelka, starší paní, si ještě pamatovala maminku. Vyprávěla mi o ní a řekla, že věří, že i já budu tak dobrou žákyní jako ona. Bylo mi do pláče. Chodila jsem do sedmé třídy. Těžko jsem si zvykala na pravidelné vyučování... Moje spolužačky, které sice ovládaly všechny předměty lépe než já, se mi zdály dětinské - naše životní zkušenosti byly tak různé.*“ (Erbenová, 2001: 78.)

LOGICKÉ, ALE FALEŠNÉ PŘEKONÁNÍ LIMITŮ POVÁLEČNÝCH SVĚTŮ - VSTUP DO KOMUNISTICKÉ STRANY

Na druhé straně jsou ovšem menšinové paměti výmluvným svědectvím úsilí mladých lidí překonat sám sebe: vystudovat v rekordně krátkém čase, věnovat se aktivně sportu a skautingu, užívat si plnými doušky poválečné bohaté kulturní nabídky, ale také založit si vlastní rodinu (ať již se židovským partnerem, jemuž nebylo třeba nic vysvětlovat, nebo s partnerem nežidovským, jenž měl svým původem ochránit přeživšího před případnou budoucí perzekucí¹⁷) a po narození dětí (snad) zacelit válečné rány a zvítězit nad katastrofou (např. Lewisová, 1999: 109). V této katastrofě, jež až mnohem později dostane označení šoa, přitom mnozí viděli konec Židů v Evropě.¹⁸ „*Nejvíce kamarádů jsem našel mezi skauty. Za války byla tato organizace zakázána, proto měl její nový rozjezd velkou odezvu,*“ vzpomínal Oldřich Stránský, rodák z jazykově smíšené rodiny z Mostu, která se přestěhovala do Českého Brodu a svému synovi poskytla vzdělání na českých školách, člen sociální demokracie. Dodejme, že po roce 1989 byl autor vzpomínky známý především jako předseda Českého svazu bojovníků za svobodu, jenž vyjednával odškodnění českých obětí nacismu (Stránský, 2002: 101).

16 Srov. i vzpomínku Karla Redlicha: „*Moje bývalá školní třída právě maturovala. Byl bych rád studoval práva, ale neměl jsem žádné prostředky ani příbuzné, kteří by mně pomohli, a na shánění podpor jsem neměl povahu. Zařadil jsem se tedy do pracovního procesu a odbornost získával ve večerních kurzech a dálkovém školení.*“ (Redlich, 2001: 136.)

17 Srov. úvahu Oldřicha Stránského (Stránský, 2002: 104).

18 Takto se vyjadřoval např. judaista Otto Muneles nebo legendární českožidovský kolínský rabin Richard Feder. Srov. Muneles, O. (1945, 1. září). Co pro nás znamenají hlavní svátky. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, s. 2 a Feder, 1947: 123.

Právě pod dojmem důsledků druhé světové války se však Židé upínali i ke zdánlivě bezpečné a nadějně kotvě v rozbourané společnosti – ke komunistické straně (např. Margoliová-Kovályová, 1992: 61–75; Kosta, 2002: 88–89). Po květnových volbách 1946 se její prvořadá pozice ve společnosti ještě upevnila (Kalinová, 2004: 96–97). „*Po válce, až do únorového zvratu, to vypadalo, že se začínají naplňovat naše nejvznesenější sny o vývoji k socialismu... Já jsem to také nadšeně přijímal a obhajoval v nesčetných diskuzích nejen v komunistické straně, ale zejména v hnutí mládeže, v komitích mládeže komunistické strany i ve Svazu mládeže, do kterých jsem se aktivně zapojil,*“ vzpomínal pozdější známý makroekonom Miloš Pick (Pick, 2010: 87). Velmi výstižně toto duševní hnutí charakterizovala Heda Margoliová-Kovályová, spisovatelka a překladatelka, za války deportovaná v Lodži a v Osvětimi, v posledních měsících po útěku z pochodu smrti žijící v ilegalitě v protektorátní Praze. Heda, již před deportací provdaná za JUDr. Rudolfa Margolia, po válce náměstka ministra zahraničního obchodu, později popraveného v tzv. Slánského procesu (1952), v torontském vydání svých pamětí v roce 1973 uvedla: „*Čím víc o tom dnes přemýšlím, tím jasnější mi připadá, že důvody pro to, abychom my, oběti jedné diktatury, přijali tak ochotně diktaturu novou, byly především psychologické a citové. Válka u nás postihla těžce většinu lidí, ale pro mou generaci byla prostě traumatem. Naprosté vyvrácení všeho, co jsme si o životě, lidech, dějinách i sami o sobě mysleli, naučili se ve školách nebo z knih. Naše osobní zkušenosti se světem byly ještě příliš chudé, aby nám mohly pomoci, a ty zprostředkované zkušenosti neměly se světem války, okupace a fašismu nic společného... Masarykovská demokracie nám vštípila přesvědčení, že některé věci se už prostě nemohou stát. A najednou se děly a v horší formě, než jakou jsme si vůbec dovedli představit... Když to přišlo, bylo to jako konec světa. Zdálo se nám, že prožíváme naprostý zlom ve vývoji lidstva, zhroucení, selhání člověka jako myslící bytosti. A snad ještě horší byl ten náhlý pád osobní identity – a ten se netýkal jen židů... Pro židy to ovšem bylo nesrovnatelně horší... Bylo docela přirozené, že tihle lidé se většinou nemohli po válce jen tak klidně vrátit tam, odkud vyšli, a pokračovat, jako by se nic nestalo; že chtěli všechno od základu změnit. A komunismus byl zejména přitažlivý také proto, že se jevil jako naprostý protiklad, nejhorší nepřítel nacismu. Demokracie je především víra v člověka, ale kde jsme ji tehdy měli vzít?*“ (Margoliová-Kovályová, 1992: 73–75.¹⁹)

SIONISTICKÉ SMĚROVÁNÍ MLADÝCH PŘEŽIVŠÍCH ŽIDŮ

Druhou silnou ideologií zůstal sionismus. Poválečná Praha hostila řadu významných sionistických funkcionářů. Sídlil tu Palestinský úřad, jehož účelem byla příprava na imigraci Židů do Palestiny, organizace vojenských transportů, i spolek Hechaluc, který Židy na odchod do Země připravoval (Soukupová, 2008: 52; Soukupová, 2009: 71). V létě 1946 se konala v Luhačovicích sionistická konference (Yegar, 1997: 63). Mnozí mladí Židé uposlechli rady sionistických náborářů a rozhodli se do Palestiny/Izraele skutečně přesídlit. Jejich předválečné směřování přitom vůbec nemuselo být sionistické. Jak vzpomínal např. Jehuda Huppert, pocházející z věřící jazykově německo-české rodiny v Moravské Ostravě: „*Do Belgické [do dětského sirotčince – poznámka BS] tehdy docházeli mladí Izraelci sionistického zaměření a dělali nábor do Palestiny a Izraele, v jehož budoucí svéprávnost a samostatnost pevně věřili. Protože jsem i já*

¹⁹ Obdobně viz i např. Brod, 2007: 211.

sionismus považoval za dobré řešení poválečné židovské otázky, využil jsem příležitosti i jejich nabídky a připojil se k jejich aktivitám.“ (Huppert, 2000: 31.)²⁰ Ustavení Státu Izrael v květnu 1948 přijali čeští Židé s nadšením ovšem bez ohledu na svou ideologickou profilaci (Soukupová, 2016: 96–97).

PŘÁVNÍ LIMITY ŽIDOVSKÝCH POVÁLEČNÝCH SVĚTŮ – OBTÍŽNÉ OPATŘOVÁNÍ OBČANSTVÍ A DOKLADŮ

Vedle těchto individuálních limitů však existovaly po válce také limity legislativní, s nimiž byli Židé konfrontováni během úsilí o navrácení státního občanství a získání dokladů, které byly nezbytným předpokladem pro podání žádosti o restituci rodinného majetku. V nejsložitějším postavení se ocitli Židé, kteří se při sčítání lidu v roce 1930 přihlásili k německé národnosti (nebo je k ní přihlásili jejich rodiče²¹).²² Tito lidé neměli občanská práva a čekaly je internace s jejich úhlavními nepřáteli²³ a posléze i vysídlení. Stejně jako Němci i oni byli označováni bílými páskami na rukávech. Jak napsal ve svých pamětech pražský rodák Arnošt Reiser, pozdější uznávaný chemik: „Zažádali jsme o restituci naší sladovny, na ministerstvu mi však řekli, že jsme zbaveni československého občanství, protože máme německou národnost – naši rodiče totiž při sčítání lidu v roce 1930 uvedli jako mateřský jazyk němčinu. To bylo velice nebezpečné, protože ztráta občanství nám nejen bránila v restituci majetku, ale hrozil nám i odsun do Německa.“ (Reiser, 2003: 158.) Jeden z dalších příkladů popsala Rada židovských náboženských obcí v dopise ministerstvu vnitra 23. září 1946. Šlo o případ české Židovky, která se provdala za souvěrce z Ústí nad Labem. V roce 1922 se jí narodil syn Hanuš, jenž po smrti otce v roce 1932 zdědil jeho dům. Matka později poslala svého patnáctiletého chlapce do relativního bezpečí v Anglii. Syn narukoval v roce 1943 do armády a v roce 1945 padl. Když se matka vrátila z koncentračních táborů, Okresní národní výbor v Ústí nad Labem jí odmítl vydat Hanušův dům. Jako důvod uvedl, že syna v roce 1930 jeho otec přihlásil k německé národnosti. Obdobně jako Hanušova matka dopadl i důstojník zahraniční armády, jenž se přihlásil o domek po zahynulých rodičích. Otec, československý státní úředník, totiž v roce 1930 přihlásil sebe i svou manželku k německé národnosti. Okresní národní výbor prohlásil proto dům za konfiskát.²⁴ Národnost v roce 1930 se však sledovala i při žádosti o cestovní pas (Epsteinová, 2000: 275). Osvědčení o národní spolehlivosti nedala napoprvé obvodní rada na Smíchově ani slečně Rychnovské, dceři doktora Arnošta Rychnovského, redaktora pražského německého liberálního deníku Prager Tagblatt, která prožila válku ve Velké Británii. Tentokrát však pomohla intervence Anny Auřed-

20 Podobně srov. Beerová, 2000: 72–73; Iltisová-Freudenthalová, 2000: 136–137.

21 Srov. příběh Hany Stránské, jež se po válce vrátila z Anglie. (Stránská, 1998: 5–6, 9–11) Stránská ovšem nakonec s překvapením a ulehčením zjistila, že její otec zvolil židovskou národnost.

22 Souhrnně k postavení tzv. německých Židů Assor, 1995: 299–304; Pěkný, 2001: 577–578; Staněk, 1991: 42–46. Dále srov. Engel, Š. (1946, 30. březen). Ratio legis. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, s. 18–19; Frischer, A. (1946, 5. květen). Rok osvobození. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, s. 28; Fuchs, F. (1946, 5. květen). Víra v 5. květen. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, s. 29–30; Wehle, K. (1946, 5. květen). První kroky do svobody. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, s. 31–33.

23 K tomu Soukupová, 2016: 66–67.

24 Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, A/ Řešení židovské otázky v Československu (1945–1947).

níčkové.²⁵ Heda Kaufmannová, pracující se svým bratrem v odboji, přežila válku v ilegalitě. Potvrzení o státní a národní spolehlivosti podle její vzpomínky vydával na národním výboru v Praze – Břevnově nezkušený asi osmnáctiletý mladík. Obdobně nesmyslné bylo podle ní i dokládání národnosti, k níž se lidé hlásili v roce 1930: „*Vážným dokumentem byl ovšem výpis z archivu ministerstva o tom, k jaké národnosti se kdo hlásil při posledním sčítání lidu roku 1930. Také tento výpis byl úředně požadován k dalším procedurám. V archivu ministerstva vnitra tak denně stály dlouhatánské fronty a vyřízení trvalo asi půl roku. Protože však tato vzácná bumázka nic neříkala o postoji nositele za okupace, bylo nutno nadále psát, potvrzovat, svědčit, razítkovat. Úřední šiml rajtoval vesele a občas vyhazoval. Nejspíš to jinak nešlo. Ale je deprimující, absurdní dávat si úředně potvrzovat a puncovat postoj k rodné zemi.*“ (Kaufmannová, 1999: 194–195.) Židovská reprezentace naplnila všechny síly, aby nepříznivou situaci změnila. V dubnu 1946 upozornil na situaci tzv. německých Židů Arnošt Frischer pražského primátora Václava Vacka (Soukupová, 2016: 67). Absurdní stav trval ovšem až do 10. září 1946 (Soukupová, 2009: 65). K tomuto datu byl vydán výnos ministerstva vnitra, které ho postoupilo Zemskému národnímu výboru. V dodatku k výnosu bylo uvedeno: „*Národ český a slovenský odmítá rasistické odlišování... ubohých obětí nacistické persekuce od ostatních národních příslušníků, kteří přežili hrůzy koncentračních mučtíren a zavrhuje každou diskriminaci ve směru rodového původu, náboženského vyznání a mateřského jazyka a z toho plynoucí odlišné posuzování /vyjma příslušníků německé a maďarské národnosti, kteří se provinili na republice a jejím lidu/ jako pozůstatek nacistické ideologie... Za germanisaci /maďarisaci/ nelze však pokládati pouhou příslušnost k národnosti německé neb maďarské, užívání německého neb maďarského jazyka /často z neznalosti slovanského jazyka/ a účast na německém neb maďarském spolkovém neb kulturním životě...*“²⁶

Velkým problémem, kterému se věnovala i řada menšinových pamětí, bylo však také získání nového nebo znovunabytí starého bytu. Během deportací byty změnily své nájemníky a ti vnímali zpravidla návrat Židů z koncentračních táborů jako své potenciální ohrožení (např. Gissingová, 1992: 127, 129–130; Margoliová-Kovályová, 1992: 59–81). Problémy týkající se restitucí (nejen domovního fondu) by vydaly na rozsáhlou knihu.²⁷

ANTISEMITISMUS V DOBOVÉ SPOLEČNOSTI – LIMITY POVÁLEČNÉ SPOLEČENSKÉ ATMOSFÉRY

Posledním limitem poválečných židovských světů, jemuž budu věnovat pozornost, je pak celková společenská atmosféra, relativně vlídná k navrátilcům pouze v prvních týdnech po osvobození Československa. „*Kolem osmé jsme přijeli na náměstí v Mělníku, středisku českého vinařství. Byly tam stovky lidí, dostali jsme tradiční slovanský chléb se solí a vyslechli jsme si uvítací proslov. Nabízeli nám všechno možné jídlo a cigarety, zatímco lidé jásali en masse* [en masse je v originálním textu proloženo kurzí-

25 Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, A/ Řešení židovské otázky v Československu (1945–1947), D 15 917/46, dat. 28. XI. 46.

26 Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, A/ Řešení židovské otázky v Československu (1945–1947), dat. V Praze dne 13. září 1946, s. 2 a s. 3.

27 Souhrnně Soukupová, 2016: 64–65.

vou – poznámka BS], *patrně poprvé a naposledy v českých dějinách: „Ať žijou naši Židé! Sláva!“*, “ vzpomínal s lehkou ironií Rudolf Roden, asimilovaný pražský český Žid, který přežil Osvětim, po válce vystudoval lékařství a v kanadské emigraci se stal uznávaným psychiatrem (Rodenovi, 2009: 179). Kvalitu návratů znesnadnil znovu se objevující antisemitismus, od něhož se společnost vystavená intenzivní tzv. druhorepublikové a protektorátní protizhidovalské kampani nedokázala oprostit. Iracionální předsudky se přitom proplétaly s racionálními obavami, se strachem, že bude nutné vrátit „arizované“ budovy, byty, podniky... A opět: tyto obavy neměli jenom jednotlivci, sdílely je i obce a nakonec i nová mocenskopolitická garnitura (zejména odbory), která se snažila přežít restituenty zpravidla „legálně“ o jejich majetek obrát.

Zřejmě každý Žid se po návratu do osvobozeného Československa setkal s verbálním antisemitismem. Někdo si vyslechl i poznámku o tom, že je škoda, že „Němci“ nezlikvidovali za války všechny české Židy (Gissingová, 1992: 149; Margoliová-Kovályová, 1992: 53–54). První poválečný pogrom se odehrál již v září 1945 v Topolčanech.²⁸ Další (v Prešově, v Bratislavě při sjezdu partyzánů 2. až 5. srpna 1946, následně i v Komárně, v Nových Zámčích, v Žilině /Brod, 1999: 183; Soukupová, 2009: 72; Soukupová, 2016: 83–84/) na sebe nenechaly dlouho čekat. Ohrožen byl nejen majetek, ale i zdraví a životy lidí. Např. v srpnu 1946 zaslaly Židovská náboženská obec a Svaz rasově pronásledovaných v Komárně prezidentu Edvardu Benešovi telegram, ve kterém referovaly o tom, že jsou ve městě přepadávaní Židé, dochází k atentátům a k házení granátů na židovské domy.²⁹

Obdobně se židovská reprezentace obrátila na hlavu státu i v případě varnsdorfské aféry (1947),³⁰ restituce mechanické tkalcovny firmy Julius Beer dvaasedmdesátiletým Emilem Beerem, jež skončila konfiskací majetku okresním národním výborem.³¹ Poté, co Zemský národní výbor konfiskaci 11. února 1947 zrušil, byl Beer 5. března přepaden na ulici a dán do tzv. ochranné vazby. Zaměstnanci tkalcovny zahájili protestní stávkou. Arnošt Frischer se spojil telefonicky s Kanceláří prezidenta republiky; Beneš však odkázal židovskou deputaci na jednání s vládou. Židovská náboženská obec v Praze i Rada židovských náboženských obcí v zemích české a moravskoslezské podaly následně rezoluci s vylíčením událostí, adresovanou na premiéra, jeho náměstký a některé ministry.³² V protestu Rady, odsuzující manipulaci stávkou prostřednictvím odborů, bylo odmítnuto i Beerovo obvinění z údajné germanizace, případně příslušnosti k německé národnosti: „*Emil Beer navštěvoval výhradně české školy, hlásil se při sčítání lidu k židovské národnosti a předložil v administrativním a soudním řízení kromě celé řady dokladů o své činnosti v českých organizacích v tuzemsku a o svém vlasteneckém postoji v cizině též potvrzení, vystavené v r. 1938 jednou z českých politických stran, tvo-*

28 K pogromu srov. Kamenec, 2000. Menšinová reakce Engel, Š. (1946, 25. leden). Ke kořenům a důsledkům. *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*, s. 2. Dále k pogromu např. Ivica Bumová, bratislavská etnoložka (Bumová, 2012: 171; Bumová, 2016: 103–104, reakce na pogrom v deníku Čas, orgánu Demokratické strany, 7. října 1945.) K situaci na Slovensku po druhé světové válce obecně Bumová, 2008, 2010.

29 Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, C/ Židovská náboženská obec aj., telegram, R 10 408/46.

30 Šlo o součást zápasu o tzv. průmyslové konfiskáty, podniky pod národní správou, jež nebyly znárodněny v první vlně. Tento boj vedly odbory a komunistická strana. Šlo o přípravu na únorový převrat. Jančík, Kubů, Kuklík, 2003: 65.

31 K pogromu srov. např. Brod, 1999: 182.

32 Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, C/ Židovská náboženská obec aj., D 2 838/47.

řících dnes Národní frontu, že „pracoval jako uvědomělý Čech ve Varnsdorfu, materiálně podporoval českou menšinu a soustřeďoval ve své továrně český živel v tamějším kraji.“³³ Současně se však této kauze v menšinové společnosti přiřítal klíčový význam; Rada podle jejího výsledku posuzovala dodržování zákonů a občanských práv v obnovené republice.³⁴ Také Kurt Přemysl Heller, opoziční člen židovské reprezentace, kritizoval, s odvoláním na památku TGM, nejen odsun tzv. německých Židů, ale i nedotažené restituce v případě Židů jako nacismem nejvíce postižené skupiny: „Jsou zde židovské majetky, které byly nacisty arisovány. Většina z nich pod naše znárodnění nespadla. Původním majitelům nebo dědicům přes veškerá znění dekretů vráceny nebyly, jsou v držení národních správců za směšných – ale zatím k stejnému cíli, jako tomu arisatoru, vedoucích zámínek, totiž, aby majetky po židovských obětech si mohli přivlastniti /jako ponacističiti mrchožrouty/. Výsledek pro žida, dnes 2 1/2 roku po osvobození: stejný, jako kdyby na jeho majetku seděl pan arisátor!... Cítím bolestně každé bezpráví a každou krutost, kterou nacisté na svých bezbranných obětech páchali; nemohu ale zamlčeti, že oběti židovské byli kvalitativně a kvantitativně největší, neboť rače porovnat: vrchol běsnění nacistů vůči nežidovským Čechoslovákům byl dosažen v Lidicích. Hluboce se skláním s opravdovým zármutkem v srdci před lidickými oběťmi. Tvrdím ale dále, že by židovští rodiče v Osvětimi by šli šťastni do plynových komor, kdyby byli věděli, že jejich děti budou dány do rodin, kde bude o ně pečováno a kde dostanou ‚arijský‘ přiděl potravin místo přidělu ohně za živa... Kdo se dnes stará, aby nám rázně a rychle bylo pomozeno k odstranění bezpráví po stránce materiální, když naše rozbolené duše utišiti stejně nikdo nemůže?“³⁵ Vyšetřující komise ovšem stanovisko, že by Beerův případ měl antisemitské podloží, zamítla (Soukupová, 2016: 89). 26. března 1947 se vyslovil komunistický ministr Václav Kopecký na komunistické schůzi v Teplicích-Šanově o Židech ze Zakarpatské Ukrajiny jako o „bradatých Šalamounech“ a o „svoloči“, která se k protinacistickému odboji přidala až se zpožděním (Soukupová, 2009: 75; Soukupová, 2016: 90–93).

ZÁVĚREM

Richard Feder charakterizoval nejmladší generaci, jež přežila šoa, jako „generaci, která prožila a přežila největší muka svých dějin. Generaci, v níž byla otřesena víra v sebe sama tak, že začala téměř věřit cynickému výroku Heinovu: ‚Židovství není náboženství a není národnost, je neštěstí.‘“ (Feder, 1955: 6.) Byl to tedy fenomén šoa, který určil základní limity poválečného židovského života: psychické, psychiatrické i sociální. Tyto limity byly ovšem ještě prohloubeny obecnými poválečnými hospodářskými i legislativně-politickými důsledky. V Československu se židovské návraty domů odehrávaly v krajně komplikované situaci přechodu na totalitní systém. Židé se přitom jako příslušníci menšiny často stávali první obětí redukované demokracie. Tradiční židovské reakce se navíc nedokázaly odchýlit od respektování legislativy, hledání konsensu s vládnoucí mocí... Rozpor mezi vizí a realitou návratu domů tak posléze

33 Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, C/ Židovská náboženská obec aj., D 2838/47, protest Rady ze 7. března 1947.

34 Tamtéž. Text rezoluce i (1946, 15. března). *Věstník Židovské obce náboženské v Praze*.

35 Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, C/ Židovská náboženská obec aj., D 10 835/47, dopis datován Praha 17. 9. 1947. Dopis nebyl jazykově upraven.

vedl přeživší buď k emigraci, nebo ke snaze splynout s většinovým obyvatelstvem. V dopise Václavu Noskovi (25. září 1945) se zavázal Arnošt Frischer, že doporučí Židům, kteří se hlásili v roce 1930 k židovské národnosti, aby se po válce hlásili k národnosti české nebo slovenské. Toto své doporučení však podmiňoval úplným zrovnoprávněním této menšiny.³⁶

SEZNAM CITOVANÉ LITERATURY

- Assor, R. (1995). „Deutsche Juden“ in der Tschechoslowakei 1945–1948. In: *Odsun – Die Vertreibung der Sudetendeutschen*. Begleitband zur Ausstellung. München: Sudetendeutschen Archiv.
- Bauman, Z. (2003). *Modernita a holocaust*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Brod, P. (1999). Židé v poválečném Československu. In: J. K. Hoensch, S. Biman, L. Lipták (Eds.), *Emancipácia Židov – antisemitizmus – prenasledovanie v Nemecku, Rakúsku-Uhorsku, v českých zemiach a na Slovensku*. Bratislava: Veda, s. 177–189.
- Bumová, I. (2008). Židovská komunita po roku 1945: snaha o občiansku a sociálnu rehabilitáciu. In: M. Vrzgulová, D. Richterová (Eds.), *Holokaust jako historický a morálny problém v minulosti a v súčasnosti*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holocaustu, s. 44–66.
- Bumová, I. (2010). Povojnové pomery židovskej komunity na Slovensku a emigrácia Židov do Palestíny/Izraela v rokoch 1945–1953. In: M. Vrzgulová (Ed.), *Reflexia holokaustu*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu, s. 16–35.
- Bumová, I. (2012). Židia – spoločnosť – politika (Slovensko 1945 – 1948). *Slovenský národopis*, 60(2), 165–174.
- Bumová, I. (2016). Obraz židov v dobovej tlači v rokoch 1945–1948: Denníky Čas a Pravda. In: M. Vrzgulová, H. Kubátová a kol.: *Podoby antisemitizmu v Čechách a na Slovensku ve 20. a 21. storočí*. Praha: Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum, s. 97–118.
- Heitlingerová, A. (2007). *Ve stínu holocaustu a komunismu. Čeští a slovenští židé po roce 1945*. Praha: G plus G.
- Jančík, D., Kubů, E., Kuklík, J. ml. (2003). „Arizace“ a restituice židovského majetku v českých zemích (1939–2000). Praha: Univerzita Karlova v Praze.
- Kalinová, L. (2004). *Východiska, očekávání a realita poválečné doby. K dějinám české společnosti v letech 1945–1948*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Kamenec, I. (2000). Protižidovský pogrom v Topolčanoch v septembri 1945. In: E. Nižňanský (Ed.), *Studia Historica Nitriensis VIII*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, s. 85–99.
- Krejčová, H. (1993a). Čechy na úsvitu nové doby. Český antisemitismus 1945–1948. In: *Antisemitismus v posttotalitní Evropě*. Praha: Nakladatelství F. Kafky, s. 103–110.
- Krejčová, H. (1993b). Český a slovenský antisemitismus 1945–1948. In: *Stránkami soudobých dějin. Sborník statí k pětadesátinám historika Karla Kaplana*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny, s. 158–172.
- Machačová, J., Matějček, J. (1999). *Sociální pozice národnostních menšin v českých zemích 1918–1938*. Opava: Slezský ústav Slezského zemského muzea.
- Nepalová, Š. (1999). Židovská menšina v Čechách a na Moravě v letech 1945–1948. In: M. Kárný, M. Kárná, E. Lorencová (Eds.), *Tereziánské studie a dokumenty*. Praha: Academia, Nadace Tereziánská iniciativa, s. 331–340.
- Pěkný, T. (2001). *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha: Sefer.

³⁶ Archiv Kanceláře prezidenta republiky, sign. D 11 484/47, inv. č. 1 515, A/ Řešení židovské otázky v Československu (1945–1947).

- Salner, P. (2000). *Židia na Slovensku medzi tradičiou a asimiláciou*. Bratislava: Zing print.
- Schmidtová-Hartmannová, E. (2001). Ztráty československého židovského obyvatelstva 1938–1945. In: M. Šimečka, M. Janišová (Ed.), *Osud židů v protektorátu 1939–1945*. Praha: Trizonia pro ÚSD ČSAV.
- Soukupová, B. (2008). Životní světy českých Židů po šoa – kompenzace ztracených jistot. In: H. Machačová (Ed.), *První pražský seminář. Dopady holocaustu na českou a slovenskou společnost ve druhé polovině 20. století*. Praha: Spolek akademiků – Židů o. s., s. 47–64.
- Soukupová, B. (2009). Židé a židovská reprezentace v českých zemích v letech 1945–1948 (mezi režimem, židovstvím a judaismem). In: B. Soukupová, P. Salner, M. Ludvíková (Eds.), *Židovská menšina v Československu po druhé světové válce. Od osvobození k nové totalitě*. Praha: Židovské muzeum v Praze, s. 55–80.
- Soukupová, B. (2016). *Židé v českých zemích po šoa. Identita poraněné paměti*. Bratislava: Marenčin PT.
- Staněk, T. (1991). Němečtí Židé v Československu 1945–1948. *Dějiny a současnost*, 5, 42–46.
- Utitz, E. (1947). *Psychologie života v terezínském koncentračním táboře*. Praha: Dělnické nakladatelství.
- Wehle, K. (1984). The Jews in Bohemia and Moravia: 1945–1948. In: A. Dagan (Ed.), *The Jews of Czechoslovakia. Historical Studies and Surveys*, vol. III. New York, Philadelphia (Pennsylvania): The Jewish Publication Society of America, s. 499–530.
- Yegar, M. (1997). *Československo, sionismus, Izrael. Historie vzájemných vztahů*. Praha: Victoria Publishing.
- Rodenová, E. (2010). *Bylo mi patnáct. Deník z let 1939–1940*. Praha: Prostor.
- Dobové úvahy**
- Feder, R. (1955). *Židovství a židé. Nástin vzniku, rozvoje a osudů*. Praha: Rada židovských náboženských obcí.
- Memoáry**
- Auředníčková, A. (1945). *Tři léta v Terezíně*. Praha: Alois Hynek.
- Beerová, M. (2000). Mautka. In: P. Kohn (2000), *Židovské děti z poválečné akce „Zámky“ vzpomínají*. Brno: L. Marek, s. 57–76.
- Bondyová, R. (2005). *Víc štěstí než rozumu*. Praha: Argo.
- Brod, T. (2007). *Ještě že člověk neví, co ho čeká. Života běh mezi roky 1929–1989*. Praha: Academia.
- Elias, R. (1994). *Naděje Mi pomohla přežít*. Ostrava: Nakladatelství Sfinga.
- Epsteinová, H. (2000). *Nalezená minulost*. Praha: Rybka Publishers.
- Erbenová, E. (2001). *Sen*. Praha: G plus G.
- Feder, R. (1947). *Židovská tragedie. Dějství poslední*. Kolín: Lusk.
- Fischl, V. (1990). *Dr. Karel Steinbach. Svědek téměř stoletý*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Glazar, R. (1996). *Treblinka, slovo jak z dětské říkanky*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR v nakladatelství TORST.
- Goldstücker, E. (2005). *Vzpomínky 1945–1948*. Praha: G plus G.
- Goldstücker, E. (2003). *Vzpomínky (1913–1945)*. Praha: G plus G.
- Greenfieldová, H. (1992). *Z Kolína do Jeruzaléma. Střípky vzpomínek*. Praha: Gefen Publishing House Ltd.
- Herrmann, H. J. (2008). *Můj boj proti konečnému řešení. Z Opavy a Prostějova přes Terezín, Osvětim-Birkenau a Dachau do Izraele*. Brno: Společnost pro odbornou literaturu Barrister & Principal.
- Hrušínská, E. (1998). *Eva Hrušínská vzpomíná... Praha: Achát.*
- Huppert, J. (2000). Polda aneb Půl století života v kibucu. In: P. Kohn, *Židovské děti z poválečné akce „Zámky“ vzpomínají*. Brno: L. Marek, s. 21–34.
- Iltisová-Freudenthalová (2000). In: P. Kohn. *Židovské děti z poválečné akce „Zámky“ vzpomínají*. Brno: L. Marek, s. 119–142.

- Kaufmannová, H. (1999). *Léta 1938/1945. Válečné vzpomínky*. Praha: Ústav pro soubornou dějiny AV ČR.
- Kosta, J. (2002). *Život mezi úzkostí a nadějí*. Praha, Litomyšl: Nakladatelství Paseka.
- Lewisová, H. (1999). *Přišel čas promluvit*. Brno: Barrister & Principal.
- Margoliová-Kovářová, H. (1992). *Na vlastní kůži*. Praha: Academia.
- Pick, M. (2010). *Naděje se vzdát neumím*. Brno: Doplněk.
- Posseltová-Ledererová, H. (1997). *Máma a já. (Tereziánský deník)*. Praha: Nakladatelství G plus G.
- Redlich, K. (2001). *Za ostnatým drátem. Autentická odyssea nacistickými lágry*. Olomouc: Votobia.
- Reiser, A. (2003). *Útěk. /Paměti 1920-1991/*. Praha: Academia.
- Rodenovi, E. a R. (2009). *Životy ve vypůjčeném čase*. Praha: Academia.
- Scheuerová, L. (1994). *O smrti, která se nedostavila*. Praha: Sefer.
- Stránská, H. (1998). *Co už se nikdy nedovím*. Olomouc: Votobia.
- Stránský, O. (2002). *Není spravedlnosti na zemi*. Uspořádal T. Marjanovič. Středokluky: Zdeněk Susa.

Tisk

Věstník

Věstník Židovské obce náboženské v Praze

O AUTORKU

BLANKA SOUKUPOVÁ – zaměstnankyně Společensko-vědního modulu Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy, se ve své odborné práci zaměřuje na výzkum středoevropského města, menšinových a národních identit, projevů intolerance a na dějiny oboru. Z posledních publikací jmenujme *Židé v českých zemích po šoa. Identita poraněné paměti* (2016), Bratislava: PT Marenčin; *Mýty a „realita“ středoevropských metropolí při utváření národních a nadnárodních identit (1918–2016) / Mythen und „Realität“ der mitteleuropäischen Metropolen bei der Schaffung nationaler und multinationaler Identitäten (1918–2016)* (2017), Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy (spolu s M. Myslivcovou) a *Lidé a města ve velkých válkách. Pohled etnologa (antropologa) / Społeczność miasta w kontekście I i II wojny światowej. Spojrzanie antropologa* (2017), Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy (spolu s R. Godulou-Węclawowicz a Grażynou E. Karpíňskou).

KARNEVALIZOVANÉ OBRAZY V LUDOVEJ PIESNI

JURAJ HAMAR

Juraj Hamar, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, Katedra estetiky, Gondova 2, 814 99, Bratislava; e-mail: juraj.hamar@uniba.sk

Thematically, this article focuses on the interpretation of carnival pictures in folk songs. In terms of source material, it is based on published sources, mostly songs from the author's field research conducted in Slovakia, including a comparative reflection of the repertoires of other Slavic nations (Czechia, Moravia, Transcarpathia, Poland, Serbia). The author concentrated on that part of the traditional repertoire which relates to the laughter carnival culture from the point of view of archetypes, as highlighted by M. M. Bachtin in his work *François Rabelais and the Folk Culture of the Middle Ages and Renaissance*. This mainly relates to the aestheticism and poeticism of the carnival world and the grotesque concept of the body in folk songs. The article presents this issue through pictures of eating and drinking; food and drinks; personal hygiene; emptying and excrements, sexual acts, the human body; old-age, death and after-death life; animals and things.

Key words: folk laughter, folk song, Bachtin, carnival culture, carnivalisation, grotesque realism, comic, ugly, inferior, erotic, naturalism, food, eating, drinking, emptying

Ludový smiech tvorí neodmysliteľnú súčasť širšieho systému dejín kultúry, umenia a estetiky. Jeho rozmanité formy vnímal M. M. Bachtin ako autonómnu formu ľudovej tvorivosti, ktorá našla svoj výraz v jednotnej a uzavretej podobe špecifickej ľudovej smiechovej kultúry, ktorú nazval vo svojom, k danej problematike kľúčovom diele *François Rabelais a ľudová kultúra stredoveku a renesancie*, karnevalová kultúra (Bachtin, 1975). Rabelaisov¹ román *Gargantua a Pantagruel*² (1532 – 1564) bol inšpirovaný dobovým obľúbeným žánrom kníh ľudového čítania. Tematicky vychádzal z príbehov zo života dynastie obrov, najmä Gargantuu a jeho syna Pantagruela. Autor v tomto románe uplatňuje predovšetkým kritický, satirický pohľad na všetky aktuálne oblasti spoločenského života a pretrvávajúce prvky stredovekého myslenia. Nemi-

1 François Rabelais (1494 – 1553), významný predstaviteľ francúzskej renesancie, spisovateľ, lekár, kňaz a humanista.

2 Päťdielny román *Gargantua a Pantagruel* vznikol v rokoch 1532 – 1564.

losrdne vystavuje výsmechu scholastickú teológiu, katolícku askézu, protestantské puritánstvo, doznievajúcu podobu rytierskeho stavu a pod. Z hľadiska poetiky románu predstavuje Rabelaisov text aj paródiu na súčasnú literárnu tvorbu a jej žánre. Z nášho pohľadu však musíme vnímať román *Gargantua a Pantagruel* aj ako cenný dobový dokument o tradičnej ľudovej kultúre tohto obdobia. Nájdeme v ňom totiž množstvo zmienok o tradičnom spôsobe života, o ľudovej etymológii, o detských hrách, ľudovom odeve, strave, tancoch a pod.

Význam a vplyv karnevalovej kultúry na ľudovú imagináciu boli už od čias stredoveku a renesancie také silné, že kontinuitu tejto tradície v rozmanitých ľudových prejavoch nachádzame aj v súčasnosti.

Bachtin hovoril o troch základných formách, v ktorých sa odzrkadľujú prejavy ľudovej smiechovej kultúry: 1. obradové a mimetické formy; 2. slovesné smiechové diela; 3. rôzne formy a žánre pouličnej vravy (Bachtin, 1975: 7). Tie sú navzájom prepojené a navzájom sa prelínajú. Príspevok sa zameriava najmä na ľudovú pieseň ako formu slovesného smiechového diela s akcentom na estetiku a poetiku karnevalizovaných obrazov v ľudovej piesni nazeranú prostredníctvom hierarchie: karnevalový svet – karnevalové telo – karnevalový jazyk, resp.: groteskná koncepcia sveta – groteskná koncepcia tela – groteskná koncepcia jazyka.

Pre karnevalový svet je charakteristická zvláštna logika obrátenia sveta naruby (Bachtin, 1975: 13). Nejde len o prevracanie priestorovej vertikálnej orientácie: hore – dolu, resp. horizontálnej priestorovej orientácie: vpredu – vzadu, ale aj o prevrátenie hodnotových kultúrnych, spoločenských, antropologických, jazykových, estetických a iných orientácií (napr.: nebo – zem, zem – podsvetie, vznešené – nízke, krásne – škaredé, starí – mladí, muži – ženy, naši – cudzí, vyššie vrstvy – nižšie vrstvy a pod.). Svet naopak je svetom prevracania elementárnych binárnych sémantických opozícií, ktoré sú príznačné pre podstatu mytologického myslenia a pre prvotné predstavy o usporiadanosti sveta ako kozmu (poriadku) (Meletinskij, 1981: 267). V tomto duchu by sme mohli hovoriť o karnevalovom svete ako o chaose (neusporiadanosti). Ale karnevalový svet nepredstavuje „antisvet“. Nie je to chaos, je to usporiadaný svet naopak. To znamená, že karnevalový svet má svoj poriadok v prostredí ľudovej tvorivosti reflektovaný v predstavách o jeho elementárnych štruktúrach, hodnotách, hierarchii, symbolike, metaforike, poetickej obraznosti, estetike a pod. Toto prevracanie a profanácia kozmu na „karnevalový chaos“ má jednoznačný cieľ: dosiahnutie komického efektu, ktorého výsledkom je smiech.

Umberto Eco vo vzťahu k celej etnologickej a umeleckej tradícii, v zhode s Bachtinom a s dôrazom na estetickú kategóriu komické, hovorí o karnevalovom svete ako o svete prevrátenom hore nohami (*monde renversé*). Je to svet, „v ktorom ryby lietajú a vtáky plávajú, v ktorom líšky a králiky naháňajú lovcov, v ktorom sa biskupi správajú ako blázni a blázni sú korunovaní.“ (Eco, 1994: 98)

Bachtinove komické je kozmické. Karnevalový smiech a karnevalový svet je podľa neho: všeludový (smejú sa všetci); univerzálny (smeruje ku všetkému a ku všetkým); ambivalentný (je veselý a zároveň výsmešný, potvrdzuje aj zavrhuje, pochováva aj predstavuje nový zrod). (Bachtin, 1975: 125) „Karneval má vesmírny charakter, je to zvláštni stav celého sveta – obrození a obnovení, ktorého se účastní všichni lidé. Taková je podstata karnevalu a všichni účastníci ji živě pocítují.“ (Bachtin, 1975: 10) Aj svet ľudovej kultúry je budovaný „jako parodie na obyčejný, tj. mimokarnevalový život, jako „svět naruby.“ (Bachtin, 1975: 13)

Predstavy a realizácie karnevalového sveta sú totožné s realizáciou a predstavami

o karnevalovom tele. Nejde len o jeho antropologickú, resp. materiálnu podobu, ale aj o jeho fyziologické, psychologické, mentálne a iné duchovné prejavy, ktoré sa prejavujú v obrazoch materiálne telesného princípu. Ten v podobe svojbytnej estetickej koncepcie Bachtin označil ako groteskný realizmus. „Kosmické, sociálne a telesné jevy se tu podávajú v nedílné jednotě jako nerozštěpitelný živý celek.“ (Bachtin, 1975: 20) Podobne ako pri predstavách o karnevalovom svete môžeme vychádzať z priestorových a hodnotových binárnych sémantických opozícií aj pri predstavách o karnevalovom tele. Hore reprezentujú antropologické obrazy ľudského tela – hlava, ústa, oči, nos; dolu zasa brucho, zadok, pohlavné orgány. Hore to sú obrazy jedenia, pitia; dolu zasa vyprázdňovanie a sexuálny akt. Hore je znovuzrodenie a mladosť, dolu staroba, umieranie a smrť.

Karnevalové telo má ale aj duchovnú výbavu a človeka reflektuje v totalite jednoty jeho materiálnej aj duchovnej podstaty v prostredí jeho sociálnej existencie v danom spoločenstve. Tá je podriadená priestorovým predstavám o hodnotách vertikálneho vedomia a bytia človeka (Bachelard, 1990: 57). Tieto predstavy súvisia s nadtextovým modelovaním jazyka pri chápaní skutočnosti. Predstavujú materiál pre konštrukciu kultúrnych modelov, ktoré nemajú priestorový obsah, ale nadobúdajú celkom iný význam (náboženský, etický, estetický, spoločenský, politický, hodnotový, materiálny a pod.). Všetky tieto modely sveta vrátane karnevalového „sú výrazne obdarené priestorovými príznakmi.“ (Lotman, 1990: 251)

Karnevalový jazyk reprezentujú rečové akty, ktoré parodujú, desakralizujú a dehonestujú svoju ustálenú podobu, akú nadobudli v mimokarnevalovom, bežnom jazyku. Má podobu svojbytného jazyka schopného „vyjádriť jednotný, ale složitý karnevalový svetonázor ľudu... musel se vyjadřovat v dynamických a proměnlivých..., hravých a nestálých formách. Všechny formy a symboly karnevalového jazyka jsou proniknuty patosem proměn a obnovování, poznáním veselé relativnosti panujících pravd a sil.“ (Bachtin, 1975: 13)

Groteskný realizmus karnevalového sveta v sebe spája do jednotného celku najmä tri kategórie tradičnej estetiky: komické, škaredé a nízke, pričom komické predstavuje v našom kontexte evidentnú nadradenosť, pretože sa pohybujeme vo svete smiechovej kultúry. Ale ak karneval prevracia svet hore nohami, tak musíme aj tieto estetické kategórie vnímať v korelácii s ich sémantickými opozíciami: tragickým, krásnym a vznešeným. Táto symbióza, na prvý pohľad tak odlišných a autonómnych estetických kategórií, je historicky prítomná v celých dejinách umenia a estetiky, ale zrejme je najviac artikulovaná práve v prejavoch karnevalovej kultúry.

„Podstatným aspektom groteskna je ošklivosť. Estetika grotesknosti je do značnej miery estetikou ošklivého.“ (Bachtin, 1975: 40) Aristoteles vo svojej Poetike hovorí, že komédia napodobňuje ľudí horších ako sú, „no nie v každom ohľade zla, ale len v tom smere hanebnosti, ktorý spôsobuje smiech. Lebo smiešne je akási chyba a hanebnosť.“ (Aristoteles, 1944: 23) Keď Henri Bergson uvažuje nad otázkou, čo reprezentuje komický vzhľad človeka a v čom sa odlišuje komické od škaredého, tak navrhuje nasledovné riešenie: „Zdůrazníme problém tak, aby se účinek zvětšil natolik, že se příčina stane viditelnou. Ošklivost tedy zvětšíme, přivedeme ji až k ohyzdnosti a uvidíme, jak se od ohyzdného dostaneme k směšnému.“ (Bergson, 1993: 23) To je napríklad princíp karikatúry, resp. paródií na aktuálne spoločenské a politické dianie v súčasnosti. Theodor W. Adorno hovorí o tom, že estetický diskurz o krásne nemožno oddeliť od diskurzu o škaredosti (Adorno, 1997: 66–85). Umberto Eco zdôrazňuje, že „obscénně se lze chovat z hněvu, nebo proto, abychom někoho vyprovokovali, ale

velmi často nás obscénní mluva či chování prostě *rozesmějí* – stačí si vzpomenout, s jakou chutí děti vyprávějí nebo poslouchají žerty o výkalech“ (Eco, 2007: 131) a podobne. Všetky spomínané estetické kategórie našli svoj celistvý výraz aj v spodnom prúde ľudovej imaginácie, teda vo folklórnej tvorbe, ktorá je zaťažená stereotypnými negatívnymi konotáciami vo vzťahu k forme i obsahu, hodnotenými napr. ako nízky štýl, naivná tvorba a pod. (Kurth, 1931: 291)³

Princíp karnevalového sveta hore nohami, ktorý prevracia svet, človeka, jeho reč a jeho spoločenské vzťahy naopak, ale predpokladá základnú nutnú podmienku: znalosť toho, čo chceme obrátiť naruby, v našom kontexte čo chceme parodovať. Ak chceme niečo, čo je hore, dostať dolu, musíme vedieť (v oblasti priestorovej orientácie), čo je hore a čo dolu. Ak chceme parodovať vzťahy, morálku, podobne musíme vedieť, čo znamená vo vzťahu hodnotovej orientácie „hore“ a čo „dolu“. Topograficky prevracá svet ale znamená prevracá aj jeho pravidlá a hodnoty. „Musíme vedieť, do akej miery je isté správanie zakázané a musíme pociťovať majestátnosť zakazujúcej normy, aby sme dokázali oceniť ich prekročenie. Karneval je nemožný bez existencie platného zákona ktorý sa poruší.“ (Eco, 1994: 100) V praxi to znamená, že ak chceme parodovať (prevracáť naruby) napr. cirkevnú liturgiu, jazyk alebo zákony, musím ich poznať. Ak chcem porušovať ustálené spoločenské, jazykové a iné normy (tabu), musím ich poznať a musím ich počas mimokarnevalového obdobia akceptovať.

Karneval je neodlučiteľne spojený s komédiou a s karnevalovou maskou. „Pod maskou sa všetci môžeme správať ako animalizované charaktery komédie. Môžeme spáchať akýkoľvek hriech a zároveň ostať nevinní – a skutočne sme nevinní, lebo sa smežeme (čo znamená: *toto sa nás netýka*).“ (Eco, 1994: 98) Samotná predstava karnevalového sveta ako sveta prevráteného naruby je sémanticky spojená s pocitmi porušenia všeobecnej spoločenskej normy, ktorá súvisí s našou životnou skúsenosťou a s našimi tradovanými predstavami o usporiadaní a chode žitého sveta, ktoré sú na základe životnej skúsenosti podriadené určitým kolektívnym normám a hodnotám. Ak máme do činenia s komikou karnevalizovaných obrazov, musí ísť o všeobecne akceptovateľné porušenie takých noriem, ktoré je dané spoločenstvom ochotné tolerovať. Nesmie ísť o porušenie noriem, ktoré majú pre dané spoločenstvo zásadný, existenčný význam (napr. incest, vražda, drastickosť, brutalita a pod. Najčastejšie ide o porušenie noriem menšieho významu (napr. etiketa, hygiena, neslušné správanie, vulgárny jazyk a pod.) (Eco, 1994: 97).

V poetike ľudovej piesne nachádzame komické obrazy zastupujúce toto porušenie noriem „menšieho významu“ v podobe: 1. estetickej; 2. etickej; 3. antropologickej; 4. jazykovej. K intenzite dosiahnutia komického efektu prispieva skutočnosť, že mnoho motívov má univerzálny charakter, čo znamená, že tieto obrazy synergicky zastupuje viacero týchto podôb súčasne. Pokúsime sa načrtnúť paradigmu motívov, ktoré v ľudovej piesni súvisia s porušením kolektívnych noriem menšieho významu.

1. Porušovanie estetických noriem sa vzťahuje predovšetkým na predstavu estetického ideálu, ktorú kolektív uplatňuje na jednotlivcovi alebo užšom kolektíve (napríklad

3 E. Kurth v diele *Musikpsychologie* (Kurth, 1931: 190–192) hovorí o symbolických a dynamických primitívnych formách v hudbe (ale aj v liturgii, signáloch a ľudovej piesni), kde sa prejavuje spodný/pod povrchom/utajený/tabuizovaný a pod. prúd ľudovej imaginácie (ľudovej fantázie). Uprednostňujem preto v súlade s E. Kurthom termín „spodný prúd“, ktorý paralelne plynie s „oficiálnym“ prúdom a predstavami o poetike ľudovej piesne označenými estetikou romantizmu. Takisto uprednostňujem termín imaginácia a nie ľudová fantázia. Z kontextu Kurthovo textu vyplýva, že „hodnotenie“ zovšeobecňuje en bloc všetky skupiny, ktoré prichádzajú do styku s ľudovou piesňou (nositelia, poslucháči, laická i odborná verejnosť).

na príslušníkoch jednej sociálnej skupiny a pod.). Je to napríklad reflexia vonkajších atribútov telesnej krásy (pekná postava, tvár, oči, vlasy) v konfrontácii s grotesknou prezentáciou karnevalového tela. Sem patrí aj odev alebo výsledné produkty ľudskej práce.

- *Mala som frajera z Dolného majera,
mal on oči také, jako pol taniera.
Mala som frajera, bol trojakej krásy:
rapavý, karpavý, kučeravé vlasy.
Rapavý, škulavý na obidve oči,
ani mu to perko odo mna nesvedčí.* (Hamar, 1998: 41)
- *Od jamečky po jamečku sadila som fazulu
nepojdem ja za takého čo má veľkú papulu.* (Hamar, 1998: 118)
- *Brezovskí mládenci kerí nad kerého,
ale žiaden nemá kabáta nového.
Ten Jano susedéch, ten ho už má predsa,
ušili mu tatko ze starého vreca.* (Hamar, 1998: 41)
- *Maľovaná izba, krivá pec,
nevedela Anča chleba piecť.
Iba takie krivie kabáče, kabáče,
čo sa pri nich Janko viplače.* (Hamar, 1998: 41)

2. Porušovanie etických noriem nachádzame v zložito štruktúrovaných obrazoch sociálnych vzťahov v rámci rodiny (rodičia – deti, milý – milá, otec – matka, manžel – manželka, svokor – svokra, kmotor – kmotra, vdovec – vdova); v rámci kolektívu (muži – ženy, chlapci – dievčatá, jednotlivec – kolektív, mladí – starí); v kolektívnych vzťahoch so širším kontextom (cudzí – svoji). Patria sem aj obrazy univerzálnych negatívnych ľudských vlastností (hlúposť, naivita, lenivosť, chamtivosť, nevera, obžerstvo, opilstvo, pýcha, klebetnosť, smilstvo), ďalej obrazy zlej telesnej hygieny a pod. Do tejto skupiny patrí aj reflexia obrazov, ktoré sú v zmysle spoločenskej etikety tabuizované (pohlavný styk, telesné vyprázdňovanie).

- *Bože moj uš, bije ma muš.
Bijema s ohlavci, že choďín za chlapci, ňebuděn uš.* (Garaj, 1992: 93)
- *Mužu, mužu, hybaj domov, deti plačú od hladu.
Nahaj, nahaj, žena moja, daj im vodi od smadu.* (Hamar, 1998: 36)
- *Kmoterko mój premilený, poščajte mi ženi.
Prídte v lete kedí scete, já vám poščám sani.* (Hamar, 1998: 36)
- *Ej, mám ja muža dobrého,
len prevelice sprostého.* (Hamar, 1998: 36)
- *Za tú, za tú, ktorá má zlatú!
Ktorá má zasranú, ňech idě na stranu,
za tú, za tú, ktorá má zlatú.* (Hamar, 1998: 179)

3. Porušovanie antropologických noriem súvisí s grotesknou koncepciou ľudského tela, ktorá súvisí s prevrátením kolektívnych predstáv o dokonalom ľudskom tele, a o dobovom estetickom ideály krásy ľudského tela, najmä v zmysle jednotlivých mier

a proporcií v rámci antropologickej konštrukcie tela ako ideálneho, uzavretého a dokončeného celku. Porušovanie týchto noriem sa v ľudovej piesni prezentuje prostredníctvom obrazov s rastovými chybami a defektmi (malý, resp. obrovský vzrast niektorých orgánov alebo celého tela, deformácie celého tela alebo častí tela, poruchy zraku a sluchu, zlyhanie sexuálnej potencie a pod.).

- *Ľbudem sa žeňiť pri ostatku,
nájdem si ja ženu širokého zadku.* (Hamar, 1998: 42)
- *Odo dverí na sľahu, zav si kriví šmatľavú.
Ona dájde do trňa, von sa za ňov hontľľa.* (Hamar, 1998: 42)
- *Ach mamičko, mamko, prišiel ke mne Janko šak som sa zasmála.
Mal pri riti pytlík, pri pytlíku knutlík na pôl rífa bezmála.* (Hamar, 1998: 117)

4. Porušovanie jazykových noriem sa dotýka tak vonkajších – formálnych, ako aj vnútorných – obsahových aspektov kolektívneho jazykového úzu. V karnevalizovaných obrazoch v ľudovej piesni sa takéto porušenie jazykovej normy prejavuje okrem iného aj používaním nezmyselných a skomolených slov, vrátane skomolených slov iných etník, ďalej používanie slovných hračiek (napr. pri slovách, ktoré formálnou podobnosťou (rytmus, rým) menia svoj význam). Sem môžeme zaradiť aj používanie slov, ktoré sú z hľadiska kolektívnej morálky považované za vulgárne a neslušné. Ich komický účinok často zvyrazňuje aj poetický princíp kopolálie a kakológie, ktorý vychádza z chorobného nutkania často používať hrubé a obscénne slová a výrazy, ktoré sú v bežnej spoločenskej komunikácii v rámci daného kolektívu tabu. Za porušenie jazykových noriem (najmä zo sémantického hľadiska) môžeme považovať aj poetický princíp mimikrov, keď text piesne obscénny výraz len naznačí, ale *expressis verbis* ho neuvádza.

- *Šúchala sa Á, po lavici BĚ,
zadrela si CĚ do papulice.* (Hamar, 1998: 43)
- *Keť som ja bol malí chlapec, volali ma dievki za pec.
Dávali mi kašu jedať, kašu jedať, abi mohol pekňe spievať.* (Hamar, 1998: 178)

- *Posedajme ro- ro- rovno,
budeme ješť ho- ho-
hovädzinku, baštrnáčik aj s chrenom.*

*Stará baba kri- kri- kričť,
že jej teče z pi- pi-
z pitvora do dvora vodička.*

*Išiel starý ce- ce- cez plot,
rozdrapel si ko- ko-
košielenku šlingrovanú, bielenú.*

*Starý kreše dre- dre- drevo,
syn mu do rúk se- se-
sekerenku podáva, podáva.*

*Mara varí slí- slí- slíže,
Jano ju tam je- je-
jednostajne neprestajne boskáva.* (Krekovičová: 17)

Princíp karnevalizácie v ľudovej kultúre predstavuje sémanticky zámernú a cielenú premenu ustálených funkcií a hodnôt, ktoré lokálne spoločenstvo všeobecne uznáva

a akceptuje. Táto premena smeruje k dosiahnutiu komického efektu, aký obyčajne sprevádza úpadok morálky, pojmov i jazyka, ktoré v týchto oblastiach prekračujú za- užívané tabu. „Hlavní zvláštností groteskního realismu je *snižování*, tj. převádění všeho vysokého, duchovního, ideálního, abstraktního do materiálně tělesné roviny, do sféry země a těla v jejich nedílné jednotě.“ (Bachtin: 1975: 21) Toto znižovanie a dehonestácia sa vyznačujú aj prísnu topografickou sémantikou: kozmickou – „hore“ je nebo, „dolu“ je zem, ale aj antropologicky telesnou – „hore“ je hlava a tvár a „dolu“ sú pohlavné orgány, vnútorné orgány a zadnica. Ďalšou príznačnou črtou znižovania a dehonestácie je v karnevalovej kultúre ich ambivalentnosť. „Snižování kope tělu hrob pro nové zrození.“ (Bachtin: 1975: 22)

Pri jednotlivých druhoch a žánroch ľudového umenia neexistujú presne vymedzené hranice ich klasifikácie. Tie sa navzájom prelínajú a dopĺňajú. Aj karnevalizované obrazy nachádzame v repertoári viacerých piesňových žánrov: v ľubostných, svadobných, krstinových, fašiangových, žartovných a pijanských piesňach, v uspávkách, detských popevkoch, v piesňach k betlehemským hrám, alebo v paródiách pohrebných plačov.

Synkretizmus karnevalového sveta je v prostredí ľudovej imaginácie taký silný, že akýkoľvek pokus o tematickú klasifikáciu karnevalového repertoáru ľudovej piesne bude nepresný a neúplný (napríklad obrazy jedenia a pitia sa nedajú oddeliť od obrazov vyprázdňovania a pod.). Karnevalový svet, karnevalové ľudské telo, aj jazyk karnevalu v slovesnom folklóre, predstavujú autonómny, synkretický jav so svojimi špecifickými estetickými a poetickými princípmi zobrazovania. V tomto príspevku si preto pomôžeme malou ľstou: pokúsime sa naznačiť hlavné okruhy tematického zamerania karnevalizovaných obrazov v ľudovej piesni, pričom si v jednotlivých interpretovaných textoch budeme všímať ich dominantný motív a voči ďalším karnevalovým sémantickým kontextom zostaneme ľahostajní.

Karnevalové obrazy v ľudovej piesni navrhujeme tematicky rozdeliť na: 1. obrazy jedenia a pitia, stravy a nápojov; 2. obrazy telesnej hygieny, vyprázdňovania a exkrementov; 3. obrazy sexuálneho aktu; 4. obrazy ľudského tela; 5. obrazy staroby, smrti a posmrtnej existencie; 6. obrazy zvierat a vecí. Na tomto mieste je dôležité zdôrazniť: spomínané obrazy sú časovo prísne späté s karnevalovým obdobím, resp. s kalendárnymi, resp. rodinnými udalosťami, ktoré sa vymykajú každodennej sociálnej praxi. V tomto zmysle teda nejde napr. o každodenné jedenie, pitie, vyprázdňovanie, spoločenské vzťahy, prácu alebo morálku a pod. Sú to obrazy sviatočných prejavov karnevalového smiechu a komiky.

1. **Obrazy jedenia a pitia, stravy a nápojov** v karnevalovej obraznosti reprezentujú telesné hore. Potravu a nápoje človek konzumuje skrz ústa. Fyziologické účinky stravy a nápojov zasa smerujú smerom dolu – k tráveniu a vylučovaniu. Jedlo a pitie reprezentujú v ľudovej kultúre obrazy hodovania a hojnosti. Bachtin vo svojej práci venuje hodovým obrazom, príležitostiam, sviatočným prejavom jedenia, pitia hodovania v tradícii stredoveku a renesancie jednu celú kapitolu (Bachtin, 1975: 220–238). „Jídlo a pití je jedním z nejdůležitějších projevů v životě groteskního těla.“ (Bachtin, 1975: 222) V ľudovej piesni ide najmä o repertoár piesní, ktoré sú príležitostne spojené s hodovaním v rámci fašiangov, krstín, svadobného veselí a pod. Karnevalizácia týchto obrazov je spojená napríklad s desakralizáciou jedla a dehonestáciou konzumácie stravy, resp. etikety pri jedení. Topoanalýza jedenia a pitia predstavuje v antropologickom a fyziologickom zmysle to, čo súvisí s telesným „hore“. Jedenie, pitie, chute, vône a pod. človek vníma skrz ústa a nos. Pri obrazoch degustácie jedla a pitia máme v po-

etickej roviny dve podoby ich reflexie v ľudovej piesni. Obidve sú často spojené so sexuálnym aktom a s účinkovaním sexuálnych orgánov. Prvá súvisí s metaforikou a symbolikou pohlavných orgánov, druhá odráža v poetickvej roviny životné skúsenosti človeka spojené s jeho fyziologickým prežívaním chutí pri konzumácii stravy a nápojov v konfrontácii s chuťami a pocitmi pri sexuálnych praktikách. Etiketa jedenia a pitia zasa súvisí so všeobecne uznávaným spoločenským poriadkom.

Metaforika obrazov jedla sa často prelína s obrazmi sexuálnych orgánov. Nejde len o vonkajšiu, formálnu a materiálnu podobnosť, ale aj o synonymá (obyčajne ide o synonymá, pri ktorých pôvodný význam slova má pendanta v expresívnom jazykovom vyjadrení: napr. vajcia – potravina vs. vajcia – genitálie; klobáska – mäsový výrobok vs. klobáska – falus) a pod.

- *Ideme ideme k svatému sobášu,
neseme dve vajcá aj jennu klobásu.* (Hamar, 1998: 125)
- *Ešte boli štiri dñi do sveťho Marka,
išli d'ievki kupovať do Prešporku vajca.
Jedna bola richtárova a dve boli pánske,
kúpili si po dve vajká, po jednej klobáske.* (Hamar, 1998: 151)
- *Odo dverí pot pec skácav, do smotanki konček pchávav.
Na ulicu vibehuvav, a tan si ho oblizuvav.* (Garaj, 1992: 86)
- *Od lavici pod pec skácav,
polievkou si konček zmáčav.
Na lavici vyskakuvav,
potom si ho oblizuvav.* (Hamar, 1991: 41)
- *Ñechcem baraňinu aňi hovedzinu,
len takú zverinu, čo dvíha perinu.* (Hamar, 1998: 166)
- *Ej, mňa hlava nebolí, len okolo pása,
čo som sa najedla surového masa.*

*Ej, ani hovéziny, ani baraniny,
len také zveriny čo dvíha periny.* (Obrátil, 1999: 279)
- *Oj devojko, materina reso,
Ta ne luduj, i kurac je meso,
Kosti nije, ubosti te neče!* (Karadžić, 1987: 76) *[Ej, dievčina, matkina pýcha,
veď neblázni, aj kokot je mäso.
Nemá kosti, nemôže ťa pichať!]*
- *Ova seka do meneka
Ište mesa od meneka –
Ja imado pa joj dado!* (Karadžić, 1987: 67) *[Tá čo sedí vedľa mňa
pýta mäso odo mňa –
Ja som mal, tak som jej ho dal!]*
- *To je chren to je chren, to je chren,
čo to visí chlapcom z gací ven.* (Hamar, 1998: 119)
- *Ajački, ajački, dala mi stojački,
lepšie mi to padlo jak hrnec omáčky.* (Hamar, 1998: 144)
- *Ladna kiša kako led,
Slatka pička kako med.* (Karadžić, 1987: 70) *[Dážď studený ako ľad,
sladká pička ako med!]*

- *Chvalabohu na vísosti, riba nemá žiadne kosti.
Nemá kosti, aňi rebrá, aňi rebrá a preca je taká dobrá.* (Hamar, 1998: 178)
- *A ešče ma vácej mrzí,
ket jej sospel z nosa visí,
pri mise, pri jedle,
ket su tam aj knedle,
to ma mrzí, to ma mrzí.* (Hamar, 1998: 138)
- *Na strňisku, na smetisku,
žena muža pásła,
ach moj mužu na moj dušu,
ťi si moje prasa.* (Hamar, 1998: 163)

Konzumáciu jedla a nápojov prezentujú aj obrazy o účinkoch stravy na ľudský organizmus. V tomto prípade to znamená znižovanie a presúvanie sémantiky obrazov smerom k telesnému dolu – k bruchu a k vylučovacím orgánom. Tieto obrazy odzrkadľujú nielen žitú prax, napríklad príčinnosť účinku pri kombinácii niektorých surovín (konzumácia strukovín, nezrelého ovocia, konzumácia ovocia s mliečnymi produktmi a pod.), ale aj stereotypné predstavy. V poetickej rovine sa tu stretávame aj s komickými obrazmi nonsensu.

- *Išla pyzda čerez vodu, na kamenji sila.
„Napivajsja, pičo, vody, bo’s kovbasku zjila.”* (Obrátil, 1999: 385)

[*Išla piča cez vodu, na kameň si sadla.
„Napi sa ty piča vody, klobásku si zjedla.”*]

- *Najedla sa čerešien, napila sa cmaru,
viviedli ju ke tancu, osrala si sáru.* (Hamar, 1998: 145)
- *Nahňevav sa Gubo na svoju ženu,
že mu dala repu ňedovarenú.
Keť sa repi napapav,
šetok sa von dokakav, dobev ženu.* (Hamar, 1998: 164)
- *Neber ma do tanca, fazulu som jella,
zapchaj mi prstom rit, bych sa neuprdla.* (Hamar, 1998: 128)
- *Zaštopkaj palcom rit
fízole som jedla
zaštopkaj palcom rit
aby som neperdla* (Beneš, Pavelčík, 1946: 26)
- *Halú, belú, pukšu⁴,
mama varí lukšu⁵,
až se pukeš napapá,
do halenky nakaká.* (Obrátil, 1999: 97)

- *Najedov sa gejšoš slížov,
už mu idú prsti krížon.*

4 žartovne malé dieťa – decko

5 rezance

*Zedov gejšoš hrubvo hovno,
už mu idú prsti rovno.* (Hamar, 1998: 164)

Popri obrazoch jedenia a pitia celkom prirodzene v ľudovej piesni nachádzame aj karnevalizované obrazy prípravy jedla a nápojov. Tie sú v duchu karnevalovej tradície spojené s desakralizáciou a dehonestáciou jedla a pitia a tiež so smerovaním k telesnému dolu.

- *Nacikala do popola, navarila knedlí,
dávala to muzikantom, aby oni jedli.* (Hamar, 1998: 119)
- *Da je meni pičke i paprike
Da načinim kurcu kiselice!* (Karadžić, 1987: 53)
*[Keby som mal pičku a papriku
tak by som nachystal pre kokot polievku!]*
- *Šlo děvčacko krávy dojit
a trefilo býka.
„Daj mi býku toho mlíka
z toho tvojího pytlíka.“* (Obrátil, 1999: 105)
- *A ja chodím kaďe tam,
muža doma zamykám.
Kapusti mu nasekám,
do ňej sa mu vycikám.* (Hamar, 1998: 142)
- *Nepujdu já do Hradišča na tanec
smažijú tam škvařežinu bez vajec
a to byla škvařežina neslaná
škvařila ju stará baba posraná
tancoval liška s jeleněm
česala mu vajca hrebeněm* (Beneš, Pavelčík, 1946: 18)

V súvislosti s obrazmi jedenia a pitia sa v ľudovej piesni často stretávame so stylistickou figúrou logicko-syntaktického paralelizmu. Ide najmä o prípady, v ktorých sa vo veršoch ľudovej piesne prelínajú relatívne samostatné významové kontexty, čo sémanticky navzájom nesúvisia. Napríklad: prvý kontext je z okruhu obrazov jedenia, pitia, stravy a nápojov a druhý kontext je z okruhu erotiky, sexu, obrazu ľudského tela, najmä sexuálnych orgánov.

- *Ej, oves, oves, zelení oves,
a ja ti ňedám, trebárs sa obes.*

*Ach, jačmeň, jačmeň, zeleňt jačmeň
a ja ťa dievša tej noci načňem.* (Hamar, 1998: 151)

- *Záhon šošovičky, záhon cibule,
daj sa dievča pojebati, nič ti nebude.* (Hamar, 1991: 71)
- *Jennom hrnci šošovica, druhem zase kaša,
pekny družba do posteľe miesto otčenáša, miesto otčenáša.
Jella by som polievku, ale je horúca,
radšej budem družbov lúbit na to som ja súca.* (Hamar, 1998: 117)

- *Hrášek je kulatý,
čočka je placatá,
ty jsi dědek plešatý,
jáj sem holka macatá.*

*Hrášek je kulatý,
čočka je placatá,
když je holka macatá,
býva brzo načatá.*

*Hrášek je kulatý,
čočka je placatá,
pindour je huňatý,
kunda je chlupatá. (Obrátil, 199: 190)*

- *Pila víno, pila pivo, neopila sa.
Dala pičky potichučky, neskurvila sa. (Hamar, 1998: 131)*

Obrazy jedla nachádzeme aj v špecifickej podobe karnevalovej dekonštrukcie ľudského tela, ktorá, v nasledovnom prípade, evokuje napr. tvorbu talianskeho maliara Arcimbolda⁶.

- *Mav som milú peknú hábu,
srdce mala z karelábu.
Trenčín, Trnava, ruža voňavá,
z karelábu.*

*Nožtok z cvikly, jazyk z chreňu,
a žalúdok z petržľenu.*

*Líčka mala z bielej repy,
nohy z hlúbov ako cepy.
Trenčín, Trnava, ruža voňavá,
ako cepy.*

*Oči z hrachu, zuby z bôbu,
rád som hu mav až do hrobu.
A táto pekná moja milá,
v poliovke sa zatopila.*

*Prikryli ju v hrobe skálím,
a ja podnes za ňov žiaľim.
Trenčín, Trnava, ruža voňavá,
za ňov žiaľim. (Hamar, 2010: 154)*

Karnevalizované obrazy jedenia a pitia sa v ľudovej piesni veľmi často realizujú pri žartovných prekáračkách jednotlivcov alebo skupín v rámci daného spoločenstva. Tie sú vystavané na princípe makroteórie superiority (Borecký: 2000: 45). Superiorita

⁶ Giuseppe Arcimboldo (1526 - 1593) bol taliansky manieristický maliar, návrhár kostýmov a inžinier. Okrem iného sa preslávil svojimi olejomaľbami portrétov, ktoré skladal zo zvierat, kvetín, zeleniny a ovocia a zakomponoval do podoby ľudskej hlavy.

a znižovanie majú k sebe veľmi blízko. Obyčajne ide o dialogické prekáračky, ktorých cieľom je prevaha nad protistranou a zároveň dehonestácia protivníka. Ide o superioritu jednotlivcov, resp. kolektívov (muži – ženy, chlapci – dievčatá, naši – cudzí, sva-dobčania – muzikanti, svadobní funkcionári – svadobná družina a pod.).

- *Družbovie, družbovie, zlá novina na vás,
skapali pomyje, povedali na vás.
A ten prvý družba musí o tom vedieť,
lebo ho tam našli pri škopíku sedieť.
Ten náš prvý družba to je samá pýcha,
cigaru do huby, sopel na pol rífa.* (Hamar, 1998: 120)
- *Družbovie, družbovie, čo ste to vyviedli,
z zdochnutého koňa huspeninu jedli.* (Hamar, 1998: 121)
- *Za našimi humny vyrastli dve gyne,
tí naši družbovie pocecali svine.
Len ten prvý družba, ten ju najviac drhol,
ach beda prebeda, cecek jej odtrhol.* (Hamar, 1998: 123)

Poetický princíp superiority ľudová imaginácia uplatňuje aj pri obrazoch vyprázdňo-vania a exkrementov. Ide o komické obrazy, prostredníctvom ktorých jednotlivec ale-bo kolektív dehonestáciou protivníka (jednotlivec alebo kolektív) demonštruje svoju nadradenosť v pomyselnom dialógu, čo má podobu žartovných prekáračiek.

2. Obrazy telesnej hygieny, vyprázdňovania a exkrementov sú obrazy reprezentujú-ce telesné dolu *par excellence*. Vyprázdňovanie aj exkrementy reprezentujú stereo-typné predstavy, ktoré fyziologický proces trávenia potravy v ľudskom tele sprevá-dzajú. V expresívnom vyjadrení ide o obrazy exkrementov a o motívy vyprázdňovania a vetrov⁷, ale aj obrazy intímnej hygieny spojenej s vyprázdňovaním.

V Rabelaisovom románe nájdeme podobné obrazy na viacerých miestach. Naprík-lad keď Pantagruel pustil vetry, „od jeho bzdúcha sa zem zachvela na deväť míľ do-okola a skazený vzduch z neho splodil vyše päťdesiatitisíc piadimužíkov, trpaslíkov a oháv, a pustiac vetry, splodil taký istý počet zakrpatených žienok, aké vídate na mnohých miestach a ktoré nikdy nerastú, iba ak k zemi ako kravské chvosty alebo do guľata ako limuzinská červená repa.“ (Rabelais, 1979: 69) Jednu kapitolu Rabelais ve-noval aj utieraniu zadnice. Grandgousier navštívi svojho syna Gargantua, ktorý sa mu chváli tým, že niet čistotnejšieho chlapca ako je on, pretože vynašiel „najpanskejší, najnádhhernejší, najužitočnejší prostriedok na utieranie zadku.“ (Rabelais, 1989: 12) K tejto technike dospel Gargantua dlhodobým výskumom spojeným s praktickými skúsenosťami. Nasleduje enumeratívny výpočet rôznych techník a materiálov, ktoré Gargantua k tomuto druhu svojej očisty použil. „Raz som sa vytrel zamatovou maskou istej slečny, ... druhý raz čepcom..., potom zas klapkami na uši z karmazínového atlasu. ... Keď som potom kakal za kríkom, našiel som tam marcové mača; utrel som sa s ním... Potom som sa vytieral šalviou, feniklom, kôprom, majoránom, ružami, lístím tekvicovým, kelovým, cviklovým, viničovým, ibišom, divozelom, ...šalátom a špená-tom... Potom som sa vytieral plachtami, prikrývkami, záclonami, vankúšom, pokrov-com, obruštekom, vechľom, uterákom, ručníkom, županom.“ (Rabelais, 1989: 12)

⁷ lat. flatus.

Napokon vo štvrtej knihe Rabelaisovho románu nájdeme kapitolu, ktorá opisuje, ako sa Panurgos od strachu pokakal. „Když se k němu bratr Jan blížil, cítil jakýsi zápach, docela jiný než z dělového prachu. I přitáhl k sobě Panurga a upozoroval, že jeho košile je všechna pokálená a čerstvě podělaná. Stahující síla nervu, jenž svírá sval zvaný sfintér (totiž díru u zadnice), povolila náramným strachem, jež zakusil ve svých fantastických vidinách. A k tomu ke všemu hřmění kanonády, které je hroznější v dolejších místnostech než na palubě. Neboť jedním z příznaků a známek strachu je, že se obyčejně otvírá závora schránky, v níž až do určité doby je hmota výkalová zdržována.“ (Rabelais, 1962: 224)

- *Šiel som za nu na višnu,*
ona sa mi pocikala, čo včil s nu? (Hamar, 1998: 145)

- *Keď som bola malá, malučičká malá,*
ñevedela som sa vicikaťi sama.

Teraz keď som veľká, chvala pánu Bohu,
zdvihñem sukñe hore, ošťim celú nohu. (Hamar, 1998: 157)

- *Dok sam bila devojčica mala,* *[Kým som bola dievčička malá,*
Nisam znala ni pšati sama; *nevedela som sa vycikati sama;*
Fala Bogu, kad sam se udala, *Chvalabohu už som sa vydala,*
Dignem nogu, sama voda curi! (Karadžić, 1987: 41) *zdvihñem nohu aby voda sama stekala!]*

- *Naše Anka tuze spává,*
zarostlo ji kudy ch..vá⁸;
bude-li tak dlouho spáti,
nebude mít kudy ch..ti⁹. (Markl, 1959: 45)

- *Hore vrškom bežala, dole brehom scala,*
družbovie si mysleli, že to tečie káva. (Hamar, 1998: 118)

- *Šišni, pišni, Ajko!“ –* *[„Cikni, pišni, Ajka!“ –*
„Nemogu ti, majko: *„Nemôžem ja, mamka:*
Četvorica gledaju, *Štyria sa dívajú,*
Pišati mi ne daju!“ (Karadžić, 1987: 113) *cikať mi nedajú!“]*

- *Vinšujem ti moja milá dobrý deň*
poščaj mně téj pičulenky na týdeň
a já bych ti pičulenky poščala
ale čím bych celý týdeň čurala (Beneš, Pavelčík, 1946: 26)

- *Indaj bola prvá v tanci*
a čil ledvaj nohy vláči,
košelu zasranú, na nej sú gaštany,
to ma mrzí, to ma mrzí. (Hamar, 1998: 138)

- *Když jsem šel okolo vrat,*
viděl jsem mou milou ..at¹⁰:

8 chcává (pozn. autora)

9 chcáti (pozn. autora)

10 srát (pozn. autora)

*mně se toho chtělo,
ono to vonělo
tak jako karafiát. (Markl, 1959: 40)*

- *Naša Rozára
měla husára
ten se jí v noci
vysrál na záda (Beneš, Pavelčík, 1946: 17)*
- *A vy páni muzikanti zahrajte mi tak a tak,
přidem sa vám neskáj večer pod okienko vykakat. (Hamar, 1998: 119)*
- *Čáp, čáp, čapušky,
pojďeme na hrušky,
dá nám židák gořalky,
gořalku mu vypijem,
do sklénky mu naserem. (Obrátil, 1999: 97)*
- *Strakatá slepice, bílý kohout,
nemohu na tebe zapomenout;
strakatá slepice, bílý prase,
chtěl jsem se up..nout¹¹, p..al¹² jsem se. (Markl, 1959: 59)*
- *Sere, prďí, ští, plota sa drží,
kvietočki zbiera, riť si viťiera
a pritom sa paličkov podopiera. (Hamar, 1998: 173)*
- *S.al:al:al¹³,
trávy se držel:
tráve semu utrhla
a on upad do h..na¹⁴,
zmazal si p..el¹⁵. (Markl, 1959: 58)*
- *Oj đevere, bisere,
Vodi snahu da sere
I ponesi stručicu
Te joj otri guzicu! (Karadžić, 1987: 40)*
*[„Ej, družba, perla,
odved' nevestu nech sa vysere!
Stručik si vezmi,
ritku jej utri!“]*
- *Nechod' za mnou
máš zamazanou
suknici!
Jáj sem si ji pomazala
když jsem myla
sednici.
Jdi do jámy,
vem kus slámy,
vytři si! (Markl, 1959: 47)*

11 uprdnout (pozn. autora)

12 posral (pozn. autora)

13 sral (pozn. autora)

14 hovna (pozn. autora)

15 pytel (pozn. autora)

- *Kázala si rit holit
a nemala britvy
tak ju mala zasranú
chod' Janičku vytri* (Beneš, Pavelčík, 1946: 13)
- *Jakživ sem neviděl
tak zasranú prdel
jakú měl starosta
co byl z Napajedel* (Beneš, Pavelčík, 1946: 25)
- *Má milá utri ric
pujdeme do tanca
už som si utrela
utri si ty vajca* (Beneš, Pavelčík, 1946: 15)

Karnevalizované obrazy v ľudovej piesni sa často realizujú, podobne ako pri predchádzajúcej ukážke, prostredníctvom hyperbolizácie, ktorá zohráva v komickom obraze dôležitú funkciu pri zvýraznení emocionálnosti a expresívnosti jeho účinku.

- *Na salaši na tom hornom,
zabil bača ženu s hovnom.
Kdo neverí nech tam beží,
že to hovno pri nej leží.* (Hamar, 1998: 128)
- *Pijaku, pijaku, nie siadaj na pniaku,
spadne góvno z pniaka, zabije pijaka.* (Tuwim, 1935: 166)

*[Pijan, pijan, nesadaj na pniaka,
spadne hovno z pniaka, zabije pijáka.]*

Hyperbolizovaný príklad konzumácie jedla reprezentuje štvrtá kapitola Rabelaisovho románu o tom, ako sa Gargantuova žena Gargamelle prejedla drobov z masťného hovädzieho dobytku. „Z takýchto tučných volov dali zabiť tristošesdesiatsedemtisíc a štrnásť kusov, aby ich vo fašiangový utorok nasolili, na jar mali dostatok naloženej hovädziny, a mohli začínať jedlo nasoleným mäsom, a tak lepšie prísť vínu na chuť... Ale svojej žene povedal, aby jedla čo najmenej, lebo sa blíži jej čas, a že kutle nie sú najvhodnejšie jedlo... No napriek tomu varovaniu zjedla ich šesťnásť korcov¹⁶, dva súdky a šesť hrncov. Och, ako asi v nej tá skvelá fekálna matéria klokotala!“ (Rabelais, 1979: 11-12) Na inom mieste nájdeme obraz Gargantuovho jedenia. „Keď teda namočil plný nočník, sadol si za stôl..., najsamprv zjedol niekoľko tuctov šuniek a údených hovädzích jazykov, klobásky z marinovaných mulích vajec, jaternice a iné podobné predvoje vína. Pritom mu štyria sluhovia striedavo hádzali do úst plné lopaty horčice. Všetko zalial ohromným dúškom bieleho vína, aby uľavil ľadveniciam. Zatým, podľa ročného obdobia, jedával mäsité jedlá, na aké mal práve chuť, a prestal jesť, až keď sa mu napínalo brucho.“ (Rabelais, 1989: 17)

V sedemnásťtej kapitole svojho románu Rabelais opisuje močenie Gargantuu po privítaní v Paríži. „Ponúknem ich vínom, ale bude im, ako keď niekoho oparíš. Nato si s úsmevom rozopäl pekný rázporok, vytiahol svoj úd a tak nemilo ich obcikal, že sa ich utopilo dvestošesťdesiatisíc štyristoosemnaásť, nerátajúc ženy a deti. Istý počet

¹⁶ korec – stará miera na sypké potraviny a obilie približne od 50 do 100 litrov.

unikol pred tou záplavou štín vďaka rýchlym nohám...“ (Rabelais, 1979: 29) Paralely s týmito obrazmi nachádzame aj v ľudovej piesni.

- *Oženev sa náš Adam, gdo bi to bou poviedau*
Aj maj chatrmaj, gombiki trombiki, trombitáru raj
Zau si ženu z Oravi, mala veľkie bachory
Aj maj chatrmaj, gombiki trombiki, trombitáru raj
Sadla pod stuol plakala, že bi ona papala
Aj maj chatrmaj, gombiki trombiki, trombitáru raj
Doviedli jej dva voľi, ňenahala len rohi
Aj maj chatrmaj, gombiki trombiki, trombitáru raj
Doviedli jej dve kačke, ňenahala len pačke
Aj maj chatrmaj, gombiki trombiki, trombitáru raj
Doňiesli je peť chlebov, ňenahala len jedon
Aj maj chatrmaj, gombiki trombiki, trombitáru raj
Sadla pot pec plakala, že bi ona aj pila
Aj maj chatrmaj, gombiki trombiki, trombitáru raj
Doňiesli jej sud vína, nahala len pou litra
Aj maj chatrmaj, gombiki trombiki, trombitáru raj
Sadla pot pec plakala, že bi ona aj kakala
Aj maj chatrmaj, gombiki trombiki, trombitáru raj
Viviedli hu von pred dom, ošpiňela celý dvor
Aj maj chatrmaj, gombiki trombiki, trombitáru raj.
Berte chlapi lopaťi, prehadzujte cez ploťi
Aj maj chatrmaj, gombiki trombiki, trombitáru raj. (Hamar, 2017)

- *Ovce pasla Milja materina,*
Za njom majka užinu prinaša:
Sedam oka govedine mesa,
Prinosila devet ovsenica,
I dvanaest oka mlačénica
I šest oka sira prdenjaka.
Onda veli Milja materina:
„Jao, majko, lagane užine,
Kako ću ti ići za ovcama!“
Ražljuti se, pa oskaka dvoru,
Sve izjede što kod dvora nađe,
Samo ljeba dvanaest vuruna,
I još do dva vola bikovita,
I još do dva ovna škuljevita,
I dva mlada jarca prčevita,
I izjede punu bašcu luka,
I još jedna sve od gladi kuka,
I popila šest akova vina,
I četiri žežene rakije,
I popila tri kabline meće
I još jedna sve kuka od žeđe!
Onda joj je majka besjedila:
„Čeri moja, teške su ti rane,
Kogod čuje uzeti te neće!“
Skoči Milja kako lastavica,
Kučka prde kako magarica,
Ljuto Milji pišati prituži,

[Matkina Milja ovečky pasie,
matka jej na pašu oldomáš nesie:
Sedem funtov hovädziny,
devät krmnych zmesí,
dvanásť funtov cmaru,
a šest funtov syra prdáka.
Milja potom matke riekne:
„Joj, mamička, pochutila som si, ale málo.
Ako teraz budem kráčať za ovcami?“
Nahnevala sa a domov pošla,
a doma vyjedla všetko čo našla:
len samého chleba dvanásť pecí,
aj dva voly býkovité,
aj dva barany škulavé,
aj dva capy kozľatá,
aj celú záhradu cibule vyjedla,
aj stále od hladu chudina narieka,
aj šest okov vína vypila,
aj štyri pálenej rakiky popila,
aj štyri kýble moču strebala,
aj stále chudina od smädu plakala!
Matka jej potom dohovori
„Dcérenka moja, ťažká choroba ťa morí!
Každý kto to počuje, nikto si ťa nevezme!“
Vyskočila Milja ako lastavica,
uprdla sa suka ako somárica,
Strašne sa Milji chcelo štať,

*A kad pišnu, pas joj jebo majku,
Ode voda preko svega polja
I obori devet vodenica
I dvanaest stupa valjarica;
Vrag nanese tridset svatova,
Te ne konj'ma jedva preplivavše;
Kad se posra, da joj jebem majku,
Tri je njive ona nagnojila,
Jedva svati na konj'ma prejaše
I konji se mlogi zaglibiše. (Karadžić, 1987:143)*

*bodaj by jej mater pes jebal, keď zaštala,
cez celé pole voda stekala
aj deväť vodných mlynov zbúrara
aj dvanásť stĺpov mlynice zvalila;
Diabol viezol tridsať svadieb,
ledva s koňmi preplávali;
bodaj by jej mater pes jebal, keď sa posrala,
tri polia hneď ona pohnojila,
Svadobníci sotva na koňoch prebehli,
a mnohé kone uviazli.]*

3. Obrazy sexuálneho aktu z pohľadu topografie grotesknej koncepcie karnevalového tela reprezentujú telesné dolu. V poetickvej rovine je frekventované využívanie logicko-syntaktických paralelizmov, v komike obrazov zasa princíp superiority. V týchto obrazoch znovu často vystupujú zvieratá. Popri sexuálnej symbolike a metaforike ide aj homonymá (napr. vták ako operenec a vták ako pohlavný orgán), zmyslovú podobnosť s pohlavnými orgánmi, ale aj o naturalistické obrazy párenia. Popri jemnejšej, lascívnej symbolike a metaforike je ľudová pieseň plná ich expresívnych, naturalistických, obscénnych a pornografických podôb, vrátane dekononizácie prostredníctvom brutality, násilia a bitia.

- *Milá, milá ňeverín ti, kúpin zvonček - zavesín ti.
Keď ti budeš druhín dávať
zvonček bude pocengávať. (Garaj, 1992: 69)*

- *Kdybych byla věděla,
že mě budeš bítí,
byla bych ti nedala
přivoněti k ..ti¹⁷.*

*Kdy[by]ch byla věděla,
že mě budeš bítat,
byla bych ti nedala
na mém klíně líhat. (Markl, 1959: 37)*

- *Jednu ruku do rozporka
druhú ruku za ňadra
poščaj ty mně vlašťovičku
ja ti poščám strnada (Beneš, Pavelčík, 1946: 13)*
- *Jako si mi pichav,
tak som ťi prijala,
do riši si mi pchav,
pička vrzúkala. (Hamar, 1998: 154)*
- *Čerez horu, čerez chatu, išlo divča na šalatu,
a šalaty nenarvalo, len si piču rozorvalo. (Obrátil, 1999: 385)*

*[Išlo dievča na šalát, cez horu a cez kolibu,
šalátu si nezobrala, len si pičku roztrhala.]*

¹⁷ řiti (pozn. autora)

- *Sinoč majka oženila Ranka,
Ljuto kune udata devojka:
„Teško svakoj bednoj onoj majci
Koja daje jaku za nejaka -
Zora bela, a ja jošte cela!
Iz' o govno ko te oženio!
Diži noge, otpale ti ruke,
Vrane ti se na k-c osrale!“* (Karadžić, 1987: 38)

*[Včera mamka oženila Ranka,
divo kl'aje dievka vydatá:
„Ťažkosti len každej matke pridá,
keď silnú dcéru za slabého vydá -
Ranná zora už je biela ale ja som ešte celá!
Bodaj zjedol hovno čo ťa oženil!
Dviňhaj nohy, bodaj by ti ruky odpadli,
bodaj sa ti vrany na kokot vysrali.]*
- *Trtkav si ma, trtkav, bodaj zdravia ňemav,
takým kokofiškom, jak s husacím piskom.* (Garaj, 1986)
- *Ligo-ligo-ligošina ligota,
ňestaraj sa moja milá,
len ho ta, len ho ta!* (Hamar, 1987)
- *Oj, u baby dva daraby, oj u dida mirka,
chodyť dido kole baby: „Taj kde, babo dirka?“* (Obrátil, 1999: 383)

*[Ej, babka má dva kúsočky a dedko má mierku
chodí dedko kolo babky: „Kde máš babka dierku?]*
- *Moja pičurienka,
na červeno kvitňe,
buđe to za chlapca,
čo mi do ňej pichňe.* (Hamar, 1998: 162)
- *Pre tú tvoju černú ščicu
zameškal som železnicu*

*Prečo si šla na jebačku
keď si mala takú sračku*

*(Pročs nepřišla na lízačku
kdyžs věděla že mám sračku)* (Beneš, Pavelčík, 1946: 21)
- *Dokad trvá trnka
vždycky p....¹⁸ frnká:
po svatém Havle
p.... se zavře.*

*Dokad trvá zelí,
vždycky h....¹⁹ celý:
po svatém Jiřtí
pi....²⁰ se štřtí.* (Markl, 1959: 29)

18 pička, pinka?

19 hovno

20 pička

- Ta čuješ li, mila seko,
Izmuzder mi kurcu mleko,
Pa u picu sebi turi
Da ti crven kec ne curi!* (Karadžić, 1987: 101)

*[Či ma čuješ moja dievka,
nadoj že mi z kokota mlieka!
A vlož si ho do piče,
nech červená netečie.]*
- Išla v járku na fialku,
kukala si medzi nohi či má fajku.
Ja mám fajku, ti máš pípku,
budeme si pripalovat každú chvílku.* (Hamar, 1998: 154)
- Oj snašice mila, ajde
Da od tebe pravim gajde,
Da ti pisak moj sateram
Samok dok se navečeram!* (Karadžić, 1997: 107)

*[Ej, nevesta milá, hajdy,
urobím si z teba gajdy.
Nech ti piskor zastrčím,
keď večeru dokončím.]*
- Jechaťem se popod lasem
na koníku jak na ptaku.* (Bartmiński, 1974: 22)

*[Jazdila som popod les,
na koníkovi ako na vtáku.]*
- Svaka tica lepo poje -
Ali kos! Ali kos!
I domačín dobro jebe -
Ali gost! Ali gost!* (Karadžić, 1987: 103)

*[Každý vtáčik pekne spieva -
Ale drozd! Ale drozd!
Aj gazda ten dobre jebe -
Ale hosť! Ale hosť!]*
- Ej, tri sta jaloviček, enom jeden býček,
každá jalovička potrebuje býčka.*

*Ej, povolila sem mu enom na půl palca
a on ho tam vrazil až po samé vajca.* (Obrátil, 1999: 279)
- Já se tě neprosil,
proč jsi za mnou přišla?
tys mně dala veverka,
jáj sem ti dal sysla.* (Markl, 1959: 32)
- Mala krova, mala tele, nechotilo ssaty,
nechotila pyzda jebať, nechotil chuj staty.* (Obrátil, 1999: 383)

*[Mala krava, mala teľa, nechcelo cecati,
nehcela piča jebať ani kokot státi.]*
- Na boržavske polonyně konyk sobi svišče.
„Vydal mene, moja mamko, bo sverbit pyzdišče!“*

*Na toj našoj polonyně baran kozu jebe.
„Dočkaj, začkaj, mila doňko, doraz začnu tebe.“* (Obrátil, 1999: 383)

*[Na boržavskej pastvine koník vypiskuje.
„Vydajže ma moja mamko bo ma svrbí pičisko!“*

*Na tej našej pastvine baran kozu jebe.
„Počkaj, dočkaj, milé dievča, hneď prídem aj k tebe!“*

- *Když jsem išel kolem Rájca
uhryzol mi kocúr vajca
a já volám čiči čiči
už sú moje vajca v rici* (Beneš, Pavelčík, 1946: 14)

4. **Obrazy ľudského tela** sú celkom prirodzene obsiahnuté vo všetkých načrtnutých tematických okruhoch. V duchu karnevalového synkretizmu ich nemôžeme oddeliť od obrazov jedenia, pitia, trávenia, vyprázdňovania, telesnej hygieny, sexuálnej aktivity, starnutia, smrti, rečových aktov, morálky a pod. Zameriame sa preto hlavne na koncepciu groteskného tela a jeho topografiu. V ľudovej kultúre existuje množstvo stereotypných predstáv o ľudskom tele, zvlášť o jeho antropologických konštantách, ktoré sú v rozpore s estetickým ideálom obrazu ľudského tela v danom spoločenstve (napr. predstavy o tom, že ľudia s trpasličím vzrastom resp. telesným defektom, ako napr. hrb, sú mimoriadne sexuálne potentní; že ryšavé dievčatá a ženy sú pri sexe extrémne náruživé; že muži s dlhým nosom majú veľký falus; že muži s červeným nosom sú pijani a pod.).

Groteskné telo nie je nikdy hotové a ukončené. Permanentne je to telo v stave vznika a zániku, zrodzenia a smrti, pričom simultánne pohlcuje svet a samotné je svetom pohlcované. Ale v tomto prípade nejde len o predstavu tela ako jednotného celku. „V groteskním obraze ovšem mohou figurovat i libovolné jiné orgány, údy a části těla (zvlášť v obrazech těla rozděleného na části)...“ (Bachtin, 1975: 249) Ale karnevalová obraznosť nepracuje pri delení tela tak, ako v medicíne patológia. V jej zornom uhle nie sú ani nechty, ani lakty, ani kolená, ani aorta, ani obličky a pod. Svoju pozornosť sústreďuje na tie časti tela, ktoré súvisia s komickou parafrázou vonkajších telesných orgánov participujúcich na fyziologických prejavoch ľudského tela pri jedení, pití, vyprázdňovaní a pohlavnom styku. Samozrejme komický efekt vzniká aj pri konfrontácii celkovej reálnej vonkajšej podobe ľudského tela s dobovými predstavami o ideále jeho krásy.

Materiálna podstata obrazov karnevalového tela vychádza z metaforiky založenej na zmyslovej praxi vnímania jednotlivých orgánov tela. Odráža sa v nej elementárna zraková, hmatová a chuťová skúsenosť. Ďalšiu oblasť tvoria obrazy, ktoré súvisia s topografiou tela, teda to, kde sa ktorá časť tela nachádza vo vzťahu k celku. Napokon sú to obrazy, v ktorých – v rozpore so životnou skúsenosťou a objektívnou realitou – jednotlivé telesné orgány ožívajú a konajú v zastúpení ľudí alebo v spolupráci s nimi. To znamená, že oddelené od tela konajú samostatne ako celok. Táto ich činnosť je spojená najmä so sexuálnou aktivitou a s aktmi brutality a násilia, ktoré sú príznačné pre karnevalový princíp dekoronizácie a dehonestácie najmä prostredníctvom bitia. Príznačné sú pre tieto obrazy obscénnosť, používanie vulgárnych slov a pomenovaní (najmä pohlavných) orgánov.

- *Chlapci poviem vám, že ja holú mám.
Keď mi obrastie, potom vám hu dám.* (Hamar, 1987)

- *Poza bučki, poza peň,
viberem si kerú stén.
Viberem si bohatú,
čo má vona chlpatú.* (Garaj, 1987)

- *Ñeňi je to spravodlivá dieuka,
čo má vona plnie cecki mlieka.*

Čera večer som hu chiteľ za ňe,
ostrekla mi moje biele dlaže. (Garaj, 1992: 22)

- *Jena mala viholenú
a tá druhá hladkú
a tá tretia vižďobanú
až do sámho zadku.* (Hamar, 1987)
- *Kebi si ma viđev f tanci, ale bi si krúťev vajci,
kebi si ma viđev opilú, ale bi si krúťev kocinu.* (Garaj, 1992: 86)
- *Umrela cigánka v Segedíne,
ňimala ňišť chlĥkov na chudíne.
Aj čo mala, kađe štala,
aj to si zúbkami ostrihala.* (Hamar, 1987)
- *V jenej dĥere ňetopiere
a v tej druhej vrabce,
gazďiná má takú gundžu,
boli bi z ňej strapce.
Akú mala moja mať,
takú buďem aj ja mať:
brblavičku brblavú,
na dve strany hrdzavú.* (Hamar, 1987)
- *Kostolianske dĥievki, masťili si dĥierki
dubovíma, dubovíma kôrkami.
Abi mali tlstie a od chlĥkov hustie
ako mladá, ako mladá vrbina.* (Hamar, 1987)

*Když jsem já šel po ulici,
našel jsem si rukavici:
huňatou a chlupatou,
pod pupíčkem rozťatou.* (Markl, 1959: 40)

- *Mamka majú pukaňu,
apko do ňej kukajú.
Keď mi takí buďeme,
aj mi kukat buďeme.*

*Mamka mali hĥilí sir,
Janko im ho vinosil.
Tak je mamka, tak je, tak,
mali sťe si zamikat.
Šak vi máte dva klúče:
od riťi aj od piče.* (Garaj, 1986)

- *Ptala se Zuzana Kuby,
má-li k...a²¹ taky zuby;
vždycky se mě ptají naši,
jestli k...a²² taky straší.* (Markl, 1959: 56)

21 kunda (pozn. autora)

22 kunda (pozn. autora)

- Uh, žalosna, koliki je
Crven kurac u tog Mije!
Žalosnica njemu dati
Morala bi s' sva usrati!

*[Och, presmutná, aký ho má veľký,
červený kokot ten môj Mijo milý!
Lúto by mi bolo keby som mu dávala,
celá by sa potom dosrala!]*

Moja drugo, to je ništa -
Da vi'š kakvog ima Pišta:
Kurčekanju sobom vuče,
Al' da ti ga još zavuče! (Karadžić, 1987: 111)

Moja milá, to nič nie je -
keby si len videla akého má Pišta;
kokotisko tahá za sebou
ten, keby ti ho navliekol!]
- Pičurienka, pička, prekrásne stvorenie,
prečo si si našla pri riči bývanie.
Pri riči bývaňie, v takom veľkom smrađe,
prečo ňie na pupku, alebo na brađe? (Hamar, 1998: 169)
- Nevéděla kde ju mala
až jej mamka povedala
céro moja šak si tele
šak ty ju máš u prdele

*[Nevéděla kde ju mala
až jej mamka ukázala
keď ju našla zasmiala sa
že je tlstá jak to prasa (Beneš, Pavelčík, 1946: 20)]*
- Koly ja byv ne veličok, nazbirav ja torbu pičok,
odna byla duže stara, ta mni z torby vyskakala. (Obrátil, 1999: 385)

*[Keď som ja bol neveličký, zbieral som do kapsy pičky,
jedna bola veľmi stará, tá mi z kapsy vyskočila.]*
- U picaću
Mom kitaću
Baš na teme
Palo sleme! (Karadžić, 1987: 120)

*[V piči
môjmu kokotu
rovno na temeno
spadla slama z krovu!]*
- A tam hore na Považí sedem kilov pička váži,
zarostená chupatá, váži aj pol deváta. (Hamar, 1998: 118)
- Na Čiernej hore cicinka ore,
vajčurky bráná pička poháná. (Hamar, 1998: 128)
- Sve se čuđim i krstim
Kako pica ne brst,
No stala pa guli.
Pobuli mi šljivice,
jebem li joj vilice! (Karadžić, 1987: 81)

*[Čuđujem sa furt a žehnám,
že sa piča neprežiera,
ale furt len šúpe.
Ošúpala mi slivôčky,
jebem taký život!]*
- Už som prešjel Tatry Chobot,
nevidel som taky kokot!
Jeden taký duhý mával,
orechy s ním oraňoval. (Hamar, 1998: 128)

- *Pod borovičkov kivala pičkov,
ale ňie celov, len polovičkov.* (Hamar, 1998: 169)
- *Sedí Kača za plotem
dívala sa na ňu
zdála sa ji škaredá
ej ej naplula si na ňu* (Beneš, Pavelčík, 1946: 22)
- *Okolo Trenčína letela cicina
pička na lopate vitajte ujčtná.
Okolo Trenčína letela cicina,
kokot na lopate, „Vitaj milý brate!“* (Hamar, 1998: 129)
- *Ňeboj sa ti pička hladu,
veď ťa vajka vichovajú.
Konček orie, pička bráňi,
vajcia choďia po žobraňi.* (Hamar, 1998: 165)
- *Ked si dala ciganovi daj aj mne, daj aj mne
cigán má len jennu vajco ja mám dve.* (Hamar, 1998: 126)
- *Zahrejte mi muzikári,
kolik liber k...a²³ váží:
půjdeme k rychtáři
a on nám ji převáží.* (Markl, 1959: 70)
- *Navarila piča piva, vajcia sa opili,
priši domov uplakanie, že sa s pičou pobili.* (Hamar, 1991: 43)
- *U pice su mala usta,
A u mene kura pusta;
Zapušiću pici usta,
Al' ć guza ostat' pusta,
Tu ćeš, more, metu' usta
Guza pirnu, nos ti dirnu.
Guza prdi pa te srdi,
A ti čutiš pa se ljutiš.* (Karadžić, 1987: 115)

*[Piča tá má malé ústa,
a môj vták je divočiak;
Zapchám piči ústa,
lež riť ostane pustá.
Sem daj, more, tvoje ústa
riť fúkla – nosa sa dotkla.
Riť prdi a teba to srdí,
nič nepovieš a potom sa jeduješ.]*
- *Pička peče šarana,
Kurac gleda s tavana.
Uze pička lopatu,
Ud'ri kurca po vratu.
Stade kurac plakati,
A pička ga tješiti:
„Šut', kurčiću, ne boj se,
Sutra jeste Vidovan,
Ići ćemo na Pazar,
Kupićemo svilen pas,
Zavićemo kurcu vrat!“* (Karadžić, 1987: 59)

*[Pička peče kapra pomaly,
kokot sa pozerá z povaly.
Vzala pička lopatu,
udrela kokota po hlave.
Začal kokot plakati
a pička ho tjšiti:
„Čuš kokotík, neboj sa,
zajtra bude Vidovdan²⁴,
pôjdeme na jarmok,
hodvábných stúh nakúpime,
kokotu väzy obviažeme.“]*

23 kunda (pozn. autora)

24 Deň svätého Vida.

- *Bodaj ta šľak trafej s tvojima vajciami,
riť si mi dotľkov ako s kladivkami.* (Garaj, 1987)
- *Bil gazda gazdinú po piči chabinú,
a gazdiná gazdu po čuráku rázgú.
Zahrajte mi chutnú, už mi vajca žútnu,
žútnu mi od riti, mostm sa ženiti.* (Hamar, 1998: 119)
- *Ej škoda Janička
urezali mu vajička
Ej škoda škoda škody dvě
urezali mu obě dvě* (Beneš, Pavelčík, 1946: 16)
- *Spadla do jami, hore nohými,
ukázala vevericu medzi nohými.* (Hamar, 1998: 145)
- *Mám ja pičku - jašteričku,
na zadok mi trčí,
chlapci do nej zadrapijú,
vona na nich vrčí.* (Garaj, 1987)

5. **Obrazy staroby, smrti a posmrtnej existencie** takisto súvisia s ambivalentnosťou karnevalového sveta. Zánik znamená znovuzrodenie. Staroba a smrť predstavujú len odumierajúcu časť v procese životnej obnovy a znovuzrodenia (Bachtin, 1975: 49). Starnúce a umierajúce telo je často spojené s obrazmi erotiky a sexu, teda s potenciálnou perspektívou znovuzrodenia. Staré a mŕtve telo prirodzene podlieha fyziologickým procesom (ochabovanie údov, hnutie a pod.), ale aj túto skutočnosť estetika a poetika karnevalu prevracia na pozitívne a optimistické materiálne obrazy spočívajúce v hrobe, resp. posmrtného života. Obraz smrti predstavuje v karnevalom svete vždy aj prvok komiky a smiechu. Z autopsie mám mnoho skúseností s rozprávaním veselých príbehov a komických situácií na karochoch, keď trúchliaci živo a s nadšením spomínali veselé kúsky, ktoré zažili spolu so zosnulým.

- *Ešte som ja chvalabohu ňie starí, ňie starí,
ešte moje haraburdi nastali, nastali.* (Hamar, 1998: 143)

- *I u starca
Kao u jarca
Rep se kruti
Tušta puti,
Bubri žila
Ženi mila,
Prem ne često,
Ali čvrsto.* (Karadžić, 1987: 128)

*[Ako pri starcovi,
tak aj pri capovi:
chvost sa mu krúti,
rajcuje ho túžba,
naviera mu žila
čo je žene milá,
nie však často,
ale tvrdo.]*

- *Oženil się stary młodom,
pošli razem spać,
stary młodej spać nie daje,
siedem razy na noc staje,
ale ino srać.* (Płóciennik, 2007: 6)

*[Oženil sa starý s mladou,
išli spolu spať.
Starý mladej spať nedáva,
sedem razy v noci vstáva,
bo musí ísť srať.]*

- *Na konci dĕdiny
zabili rychtára
ešče mu po smrti
kočurina stála* (Beneš, Pavelčík, 1946: 17)
- *Sitna kiša rominja,
Starec babu kominja
U livadi na kladi,
Teško starcu na babi!* (Karadžić, 1987: 129)
- *Póki żyje, to pije
Jak umře, to zgnije.
Dusza moja na sąd stanie,
Śmialo powie: piem, Panie.* (Tuwim, 1935: 166)

*W piwnicy mnie pochowajcie,
W piwnicy mnie zróbcie grób,
Nogami mnie ku drzwiom dajcie,
Głową tam, gdzie becзки szpunt.*

*Zamiast krzyża puhar stanie,
Zamiast płczu, piwa dzban,
I rekwijw zaśpiewajcie:
Umarł pijak - ale pan.* (Tuwim, 1935: 189)

- *Zajecme si, vypime, dokád' žijeme,
šak po smrti my už teho neužijeme!
Volakery hrob premokne -
vodĕnka mútná
a to bude pijatyka veru nechutná.* (Popelka)
- *Žijem, pijem, nevím dokedy.
Padnem, umrem, nevím kde kedy.
A co po mnĕ ostane,
ostane mojĕj ženĕ:
fajka, tabák, čutora, šparhák,
gatĕ zasranĕ.* (Popelka)
- *Ondrejko mój, kmoter prišĕl,
abys k nemu orat išĕl.
Ty ležíš na márách,
vajička máš na kachlách.
Ondrejko mój, Ondrejko mój!* (Krekovičová: 9)
- *Žena moja dobrá, idĕ pre mňa smrť,
pre Boha ťa prosím, volaĕe ma strĕ!
Ach, mužu mvoj dobrí, smrťi ťa nedán,
mán ja jenu onú, do ťej ťa schován.
Do ťej oňej, čo ťa po ňej, do ťej oňej, čo ťa po ňej,
do ťej ťa schován, smrťi ťa nedán.*

*Žena moja dobrá, idĕ pre mňa smrť,
pre Boha ťa prosím, volaĕe ma strĕ!*

*[Tichý dáždik popřcha
Starec babu vymetá.
Na lúke na kláte,
ťažko je starĕmu na babe!]*

*[Pokiaľ žijem, tak aj pijem,
keď ja umriem, tak aj zhnijem.
Duša moja pred súd stane,
smelo powie: Pil som Pane.]*

*[V pivnici ma pochovajte,
v pivnici mi spravte hrob,
nohami ma k dverám dajte,
hlavu tam, kde má sud špunt.]*

*Miesto kríža pohár dajte,
miesto plaču piva džbán,
a rekviem zaspievajte:
Zomrel pijan - ale pán.]*

Ach, mužo mvoj dobrí, smrti ta ňedán,
mán ja jenu truhlu, do tej ta schován.
Do tej truhli, len ňemrmlí, do tej truhli, len ňemrmlí,
do tej ta schován, smrti ta nedán.

Žena moja dobrá, ide pre mňa smrť,
pre Boha ta prosín, voláde ma strč!
Ach, mužo mvoj dobrí, smrti ta ňedán,
mán ja jeno pitlo, doŕho ta schován.
Do pi, do pi, do pi, do pi, do pi, do pi, do pi, do pi,
do pitla ma strč, ide pre mňa smrť! (Hamar, 2012: 105)

6. Karnevalizované obrazy zvierat a vecí súvisia s dekompozíciou a dekonštrukciou ideálnych predstáv o svete a o ľudskom tele. V týchto obrazoch sa napríklad vyskytujú „rozičné kuchyňské a domáci potreby v činnosti, karnevalovĕ transponované (tj. proti obvyklému určeniu a smyslu): volúm se dáva polévka, psi se krmí senem, sekery se stávají pokrmem.“ (Bachtin, 1975: 331) K tomuto okruhu motívov môžeme priradiť aj skupinu obrazov s antropomorfizovaným konaním zvierat a vecí, ktoré v duchu karnevalovej obraznosti, v rozpore so životnou skúsenosťou a objektívnou realitou, ožívajú a konajú v zastúpení ľudí, alebo v spolupráci s nimi. Podobne sa správajú aj niektoré časti ľudského tela, najčastejšie sexuálne orgány, ktoré konajú samostatne ako celok. Na tomto mieste je potrebné zdôrazniť, že nejde o metaforiku a symboliku vecí a zvierat, s ktorými sa bežne stretávame v ľudovej piesni, ale že veci a zvieratá majú v týchto karnevalových obrazoch svoju vlastnú autonómnú a značne realistickú existenciu.

• Butelka zgrzesyla,
bo neprózna była,
kielisek zawinił,
bo wiwaty cynił.

[Fľaštička zhrešila,
že prázdna nebola,
kalíštek zavinil,
bo prípitky činil.

Stoji kielisecek,
choć ma jedną nogę,
mojich jest dwie zdrowych,
a chodzić nie mogę. (Tuwim, 1935: 167)

Stojí kalíštek,
hoc na jednej nohe,
ja mám dve zdravé
a chodiť nemôžem.]

• Povedala ľiška medveďu, medveďu,
že má vona slačiu od medu, od medu.
Bodaj teba ľiška šlak trafev, šlak trafev,
darmo son sa s tebou zapođeť, zapođeť²⁵. (Garaj, 1992: 42)

• Za tú našú stodolečkú,
za tú našu stodolú,
honil vrabec vrabčicu
s vytasenú šablicú. (Krekovičová: 8)

• Tancuvali Huta s Baňov,
a Beňadik cup, cup za ňov.
A Psáre sa čuđuvali,
že tak pekře tancuvali. (Hamar, 1987)

25 Variant: „Darmo som si vajcia zababrev, zababrev.“ (Hamar, 1987)

- *Añi takto, aňi tak,
ožeňev sa đemikát.
Zav si kislú poliovku,
starodávnu frajerku.* (Hamar, 1998: 128)
- *Čože je to za skleňički, od tej večeji maličká?
Tá maličká to je samček a tá večia samička.* (Hamar, 1998: 149)
- *Povedala straka vrane,
že si spravia z riti sane.
Že sa budú tak voziti,
od prdele až do riti.* (Hamar, 1998: 171)

ZÁVER

Prítomnosť karnevalizovaných obrazov v slovesnom folklóre je dodnes živá a evidentná (ľudové piesne, nadávky a dušovania, kliatby, vtipy, ľudové divadlo, detské riekanky a vyčítanky, fragmenty tradičnej svadby na súčasnom svadobnom veselí a pod.). Teoretická reflexia okruhu karnevalových obrazov v ľudovej piesni je však často ignorovaná ako samostatná problematika a svoju pozornosť aktuálny diskurz zameriava predovšetkým na interpretáciu ľudovej piesne a slovesného folklóru v rámci ich zaužívaných žánrov a príležitostí. Nositelia o folklóre ústnej tradície udržiujú a z generácie na generáciu trajú pôvodný repertoár, pričom jeho funkcie sú v danom lokálnom spoločenstve celkom odlišné od akademických interpretácií (napr. historickej poetiky alebo estetiky). Nejde však len o ľudovú pieseň, ale aj o príslovia a porekadlá, frazeologizmy, masky, ľudový odev, tance a pod. Mytologické paralely, biblické motívy i karnevalovú kultúru nachádzame aj v súčasných „nefolklórnych“ prejavoch jazyka a kultúry. Interpretáciou karnevalových motívov v ľudovej piesni sme chceli poukázať na historický a sémantický kontext ľudovej piesne s poetikou a estetikou sveta ľudovej imaginácie v období stredoveku a renesancie, s akcentom na domáci, resp. slovanský repertoár. Ľudový, smiech, komika, ale aj estetické kategórie škaredého a nízkeho sú prítomné (a potrebné) v našej kultúre aj dnes. Ich tolerancia a pochopenie je predpokladom k tolerancii a pochopeniu súčasných (predovšetkým negatívnych) stereotypných predstáv o svete, o človeku, o spoločnosti a kultúre.

Redakčná poznámka

Transkripcia textov ľudových piesní nemá v tomto texte jednotný úzus. Rešpektovali sme záznamy textov v publikovanej podobe a záznamy textov z terénnych výskumov v rukopisných súkromných archívoch. Pri prekladoch cudzojazyčných textov sme formálne prispôbovali preklad slovenským jazykovým pravidlám. Sémantické a poetické zásahy do prekladov jednotlivých cudzojazyčných textov súviseli so snahou o zachovanie významu i formálnych prostriedkov (rytmus, rým...) a s úsilím priblížiť tieto texty domácemu jazykovému a kultúrnemu prostrediu. S prekladmi srbských textov nám výrazne pomohla pomoc a porozumenie Michala Babiaka. Preklady pôvodných textov uvádzame v lomených zátvorkách.

LITERATÚRA

- Adorno, T. W. (1997). *Estetická teorie*. Praha: Panglos.
- Aristoteles (1944). *Poetika*. Turčiansky Sv. Martin: Matica slovenská.
- Bachelard, G. (1990). *Poetika priestoru*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- Bachtin, M. M. (1975). *François Rabelais a ľudová kultúra stredoveku a renesance*. Praha: Odeon.
- Bartmiński, J. (1974). „Jaś koniki poił“: (uwagi o stylu erotyki ludowej). In: *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 2(14), 11-24.
- Beneš, J., Pavelčík, J. (Eds.) (1946). *Nové písničky vybrané od Lopeníka a Javořiny*. Uherský Brod.
- Bergson, H. (1993). *Smích*. Praha.
- Borecký, V. (2000). *Teorie komiky*. Praha.
- Eco, U. (1994). Hranice komickej slobody. *Slovenská hudba*, 20(1), 97-102.
- Eco, U. (2007). *Dějiny ošklivosti*. Praha.
- Garaj, B. (1992). *Gajdošské piesne z Malej Lehoty, Veľkej Lehoty a Jedľových Kostolian*. Nitra.
- Hamar, J. (1991). *Dala Eva Adamovi (jablko). Výber zo slovenskej ľudovej naturalisticko-erotickej poézie*. Bratislava.
- Hamar, J. (1998). *Komické a erotické v ľudovej piesni*. Kandidátska dizertačná práca. Bratislava.
- Hamar, J. (2010). *Hry ľudových bábkarov Anderlovcov z Radvane*. Bratislava.
- Hamar, J., Ivanič, P. (2012). *Slovenská brána. Kultúrno-historický zemepis obcí Kozárovce a Rybník*. Bratislava.
- Karadžič, V. S. (1987). *Crven Ban. Erotske narodne pesme*. Beograd.
- Kurth, E. (1931). *Musikpsychologie*. Berlín.
- Lotman, J. M. (1990). *Štruktúra umeleckého textu*. Bratislava.
- Markl, J. (1959). *Rozmarné písničky Jana Jeníka z Bratíc*. Praha.
- Meletinskij, J. M. (1981). *Poetika mýtu*. Bratislava.
- Obrátil, K. J. (1999). *Kryptadia. Príspevky ke štúdiu pohlavného života nášeho ľudu*. Praha.
- Rabelais, F. (1962). *Gargantua a Pantagruel. Kniha štvrtá a pátá*. Praha.
- Rabelais, F. (1979). *Gargantua a Pantagruel*. Bratislava.
- Tuwim, J. (1935). *Polski słownik pijacki i antologia bachiczna*. Warszawa.

PRAMENE

- Garaj, B. (1986). Terénny výskum v obci Veľké Bielice. Súkromný archív Bernarda Garaja.
- Garaj, B. (1987). Terénny výskum v obciach Jedľové Kostoľany, Malá Lehota, Veľká Lehota, Zlaté Moravce. Súkromný archív Bernarda Garaja.
- Hamar, J. (1987). Terénny výskum v obciach Jedľové Kostoľany, Kozárovce, Malá Lehota, Veľká Lehota, Zlaté Moravce. Súkromný archív autora.
- Hamar, J. (1988). Terénny výskum v obciach Hájske, Hostie, Sládečkovce. Súkromný archív autora.
- Hamar, J. (2017). Terénny výskum v obci Pukanec.
- Krekovičová, E. *Erotické motívy v slovenskej ľudovej piesni. Náčrt problematiky*. Rukopis.
- Plóciennik, K. (2007). *Analiza ludowej pieśni miłosnej*. (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5504>), 28.07.2017.
- Popelka, P. Terénny výskum v obci Strání. Súkromný archív Pavla Popelku.

O AUTOROVI

JURAJ HAMAR (*1965) – estetik, etnoteatrológ a folklorista, vyštudoval estetiku a literárnu vedu na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave (1991). Kandidátsku dizertačnú prácu obhájil na Ústave etnológie SAV (1998). V súčasnosti prednáša na Katedre estetiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Okrem iného sa zameriava na interpretáciu umeleckého textu a estetiku a poetiku folklóru, ľudového umenia a scénického folklorizmu. Je autorom viacerých televíznych a divadelných scenárov, vedeckých monografií, odborných článkov a štúdií. K problematike etnoteatrológie vydal monografie *Ludové bábkové divadlo a bábkar Anton Anderle* (2008), *Hry ľudových bábkarov Anderlovcov z Radvane* (2010), zborník *Ludové bábkové divadlo v Európe* (2010) a niekoľko vedeckých štúdií publikovaných doma i v zahraničí. Interpretácii ľudovej piesne sa venoval napríklad v štúdiách *Erotické ako komické (v ľudovej piesni)* (2009), *Folklór z hľadiska estetických kategórií* (2012) alebo *Obráz sveta v slovenských koledách, vinšoch a vianočných hrách* (2014).

DOPADY TURISMU, SURFINGU A LIFESTYLOVÉ MIGRACE NA PARTNERSKÉ VZTAHY V MAROCKÉM TAGHAZOUTU

LUCIE REMEŠOVÁ

Lucie Remešová, Katedra obecné antropologie, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova v Praze, U Křížce 8, 158 00 Praha 5; e-mail: lucie.remesova@gmail.com

This article is based on my research conducted for the purposes of my thesis in the Moroccan municipality Taghazout. I observed the causes and impacts of important changes as a consequence of (sports) tourism and lifestyle migration. A small fishing village which bore no traces of tourism back to 2010 became a sought-after destination of surfers from all over the world and a centre for foreign investors, which substantially changed its character.

The introductory part of the article presents surfing as a lifestyle sport being the primary cause of changes, and describes its history and the sub-culture that it creates. It also presents the phenomenon of lifestyle migration and sports tourism as closely interlinked issues.

The study as such focuses on lifestyle migrants in the village and on the impacts of sports tourism and lifestyle migration on the partner relationships of the local population, as the influx of female tourists and lifestyle migrants has resulted in intercultural partner relationships in spite of the traditions of the rather conservative village known for pre-arranged marriages. The expansion of surfing is accompanied by the appearance of unveiled women in a society that gives preference to their veiling (without obliging them to do so), which results in contradictory reactions by the local population.

Key words: lifestyle migration, romantic migration, Morocco, sports tourism, partner relationships, gender

ÚVOD

V tomto článku vycházím z výzkumu k mé diplomové práci *Surfing jako klíčová příčina sociální a kulturní změny marockého Taghazout* (Remešová, 2016). Hlavní výzkumná otázka diplomové práce byla:

– Jaké nastaly změny ve vesnici vlivem turismu a sílícího vlivu západoevropských přistěhovalců a podnikatelů a jaké konkrétní dopady mají na životy mých hlavních informátorů?

V práci jsem se tedy zaměřovala primárně na to, o jaké konkrétní změny se jedná,

jak tyto změny ovlivnily každodenní život mých informátorů, místních obyvatel a celkově prostředí vesnice a jak moji informátoři tyto změny vnímají.

V tomto článku však zaměřuji pozornost na užší téma, které se týká odpovědí na mou hlavní výzkumnou otázku, jelikož jedny z velmi významných změn místního prostředí, se kterými jsem se setkala, jsou právě změny v partnerských vztazích místních obyvatel a v přístupu místních k fyzickému odhalování. Tři výzkumné otázky, na které se snažím odpovědět tímto článkem, jsou tedy:

- *Jaká je podoba lifestylové a romantické migrace v Taghazoutu?*
- *Jak je vnímáno fyzické odhalování turistek a lifestylových migrantek ve vesnici?*
- *Jak turismus a lifestylové migrace ovlivnily místní partnerské vztahy?*

Ve vesnici a vůbec v celé zemi kolem pobřeží, se rozšířil surfing¹ (popř. bodyboarding²), který byl v Maroku původně sportem, kterému se věnovali výlučně muži. Mezi ženami se začal šířit až koncem devadesátých let. Jedná se o sport, který přímo vede k tělesnému odhalování a jeho masové rozšíření je tak v jistém smyslu převratné ve společnosti, kde je preference tělesného zahalování žen, ačkoli se nejedná o oficiální povinnost.

Surfing svým vlivem přesahuje rámec pouhého sportu a jeho popularita v Maroku má další společenské následky. Ovlivňovány jsou i partnerské vztahy, protože s přílivem turistek a lifestylových migrantek zde vznikají páry mezi místními obyvateli a cizinci, přestože jsou obyvatelé vesnice stále poněkud konzervativní a stále zde existují předem domluvené sňatky. Ty se v dnešní době týkají v převážné míře pouze místních dívek a minimálně místních chlapců, kteří jsou ve většině případů v partnerském vztahu s cizinkou.

VÝZKUMNÁ STRATEGIE A METODA SBĚRU DAT

Můj výzkum měl badatelsko-teoretický charakter, jednalo se o kvalitativní výzkum spojený s případovou studií a aktéřskou perspektivou problematiky.

Hlavní metodou sběru dat bylo zúčastněné pozorování, které jsem doplňovala narativními, polostrukturovanými a spontánními rozhovory. Hlavním komunikačním jazykem se všemi informátory byla angličtina. Celkem jsem s informátory nahrála devět hodin rozhovorů. Začala jsem zadáním obecnější otázky, kterou informátoři zodpověděli a následně rozvinuli narativním způsobem. Dodatečné informace jsem získávala také pomocí e-mailu, chatem přes Skype nebo WhatsApp.

Nejdůležitějším zdrojem zisku informací však pro mě bylo zúčastněné pozorování a spontánní (popř. polostrukturované) rozhovory, které jsem nenahrávala. Jednalo se o každodenní komentáře a postřehy, které jsem si zapisovala jako poznámky do notýsku nebo do mobilu a následně vše chronologicky přepisovala do počítače. Přepsala jsem také nejdůležitější části a výpovědi z nahraných rozhovorů.

1 *Surfing* je ustálený termín i v českém jazyce, proto se ho držím na místo překladu „surfování“. Stejně tak zůstávám u anglických termínů „surfcamp“ a „surfhouse“, na místo překladů „surfový kemp“ a „surfový dům“. Tato anglická označení jsou ustálená a mezinárodně používaná, překlad je navíc zvláště u slova „kemp“ zavádějící, jelikož se nejedná o bydlení v nějakém kempu ve stanu, ale v hotelu či hostelu a je spojené s celým balíčkem pro turistu, který chce na dovolené surfovat. V textu budu také používat pojem „surfshop“ a nikoli „surfový obchod“.

2 Ze stejného důvodu požívám také termín *bodyboarding*, protože se nepoužívá překlad ani počestvělý výraz „bodyboardování“. Jedná se o sport blíže příbuzný surfingu, při kterém se používají ploutve a kratší prkno, na kterém se leží.

Co se týče postupu analýzy a interpretace dat, vycházela jsem ze systému navrhaného Bogdanem a Bilkenem, jak jej uvádí Disman (Disman, 2002: 317–318) a po přepsání všech nejdůležitějších částí nahraných rozhovorů jsem je začala společně s textem v terénním deníku kódovat.

V rámci etiky výzkumu jsem všechny své informátory seznámila s námětem a cílem svého výzkumu a nahrála si od nich informovaný souhlas, před začátkem nahrávání rozhovoru. Přestože nikdo nevyžadoval anonymizaci, rozhodla jsem se dát fiktivní jména každému, koho ve svém výzkumu zmiňuji (Remešová, 2016: 9–11).

Charakteristika informátorů a informátorek výzkumu

Ve svém výzkumu k diplomové práci jsem pracovala především s výpověďmi sedmi hlavních informátorů, místních obyvatel a podnikatelů, které významně zasáhly změny spojené s turismem a lifestylovou migrací. Pro účely tohoto článku vycházím také z výpovědí dvanácti lifestylových migrantek a migrantů a jedné Maročanky.

Sedmi hlavním informátorům je v rozmezí 25–40 let, pochází ve většině případů z vyšší střední třídy a jsou bez vysokoškolského vzdělání. Z lifestylových migrantů je většina ze střední třídy a asi polovina má vysokoškolské vzdělání (nejčastěji IT, žurnalistika či design – práce, které je možné vykonávat na dálku), jejich věk se pohybuje mezi 23–36 lety.

Vlastní pozice v terénu

Do Taghazoutu jsem poprvé přijela v říjnu roku 2010 jako turistka za účelem surfingu a při tomto pobytu jsem se seznámila skoro se všemi klíčovými informátory z řad místních obyvatel a tyto přátelské vztahy aktivně udržovala. Do Taghazoutu jsem se pravidelně vracela minimálně jednou až dvakrát ročně na kratší dovolenou. Od roku 2013 jsem začala aktivně provádět první předvýzkumy a samotný terénní výzkum v Taghazoutu trval od října 2014 do ledna 2015. V Dubnu 2015 jsem se ještě vrátila na týdenní dodatečný pobyt. O nasbírané informace z těchto pěti let tedy opírám své tvrzení a závěry v tomto článku.

V průběhu terénního výzkumu jsem bydlela v surfhousu mého hlavního informátora Tarika a pomáhala mu s jeho chodem. V místě výzkumu jsem byla insiderem s blízkými přátelskými vztahy ke svým informátorům, což mi umožnilo získat velmi cenných dat.

Popis terénu výzkumu

Taghazout je původně rybářská vesnice, která se nachází na jihozápadním pobřeží v marockém regionu Souss-Massa ve vzdálenosti necelých 20 km na sever od města Agadir, pod jehož prefekturu spadá. Taghazout byl oficiálně založen v roce 1992 v rámci územního rozdělování Marockého království, do tohoto roku spadal pod vesnici Tamri a nebyl samostatně uznán.³

Původní, převážně berberské obyvatelstvo, se historicky věnovalo hlavně rybolovu a produkci arganového oleje. Obyvatelé původně sídlili v horách dále od pobřeží a navštěvovali vesnici za účelem rybolovu a uskladňování rybářského náčiní a člunů.

³ Viz Bulletin officiel du Royaume du Maroc, no 4157, 1er juillet 1992, s. 287.

V 19. století přibýlo ve vesnici a okolí množství španělských držav, vznikly zde také první továrny a mešity (Fentress, 1996: 87–90). V posledních deseti letech se místní obyvatelé stahují blíže k pobřeží a stále více se věnují podnikání v oblasti turismu.

Dle oficiálního sčítání lidu z roku 2014 je počet obyvatel Taghazoutu 5260.⁴ Tento údaj však nezahrnuje cizince, kteří se v Taghazoutu neoficiálně usadili, jejich počet činí odhadem několik set a Taghazout měsíčně navštíví tisíce turistů.

Rozloha Taghazoutu je necelých 0,13 km², a celková délka obvodu města je cca 2,5 km. Jádrem vesnice je část dlouhá asi 300 metrů lemující silnici, na které se nachází většina hostelů, restaurací a obchodů a také malé náměstíčko s mešitou a zastávkou autobusu. Vesnice lemuje pobřeží o délce necelých 800 metrů, zde je také několik restaurací a apartmánů k pronajímání. Od hlavní silnice poté pokračuje vesnice zastavbou v kopci, který má asi 620 metrů. Sem turisté prakticky nezavítají, jsou zde víkendové domy obyvatel Agadiru či místní starousedlíci. Výjimečně je zde možné najít nějaký hostel či apartmán k pronajmutí, turisté však preferují ubytování co nejbliže u pláže (Remešová, 2016: 22–23).

O Taghazoutu uvádí populární publikace pro cestovatele Lonely Planet, že je to přední surfařská destinace Maroka, jak pro začátečníky tak profesionály.⁵ Hlavní sezóna zde trvá od října do dubna, pro začátečníky je však lokalita vhodná po celý rok. Mimo hlavní surfovou sezonu, hlavně v červenci a srpnu, Taghazout obsadí převážně maroťtí rekreanti z měst (Remešová, 2016: 24).

TEMATICKÝ KONTEXT

Klíčovými tématy, kterými se zabývám v tomto článku jsou lifestylová a romantická migrace, sportovní turismus a surfing jako subkultura a lifestylový sport. Tato témata zde z tohoto důvodu blíže rozvinu.

Lifestylová migrace

V Taghazoutu se usazuje mnoho tzv. lifestylových migrantů a migrantek, kteří spolu s turisty způsobují změnu místního prostředí. Je to fenomén velmi úzce provázaný s turismem, jelikož s ním nejčastěji vzniká ruku v ruce, lifestylový migrant dané místo poprvé navštíví jako turista a až následně se usadí. Usazení lifestyloví migranti poté vytvářejí novou infrastrukturu a probouzí zájem u dalších občanů země svého původu.

Lifestylová migrace vzbudila zájem antropologů teprve nedávno, průkopnice jsou v tomto ohledu britské antropoložky Karen O'Reilly a Michaela Benson, které se tomuto rostoucímu trendu věnují asi dvacet let. Dynamická definice lifestylové migrace je taková, že se jedná o prostorovou mobilitu relativně bohatých lidí všech věkových skupin, kteří se stěhují (ať dočasně nebo natrvalo) na místa, která jsou smysluplná, protože z rozličných důvodů nabízí potenciál pro lepší kvalitu života (O'Reilly, Benson, 2009). King popisuje lifestylovou migraci jako pohyb migrantů „svobodné vůle“, kteří volí migraci k uspokojení neekonomických životních ambic (King, 2012).

Varhaník Wildová v rámci přiblížení lifestylové migrace uvádí, že daný migrant se nejdříve rozhodne jak a kde žít, zvolí si svůj životní styl a priority a poté až druhotně

4 Viz Bulletin officiel du Royaume du Maroc, no 6358, 7 mai 2015, s. 2952.

5 Lonely Planet Morocco <http://www.lonelyplanet.com/morocco/taghazout>.

řeší jak tento životní styl uživit a své rozhodnutí zrealizovat. Jedná se tedy o migraci motivovanou primárně volbou vlastního životního stylu. Je to pohyb lidí, kteří jsou určitým způsobem privilegovaní a relativně zajištění. Toto privilegium spočívá především ve vlastnictví pasu země, jejíž občané mají zajištěný volný pohyb ve většině částí světa. V rozhodnutí pro migraci často hraje roli jejich osobní krize a životní křižovatky, na kterých se nachází. Lifestyloví migranti si také díky migraci vytváří nový, odlišný kulturní a sociální kapitál, který jim zajistí živobytí, ale také novou identitu a smysl života. Lifestylová migrace způsobuje změnu přijímacího prostředí, která nabírá různé formy v závislosti na intenzitě (Varhaník Wildová, 2017).

Romantická migrace

Téma romantické migrace je v antropologii poměrně nové. Jedná se o migraci, pro kterou je dominantní motivací partnerský vztah. Španělský antropolog Jordi Roca Girona, který se fenoménu romantické migrace aktivně věnuje přes deset let, ho popisuje jako *migraci za láskou, která se objevuje od devadesátých let. Tento jev se týká lidí, kteří hledají a zakládají romantické vztahy na mezinárodní úrovni.* (Roca Girona, 2007: 430). Následně se také vlivem tohoto vztahu stěhují za partnerem či partnerkou. Girona Roca také uvádí, že tento fenomén je umožněn globalizující se společností s moderními komunikačními technologiemi. Většina lidí má možnost propojit se přes internet, s novými „chytřími“ telefony je možné komunikovat a zároveň se vidět atd. to všechno umožňuje a usnadňuje vztahy na dálku, které následně vyústí v romantickou migraci.

Oba fenomény lifestylové a romantické migrace spolu velmi úzce souvisí a často jdou ruku v ruce, jedná se potom o tzv. romanticko-lifestylovou migraci, kdy se lidé nestěhují výlučně za partnerským vztahem, ten však rozhodnutí lifestylového migranta umocní a podpoří.

Sportovní turismus

Jak jsem již uvedla lifestylová migrace úzce souvisí s turismem a v Taghazoutu vzniká specifická forma sportovního turismu, jelikož valná většina lidí do vesnice přijede za účelem lifestylového sportu, surfingu. Weed charakterizuje sportovní turismus jako *sociální, ekonomický a kulturně – sociální fenomén současnosti, vytvořený unikátní interakcí aktivit, lidí a míst. Obsahuje stejný poměr aktivit i zážitků, a lidé a místa se vzájemně ovlivňují, aby tyto zážitky mohli vytvořit.* (Weed, 2008: 20). Podle Malcolma se jedná o *všechny formy aktivní i pasivní účasti na sportovních aktivitách organizovaných za komerčním nebo nekomerčním účelem, které si vyžadují pobyt mimo domov nebo pracoviště* (Malcolm, 2008: 247).

Dle Schwartzhoffové je sportovní turismus velmi specifickou formou cestování a připisuje mu velký ekonomický a společenský význam, sport také považuje za prostředek propagace daného místa (Schwartzhoffová, 2010: 97–98). Tento význam roste, pokud se jedná o sport, který se těší velké popularitě, jako je tomu právě u surfingu.

V Taghazoutu se ekonomické aspekty sportovního turismu projevily velmi zřetelně, jelikož zde před zájmem turistů nebyla skoro žádná turistická infrastruktura a služby. Z vesnice byly nejvíce obydleny přilehlé kopce a na pobřeží se přesouvali převážně místní rybáři. Nyní je naopak nejvíce obydleno právě pobřeží a okolí hlavní



Pohled na rybářský přístav a pláž v Taghazoutu. Foto: Lucie Remešová

silnice, kde je mnoho hotelů, restaurací, apartmánů k pronajímání, surfhousů, obchodů atd.

Surfing jako subkultura a lifestylový sport

Intenzita sportovního turismu je umocněna, pokud se jedná o populární lifestylový sport, jako je právě surfing. Tento sport je součástí životního stylu, který vytváří celou kulturu, obklopující danou aktivitu. Do jeho reprezentace a propagace stále více zasahují spotřební odvětví produkující komodifikace; nejrůznější produkty, které jsou základem této kultury (Malcolm 2008: 155). Z těchto komodifikací je nejpopulárnější oblečení surfařských značek. Surfing je postaven na silných subkulturních asociacích, které poskytují surfařům smysl pro osobní a kolektivní identitu (Hinch, 2009: 23).

Podle Lawler se subkultura surfingu začala rodit kolem padesátých let v Kalifornii s érou beatníků a v šedesátých letech se úzce pojila s érou hippies. Můžeme říci, že *beatník šel na pláž, opálil se, nechal si narůst vlasy a stal se z něho hippie* (Lawler, 2010: 113). V šedesátých letech se surfingu a jeho image chopila média, která začala tuto hippie-beatnickou popkulturu surfařského svobodného bohéma prodávat a v Kalifornii se stala tak silnou, že každý chtěl být surfařem (Lawler 2010: 112–113). Společnými hodnotami byla hlavně svoboda, jisté bohémsství, nevázaný životní styl a nespoutanost.

Hull v tomto kontextu uvádí, že surfing jako subkultura byl založen na „surfařské skupině“, jejíž členové společně začali surfovat na základě nějaké sociální spřízněnosti. Tyto skupiny vznikly jako jisté „gangy“ a bylo žádoucí, stát se jejich členem (Hull, 1976, 16–17).

Stejně jako např. pláž Kuta na indonésckém ostrově Bali nebo Goa v Indii, i pláže



Hlavní ulice v Taghazoutu se surfařem a surfshopem. Foto: Lucie Remešová

v okolí Taghazoutu (především ty směrem na jih), začaly být populární koncem šedesátých let, kdy sem jezdili mladí dobrodruzi, hippies, hudebníci a surfaři z Evropy i Ameriky (Remešová, 2016: 24).

V této době se však nejednalo o komerční aktivitu, na které by se dalo zbohatnout. Surfing se rozšířil mezi místní obyvatelstvo koncem osmdesátých let a vzbuzoval spíše negativní emoce nebo výsměch. Většina Maročanů považovala tento sport za společensky nepřijatelnou aktivitu. Místní na surfing začali měnit postoj vlivem podnikatelského potenciálu spojeného s turismem. Tuto situaci shrnul můj informátor Jamil, který mi vypověděl, že jeho rodina patřila v Taghazoutu mezi průkopníky surfingu a byli jako surfaři zcela ojedinelí:

Můj strýc je z Banana village, ten tady s tím začal v 80. letech, byl to jeden z prvních surfařů v okolí. Dřív se tady lidi surfařům smáli, smáli se jemu i mě, byl jsem tady jeden z prvních. Když tady nějaké dítě běželo po vesnici se surfem, tak bylo terčem posměchu. A podívej se dnes.⁶

O širší komercializaci a komoditizaci tohoto sportu spojenou s vlivem turismu, médií a internetu je zde možné mluvit až od 21. století. Turismus sehrál v popularizaci surfingu klíčovou roli, a jak jsem měla možnost vypořadovat v terénu, dnes jsou mladí úspěšní surfaři v Taghazoutu (potažmo blízkého Agadiru) za celebrity.

Místní obyvatelé zjistili, že surfing je pro Taghazout důležitý a v surfařích, kteří přijíždějí jako turisté, začínají rozpoznávat potenciální zákazníky. Běžně se mi stávalo, že mě cestou z pláže zdravil nějaký místní muž, kterému mohlo být i kolem osmdesáti a anglicky na mě volal: „Good surf? Welcome to Morocco!“⁷. Stejně to mají naučené

6 Citace z rozhovoru s Jamilem, 19. října 2015.

7 „Dobrý surf? Vítej v Maroku!“



Pohled na hlavní ulici a náměstí Taghazoutu. Foto: Lucie Remešová

i malé děti, které podobná zvolání běžně pokřikují, a je velmi pravděpodobné, že je tomu učí jejich rodiče, kteří nějak podnikají v turismu spojeném se surfingem.

Dalo by se říci, že se vlivu surfingu ve vesnici prakticky není možné vyhnout a většina obyvatel vesnice je turismem přímo či nepřímo zasažena. Původní aktivita místních obyvatel, tedy rybolov, slouží ve velké míře jako zásobování pro místní restaurace a hotely, tedy pro konzumaci turistů. Turismus se méně týká pouze starších obyvatel v důchodovém věku, kteří bydlí v oblasti kopce nad vesnicí a žen v domácnosti s dcerami, které se většinu času zdržují v domě a s turisty příliš neinteragují.

Warshaw uvádí, že je surfing v dnešní době stále více komerční a méně rebelskou či subkulturní záležitostí, což jde ruku v ruce právě s komercializací a rozvojem popularity „surfwear“, surfařských značek oblečení z konce šedesátých let (Warshaw, 2010). Odraz této komercializace se zřetelně projevuje také v Taghazoutu.

Surfing je sport, který odráží jistý životní styl, lifestyle, a je proto označován za tzv. lifestyleový sport⁸. Dle Malcolma se mnoho těchto sportů rozšířilo z USA a je možné chápat je jako alternativní a potenciální útok na tradiční způsoby vidění, děláni a chápání sportu. Od 21. století přitahují stále větší pozornost spotřebitelů i účastníků (Malcolm, 2008: 247). Z objektů, znaků a vlastností surfingu se stávají komodity, které jsou nejen předměty směny, podléhající mechanismům trhu, ale také základem celé kultury spojené s tímto sportem (Malcolm, 2008: 155).

V následující části článku jsou shrnuty vybrané části kapitol mé dosud nepublikované diplomové práce s názvem *Surfing jako klíčová příčina sociální a kulturní změny*

8 Další lifestyleové sporty jsou např. snowboarding, skateboarding, windsurfing nebo kitesurfing, přičemž všechny mají kořeny v surfingu a jsou jím také velmi silně ovlivněny.

marockého Taghazoutu (Remešová, 2016: 26–108). Jedná se o relevantní kapitoly, které jsem pro účely tohoto článku přepracovala, doplnila a rozšířila.

PARTNERSKÉ VZTAHY

Vztahy v kontextu idealizace západu a snah o emigraci

V Maroku panuje velká idealizace Západu a Evropy a proto se primárně zaměřím krátce na to, proč místní obyvatelé tolik tíhnou k tomu, navazovat vztahy s cizinci a cizinkami. O tomto tématu mluví Gardner, podle které je pro migranty Západ víc než jen geografickým pojmem – je spojen s bohatstvím a blahobytem, který je kontrastní k zemi původu. Zahraniční emigrace jsou metaforicky spojeny s úspěchem a mocí, které ve vlastní zemi není možné získat. Ta je spojena s diskursem nejistoty, který plyne z ekonomických problémů. V tomto světle vznikají idealizované reprezentace zahraničí a snahy jedinců se upínají k tomu, dostat se tam. Jedná se však o čistou fantazii a lidé si při této zkreslené idealizaci neuvědomují, že většina emigrantů čelí problémům s chudobou, rasismem atd. (Gardner, 1993: 1–4).

Západ je sice idealizovaný, ale zároveň je považován za nemorální, především co se týká žen. V Maroku jsem se setkala s představou, že jsou pro muže snadnou kořistí, což opět do jisté míry souvisí s tématem tělesného zahalování, neboť chodí obecně spořeji oblečené. Mnoho lidí věří, že je Západ zamořen sexuální nemoralitou, alkoholismem, rozvodovostí a nedostatkem rodinných hodnot. Oceňována tedy není západní kultura, pouze její ekonomická moc (Remešová, 2016: 26–27). Přestože panuje představa, že evropské ženy jsou amorální a snadno dostupné, jsou žádoucí vlivem idealizace Západu.

Několik mých informátorů mělo snahu navázat partnerský vztah za účelem migrace do Evropy, vyzozorovala jsem však dvě skupiny, které se svým postojem k migraci zásadně liší a jejich odlišnost souvisí s mírou jejich zájmu o surfing. Zjednodušeně by bylo možné říci, že čím větší zájem o surfing, tím menší zájem o migraci mimo Maroko. Pokud se surfaři emigrovat přeci jen rozhodnou, bývá to alespoň do zemí, kde je možné tento sport provozovat.

S tímto postojem jsem se setkala u všech mých informátorů, kteří jsou tzv. *soul surfers*, surfaři tělem i duší⁹. Všichni také velmi milují Maroko a podle svých výpovědí si nedovedou představit život mimo tuto zemi. V tomto kontextu uvedu případové studie mých hlavních informátorů:

Farid měl několik let vztah s Francouzkou a uvažoval o emigraci, nakonec tento plán zavrhl a jeho partnerka se přestěhovala do Taghazoutu, má zde však nyní vztah a společného syna s jiným lifestylovým migrantem. Poté si našel přítelkyni z Německa a ani za tou se nechtěl odstěhovat.

⁹ Tento termín jsem použila v diplomové práci při rozlišování různých typů surfařů (Remešová, 2016: 69). Tento typ surfaře je „srdcař“, kterého skoro nic jiného nezajímá. Váhala jsem, jak tento typ nazvat, až jsem dospěla k tomuto označení dle stejnojmenného filmu z roku 2011, který byl natočen podle autobiografické knihy surfařky Bethany Hamilton z roku 2004], kterou od lásky k tomuto sportu neodradil ani útok žraloka, po němž přišla o celou paži a surfingu se nadále věnuje na velmi vysoké profesionální úrovni. Její příběh je ukázkový v rámci přiblížení mentality tohoto typu surfařů, se kterými jsem se v Taghazoutu setkala. Surfing je pro ně všechno; životní filosofie, jistý druh „náboženství“, totální smysl života a jeho nejdůležitější náplň.



Typický surfshop v Taghazoutu. Foto: Lucie Remešová

Mám tady v Taghazoutu velmi dobrý byznys, mám surfshop, opravuji surfy, dělám práci, co mě baví v místě, kde jsem vyrostl a které miluju. Nechci žít v Německu, abych tam kopal přítkopy a lopotil se. Asi bych si vydělal víc peněz, ale neměl bych pláž, nemohl bych surfovat a vlastně by se mi žilo hůř.¹⁰

Podobně mi svůj odpor k emigraci vyličil i Tarik, který žije svůj sen a neměnil by za žádnou cenu. Několik let také chodil s Francouzkou, která ho podle jeho slov nutila k tomu, aby se tam přestěhoval, ale on nechtěl. Nějakou dobu nakonec žila v Agadiru a měla zde velmi dobrou práci, nakonec se ale s Tarikem rozešli a ona se vrátila do Francie. Vyjádřil se k tomu následovně:

Můj názor na ty, co odtud emigrují, je ten, že si prostě nevěří. To je to, proč tam chtějí jít, do Evropy. Já znám hodně přátel v Evropě, jsou tam nešťastní, jsou tam jen, aby nahrabali peníze. Ale ty jejich peníze jsou jim vlastně na nic, život na tebe nečeká. Lidé tam jdou pro peníze, protože si myslí, že tady v Maroku nemají žádné možnosti, ale oni se jenom nesnaží. Když se člověk snaží a přemýšlí, může se tady mít vážně skvěle. A moje holka mi říkala, že bych to měl udělat, ale já nechci používat nějakého člověka, abych dostal papír. Kdybych chtěl, tak bych do té Evropy jednoduše mohl, pracoval bych jako umělec a pak bych jí klidně mohl i odkopnout, ale nechci to udělat. Já jsem tady strašně spokojený. Mám perfektní život, dělám to, co miluji.¹¹

Nyní je Tarik ve vztahu s dívkou z Ruska, která se asi po roce a půl vztahu na dálku nakonec do Taghazoutu odstěhovala, pomáhá Tarikovi s chodem jeho surfhousu, s webovými stránkami a komunikací se zákazníky. Po několika měsících soužití se

10 Rozhovor s Faridem 29. října 2014.

11 Rozhovor s Tarikem 17. října 2014.

s ní Tarik v roce 2016 také oženil a jejich vztah trvá dodnes. Dívka mi popsala svůj příběh následovně:

S Tarikem jsme se seznámili přes společnou kamarádku, když jsem tu byla na dovolené. Mně to tady hrozně vyhovuje, nikdy jsem nepila alkohol, všichni se na mě v Rusku dívají divně, tady ne. Zůstala bych tady, ale musela jsem se vrátit na operaci kolena a doktor mi nařídil být v teple, že nejhorší na to koleno je zima, takže to mě ještě víc přesvědčilo přestěhovat se a plánuji tady zůstat trvale.¹²

Můj informátor Kamal chodil několik let s dívkou z Rakouska. Odjel tam na návštěvu a poté mi vypověděl:

Nemohl bych tak žít, je tam hrozná zima a hlavně nedá se tam surfovat. Mám tady ideální život, za nic bych to neměnil. Miluju to. Teď mám navíc i ten surfhouse, takže to bude jenom lepší.¹³

Kamal se vedle nově otevřeného surfhousu živí hlavně tím, že dává lekce surfingu a půjčuje surfy a neopreny. Případně surfy také opravuje. Jeho vztah s Rakušankou vyústil v to, že se dívka přestěhovala do Taghazoutu a původně Kamalovi pomáhala s chodem jeho školy a surfhousu. V Maroku zůstala i chvíli poté, co se rozešli a pracovala v surfhousu v nedaleké vesnici Tamraght. Nakonec se však vrátila zpět do Rakouska. Vlastní příběh popsala v rozhovoru z 20. února 2017 na webových stránkách, které z důvodu zachování anonymity neuvádím, pouze zde uvedu vlastní překlad z angličtiny:

Navštívila jsem Srí Lanku, Indonésii, Fuerte Venturu, Portugalsko a pak jsem přijela do Maroka, kde jsem se zamilovala do místního surfaře, skončila jsem v práci a na dva roky jsem se tam odstěhovala. (...) Bohužel láska mezi dvěma lidmi netrvá věčně tak jako láska k oceánu a tak jsem se vrátila do Rakouska, uprostřed pevniny a v depresi. (...) Vzala jsem tedy zaměstnání pro jednu marketingovou firmu, které mi umožňuje pracovat 8 měsíců v roce a zbytek v létě procestovat.

Dívka se tedy na dva roky stala romanticko-lifestylovou migrantkou, ale její hlavní motivací zůstat v Maroku byl partnerský vztah, proto se po jeho skončení odstěhovala zpět do Evropy.

Co se ostatních romantických migrantek týče, setkala jsem se také s Australankou, která mi vypověděla podobný příběh. Do Taghazoutu se odstěhovala kvůli svému marockému příteli, který je zapálený surfař a živí se jako instruktor. Ona se živí prací přes internet a společně v Taghazoutu bydlí skoro rok a chodí spolu asi rok a půl. V rozhovoru z října 2017 uvedla:

Seznámili jsme se s přítelem tady v Taghazoutu při surfování, já jsem v té době cestovala po Evropě a přijela jsem i do Maroka za surfem. Byli jsme spolu na dálku asi půl roku, ale je to dálka, nedalo se to. Já jsem jednou přiletěla, ale pak jsem se rozhodla zkusit to přestěhovat se sem. Dělá práci na počítači a už je to rok.

Dívka také uvedla, že jí život v Taghazoutu vyhovuje a dovede si představit usadit se zde natrvalo.

Dalším příkladem je Britka, která se v Taghazoutu živí jako instruktorka jógy v jednom surfcampu, má také vztah s místním Maročanem, který ve stejném surfcampu dělá instruktora a mají spolu tříletého syna. V Maroku se chtěla usadit na každý pád a její vztah s Maročanem toto rozhodnutí pouze umocnil.

Tyto partnerské vztahy mezi Evropankou (nebo popř. jinou cizinkou) a *soul surfe-*

¹² Rozhovor 18. listopadu 2014.

¹³ Rozhovor s Kamalem 20. listopadu 2014.

rem tedy ústí v to, že se daná dívka ve většině případů přestěhuje do Taghazoutu a tam nějak podniká jako lifestylová migrantka se svým přítelem. Nejčastěji učí cizí jazyk nebo mu nějak pomáhá s jeho vlastním podnikáním.

Tato skupina Maročanů s odmítavým postojem k migraci se většinou vyjadřuje s lehkou ironií až pohrdáním o těch, kteří pro vztah (ať už „opravdový“ nebo „předstíraný“) opustili Maroko (Remešová, 2016: 62–64). Příslušníci této druhé skupiny naopak hledají partnerský vztah s cizinkou primárně za účelem emigrace. Žádný z těchto informátorů nebyl zapáleným surfařem a přesto že není možné zcela generalizovat, dovolila bych si tvrdit, že pokud člověk surfařem není, tak má k emigraci z Taghazoutu větší předpoklad, což přesně potvrdilo moje pozorování.

Setkala jsem se s osmi konkrétními případy emigrace do Evropy (konkrétně do Francie, Španělska, Švédska a Velké Británie) mých přátel a známých a z doslechu jsem se dozvěděla asi o sedmi dalších. Ve všech případech se jednalo o emigraci za pomoci navázání partnerského vztahu se ženou z dané země. Ve všech rozhovorech se dotyční vyjádřili tak, že chtějí emigrovat „za každou cenu“. Je to pro ně velký sen a láká je vidina „bohatého Západu“, kde si vydělají hodně peněz. S ohledem na tuto vidinu jsou proto ochotni být v partnerském, či nejlépe manželském svazku s někým, kdo emigraci umožní či alespoň usnadní.

Z těchto případů se ve třech jedná o velmi mladého Maročana kolem dvaceti let a o ženy, kterým je kolem padesáti. Jelikož jsou to případy lidí, které dobře znám osobně, mohu konstatovat, že snaha dostat se do Evropy byla za každou cenu a tomu také odpovídal výběr partnerek. Ani jeden z těchto informátorů však není v cizině spokojen; jeden informátor ve Švédsku mi psal o tom, že je mu zima, stýská se mu po Maroku a má sice dobrou práci a hodně si vydělá, ale vlastně je nešťastný, i přesto, že je tam se svou partnerkou. Tento informátor má zároveň dítě s jinou ženou z Velké Británie, tam se ale přestěhovat nechtěl. Další informátor se ve Francii oženil se ženou o třicet let starší, je spokojen, jelikož žena ho zcela živí.

Poněkud ambivalentní je situace mého informátora Rachida, žijícího pět let v Madridu. Oženil se sice se Španělkou a má ve Španělsku dobrou práci i povolení k pobytu, s dívkou se však rozvedl a plánuje vrátit se do Taghazoutu poté, co si vydělá dost peněz na založení vlastního surfcampu (Remešová, 2016: 59–62).

Surfing a tělesné odhalování

Jak jsem již uvedla, navazování vztahů s cizinkou souvisí s představou její snadné dostupnosti a s obecnou představou amorálního Západu, který je zamořen sexualitou a alkoholem. Tato představa je v úzké souvislosti s tématem tělesného odhalování. V marockých velkoměstech je odhalení i koupání v plavkách daleko více běžné, naopak Taghazout je stále poněkud konzervativní a na odhalování žen nejsou místní, zvláště starší generace, tolik zvyklí. Je zcela běžné, že se v blízkosti ženy na pláži, která je v plavkách nebo v bikinách, posadí místní muž a vydrží ji i několik hodin pozorovat. Něco podobného se mi dělo skoro každý den a i mnoha mým informantkám z řad lifestylových migrantek nebo turistek.

Existují i případy, kdy si muž přisedne a začne být naprosto neodbytný, jelikož považuje za nezpochybnitelný fakt, že je daná žena rozhodně nezadaná a dokonce má za cíl najít si partnera. Pokud by měla přítele nebo manžela, nenechal by ji přeci „polonahou“ na pláži. Samá jsem se mnohokrát ocitla v podobné situaci. Muži zde nejsou na takto odhalené ženy zvyklí, a pokud je žena v bikinách, tedy „skoro nahá“, považují to



Surfující turistiky v Taghazoutu. Foto: Lucie Remešová



Místní Maročanka surfující v hijabu. Foto: Lucie Remešová

za jasný signál vyzývavosti a těžko se vysvětluje, že obnaženost opravdu nesouvisí se sváděním a hledáním partnera. Podle místních toto vysvětlení odporuje logice; zahalení je spojené s cudností a odhalení tedy asociativně vyvolává dojem snahy svádět.

V kontrastu k dnešnímu trendu emancipovat se a odhalovat po vzoru Západu, vzniká mezi mladými Maročankami také trend opačný. Jednou z jeho představitelk je Asma Sanbati, která si říká *Surfer Hijabi Girl*.¹⁴ Stal se z ní díky tomu internetový fenomén sociálních sítí.¹⁵ Asma prosazuje to, že pokud má žena hijab, je více ceněna, větší důraz je kladen na její osobnost, ne na její vzhled a muž má o ni poté zájem jako o člověka, nikoli jako objekt.

V tomto ohledu je přístup dnešní mladé dívky překvapivý, je to jistý protipól vůči všem trendům globalizující se společnosti, která spíše nutí ženy odhalovat se a být co nejvíc „sexy za každou cenu“, lidem se vnucují uměle vytvořené standardy krásy, přičemž za její obecný prototyp nebývá považován někdo s tmavší barvou pleti, kypřejší postavy apod. Důraz na dokonalou tělesnost a vzhled, který propagují média, je tak silný, že podle mého názoru někdy hraničí s demagogií kosmetických firem atd., která v této formě v tradičním přístupu islámu chybí. Tělesné zahalování tedy může být bráno nikoli jako výraz nesvobody žen, ale naopak jako vyjádření úcty vůči nim, odklon od důrazu na tělesnost.

Přístup Asmy je zajímavým protipólem obecného trendu mladých dívek a vůbec společnosti, která se spíše snaží pod vlivem globalizace opouštět tradice. Ona tradice ctí a zároveň však ukazuje, že jí to nebrání v tom, dělat moderní sport, který do její země přišel ze Západu (Remešová, 2016: 97-99).

14 Blog Hijabiuniverse – Surfer Hijabi Girl, srpen 2014.

15 Na svých facebookových stránkách má Asma Sanbati k dnešnímu dni (30. 8. 2017) 26 395 fanoušků.



Typicky oděné marocké ženy na pláži, které se takto i koupají. Foto: Lucie Remešová

Dívek jako Asma je však zatím menšina. Osobně znám jedinou mladou Maročanku, která dobrovolně nosí hijab. K tomuto tématu mi vypověděla:

*Nosím hijab a taky v něm surfuji, nejčastěji s mým otcem, přesvědčila jsem ho, aby také začal. Musím připustit, že jsem nikdy nepotkala jinou dívku, která by s hijabem surfovala. A celkově, holky, které surfují, jsou minorita, ve srovnání s muži. Cítím se pohodlně, když tady hijab nosím, ale jde o kontext, pokud by na mě strhával pozornost nebo nepříjemnosti, kdybych žila například v jiné zemi, tak bych ho raději nenosila.*¹⁶

Všechny ostatní mladé dívky, které jsem osobně poznala, chodí bez pokrývky hlavy. Mladší generace mužů tento trend a hlavně příliv obnažených turistek spíše vítá, a ačkoli je nemožné dělat generalizující tvrzení, že jsou takoví všichni, mnoho z místních mladíků a mužů je poněkud promiskuitní a svádění turistek mají jako koníček. Můj informátor Tarik toto chování popsal zcela v souladu s mým vlastním pozorováním:

*Pokud vidíš v Taghazoutu místní dívku, je to jako WOW! Jsou hodně tradiční, doma, připoutané k rodině. Nejsou tady žádné dívky, takže kluci totálně blázní a jdou po jakékoli Evropance! A nemyslím si, že to dělají proto, že chtějí emigrovat, pro ně je to prostě jenom hobby, flirtovat s nimi a svádět je. Ale když tohle budeš dělat, tak se brzy zblázníš. Je to jako v surfingu, když budeš brát hodně sračkových vln, tak je v další minutě zapomeňš. Já si raději počkám na nějakou velkou pěknou vlnu, kterou si budu pamatovat.*¹⁷

Mají však daleko lepší taktiku, než starší pozorovatelé, kteří jsou dotěrní a někdy až agresivní. Začnou slušně, spíše lehkým navázáním konverzace klasickou větou: „Ahoj,

¹⁶ Internetový rozhovor z 30. 8. 2017.

¹⁷ Rozhovor s Tarikem 16. října 2014.

odkud jsi?“ Každá turistka stráví v Taghazoutu průměrně týden až dva a jelikož sezona trvá něco kolem sedmi měsíců od října do dubna, frekvence je vysoká. Byla jsem svědkem tohoto fenoménu po celou sezonu; daná dívka je pro místního chlapce ten týden jediná na světě a věří mu to. Je okouzlena oceánem, úžasnou a podmanivou marockou kulturou a hlavně surfařskými dovednostmi daného mladíka, protože s trochou nadsázky je možné tvrdit, že ani ten nejlepší český surfař nebude nikdy takový, jako Maročan, co se u oceánu narodil a je ve vlnách od toho nejtěplejšího věku.

Pro místní chlapce je to tedy do jisté míry koníček, z mých informátorů je takový hlavně Kamal, který přestože měl přítelkyni, neváhal nikdy flirtovat s mými kamarádkami nebo s mnoha slečnami ze surfhousu, ve kterém jsem bydlela. On sám mi k tomu několikrát řekl „Jo, já mám prostě rád sexy ženy. Nemůžu se udržet.“ (Remešová, 2016: 92–94).

Lifestyloví migranti v Taghazoutu

V Taghazoutu jsem vyzozorovala několik vzájemně se prolínajících typů lifestylových migrantů. Všem je společný neekonomický aspekt jejich migrace a většinou mají společné vlastnosti, jakými jsou snaha o zdravý alternativní „dobrý“ životní styl, který zvláště u surfařů souvisí s tělesností. Společná jim může být i jistá skromnost, snaha žít lehce, nebýt vázán a jít s proudem tam, „kam člověka zanesou“. Do Taghazoutu míří turisté převážně z Evropy a z nich se následně lifestyloví migranti stávají; v místě se jim zalíbí natolik, že se rozhodnou trvale usadit.

Lifestylové migranty v Taghazoutu bych rozdělila zhruba na čtyři kategorie, které však nejsou pevně ohraničené a u každé hraje surfing více či méně významnou roli.

1. Migranti, kteří mohou dělat svou práci kdekoli na světě a vydělávají si nejčastěji na dálku přes internet; jako překladatelé, žurnalisté, designeři, správci internetových stránek apod. Podle Kannisto se jedná vůbec o nejčastější případ (Kannisto, 2014, 10–11). Do této skupiny bych zařadila také lidi, kteří si vydělávají nárazově např. jako produkční nebo manažeři apod., vydělají si dostatek peněz, aby pak někde mohli žít i několik měsíců bez práce. Reálně je to především u lidí z ekonomicky bohatších zemí.

2. Migranti, kteří si začali nějak vydělávat přímo v Maroku; nejčastěji prací instruktora, číšníka, kuchaře, fotografa apod. Setkala jsem se i s několika instruktory jógy, maséry a výtvarnými umělci. Ve většině případů pracují pro nějaký místní surfcamp.

Tyto dvě kategorie tvoří skoro výhradně surfaři, kteří chtějí v Taghazoutu žít, surfovat a nějak si přitom vydělávat na živobytí. Surfing je přitom hlavním motivem toho usadit se a co nejdéle zde zůstat a typ vykonávané práce druhotný. Jedná se také nejčastěji o kategorii *soul surfer*.

3. Podnikatelé, kteří jsou spíše poskytovatelé turistických služeb, využívající díry na trhu a know-how; v místě zakládají surfcampy, restaurace apod. Nemusí být nutně surfaři (ačkoli jimi často jsou), byznys je pro ně však prvotním motivem toho zůstat v Taghazoutu a tento motiv je daleko silnější než surfing.

4. Migranti, pro které je motivem života v Maroku partnerský vztah. Může se samozřejmě jednat i o muže, já se však setkala pouze s dívkami, nejčastěji z Evropy (popř. Austrálie či USA). Vždy se jednalo o situaci, kdy dívky přijely jako turistky, navázaly vztah s místním Maročanem a po určité době udržování vztahu na dálku se do Maroka přestěhovaly. Nejčastější forma jejich obživy je pomoc jejich partnerovi, který nějakým způsobem podniká; pracují tak např. jako servírky, pomáhají s chodem obchodu, surfhousu apod.

Primární motiv pro třetí a čtvrtou kategorii je tedy podnikání nebo partnerský vztah, nikoli surfing, jak jsem však uvedla, kategorie se prolínají a dívka ze čtvrté kategorie může zároveň odpovídat i kategorii druhé nebo první a mít překrývající se motiv pro to, zůstat v Taghazoutu.

Z osmi migrantek, se kterými jsem se setkala, zůstaly v Taghazoutu čtyři. Jedná se o Britku, Rusku, Australanku a Francouzku. Ostatní tři dívky se po rozpadu vztahu vrátily do země svého původu. Setkala jsem se také s dívkou původem z Indonésie, která se v Taghazoutu živila jako masérka, instruktorka jógy a umělkyně malováním na surfy. Žila zde dva roky od roku 2014 a nyní žije v Holandsku. Spadala výlučně do druhé kategorie a motivem pro její přestěhování nebyl žádný partnerský vztah.

Co se týče čtyř lifestylových migrantů, se kterými jsem se osobně setkala, v dnešní době žije v Taghazoutu pouze jeden z nich, Francouz, který zde založil kavárnu a který je spíše obchodníkem spadající do třetí kategorie. Z dalších lifestylových migrantů jsem se seznámila s Finem, který žil v Taghazoutu přes půl roku díky pobírání podpory v nezaměstnanosti a nezajímalo ho nic jiného, než surfing. Byl to dokonale ukázkový příklad *soul surfera*. Další byl Brit, který žil v Taghazoutu několik let a živil se jako fotograf, v současné době je ale zpět, ačkoli se do Taghazoutu pravidelně vrací. Dále jsem se setkala s Američanem, který žil v Taghazoutu přes půl roku a živil se prací přes internet. Nejsem s ním ve spojení, ale moji přátelé mi vypověděli, že už odjel, přičemž nikdo přesně neví kam.

Ve vesnici jsou nejdéle usazeni zakladatelé některých zahraničních surfcampů. Zakladatelé prvního z nich žili v Taghazoutu přes deset let od roku 2003. Nyní zde nejsou trvale usazeni, ale pravidelně se vrací. Necelých deset let také žije v Taghazoutu pět zakladatelů dalších tří surfcampů.

Nepozorovala jsem, že by se migranti nějak sdružovali a vytvářeli v místě migrantské sítě. Buď vytváří menší přátelské skupinky, nebo jsou to naopak konkurenční skupiny podnikatelů, které zakládají různé surfcampy a restaurace. V případě, že se zde usadí jednotlivec, spíše se snaží o integraci a přátelí se s místním obyvatelstvem.

Není však možné říci, že by se z migrantů časem stávali „domácí“. Domnívám se, že i kdyby nějaký člověk ve vesnici žil deset let, za „domácího“ v pravém slova smyslu nikdy považován nebude. Místní ho sice přijmou, jsou většinou velmi přátelští a pohostinní, vždy ale bude považován za cizince, což se také odrazí v cenách, které mu na trhu nebo v obchodě naúčtují. Dokonce i můj informátor Tarik mi vypověděl, že ačkoli žije v Taghazoutu přes deset let, někteří ho považují za „cizince“ nebo „přistěhovalce“ jen proto, že je z Rabatu.

ZÁVĚR

V tomto článku jsem se snažila zaměřit na to, jaké dopady má sportovní turismus a lifestylová migrace na místní prostředí Taghazoutu, a to především na partnerské vztahy, jelikož mladí muži ve vesnici stále více navazují vztahy s cizinkami, které se v místě následně usazují. Setkala jsem se s velmi malým počtem Maročanů žijících v Taghazoutu, kteří by měli vztah s místní Maročankou. S partnerskými vztahy souvisí také oboustranná migrace – na jedné straně migrují místní Maročané za vztahem do země původu dané dívky, nejčastěji do Evropy a na druhé straně existuje migrace cizinek do vesnice. Tato migrace je složitou otázkou a roli zde hraje mnoho faktorů.

Tendence mladých lidí migrovat z Maroka na Západ je reflektována dvěma způso-

by; ten první vyjadřuje spíše výsměch až pohrdání od lidí, kteří vyjadřují svou lásku k Maroku a emigrovat nechtějí. Na druhou stranu je možné nalézt také skupinu méně úspěšných Maročanů, kteří navíc nemají příliš silný vztah k surfingu, mají tendence emigrovat za každou cenu a nalézat si za tímto účelem i partnerské vztahy. Většina mých informátorů není v evropské emigraci příliš spokojena, s melancholií vzpomínají na Maroko a uvažují o návratu (Remešová, 2016: 64). Při mém vlastním výzkumu a pozorování jsem se setkala s větším podílem těch, kteří se v Taghazoutu podnikatelsky uchytili, dobře se jim zde daří a nemají zájem emigrovat.

Vlastní případovou studii považuji za přínosnou v tom ohledu, že se zaměřuji na dosud neprozkoumaný terén a na témata, která jsou v současné antropologii nová, jako je právě sportovní turismus ve spojitosti s lifestylovou a romantickou migrací. Dívám se také na fenomén romantické migrace z jiného úhlu. Existuje sice mnoho studií, které se zaměřují na sexuální turismus (Hall, Ryan, 2001), na fenomény organizovaných svateb „tradičních“ žen východní Evropy s muži Severní a Západní Evropy (Roca Girona, Urmeneta, 2013) nebo celkově na téma párů z kulturně odlišných prostředí (Roca Girona, Enquix 2015). Ve většině případů se však jedná o práce, kde figuruje žena z chudší země třetího světa a aktivní bohatý muž „vypělého“ západního světa jakožto sexuální turista, zájemce o sňatek či potencionální partner. Pokud se výzkumy věnují vztahu, kde jsou tyto role muže a ženy postaveny opačně, jedná se o práce věnované sexuálnímu turismu žen nejčastěji z euroamerické střední a vyšší třídy, které cestují převážně do Afriky (Clarke, 2007) nebo Latinské Ameriky (Taylor, 2006). Pokud tento sexuální turismus vyústí v romantickou migraci, jedná se skoro výhradně o migraci muže za ženou do Evropy nebo USA.

Romantické migraci žen do zemí třetího světa se studie věnují jen okrajově (např. Roca Girona, 2007). Jedná se přitom o velmi významný fenomén, který je čím dál tím rozšířenější a velmi úzce souvisí právě s lifestylovou migrací. Měla by mu tedy být věnována větší pozornost, což je aspirace mého výzkumu.

Přesnou hranici mezi romantickým a sexuálním turismem je těžké určit, jelikož motivace se prolínají. Je možné odcestovat do určité země primárně za účelem sexuálního turismu a následně navázat vztah, který vyústí v romantickou migraci. Partnerský vztah ještě umocní a podpoří rozhodnutí migranta usadit se v cizí zemi. Z vlastních pozorování bych si dovolila tvrdit, že sexuální turismus je v surfařské komunitě zanedbatelný a jedná se v dominantní míře o sportovní turismus – surfing je primární motivací.

Tato studie byla podpořena z prostředků FHS UK, SVV 260 470

LITERATURA

- Benson, M., O'Reilly, K. (2009). *Studies in Migration and Diaspora: Lifestyle Migration*. Burlington: Ashgate Publishing Group.
- Clarke, J. (2007). *Older white women join Kenya's sex tourists*. Reuters. Retrieved 2007-11-30.
- Disman, M. (2002). *Jak se vyrábí sociologická znalost: příručka pro uživatele*. Praha: Karolinum.
- Fentress, E., Brett, M. (1996). *The Berbers: The Peoples of Africa*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Gardner, K. (2008). *Desh-Bidesh, Silheti images of home and away*. *Man, New Series*, 28(1), 1–15.
- Hall, C. M., Ryan, C. (2001). *Sex Tourism*. London: Routledge.
- Hamilton, B. (2004). *Soul Surfer: A True Story of Faith, Family, and Fighting to Get Back on the Board*. New York: Pocket books, Simon & Schuster, Inc.
- Hinch, T, Higham, J. (2009). *Sport and Tourism: Globalization, Mobility and Identity*. Oxford: Elsevier.

- Hull, S. W. (1976). *A sociological study of the surfing subculture in the Santa Cruz area*. San Jose: San Jose State University.
- Kannisto, P. (2014). *Global Nomads: Challenges of Mobility in the Sedentary World*. Tilburg: Tilburg University Press.
- King, R. (2012). Towards a New Map of Migration. *International Journal of Population Demography*, 8(2), 89–106.
- Lawler, K. (2010). *The American Surfer: Radical Culture and Capitalism*. New York: Routledge.
- Malcolm, D. (2008). *The Sage Dictionary of Sport Studies*. London: Sage Publications Ltd.
- Remešová, L. (2016). *Surfing jako klíčová příčina sociální a kulturní změny marockého Taghazoutu*. Diplomová práce. Praha: FHS UK. (nepublikováno)
- Remešová, L. (předpokládaný rok vydání 2017). *Lifestylová migrace v marocké vesnici Taghazout – migrace za životním stylem surfaře*. In: K. Varhaník Wildová a kol., *Lifestylová migrace jako koncept*. Praha: FHS UK.
- Roca Girona, J. (2007). Migrantés por amor. La búsqueda y formación de parejas transnacionales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 2(3), Septiembre Diciembre, 430–458.
- Roca Girona, J., Enguix, B. (2015) *Rethinking romantic love. Discussions, imaginaries and practices*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Roca Girona, J., Urmenta, A. (2013). Bi-national Weddings in Spain: A Recent and Increasingly Frequent Phenomenon in the Context of the Globalization of the Marriage Market. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 82, 567–573.
- Schwartzhoffová, E. (2010). Sportovní turismus. *Tělesná kultura*, 33(2), 97–106.
- Taylor, J. (2006). Female Sex Tourism: A Contradiction in Terms? *Feminist Review*, 83(1), 42–59.
- Varhaník Wildová, K. a kol. (předpokládaný rok vydání 2017). *Lifestylová migrace jako koncept*. Praha: FHS UK.
- Warshaw, M. (2010). *The History of Surfing*. San Francisco, CA: Chronicle books LLC.
- Weed, M. (2008). *Sport & Tourism. A Reader*. London: Routledge.

Internetové zdroje

- Bulletin officiel du Royaume du Maroc, no 6358, 7 mai 2015, p.2952 (26.11.2015)
http://81.192.52.100/BO/FR/2015/BO_6358_Fr.pdf
- Bulletin officiel du Royaume du Maroc, no 4157, 1er juillet 1992, p.287 (27.11.2015)
http://81.192.52.100/BO/fr/1992/bo_4157_fr.pdf

Facebook

- Asma Sanbati – Public Figure (30.8.2017)
<https://www.facebook.com/asma.sanbati/>
- IMDb (Internet Movie Database) (16.4.2017)
 Soul Surfer (2011)
<http://www.imdb.com/title/tt1596346/>
- Hijabiuniverse – Asma Sanbati Blog, About me (21.4.2017)
<http://www.hijabuniverse.com/myhijabstory/#sthash.osxxphjg.dpbs>
- Surfer Hijabi Girl, srpen 2014
<http://www.hijabuniverse.com/surfer-hijabi-girl/#sthash.R9nKebbU.dpbs>
- Lonely Planet – Morocco – Taghazout (28.11.2015)
<http://www.lonelyplanet.com/morocco/taghazout>

O AUTORCE

LUCIE REMEŠOVÁ (*1983) je absolventkou magisterského oboru Obecná antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, kde je v současné době studentkou doktorandského programu Obecná antropologie – Integrální studium člověka. Mezi její odborné zájmy patří antropologie turismu, sportovní turismus, lifestylová a romantická migrace. Zaměřuje se na destinace jako Maroko a Peru, kde se zabývá především výzkumem vlivu turismu a lifestylové migrace na místní prostředí.

ÚVOD DO KONCEPTU KREATÍVNYCH MIEST S DÔRAZOM NA TEÓRIU RICHARDA FLORIDU

TOMÁŠ WINKLER

Mgr. Tomáš Winkler, Ústav etnológie SAV, Klemensova 19, 813 64, Bratislava, e-mail: tomas.winkler@savba.sk

The main purpose of this article is to offer an introduction to the concept of creative towns. This concept began to be used in Slovakia only a couple of years ago and represents a new area of interest for Slovak urban anthropology. The fundamental idea of this approach is urban development using the artistic and creative potential of the urban population. The text maps the origins and development of the concept of creative towns and its main features. Emphasis is placed on the theory of Richard Florida who is one of the biggest promoters of the idea of creative towns, though his approach is often criticised by other researchers. The final chapter of this paper describes the current state of research and application of this concept in Slovakia and highlights the possible ways of grasping it with a perspective for the future.

Key words: creative towns, urban anthropology, Richard Florida

ÚVOD

Ústrednou témou predkladaného príspevku je koncept kreatívnych miest, ktorý možno chápať ako vedeckú teóriu a zároveň aj prístup často aplikovaný v procese rozvoja a plánovania miest. Koncept kreatívnych miest vznikol v druhej polovici 80. rokov 20. storočia v USA a v Austrálii a postupne sa rozšíril aj do Európy, predovšetkým do jej západnej časti a neskôr aj do iných častí sveta.

Tento prístup považuje aktivity združení a jednotlivcov v kreatívnej a kultúrnej sfére za významný zdroj rastu a rozvoja miest. Možno ho zaradiť do širšej vedeckej diskusie o kreatívnej ekonomike, ktorá sa opiera o dva hlavné prístupy skúmania ekonomiky, a to z pohľadu firiem (*creative industries*) a z pohľadu kreatívnej triedy (*creative class*). Koncept kreatívnych miest spája tieto perspektívy a zameriava sa na vysvetlenie úlohy mestského prostredia v rozvoji kreatívnej ekonomiky. Tvrdí, že v súčasnosti sa úspech a rozvoj miest vo veľkej miere zakladá na ich schopnosti prilákať kreatívne firmy a kreatívnych jednotlivcov (Rehák, 2014: 599–601).

Hlavnou myšlienkou konceptu kreatívnych miest je podpora kreativity a legitímnosti využívania predstavivosti v rozvoji mesta a v rámci riešenia jeho problémov vo verejnej,

súkromnej a komunitnej sfére. Tento proces vyžaduje podmienky, ktoré Charles Landry (2005: 2–3) nazýva kreatívna infraštruktúra. Tá tvorí podľa neho „nadstavbu“ k mestskej infraštruktúre, t. j. k budovám, cestám, atď. Zahrňuje najmä ľudský potenciál vo forme vzdelaných, motivovaných a kreatívnych ľudí so schopnosťou nápady nielen vytvárať, ale aj implementovať do praxe; tendenciu ponúknuť priestor týmto ľuďom zo strany mesta; otvorenosť a podporu zo strany vedenia a regulačných štruktúr mesta; silné komunikačné prepojenia jednak medzi kreatívnymi ľuďmi navzájom, ale aj medzi nimi a okolitým svetom a environmentálne podmienky vytvárajúce atmosféru mesta.

Cieľom príspevku je ponúknuť úvod k téme kreatívnych miest. Podrobnejšie ponorenie sa do problematiky si vyžaduje väčší rozsah a detailnejší prístup podložený aj terénnym výskumom. Skúmanie problematiky kreatívnych miest (a aplikovanie tohto konceptu do praxe) v slovenskom kontexte je zatiaľ iba v začiatkoch a z toho dôvodu vidím veľký význam vo venovaní pozornosti tejto téme, avšak s dôrazom na špecifický lokálny historický, politický a socioekonomický kontext.

V texte postupne predstavím vývoj vedeckého nazerania na kreatívne mestá a hlavné znaky tohto konceptu, pričom budem klásť dôraz na tézy Richarda Floridu, ktorý výrazne spopularizoval ideu kreatívnych miest. Floridova teória je však často kritizovaná a týmto výhradám sa budem venovať tiež. Napokon načrtnem slovenský kontext vývoja kreatívnych miest.

VZNIK A VÝVOJ KONCEPTU KREATÍVNYCH MIEST

Myšlienka kreatívnych miest sa objavila v druhej polovici 80. rokov 20. storočia a ďalej sa formovala do svojej dnešnej rozmanitej podoby. Pôvodným zámerom kreatívnych miest bola podpora otvorenosti a predstavivosti na základe úvahy, že v každej osobe a v každom meste je vždy väčší potenciál, ako sa na prvý pohľad zdá. Tento koncept predpokladá vytvorenie podmienok pre ľudí na premýšľanie, plánovanie a vykonávanie činností v procese riešenia zdanlivo neriešiteľných problémov miest – či už ide o problematiku bezdomovectva, vytváranie bohatstva alebo zlepšovanie kvality mestských priestorov. Kreativita v tomto koncepte vystupuje ako aplikovanie nápadov a fantázie v praxi pomocou vlastností ako inteligencia, vynaliezavosť a ochota vzdelávať sa a môže pochádzať z akéhokoľvek zdroja, avšak tvorivosť je legitimizovaná predovšetkým v rôznych formách umenia (Landry, 2005: 2).

Tieto idey vznikli aj vďaka nutnosti vyrovnávať sa s nástupom postindustriálnej éry rozvoja ekonomiky v mestských aglomeráciách. Priemysel prechádzal reštrukturalizáciou už od 70. rokov 20. storočia, čo spôsobovalo krízu množstva mestských zón na celom svete. S nástupom nových informačných technológií a na internete postavennej „novej ekonomike“, ktorej pridaná hodnota stojí takmer výlučne na ideách pretažených do inovácií, vynálezov a autorských práv, bolo jasné, že existujúce metódy plánovania a rozvoja miest prestávajú byť relevantné. Bolo potrebné zásadne prehodnotiť zdroje a potenciál jednotlivých miest a nanovo hľadať ich identitu (Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky [MK SR], 2011: 31).

Ako už bolo v úvode spomenuté, idea kreatívnych miest neoddeliteľne súvisí s konceptmi kreatívnej ekonomiky, kreatívneho priemyslu a kreatívnej triedy. V neskorých 80. rokoch však ešte nebolo obvyklé narábať s pojmom „kreativita“ – kľúčovými termínmi diskusie k tejto téme boli kultúra, umenie, kultúrne plánovanie, kultúrne zdroje a kultúrny priemysel.

Spojenie kultúrnej produkcie a miest sa v literatúre prvýkrát objavilo v dvoch knihách. Jonathan Raban vo svojom diele *Soft City* (1974) identifikoval novú metropolitnú strednú triedu, ktorá skoncovala so spotrebnými vzorcami zaužívaných tried a obrátila sa k novému životnému štýlu – úzko spätému s mestským prostredím. Podľa Rabana si každý obyvateľ „tvorí“ mesto do vlastného osobného prostredia. Druhou knihou je *Loft Living* od Sharon Zukinovej (1982). Autorka v nej definuje novú formu mestskej dynamiky, v rámci ktorej kultúra vytvára ekonomické hodnoty prostredníctvom trhu nehnuteľností, maloobchodov a priemyslu spojeného s voľným časom. Zukinová tu používa tézy Pierra Bourdieua (1986) o kultúrnom a ekonomickom kapitále a vysvetľuje nimi premenu podoby a atmosféry štvrte SoHo v New Yorku na modernú bohémsku mestskú časť (ako cituje O'Connor, 2010: 41–42).

V druhej polovici 90. rokov sa mení aj prístup ekonomickej geografie, ktorá začína skúmať siete inovatívnych prostredí a pozíciu miest v rámci kultúrneho priemyslu. Manuel Castells a Peter Hall (1994) zdôrazňovali dôležitosť inštitucionálnej siete: vysokých škôl, výskumných ústavov a vládnych agentúr. Ich prístup zameraný na technické centrá a vedecké parky však v tom čase nezapadal priamo do spôsobu chápania kultúrneho priemyslu. Práce Alana Scotta, Andyho Pratta a iných sa usilovali posunúť hranice skúmania tejto problematiky. A. Scott vo svojej knihe *The Cultural Economy of Cities* (2000) spája prístup ekonomickej geografie s empirickým výskumom kultúrneho priemyslu. Nazýva to „produkciou kultúrnej komodity“ (*cultural commodity production*), ktorú charakterizuje dôraz na ľudské zdroje organizované v podobe zhľuku malých firiem pracujúcich na projektovej báze, pričom v ich rámci sa tímy, partnerstvá a aliancie rozpadávajú a neustále re-formujú (tamtiež: 43–44).

Vedecká debata k téme kreatívnej ekonomiky sa teda začala zameriavať na procesy a inovácie v priemyselných odvetviach spájajúcich technológie s vedomosťami a kultúrnou produkciou. Podniky a firmy zaoberajúce sa výrobou tovarov a ponúkaním služieb v oblasti technológií, ľudských zdrojov a umenia sú vnímané ako kľúč k fungovaniu a napredovaniu lokálnych a globálnych ekonomík. Výskumy k téme kreatívnej ekonomiky vidia zdroj priemyselných inovácií v zručnosti a v znalostiach talentovaných jednotlivcov. Pre prilákanie týchto osôb navrhujú podporovať kultúru a umenie a vytvárať tolerantné prostredie a rôznorodé zamestnania a príležitosti (Kuzin, 2008: 22–23). Treba však dodať, že postupne sa vyvinuli rozdielne pohľady na definovanie kreatívnej ekonomiky a ďalších súvisiacich konceptov, ktoré vychádzajú z rôzneho historického vývoja. Výrazné rozdiely môžeme nájsť napríklad medzi americkým a európskym prístupom. John Hartley (2004) vidí dôvod tejto diferenciácie v tom, že kreativita v USA je riadená skôr požiadavkami konzumentov a trhu, kým v Európe je kreativita stále vo väčšej miere fixovaná na inštitúcie a národné kultúrne tradície (ako cituje Kloudová, 2009: 249).

Jedným z najdôležitejších odborných kníh k téme kreatívnej ekonomiky je *The Creative Economy: How People Make Money From Ideas* (2001) od Johna Howkinsa. Howkins tvrdí, že kreatívny priemysel a jeho odvetvia sú základom kreatívnej ekonomiky. V spomínanej práci definuje pätnásť odvetví kreatívneho priemyslu¹. Tento zoznam sa stal jedným z najpopulárnejších štandardov vyjadrovania a vyhodnocovania ekonomickej hodnoty na globálnej, národnej i miestnej úrovni (ako cituje Levickaité, 2011: 83–85).

1 Týchto pätnásť odvetví kreatívneho priemyslu sú: reklama, architektúra, umenie, remeslá, dizajn, móda, filmové umenie, hudba, divadelné umenie, vydavateľstvá, výskum a vývoj, softvéry, hračky a hry (s výnimkou videohier), televízia a rozhlas a videohry. Pre viac informácií pozri Howkins (2001).

Zvýšený vedecký ohlas a popularizácia týchto myšlienok mali za dôsledok aj ich inštitucionalizáciu. Za prvý štát, ktorý kreatívnu ekonomiku a kreatívny priemysel zahrnul do strategických dokumentov na najvyššej politickej úrovni, je považované Spojené kráľovstvo. Prvá správa o stave kreatívneho priemyslu v Británii bola vypracovaná v roku 1998² a je pravidelne aktualizovaná ako významný nástroj riadenia britskej ekonomiky. Tento dokument zaraďuje do kreatívneho priemyslu odvetvia, ktorých základom je ľudská kreativita, zručnosť a talent a ktoré majú potenciál vytvárať bohatstvo a pracovné miesta vďaka využívaniu duševného vlastníctva. Konkrétne sú to: reklama, architektúra, trh s umením a starožitnosťami, počítačové hry a videohry, remeslá, dizajn, módné návrhárstvo, film a video, hudba, scénické umenie, vydateľská činnosť, softvér a rozhlasové a televízne vysielanie (ako cituje MK SR, 2011: 5).

Vydaním kníh Richarda Floridu *The Rise of the Creative Class* (2002) a *Cities and the Creative Class* (2005) nastala výrazná popularizácia konceptu kreatívnej triedy a kreatívnych miest. To malo za dôsledok nielen rozmach vedeckej debaty k tejto téme, ale aj vplyv týchto myšlienok na proces rozvoja a plánovania miest. Nejde pritom len o aplikovanie konkrétnych téz, ale v širšom zmysle aj o zmenu myslenia a uvedomenia si využiteľnosti základných princípov kreatívnych miest a samotnej kultúry a umenia v plánovaní miest. V praxi sa to prejavuje v rôznych podobách. Ide napríklad o reorganizáciu podnikateľského prostredia, v rámci ktorého sa do popredia dostávajú podniky pôsobiace v kreatívnej sfére a nové marketingové prístupy. Pri zlepšovaní socioekonomickej situácie mesta je dôraz aj na vzťah medzi kultúrou, umením a technológiami a na podporu neoficiálnych sietí a rôznych občianskych iniciatív. Princípy kreatívnych miest majú potenciál aj v zabraňovaní sťahovania obyvateľov z centier miest do okrajových častí. Konkrétne ide o zlepšovanie kvality verejných priestorov, o iniciovanie obnovy industriálnych štvrtí a historických objektov, o oživovanie kultúrneho a spoločenského života lokality a o efektívnejšie využitie ľudského kapitálu sídla. Dôsledkom aplikovania týchto princípov môže byť aj vytváranie rôznych charakteristických miestnych alebo regionálnych značiek, prezentovanie mesta s dôrazom na kultúru a umenie s potenciálom prilákať turistov a vplyv na identitu obyvateľov mesta (Partners for Livable Communities, 2004). Z prostredia Slovenskej republiky možno v tomto kontexte uviesť príklad Košíc, ktoré boli pre rok 2013 držiteľom titulu Európske hlavné mesto kultúry. Košice uspeli so svojím projektom s názvom Košice Interface 2013³, ktorého hlavnými cieľmi bolo napríklad zvýšiť podiel kultúrneho a kreatívneho priemyslu na ekonomike mesta a rozvíjať cestovný ruch, imidž mesta a jeho infraštruktúru s využitím kultúrneho a kreatívneho potenciálu Košíc.

KREATÍVNE MESTÁ VO VNÍMANÍ RICHARDA FLORIDU

Problematike kreatívnych miest sa venuje viacero autorov (napr. Charles Landry, Charles David Thorsby, Peter Hall, Andy C. Pratt, John Howkins a i.), najväčší ohlas akademickej obce a najbohatšie uplatnenie v praxi však dosiahol prístup amerického ekonóma Richarda Floridu, ktorý načrtnol vo svojej knihe s názvom *The Rise of The*

2 Department for Culture, Media and Sports (DCMS). (1998). Creative Industries Mapping Document. London: DCMS. Dostupné na: <https://www.gov.uk/government/publications/creative-industries-mapping-documents-1998>

3 Projekt Košice Interface 2013 je dostupný na http://www.kosice2013.sk/wp-content/uploads/downloads/2014/09/interface_SK_fin.pdf

Creative Class z roku 2002. V tejto knihe Florida predstavil svoj koncept kreatívnej triedy. Jeho nazeranie sa zameriava na prostriedky merania vlastností, ktoré považuje za najdôležitejšie znaky kreatívnych miest. Nazýva ich „3 T“: technológie, talent a tolerancia. Tieto premenné sami osebe nevytvárajú kreativitu či kreatívne mestá, sú to skôr predpokladané faktory príťažlivosti s potenciálom prilákať kreatívnu triedu.

Rozlišovacou charakteristikou kreatívnej triedy je, že jej členovia sa venujú profesiám, ktorých funkciou je vytvárať zmysluplné nové formy. Tzv. super-kreatívne jadro tejto triedy zahŕňa vedcov, inžinierov, univerzitných profesorov, spisovateľov a básnikov, umelcov, hercov, dizajnérov a architektov, avšak patria sem aj „mysliace elity“ modernej spoločnosti, t. j. redaktori, osobnosti kultúry, výskumníci, analytici a ďalší tvorcovia verejnej mienky. Členovia tohto super-kreatívneho jadra produkujú nové formy a vzorce myslenia, ktoré sú ľahko prenosné a všestranne použiteľné, alebo navrhujú nové produkty a stratégie využiteľné v rôznych smeroch. Okrem spomínaného jadra zahŕňa kreatívna trieda aj tzv. kreatívnych profesionálov, ktorí pracujú v širokej škále profesií spojených napríklad s high-tech priemyslom, zdravotníctvom a právnymi a finančnými službami. Títo ľudia sa zapájajú do procesu riešenia konkrétnych problémov využívajúc svoje vedomosti a expertízu. Kreatívni profesionáli môžu občas prísť s novými metódami alebo produktmi, zvyčajne to však nemajú v popise práce. To, čo pravidelne robia, je kombinovanie a využívanie štandardných postupov (Florida, 2003: 8). Hoci v kreatívnej sfére je v USA zamestnaných menej pracovníkov než napríklad v oblasti služieb, jej zásadná ekonomická úloha ju robí podľa Floridu najvplyvnejšou. Kreatívna trieda je dominantná, pokiaľ ide o bohatstvo a výšku príjmov, a jej príslušníci zarábajú v priemere takmer dvakrát toľko ako členovia pracujúcej triedy (*working class*) a osoby zamestnané v službách (*service class*). Kreativita vo všeobecnosti však nie je obmedzená len na príslušníkov kreatívnej triedy, postupne totiž rastie aj kreatívna zložka mnohých profesií patriacich do iných sfér. Ako príklad slúžia aj programy spojené so snahou zlepšiť pracovné prostredie a zefektívniť výrobu v mnohých fabrikách a podnikoch aj na základe myšlienok a postrehov samotných pracovníkov. Na základe týchto trendov Florida očakáva, že kreatívna trieda bude v nasledujúcich desaťročiach naďalej rásť a viaceré tradičnejšie ekonomické formy budú pretransformované do profesií kreatívnej triedy. Podpora kreativity a integrovanie obyvateľov do kreatívnej ekonomiky má tiež väčší potenciál vo zvyšovaní zamestnanosti a v zlepšovaní pracovných podmienok než programy sociálnej starostlivosti a vytváranie slabo platených pracovných miest pre nižšiu triedu (Florida, 2012: 9–10).

Vo svojom diele z roku 2005 s názvom *Cities and the Creative Class* spája Florida koncept kreatívnej triedy s (predovšetkým ekonomickým) rastom miest. Tolerantné a rozmanité mestá s bohatým kultúrnym životom a špecifickými mestskými výhodami podľa neho priťahujú kreatívnu triedu (čiže talentované osoby). Mestá s vysokým podielom kreatívnej triedy sú tak magnetom pre high-tech firmy a technológie (Rehák, 2014).

Florida (2005) tvrdí, že z ekonomického hľadiska je kreativita jednou z foriem kapitálu. Ekonómia už dlho pracuje s rôznymi druhmi kapitálov. Spomedzi nich možno spomenúť napríklad fyzický kapitál (suroviny), investičný kapitál (financie), pôdu a ľudský kapitál (vzdelaní ľudia). Tieto definície sú užitočné pri klasifikácii niektorých foriem kapitálu, avšak poskytujú len málo pochopenia pre inherentné procesy. Pre komplexnejšie chápanie tohto pojmu je užitočný prístup Pierra Bourdieua, ktorý definuje tri základné formy kapitálu: (1) ekonomický kapitál, ktorý je

priamo prevoditeľný na peniaze a môže byť inštitucionalizovaný v podobe vlastníckych práv; (2) kultúrny kapitál, ktorý môže byť za istých podmienok konvertovaný na ekonomický kapitál a môže byť inštitucionalizovaný v rôznych druhoch vzdelania a kvalifikácie a napokon (3) sociálny kapitál tvorený sociálnymi spojeniami a záväzkami (Bourdieu, 1986: 242). Florida nazerá kriticky na tendenciu ekonómov merať kapitál ľudí len na základe formálnych kritérií vzdelania. Pod pojmom kreatívny kapitál teda chápe schopnosť ľudí vytvárať nové myšlienky, technológie, obchodné modely a kultúrne formy. Pre prosperovanie ekonomiky by tak mali jednotlivci, firmy, mestá a štáty živiť a mobilizovať kreativitu naprieč všetkými odvetvami (Florida, 2005: 32 cit. v Kuzin, 2008).

Ako už bolo spomenuté, kľúčom k pochopeniu novej ekonomickej geografie kreativity a jej vplyvu na hospodárske výsledky sú podľa Floridu tzv. 3T faktory ekonomického rozvoja, ktoré sú tvorené technológiami, talentom a toleranciou. Prítomnosť týchto troch faktorov má potenciál prilákať kreatívnych ľudí, vytvárať inovácie a stimulovať ekonomický rozvoj. Pod toleranciou chápe Florida otvorenosť smerom k všetkým etnikám, rasám a spoločenským vrstvám so snahou zapojiť ich do týchto procesov. Talent je zastúpený obyvateľmi s minimálne bakalárskym vzdelaním a technológia je definovaná prítomnosťou inovácií a high-tech priemyslu v danom regióne. Štatistický výskum vykonaný Floridom a jeho kolegami ukázal, že talent a kreatívny kapitál sú priťahované miestami dosahujúcimi najlepšie výsledky v základných ukazovateľoch diverzity, ktorými sú napríklad tzv. gay index a index bohémstva (*bohemian index*). Nie je to preto, že regióny s high-tech priemyslom sú obývané veľkým počtom bohémov a členov LGBT komunity, ale skôr preto, lebo umelci, hudobníci, členovia LGBT komunity a členovia kreatívnej triedy všeobecne preferujú miesta, ktoré sú otvorené a rôznorodé (Florida, 2003: 10).

Spomínaný gay index znázorňuje percentuálne zastúpenie zadaných mužov a žien odlišnej sexuálnej orientácie v populácii daného mesta alebo regiónu. Podľa Floridu je gay index dobrým meradlom pre rozmanitosť, pretože členovia LGBT komunity zažili rôzne formy diskriminácie a ich pokusy integrovať sa do väčšinovej spoločnosti sa stretli s rôznymi prekážkami. Odlišná sexuálna orientácia tak do istej miery predstavuje posledné hranice rozmanitosti v spoločnosti a regióny otvorené k členom tejto komunity sú otvorené k všetkým. Druhý index – index bohémov – je vytvorený na základe sčítaní obyvateľstva a ukazuje počet spisovateľov, dizajnérov, hudobníkov, hercov, režisérov, maliarov, sochárov, fotografov a tanečníkov v regióne (Florida, 2003: 12–13). Okrem spomínaných pracuje koncept R. Floridu s celým radom ďalších indexov. Ide napríklad o high-tech index vyjadrujúci percento národnej (príp. regionálnej alebo miestnej) high-tech produkcie; index inovácií ukazujúci počet schválených patentov na jedného obyvateľa a index talentu, ktorý informuje o percentuálnom zastúpení ľudí s vyšším ako bakalárskym vzdelaním (Landry, 2005: 11–12).

KRITIKA TÉZ RICHARDA FLORIDU

Je nepochybné, že Florida patrí k najväčším propagátorom idey kreatívnych miest, jeho koncept však často podlieha aj kritike. Problematické je už aj samotné definovanie kreatívnej triedy. Ťažkostiam spojeným s meraním ľudského kapitálu prostredníctvom vzdelanostnej úrovne sa snažil Florida vyhnúť vymedzením kreatívnej triedy na základe klasifikácie povolání. Táto klasifikácia síce lepšie vystihuje, čo pracovníci

skutočne robia, no tento systém klasifikácie povolání je stále veľmi úzko spojený so vzdelaním pracovníkov (Rehák, 2014: 605).

Jamie Peck (2005) kritizuje Floridovu tendenciu zanedbávať aj iné potenciálne zdroje ekonomického rastu a rozvoja miest. V skutočnosti by podľa neho plány miest v oblasti podpory kreatívneho rozvoja nemali nahrádzať zaužívané prístupy rozvoja miest, ale mali by ich dopĺňať. Florida zdôrazňuje dôležitosť zamerať sa na potreby kreatívnej triedy. Aplikovanie tohto konceptu v praxi však môže znamenať, že politika mesta sa zameria iba na úzku skupinu populácie, čo prináša nežiaducu polarizáciu spoločnosti (ako cituje Rehák, 2014: 607).

Koncept Floridu vychádza predovšetkým zo zovšeobecnení, ktoré sú platné pre prostredie USA. Skúmanie tejto problematiky v iných častiach sveta môže priniesť rôzne lokálne špecifiká, ktoré nemusia súhlasiť so závermi Floridu, čo taktiež prináša priestor pre kritiku jeho konceptu. Z hľadiska vedy však ide o prospešnú kritiku, pretože rozširuje poznanie. V jej dôsledku totiž vznikajú ďalšie výskumy a z nich vyplývajúce závery, ktoré nazerajú na idey kreatívnych miest aj optikou špecifik danej lokality. Tieto výskumy (bez ohľadu na to, či ich výsledky odporujú tézám Floridu, alebo ich dopĺňajú a rozširujú) sú často inšpirované jeho prístupom, metódami a terminológiou. Ako príklad uvádzam metódu merania tzv. indexu kreativity (*creativity index*) od Hui et al. (2005), ktorý sa v skratke nazýva aj 5C⁴.

Z perspektívy etnológie a kultúrnej antropológie možno Floridovi vytknúť prílišný dôraz na kvantitatívne štatistické metódy. Je nepochybné, že tento prístup umožňuje „merať“ kreatívny kapitál mesta (hoci je otázne, s akou presnosťou a objektivitou) a následne mestá porovnávať a radíť do rebríčkov, avšak využitím aj kvalitatívnych výskumných metód by sa mohli dôkladnejšie skúmať a vysvetľovať širšie súvislosti a ich kontext a taktiež formulovať odporúčania pre budúci rozvoj mesta s využitím potenciálu kreatívnej sféry. Aj z tohto dôvodu vidím pri skúmaní tejto témy nielen obrovský potenciál na interdisciplinárnu spoluprácu, ale aj potrebnosť takéhoto prístupu.

Kritika pritom nesmeruje iba na konkrétne tézy Floridu, ale i na samotný koncept kreatívnych miest vo všeobecnosti, ktorý je však v súčasnosti výrazne ovplyvnený jeho myšlienkami. Andy C. Pratt (2008: 15) kritizuje skutočnosť, že pojmy ako podnikanie, kreativita a inovácie sú v tejto koncepcii vnímané ako individualistické a nie sociálne. Zjednodušene povedané, byť kreatívny vo vákuu nie je produktívne a myšlienky a inovácie nemajú žiadnu hodnotu, kým nie sú aplikované a realizované. Samotný nápad teda neprinesie nič bez implementovania do praxe, výroby, distribúcie a spotreby, pričom tieto procesy sú samé osebe kolektívne – vyžadujú heuristický prístup a sériu interakcií. Z toho dôvodu treba podľa Pratta narábať s pojmami „kreativita“, „kultúra“ a „inovácie“ veľmi opatrne a nie je správne ich idealizovať.

Odborná literatúra má často tendenciu umiestňovať umelcov do dichotómie vo vzťahu ku kreatívnym mestám. Umelci sú považovaní buď za nekritických expertov kreatívneho plánovania miest, pretože sami vytvárajú a profilujú kultúru a umenie v meste, alebo za radikálnu opozíciu tohto konceptu. V tomto prípade sú umelci vnímaní ako

4 Základným tvrdením tohto konceptu je, že kreativita je sociálny proces neustále profilovaný hodnotami, normami a štruktúrami sociálneho kapitálu, kultúrneho kapitálu a ľudského kapitálu, pričom inštitúcie a trh sú zastúpené tzv. štrukturálnym (alebo inštitucionálnym) kapitálom (*structural/institutional capital*). Kumulatívne účinky a súhra týchto foriem kapitálu vytvárajú tzv. výstupy kreativity (*outcomes of creativity*), ktoré sú merateľné v termínoch ekonomických výstupov a rôznych typov kreatívnych tovarov a služieb. Pre viac informácií pozri Hui et al. (2005).

jednotlivci alebo kolektívy hlásiace sa k politike rezistencie voči privlastneniu kultúry v procese neoliberalizácie mestskej politiky⁵. Ani jeden z týchto štylizovaných protikladov pritom nezodpovedá skutočnosti. Umelci sú totiž sebavedomejší, kritickejší a aktívnejší politickí aktéri, než ako sú vykreslení v tejto dualite (Borén, Young, 2016: 1).

Michael Hutter (2014: 6–7) vidí v súčasnom nazeraní na ideu kreatívnych miest tri hlavné kontroverzie. Prvá súvisí s právomocami rozhodovania, čo je jeden zo základných zdrojov konfliktov. Záujmom mesta je vytvárať pravidlá platné pre každého a potláčať akékoľvek porušovanie týchto pravidiel, čo sa môže dostať do protikladu so záujmami kreatívnej triedy, napríklad v ich snahe dosiahnuť zníženie nájomného. Tento spor má väčšinou formu občianskej neposlušnosti a vzniku miestnych sociálnych hnutí. Spôsob odporu je najčastejšie symbolický a pracuje s estetickými prostriedkami, čo sa v praxi môže prejavovať napríklad zásahmi do verejného priestoru. Druhý konflikt sa týka ekonomickej sféry. Rozpätie zisku podnikateľov sa zvýši, ak sa znížia náklady, najmä na pracovnú silu. Hospodárska súťaž podporuje lacnejšie, homogenizované produkty na úkor experimentovania. V dôsledku toho je prítomný neustály boj, najmä zo strany podnikateľov pôsobiacich mimo kreatívnej sféry, o priestory, ktoré získali na hodnote vďaka prítomnosti umeleckých a kreatívnych projektov. Tretie pole potenciálnych konfliktov súvisí s diverzitou a často aj nekompatibilitou každodenného života štvrtí, ktoré sú vyhľadávané kreatívnou triedou. Tieto mestské štvrte sú totiž často multikultúrne a vyznačujú sa veľkou etnickou, náboženskou a profesijnou rôznorodosťou. Zdrojom kontroverzií môže byť tak rozdielny životný štýl rodín a slobodných obyvateľov, ale aj posun v oblasti služieb a komodít, ktoré môžu ísť ruka v ruke s gentrifikáciou. Práve proces gentrifikácie je častým sprievodným javom príchodu kreatívnych ľudí do mestských štvrtí s pôvodným obyvateľstvom. Vznik tzv. kreatívnych štvrtí sa často prejavuje prílivom turistov, pribúdaním nových služieb a podnikov, ale v dôsledku toho aj zvyšovaním nájmu a cien. Starousedlíci sú tak často nútení vysťahovať sa z týchto štvrtí a hľadať si lacnejšie alternatívy bývania. Proces gentrifikácie tak tvorí jednu z dôležitých výziev pre urbanistov a architektov, ktorí by sa mali zameriavať nielen na prilákanie novej komunity, ale sledovať aj potreby pôvodných obyvateľov.

SLOVENSKÝ KONTEXT KREATÍVNYCH MIEST

Je dôležité podotknúť, že koncept kreatívnych miest je zaužívaný vo výskume a v miestnom rozvoji niektorých miest (predovšetkým) v USA, v Austrálii a v západnej Európe, jeho používanie a aplikácia do praxe v našom lokálnom kontexte je však zatiaľ len v začiatkoch.

V roku 2011 vypracovalo Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky (v spolupráci s Britskou radou – British Council) základný informačný materiál s názvom „*Východiská koncepcie na podporu kultúry a kreatívneho priemyslu v Slovenskej republi-*

5 Borén a Young (2016) chápu pod týmto procesom nárast prijímania inštrumentálnych názorov na kultúru, umenie a kreativitu ako súčasť čoraz viac neoliberalnej mestskej politiky. Horeuvedená dichotómia tvrdí, že umelci často vnímajú tento proces ako vykorisťovanie kultúry a sú voči nej v opozícii. Umelci tak majú kritizovať napríklad skutočnosť, že mnohé súčasné projekty rozvoja miest (vrátane tých, ktoré využívajú kultúru a kreatívny potenciál ľudí) slúžia len pre časť obyvateľov a vytvárajú tak segregáciu. Borén a Young nazerajú kriticky na túto dichotómiu a vo svojej štúdii analyzujú postoje a názory umelcov zo Štokholmu na problematiku kreatívnych miest.

ke“⁶, ktorý bol v roku 2014 aktualizovaný a doplnený pod názvom „Východiská stratégie rozvoja kreatívneho priemyslu v Slovenskej republike“⁷. Podľa tohto dokumentu bolo v roku 2011 na slovenskom trhu identifikovaných takmer 4000 jednotiek, ktoré možno na základe vykazovanej činnosti a oblasti predmetu podnikania zaradiť ku kreatívnemu priemyslu. Toto číslo tvorí približne 6,2 % podnikateľského sektora na Slovensku a zamestnáva viac ako 45-tisíc ľudí, čo predstavuje približne 4 % celkovej zamestnanosti Slovenskej republiky. Treba však dodať, že toto číslo nezahrňuje samostatne zárobkovo činné osoby a ďalšie osoby v slobodnom povolani, ktoré pôsobia v oblasti kreatívneho priemyslu (MK SR, 2014: 7–8).

Dokument „Východiská stratégie rozvoja kreatívneho priemyslu v Slovenskej republike“ vychádza z obsiahlejšej štúdie s názvom „Správa o stave a potenciáli kreatívneho priemyslu na Slovensku“⁸, ktorá bola vypracovaná v roku 2013 pre Ministerstvo kultúry SR. Tá mapuje kreatívny potenciál Slovenska prostredníctvom popisu aktuálneho stavu jednotlivých odvetví kreatívneho priemyslu na Slovensku. Konkrétne sa zameriava na sféry audiovizuálnej produkcie, vydateľského priemyslu, scénických umení, hudobného priemyslu, tradičných a ľudových remesiel, dizajnu, odevného a textilného priemyslu, architektúry, reklamného priemyslu a kreatívnych odvetví v digitálnom prostredí. Okrem toho sa zaoberá aj otázkami významu autorských práv a duševného a priemyselného vlastníctva v kontexte kreatívneho priemyslu. Súčasťou štúdie je aj kratšia kapitola zameraná na budúce stratégie kreatívneho priemyslu na Slovensku, jej primárnym cieľom je však priniesť správu o aktuálnom stave tejto problematiky u nás.

„Meranie“ kreatívneho potenciálu Slovenska prebieha v tejto štúdii prostredníctvom analýzy už existujúcich štatistických údajov získaných v rámci programu štátneho štatistického zisťovania Štatistického úradu Slovenskej republiky, vykonaného od roku 2012 v spolupráci napríklad s Ministerstvom kultúry SR, Ministerstvom školstva, vedy výskumu a športu SR a Ministerstvom životného prostredia SR. Je to tak z dôvodu, že neexistuje žiadne štatistické zisťovanie zamerané na skúmanie stavu, váhy a potenciálu kreatívneho priemyslu na Slovensku. Navyše, ako konštatuje samotná štúdia, na spomínaný Program štátnych štatistických zisťovaní nenadväzuje žiadne plánované špecifické zameranie štatistického zisťovania, ktoré by reflektovalo potrebu a využiteľnosť údajov odzrkadľujúcich váhu kultúry v ekonomike a to najmä s ohľadom na finančné toky, efektívnosť hospodárenia a využitie pracovných a investičných zdrojov (Neulogy, MK SR, 2013: 149). O tejto skutočnosti píše aj Jitka Kloudová (2009: 254). Kreatívny sektor podľa nej stále nie je v našich zemepisných šírkach dostatočne zmapovaný a štatisticky podchytený. Štatistické informácie, ktoré sú o kreatívnom sektore v jednotlivých krajinách k dispozícii, vychádzajú väčšinou z výsledkov skúmania iných, s ním spojených oblastí. Je teda nutné, aby vznikol jednotný metodologický rámec pre štatistické podchytenie kreatívneho sektoru na medzinárodnej úrovni, aby bolo možné porovnanie a vyhodnocovanie prínosov kreativity a kreatívneho sektoru pre budúcu konkurencieschopnosť ekonomík.

V decembri 2014 vyšiel z dielne Ministerstva kultúry Slovenskej republiky a Ministerstva hospodárstva Slovenskej republiky návrh dokumentu s názvom „Stratégia rozvoja kreatívneho priemyslu v Slovenskej republike“⁹. Tento návrh venujúci sa obdobiu rokov

6 Dostupné na: http://itretisektor.sk/subory/Podpora_kulturneho_a_kreativneho_priemyslu_v_SR.doc

7 Dostupné na: <http://www.culture.gov.sk/extdoc/5038/Vychodiska-strategie-rozvoja-kreativneho-priemyslu-v-SR>

8 Dostupné na: http://www.culture.gov.sk/extdoc/5040/sprava-kreativny-priemysel_MKSR_Neulogy

9 Dostupné na: <http://www.culture.gov.sk/extdoc/5963/strat%E9gia>

2014–20 považuje za hlavný strategický cieľ zvýšiť podiel kreatívneho priemyslu na tvorbe HDP, a to prostredníctvom zadefinovaných opatrení, ktoré sa zameriavajú na rozvoj fyzickej infraštruktúry, na vzdelávanie v oblasti kreativity a tvorivosti, na zvyšovanie povedomia o kreatívnom priemysle, na plánované dotácie pre rozvoj kreativity a tvorbu unikátnych diel a konceptov (MK SR, MH SR, 2014). Stratégie rozvoja kreatívneho priemyslu sa pritom nevytvárajú len na celoštátnej úrovni, ale už aj na úrovni jednotlivých miest, a to najmä v rámci ich plánu hospodárskeho a sociálneho rozvoja.

Ako dokazujú aj horeuvedené odseky, s konceptom kreatívnych miest sa u nás často pracuje v politickom kontexte. Je však namieste uviesť aj konkrétne príklady z praxe. Tie sa nie vždy priamo odvolávajú na teoretický koncept kreatívnych miest, vo svojom fungovaní a cieľoch však spájajú hodnoty kultúry a kreativity s mestským prostredím. Často ide o iniciatívy, ktoré sa zaraďujú do sféry kultúrneho a kreatívneho aktivizmu. V Bratislave ide napríklad o Nadáciu Cvernovka, ktorá v súčasnosti rekonštruje budovu Strednej priemyselnej školy chemickej na Račianskej ulici s cieľom otvoriť tu Kreatívne a kultúrne centrum. Plánované je aj vytvorenie tzv. Centra metropolitných inovácií v budove bývalého internátu školy. Spomenúť možno aj „A4-priestor súčasnej kultúry“, ktorý sídli na Karpatskej ulici v budove YMCA, či iniciatívu Creative Industry Forum. V Košiciach sa nachádzajú napríklad Tabačka Kulturfabrik, sídliaca v areáli bývalej tabakovej továrni a Kasárne/Kulturpark. Príkladmi takýchto iniciatív z ďalších miest sú Stanica Žilina-Záriečie, občianske združenie TRAKT pôsobiace v Trenčíne, či Amfiteáter v Banskej Štiavnici. Za zmienku stoja aj pripravované projekty, resp. plány kultúrnych centier v Banskej Bystrici – v bývalom Dome kultúry či v Nitre, v areáli bývalých kasární.

Pokiaľ ide o pohľad vedy na koncept kreatívnych miest, domnievam sa, že jeho efektívne skúmanie a aplikovanie v slovenskom kontexte si vyžaduje nielen štatistické meranie, ale v prvom rade kvantitatívny a kvalitatívny vedecký výskum interdisciplinárneho charakteru so zapojením najmä vedných odborov ako architektúra, urbanizmus, kultúrna antropológia, sociológia a ekonómia. Výhodu výskumných metód kultúrnej antropológie vidím napríklad v možnosti zamerať sa aj na konkrétnych aktérov kreatívnej sféry – napríklad na ich motivácie, hodnoty, ciele a postoje. Doterajšie práce na Slovensku (prípadne v Česku) väčšinou empiricky skúmali veľkosť kreatívnej ekonomiky a jej geografické aspekty (napr. Rumpel, Slach, Koutský 2010; Murgaš, Ševčíková 2011 a iní). Analýzy však do veľkej miery len replikujú základné tézy a nekladú si otázku, či a v akej miere platí koncept kreatívnych miest v podmienkach Slovenskej republiky (Rehák, 2014: 601).

Práca s týmto konceptom si totiž vyžaduje kritický pohľad. Treba si uvedomiť, že vznikol v odlišných sociálnych, ekonomických a legislatívnych podmienkach. Politické zriadenie na území Slovenska do roku 1989 nedávalo priestor pre organizované podoby občianskeho aktivizmu a často odlišne chápalo aj otázku rozvoja a plánovania miest v porovnaní so súčasnými trendmi. Pád socialistického režimu v roku 1989 priniesol výrazné spoločenské zmeny a odštartoval transformačný proces Slovenska. Tento špecifický historický vývoj, postsocialistický kontext krajiny, iné socioekonomické podmienky a aj lokálny kontext skúmaných miest môže mať za dôsledok isté obmedzenia a odlišnosti v aplikovaní konceptu kreatívnych miest v slovenských realitách, čo treba mať na zreteli pri takomto type výskumu.

Pri skúmaní kreatívnych miest je dôležité všímať si aj skutočnosť, že nie je správne idealizovať si kultúrnu produkciu – treba ju skôr skúmať a konceptualizovať vo vzťahu k výrobe a spotrebe. Taktiež treba brať do úvahy rôzne záujmy a motivácie naprieč

verejným a súkromným sektorom a v sociálnej, ekonomickej a kultúrnej oblasti. Kulturné odvetvia totiž vytvárajú pôdu pre rôzne politiky. Zdá sa, že tri najdôležitejšie výzvy v tomto smere sú: porozumieť fungovaniu kultúrneho priemyslu, definovať silné a slabé stránky daného regiónu/mesta a následne zvážiť, akým spôsobom (a či vôbec) je rozumné zasiahnuť do reálií danej oblasti najmä s dôrazom na zachovanie rovnováhy medzi ekonomicky ziskovou a neziskovou činnosťou (Pratt, 2008: 17).

ZÁVER

Zrod idey kreatívnych miest možno datovať do 80. rokov 20. storočia. Jej podstatou je nazeranie na mestské prostredie a procesy v termínoch kreatívnej ekonomiky, kreatívneho priemyslu a kreatívnej triedy a jej základnou myšlienkou je využívanie tvorivosti, vynaliezavosti a schopnosti obyvateľov aplikovať nápady do praxe v procese rozvoja miest, pričom v týchto hodnotách vidí aj výrazný ekonomický potenciál. Idea kreatívnych miest sa postupne pretransformovala aj do podoby vedeckej teórie a aplikáciou do praxe i do dôležitého prístupu v procese rozvoja a plánovania miest.

Skúmaniu tejto problematiky sa venuje mnoho vedcov z odborov architektúry, urbanizmu, kultúrnej antropológie, sociológie a ekonómie, k popularizácii týchto tém však najvýraznejšie prispel americký ekonóm Richard Florida svojimi dielami *The Rise of The Creative Class* (2002) a *Cities and the Creative Class* (2005). Florida považuje za základné znaky kreatívnych miest technológie, talent a toleranciu (tzv. 3 T) a jeho prístup je zameraný na štatistické meranie týchto faktorov. Florida vidí kľúč k rozvoju miest v prilákaní kreatívnej triedy, k čomu majú najväčší potenciál mestá s prítomnosťou technológií, talentu a tolerancie. Nazeranie Floridu však podlieha častej kritike zo strany vedeckej obce. Bádatelia mu vyčítajú okrem iného samotné definovanie kreatívnej triedy, prílišný dôraz na kreativitu a zanedbávanie iných potenciálnych zdrojov ekonomického rastu miest či problematickú merateľnosť indexov (napríklad gay index, index bohémov, atď.), ktoré tvoria základ jeho metodológie.

Vo svojom príspevku som načrtnol aj slovenský kontext kreatívnych miest, resp. kreatívneho priemyslu. Ich skúmanie a aplikácia do praxe sa v našej krajine začala iba v posledných rokoch. Predovšetkým Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky sa v spolupráci s inými subjektami usiluje o zmapovanie kultúrneho priemyslu na Slovensku a o zadefinovanie základných stratégií jeho rozvoja a táto iniciatíva sa už odohráva aj na úrovni konkrétnych miest. Myslím si, že uchopenie a skúmanie tejto problematiky si vyžaduje dôkladný interdisciplinárny výskum s využitím kvantitatívnych i kvalitatívnych metód vedných disciplín, ktorých pole záujmu pokrýva tému kreatívneho priemyslu a v užšom zmysle aj kreatívnych miest.

Tento príspevok bol podporený z projektu VEGA 2/0086/14: Rodinné histórie. Medzigeneračný prenos reprezentácii politických a sociálnych zmien

LITERATÚRA

Borén, T., Young, C. (2017). Artists and creative city policy: Resistance, the mundane and engagement in Stockholm, Sweden. *City, Culture and Society*, 8, 21–26.

Bourdieu, P. (1986). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge.

Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. In:

- J. E. Richardson (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood, 241–258.
- Castells, M., Hall, P. (1994). *Technopolis of the World: the Making of 21st Century Industrial Complexes*. London: Routledge
- Department for Culture, Media and Sports (DCMS). (1998). *Creative Industries Mapping Document*. London: DCMS. Získané 3. marca 2017, z <https://www.gov.uk/government/publications/creative-industries-mapping-documents-1998>.
- Florida, R. (2002). *The Rise of the Creative Class (and How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life)*. New York: Basic Books.
- Florida, R. (2003). Cities and the Creative Class. In: *City & Community*, 2(1), 3–19.
- Florida, R. (2005). *Cities and the Creative Class*. New York: Routledge.
- Florida, R. (2012). *The Rise of the Creative Class: Revisited*. New York, Basic Books.
- Hartley, J. (2004). *Creative Industries*. Wiley: Wiley-Blackwell.
- Howkins, J. (2001). *The Creative Economy: How People Make Money From Ideas*. London: Allen Lane.
- Hui, D., Chun Hung, N. G., Mok, P., Fong, N., Chin, W. K., Yuen, Ch. (2005). *A Study on Creativity Index*. Hong Kong: Home Affairs Bureau.
- Hutter, M. (2014). Controversies about the Creative Cities, In: D. Wiktor-Mach, V. Radwański (Eds.), *The idea of creative city/The urban policy debate*, Cracow 17-18 October 2013. European Scientific Institute, Kocani, Republic of Macedonia, p. 5–10.
- Kloudová, J. (2009). Kreativní ekonomika a její měření. In: *Ekonomický časopis*, 57(3), 247–262.
- Kuzin, J. (2008). *Creative city and fields of cultural production: Ethnographic perspectives of „the arts“ in Tampa*. University of South Florida.
- Landry, CH. (2005). *Lineages of the Creative City. Creativity and the City*, Amsterdam: Netherlands Architecture Institute. Získané 3. marca 2017, z <http://charleslandry.com/panel/wp-content/uploads/downloads/2013/03/Lineages-of-the-Creative-City.pdf>.
- Levickaité, R. (2011). Four Approaches to the Creative Economy: General Overview. In: *Business, Management and Education*, 9(1), 81–92.
- Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky, Ministerstvo hospodárstva Slovenskej republiky (MK SR, MH SR). (2014). *Stratégia rozvoja kreatívneho priemyslu v Slovenskej republike (návrh)*. Získané 10. marca 2017, z <http://www.culture.gov.sk/extdoc/5963/strat%E9gia>.
- Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky (MK SR). (2011). *Východiská koncepcie na podporu kultúrneho a kreatívneho priemyslu v Slovenskej republike*. Získané 3. marca 2017, z http://itretisektor.sk/subory/Podpora_kulturalneho_a_kreativneho_priemyslu_v_SR.doc.
- Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky (MK SR). (2014). *Východiská stratégie rozvoja kreatívneho priemyslu na Slovensku*. Získané 27. februára 2017, z <http://www.culture.gov.sk/extdoc/5038/Vychodiska-strategie-rozvoja-kreativneho-priemyslu-v-SR>.
- Murgaš, F., Ševčíková, M. (2011). Geografický prístup k meraniu kreatívneho kapitálu - prípadová štúdia: Index kreatívneho kapitálu Slovenska. In: *Creative and Knowledge Society*, 1(2), 37–56.
- Neulogy, a. s., Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky (MK SR). (2013). *Správa o stave a potenciáli kreatívneho priemyslu na Slovensku*. Získané 27. februára 2017, z http://www.culture.gov.sk/extdoc/5040/sprava-kreativny-priemysel_MKSR_Neulogy
- O'Connor, J. (2010). *The cultural and creative industries: a literature review* (2. vyd.) Creativity, Culture and Education, London.
- Partners for Livable Communities. (2004). *The Creative City: Power for the New Economy*, Resource Paper, Washington D.C.
- Peck, J. (2005). Struggling with the Creative Class. In: *International Journal of Urban and Regional Research*, 29, 740–770.
- Pratt, A. C. (2008). Creative cities: the cultural industries and the creative class. In: *Geografiska annaler: Series B - Human geography*, 90(2), 107–117.
- Projekt Košice Interface 2013, dostupný na http://www.kosice2013.sk/wp-content/uploads/downloads/2014/09/interface_SK_fin.pdf(získané 24. augusta 2017).

- Raban, J. (1974). *Soft City*. London: Hamish Hamilton.
- Rehák, Š. (2014). Kreativna trieda a kreatívne mestá. Teoretický koncept a jeho limity. In: *Sociológia*, 46(5), 599-619.
- Rumpel, P., Slach, O., Koutský, J. (2010). Creative Industries in Spatial Perspective in the Old Industrial Moravian-Silesian Region. In: *E+M Ekonomie a Management*, 8(4), 30-46.
- Scott, A. J. (2000). *The Cultural Economy of Cities*. London: Sage.
- Zukin, S. (1982). *Loft-living: Culture and Capital in Urban Change*, London: The John Hopkins Press Ltd.

O AUTOROVI

TOMÁŠ WINKLER (*1991) – absolvent Katedry etnológie a muzeológie na FF UK v Bratislave. V rámci svojej diplomovej práce sa venoval skúmaniu deklarovaných motivácií k dobrovoľníckej činnosti u mladých ľudí. Od roku 2016 je interným doktorandom na Ústave etnológie SAV. Medzi jeho odborné záujmy patrí najmä urbánna antropológia a problematiky dobrovoľníctva a občianskeho aktivizmu.

ANDREJ MELICHERČÍK

Význam diela Andreja Melicherčíka pre národopis
v (Česko)Slovensku

V tomto roku si pripomíname sto rokov od narodenia prof. PhDr. Andreja Melicherčíka, CSc., poprednej vedeckej osobnosti v etnografii a folkloristike 20. storočia. Narodil sa 16. januára 1917 v Párnici (okres Dolný Kubín). Študoval slovenský a nemecký jazyk na Filozofickej fakulte Slovenskej univerzity (FiF SU, pôvodne Komenského univerzita) v Bratislave, zároveň navštevoval prednášky Piotra Grigorieviča Bogatyriova z národopisu, Franka Wollmana a Františka Ryšánka zo slovanských literatúr i Jana Mukařovského z estetiky. Štúdium absolvoval roku 1939. Začas pôsobil ako stredoškolský profesor, od roku 1941 sa stal odborným asistentom národopisného seminára FiF SU, v rokoch 1945 – 1950 pracoval v národopisnom odbore Matice slovenskej v Martine. Spolu s Jánom Mjartanom a Rudolfom Žatkom zakladal Národopisný ústav Slovenskej akadémie vied a umení v roku 1946, v ktorom pôsobil do roku 1952. Následne prešiel na FiF SU. Spoluvytváral časopis *Slovenský národopis* v roku 1953, Slovenskú národopisnú spoločnosť pri SAV (v súčasnosti Národopisná spoločnosť Slovenska) v roku 1958. Zomrel 31. 5. 1966 v Ružomberku vo veku 49 rokov.

Počiatky Melicherčíkovej vedeckej činnosti sa spájajú s rozvojom funkčno-štruktúrneho metódy, bol autorom prvej metodologickej monografie na Slovensku *Teória národopisu* (1945). Od začiatku 50. rokov 20. storočia sa svojimi prácami zasadil o aplikovanie metódy dialektického a historického materializmu v národopise. Jeho bohatá publikačná činnosť obsahuje teoreticko-metodologické štúdie, knihy a články zamerané na slovesnú folkloristiku, obradovú kultúru a dejiny národopisu.

Pri príležitosti významného jubilea rozhodla sa redakcia *Slovenského národopisu* pripraviť sériu príspevkov o význame vedeckej činnosti Andreja Melicherčíka pre rozvoj moderného národopisu v (Česko)Slovensku v období druhej polovice 20. storočia. Sériu začíname prehľadovým článkom Evy Krekovičovej a pokračovať budeme v nasledujúcich slovenských číslach v roku 2018.

Redakcia

NA MARGO K VÝZNAMNÉMU JUBILEU ANDREJA MELICHERČÍKA

Pri príležitosti životného jubilea Andreja Melicherčíka by som sa rada pristavila pri jeho prínose pre oblasť výskumov súčasnosti (Melicherčík, 1966) a v ich rámci štúdia piesní, ktorým venoval osobitnú pozornosť predovšetkým v *Slovenskej vlastivede II.*

(Melicherčík, 1943), *Teórii národopisu* (Melicherčík, 1945), ako aj v štúdiu „Funkcia nefolklórnej piesne v dedinskom prostredí“ (Melicherčík, 1947).

Na úvod k týmto úvahám však ešte niekoľko slov k môjmu „zoznameniu sa“ s pánom profesorom Melicherčíkom prostredníctvom jeho diela ako študentky (roky 1968–73). Nadchli ma v prvom rade jeho už spomenuté práce, špeciálne *Teória národopisu*. Predstavovali pre mňa – a samozrejme nielen pre mňa – popri dobovom prehľade európskeho (a hlavne nemeckého) vývinu a jednotlivých metodologických prístupov etnografického a folkloristického bádania tiež inšpiračný zdroj svojím teoretickým uvažovaním v línii funkčno-štruktúrného prístupu.¹ Tento ma ako mestského človeka vo vzťahu ku vtedy zásadnému „terénu“, vidieckemu prostrediu, zaujal a „odpútal“ od esteticky emocionálne podfarbeného pohľadu na exotický svet „iných“ a zároveň „nás“ a jeho ponúkajúcej sa jednoduchej a v podstate nudnej zberateľsko-popisnej reflexie. V súvislosti s obdobím „návratov k Bogatyriovovi“ na konci 60. a najmä v 70. rokoch tak v bývalom Československu (napr. Beneš, 1968; Popovič, 1970; Bogatyrev, 1971a; Leščák, Švehlák, 1971; Bogatyriov, 1973; Leščák, Popovič, 1973; Leščák, 1977), ako vo vtedajšom ZSSR (Bogatyriov, 1971b), ale i inde (Leščák, 1991) – paradoxne, tesne pred a po jeho smrti v roku 1971 – sme tak ako študenti mali možnosť hlbšie preniknúť tiež k dôležitým funkčno-štrukturalistickým prácam Melicherčíkovho učiteľa. Zásľuhu na tom mal aj M. Leščák, ktorý nám vtedy požičal vlastný exemplár „čerstvého“ zborníka sumarizujúceho viaceré zásadné Bogatyriovove práce, *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* (1971b), vydaného v Moskve.

Naproti tomu istým sklamaním bola pre mňa v tomto období Melicherčíkova kniha *Slovenský folklór. Chrestomatia* (1959a). Publikácia pre nás ako študentov ponúkala v rámci výučby na Katedre etnografie a folkloristiky FiFUK v Bratislave v tom čase (popri *Československej vlastivědě* z r. 1968 a ďalších prácach) základný rámec vymedzenia „ľudovej slovesnosti“ („folklóru“ – autor tu používal oba termíny ako synonymné) na Slovensku. Súčasťou publikácie bola tiež antológia folklórnych textov. Jej jazyk bol však odlišný od autorových prác zo 40. rokov či štúdie z roku 1966. *Chrestomatia* je poznačená dobou, v ktorej vznikla. Je prešpikovaná pochopiteľným dôrazom na prihlásenie sa k „sovietskej škole“ nazerania na folklór a prispôsobuje sa sovietskej a marxistickej odbornej literatúre 40. a 50. rokov², ale vyznačuje sa – podobne ako aj práce iných autorov tej doby – tiež ideologizáciou jazyka³ (napr. zdôrazňovaním „sociálneho obrazu folklóru“⁴, jeho „realizmu“⁵, „umelecky hodnotným a pravdivým zobrazovaním skutočnosti“⁶), čo sa už koncom 60. rokov veľmi „nenosilo“⁷.

Absentujú tu tiež autorove polemizujúce hodnotenia a poznámky⁸ – také charakte-

1 K problematike počiatkov funkčno-štruktúrného metódy v slovenskej etnológii v širších európskych súvislostiach pozri Leščák (1991).

2 Z iných ako sovietskych autorov Melicherčík uvádza v úvodnej stati knihy *Slovenský folklór. Chrestomatia*, 1959a: Dejiny slovenského folklóru, 24–25, v súvislosti s pracovnými piesňami a ich improvizovaným charakterom iba slovenský preklad práce G. Thomsona: *Marxizmus a poézia*, Bratislava 1953.

3 K tomu bližšie Ferencová (2006).

4 Melicherčík (1959a: 21).

5 Melicherčík (1959a: 21).

6 Melicherčík (1959a: 21).

7 Len na okraj pripomínam, že hovorím o istom „rebelskom“ študentskom období, poznačenom hneď na počiatku prvého semestra v roku 1968 študentským štrajkom a početnými demonštráciami proti obsadeniu Československa vojskami ZSSR a ďalších krajín v auguste 1968.

8 K marxistickej ideológii v etnografii na Slovensku v 50. rokoch v súvislosti s Melicherčíkom bližšie Kiliánová, Popelková 2010, s. 421: „sám Melicherčík chápal svoju presadzovanú funkčno-štruktúrnú



Andrej Melicherčík (v strede) s účastníkmi pracovnej porady národopiscov o československej vlastivede v októbri 1959 v Smoleniciach. Foto: Ester Plicková, Archív Ústavu etnológie SAV v Bratislave

ristické pre jeho uvažovanie napr. v *Teórii národopisu*. Ako príklad možno spomenúť kritické súdy jubilanta nielen o predštúrovskej generácii vo vzťahu k folklóru, a najmä k interpretácii folklórnej prózy ako prameňa poznania histórie a mytológie Slovákov, ale tiež o samotných štúrovcoch (o. i. vo vzťahu k osobnosti P. Dobšinského a jeho pokusu o špekulatívne vytváranie slovenskej mytológie na základe textov folklórnej prózy, ktoré vyvrcholilo v publikácii *Úvahy o slovenských povestiach*, 1871)⁹. K problematike mytologického prístupu Dobšinského k „ľudovým rozpráv-

metódu ako jednu z možných nových metód popri dovtedajších metódach, ktorá na základe ... diskusie môže dôjsť ,k novým uspokojivým poznatkom.“ K marxizmu v slovenskej a maďarskej etnografii v období komunizmu pozri tiež Ferencová (2006), c. p.

9 Melicherčík (1945: 19–20) kritizuje Dobšinského na základe úvodu k zbierke ľudových úsloví a porekadiel in: Pavol Dobšinský: Sborník slovenských národných piesní, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier. Viedeň, Matica slovenská 1870, zv. I, s. 83. Podľa Melicherčíka „pre celú skupinu slovenských národopisných pracovníkov bolo charakteristické, že na základe slovenského národopisného materiálu, predovšetkým folkloru, chceli vybudovať samostatnú slovenskú mytologiu.“

kam¹⁰ sa Melicherčík v povojnovom období kriticky vyjadruje v inom diele z toho istého obdobia, v monografii *Pavol Dobšinský* (1959)¹¹. Robí to však už veľmi opatrne a v súlade s ideologickou líniou 50. rokov: „... rozprávkový svet v ponímaní Pavla Dobšinského nie je obrazom života nášho ľudu v dávnej minulosti, ale je odrazom jeho prvotného myslenia a názorov na prírodu, (...) je to obrazne vyjadrená jeho prvotná filozofia. Podľa toho v ľudových rozprávkach sa nestretávame s obrazom života ľudí, ale s obraznou personifikáciou prírody, nie s obrazom zápasu našich pradávnych predkov s prírodou, ale s obrazne a v symboloch vyjadreným zápasom prírodných živlov, na ktoré sa človek díva vcelku pasívne a je neschopný do tohto zápasu akýmkoľvek spôsobom aktívne zasiahnuť. Skutočný človek stojí tu akoby v ústraní, jeho aktivita sa prejavuje iba vo vytváraní týchto rozprávkových symbolov, je skôr akýsi dávnoveký umelec ako pracujúci a s živlom bojujúci. V takomto chápaní ľudových rozprávok treba vidieť slabinu celej Dobšinského sústavy chápania ich obsahu, ostatne ako aj celej mytologickej teórie, ktorú s takou precíznosťou po desaťročia budoval buržoázny národopis v minulom storočí.“ (Melicherčík, 1959b: 156). Ukazuje sa, že Dobšinský patril (a patrí?) na Slovensku nielen v 50. rokoch, ale ešte aj o dlhé desaťročia neskôr k natoľko „nedotknuteľným ikonám“ „čierno-bielej“ slovenskej národnej mytológie v jej neskoršom ponímaní¹², pestovanej aj vo vedeckých kruhoch obdobia po roku 1948, že sa nepovažovalo za vhodné v niektorých kruhoch na Slovensku vyjadrovať sa o ňom či o jeho diele spochybňujúco. A to – napodiv – ešte v prvej dekáde 21. storočia.¹³

Význam Melicherčíkovej Chrestomatie pre oblasť slovesnej folkloristiky na Slovensku (aj to, že do nej autor – napriek svojim proklamáciám v podobe dani dobovej ideológie – „prepašoval“ viaceré poznatky a myšlienky zo svojho štrukturalistického obdobia a ďalej ich rozvíjal), som docenila až neskôr, po skončení štúdia. Som toho názoru, že by bolo potrebné – bez ohľadu na jej ideologizujúce floskuly či konkrétnu formu antológie podľa „sovietskeho vzoru“ – komplexne zhodnotiť význam tohto dieľa z hľadiska dejín modernej folkloristiky na Slovensku i z hľadiska významu zakladateľskej osobnosti Andreja Melicherčíka. Ďalšia sumarizujúca česko-slovenská publikácia teoreticko-metodologického charakteru o slovesnej folkloristike, ktorá Chrestomatiu v tomto geografickom priestore zásadne prekonala a stala sa a je dodnes základnou referenčnou prácou v tejto oblasti, *Folklór a folkloristika (O ľudovej slovesnosti)* autorov Leščáka a Sirovátka, totiž vychádza až v roku 1982!

K línii výskumov rozbiehajúcich sa v slovenskej etnografii a folkloristike v 60. rokoch a s nimi spojenou potrebou zmeny metód terénneho výskumu, a to k tzv. „výskumu súčasnosti“ (ako protikladu k dovtedy prevládajúcim výberovým výskumom¹⁴), prispel jubilant svojim vedeckým nadhľadom a myšlienkami, ktoré boli vo svojej dobe inšpiráciou i ďalšou teoretickou výzvou pre jeho nasledovníkov.¹⁵ Zákla-

10 Termín podľa Melicherčík (1959a: 156).

11 Melicherčík (1959b: 148–167).

12 Termín „mytológia“ tu používam podľa Mýty naše slovenské, 2005.

13 Kriticky poňatý referát k Dobšinského názorom v Úvahám o slovenských povestiach, 1871 nebol bez vysvetlenia editorov zaradený do publikovaných príspevkov z interdisciplinárnej konferencie organizovanej Slavistickým kabinetom SAV „Pavol Dobšinský a jeho dedičstvo (slovenské ľudové rozprávky a ich odkaz v literatúre, kultúre a umení)“, 22. – 24. 9. 2004 v Teplom Vrchu (pozri <http://www.slavu.sav.sk/konferencie/dobsinsky.php>) a vyšiel v tom istom znení až v roku 2008 v časopise *Slovenský národopis* (Bužeková, Krekovičová, 2008).

14 Melicherčík (1966), Leščák (1966).

15 Rok 1966 je zároveň rokom Melicherčíkovej smrti.

dy ponímania súčasnosti u Melicherčíka v podstate priamo nadväzovali na funkčný štrukturalizmus svojím zameraním na synchronný rez¹⁶ a procesy kultúrneho transferu¹⁷ (ktorý súvisel o. i. tiež s – v tom čase diskutovanou – problematikou „vplyvu industrializácie na ľudovú kultúru“)¹⁸. Zdôrazním aspoň jeho uvažovanie o kultúre ako celku a upozornenie na neustálu tendenciu jej štruktúrnych zmien na rôznych úrovniach ako jednu líniu. Z druhej strany je to tendencia „ostávať nemennou“, ktorou obracia pozornosť na fenomén tradície, pričom formuluje: „Myslím, že je to vlastnosť samej štruktúry kultúry.“¹⁹

Je zaujímavé, že A. Melicherčík ako slovesný folklorista bez hlbšieho hudobného vzdelania venoval z funkčno-štruktúrneho pohľadu veľkú pozornosť práve piesňam. Jeho práce – najmä zo 40. rokov minulého storočia – boli pre jeho nasledovníkov v tejto oblasti mimoriadne cenným inšpiračným zdrojom najmä v rámci výskumov súčasnosti. S relatívne veľkým časovým odstupom možno týmto jeho dielam i štúdiám jeho učiteľa, P. Bogatyriova, iste vytknúť napr. isté „zúženie“ pohľadu sústreďujúceho sa na funkcionálny prístup, najmä čo sa týka repertoárových výskumov²⁰ a v súvisi s tým ponímanie folklóru ako v značnej miere uzavretého systému a pod. Nemožno im však uprieť ich prihlásenie sa a originálne rozvinutie výskumov folklórneho i pôvodom nefolklórneho materiálu v rámci jednej z metodologických línií skúmania piesne z hľadiska jej kontextu a spôsobu fungovania v procesoch transferu medzi tzv. „artificiálnym“ a „folklórnym“ spevným prejavom.²¹

Línia repertoárového prístupu k skúmaniu piesní je v slovenskej folkloristike prítomná popri výberovom výskume orientovanom viac na ich umelecko-štýlové aspekty už od 19. storočia, a to vďaka konceptu Jána Kollára a jeho Národných spievaniek (Kollár, 1834; Kollár, 1835). V rámci slovesnej folkloristiky i etnomuzikológie mal v tomto prístupe Kollár svojich nasledovníkov nielen v oblasti výskumu piesne, ale i iných žánrov, ku ktorým patril aj A. Melicherčík.

Samotná pieseň však tvorí – ako je známe – viacvrstvovú štruktúru, pričom jednotlivé jej zložky (text, nápev, funkcia, zmeny kontextov) vystupujú ako do istej miery asynchronne. V súvislosti s Melicherčíkovými prácami zo 40. rokov je zaujímavé jeho porovnanie s ďalšou zakladateľskou osobnosťou zaoberajúcou sa štúdiom piesňo-

16 Melicherčík (1945: 101).

17 Melicherčík (1947: 100).

18 Melicherčík (1966): Oba citované príspevky Leščáka (1966) i Melicherčíka (1966) boli prednesené na Filozoficko-metodologickom seminári NÚ SAV O vplyve industrializácie na ľudovú kultúru 8. 3. 1966 v Smoleniciach.

19 Melicherčík (1966: 565). K problematike ponímania tradície sa slovenská etnológia (vtedy ešte označovaná ako etnografia a folkloristika) intenzívne vracia v prvej polovici 80. rokov. V rámci vtedajšieho Národopisného ústavu (od r. 1994 Ústavu etnológie) SAV sa na túto tému uskutočnila jedna interná a jedna medzinárodná interdisciplinárna konferencia, publikuje sa jedno číslo interného časopisu Národopisné informácie (1984, č. 2) a vychádzajú štúdie v časopise Slovenský národopis (ročník 34, 1986, č. 1–2).

20 Mám tu na mysli uvažovanie o dôvode preberania piesní z iného prostredia (teda pôvodom „nefolklórnych“), napr. vlasteneckých, výlučne z aspektu funkcie, neberúc do úvahy iné mechanizmy (potrebu rozširovania repertoáru všeobecne, isté „módne vlny“ v obľúbenosti napr. letákových /„jarmočných“ piesní a pod.). Pozri štúdiá Melicherčík (1947).

21 „Musíme sa (...) dívať na pieseň ako na sociálny fakt.“ Autor sa tu zaoberá hlavne tromi skupinami piesní, tvoriacimi súčasť folklórneho repertoáru: 1. tzv. „zľudovelou piesňou“, akou je podľa neho „pieseň individuálneho pôvodu (...), ktorej slovesná časť vznikla v rámci básnických prostriedkov štúrovskej poetiky, kanonizovanej na poklade znakov folklórneho verša“ ... ; 2. tzv. „šlágrami alebo odrhovačkami“, ktoré priraduje k zábavnej piesni; 3. vojenskou a pochodovou piesňou (Melicherčík 1947: 70).

vých nápevov, ktorá mala blízko k štrukturalizmu – s etnomuzikológom Jozefom Kresánkom. V slovenskej etnomuzikológii sa pieseň skúma komplexne: ako dvojvrstvová štruktúra zložená z melódie a textu, a zároveň z hľadiska kontextu. V takejto komplexnej podobe sa výskum folklórnej piesne stal jedným z charakteristických znakov slovenskej etnomuzikologickej školy. Analogický prístup prináša už prvá vedecká syntéza slovenskej etnomuzikológie J. Kresánka z r. 1951: *Slovenská ľudová pieseň zo stanoviska hudobného*. Autor sa v nej venuje folklórnej piesni a jej hudobnej štruktúre z hľadiska etnomuzikológie, pričom zohľadňuje väzby na etnografický, muzikologický, umenovedný, historický, sociologický a kultúrno-antropologický kontext. Kresánek ako absolvent pražskej štrukturalistickej školy, žiak J. Huttera a J. Mukařovského, sa vo svojej zásadnej práci sústredil na štruktúrnu analýzu slovenskej folklórnej piesne s cieľom identifikovať a charakterizovať na základe rozsiahleho piesňového fondu²² hudobnú štruktúru piesne a geneticko-vývinový rad hudobných štýlov, ktorý je pre jej nápevy charakteristický. Tento svoj zámer sleduje v širokých národných i medzinárodných, predovšetkým európskych, kontextoch. Kresánkova práca zásadným spôsobom ovplyvnila reflexiu ľudovej piesne na Slovensku v druhej polovici 20. storočia (Urbancová, 2016).

Prístupy oboch autorov, Melicherčíka i Kresánka, k štúdiu folklórnej piesne na Slovensku, i keď sa obaja opierali o štrukturalizmus, mali síce iné priority výskumu, avšak v danom dobovom kontexte ich možno hodnotiť ako navzájom komplementárne. Obaja v danej dobe svojimi prácami originálnym spôsobom posunuli vedecké myslenie, obaja vo veľkej miere zohľadňovali kontext piesňových/hudobných prejavov a oboch možno právom považovať za zakladateľské osobnosti slovenskej slovesnej folkloristiky a etnomuzikológie. A obaja zároveň potvrdzujú dôležitosť, akú mal teoretický impulz funkčného štrukturalizmu (Melicherčík) a umenovedného štrukturalizmu (Kresánek) v 40. rokoch a na prelome 40. a 50. rokov pre slovenskú folkloristiku a etnomuzikológiu.

Celkovo možno sumarizovať, že pokiaľ ide o slovesnú folkloristiku, ale i výskumy súčasnosti, repertoárové výskumy rôznych žánrov, či hudobnú sociológiu²³ atď., viaceré z výskumov realizovaných po Melicherčíkovej smrti nadväzovali na jeho myšlienky a úvahy. Z hľadiska dejín disciplíny by bolo potrebné venovať hlbšiu pozornosť špeciálne Melicherčíkovým prácam o folklórnej piesni, jeho repertoárovým výskumom i štúdiu obojsmerného transferu medzi literatúrou a folklórom, ktoré vychádzali z funkčného štrukturalizmu. Ich najväčší prínos spočíval v spôsobe uvažovania o kontexte prejavov tzv. ľudovej kultúry ako inšpirácii k ďalšiemu rozvoju teoretického uvažovania o procesualnosti sledovaných javov, ako aj o štúdiu mechanizmov fungovania javov v prostredí.

A na záver už len konštatovanie: S odstupom času si uvedomujem, aké dôležité bolo – i keď ho už príslušníci našej generácie nemali možnosť poznať osobne – dielo A. Melicherčíka ako celok pre ďalšie smerovanie vedeckého myslenia nielen pre slovesnú folkloristiku, ale i etnológiu.

EVA KREKOVIČOVÁ,
Ústav etnológie SAV v Bratislave

22 Kresánek ako pracovník Matice slovenskej v Martine pracoval s archívnym fondom piesní zo zberateľskej akcie k vydaniu *Slovenských spevov* (2. doplnené, kritické a dokumentované vydanie, ed. L. Galko 1972, 1973, 1976, 1978, 1981, 1983, 1989 obsahuje kompletné publikovanie zbierky s registrami). Toto vydanie prináša popri pôvodne publikovaných piesňach obsahujúcich necelých 2000 zápisov aj Dodatky, t. j. dovtedy nepublikovaných 2 100 piesní (Galko, 1972: 8).

23 Bližšie k hudobnej sociológii na Slovensku pozri Krekovičová (2006).

LITERATÚRA

- Beneš, B. (1968). P. Bogatyrev a strukturalismus. *Český lid*, 55(4), 193–198.
- Bogatyrev, P. (1971a). *Souvislosti tvorby. Cesty k struktuře lidové kultury a divadla*. Ed. J. Kolár, Praha: Odeon.
- Bogatyriov, P. (1971b). *Voprosy teorii narodno-go iskusstva*. Moskva: Iskusstvo.
- Bogatyriov, P. (1973). *Ludové divadlo české a slovenské*. Preklad: M. Leščák. Bratislava: Tatran.
- Bužeková, T., Krekovičová, E. (2008). Dobšinského „Úvahy o slovenských povestiach“ vo svetle súasných folkloristických a slavistických výskumov. *Slovenský národopis* 56(1), 18–27.
- Československá vlastivěda. Díl III. Lidová kultura (1968): Praha: Orbis.
- Dobšinský, P. (1871). *Úvahy o slovenských povestiach*. Turčiansky Sv. Martin: Matica slovenská.
- Ferencová, M. (2006). Od ľudu k národu: Vytváranie národnej kultúry v etnografickej produkcii v socialistickom Československu a Maďarsku. *Etnologické rozpravy*, 13(2), 104–133.
- Kiliánová, G., Popelková, K. (2010). Zavádzanie marxistickej etnografie v národopise na Slovensku : zmena vedeckého myslenia? *Slovenský národopis*, 58(4), 410–424.
- Kollár, J. (1834): Národné spievanky I. Budín.
- Kollár, J. (1835): Národné spievanky II. Budín.
- Krekovičová, E. (2006). Hudobno-sociologické výskumy v etnomuzikológii v druhej polovici 20. storočia. In: J. Pospíšilová, J. Nosková (Eds.), *Od lidové písně k evropské etnologii. 100 let Etnologického ústavu Akademie věd České republiky*. Brno, s. 295–300.
- Kresánek, J. (1951). *Slovenská ľudová pieseň zo stanoviska hudobného*. Bratislava: Slovenská akadémia vied a umení.
- Leščák, M. (1966). Príspevok k metodike výskumu súčasného stavu folklóru. *Slovenský národopis* 14(4), 570–577.
- Leščák, M., Švehlák, S. (1971). Rozhovor na rozlúčku. *Slovenské pohľady*, 87(12), 49–57.
- Leščák, M., Popovič, A. (1973). P. G. Bogatyriov a Slovensko. In: *Romboid*, s. 6.
- Leščák, M. (1977). Miesto štrukturálnej analýzy v etnografii. In: *Slovenský národopis*, 25(4), 316–319.
- Leščák, M., Sirovátka, O. (1982). *Folkór a folkloristika. (O ľudovej slovesnosti)*. Bratislava: Smena.
- Leščák, M. (1991). The Beginnings of Functional Structuralism in Slovak Ethnology. In: *Slovenský národopis*, 39(3–4), 336–347.
- Melicherčík, A. (1943). Slovenský folklór. In: *Slovenská vlastivěda II*. Bratislava: Slovenská akadémia vied a umení, 257–331.
- Melicherčík, A. (1945). *Teória národopisu*. Liptovský Mikuláš: Transoscius.
- Melicherčík, A. (1946). Etnografia ako veda. In: *Národopisný zborník*, 6–7(1), 1–13.
- Melicherčík, A. (1947). Funkcia nefolklórnej piesne v dedinskom prostredí. In: *Národopisný zborník*, 8(2), 69–80.
- Melicherčík, A. (1959a). *Slovenský folklór. Chrestomatia*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- Melicherčík, A. (1959b). *Pavol Dobšinský. Portrét života a diela*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.
- Melicherčík, A. (1966). Tradičné a netradičné v ľudovej kultúre. In: *Slovenský národopis*, 14(4), 563–569.
- Mýty naše slovenské*. (2005). E. Krekovič, E. Mannová, E. Krekovičová (Eds.), Bratislava: Academic Electronic Press.
- Popovič, A. (1970). *Štrukturalizmus v slovenskej vede 1931 – 1949*. Martin.
- Urbanová, H. (2016). *Vybrané kapitoly z dejín slovenskej etnomuzikológie*. Bratislava: Ústav hudobnej vedy SAV.

STANISLAV BROUČEK a kol.:
Migrace z České republiky po roce 1989 v základních tematických okruzích
Praha, Etnologický ústav AV ČR v. v. i. 2017, 298 s.

Fenomén migrácie sa v posledných rokoch stále intenzívnejšie tlačí do centra pozornosti nielen politikov a odborníkov z rôznych vedných disciplín, ale vlastne celej spoločnosti. Všeobecný záujem je v prvom rade dôsledkom „strachu z migrantov“. Vyplýva z faktu, že veľké masy ľudí prichádzajú (legálne, no najmä ilegálne) do štátov Európskej únie. Autorský kolektív (Veronika Beranská, Hana Červinková, Anežka Jiráková, Zdeněk Uherek), vedený zostavovateľom a autorom podstatnej časti textu Stanislavom Broučkom, si všíma menej sledovaných, zato však perspektívne prinajmenšom rovnako dôležitú „druhú stranu mince“. V monografii *Migrace z České republiky po roce 1989 v základních tematických okruzích* sa zamerali na príčiny odchodu z Českej republiky do zahraničia.

Projekt a publikácia vznikli na podnet Ministerstva zahraničných vecí ČR. Ako sa ukázalo, prvý problém postavil pred riešiteľov zadávateľ, ktorý neurčil, či sa majú zaoberať len pohybom obyvateľov do zahraničia alebo aj faktorom sociálnej mobility. V druhom prípade by boli totiž nevyhnutné iné výskumné postupy. Autori napokon zvolili pragmatické riešenie: „Predkladaná publikácia sa proto sociální mobilitě nevěnuje výlučně (představovalo by to časově a finančně náročnější výzkum pobytem mezi migranty), přestože se pokouší o zachycení hodnotových proměn migrujících osob“ (s. 15).

Monografia je rozčlenená do 12 kapitol (vrátane predslavu a príloh). Úvodné časti prinášajú charakteristiku súčasného stavu českej diaspóry. Hodnotia legislatívne prístupy a vzťah štátu v medzivojnovom období (vystažovalectvo) a v rokoch 1948-89 (exil). Zohľadniť treba fakt, že jednotlivé zložky tejto diaspóry žijú rozptýlené prakticky po celom svete. Navzájom sa líšia nielen geografickým prostredím, ale aj historickým pozadím a motívmi odchodu z vlasti. Napriek rôznorodostiam českú (aj slovenskú) diaspóru spája pretrvávajúce povedomie spoločného československého pôvodu: „Rozpad republiky byl a je pro všechny krajany neustále živým tématem“ (s. 21). Jedinú výnimku v tomto smere tvoria slovenskí separatisti. (So slovenskými reáliami sa možno stretnúť na viacerých miestach. Súčasťou textu je aj samostatná kapitola Slovenská krajanská politika).

Publikácia sleduje viac problémových okruhov. Nepovažujem za potrebné podrobnejšie komentovať všetky relevantné zdroje, zaujímavé informácie či podnety na zamyslenie. Pripomeniem len, že autori okrem vlastných výskumov ťažili z (nielen) štatistických podkladov ministerstva zahraničia a ďalších štátnych inštitúcií, pracovali so správami z tlače a účelne využívali poznatky facebookovej či internetovej komunikácie. Jednotlivé kapitoly riešia komplexné fenomény (trendy migrácie, formovanie komunit v zahraničí atď.), ale tiež zdanlivo okrajové javy (výučba češtiny, postupy niektorých štátov voči emigrantom na svojom území). V kapitole K profilu a podmínkam českého zahraničného migranta po roku 1989 autori vytvorili generačnú charakteristiku tejto skupiny, pričom dôraz kládli na generáciu

Y. Všimli si však i činnosť migračných agentúr, formy organizovaného náboru, fenomén au-pair či študentskú migráciu. Z materiálu vidno, že vo svete majú nádej na uplatnenie kvalifikovaní odborníci (najmä lekári a zdravotné sestry), ale aj (sezónne alebo dlhodobé) námedzné pracovné sily.

K dôsledkom starších migrácií a aktuálnych pohybov za prácou patrí formovanie českých komunit v zahraničí. Autori porovnávajú ich situáciu v susedných štátoch (Rakúsko, Nemecko), ale aj v Škandinávii, zámorí a vybraných krajinách EÚ (najmä vo Francúzsku a Veľkej Británii). Osobitne zaujímavá je analýza motívov, prečo ľudia uvažujú, resp. neuvažujú o návrate z Francúzska do vlasti. Návrat domov podporujú osobné dôvody (rodinné, spoločenské a kultúrne). Opačné rozhodnutie, ktoré zaujala väčšina vzorky, skrýva varovný signál. K najčastejším argumentom, prečo chcú radšej ostať v cudzine, patrí politická situácia, korupcia, byrokracia v Česku. Z tohto hľadiska je dôležité zistenie, ktoré dopĺňa poznatky predchádzajúcich riadkov. Analýza facebookovej komunikácie ukázala, že väčšine respondentov (78% vzorky) nechýba záujem českého štátu o ich osobu a problémy... Prítom je zrejmé, že cieľom nie je izolácia od vlasti. Vo všetkých sledovaných krajinách totiž českí migranti využívajú rôzne formy vzájomných kontaktov a komunikácie. Z pohľadu budúcnosti je podstatné, ako sa s uvedeným faktom vyrovnajú kompetentné inštitúcie.

Kapitola, ktorá sa opiera o facebook a internetové diskusie, ponúka aj iné zaujímavé a dôležité informácie. Jej prvá časť „mapuje témata, ktorá zaujímajú krajany pôsobíci v online prostredí“, kým v druhej časti sa text zameriava na „... analýzu reakcií zahraničných Čechů na facebookovú stránku projektu Analýza migrace českých občanů po roce 1989“ a približuje výsledky dotazníkového výskumu (s. 161).

Monografia prináša viac než len súbor poznatkov. Prípadným nasledovníkom určite pomôže, že autorský kolektív nezatajil ťažkosti, ktoré sa objavili v priebehu výskumu či v procese vyhodnocovania výsledkov, a spôsoby ich riešenia.

V záverečnej kapitole S. Brouček prináša zhrnutie problematiky a návrhy všeobec-



ných zásad riešenia skúmaných problémov. V úvodných bodoch vyjadril presvedčenie, že vonkajšou migráciou sa musí štát zaoberať sústavne, lebo jednorazová podpora projektov nemôže priniesť žiaduce výsledky. Kriticky hodnotí doterajšie postupy štátnych orgánov. Zdôrazňuje nevyhnutnosť prijať politické rozhodnutie, či Česká republika má (prípadne necíti) potrebu budovať nové formy inštitucionalizovaného vzťahu k českej diaspóre.

Monografia *Migrace z České republiky po roce 1989...* prináša poznatky a podnety, zaujímavé tak pre oficiálne inštitúcie, ako aj pre vedeckú komunitu. Treba veriť, že nezapadnú prachom, ale stanú sa inšpiráciou pre činnosť príslušných orgánov a odborných tímov v Českej republike, ale aj na Slovensku a v ďalších krajinách.

PETER SALNER,

Ústav etnológie SAV v Bratislave

**GABRIELA KILIÁNOVÁ,
JURAJ ZAJONC:**
70 rokov Ústavu etnológie
Slovenskej akadémie vied:
kontinuity a diskontinuity bádania
a jednej inštitúcie.

Bratislava: Veda, 2016, 287 s.

Vrcholné vedecké pracovisko základného a aplikovaného výskumu v odbore etnológia, sociálna a kultúrna antropológia a religionistika – Ústav etnológie SAV v Bratislave – si minulý rok pripomenulo 70. výročie svo-

jej existencie. So svojimi bývalými a súčasnými zamestnancami, s domácimi a zahraničnými partnerskými inštitúciami ho oslávilo Laudačným dňom (17. 6. 2016 v Bratislave), ako i medzinárodnou konferenciou zameranou na výzvy v odbore etnológia v treťom tisícročí (19. – 21. 10. 2016 v Smoleniciach). Súčasťou Laudačného dňa bolo i predstavenie novej publikácie a výstavy, ktoré sa venovali mapovaniu siedmich dekad existencie tohto pracoviska. Recenzovaná publikácia je tak jedným z výstupov spojených s uvedeným výročím.

Predslov J. Zajonca, najmä však úvodná kapitola spoluautorky G. Kiliánovej, prináša sformulované ciele a zámery, ale i metodologické prístupy k spracovaniu problematiky dejín tejto inštitúcie, stručné predstavenie štruktúry publikácie. Ako uvádza G. Kiliánová – zámerom je predstaviť kontinuitu a diskontinuitu v bádateľskej práci tejto inštitúcie, metodologické prístupy, výskumné témy a otázky sledované v tom-ktorom období. Autori si zvolili prístup vychádzajúci nielen zo zmapovania histórie vybraného odborného pracoviska, jeho inštitucionálnych dejín, ale i predstavenia vnútornej štruktúry, jeho vzťahov k nadriadeným orgánom a partnerským inštitúciami. Sledujú dejiny tejto inštitúcie prostredníctvom každodennej práce jednotlivých pracovníkov, ktorých pokladajú za sociálnych aktérov celého sledovaného procesu. Jednotlivé skutočnosti interpretujú cez stratégie, motivácie, dennú rutinu ich každodennej práce, až po dosiahnuté výsledky. Hľadajú odpovede na otázky – „čo sa stalo“, „ako“ a „prečo“ sa to stalo. Prezentujú úlohu sledovanej inštitúcie a jej podiel na vývine národopisu/etnológie na Slovensku od druhej polovice 20. storočia.

Publikácia ponúka detailne zmapovaný proces vzniku pracoviska (od r. 1946), vývin jeho štruktúry (organizačné zmeny, ale i „sekcie“, „sbory“ či detašované košické pracovisko), reštrukturalizáciu, personálny rozvoj, vedecko-výskumné témy, najvýznamnejšie výsledky práce, až po obdobie po r. 1989, kedy pracovisko muselo čeliť novej spoločensko-politickej situácii, trhovej ekonomike, otváraniu sa cezhraničnej spolupráci. Práca je logicky členená do 4 nosných kapitol, časovo vymedzených na základe

dejinných míľnikov vo vývine tejto inštitúcie v kontexte spoločensko-politického vývinu spoločnosti – ide o obdobia rokov 1946 – 1953, 1953 – 1969, 1969 – 1989, situácia po r. 1989 až podnes. Tieto časové úseky korešpondujú so vznikom, fungovaním, dočasným zánikom, resp. transformáciou sledovaného pracoviska, jeho opätovným osamostatnením, ďalším fungovaním počas turbulentných udalostí.

Dejiny predmetného pracoviska autori sledujú vo viacerých úrovniach: nielen jeho vývin a organizačné zmeny, ale i oblasť tematického zamerania výskumnej práce – od zmapovania problematiky tradičných podôb ľudovej kultúry k výskumu zmien v tejto oblasti, skúmanie podôb ľudovej kultúry v nových zmenených podmienkach socialistickej spoločnosti, výskum „družstevnej dediny“, robotníckej triedy, etnických menšín, Slovákov v zahraničí, fungovanie a súčasné podoby ľudovej kultúry, až po výskum súčasnej sociálnej reality. Uvádzajú i jednotlivé výskumné lokality, spôsoby ich výberu, personálne pokrytie jednotlivých tematických oblastí a pod. Inou sledovanou rovinou je vývin teoreticko-metodologických východísk – pri vzniku ústavu kontinuálne nadväzovanie na funkčno-štruktúralne metódy a historicko-genetické zameranie, pretrvávajúce aj naďalej, napriek tlaku uplatňovať marxistickú etnografiu; až po širokú škálu teoreticko-metodologických prístupov využívaných po r. 1989. Približujú komplikované procesy implementácie požiadaviek a tlakov vtedajšieho režimu na vedecký výskum, problematiku ideologizácie vedy, stranických čistiek, presadzovanie nových metodologických prístupov, spôsoby ich ne/naplňania. Všetky spomínané fakty autori dokladujú odkazmi na konkrétne diela jednotlivých autorov.

Každá kapitola obsahuje výstižné záverečné zhrnutie, ktoré adekvátne sumarizuje základné, ťažiskové charakteristiky jednotlivých období, najvýznamnejšie dosiahnuté pracovné výsledky, viaceré zistenia a konštatovania. Celkový záver práce prináša sumarizačné údaje k jednotlivým etapám vývinu pracoviska, konštatovania o celom rade kontinuit, ale i diskontinuit s dnešným ústavom.

Pokus o zostavenie syntetickej práce pri-

bližujúcej sedem desaťročí existencie našej vrcholnej etnologickej inštitúcie na Slovensku autorská dvojica pojala nielen explanačne, ale aj prehľadovo. Okrem 130 strán hutného textu k jednotlivým etapám jej vývinu ponúka niekoľko prehľadových údajov mapujúcich vybrané javy počas celej existencie danej inštitúcie. Proporčne väčšiu časť publikácie tvoria práve prílohy, ktoré prehľadne ponúkajú všetky podstatné fakty k personálnemu, publikačnému, projektovému portfóliu pracoviska. Ide nielen o zoznam a stručné predstavenie riadiacich pracovníkov, zoznamy všetkých vedeckých a odborných pracovníkov, ale i národných a medzinárodných projektov, výber publikácií, časopisy vydávané na pracovisku a v spolupráci s ním. Súčasťou publikácie je nielen prehľad použitej literatúry, ale i registre (menný, predmetný, územný). Ide o obrovský kus práce, na ktorej sa podieľal ďalší okruh participujúcich spolupracovníkov, uvedený v úvode publikácie (s. 19).

V práci sa vyskytujú drobné formálne nejednotnosti pri uvádzaní odkazovaní na citované zdroje – Ján Mjartan je jediný v texte prvej kapitoly v zátvorkách uvádzaný s celým krstným menom (napr. Ján Mjartan, 2006), zatiaľ čo iní autori len s priezviskom (napr. Barabášová, 1952). Nejednotné je aj uvádzanie mien a priezvisk jednotlivých osobností v textoch – niekde je vypísané celé krstné meno, inde len iniciálka či dokonca používanie len priezviska; na jednom mieste (s. 86) sú raz použité aj celé tituly daných osôb, ktoré boli dovtedy uvádzané bez titulov.

Na s. 22 je v texte chybné uvedenie rok vzniku Slovenskej vlastivedy 1934, správny rok (1943) sa nachádza na tej istej strane v poznámke pod čiarou. Pri uvedení rokov vydania rozprávkeho diela P. Dobšinského, na ktoré sa autori odvolávajú na s. 78 ako na najznámejší a najčastejšie vydávaný súbor slovenských rozprávok, uvádzajú roky 1858 – 1961. Ide však o dielo, ktoré P. Dobšinský vydal spolu s A. H. Škultétyom a predchádzalo najväčšiemu, až o 20 rokov neskôr postupne vydávanému rozprávkovému materiálu – *Prostonárodné slovenské povesti* (vychádzali v r. 1880 – 1883). Pri editorských prácach unikla duplicita niektorých údajov súvisiacich s projektom výskumu v Závadke



nad Hronom, ktoré sa opakovane uvádzajú na dvoch miestach v dvoch rôznych kapitolách (na s. 48 a znovu na s. 70).

Ako pedagóg pripravujúci študentov v odbore etnológia, oceňujem úsilie prezentovať jednotlivé fakty o vývoji danej inštitúcie prístupným a zrozumiteľným jazykom, ale i jadrným priblížením dobových kontextov. Reč faktov a dát autori interpretujú prostredníctvom konkrétnych osôb, ich osudov, ale i výsledkov práce v podobe konkrétnych vedeckých výstupov. Publikácia tak v mnohom napomáha pochopiť širšie súvislosti vzniku predmetných publikácií, ale i podmienky práce a aktivity sledovaných aktérov. Oceňujem taktiež decentné vizuálne spracovanie publikácie, ktoré umocňuje kvalitný text, ako i fotografickú prílohu „poľudšťujúcu“ prezentované údaje a dodávajúcu publikácii osobitý rozmer, i keď určite väčšina čitateľov preferuje situovanie fotografií priamo v texte.

Aj keď dejiny, či už všeobecné, ale i odborové, nie sú v prostredí študentov (nielen nášho odboru) favorizovanou oblasťou, verím, že aj vďaka takýmto typom publikácií si nájdu cestu práve k spomínanému okruhu čitateľov (ale taktiež aj iným) a poslúžia efektívne zvládnuť a pochopiť dejiny predmetného pracoviska v kontexte celkového vývinu nášho vedného odboru od druhej polovice 20. storočia až po súčasnosť.

Publikácia prináša viaceré známe skutočnosti, čerpajúc zo starších prác o dejinách odboru, ale i inštitúcie SAV (resp. SAVU či ČSAV), sú však doplnené množstvom dote-

raz neznámych údajov, ktoré sú výsledkom bádateľského úsilia autorskej dvojice, realizovaného prostredníctvom detailného štúdia archívnych dokumentov. Dočítame sa tu napr. o ambiciózných plánoch ohľadom rozrastania sa ústavu a dobudovania jeho personálneho obsadenia, na základe ktorých malo do 80. rokov dosiahnuť úroveň 80 pracovníkov a zameriavať sa v rámci svojho výskumného portfólia aj na mimoeurópske výskumy – čo nakoniec ostalo len v rovine plánov.

Autorom sa podarilo naplniť vytýčené ciele, vytvorili reprezentatívne dielo adekvátne predstavujúce nielen naše vrcholné etnologické pracovisko, ale taktiež inštitúciu vysoko hodnotenú medzinárodnou komisiou v rámci evaluačného procesu, ktorý prebiehal minulý rok v Slovenskej akadémii vied. V tomto zmysle publikáciu pokladám za vzorovú a inšpiratívnu aj pre ďalšie inštitúcie, ktoré majú za sebou dekády existencie bez akejkoľvek súbornej monografickej práce.

MARGITA JÁGEROVÁ,

Katedra etnológie a folkloristiky

FF UKF v Nitre

KATARÍNA POPELKOVÁ a kol.:

Čo je sviatkov v 21. storočí na Slovensku?

Etnologické štúdie 21, Bratislava, Ústav etnológie SAV 2014, 320 s.

Publikácia autorského kolektívu Zuzany Beňuškovej, Moniky Vrzgulovej, Juraja Zajonca a editorky Kataríny Popelkovej, vedúcej projektu VEGA *Rituálne správanie ako strategický nástroj skupinovej identifikácie. Sociálne a kultúrne kontexty súčasných sviatkov na Slovensku* (riešenom v rokoch 2011 – 2014), sa sústredila na témy, ktoré sú vysoko aktuálne v odbornom i verejnom diskurze. Už dlhodobejšie sa pociťovala potreba priniesť poznatky o súčasných rituálnych praktikách a odpovedať na prosté, no v žiadnom prípade nie jednoduché otázky: čo rozumejú súčasní obyvatelia Slovenska pod sviatkom? Ako sviatkujú? Aké úlohy zohrávajú súčasné sviatky? Čo sa môžeme dozvedieť prostredníctvom sviatkov o spoločnosti na Slovensku?

Obsiahla publikácia je logicky štruktúrovaná, skladá sa z *Úvodu*, štyroch kapitol a *Záveru*, ktorý je v slovenskom, nemeckom i anglickom jazyku. Kniha má farebné i čiernebiele fotografie, vizuálne dopĺňajúce informácie o popisovaných sviatkoch, a oblihgátne prílohy: zoznam prameňov, menný, vecný i územný register a stručné portréty autoriek i autora.

V *Úvode* Katarína Popelková jasne vysvetlila ciele projektu. Riešitelia skúmali sviatky ako sociálne javy a chceli zistiť ich reakcie na premeny spoločnosti v konkrétnom historickom čase a priestore. Popri známých a dlhodobo slávených príležitostiach obrátili pozornosť i na nové sviatky. Oceňujem, že K. Popelková podrobne uviedla teoretické a metodologické východiská projektu a ozrejmila základné pojmy – sviatok, rituál, ritualizácia, – s ktorými sa v publikácii pracuje. Ďalej upozornila na nárast sviatkov v posledných desaťročiach. Ukazuje sa, že ľudia (možno i v rozpore s očakávaniami niektorých sociálnych prognóz) naďalej vyhľadávajú možnosti oslavovať. Zároveň konštatovala, že počet sviatkov síce rastie, no tento jav je sprevádzaný nárastom ich individuálneho chápania. Mohli by sme usúdiť, že sa v tom prejavuje jeden z procesov modernizácie – individualizácia. Samozrejme, ani individualizáciu, ani iné modernizačné procesy, si nemôžeme predstavovať ako lineárne a evolučné premeny, pretože môžu obsahovať aj rekurentné (návrtné) a komplementárne procesy (Martin, 1999). To je jeden z aspektov, ktorý do budúcnosti otvára bohaté možnosti pre výskum premien sviatkov. Ako dokladajú výsledky riešiteľského tímu, rituálne aktivity do veľkej miery ovplyvnila transformácia po roku 1989, nové ekonomické a sociálne podmienky. Nezanedbateľný vplyv na ne mali i prudký nárast informačného zdrojom s bohatou ponukou, ako sviatkovať. A práve v období, keď obyvatelia majú pestrú ponuku a unifikačné tlaky sú oslabené, je možné zamerať pozornosť na druhú stranu tej istej mince. Do akej miery sa ľudia vracajú pri sviatkovani k starším praktikám alebo artefaktom, ktoré boli z rôznych dôvodov potlačené, zabudnuté? Prečo to robia a kto to robí? Môžeme sledovať rekurentné procesy v rituálnych aktivitách v súčasnosti?

Publikáciu otvára kapitola K. Popelkovej *Načo sú nám zákony o sviatkoch?* Pokladám ju za vhodný vstup do skúmanej problematiky. Na začiatku autorka uvádza sviatkový kalendár Slovenskej republiky (SR), čiže termíny, ktoré sa zo zákona považujú za dni pracovného pokoja alebo pamätné dni. Zákon o sviatkoch bol prijatý už v prvom roku existencie SR na jeseň 1993, z čoho je možné odčítať, aký význam mu prisudzovali predstavitelia štátnej moci. K. Popelková skúmala, ktoré obsahy a významy chceli dať politici sviatkom pri prijímaní zákona a ďalších legislatívnych úpravách. Podarilo sa jej vyhodnotiť množstvo zhodných i protichodných významov sviatkov naprieč politickým spektrom. Ukázala tiež, že naďalej možno sledovať vplyv cirkví na výber sviatkov a ich funkcie, čo je dôležité zistenie o vplyve týchto inštitúcií na súčasnú spoločnosť. Ďalej zmapovala, ako a prostredníctvom čoho štátna moc distribuuje konkrétne výklady a symboly sviatkov. Zaoberala sa teda nástrojmi symbolického násilia štátu pri presadzovaní verejných reprezentácií, čím prispela k rozpracovaniu Bourdieuových myšlienok (Bourdieu, 1998: 69 a n.). Výsledky jej výskumu dokladajú premeny obsahov sviatkov v relatívne krátkom, no politicky turbulentnom období dvoch desaťročí, keď sa výrazným spôsobom menila politická orientácia SR, štýl verejného diskurzu a štýl výkonu moci. Získané dáta zároveň poukázali na široký rozptyl názorov na sviatky a sviatkovanie medzi súčasným obyvateľstvom.

Nasledujúce kapitoly sa venujú každá jednému sviatku. Ide o prípadové štúdie, ktoré môžeme čítať ako príklad historického a politického sviatku – oslavy Slovenského národného povstania (SNP), cirkevného, rodného i spoločenského sviatku – Vianoce, a nakoniec nového sviatku halloween.

Monika Vrzgulová v kapitole o SNP rozobrala najprv legislatívny proces uznania historickej udalosti ako štátneho sviatku. Potom sa sústredila na hlavný cieľ práce, čiže analýzu šírených reprezentácií o sviatku. Popísala vytváranie rôznych obrazov o SNP, ktoré sa objavovali po politickej zmene v roku 1989 a ich zmeny. Plasticky ukázala rozčlenenie reprezentácií do dvoch línií. Prvou sa stala reprezentácia SNP ako historickej udalosti, ktorá Slovensko vrátila medzi eu-

rópske krajiny bojujúce proti fašistickému Nemecku. Druhou bol výklad SNP ako protinárodného, protištátneho puču, ktorý dovedol Slovensko do náručie komunistickej diktatúry. Obe línie a jej rôzne varianty M. Vrzgulová dala do súvisu s meniacou sa politickou garnitúrou, ktorá mala v rukách moc a tým i prostriedky na šírenie „svojich“ podôb o SNP. Autorka sa podarilo potvrdiť východiskové tézy štúdie, že reprezentácie o určitej historickej udalosti sú pre politikov v prvom rade prostriedkom na vysvetlenie vlastného politického smerovania a odôvodnenie konkrétnych krokov a cieľov. Ukázala tým (okrem iného) na úlohu osláv podporovať jestvujúci poriadok spoločnosti, čo sa prinajmenšom od čias prác Ęmila Durkheima (1912) považuje za jednu zo základných funkcií rituálnych praktík.

Zuzana Beňušková sústredila pozornosť na Vianoce, na komplex najstarších zvykov v Európe, v ktorom sa za stáročia navrstvili rôzne formy, obsahy a interpretácie sviatku. Jej cieľom sa stalo popísať, aké sú súčasné prejavy Vianoc na Slovensku, ako ich ľudia prežívajú a chápu. Etnografické výskumy autorky zahŕňajú obdobie od prelomu 20. a 21. storočia po rok 2013. Pri popise súčasných sviatkov sa zároveň usilovala sledovať zmeny ich obsahov a funkcií. Porovnávala preto aktuálny stav so stavom v iných obdobiach, napríklad s podobou Vianoc v druhej polovici 20. storočia – v období socializmu na Slovensku. Záverom chcela praktiky a atribúty sviatku uchopiť prostredníctvom niekoľkých dichotómií: „sacrum – profanum, tradícia – inovácia, rurálne – urbánne, inštitucionálne – privátne, formálne – neformálne, komerčné – občianske, globálne – lokálne, majorita – minority“ (s. 114). Väčšina uvádzaných dichotómií sa v etnologických prácach vyskytuje, sú preto pre čitateľa zrozumiteľné. Avšak dvojice inštitucionálny – privátny a komerčný – občiansky sú neobvyklé, preto by vyžadovali vysvetlenie. K nejasnosti pojmov prispelo aj ich ďalšie používanie. V záverečnom zhrnutí autorka uvádza dvojicu privátny – verejný spolu s formálny – neformálny a pojem „inštitucionálny“ vypadol. Komerčnú stránku Vianoc sumarizuje, ale ako komerčné súvisí s občianskym nevysvetľuje (s. 158). Celkovo však Z. Beňušková naplnila svoje zámery.

Priniesla podrobné popisy súčasných podôb Vianoc, objasnila komplexnosť a šírku sviatku. Na konkrétnych príkladoch upozornila na zmeny v posledných desaťročiach. Zároveň konštatovala stálosť základnej štruktúry i funkcií vianočných sviatkov a ich relatívne minimálne posuny. Zhromaždený materiál tak poskytuje dobré východisko na ďalšie analýzy zmien sviatku do budúcnosti, inšpirujúc sa napríklad teoretickými názormi Jensa Kreinatha (2004) či iných autorov.

Štvrtá kapitola od Juraja Zajonca sa zaoberá sviatkom halloween, relatívne novým javom, vyvolávajúcim na Slovensku ambivalentné reakcie. Súhlasím, že halloween je dobrý objekt výskumu, pretože poskytuje možnosť sledovať práve „tu a teraz“ šírenie sviatku. Zároveň umožňuje skúmať otázku, ako sa halloween zaraďuje medzi ostatné sviatky, ako nadväzuje na staršie kultúrne javy. V neposlednom rade môže hľadať odpovede na to, aký postoj majú obyvatelia k novému sviatku, ktoré skupiny ho slávia, ktoré odmietajú a aké reprezentácie sa spájajú s halloweonom. V úvodnej časti autor prináša informácie o vzniku sviatku na Britských ostrovoch, jeho prenos do Severnej Ameriky a šírenie naspäť do Európy. Následne popisuje prenikanie halloweenu na Slovensko po roku 1989. Zvlášť prínosnú časť kapitoly tvoria, podľa môjho názoru, empirické dáta o spätosti najznámejšieho halloweenskeho atribútu (vyrezávaná tekvica osvetlená zvnútra sviečkou) so staršou tradíciou na našom území. Podobne J. Zajonc zaznamenal údaje o jedlách, kostýmoch, či maskách a ich možnej nadväznosti na staršie kultúrne javy. Autorovi sa podarilo vykresliť rôzne podoby halloweenu a jeho spätosť s inými sviatkami. Zároveň ukázal šírku reprezentácií halloweenu v súčasnej spoločnosti, úlohu cirkví a iných inštitúcií v šírení, respektíve potieraní sviatku. Kapitola poskytuje diferencovaný obraz nového sviatku, opierajúci sa o precízne analyzovaný empirický materiál.

V *Závere* knihy Katarína Popelková a Juraj Zajonc zhrnuli výsledky všetkých kapitol. Ukázali, čo sa možno na základe výskumu sviatkov dozvedieť o súčasnej spoločnosti Slovenska. Rozoberali podobnosti a rozdiely medzi skúmanými sviatkami a ich súvis so štátom, cirkvami, s ekonomikou a s ohľadom

na diferencované skupiny obyvateľstva – aktérov sviatkov. Podarilo sa im popísať škálu reprezentácií, ktoré sa podľa obyvateľov viažu so skúmanými sviatkami, ich praktikami, symbolmi a atribútmi. Môžem konštatovať, že publikácia predstavuje veľmi dobrý príspevok k štúdiu významu sviatkov v modernej spoločnosti.

GABRIELA KILIÁNOVÁ,

Ústav etnológie SAV v Bratislave

LITERATÚRA:

- Bourdieu, P. (1998). *Teórie jednání*. Praha: Karolinum.
- Durkheim, Émile (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse : système totémique en Australie*. Paris. [Elementární formy náboženského života: systém totemizmu v Austrálii. Praha, 2002].
- Kreinath, J. (2004). Theoretical afterthoughts. In: J. Kreinath, C. Hartung, A. Deschner (Eds.), *The Dynamics of Changing Rituals. The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*. Toronto Studies of Religion, Volume 29, New York: Peter Lang, s. 267–282.
- Martin, D. (1999). Modernization in Crisis: From Talcott Parsons to Jürgen Habermas. In: W. W. Adamski, J. Bunčák, P. Machonin, D. Martin (Eds.), *System Change and Modernization. East - West in Comparative Perspective*. Warsaw, IFis Publishers, s. 23–44.

JANA POSPÍŠILOVÁ (Ed.):

To sem čula na vlastní oči...

Tradiční vyprávění na nedašovském Závřší

Muzejní společnost ve Valašských Kloboukách, Etnologický ústav AV ČR, v. v. i. pracoviště Brno, 2014, 336 s.

Zbierka rozprávání z nedašovského Závřší (mikroregión na južnom Valašku v blízkosti mesta Valašské Klobouky, ktorú tvoria obce Nedašov, Nedašova Lhota a Návojná a ich okolie) v Bielych Karpatoch neďaleko moravsko-slovenských hraníc, má za sebou dlhú cestu k vzniku. Jej hlavnú časť tvoria prepisy magnetofónových pásov, ktoré počas výskumu v rokoch 1974 – 75 nahrála

v týchto obciach Jana Pospíšilová (vtedy ešte Tomancová). Po desaťročiach v archíve sa kompletne prepisy rozhovorov s informátormi dostali do tlačenej podoby vďaka iniciatíve Petra Odehnala z mestského múzea vo Valašských Kloboukoch. Kniha vytlačená v náklade 500 ks na kvalitnom kriedovom papieri a s množstvom zaujímavých čiernobielych fotografií má nielen vedeckú, ale aj estetickú hodnotu.

Po stručnom úvode autorky sa čitateľ dostane priamo k jednotlivým rozprávaniu, ktorú sú zoradené podľa obcí a zároveň chronologicky, teda presne v takom istom poradí, v akom ich autorka zachytávala v teréne. Toto členenie má svoju logiku, no zároveň dostáva čitateľa priamo do deja a tu už záleží od jeho pripravenosti, ako si s takýmto textom poradí. Asi najväčší zážitok z neho môžu mať samotní nositelia týchto rozprávačských tradícií, teda presnejšie ich potomkovia, lebo väčšina pôvodných rozprávačov nežije, keďže už v čase nahrávania boli vo vysokom veku. V tomto prípade je obrovskou výhodou znalosť miestneho nárečia, okolia, príbuzenských a susedských vzťahov a iných okolností súvisiacich s látkami rozprávania.

Ďalším čitateľom, ktorý si na rozprávaniach určite „zgstne“, je etnológ, najlepšie folklorista, ktorý tu nájde dostatok zaujímavého materiálu: poverových rozprávání, memorátov, spomienkových rozprávání, historických povestí a legiend, ale aj rozprávok, humoriek a anekdot. Môže porovnávať rozprávačské schopnosti jednotlivých informátorov, rôzne verzie tých istých príbehov, hodnotiť repertoár a jeho jednotlivé zložky a pritom si užívať obsah i formu.

Najťažšiu situáciu má v tomto prípade čitateľ, ktorý nepozná špecifika práce folkloristu v teréne a „holý prepis“ v dialekte bez komentárov a vysvetlení je preňho tvrdým orieškom. Musí naplno zapojiť fantáziu, aby si predstavil všetky okolnosti, za ktorých rozprávanie vzniklo, a uvedomil si, že tu nejde o literárny text alebo o upravené rozprávanie, ale o doslovný prepis a k nemu si treba domyslieť okrem zapísaných slov aj všetky gestá, mimiku, zvuky, vône, farby, reakcie poslucháčov – čiže to, čomu odborníci hovoria ekológia folklóru.

V prípade takéhoto nepripraveného čita-



teľa je možno najlepšie začať odzadu, presnejšie stranami 293–324, kde autorka umiestnila štúdiu s názvom *Vypravčeský repertoár nedašovského Závřší a jeho nositelé v kontextu jednoho výskumu*. Práve v nej sa dá dozvedieť oveľa viac podrobností o ekológii rozprávania, o jeho jednotlivých nositeľoch – postavách rozprávačov, metóde výskumu. Nájde tu aj stručnú charakteristiku rozprávačského repertoáru lokality na základe zachytených rozprávání a jeho roztriedenie do jednotlivých žánrov.

Najpočetnejšie boli démonologické povesti (okolo 200), najčastejšie o čarodějnicích, poludniciach, morách, vodníkoch, hadoch-hospodároch, ale aj o strašidelných miestach, ktoré mali výrazne lokálny charakter. Druhú početnú skupinu tvorili spomienkové rozprávania (126), ktorých hlavnými témami boli bežný život na dedine, ale aj susedské a rodinné vzťahy, humorné aj tragické udalosti, pracovné príhody, zážitky z obidvoch svetových vojen a podobne. Značná časť týchto rozprávání sa týkala špecifik života na hraniciach dvoch štátov, najmä v časoch Protektorátu Čiech a Moravy a slovenského štátu, keď sa hranica stala nepriepustnou – preto sa témou stalo pašovanie dobytky alebo tovaru. Táto časť príbehov, kde rozprávači popisujú svoje zážitky z legálnych aj ilegálnych ciest na Slovensko, by si zaslúžila osobitnú pozornosť a možno aj doplnkový výskum zo slovenskej strany (v rozprávaniach sa vyskytujú také slovenské lokality ako Lazy pod Makytou, Vršatské Podhradie či Starý Hrozenkov).

Autorka zaznamenala aj niekoľko zaujímavých reflexií z čias kolektivizácie, ktorá v tejto časti územia prebehla pomerne neskoro, podobne ako v niektorých ťažšie prístupných oblastiach Slovenska. Ďalšie, menej početné skupiny rozprávání tvorili historické povesti (34), rozprávky (12), legendy (3) a humorky a anekdoty (16). Medzi rozprávačskými príležitosťami boli nielen situácie umelo vyvolané pre potreby výskumu, ale aj prirodzené, ako sú páračky peria – aj keď tu bol obsah repertoáru do istej miery ovplyvnený prítomnosťou výskumníčky – „nahrávaní na magnetofon ovplyvnilo prirodzenosť hovoru“ (s. 194).

Súčasnou knihou je aj *Slovník málo známých nářečnických výrazů* (s. 286–288), ktorý by si možno zaslúžil väčší rozsah, lebo veľa výrazov aj po konzultácii s ním ostane neobjasnených (napr. „cebres“, „karnaš“, „metry“ a pod.). Napriek tejto drobnej výhrade ide o veľmi záslužnú a reprezentatívnu publikáciu, ktorá zachytáva dôležitú fázu medziľudskej komunikácie v „predmediálnom období“ (aj keď už aj tu počut prorocký povzdych rozprávača Jana Lysáka, že sa nerozpráva ako za starých čias, lebo „*včikaj tá televíza je*“ – s. 300).

Možno by bolo zaujímavé vypátrať aj to, ako a či vôbec sa nejako vyvíjal rozprávačský repertoár niekoľkých detí, ktorý autorka zachytila počas svojho výskumu. Z týchto detí sú dnes dospelí a zreli ľudia, ktorí by určite našli dostatok tém na rozprávanie o nedašovskom Závrší na konci 20. a začiatku 21. storočia.

VLADIMÍR POTANČOK,
Ústav etnológie SAV v Bratislave

**GABRIELA DUDEKOVÁ,
ELENA MANNOVÁ a kol.:**
**Vojak medzi civilmi, civil
medzi vojakmi. Vzťah armády
a spoločnosti v období modernizácie.**
*VEDA, vydavateľstvo SAV pre
Spoločnosť PRO HISTÓRIA, Bratislava
2017, 511 s.*

Pre každý vedný odbor i vedeckú inštitúciu je veľkým šťastím, keď sú v nich osobnosti, ktoré dokážu prijať odborné výzvy svojej do-

by, ale súčasne sa vyrovnáť i s jej limitmi. Filozofia definuje pojem hodnoty ako osobité spoločenské určenie objektov i subjektov okolitého sveta, v ktorých sa prejavuje ich pozitívny alebo negatívny význam pre človeka a spoločnosť. Ak z tohto aspektu hodnotíme historika Vojtecha Dangla, potom jeho osobnosť, vedecká, publikačná, popularizačná, ale i organizačná práca sú pre slovenskú historiografiu tým spomínaným šťastím, tou vysoko pozitívnou hodnotou.

Súčasne však budú iste všetci, ktorí ho poznajú súhlasiť, že je ako človek veľmi ľudský a empatický; čo je určite akási „pridaná hodnota“ jeho osobnosti. Svojou dlhoročnou prácou v slovenskej historiografii ukázal, že „výzvy svojej doby“ dokázal nielen prijať, ale i vyrovnáť sa s jej limitmi. Nie je preto prekvapujúce, že si mnohí kolegovia práve pre tieto vlastnosti uctili jeho významné životné jubileum spoluprácou na tomto knižnom projekte.

Vzhľadom na rozsiahlosť publikácie a početný autorský kolektív sa mi natíska otázka, či by bez životného jubilea a osobnosti V. Dangla takáto publikácia vôbec vznikla. Ale to už teraz nie je dôležité. Čitateľ dostáva do rúk významné dielo slovenskej historiografie venované výskumu vojenských dejín Slovenska, ktorých bol V. Dangel významným spoluzakladateľom. Ako v úvode knihy naznačil Ivan Kamenec, dlhoročný kolega a priateľ V. Dangla, bolo až paradoxné, že on, presvedčený pacifista, skúmal a neopakovateľným rozprávačským spôsobom interpretoval v historických i širších celospoločenských kontextoch konkrétne dobové stránky armády – jedného z mocensky najdôležitejších a najrepresívnejších nástrojov každej štátnej moci.

Metodologickým prínosom prác V. Dangla bolo jeho chápanie vojakov ako spoločensky významnej sociálnej skupiny, ktorá mala i vlastný sociálno-kultúrny rozmer. Nielen v časoch vojen, ale i v mieri armáda ovplyvňovala spôsob života predovšetkým tých slovenských miest, v ktorých boli lokalizované vojenské posádky. Tu sa záujem vojenského historika veľmi priblížil k predmetu vedeckeho záujmu etnológa.

Dvadsaťjedenčlenný autorský kolektív publikácie napĺňa vo svojich príspevkoch historický, politický i sociálno-kultúrny roz-

mer vojenstva v období modernizácie. Časovo sa príspevky začínajú svojím obsahom odvíjať od čias panovania Márie Terézie, keď stúpala význam armády ako jedného z predpokladov štátnej suverenity. Akýmsi protipólom politickej roviny významu armády je vzťah radových obyvateľov krajiny i samotných vojakov k vojenstvu. Boli Slováci tí bojovní a lojálni obrancovia vlasti, alebo je pravdivý druhý mýtus o mierumilovnom národe? Historická pamäť Slovákov obsahuje i naratívy s touto problematikou, ale aj vojenské osudy príslušníkov dobovej šľachty, či príbehy rôznych vojnových hrdinov.

Ďalšou časovou rovinou publikácie je historicky významné obdobie prvej svetovej vojny – analýza mentálneho sveta vtedajšej generality i radových vojakov, ale i jej dôsledky na vývin medzivojnového Československa. Osobitný význam malo československé zahraničné vojsko a budovanie kultu legionárov. Čitateľ sa v jednotlivých príspevkoch dozvedá i veľa ďalších zaujímavých informácií z problematiky vojenstva – o vojenských symboloch, o vojenských osobnostiach, o význame armády pri budovaní medzinárodných vojenských garancií, o témach vojenstva v dobovej literatúre i publicistike a mnohé ďalšie.

Treba pritom vyzdvihnúť i zástoj zostavovateľiek pri príprave publikácie. Nielenže zvládli početný autorský kolektív, ale doplnili ich štúdie o všetky potrebné náležitosti vedeckej monografie. Odkazový aparát jednotlivých príspevkov a bohatá bibliografia spolu s prameňmi dávajú vnímavému čitateľovi ďalšiu možnosť rozšíriť si vedomosti o tejto zaujímavej časti slovenskej histórie.



V úvode som hovoril o veľkom šťastí pre každý vedný obor, keď sa v ňom objaví osobnosť, ktoré prijímú odborné výzvy svojej doby a dokážu sa vyrovnáť i s jej limitmi. Platí to i pre jednotlivé vedecké osobnosti. Pre každú z nich je šťastím, ak robí prácu, ktorá človeka naplňa a stáva sa životným poslaním. Pre vedca je však možno ešte väčším šťastím, či zadosťučinením, pozitívna odozva spoločnosti na výsledky jeho práce. Vojtech Dangl počas svojej dlhoročnej kariéry dobre pozná pocit z oboch podob tohto šťastia. Nakoniec, i táto publikácia zostavená na počesť jeho životného jubilea je toho dôkazom. Veľmi si na nej cením, že okrem gnozeologickej má i svoju ľudskú hodnotu – pocitu osobnosti i výsledkom práce kolegu.

PETER SLAVKOVSKÝ,
Bratislava

Ústav etnológie SAV bol opäť súčasťou podujatia FOLK EXPO Slovakia (9. – 10. jún 2017, Bratislava)

V dňoch 9. – 10. júna 2017 sa v sídle SĽUK-u v Bratislave-Rusovciach konal v poradí druhý ročník podujatia FOLK EXPO Slovakia, novej platformy pre folklórny priemysel, tentoraz s vročením 2017. Prvý deň sa odohrávalo sympóziu pri príležitosti 10. výročia schválenia koncepcie starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru, druhý deň patrilo samotnej výstavnej časti a sprievodným akciám. Obidva dni boli súčasťou programu aj zamestnanci Ústavu etnológie SAV so svojimi prezentáciami.

Slávnostné sympóziu pod názvom Folk Fórum otvoril svojím príhovorom minister kultúry SR Marek Maďarič. Zdôraznil v ňom potrebu ochrany kultúrneho dedičstva a vyzdvihol spoluprácu ministerstva s rôznymi organizáciami, vrátane hosťiteľského SĽUK-u a Centra pre tradičnú ľudovú kultúru (CTLK) pri jej zabezpečovaní a koordinácii. Na záver svojho príhovoru prisľúbil, že rôzne spôsoby ochrany kultúrneho dedičstva bude vláda Slovenskej republiky podporovať aj naďalej. Prítomnosť samotného ministra podčiarkla dôležitosť tejto témy.

Vladimír Kysel z CTLK účastníkov sympózia informoval o tom, ako prebehla *Implementácia vládnej Koncepcie starostlivosti o tradičnú ľudovú kultúru* a o jednotlivých krokoch s tým spojených. „Zlatým klincom“ jeho prezentácie bolo slávnostné predstavenie digitalizovanej databázy s názvom Fond tradičnej ľudovej kultúry, ktorá je súčasťou elektronickej encyklopédie ľudovakultura.sk. Barbora Morongová z Ministerstva kultúry SR prítomným predstavila *Nástroj*

štátnej kultúrnej politiky v oblasti tradičnej ľudovej kultúry a nehmotného kultúrneho dedičstva. K takýmto nástrojom patrí aj rozpoznávanie a evidovanie jednotlivých prvkov tradičnej ľudovej kultúry a nehmotného kultúrneho dedičstva, vrátane ich nositeľov.

Ďalšími referujúcimi boli Ján Lacko z Fakulty informatiky Paneurópskej vysokej školy v Bratislave a Ľubica Voľanská z Ústavu etnológie SAV. Tí v príspevku *Tradičná ľudová kultúra, virtuálna realita a vzdelávanie* predstavili medzinárodný (zatiaľ slovensko-ukrajinský) projekt Inoveduc, ktorý je zameraný na lepšie spoznanie tradičných foriem umenia, architektúry či zaujímavostí z náboženstva a prírody na oboch stranách slovensko-ukrajinskej hranice na príklade niekoľkých objektov. Výsledkom snahy expertov a zástupcov škôl z obidvoch krajín je interaktívny študijný program, ktorý má ambíciu pritiahnúť pozornosť žiakov základných a stredných škôl, a to prístupnou modernou formou 3D modelov a virtuálnej reality.

Digitalizácii bol venovaný aj príspevok Jany Ambrózovej z Katedry etnológie a folkloristiky UKF v Nitre o projekte *Ludo Slovenský – inovatívny projekt digitalizácie a popularizácie slovenskej ľudovej piesne a slovesnosti*. Autorom tohto projektu je programátor a publicista Tomáš Ulej, ktorý v spolupráci s etnomuzikologičkou J. Ambrózovou a množstvom dobrovoľníkov prepisuje do užívateľsky priateľskej digitálnej podoby základné zbierky slovenského piesňového folklóru.



Zástupcovia Ústavu etnológie SAV a platformy World Music from Slovakia na FOLK EXPO Slovakia 2017 (zľava K. Paduchová, A. Kalivodová, V. Potančok, L. Zajacová Záborská).
Foto: Michal Veselský

Po digitálnych nomádoch a digitálnych prísťahovalcoch, ako nám o nich hovorila J. Ambrózová na základe klasifikácie Marca Prenského, prišiel na scénu Ján Brlož z Hrušova, ktorý sám seba označil za „digitálneho mimozemšťana“, keďže v spolupráci s rodákmi zo svojej obce a prizvanými odborníkmi pripravil sériu knižných publikácií o rodnej obci, založenú na archívnom aj etnologickom výskume a vytlačení na poctivom papieri.¹

V popoludňajšej časti konferencie vystúpilo ešte niekoľko ďalších účastníkov sympózia: Viliam Gruska retrospektívne predstavil niektoré svoje projekty a kriticky zhodnotil trendy vo vývoji šírenia hodnôt tradičnej ľudovej kultúry, Katarína Babčáková porozprávala o dokumentácii tanečnej

tradície v prostredí folklórneho hnutia pod záštitou Národného osvetového centra, František Morong poinformoval prítomných o svojej perspektíve vývoja a prínosu tanečných domov na Slovensku, Juraj Hamar naznačil, z akých prameňov čerpali autori inscenácie tanečného predstavenia Genesis na scéne SLUK-u, Ľuboš Grék zo spoločnosti VIS GRAVIS predstavil spôsob, akým sa dajú zachytiť javy tradičnej ľudovej kultúry v nových médiách, konkrétne pri zachytávaní 3D modelov živých i neživých objektov (tradičných bábok a neviest oblečených v krojoch) a nakoniec Ľubica Zajacová Záborská z platformy World Music From Slovakia stručne informovala o spôsobe narábania s hudobnými tradíciami v prípade slovenských hudobných skupín hrajúcich v štýle

1 Recenziu na šesť publikácií z tejto série uverejnil Slovenský národopis/Slovak Ethnology v čísle 1/2017. Pozri Zdena Krišková: Recenzia na sériu šiestich publikácií HRUŠOV (2010-2014), s. 86-90.



Ukážky boja s valaškou (hore), speváčky skupiny Ludové mladistvá (dole). Foto: Michal Veselský



Huslista Ján Kružliak zo skupiny Ludové mladistvá (hore), Lubomír Tatarka - Bača Čalamacha píska na pískalke (dole). Foto: Michal Veselský



Deti na programe Inoveduc najviac zaujala virtuálna realita. Foto: Michal Veselský

tzv. world music. Väčšina príspevkov vo väčšej či menšej miere reflektovala trend využívania nových digitalizačných prostriedkov pri uchovávaní objektov tradičnej ľudovej kultúry na jednej strane a snahu o popularizáciu, inováciu a inšpiráciu na základe poznania týchto prameňov. Na záver prvého dňa vystúpil hosťujúci súbor SLUK so svojim najnovším hudobno-tanečným a multimedialným programom Genesis – príbeh o stvorení sveta a prvých ľuďoch.

Druhý deň FOLK EXPO Slovakia 2017 patrilo prezentáciám projektov, podujatí a ukážkam tradičnej ľudovej kultúry, ako aj jej „druhotného“ využitia. Návštevníci sobotňajšieho programu, ktorých počet nebol, bohužiaľ, extrémne vysoký, tak mohli vidieť kvalitné ľudoumelecké výrobky a nositeľov týchto tradícií – napríklad ukážky čipkárskoho umenia z Brezovej pod Bradlom a Krajného, vajnorské ornamente, drevené črpáky od baču Čalamachu, ale aj pozoru-

hodný výtvarný projekt Party v 21. storočí, umelecké medovníky, detské drevené hračky inšpirované ľudovými tradíciami, výstavy fotografií, premietanie dokumentárnych aj hraných filmov, tradičné bábkové divadlo, tanečné workshopy či vystúpenia hudobných skupín inšpirovaných do rôznej miery folklórom: gajdošská dvojka Beskyd, Renátka Plevjaková a Gurňanki, Katarína Máliková a ansámbl, skupina Ľudové Mladistvá, ruský umelec Nadishana a ďalší.

O svojich projektoch informovali záujemcov aj Národný ústav ľudovej kultúry v Strážnici a Ústav etnológie SAV v Bratislave, ktorého zástupcovia predstavili vo svojom stánku knižnú a časopiseckú produkciu z posledného obdobia, vrátane najnovších výtlačkov časopisu Slovenský národopis/ Slovak Ethnology.

VLADIMÍR POTANČOK,
Ústav etnológie SAV v Bratislave

Medzinárodná konferencia CULTURAL HERITAGE IN MIGRATION (Kultúrne dedičstvo v kontexte migrácie) (15. – 16. jún 2017, Sofia, Bulharsko)

Téma kultúrneho dedičstva, jeho vytvárania, prenášania a uchovávanía v rôznych formách v zahraničnom kultúrnom kontexte sa čoraz viac dostáva do popredia popri otázkach súvisiacich s migračnou politikou, sociálno-kultúrnou adaptáciou migrantov a migrantiek a fungovaním ich každodenných sietí v prijímajúcej spoločnosti. Jedným z dôkazov aktívneho záujmu o tieto procesy na akademickej pôde, ale aj v rôznorodnej praxi, bola medzinárodná konferencia *Cultural Heritage in Migration* organizovaná Ústavom etnológie a folklórnych štúdií spolu s Etnografickým múzeom Bulharskej akadémie vied (IEFSEM-BAS), v dňoch 15. – 16. júna 2017 v Sofii.

Cieľom konferencie bolo načrtnúť niektoré špecifické aspekty kultúrneho dedičstva v oblasti migrácie, interpretovať ho z pohľadu jeho významu pre zachovanie kultúrnej identity migrantov a migrantiek v zahraničí a jeho úlohy v procese integrácie a inštitucionalizácie prisťahovaleckých komunít. Hoci výzva kládla dôraz na skúsenosti bulharských migrantských komunít v zahraničí, vďaka otvorenosti organizátorov sa nakoniec dvojdňový program niesol naprieč rozličnými etnickými, kultúrnymi a náboženskými kontextami strednej a východnej Európy.

Prezentované výskumy účastníkov a účastníčok konferencie boli rozdelené do ôsmich tematických celkov¹. Tie sa však v dôsledku komplexnosti témy kultúrneho dedičstva v kontexte migrácie prelínali či v mnohom dopĺňali a naväzovali. Z jednotlivých príspevkov a následných diskusií bolo možné vybadať paralely niektorých výskumných kontextov, stratégie migrantov a migrantiek v novej domovine ako aj rozdiely rozvíjajúce sa pod vplyvom špecifických politických, kultúrnych, náboženských, ekonomických a spoločenských podmienok.

Prvý deň konferencie otvoril blok *Kultúrne dedičstvo v zahraničí: faktory konsolidácie a inštitucionalizácie diaspóry*, v rámci ktorého jednotlivé príspevky poukazovali na rôznorodosť problematiky a možností jej uchopenia, od jazyka ako zdroja a nástroja na uchovávanía kultúrneho dedičstva (Irina Sedakova, Inštitút slovanských štúdií, Ruská akadémia vied), folklórnych tradícií, uchovávaných a odovzdávaných ďalším generáciám ako prostriedku etnickej príslušnosti a rozlišovania „nás a tých druhých“ (Veneta Jankova, Šumenská univerzita Konštantína Preslavského), prepojenia uchovávanía kultúrneho dedičstva s náboženskou vierou a sociálnou triedou (Magdalena Elčinova, Nová bulharská univerzita) až po poukázanie na možnosti procesov redefinovania kultúrneho dedičstva na symbolický a kultúrny kapitál legitimizujúci postavenie migrantov v rámci nových sociálnych sietí (Meglena Zlatkova, Plovdivská univerzita Paisija Chilandarského).

V nasledujúcom konferenčnom bloku som mala možnosť prezentovať príspevok vychádzajúci z mojej dizertačnej práce zaoberajúci sa krajskou politikou Slovenska ako materskej krajiny a jej vplyvom na udržiavanie *národnej identity* Slovákov žijúcich v zahraničí, okrem iného aj prostredníctvom podpory materinského jazyka a kultúrnych tradícií.

Inštitucionalizácia vzájomných vzťahov medzi krajinou pôvodu migrantov a migrantiek alebo ich predkov, výrazný vplyv politického kontextu vysielajúcej a prijímajúcej krajiny a podpora viac či menej formálnych kultúrnych organizácií za hranicami bola predmetom viacerých príspevkov prezentovaných počas týchto dvoch dní.

Analýzu krajanskej politiky Bulharska, ktorej zmeny plynúajú aj na podmienky každodenného života migrantov a migrantiek,

¹ Celý program konferencie sa dá nájsť na internetovej adrese <http://www.migrantheritage.com/international-conference-cultural-heritage-in-migration-programme/>.



Prehliadka Sofie zameraná na kultúrne dedičstvo a historicko-spoločenské zmeny ovplyvňujúce formy jeho uchovania a transformácie. Foto: Taňa Matanova, Valentin Voskresenski

ponúkol v rámci svojho príspevku nezávislý výskumník zo Sofie, Jordan Janev.

V kontexte inštitucionalizácie krajan-ských komunít sa kládol dôraz aj na národnostné školstvo či vplyvy integračnej politiky hostiteľskej krajiny na možnosti zriaďovania neformálnych komunitných škôl s menšinovým vyučovacím jazykom. Ralica Savova zo Západomaďarskej univerzity v Šoproni sa zaoberala vplyvom bilingválneho vzdelávania bulharskej menšiny v Budapešti na uchovávanie jej materinského jazyka. Bojan Kulov a Marijanka Borisova z Bulharskej akadémie vied sa zas pozreli na školu nielen ako na vzdelávací priestor, ale aj ako na sociálne a kultúrne centrum migrantskej komunity ovplyvňujúce jej kultúrny kalendár a determinujúce jej komunitné aktivity. Vplyv španielskej integračnej politiky a praktík štátnej agentúry na aktivity a fungovanie bulharskej kultúrnej organizácie vo svojom príspevku predniesol Nikolaj Vukov a Valentin Voskresenski (IEF-

SEM-BAS, Sofia). Na kultúrne dedičstvo nazerali ako na zdroj upevňovania bulharskej komunity a zachovania kolektívnej identity, pričom si všimli jeho obrat na dôležitý nástroj integrácie bulharských migrantov a migrantiek do lokálnej komunity. Taňa Dimitrova (Univerzita Friedricha Schillera v Jene) sa podobne zamerala na bulharskú komunitu v nemeckej spolkovej krajine Durínsko, kde skúmala procesy uchovávanía a pretvárania kultúrneho dedičstva v inštitucionálnom prostredí a vplyvu vznikajúcej kultúrnej organizácie na vstup a prijatie migrantov a migrantiek lokálnou komunitou. Niektoré prezentované výskumy sa zameriavali aj na cirkevné inštitúcie slúžiace nielen na uchovávanía viery prepojenej na etnickú identifikáciu migrantov a migrantiek často sa ocitajúcich v inonáboženskom prostredí.

Na kostoly a farnosti ako dôležité centrum nadväzovania sociálnych sietí a uchovávanía vzťahov s materskou krajinou, ale

aj ako podporných inštitúcií v hľadaní práce a napomáhajúcim tak v procese integrácie do väčšinovej spoločnosti upozornila Nina Vlaskina z Ruskej akadémie vied.

Paralelne s inštitucionálnou sférou zohráva kultúrne dedičstvo v jeho rôznych podobách významnú rolu v rodinnom prostredí, ktoré podľa organizátorov konferencie predstavuje priestor naplnený rodinnými príbehmi a každodennými predmetmi, čím vytvára prirodzené prostredie na neformálne vzdelávanie v kultúre, jazyku, tradíciách či náboženstve. Materiálna kultúra so sebou nesie mnohé kultúrne významy a reflektuje rôzne meniace sa vzorce v procese etnickej identifikácie. Akvilé Motuzaité (Univerzita v Turku, Finsko) sa zamerala na tieto procesy v prostredí zmiešaných manželstiev a na to, akú rolu zohrávajú ženy-migrantky pri vytváraní domova v odlišnom spoločenskoo-kultúrnom prostredí.

Leena Samin Naqvi, nezávislá výskumníčka zo Švédska, profesiou architektka, hovorila o strave ako o univerzálnom jazyku a prvom kroku, ktorý migranti a migrantky spravia na ceste k integrácii v novom prostredí. V rámci konferencie predstavila projekt EAT v meste Umeå na severe Švédska. V rámci neformálneho mapovania rozvoja sociálnych vzťahov žien-migrantiek s využitím oral history skúma zmeny a vplyvy na kultúru stravovania.

To, ako sa v prostredí albánskej diaspóry v Kosove mení rola tradičného jedla flija a jeho vplyvu na procesy identifikácie a príslušnosti v kontexte integračných stratégií a sociálnych aktivít, prezentovala vo svojom príspevku Lumnije Kadriu z Albanologického inštitútu v Prištine.

Okrem inštitucionálneho a rodinného prostredia je vo vzťahu k lokálnej komunite významná prítomnosť rôznych prvkov a podôb kultúrneho dedičstva aj vo verejnom priestore. Zdieľané a zdôrazňované pri rôznych spoločenských aktivitách sú predmetom získavania sebedomia, sebapoznáva-

nia, ale aj udržiavania a propagácie. Skaidré Urbonienė z Litovského kultúrneho výskumného inštitútu sa v rámci výskumu venovala procesu hľadania rôznych foriem vyjadrenia národnostnej príslušnosti. Jedným z nich sú drevené kríže symbolicky prepájajúce domovskú krajinu so súčasným miestom pobytu povojnových emigrantov z Litvy a sú nápomocné v adaptovaní sa na nové prostredie.

Ako jednotlivé príspevky ukázali, v závislosti od času, okolností migračných pohybov, sociokultúrnej dynamiky migrantskej komunity v podmienkach nového prostredia sa kultúrne dedičstvo objavuje a pretvára v rôznych kontextoch.

Záver konferencie patril ekonomickým aktivitám migrantov a migrantiek a procesu oživovania a uchovávanía kultúrneho dedičstva v rámci tzv. etnobilizisu. Rôznym podobám takéhoto ekonomického angažovania cez obchody so suvenírmi, cateringové agentúry, hotely až po turistické aktivity sa venovali Vladimír Penčev a Taňa Matanova (IEFSEM-BAS, Sofia).

Konferencia *Kultúrne dedičstvo v kontexte migrácie* predstavovala fórum účastníkov a účastníčok nielen z rozličných krajín, ale aj s rôznorodým odborným pozadím a praxou. Tým prispela k širokému náhľadu na kultúrne dedičstvo špecificky rekonštruované v konkrétnych podmienkach novej domoviny a poukázala na dôležitosť jeho roly pri formovaní a upevňovaní komunít migrantov a migrantiek v ich každodennom živote.

Uvedené príspevky tvoria len časť toho, čo všetko odznelo počas dvoch dní v priestoroch Inštitútu etnológie a folklórnych štúdií v Sofii. V nasledujúcich týždňoch však vyjde zborník z konferencie, kde si budete môcť nájsť všetky príspevky v plnom znení.

NATÁLIA BLAHOVÁ,
Ústav etnológie SAV v Bratislave

Tübingenská konferencia projektu KOMPARATÍVNA ANALÝZA KONŠPIRAČNÝCH TEÓRIÍ (28. – 30. 7. 2017, Tübingen, Nemecko)

Posledné júlové dni sa na Univerzite v Tübingene konala konferencia projektu Komparatívna analýza konšpiračných teórií (COMPACT). COMPACT je samostatnou akciou programu COST, čo je rámcový program EÚ pre podporu medzinárodnej spolupráce medzi výskumníkmi a odborníkmi v rámci Európy a sieťovanie aktivít financovaných z národných zdrojov. Cieľom akcie COMPACT je vytvoriť interdisciplinárnu a medzinárodnú sieť, ktorá prinesie porozumenia javu konšpiračných teórií v rôznych európskych krajinách. V súčasnosti COMPACT zahŕňa 80 riešiteľských organizácií z EÚ, Izraela a USA vrátane Slovenska, ktoré zastupuje Ústav etnológie SAV.

Samotná konferencia nemala špecifický názov a technicky išlo o ďalšie z pravidelných stretnutí v rámci akcie COMPACT, čím bola aj obsahovo vymedzená. Zároveň ju treba vnímať nie ako osamotenú akademickú udalosť, ale v kontexte celého projektu. Na rozdiel od prechádzajúcich stretnutí (Brusel, apríl, 2016; Leuven, september 2016; Turín, marec 2017), ktoré mali charakter koordinačných stretnutí a stretnutí pracovných skupín, doplnených o prednášky pozvaných hostí a panelových debát, v Tübingene už išlo o plnohodnotnú konferenciu, hoci aj tu patril prvý deň predovšetkým úvodnému administratívneho zasadnutiu riadiaceho výboru a následným stretnutiam jednotlivých pracovných skupín COMPACT-u.

Konferencia mala troch hlavných rečníkov: psychologičku Karen Douglas (University of Kent), politológa Josepha Uscinskeho (University of Miami, Florida) a amerikanistu Timothyho Melleya (Miami University, Ohio). Joseph Uscinski a Timothy Melley sa zamerali na výskum konšpiračných teórií v Spojených štátoch amerických. Profesor Uscinski, ktorý ako jediný vystúpil už v podvečer prvého dňa, vyslovil teóriu, že konšpiračné teórie sú používané ako strategický nástroj tými čo moc nemajú, proti tým čo moc majú. Pritom táto logika nemá platiť len

v súvislosti s volebnými výsledkami, ale aj pri ekonomickom postavení, vzdelaní a pod. Viacerí prítomní však oponovali, že ide o značné zjednodušenie aplikovateľné ak, tak len na americkú bipolárnu politickú scénu. Karen Douglas, ktorá zavŕšila druhý deň konferencie, vo svojej prednáške zmapovala a vzájomne prepojila súčasný psychologický výskum konšpiračných teórií, na veľkej časti ktorého sa aj sama podieľala.

Ranné stretnutie druhého dňa (29. 7.) konferencie patrilo panelu módy prenosu s podnázvom histórie a kultúry, ktorý sa zamerával na rôzne podoby a formy konšpiračných teórií v čase a priestore. Príspevky sa venovali napríklad vzniku a vývoju konšpiračných teórií obviňujúcich spolky Illuminátov v 18. storočí (Claus Oberhauser), vplyvu populárnej beletrie na šírenie a popularitu konšpiračných teórií a fám s podobnou tematikou v Británii v prvej polovici 20. storočia (Ben Carver) alebo tomu, ako sa v konšpiračných teóriách mieša humor a vážne vnímanie pôsobenia štátnej moci v Bielorusku v súčasnosti (Anastasiya Astapova).

Nasledujúci panel bol venovaný konšpiračným teóriám v súvislosti migráciou a utečencami. Eirikur Bergmann mapoval, ako tému „islamskej okupácie“ využívajú pravicoví populisté v škandinávskych krajinách. Iselin Frydenlund poukázala na, v Európe nie celkom známy, pohľad buddhistickej väčšiny v Mjanmarsku na moslimskú minoritu ako invázny prvok a Kasper Rasmussen hovoril o anti-migrantských konšpiračných teóriách v prezidentskej kampani Donalda Trumpa.

Podvečerný panel bol venovaný radikálnym politikom a vnímaniu médií. Príspevok Tanjeva Schultza sa zaoberal vzťahom medzi vierou v konšpiračné teórie, politickými preferenciami a vnímaním resp. dôverou v médiá v Nemecku. Turkey Nefes ukázal, ako udalosti spojené s protivládnyimi protestmi v Turecku rámcuje vládna moc pomocou médií ako konšpiráciu.



Prednáša prof. Nebojša Blanuša, expert v oblasti sociálnej a politickej psychológie z Fakulty politických vied na Univerzite v Záhrebe. Foto: Zuzana Panczová

Veľmi zaujímavým bol ranný panel posledného dňa (30. 7.) venovaný konšpiračným teóriám a internetu, ktorého účastníci (Estrella Gualda Caballero, Hugo Leal, Alex Krosodomski Jones) hovorili o dynamike šírenia fám a konšpiračných správ na sociálnych sieťach v kontexte konkrétnych udalostí a o metodologických otázkach súvisiacich s tzv. „dolovaním“ dát zo sociálnych sietí.

Posledný panel konferencie otvoril otázku vzťahu konšpiračných teórií a poznania. Alejandro Romero Reche v teoretickom príspevku poukazoval na podobnosti medzi klasickou sociológiou poznania a konšpiračným uvažovaním. Nebojša Blanuša sa venoval pojmu v angličtine známemu ako „*deep state*“ a poukázal na problém, že sa pohybu-

je medzi neoverenými konšpiračnými teóriami a štrukturálnym prvkom fungovania autoritatívnych režimov. V záverečnom príspevku celej konferencie hovorila Jasna Milošević na príklade antivakcinačného hnutia ako konšpiračné teórie ovplyvňujú dôveru vo vedecké poznatky.

Táto konferencia nie je osamotenou udalosťou, ale je súčasťou rady stretnutí a konferencií projektu COMPACT, na ktoré budú nadväzovať v najbližšom období konferencia v Lisabone 22. - 23. 9. 2017 a v máji 2018 konferencia v hoteli Bildenberg (Oosterbeek, Holandsko) spájanom s jednou z najznámejších konšpiračných teórií o skupine Bildenberg.

VLADIMÍR BAHNA,
Ústav etnológie SAV v Bratislave

20. valné zhromaždenie Národopisnej spoločnosti Slovenska pri SAV a vedecká konferencia ETNOLÓGIA PRE SÚČASNOSŤ (7. – 9. 9. 2017, Párnica)

20. valné zhromaždenie Národopisnej spoločnosti Slovenska pri SAV a vedecká konferencia „Etnológia pre súčasnosť“ sa konali

v oravskej obci Párnica. Voľba miesta bola celkom zámerná – v tejto obci sa totiž pred sto rokmi narodil prof. PhDr. Andrej Meli-



Zasadnutie valného zhromaždenia Národopisnej spoločnosti Slovenska v Párnici. Foto: Miroslav Válka

cherčík, CSc. – zakladateľská osobnosť moderného národopisu/folkloristiky na Slovensku. Aj takýmto spôsobom sme si chceli pripomenúť jeho vedecké a pedagogické dielo. Podujatie sa konalo v organizačnej spolupráci NSS a Katedry etnológie a muzeológie FiF UK, Žilinského samosprávneho kraja – Oravského kultúrneho strediska v Dolnom Kubíne a Obecného úradu v Párnici. Rokovanie prebiehalo v zasadačke miestnej požiarnej zbrojnice s pohostinným zázemím obecného úradu pod vedením starostky, Ing. Milady Antalovej.

Valné zhromaždenie NSS (VZ NSS) sa konalo 7. 9. 2017. Rokovanie viedol člen Hlavného výboru NSS J. Janto. Na úvod vystúpili s pozdravnými príhovormi delegáti Českej národopisnej spoločnosti – predsedníčka J. Nosková a vedúci Katedry európskej etnológie FF MU v Brne M. Válka. Účastníkov VZ NSS privítala na hosťiteľskej pôde aj starostka obce Párnica.

Po odsúhlasení pracovného programu VZ NSS a voľbe pracovných komisií odzneli správy o činnosti a hospodárení za funkčné obdobie 2014 – 2017, ktoré predniesli predsedníčka NSS M. Bocánová a hospodárka NSS D. Csütörtökyová. Správa o činnosti bola venovaná predovšetkým čerpaniu financií z Rady slovenských vedeckých spoločností

pri SAV, vydávaníu Etnologických rozpráv, členskej základni – poukázala na problém neplatenia členských príspevkov, spolupráci s partnerskými inštitúciami (Česká národopisná spoločnosť, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Rada slovenských vedeckých spoločností, UNESCO), činnosti pedagogickej sekcie NSS, informovaniu členov o voľných pracovných miestach v odbore. Samostatné body programu predstavovala informácia a živá diskusia o Etickom kódexe NSS a o Vedeckom archíve NSS.

Prítomní si minútu ticha uctili pamiatku zosnulých členov NSS v období od ostatného VZ (PhDr. Gabriela Lunterová † 5. 2. 2015, PhDr. Ondrej Krupa, CSc. † 14. 2. 2015, PhDr. Igor Krištek, CSc. † 17. 2. 2015, PhDr. Viera Valentová, CSc. † 9. 6. 2015, Ján Lazorič † 30. 8. 2015, PhDr. Štefan Mruškovič, CSc. † 3. 1. 2016, prof. PhDr. Ján Podolák, DrSc. † 15. 2. 2017, PhDr. Ján Olejník, CSc. † 20. 4. 2017).

K. Slobodová Nováková predniesla návrh na udelenie čestného členstva NSS PhDr. M. Sopoligovi. DrSc. a H. Hlôšková návrh na udelenie čestného členstva NSS PhDr. Ingrid Kostovskej.

V tajných voľbách boli na nasledujúce trojročné funkčné obdobie zvolení: za predsedníčku NSS PhDr. Martina Bocánová,

PhD. Členmi výboru NSS sa stali: Mgr. et Mgr. Dagmara Majerová, PhD. – podpredsedníčka, Mgr. Juraj Janto, PhD. – hospodár, doc. PhDr. Hana Hlôšková, CSc., doc. PhDr. Katarína Slobodová Nováková, PhD., Mgr. Nadja Balošáková, Mgr. Lucia Ditmarová, PhD., Mgr. Zuzana Panczová, PhD., Mgr. Miriam Bošeľová, PhD.

VZ NSS prijalo tieto uznesenia:

1. VZ schvaľuje Správu o činnosti HV NSS za roku 2014 – 2017 a udeľuje mu absolútorium.
2. VZ berie na vedomie Správu o hospodarení HV NSS za roku 2014 – 2017.
3. VZ schvaľuje Z. Beňuškovú vo funkcii druhej revízorky do konca r. 2017.
4. VZ súhlasí s finančným odmeňovaním redakčných prác na Etnologických rozpravách a poveruje výbor, aby doriešil konkrétne podmienky odmeňovania.
5. VZ súhlasí so zlúčením funkcie vedeckého tajomníka a podpredsedu HV NSS na obdobie r. 2017 – 2020.
6. VZ súhlasí so zvýšením členského príspevku od r. 2018 riadnych členov na 20,- EUR ročne; kolektívnych členov na 25,- EUR ročne, so zachovaním výnimiek (dôchodcovia a študenti 10,- EUR, čestní členovia a členovia nad 70 rokov 0,- EUR)
7. VZ zvolilo Hlavný výbor NSS na obdobie r. 2017 – 2020 na základe tajného hlasovania.
8. VZ schvaľuje návrh na udelenie čestného členstva NSS M. Sopoligovi a I. Kostovskej.
9. VZ súhlasí s odovzdaním Archívu NSS ako samostatného fondu do VA Ústavu etnológie SAV a poveruje HV začať rokovať s vedením ÚEt SAV o právnych krokoch, súvisiacich s týmto odovzdaním a uzavretím delimitačnej zmluvy.
10. VZ prijíma Etický kódex NSS so zapracovanými pripomienkami a poveruje HV NSS vytvorením štatútu a následne Etickej komisie NSS.
11. VZ zaväzuje HV NSS, aby sa zachovali doterajšie kategórie Cien NSS a za každý rok boli udelené podľa kvality produkcie všetky tri miesta vo všetkých kategóriách. Ceny NSS za obdobie 2014 – 2017 udelil Hlavný výbor NSS takto:

Publikácie

T. Podolinská, T. Hruštič (Eds.): Čierno-

biele svety. Rómovia v majoritnej spoločnosti na Slovensku.

M. Benža: Tradičný odev Slovenska

I. Zuskinová: Liptovský Hrádok. Príbeh mesta a jeho obyvateľov v prvej polovici 20. storočia

Výstavy a expozície

Malokarpatské múzeum v Pezinku: Príbeh vína a Dejiny vinohradníctva a vinárstva pod Malými Karpatmi

Gemersko-malohontské múzeum v Rimavskej Sobote: Konope, konope, zelené konope...

Vihorlatské múzeum v Humennom: 25 ročníkov výstavy Karpatská kraslica

Cena Adama Prandu:

Kolektív Katedry etnológie a mimoeurópskych štúdií FF UCM v Trnave za Slávnostnú akadémiu spojenú s medzinárodnou vedeckou konferenciou venovanú Dr. h. c. prof. PhDr. Jánovi Podolákovi, DrSc.

Cena NSS Etnológ za kamerou:

Udelená na Medzinárodnom festivale Etnofilm v Čadci 2016 filmu: *Posvätná mlatba / The Sacred Thresh*, r. Michele Trentini (Taliansko).

V piatok 8. 9. 2017 sa konala vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou, keď zahraničnými účastníkmi, okrem vyššie spomenutých brnianskych kolegov, boli T. Smolińska a J. Hajduk-Nijakowska z Opole (Poľsko).

Téma konferencie *Etnológia pre súčasnosť* predstavovala širší záber tak, aby mohli referovať o aktuálnom stave bádania múzejní, pedagogickí i akademickí odborníci na poli etnológie. Rokovanie konferencie bolo potom rozdelené do viacerých tematických blokov. V prvom bloku *Dejiny a etika odboru* odznali príspevky: *Osobnosť a dielo Andreja Melicherčíka v kontextoch doby* (H. Hlôšková, FiF UK, Bratislava), *Etika v etnografickom výskume: pravidlá, flexibilita a metodológia* (T. Bužeková, FiF UK, Bratislava) a *Právne aspekty súčasného etnologického výskumu* (M. Botiková, FiF UK, Bratislava). V druhom bloku *Folklor a folkloristika* boli prednesené príspevky: *Współczesny folklorizm* (J. Hajduk-Nijakowska, Uniwersytet Opolski, Opole), *Folklor a politika* (Z. Panczová, ÚEt SAV, Bratislava), *Aplikovaná etnochoreológia* (K. Babčáková, NOC, Bratislava) a *Jozef Ignác Bajza medzi literatúrou*



Pamätná tabuľa Andreja Melicherčíka v Párnici. Foto: Miroslav Válka



Modrotlačárska dielňa Mateja Rabadu v Párnici. Foto: Miroslav Válka

a folklórom (K. Žeňuchová, FF UCM, Trnava; SÚJS SAV, Bratislava). V treťom bloku *Etnológia vo výučbe a v praxi* si účastníci vypočuli príspevky: *Realizácia Konvencie UNESCO z 2003 roku w Polsce z perspektywy folklorysty* (T. Smolińska, Uniwersytet Opolski, Opole), *Kontinuuita a diskontinuuita výuky etnológie na Masarykově univerzitě v Brně* (M. Válka, FF MU, Brno), *Ako sa učíme učiť o hraniciach. Etnológia vo výučbe* (H. Tužinská, FiF UK, Bratislava, L. Voľanská, ÚEt SAV, Bratislava), *Tradičná kultúra a súčasná etnológia* (J. Janto, FiF UK, Bratislava) a *Fond ľudového odevu a textilu v SNM Martin* (E. Dudková, SNM-EM, Martin). V druhej časti tohto bloku odzneli príspevky: *OZ Jahodnícke háje* (T. Kadlecová, SNM-EM, Martin), *Aplikovaná etnológia ako stimulujúci prvok revitalizačných procesov* (K. Slobodová-Nováková, FF UCM, Trnava, M. Bocánová, FF UCM, Trnava), *Identita ako metodologický nástroj výskumu etnických minorít* (L. Lenovský, FF UCM, Trnava) a *Centrum verzus periféria v etnologických výskumoch* (Z. Beňušková, FF UKF, Nitra; ÚEt SAV, Bratislava). Po každom bloku príspevkov bol vyhradený priestor na diskusiu.

Organizátori podujatia plánujú príspevky, ktoré prejdú oponentským pokračovaním, vydať v samostatnom čísle Etnologických rozpráv a v Slovenskom národopise.

Po VZ NSS sa konal spoločenský večer s vystúpením miestnej folklórnej skupiny. Rokovanie konferencie uzavrela návšteva párnického národopisného múzea a kladenie venca k pamätnej tabuli A. Melicherčíka, ktorá je umiestnená v jednej z miestností múzea s príhovorom H. Hlôškovej. Súčasťou budovy múzea je aj modrotlačová dielňa, kde tvorí mladý absolvent VŠVU M. Rabada, ktorý nám priblížil svoju cestu k technike modrotlačie.

Posledný deň podujatia bol venovaný exkurzii. Navštívili sme expozíciu o živote a diele P. O. Hviezdoslava v jeho múzeu v Dolnom Kubíne, ako aj unikátnu Bibliotéku Čaplovičianu so zasväteným výkladom odbornej pracovníčky K. Ileninovej. Po prehliadke nových expozícií Oravského hradu – v Klenotnici a Kaplnke – sme si na záver exkurzie v krásnom jesennom počasí užíli prehliadku Múzea oravskej dediny v Zuberici, kde nás privítal jeho riaditeľ R. Janoštín.

Keďže v roku 2018 uplynie šesťdesiat rokov od vzniku Slovenskej národopisnej spoločnosti/Národopisnej spoločnosti Slovenska, plánuje novozvolený výbor NSS pripraviť pri tejto príležitosti odborný seminár.

HANA HLÔŠKOVÁ,
Katedra etnológie a muzeológie FiF UK
v Bratislave

Výzva na publikovanie pre číslo 1/2018 časopisu Slovenský národopis
Slovenský národopis vyzýva na zaslanie príspevkov do pripravovaného čísla, ročník 66, číslo 1/ 2018 zameraného na tému

DIGITÁLNA ETNOLÓGIA

Digitálne technológie sa v slovenskej etnológii a antropológii objavujú od osemdesiatych rokov 20. storočia, a to v podobe prvých pokusov o vytvorenie elektronických databázových systémov. Rozšírenie osobných počítačov v deväťdesiatych rokoch zefektívnilo každodennú výskumnú prax etnológov a spustilo digitalizáciu kultúrneho dedičstva a iných archívnych materiálov. Rozvoj pokročilých technológií a ich prenikanie do humanitných vied v podobe *digital humanities* naznačuje, že v súčasnosti je možné digitalizované objekty spracovať pomocou výpočtových postupov tak, aby ich dátové výstupy obohatili etnologické opisy a interpretácie. Samotná digitalizácia nie je dostatočná, s jej zintenzívnením a štandardizáciou je potrebné otvoriť diskusiu o tom, ako efektívne systematizovať a analyzovať digitálne dáta v etnologickom výskume, ako metodologicky reagovať na prenikanie digitálnych nástrojov do etnologickej praxe, a ako to inštitucionálne zabezpečiť v kontexte slovenskej vedy. Táto výzva na odbornú diskusiu je predmetom tematického čísla Slovenského národopisu s podtitulom *Digitálna etnológia* a zameriava sa na digitalizáciu kultúrneho dedičstva, digitálny etnologický archív, digitálne nástroje a dáta v etnologickom výskume, metódy etnológie a *digital humanities*, a antropológickou reflexiou digitálnych technológií v súčasných spoločnostiach. Redakcia časopisu privíta štúdie teoretického alebo analytického charakteru, podobne ako aj materiály, eseje, diskusie či recenzie na tieto (prípadne aj iné) témy:

- digitalizácia a online sprístupnenie kultúrneho dedičstva a iných etnologických a antropológických materiálov (prezentácia projektov, metodologické, technologické a inštitucionálne aspekty, vzťah digitalizovaného a digitálneho atď.),
- digitálne nástroje ako metódy výskumu v etnológii a antropológii (aplikácia digitálnych nástrojov ako metodologická výzva, reflexia vzťahu *digital humanities* a etnológie, kvantitatívne a kvalitatívne metódy v etnológii atď.),
- digitálne technológie ako predmet výskumu v etnológii a antropológii (funkcia a význam digitálnych technológií a médií v súčasných spoločnostiach, vplyv technológií na súčasné formy správania jednotlivcov a komunít, ich kritika atď.).

Termín zaslania abstraktov: 15. 12. 2017

Autori prijatých abstraktov budú vyrozumení do 31. 12. 2017 a následne ich vyzveme, aby zaslali kompletný príspevok. Príspevky (štúdie, materiály, diskusie, eseje) prechádzajú anonymným posudzovaním dvoma nezávislými recenzentmi.

Termín zaslania príspevkov: 31. 1. 2018

Prosíme prispievateľov, aby abstrakt v slovenčine zaslali ako priložený súbor k e-mailu na adresu redakcie: **slovensky.narodopis@savba.sk**.

Výzva na publikovanie pre číslo 3/2018 časopisu Slovenský národopis
Slovenský národopis vyzýva na zaslanie príspevkov do pripravovaného čísla, **ročník 66, číslo 3/ 2018** zameraného na tému

**STÉ VÝROČIE ZALOŽENIA ČESKOSLOVENSKEJ REPUBLIKY (1918),
DVADESIATE PIATE VÝROČIE SLOVENSKEJ REPUBLIKY A ČESKEJ
REPUBLIKY (1993); ODRAZ VZNIKOV I ROZPADOV ŠTÁTNYCH ÚTVAROV
V ETNOLOGICKOM/ANTROPOLOGICKOM BĀDANÍ**

V roku 2018 si Česká (ČR) i Slovenská republika (SR) pripomenú viacerými akciami, ako sú výstavy, publikácie, spomienkové zhromaždenia a iné, vytvorenie následníckeho štátu Československej republiky (ČSR) po rozpade Rakúsko-uhorskej monarchie a jeho ďalšie osudy v 20. storočí. Zároveň v roku 2018 uplynie 25 rokov od vzniku samostatnej ČR a SR. Časopis *Slovenský národopis* plánuje pri tejto príležitosti vyhraďiť samostatné číslo pre príspevky zamerané na horeuvedenú tému. Významné historické udalosti a ich dopad na každodennú kultúru obyvateľov Slovenska a Česka, vznik nových štátnych útvarov v roku 1939, 1993 a spoločenské procesy s tým spojené, vytvárajú atraktívnu odbornú výzvu pre etnológov, sociálnych, kultúrnych antropológov a bádateľov z príbuzných disciplín. Redakcia časopisu privíta štúdie teoretického alebo analytického charakteru, no i materiály, eseje, diskusie či recenzie na tieto (prípadne i iné) témy:

- Vznik, vytváranie a rozpad moderného štátu ako výskumná téma sociálnych a humanitných vied.
- Štát, ideológia a rituály. Štátne ideológie, zástancovia i odporcovia štátnych ideológií. Rituály štátu – sviatky, slávnosti, pamätníky a spomienková kultúra spojená so vznikom, existenciou a zánikom štátov.
- Aktéri historických procesov, motívy a stratégie. Správanie, konanie, akcie a reakcie účastníkov rozpadu Rakúsko-Uhorska, vzniku a budovania ČSR, rozpadu ČSR v roku 1939, obnovenie republiky po roku 1945, rozdelenia ČSFR a vzniku SR a ČR v roku 1993. Historické udalosti a ich aktéri na mikro-, mezo- i makrosociálnej úrovni.
- Historická pamäť o ČSR, ČR a SR a prenos reprezentácií minulosti. Spomienky a spomienkové spoločenstvá, medzigeneračná a medziskupinová transmisia reprezentácií minulosti o ČSR, ČR a SR, utváranie obrazov minulosti, predstavy o dejoch a osobnostiach dejín ČSR, ČR a SR.
- Dejiny národopisu/ etnológie ako vednej disciplíny v kontexte Československa.

Termín zaslania abstraktov: 15. 3. 2018

Autori prijatých abstraktov budú vyrozumení do 31. 3. 2018 a následne ich vyzveme, aby zaslali kompletný príspevok. Príspevky (štúdie, materiály, diskusie, eseje) prechádzajú anonymným posudzovaním dvoma nezávislými recenzentmi.

Termín zaslania príspevkov: 31. 5. 2018

Prosíme prispievateľov, aby abstrakt v slovenčine zaslali ako priložený súbor k e-mailu na adresu redakcie: **slovensky.narodopis@savba.sk**