

Národopisný věstník

ETHNOGRAPHIC JOURNAL | FOUNDED 1906

XLIII (85) / 2026 / 1



NÁRODOPISNÝ VĚSTNÍK

Ethnographic Journal

Založen 1906

Ročník XLIII (85), 2026, číslo 1

DOI: 10.59618/NV.2026.1.00

Vydavatel / Publisher:

Česká národopisná společnost, z. s. (Czech Ethnological Society)

Národní třída 3, 117 20 Praha, Czech Republic

Národopisný věstník je vědecký recenzovaný časopis vydávaný vrcholným profesním sdružením české etnologie Českou národopisnou společností, z. s., který je zaměřen na studium tradiční lidové kultury střeoevropského prostoru, současných kulturních forem vyrůstajících z lidových tradic a témat z oblasti historické etnologie. Národopisný věstník dnes představuje druhý nejdelší vydávaný oborový vědecký časopis české etnologie.

The Národopisný věstník/Ethnographic Journal is a peer-reviewed journal published by the Czech Ethnological Society, top professional association of Czech ethnology; the journal focusses on the study of traditional folk culture in Central Europe, current cultural forms built on folk traditions, and themes from historical ethnology. The Ethnographic Journal is the second longest-running academic journal of Czech ethnology.

Vedoucí redaktor / Editor-in-Chief:

doc. PhDr. Miroslav Válka, Ph.D. (Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, Brno, CZE)

Redaktor / Editor:

PhDr. Oto Polouček, Ph.D. (Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, Brno, CZE)

Redakční rada (domácí členové) / Editorial Board (domestic members):

Doc. Karel Altman, CSc. (Akademie věd České republiky, Etnologický ústav, Brno, CZE),
PhDr. Helena Beránková (Česká národopisná společnost, Praha, CZE), prof. PhDr. Daniel Drápala, Ph.D. (Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, Brno, CZE),
PhDr. Markéta Holubová, Ph.D. (Akademie věd České republiky, Etnologický ústav, Praha, CZE),
Mgr. Marta Kondrová (Slovenské muzeum, Uherské Hradiště, CZE), PhDr. Sandra Kreisslová, Ph.D. (Karlova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav etnologie, Praha, CZE), Mgr. Markéta Palowská (Muzeum Novojičínka, Nový Jičín, CZE), PhDr. Oto Polouček, Ph.D. (Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, Brno, CZE), PhDr. Tereza Šlehoferová, Ph.D. (Západočeská univerzita v Plzni, Filozofická fakulta, Katedra antropologie, Plzeň, CZE),
doc. PhDr. Miroslav Válka, Ph.D. (předseda redakční rady; Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, Brno, CZE), Mgr. Daniela Záveská (Etnografické oddělení Historického muzea Národního muzea v Praze).

Redakční rada (zahraniční členové) / Editorial Board (international members):

Anna Drożdż, PhD, DLitt (Uniwersytet Śląski, Instytut Nauk o Kulturze, Katowice, POL),
prof. Gero Fischer (Universität Wien, Institut für Slawistik, Wien, AUT), doc. PhDr. Hana Hlůšková, CSc. (Slovenská akadémia vied, Ústav etnológie a sociálnej antropológie, Bratislava, SVK), Małgorzata Michalska, PhD (Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wrocław, POL), Miloš Rašić, MA, (Srpska akademija nauka i umetnosti, Etnografski institut, Beograd, SRB), Dr. Marketa Spirytova (Ludwig-Maximilians Universität München, Fakultät für Kulturwissenschaften, Institut für Empirische Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie, München, DEU).

Periodicita / Frequency: 2x ročně / Biannually

Toto číslo vychází s podporou/ This number is published with the support of:

Grantová podpora Odboru regionální a národnostní kultury Ministerstva kultury České republiky



Ministerstvo
kultury

Registrační číslo MK ČR E 18932

ISSN 1211-8117 (Print), ISSN 2571-0982 (Online)

Národopisný věstník

ETHNOGRAPHIC JOURNAL

XLIII (85) / 2026 / 1

Založen 1906



Obsah

Studie

- Anna Varausová: *Taneční projevy na současných hodových slavnostech ve vztahu k lokální a regionální identitě (na příkladu Brněnska a Slovácka)* 5
- Hana Klimešová: *Svatební klíče z Litomyšlska. Svatební obřad jako přechodový rituál* 33
- Eliška Gregorová: *Štufenverky a další předměty z kousků hornin. Specifické projevy lidové tvořivosti v České republice (Příbramsko) a ve Velké Británii* 50
- Jana Tomková: *Je Boh Rusínom?: Súvislosti konfesionalnej a etnickej príslušnosti Rusínov na Chomutovsku* 72
- Michal Uhrin: *"From House to Funeral Home": Changes in Funeral Rituals in Rural Slovakia* 91

Príspevky dopisovateľů

- Josef Krám: *Když já jsem sloužil... Ze vzpomínek Václava Šustra ze Stříteže u Černovic* 114

Personalia

- Kytička vzpomínek na Jiřinu Veselskou (Daniel Drápala)* 116
- Miloši Melzerovi poslední sbohem (Miroslav Válka)* 119
- In memoriam Jana Luffera (Jana Pospíšilová)* 123

*

- Zdravica k jubileu Alexandry Navrátilovej (Zuzana Beňušková)* 127
- Pozdrav Vladimíře Jakoubčové (Miroslav Cogan)* 129
- K životnímu jubileu Lubomíra Procházky (Josef Velfl)* 131
- Ke kulatému jubileu Ivany Kubečkové (Zita Suchánková)* 138
- Život Olgy Floriánové zasvěcený tradici (Jana Spathová)* 143
- Magda Křivanová – od slečny v kroji po ředitelku muzea v přírodě (Radim Urbánek)* 147

Knihy

Josef Hofmann: *Německé lidové kroje a zvyky západních a jižních Čech*
(Irena Štěpánová) 151

Daniel Drápala – Lenka Drápalová – Lucie Uhlíková: *Valašsko sobě a národu. Národopisná slavnost Valašský rok 1925 a její odkaz* (Karel Altman) 153

Alena Křížová a kol.: *Od lidového umění k výtvarnému folklorismu*
(Alena Kalinová) 156

Výstavy

Výstava *Historická architektura nejen lidová* (Miroslav Válka) 160

Taneční projevy na současných hodových slavnostech ve vztahu k lokální a regionální identitě (na příkladu Brněnska a Slovácka)

Dance Expressions at Contemporary Kermesse Festivals in Relation to Local and Regional Identity (Examples from the Brno and the Slovácko Regions)

Mgr. BcA. Anna Varausová

Ústav evropské etnologie FF MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno,
CZECH REPUBLIC

anna.varausova@phil.muni.cz

ORCID: 0009-0000-7318-3256

Abstract

This study examines the role of regional dances within the repertoire of both dance parties and choreographies performed by youth groups (*chasa*) during contemporary traditional kermesse festivals (*hody*). It investigates their significance as a means of expressing local and regional identity. Utilising participant observation, video documentation, and interviews, the paper compares the function of dance expressions within the established kermesse traditions of the Slovácko region against the context of revived kermesse festivals in the Brno area. In the context of continuity and transformation of ethnocultural traditions, the study presents dance – on both participatory and presentational levels – as a cultural symbol and a dynamic tool for negotiating territorial identity.

Key words

Folk dance - traditional feasts - Southeastern Moravia - local and regional identity - transformations of tradition

Acknowledgement / funding

Terénní výzkum byl finančně podpořen Českou národopisnou společností prostřednictvím Fondu PhDr. Aleny Plessingerové, CSc., a PhDr. Josefa Vařeky, DrSc. Část výzkumu byla zpracována v diplomové práci *Taneční projevy na současných hodových slavnostech (na příkladu Brněnska)* obhájené na FF MU Brno v lednu 2025.

Úvod

Lidový tanec coby součást širších folklorních projevů představuje významný prostředek vyjadřování lokální a regionální identity. Taneční repertoár i způsob provedení tanců odráží místní kulturní tradici, sociální vazby i sdílené hodnoty dané komunity. V prostředí jihovýchodní Moravy, která bývá vnímána jako folklorně živá oblast, je (lidový) tanec nedílnou součástí společenských událostí a kulturního života. Mentálnímu obrazu tradiční a folklorně živé Moravy odpovídá zejména oblast Slovácka, ovšem folklor má své důležité místo například i v rámci kulturního dění města Brna a širší oblasti Brněnska, kde se etnokulturní tradice vyvíjely odlišně.

Jedním z nejvýraznějších příkladů takových tradic jsou hodové slavnosti. Ať už jsou pořádány kontinuálně, nebo jde o obnovenou či vytvořenou tradici, představují hody živý kulturní fenomén, v němž se snoubí tradiční vlivy s moderními. Na příkladu hodů jako specifické taneční příležitosti lze dobře sledovat, jak je prostřednictvím tanečních projevů vyjadřována identita ve vztahu k dané lokalitě. Tuto vazbu má smysl sledovat jak ve vztahu k obci, o jejíž výroční slavnost se jedná a kterou hody jako takové reprezentují, tak v souvislosti s regionem, ve kterém se lokalita nachází a ke kterému náleží. Přes silné modernizační a globalizační vlivy (anebo možná právě v reakci na vymezení vůči nim) si totiž současné projevy folklorní povahy stále zachovávají svůj regionální charakter, jenž vychází z procesu etnografické rajonizace¹ a zažitého vymezení etnografických regionů.

Cílem studie je analyzovat taneční projevy v rámci současných hodových slavností a zkoumat jejich vztah k vyjadřování lokální a regionální identity. Text vychází z terénního výzkumu zaměřeného na hodové zábavy ve čtyřech lokalitách – dvou na Brněnsku (Moravské Knínice, Brno-Medlánky) a dvou na Slovácku (Kyjov, Uherské Hradiště-Mařatice).² Na základě zúčastněného pozorování a videodokumentace³ byla sledována struktura tanečního repertoáru, tedy jaké tance se v jednotlivých lokalitách vyskytují, ale také jakým způsobem a v jakém kontextu jsou prováděny, jaké naplňují funkce. Účelem dodatečných polostrukturovaných rozhovorů s aktéry hodů⁴ pak bylo pochopit, nakolik tanec

1 Srov. DRÁPALA, Daniel – PAVLICOVÁ, Martina: Etnografická rajonizace: úvahy nad jejím historickým vývojem a smyslem současné existence. *Národopisná revue* 24, 2014, č. 3, s. 171–188.

2 Pro účely výzkumu byly v rámci Brněnska vybrány lokality zastupující městskou část i samostatnou obec, z oblastí Slovácka pak dvě města, jež lze chápat jako pomyslná centra moravského folkloru.

3 Pozorování bylo realizováno vždy v termínu konání hodů, a to hlavně na sobotní hodové zábavě, kde byla předpokládána největší koncentrace tanečních projevů. Hody se ve sledovaných lokalitách konaly v rozmezí od července do listopadu 2023, konkrétní data jsou uvedena dále v textu. Pořízená dokumentace sloužila především ke zpětné analýze zachycených projevů.

4 Pro účely studie byly analyzovány čtyři rozhovory s jedním, v jednom případě se dvěma zástupci hodů v dané lokalitě, v té době aktivními členy chasy. Rozhovory o délce 1–2 hodin byly realizovány v období od listopadu 2023 do ledna 2024.

na hodech reflektuje lokální a regionální taneční tradici a zda se tak děje přirozeně, spontánně, nebo jde o vědomý a cílený proces. Zároveň byl zkoumán osobní vztah jednotlivců k různým tancům ve snaze odpovědět na otázku, zda a jak se mohou lidé skrze tanec identifikovat s oblastí, kde žijí. V této souvislosti byla věnována pozornost především konkrétním tancům, které vychází z nejstarších vývojových vrstev lidového tance a které jsou vnímány jako charakteristické pro jednotlivé etnografické regiony. Takové tance můžeme souhrnně označit za *tance regionální*.⁵

Komparativní perspektiva umožňuje zachytit rozdílné přístupy k práci s folklorním materiálem, jež odráží odlišná východiska obou regionů. Zatímco ve slováckých lokalitách taneční projevy vychází z dlouhodobě formované a ukotvené lokální tradice, v prostředí Brněnska odhalujeme dynamické inovační procesy. Studie nemá ambice podat vyčerpávající přehled dané problematiky, ale prostřednictvím vybraných příkladů naznačuje možnosti, jak lze taneční projevy na hodech chápat jako prostředek vyjadřování lokální a regionální identity.

Koncept identity ve vztahu k tanci

Identita představuje obsáhlý pojem užívaný v laické i odborné debatě nejen na poli společenských věd. Ve vědeckém diskurzu se začal výrazně rozšiřovat od druhé poloviny 20. století,⁶ od té doby se opakovaně objevuje jako klíčové téma především v sociálních a kulturních vědách. Tento „boom přístupů ke konceptu identity“⁷ vedl k postupnému rozpadu jeho pojetí na dílčí teoretické perspektivy jednotlivých oborů, což přineslo také rostoucí kritiku. Koncept identity začal být zpochybňován pro svoji vágnost a mnohoznačnost, jeho kritici jej doporučují nahradit jinými pojmy a „jemnějšími nástroji pro společenskovědní analýzu“.⁸

Socioložka Kateřina Holubová zpřehledňuje debatu o vývoji konceptu identity na poli sociologické teorie vztažením ke dvěma základním sociologickým dilematům, kolem nichž se jednotlivé přístupy k identitě formují. Prvním z nich je otázka statické či dynamické podstaty identity, druhým pak důraz na její individuální nebo skupinový rozměr.⁹ Z hlediska prvního se jedná o rozdělení na esencialistické přístupy, které vychází z původního významu pojmu identity jako

5 Pojem *regionální tance* je v tomto významu dále v textu používán bez kurzivy.

6 HOLUBOVÁ, Kateřina: Koncept identity na poli sociologické teorie. *AUC Philosophica et Historica* 2016, č. 2, s. 33; PALEČEK, Martin: Identita – podivný pojem. *AntropoWebzin* 2008, č. 1, s. 62.

7 HOLUBOVÁ, Kateřina: Koncept identity na poli sociologické teorie, c. d., s. 33.

8 PALEČEK, Martin: Identita – podivný pojem, c. d., s. 69. Mezi navrhované alternativní koncepty patří např. „identifikace a kategorizace, sebekporozumění a sociální lokace či shodnost, propojenost a skupinovitost.“ HOLUBOVÁ, Kateřina: Koncept identity na poli sociologické teorie, c. d., s. 33. Srov. KUMINKOVÁ, Eva: *Tradice – proměny – identita: lidový oděv a tanec na Valašsku jako zdroje inspirace*. Brno: Masarykova univerzita, 2021, s. 185.

9 HOLUBOVÁ, Kateřina: Koncept identity na poli sociologické teorie, c. d., s. 33.

něčeho stálého a v čase neměnného, a konstruktivistické přístupy, jež chápou identity jako plurální, sociálně konstruované, proměnlivé, mnohvrstevné, kontextové, jako důsledek mezilidských interakcí.¹⁰ Tyto perspektivy bývají někdy označovány také jako „silné“ a „slabé“ pojetí identity. V současnosti v sociálních a kulturních vědách, tedy i v etnologii, převládá přístup konstruktivistický, který však bývá kritizován pro ztrátu analytické uchopitelnosti: „*Tato dnes převládající optika umožnila nahlížet identitu jako konstruovanou, proměnlivou, roztržitěnou, nestabilní a multiplicitní, čímž způsobila, že termín ztratil svůj analytický přínos: „Jestliže je identita všude, není nikde. (...)“*“¹¹

Na kritické zatížení konceptu identity reaguje Floya Anthias podobnou argumentací, jakou použil Paul Gilroy ve vztahu k pojmu rasy, totiž že bychom se studiu identity měli věnovat už proto, jak moc se jeho podstata a význam propasaly do našeho každodenního života, běžně užívaného slovníku a s tím i představ o našem sociálním světě.¹² Právě tato skutečnost je podle ní důvodem, proč se konceptu identity nelze vyhýbat, je spíše potřeba s ním pracovat kriticky a usměrňovat jeho pojetí, než jej nutně nahrazovat jinými pojmy. Zároveň však Anthias v této souvislosti rozvíjí pojem *belonging*, který můžeme vyložit jako pocit sounáležitosti nebo vědomí příslušnosti. Jeho přednost vnímá v možnosti přesnějšího vyjádření „náležení“ člověka ke konkrétním sociálním a prostorovým kontextům, fyzicky i symbolicky. Při jeho rozboru klade důraz také na emocionalitu a subjektivní rozměr pociťované sounáležitosti.¹³

Tím se částečně vztahuje ke druhému výše nastíněnému sociologickému dilematu odrážejícímu se ve vývoji konceptu identity, totiž k napětí mezi jejím individuálním a kolektivním rozměrem. To se zde projevuje jak ve vztahu k „nosiči“ identity, tedy zda je nazírána z pohledu jednotlivce nebo skupiny, ale také v souvislosti s procesem jejího utváření, tedy jestli se jedná o identitu objektivizovanou, připsanou druhými, nebo subjektivně pociťovanou, o situačně podmíněný proces prožívání jedince.¹⁴

10 Tamtéž, s. 34; Srov. KUMINKOVÁ, Eva: *Tradice – proměny – identita*, c. d., s. 187; JANEČEK, Petr (ed.): *Folklor atomového věku: kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti*. Praha: Národní muzeum, 2011, s. 120; LOZOVIUK, Petr: Etnická indiference a její reflexe v etnologii. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: (antropologická perspektiva)*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2005, s. 163–166; STAVĚLOVÁ, Daniela: *Červená růžičko, proč se nerozvíjíš: doudlebská masopustní koleda: tanec, identita, status a integrace*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd ČR ve spolupráci se Sdružením pro dětskou taneční tvořivost, 2008, s. 33.

11 HOLUBOVÁ, Kateřina: Koncept identity na poli sociologické teorie, c. d., s. 34–35.

12 ANTHIAS, Floya: Identity and Belonging: Conceptualizations and Reframings through a Translocational Lens. In: Davis, Kathy – Ghorashi, Halleh – Smets, Peer (eds.): *Contested Belonging: Spaces, Practices, Biographies*. Bingley: Emerald Publishing Limited, 2018, s. 137–160.

13 Tamtéž.

14 Srov. HOLUBOVÁ, Kateřina: Koncept identity na poli sociologické teorie, c. d., s. 35–37.

Právě určitá proměnlivost identit v závislosti na různých situacích a kontextech je charakteristickým rysem konstruktivistického pojetí konceptu identity. V této souvislosti se využívá také spojení *vyjednávání identity*,¹⁵ které klade důraz na dynamiku a oboustrannost procesu jejího vyjadřování.¹⁶ Thomas Hylland Eriksen upozorňuje na to, že takové vyjednávání, respektive identita jako taková, nabývá na významu především v momentech konfliktu, kdy vzniká potřeba sebeurčení a vymezení vůči druhým.¹⁷ Hovoří o zvyrazňování vzájemných hranic a důrazu na jejich udržování v důsledku tlaku a pocitu ohrožení,¹⁸ zároveň podotýká, že ke skutečné sociální interakci mezi odlišnými skupinami může docházet pouze za předpokladu vzájemného uznání svébytnosti jednotlivých stran.¹⁹

Hodové slavnosti představují specifickou příležitost ke sledování procesů vyjednávání jednotlivých aspektů identity i ke zkoumání sociální interakce na různých úrovních.²⁰ Nabízí tak vhodný terén nejen pro zkoumání identity teritoriální, jež sleduje vztah člověka k prostředí, ve kterém žije, ale přeneseně také pro reflexi významu tradic v současné společnosti. Eriksen popisuje psychologickou funkci etnických identit, které mohou sloužit jako zdroj pocitu bezpečí a ujištění, „*kteřé jedince ubezpečuje o jeho kontinuitě s minulostí, což může být významným zdrojem sebeúcty a osobní autenticity v moderním světě.*“²¹ Tato slova můžeme obdobně vztáhnout i k významu etnokulturních tradic, jež mohou v současném kontextu plnit srovnatelnou funkci.

Podobně o pocitu kontinuity a sounáležitosti hovoří etnoložka Eva Kuminková v kontextu lidového oděvu a tance jako určitého symbolu a reprezentativního rysu sdílené identity.²² Jako „*jeden ze základních identifikačních prvků společenství*“ označuje *kulturní dědictví*,²³ zároveň upozorňuje na to, že nejde o faktor jediný a že bychom v tomto ohledu neměli roli tradiční lidové kultury příliš přeceňovat.²⁴ Americký folklorista Alan Dundes zkoumá *folklor* jako jeden „*z hlavních*

15 Anglicky *negotiating identity* nebo *identity negotiation*. Srov. např. GRAU, Andrée: *South Asian Dance in Britain: Negotiating Cultural Identity through Dance*. Leverhulme Research Grant F/569/D. London: Roehampton University of Surrey, 1999–2001; ERIKSEN, Thomas Hylland: *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012, s. 63–65.

16 Tamtéž; LOZOVIUK, Petr: Etnická indiference a její reflexe v etnologii, c. d., s. 163–166; KUMINKOVÁ, Eva: *Tradice – proměny – identita*, c. d., s. 187.

17 ERIKSEN, Thomas Hylland: *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*, c. d., s. 118–121.

18 Tamtéž, s. 118.

19 Tamtéž, s. 59.

20 Vzhledem k sociální a kulturní různorodosti účastníků hodových slavností je spektrum aspektů identity, které by bylo možné a užitečné blíže prozkoumat, podstatně širší. V rámci této události je identita vyjadřována nejen ve vztahu mezi zástupci různých lokalit, ale také mezi osobami různého pohlaví, věku, zájmových a sociálních skupin.

21 ERIKSEN, Thomas Hylland: *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*, c. d., s. 119.

22 KUMINKOVÁ, Eva: *Tradice – proměny – identita*, c. d., s. 185.

23 Tamtéž, s. 188.

24 Tamtéž, s. 192.

prostředků, pomocí kterého jedinec i skupina objevují nebo utvářejí svou identitu."²⁵ Etnomuzikolog Thomas Turino pak za pilíře identity označuje performativní umění a výrazové kulturní praktiky, zvláště pak hudbu a tanec. Zdůrazňuje jejich roli při formování a vyjadřování kolektivních identit, kterou sleduje jak v rovině prezentační, kdy jsou kulturní formou veřejně prezentovány nejhlubší prožitky a hodnoty, jež činí skupinu jedinečnou, tak na úrovni participace, která jedincům umožňuje zakoušet pocit sounáležitosti a být součástí kolektivu prostřednictvím sdílené kulturní praxe.²⁶

Navazuje tak na etnochoreologické kategorie participativního a prezentačního tance, které formuloval Andriy Nahachewsky²⁷ a jež se staly pomocným analytickým nástrojem i pro tuto studii. Toto pojetí umožňuje sledovat tanec na hodech ve dvou funkčně a významově odlišných rovinách, což pomáhá uchopit jeho roli ve vztahu k vyjadřování a formování teritoriální identity.



Obr. 1. Tanec se starostou během nedělního průvodu. Moravské Knínice. Archiv spolku Kyničan. Foto Z. Zálešák, 2023.

Tanec v rámci hodových slavností

Hody představují výroční slavnost obce, která se historicky váže k výročí posvěcení kostela nebo termínu svátku světce, jemuž je kostel zasvěcen.²⁸ Mezi námi

25 DUNDES, Alan: Defining Identity through Folklore (Abstract). *Journal of Folklore Research* 21, 1984, č. 2-3, s. 151.

26 TURINO, Thomas: *Music as Social Life. The Politics of Participation*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008, s. 2.

27 NAHACHEWSKY, Andriy: Participatory and Presentational Dance as Ethnochoreological Categories. *Dance Research Journal* 27, 1995, č. 1, s. 1-15; Srov. ČEVELA, Jiří: Typy herních příležitostí cimbálových muzik na Slovácku. *Česky lid* 112, 2025, č. 4, s. 448. <https://doi.org/10.21104/CL.2025.4.03>

28 VEČERKOVÁ, Eva: *Posvícení a hody v Čechách a na Moravě*. Praha: Vyšehrad, 2023, s. 11. Někde se tato souvislost nezachovala, zvláště u obnovených hodů se jejich termín určoval i na základě čistě pragmatických důvodů. Srov. DRÁSTIL, Petr: *Obnovené hody v obcích Domašov, Hvozdec a Javůrek*. Bakalářská

zkoumanými lokalitami se setkáváme s různě stanoveným termínem hodových slavností. V Moravských Knínících se hody skutečně vztahují ke svátku místní patronky, svaté Markéty,²⁹ v Kyjově se hody tradičně slaví kolem svátku sv. Martina, patrona původního kyjovského kostela, který zde však již nestojí.³⁰ Brněnské Medlánky vlastní kostel nemají, jsou příkladem rozšířených svatováclavských hodů slavených na konci září,³¹ Mařatice zase zastupují hody císařské slavené v polovině října.³²

Ve všech zkoumaných lokalitách se hody slaví o víkend, zpravidla od pátku do neděle. Za hlavní bod programu, jehož se účastní nejvíce lidí a ve kterém se zároveň koncentruje nejvíce projevů tanečnosti, můžeme považovat hlavní večerní zábavu, za kterou je většinou považována zábava sobotní. Jejím hlavním účelem je společné pobavení se v rámci společenství chasy, místních i přespolních návštěvníků za doprovodu hudby a tance. Jádro večera tvoří volná taneční zábava, kdy hraje hudba a každý se může podle chuti zapojit. Dle místních zvyklostí je zarámována a prokládána dalšími vstupy. Mezi ty patří nástup chasy,³³ uvítání a oficiální zahájení večera,³⁴ různé formy nacvičených tanečních vystoupení chasy, ale také specifických formátů zapojujících do tance návštěvníky,³⁵ případně i společný odchod chasy spojený s formálním ukončením zábavy.

diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, 2022, s. 39, 52 a 64.

29 Markéta má svátek 13. července, v roce 2023 byly hody slaveny 14.–16. července.

30 Kostel sv. Martina byl v Kyjově postaven ve 12. století, do 18. století sloužil jako farní kostel, než jej nahradil klášterní kostel v centru města (současný kostel Nanebevzetí Panny Marie a svatého Cyrila a Metoděje). Opuštěný chrám vyhořel a na jeho základech byla začátkem 19. století vystavena kaple sv. Josefa. Odkaz sv. Martina je stále živý, byl mu zasvěcen boční oltář v současném farním kostele, je připomínán zejména díky hodovým slavnostem. Kostel sv. Martina a město Kyjov – Území s archeologickými nálezy. *Státní archeologický seznam ČR*. Dostupné z: <https://isad.npu.cz/kostel-sv-martina-a-mesto-kyjov-31289> (cit. 12. 10. 2025); Kyjov, kostel Nanebevzetí Panny Marie a sv. Cyrila a Metoděje. *Noc kostelů*. Dostupné z: <https://www.nockostelu.cz/kostel/1222/> (cit. 12. 10. 2025). Martin má svátek 11. listopadu, v roce 2023 byly hody slaveny 10.–12. listopadu.

31 Svátek sv. Václava připadá na 28. září, v roce 2023 byly hody v Medláncích slaveny v termínu 22.–24. září.

32 Tzv. císařské hody označují jednotný termín slavení posvícení zavedený císařem Josefem II. v roce 1787, který byl stanoven na třetí neděli v říjnu. Dle jednoho z výkladů byl termín stanoven blízko svátku sv. Terezie (z Ávil), který připadá na 15. října, proto se jim někdy říká také hody tereziánské, asi rozšířenější je však označení hodů jako *havelské* podle svátku sv. Havla (16. října). VEČERKOVÁ, Eva: *Posvícení a hody v Čechách a na Moravě*, c. d., s. 15–16. V roce 2023 byly hody v Mařaticích slaveny 13.–15. října.

33 V mnoha lokalitách Brněnska se nástup chasy rozvinul do samostatné choreografické formy. VARAUSOVÁ, Anna: *Taneční projevy na současných hodových slavnostech (na příkladu Brněnska)*. Magisterská diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, 2025, s. 105.

34 Součástí proslovů může být předání či vyvěšení dřívě předaného hodového práva, které je symbolem stárků nebo hodů jako takových; vyjadřuje povolení starosty ke konání hodové zábavy. Srov. VEČERKOVÁ, Eva: *Posvícení a hody v Čechách a na Moravě*, c. d., s. 133–136.

35 Tím jsou myšleny rozličné formy vyvinuté ze zvyku zavádění dívek k splátce, který později nahradilo vybírání vstupného. Taneční forma se zaváděním a vybíráním peněz se na mnoha místech zachovala a vybrané prostředky i dnes činí důležitý zdroj na nezbytné výdaje chasy. Na Kyjovsku se setkáme se *zatahováním* či *zaváděním k věnci*, na Uherskohradištsku s *voděním pod právo*, na Brněnsku se zaužívalo označení *soló*

Hodová zábava se koná s ohledem na roční dobu ve vnitřních prostorách, zpravidla v místním společenském sále (kulturní dům – Kyjov, Mařatice; sokolovna či orlovna – Moravské Knínice), nebo venku, v uzpůsobeném areálu, který bývá v případě brněnských lokalit označen vztyčenou *májí* (např. areál zámeckého parku v Medláncích). Místo konání zábavy do jisté míry určuje fyzické možnosti, kapacitu, ale také celkovou atmosféru této společenské a taneční události. Taneční projevy jsou přirozenou součástí i dalších hodových zábav, jež mají zpravidla komornější charakter,³⁶ v menší míře jsou pak přítomny i v dalších, více formálních či obřadních částech hodů, jako je průvod, vyzvedávání stárek nebo předávání hodového práva.

Taneční repertoár hodové zábavy

Skladbu a podobu tanečních projevů, se kterými se na hodech můžeme setkat, do velké míry určuje hudební doprovod. Repertoár daného hudebního uskupení většinou definuje repertoár taneční. Někdy si mohou sami tanečníci určit, co se bude hrát a tančit tím, že si „poručí“ píseň a s ní i příslušný tanec. V takovém případě se však očekává, že jedinec daný tanec i píseň s ním spojené zná, umí interpretovat, a kromě toho jeho projev bude natolik přesvědčivý, aby se k němu kapela přidala.

Ve všech lokalitách byla sledována primárně hlavní sobotní zábava, kde měla vždy dominantní pozici dechová hudba, doplněna byla cimbálovou muzikou³⁷ nebo reprodukovanou hudbou.³⁸ Repertoár dechových hudeb pro taneční zábavu sestává především z dvudobých polkových a třídobých valčíkových písní,³⁹ vytváří tak hudební podklad pro dva základní hodové tance – polku a valčík⁴⁰ –

(hody), při kterém výměnou za finanční příspěvek tančící obdrží kromě pohárku vína i drobnou věcnou upomínku (tzv. *sólíčko*). Tamtéž, s. 175–192; VARAUSOVÁ, Anna: *Taneční projevy na současných hodových slavnostech (na příkladu Brněnska)*, c. d., s. 57–58. V Medláncích taneční forma s vybíráním peněz absentuje, místo toho jsou zde návštěvníci během večer vyzváni k účasti na taneční hře Doudlebská polka.

36 V Kyjově se jedná o páteční „rozmarýnkovou“ zábavu s cimbálovou muzikou, podobně je páteční večer vyhrazen cimbálové muzice i v Medláncích. V Mařaticích se v komornější atmosféře mařatického kulturního domu chasa setkává v pátek při tzv. „zapalování hodů“, které zahajuje hodový víkend, i při nedělní zábavě, kdy jsou hody ukončeny. V Moravských Knínicích je interní význam nedělní zábavy podpořen i humorným scénickým překvapením, jež si chasa každoročně připravuje jako odměnu pro hlavní pár stárků.

37 Cimbálová muzika buď hrála v samostatném prostoru (Kyjov, Moravské Knínice), nebo se v pravidelných intervalech střídala (Mařatice, v předchozích letech však také uplatňovali model dvou paralelních scén).

38 Reprodukována hudba do jisté míry suplovala přítomnost cimbálové muziky na sobotní zábavě v Medláncích, připravený playlist zahrnoval převážně nahrávky lidových písní české produkce, ale také moderní repertoár.

39 Podrobně současnou podobu i historický vývoj dechové hudby na slováckém venkově, včetně jejího repertoáru, zpracovává např. TURČANOVÁ, Barbora: *Od ľudovej piesne k popmusic: moravská dychová hudba ako predmet výskumu premien hudobného vkusu*. Disertační práce. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, 2024.

40 Polka i valčík jsou párové společenské tance, které se v průběhu 19. století rozšířily takřka do všech vrstev obyvatelstva českých zemí. V lidových vrstvách se tyto tance na základě místních zvyklostí překrývaly se

kteří alespoň v základní formě ovládá většina stárků i hodových návštěvníků. Způsob hry a výběru písní dechových kapel nedává tanečnickům možnost průběh zábavy nějak ovlivnit, hudba udává taneční události pevný rámec. Výjimku tvoří zejména tance *vrtěná*⁴¹ a *verbuňk*,⁴² které si mohou zástupci místní či přespolní chasy „poručit“ nejčastěji při svém *nástupu* nebo *marši*.⁴³ I tato příležitost je však většinou předem domluvená, často už se nejedná o plně spontánní akt, volba písně však většinou zůstává na tanečnících – zpěvácích. Příležitostně se můžeme setkat také s tím, že dechová kapela doprovází i jiné, regionální tance. Např. v Kyjově se ustálilo předvedení *hlucké sedlcké*⁴⁴ místní chasou na závěr sobotního průvodu před kulturním domem, kdy tanec stejně jako celý průvod doprovází právě dechová kapela.

Co se týče způsobu provedení jednotlivých tanců v rámci zábavy při dechové hudbě, vyskytuje se ve většině případů jejich základní forma. Při polce a valčíku se jedná o základní krok v točení doprava, ojediněle u schopnějších tanečníků, kteří pravděpodobně mají i jistou taneční průpravu, ať už z folklorních souborů, nebo jiných tanečních aktivit, se objevují různé formy podtáček, točení doleva a dalších figur, zřídka i regionální varianty polkového kroku nebo *obkročáku*.⁴⁵ Při *vrtěné* a dalších regionálních tancích bývá dodržována základní struktura

staršími tanečními typy nebo se vyvíjely do specifických regionálních variant. Dodnes patří mezi obecně známé společenské tance, jež se vyučují i v základních tanečních kurzech. Pro jejich rozšíření i obecnou známost nejsou uváděny kurzívou. BROUČEK, Stanislav – JEŘÁBEK, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. Praha: Mladá fronta, 2007, s. 770–771 a 1106–1107.

- 41 Tanec původem z Podluží je hojně rozšířen především mezi chasami na Brněnsku, kde do jisté míry zdomácněl. Pravděpodobně v důsledku ustálení *vrtěné* v repertoáru dechových kapel a možná i účasti přespolních návštěvníků z Podluží byl tanec zaznamenán i v Kyjově a v Mařaticích. Názvy regionálních tanců jsou dále v textu uváděny kurzívou.
- 42 *Verbuňk* je mužský tanec skočného charakteru rozšířený v několika regionech země ovlivněných kulturou karpatského oblouku (zejména Česká republika, Slovensko, Maďarsko). *Slovácký verbuňk* je pak specifická forma *verbuňku* rozšířená v oblasti Slovácka, odkud se podobně jako *vrtěná* rozšiřuje dál. V roce 2005 byl *slovácký verbuňk* prohlášen jako Mistrovské dílo ústního a nemateriálního dědictví lidstva, dnes je součástí Reprezentativního seznamu nemateriálního kulturního dědictví lidstva UNESCO. Z důvodu přehlednosti následujícího textu je termín (*slovácký*) *verbuňk* nadále uváděn bez kurzívy. *Slovácký verbuňk. Národní ústav lidové kultury*. Dostupné z: <https://www.nul.kc.cz/2017/01/22/slovacky-verbunk-2/> (cit. 18. 9. 2024); BROUČEK, Stanislav – JEŘÁBEK, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, c. d., s. 1133.
- 43 Během *nástupu* nebo *marše* se po předchozí domluvě s místními, nebo i spontánně v průběhu zábavy představí zástupci přespolní chasy právě prostřednictvím tance, nejčastěji *verbuňku* (doprovázeného *divčími kolečky*). Následně jsou místními formálně uvítáni a dle místních zvyklostí následují v *nástupu* další přespolní, nebo se plynule pokračuje v rozběhnuté zábavě.
- 44 Nářekně také *hucké sedlcké*, tance vztahujícího se k městu Hluk v jiném subregionu Slovácka.
- 45 *Obkročák* je „mladší souhrnný název pro párové tance, pro něž bylo charakteristické obkročování dvojice, která se přešlapem z nohy na nohu otáčela kolem společné osy a zároveň postupovala po obvodu kruhu“. Obvykle doplňuje krok polkový, vyznačuje se prudkým točením kolem osy páru. BROUČEK, Stanislav – JEŘÁBEK, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, c. d., s. 653.



Obr. 2. Páteční „rozmarýnková“ beseda u cimbálu. Kyjov, 2024. Archiv Slováckého souboru Kyjov.

tanců.⁴⁶ Verbuňk bývá tančen hromadně, velice často bývá doprovázen specifickou formou *dívčích koleček*, která mužský tanec doprovází.⁴⁷

Zábava při cimbálové muzice již přináší různorodější taneční projevy, a to jak ve smyslu bohatějšího repertoáru, tak rozmanitějších forem a figur. Podobně jako u dechových kapel tvoří pomyslnou osu taneční zábavy obecně rozšířené polky a valčíky, mnohem více jsou však zařazovány regionální tance. Jejich výběr je určován především danou lokalitou, tedy místní taneční tradicí, ale také aktuální situací a impulsy jednotlivých aktérů. Obvykle se tak v Kyjově objevuje nejvíce *kyjovská skočná* (včetně lokálních variant – *boršovská*, *něčická*), nebo *slovenská z Milotic*, příležitostně pak tance z přilehlých částí Slovácka jako *strážnické danaje* nebo *horňácká sedlácká*. V Mařaticích se setkáváme převážně s tanci z Uherskohradištska, různými variantami tance *sedlcká* obecně

46 V případě slováckých tanců zpravidla jedna sloka zpěvu a jedna tance.

47 VARAUSOVÁ, Anna: *Taneční projevy na současných hodových slavnostech (na příkladu Brněnska)*, c. d., s. 103–104; VRTALOVÁ, Jarmila: Ženské taneční projevy při verbuňku. *Národopisná revue* 20, 2010, č. 4, s. 290–291.

označovány jako *bílovské*, *boršické* nebo *hlucké*,⁴⁸ ale také z přilehlých oblastí (např. *straňanské* ze Strání).

Na Brněnsku je problematika výskytu regionálních tanců poněkud komplikovanější. Brněnsko má svůj vlastní folklor, zapsané a dochované písně a tance, které však v mnoha lokalitách dnes nejsou tolik rozšířené a známé jako třeba písně a tance slovácké. Rozšíření slováckého folkloru souvisí se širším kulturně-historickým kontextem vrcholícího národního hnutí, procesů industrializace, urbanizace a pracovní migrace zejména na přelomu 19. a 20. století.⁴⁹ Obyvatelé zemědělského venkova se stěhovali za prací do větších měst a přinášeli si s sebou i svůj kulturní odkaz, který mnohdy rozvíjeli prostřednictvím spolkové činnosti např. ve Slováckých krúžcích. Také v důsledku rychle se rozvíjejícího folklorního hnutí byly některé kulturní prvky geograficky blízkého, folklorně živého Slovácka přejímány a adaptovány v prostředí, kde podrobnější doklady o místní lidové kultuře scházely. Na přelomu 20. a 21. století se pak promítly i v rámci širšího fenoménu obnovování hodové tradice na Brněnsku. Tímto způsobem je v prostředí brněnských hodů hojně rozšířen např. kyjovský kroj,⁵⁰ v rovině tance se jedná třeba o adaptaci slováckého verbuňku, postupně utváření jeho svébytné brněnské varianty,⁵¹ nebo o rozšíření tance *vrtěná* z Podluží.

Tradice folkloru Brněnska je udržována převážně ve folklorních souborech a skupinách, které se na tuto oblast cíleně zaměřují, čím dál více se však propojuje právě s činností chas a pořádáním hodů. V souvislosti s obnovou brněnských krojů se totiž do prostředí hodových slavností v Brně a okolí postupně vrací také folklorní repertoár Brněnska. Většinou jsou tyto projevy zařazovány nejprve jako vystoupení chasy nebo krojovaných dětí, v některých lokalitách můžeme pozorovat, jak se jednotlivé písně i taneční kroky postupným procesem osvojení těchto prvků přesouvají z roviny prezentační do roviny participační a stávají se součástí volné zábavy.⁵²

Rozšířeným a živým projevem z taneční tradice Brněnska, který byl zaznamenán v obou lokalitách této oblasti, jsou (*brněnská*) *kola*. Jedná se o jednoduchou zpěvně taneční formu, v základní podobě o chůzi po kruhu v rytmu

48 Jedná se o varianty tance *sedlcká/sedlácká* z Bílovic, Boršic u Blatnice a Hluku. Mezi aktéry hodů a tanečnický se tance skutečně většinou označují pouze přívlastkem určujícím místo původu tance.

49 Srov. KUMINKOVÁ, Eva: *Tradice - proměny - identita*, c. d., s. 6 a 9.

50 KRÍŽOVÁ, Alena: Obnova krojů v brněnských městských částech. *Národopisný věstník* XLI (83), 2024, č. 2, s. 24-25. <https://doi.org/10.59618/NV.2024.2.02>; DRASTIL, Petr: Oděv jako způsob vyjádření identity: příklad kyjovského kroje v aglomeraci města Brna. *Český lid* 112, 2025, č. 4, s. 417-442. <https://doi.org/10.21104/CL.2025.4.02>

51 VRTALOVÁ, Jarmila: Význam rozšíření slováckého verbuňku v Moravských Knínících na Brněnsku. *Národopisná revue* 21, 2011, č. 4, s. 293-297; TETUROVÁ, Jarmila: Verbuňk v Žatčanech na Brněnsku v současném kulturně-společenském kontextu. *Národopisná revue* 22, 2012, č. 4, s. 275-279.

52 Srov. VARAUSOVÁ, Anna: *Taneční projevy na současných hodových slavnostech (na příkladu Brněnska)*, c. d., s. 42.

zpívaných písní.⁵³ *Kola* se tančí většinou bez hudebního doprovodu, proto se během tanečních zábav objevují zejména o přestávkách kapely. Jiné brněnské tance se v námi sledovaných lokalitách Brněnska vyskytovaly spíše ojediněle, většinou jako připravené vystoupení chasy. V rámci volné taneční zábavy u cimbalové muziky⁵⁴ byly zaznamenány především tance slovácké.⁵⁵

Regionální identita vyjádřená tancem

Pojmenování jednotlivých tanců často přímo odkazuje na jejich původ nebo místo výskytu, čímž se stává výrazným indikátorem regionální identity. S takto jasnou spojitostí se v rámci našeho výzkumu setkáváme především v lokalitách Slovácka. Slovácké tance svým názvem zpravidla odkazují na konkrétní obec, zároveň jsou však pevně ukotveny jako součást folkloru dané podoblasti celého regionu. V prostředí Brněnska je situace odlišná. Na příkladu Moravských Kníníc můžeme sledovat, jak se v kontextu obnovených hodů vyvíjela regionální identita zejména ve vztahu s paralelně se formující samostatnou brněnskou variantou slováckého verbuňku.

Z výpovědi respondentů vidíme, že se skutečně prostřednictvím konkrétního tance vztahují k místu svého původu. U respondenta z Mařatic tuto funkci naplňuje především tanec *bílovska sedlcká*, který vedle několika dalších tanců z proveniencí Čech i Slovenska uvádí jako svůj oblíbený tanec se slovy: „*Já mám rád bílovské. To je takové romantické, do toho si člověk i zablzne, na tak jednoduchý tanec tam je dost prostoru pro kreativitu, co se týče změn držení [...] To je to moje doma, to je ten můj komfort.*“⁵⁶ Přes svůj široký záběr a znalost nejen lidových tanců, které má rád pro jejich dynamičnost a živost, popisuje přednosti tohoto spíše pomalého tance charakteristického pro oblast Uherskohradištska. Hovoří o něm s pocitem něčeho komfortního, známého, bezpečného, ale i krásného, vnitřně se s ním ztotožňuje: „*Jo, kdybych měl říct, co je to moje, tak to jsou ty bílovské, určitě.*“⁵⁷

Tento příklad dobře ilustruje pojetí sounáležitosti (*belonging*) jako subjektivně prožívaného vztahu k místu, který je zakotven nejen v symbolické rovině, ale také v tělesné zkušenosti a emocionálním prožitku. Ukazuje, že tanec funguje jako prostředek, skrze nějž může být zakoušen pocit „domova“, kontinuity a osobního ukotvení v konkrétním prostoru. Popisované emoce respondenta

53 BROUČEK, Stanislav – JEŘÁBEK, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, c. d., s. 384.

54 V případě Medlánek i na reprodukovanou hudbu nahrávek cimbálových muzik.

55 Konkrétně byly zaznamenány tance *kyjovská skočná*, *hornácká sedlácká*, *boršická* a *hlucké sedlcké*. Respondent z Medlánek tyto tance souhrnně označil jako „*folklorní pop*“, ve smyslu rozšířenosti a popularity těchto tanců. Respondent A (nar. 1999); výzkum 10. 1. 2024.

56 Respondent B (nar. 2001); výzkum 10. 12. 2023.

57 Tamtéž.



Obr. 3. Bílovské sedlcké jako součást vystoupení chasy, tzv. mařackých tanečků. Uherské Hradiště-Mařatice. Foto A. Varausová, 2023.

spojené s tancem *bílovské* svědčí o tom, že právě skrze taneční praxi dochází k jeho individuálnímu ztotožnění s místem a regionem, jež je prožíváno jako samozřejmé, intimní a vnitřně „vlastní“.

Respondentka z Kyjova se ve své výpovědi o *kyjovské skočné* vymezuje jak vůči ostatním členům jejího společenství, tak vůči sousedním obcím: „Protože jsme v Kyjově, tak se tančí *kyjovská skočná*. [...] Musím říct, že někteří jsou ti hrdí [na *kyjovskou skočnou*], ale já ne, já to tak asi nevnímám. Jako su ráda, že máme skočnou, že třeba ve Bzenci, tam si hrají, že jsou někdo, ale přitom nemají žádný svůj tanec. To samé ve Vracově, tam taky prostě nemají úplně přesně jejich tanec, taky to mají převzaté. Takže ano, když se tančí skočná, tak, vím, že je od nás a su za to ráda.“⁵⁸

I když se respondentka explicitně neřadí mezi hrdé propagátory *kyjovského* tance ani regionu, její výpověď ukazuje, že *kyjovská skočná* pro ni přesto funguje jako významný symbol místní kulturní identity. Tanec zde umožňuje vyjadřovat příslušnost nejen vědomým jednáním a deklarativním ztotožněním, ale i skrze samotné vědomí jeho významu pro odlišení od okolních lokalit. Identifikace s tancem se v tomto případě neodehrává primárně na rovině emocionálního prožitku, ale spíše v rovině implicitního uznání jeho významu pro dané místo. Míra a způsob tohoto ztotožnění se ukazují jako individuální a podmíněné širším sociálním a kulturním zázemím jedince. Zároveň jde o příklad procesu

⁵⁸ Respondentka C (nar. 2003); výzkum 22. 11. 2023.

vyjednávání identity prostřednictvím kontrastu a vymezování vůči „druhým“, jak jej popisuje Eriksen.⁵⁹ Identita je zde artikulována nejen pozitivně, ale i negativně ve smyslu vymezení vůči sousedním obcím.

Zatímco na Slovácku je vztah k tanci ukotven v dlouhodobě formované tradici, v prostředí Brněnska sledujeme spíše dynamický proces postupného hledání a cíleného utváření místní „folklorní“ identity. Ten se projevuje nejen ve vztahu k tanečnímu folkloru, ale souvisí s širším kontextem obnovování hodů, rekonstrukcí brněnských krojů a celkové renesance folklorního odkazu Brněnska. Na příkladu rozšíření slováckého verbuňku v Moravských Knínících můžeme pozorovat, jak inspirace slováckými kulturními prvky postupně vedla k jejich adaptaci a nasměrovala další vývoj širšího kulturního dění v této obci.

V Moravských Knínících začaly výrazné proměny pojetí hodové tradice v 90. letech 20. století. Hody se tu konaly i předtím, ovšem měly velice obecnou podobu a nevykazovaly příliš velkou společenskou a kulturní relevanci, jak ilustruje výpověď respondentky: *„Tady ty hody byly, ale byly v takovém trochu posledním stádiu rozkladu, už na ně prakticky skoro nikdo nechodil. Na úřadě byla historicky nějaká hromada kyjovských krojů, který na sebe [stárci] nějak navlíkli, [...] prošli se po dědině tam a zpátky, to byl jako průvod, u toho teda asi nějaký juchali, zpívali a asi docela pili. A pak byla večer zábava s dechovkou, ale vlastně skoro ne hodová, prostě jenom hrála dechovka a někdo si přišel zatancovat.“*⁶⁰

Jako jeden ze zásadních impulsů k zavedení řady změn, které knínickým hodům vtiskly novou tvář, označuje zkušenost tehdejší mládeže s hodovými slavnostmi v Lanžhotě. *„Jeli na ty hody a nestačili valit voči, co se to tam všechno dělo, jak ty hody vypadaly, jak to celý probíhalo. No a vlastně na to konto se rozhodli, že prostě tady by ty hody taky měly vypadat hezčejc. [...] Oni nevěděli tehdy o tom, co se na Brněnsku tancovalo nebo netancovalo, protože v tu dobu už tady z Brněnska neexistovalo prakticky vůbec nic, jako z nějakých historických pramenů a tak. Takže bych řekla, že úplně prapůvod toho, proč vlastně se tady v Knínících vždycky tak moc verbovalo,⁶¹ a proč se tam holky někdy motaly,⁶² tak bylo prostě to, že to odkoukali v Lanžhotě na hodech,⁶³ vysvětluje svůj pohled na původ některých tanečních projevů, které jsou dodnes nejen v rámci hodů velice živé a který odpovídá odbornému diskurzu.⁶⁴*

59 ERIKSEN, Thomas Hylland: *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*, c. d., s. 118–121.

60 Respondentka D (nar. 1996); výzkum 29. 11. 2023.

61 Verbovat ve významu tančit verbuňk.

62 Jedná se o referenci na *dívčí kolečka* tančená při verbuňku.

63 Respondentka D (nar. 1996); výzkum 29. 11. 2023.

64 Srov. VRTALOVÁ, Jarmila: Význam rozšíření slováckého verbuňku v Moravských Knínících na Brněnsku, c. d., s. 293–294; JELÍNKOVÁ, Zdenka: *Lidový tanec na Brněnsku v zrcadle dobových dokumentů*. Brno: Kulturní a informační centrum města Brna, 1992.

Právě verbuňk můžeme označit za jeden z klíčových tanečních projevů, skrze který se obyvatelé Moravských Knínic identifikují s oblastí Brněnska. Od roku 2013 se tu každoročně koná regionální kolo *Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku* a místní *verbiří*⁶⁵ se pravidelně umísťují na předních příčkách a postupují tak do předkola soutěže konaného v rámci Mezinárodního folklorního festivalu ve Strážnici.⁶⁶ Klíčovými osobnostmi, jež stojí za rozšířením verbuňku, ale i rozvojem folklorního dění v Moravských Knínicích obecně, jsou historicky Leoš Helán (1977–2001), hlavní představitel generace stárků, která obnovovala hody v 90. letech,⁶⁷ a v současnosti především Martin Kšica (nar. 1983). Ten se sám soutěže verbiří několikrát zúčastnil,⁶⁸ kromě toho, že inicioval pořádání brněnského regionálního kola soutěže ve verbuňku, založil v Moravských Knínicích nejprve mužský sbor a posléze i cimbálovou muziku Kyničan.⁶⁹ Dle slov aktérů místních hodů se mu „do chasy během několika let podařilo dostat kus ‚pravého Brněnska‘ a udělat z verbuňku neodmyslitelnou

65 Slovo *verbiř* označuje tanečníka verbuňku. V kontextu *Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku* se v praxi používá alternativní označení *soutěž verbiří* nebo *verbiřská soutěž*. Pro lepší vizuální přehlednost textu je pojem dále používán bez kurzívy.

66 První přehlídka tanečníků slováckého verbuňku s vyhlášením divácké ankety o nejlepšího verbiře se v Moravských Knínicích konala už v roce 2012. V roce 2013 výkony verbiří v rámci samostatného kola poprvé hodnotila porota nominovaná Národním ústavem lidové kultury. Kvůli kritériu dodržení čistoty regionálního tanečního stylu definovaného pro sedm podoblastí Slovácka, mezi které Brněnsko nepatří, však bylo tanečníkům z Brna a okolí doporučeno přiklonit se k regionálnímu typu Hanáckého Slovácka, jež je jim nejbližší. V letech 2017 a 2018 byla soutěžní přehlídka v Moravských Knínicích deklarována jako první část regionálního kola pro region Hanácké Slovácko. Ve statutu soutěže z března 2024 již Brněnsko figuruje jako jedna z osmi oblastí, ve které se koná regionální kolo a pro kterou jsou zde ustanovena specifická pravidla týkající se akceptované podoby kroje a počtu postupujících do předkola soutěže. Tanečníci však stále prezentují hanácko-slovácký styl, „do budoucna lze v oblasti Brněnska předpokládat konstrukci samostatného tanečního stylu“, podobně jako se formovaly samostatné taneční styly na Uherskohradištsku a Uherskobrodsku, které byly ještě kolem roku 2000 vnímány odborníky jako styl jednotný. TETUROVÁ, Jarmila – BLAŽEK, Jan: Vývoj a současný stav lidového tance na příkladu slováckého verbuňku a obřadních obchůzek královniček. *Národopisná revue* 33, 2023, č. 1, s. 9; Statut Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku. *Mezinárodní folklorní festival Strážnice*. Dostupné z: <https://festivalstraznice.cz/soutez-verbiru/statut-souteze/#> (cit. 9. 12. 2025); Knínice na MFF Strážnice. *Obec Moravské Knínice*. Dostupné z: <https://www.moravskekninice.cz/kninice-na-mff-straznice> (cit. 8. 12. 2025). Informace byly porovnány s daty uvedenými ve výročních zprávách Národního ústavu lidové kultury z příslušných let a ověřeny prostřednictvím mailové komunikace přímo s Jarmilou Teturovou, tajemnicí Sboru lektorů a znalců slováckého verbuňku. Srov. VRTALOVÁ, Jarmila: Význam rozšíření slováckého verbuňku v Moravských Knínicích na Brněnsku, c. d., s. 295; SCHALLENBERGEROVÁ, Veronika: Skákání hošíji láká. Verbuňk chtějí tančit také v okolí Brna. *Břeclavský deník*. Dostupné z: https://breclovsky.denik.cz/zpravy_region/skakani-hosiji-laka-verbunk-chteji-tancit-take-v-okoli-brna-20121213.html (cit. 9. 12. 2025).

67 VARAUSOVÁ, Anna: *Taneční projevy na současných hodových slavnostech (na příkladu Brněnska)*, c. d., s. 53; VRTALOVÁ, Jarmila: Význam rozšíření slováckého verbuňku v Moravských Knínicích na Brněnsku, c. d., s. 295.

68 Poprvé se zúčastnil v roce 2008, kdy byl zvolen vítězem poroty seniorů. V letech 2018 a 2019 se stal vítězem ankety diváků a díky tomu postoupil až do finále. Martin Kšica (nar. 1983); výzkum 9. 12. 2025; Přehled vítězů verbiřské soutěže. *Mezinárodní folklorní festival Strážnice*. Dostupné z: <https://festivalstraznice.cz/soutez-verbiru/prehled-vitezuv-verbirske-souteze/> (cit. 9. 12. 2025).

69 Martin Kšica (nar. 1983); výzkum 9. 12. 2025.



Obr. 4. Verbuňk stárků v nedělním programu. Moravské Knínice, 1995. Rodinný archiv respondentky.

součástí Moravských Knínic.⁷⁰ Dodnes je aktivní především jako organizátor seminářů pro verbíře, samotného regionálního kola i dalších folklorních akcí, ale také jako člen *Sboru lektorů a znalců slováckého verbuňku*, poradního orgánu při *Soutěži o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku*.⁷¹

Součástí regionálního kola verbířské soutěže, významné události, díky které mnozí vnímají Moravské Knínice jako pomyslné centrum brněnského verbuňku, bývá vystoupení verbířů z různých částí Slovácka, ale také několika párů z místní chasy, jež je oficiálně sdružená pod spolkem Kyničan.⁷² Za tímto účelem nacvičují a prezentují tanečníci ve spolupráci s CM Kyničan pásma písní a tanců z Brněnska. Zástupci chasy se postupně snaží brněnské tance dostat

70 Kyničan. *Linktr.ee*. Dostupné z: <https://linktr.ee/kynican> (cit. 9. 12. 2025).

71 Martin Kšica (nar. 1983); výzkum 9. 12. 2025.

72 Spolek Kyničan byl založen v roce 2012 primárně za účelem pořádání hodů, soutěže verbířů a dalších kulturních akcí. Spolek svůj účel oficiálně definuje jako: „a) Udržování a rozvoj kulturních, společenských, folklorních a popř. sportovních akcí; b) Výchovy mládeže k zájmu o místní lidové tradice, kroje, tance a zpěv; c) Reprezentace obce Moravské Knínice a Mikroregionu Kuřimka“. Kyničan, z.s. *Veřejný rejstřík a Sbirka listin*. Dostupné z: <https://or.justice.cz/ias/ui/rejstrik-firma.vysledky?subjektId=788300&typ=UPLNY> (cit. 9. 12. 2025).

i do nedělního odpoledního programu markétských hodů, během kterého se prezentuje jak chasa, tak několik skupin krojovaných dětí. Zatím se podařilo začlenit jednoduché regionální tance právě do pásem dětí, respondentka však popisuje, že v případě samotné chasy není zavedení podobných změn tak snadné, a proto prozatím zůstává předvedení české nebo *moravské besedy*.⁷³ Jako důvod uvádí postoj aktuálních zástupců starší generace, kteří jsou na představení *besedy* zvyklí a její zrušení by nemuseli přijmout, ale také problémy spojené s náročností sestavení a nacvičení nových pásem tanců z Brněnska ve větším počtu členů chasy. Současně uvádí, že se v poslední době podařilo prosadit změnu v rámci sobotní hodové zábavy, kdy se dříve předváděla *beseda*. Tento bod programu byl zcela vypuštěn, čímž vzniklo více prostoru pro samotnou taneční zábavu.⁷⁴

Během volné zábavy se zde zatím párové tance z Brněnska v podstatě nevyškytují. Kromě polky a valčíku tančí především tance slovácké, zmiňovaný verbuňk, ale i dosud ne zcela jasně typologicky ukotvené novotvary *dívčích koleček*.⁷⁵ Hlavním projevem místní doložené taneční tradice zůstávají *brněnská kola*, jak potvrzují i slova respondentky: „Mezi tím vším, když zrovna nehraje dechovka, tak děláme brněnský kola, což je tady taková nejdoloženější věc, že prostě chodíme do kolečka a zpíváme. [...] To je vlastně asi taková jediná vyloženě naše věc, kterou tam jako takhle na té zábavě máme.“⁷⁶ Její následující výrok odhaluje napětí mezi touhou vztáhnout se k místní tradici a nenaplněným očekáváním estetické či zábavní hodnoty. „Jednu dobu jsem měla tendenci najít si něco našeho, tady na Brněnsku, co bych si jako oblíbila, co by bylo takový to hezký. Ale přijde mi, že možná s tím jenom zatím neumíme pracovat, ale že tady máme docela nudný věci.“⁷⁷ Neznalost, absence vhodných materiálů nebo právě neuspokojivá práce s nimi mohou být důvody k přejímání a osvojování „cizích“ kulturních prvků.

73 Respondentka D (nar. 1996); výzkum 29. 11. 2023. *Besedy* označují taneční suity, které byly od 19. století sestavovány jako salonní tance městské společnosti. Vychází z lidových písní a tanců, ale jsou upraveny na způsob společenského tance čtverylka, tančí se v „kolonách“ o čtyřech párech postavených v kříži naproti sobě. V průběhu 20. století se rozšířily do venkovského prostředí, můžeme říct, že v některých oblastech (jako např. na Brněnsku) zlidověly a staly se integrální a živou součástí etnokulturních tradic. BROUČEK, Stanislav – JERÁBEK, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, c. d., s. 46; VARAUSOVÁ, Anna: *Taneční projevy na současných hodových slavnostech (na příkladu Brněnska)*, c. d., s. 105–106.

74 Respondentka D (nar. 1996); výzkum 29. 11. 2023.

75 Kromě *dívčích koleček* při verbuňku i samostatná specifická forma, která bývá akterý hodů i širšího folklorního dění označovaná jako (*moravské*) *karičky*. Srov. HRBÁČKOVÁ, Anežka: *Folklorní mejdlo: současný folklorismus v Praze*. Magisterská diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Katedra obecné antropologie, 2017; VARAUSOVÁ, Anna: *Taneční projevy na současných hodových slavnostech (na příkladu Brněnska)*, c. d., s. 102–105.

76 Tamtéž.

77 Respondentka D (nar. 1996); výzkum 29. 11. 2023.

Na příkladu Moravských Knínic můžeme sledovat postupný posun od obecné podoby hodů bez hlubší vazby na tradiční hodnoty, přes adaptaci slováckých prvků v rámci procesu obnovy hodové tradice a tím i možné vztahování se k širšímu folklornímu odkazu jihovýchodní Moravy, až po hledání vlastní regionální identity založené na příslušnosti k regionu Brněnska. Tyto proměny je nutné chápat nejen jako důsledek individuálních iniciativ a impulsů uvnitř místní chasy, ale také v kontextu širších vztahů a interakcí především se zástupci Slovácka, s nimiž jsou kníničtí v častém kontaktu a jejichž postoje a hodnocení pro ně představují důležitý referenční význam.

Vyjadřování identity se tak ukazuje jako součást dynamického a dialektického procesu vyjednávání, který zde probíhá jak v rovině lokální praxe, tak na úrovni regionální. Situace konfliktu se promítá rovněž do institucionalizované roviny, jak můžeme sledovat v kontextu soutěže verbířů. Účast soutěžících hlásících se k regionu Brněnska byla problematizována, což vedlo k tlaku na vymezování regionálních hranic, zejména vůči nejbližšímu subregionu Hanáckého Slovácka. Tento příklad tak dobře ilustruje to, o čem hovoří Eriksen,⁷⁸ totiž že identita není pouze otázkou sebeurčení, ale také nezbytné míry uznání ze strany okolí.

Taneční vystoupení chasy jako prostor pro formování lokální identity

Ve všech sledovaných lokalitách byla zaznamenána určitá forma tanečního vystoupení, jímž se prezentovala celá chasa nebo alespoň její část. Tyto výstupy bývají často součástí hlavní hodové zábavy a představují důležitý bod jejího programu. Třeba v Moravských Knínicích však od tohoto zvyku upustili, jelikož představení chasy ubíralo prostor pro volnou taneční zábavu, hlavní podstatu večera, a vyhradili pro taneční vystoupení chasy i krojovaných dětí nedělní odpoledne. Stárci se tancem prezentují i při dalších příležitostech hodového dění, například v průvodu při vyzvedávání stárek nebo hodového práva, kdy jednotlivá zastavení doprovází jasně strukturovaná, ale i víceméně spontánní hudební, pěvecké i taneční projevy. Předem připravená vystoupení chasy jsou ideálním prostředkem, kterým mohou její členové v čele se svými stárky ovlivnit způsob, jakým budou svoji komunitu prezentovat navenek. V rámci procesu příprav a zkoušení navíc vzniká důležitý neformální prostor pro socializaci a upevnění soudržnosti daného společenství.

Taneční vystoupení také vytváří možnost pro uplatnění vlastní kreativity a zavádění inovativních prvků. Míra takových zásahů je ovlivněna celkovou ukotveností místní hodové tradice. Například respondentka z Kyjova komentuje vliv silné sociální kontroly, která neumožňuje téměř žádné zásahy ani ve zdánlivě nedůležitých detailech: „*Musím říct, že Kyjov je fakt jako tradiční a prostě holka se*

78 ERIKSEN, Thomas Hylland: *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*, c. d., s. 59 a 118-121.

postaví doprava a bude stát vpravo, neexistuje, že bude stát vlevo. [...] Že jsou některé věci prostě určené a přes ty nejede vlak. Na ostatních hodech jsem si všimla, že to tak není, že je to takové free, na volno, tolik se to neřeší.⁷⁹ Od stárků i ostatních členů chasy se očekává, že budou tančit, ovšem hlavně v rámci volné zábavy, a to dle místní taneční tradice, nebo při dílčích formalizovaných, až ritualizovaných okamžicích, jež mají jasnou strukturu a pravidla (např. tanec při vyzvedávání stárky). S tanečním vystoupením chasy jako takovým se zde setkáváme v podstatě jen na konci sobotního průvodu, kdy se přinejmenším více než třicet let tančí *hlucké sedlcké*. Respondentka popisuje, že už ani generace její maminky neví, proč se při této příležitosti tančí tanec z Hluku, a ne třeba *kyjovská skočná* nebo *milocké slovenské* z přilehlých Milotic, které by lépe vyjadřovaly příslušnost k oblasti Kyjovska.⁸⁰

Výrazně volnějším pole působnosti mají stárci v Mařaticích, kde každoročně připravují a předvádí pásmo regionálních tanců, tzv. *hodové* či *mařacké tanečky*. Ty představují očekávaný bod programu hlavní hodové zábavy, ve kterém se prezentuje celá aktuální chasa. Za tvorbu i nacvičení choreografie společného vystoupení celé chasy zodpovídají dva stárkovské páry, jež tak mají možnost do tvorby *tanečků* promítnout své osobní zkušenosti, motivace i estetické preference, ovšem jen v rámci určitých mezí. Vybírají z víceméně ustálené škály tanců charakteristických pro Uherskohradištsko a přilehlé oblasti,⁸¹ sekvence kroků a figur i prostorové uspořádání již vytváří sami, drží se však ověřených modelů. Jednotlivé kombinace jsou často až technicky poskládané za sebe, náš respondent je až nevybíravě označuje jako „výmysl, slátaninu různých tanečních prvků“.⁸² Využívání jednoduchých, pravidelných struktur a geometrických útvarů je důležité také proto, aby se sestavu mohli snadno naučit i méně zdatní tanečníci. Choreografický styl částečně vychází ze způsobu práce zdejších folklorních souborů, což je přirozené, neboť řada členů chasy je zároveň aktivní právě ve folklorním hnutí. Někdy bývají tanečníci ze souborů přizváni na pomoc při sestavení nových *tanečků*, někdy se také zopakují již dříve vytvořená sestava. *Mařacké tanečky* tak plní nejen reprezentační funkci vůči širší komunitě, ale stávají se prostředkem seberealizace stárků a potvrzením jejich příslušnosti k místnímu kulturnímu rámci.

Projevy invence a kreativity jsou patrné zejména v prostředí obnovených hodů na Brněnsku, které je v tomto ohledu značně flexibilní. Inovační vlivy se zde uplatňují nejen na úrovni jednotlivých kroků a jejich variací, ale také v rovině

79 Respondentka C (nar. 2003); výzkum 22. 11. 2023.

80 Tamtéž.

81 V roce 2023 *tanečky* sestávaly z tanců *čardáš*, *bílovské sedlcké* a *straňanské*, každá část trvala přibližně pět minut. Záznam *tanečků* z roku 2023 je k dispozici na YouTube. MITÁČKOVÁ, Marie: Hody Mařatic 2023. YouTube. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=PW5U_kxNfqA (cit. 12. 12. 2025).

82 Respondent B (nar. 2001); výzkum 10. 12. 2023.

celého repertoáru. Členové chasy v čele se svými stárky se nebojí zařazovat nové tance, často právě ve formě tanečních vystoupení, ale také vyřazovat produkce, jež se v očích aktérů, ale také místních či přespolních návštěvníků z různých důvodů neosvědčily. Na příkladu až neobvykle širokého repertoáru tanečních vystoupení chasy v Medláncích můžeme sledovat celkovou proměnu přístupu k hodové tradici.

Obnovené medlánecké hody měly a dosud částečně mají pověst „městských hodů“ ve smyslu méně hodnotných a na tradici založených, než jsou hody ve venkovském prostředí. Respondenti z řad aktuálních stárků tento stav opisují slovy „*chlastačka s diskotékou*“ nebo „*kyjovský kroje a pojďme se ožrat*“.⁸³ Tato skutečnost se však postupem času mění, jednotlivé generace stárků zavádí různé inovace, jejichž cílem je pozvednout kulturní úroveň této události a částečně tak napravit její *reputaci*.⁸⁴ První změny zaváděné přibližně koncem první dekády nového tisíciletí se tak týkaly třeba dodržování správného způsobu oblékání a nošení kyjovských krojů z půjčoven, výuky verbuňku a jeho zařazení do programu hodů ve formě vystoupení stárků, ale také sestavení nových tanečních čísel, která postupně doplnila předvedení *besed*.⁸⁵

První taková sestava vytvořená přímo členy chasy byla a dodnes je uváděna pod názvem *čardáš*.⁸⁶ Nejedná se však o párový tanec, neboť v pásmu tančí pouze dívky, a i když využívají párovou formu tance, hojně zapojují zejména kruhové a další chorovodové útvary, díky čemuž můžeme výsledný tvar zařadit spíše mezi ženské tance typu *karička*.⁸⁷ Čistě dívčí choreografii si tehdejší stárky sestavily pravděpodobně v reakci na nově zařazené představení verbuňku chlapeckou částí chasy. „*Moje teorie vzniku čardáše u nás je, že starší generace kluků začala tančit verbuňk, a holky se cítily odstrčený, že nemají něco vlastního, a řekly si: ‚Pojďme tančit čardáš!‘*“⁸⁸ V kontextu mužských a ženských tanců je patrné, že tancem může být výrazně komunikována také identita genderová.

Stejná generace stárků jen o pár let později⁸⁹ nacvičila tanec (*kyjovská*) *skočná* v choreografii pro šest párů. Motivace vycházela z prosté úvahy, že pokud chasa na hody obléká kyjovský kroj, měla by předvést i kyjovský tanec. Sestava je mezi aktéry hodů oblíbená, navíc v sobě nese určitou prestiž, jelikož je určena pouze pro omezený počet tanečníků, kteří jsou vybíráni zejména podle zásluh

83 Respondent A (nar. 1999); výzkum 10. 1. 2024; Respondentka E (nar. 2003); výzkum 10. 1. 2023.

84 Tamtéž.

85 Zvyk předvádění *besed* v rámci hodového programu je běžně rozšířen v mnoha lokalitách Brněnska. V Medláncích bývají v podání chasy prezentovány dvě z trojice *besed* české, moravské a československé, třetí z nich pak předvádí nejstarší krojované děti. Tamtéž.

86 Poprvé byla uvedena pravděpodobně v roce 2009. Respondent F (nar. 1989); výzkum 18. 6. 2024.

87 Srov. VARAUSOVÁ, Anna: *Taneční projevy na současných hodových slavnostech (na příkladu Brněnska)*, c. d., s. 84 a 104.

88 Respondentka E (nar. 2003); výzkum 10. 1. 2023.

89 Nejspíše v roce 2012. Respondent F (nar. 1989); výzkum 18. 6. 2024.



Obr. 5. Stárky předvádí tanec čardáš. Brno-Medlány. Archiv Medlánecké chasy. Foto B. Teplanová, 2024.

i úrovně tanečních schopností.⁹⁰ Na základě prezentovaného výzkumu můžeme zatím jen polemizovat, nakolik se prostřednictvím kyjovského tance i kroje medláneckí stárky vnitřně vztahují k oblasti Kyjovska, nebo je vnímají spíše jako součást zdejších hodů a lokálně formované tradice. K objasnění této otázky by bylo třeba provést navazující podrobnější výzkum.

K záměrnému zpracování folklorního materiálu Brněnska se medlánecká chasa naplno dostala v roce 2023,⁹¹ kdy byly pro účely hodů vyhotoveny tři páry rekonstruovaných medláneckých krojů. Hlavním impulsem k vyhotovení nových krojových kompletů byla školní práce studentky Gymnázia Brno-Řečkovice Denisy Kuchtíčkové,⁹² která na základě dostupných zdrojů i pamětnických výpovědí popsala podobu medláneckého kroje z přelomu 19. a 20. století a zpracovala návrh pro zhotovení rekonstrukce ženského i mužského kompletu.⁹³ Myšlenku obnovení místního kroje procesně i finančně podpořil úřad městské části a ještě

90 Respondentka E (nar. 2003); výzkum 10. 1. 2023.

91 Tedy v roce, kdy bylo také realizováno pozorování prezentovaného výzkumu.

92 KUČHTÍČKOVÁ, Denisa: *Rekonstrukce medláneckého kroje*. Brno: Gymnázium Brno-Řečkovice, 2023. Práce vznikla v rámci programu Středoškolské odborné činnosti pod odborným vedením Mgr. Šárky Prokešové, kurátorky sbírky lidového umění Moravského zemského muzea – Etnografického ústavu.

93 Součástí práce je portfolio medláneckého kroje, které přibližuje jednotlivé oděvní součástky, včetně vhodného materiálu na jejich zhotovení.

téhož roku byly vyhotoveny a na hodech slavnostně uvedeny první tři páry stárků v medláneckých krojích.⁹⁴

V této souvislosti proběhla podobná úvaha jako v případě sestavení tance *kyjovské skočné* a páry oděné v medláneckém kroji reprezentující oblast Brněnska se představily s vlastním tancem z této oblasti. Ve spolupráci s tanečnicí, taneční pedagožkou a choreografkou Lenkou Fučíkovou (nar. 1991), jež sama byla několik let aktivní členkou medlánecké chasy, vybrali a nacvičili úpravu tance *kuničke*. Jedná se o figurální párový tanec zaznamenaný v Líšni, ve své zrekonstruované podobě pak v 90. letech zdokumentovaný a zveřejněný jako součást videoencyklopedie *Lidové tance z Čech, Moravy a Slezska*.⁹⁵ Medlánečtí si jej vybrali jako zástupce taneční tradice Brněnska, z tohoto pohledu tanec naplňuje funkci reprezentační a do jisté míry také identifikační. Pro svoji neobvyklou formu, která vychází z napodobování koňského cválání,⁹⁶ naplňuje také funkci zábavní, což je pro další přenos, udržování a rozvoj tance i jím vyjadřované příslušnosti k oblasti Brněnska podstatné. Skrze *kuničke* chasa deklaruje svoji příslušnost k brněnskému regionu, ale do jisté míry také vkus, který naplňuje i potřeby návštěvníků: „*Lidem se to hrozně líbilo, nám se to líbilo. – Nám se to líbí. Je to super, baví mě to tančit.*“⁹⁷ Současně s rozšiřováním fondu medláneckých krojů se každým rokem rozšiřuje i počet tanečnicků prezentujících tento tanec během hodové zábavy. Společně se stárky oděnými v kyjovském kroji se účastní také ostatních vystoupení chasy (*besedy, čardáš*), kromě *kyjovské skočné*, ta zůstala vyhrazena šesti párům v kroji kyjovském.⁹⁸

Dynamické proměny posledních let ukazují, že skrze brněnský oděv i tanec se v Medláncích vědomě vztahují k oblasti Brněnska, jehož jsou z geografického hlediska součástí, což je logické, ovšem ne samozřejmé. Trvalost těchto změn prověří až čas. Avšak tím, že nejde pouze o zásahy v rovině tanečních projevů a změny jsou ukotvené v celkovém pojetí hodových slavností, zejména pak prostřednictvím nově pořízených krojů v méně flexibilní materiální rovině, můžeme předpokládat, že toto nové nasměrování vydrží, bude se dále upevňovat

94 V roce 2024 byly vyhotoveny další tři páry krojových kompletů, v roce 2025 další dva. Ostatní členové chasy stále odívají kroje kyjovské. Záměrem je časem pořídit dostatek medláneckých krojů pro celou chasu. Medlánecká chasa. Facebook. Dostupné z: https://www.facebook.com/profile.php?id=61573386091997&locale=sl_SI# (cit. 15. 12. 2025); Respondentka E (nar. 2003); výzkum 10. 1. 2023.

95 A.9. Kuničke z Líšně (rekonstrukce). *Lidová kultura*. Dostupné z: <https://www.lidovakultura.cz/2018/01/30/a-9-kunicke-z-lisne-rekonstrukce/> (cit. 15. 12. 2025).

96 Odtud je také odvozen název tance z nářečního označení *kuničke – koničci*.

97 Respondent A (nar. 1999); výzkum 10. 1. 2024; Respondentka E (nar. 2003); výzkum 10. 1. 2023.

98 V důsledku pořízení dostatečného množství medláneckých krojů pro všechny stárkovské páry v letech 2024 a 2025 byl nakonec tanec kyjovská skočná z repertoáru a programu hodů zcela vypuštěn. Respondentka E (nar. 2003); výzkum 16. 4. 2026.



Obr. 6. Stárci v rekonstruovaných krojích předvádí tanec kuničke. Brno-Medlány. Archiv Medlánecké chasy. Foto B. Teplanová, 2024.

a tříbit. Respondenti potvrzují, že aktuálně je záměrem obstat dostatek rekonstruovaných krojů pro všechny členy chasy,⁹⁹ lze tedy očekávat pokračování proměny tanečního repertoáru nejen v rovině prezentační, ale i participační.

Situace v Medlánkách je příkladem hledání vlastní lokální identity na pozadí procesu transformace etnokulturní tradice. Tu formovaly generace stárků nejprve hlavně dle svého vlastního uvážení, ovlivněny obecnějšími trendy obnovených hodů, postupem času byl však jejich postoj poučenější díky zkušenostem jednotlivců z jiných lokalit nebo prostředí folklorního hnutí, ale také na základě konzultací s odborníky a získání ověřených informací. Veškeré zásahy však probíhaly veskrze intuitivně ve snaze „dělat to správně“ s ohledem jak na odborný pohled, tak na očekávání místní komunity. V této souvislosti je zajímavé sledovat, jak se nová vystoupení chasy nabalují na starší, podobně jako se nabalují jednotlivé vývojové vrstvy z pohledu typologie lidového tance. Postupné rozšiřování a precizování repertoáru chasy ukazuje, že nejde jen o vůli daných jednotlivců, ale že součástí celého procesu je širší komunita bývalých členů chasy i obyvatel obce

⁹⁹ Tamtéž.

a jejich identifikace se staršími vrstvami hodové tradice.¹⁰⁰ Taneční vystoupení tak vytváří živý prostor, kde je prostřednictvím volby repertoáru a jeho interpretace vyjadřována a prezentována lokální i regionální identita.

Shrnutí

Jednotlivé příklady tanečních projevů na současných hodových slavnostech na Brněnsku a Slovácku ukazují, že tanec není jen pasivně přejímanou současně udržované tradice, ale že může fungovat jako aktivní nástroj vyjednávání lokální a regionální příslušnosti. Na základě komparativního přístupu můžeme říct, že vazba mezi tancem a teritoriální identitou je ve všech sledovaných lokalitách zřetelná, ovšem projevuje se odlišnými způsoby. Schematicky můžeme tyto odlišnosti vymezit pomocí etnochoreologických kategorií prezentačního a participačního tance.¹⁰¹ Přestože se v terénu tyto roviny často prolínají a nelze je chápat jako striktně oddělené protiklady, představují užitečný analytický rámec, který může pomoci vystihnout hlavní rozdíly mezi sledovanými lokalitami. Umožňuje nám nahlížet tanec nejen jako prostředek reprezentace identity navenek, ale především jako situační a tělesně zakotvený proces, skrze nějž je identita zakoušena, vyjednávána a potvrzována v konkrétních sociálních kontextech.

Vcelku přirozeně jsou projevy regionální identity nejvíce pozorovány a analyzovány ve vztahu k regionálním tancům. Na Slovácku mohou tyto lidové tance nabývat významu určitého symbolu dané lokality či regionu – jako např. *kyjovská skočná* v Kyjově, (*bílovské*) *sedlcké* v Uherském Hradišti nebo slovácký verbuňk charakteristický pro celou oblast Slovácka. Na hodech se vyskytují zejména v participační rovině spontánně až s určitou samozřejmostí v rámci volných tanečních zábav. Můžeme je chápat jako výraz hluboce ukotvené regionální taneční tradice a tím i regionální kulturní identity.

Se záměrem reprezentace obce, potažmo regionu se s nimi můžeme setkat i v rovině prezentační, například ve formě *mařackých tanečků*. Jejich podoba je sice variabilní, leč stále pevně ukotvená v místní tradici, která je z dlouhodobého hlediska definována také aktivitami folklorního hnutí. O vlivu folklorismu na podobu lidového tance na příkladu tance *kyjovská skočná* pojednává Markéta

100 Respondenti z Medlánek o nespokojenosti starších obyvatel s nejnovějšími zaváděnými změnami hovořili jen velmi obecně. Mezigenerační konflikty podnětené inovačními snahami současných chas se samozřejmě netýkají jen tanečních projevů. Konkrétní příklad rodinného rozkolu na základě obnovení kroje v obci Chudčice třeba popisuje DRASTIL, Petr: Oděv jako způsob vyjádření identity: příklad kyjovského kroje v aglomeraci města Brna, c. d., s. 432-433.

101 Participační tanec chápeme ve smyslu „social dance“, tance pro zábavu, označuje jej jako „tanec k tančení“ (*dance to be done*), u kterého je kladen důraz na proces a vnitřní prožitek tanečnicka. Naopak u tance prezentačního je hlavním záměrem jeho výsledná podoba, je důležité, jak tanec vypadá zvenku, jedná se především o „tanec ke sledování“ (*dance to be seen*). NAHACHEWSKY, Andriy: Participatory and Presentational Dance as Ethnochoreological Categories, c. d., s. 1-2.

Vašulková.¹⁰² Popisuje, jak tanec, který je dnes vnímán jako jeden ze symbolů Kyjovska, téměř upadl v zapomnění, ovšem právě vlivem rostoucího folklorního hnutí byl po druhé světové válce postupně začleněn nejprve do repertoáru kyjovských souborů a posléze se vrátil do svého původního prostředí, v lehké pozměněné, aktualizované podobě.¹⁰³

Možná se v podobné fázi obnovy a renesance jako *kyjovská skočná* v polovině 20. století dnes nachází folklor Brněnska. Kromě folklorních souborů jej do „původního prostředí“, respektive do participační roviny postupně vrací námi sledované chasy. Zatím se na Brněnsku s regionálními tanečními projevy, skrze které se aktéři hodů vztahují ke svému regionu, setkáváme především prostřednictvím rozmanitých vystoupení chas, tedy v rovině prezentační. Jedním z důvodů, proč se zejména s párovými brněnskými tanci nesetkáváme při taneční zábavě, je skutečnost, že tyto tance nejsou dosud dostatečně zakotvené v obecném povědomí, lidé je neznají a neumí, tudíž si je zkrátka nemohou zatančit. Nejvýraznější výjimku, která se objevuje především v rovině participační, někde však i ve výhradním provedení chasy jako prezentace návštěvníkům, představují *brněnská kola*. V některých lokalitách jsou *kola* chápána jako vrcholný taneční projev oblasti Brněnska, s nímž se dokáží stárci ztotožnit. Jiní respondenti se však vyjádřili, že snad i pro jednoduchost jejich formy nevnímají *kola* jako projev, který by dostatečně naplňoval funkci zábavní, estetickou, tudíž ani identifikační.¹⁰⁴

Možná právě proto některé chasy hledají nové prostředky vyjádření nejen vlastní identity, ale také uměleckých či sociálních hodnot. Uplatňují vlastní kreativitu, intuitivně čerpají ze svých představ a zkušeností často ovlivněných moderní taneční kulturou, ale obrací se také ke zdrojům starší brněnské taneční tradice, nebo ke kulturním prvkům sousedních oblastí. Specifický příklad hledání brněnské identity na základě slováckého verbuňku přinesl vzhled do situace, v níž se formování regionální identity odehrává v konfrontaci s etablovanými regionálními rámci a jejich mírou uznání. Rozbor proměn tanečního repertoáru chasy v Medláncích zase ukázal, jak může rekonstrukce krojů vést k rekonstrukci tanečních projevů a naznačil, jak může transformace etnokulturních tradic souviset s procesy formování kolektivní identity. Zkoumání vztahu mezi taneční praxí, tradicí a vyjadřováním identity však představuje komplexní etnologickou otázku, kterou poznatky této studie nemohou vyčerpát, mohou k ní však přispět dílčími empirickými postřehy.

Lidový tanec představuje vhodné pole pro sledování jak zakořeněných, tak proměnlivých procesů souvisejících s vyjadřováním a utvářením identity.

102 VAŠULKOVÁ, Markéta: Vliv folklorismu na současnou podobu tance (na příkladu tance skočná na Kyjovsku). *Folia Ethnographica* 57, 2023, č. 1, s. 39–52.

103 Tamtéž.

104 Někteří respondenti z lokalit, které nejsou přímo zahrnuty v prezentovaném výzkumu, dokonce ani nepovažují *kola* za tanec jako takový.

V kontextu hodových slavností taneční projevy odrážejí kontinuitu i proměny etnokulturní tradice a umožňují nahlížet, jakým způsobem jsou tradiční prvky v současnosti aktualizovány, reinterpretovány a kombinovány s inovativními přístupy. Právě tato flexibilita činí tanec specifickým výrazovým prostředkem, který může citlivě reagovat na měnící se sociální a kulturní okolnosti.

Literatura

- ANTHIAS, Floya: Identity and Belonging: Conceptualizations and Reframings through a Translocational Lens. In: Davis, Kathy – Ghorashi, Halleh – Smets, Peer (eds.): *Contested Belonging: Spaces, Practices, Biographies*. Bingley: Emerald Publishing, 2018, s. 137–160.
- BROUČEK, Stanislav – JEŘÁBEK, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Praha: Mladá fronta, 2007.
- ČEVELA, Jiří: Typy herních příležitostí cimbálových muzik na Slovácku. *Česky lid* 112, 2025, č. 4, s. 443–461. <https://doi.org/10.21104/CL.2025.4.03>
- DRÁPALA, Daniel – PAVLICOVÁ, Martina: Etnografická rajonizace: úvahy nad jejím historickým vývojem a smyslem současné existence. *Národopisná revue* 24, 2014, č. 3, s. 171–188.
- DRASTIL, Petr: *Obnovené hody v obcích Domašov, Hvozdec a Javůrek*. Bakalářská diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, 2022.
- DRASTIL, Petr: Oděv jako způsob vyjádření identity: příklad kyjovského kroje v aglomeraci města Brna. *Česky lid* 112, 2025, č. 4, s. 417–442. <https://doi.org/10.21104/CL.2025.4.02>
- DUNDES, Alan: Defining Identity through Folklore (Abstract). *Journal of Folklore Research* 21, 1984, č. 2–3, s. 149–152.
- ERIKSEN, Thomas Hylland: *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012.
- GRAU, Andrée: *South Asian Dance in Britain: Negotiating Cultural Identity through Dance*. Leverhulme Research Grant F/569/D. London: Roehampton University of Surrey, 1999–2001.
- HOLUBOVÁ, Kateřina: Koncept identity na poli sociologické teorie. *AUC Philosophica et Historica* 2016, č. 2, s. 31–49.
- HRBÁČKOVÁ, Anežka: *Folklorní mejdlo: současný folklorismus v Praze*. Magisterská diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Katedra obecné antropologie, 2017.
- JANEČEK, Petr (ed.): *Folklor atomového věku: kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti*. Praha: Národní muzeum, 2011.
- JELÍNKOVÁ, Zdenka: *Lidový tanec na Brněnsku v zrcadle dobových dokumentů*. Brno: Kulturní a informační centrum města Brna, 1992.

- KŘÍŽOVÁ, Alena: Obnova krojů v brněnských městských částech. *Národopisný věstník* XLI (83), 2024, č. 2, s. 20–33. <https://doi.org/10.59618/NV.2024.2.02>
- KUCHTÍČKOVÁ, Denisa: *Rekonstrukce medláneckého kroje*. Brno: Gymnázium Brno-Řečkovice, 2023. Rkp. Středoškolská odborná činnost.
- KUMINKOVÁ, Eva: *Tradice – proměny – identita: lidový oděv a tanec na Valašsku jako zdroje inspirace*. Brno: Masarykova univerzita, 2021.
- LOZOVIUK, Petr: Etnická indiference a její reflexe v etnologii. In: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identity: (antropologická perspektiva)*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2005, s. 162–197.
- NAHACHEWSKY, Andriy: Participatory and Presentational Dance as Ethnochoreological Categories. *Dance Research Journal* 27, 1995, č. 1, s. 1–15.
- PALEČEK, Martin: Identita – podivný pojem. *AntropoWebzin*, 2008, č. 1, s. 62–71.
- STAVĚLOVÁ, Daniela: *Červená růžičko, proč se nerozvíjíš: doulebská masopustní koleda: tanec, identita, status a integrace*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd ČR, 2008.
- TETUROVÁ, Jarmila: Verbuňk v Žatčanech na Brněnsku v současném kulturně-společenském kontextu. *Národopisná revue* 22, 2012, č. 4, s. 275–279.
- TETUROVÁ, Jarmila – BLAŽEK, Jan: Vývoj a současný stav lidového tance na příkladu slováckého verbuňku a obřadních obchůzek královniček. *Národopisná revue* 33, 2023, č. 1, s. 3–17.
- TURČANOVÁ, Barbora: *Od ľudovej piesne k popmusic: moravská dychová hudba ako predmet výskumu premien hudobného vkusu*. Disertační práce. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, 2024.
- TURINO, Thomas: *Music as Social Life. The Politics of Participation*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008.
- VARAUSOVÁ, Anna: *Taneční projevy na současných hodových slavnostech (na příkladu Brněnska)*. Magisterská diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav evropské etnologie, 2025.
- VAŠULKOVÁ, Markéta: Vliv folklorismu na současnou podobu tance (na příkladu tance skočná na Kyjovsku). *Folia Ethnographica* 57, 2023, č. 1, s. 39–52.
- VEČERKOVÁ, Eva: *Posvícení a hody v Čechách a na Moravě*. Praha: Vyšehrad, 2023.
- VRTALOVÁ, Jarmila: Význam rozšíření slováckého verbuňku v Moravských Knínících na Brněnsku. *Národopisná revue* 21, 2011, č. 4, s. 293–297.
- VRTALOVÁ, Jarmila: Ženské taneční projevy při verbuňku. *Národopisná revue* 20, 2010, č. 4, s. 290–291.

Internetové zdroje

- A.9. Kuničke z Lišně (rekonstrukce). *Lidová kultura*. Dostupné z: <https://www.lidovakultura.cz/2018/01/30/a-9-kunicke-z-lisne-rekonstrukce/> (cit. 15. 12. 2025).
- Knínice na MFF Strážnice. *Obec Moravské Knínice*. Dostupné z: <https://www.moravskekninice.cz/kninice-na-mff-straznice> (cit. 8. 12. 2025).
- Kostel sv. Martina a město Kyjov – Území s archeologickými nálezy. *Státní archeologický seznam ČR*. Dostupné z: <https://isad.npu.cz/kostel-sv-martina-a-mesto-kyjov-31289> (cit. 12. 10. 2025).
- Kyjov, kostel Nanebevzetí Panny Marie a sv. Cyrila a Metoděje. *Noc kostelů*. Dostupné z: <https://www.nockostelu.cz/kostel/1222/> (cit. 12. 10. 2025).
- Kyničan. *Linktr.ee*. Dostupné z: <https://linktr.ee/kynican> (cit. 9. 12. 2025).
- Kyničan, z. s. *Veřejný rejstřík a Sbirka listin*. Dostupné z: <https://or.justice.cz/ias/ui/rejstrik-firma.vysledky?subjektId=788300&typ=UPLNY> (cit. 9. 12. 2025).
- Medlánecká chasa. *Facebook*. Dostupné z: https://www.facebook.com/profile.php?id=61573386091997&locale=sl_SI# (cit. 15. 12. 2025).
- MITÁČKOVÁ, Marie: Hody Mařatice 2023. *YouTube*. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=PW5U_kxNfqA (cit. 12. 12. 2025).
- Přehled vítězů verbířské soutěže. *Mezinárodní folklorní festival Strážnice*. Dostupné z: <https://festivalstraznice.cz/soutez-verbiru/prehled-vitezu-verbirske-souteze/> (cit. 9. 12. 2025).
- SCHALLENBERGEROVÁ, Veronika: Skákání hošíjí láká. Verbuňk chtějí tančit také v okolí Brna. *Břeclavský deník*. Dostupné z: https://breclavsky.denik.cz/zpravy_region/skakani-hosiji-laka-verbunk-chteji-tancit-take-v-okoli-brna-20121213.html (cit. 9. 12. 2025).
- Slovácký verbuňk. *Národní ústav lidové kultury*. Dostupné z: <https://www.nulk.cz/2017/01/22/slovacky-verbunk-2/> (cit. 18. 9. 2024).
- Statut Soutěže o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku. *Mezinárodní folklorní festival Strážnice*. Dostupné z: <https://festivalstraznice.cz/soutez-verbiru/statut-souteze/#> (cit. 9. 12. 2025).

Respondenti

- Kšica, Martin (nar. 1983); výzkum 9. 12. 2025.
- Respondent A (nar. 1999); výzkum 10. 1. 2024.
- Respondent B (nar. 2001); výzkum 10. 12. 2023.
- Respondentka C (nar. 2003); výzkum 22. 11. 2023.
- Respondentka D (nar. 1996); výzkum 29. 11. 2023.
- Respondentka E (nar. 2003); výzkum 10. 1. 2023 a 16. 4. 2026.
- Respondent F (nar. 1989); výzkum 18. 6. 2024.

Svatební klíče z Litomyšlska. Svatební obřad jako přechodový rituál

“Wedding Keys” from the Litomyšl Region. The Wedding Ceremony as a Rite of Passage

Mgr. Hana Klimešová

Regionální muzeum v Litomyšli, Jiráskova 9, 570 01 Litomyšl,

CZECH REPUBLIC

klimesova@rml.cz

ORCID: 0009-0009-3704-1205

Abstract

One of the most important moments in life was traditionally the wedding, as also reflected in the Litomyšl region during the 19th century. Weddings had their own rules and magical objects – traditional costumes (wedding guests often wore clothes that were no longer commonly worn, such as a long, light-coloured, blue-embroidered coat for the groom), ceremonial pastries (especially wedding cake), and a wedding key (a bouquet made of wood and fabric flowers, with wooden figures or symbolic animals, placed in a glass bottle). The study focuses on bouquets from the Litomyšl region, which are unique and only one of which was previously known. The study presents two more and explains their meaning and use.

Key words

Wedding – folk tradition – Czech Republic (Litomyšl region) – wedding customs and objects

Jedním z nejdůležitějších životních okamžiků bývala v minulosti svatba.¹ Nejinak tomu bylo i během 19. století, které budeme v souvislosti s vývojem používání

1 Ceremoniál spojující náboženské, magické a právní úkony. Řada z nich byla a je společná pro celou Evropu, navazuje na římské, řecké a starokřesťanské úkony. Svatba vždy podléhala regionálním zvyklostem a postupem času se proměňovala a zjednodušovala. Více ke svatebním zvyklostem viz také literatura: ADÁMEK, Karel Václav: *Lid na Hlínecku*. Praha: Archeologická komise při České akademii, 1900; BAHENSKÝ, František a kol.: *Velké dějiny země Koruny české*. Tematická řada. *Lidová kultura*. Praha: Paseka, 2014; BARTOŠ, František: *Moravská svatba*. Praha: F. Šimáček, 1892; NOVÁKOVÁ, Teréza: *Lidové zvyky na venkovských městech v létech sedmdesátých*. *Národopisný věstník československý* III, 1908, s. 145–156; PAVELKA, Josef Julius: *Horácká svatba*. Brno: Občanská tiskárna, 1926; ŠIMEK, Josef: *Venkovská svatba na Litomyšlsku r. 1860*. *Český lid* 30, 1930, s. 209–210; VYKOUKAL, František Vladimír: *Česká svatba*. Praha: Jos. R. Vilímek, 1897; ZÍBRT, Čeněk: *Staročeská svatba*. *Národopisná scéna*. Praha: Besední pořady, 1929.

svatebního klíče na Litomyšlsku sledovat. Jedině sňatkem bylo možné zajistit legální následníky pro rod a dědice majetku. Bez svatebního obřadu nebylo myslitelné, že by otec umožnil synovi samostatně hospodařit, natož aby mu předal statek. Dívka zase do svatby byla jen dcerou, nemohla zasahovat matce do chodu domácnosti, jen plnila povinnosti. Na roli hospodyně a hospodáře byli mladí připravováni od dětství a svatba pro ně byla začátkem nového života, kdy o sobě mohli rozhodovat sami po boku partnera. Tím byl mnohdy rodiči vybraný protějšek, často díky dohazovači, protože roli hrálo náboženské vyznání a majetek obou rodin. Kam se dcera přivdá, bylo stejně důležité jako to, jak velké věno nevěsta dostane. Svatby se však uzavíraly také z lásky, zvláště pokud majetkový rozdíl nebyl příliš velký. Nutné bylo až do roku 1848 povolení vrchnosti, která regulovala svatby především chudých nemajetných lidí.

Pořádání svateb mělo svá pravidla, která se přizpůsobovala místním zvyklostem. V 19. století pomáhaly dodržovat pořádek vydávané příručky pro pořádání svateb,² kde účastníci našli sepsaná provolání a řeči k jednotlivým příležitostem, od námluv až po odvoz výbavy nevěsty do domu ženicha. Tradičním obdobím pro pořádání svatebního veselí bylo na podzim kolem svaté Kateřiny nebo o masopustu. Šlo tedy o období, kdy ustaly zemědělské práce a zároveň bylo možné se veselit před delším obdobím půstu před Vánoci nebo Velikonocemi. Dnes tradovaná pověra, že se svatby nemají konat v máji, v 19. století také ještě neplatila. Ne příliš vhodné byly letní měsíce, kdy bylo nejvíce práce na polích. V bohatších rodinách svatby trvaly až pět dní, v chudších tři dny.

Specifické byly pokrmy související se svatbou. Nejdůležitější bylo obřadní pečivo, zvláště svatební koláč, s množstvím napíchaného drobného pečiva mající magickou funkci. Nesměla chybět polévka, koláče a velký význam měla také kaše. Bohaté svatby bývaly i s masitými chody. Jedlo se ze společných mís vlastní lžící, pilo se ze džbánů, karaf nebo malovaných prýsek, často ke svatbě speciálně vyzdobených.

Oděvu byl také přikládán velký význam. Šlo o jistý anachronismus, protože svatebčané často oblékali na svatbu oděv, který už byl v průběhu 19. století odkládán a běžně se nenosil.

Litomyšlsko, nacházející se na pomezí Čech a Moravy, bylo z hlediska dodržování lidových tradic v mnohém důslednější než jiné regiony. Uchovaly se zde tedy až do poloviny 19. století zvyklosti, od kterých se v bohatších krajích již upouštělo, stejně jako lidový oděv se dochoval v archaické podobě ještě s renesančními prvky. Svatebčané zde ještě sháněli dlouhý světlý, modře vyšíváný

2 *Povinnosti družbow, alebo zwáčow pri swadbách*. Budapešť: Kolomann Rózs a jeho manželka, 1897; VAVÁK, František Jan: *Řeči na swadebnj služby, wůbec wydané pro družby a pro sslechetrné mládence*. Litomyšl: Fr. Berger, 1765 a 1848.

kabát alespoň pro *ženicha*, *družbu* a *starosvatbí*. *Starosvatbí* a jiné významné ženy obřadu nosily ještě loubek³ k čepení a sukni mezulánku.

Během druhé poloviny 19. století ale tradice vzaly rychle za své, jak co se krojů týkalo, tak i lidových zvyků. A díky spisovatelce Teréze Novákové, žijící od roku 1876 v Litomyšli, se nám dochovaly zprávy o řadě z nich. Výsledky své terénní práce publikovala v odborných článcích v *Českém lidu* a zapracovávala je také do beletrie. U odposlechnutých příběhů jen měnila jména, ale přepisovala je i s místním nářečím.

Právě podoba svatebního veselí na Litomyšlsku je jednou z událostí, která se dochovala díky terénním výzkumům Novákové. Dodnes všechny publikace popisující svatební obřady citují její práci.⁴ Litomyšlským specifikem svatebního ceremoniálu byly nejen výše zmíněné zvyklosti, ale i pojmenování *starosvatky* a zvláště pak podoba tzv. *svatebního klíče*.

Svatební ceremoniáli

Svatebním obřadům předcházely *námluvy* a *domlouvání věna* mezi rodiči. Na námluvy zpravidla chodil ženich s rodiči, jako svatební obřadník sloužil *družba*, jehož úlohou bylo řídit celý průběh. V minulosti byl k ruce ještě *plampač* (jinde zvaný také *tlampač*), jehož hlavní rolí bylo dohazování partnerů. Měl přehled, v jaké vsi je kolik a jak starých potencionálních nevěst a ženichů, znal jejich postavení, pověst i příbuzné, uměl tak na obou stranách informovat rodiče k jejich spokojenosti. Právě role *plampače* je jednou z prvních, která z obřadu namlouvání během první poloviny 19. století mizí a splývá s *družbou*.

Když byla svatba dojednána a proběhly ohlášky v kostele, následovaly přípravy svatby samotné. A opět měla zavedený průběh, který se dodržoval.⁵ Obřad v kostele se konal nejčastěji v úterý dopoledne. Během svatby měl nejdůležitější roli *družba* a kdysi také *starosvata* a *starosvatka*. Mužská role *starosvaty* mizí z obřadů už během první poloviny 19. století (stejně jako postava *plampače*) a jeho obřadní povinnosti přechází na *družbu*.

Ženská varianta se ale na Litomyšlsku objevuje ještě ve druhé polovině 19. století. *Svatbí*, *starosvatka*, *starosvatbí*, zde zvaná *stará svatbí* nebo *stará svarde*, měla k ruce ještě *družičku*. *Svarde* pocházela většinou ze strany nevěsty, šlo o vdanou ctěnou ženu, často křestní kmotru, jejíž úlohou bylo přispět na hostinu surovinami i finančně a postarat se o svatební klíč a čepce pro nevěstu. Musela být tedy i poměrně zámožná. Během průvodu obdarovávala žebračky

3 Loubek byla unikátní součást litomyšlského kroje vdaných žen. Kovová obroučka připomínající čelenku, jejíž konce sahaly až na líce ženy a byly roztepané do podoby ozdobné růžice, někdy se vsazeným sklíčkem. Loubek přidržoval na hlavě čepce.

4 NOVÁKOVÁ, Teréza: O rozličném nádobí a náradí na Litomyšlsku. *Český lid* 2, 1893, s. 391–402.

5 Více viz NAVRÁTILOVÁ, Alexandra: *Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2012.

drobnými mincemi a přihlížející koláči a pálenkou, kterou nalévala z malovaných prysěk. Zastávala roli matky, nevěsta v ní měla oporu.⁶ Výsadním právem *svarbí* bylo *čepení* nevěsty. Uvádění nevěsty pod čepec a s ním i role *staré svarde* definitivně končí na konci 19. století i na Litomyšlsku. Z obřadních svatebních rolí se tak nakonec i zde udržela pouze *družička a družba*.

Povinnosti *staré svarde* popisuje ve své povídce *Z ráno před stavbou*⁷ na několika místech Teréza Nováková. Ač jde o beletristické zpracování, díky její práci v terénu a odborným článkům víme, že jde o líčení opírající se o skutečnost: „*Měla tudíž panímáma Blažková již ode dne, kdy spolu s mužem byla od prvního mládence pěkným veršovaným vínem na svatbu pozvána, naháňku, aby se před starosvarbími a ostatními svatebčany nezahodila, nýbrž ve všem jak se patří se postavila. Husu vykrmila pěknou a spolu s několika kohoutky, hručkami másla a ošatkou vajec do statku poslala; pro kytku – klíč – byl pan-táta ve městě, přivezl tuze onaký, stojí v prysce malované na komoře; renčnick křížovej taky si připravila, aby měla, až budou vybírat na kolíbku, i nastávala pouze starost o úbor svatební.*“⁸ Líčení pokračuje odjezdem nevěsty a ženicha od rodičů do kostela. Zajímavé je, že mezi obřadníky jsou hned tři *starosvatbí*, protože snoubenci byli z bohatých rodin a nacházelo se zde více žen, které bylo třeba uctít i odpovídajícím postavením: „*Užřela Máňa i matku, Podskalskou i Horačku, všecky skoro stejně ustrojené, a za nimi na stole stály kytky v pryskách, samý panáček, dracoun, pozlátka a flíček. Nevěsta se Máni tuze líbila; nad pentlíkem měla nesčíslných skládanek a při nich fábory všech barev, nad skládankami v týle věneček bylo znát, že je bohatá. Toť, ono to bylo nastrojeno všecko, i ti mužští byli košatí, měli na sobě čtvero, a když do vozu a na koně se sedalo, bylo to samý fábor růžový a červený, samé zrcadýlko a samá rozmarýna. Holka ještě viděla, jak svatebčané do vozu sedají: do prvního ženich s družbou a přáteli, do druhého nevěsta se starou svarde a družicemi, pak zase dvě starosvatbí, ostatní přátelstvo a hosté. Mánina matka i Podskalská a Horačka měly v pryskách kořalku růžovou, nalévaly po cestě do kalíšků a z ošatek házely koláče divákům.*“⁹

Svatební klíč z Litomyšlska

Co nás ale ze svatebního průvodu tentokrát zajímá nejvíc, je *stavební kytice* zvaná na Litomyšlsku také *svatební klíč*. Nováková ve výše uvedené povídce popisuje *klíč*, který sama zachránila v terénu pro sbírky Zemského muzea, budoucího

6 Matka nevěsty se svatebního průvodu a obřadu v kostele zpravidla neúčastňovala, chystala doma hostinu.

7 NOVÁKOVÁ, Teréza: *Z ráno před svatbou*. In: *Kalendář paní a dívek českých na rok*. Praha: nákl. F. B. Batovce 10, 1897, s. 93–110.

8 Tamtéž, s. 95.

9 Tamtéž, s. 109.

Národopisného muzea Národního muzea.¹⁰ Ze dřeva vyřezávaný sloupek zdobený figurkami a květinami plnil podobnou magickou roli jako velký *svatební koláč*. Také koláč byl doplněn figurami a nesený v průvodu. Tyto symboly lásky a budoucího života měly mladému páru zajistit plodnost a požehnat ho četným potomstvem. Kytice byla umístěna ve skleněné láhvi, které se říkalo *svatební klíč*, a název se přenášel i na kytici jako takovou.¹¹ Podoba se zřejmě vždy trochu lišila. Hlavní výzdobou dochované kytice v Národopisném muzeu NM jsou postavy *ženicha*, *nevěsty*, *družby* či *plampače* a *muž s miminkem* (Novákovou nazývaný *paňáca*). Trochu překvapivě zde chybí *stará svarde*, snad proto, že kytici sama zařizovala. Podrobný popis kytice sepsala opět Teréza Nováková: „Na dřevěné, okrouhlé, zeleně natřené podlážce, průměru 28 cm, která ozdobena jest kolem červenou vysekávanou pod linkou, zbudován jest stánek o čtyřech výklencích, v nichž umístěny figurky. V jednom výklenku jest nevěsta oblečena v bílé šaty s ozdobou růžovou a dracounovou, na hlavě má věnec, v ruce kytku. Ve výklenku druhém jest mužská podoba, nejspíše ženich, oděn jest totiž v úzkých nohavicích a turbanu, dýmku krátkou má v ústech, v ruce drží hůl ověncenou. Ve třetím jest figura podobná, vedle ní z každé strany jsou stopy menších figur, představuje muž ten asi plampače či družbu. Ve výklenku čtvrtém jest muž paňáca, který chová děcko v peřině, vedle něho též stopy nožek, snad malých dětí.



Obr. 1. *Svatební klíč s nevěstou z Kamenného Sedliště darovaný T. Novákovou do sbírky Národopisného muzea v Praze. Národní muzeum, inv. č. H4-26222, současný stav. Foto O. Tlapáková.*

10 Národní muzeum (dále jen NM), Národopisné muzeum, inv. č. H4-26222.

11 Viz akvarelové zobrazení svatebního průvodu na Litomyšlsku, Regionální muzeum v Litomyšli (dále jen RML), inv. č. 20A-208 až 20A-214. Zajímavé také je, že T. Nováková píše o prysce, ve skutečnosti šlo ale vždy o karafu, jak dokládají četné příklady z muzejních sbírek. Prysky byly menší a měly úzká hrdla, do kterých by se kytice nedala vsadit. Docházelo tedy k záměně pojmenování.



Ob. 2. Svatební klíč s „paňácou“ a s miminkem z Kamenného Sedliště darovaný T. Novákovou do sbírky Národopisného muzea v Praze. Národní muzeum, inv. č. H4-26222, současný stav. Foto O. Tlapáková.

Kolem výklenků zeleně a červeně vylepených vine se kvítí drobné z barevného papíru, látek a pozlátka chřestícího. Střecha stánku všeska je pokryta květinami, velkými to růžemi. Uprostřed zvedá se kytka též z drobného kvítí urobená a z ní zase na podstavci zeleném pták čáp s děťátkem v červeném zobáku. Podobné drobné kytky, čtyři, pnou se na zelených tyčinkách nad každým výklenkem a obklopeny jsou bubínky či pouzdrý zlatými (pozlátkem polepenými). Kolem střední kytice s čápem houpe se veliká červená koruna v objemu lidské hlavy, koruna jest o devíti bodech, hojně na bodech i kolem vyzdobena perlami, upevněna jest na několika drátech. Dřevěná podlážka opatřena jest hůlkou, kterou zastrkovala se kytice do baněk a lahví. Kytice i s hůlkou má výšku 80 cm, průměr nahoře 41 cm, dole 28 cm, obvod 80 cm. Jak z popisu zřejmo, činí kytice dojem spíše nějakých pestrých jesliček než daru květinového, což podporováno

také tím, že bylo lze v baňce nebo láhvi ji otáčeti. Způsobovala svými jednotlivostmi, čápem, děťátkem, paňácou zajisté o svatbě nekonečný smích a škádlení. Z ní zase seznáváme, že u našich vesničanů svatba, sňatek byl uzavírán pro zachování a vychování příštího pokolení, že manželství bez dětí zdálo se lidu zcela bezúčelné. Veliká koruna, která nad kyticí se houpe, mimoděk připomíná nám ruské koruny, jež nad snoubenci o sňatku bývají drženy.¹²

Popisovaná svatební kytice je krajovou obdobou zelených svatebních stromků, které byly ozdobeny pentlemi a cukrovím a podle etnografů jde o prvek staroslovanské svatby.¹³ Na Hané se svatební stromky (kytice) objevovaly vedle

12 NOVÁKOVÁ, Teréza: O rozličném nádobí a nářadí na Litomyšlsku, c. d., s. 401.

13 BROUČEK, Stanislav - JERÁBEK, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. sv. Praha: Mladá fronta 2007, s. 1002.

svatebních koláčů ještě v 19. století.¹⁴ V některých krajích se ale jejich význam lišil.¹⁵ Na Slovensku je jeden exemplář svatebního stromku zachován ve sbírkách Slovenského národního múzea v Martine. Má dřevěnou základnu s vyřezávanou postavou jezdce na koni, po stranách s držáky pro svíce a na vrcholu zdobenou větvičkou. Na hraně základny je datace 1862, výška dřevěné části je 44,5 cm, výška větvičky 100 cm.¹⁶ Podle sdělení slovenských kolegů se ale svatební stromek ve svatebních průvodech objevoval ještě v 60. letech 20. století; na fotografii je zachycen v 50. letech 20. století.¹⁷

Kytici z Litomyšlska se Teréze Novákové podařilo najít v Kamenných Sedlištích u Budislavi. I pro ni to byl velký zážitek, protože během dvaceti let, co se po okolních vsích pohybovala, šlo o jedinou nalezenou: „Máme před sebou exemplář svatební kytice, jediný, který po všeka léta sbírání po krajíně litomyšlské podařilo se nám nalézt. Jest nejméně 60–70 let stará, pochází od nebožky paňmámy Horákovy



Obr. 3. Svatební stromek z r. 1862. Slovenské národné múzeum v Martine, oddelenie etnografických a historických zbierok, ev. č. E-11818, současný stav. Foto © Slovenské národné múzeum v Martine.

14 Např. NM, Historické muzeum, inv. č. OAE_n362, inv. č. OAE_n5229, inv. č. OAE_n1240, inv. č. OAE_n5677, inv. č. S7-0-316, inv. č. OAE_n16255 atd.

15 Na Břeclavsku se zdobil vršek borovice nebo jedle pentlemi a cukrovím, zasadil se ráno před svatbou do zahrádky, odtud jej vezli do kostela na voze nevěstině. Při hostině stál na stole v koutě, a když šla nevěsta domů, teprve družba otřepal cukroví dětem. Na Strážnicku byl za svatební strom hlohový prut ozdobený ovocem, pečivem a smaženinami. Viz BARTOŠ, František: *Moravská svatba*. Praha: F. Šimáček, 1892, s. 41.

16 Slovenské národné múzeum v Martine, Oddelenie etnografických a historických zbierok, evid. č. E-11818.

17 V *Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska 2* (1995, s. 204) byl stromek zdobený také jablky a připomínal překonání dědičného hříchu lidstva. Viz *Strom života*. Dostupné z: www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/strom-zivota (cit. 7. 7. 2025).



Obr. 4. Kopie svatebního klíče od řezbáře Vorla vyrobená podle originálu ve sbírce Národního muzea. Regionální muzeum v Litomyšli, inv. č. 21C-119. Foto J. Motyčková, 2005.

na Kam. Sedlišťích, která velice často za starou „svarde“ brána byla a za té příležitosti kytice užívala. Je již mnoho let mrtva, syn její sám jest nyní starcem bělovlasým, více než šedesátiletým...“¹⁸

Nováková ještě zažila svatební průvod, kde nabízeli připitek z prysky, ale ani tento průvod už svatební klíč neměl: „Ve vesnicích kolem Litomyšle, které známe, zašlo užívání kytice o svatbách zcela, ve Střenicích¹⁹ prý dávají si dělati ještě alespoň svatební koláč. Jistá občanka z Kutřína vypravovala nám, že v Miřetíně a České Rybné okres skutečský dosud vesničané kytice z pozlátka, květin umělých a panáčků před svatbami nosí a tam že je i zhotovují. Na kolik ještě teď zpráva ta jest pravdivá, ovšem nevíme. Asi před šesti lety²⁰ potkali jsme na Borku (v Budislavi) svatební průvod, ona nevěsta ubírá se v domov ženichův, tu stará žena, patrně stará svatbí z ozdobných lahví nalávala nám „kořauky“ na připítí leč kytice v průvodu již nebylo. Vůbec zmizelo ze svatebních obyčejů již mnoho rázovitého: rozvazování ručníku družbovi, modlitba nevěsty v úkrytu, čepení šatou a loubkem atd. Bude-li kultura městská, všesvětová, i na dále nivelisovati rázovitý kout Litomyšlska a Poličska, jak činí od 40 až 50 let, nalezneme

18 NOVÁKOVÁ, Teréza: O rozličném nádobí a nářadí na Litomyšlsku, c. d., s. 399.

19 Obec Trstěnice.

20 V r. 1887.

*projevy ducha lidového leda v záznamech šťastných sběratelů, výrobky jeho prostého umění, nádobí, nářadí a kroj leda ve sbírkách musejních.*²¹

Svatební kytice z Kamenného Sedliště byla v roce 1895 už jako sbírkový předmět Zemského muzea vystavena ve východočeské chalupě na Národopisné výstavě československé v Praze.²² Nyní ji najdete v expozici pražského Národopisného muzea v Letohrádku Kinských.

Ani litomyšlští muzejníci prý žádou jinou dochovanou kyticí pro své sbírky nenašli, proto si pro potřeby muzea nechali udělat kopii.²³ Už v roce 1894, tedy o rok dříve než originál, byla tato kopie vystavena na Národopisné a průmyslové výstavě v Litomyšli. Jejím autorem byl místní hračkař Vorel.²⁴ Jen pro zajímavost, Vorel byl také autorem betlému pro litomyšlský kostel Povýšení sv. Kříže, který se jako jeden z mála vyřezávaných v Litomyšli dochoval a je dnes také ve sbírkách muzea.²⁵

Teréza Nováková svůj článek v Českém lidu v roce 1893 doprovdila i fotografiemi kytice od litomyšlského fotografa Čeňka Polnického. Při jejich srovnání s aktuální podobou originální kytice v Národním muzeu vidíme, že kytice časem značně utrpěla. O moc lépe na tom není ani její



Obr. 5. Fotografie zveřejněná s článkem T. Novákové o svatebním klíči v Českém lidu 1893. Foto Č. Polnický.

21 NOVÁKOVÁ, Teréza: O rozličném nádobí a nářadí na Litomyšlsku, c. d., s. 401–402.

22 Národopisná výstava československá v Praze 1895. Praha: J. Otto, 1896, s. 132.

23 SVOBODA, Rudolf: Průvodce po národopisném oddělení Národopisné a průmyslové výstavy v Litomyšli, konané ve dnech 15. – 20. července 1894. Spolu národopisná črta okresu litomyšlského. Litomyšl: Okresní národopisný odbor, 1894, s. 19.

24 Tamtéž, s. 13.

25 RML, inv. č. 20E-7.



Obr. 6. Postava baviče na svatbě s druhotně dodaným žebříkem namísto miminka. Regionální muzeum v Litomyšli, inv. č. 21C-119. Foto J. Motyčková, 2005.

věsta. Družba a ženich jsou si natolik podobní, že nelze rozeznat, který z nich je který. Popisovanou ověnčenou hůl na kopii kytice zřejmě neměl ani jeden z nich, oba mají v jedné ruce fajfku a druhou ruku v bok. Autor kopie řezbář Vorel zcela jistě provedl vlastní úpravy, vidíme drobné rozdíly i jeho ne tak dokonalou zručnost. Menší popisované postavy na kytici zřejmě také nikdy nebyly, květinová

kopie.

Originální svatební kytice přišla o čápa s miminkem na vrcholu a o dvě ze čtyř postav. Respektive chybí i dvě menší postavy popisované Novákovou vedle družby. Na fotografii ve sbírkách Národního muzea u roku 1929 je kytice přitom ještě v dobrém stavu, chybí jen čáp.²⁶ V současné době není zřejmé, zda chybějící figury ke kytici jsou nebo nejsou dochované v depozitářích muzea.²⁷ Datace kurátorů Národního muzea také nezohledňuje informace, které Nováková ke sběru předmětu uvádí v roce 1893, tj. že je šedesát až sedmdesát let stará,²⁸ ale datují ji do druhé poloviny 19. století.

Kopie nacházející se v litomyšlském muzeu má sice všechny figury dochované, ale čáp na vrcholu má přelomený zobák. Je otázka, zda měl miminko, které známe z vyobrazení originálu. Na nejstarší dochované fotografii kopie z roku 1913 se nezdá, že by miminko v zobáku držel.²⁹ Nejzachovalejší ze všech postav je stejně jako na kytici originální ne-

26 NM, inv. č. OAE-n5677.

27 Podle sdělení kurátorky Mgr. Daniely Záveské povědomí o jejich existenci není. Email autorce článku z 31. března 2025.

28 NOVÁKOVÁ, Teréza: O rozličném nádobí a nářadí na Litomyšlsku, c. d., s. 399.

29 RML, inv. č. 22P-X16-4.



Obr. 7. Svatební průvod selské svatby z r. 1836 se zachycením postavy blázna jako posledního v průvodu. Regionální muzeum v Litomyšli, inv. č. 20A-210. Autor A. Andrlé podle F. Hlaváčka, 1894.

vyzdoba je na všech stranách stejná, svedená až k dolní podestě. Poslední je těžko pojmenovatelná postava s rolí baviče svatebčanů, původně s miminkem na ruce. Na fotografii z roku 2005 vidíme, že měl v ruce nesmyslně umístěný žebřík.³⁰ Nováková si s určením postav také nebyla jistá, muže pojmenovala „paňáca“. Jeho oblečení prozrazuje, že jeho rolí bylo obveselit hosty. Mohlo se jednat o dalšího *družbu*, *maškaru* nebo o postavu *blázna*, který se větších průvodů také účastnil.³¹

Nováková sice tuto postavu *blázna* nikde nezmiňuje, vidíme ji však na vyobrazení svatebního průvodu z Litomyšlska, pořízeného k roku 1836 u příležitosti korunovace Ferdinanda V. Dobrotivého.³² Součástí oslav bylo také vypravení ukázky svatebních průvodů z celých Čech, včetně vozů s výbavou nevěsty. Mnohé z nich byly vymalované a popsané. S postavou *šaška* se tak setkáváme třeba v průvodu z Chrudimska nebo Žatecka.³³

Na litomyšlském vyobrazení svatby vidíme *svatební klíče* dva: jeden vezou v kočáře taženém dvěma hnědáky dvě *družičky* a dvě *starosvatbí* při selské svatbě³⁴ a druhý dvě *starosvatbí* při chalupnické svatbě.³⁵ Starosvatbí jsou popisované jako „staré ženy“ a svatební kytice jako „svatební klíč“. Vidíme, že se ale jedná o jiné ztvárnění, než je dochovaný exemplář zachráněný Terézou Novákovou. Základna je mnohem širší, kulatá a jsou do ní zapíchané praporky a květiny. Každý

30 RML, fotodokumentace k inv. č. 20C-119. Žebřík dnes odstraněn.

31 NAVRÁTILOVÁ, Alexandra: *Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře*, c. d., s. 238–239.

32 Originál od Františka Hlaváčka z r. 1836 je v Národním muzeu, v Regionálním muzeu v Litomyšli je opět jen kopie od Antonína Andrlé z r. 1894, inv. č. 20A-208 až 20A-214. Jednotlivé části zachycují selskou a chalupnickou svatbu a také převoz nevěstina věna.

33 ADÁMEK, Karel Václav: *Z pamětí korunování českých králův*. Třebíč – Praha: J. Lorenz, 1890, s. 118 a 120.

34 RML, inv. č. 20A-208.

35 RML, inv. č. 20A-211.



Obr. 8. Svatební průvod selské svatby z r. 1836. Detail s ženichem, družbou a kočárem s družičkami, starosvatkami a svatebním klíčem. Regionální muzeum v Litomyšli, inv. č. 20A-209. Autor A. Andrlé podle F. Hlaváčka, 1894.

je jiný, o přítomnosti obřadního pečiva nebo postav se můžeme jen dohadovat.

Když svatební průvod přijel z obřadu v kostele, začalo se hodovat. Nejčestnějším místem býval stůl ve svatém koutě, určený pro nejvzácnější hosty a nevěstu. Muži a ženy zpravidla jedli každý u svého stolu, s nevěstou mohl jíst i ženich, farář a starosvatbí, družičky či jiné významné osoby účastníci se hostiny. Nevěstinský stůl byl také určen pro svatební věnec a svatební kytici. Přinášely se na stůl opět za předepsaných zvyklostí, s úctou a za zpěvu písně: „Šel jest pán Bůh, šel do ráje, Adam za ním, poklekaje. Když do prostřed přicházeli, pravil pán Bůh k Adamovi: „Se všech stromů požívejte, s jednoho jen zanechejte, Který stojí prostřed ráje, modrým kvítkem prokvétaje.“ Učinil se d’ábel hadem, podved Evu i s Adamem. Utrh jabko velmi prudce a podal je Evě v ruce. Eva vzala, okusila, s Adamem se rozdělila. „Jez, Adame, jez to jabko, což jest po něm velmi sladko!“ Tak se oba prohřešili, z ráje ven vyhnáni byli. Dal jim pán Bůh po motyce a poslal je na vinice. „Jděte, jděte a kopejte, chleba sobě dobývejte!“ Než se chleba dokopali, dost se oba naplakali. Tu máš, Evo, z tvého smíchu, teď jsme padli oba k hříchu atd. Zpívá se obyčejně při hodech svatebních, když před nevěstu na stůl postaví strom, kdež na způsob písní církevních slohami těmito se končí: Kriste pro tvé umučení dej nám hříchů odpuštění, Ať nás nežže věčný plamen, zachovej nás, Kriste. Amen.“³⁶

Po hostině se svatebním koláčem zatřáslo tak, aby figurka miminka nebo kořelky spadla nevěště do klína. Koláč se pak spravedlivě podělil mezi svatebčany.

36 Erben, Napěv. Katalog lidové písně. Projekt digitalizace sbírek lidové hudby. Dostupné z: <http://folksong.eu/word/1609> (cit. 24. 2. 2025).

Svatební kytice byla předmětem mnoha šprýmů a *stará svarde* se jí dokonce na oko snažila vydražit. Vždy si kytici ale nakonec odnesla domů a zpravidla ji použila pro další svatbu.

Svatební klíče z Poličska a Vysokomýtska

Přestože Teréza Nováková a lito-myšlští muzejníci na konci 19. století již mezi lidmi žádný svatební klíč nenašli, přeci jen se v regionu ještě ne jeden, ale hned dva dochovaly; jen typově jiné než ten z Kamenných Sedlišť.

Klíč z Poličska se nachází ve sbírce Městského muzea a galerie Polička.³⁷ Kytice je vsazena do karafy z čirého skla s rubínovou lazurou; jde o výrobek sklárny v Milovech, popř. v Lubné po roce 1850. Pokud byl někdy nápis ve štítku, nezachoval se. Karafa je určena jako *svatební klíč*.³⁸ Kytice má dřevěný barevně pojednaný soustružený střed, který přesně zapadá do hrdla karafy. Do něho jsou navrtané drátky s látkovými květy různých tvarů a barev a mezi nimi na pružinkách ptáčky a kohouti. Všichni zlatení. Jeden velký kohout je na vrcholu, tři po obvodu.³⁹ Mezi nimi je šest menších letících holubic. Hedvábné stužky jsou již stejně jako květy vybledlé a rozpadají se. Na kytici se nenachází „panenka“ coby nevěsta jako na většině kytic, ale kohout a holubice. Kohout představuje v lidovém prostředí jeden z magických symbolů, má ochrannou funkci a také je symbolem plodnosti, protože zajišťuje svatebnímu páru potomstvo. Holubice bývá také symbolem plodnosti, lásky, oddanosti a věrnosti.



Obr. 9. Svatební klíč s kohoutky a ptáčky z poloviny 19. století. Městské muzeum a galerie Polička, inv. č. HS-684. Foto M. Sychra, 2025.

37 Městské muzeum a galerie Polička, inv. č. HS-684. Pod inventárním číslem je zapsána pouze karafa, o kytici se v evidenci dosud nic nepíše.

38 Na jiných karafách jsou dochované zlatené nápisy. Karafa je prasklá. Výška karafy je 23,5 cm, průměr 11 cm, karafa i s kyticí měří 62 cm na výšku.

39 Délka 10 cm, výška 8 cm.



Obr. 10. Zátíší Národopisná výstavka z r. 1894 vlevo se svatebním klíčem. Regionální muzeum Vysoké Mýto, inv. č. 22D-12735. Foto V. Votrubec (přefoto. deska č. I/454/74-75).

Ke svatebnímu klíči se bohužel nezachovaly žádné akviziční údaje. Připomíná ale svatební kytice, o nichž slyšela Nováková: „*Jistá občanka z Kutřína vypravovala nám, že v Miřetíně a České Rybné okres skutečský dosud vesničané kytice z pozlátka, květin umělých a panáčků před svatbami nosí a tam že je i zhotovují.*“⁴⁰

Díky fotografii amatérského fotografa Vratislava Votrubce datované 7. srpna 1894 s názvem *Národopisná výstavka* víme, že svatební klíč se nachází i ve sbírkách Krajského technického muzea ve Vysokém Mýtě.⁴¹ Tehdy byly karafa, kytice i panenka v instalaci použité dohromady, později se v muzejních sbírkách rozdělily do tří různých podsbírek a jejich funkce se na dlouho zapoměla.⁴² Všechny tři předměty se potkaly znovu až když muzejníci roku 2006 u příležitosti výročí 135 let od otevření muzea zátíší z Votrubcovy fotografie rekonstruovali. Bohužel i u této kytice akviziční údaje chybí.

40 Viz poznámka č. 20.

41 Krajské technické muzeum ve Vysokém Mýtě (dále jen KTM), inv. č. 22D-12668.

42 KTM, inv. č. karafa 10D-138, kytice 9D-880 a panenka 17A-125.

Karafa z čirého skla pochází z doby kolem poloviny 19. století. Má emaily ručně malované květy a zlatem psaný nápis „Nazdravi Wšem Pánům Hostům.“ Kytice je typově podobná kytici z Poličky. Má soustružený a malovaný střed, který přesně zapadá do hrdla karafy. V dřevěném středu jsou upevněné drátky s látkovými květy různých barev a tvarů, nechybí ani imitace jehličnatých větvíček z papíru. Po obvodu se nachází deset letících pozlacených holubic. Vrchol je upraven do hrotu. Na něj se připevnila panenka, symbol nevěsty. Má porcelánovou hlavu a bílé šaty, typově se k lidové kytici nehodí, domnívám se, že nahradila původní ztracenou nebo zničenou nevěstu.

Závěr

Používání svatebního klíče jako magického předmětu přinášejícího lásku a plodnost do novomanželského vztahu skončilo na Litomyšlsku definitivně během 2. poloviny 19. století. Pokud bychom měli být důslední vzhledem k dataci kytice nalezené Terézou Novákovou a k dataci vyobrazení svatebního průvodu již také zachyceného v archaické podobě, pak máme poslední užívání doložené ve 30. letech 19. století. Pozdější datace karaf u poličské a vysokomýtské kytice a použité panenky s porcelánovou hlavou v případě druhé jmenované lze soudit, že někde mohly být použity ještě minimálně v polovině 19. století.

O svatbách se však mezi lidmi vždycky dlouho mluvilo. Možná se tedy někdejší tradicí inspirovali skláři z Budislavi. Posekanec, kde sklárna stávala, je součástí



Obr. 11. Svatební klíč s panenkou z poloviny 19. století. Regionální muzeum Vysoké Mýto, inv. č. karafa 10D-138, kytice 9D-880, panenka 17A-125. Foto H. Klimešová, 2025.

Budislavi, stejně jako Kamenné Sedliště, odkud pochází dochovaná dřevěná svatební kytice nalezená Terézou Novákovou. Skláři z Posekance roku 1878 darovali skleněnou kytici⁴³ Anně Růžičkové, nastávající ženě lesního na Posekanci. Podle Hedviky Slavíkové, která kytici později věnovala do muzea, se také tato kytice dávala na svatební stůl.⁴⁴ Dekoraci tvoří však již jen květy ve tvaru narcisu, tulipánu, růže a listy; poselství na uzavírání sňatku za účelem plození potomků již chybí. Podrobnější popis k užívání kytice se nezachoval, ale patrně skleněné květy už nebyly doplňovány obřadním pečivem. Povědomí o zvyku zde však stále mohlo být.

Používání svatebních dřevěných kytic, kterým se zde říká také svatební klíče, můžeme lokalizovat do oblasti mezi Litomyšlím, Poličkou, Skutčí a Vysokým Mýtem.

Protože více než 130 let je mezi etnografy v povědomí pouze svatební klíč z Kamenných Sedlišť, uchovávaný v Národopisném muzeu v Praze, vznikl tento text, aby informace doplnil nejen o jeho kopii v litomyšlském muzeu, ale především také o znalost existence dalších dvou svatebních klíčů z regionu, které doposud pozornosti literatury a badatelů unikaly úplně.

Literatura

- ADÁMEK, Karel Václav: *Z paměti korunování českých králův*. Třebíč – Praha: J. Lorenz, 1890.
- ADÁMEK, Karel Václav: *Lid na Hlinecku*. Praha: Archeologická komise při České akademii, 1900.
- BAHENSKÝ, František a kol.: *Velké dějiny zemí Koruny české*. Tematická řada. *Lidová kultura*. Praha: Paseka, 2014.
- BARTOŠ, František: *Moravská svatba*. Praha: F. Šimáček, 1892.
- BROUČEK, Stanislav – JERÁBEK, Richard (eds.): *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. sv. Praha: Mladá fronta, 2007.
- Národopisná výstava československá v Praze 1895*. Praha: J. Otto, 1896.
- DUFEK, Josef: *Naše Horácko jindy a nyní*. Velké Meziříčí: nákl. vlast., 1893.
- HEROLDOVÁ, Iva: Uzavírání manželství a svatební obyčeje v Čechách ve 2. pol. 18. stol. a v 1. pol. 19. století. *Český lid* 62, 1975, č. 3, s. 129–139.
- KAPUSTA, Jan: *Sklářství na Horácku*. Polička: Městské muzeum, 1971.
- NAVRÁTILOVÁ, Alexandra: *Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2012.
- NOVÁKOVÁ, Teréza: Lidové zvyky na venkovských městech v létech sedmdesátých. *Národopisný věstník československý* III, 1908, s. 145–156.

43 RML, inv. č. 10A-806.

44 KAPUSTA, Jan: *Sklářství na Horácku*. Polička: Městské muzeum, 1971, s. 18.

- NOVÁKOVÁ, Teréza: O rozličném nádobí a nářadí na Litomyšlsku. *Český lid* 2, 1893, č. 2, s. 391–402.
- NOVÁKOVÁ, Teréza: Z ráno před svatbou. In: *Kalendář paní a dívek českých na rok*. Praha: nákl. F. B. Batovce 10, 1897, s. 93–110.
- PAVELKA, Josef Julius: *Horácká svarba*. Brno: Občanská tiskárna, 1926.
- Powinnosti družbow, alebo zwáčow pri swadbách*. Budapešť: Kolomann Rózs a jeho manželka, 1897.
- SVOBODA, Rudolf: *Průvodce po národopisném oddělení Národopisné a průmyslové výstavy v Litomyšli, konané ve dnech 15. – 20. července 1894. Spolu národopisná črta okresu litomyšlského*. Litomyšl: Okresní národopisný odbor, 1894.
- ŠIMEK, Josef: Venkovská svatba na Litomyšlsku r. 1860. *Český lid* 30, 1930, s. 209–210.
- VAVÁK, František Jan: *Řeči na swadebnj služby, wůbec wydané pro družby a pro sslechetné mládence*. Litomyšl: Fr. Berger, 1765 a 1848.
- VYKOUKAL, František Vladimír: *Česká svatba*. Praha: Jos. R. Vilímek, 1897.
- ZÍBRT, Čeněk: *Staročeská svatba. Národopisná scéna*. Praha: Besední pořady, 1929.

Internetové zdroje

- Strom života. Dostupné z: www.ludovakultura.sk/polozka-encyklopedie/strom-zivota (cit. 7. 7. 2025).
- Erben, Napěv. *Katalog lidové písně. Projekt digitalizace sbírek lidové hudby*. Dostupné z: <http://folksong.eu/word/1609> (cit. 24. 2. 2025).

Muzejní sbírky

- Městské muzeum a galerie Polička.
- Národní muzeum, Národopisné muzeum.
- Regionální muzeum v Litomyšli.
- Krajské technické muzeum ve Vysokém Mýtě.

Štufenverky a další předměty z kousků hornin. Specifické projevy lidové tvořivosti v České republice (Příbramsko) a ve Velké Británii

“Stufenwerke” and Other Objects Crafted from Rock Fragments:
Specific Manifestations of Folk Art in the Czech Republic (Příbram
Region) and Great Britain

Ing. Eliška Gregorová

Hornické muzeum Příbram, Třemošenská 293, 261 01 Příbram VI –
Březové Hory, CZECH REPUBLIC
gregorova-e@muzeum-pribram.cz
ORCID: 0009-0003-4353-4897

Abstract

The present paper examines a specific branch of miner-led folk art: the creation of objects fashioned from rock and mineral specimens. This category encompasses not only mine models (known as *Stufenwerke*), often featuring mechanical components, but also “puzzles” in bottles, religious scenes, and similar artefacts. While these objects are typically associated with a few regions in Central Europe, this distinctive craft was also widespread in certain mining localities across the British Isles. Crucially, in contrast to the Central European tradition, the British practice was often demonstrably carried out as a means of supplementing one’s income. The first section of the text outlines the historical development of this phenomenon in Central Europe, with a particular focus on the Příbram region. The second section provides a detailed focus on the situation in Great Britain. Finally, the paper offers a comparison of the production methods and the underlying motivations that influenced this specific form of folk creativity in both aforementioned regions.

Key words

Folk art – Stufenwerk – Central Europe – Czech Republic (Příbram region) – Great Britain – galena – fluorite

Předměty vytvořené z kousků hornin se řadí mezi specifické projevy hornické lidové tvořivosti a v současnosti je v celé Evropě jen velmi málo lokalit,

kteře se mohou pochlubit takovým dochovaným dílem vlastní provenience. Nejreprezentativnějšími představiteli této skupiny lidových děl jsou mnohy pohyblivé plastiky dolů či šachet na Příbramsku označované jako *štufenverky*.

O štufenvercích zejména s důrazem na středoevropský kulturní prostor existuje v literatuře poměrně velké množství zmínek. Mnoho aspektů, souvisejících s tvorbou štufenverků, například jejich mineralogické složení, řezbářů zhotovujících figurky do štufenverků či problematika domácího řemeslné výroby, bylo mnohy již v minulosti popsáno několika autory.¹ Záměrem tohoto textu je v první řadě zmapování historického vývoje výroby těchto plastik včetně možných inspiračních zdrojů a rolí, kterou tvorba štufenverků v životě horníků zaujímal. Druhá část příspěvku se podrobněji zaměřuje na štufenverky a podobné předměty britské provenience. Pozornost na oblast Velké Británie byla soustředěna záměrně. V první řadě je na základě mnoha zmínek v literatuře a zastoupení těchto objektů v kolekcích britských muzeí zřejmé, že se zde tyto objekty vytvářely ve větším měřítku. Za druhé je tato oblast geograficky i sociokulturně dostatečně vzdálená od středoevropského prostoru, se kterým bývají objekty vytvářené z kousků hornin povětšinou spojovány, což poskytuje zajímavý srovnávací materiál. Dalším záměrem příspěvku je tedy pokusit se srovnat tvorbu štufenverků a další aspekty s tím související v těchto dvou odlišných regionech.

Etymologie

Výrazem *štufa* označovali horníci drůzu nebo vzácný minerál.² Takové vzorky minerálů byly cíleně vyhledávány již od 16. století a byly využívány hlavně k výrobě tzv. handštajnů. Toto pojmenování odkazuje ke kusu horniny, který se snadno vejde do lidské dlaně;³ též se uvádí, že jde o kus minerálu, který horník dokázal uzvednout jednou rukou,⁴ a je zajímavý buď z vizuálního hlediska, nebo co se týče mineralogického složení.⁵ Na Příbramsku užívané pojmenování štufenverk je tedy s největší pravděpodobností zkomolenina z německého výrazu *stufenwerk*, což lze do češtiny volně přeložit jako *dílo z drůzy*.⁶ Na Slovensku se

1 HAVRILÍK, Svatopluk: Lidové umění na Podbrdsku. *Český lid* 33, 1946, č. 8, s. 121–123; VANĚK Václav: Lidová tvorba hornického Příbramska. *Český lid* 36, 1949, č. 7–8, s. 141–146; SKALNÍKOVÁ, Olga: Hornická lidová tvořivost. *Vlastivědný sborník Podbrdská* 13, 1978, s. 37–64; WOLFOVÁ, Eva: Lidová výroba hraček na Příbramsku. *Časopis Národního muzea v Praze* 146, 1979–1980, č. 3–4, s. 187–202; KŘEPELKA, Bohumil: Produkce lidových plastik na Příbramsku. *Vlastivědný sborník Podbrdská* 38–39, 1987, s. 143–153; ŠKÁCHA, Pavel: Minerály příbramských štufenverků. *Zpravodaj příbramských betlemářů* 2013, č. 42, s. 18–21.

2 ČÁKA, Jan: *Poezie hlubin. Soubor deseti grafických listů*. Příbram: Komitét symposia Hornická Příbram ve vědě a technice, 1974.

3 BALÁŽOVÁ, Barbora: Handštajn pre Jozefa II. – na stól zmenšená industriálna krajina stredoslovenských banských miest. *Zprávy památkové péče* 77, 2017, č. 1–2, s. 26–35.

4 GLOCKO, Filip: Handštajn – špecifická umelecká reflexia života baníkov. *Bystrický permon* 19, č. 1, s. 3–4.

5 BALÁŽOVÁ, Barbora: Handštajn pre Jozefa II. – na stól zmenšená industriálna krajina stredoslovenských banských miest, c. d., s. 26–35.

6 ČÁKA, Jan: *Poezie hlubin. Soubor deseti grafických listů*, c. d.

označení štuftenverk pravděpodobně nikdy příliš neujalo. Alespoň lze tak soudit ze slovenských etnografických studií, které se tomuto tématu věnují. Většinou jsou tyto předměty popisovány spojeními jako *model baně* či *model práce v bani* apod.⁷ Jako *model dolu* jsou tyto plastiky popisovány i v některých lokalitách v Čechách, například Oblastní muzeum v Mostě eviduje ve svých sbírkách předmět označený jako *rudný důl s figurkami horníků*.⁸ Na Příbramsku by byl tento typ předmětu s největší pravděpodobností označen jako *štuftenverk*. Anglický název pro štuftenverk – *spar box* – je odvozen od slova *fluorspar*, což je triviální název pro minerál fluorit,⁹ který býval pro svou barevnost a lesk oblíbenou součástí zde vytvářených štuftenverků.¹⁰ V angličtině též existuje výraz pro handštein – *handstone*, někdy psáno s mezerou jako *hand stone*; jedná se o doslovný překlad německého výrazu.¹¹ Tento termín je ovšem již zažitý zejména pro označování ručních mlecích kamenů,¹² proto se v souvislosti s objekty z minerálů lze v angličtině setkat častěji výrazem *handstein* či *handsteine*.¹³

Předchůdci štuftenverků

Handštein

První plastiky vytvořené z kousků hornin se objevily na přelomu 16. a 17. století, tedy v době pozdní renesance/manýrismu. Jednalo se o výše zmíněné handštein, někdy též označované jako handštáty.¹⁴ Původně byly handštein vytvářeny z jednoditého kusu stříbrné, měděné či jiné polymetalické rudy, zajímavě tvarované, zlatnický opracované, obvykle umístěné na stříbrný či dřevěný podnos či podstavec. Původním námětem těchto plastik byly zejména náboženské motivy, přičemž na své si přišli jak katolíci, tak protestanti. V katolickém prostředí byly oblíbené zejména scény znázorňující *Kalvárii* nebo *Golgotu* či *Krista modliícího se v Getsemanské zahradě*. Protestanté dávali přednost starozákonním

7 PLICKOVÁ, Ester: Motívy baníckej práce vo výtvarnom prejave baníkov. *Slovenský národopis* 21, 1973, č. 1, s. 3–22.

8 Rudný důl s figurkami horníků pod skleněným poklopem. Sbírká oblastního muzeu v Mostě, podsbírká etnografická. Dostupné z: https://www.cesonline.cz/arl-ces/cs/detail-ces_us_cat-psb0001667-11-Etnograficka/?iset=2&qt=mg (cit. 12. 4. 2024).

9 Český triviální název tohoto minerálu je kazivec, chemicky se jedná o fluorid vápenatý, chemického vzorec tohoto nerostu je CaF₂.

10 DAVIDSON, Peter: What's in the box? The story of the spar box. *Things Magazine*. Dostupné z: <http://www.thingsmagazine.net/text/t17/sparboxes.htm> (cit. 12. 4. 2024).

11 KRÉN, Emil – MARX, Daniel: Handstone with Crucifixion and Resurrection Scenes. Web Gallery of Art. Dostupné z: https://www.wga.hu/html_m/u/ulrich/handston.html (21. 10. 2024).

12 Handstone. Merriam-Webster. Dostupné z: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/handstone>. (cit. 15. 5. 2024).

13 CAMPBELL, Gordon: Handstein. In: *The Oxford Dictionary of the Renaissance*. Oxford: University Press. 2003. Dostupné z: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198601753.001.0001/acref-9780198601753-e-1780> (cit. 15. 5. 2024).

14 ŠKÁCHA, Pavel: Minerály příbramských štuftenverků, c. d., s. 18–21.

výjevům, jako je *Vyhnání z ráje* či *Stvoření Evy*. Tyto výjevy byly doplněny figurkami horníků, modelem kaple či hradu apod. Vyráběly se i šperky, které mohly být nošeny zavěšené na krku. Existují též handštejny ve formě tzv. barokních stolních ozdob, tedy různých slánek nebo kořenek. Handštejny byly součástí kunstkomor mnoha sběratelů, jako byl Rudolf II. či Ferdinand Tyrolský, a bývaly též častým dárkem pro významné osobnosti, například v roce 1764 dostal tehdejší následník trůnu Josef II. handštejnu jako upomínku na návštěvu hornických měst na středním Slovensku; handštejnom byl též obdarován jeho doprovod – Josefův bratr arcivévoda Leopold a vévoda Albert Sasko-Těšínský.¹⁵ Později v 18. a 19. století začínají být handštejny slepovány z více kusů minerálů a též se začíná objevovat více výjevů z hornické či hutnické práce a pohyblivých modelů s převody. Oblíbené byly též figurky tzv. nosičů. Jednalo se o figury horníků, kteří handštejnu drží, či ho nesou na hlavě nebo na něm případně stojí. Handštejny bývaly zakomponovány též do betlémů. Často se jednalo o díla vysoké umělecké hodnoty, vytvářeli je zlatníci či odlévači drahých kovů a kromě zručnosti umělců měly též reprezentovat nerostné bohatství země.¹⁶ Pravděpodobně nejznámější kolekci handštejnů spravuje Umělecké muzeum ve Vídni. Celkem jsou v muzeích v Rakousku, Německu a Maďarsku evidovány desítky handštejnů, které byly většinou vyrobeny na středním Slovensku. Velmi známé jsou také práce jáchymovského zlatníka Caspara Ulicha.¹⁷

Vánoční pyramidy

Už od konce 17. století se začínají v Krušnohoří objevovat tzv. vánoční pyramidy a od 30. let 19. století pak vánoční hory.¹⁸ Vánoční pyramidy představují specifickou formu svícnu, jedná se o dřevěné konstrukce znázorňující výjevy z práce v dole samozřejmě doplněné figurami horníků. Tyto konstrukce jsou několikaetapové, vrchní patro se otáčí, v případě menších konstrukcí určených do domácností jen díky proudění teplého vzduchu ze svíček, větší konstrukce byly poháněny větrem, v současnosti mají též elektrický pohon. Vánoční hory představují model krajiny či stoly doplněné vyřezávanými postavkami. Původně tyto scenérie podobně jako handštejny zobrazovaly vánoční nebo náboženské motivy, až později začaly být oblíbené také scény z hornického života a z parád.¹⁹ Na rozdíl od štuftenverků jsou vánoční pyramidy dodnes v Krušných horách zejména na německé straně stále živou tradicí.

15 BALÁŽOVÁ, Barbora: Handštajn pre Jozefa II. – na stôl zmenšená industriálna krajina stredoslovenských banských miest, c. d., s. 26–35.

16 BANCÍK, Tomáš: Handstein – obnovenie banickej tradície. *Minerál* 27, 2019, č. 2, s. 178–179.

17 BALÁŽOVÁ, Barbora: Handštajn pre Jozefa II. – na stôl zmenšená industriálna krajina stredoslovenských banských miest, c. d., s. 26–35.

18 SKALNÍKOVÁ, Olga: Hornická lidová tvořivost, c. d., s. 37–64.

19 Tamtéž, s. 37–64.

Skládanky v láhvi

Skládanky v láhvi, někdy též nazývané lahve trpělivosti (v anglicky mluvících zemích *patience bottle*, v německy mluvících *Geduldfflasche*), se objevují v západní Evropě na konci 16. století. Zpočátku se většinou jednalo o skládanky lodí. Dovnitř láhve se pomocí pinzet vkládaly části skládaného objektu nebo scenérie a až poté byly uvnitř láhve slepovány. Pohyblivými figurkami byly doplněny zejména výrobky německé provenience. Co se scenérií týče, původně se jednalo o náboženské motivy, hornická tematika začíná převládat až na konci 18. století, a to mnohdy stále v kombinaci s náboženským výjevem; nejoblíbenější byl motiv Ukřižování. Zpočátku představovaly skládanky v láhvi s náboženskými motivy zejména předměty kultovního významu a estetické hledisko nebylo bráno tolik v potaz, postupně se ale situace změnila a v případě skládanek v lahvi s hornickými výjevy už estetické hledisko převažuje nad kultovními funkcemi těchto předmětů.²⁰ Ještě v 70. letech 20. století tyto výjevy vytvářela na Slovensku Terezie Šimonová, dcera řezbáře Vojtecha Červena, který je rovněž autorem mnoha těchto výjevů. Doklady o výrobě skládanek v lahvi zpodobňující důlní výjevy lze dohledat též na Těšínsku. Do láhve byla většinou vložena tři až čtyři patra znázorňující důl, dále bylo užito dřevěných prvků potažených kovovou fólií a celé dílo bylo doplněno kousky hornin.²¹

Štufenverky

Štufenverky se začínají objevovat v polovině 19. století a na rozdíl od renesančních handštejnů se nejednalo o díla profesionálních umělců. Nejčastěji jsou definovány jako modely dolů či šachet doplněné vyřezávanými figurkami horníků²² Štufenverky byly vytvářeny z kousků minerálů, oblíbené byly zvláště nerosty kovového vzhledu jako pyrit či chalkopyrit označované jako *kyzy* nebo *leštěnce*.²³ Tyto kousky minerálů byly slepovány do homolovitého tvaru, vytvořené chodby a jeskyňky byly zaplněny figurkami horníků a permoníků.²⁴ Menší štufenverky byly umístěny pod skleněný poklop, tzv. šturc, větší bývaly instalovány

20 Tamtéž.

21 PLICKOVÁ, Ester: Motivy banické práce vo výtvarnom prejave baníkov, c. d., s. 3-22; SVOBODA, Jan: Horníci a výtvarná kultura. *Těšínsko* 12, 1969, č. 4, s. 1-4; Slezské zemské muzeum v Opavě, podsírka etnografická; LICHNEROVÁ, Růt: Motivy banické práce ako svojbytné významotvorné prvky ľudového výtvarného umenia v oblasti Banskej Štiavnice. *Vlastivědný sborník Podbrdská* 38-39, 1987, s. 133-141.

22 ČÁKA, Jan: *Poezie hlubin. Soubor deseti grafických listů*, c. d.; STANĀKOVÁ, Jitka: *Lidové umění z Čech Moravy a Slezska*. Praha: Panorama, 1987, s 91.

23 NOVÁKOVÁ-NOŽIČKOVÁ, Blanka: Vzpomínka na Zikmunda Wintera. *Vlastivědný sborník Podbrdská* 3, 1969, s. 212-218; PALIVEC Viktor: Literární tradice Příbramě. *Vlastivědný sborník Podbrdská* 1, 1966, s. 106-127.

24 KRĚPELKA, Bohumil: *Produkce lidových plastik na Příbramsku*, c. d., s. 143-153.



Obr. 1. *Figurky havířů v parádních uniformách (detail z velkého štuferverku)*. Hornické muzeum Příbram, podsíbrka Historie hornictví a hutnictví, Pč. Hh1189. Foto L. Blažková.

do prosklených skříní,²⁵ některé štuferverky byly i pohyblivé.²⁶ Ač štuferverky znázorňují většinou výjevy z práce v dole či na šachtě, figurky havířů na štufervercích na sobě nemají pracovní oděv, ale parádní hornické uniformy (viz obr. 1).²⁷

Štuferverky byly dlouho považovány za fenomén typický vyloženě pro Příbramsko, ale jsou známy i z jiných oblastí ve střední Evropě. Na první pohled by se mohla určujícím znakem těchto regionů zdát skutečnost, že se zde těžily polymetalické rudy,²⁸ ovšem výše uvedená skutečnost neplatí tak zcela pro Těšínsko. Ve střeoevropském prostoru je tvorba štuferverků nebo jiných podobných předmětů z kousků hornin doložena kromě Příbramska zejména na Slovensku kolem měst Banská Štiavnica, Banská Bystrica a Kremnica, v Krušnohoří (jak na české, tak německé straně), na již zmíněném Těšínsku – podobně jako v případě Krušnohoří na české i polské straně.²⁹ Na Těšínsku se ovšem jednalo zejména

25 Tamtéž.

26 SKALNÍKOVÁ, Olga: *Hornická lidová tvořivost*, c. d., s. 37–64; JEŽEK, Vladimír: *Historie dolů na stříbro a olovo*. In: *Město stříbra a slávy hornických tradic*. Příbram: MNV Příbram, 1966, s. 55–65.

27 HAVRLÍK, Svatopluk: *Lidové umění na Podbrdsku*, c. d., s. 121–123.

28 Tamtéž.

29 SVOBODA, Jan: *Horníci a výtvarná kultura*. *Těšínsko* 12, 1969, č. 4, s. 1–4.

o skládanky v láhvi,³⁰ ty byly ostatně oblíbené i na Slovensku. V Banské Štiavnici vznikla v polovině 19. století řezbářská škola, jejímž cílem bylo vyškolit horníky v řezbářství tak, aby si byli schopni tímto řemeslem v době úpadku těžby přivydělat. Někteří absolventi této instituce se specializovali právě na malé figurky horníků do štuftenverků.³¹ Těž tvorba štuftenverků v Krušných horách má úzký vztah ke zdejší řezbářské tradici a k již zmíněným vánočním pyramidám a horám, které podobně jako štuftenverky znázorňovaly výjevy z práce v dole či na šachtě.³² Z kousků hornin se tvořilo také okolo rakouského Eisenerzu, typické pro tyto výrobky je využití tzv. železného květu.³³ Kdy přesně horníci přestávají štuftenverky tvořit, není zcela jasné, pravděpodobně krátce po druhé světové válce,³⁴ přičemž v některých oblastech se mohla tato záliba udržet déle.³⁵

Další předměty vytvářené z kousků hornin

Kromě štuftenverků lze najít zmínky i o dalších předmětech vytvářených s využitím kousků hornin. Jedná se například o tzv. skalky, které vyráběli horníci jako hračky pro děti. Podobně jako v případě štuftenverků se jednalo o jeskyně či dutiny vytvořené z úlomků hornin slepených sádrou, bílá místa byla zakryta zelenou vlnou a do dutin byly umístěny figurky horníků a permoníků.³⁶ Na Karlovarsku si horníci z kusů minerálů stavěli skalky na zahradě.³⁷ Podobně jako o Vánocích býval na Příbramsku v každé hornické domácnosti betlém, o Velikonocích zdobil hornické obydlí Boží hrob sestavený z kousků hornin. Hrob nehlídali vojáci, jak jsme zvyklí z vyobrazení (například *Třeboňský oltář*), ale dva horníci ve slavnostních uniformách, často s kahany, které bývaly alespoň náznakovitě zažehnuté.³⁸ Pravděpodobně poslední příbramskou rodinou, která tento velikonoční zvyk dodržovala, byla rodina obuvníka Pohana.³⁹ Dále se z kousků hornin vyráběly stojánky na hodinky, kalamáře, těžítka a pantoflíčky na úschovu klíčů.⁴⁰ Dalšími

30 Tamtéž.

31 SKALNÍKOVÁ, Olga: Hornická lidová tvořivost, c. d., s. 37–64.

32 PLICKOVÁ, Ester: Motivy banické práce vo výtvarnom prejave baníkov, c. d., s. 3–22.

33 Železný květ je odrůdou minerálu aragonitu, chemicky se jedná o uhličitán vápenatý (CaCO₃) krystalizující v kosočtverečné soustavě. Železný květ je typickým doprovodným minerálem nalázaným v ložiscích železných rud.

34 HAVRLÍK, Svatopluk: Lidové umění na Podbrdsku, c. d., s. 121–123.

35 LICHNEROVÁ, Rút: Motivy banické práce ako svojbytné významotvorné prvky ľudového výtvarného umenia v oblasti Banskej Štiavnice, c. d., s. 133–141.

36 ČÁKA, Jan: *Poezie hlubin. Soubor deseti grafických listů*, c. d.

37 JISKRA, Jaroslav: *Velká kniha hornictví Karlovarského kraje*. Svatava: Jan Bodrov, 2010, s. 342.

38 VANĚK Václav: Lidová tvorba hornického Příbramska, c. d., s. 141–146.

39 Tamtéž.

40 POBUDA, Karel: *Kde jsme žili... Vzpomínky na dětská léta v rodném stříbrném městě*. Příbram: Tiskový spolek spravedlnost, 1939, s. 41; VANĚK Václav: Lidová tvorba hornického Příbramska, c. d., s. 141–146; LICHNEROVÁ, Rút: Motivy banické práce ako svojbytné významotvorné prvky ľudového výtvarného umenia v oblasti Banskej Štiavnice, c. d., s. 133–141.

předměty, kde mohli horníci využít kousky hornin, byly podstavce pro sochy oblíbených hornických patronů – takové dílo bylo například k vidění na výstavě *Lidové umění horníků* pořádné v roce 1949 v pražském Topičově salónu – v tomto případě se jednalo o sochu svaté Barbory.⁴¹ Podobně v kapličky sv. Václava v Příbrami II je umístěna dřevěná Pieta též na podstavci vytvořeném z kousků hornin (viz obr. 2).

Obliba soch určitých svatých – zejména patronů horníků sv. Barbory a sv. Prokopa, ale i sv. Vojtěcha či sv. Ivana a též motivu Božího hrobu – úzce souvisí s charakterem práce horníků. Dlouhé hodiny strávené namáhavou prací v podzemí a s tím související strach o život měl u horníků za následek rozvoj pověrčivosti a s tím související oblibu nejrůznějších

ochranných předmětů. Motiv Božího hrobu byl zvláště oblíbený, neboť pro mnohé horníky byl každý návrat ze šichty jako „zmrtvýchvstání“.⁴² Ze Slovenska, Slezska či moravského Slovácka jsou zase popsány domácí oltářky s Božím hrobem a Golgotou vytvořenou minerálů.⁴³ Předměty podobného charakteru lze nalézt i ve sbírkách Hornického muzea Příbram. Jedná se například o krucifix na podstavci (viz obr. 3) či skalku z křemenných drúz doplněnou drobným kovovým odlitkem P. Marie Svatohorské a fotografiemi. Základ krucifixu je vytvořen z alpakového plechu a do něj jsou přilepeny, pravděpodobně sádrou nebo směsí plavené křídly a klišové vody, vzorky hornin. Muzeum uchovává ve svých sbírkách také zajímavý štuftenverk s fotografií a hornickou písní, ozdobený umělým ovocem a květinami (viz obr. 4). Podobně i ve sbírkách Římskokatolické farnosti



Obr. 2. Pieta umístěná v kapličky sv. Václava ve Fibichově ulici v Příbrami II. Foto E. Gregorová.

41 *Lidové umění horníků. Katalog výstavy v Topičově salónu*. Praha: Topičův salon, 1949.

42 Tamtéž; DAŇKOVSKÁ, Drahomíra: Horničtí patroni na Podbrdsku. In: Tarcalová Ludmila (ed.): *Světki v lidové tradici*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum, 1995, s. 264.

43 LICHNEROVÁ, Rút: Motívy banickej práce ako svojbytné významotvorné prvky ľudového výtvarného umenia v oblasti Banskej Štiavnice, c. d., s. 133–141; KONĐROVÁ, Marta: Lidové oltářky v láhvi – Golgoty, ve sbírkách Slováckého muzea v Uherském Hradišti. *Slovácko* 52, 2011, č. 1, s. 39–47.



Obr. 3. *Krucifix na podstavci, alpakový plech a vzorky hornin.* Hornické muzeum Příbram, podsběrka Historie hornictví a hutnictví, Pč. Hh1809. Foto E. Gregorová.

Svatá Hora se setkáme s předměty tohoto rázu. Jedná například o drobnou jeskyňku vyrobenou z kratoynu polepenou drceným galenitem a kousky hornin, uvnitř dutiny je nalepený motiv P. Marie Svatohorské, pravděpodobně vystřižený ze svatého obrázku. (viz obr. 5). Celek je



Obr. 4. *Štufenverk s fotografií a hornickou písní Již opět z věže zaznívá.* Hornické muzeum Příbram, podsběrka Historie hornictví a hutnictví, bez inv. č. Foto E. Gregorová.



Obr. 5. *Drobná jeskyňě s obrázkem P. Marie Svatohorské.* Sběrka Římskokatolické farnosti u kostela Nanebevzetí P. Marie v Příbrami. Foto E. Gregorová.

velmi drobný, dosahuje výšky sotva 15 cm. Ve sbírkách této instituce se též nachází drobný kovový odlitek P. Marie Svatohorské umístěný na miniaturní skalce spleené z několika kousků hornin. Celek je umístěný na dřevěném podstavci a zakrytý šturcem. Jedná se též o velmi drobný předmět, dosahuje výšky necelých 15 cm.

Motivace k tvorbě štuftenverků

Mnoho autorů, kteří se zabývali hornickou lidovou tvořivostí, uvádí, že je horníci tvořili zejména pro výdělek;⁴⁴ někteří rozlišují hornickou tvořivost podle toho, jestli byla motivovaná snahou o finanční přilepšení či nikoli.⁴⁵ Tvorbu štuftenverků můžeme zařadit spíše do druhé kategorie; tyto předměty byly vyráběny převážně pro vlastní potěšení z touhy se výtvarně projevit a sloužily zejména jako dekorace hornických příbytků⁴⁶ Někteří horníci si ovšem byli schopni tvorbou štuftenverků přivydělat.⁴⁷ V českém prostředí se ale více než o prodeji hotových výrobků nalézají zmínky o ukazování modelů dolů za poplatek, přičemž příbramští horníci měli nejlepší příležitosti k tomu svá díla ukazovat a trochu si přivydělat během svatohorských poutí.⁴⁸



Obr. 6. Detail ze štuftenverku s kalamářem doplněného betlémovými figurkami a keramickou soškou P. Marie v jeskyňce. Hornické muzeum Příbram, podsbírkka Historie hornictví a hutnictví, Pč. Hh2378. Foto E Gregorová.

44 PALÁTOVÁ, Dagmar: K výstavě lidového umění horníků. *Národopisný věstník československý* XXXI, 1949–1950, č. 3–4, s. 337–338.

45 HRNÍČKO, Václav: Příbramský štuftenverk. *Umění a řemesla* 1982, č. 1, s. 50–51; SKALNÍKOVÁ, Olga. *Hornická lidová tvořivost*, c. d., s. 37–64.

46 PALÁTOVÁ, Dagmar: K výstavě lidového umění horníků, c. d., s. 337–338; KŘEPELKA, Bohumil: *Produkce lidových plastik na Příbramsku*, c. d., s. 143–153; SKALNÍKOVÁ, Olga. *Hornická lidová tvořivost*, c. d., s. 37–64; WOLFOVÁ, Eva: *Lidová výroba hraček na Příbramsku*, c. d., s. 187–202.

47 *Lidové umění horníků*, c. d.; JEŽEK, Vladimír: *Historie dolů na stříbro a olovo*, c. d., s. 55–65.

48 JEŽEK, Vladimír: *Historie dolů na stříbro a olovo*, c. d., s. 55–65; VANĚK Václav: *Lidová tvorba hornického Příbramska*, c. d., s. 141–146; NĚMEC, Jan: *Dějiny světla*. Brno: Host, 2013, s 13–18.

Na prodej se z rud vyráběly zejména kalamáře a stojánky na hodinky. Kalamáře bývaly doplněny vyřezávanými figurkami permoníků či jinými postavkami (viz obr. 6) a patřily prý k oblíbeným upomínkovým předmětům na hornický kraj.⁴⁹ Pěkný předmět tohoto charakteru se dal podle vzpomínek pamětníků prodat za dva zlaté.⁵⁰ Za tuto částku se dalo koupit přibližně 100 kg brambor.⁵¹ Dále je zmiňováno, že horníci vyráběli hračky pro děti v podobě výše popsanych skalek za drobný peníz i pro cizí děti.

Štufenverky mohly představovat zajímavý a reprezentativní dárek pro příbuzné nebo pro významné osobnosti, podobně jako před tím handštejny. Například pamětnice⁵² popisuje, jak se bratranec spisovatele Zikmunda Wintera, Emanuel (tou dobou *lázeňský v závodních koupalištích*), vydal navštívit svého bratrance do Prahy a jako dárek mu nechal udělat *pěkný havířský štufenverk*. Dochovaly se také popisy slavnostních tzv. holdovacích průvodů jáchymovských a slavkovských horníků. Když v roce 1721 navštívila rakouská císařovna a česká královna Alžběta Kristýna se svým manželem Karlovy Vary, zdejší horníci jim věnovali štufenverky vyrobené ze všech hornin těžných v jáchymovském a slavkovském revíru. Dva dozorcí předtím nesli v holdovacím průvodu tyto štufenverky na hlavě.⁵³ Tvorbě štufenverků se nejčastěji věnovali horníci na penzi, tzv. provizianti, anebo horníci, kterým se stal nějaký úraz a už nemohli fátat.⁵⁴ Tvorbu štufenverků ze vzorků hornin můžeme považovat za záležitost spjatou výlučně s hornickou profesí; v případě skládanek v láhvi se této činnosti věnovali často kromě horníků též vězni či vojáci, tedy osoby, které podobně jako vysloužilí či zmrzačení horníci disponovali poměrně velkým množstvím volného času.⁵⁵

Na základě výše uvedených informací lze předpokládat, že jisté předměty z kousků hornin byly vyráběny ve větším měřítku na prodej – zejména kalamáře a stojánky na hodinky. Štufenverky, jak je chápeme dnes, tedy modely dolů, byly vyráběny spíše na zakázku, často jako dárek k nějakému významnému životnímu milníku a s největší pravděpodobností se dědily i z generace na generaci.

Štufenverky neměly pravděpodobně nikdy žádný výrazný vzor v tzv. vysokém umění. Lze spekulovat o tom, jestli vůbec a pokud ano, tak nakolik byly inspirované renesančními handštejny. Ze současných uměleckých směrů se štufenverky nejvíce blíží některým formám naivního umění případně výstupům

49 NĚMEC, Jan: *Dějiny světla*, c. d.; POBUDA, Karel: *Kde jsme žili... Vzpomínky na dětská léta v rodném stříbrném městě*, c. d., s. 41.

50 Tamtéž.

51 SEJBAL, Jiří: *Základy peněžního vývoje*. Brno: Masarykova univerzita, 1997, s. 314.

52 NOVÁKOVÁ-NOŽIČKOVÁ, Blanka: Vzpomínka na Zikmunda Wintera, c. d., s. 212–218.

53 SKALNÍKOVÁ, Olga: *Pět století hornického kroje*. Příbram: komitét symposia Hornická Příbram ve vědě a technice, 1986, s. 4.

54 WOLFOVÁ, Eva: Lidová výroba hraček na Příbramsku, c. d., s. 187–202.

55 KONDROVÁ, Marta: Lidové oltářky v láhvi – Golgoty, ve sbírkách Slovákého muzea v Uherském Hradišti, c. d., s. 39.

uměleckému hnutí art brut⁵⁶ či tzv. insistentního umění, které zahrnuje oba zmíněné směry. Co se týče použitých materiálů, lze sledovat určité podobnosti s italským hnutím arte povera (chudé umění),⁵⁷ i když motivace umělců tvořících v tomto duchu byla zjevně zcela jiného charakteru, než je motivace naivních umělců a též tvůrců štuftenverků. Zdaleka ne každému mohou tyto plastiky připadat esteticky hodnotné. Názory na estetickou hodnotu těchto děl se nepřekvapivě liší i mezi odborníky. Dobrou představu o tom, jak rozporuplné pocity mohou tato díla vyvolávat, ilustrují následující dva názory. Podle Hrníčka hornické kutilství nikdy nepokleslo na úroveň kýče a takto vzniklé výtvořiny si udržely „vysoký výtvarný standard, a to zejména díky sepětí tvůrců s materiálem.“⁵⁸ Naopak někteří zaměstnanci Killhope Museum⁵⁹ se o zdejší kolekci štuftenverků vyjádřili jako o „největší ohybnosti, která kdy překročila práh jejich muzea.“⁶⁰

Materiály použité na výrobu štuftenverků

Materiálem pro výrobu štuftenverků byly v prvé řadě kousky hornin. Pro štuftenverky příbramské provenience je typické použití drceného galenitu, který se používal zejména na stylizované stěny důlních chodeb. Drcený galenit našel využití také u rozsáhlejších štuftenverků, které nebyly tvořeny celé z minerálů. Základ těchto štuftenverků byl nejčastěji tvořen borovou kůrou nebo zmačkaným papírem namočeným v klišu a tato kostra byla posypána drceným galenitem.⁶¹ Co je též nezaměnitelným znakem příbramských štuftenverků, je použití tzv. minerálů jaloviny, tedy kalcitu, křemene, sideritu a barytu.⁶² Dále se na dílech příbramského původu setkáváme se sulfidickými rudami železa zejména s pyritem, který vytváří zlatavé lesklé krystaly. Na štuftenvercích ze sbírek Hornického muzea Příbram byly též identifikovány další minerály typické pro příbramské ložisko, například boulangerit vytvářející atraktivní jehlicovité krystaly.⁶³ Pro štuftenverky britské provenience je zase typické použití fluoritu.⁶⁴

Dalším materiálem bylo dřevo – z něho jsou ve většině případů vyřezány figurky horníků a permoníků a vyrobeny modely šachet a dolů. Figurky jsou

56 Art brut neboli outsider out, v češtině označováno jako syrové umění je termín používaný pro umění vytvářené lidmi stojícími na okraji společnosti nejčastěji s nějakou duševní poruchou, ale často jsou do něj řazeny i jiné těžko uchopitelné či obtížně zařaditelné umělecké projevy.

57 Toto umělecké hnutí vzniklo v Itálii v 50. a 60. letech 20. století a typické je pro něj využití jednoduchých materiálů jako dřevo, sláma, sádra apod.

58 HRNÍČKO, Václav: Příbramský štuftenverk, c. d., s. 50–51.

59 Killhope Museum je situováno v areálu dolu Park Level Mine a v současnosti spravuje největší kolekci štuftenverků na území Spojeného království Velké Británie a Severního Irsku.

60 KENNEDY, Maev: Museum wins lottery grant for spar box collection. *The Guardian*, 2003. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/uk/2003/may/05/education.arts> (cit 12. 5. 2023).

61 ČÁKA, Jan: *Poezie hlubin. Soubor deseti grafických listů*, c. d.

62 ŠKÁCHA, Pavel: Minerály příbramských štuftenverků, c. d., s. 18–21.

63 Tamtéž, s. 18–21.

64 DAVIDSON, Peter: What's in the box? The story of the spar box. *Things Magazine*, c. d.

v naprosté většině případů polychromované. Někteří výrobci štuftenverků byli schopni si vyřezat figurky sami – zejména ti, kteří sestavovali pohyblivé štuftenverky.⁶⁵ Jinak se běžně vyřezáváním figurek do štuftenverků zabývali řezbáři, kteří zhotovovali betlémové figurky. O problematice řezbářů figurek a též minerálů použitých na výrobu štuftenverků podrobně pojednávají mnozí autoři.⁶⁶ Dále bylo třeba užít nějakého pojiva, které umožní sestavení a stabilitu komplikovaných konstrukcí. Kousky hornin byly nejčastěji slepovány pomocí klišové kaše, do které byla přidávána plavená křída a sádra.⁶⁷ Mohla to být však i sádra s přísadkou klišové vody. Pouhým okem jsou dnes tato pojiva na dochovaných štuftenvercích obtížně analyzovatelná. Dalším používaným materiálem byla hrnčířská hlína. Zmínky o použití tohoto materiálu můžeme najít například v románu *Dějiny světla*⁶⁸ vztahujícímu se k dětství fotografa Františka Drtikola, kde je jedna pasáž věnována i popisu výroby štuftenverku. Základ štuftenverku byl vyroben z hlíny a do ní byly vmáčknuté kusy hornin – je zde uvedeno, že se jednalo hlavně o křemen, slídu, ale i stříbro. Z hlíny byly v tomto románu vyráběny též figurky horníků, které byly vypalovány v běžné peci, doslova se v knize uvádí, že se z pece vyndal chleba a poté se do ní daly vypálit vymodelované figurky. Podle této knihy nebyla domácí technika výpalu hliněných předmětů příliš úspěšná, protože použitelná byla asi třetina vypálených figurek, ostatní byly popraskané.⁶⁹ To, že někteří tvůrci štuftenverků používali hrnčířskou hlínu, bylo ověřeno i díky restaurátorskému zásahu na jednom ze štuftenverků ze sbírek Hornického muzea Příbram. Jednalo se o silně poškozený patrový štuftenverk z podsírkou *Historie hornictví a hutnictví*. Předmět byl z části zřícený, takže byl odhalen i jeho vnitřek, který normálně bývá zakrytý kousky hornin. Při práci na tomto štuftenverku bylo zjištěno, že kostru objektu tvořila směs hlíny, pilin a nařezané slámy. Z ní byl vytvarován základní tvar a na něj byly pomocí sádry přilepeny vzorky hornin. Druhým pojivem identifikovaným na restaurovaném štuftenverku je s velkou pravděpodobností blíže nespécifikovaný druh klišu. Klišem byly lepeny menší kousky hornin, dřevěné prvky a též mech, jehož zbytky byly

65 HAVRLÍK, Svatopluk: Lidové umění na Příbramsku. In: *Město stříbra a slávy starých hornických tradic*. Příbram: MNV Příbram, 1966. s. 109.

66 VANĚK Václav: Lidová tvorba hornického Příbramska, c. d., s. 141–146; HAVRLÍK, Svatopluk: Lidové umění na Příbramsku, c. d.; SKALNÍKOVÁ, Olga. Hornická lidová tvořivost, c. d., s. 37–64; WOLFOVÁ, Eva: Lidová výroba hraček na Příbramsku, c. d., s. 187–202; KŘEPELKA, Bohumil: Produkce lidových plastik na Příbramsku, s. 143–153; HRNÍČKO, Václav: Příbramský štuftenverk, c. d., s. 50–51; ŠKÁCHA, Pavel: Minerály příbramských štuftenverků, c. d., s. 18–21.

67 VANĚK Václav: Lidová tvorba hornického Příbramska, c. d., s. 141–146.

68 NĚMEC Jan: *Dějiny světla*, c. d.

69 Teplota výpalu keramiky se pohybuje kolem 750 až 900 °C, v peci na chléb je teplota kolem 250 až 300 °C, což je pro výpal keramiky nedostatečné. Za těchto teplot dojde pouze k uvolnění fyzikálně vázané vody, a ne už k dehydroxylaci kaolinu a dalším modifikačním přeměnám, které nastávají při výpalu keramiky. Při uvolňování fyzikálně vázané vody též vzniká velké množství páry, které může mít za následek prasknutí vypalovaného výrobku.

na štuftenverku také nalezeny. Byly provedeny pouze orientační zkoušky – odebrané zbytky pojiva bobtnaly ve studené vodě a zcela se rozpustily při zahřívání ve vodní lázni, na to, že se jedná o druh křehké, ukazoval také typický zápach. Kromě těchto materiálů můžeme dnes na dochovaných štuftenvercích najít celou řadu dalších materiálů – šupiny ze šišek, prvky potažené kovovou fólií, umělé či sušené květiny, kovové odlitky, kůru stromů – často se používala na odlehčení konstrukcí, kdy posypaná galenitovou drtí vytvářela iluzi, že do štuftenverku byl zasazen celý kus horniny, dále nacházíme vatu, některé štuftenverky bývají doplněny fotografiemi, do některých byly zasazeny nádoby na inkoust apod.

Štuftenverky ve Velké Británii

Na Britských ostrovech je tato specifická tvorba lidové tvořivosti nejlépe zdokumentovaná ve dvou lokalitách, a to v oblasti Severních Pennin s centry kolem městeček Alston a Weardale, a kolem města Laxey na ostrově Man. Exemplaře štuftenverků jsou známy i z Cornwallu, ale předpokládá se, že se zde tyto předměty nevytvářely v takové míře jako ve dvou výše zmíněných lokalitách.⁷⁰ Ve všech třech případech se ovšem jedná o lokality, kde se těžily polymetalické rudy, v Severních Penninách to byly zejména rudy olova, v Laxey rudy zinku a v Cornwallu převážně rudy mědi a cínu. I v britských pramenech a literatuře se opakovaně setkáváme s tvrzením, že tvorba štuftenverků patřila k volnočasovým zábavám horníků a hotové výrobky sloužily ke zkrášlení jejich příbytků.⁷¹ Zpočátku tomu tak pravděpodobně bylo jak v Laxey, tak v Severních Penninách. Záhy pravděpodobně s rozvojem sběratelství všeho druhu začínají být štuftenverky vyráběny i na prodej. Ve viktoriánské éře bylo ve Velké Británii oblíbené sbírání nejrůznějších předmětů od přírodnin po známky, zbraně, pohlednice apod., někteří dokonce sbírali i z dnešního pohledu kuriózní předměty jako lidské kosti. K rozšíření tohoto koníčku přispěli i vědci jako například Charles Darwin. Způsoby, jakým někteří sběratelé předměty do svých sbírek získávali, jsou ovšem z dnešního pohledu ilegální nebo přinejmenším morálně sporné – například existují doklady o tom, že nejméně jeden ze sběratelů působících v Austrálii vykopával pohřbená těla Aboriginců a takto získané kosti zasílal do Velké Británie k dalšímu zkoumání.⁷²

Tvorba štuftenverků na prodej je prokazatelně doložena právě v Laxey na ostrově Man. V dolech v Laxey se kromě zmíněného zinku těžilo též olovo a měď, v 19. století patřila tato oblast, co se těžby rud zinku týče, mezi nejproduktivnější

70 Cornish Mineral Spar Tower. Newquay Heritage Archive & Museum. Dostupné z: <https://www.cornwall-museumspartnership.org.uk/wp-content/uploads/2020/01/Cornish-Mineral-Spar-Tower-Newquay-Heritage-Archive-Museum.pdf> (cit. 15. 5. 2024).

71 DAVIDSON, Peter: What's in the box?, c. d.

72 Collectors of the Nineteenth Century. *Sovereign Hill Educational Blog*. Dostupné z: <https://sovereign-hilledblog.com/2014/09/17/collectors-of-the-nineteenth-century/> (cit. 18. 2. 2025).

doly na britských ostrovech.⁷³ Zdejší horníci zpočátku vyráběli štuftenverky též ve svém volném čase, ale když si všimli, že mezi turisty, kteří navštěvují zdejší doly, je jedním z nejoblíbenějších suvenýrů křemen z místních dolů, začali z tohoto minerálu vytvářet více či méně propracované modely dolů. To, co bylo původně odpočinkovou tvořivou činností provozovanou ve volném čase, se tak pod vlivem vnějších okolností zjevně změnilo v ekonomicky motivovanou činnost.⁷⁴

Podobně i v oblasti Severních Pennin začínají vznikat díla určená na prodej. U mnohých z nich existuje silné podezření, že se na jejich tvorbě podíleli i profesionální umělci.⁷⁵ Zatímco v případě Laxey hrála roli jednak viktoriánská lačnost po různých kuriozitách, jednak průmyslová turistika, v případě Severních Pennin je situace komplikovanější. Jevy, které jsou ve spojitosti s jistou profesionalizací výroby štuftenverků zajímavé, jsou v podstatě tři – kromě fenoménu viktoriánského sběratelství to byl relativní „dostatek“ volného času zdejších horníků a téměř naprostá absence jakéhokoli jiného průmyslu, ve kterém by se zdejší obyvatelstvo mohlo uplatnit.⁷⁶ Zdejší horníci měli ve srovnání s těmi středoevropskými poměrně velké množství volného času, i když byl v podstatě vynucený.⁷⁷ Uvádí se, že nad bažinatou krajinou severní Anglie se mnohdy držela tak hustá mlha, že znemožňovala horníkům vůbec opustit své příbytky, natož ještě hledat vstup do dolů.⁷⁸ Dalším důvodem bylo, že zdejší horníci byli často vystaveni krátkodobé nezaměstnanosti.⁷⁹ První krizi zažívají zdejší doly ve 30. letech 18. století, jednak v souvislosti s vyčerpáním některých ložisek, jednak s poklesem cen olova.⁸⁰

Hotové štuftenverky a další díla ze vzorků hornin byly pravděpodobně k zakoupení ve specializovaných obchodech s minerály.⁸¹ V 19. století bylo v městečku Alston doloženo takových obchodů nejméně sedm a vzhledem k tomu, že pro britské štuftenverky je typické použití minerálů, které se v dané oblasti nevyskytovaly, tvůrci štuftenverků si pravděpodobně v těchto specializovaných

73 Laxey Miners. Manx National Trust. Dostupné z: <https://manxnationalheritage.im/exploring-primary-evidence/manx-miners/> (cit. 16. 5. 2024).

74 Cabinet of Curiosities. Manx Museum. Dostupné z: <https://manxnationalheritage.im/wp-content/uploads/2016/11/Manx-Museum-Cabinet-of-Curiosities.pdf> (cit. 16. 5. 2024).

75 DAVIDSON, Peter: What's in the box?, c. d.

76 HUNT, Christopher John: *The Economic And Social Conditions Of Lead Miners In The North Pennines In The 18th And 19th Centuries*. Magisterská práce. Durham: Durham University, 1968. s. 310-311.

77 DAVIDSON, Peter: What's in the box? The story of the spar box, c. d.

78 Tamtéž.

79 HUNT, Christopher John: *The Economic And Social Conditions Of Lead Miners In The North Pennines In The 18th And 19th Centuries*, c. d., s. 322.

80 KINCEY, Marc. – GERRARD, Chris. – WARBURTON, Jeff: Metals, mines and moorland: the changing lead mining landscapes of the North Pennines. *Post-Medieval Archaeology* 56, 2022, č. 1, s. 1-27. <https://doi.org/10.1080/00794236.2022.2058221>

81 DAVIDSON, Peter: What's in the box?, c. d.

obchodech kupovali zajímavé vzorky hornin, jež pak používali do svých děl.⁸² Někteří sběratelé neváhali vycestovat pro vhodné vzorky i do zahraničí.⁸³ Pro štuftenverky britské provenience je též typické použití lastur, korálů apod.⁸⁴ Mnohdy měly horniny zakomponované do štuftenverků větší cenu než samotné plastiky, což může být jedno z vysvětlení, proč se do dnešních dnů nezachovalo mnoho štuftenverků – byly prostě jednoduše rozebrány na jednotlivé horniny a ty byly prodávány na burzách nebo ve specializovaných obchodech s minerály.⁸⁵ Zvýšenou poptávku po zajímavých vzorcích hornin začali brzy registrovat i majitelé dolů a začali se více zajímat o horniny do té doby považované za bezcenné. Mnozí na jejich prodeji začali vydělávat. Existují též zprávy o předvádění štuftenverků na poutích a trzích za poplatek. To se týká například největšího exponátů v Killhope Museum, které spravuje největší kolekci štuftenverků na Britských ostrovech. Jedná se o tzv. Egglestone Spar Box, který má podobu velkého viktoriánského proskleného kabinetu, jeho součástí jsou i vycpaní ptáci. Vnuk tvůrce tohoto štuftenverku s ním ještě na počátku 20. století objížděl různé akce a ukazoval ho za poplatek 3 až 6 pencí.⁸⁶

Dále jsou na území Velké Británie doloženy soutěže o nejkrásnější štuftenverk. Ty se konaly v 80. a 90. letech 19. století v Saint John's Chapel poblíž městečka Weardale v severní Anglii. Záznamy o těchto soutěžích se zmiňují o dvou kategoriích, do kterých mohli tvůrci svá díla přihlásit, a to *spar boxes* tedy štuftenverky umístěné ve vitríně znázorňující většinou práci v dole nebo jiné výjevy z hornického života, ale též i pouliční výjevy a *columns and towers* tedy přeloženo do češtiny *sloupy a věže*.⁸⁷ Štuftenverky z druhé kategorie většinou zcela postrádaly lidské postavy, měly podobu věží, sloupů, pilířů či dokonce stromů vytvořených z drúz minerálů. Dalším dokladem rozmachu tvorby štuftenverků je model, který vytvořil na Velkou průmyslovou výstavu v roce 1851 horník Isaac Robinson.⁸⁸ Použil na něj přes 2.000 vzorků minerálů. Na téže výstavě mohli také návštěvníci zhlédnout kolekci minerálů z dolu Allendale v oblasti Alston Moor.⁸⁹

První štuftenverky začaly ve Velké Británii vznikat kolem roku 1830 a kolébkou tohoto lidového umění byla pravděpodobně zmíněná oblast Severních Pennin.

82 Tamtéž.

83 A French Alpine Mineral Spar Tower. Dostupné z: <https://www.finch-and-co.co.uk/artwork-detail/1812806/18676/a-french-alpine-mineral-spar-tower> (cit. 3. 1. 2025).

84 DAVIDSON, Peter: What's in the box?, c. d.

85 Tamtéž.

86 FISHER, Jesse: A Weardale Mineralogical Mystery. *Rocks & Minerals* 81, 2006, č. 3, s. 225–228.

87 DAVIDSON, Peter: What's in the box?, c. d.

88 *Official Catalogue of the Great Exhibition of the Works of Industry of All Nations*. London: Spicer Brothers, 1851. Dostupné z: <https://books.google.cz/books?id=OfMHAAAQAQAJ&hl=cs&pg=PA218#v=one-page&q&f=false> (cit. 14. 9. 2024).

89 DAVIDSON, Peter: What's in the box?, c. d.

Štufenverky se zde tvořily pravděpodobně do 20. až 30. let 20. století, místy až do doby krátce po druhé světové válce. Ještě v 70. letech 20. století žili lidé, kteří dokázali popsat některé postupy výroby štufenverků. Například jistý zedník na penzi z Notrhumberlandu popsal využití zrcátek, která se umísťovala do rohů prosklených skřínek za účelem vzniku odrazů od speciálně upravených ploch minerálů použitých na tvorbu štufenverků a též speciální techniku dělení velkých drúz minerálů na hranolovité kusy třením o tupý konec kladiva tak, aby bylo dosaženo co největšího lesku a třpytu takto připravených kousků hornin používaných pak k vlastní tvorbě. Tento zedník byl též schopen na základě svých vzpomínek vytvořit model štufenverku, který měl v nejménějších rozích skříňky umístěn jasně zelený kazivec. Jako lepidlo použil cement na lepení obkladů a výroba takového štufenverku mu prý zabrala „trochu víc než jeden večer.“⁹⁰ V Killhope Museum také v uplynulých letech organizovali workshopy, kde si zájemci mohli vytvořit vlastní štufenverk.⁹¹ V regionu se povedlo obnovit i tradici mineralogických výstav, štufenverky byly k vidění například v rámci akce *Weardale Show* pořádané v roce 2018 Weardale Agricultural Society v St. John's Chapel. Byl tu vystaven například štufenverk z 19. století v podobě koně s jezdcem či novodobý štufenverk od Chrise Clarka, který místo figurek horníků obsahuje figurku hinduistického božstva.⁹²

Zatímco ve střední Evropě má tvorba štufenverků úzký vztah k řezbářství, o Velké Británii se to s jistotou říct nedá. Inspirační zdroje zdejších lidových tvůrců byly také pravděpodobně jiné, než tomu bylo v našem prostoru. Horníci na Britských ostrovech často při práci naráželi na dutiny vyplněné křemenem, fluoritem a dalšími minerály. Do některých z těchto dutin se prý pohodlně vešli tři až čtyři muži.⁹³ První britské štufenverky skutečně mají podobu dutin či jeskyněk vyložených blyštivými minerály, figurky se začínají do štufenverků přidávat až později. V britských sbírkách jsou také méně zastoupeny modely dolů s převody. A v neposlední řadě je jako možný inspirační zdroj třeba zmínit též tzv. krystalové umělé jeskyně.⁹⁴ Umělé jeskyně se začínají objevovat už v době renesance jako součást šlechtických parků a zahrad (v našich zemích například stěna ve Valdštejnské zahradě v Praze) nebo mají podobu menších sakrálních staveb (u nás například kaple sv. Eliáše ve Vojanových sadech v Praze nebo kaple sv. Máří Magdaleny na Svaté Hoře). Interiéry těchto staveb většinou

90 Tamtéž.

91 LEATHERDALE, Duncan: Spar box workshops at Killhope museum. *The Northern Echo*, 2013. Dostupné z: <https://www.thenorthernecho.co.uk/news/10203561.spar-box-workshops-killhope-museum/> (cit. 15. 5. 2023).

92 Weardale show 14-15 July 2018. e-rocks. Dostupné z: <https://e-rocks.com/blogs/1/weardale-show-14-15-july-2018-0> (cit. 15. 5. 2025).

93 POSTLEHWAITE, John: *Mines and Mining in the Lake District. An Essay*. Leeds: Samuel Moxon, 1877, s. 65.

94 DAVIDSON, Peter: What's in the box?, c. d.

imitují věrně jeskyni, časté jsou vymodelované umělé krápníky. Vedle krystalových grott budovaných v 18. století ve Velké Británii vypadají ovšem jako chudé příbuzné, neboť ty britské mají stěny vyložené zajímavými krystaly. Nejznámější taková krystalová grotta se nachází v Painshill Park v hrabství Surrey.⁹⁵ Jestli byly tyto výtvořy v zahradách bohaté šlechty ve skutečnosti inspirovány právě minerálními kavitami, na které horníci naráželi, nebo byly krystalové grotty naopak zdrojem inspirace pro tvůrce štuferverků, se však můžeme jen dohadovat.

Podle všeho se zdá, že na Britských ostrovech štuferverky opustily příbytky havířů a zaplnily pulty obchodníků s minerály či kuriozitami. Proč se zde tvorba štuferverků vyvinula v ekonomicky motivovanou činnost, není zcela jasné. Může to souviset s tím, že obyvatelstvo dotčených oblastí bylo na těžbě mnohem více ekonomicky závislé než ve středoevropském prostoru. Jiný průmysl tu v podstatě nebyl rozvinutý – těžební společnosti například London Lead Company se v dobách stagnace těžby snažila zajistit svým zaměstnancům alternativní zaměstnání spočívající zejména v budování dopravní infrastruktury,⁹⁶ ale doklady o tom, že by se obyvatelstvo, zejména ženy, ve velkém věnovalo nějaké formě domácího řemeslné výroby, jako to známe například z Příbramska nebo Krušnohoří, prakticky chybí. Tuto domněnku podporuje i skutečnost, že po úplném uzavření dolů jak Severní Penniny,⁹⁷ tak ostrov Man čelily masivní emigraci obyvatelstva.⁹⁸ Výjimku představuje výroba prošívaných dek, ty byly sice převážně určeny pro vlastní potřebu a zútulnění domácností, ale v oblasti Severních Pennin působilo několik předkreslovaček vzorů pro quiltování, z nichž nejznámější byla Elizabeth Sandersonová.⁹⁹ Sběr zajímavých vzorků minerálů a případně tvorba výrobků z nich tak pro mnohé představovaly jedinou možnost, jak si finančně přilepšit, zvláště v době, kdy po různých kuriozitách byla všeobecná poptávka.

Závěr

Ač byly štuferverky dlouho považovány za typicky příbramský fenomén, ukazuje se, že tomu zdaleka tak není a že tvorba z kousků hornin byla rozšířená i v jiných lokalitách nejen ve střední Evropě. Všechny tyto oblasti mají společné to, že se zde těžily zejména polymetalické rudy. Zatímco ve středoevropském prostoru patřila tvorba předmětů z kousků hornin spíše k volnočasovým

95 The Crystal Grotto. Painshill. Dostupné z: <https://www.painshill.co.uk/attractions/the-crystal-grotto/> (cit. 13. 6. 2024).

96 KINCEY, Marc. – GERRARD, Chris. – WARBURTON, Jeff: Metals, mines and moorland: the changing lead mining landscapes of the North Pennines, c. d., s. 1–27.

97 Lead-mining families. Killhope Museum. Dostupné z: <https://killhope.org.uk/about-us/lead-mining-families/> (16. 5. 2024).

98 Laxey Miners. Manx National Trust, c. d.

99 Sanderson Star-Lilac. The Quilters' Guild of The British Isles. Dostupné z: <https://www.quiltersguild.org.uk/special-interest/bqsg/albums/sanderson-star-lilac> (cit. 11. 6. 2025).

zábavám horníků, na území Velké Británie se v některých lokalitách rozvinula v cílenou ekonomicky motivovanou činnost, která podnikavým jedincům byla schopná zajistit stálý drobný přívýdělek. Důvody, proč tomu tak bylo, nejsou zcela zřejmé. Co se zdá být společným rysem oblastí, ve kterých se na britských ostrovech tvořily štuftenverky, je kromě výše zmíněné skutečnosti související s těžbou rud jejich odlehlost a absence jiného průmyslu, který by mohl zaměstnat zdejší obyvatelstvo. Svou roli v cestě britských štuftenverků do výloh obchodníků s minerály a kuriozitami nejspíš sehrála také viktoriánská posedlost sběratelstvím všemožných zvláštností.

Nabízí se nám tu zajímavá paralela v případě města Laxey a Příbrami. Zatímco Svatá Hora nad Příbramí zažívala v 19. století své zlaté časy, co se poutního turismu týče – a s tím šly samozřejmě ruku v ruce nejrůznější příležitosti přívýdělku pro místní obyvatele, Laxey ve stejném období zažívá rozkvět toho, co bychom nejspíše dnes pojmenovali báňskou turistikou opět s podobnými možnostmi přívýdělku pro zdejší usedlíky. Možná i proto tehdejší sortiment suvenýrů nabízených v Laxey zahrnoval právě nejrůznější štuftenverky a jiné výrobky z kousků hornin, neboť ty nejlépe reprezentovaly místo, které turisté navštěvovali. Obyvatelé Příbrami a okolních osad, kteří se živili nebo si přivydělávali prodejem zboží na Svaté Hoře měli oproti horníkům v Laxey mnohem více možností, jaký druh zboží vyrábět – vzhledem k okolnostem se zaměřovali spíše na poutní zboží a lze se domnívat, že štuftenverky a výrobky z kousků hornin byly spíše na okraji zájmu. Ti, kteří uměli vytvořit pohyblivý model dolu s převody ho spíše ukazovali za poplatek, než aby ho prodali. Na Příbramsku a obecně ve středoevropském prostoru na rozdíl od Britských ostrovů zůstaly štuftenverky spíše v příbytcích havířů jako dekorace, případně byly vyráběny na zakázku jako dárek pro příbuzné nebo významné osoby.

Závěrem zbývá snad jen zdůraznit, že štuftenverky, příbramské exempláře nevyjímaje, se řadí ke specifickým projevům lidové tvořivosti spjaté s hornickým prostředím a v tomto kontextu je třeba na tato díla nahlížet. Mezi dochovanými exempláři nalezneme jak výtvarně zdařilá díla, tak výtvary kýčovitě. Mnohé z nich jsou cennější spíše z mineralogického nebo dokumentačního hlediska než z toho výtvarného. Hodnocení umělecké kvality těchto děl ovšem není záměrem tohoto příspěvku. Pro budoucí bádání se též otevírají zajímavé možnosti studia a komparace sociálních, geografických, politických a ekonomických faktorů působících v jednotlivých oblastech, kde se štuftenverky a podobné předměty vyráběly. Tyto faktory totiž s velkou pravděpodobností měly rozhodující vliv na skutečnost, že na Britských ostrovech se tvorba štuftenverků proměnila z původní volnočasové aktivity v činnost motivovanou finančním přilepšením, zatímco ve středoevropském prostoru, zejména v oblasti Příbramska, zůstala spíše volnočasovou zábavou.

Literatura a tištěné zdroje

- BALÁŽOVÁ, Barbora: Handštajn pre Jozefa II. – na stôl zmenšená industriálna krajina stredoslovenských banských miest. *Zprávy památkové péče* 77, 2017, č. 1–2, s. 26–35.
- BANČÍK, Tomáš: Handstein – obnovenie baníckej tradícií. *Minerál* 27, 2019, č. 2, s. 178–179.
- ČÁKA, Jan: *Poezie hlubin. Soubor deseti grafických listů*. Příbram: Komitét symposia Hornická Příbram ve vědě a technice, 1974.
- ČÁKA, Jan: Střední Brdy, etnografie a krajina dnes. In: Němec, Jan. (ed.): *Příroda Brd a perspektivy její ochrany 1995*. Příbram: Okresní úřad, 1998, s. 18–21.
- CAMPBELL, Gordon: Handstein. *The Oxford Dictionary of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2003. Dostupné z: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198601753.001.0001/acref-9780198601753-e-1780> (cit. 15. 5. 2024).
- DAŇKOVSKÁ, Drahomíra: Horničtí patroni na Podbrdsku. In: Tarcalová Ludmila (ed.): *Světki v lidové tradici*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum, 1995, s. 261–266.
- FISHER, Jesse: A Weardale Mineralogical Mystery. *Rocks & Minerals* 81, 2006, č. 3, s. 225–228.
- GLOCKO, Filip: Handštajn – špecifická umelecká reflexia života baníkov. *Bystrický permon* 19, č. 1, s. 3–4.
- HAVRLÍK, Svatopluk: Lidové umění na Podbrdsku. *Český lid* 33, 1946, č. 8, s. 121–123.
- HAVRLÍK, Svatopluk: Lidové umění na Příbramsku. In: *Město stříbra a slávy starých hornických tradic*. Příbram: MNV Příbram, 1966. s. 109–113.
- HRNÍČKO, Václav: Příbramský štuftenverk. *Umění a řemesla*, 1982, č. 1, s. 50–51.
- HUNT, Christopher John: *The Economic And Social Conditions Of Lead Miners In The North Pennines In The 18th And 19th Centuries*. Magisterská práce. Durham: Durham University, 1968.
- JEŽEK, Vladimír: Historie dolů na stříbro a olovo. In: *Město stříbra a slávy hornických tradic*. Příbram: MNV Příbram, 1966, s. 55–65.
- JISKRA, Jaroslav: *Velká kniha hornictví Karlovarského kraje*. Svatava: Jan Bodrov, 2010.
- KINCEY, Marc – GERRARD, Chris – WARBURTON, Jeff: Metals, mines and moorland: the changing lead mining landscapes of the North Pennines. *Post-Medieval Archaeology* 56, 2022, č. 1, s. 1–27. doi.org/10.1080/00794236.2022.2058221
- KONDROVÁ, Marta: Lidové oltáříky v láhvi – Golgoty, ve sbírkách Slováckého muzea v Uherském Hradišti. *Slovácko* 52, 2011, č. 1, s. 39–47.
- KŘEPELKA, Bohumil: Produkce lidových plastik na Příbramsku. *Vlastivědný sborník Podbrdsko* 38–39, 1987, s. 143–153.

- Lidové umění horníků*. Katalog výstavy v Topičově salónu. Praha: Topičův salon, 1949.
- LICHNEROVÁ, Rút: Motívy baníckej práce ako svojbytné významotvorné prvky ľudového výtvarného umenia v oblasti Banskej Štiavnice. *Vlastivědný sborník Podbrdská* 38-39, 1987, s. 133-141.
- NĚMEC, Jan: *Dějiny světla*. Brno: Host, 2013, s. 13-18.
- NOVÁKOVÁ-NOŽIČKOVÁ, Blanka: Vzpomínka na Zikmunda Wintera. *Vlastivědný sborník Podbrdská* 3, 1969, s. 212-218.
- Official Catalogue of the Great Exhibition of the Works of Industry of All Nations*. London: Spicer Brothers, 1851. Dostupné z: <https://books.google.cz/books?id=OfMHAAAQAAJ&hl=cs&pg=PA218#v=onepage&q&f=false> (cit. 14. 9. 2024).
- PALÁTOVÁ, Dagmar: K výstavě lidového umění horníků. *Národopisný věstník československý* XXXI, 1949-1950, č. 3-4, s. 337-338.
- PALIVEC Viktor: Literární tradice Příbramě. *Vlastivědný sborník Podbrdská* 1, 1966, s. 106-127.
- PLICKOVÁ, Ester: Motívy baníckej práce vo výtvarnom prejave baníkov. *Slovenský národopis* 21, 1973, č. 1, s. 3-22.
- POBUDA, Karel: *Kde jsme žili... Vzpomínky na dětská léta v rodném stříbrném městě*. Příbram: Tiskový spolek spravedlnost, 1939.
- POSTLEHWAITE, John: *Mines and Mining in the Lake District. An Essay*. Leeds: Samuel Moxon, 1877.
- SEJBAL, Jiří: *Základy peněžního vývoje*. Brno: Masarykova univerzita, 1997.
- SKALNÍKOVÁ, Olga: Hornická lidová tvořivost. *Vlastivědný sborník Podbrdská* 13, 1978, s. 37-64.
- SKALNÍKOVÁ, Olga: *Pět století hornického kroje*. Příbram: Komitét sympozia Hornická Příbram ve vědě a technice, 1986.
- SOLOMON, Guy Samuel: *The living standards of Tyneside coal miners, 1836-1862*. Magisterská diplomová práce. York: University of York, Economics, 2014.
- STAŇKOVÁ, Jitka: *Lidové umění v Čechách a na Moravě*. Praha: Panorama, 1978.
- SVOBODA, Jan: Horníci a výtvarná kultura. *Těšínsko* 12, 1969, č. 4, s. 1-4.
- ŠKÁCHA, Pavel: Minerály příbramských štuftenverků. *Zpravodaj příbramských betlemářů* 2013, č. 42, s. 18-21.
- VANĚK Václav: Lidová tvorba hornického Příbramska. *Český lid* 36, 1949, č. 7-8, s. 141-146.
- WOLFOVÁ, Eva: Lidová výroba hraček na Příbramsku. *Časopis Národního muzea v Praze* 146, 1979-1980, č. 3-4, s. 187-202.

Elektronické zdroje

- A French Alpine Mineral Spar Tower. Dostupné z: <https://www.finch-and-co.co.uk/artwork-detail/812806/18676/a-french-alpine-mineral-spar-tower> (cit. 3. 1. 2025).
- Cabinet of Curiosities. Manx Museum. Dostupné z: <https://manxnationalheritage.im/wp-content/uploads/2016/11/Manx-Museum-Cabinet-of-Curiosities.pdf> (cit. 16. 5. 2024).
- Collectors of the Nineteenth Century. *Sovereign Hill Educational Blog*. Dostupné z: <https://sovereignhilledblog.com/2014/09/17/collectors-of-the-nineteenth-century/> (cit. 18. 2. 2025).
- Cornish Mineral Spar Tower. *Newquay Heritage Archive & Museum*. Dostupné z: <https://www.cornwallmuseumspartnership.org.uk/wp-content/uploads/2020/01/Cornish-Mineral-Spar-Tower-Newquay-Heritage-Archive-Museum.pdf> (cit. 15. 5. 2024).
- DAVIDSON, Peter: What's in the box? The story of the spar box. *Things Magazine*. Dostupné z: <http://www.thingsmagazine.net/text/t17/sparboxes.htm> (cit. 12. 4. 2024).
- Handstone. *Merriam-Webster*. Dostupné z: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/handstone> (cit. 15. 5. 2024).
- KENNEDY, Maev: Museum wins lottery grant for spar box collection. *The Guardian*, 2003. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/uk/2003/may/05/education.arts> (cit. 12. 5. 2023).
- KRÉN, Emil – Marx, Daniel: Handstone with Crucifixion and Resurrection Scenes. *Web Gallery of Art*. Dostupné z: https://www.wga.hu/html_m/u/ulrich/handston.html (cit. 21. 10. 2024).
- Laxey Miners. *Manx National Trust*. Dostupné z: <https://manxnationalheritage.im/exploring-primary-evidence/manx-miners/> (cit. 16. 5. 2024).
- Lead-mining families. *Killhope Museum*. Dostupné z: <https://killhope.org.uk/about-us/lead-mining-families/> (16. 5. 2024).
- LEATHERDALE, Duncan: Spar box workshops at Killhope museum. *The Northern Echo*, 2013. Dostupné z: <https://www.thenorthernecho.co.uk/news/10203561.spar-box-workshops-killhope-museum/> (cit. 15. 5. 2023).
- Rudný důl s figurkami horníků pod skleněným poklopem. *Sbírka oblastního muzeu v Mostě, podsbírka etnografická*. Dostupné online: https://www.cesonline.cz/ar1-ces/cs/detail-ces_us_cat-psb0001667-11-Etnograficka/?iset=2&qt=mg (cit. 12. 4. 2024).
- SANDERSON, Star-Lilac: *The Quilters' Guild of The British Isles*. Dostupné z: <https://www.quiltersguild.org.uk/special-interest/bqsg/albums/sanderson-star-lilac> (cit. 11. 6. 2025).
- The Crystal Grotto. *Painshill*. Dostupné z: <https://www.painshill.co.uk/attractions/the-crystal-grotto/> (cit. 13. 6. 2024).

Je Boh Rusínom?: súvislosti konfesionalnej a etnickej príslušnosti Rusínov na Chomutovsku

Is God Still Rusyn? Religious and Ethnic Context of Rusyn Identity in the Chomutov Region

Mgr. Jana Tomková

Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Katedra sociální a kulturní antropologie, Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libeň, CZECH REPUBLIC
Jana.h.tomkova@gmail.com
ORCID: 0009-0006-8475-5268

Abstract

This study focuses on changes in the relationship between religion and ethnic identity among Carpatho-Rusyns living in the Chomutov area of the Czech Republic. It is based on the premise that the Greek Catholic religion has long been a significant factor in shaping the Carpatho-Rusyns' ethnic identity, but that this influence is gradually weakening in the diaspora context. The aim of this paper is to analyse how the significance of religious affiliation is changing for the sense of belonging and ethnic identification of a minority community outside its region of origin. The research is based on long-term ethnographic fieldwork, utilising participant observation and semi-structured interviews. The findings suggest a shift from public collective to private individual forms of expressing belonging, both religious and ethnic, which the author interprets through the concept of the politics of belonging.

Key words

Carpatho-Rusyns – Chomutov region – religiosity – formation of belonging – assimilation

Acknowledgement / funding

Výskum k štúdiu bol podporený Grantovou agentúrou Univerzity Karlovy, č. projektu 412226.

Úvod

Názov tejto state je inšpirovaný básňou *Boh-Rusín*¹ rusínskeho básnika a prekladateľa Ivana Petrovtsija. Petrovtsij bol jeden z rusínskych aktivistov

1 V origináli *БОГ – РУСИИ*

zo Zakarpatskej Ukrajiny, ktorý medzi prvými aktívne písal a tvoril v rusínskom jazyku. Výber jeho básní vyšiel v anglickom preklade v antológii súčasnej rusínskej literatúry „*God is a Rusyn*“: *An anthology of Contemporary Carpatho-Rusyn Literature* od Elaine Rusinko, Bogdana Horbala a Slavomira Olejara.² Znenie básne v autorskom (vľavo) a v anglickom preklade z antológie (vpravo):

Boh - Rusín, Bo nosí <i>kleban</i> ³ Taký, ako môj <i>ňäňo</i> . ⁴	God is a Rusyn He wears a <i>kleban</i> Just like my <i>niano</i> .
Boh - Rusín, Bo je zarastený a bledý Taký, ako môj <i>dido</i> . ⁵	God is a Rusyn. He is hairy and pale Just like my <i>dido</i> .
Boh - Rusín, Bo kraj môj láskou objal Tak, ako ja. ⁶	God is Rusyn. He has embraced my land with love Just like me.

Báseň ilustruje prvky identity a života, ktoré sú najčastejšie stotožňované s Rusínmi – blízky vzťah k náboženstvu, silné rodinné väzby a odkaz na geografický región východných Karpát. Spolu s jazykom sú konfesia a „rodná zem“ považované za základné piliere rusínskej identity.⁷ Lenže ako sa mení fyzická krajina, tak sa mení aj naratív a diskurz Rusínov o ich vlastnej kultúre a etnickej príslušnosti. A to nielen medzi Rusínmi žijúcimi v domovskom regióne, ale tiež u diasporických komunit vo svete.

(Re)konštruovanie kolektívnej identity Rusínov, etnickej aj náboženskej, nie je v historickom vývoji komunity novým javom. Jednotlivé obdobia však prinášali odlišné sociálne a politické okolnosti, na ktoré komunita reagovala. Súčasní aktivisti sa často odvolávajú na „tradičný obraz Rusína“, spojený s rusínskymi dialektmi a gréckokatolíckym náboženstvom. Tento idealizovaný a romantizovaný obraz, ktorý sa formoval v začiatkoch národného obrodovania v diele Alexandra Duchnoviča, sa však v priebehu rokov menil predovšetkým pod vplyvom externým faktorov.⁸

2 RUSINKO, Elaine – HORBAL, Bogdan – OLEJAR, Slavomir: *God Is a Rusyn: Anthology of Contemporary Carpatho-Rusyn Literature*. Bloomington: Slavica Publishers, 2010.

3 Klobúk nosený staršími mužmi na Zakarpatí.

4 Otec.

5 Dedo, starý otec.

6 Preklad autorky článku.

7 TOMKOVÁ, Jana: *Rola hudby v revitalizácii a uchovávaní Rusínskeho jazyka a kultúry (prípadová štúdia na SV Slovenska)*. Diplomová práca. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav etnologie, 2022.

8 MAGOCSI, Paul R. – EDDY, Eva: *Chrbtom k horám. Dejiny Karpatskej Rusi a karpatských Rusínov*. Prešov: Universum, 2016.

V tomto článku hľadám odpoveď na otázku, ako sa vyvíja vzťah Rusínov k náboženstvu a konfesionálnemu životu v súvislosti s artikulovaním ich etnickej príslušnosti v posledných piatich rokoch. Konkrétne sa zameriavam na komunitu Rusínov v Chomutove a okolí, na severozápade Českej republiky, kde žijú od 40. rokov minulého storočia. Usídlili sa v tomto regióne v rámci dosídľovania pohraničia po odsune nemeckej komunity. Ako uvádza Sulitka,⁹ mnohé rituály každodenného folklóru sa postupne vytratili, pretože stratili svoj praktický účel. Silný vzťah k náboženstvu zostal dlhodobo stabilným prvkom života prvej generácie presídlenej komunity. Tento vzťah sa menil a potomkovia narodení v českom prostredí sa viac stotožňovali nielen s českým jazykom, ale sa prispôbili aj spôsobu života majority.¹⁰ V súčasnosti naďalej prebieha asimilácia, čo sa odráža v jej dynamike vyjednávania hraníc spolupatričnosti a príslušnosti v komunite Rusínov.

Na tento vývoj vo svojom výskume nahliadam cez optiku konceptu *belonging*. Pojem je do slovenčiny prekladaný ako príslušnosť, spolupatričnosť alebo prináležitosť, v závislosti od kontextu, v ktorom je využívaný. Perspektívu rôznych generácií v rámci komunity sa snažím zachytiť prostredníctvom riadených rozhovorov a zúčastneného pozorovania, ktoré sa ukázali ako najvhodnejší spôsob, ako uchopiť vnútorný vývoj komunity, v mnohých ohľadoch odlišnej od majoritnej českej spoločnosti a kultúry.

V analyzovanom prípade nejde primárne o vyjednanie pozície voči majoritnej spoločnosti, ale o vzťah s inou menšinovou skupinou, konkrétne s Ukrajincami. Ukrajinci sa usádzajú v tomto regióne približne od začiatku tretieho milénia. Ako ovplyvňujú vzťahy s komunitou, ktorá je zároveň odlišná aj blízka, vnútornú dynamiku rusínskej komunity v jednom meste? Mení sa tento vzťah od príslušnosti a koexistencie k nepríslušnosti a konkurencii?

Metaforicky preto v príspevku transformujem oznamovaciu vetu z názvu básne na otázku: *Je Boh aj v súčasnosti Rusínom?*

Teoretická perspektíva

Formovanie príslušnosti a spolupatričnosti sa v antropologickej a sociologickej literatúre chápe ako proces, v ktorom jednotlivci a skupiny vytvárajú, udržiavajú a prehodnocujú svoje väzby k rôznym sociálnym priestorom, komunitám

9 Tento vývoj bol opísaný u iných komunit Rusínov presídlených do Čiech a na Moravu, napr. SULITKA, Andrej: K poznaniu procesu sociokultúrnej adaptácie povojnových presídlencov v českom pohraničí (Na príklade východoslovenských Ukrajincov-Rusínov na severnej Morave). *Český lid* 70, 1983, č. 1, s. 35–42.

10 NOSKOVÁ, Helena: Ukrajinci-Rusíni v západočeských pohraničných okresoch. In: *Materiály k problematice etnických skupin na území ČSSR. 7. Ukrajinská etnická skupina, časť 1*. Praha: ÚEF, Oddelení etnických procesů, 1988, s. 163–184; porov. MUŠINKA, Mikuláš: Vianočné obchôdzky a betlehenské hry slovenských presídlencov z Rumunska v Čechách a na Morave. In: Frolec, Václav (ed.): *Výroční obyčje. Současný stav a proměny*. Brno: Blok, 1982, s. 328–332.

a symbolickým rámcom. Nejde pritom o stabilnú charakteristiku jednotlivca, ale o dynamický a situovaný vzťah medzi jednotlivcom, skupinou a širšími spoločenskými štruktúrami. Pfaff-Czarnecka vo svojom článku uvádza nasledovné:

„Príslušnosť je kombináciou individuálne získaných, interpersonálne dohodnutých a štruktúrne ovplyvnených vedomostí a životných skúseností. Je to ústredný rozmer života, ktorý sa ľahko pociťuje a ticho prežíva... a ktorý je veľmi ťažké zachytiť analytickými kategóriami vzhľadom na jeho situačnú povahu a viacrozmernosť.“¹¹

Ďalej vo svojej teórii¹² rozlišuje tri vzájomne prepojené dimenzie formovanie príslušnosti: *commonality*, *reciprocity* a *attachments*.

Commonality, označuje zdieľané znaky, symbolické referencie, jazyk, rituály či historické naratívy, ktoré vytvárajú pocit spolupatričnosti. Pojem možno preložiť ako zhodnosť, jednotnosť či príbuznosť. Predstavuje horizont sociálnych hraníc, ktorý napomáha rozlišovať medzi členmi skupiny (insideri) a tými, ktorí stoja mimo nej (outsideri). Opiera sa o spoločné mentálne body a o rozdiely viditeľné v každodenných praktikách a verejných prejavoch, ktoré podporujú kolektívne udržiavanie hraníc skupiny.

Reciprocity alebo *mutuality* zahŕňa vzájomné očakávania, záväzky a neformálne pravidlá, ktoré regulujú to, čo členovia môžu očakávať od komunity a čo komunita očakáva od nich. Tieto pravidlá usmerňujú vzájomné očakávania a povinnosti, spoločné perspektívy o reciprocite, lojalite a záväzku, a súčasne ich stabilizujú do ustanovených noriem.

Attachments predstavujú emocionálne väzby na konkrétne miesta, spoločensvá alebo inštitúcie, ktoré poskytujú pocit domova, kontinuity a bezpečia. Vznikajú prostredníctvom rôznorodých skúseností a praktík, napríklad vyrastania na konkrétnom mieste, zdieľaných chuťových či zmyslových spomienok alebo prostredníctvom právnych a sociálnych väzieb k určitému prostrediu.¹³

Kombinácia týchto troch dimenzií stabilizuje spolupatričnosť a podporuje udržateľnosť sociálneho kolektívu. V praxi sa spravidla prelínajú, pričom oslabenie alebo posilnenie jednej z nich vyvolá kaskádový efekt na ďalšie. Tento rámec umožňuje analyzovať, ako sa môže formovanie príslušnosti postupne narušovať. Často ide o oslabenie symbolických prvkov, rozpad vzájomných očakávaní alebo oslabenie väzby na miesto či inštitúciu. Hoci Pfaff-Czarnecka explicitne nepoužíva termín nepríslušnosť (*unbelonging*), zdôrazňuje, že príslušnosť nikdy nepredstavuje konečný

11 PFAFF-CZARNECKA, Joanna: *Multiple belonging and the challenges to biographic navigation*. MMG Working paper č. 13-05. Göttingen: Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, 2013, s. 13.

12 PFAFF-CZARNECKA, Joanna: *From „identity“ to „belonging“ in social research: plurality, social boundaries, and the politics of the self*. Working Papers in Development Sociology and Social Anthropology, sv. 368. Bielefeld: Universität Bielefeld, 2011.

13 PFAFF-CZARNECKA, Joanna: *Multiple belonging and the challenges to biographic navigation*, c. d.

stav, ale priebežný proces vyjednávania, ktorý sa môže meniť v závislosti od sociálnych okolností. V tomto zmysle nejde len o zdieľanie identity, ale o každodenné prežívanie spolupatričnosti v spoločenskej praxi. Pojem identita často zvyrazňuje homogenitu skupiny, kým príslušnosť podčiarkuje spoločné prvky, ktoré sa môžu meniť, a dynamické a premenlivé vzťahy medzi jej členmi.

Na tento rámec nadväzuje konceptuálna perspektíva Yuval-Davis,¹⁴ ktorá rozlišuje medzi samotnou *príslušnosťou* a *politikou príslušnosti*. Zatiaľ čo príslušnosť opisuje ako vnútorný pocit a emocionálne zakotvenie jednotlivca v skupine, politika príslušnosti označuje mocenské procesy a inštitucionálne mechanizmy, prostredníctvom ktorých sa určujú hranice komunity. Procesy určujú, kto je uznaný ako plnohodnotný člen a kto musí dokazovať svoju legitimitu alebo lojalitu. Ako uvádza:

„Pocit príslušnosti má tendenciu byť prirodzený a stáva sa artikulovaným a politizovaným len vtedy, keď je nejakým spôsobom ohrozený. Politika príslušnosti zahŕňa konkrétne politické projekty zamerané na budovanie príslušnosti konkrétnymi spôsobmi ku konkrétnym kolektívom, ktoré sú zároveň týmito projektmi budované veľmi konkrétnymi spôsobmi.“¹⁵

Opakovanie naratívov a každodenných praktík zohráva v tomto procese kľúčovú úlohu, pretože udržiava emocionálne väzby a symbolické investície do skupiny. Ich narušenie môže viesť k odcudzeniu či narastajúcemu pocitu vylúčenia. Keďže ide o dynamický proces, transformácia hodnôt môže zároveň spôsobiť, že pôvodní členovia komunity sa ocitnú na jej okraji.

Uvedené prístupy umožňujú sledovať, ako sa pôvodne stabilná konfigurácia príslušnosti môže postupne meniť. Proces sa môže začať oslabením zdieľaných symbolov, pokračovať narušením očakávanej reciprocity a napokon viesť k oslabeniu väzieb na miesto či inštitúciu. Postupné oslabovanie však nemusí nevyhnutne viesť k asimilácii, ale môže predstavovať prechodový stav, v ktorom sa náboženská a etnická príslušnosť stávajú neistými, fragmentovanými a situačne aktivovanými. Tento teoretický rámec preto využívam na analýzu toho, ako sa náboženská a etnická príslušnosť Rusínov na Chomutovsku formuje, udržiava, a zároveň spochybuje v každodenných interakciách s inými komunitami.

Chápanie vzťahu etnicity a náboženstva u Rusínov

Rusíni sú východoslovanské etnikum, ktorého súčasný sídelný priestor predstavuje hlavne východný oblúk Karpát. Presnejšie je to juhovýchod Poľska, severovýchod Slovenska, Zakarpatská oblasť Ukrajiny a prihraničné regióny Maďarska a Rumunska. V súčasnosti sa používa pre túto oblasť etnografický názov *Karpatská Rus*.¹⁶ Usadili sa v tomto regióne v čase valašskej kolonizácie

14 YUVAL-DAVIS, Nira: Belonging and the politics of belonging. *Patterns of prejudice* 40, 2006, č. 3, s. 197–214.

15 YUVAL-DAVIS, Nira: *The politics of belonging: intersectional contestations*. Los Angeles: Sage, 2011, s. 10.

16 MAGOCSI, Paul R. – EDDY, Eva: *Chrbtom k horám*, c. d., s. 21.

v 14. až 17. storočí. Z pôvodného regiónu na severnej strane Karpát si priniesli svoje zvyky a tradície vrátane konfesie.

Podľa výskumov historikov väčšina prostých Rusínov stotožňovala svoju individuálnu (etnickú) identitu s konfesionálnou príslušnosťou ešte na začiatku 20. storočia. Pomenovanie *Rusnak* alebo *Ruthén* sa používalo ako označenie všetkých Slovanov, praktikujúcich byzantský kresťanský obrad, až kým nedošlo k sformovaniu (moderných) národov.¹⁷ Tieto obrady sú základom pre pravoslávnu tradíciu, z ktorej sa počas 16.–18. storočia vyformovala v Uhorsku gréckokatolícka cirkev.¹⁸ Aj v anglofónnej literatúre prevažovalo pomenovanie *Ruthen* alebo *Ruthenian*, no kvôli vplyvu slovanských jazykov a aktivistov sa v súčasnosti viac využíva pomenovanie *Rusyn* alebo *Carpatho-Rusyn*, predovšetkým pokiaľ je text obsahovo zameraný na kultúrny život a analýzu etnickej identity.¹⁹

Prepojenie rusínskej etnickej identity a náboženskej príslušnosti ku gréckokatolíckej cirkvi nie je možné chápať ako nadčasový jav, ale ako historicky podmienený proces, ktorý sa formoval najmä v 18. a 19. storočí. Ako ukazujú práce Šoltésa a Žeňucha,²⁰ gréckokatolícka cirkev zohrávala v rusínskom prostredí dôležitú úlohu. Fungovala ako náboženská inštitúcia, ako sprostredkovateľ vzdelania, písomnej kultúry a lokálnej sociálnej organizácie. Náboženská príslušnosť tak poskytovala rámec, v ktorom sa artikulovali jazykové a kultúrne rozdiely voči okolitému prostrediu.

Výsledky sčítania obyvateľstva v Rakúsko-Uhorsku v roku 1880 ukázali, že prevažná väčšina Rusínov, asi 97% z nich, sa hlásila ku gréckokatolíckej cirkvi. Avšak v celouhorskom meradle tvorili Rusíni v rámci gréckokatolíckej cirkvi sotva štvrtinu.²¹ V podstate až po prvej svetovej vojne sa konfesionálna jednotnosť Rusínov začala trieštiť z dôvodov modernizácie spoločnosti a prenikania pravoslávia.²² Od 20. storočia sa rusínske komunity pohybovali medzi pravoslávnu a gréckokatolíckou tradíciou a ich náboženská orientácia bola ovplyvnená politickými a administratívnymi zásahmi štátu, ako napríklad likvidácia

17 ŽEŇUCH, Peter: Cirkevná slovančina slovenských veriacich byzantského obradu. In: Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.): *Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2017, s. 21–36; porov. ŠOLTÉS, Peter: *Tri jazyky, štyri konfesie. Etnická a konfesionálna pluralita na Zemplíne, Spiši a Šariši*. Bratislava: Historický ústav SAV, 2009.

18 Uzhorodská únia z roku 1646 je dohoda medzi pravoslávnyimi kňazmi v Mukačeve a rímskokatolíckou cirkvou o plnom cirkevnom spoločenstve. Základným princípom novovytvorenej tzv. Uniatskej cirkvi bolo zachovanie slovanských obradov a iných tradícií pravoslávia, a zároveň uznanie pápeža za najvyššiu hlavu cirkvi. ŠOLTÉS, Peter: *Tri jazyky, štyri konfesie*, c. d. Na rovnakom princípe sa sformovala brestlitovská únia v roku 1596 medzi pravoslávnyimi veriacimi a rímskokatolíckou cirkvou na území vtedajšieho Poľsko-litovského štátu.

19 MAGOCSI, Paul R. – EDDY, Eva: *Chrbtom k horám*, c. d., s. 23.

20 ŠOLTÉS, Peter: *Tri jazyky, štyri konfesie*, c. d.; ŽEŇUCH, Peter: *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava: Veda, 2002.

21 ŠOLTÉS, Peter: *Tri jazyky, štyri konfesie*, c. d.

22 MAGOCSI, Paul R. – EDDY, Eva: *Chrbtom k horám*, c. d., s. 239–272.

gréckokatolíckej cirkvi v sovietskom bloku po roku 1950.²³ Táto pluralita pretrváva až do súčasnosti a je dôležitá aj pre pochopenie súčasných napätí, keďže nielen rusínski, ale aj ukrajinskí veriaci v Česku môžu byť príslušníkmi oboch konfesií. Ide hlavne o ľudí, ktorí prišli do Česka zo západných regiónov súčasnej Ukrajiny, ktoré boli v čase formovania uniatských cirkví, neskôr gréckokatolíckych, súčasťou Rakúsko-Uhorska alebo Poľsko-litovskej únie.

Prítomnosť Rusínov na Chomutovsku

Po odsune Nemcov z pohraničného pásma vznikol na západe a severe Čiech priestor, ktorý bolo žiaduce opäť zaľudniť. Československo preto začalo s vnútroštátnym presunom obyvateľov a medzištátnymi výmenami obyvateľstva. Po druhej svetovej vojne sa v západných regiónoch Československa sformovalo niekoľko samostatných diaspór Rusínov. Hoci odchádzali z rôznych regiónov, dôvod ich migrácie bol spoločný – úsilie o zlepšenie sociálnych a ekonomických životných podmienok.

Komunity Rusínov, ktoré sa usadili v pohraničných regiónoch, patrili ku skupinám „vracajúcim sa“ do Československa z Rumunska. Ale ako sa Rusíni ocitli v Rumunsku? Ešte začiatkom 19. storočia sa z okolia Starej Ľubovne presťahovali do nížin na juhu vtedajšieho Uhorska, najmä do regiónu Banátu. Väčšina týchto Rusínov žila v dedine Scăiș, po slovensky Skejuš, v západnej časti Rumunska. Región pripadol k Rumunsku už po 1. svetovej vojne. Skejuškí Rusíni, ktorí sa hlásili k Slovákom s gréckokatolíckym náboženstvom, dostali po 2. svetovej vojne v rámci dohôd o výmene obyvateľstva medzi ČSR a Rumunskom možnosť vrátiť sa do rodnej vlasti. Avšak prijímajúce orgány ich neumiestnili do pôvodných dedín na Spiši, ako bolo požadované. Presídlili ich na pohraničné územie v severných a západných regiónoch Československa. Ani v Česku im nebolo umožnené usadiť sa kompaktné. Z vyše 500 skejušských Rusínov, spolu 112 rodín, ktorí sa sťahovali v rokoch 1946 až 1949, sa vyše 87 rodín usadilo v meste Chomutov a okolí v severných Čechách a zvyšok, asi 21 rodín, na južnej Morave pri hraniciach s Rakúskom, hlavne v obci Troskotovice.²⁴ Mnohí odišli z Chomutova na moravský vidiek, pretože si nedokázali zvyknúť na prostredie priemyselného mesta. Dlhodobu medzi sebou udržiavali kontakty, keďže išlo o širšie príbuzenstvo, prípadne zosobášených mladých z oboch obcí.²⁵ Ako píše Alexander Mušínska na základe zistení z výskumov jeho otca:

23 ŠOLTÉS, Peter: Historické a konfesionálne súvislosti asimilácie rusínskeho/ukrajinského etnika na Slovensku. In: Šutaj, Štefan: *Národ a národnosti na Slovensku*. Prešov: Universum, 2004, s. 181-190.

24 MUŠINKA, Alexander: Lemkovia, presídlení z Rumunska do Čiech a na Moravu. In: Dudra, Stefan – Halczak, Bohdan – Ksenicz, Andrzej – Starzyński, Jerzy (eds.): *Lemkowie, Bojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*. Legnica – Zielona Góra: Kyczera, 2007, s. 259-266.

25 VEČERKOVÁ, Eva: Poznámky k obřadní kultuře přesídlenců ukrajinského původu z Rumunska na jižní Moravě. In: *Materiály k problematice etnických skupin na území ČSSR*. 7. Ukrajinská etnická skupina, část 1. Praha: ÚEF, Oddělení etnických procesů, 1988, s. 185-193.

„V prvých rokoch svojho pobytu v Československu reemigranti zo Skejuša zachovali si endogénny charakter: ako predtým v Rumunsku, aj tu uzatvárali manželstvá len v rámci svojej skupiny. Je treba priznať, že k tomu boli často donútení okolnosťami, lebo v novom prostredí neboli prijatí najvládnejšie: pretože hovorili nárečím, odlišným nielen od češtiny, ale aj od slovenčiny, miestni obyvatelia považovali ich za Rumunov a pojem „Rumun“ v daných podmienkach mal pejoratívny význam.“²⁶

Popri povojnových reemigráciách zohrala významnú úlohu pri formovaní rusínskej prítomnosti na Chomutovsku aj pracovná migrácia z východného Slovenska. V období socialistickej industrializácie smerovali jednotlivci i celé rodiny za zamestnaním do severozápadných Čiech, najmä do oblastí s rozvinutým baníctvom, hutníctvom a strojárskym priemyslom. Migrácia bola často sprostredkovaná štátnymi podnikmi a mala prevažne ekonomický charakter, pričom náboženská a etnická príslušnosť migrantov nepredstavovala oficiálne sledované kritérium. Títo noví prisťahovalci sa zaraďovali do už existujúcich sociálnych sietí vytvorených povojnovými osídlencami. Tým sa postupne posilňovala rusínska komunita v regióne, hoci jej vnútorná súdržnosť bola ovplyvňovaná pracovnými režimami, sekularizačnými tlakmi a obmedzenými možnosťami verejného náboženského života v socialistickej Československu.²⁷

Je potrebné podotknúť, že do začiatku druhej svetovej vojny nie je známe početnejšie kompaktné usídlenie Rusínov v Čechách alebo na Morave.²⁸ Ľudia prichádzajúci z Podkarpatskej Rusi alebo východného Slovenska do Čiech v 30. rokoch za prácou alebo za štúdiom prichádzali v menších počtoch. Často však išlo o gréckokatolíckych veriacich. Táto prítomnosť nových veriacich podnietila vytváranie nových gréckokatolíckych farností v Prahe a ďalších mestách, ktoré boli naviazané na Prešovské biskupstvo. Obnovenie činnosti cirkvi v 90. rokoch vyústilo do zriadenia Apoštolského exarchátu pre gréckokatolíkov v Českej republike v roku 1996. Exarchát so sídlom v Prahe zabezpečuje pastoraáciu veriacich rozptýlených na širšom území. V českom prostredí tak gréckokatolícka cirkev funguje ako nadregionálny rámec pre rôznorodé lokálne spoločenstvá, ktorých historické skúsenosti a konfesijné zázemie sa formovali v odlišných sociálnych a politických kontextoch. V Chomutove v súčasnosti funguje samostatná farnosť, ktorá spadá pod Liberecko-chomutovský děkanát.²⁹

26 MUŠINKA, Alexander: Lemkovia, presídlení z Rumunska do Čiech a na Moravu, c. d., s. 264.

27 MAGOCSI, Paul R. - EDDY, Eva: *Chrbtom k horám*, c. d., s. 428-429.

28 ZILYNSKYJ, Bohdan: *Ukrajinci v Čechách a na Moravě: (1894) 1917-1945 (1994)*. Praha: X-Egem, 1995.

29 Historie exarchátu. *Apoštolský exarchát řeckokatolické církve v ČR*, 2019. Dostupné z: <https://www.exarchat.cz/historie-exarchatu/> (cit 20. 12. 2025).

Metodológia

Výskum vychádza z etnografického terénneho výskumu realizovaného v rokoch 2023–2025 v meste Chomutov a jeho okolí. Impulzom pre jeho zameranie bolo zaznamenanie zmien v náboženskom živote miestnej rusínskej komunity, konkrétne v súvislosti s obmedzením bohoslužieb v cirkevnoslovanskom jazyku, čo informátori interpretovali ako narušenie dlhodobej praxe. Na tomto základe sa štúdia zameriava na analýzu premeny vzťahu medzi náboženskou príslušnosťou a etnickou identifikáciou v kontexte menšinovej komunity mimo jej pôvodného regiónu.³⁰

Výskumný dizajn je kvalitatívny a opiera sa o kombináciu zúčastneného pozorovania a pološtruktúrovaných rozhovorov.³¹ Terénny výskum prebiehal v opakovaných cykloch počas komunitných a kultúrnych udalostí, ako aj v rámci bežného každodenného života komunity. Výber lokality bol podmienený historickou prítomnosťou rusínskeho obyvateľstva v regióne a pretrvávajúcimi aktivitami spojenými s prezentáciou rusínskej kultúry. V čase začiatku výskumu v meste aktívne fungoval folklórny súbor Skejušan.³²

Empirický materiál tvorí približne desať pološtruktúrovaných a neformálnych rozhovorov s informátorkami vo veku 65–85 rokov, ktoré sú alebo boli aktívne v náboženskom a kultúrnom živote komunity. Výskumná vzorka je homogénna z hľadiska pohlavia aj generáčnej príslušnosti. Zloženie výskumnej vzorky odráža štruktúru komunity, s ktorou bolo možné v danom období pracovať. Prevažujú v nej ženy staršej generácie, čo súvisí nielen s demografickým vývojom komunity, ale aj s mierou zapojenia členov komunity do sledovaných aktivít a ochotou participovať na výskume. Všetky informátorky sa hlásia ku gréckokatolíckemu náboženstvu.

Rozhovory sa zameriavali na životné trajektórie, rodinné zázemie, spôsoby prežívania náboženstva, vzťah k rusínskej identite a formy zapojenia do komunitného života. Výber informátorov nebol vopred rigidne stanovený, ale vychádzal z priebehu terénneho výskumu a možností nadviazovania kontaktov v komunite. Takýto prístup zodpovedá etnografickej metodológii, ktorá kladie dôraz na situovanosť výskumu, dostupnosť informátorov a postupné budovanie dôvery v teréne. Zúčastnené pozorovanie prebiehalo počas liturgii, kultúrnych vystúpení a neformálnych komunitných stretnutí. Dáta boli analyzované kvalitatívne, prostredníctvom tematickej analýzy, so zameraním na identifikáciu

30 MUŠINKA, Alexander: Lemkovia, presídlení z Rumunska do Čiech a na Moravu, c. d.

31 PRÁGER, Ulrike: Musical Ethnography: Researching and Representing Migration, Expressive Culture, and Politics of Belonging. In: Gratzer, Wolfgang – Grosch, Nils – Präger, Ulrike – Scheiblhofer, Susanne (eds.): *The Routledge Handbook of Music and Migration: Theories and Methodologies*. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2023, s. 253–286.

32 MALINOVÁ, Irina – OTČENÁŠEK, Jaroslav – LENDĚLOVÁ, Věra: *Skejuš – Skejušané – Skejušan: Rusíni v Chomutově: původ, historie a současnost*. Praha: Karolinum, 2016.

opakujúcich sa vzorcov v naratívoch informátoriek, najmä vo vzťahu k prežívaniu spolupatričnosti a jej narušeniu.³³

Citáty informátoriek sú v texte uvádzané v pôvodnom jazykovom znení (čeština, slovenčina, rusínčina), aby sa zachovala autenticita výpovedí. Účasť na výskume bola dobrovoľná a všetky informátorky poskytli ústny súhlas s realizáciou rozhovorov a spracovaním ich výpovedí. V záujme ochrany ich anonymity sú v texte použité iniciály a identifikačné údaje boli primerane anonymizované. Reflexívna rovina výskumu zohľadňuje pozíciu výskumníčky ako „blízkeho outsidera“, teda osoby s kultúrnou blízkosťou k prostrediu, no bez priamej väzby na skúmanú komunitu, čo umožňuje kombinovať empatické porozumenie s analytickým odstupom.

Priebeh výskumu v Chomutove

Keď som v druhej polovici roka 2023 začala s výskumom v rusínskej komunite v Chomutove, chcela som sledovať hlavne verejné prezentovanie ich kultúry a života. Počas svojej prvej návštevy v decembri sa moja pozornosť zameriavala najviac na posledné oficiálne vystúpenie folklórneho súboru Skejušan³⁴ v rámci programu k adventným trhom. Medzi 10 ženami a 2 mužmi v krojoch som nevidela nikoho pod 50 rokov. V tom čase som ešte vedome nezachytila výhrady k iným sféram života Rusínok, aj keď tam boli náznaky. Napríklad sa striktne odmietali zúčastniť na nedeľnej omši deň po vystúpení, hoci to pre nich predstavovalo typický nedeľný rituál – ráno omša v kostole sv. Barbory, potom obed doma a popoludní skúška súboru v malom kultúrnom priestore na sídlisku. Počas posedenia v pohostinstve po vystúpení sa prítomné ženy zhodli na tom, že...

„... je hrozná škoda, že soubor končí. A co jako budem v nedelju delat? Hold holka víš, nejsú mladí, nemá to kdo dělat. A Katka [Katarína Romaňáková, vedúca súboru] už taky nemůže to organizačně zvládat.“

Najviac sa rozhovorili počas mojej návštevy na jar 2024. Sedela som vtedy s dvomi bývalými členkami u vedúcej Katky doma a prechádzali sme kroniku a album FS Skejušan. Popri spomínaní na aktivity súboru som sa ich pýtala aj na každodenný život a zameriavala som sa hlavne na jazykový a náboženský aspekt. Ako ukazuje aj zápis z môjho terénneho denníka z návštevy v máji, tieto otázky vyvolali silné emócie:

„Dámy hovoria, že ich hnevá miestny farár [gréckokatolícky pop]. Prišiel z Ukrajiny a nechce slúžiť omše po starosloviensky, na čo sú zvyknuté. Že on

33 PFAFF-CZARNECKA, Joanna: *Multiple belonging and the challenges to biographic navigation*, c. d.

34 Folklórny súbor Skejušan založila v roku 1990 Katarína Romaňáková spolu s ďalšími Rusínmi v Chomutove a oficiálne ukončili činnosť na konci roka 2023. Bol to jediný súbor v ČR, ktorý prezentoval výhradne rusínsky hudobný a slovesný folklór. Viac k súboru v MALINOVÁ, Iřina – OTČENÁŠEK, Jaroslav – LENĎELOVÁ, Věra: *Skejuš – Skejušané – Skejušan*, c. d.

tomu nerozumie a nevie ako má odpovedať. Dohodli sa, že aspoň raz do mesiaca bude omša „po našomu“, ako to oni volajú, v cirkevnej slovančine. V Ústí [nad Labem] je tiež gréckokatolícky kostol a vraj aj farár je lepší, ale nepohodli sa s tunajším, chomutovským. Kolektívne by chodili aj tam, ale je to veľmi ďaleko, keďže ani jedna nemá auto, respektíve kvôli zdravotnému stavu nemôžu šoférovať. Najradšej by si ho pozvali „na kobereček“ a rázne mu vysvetlili, aby robil omše aj „po našomu.“

Vo svojom rozprávaní tiež reflektovali, že je ich dlhodobo na nedeľňajších omšiach veľmi málo. Chodia len ony a deti s vnúčatami sa k nim pripoja len na veľké sviatky, ako sú Vianoce a Veľká noc. Ako ukazujú výsledky a interpretácie starších výskumov, kým generácia Rusínov, ktorí prišli do Čiech ako dospelí alebo deti, udržiavala endogénny charakter komunity, upustenie od každodennej jazykovej praxe a konfesiónálneho prežívania prebiehalo už v prvej generácii narodenej v Českej republike.³⁵ Jedna zo žien, čerstvá 80-nička, sa počas nášho sedenia nad kronikou vyjadrila nasledovne:

„Každá z nás už má mnohé zdravotní potíže. Jedna nemôže na nohy, na autobus už nedojede a deti ji neprivezou, pretože sami nechťjú. Oni už nejsou a nechťjú byť řeckokatolíci, natož mlúvit „po našomu“. A ti, čo se autem přivezou, tak pak hned prchají pryč. Není si s kým po mši ani promluvíty.“

Niektoré ženy vyhľadávajú alternatívy: jedna informátorka uviedla, že keď už nemôže navštevovať bohoslužbu osobne, zapne si rádio a počúva omšu pri domácich prácach. Presun takejto praxe do súkromnej sféry, napríklad vo forme počúvanie rozhlasovej bohoslužby v domácnosti, ilustruje, ako sa strata priestoru spolupatričnosti presúva do intímneho prostredia domova a izolované súkromné prežívanie viery nahradzuje verejné miesto stretnutia. Návštevy kostola sa znížili, nová generácia rusínskych žien s prevažne českou etnickou identitou sa do farnosti zapája menej, čím sa oslabuje vnútorná reciprocita. Na margo tejto praxe vyberám zo zápisu v terénnom denníku z návštevy Chomutova v decembri 2024:

„Dopoludnia som odviezla MP do kostola. Boli tam asi 4 dámy, jej kamarátky, a asi 5-6 mladých rodín. Podľa informácií od MP to boli Ukrajinci. Vraj veľmi nie sú zvyknutí spievať v kostole, takže dnes museli začať ony. Tento počet je vraj typický pre bežnú nedeľnú liturgiu. Samozrejme, počas sviatkov ich je tam viac. Po omši som dámam ponúkla odvoz domov, keďže sme mali miesto v aute a počasie nebolo priaznivé na prechádzku. Počas jazdy diskutovali, či ešte má zmysel chodiť do kostola a nepustiť si radšej slovenskú Reginu [jeden z okruhov Slovenského rozhlasu]. To je vraj dobré, lebo je to „po našemu“ [= po rusínsky]. Panie medzi sebou hovoria po česky, rusínčina nepadá vôbec. Hovoria, že nemajú s kým hovoriť alebo počuť reč „po našemu“, okrem kostola a rádia.“

35 NOSKOVÁ, Helena: Ukrajinci-Rusíni v západočeských pohraničných okresoch, c. d.

Opísané situácie naznačujú, že pre staršiu generáciu Rusínok v Chomutove sa oslabujú tradičné formy kolektívneho prežívania spolupatričnosti, ktoré boli dlhodobo viazané na cirkevný a komunitný život. Nejde pritom o jednorazový zlom, ale o postupný proces, v ktorom sa verejné a zdieľané formy identity presúvajú do súkromnej roviny a nadobúdajú latentný charakter. Tento vývoj poukazuje na širšie transformačné tendencie v rámci komunity, ktoré presahujú individuálne skúsenosti.

Vplyv príchodu nových veriacich do gréckokatolíckej komunity v Chomutove

Počas mojich návštev nešlo prehliadnúť faktor, ktorý evidentne spoluutvára transformačné procesy gréckokatolíckej komunity v Chomutove. Je to prítomnosť nových veriacich z Ukrajiny a vplyv ich vstupu do existujúcich náboženských a sociálnych štruktúr komunity. Ako uvádzam vo svojich zápisoch z terénu, sú to najmä mladé rodiny a ľudia hľadajúci prácu, ktorí prichádzajú zo Zakarpattia alebo západných regiónov Ukrajiny hlavne v okolí Lvova. Sú to teda regióny, kde je historicky zaznamenaná existencia katolíckych cirkví byzantského obradu.³⁶

V ďalších rozhovoroch mi počas návštev roku 2024 ženy objasnili, že sa keď sa v posledných rokoch začali Ukrajinci usádzať v Chomutove a začali aj chodiť do kostola sv. Barbory, ich prítomnosť bola vítaná. Jednak preto, lebo udržiavali počet praktikujuúcich veriacich, a zároveň dopomáhali k spevu liturgie. Ako uvádza aj Kokaisl, situácia o zdieľaní priestoru na Chomutovsku bola dlhodobo podobná so situáciou na Zakarpattí, kde si gréckokatolícki a pravoslávni veriaci požičávajú pre svoje potreby jeden kostol:

„Přesto jsou místní věřící ochotni a schopni si mezi sebou vzájemně vypůjčit kostely pro vykonání bohoslužeb, mší a jiných svátostí. Pozoruhodné je, že tento jev není pouze specifikem Rusínů v Zakarpattí, ale jedná se o fenomén, jenž se týká kupříkladu i Rusínů (Skejušanů) na Chomutovsku v České republice.“³⁷

Postupne sa tento rovnocenný vzťah menil a začali mať symbolickú prevahu, zvlášť po príchode nového farára. Už pred mojím príchodom do terénu je tak evidentné narušenie dynamiky a status quo medzi gréckokatolíckymi veriacimi v Chomutove. Podobný vzorec sa objavuje aj v ďalších terénnych situáciách, kde sa kolektívne praktiky postupne nahrádzajú individuálnymi formami participácie.

Do farnosti nedávno prišiel nový gréckokatolícky kňaz zo západnej Ukrajiny, ktorý uprednostňoval liturgiu v modernej ukrajinčine. Staré dámy, zvyknuté

36 MAGOCSI, Paul R. – EDDY, Eva: *Chrbtom k horám*, c. d., s. 107–110.

37 KOKAISL, Petr – ŠTOLFOVÁ, Andrea – FAJRLÍKOVÁ, Pavla – NĚMCOVÁ, Veronika – ZYCHOVÁ, Jana a kol.: *Po stopách Rusínů v Evropě: Ukrajina, Slovensko, Srbsko, Polsko a Maďarsko*. Praha: Nostalgie, 2020, s. 66.

na omše po cirkevnoslovansky, sa ocitli v situácii, že im ich základný zvyk bol sťažený. Zo začiatku slúžil omše viac v cirkevno-slovanskom jazyku, no postupne prechádzal viac a viac k liturgii v ukrajinskom jazyku.

Začiatkom roka 2025 sa však situácia okolo kostola sv. Barbory začala výrazne meniť. Konflikt zosilnel, keď dve staršie ženy priamo požadovali, aby zachoval aspoň jednu omšu za mesiac slúženú v cirkevnoslovanskom jazyku. Informácia o tomto priebehu sa ku mne dostala v máji, keď som sa s jednou Rusínkou z Chomutova, tiež 70-ničkou stretla v Prahe na menšinovom kultúrnom podujatí. Skôr než som sa jej stihla čokoľvek opýtať, oznámila mi nasledovné:

„Už nemôžeme do nášeho kostela. Jedna pani se nepohodla s farárom a už vôbec nechce a nebude sloužiť mše „po našom“. Prej už stejně nemá pro koho, když sme tam všeho-všudy čtyři. Už si začínám říkat, jestli nebudu radši chodit i s dcerou do římskokatolického kostela. Do pravoslavné cerkvi nechci, tam bych tomu už vóbec nerozumela.“

Tento konflikt má však aj politický podtext. Pozostatkom politiky Sovietskeho zväzu na Ukrajine je problematika uznávania Rusínov ako samostatnej národnosti. Rusíni sú uznávaní ako národnostná menšina vo všetkých štátoch, kde žijú, vrátane diaspóry v Českej republike, okrem Ukrajiny, kde ich paradoxne žije najviac. Občania Ukrajiny, ktorí s týmto postojom prichádzajú, často nerešpektujú národnostné požiadavky Rusínov ani v Česku. Preto táto situácia nemusí byť ako v Česku, tak ani na Slovensku ojedinelá.³⁸

V kontexte Chomutova možno kostol interpretovať ako „obmedzený zdroj“, no nie v materiálnom, ale v symbolickom zmysle. Je to miesto, kde sa legitimiňuje politika príslušnosti, kde sa upevňujú väzby a kde sa komunita reprezentuje navonok. V tomto prípade sa vyjednáva príslušnosť konfesijná, no jazyk (neliturgický) a etnická príslušnosť sú silnými argumentmi v diskusii medzi zúčastnenými stranami. Keď do existujúceho priestoru vstúpia nové skupiny, začína sa vyjednávanie o priestor, v ktorom sa rozhoduje o liturgickom jazyku, o tom, kto organizuje spev, kto stojí bližšie k centru diania (kňazovi) a kto musí ustupovať. Ukrajinci majú prevahu početnú, od 7-8 člennej skupiny po zaplnený kostol, oproti Rusínom, respektíve Rusínkam, ktoré možno spočítať na jednej prstoch jednej ruky. Argumentom rusínskej strany je ich dlhodobjšia prítomnosť a účasť na cirkevnom živote kostola. V liturgických komunitách už malý demografický posun mení jazykové normy, estetiku rituálu a predstavy o „správnom“ vykonávaní tradície.

Posledná moja návšteva Chomutova prebehla začiatkom roka 2026. Od panej, u ktorej pravidelne pobývam počas výjazdov, vekovo pred 70-kou, som sa ako

38 Tejto téme sa bližšie venuje Paul Robert Magocsi v kapitole *Postkomunistické Zakarpatsko - Ukrajina* v MAGOCSI, Paul R. - EDDY, Eva: *Chrbtom k horám*, c. d. s. 449-468.

jednu z prvých informácií dozvedala aktuality k priebehu diskusie o liturgickom jazyku omši:

„Na podzim jsme si sedli s farářem a domluvili se na kompromisu. Že bude pokračovat v tom, jak to bylo doteď. Že alespoň jednou za měsíc bude mše „po našomu“. I když minule jsme zpívali „po našomu“ třikrát za sebou, protože od nich [=Ukrajinců] nemel kdo zpívat, nepřišel jejich kantor. Tak je to zatím dobrý no...“

Podľa tohto vyjadrenia by sme mohli interpretovať, že je diskusia vyriešená. Ako však uvádza Pfaff-Czarnecka, vyjednávanie príslušnosti je neustály proces, ktorý je podmienený situačnosťou prítomným podmienok a aktérov.³⁹

Pozícia českej majority v tomto procese

České prostredie hrá nepriamu, ale dôležitú úlohu. V prvom rade rímskokatolícka farnosť Chomutov spravuje a vlastní Kostel sv. Barbory, ktorý je fyzickým stredobodom analyzovaného vyjednávania náboženskej príslušnosti. Ich farský kostol sa nachádza v centre mesta a sv. Barbora figuruje ako kostol filiálny. V užívaní ho má teda gréckokatolícka cirkev a je hlavným farským chrámom pre farnosť v Chomutove. Pod rovnaký dekanát patrí aj farnosť v Ústí nad Labem a Liberci.⁴⁰

Ako uvádzam vyššie, asimilácia Rusínov k českej národnosti je nepochybým faktorom v tomto symbolickom formovaní hraníc. Druhá a tretia generácia Rusínov, teda tí, ktorí sa už narodili v Chomutove, artikuluje svoju identitu ako českú, zriedkavo slovenskú, a gréckokatolícky kostol navštevujú len sporadicky. Zároveň je čeština používaná ako jazyk každodennej komunikácie. Prechod k situačnému použitiu rusínčiny som zaznamenala len zriedkavo, a to aj v prípade, že som sa nachádzala v čisto rusínskej spoločnosti. Buď bola vyhradená len pre javiskový prejav alebo ju používali len jednotlivci v hovorenom prejave súběžne s češtinou podľa toho, kto na danú osobu prehovoril.

Je potrebné zdôrazniť, že vyjednávanie pozície v sledovanom prostredí neprebíha primárne ani explicitne medzi Rusínmi a českou majoritou, ale výraznejšie sa prejavuje vo vzťahu medzi Rusínmi a Ukrajincami. To však neznamená, že interakcia s majoritou absentuje. Rusíni žijú v každodennom kontakte s českým prostredím, ich deti navštevujú české školy a komunikácia s majoritou je súčasťou bežného života. V porovnaní s dynamikou vzťahov medzi dvoma menšinami sa však tento rozmer javí ako menej viditeľný a menej artikulovaný.

39 PFAFF-CZARNECKA, Joanna: *From „identity“ to „belonging“ in social research: plurality, social boundaries, and the politics of the self*, c. d.

40 Liberecko-chomutovský dekanát. *Apoštolský exarchát řeckokatolické církve v ČR*, 2019. Dostupné z: <https://www.exarchat.cz/liberecko-chomutovsky-dekanat/> (cit. 20. 1. 2026).

V analyzovanom prípade tak ide o dve menšiny, ktoré vstupujú do vyjednávania o ten istý symbolický priestor. Výsledkom je skôr fragmentácia menšinového priestoru, v ktorej sa etnická príslušnosť Rusínov neoslabuje primárne pôsobením majority, ale aj v rámci interakcie s kultúrne príbuznou menšinou. Tento širší kontext zároveň vytvára podmienky, v ktorých dochádza k transformácii samotných foriem spolupatričnosti v komunite.

Transformácia formy a prejavu spolupatričnosti a príslušnosti

Špecifickosť rusínskeho prípadu spočíva v tom, že pre staršiu generáciu bola cirkev jednou z posledných verejných platforiem kolektívneho verejného prejavu etnickej príslušnosti. Keď sa táto platforma oslabuje, energia príslušnosti sa nepresúva do iných verejných inštitúcií, ale zostáva v súkromnej sfére. To vedie nie k úplnej strate rusínskej identity, ale k jej fragmentácii a privatizácii.

Opísané zmeny možno chápať ako transformáciu politik spolupatričnosti v praxi. Proces postupného prechodu od prináležania k nepríslušnosti medzi Rusínmi v Chomutove nie je dôsledkom jednorazovej udalosti, ale dlhodobej dynamiky, ktorú formujú zmeny v sociálnych lokalitách, jazykových preferenciách a vnútorných vzťahoch komunity. Kostel sv. Barbory, ktorý dlhodobo fungoval ako jedno z jadier rusínskej komunity, sa stal priestorom intermenšinovej interakcie Rusínov, ktorí kostol dlhodobo využívali, a nových veriacich z Ukrajiny. Hoci obe skupiny zdieľajú gréckokatolícku tradíciu, ich predstavy o podobe liturgie a používanom jazyku sa postupne rozchádzajú a kostol je síce fyzicky zdieľaným, ale symbolicky čoraz menej spoločným miestom.

Napätie sa koncentruje najmä v jazykovej rovine. Ukrajinský liturgický jazyk nadobúda dominantnejšie postavenie, zatiaľ čo cirkevnoslovanský jazyk, na ktorý boli starší Rusíni zvyknutí, sa stáva periférnym. Ukrajinci prichádzajú s očakávaním, že ich jazyk je legitímny a prirodzený nositeľ liturgie. Rusíni očakávajú kontinuitu s minulosťou a „ich“ duchovný priestor sa začína meniť rýchlejšie, než dokážu prijať. Tým sa oslabuje pocit spoločnosti, narúšajú sa vzájomné očakávania, a zároveň sa mení aj emocionálna väzba na kostol ako „domov“. Pre časť veriacich tak rituál prestáva byť spoločným priestorom identity.

V tomto procese možno sledovať oslabenie všetkých troch dimenzií príslušnosti, ktoré popisuje Pfaff-Czarnecka.⁴¹ Zdieľané prvky sa vytrácajú, keď jazyk a liturgická prax prestávajú byť spoločné. Reciprocita sa narúša v situáciách, keď Rusíni nemajú rovnaký vplyv na priebeh bohoslužieb a ich požiadavky zostávajú nevypočítané. Kostol prestáva byť „ich“ priestorom. Väzba na kostol sa oslabuje,

41 PFAFF-CZARNECKA, Joanna: *From „identity“ to „belonging“ in social research: plurality, social boundaries, and the politics of the self*, c. d.; PFAFF-CZARNECKA, Joanna: *Multiple belonging and the challenges to biographic navigation*, c. d.

keď sa mení jeho atmosféra a prestáva zodpovedať predchádzajúcej skúsenosti. Výsledkom je postupný odchod z aktívnej účasti, presun náboženských praktík do domáceho prostredia alebo ich úplné obmedzenie.

Zároveň tento vývoj nemožno chápať izolovane. Oslabovanie náboženskej praxe prebieha aj v širšom kontexte sekularizácie českej spoločnosti. Interakcia medzi dvoma menšinami tak nepôsobí ako jediná príčina, ale skôr ako faktor, ktorý tento proces urýchľuje a zviditeľňuje.

Prítomnosť ukrajinských veriacich v Chomutove nepredstavuje príčinu zániku rusínskeho náboženského života. Funguje ako katalyzátor procesov, ktoré už v komunite prebiehali. Ako uvádzam vyššie, medzi Rusínmi na Chomutovsku je dlhodobo pozorovaný asimilačný trend. Tento proces by prebiehal aj bez interakcie s Ukrajincami, hoci pravdepodobne pomalším tempom. Samotné informátorky používali počas mojej prítomnosti a našich rozhovorov rusínsky jazyk len výnimočne a v našej komunikácii sa miešala slovenčina s češtinou. Zmena priorít liturgie a demografické pomery upravili režimy rozhodovania vo farnosti a v krátkom čase zmenili každodennú realitu staršej generácie Rusínov. Hlavne možnosť kolektívnej participácie, ktorú predtým upevňovala reciprocita a emočné väzby, sa stala obmedzenejšia. Takéto vnímanie sa vo výpovediach informátoriek opakuje, pričom interpretujem ich sťažnosti skôr ako vnímanie straty verejnej platformy pre prejav vlastnej kultúry než ako výhradne interetnické obvinenie.

Podľa Yuval-Davis je formovanie príslušnosti proces, ktorý sa po narušení neprerodí automaticky do novej identity, ale vyúsťuje do medzipriestoru neistoty.⁴² Mnohí starší Rusíni tak neprechádzajú k inej cirkevnej alebo etnickej komunite, ale skôr k stratégiám tichého existovania na okraji. Hoci sa konfesiónálna príslušnosť oslabuje, nenahrádza ho rovnako silná etnická platforma, keďže pre ňu v tomto prípade nie je symbolický priestor. Tento stav sa prejavuje aj na mikroúrovni prežívania. Emócie a pocit straty kolektívnej podpory či sklamanie z „cudzej“ liturgickej atmosféry ukazujú, ako sa príslušnosť môže fragmentovať v každodenných situáciách.

Výsledkom je vznik zóny (ne)príslušnosti, kde fyzická prítomnosť v kostole neznamená emocionálnu ani symbolickú príslušnosť. Narúša sa tak nielen praktická rovina komunitného života, ale aj hlbšie emocionálne väzby, ktoré predtým držali rusínsku komunitu pohromade. V tomto priestore neistoty sa prejavuje nielen kríza náboženskej príslušnosti, ale aj limity etnicity ako nástroja kompenzácie, kde jej potenciál nahradiť stratený náboženský rámec zostáva obmedzený a individuálne diferencovaný.

42 YUVAL-DAVIS, Nira: *The politics of belonging: intersectional contestations*, c. d.

Závery

Aplikovaním Pfaff-Czarneckej triády možno ukázať, akým spôsobom sa pôvodné mechanizmy formovania spolupatričnosti a príslušnosti postupne oslabujú. Jednotnosť sa narúša v momente, keď jazyk a spev prestávajú byť zdieľané a už nevytvárajú spoločný rámec. Reciprocita sa oslabuje tam, kde staršie informátorky reflektujú redukovanie možností spolurozhodovať o podobe bohoslužieb. Emocionálna väzba na kostol ako „domov“ sa síce zachováva, no čoraz častejšie sa presúva do spomienok alebo do súkromného prežívania viery, napríklad prostredníctvom počúvania omše doma prostredníctvom rozhlasu.

Výpovede informátoriek zároveň ukazujú, že etnickú a náboženskú príslušnosť vnímajú ako prepojené, no nie nevyhnutne neoddeliteľné. Kým náboženstvo bolo pre staršiu generáciu Rusínok dlhodobo hlavným rámcom spolupatričnosti, v súčasnosti ho dokážu reflektovať ako jednu z viacerých zložiek identity. Hoci slovným spojením „po našomu“ odkazovali v konfesijnom kontexte na cirkevno-slovanský jazyk, v každodennosti to znamenalo materinský jazyk – rusínčinu. Strata možnosti prežívať vieru v známej podobe preto nevedie automaticky k zmene etnickej identifikácie, ale skôr k jej presunu do menej viditeľných, každodenných alebo individuálnych foriem.

Príklad Chomutova ukazuje, že mechanizmy formovania spolupatričnosti nemusia byť pevné ani nemenné, rovnako ako prelihanie konfesijného a etnickej príslušnosti. Oslabenie jednej z týchto rovín neznamená zánik druhej, ale skôr ich postupné rozvoľňovanie a transformáciu. Výsledkom nie je jednoznačný prechod k inej identite, ale skôr stav, v ktorom sa spolupatričnosť stáva menej viazanou na konkrétnu inštitucionálnu prax a nadobúda latentnejšie podoby.

Literatúra

- KOKAISL, Petr – ŠTOLFOVÁ, Andrea – FAJRLÍKOVÁ, Pavla – NĚMCOVÁ, Veronika – ZYCHOVÁ, Jana a kol.: *Po stopách Rusínů v Evropě: Ukrajina, Slovensko, Srbsko, Polsko a Maďarsko*. Praha: Nostalgie, 2020.
- MALINOVÁ, Irina – OTČENÁŠEK, Jaroslav – LENDĚLOVÁ, Věra: *Skejuš – Skejušané – Skejušan: Rusíni v Chomutově: původ, historie a současnost*. Praha: Karolinum, 2016.
- MAGOCSI, Paul R. – EDDY, Eva: *Chrbtom k horám. Dejiny Karpatskej Rusi a karpatských Rusínov*. Prešov: Universum, 2016.
- MUŠINKA, Alexander: Lemkovia, presídlení z Rumunska do Čiech a na Moravu. In: Dudra, Stefan – Halczak, Bohdan – Ksenicz, Andrzej – Starzyński, Jerzy (eds.): *Łemkowie, Bojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*. Legnica – Zielona Góra: Kyczera, 2007, s. 259–266.

- MUŠINKA, Mikuláš: Vianočné obchôdzky a betlehenské hry slovenských presídlencov z Rumunska v Čechách a na Morave. In: Frolec, Václav (ed.): *Výroční obyčej. Současný stav a proměny*. Brno: Blok, 1982, s. 328–332.
- NOSKOVÁ, Helena: Ukrajinci-Rusíni v západočeských pohraničních okresech. In: *Materiály k problematice etnických skupin na území ČSSR*. 7. Ukrajinská etnická skupina, část 1. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, Oddělení etnických procesů, 1988, s. 163–184.
- PFUFF-CZARNECKA, Joanna: *From „identity“ to „belonging“ in social research: plurality, social boundaries, and the politics of the self*. Working Papers in Development Sociology and Social Anthropology, sv. 368. Bielefeld: Universität Bielefeld, 2011.
- PFUFF-CZARNECKA, Joanna: *Multiple belonging and the challenges to biographic navigation*. MMG Working paper č. 13-05. Göttingen: Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, 2013.
- PRÄGER, Ulrike: Musical Ethnography: Researching and Representing Migration, Expressive Culture, and Politics of Belonging. In: Gratzner, Wolfgang – Grosch, Nils – Präger, Ulrike – Scheiblhofer, Susanne (eds.): *The Routledge Handbook of Music and Migration: Theories and Methodologies*. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2023, s. 253–286.
- RUSINKO, Elaine – HORBAL, Bogdan – OLEJAR, Slavomir: *God Is a Rusyn: Anthology of Contemporary Carpatho-Rusyn Literature*. Bloomington: Slavica Publishers, 2010.
- SULITKA, Andrej: K poznaniu procesu sociokultúrnej adaptácie povojnových presídlencov v českom pohraničí (Na príklade východoslovenských Ukrajincov-Rusínov na severnej Morave). *Český lid* 70, 1983, č. 1, s. 35–42.
- ŠOLTÉS, Peter: Historické a konfesijné súvislosti asimilácie rusínskeho/ukrajinského etnika na Slovensku. In: Šutaj, Štefan: *Národ a národnosti na Slovensku*. Prešov: Universum, 2004, s. 181–190.
- ŠOLTÉS, Peter: *Tri jazyky, štyri konfesie: Etnická a konfesijná pluralita na Zemplíne, Spiši a Šariši*. Bratislava: Historický ústav SAV, 2009.
- TOMKOVÁ, Jana: *Rola hudby v revitalizácii a uchovávaní Rusínskeho jazyka a kultúry (prípadová štúdia na SV Slovenska)*. Diplomová práca. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav etnologie, 2022.
- VEČERKOVÁ, Eva: Poznámky k obřadní kultuře přesídlenců ukrajinského původu z Rumunska na jižní Moravě. In: *Materiály k problematice etnických skupin na území ČSSR*. 7. Ukrajinská etnická skupina, část 1. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, Oddělení etnických procesů, 1988, s. 185–193.
- YUVAL-DAVIS, Nira: Belonging and the politics of belonging. *Patterns of prejudice* 40, 2006, č. 3, s. 197–214. <https://doi.org/10.1080/00313220600769331>

YUVAL-DAVIS, Nira: *The politics of belonging: intersectional contestations*. Los Angeles: Sage, 2011.

ZILYNSKYJ, Bohdan: *Ukrajinci v Čechách a na Moravě: (1894) 1917-1945 (1994)*. Praha: X-Egem, 1995.

ŽEŇUCH, Peter: *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava: Veda, 2002.

ŽEŇUCH, Peter: Cirkevná slovančina slovenských veriacich byzantského obradu. In: Ženuch, Peter – Zubko, Peter (eds.): *Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2017, s. 21–36.

Elektronické zdroje

Historie exarchátu. *Apoštolský exarchát řeckokatolické církve v ČR*, 2019. Dostupné z: <https://www.exarchat.cz/historie-exarchatu/> (cit 20. 12. 2025).

Liberecko-chomutovský děkanát. *Apoštolský exarchát řeckokatolické církve v ČR*, 2019. Dostupné z: <https://www.exarchat.cz/liberecko-chomutovsky-dekanat/> (cit. 20. 1. 2026).

“From House to Funeral Home”: Changes in Funeral Rituals in Rural Slovakia

Mgr. Michal Uhrin, PhD.

Department of Archaeology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, Comenius University, Gondova 2, 811 02, Bratislava 1, SLOVAKIA, and Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, SLOVENIA
michal.uhrin@uniba.sk
ORCID: 0000-0002-8062-5785

Abstract

This paper examines how the introduction of death-related buildings, such as the funeral home in rural Slovakia, alters the ways and frequency of contact with the dead body and, in turn, influences the course and certain aspects of funeral rituals. It presents a case study based on long-term ethnographic research, analysing data collected over three years in a village in the Horehronie region of the Slovak Republic with a predominantly Roman Catholic population. Through analysis of ethnographic data, the study argues that the establishment of the funeral home and the related shift in the space where the body is kept before the funeral changed the course and some elements of funeral rituals. The funeral home not only serves an essential function in the funeral process but can also gradually become a space and symbol associated with the dead, death, and the afterlife; it also embodies and reflects religious beliefs and norms that can shape both collective and individual behaviours and emotional states.

Key words

Transformation of funeral rituals – funeral home – death – dead – Slovakia

Acknowledgement / funding

The research was funded by the European Union (ERC project DEAGENCY, № 101095729). Views and opinions expressed are, however, those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Council Executive Agency. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them. The research was also supported by the project VEGA 1/0724/23 Conspiritoriality: The Blending of Supernatural and Conspiracy Explanations.

Introduction¹

The study of death, along with the ideas, practices, and rituals associated with it, is a well-established field of research in the social sciences and humanities, particularly in sociocultural anthropology and ethnology.² The anthropology of death, as a specialised branch of anthropology, examines how individuals and societies around the world respond to death, conceptualise death and the afterlife, and participate in various practices and rituals following death.³ The topics of death, funerals, and the associated rituals and customs have been extensively examined within Czech and Slovak ethnology. Numerous regional and local monographs exploring this subject began to be published in the early 20th century, with a significant increase in publications occurring in the latter half of the century. More recent works have specifically focused on funeral rituals, offering valuable ethnographic materials, insightful analyses, and discussions on theory and methodology.⁴ In much of ethnological work in Slovakia, especially in the twentieth century, a descriptive approach largely prevailed. However, as Jágerová observed, the study of funeral customs, as well as religion in general, has not been sufficiently developed in twentieth-century Slovak ethnology, a shortcoming that may be linked to certain limitations in ethnological research during the socialist period.⁵

-
- 1 When preparing the text, Grammarly was used exclusively for linguistic and stylistic correction (corrections of grammar, spelling, punctuation, and sentence structure), without interfering with the factual content of the work, its argumentation, interpretation of sources, or conclusions; all content decisions and the final form of the text are the sole responsibility of the author.
 - 2 ARIÉS, Philippe: *Dějiny smrti*. Praha: Argo, 2020; BLOCH, Maurice – PARRY, Jonathan (eds.): *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; ENGELKE, Matthew: The Anthropology of Death Revisited. *Annual Review of Anthropology* 48, 2019, n. 1, p. 29–44; HUNTINGTON, Richard – METCALF, Peter: *Celebrations of Death*. London – New York: Cambridge University Press, 1979.
 - 3 ABRAMOVITCH, Henry: Death, Anthropology of. In: Wright, D. James (ed.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2015, p. 870–873; UHRIN, Michal: Pohrebné rituály: klasické inšpirácie a súčasný výskum. *Antropowebzin* 18, 2024, n. 1–2, p. 29–30.
 - 4 BEŇUŠKOVÁ, Zuzana: *Občianske obrady na Slovensku*. Bratislava: VEDA, Ústav etnológie SAV, 2017; BOTÍK, Ján (ed.): *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohotvárnosť*. Bratislava: Lúč, 2001; JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom – Súčasné pohrebné obyčaje*. Nitra: Univerzita Konštantína filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, 2008; JAKUBÍKOVÁ, Kornélia: Rodinné obyčaje. In: Botíková, Marta (ed.): *Tradície Slovenskej Rodiny*. Bratislava: Veda, 1997, p. 161–188; JAKUBOVSKÁ, Kristína: Ritualizácia ako prostriedok utvárania kolektívneho obrazu smrti. In: Gabašová, Katarína – Jakubovská, Kristína – Maiello, Giuseppe – Palitefka, Jozef – Reiser, Michal – Soukup, Martin – Soukup, Václav (eds.): *(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016, p. 109–124; NAVRÁTILOVÁ, Alexandra: *Narodení a smrť v českej lidové kultúre*. Praha: Vyšehrad, 2004; NEŠPOROVÁ, Olga: *Funerary practices in the Czech Republic. Funerary international series*. Bingley: Emerald Publishing, 2021; NEŠPOROVÁ, Olga: *O smrti a pohřbívání*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2024.
 - 5 JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom – Súčasné pohrebné obyčaje*, c. d., p. 9.

Death is one of the most profound moments in an individual's and society's life, and rituals have marked it since time immemorial.⁶ Sacred and secular buildings frequently serve as sites for collective rituals, such as funerals or masses, that strengthen social bonds within the community.⁷ Additionally, these structures can represent clusters of symbols that elicit strong emotional responses associated with the sacred, the pure, the moral, and the afterlife. Simultaneously, symbols relate to rituals and are linked to axiomatic norms that govern the behaviour of religious groups.⁸ Emotions like admiration, wonder, and awe are often linked with such places. Furthermore, a sacred building can symbolise and embody religious ideas and axiomatic norms that influence both collective and individual behaviour and emotional states.⁹ Therefore, religious ideologies and beliefs, including those related to death and the dead, can be internalised through and mediated by material objects.¹⁰ Similarly, Dubisch proposes that the dead and death can be memorialised through various physical spaces and objects, such as churches, cemeteries, items associated with the deceased, and funeral homes.¹¹

While we explore the role of funeral homes in rural Slovakia, in particular, and physical objects, practices, and ideas related to death and the dead in general, it might be instructive to consider the concept of death-scapes—material expressions within the landscape of death-related practices.¹² Death-scapes encompass durable markings of the landscape (e.g., cemeteries or funeral homes) and manifestations of death-related artefacts and practices, such as the scattering of ashes.¹³ Death-scapes are profoundly shaped by the meanings the living

6 XYGALATAS, Dimitris: *Ritual: How Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living*. New York: Little, Brown Spark, Hachette Book Group, 2022, p. 251.

7 BAHNA, Vladimír – TALMONT-KAMINSKI, Konrad: Rituals Kneaded with Societies, Societies Kneaded with Rituals. *Slovenský národopis* 70, 2022, n. 2, p. 176–185.

8 TURNER, Victor: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1970; TURNER, Victor: *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974; TURNER, Victor: *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004; UHRIN, Michal: Victor Turner's Theory of Symbols: The Symbolism of a Religious Site and Object in a Rural Environment in Eastern Slovakia. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 13, 2020, n. 1, p. 21–41.

9 CLARK, Andy – CHALMERS, David: The Extended Mind. *Analysis* 58, 1998, n. 1, p. 7–19; HUTCHINS, Edwin: Material Anchors for Conceptual Blends. *Journal of Pragmatics* 37, 2005, n. 10, p. 1555–1577.

10 UHRIN, Michal: Cooperating Toward a Common Good: A Case from Rural Slovakia, Village of Nová Bošáca. In: Doering-Manteuffel, Sabine – Treiber, Angela – Drascek, Daniel – Alzheimer, Heidrun (eds.): *Jahrbuch für Europäische Ethnologie*. Leiden: Brill, 2025, p. 143–144.

11 DUBISCH, Jill: Death and Social Change in Greece. *Anthropological Quarterly* 62, 1989, n. 4, p. 189–200.

12 TEATHER, Elizabeth Kenworthy: The Case of the Disorderly Graves: Contemporary Deathscapes in Guangzhou. *Social & Cultural Geography* 2, 2001, n. 2, p. 185.

13 HUNTER, Alistair: Deathscapes in Diaspora: Contesting Space and Negotiating Home in Contexts of Post-Migration Diversity. *Social & Cultural Geography* 17, 2016, n. 2, p. 247–261.

ascribe to them.¹⁴ They are regarded as a profound site of place-making, where the living find a 'spatial fix' for grief and memorialisation.¹⁵ Last but not least, death-scapes can be defined as the material representation of death-related practices in the landscape.

Against this conceptual backdrop, the construction of the funeral home in the village of the field of research can be seen as an example of a new part of a death-scape emerging within the local landscape. The funeral home was constructed in the village of field research in 1999 and officially opened on 1 January 2000, approximately during the period when funeral homes were being established in the Horehronie region. The modernisation of rural areas in the Horehronie region involved not just the construction of funeral homes, but also the development of funeral services, social service facilities, kindergartens, primary schools, health facilities, and other essential infrastructure. This transformation took place during the socialist era and continued afterwards. The specific dates of funeral home construction vary across municipalities in the region; therefore, the changes I will discuss did not happen simultaneously in all municipalities.¹⁶

This paper presents a case study based on longitudinal ethnographic research. It examines how the construction of buildings, such as a funeral home, altered the ways and frequency of contact with the dead body and, in turn, modified the course and certain aspects of funeral rituals, including practices, ideas, material objects, and the conceptualisation of the relationship between the living and the dead.¹⁷ However, it is important to recognise that the building of funeral homes was just one of many factors, not the sole one, that influenced funeral rituals and attitudes towards death and dying.

The empirical analysis will be grounded by the following classification of pre-death, death, and post-death related practices: 1) acts associated with the process of dying (such as death prevention or facilitation, and farewells from family and community to the dying); 2) acts related to preparing the deceased (ritual preparation of the body); 3) acts involved in removing the body and returning it

14 MADDRELL, Avril – SIDAWAY, James: *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*. London: Routledge, 2016; HUNTER, Alistair: *Deathscapes in Diaspora: Contesting Space and Negotiating Home in Contexts of Post-Migration Diversity*, c. d.; BUŽEKOVÁ, Tatiana: *Right Place, Right Behaviour: Deathscapes as a Moral Space in the Context of Alternative Spirituality in Slovakia*. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 96, 2025, p.115–38.

15 HALLAM, Elizabeth – HOCKEY, Jenny: *Death, Memory and Material Culture*. London: Berg, 2001; HUNTER, Alistair: *Deathscapes in Diaspora: Contesting Space and Negotiating Home in Contexts of Post-Migration Diversity*, c. d.

16 For comparison see JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom – Súčasné pohrebné obyčaje*, c. d.

17 HESZ, Ágnes: *The Story of a Funeral Home: Ritual Modernization and its Reception in a Transylvanian Village Community*. *Revista română de sociologie* 27, 2016, n. 1–2, p. 39–53; JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom – Súčasné pohrebné obyčaje*, c. d.

to nature (burial, cremation); 4) memorial ceremonies (memorial mass, remembrance during holiday seasons).¹⁸ In this article, I will explore how the content of these phases changed due to the displacement of the dead body following the construction of the funeral home. I will primarily focus on the first two classificatory points, as they were most notably affected by these shifts.

Ethnographic setting

The data presented in this paper were collected during long-term ethnographic field research conducted in a village located in the Horehronie region of central Slovakia from 2023 to 2025.¹⁹ This region has been a focal point of Slovak ethnography for nearly a hundred years.²⁰ The village has a population of just under 2,400 residents, most of whom are Roman Catholics. Employment opportunities in industry and factories established during the socialist era in the second half of the twentieth century have mostly vanished in Horehronie, mainly due to the socio-political and economic conditions of the 1990s. Likewise, the collectivisation of agricultural estates occurred much later here than in other parts of Slovakia, specifically in the 1970s.²¹ During my research, I conducted 79 ethnographic interviews with 82 participants, including 63 women and 19 men. The participants had an average age of sixty years, with most falling within the 55–70 age range. The youngest participant was born in 1990 (making them 34 years old at the time of the study), while the oldest was born in 1937 (making them 88 years old at the time of the study). Of these, ten were still employed, while the rest had retired. The retired participants primarily worked in mechanical industries, manufacturing, and agriculture. Those still of working age during the study were employed in public administration, industry, or agricultural facilities either within the research area or in nearby regions. It should be noted that the data and conclusions in this article primarily pertain to Roman Catholic residents in the specified age group. All participants experienced both funeral regimes: before and after the establishment of the funeral home. Ethnographic data on funeral rituals prior to the establishment of the funeral home mainly focus on the latter half of the twentieth century. In this paper, I will use pseudonyms to refer to the statements of the research participants. The codes

18 JAKUBOVSKÁ, Kristína: *Ritualizácia ako prostriedok utvárania kolektívneho obrazu smrti*, c. d., p. 114.

19 The article is based on research data that is stored by the author and is available upon reasonable request.

All additional information concerning the ethnographic research materials is available on reasonable request from the author. Providing data in this manner requires signing an NDA agreement. The ethnographic data is currently being entered into the Slovenian Social Science Data Archives (ADP; <https://www.adp.fdv.uni-lj.si/en/>), where it will be accessible to a certain extent for scientific and research purposes.

20 MJARTAN, Ján – PLICKOVÁ, Ester (eds.): *Horehronie 2. Kultúra a spôsob života ľudu*. Bratislava: VEDA, 1974; PODOLÁK, Ján (ed.): *Heľpa. Vlastivedná monografia*. Martin: Matica Slovenská, 1999.

21 JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom – Súčasný pohrebný obyčaj*, c. d., p. 16.

assigned to the interlocutors indicate their fictional first names corresponding to their self-proclaimed gender identity, self-proclaimed religious affiliation (RKC for Roman Catholics) and year of birth.

The funeral ritual before the funeral home

In this section, I analyse the structure and form of funeral rituals, including related practices and ideas, prior to the establishment of the funeral home at the research site, which occurred at the end of the 1990s.²² Before the funeral home was established, certain aspects of funeral rites and related practices were focused within people's homes. Research participant Angelika described the process and practices immediately before and after death as follows:

"When they saw that someone was going to die, that he was already ill, they prayed beside him. The women of the family prayed beside him. A Candlemas [Hromničná sviečka in Slovak – a candle blessed on the Feast of the Presentation of the Lord]²³ candle was burning on the table, and they put a cross in his hand, whether he perceived what was happening around him or not. They put a cross in his hand, and everyone prayed. And then they washed him, and if it was a man, they shaved him. They dressed him; they already had it ready [clothes in which the deceased was to be buried]. Whether it was traditional clothing, older men wore it; later, they did not. The artisan made the coffins, and they brought one of them, and they placed him in it." Angelika-RKC-1949

Angelika's description highlights several key activities usually undertaken shortly before death. She mentions that close family members, particularly women, would pray for the dying person, often lighting candles blessed on the Feast of the Presentation of the Lord. A cross, one of the most prominent symbols of Christianity, representing hope, suffering, and the resurrection of Jesus Christ, would be placed in the dying person's hand.²⁴ Alongside these symbolic and ritual practices, if death was expected, the individual might be washed and dressed shortly before passing away. In most cases, the immediate family was responsible for washing, dressing, and, if needed, shaving the deceased before the funeral. It should be noted that although all interlocutors discussed preparing the deceased for the funeral, not everyone explicitly mentioned washing, which could be done with wet towels. The family usually arranged to buy the coffin,

22 It should be noted that, due to space limitations, this paper cannot describe in detail the entire course of the funeral ritual before and after the construction of the funeral home. In line with the aim of this text, I will focus in detail on the aspects of the funeral ritual that have undergone the most significant transformations due to the establishment of funeral homes.

23 If the interlocutors' statement includes parts in parentheses, these additions have been made by the author to provide the necessary context.

24 UHRIN, Michal: Victor Turner's Theory of Symbols: The Symbolism of a Religious Site and Object in a Rural Environment in Eastern Slovakia, c. d.

often sourcing it from local artisans or merchants in the town of Brezno. After death, the immediate family washed and dressed the deceased before placing them in the coffin. However, many participants mentioned situations where the deceased had to be laid on a wide board for several hours, especially in cases of sudden death. Even then, families aimed to purchase a coffin as quickly as possible. Whether placed directly in a coffin or temporarily on a wide board, the family ensured the body was properly washed and dressed. In the second half of the 20th century, burial clothing experienced notable changes. Residents at the research site were buried in either traditional folk attire or more modern clothing, such as shirts, jackets, and trousers for men, and blouses and trousers for women. Black remained the preferred colour for these garments. It seems that the practice of burying residents in traditional folk clothing has been gradually declining, with the custom now mainly reserved for older individuals or members of local folk groups. Many participants in the study emphasised that those who wished to be buried in traditional clothing often prepared it well in advance.

Before the construction of the funeral home, a physician was summoned to determine the cause of death, issue a death certificate, and suggest an autopsy if needed. All regulations governing death and burial, both before and after the construction of the funeral home, were set by applicable legislation.²⁵ However, some ethnographic records show that certain rules, such as the specific amount of time required between death and the funeral, were interpreted and followed with some modifications.²⁶ Despite this, we found no evidence of such flexible interpretations and applications of the rules in the research area. Interlocutors highlighted that, beyond informing the physician, it was crucial to ensure the deceased received last rites before death. They likewise emphasised the importance of alerting a priest promptly after a death occurs.

The coffin with the deceased was always placed in the most prominent room, usually the living room, though sometimes it was in a different room suited for this purpose. Several participants reported that, at times, limited space forced them to sleep in the same room where the body was displayed. This was especially common in traditional wooden dwellings in the area, which had limited sleeping space. Some interlocutors, particularly women, noted that having a dead body in the room or house could disturb their sleep. Conversely, others said it did not bother them, even when sharing a room with a deceased loved one or friend, as they did not fear the dead person.

25 EPI. *Zákon č. 20/1966 Zb. Zákon o starostlivosti o zdravie ľudu*. Available at: <https://www.epi.sk/zz/1966-20> (cit. 27. 3. 2026); EPI. *Vyhláška č. 46/1985 Zb. Vyhláška Ministerstva zdravotníctva Slovenskej socialistickej republiky o postupe pri úmrtí a o pohrebníctve*. Available at: <https://www.epi.sk/zz/1985-46> (cit. 27. 3. 2026).

26 JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom – Súčasné pohrebné obyčaje*, c. d., p. 162-163.

Many research participants also mentioned that someone among the relatives, close friends, or neighbours, especially men, was always required to keep vigil over the deceased throughout the night, a practice that has disappeared with the construction of a funeral home. Several participants mentioned they cleaned the area where the deceased was laid out, as it became a space for collective prayer and mourning. Any disarray in the house would be viewed unfavourably by those attending the prayers and by neighbours offering their condolences. This gathering was attended not only by close family members but also by others from the local community. Consequently, the grieving family took care to keep the room tidy during these collective activities. Many participants observed that mourners arriving assessed not only the observance of proper funeral customs and the use of suitable clothing and decorations for the deceased, but also the cleanliness of the household itself. The placement of corpses in the most representative room of the house was also documented in other villages in Horehronie.²⁷ During a specific timeframe, the home's private space, designated for a particular family, becomes a semi-public space for communal rituals and practices. This also included expressions of condolence to grieving families, which were traditionally expected between the time of death and burial.

Practices and customs

Expressions of grief from the deceased's family were expected to take various forms. One common way to show this grief was to wear mourning attire and avoid entertainment. Additionally, no domestic or farm work was allowed in the house or on the property where the death happened, except for feeding farm animals. Moreover, cooking was not permitted in the grieving household, which meant the family would either have to eat uncooked food or rely on support from family members, relatives, or neighbours for meals. Research participant Pavlína describes this period as follows:

"First, they covered the clock, stopped it, and covered the mirror. No one worked in the house. When someone died, no work was done in that house, nor was any cooking. Meat and soups were not cooked because the mourners had no appetite. A neighbour or acquaintance brought food to the woman whose husband had died, or invited her to their home for a meal. The dead man is lying there, and you are going to cook there? Of course not! The family only arranged the funeral." Pavlína-RKC-1943

In addition to the previously mentioned practices and activities associated with death, several other traditions were commonly observed, some of which

27 JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom – Súčasné pohrebné obyčaje*, c. d., p. 65.

Pavĺína mentioned above. These practices included stopping the clocks in the house, covering mirrors with black scarves, opening the window so the soul could leave or return to the house and the body, and lighting candles and lamps in the room where the deceased was displayed. In traditional Slovak folk culture, it was customary to stop the clocks at the moment of death, although they could be restarted at various times after the funeral. The clock's stopping symbolised the end of a person's life. The shortest duration of inactivity was the immediate resumption of the clock after the funeral. Some participants reported restarting the clock after 30 days or 1 year, or choosing not to resume it at all, to remember their loss. While some noted that this practice persists, others indicated it has declined. In this case, I believe that the construction of the funeral home is only one of the factors influencing how often this phenomenon occurs.

Another common practice was covering mirrors in the room where the deceased was displayed, linked to beliefs about the soul's presence. Mirrors were covered with black cloths of various sizes. Interlocutors provided various explanations for this practice, which can be summarised as follows: one was that the mirror was covered so that the deceased would not see themselves and could leave without becoming trapped in the world of the living. The other was to prevent the deceased from appearing in the mirror after the funeral. Another common tradition was keeping a burning candle or lamp in the room with the deceased. This practice was rooted in the belief that, after death, a person's soul might drift nearby, and the light would guide it to its resting place before the funeral. Several participants also noted that having a lit light during the vigil helped reduce fear and other negative or ambivalent emotions.

Collective prayers

The funeral was usually held three days after death. On the first and second evenings, when the deceased was already dressed and prepared for the funeral, close and distant relatives, neighbours, and friends gathered around him and performed collective prayers. Interlocutor Andrej described the collective prayers and mourning practices as follows:

"There was always reverence during their prayers. The hymns were sung, the psalms were sung, all kinds of songs like that, you could say. Some of the hymns seemed to me like those at christenings because they were so rhythmic, yet so sad. No one needed to call family or neighbours to pray; everyone had a duty and felt a duty. Even the most distant family felt the duty to go and say goodbye with that prayer." Andrej-RKC-1959

Collective prayers were led by a woman known as a *modliarka* (which can be translated from Slovak as a "prayer woman"). This role was always performed by several older women in the village, with individual families always choosing one

of the available prayer women. A special group of songs was the *odoberanky*, which can be roughly translated as “goodbye songs”. Although these songs employed established universal phrases, motifs, and melodies, they were always adapted to the deceased’s specific life contexts. These lyrics mentioned all the bereaved to whom the deceased was bidding farewell. During my field research, I interviewed two of the women who had performed this role in the village for nearly their entire lives. One of the two, Gizela, described the process as follows:

Gizela-RKC-1938: *I went around the whole village praying for the dead. The whole village came to call me, begging me to come and pray for the dead. We prayed before the funeral. We had to go to the house to pray. We prayed the sorrowful but, we also sang other songs.*

Ethnographer: *What kind of songs were they?*

Gizela-RKC-1938: *We prayed the rosary, the sorrowful rosary. Then I had to sing the song [odoberanky] that I had composed. I would show you the book with the songs, but it is with my sister. Later, my sister prayed with me and began singing as well. The book is there, and so are the songs. Nevertheless, the family came to pray twice, and on the third day of the funeral. We prayed the rosary before the funeral, while people were gathering, and continued singing until the priest arrived.*

At the time of the interview, the research participant no longer engaged in these prayer and ritual practices, primarily due to her advanced age and health status. The statement also reveals that Gizela wrote many songs down in a book, and as she grew older and her health declined, her sister increasingly helped her with her prayers and singing. It should also be noted that certain ritualised expressions of grief, such as ceremonial crying, were almost absent from the research interlocutors’ statements. At this point, it should be noted that the role of the praying women at the research site was to lead singing and prayers, not to engage in ceremonial crying. According to the research participants, the most pronounced expressions of crying and lamenting should be performed by the closest relatives. For example, research participant Xénia says:

“When someone died, they usually died at home. There was no funeral home; it was only built a few years ago. For three days, the person was laid in a coffin, and people came to pray every evening. Up to twenty or thirty people came to pray for that person. They prayed and cried. People do not cry like that today. When, say, a husband died, his wife had to cry for the salvation of his soul, for example, like this: Oh, oh, what a good man he was! And what a worker! You know, there was so much crying.” Xénia-RKC-1953

At this stage, it is worth mentioning that the research participants mentioned crying and lamenting, but not the institution of so-called *plačky* - i.e.,

women whose role was to perform ceremonial weeping. They associated the role of *plačky* with stories told by their grandparents and described it as a practice of the past (the first half of the 20th century), i.e., a practice their grandparents recounted. However, almost all participants in the study described the institution of *modliarky*.

Before funeral homes existed, certain funeral rites were held at the deceased's house or courtyard. A pastor, altar boys, and cantor would perform the ceremonies, while six men—usually relatives or friends—carried the coffin to the church. The procession included family, community members, and flag bearers carrying images of Jesus Christ and the Virgin Mary. After the funeral mass, the coffin was taken to the cemetery for final rites and burial, followed by a feast—initially held at home until around the 1980s, then later at restaurants. Ethnographic records indicate that offering food or drink to the deceased's soul persisted into the 20th century, such as leaving a glass of alcohol overnight in the living room.²⁸ Before funeral homes became common, there was no central location for the dead. The corpses stayed at home until burial, serving as a temporary communal space for mourning through prayers and songs. Later, this role shifted to funeral homes, while houses mainly returned to being private spaces of mourning. In the village's symbolic landscape, homes were only temporarily connected to death, whereas cemeteries and funeral homes are seen as permanent sites linked with death, mourning, and the dead. Therefore, before the establishment of funeral homes, ritual phases were spread across the home, church, and cemetery.

The funeral ritual after the funeral home

Practices and customs

Generally, most participants in the study viewed the construction of the funeral home as a positive aspect of village development and infrastructure improvement – I will discuss the negative perceptions later. The positive assessment was primarily shaped by the points succinctly outlined by research participant Agáta.

“So now [after the funeral home has been built], people will not come to the house. They light the light to show that someone has died in that house and is in the funeral home. Those who are younger now cook, but they do not cook the main meal; they cook only enough to avoid hunger, so there is something to eat. They then go to the funeral home, pray, say goodbye, and go home. The lady comes, cleans up, closes the funeral home, and puts the corpse back in the freezer. It is better from a hygiene point of view, because at home, when he died in the summer, and it was hot, you know what? Suddenly, there were flies

28 JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom – Súčasné pohrebné obyčaje*, c. d.; STOLIČNÁ, Rastislava: *Kuchyňa našich predkov*. Bratislava: VEDA, 2001.

and a certain smell. The old people could not get rid of it. They had to open the windows, but the flies were already there, and now it is hygienic because they take the corpse, put it in the freezer, and it is clean there. In one sense, they did the right thing.” Agáta-RKC-1943

The favourable evaluation of the funeral home mainly concerns hygiene aspects connected to the deceased.²⁹ Most interlocutors mentioned that building the house of mourning and using refrigeration help slow down the body's decomposition, enabling a more dignified funeral. This is particularly crucial in summer, when heat and humidity speed up biological processes. Before the funeral home was established, participants reported placing buckets of cold water under the coffin table, using fans to improve airflow and hygiene, and sometimes perfuming or using other methods to mask odours.

Agáta's statement also indicates shifts in how ideas and practices related to death are understood and enacted.³⁰ First, we observed that some practices, such as keeping the light on, persisted in the house as described by Agáta and several other interlocutors. These practices might still be ongoing. Regarding the ban on cooking, Agáta observes that this practice is currently less common among younger generations compared to older ones. However, it is more accurate to see this as a shift rather than a complete abandonment of the ban. Her insights indicate that, although the strict ban on cooking in the village has eased, research participants observed that cooking at the deceased's home before funerals is usually minimal. Some participants mentioned bringing food to the bereaved, a custom that is also decreasing. Others note that many customs and restrictions have relaxed with the rise of funeral homes. Božena expands on this idea:

“They did that before. But now we do not have a corpse [at home] or [stop] a clock. [Now] they do not stop anything. Mirrors are no longer covered [with the black scarf]. They suddenly take the corpse away, and the light shines for three days. The light is left on; even though it is lying there [the corpse at the funeral home], it still shines. It is left on in the living room, so that it [the soul of the deceased] does not get lost on its way home.” Božena-RKC-1946

According to Božena's statement, clocks are no longer stopped at the time of death, mirrors are not covered, and only the lights—usually in the living room—remain on until the funeral. The bans on manual labour and entertainment should still be observed today.

29 For broader context see BEŇUŠKOVÁ, Zuzana: *Občianske obrady na Slovensku*, c. d.; NEŠPOROVÁ, Olga - TÓTH, Heléna: *Communist Funeral Reform in Central Europe (1948-1989): From Religious to Civil Funerals in Czechoslovakia and Hungary*. *OMEGA - Journal of Death and Dying* 87, 2021, n. 2, p. 485-503; NEŠPOROVÁ, Olga: *O smrti a pohřbívání*, c. d.

30 ARUKASK, Madis: *Death and afterwards*. *Folklore-electronic Journal of Folklore* 8, 1998, p. 7-20; JAKUBÍKOVÁ, Kornélia: *Rodinné obyčaje*, c. d.; JAKUBOVSKÁ, Kristína: *Ritualizácia ako prostriedok utvárania kolektívneho obrazu smrti*, c. d.; JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom - Súčasné pohrebné obyčaje*, c. d.

If someone dies at home, it is necessary to contact the examining doctor (coroner) to obtain a death certificate.³¹ In most cases, the body is then transferred to a funeral home, where it remains until the funeral. If a person dies in a hospital or a social services facility, the relevant institution manages these formalities. Around the time when funeral homes were being established in the region, that is, in the late 1990s, the scope of funeral services expanded to include washing and dressing the deceased. However, several research participants stated that they still prefer to dress and prepare the deceased themselves, as they consider it part of the final farewell and a moral duty. Some research participants, by contrast, see funeral services as a welcome change that replaces the role of relatives and family during a period of profound grief. Regardless of their attitudes toward funeral services, the residents of the research area still provide clothing for the deceased; the deceased may have had this clothing prepared during their lifetime, as noted in the previous section. Funeral services currently perform tasks such as digging graves; prior to their establishment, relatives of the deceased dug graves and transported the coffin from the house to the cemetery, a tedious and physically demanding task in some contexts.

As previously mentioned, some traditional practices performed at home remain, while others have vanished or are declining. One notable practice, communal prayers, has changed significantly since the funeral home was established. Traditionally, these prayers took place on the two evenings before the funeral at the deceased's house. Nowadays, however, singing, praying, and mourning—communal activities—usually take place only on the evening before the funeral, at the funeral home just a few metres from the church, after the mass. During these prayers, the deceased is usually taken out of the refrigerated boxes for about an hour and placed in the same spot as the coffin before the funeral. After the approximately hour-long prayers, the body is returned to the refrigerated box by municipal staff. These prayers and songs follow a structure and purpose similar to those conducted in the deceased's homes, often led by one or two women in the village, whom we could describe as modern prayer leaders (*modliarky*).

I believe that constructing the funeral home and transferring the corpse from homes to the funeral home influenced attitudes towards death and the dead. Šalamún's statement aptly illustrates my argument.

"My uncle, my mother's brother was born in 1951, and he died in 1991, he died, and at that time, there was no funeral home, and the body was in the house. I was in ninth grade. I was a young boy, my brother was at boarding school at

31 These procedures are regulated by the current laws of the Slovak Republic: *Zákony pre ľudí. Zákon č. 131/2010 Z. z. Zákon o pohrebníctve*. Available at: <https://www.zakonypreludi.sk/zz/2010-131> (cit. 27. 3. 2026).

the time, and the body was placed in the living room, upstairs. As a child in elementary school and as a ninth grader, I carried the body in a sheet. The body was placed in a sheet, and we carried it up the stairs. There was a coffin there. The body was dressed in a suit, including a jacket and tie, and was placed in the main living room. And there they prayed for three days. When I was little, the corpse was in the living room. That is how it was. That is how I accepted it. On the third day, we buried him and had a funeral reception. And that was it. Corpses at home back then. I remember this vividly, because, you see, the men were at work. And now what? I remember that I helped. I helped carry the corpse in a sheet up the stairs to the living room.” Šalamún-RKC-1983³²

In Šalamún's statement, he vividly recounts a time when the corpse stayed in the house until the funeral. His memories detail his personal experience of moving a relative's dead body between rooms where it was laid out. This emotionally intense description is linked to episodic memory because it reflects a significant personal emotional state, specifically related to handling the remains of a close family member.³³ According to Šalamún, this was a significant moment that, to some extent, shaped his perception of death, which he no longer viewed as a taboo or as something from “another world”. After the construction of the funeral home, most of the village residents lack such direct experiences, aligning with the trend of depersonalisation and taboos surrounding death and related practices, which has been gradually developing in our European societies since the 20th century.³⁴

The stance on the construction of a funeral home

In the previous section, I noted that most participants saw the construction of the funeral home as a beneficial part of village development and infrastructure enhancement. However, some participants also showed ambivalent or somewhat negative opinions. Renáta-RKC-1951's statement further illustrates this complex attitude toward the funeral home, emphasising not only its positive qualities:

32 I would like to thank one of the reviewers who pointed out the inconsistency regarding Šalamún's statement. Šalamún claims that his uncle died in 1991 and that he helped carry the body to the first floor while he was in the ninth grade. Similar inconsistencies can arise in ethnographic interviews. However, what is crucial for the argument of this text is not the factual accuracy of the research participant's statements but the formative impact of those experiences.

33 BOYER, Pascal – WERTSCH, V. James (eds.): *Memory in Mind and Culture*. New York: Cambridge University Press, 2009; BUŽEKOVÁ, Tatiana: Glueing bits of life together: Autobiographical reasoning in the narratives of women from the rural community in Slovakia. *Ethnologia Slovaca et Slavica* 39, 2018, p. 66–88.

34 ARIÉS, Philippe: *Dějiny smrti*, c. d. It must be stated that this assumption has been problematised in recent years. See, for example, JACOBSEN, Michael Hviid: Spectacular Death—Proposing a New Fifth Phase to Philippe Ariès's Admirable History of Death. *Humanities* 5, 2016, n. 2, p. 1–20.

Renáta-RKC-1951: *So those people kept it together back then. They tried to keep the family together, and there were a lot of people there [during the funeral], including in the yard. It was beautiful. I preferred it to the funeral home.*

Ethnographer: *You mention that you liked it better. Why?*

Renáta-RKC-1951: *Now there is no one to go and pray at the funeral home... It was also different in the past, more solemn. And the procession, when they were still leaving the house, the bells were ringing the whole time, so it was like that.*

Renáta, like the other participants, highlighted the hygienic and practical features of the funeral home during the interview. However, she criticised certain aspects of the funeral ritual that had been altered by the facility's construction. She observed a decline in communal prayer attendance at the funeral home. She noted that when prayers for the deceased were held at the person's home, participation was higher and more diverse. Today, communal prayers at the funeral home are mainly attended by older women. In contrast, in the past, men, younger women, and children also participated, often passively, in prayers at the deceased's home.³⁵ Passive participation implies that they did not lead the ritual singing or prayers but were present in the house or room where the deceased was laid out. Renáta sees these changes in funeral rituals and pre-funeral practices as reflecting wider social relations, which, she says, are now marked by greater individualism than in the past. This can be linked to the disruption of social cohesion caused by historical, socio-economic, and demographic changes and movements in rural areas over the last century.³⁶

Consistent with Hesz's findings, my research likewise indicates that performing various ritual roles during funerals—such as carrying flags, crosses, or candles—strengthens social bonds among those present. Hesz further suggests that families intentionally used these roles to reinforce important social ties. Moreover, community members supported this effort by helping with funeral preparations and participating in wakes and burials.³⁷ Overall, this indicates that while the local religious community was deeply involved in funeral

35 This is primarily the perspective of older, retired interlocutors; the views of younger generations are different. The younger generation of interlocutors, who represented a minority in the research sample and were born circa 1980, primarily emphasised the positive aspects of post-funeral-home funerals, without mentioning the disappearance of the communal aspect.

36 ANDREWS, Rhys: Religious Communities, Immigration, and Social Cohesion in Rural Areas: Evidence from England. *Rural Sociology* 76, 2011, n. 4, p. 535; ROCHOVSKÁ, Alena - MAJO, Juraj - KÁČEROVÁ, Marcela: Súčasná realita vzťahov na slovenskom vidieku: Vidiecke komunity v ohrození alebo ako kapitalizmus pretvára sociálne vzťahy na dedine. In: CHORVÁT, Tomáš (ed.): *Miestne komunity 3. Odras spoločenského vývoja po roku 1918 na charaktere a štruktúre miestnych komunít na Slovensku*. Banská Bystrica: Centrum vedy a výskumu Univerzity Mateja Bela, 2014, p. 39–55.

37 HESZ, Ágnes: *The Story of a Funeral Home: Ritual Modernization and its Reception in a Transylvanian Village Community*, c. d., p. 49.

rituals and practices before the arrival of funeral homes, the advent of modernisation through funeral homes and services, among other factors, has individualised funerals and, in a way, reduced some aspects of their communal nature.

Another participant in the research, Dana-RKC-1939, shares a similar opinion to Beáta. She highlights the funeral home's strengths in hygiene and practicality. Besides the decline in community involvement—also reflected in the reduction of evenings prayed for the deceased from two to one due to the COVID-19 pandemic—she points out another negative aspect: the deceased's absence from the home until the funeral. Dana believes that separating the deceased before the funeral and relocating them to a funeral home leads to a gradual decrease in respect for the deceased. She argues that the absence of the body at home makes it harder to process grief. Overall, she suggests that when the body is not close to the family, such as being kept at home, it can sometimes hinder proper mourning, make it more difficult to accept.

The emergence of funeral homes has significantly reshaped the structure and social meaning of funeral rituals in rural Slovakia. At funeral homes, rituals begin about an hour before the priest arrives, after which the coffin is transported to the church and then to the cemetery (or for cremation). Funeral processions have shortened significantly, reducing community participation. Burial in the ground remains preferred over cremation, despite its acceptance by the Catholic Church since 1963.³⁸ Another change is the decline of condolence visits to family homes; expressions of sympathy now occur mainly at the funeral home before the ceremony. This shift is seen both as a loss of communal mourning and as relief from social pressure on grieving families. Overall, funeral homes reflect broader processes of institutionalisation and modernisation in rural Slovakia (late 1990s–2000s). While wakes were once held at home or in restaurants, improved services made restaurants more common, valued for convenience but sometimes criticised for cost. Today, bodies are usually moved to funeral homes immediately after death, creating earlier physical and symbolic separation from the community. This distancing aligns with wider 20th–21st century trends of the institutionalisation and tabooisation of death and dying.³⁹

Conclusion

Based on an analysis of ethnographic data, I propose that building the funeral home led to changes in the space where the body is stored before the funeral,

38 NAVRÁTILOVÁ, Alexandra: *Narození a smrt v české lidové kultuře*, c. d.; SOUKUP, Martin: *Antropologie smrti*. In: Gabašová, Katarína - Jakubovská, Kristína - Maiello, Giuseppe - Palitefka, Jozef - Reiser, Michal - Soukup, Martin - Soukup, Václav (eds.): *(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016, p. 68.

39 PALGI, Phyllis - ABRAMOVITCH, Henri: *Death: A Cross-Cultural Perspective*. *Annual Review of Anthropology* 13, 1984, p. 385–417.

which, in turn, affected the flow and specific elements of funeral rituals, such as practices and ideas associated with death and the dead. Using the classification mentioned earlier, the individual components of the funeral rituals have changed as described below.⁴⁰ The first category, the practices surrounding dying, has evolved over time. For instance, praying at the bedside of the dying has gradually become less common in the past twenty years. This decline is partly due to the rise of funeral homes, but also because more people now die outside their homes, in hospitals or social service facilities. Additionally, the place of death—whether at home, in a hospital, or a social home—and whether death is sudden or expected significantly affect the farewell rituals, such as bedside prayers or last rites. These factors impact the mourning process more profoundly than the physical presence of a funeral home.

The second category (acts related to preparing the deceased) in the classification scheme experienced greater change than the first category. As shown in the empirical sections, once the funeral home is established, the body of the deceased is no longer displayed in the deceased's home; instead, it is transferred to the funeral home. At the funeral home, communal prayers for the deceased, traditionally conducted in the person's home, are now held there. The preparation of the body for burial—washing and dressing—can be done either by a funeral service or by the bereaved family, continuing a practice that existed before a funeral home was available in the local community. Although the number of residents using funeral services rises with the opening of a funeral home, some interlocutors prefer to prepare the body for the funeral themselves.

The third category, which covers acts related to the disposal of the body and its return to nature, also underwent notable changes. Before the funeral home's construction, funeral proceedings commenced at the deceased's home on the third day after death; after the funeral home was established, the process moved there. As a result, practices such as striking the house threshold three times with the part of the coffin containing the feet disappeared. Finally, the construction of the funeral home had the least effect on memorial ceremonies, such as memorial masses or holiday remembrances of the deceased.⁴¹ Usually, annual masses for the deceased were held sometime after the funeral—often a year later, on the birth date, anniversary of death, or other special days.

The results presented in this paper are consistent with those reported by Jágerová from the same region but from different municipalities. Jágerová contends that, during the second half of the 20th century and the early 21st

40 JAKUBOVSKÁ, Kristína: Ritualizácia ako prostriedok utvárania kolektívneho obrazu smrti, c. d.

41 UHRIN, Michal: Religious Holidays and Ceremonies as Points of Remembrance Of the Dead: The Case of All Saints Day and All Souls Days in Slovakia. *Český lid* 113, 2026, n. 1, p. 73–98. <https://doi.org/10.21104/CL.2026.1.05>

century, the locations where funeral rituals are performed have changed. In my view, this shift was also due to the displacement of the dead body from individual homes to funeral homes. In the funeral cycle, the house of the deceased, the streets and areas of the village where the coffin was carried by hand on special boards to the cemetery, the church where the funeral mass was held, and the cemetery where the ritual was completed were now complemented by the funeral home and the venue for the funeral reception (such as a restaurant or cultural centre). Conversely, some locations, like the deceased's house, the streets, and the areas of the village where the coffin was carried, became less significant in the funeral ritual cycle after funeral homes were established.⁴² The home of the deceased no longer serves as a venue for collective ritual activities, and until the funeral, it does not become a public space associated with death and mourning; rather, it remains a private space. As noted earlier, certain collective activities are shifted to the funeral home in a modified manner, thereby making it a public place for mourning and a symbol permanently associated with death, the deceased, the afterlife, and mourning.

The funeral home plays a crucial role in the funeral ritual cycle and can also gradually become a symbol within the complex symbolism of these rituals. It concentrates and spatially anchors ideas and symbols related to the dead, death, and dying. Acting as a liminal space, it mediates transitions between social states and helps structure communal responses to death. Before burial, the funeral home is the central location for the ritual process, serving as the main site where the body is kept, rituals are performed, and collective mourning occurs. While the deceased's house was once used for mourning, this role was only temporary and limited to the three days before the funeral. In contrast, funeral homes serve a more stable and socially recognised role as the central venue for collective mourning, mediating the community's engagement with death and marking the transitional period between death and burial. Unlike a deceased person's house, which only temporarily assumed this role, funeral homes become a permanent feature within a death-scape, linked to material expressions of death-related practices that can be both communicative and performative. A funeral home can thus be seen as part of a death-scape: intense sites of place-making where the living, especially the bereaved, find a 'spatial fix' for grief and memorialisation—such as during collective prayers and mourning. Ultimately, funeral homes are a tangible expression of death-related practices embedded within the village's broader landscape.

The funeral home plays a vital role in the entire cycle of funeral rites. Once built, it gradually becomes a space symbolically tied to rituals, social norms,

42 JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom – Súčasné pohrebné obyčaje*, c. d., p. 28.

and emotions like grief and sorrow. I likewise suggest that it is connected to specific religious concepts about the dead, death, and the afterlife. Additionally, it has properties that can influence both collective and individual behaviours and emotions. Overall, religious beliefs and ideologies related to death and the dead are often internalised and shaped by physical objects like the funeral home, as well as by the rituals and practices performed there.

Although funeral rituals have long been considered among the most stable elements of societies, they are still susceptible to change. In this paper, I aimed to demonstrate how the establishment of funeral homes and the related shift in the space where the body is kept until the funeral have influenced several aspects of funeral rituals, as well as the associated practices and ideas.⁴³ Funeral rituals are shaped by the creation of material objects, such as funeral homes, which impact various aspects of these ceremonies. This encompasses official church procedures as well as local, vernacular practices and customs.⁴⁴ The establishment of funeral homes is part of the formalisation and institutionalisation of death and dying, which also includes funeral services and developments in healthcare. Ultimately, the establishment of funeral homes is only one of several factors that shape not only funeral rituals but also broader attitudes towards death, dying, and the understanding of relationships between the living and the deceased.

References

- ABRAMOVITCH, Henry: Death, Anthropology of. In: Wright, D. James (ed.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier, 2015, p. 870–873. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.12052-5>
- ANDREWS, Rhys: Religious Communities, Immigration, and Social Cohesion in Rural Areas: Evidence from England. *Rural Sociology* 76, 2011, n. 4, p. 535–561. <https://doi.org/10.1111/j.1549-0831.2011.00057.x>
- ARIÉS, Philippe: *Dějiny smrti*. Praha: Argo, 2020.
- ARUKASK, Madis: Death and afterwards. *Folklore-electronic Journal of Folklore* 8, 1998, p. 7–20.
- BAHNA, Vladimír – TALMONT-KAMINSKI, Konrad: Rituals Kneaded with Societies, Societies Kneaded with Rituals. *Slovenský národopis* 70, 2022, n. 2, p. 176–185. <https://doi.org/10.31577/sn.2022.2.17>

43 JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom – Súčasné pohrebné obyčaje*, c. d., p. 8; KILIÁNOVÁ, Gabriela: Kolektívna pamäť a rekonštrukcia identity. Pohrebné rituály v strednej Európe medzi tradíciou a modernou. In: Moritz, Csáky – Mannová, Elena (eds.): *Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny*. Bratislava: AEP, 1999, p. 61–81.

44 HESZ, Ágnes: The Story of a Funeral Home: Ritual Modernization and its Reception in a Transylvanian Village Community, c. d., p. 51.

- BEŇUŠKOVÁ, Zuzana: *Občianske obrady na Slovensku*. Bratislava: VEDA – Ústav etnológie SAV, 2017.
- BLOCH, Maurice – PARRY, Jonathan (eds.): *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- BOTÍK, Ján (ed.): *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesionálnu mnohotvárnosť*. Bratislava: Lúč, 2001.
- BOYER, Pascal – WERTSCH, V. James (eds.): *Memory in Mind and Culture*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- BUŽEKOVÁ, Tatiana: Glueing bits of life together: Autobiographical reasoning in thenarratives of women from the rural community in Slovakia. *Ethnologia Slovaca et Slavica* 39, 2018, p. 66–88.
- BUŽEKOVÁ, Tatiana: Right Place, Right Behaviour: Deathscapes as a Moral Space in the Context of Alternative Spirituality in Slovakia. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 96, 2025, p.115–138. <https://doi.org/10.7592/fej2025.96.buzhekova>
- CLARK, Andy – CHALMERS, David: The Extended Mind. *Analysis* 58, 1998, n. 1, p. 7–19. <https://doi.org/10.1093/analys/58.1.7>
- DUBISCH, Jill: Death and Social Change in Greece. *Anthropological Quarterly* 62, 1989, n. 4, p. 189–200. <https://doi.org/10.2307/3317615>
- EPI. Zákon č. 20/1966 Zb. Zákon o starostlivosti o zdravie ľudu. Dostupné z: <https://www.epi.sk/zz/1966-20> (cit. 27. 3. 2026).
- EPI. Vyhláška č. 46/1985 Zb. Vyhláška Ministerstva zdravotníctva Slovenskej socialistickej republiky o postupe pri úmrtí a o pohrebníctve. Dostupné z: <https://www.epi.sk/zz/1985-46> (cit. 27. 3. 2026).
- ENGELKE, Matthew: The Anthropology of Death Revisited. *Annual Review of Anthropology* 48, 2019, n. 1, p. 29–44. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011420>
- HALLAM, Elizabeth – HOCKEY, Jenny: *Death, Memory and Material Culture*. London: Berg, 2001.
- HESZ, Ágnes: The Story of a Funeral Home: Ritual Modernisation and its Reception in a Transylvanian Village Community. *Revista română de sociologie* 27, 2016, n. 1–2, p. 39–53. <https://zenodo.org/records/53862>
- HUNTER, Alistair: Deathscapes in Diaspora: Contesting Space and Negotiating Home in Contexts of Post-Migration Diversity. *Social & Cultural Geography* 17, 2016, n. 2, p. 247–261. <https://doi.org/10.1080/14649365.2015.1059472>
- HUNTINGTON, Richard – METCALF, Peter: *Celebrations of Death*. London – New York: Cambridge University Press, 1979.
- HUTCHINS, Edwin: Material Anchors for Conceptual Blends. *Journal of Pragmatics* 37, 2005, n. 10, p. 1555–1577. <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2004.06.008>

- JÁGEROVÁ, Margita: *Posledné zbohom – Súčasné pohrebné obyčaje*. Nitra: Univerzita Konštantína filozofa v Nitre, Filozofická fakulta, 2008.
- JACOBSEN, Michael Hviid: Spectacular Death—Proposing a New Fifth Phase to Philippe Ariès's Admirable History of Death. *Humanities* 5, 2016, n. 2, p. 1–20. <https://doi.org/10.3390/h5020019>
- JAKUBÍKOVÁ, Kornélia: Rodinné obyčaje. In: Botíková, Marta (ed.): *Tradície slovenskej rodiny*. Bratislava: Veda, 1997, p. 161–188.
- JAKUBOVSKÁ, Kristína: Ritualizácia ako prostriedok utvárania kolektívneho obrazu smrti. In: Gabašová, Katarína – Jakubovská, Kristína – Maiello, Giuseppe – Palítefka, Jozef – Reiser, Michal – Soukup, Martin – Soukup, Václav (eds.): *(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016, p. 109–124.
- KILIÁNOVÁ, Gabriela: Kolektívna pamäť a rekonštrukcia identity. Pohrebné rituály v strednej Európe medzi tradíciou a modernou. In: Moritz, Csáky – Mannová, Elena (eds.): *Kolektívne identity v strednej Európe v období moderny*. Bratislava: AEP, 1999, p. 61–81.
- MADDRELL, Avril – SIDAWAY, James: *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*. London: Routledge, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315575988>
- MJARTAN, Ján – PLICKOVÁ, Ester (eds.): *Horehronie 2. Kultúra a spôsob života ľudu*. Bratislava: VEDA, 1974.
- NAVRÁTILOVÁ, Alexandra: *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- NEŠPOROVÁ, Olga – TÓTH, Heléna: Communist Funeral Reform in Central Europe (1948–1989): From Religious to Civil Funerals in Czechoslovakia and Hungary. *OMEGA – Journal of Death and Dying* 87, 2021, n. 2, p. 485–503. <https://doi.org/10.1177/00302228211021741>
- NEŠPOROVÁ, Olga: *Funerary practices in the Czech Republic. Funerary international series*. Bingley: Emerald Publishing, 2021.
- NEŠPOROVÁ, Olga: *O smrti a pohřbívání*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2024.
- PALGI, Phyllis – ABRAMOVITCH, Henri: Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology* 13, 1984, p. 385–417.
- PODOLÁK, Ján (ed): *Hel'pa. Vlastivedná monografia*. Martin: Matica slovenská, 1999.
- ROCHOVSKÁ, Alena – MAJO, Juraj – KÁČEROVÁ, Marcela: Súčasná realita vzťahov na slovenskom vidieku: Vidiecke komunity v ohrození alebo ako kapitalizmus pretvára sociálne vzťahy na dedine. In: Chorvát, Tomáš (ed.): *Miestne komunity 3. Odras spoločenského vývoja po roku 1918 na charaktere a štruktúre miestnych komunit na Slovensku*. Banská Bystrica: Centrum vedy a výskumu Univerzity Mateja Bela, 2014, p. 39–55.

- SOUKUP, Martin: Antropologie smrti. In: Gabašová, Katarína – Jakubovská, Kristína – Maiello, Giuseppe – Palitefka, Jozef – Reiser, Michal – Soukup, Martin – Soukup, Václav (eds.): *(De)tabuizácia smrti vo filozoficko-antropologickom diskurze*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016, p. 65–78.
- STOLIČNÁ, Rastislava: *Kuchyňa našich predkov*. Bratislava: VEDA, 2001.
- TEATHER, Elizabeth Kenworthy: The Case of the Disorderly Graves: Contemporary Deathscapes in Guangzhou. *Social & Cultural Geography* 2, 2001, n. 2, p. 185–202. <https://doi.org/10.1080/14649360120047805>
- TURNER, Victor: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- TURNER, Victor: *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- TURNER, Victor: *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004.
- UHRIN, Michal: Victor Turner's Theory of Symbols: The Symbolism of a Religious Site and Object in a Rural Environment in Eastern Slovakia. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 13, 2020, n. 1, p. 21–41. <https://doi.org/10.20413/rascee.2020.13.1.21-41>
- UHRIN, Michal: Pohrebné rituály: klasické inšpirácie a súčasný výskum. *Antropowebzin* 18, 2024, n. 1–2, p. 29–43. Available at: <http://www.antropoweb.cz/webzin/index.php/webzin/article/view/320> (cit. 30. 4. 2026).
- UHRIN, Michal: The Role of the Agency of the Dead in the Lives of Individuals in Rural Slovakia: practices and rituals. *Anthropological Notebooks* 31, 2025, n. 2, p. 189–213. Available at: <https://anthropological-notebooks.zrc-sazu.si/Notebooks/article/view/748> (cit. 30. 4. 2026).
- UHRIN, Michal: Cooperating Toward a Common Good: A Case from Rural Slovakia, Village of Nová Bošáca. In: Doering-Manteuffel, Sabine – Treiber, Angela – Drascek, Daniel – Alzheimer, Heidrun (eds.): *Jahrbuch für Europäische Ethnologie*. Leiden: Brill, 2025, p. 143–161. http://dx.doi.org/10.30965/9783657797189_008
- UHRIN, Michal: Religious Holidays and Ceremonies as Points of Remembrance Of the Dead: The Case of All Saints Day and All Souls Days in Slovakia. *Český lid* 113, 2026, n. 1, p. 73–98. <https://doi.org/10.21104/CL.2026.1.05>
- XYGALATAS, Dimitris: *Ritual: How Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living*. New York: Little, Brown Spark, Hachette Book Group, 2022.
- Zákony pre ľudí. Zákon č. 131/2010 Z. z. Zákon o pohrebníctve. Dostupné z: <https://www.zakonypreludi.sk/zz/2010-131> (cit. 27. 3. 2026).

Research participants / Interlocutors

The author states that the article is based on research data that is stored by the author and is available upon reasonable request. All additional information concerning the ethnographic research materials is available on reasonable request from the author. Providing data in this manner requires signing an NDA agreement. The ethnographic data is currently being entered into the Slovenian Social Science Data Archives (ADP; <https://www.adp.fdv.uni-lj.si/en/>), where it will be accessible to some extent for scientific and research purposes only. For this reason, codes such as Interlocutor MU001 are also included in this list, which correspond to the codes in the data package submitted to ADP.

Interlocutor MU001: Anna-RKC-1948

Interlocutor MU002: Albert-RKC-1991

Interlocutor MU003: Alžbeta-RKC-1956

Interlocutor MU005: Andrej-RKC-1959

Interlocutor MU009: Agáta-RKC-1943

Interlocutor MU013: Božena-RKC-1946

Interlocutor MU015: Angelika-RKC-1949

Interlocutor MU028: Gizela-RKC-1938

Interlocutor MU035: Dana-RKC-1939

Interlocutor MU038: Renáta-RKC-1951

Interlocutor MU040: Pavlína-RKC-1943

Interlocutor MU043: Šalamún-RKC-1983

Interlocutor MU044 Vanda-RKC-1960

Interlocutor MU045: Xénia-RKC-1953

Když já jsem sloužil... Ze vzpomínek Václava Šustra ze Stříteže u Černovic¹

Bylo to v lednu roku 1930, když jsem nastoupil službu u hospodáře v nedaleké vesničce. Byli jsme tři kluci v rodině jako schůdky. Rodiče se radili, koho mají poslat na službu, karta padla na mě. Maminka s pláčem mně to sdělila, byl jsem jejím miláčkem, nerada se mnou se loučila. Každý večer před spaním ještě přišla k lůžku na mě se podívat, přimáčkla kol dokola peřinu, aby mi nebylo zima a dala pusku na dobrou noc. Několik týdnů před nástupem do služby dlouho do noci připravovala prádlo. Dvě všední košile byly spravované, záplata vedle záplaty. Sváteční košile se lišila tím, že jen „náprsenka“ byla bez záplat, ostatní části košile byly též spravované. Na jarmarce mně koupili cajkové šaty, jedny pantofle s koženým nártem a dřevěným spodkem a jedny dřeváky, tehdy byly za tři koruny. Aby odspodu neubývaly, otec naklepal kovové cvočky a plechové podkovičky.

Nadešel den, kdy matka vše svázala do uzlíčku, vyprovodila přede dvůr, plačky se rozloučila a otec mě dovedl k hospodáři. Tam po straně se o něčem dohadoval, sjednával mzdu. Pak mě zavedl do malé komůrky, nastávajícího obydlí. V komůrce se netopilo, podlaha byla z upěchované hlíny, u vchodu několik placatých kamenů. Malým okénkem bylo vidět do dvora. Na nízkých čtyřech špalíčkách bylo přípevně několik neohoblovaných prken, po jednom ze stran jako „postranice“.

Nikdy nezapomenu na začátky služby. Ještě ten den jsem si připravil slamník, ve stodole ho vycpal žitnou cepovou slámou. Natáhl jsem k němu plátěnou „podslamku“. Peřina se slepičím peřím mnoho tepla nedala. První dny v týdnu jsem nemohl večer usnout. Bylo smutno po mamince, žádný peřinu neupravil, bylo zima. Pracovní šaty jsem si dal pod sebe, rána byla chladnější.

Po čtrnácti dnech služby jsem se mohl podívat domů. Hospodyně mně dala malý bochníček chleba, „osoušek“ posypaný mákem, abych odevzdal rodičům. První můj výdělek jsem s hrdostí rodičům odevzdal, i sourozenci si krájeli.

1 Vzpomínky Václava Šustra ze Stříteže u Černovic (okr. Pelhřimov) zaznamenal dopisovatel Národopisné společnosti československé Josef Krám (Křeč, okr. Pelhřimov), viz Česká národopisná společnost Praha, fond Příspěvky dopisovatelů, Když jsem já sloužil, 2 s., sign. K 100. K vydání připravil Daniel Drápala. Josef Krám (* 1919) náležel v osmdesátých letech 20. století k aktivním regionálním spolupracovníkům Národopisné společnosti československé. Fond Příspěvky dopisovatelů eviduje celkem 17 evidenčních položek (sign. K 90–K 106; viz ŠENFELDOVÁ, Helena: *Dopisovatelé České národopisné společnosti. Soupis příspěvků*. Praha: Česká národopisná společnost, 2010, s. 65–66). Některé z nich byly v posledních letech publikovány: Čekání na „zlaté prasátko“ (sign. K 97; viz KRÁM, Josef: Čekání na „zlaté prasátko“. *Národopisný věstník* 71, 2012, č. 2, s. 74); O kovářích (sign. K 104; viz DRÁPALA, Daniel [ed.]: *Tradiční rukodělná výroba*. Praha: Česká národopisná společnost, 2013, s. 83–84); O poutích (sign. K 94; viz DRÁPALA, Daniel a kol.: *Výroční obyčeje, zvyky a slavnosti*. Praha: Česká národopisná společnost, 2014, s. 120–121); Dračky na vesnici (sign. K 96; viz KRÁM, Josef: Dračky na vesnici. *Národopisný věstník* 80, 2021, č. 1, s. 98).

Vyprávěl jsem jim, jak pomáhám při krmení čtrnácti kusů dobytka, řezanka se připravovala ručním otáčením kolem řezačky, jak štípám dřevo a přináším do kuchyně. Jenomže navečer, když jsem měl odcházet do služby, museli mě všichni z domu vyprovodit, bylo zase moc smutno...

Josef Krám

Křeč, okr. Pelhřimov

Kytička vzpomínek na Jiřinu Veselskou

„Jako herec na oblasti...“ – tento příměr před lety použila Jiřina Veselská v doslovu ke knize Evy Urbachové *Lidový kraj na Vsetínsku*, v němž měla zhodnotit odborné působení a přínos její autorky oboru. Ve svém textu vycházela ze znalosti životních osudů této etnografky, která zasvětila svůj život Valašsku a jeho lidové kultuře. Do jisté míry čerpala ovšem i z vlastní zkušenosti, neboť úděl *etnografa na oblasti* obě tyto činorodé ženy spojoval. Zkusme se proto nyní toutéž optikou ohlédnout za životem Jiřiny Veselské, který je rámován letopočty 1943 a 2026.

Přestože je její profesní působení spjato se severovýchodním koutem naší republiky, rodným místem Jiřiny Veselské, tehdy ještě s dívčím jménem Rousová, se 12. října 1943 staly Petrovice u Třebíče. Na Vysočině strávila první léta svého života. Prostředí, v němž vyrůstala, v ní pozvolna formovalo zájem o lidovou kulturu a každodennost venkovského života. Rodnému kraji věnovala také svou diplomovou práci o lidovém stavitelství na Třebíčsku a Velkomeziříčsku. V roce 1966 úspěšně zakončila studium národopisu na Univerzitě Jana Ev. Purkyně v Brně. Jak její vrstevníci vzpomínali, vlastní jí byla nejen touha po poznání a zaujetí pro věc, ale také pracovní nasazení a ochota konat nad rámec svých povinností. A tak již během studia praktikovala na brněnské pobočce Československé akademie věd u Jaroslava Štíky a Karla Vetterla a v Etnografickém ústavu Moravského muzea. Ještě po letech s respektem vzpomínala na setkávání s Ludvíkem Kunzem, k němuž docházela společně s kolegou z ročníku Karlem Panákem. Základy muzejní práce, které tehdy získala, si nesla s sebou po celý svůj další profesní život a jako pomyslnou hřívnou je náležitě rozhojňovala. Na sklonku studia, ještě před závěrečnými státnicemi a obhajobou, k ní ze strany Jana R. Bečáka, ředitele Valašského muzea v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm, směřovala nabídka pracovního místa. Jak se s odstupem let ukázalo, její akceptování přineslo do života Jiřiny Veselské hned několik osudových okamžiků. Nasměřovala ji do kraje, kterému zůstala věrná až do konce svých dní. Rožnovská pracovní epizoda trvala pouze necelé dva roky. Rozvíjející se muzeum v přírodě jí poskytlo příležitost konfrontovat znalosti nabyté studiem s praxí, což záhy poznala při realizaci své první výstavy.

Po sňatku přesídlila do Frýdku-Místku a získala místo etnografky v tamním Okresním vlastivědném muzeu. Věrná mu zůstala (kromě dvou pauz spojených s mateřskými povinnostmi po narození dcer Dany a Magdy) až do poloviny devadesátých let. Vedle práce se sbírkovým fondem směřovala své výzkumné aktivity k problematice dřevěných sakrálních staveb, rukodělné výroby, zvláště k srdci jí však přirostlo téma neprofesionálního řezbářství. A nezůstalo nakonec jen u realizovaných výstav, muzejních publikací či článků. Jiřina Veselská stála u zrodu trienále beskydských řezbářů nebo Seniorgymnázia – myšlenky,

kteřá o mnoho let předběhla dnes populární koncept univerzity třetího věku. Nesporné organizační předpoklady a schopnost uplatnit se v managementu odborné práce se ukázaly jako její silná stránka. Ve Frýdku-Místku zastávala post vedoucí oddělení společenských věd a v roce 1991 se stala náměstkyní ředitele pro odbornou činnost. Tutéž funkci vykonávala v letech 1996 až 2003 i po přechodu do Valašského muzea v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm. Zde jsem měl možnost se s Jiřinou Veselskou setkávat, nejprve jako student na praxi, posléze jako čerstvý absolvent univerzitního studia. Mnohdy až s odstupem let jsem dokázal docenit její prozíravost a vizionářský přístup, který se v danou chvíli nemusel setkat v kolektivu vždy jen s okamžitou pozitivní reakcí. V praxi byla ryzí realista, nestavěla vzdušné zámky, zároveň dokázala díky svému nasazení a vytrvalosti (a někdy až zarputilosti) posunout věci kupředu.

Velkou výzvou se pro ni stala volba do čela Národopisné společnosti v roce 1996. Řízení vrcholné profesní organizace se ujímala v nelehkých, přímo krizových letech. Ztráta dřívějšího technického, organizačního a finančního zázemí či nesplněné závazky předchozích let situaci jistě nijak neulehčovaly. Vedení se překvapivě nechopil žádný reprezentant některé z centrálních etnografických institucí v metropoli či velkém městě, ale paradoxně *etnografka na oblasti*. Spolu s hrstkou odvážných v řadách hlavního výboru přijala nelehký úkol resuscitace oborové společnosti s více než stoletou tradicí. Když ji v roce 2002 předávala svému nástupci Miroslavu Válkovi, byla Národopisná společnost již stabilizovanou institucí s funkčním provozním systémem a jasnou vizí. Brzy také poznala nezbytnou potřebu rekrutace nových členů, která se promítala do propagace mezi studenty s cílem přilákat je do řad společnosti. Navzdory tomu, že spolkový rozpočet byl velmi skromný, exekutiva pod vedením Jiřiny Veselské několik let po sobě finančně podporovala studentské výzkumy s příslibem publikování jejich výsledků v *Národopisném věstníku*.

Když se v devadesátých letech začala na Ministerstvu kultury formovat nová strategie podpory lidové kultury, patřila k odborníkům z praxe, s nimiž Odbor regionální a národnostní kultury navázal při přípravě koncepce účinnější péče o tradiční lidovou kulturu, projektu Nositel tradice lidových řemesel či programu základního výzkumu a vývoje úzkou spoluprací. Pomyslnou tečkou za úspěšným manažerským působením Jiřiny Veselské v oboru se stala příprava a počáteční vedení projektu *Muzeum v přírodě a lidová kultura v nových formách prezentace kulturního dědictví* realizovaného za podpory tzv. Norských grantů v letech 2007–2011 ve Valašském muzeu v přírodě.

Své zkušenosti z praxe začala v roce 1996 předávat studentům muzeologie na Slezské univerzitě v Opavě. Želzo pomyslně převzala od tehdejšího ředitele Valašského muzea v přírodě Jaroslava Štíky; pedagogické působení ukončily až zdravotní komplikace v druhé polovině následujícího desetiletí. Přestože

výběrová přednáška/seminář z etnografie byla jen jednou v široké nabídce předmětů při studiu muzeologie, svým pojetím a volenými tématy dokázala posluchače natolik oslovit, že někteří z nich absolvovali studium bakalářskými a magisterskými diplomovými pracemi právě s etnografickou problematikou. V době, kdy byly na přelomu tisíciletí počty absolventů etnologie vcelku malé a nijak velká nebyla ani ochota uplatnit se v muzejní práci, se stali opavští žáci Jiřiny Veselské důležitou personální vzpruhou pro řadu regionálních muzeí disponujících etnografickými sbírkami. Zde bych rád připomenul ještě jeden osobní aspekt. Mnozí z absolventů nezpřetrhali vazby se svou pedagožkou ani po zapojení v praxi. I nadále se na ni obraceli s prosbou o radu a inspiraci – dlužno říci, že se jim vždy dostalo vlídného přijetí a pomocné ruky. A dělo se tak vlastně až do posledních dnů Jiřiny Veselské, která měla z profesního růstu svých žáků vždy velkou radost – zvláště když mohla pozorovat, jak se mnozí z nich stávají plnohodnotnými a respektovanými členy naší etnologické obce.

Když v polovině první dekády 21. století odešla Jiřina Veselská do penze, zdaleka nezaložila ruce v klín, byť jí začalo stále častěji zrazovat zdraví. V rámci dopisovatelské sítě České národopisné společnosti iniciovala v letech 2004 a 2005 výzkum zaměřený na uchování autentických vzpomínek žen, které prožily převážnou část svého aktivního života ve druhé polovině 20. století. Stála také u zrodu projektu elektronické národopisné bibliografie. Do jedné webové databáze integrovala nejprve starší soupisy regionálních periodik, posléze je doplňovala a rozhojňovala o nové z vlastní činnosti či vznikající jako studentské práce na univerzitách v Opavě a v Brně. V tomto projektu, jenž předala svým nástupcům teprve před několika lety, využívala své bohaté bibliografické zkušenosti, které si začala pod vlivem Richarda Jeřábka osvojovat již během univerzitních studií. Sama je v průběhu své kariéry rozvíjela tematickými bibliografickými soupisy vztahujícími se např. k Těšínsku i velkou knižní bibliografií Národopisného věstníku a dalších periodik Národopisné společnosti z roku 2013.

Je-li ústředním tématem mé vzpomínky role *etnografa na oblasti*, je na místě vzpomenout ještě jednu oblast působení Jiřiny Veselské. Uvolněné pracovní kapacity po odchodu do penze začala směřovat ke spolupráci s nadšenci a vlastivědnými pracovníky ze Sedlišť a především Raškovic, jimž byla po několik let ochotnou rádkyní při tvorbě expozice o životě v obci a na ní navazujících sběratelských či publikačních aktivit.

Rok co rok rozkvétaly časně zjara v trávníku u jedné z vilek v ulici Na Veselé ve Frýdku krokusy různých barev. Rok co rok byly potěchou domácích i kolemjdoucích – a těšila se z nich i Jiřina Veselská, která zde našla na více než půlstoletí zázemí pro rodinný život i svou práci. Když její pozemská cesta došla 1. března 2026 konečného cíle, první krokusy začaly jen nesměle rozevírat – na rozloučenou – svá květenství. Pomyslnou kytičku vzpomínek na etnografku,

kteřá dokázala být svým kolegům i žákům trvalou inspirací svou pracovitostí, oddaností oboru a zápallem pro věc, bych proto rád uzavřel poděkováním za všechen čas, rady a podněty, jimiž naši generaci etnologů a muzejníků ochotně provázela nejen v dobách studií a těsně po nich, ale i v dalších letech našeho působení v oboru. Budeme proto na Jiřinu Veselskou s úctou a vděčností vzpomínat.

Daniel Drápala

Ústav evropské etnologie FF MU Brno

Miloši Melzerovi poslední sbohem

Kytice od České národopisné společnosti a od Ústavu evropské etnologie FF MU spolu s mnoha dalšími symbolizovaly v šumperské obřadní síni ukončení životní pouti PhDr. Miloše Melzera, CSc., jenž se v uplynulém půlstoletí podílel na formování národopisu (etnologie) zejména v oblasti etnografického muzejnictví, ale i se zaměřením na dějiny oboru, řemeslnou výrobu, lidové a zlidovělé umění, oborovou bibliografii či na etnickou a regionální historii. Jeho stopa je v oboru dobře zdokumentovaná v jubilejních člancích, v personálním hesle v *Lidové kultuře. Národopisné encyklopedii Čech, Moravy a Slezska* (2007) i v rozhovoru, který s ním vedla Jana Pospíšilová z brněnského Etnologického ústavu AV ČR v rámci projektu *Rozhovory s osobnostmi oboru etnologie* (2016). Najdeme ho na internetové stránce ústavu. Udělením čestného členství v České národopisné společnosti (2011) byla jeho práce v oboru náležitě oceněna, jak je patrné z laudatia uveřejněného v *Národopisném věstníku*.

Proto nemusíme zabíhat příliš do detailů, nicméně profesní kariéru Miloše Melzera (*2. listopadu 1941 v Olomouci, +3. března 2026 v Šumperku) lze sledovat v hranicích střední a severní Moravy a Slezska mezi městy Šumperk, Olomouc, Opava a opět Šumperk, kde svou profesní dráhu ukončil jako ředitel Okresního vlastivědného muzea, kulturní instituce, do jehož správy náleželo i několik dalších muzeí a zámeckých objektů. Jeho aktivity se ale nerealizovaly jen na lokální či regionální bázi, ale měly i celostátní rozměr ať už v oblasti výstavní a publikační nebo díky členství v Národopisné společnosti, kde se podílel na oslavách k 100. výročí Národopisné výstavy československé (1995). Směřovaly i přes hranice do Polska, jak tomu bylo za jeho působení v Opavě. Nicméně počátky jeho badatelské orientace souvisely s tématy a s materiálem, které mu nabízelo regionální zázemí institucí, v nichž působil.

Svou profesní dráhu započal v šumperském muzeu (1968), kde při zaměstnání externě vystudoval na brněnské univerzitě obor národopis, a to už jako

absolvent Pedagogické fakulty Univerzity Palackého, obor český jazyk a dějepis. V diplomové práci na brněnské filozofické fakultě řešil pod vedením prof. Richarda Jeřábka problematiku perníkářského řemesla a umění – „*Ars dulcis*“ et „*Mechania dulcis*“ *Moravie septentrionalis* (1974). Získané vědomosti zužitkoval i formou výstavy. Z obdobné badatelské oblasti vzešla i jeho rigorózní práce *Ikografie perníkářských forem na střední a severní Moravě* (1978). Tuto práci už obhajoval jako odborný pracovník olomouckého muzea (v té době Vlastivědného ústavu, pak Krajského vlastivědného muzea), kde se stal v roce 1976 „kustodem“ etnografické sbírky, která na Moravě náleží mezi nejstarší a nejkvalitnější. Navázal na práci Jana R. Bečáka, velkého znalce Hané, jenž ho do problematiky regionu zasvěcoval. Jedna z jejich cest vedla i do Kroměříže, kde jsem se s ním osobně seznámil jako muzejní etnograf. S Olomoucí je spojena také jedna jeho širší akce, a to výstava *Modrotisk na Moravě* (1977), která se následně reprízovala v muzeu v Roztokách u Prahy, pražském Národním muzeu a ve vsetínském muzeu. Realizaci výstavy umožnily kvalitní olomoucké sbírky, mezi nimiž dominovaly přerovské a uničovské vícebarevné tisky, jež našly uplatnění v tradičním oděvu na Hané. K výstavě v Roztokách se podařilo vydat i katalog *Modrotisk* (1978), který patří k mála souborným dílům věnovaných dopadu tiskařského umění do tradiční kultury moravského venkova. Ze sbírek olomouckých vlastenců pocházela i kolekce výšivek z jižního Kyjovska P. Václava Oharka, kterou Miloš Melzer zpracoval a publikoval formou katalogu (1980).

V hanácké metropoli se zapojil také do práce Komise pro lidové umění Národopisné společnosti československé, kterou na celostátní platformě vedl prof. R. Jeřábek. Jedna z konferencí komise se uskutečnila také v Olomouci. Výstupem byl sborník *Počátky vědeckého národopisu a studium českého a slovenského lidového umění* (1983), kde najdeme jeho text o olomoucké národopisné družině a jejím zájmu o lidovou kulturu.

Ještě v Olomouci byl Miloš Melzer (jako nestraník) přijat do externího doktorského (aspirantského) studia v pražském Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV. V dobách reálného socialismu to byla přísně ideologicky sledovaná záležitost. Výzkumná témata musela být ideově nosná a patřily mezi ně i tzv. etnické procesy zkoumané v pohraničních novoosídleneckých oblastech. Miloš Melzer si za výzkumnou oblast zvolil bývalý německý jazykový ostrov na Dražanské vrchovině, jehož centrem byl Brodek u Konice (Deutsch-Brodek). Zde se setkal také se zástupci jihomoravských Charvátů, kteří sem byli po odsunu původního německého obyvatelstva vysídleni z oblasti Mikulovska jako politicky nespolehliví „živel“. Výsledky výzkumu vtělil do kandidátské práce *Etnické procesy v bývalém německém jazykovém ostrovu na Dražanské vrchovině* a publikoval je i v odborném tisku.

Kandidátskou práci Miloš Melzer obhájil už za svého působení ve Slezském muzeu v Opavě, kam přešel v roce 1984. Pokračoval v badatelské práci Zdeny

Vachové, dlouholeté opavské etnografky. V Opavě spolupracoval s polskými kolegy z hornoslezského muzea v Bytomi, jak dokumentuje společná výstava věnovaná neprofesionálnímu řezbářskému umění. V souvislosti s touto výstavou proběhla také další konference zmíněné Komise pro lidové umění NSČ. Ve spolupráci s Josefem Kandertem z pražského Náprstkova muzea uskutečnil výstavu afrického umění, naopak k domácím tradicím se obracela výstava o vánočních zvycích. V Opavě ho zastihl přelomový rok 1989, který mnohým změnil další životní směřování.

Miloš Melzer byl na základě konkurzu přijat na místo ředitele Okresního vlastivědného muzea v Šumperku a mohl tak navázat na práci, kterou zde jako etnograf započal, ovšem na jiné pracovní pozici. Jak sám často konstatoval, úředničky a byrokracie bylo hodně a neustále narůstaly, jak se náš život modernizoval a globalizoval. Času na odbornou badatelskou práci nezbývalo mnoho, ale přesto její výsledky jsou hmatatelné, jak dokládá rozsáhlá *Vlastivěda šumperského okresu* (1993), kterou vydal spolu se svým kolegou, historikem Jindřichem Schulzem. Zahrnula přírodní poměry, regionální historii i projevy tradiční lidové kultury. Na ni navázalo rozsahem skromnější dílo *Šumperk. Město a jeho obyvatelé* (1996), které spatřilo světlo světa k 100. výročí založení šumperského muzea stejně jako nová stálá expozice *Příroda a dějiny severozápadní Moravy*. Jak jsem kdesi zjistil a kolegu si dobíral, Šumperk býval v minulosti metaforicky označován jako „malá Vídeň“, ať už pro svou výstavnost, průmyslové zázemí či kulturní aktivity. A konečně to potvrzují i kvalitní muzejní sbírky a tradice šumperského muzejnictví, ke kterému Miloš Melzer svým dílem přispěl také redakční prací v muzejním periodiku *Severní Morava*. Součástí oslav byla i konference *Regionální muzea – historie a perspektivy*, dokumentovaná konferenčním sborníkem.

Lze říci, že srdeční záležitostí pro Miloše byla spolupráce s pivovarem „Holba“ Hanušovice. Vedle dvou výstav k 125. a 130. výročí vzniku pivovaru, které realizoval v šumperském muzeu, v návaznosti na ně vytvořil podklady pro stálou expozici *Historie pivovarnictví a pivovar Holba* přímo v areálu pivovaru. Detailní vědomosti vtělil do publikace *Pivovar Holba Hanušovice 1874–2004*. Že byl pan doktor Melzer v pivovaru váženou osobností, jsme poznali na vlastní „kůži“, když našim studentům nebo později slovenským kolegyním zprostředkoval nekonvenční prohlídku pivovaru.

Strasti doby si Miloš Melzer kompenzoval zahraničními cestami, kterých se pravidelně účastnil už jako student a pak coby absolvent. S prof. R. Jeřábkem, organizátorem těchto studijních výjezdů, ho pojilo dlouholeté přátelství a s „Ríšou“, jak profesora familiárně označoval, měl vedle badatelské orientace společný i druh humoru, jenž někdy sklouzával do sarkastického tónu. Ve *Sborníku o našem cestování „...v šest ráno od fakulty“* (2001) najdeme jeho

jméno nejen mezi autory, ale i zmíněné v jiných textech při popisu situací, které se nesmazatelně zapsaly do podvědomí účastníků zmíněných cest. Dá se říci, že náležel mezi stabilní kádr osazenstva brněnských poznávacích cest.

Poté co opustil ředitelskou funkci – v roce 2000 se po reorganizaci státní správy stalo šumperské muzeum krajským zařízením – a odešel na „zasloužený odpočinek“ (2004), zpracoval, když už bylo více času, v rámci ediční řady „Bibliografická příloha Národopisné revue“ objemné personální bibliografie dvou klasiků našeho oboru, a to kulturního historika Čeňka Zibrta (2012), zakladatele oborového periodika *Českého lidu*, a Václava Tilleho (2016), slavisty a slovesného folkloristy. V dnešní době „internetové“ tištěná oborová bibliografie zašla na úbytě, protože vše lze najít na sítích a díky umělé inteligenci. Byly doby, kdy se bibliografie metaforicky označovala za „předsíň“ vědy, a tak dlouholetý oborový bibliograf prof. Jeřábek, sám autor řady soupisů, mluvil o tom, že je to práce na oltář vědy a že by každý badatel měl na tomto poli odborné práce zanechat svůj podíl, i když se jedná o práci nevděčnou a nedoceněnou. Miloš Melzer ji svými dvěma soupisy naplnil mírou vrchovatou.

Šumpersko je spojeno také s životem a dílem Anežky Šulové (1877–1954), sběratelky lidové slovesnosti, jejichž zápisů si vážil prof. Oldřich Sirovátka z brněnského pracoviště Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV. Udržoval s ní přátelské kontakty a její dílo využil i literárně. Na základě archivních pramenů se jejímu odkazu věnoval i Miloš Melzer a výsledkem byla monografie *Anežka Šulová. Obrazy ze života na vesnicích severozápadní Moravy ve druhé polovině 19. století* (2014). Neobyčejně zajímavé dílo o proměňujících se společenských a hospodářských poměrech severní Moravy, v kraji, kde v minulosti probíhala česko-německá etnická hranice.

Na penzi stále průběžně plnil řadu dalších úkolů v rámci oboru, jako byly jubilejní články, recenzní posudky do časopisů nebo posudky diplomových prací. Spolupracoval s *Vlastivědným věstníkem moravským*, který otiskl řadu jeho článků a kde byl „styčným důstojníkem“ mezi oborem a vlastivědným bádáním. K jeho nezanedbatelným aktivitám patřila také přednášková činnost v Ústavu evropské etnologie FF MU, kde studenty seznamoval s problematikou Etnografického muzejnictví, Národopisné výstavy československé a počátků vědeckého národopisu, Zlidovělých řemesel jako médií interetnických vlivů, Národnostních menšin v českých zemích nebo Německé menšiny v českých zemích.

Bohužel jeden z plánovaných úkolů, o kterém hovoří ve zmíněném rozhovoru, se mu už splnit nepodařilo. Šlo o monografické zpracování díla Vítězslava Houdka, právníka, politika a moravského národopisce, rodáka z Náměště na Hané. Do kompendia *Rakousko-uherská monarchie slovem a obrazem*, do svazku *Morava a Slezsko (Mähren und Schlesien, 1897)* napsal kapitolu týkající se vesnického domu a jeho stať *Hanácký grunt* najdeme i v Zibrtové *Českém*

lidu (1893). Tento úkol musí počkat na následovníky, i když základem může být Houdkovo heslo v *Lidové kultuře. Národopisné encyklopedii Čech, Moravy a Slezska* (2007), které koncipoval.

Životní a badatelské dílo PhDr. Miloše Melzera, CSc., se uzavřelo. Spolu s nedávno zesnulou Jiřinou Veselskou odešla další významná osobnost našeho oboru poslední třetiny 20. století, která je svým aktivitami spjatá ještě s počátkem našeho neklidného věku. Jak sám řekl, k srdci mu přirostla olomoucká vlastenecká sbírka, na druhé straně se v nemalé míře zasloužil o prohloubení kulturněhistorického poznání Šumperska i širší oblasti severní Moravy a Slezska, stejně jako o rozvoj moravského národopisu, po roce 1989 české etnologie.

Miroslav Válka

Ústav evropské etnologie FF MU Brno

In memoriam Jana Luffera

10. července 1978 – 30. ledna 2026

Nelehko se píše nekrolog kolegovi, který opustil náš pozemský svět příliš mlád. Folklorista, překladatel a knihovník Mgr. Jan Luffer, Ph.D., bojoval s vážnou nemocí dlouho a statečně. Současně měl odhodlání, sílu k práci a nenaříkal na osud. S okouzlenou duší a náklonností ke světu víl, hejkalů a vodníků připravoval edice, které mají trvalou platnost a nezapadnou prachem.

Rodák z Berouna byl rozkročený mezi Moravou a Čechami, mezi Brnem/Babicemi nad Svitavou a Prahou. Obhajobou diplomové práce *Katalog pověstí Berounska a Hořovicka* zakončil v roce 2003 studium etnologie na Ústavu evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně a v roce 2011 mu byl na základě disertační práce *Klasifikace folklorní prózy. Návrh katalogu českých numinózních pověstí* udělen na Karlově univerzitě titul Ph.D.

Měl rád lidi a stal se spiritus agens občasných setkávání mladých folkloristů v jedné pražské čajovně. Byl zaměstnán jako vedoucí knihovny v Orientálním ústavu AV ČR, krátkodobě působil také v Etnologickém ústavu AV ČR, byl výkonným redaktorem časopisu *Nový Orient* a spolupracoval s nakladatelstvím Argo, kde jeho zásluhou vznikla edice *Folkloristika*. S Argem spolupracoval řadu let. Prvním společným počinem byl soubor více než stovky tradičních lidových japonských pohádek a pověstí *Strašidelný chrám v horách*, který vyšel v roce 2009 v neotřelé grafické úpravě. Jan Luffer je přeložil z anglických a německých překladů japonských originálů. Vyprávění jsou doplněna komentáři o jejich

původu, podobách, rozšíření a vztahu k folkloru jiných zemí a k japonské kultuře a také odkazy na katalogy pohádek a pověstí.

Nezmírně cennou a nezbytnou pomůckou folkloristů a literárních vědců při srovnávacím studiu českých i mezinárodních látek je jeho základní příručkové dílo první svého druhu v českém prostředí, a to katalog démonologických pověstí, který teď často otevírám a mám na stole s věnováním „...*průvodce na cesty do soumravných říší magie a démonična*“.

Jan Luffer byl zaměřený na studium folklorních žánrů, zejména pohádek a pověstí, a věnoval také pozornost dějinám folkloristiky. Rád navštěvoval inspirační žijící legendu domácího bádání Dagmar Klímovou (1926–2012). Zaujalo ho také dílo literárního vědce a folkloristy Karla Dvořáka a prvním svazkem edice *Folkloristika* nakladatelství Argo, který zpracoval jako editor, se stalo druhé a rozšířené vydání Dvořákova *Soupisu staročeských exempel* zahrnující nejstarší písemné památky na území Čech, Moravy a Slovenska.

Tato publikace, přeložená do němčiny (*Verzeichnis der altböhmischen Exempel*) a editovaná Janem Lufferem, vyšla ve světoznámé ediční řadě *Folklore Fellows' Communications* v roce 2019. Jak napsal ve své recenzi významný švédský folklorista a etnolog Bengt af Klintberg, je to kniha, která je výsledkem soustředěného vědeckého úsilí a dlouholeté rozsáhlé finální redakční práce (*Folklore Fellows' Network* 54, December 2020).

Poslední vydanou knihou, na které se v nakladatelství Argo odborně podílel, byla sbírka romských pohádek *Paramisa. Pohádky a příběhy romských vypravěčů z bývalého Československa* (2023).

Od roku 2019 byl Jan Luffer členem kolektivu připravujícího edici folklorních textů z Moravy a Slezska, které zapsali v letech 1929–1933 studenti Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně pod vedením prof. Franka Wollmana. V rámci edičních úprav uvedených tzv. wollmanovských zápisů z Moravy měl díky své mimořádné erudici hlavní slovo při výběru textů a sestavil část srovnávacích komentářů. Edici připravil kolektiv pod vedením Anny Zelenkové k tisku s názvem *Moravské a slezské pohádky, pověsti, vyprávění ze života a písně. Výběr zápisů z let 1929–1933* a měl by vyjít v nakladatelství Academia v letošním roce.

Jako knihovníka jsme ho ve folkloristických kruzích příliš nevnímali. Byl však autorem důležité metodické pomůcky – praktického průvodce pro práci se jmennými autoritami – osobními jmény. Národní knihovna České republiky ho vydala dvakrát (2006, 2008).

Jan Luffer byl člověk pilný a jeho znalosti v oboru slovesné folkloristiky byly mimořádné. Jeho bibliografie obsahuje další údaje o člancích a recenzích, které napsal, když mu to nemoc dovolila. Při nadpozemské konferenci může být rovnocenným partnerem v debatě s Dagmar Klímovou, Oldřichem Sirovátkou i Karlem Dvořákem.

Bibliografie Jana Luffera (výběr)

Knihy a editované sborníky

- Metodika tvorby a kontroly jmenných autorit ve formátu MARC 21. Osobní jména.* Praha: Národní knihovna ČR, 2008. Druhé aktualizované vydání.
- Strašidelný chrám v horách. Japonské lidové pohádky a pověsti.* Praha: Argo, 2009, 245 s.
- Katalog českých démonologických pověstí.* Praha: Academia, 2014, 223 s.
- Dvořák, Karel: *Soupis staročeských exempel.* Ed. J. Luffer. Praha: Argo, 2016, 296 s.
- Dvořák, Karel: *Verzeichnis der altböhmischen Exempel. Index exemplorum paleobohemicorum.* Mitarbeiter Kamil Boldan, Herausgeber Jan Luffer. Folklore Fellows' Communications 318. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 2019, 307 s. Grafická úprava obálky Eva Lufferová.

Studie a články

- Katalog pověstí Berounska a Hořovicka. *Minulostí Berounska* 6, 2003, s. 199–264.
- Japonské lidové pohádky. *Nový Orient* 61, 2006, č. 3, s. 31–34.
- Typologická klasifikace lidových pohádek a pověstí v mezinárodním kontextu. *Český lid* 93, 2006, č. 3, s. 287–302.
- Pět japonských pohádek a pověstí. *Nový Orient* 64, 2009, č. 1, s. 42–45.
- Současné katalogy lidových pověstí a pohádek. Poznámky k typologickému a strukturálně-sémantickému přístupu. *Etnologické rozpravy* 16, 2009, č. 1–2, s. 84–94.
- Všudypřítomný šibal. In: *Postava šibala v asijské slovesnosti.* Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2009, s. 7–14.
- Klasifikace a katalogy asijských lidových vyprávění. *Dálný východ* 2, 2012, č. 2, s. 67–76.
- Zemřela Dagmar Klímová, významná folkloristka. *Lidovky.cz.* Zpravodajský server Lidových novin, 24. března 2012.
- Karel Dvořák [biografické heslo]. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 14, Nachträge. Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2014, col. 1629–1631.
- Václav Krolmus jako sběratel a vypravěč lidových pohádek a pověstí. In: Krolmus, Václav: *Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy* III. Praha: Plot, 2014, s. 310–324.

Recenze

- Klímová, Dagmar: To všechno jsem já. Ohlédnutí při příležitosti osmdesátin folkloristky Dagmar Klímové. *Český lid* 93, 2006, č. 4, s. 432–433.

- Janeček, Petr: Černá sanitka a jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v České republice. *Slovenský národopis* 55, 2007, č. 1, s. 122-123.
- Kindlerová, Anežka – Otčenášek, Jaroslav: Ateš Periša – ohnivý muž. Legendy, pohádky a humorky z Bosny a Hercegoviny. *Český lid* 94, 2007, č. 2, s. 220-221.
- Janeček, Petr: Černá sanitka. Druhá žeň. Pérák, Ukradená ledvina a jiné pověsti. *Český lid* 95, 2008, č. 3, s. 334-335.
- Janeček, Petr: Černá sanitka. Třikrát a dost. Mytologie pro 21. století. *Lidé města* 11, 2009, č. 1, s. 239-241.
- Jech, Jaromír: Krakonoš. Vyprávění o vládci Krkonošských hor od nejstarších časů až po dnešek. *Národopisná revue* 19, 2009, č. 4, s. 283-284.
- Grohmann, Josef Virgil: Pověsti z Čech. *Slovenský národopis* 58, 2010, č. 3, s. 395-397.
- Buzurg ibn Šahrijár: Divy a záhady Indického oceánu. *Nový Orient* 67, 2012, č. 3, s. 61-63.
- Otčenášek, Jaroslav Geraskov: Jak muži přišli ke svému údu aneb Bulharský erotikon. Legendy, pohádky a humorky z Bulharska a Makedonie. *Český lid* 99, 2012, č. 3, s. 379-381.
- Pácalová, Jana (ed.): Slovenské rozprávky (1845-1883). *Český lid* 101, 2014, č. 1, s. 119-122.
- Klintberg, Bengt af: The Types of the Swedish Folk Legend. *Journal of American Folklore* 128, 2015, č. 507, s. 97-99.
- Hloucha, Joe: Pohádky japonských dětí. *iliteratura.cz*, 7. 5. 2015.
- Hájek, Pavel (ed.): Čertova kuchyně. Receptář pověstí a vyprávění z města Jičina a okolí ze 17. až 20. století. *iliteratura.cz*, 20. 1. 2016.

Jana Pospíšilová
Etnologický ústav AV ČR Brno

Zdravica k jubileu Alexandry Navrátilovej

Výhodou pri písaní zdravic v etnologickej vedeckej obci je, že v nich môžeme uplatniť aj spomienkové rozprávania, ktoré pripomenú nielen jubilanta, ale aj čo sa dialo v našom odbore a spomienky, ako sme v rôznych obdobiach spoločensky žili. Jedna z nich sa mi hneď vynorila, keď prišlo do reči, že kolegyňa Alexandra Navrátilová v roku 2026 jubiluje.

Doktorku Alexandru Navrátilovú som vnímala už v 80. rokoch 20. storočia, keď som sa ako pracovníčka Národopisného ústavu SAV zúčastňovala na československých konferenciách k témam života etnických menšín v pohraničí, a tiež „duchárskych“ výmen skúseností, teda pracovné stretnutia tých, ktorí riešili témy z duchovnej kultúry (obyčaje, náboženské predstavy, povery a pod.). Pracovníci moravských a slovenských etnologických inštitúcií boli v tom čase zohratá partia na čele s Václavom Frolcom a Milanom Leščákom. Počas družných konferenčných večerov uvažovali o obnovení Veľkomoravskej ríše, lebo tak im to z hľadiska spolupráce medzi jednotlivými národopisnými pracoviskami v Československu logicky vychádzalo. Občas sa zúčastňovali aj reprezentanti pražských inštitúcií a tí tieto úvahy seriózne zavracali do socialistickej reality.

Potom sa socializmus skončil a najbližšie roky oživilo rakúsko-uhorské vzťahy – do slovensko-moravskej partie vedeckých a múzejných pracovníkov pribudli kamaráti z Rakúska – z viedenských etnologických inštitúcií a ich pobočiek. Priateľské vzťahy sa premietli aj do spoločenských podujatí a v Bratislave (raz aj v Topolčiankach), sa na prelome tisícročí odohralo niekoľko nezabudnuteľných fašiangových maškarných bál, na ktorých sme sa všetci stretli. Výprava z Moravy nemohla chýbať. Maškarné bály mali svoje témy: napríklad Slovania, Deti kvetov, Rastlinná a živočíšna ríša, a tiež ustálený program. O polnoci po vzore novšej svadobnej tradície sa čítali vymyslené telegramy od kolegov, ktorí na maškarnom bále chýbali a nič netušili (taká malá pomsta, že neprišli).

Zabávalo sa do noci, ale do rána bolo predsa ešte ďaleko a hostí bolo treba prenocovať. Vtedy prijali moju ponuku prespať v mojom petržalskom byte manželia Navrátilovci. Bez veľkého komfortu na provizórnych lôžkach vytvorených v obývačke na zemi a zobrali to absolútne športovo. Dovtedy sme sa s Leškou – ako ju nazývame v priateľskom okruhu, poznali len formálne, ja som na ňu hľadela ako na staršiu kolegyňu s rešpektom a uznaním, ale takáto udalosť náš vzťah celoživotne posunula do priateľskej roviny. Aj keď sme sa nestretávali často, niekoľko desaťročí som sledovala jej úspešný profesionálny etnologický príbeh, ktorý sa pokúsim stručne zhrnúť.

PhDr. Alexandra Navrátilová, CSc., sa narodila v Prahe 17. januára 1946. Po štúdiách v Brne na Univerzite Jana Ev. Purkyně (teraz Masarykova univerzita), kde absolvovala v roku 1968 štúdium národopisu (neskôr ešte muzeológie), viedli jej prvé pracovné kroky do Etnografického ústavu Moravského múzea v Brne, kde sa venovala najmä ľudovému staviteľstvu a bývaniu. Výskumy uskutočnila v rôznych regiónoch Moravy, ale aj na Slovensku v oblasti Liptova a Čičmian. Okrem hmotnej kultúry sa už pri týchto výskumoch dotkla aj iných oblastí etnografie. Napríklad v Čičmanoch sa venovala salašníctvu. Od roku 1975 sa stala internou vedeckou aspirantkou v Ústave pro etnografiu a folkloristiku ČSAV. Toto štúdium, zodpovedajúce dnešnému doktorandskému, ukončila v roku 1981 obhajobou dizertačnej práce *Obřady a obyčeje při narození a smrti. Pokus o analýzu geneze a složek lidových obřadů a obyčejů*. Na tomto pracovisku zotrvala do konca svojej aktívnej pracovnej kariéry v roku 2021. V rokoch 1984–1989 ústav viedla a prácou na aktuálnych projektoch postupne rozšírila svoju hĺbku poznania o štúdie k témam presídlenia, urbánnej etnológie, ľudovej religiozite. Jej najvýznamnejšie publikácie však súvisia s rituálmi prechodu v živote človeka: viacnásobne ocenená monografia *Narození a smrt v české lidové kultuře* (2004) alebo *Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře* (2012). Spolupracovala na mnohých ďalších publikáciách, z ktorých spomeniem *Lidovou kulturu. Národopisnou encyklopedii Čech, Moravy a Slezska* (2007), ktorá nesie výraznú stopu jej autorskej aj redakčnej práce. Významný je tiež podiel Alexandry Navrátilovej na syntetizujúcom projekte *Velké dějiny země Koruny české* (2014), kde prispela kompletným kultúrnohistorickým pohľadom o tradičných prechodových rituáloch človeka. Pracovný profil vrátane bibliografie, ocenení a ďalších základných údajov je dostupný na internete.

Alexandra Navrátilová svoje metodologické prístupy kreovala na pravidelných stretnutiach Komise pro lidové obyčeje, fungujúcej pri Českej národopisnej spoločnosti, ktoré pomáhala aj iniciovať či organizovať a hlavne aj aktívne participovala odbornými príspevkami. Na zasadnutiach sa radi zúčastňovali aj kolegovia a kolegyne zo Slovenska, pretože po zrušení členstva Slovenskej republiky v Medzinárodnej komisii pre štúdium ľudovej kultúry Karpát a Balkánu takáto platforma výmeny skúseností chýbala. Tematicky úzko spolupracovala pri konceptualizácii základných pojmov z oblasti obradovej a obyčajovej kultúry s doc. PhDr. Kornéliou Jakubíkovou, CSc. S ochotou prijímala aj oponovanie kvalifikačných prác súvisiacich s témou obradov, ktorých však na Slovensku v posledných desaťročiach vzniklo len málo.

V osobnosti PhDr. Alexandry Navrátilovej, CSc., sa vzácne skĺbila invencia, vedecká zvedavosť, pracovitosť, primerane odvážna ambicióznosť a organizačné schopnosti doťahovať veci do konečných výsledkov s príjemným ľudským prístupom, vlúdnyim úsmevom a šarmom.

Vážená pani doktorka Alexandra Navrátilová, aj z ľavého brehu rieky Moravy pri tejto príležitosti ďakujeme za odborné impulzy a do nasledujúcich rokov v mene slovenských kolegyň a kolegov prajeme veľa zdravia a životnej pohody.

Zuzana Beňušková

Ústav etnológie a sociálnej antropológie, v. v. i., SAV Bratislava

Pozdrav Vladimíře Jakouběové

PhDr. Vladimíra Jakouběová se narodila v Turnově 16. května 1956 a v Českém ráji trvale žije, s výjimkou let středoškolských a vysokoškolských strávených v Bechyni a v Brně. S dějinami umění a s uměleckým řemeslem přišla do styku na Střední uměleckoprůmyslové keramické škole v Bechyni, odkud pokračovala vysokoškolským dvouoborovým studiem dějiny umění-národopis na Masarykově univerzitě v Brně (tehdy Univerzita Jana Ev. Purkyně), které završila v roce 1982 v oboru dějiny výtvarné kultury. To již ale od října 1979 pracovala jako odborný pracovník turnovského Muzea Českého ráje pro obory etnografie a umělecké řemeslo. Bohatě dochovaná roubená pojizerská architektura, lidová sakrální pískovcová plastika a množství historických památek v Českém ráji ji přitáhly k terénním výzkumům, např. lidového stavitelství nebo osobnosti písmáka a insitního sochaře Vojtěcha Kopice. Větší pozornost ale věnovala práci s muzejními sbírkami, jejich doplňování a prezentaci. Díky tomu se v roce 1986 otevřel veřejnosti Dlaskův statek v Dolánkách u Turnova, který se její zásluhou později stal Národní kulturní památkou.

Do značné míry ji k realizaci tohoto a dalších významných projektů v budoucnosti pomohla funkce ředitelky instituce, kterou ale fakticky vedla už od roku 1986. Na druhou stranu to ale znamenalo druhý pracovní úvazek. Přesto až do konce „ředitelování“ v roce 2020 dokázala skloubit náročnou manažerskou funkci s odbornou správou sbírkového fondu a dalšími aktivitami na poli prezentace hmotné i duchovní lidové kultury a současné tradiční řemeslné tvorby. Z tohoto úctyhodného výčtu připomeňme alespoň nejvýznamnější: již zmíněná sanace Dlaskova statku, který po důkladné opravě oživují každoročně obměňované expozice, ale také výroční slavnosti jako masopust, Velikonoce a posvícení zasazené do působivé architektonické kulisy. V roce 1982 otevřela v muzeu novou národopisnou expozici, která v loňském roce 2025 prošla kompletní přestavbou a modernizací. Před více než třiceti lety (1995) spolupřátala první ročník tradičních řemeslnických trhů, jež jako jeden z nejvýznamnějších počínů tohoto druhu nejen v Libereckém kraji běží dodnes. A k tomu dokázala v průběhu desetiletí rozšířit odborné a technické zázemí muzea i o nové objekty s prostorami

pro expozice, edukační činnost a dobře vybavené depozitáře. Neméně důležitá byla personální stabilizace odborných oddělení, která odráží současné sbírkotvorné a badatelské zaměření Muzea Českého ráje. Vedle etnologie je to také geologie, archeologie, oddělení výtvarného umění, zpracování drahokamů a šperku a oddělení historie s archivem a knihovnou. Podílela se na řadě institucionálních výzkumných projektů zaměřených na tradiční způsob obživy, lidové stavitelství, textil, lidovou stravu, obřady a na obyčeje, jejichž výstupem byla kromě několika publikací a článků v odborné literatuře řada výstav i populárně-naučné pořady v Českém rozhlase.

Díky renomé, které si v odborné obci vybudovala, byla po dvě volební období členkou hlavního výboru České národopisné společnosti a v roce 2004 se stala členkou Národní rady pro tradiční a lidovou kulturu, ve které pracovala až do loňského roku. Krátce přednášela regionální etnologii na Fakultě přírodovědně-humanitní a pedagogické liberecké Technické univerzity. Bezpochyby i díky tomu získalo Muzeum Českého ráje do své správy impozantní sbírku národopisných badatelů, manželů Jany a Josefa Scheybalových, nebo obdrželo statut Regionální pracoviště pověřené péčí o nemateriální kulturní dědictví.

Zájem o tradiční řemesla, jejich současnost a budoucnost, vedl jubilantku i k další aktivitě na poli kulturní diplomacie: zasadila se o jmenování řady reprezentantů tradičních řemesel Mistrem rukodělné výroby Libereckého kraje či Nositel tradice, i o zapsání několika statků na Krajský a Národní seznam nemateriálního kulturního dědictví. Za velký úspěch osobně považuje spolupráci na zapsání statku „Výroba vánočních ozdob z foukaných skleněných perliček“ na Reprezentativní seznam kulturního dědictví lidstva UNESCO. V roce 2020 obdržela Cenu Jože Plečnika za celoživotní přínos v ochraně a rozvíjení kulturního dědictví a lidových tradic a v roce 2023 Poctu hejtmána Libereckého kraje za celoživotní přínos v oblasti muzejnictví a popularizace tradiční lidové kultury. Nyní v turnovském muzeu nadále působí nejenom na pozici etnoložky, ale též jako vedoucí odborného oddělení.

I tento neúplný výčet aktivit je jistě úctyhodný, ale rád bych zmínil ještě další, neméně důležitý moment jejího působení. Svou energii a činorodost navodila v průběhu let v turnovském muzeu pozitivní pracovní a přátelskou atmosféru, která se odráží v nadstandartních aktivitách srovnatelných s velkými muzei na poli expozičním, výzkumném a publikačním, tak v přednáškové a edukační činnosti. Z nich připomeneme alespoň respektovaná mezinárodní šperkařská sympozia pořádaná od roku 1984. Vždy dokázala podpořit dobré projekty ostatních odborných pracovníků. Výsledkem jsou nová *Klenotnice* (2010), jejím „dítětem“ je *Kamenářský dům*, kopie roubeného historického měšťanského domu, který slouží k expozičním účelům a edukačním dílnám, a iniciovala rovněž vznik expozice horolezectví, oceněné v roce 2020 titulem Gloria Musealis v kategorii Muzejní počín.

Výjimkou nejsou mezinárodní a přeshraniční projekty, jichž se turnovské muzeum účastnilo, jako byl víceletý projekt Výtvarní umělci Euroregionu Nisa, dokumentace starých zlatnických technik v rámci programu Leonardo (2012–2014) za účasti škol, restaurátorských pracovišť a zlatnických dílen z Německa, Litvy, Maďarska, Bulharska a z Francie.

V poslední době se Vladka Jakouběová stará o to, aby kontinuita činnosti a šíře aktivit etnologického pracoviště turnovského muzea zůstaly zachovány i v dalších letech a desetiletích. Předává svůj pohled na obor a přístup ke sbírce mladým kolegům, ale přichází také stále s novými nápady, výzkumnými nebo výstavními projekty. Přejme jí proto zdraví a dostatek energie je realizovat.

Miroslav Cogan

Muzeum Českého ráje v Turnově

K životnímu jubileu Lubomíra Procházky

Významná životní jubilea spolupracovníků a přátel nabízejí příležitost k zamyšlení nad minulými setkáními, dosavadní činností i nad lidskými osudy.

V letošním roce dosáhl sedmdesáti let dlouholetý vedoucí skanzenu Vysoký Chlumeč, pobočky Hornického muzea Příbram, p. o., kolega a kamarád PhDr. Lubomír Procházka, CSc. Osobnost s mimořádně kultivovaným vystupováním a intelektem, zkrátka opravdový gentleman muzejní scény, se kterým mám tu čest více než 30 let spolupracovat. Na poli českého muzejnictví zanechal nepřehlédnutelné stopy, jejichž otisky si dovolím ve zkratce přiblížit.

V povědomí odborné i laické veřejnosti je známý jako specialista na lidové stavitelství, historii vesnických sídel, způsoby bydlení v minulosti a na problematiku muzeí v přírodě. Svědčí o tom řada jeho odborných nebo populárně naučných knih a příspěvků v různých časopisech, přednášky, muzejní expozice, tematické výstavy a další aktivity, které se zrodily díky jeho rozsáhlé vědeckově-zkumné, badatelské a akviziční činnosti. Jen namátkou je možné uvést pravidelnou účast na mezinárodním sympoziu „Hornická Příbram ve vědě a technice“, externí spolupráci s Ústavem etnologie Filozofické fakulty UK při vedení diplomových prací, úlohu školitele doktorandského studia, práci na pozici vědeckého redaktora recenzovaného periodika *Studia Ethnologica Pragensia* a podobně.

Poměrně rozsáhlá odborná spolupráce Luboše Procházky se týká rovněž mnoha muzejních institucí a specializovaných muzeí v přírodě či Národního památkového ústavu. Aktivně působí též jako člen redakční rady vlastivědného periodika s názvem *Podbrdsko* a v komisi lidového stavitelství České národopisné

společnosti. Je poměrně náročné vyjmenovat všechny Procházkovy odborné aktivity. Vkrádá se zákonitě otázka, kdy a kde se zrodil jeho zájem o etnografii a lidové stavitelství? Za odpovědí se musíme vydat do minulosti.

Lubomír Procházka přišel na svět 9. února 1956 v Praze a hlavní město je mu domovem doposud. Bude možná pro někoho překvapením, že se od dětství zajímal o sport a stal se velkým fanouškem fotbalové SK Slávie Praha. Často vzpomínal, že chodil s tatínkem již jako malý kluk na zápasy „sešivaných“. To bylo ještě do starého Edenu s dřevěnou tribunou. Nutno říci, že mu tento koníček vydržel až do současnosti. Navíc má úžasný přehled i o všech jiných fotbalových klubech hrajících od nejvyšší soutěže až po tzv. „pralesní ligu“ kdesi na venkově. Další Lubošovou dlouholetou láskou je vážná hudba. S nadšením ji poslouchá, navštěvuje různé koncerty a hudební vystoupení. A jak to bylo s jeho profesí etnografa?

Luboš se mi jednou svěřil, že původně zamýšlel po střední škole jít studovat na Filozofickou fakultu UK v Praze historii a dějiny umění. Nakonec ale u něj zvítězil národopis. Tato vědní disciplína se pak stala nejprve jeho studijním a následně i celoživotním pracovním údělem. Jiskřička zájmu o etnografii se u něj zažehla v mládí a provází ho doposud.

Důležitou roli v životě Lubomíra Procházky sehrála skutečnost, že v závěru vysokoškolských studií mohl navázat spolupráci s čelným akademickým pracovištěm, Ústavem pro etnografii a folkloristiku ČSAV. Zde úspěšně absolvoval interní vědeckou aspiranturu a působil tu až do počátku 90. let 20. století jako vědecký pracovník. V letech 1998–2005 se v ústavu podílel formou externí spolupráce na řešení vědeckých úkolů v rámci Střediska vědeckých informací Etnologického ústavu AV ČR. V průběhu 80. let 20. století se začal intenzivně zabývat o problematiku národopisné dokumentace, kterou sleduje v příslušných fondech vlastivědných a specializovaných muzeí na území ČR do současnosti.

V roce 1986 jsem měl možnost se s Lubošem seznámit blíže a navázat s ním hlubší spolupráci. Tehdy slavilo příbramské muzeum 100 let existence a při této příležitosti organizovalo mezinárodní konferenci věnovanou historii hornictví a montánní etnografii, včetně problematiky havířského bydlení. Na toto téma se prezentoval zajímavou studií a nezůstalo jen u jednoho příspěvku. Později jsme se pravidelně setkávali například při redakčních radách *Středočeského vlastivědného sborníku*, jehož byl výkonným redaktorem, a při dalších akcích. Zároveň jsme se domluvili, že jsme kdysi jako studenti Karlovy univerzity absolvovali ve stejnou dobu v Praze-Motole vojenskou katedru UK, což je dnes takřka neznámá a zapomenutá kapitola z života vysokoškoláků v čase totality, před listopadem 1989. Při vzpomínce na onu dobu jsme se náramně bavili...

Vraťme se však zpět do 90. let minulého století, kdy se začala psát Lubošova bezmála třicetiletá historie spojená s vedením skanzenu Vysoký Chlumec (Muzea vesnických staveb středního Povltaví), pobočky Hornického muzea

Příbram, při které opakovaně prokázal nejen vysokou odbornou způsobilost, ale i nemalé manažerské schopnosti. Bylo to také díky tomu, že se brzy sžil s prostředím této kulturní instituce natolik, že se mu stala velkou láskou a životním posláním. Jak k tomu vlastně došlo?

Počátkem roku 1998 se obrátil na vedení příbramského muzea tehdejší zřizovatel Okresní úřad v Příbrami s požadavkem, aby muzeum institucionálně zajistilo vybudování a provozovalo skanzenu lidové architektury, pro který byl již vybrán pozemek v malebné krajině středního Povltaví ve Vysokém Chlumu. Muzeum mělo týden na rozmyšlenou, jak se s tímto zadáním vypořádá. Tehdy bohužel nemělo ve svých řadách odborníka na lidovou architekturu. Jak již bylo konstatováno, znal jsem se s dr. Lubomírem Procházkou řadu let. Moje nabídka nové pracovní pozice ho zastihla ve Středočeském muzeu v Roztokách u Prahy. Přijal ji a po vyřízení příslušných administrativních kroků převzal místo vedoucího skanzenu.

Muzeum nejprve odkoupilo od rodu Lobkowiczů podstatnou část pozemku o rozloze 3 ha a následně pořídilo ještě menší přílehlý pozemek, který získalo od rodu Zinnebergů. O rok později se podařilo pozemek oplotit. Než mohla být zahájena vlastní výstavba skanzenu, bylo nutné ještě vyřešit nemalý problém. Stavební uzávěru z důvodu ochranného pásma vysokochlumeckých pivovarských studní. Díky osobní iniciativě Luboše Procházky, vstřícnosti městyse Vysoký Chlumelec a vedení pivovaru Lobkowicz se to nakonec podařilo a mohla začít výstavba skanzenu. Od roku 2000 je datováno první přenesení vybrané lidové stavby podle Lubošovy koncepce. Objektu, který by na svém původním místě patrně zanikl, historického poloroubeného obytného domu z Obděnic u Petrovic. V rámci zachování co nejvyšší míry autentičnosti stavby došlo k unikátnímu transferu v bloku klenby tzv. černé kuchyně a části komína o hmotnosti 30 tun, což byl v té době republikový rekord. V celostátním kontextu šlo o nebývalý jev. Projekt se vyznačoval celkovou náročností již při logistice na trase přesunu. Také závěrečná manipulace s obrovským břemenem ve svahu u obděnické chalupy vyžadovala perfektní přípravu, na které se Luboš osobně podílel. Nicméně i skvělý stavbyvedoucí Jiří Barták st. se po dokončení akce svěřil, že v něm byla „malá dušička“ v obavě, aby se jeřáby přemísťující černou kuchyni nezřítily. Všechno však nakonec dobře dopadlo. Roku 2002 došlo dle Lubošova scénáře k instalaci první interiérové expozice a k zpřístupnění části skanzenu návštěvníkům. Výstavba úspěšně pokračovala až do roku 2020. Do krásného areálu v údolí potoka s malým rybníčkem se podařilo v průběhu let postupně citlivě zakomponovat dvě desítky zemědělských usedlostí, chalupnická a domkářská stavení, hospodářské objekty (stodoly, špýchary, chlévy), technické stavby (pila a mlýn na vodní pohon, kovárna) i drobné sakrální stavby. V převážné většině jde o objekty ze 17. až počátku 20. století. Dokumentují život venkovského

obyvatelstva v krajině dotčené těžbou kamene (povltavské žuly a vápence). Kámen ze zdejšího regionu byl použit i při stavbě některých z objektů situovaných nyní ve skanzenu dle výběru učiněného doktorem Procházkou.

Není žádným tajemstvím, že „duchovním otcem“ Muzea vesnických staveb středního Povltaví se stal právě Lubomír Procházka. Je především jeho zásluhou, že se v průběhu let podařilo díky rozsáhlé odborné činnosti i detailnímu průzkumu terénu vytipovat a poté získat do skanzenu mimořádně cenné objekty, kterým hrozil zánik. A kolega Procházka měl vždy geniální volbu při výběru staveb. Navíc měl „šťastnou ruku“ při jejich citlivém zakomponování do areálu skanzenu tak, že mnozí z návštěvníků se domnívají, že tyto stavby tu jsou odjakživa.

U tuzemských zájemců o lidovou architekturu i v mezinárodním kontextu jsou vysoce hodnoceny mnohé zajímavosti příbramského muzea i jeho poboček, včetně skanzenu Vysoký Chlumec, na kterých se jubilant podílel. Poslední čtyři roky se to již nerealizuje pod Lubošovým vedením, neboť se rozhodl po dovršení důchodového věku v roce 2022 odejít z pozice vedoucího na zasloužený odpočinek. S muzeem se úplně neloučí, pokračuje dál v práci na zkrácený úvazek jako etnolog a na jeho místo nastoupila Mgr. Klára Posekaná.

Jubilantovi přeji jménem svým i pracovníků Hornického muzea Příbram zejména pevné zdraví a vše dobré do dalších let. Zcela upřímně konstatuji, že je mi ctí s Lubošem spolupracovat. Svým nástupcům předává skanzen s velice cennými a atraktivními objekty, s rozsáhlou odbornou činností a zajímavými sbírkovými předměty. Z pozice vedoucího odešel navíc člověk s mimořádně kultivovaným vystupováním a intelektem, zkrátka výrazná osobnost muzejní scény.

Josef Velfl

Hornické muzeum Příbram

Výběrová bibliografie Lubomíra Procházký

Knihy a kapitoly v knihách

Bibliografie lidového stavitelství středních Čech (do roku 1984). Roztoky u Prahy:

Středočeské muzeum, 1985. Edice Na pomoc muzejní práci.

České skanzeny. Průvodce českými a moravskými muzei. Praha: W-servis, 1994 (editor).

Modely lidové architektury ve sbírkách muzeí České republiky. Praha:

Národopisná společnost, 1998 (s P. Burešem a Z. Tempírem).

Lidová architektura na Vltavotýnsku. [Týn nad Vltavou]: Město Týn nad Vltavou, 2004 (s M. Sudovou).

- Český les. *Příroda, historie, život*. Praha: Baset, 2005 (kapitola Lidová architektura Českého lesa, ed. V. Dudák).
- Lidová architektura na Sedlčansku*. Sedlčany: Městské muzeum Sedlčany, 2006.
- Novohradské hory a Novohradské podhůří: *Příroda, historie, život*. Praha: Baset, 2006 (kapitola Vesnická sídla, lidové stavby a bydlení, ed. V. Dudák).
- Vltavotýnsko. Zmizelé Čechy*. Praha: Paseka, 2007 (s M. Sudovou).
- Střední Čechy. Příběh lidové architektury v dokumentech*. Kladno: Občanské sdružení PRO-ART, 2008.
- Sedlčansko. Zmizelé Čechy*. Praha: Paseka, 2010 (s J. Pávem).
- Sedlčansko. Fotografie z let 1893-1902*. Sedlčany: Městské muzeum, 2013 (s D. Hrochem a J. Kuthanem).
- Vesnice a osady na území Velké Prahy s památkami slohové a lidové architektury I*. Praha: Hlavní město Praha – odbor památkové péče Magistrátu hl. m. Prahy, 2015 (s M. Čerňanským).
- Telč a okolí. Zmizelá Morava*. Praha: Paseka, 2016 (s H. Grycovou Benešovou).
- Vesnice a osady na území Velké Prahy s památkami slohové a lidové architektury. II*. Praha: Hlavní město Praha – odbor památkové péče Magistrátu hl. m. Prahy, 2019 (s M. Čerňanským).
- Vesnice, usedlosti a dvory. Levý břeh Vltavy*. Zmizelá Praha. Praha: Paseka, 2019 (s M. Čerňanským a J. Viktorínovou).
- Lidové stavby Středočeského kraje. Slavné stavby*. Praha: Foibos Books, 2020 (vybrané kapitoly, ed. P. Bureš).
- Skanzen Vysoký Chlumec. Průvodce Muzeem vesnických staveb středního Povltaví*. Praha: Foibos Books, 2023 (editor, s P. Dostálem, K. Posekanou a J. Velflem).
- Vesnice, usedlosti a dvory. Pravý břeh Vltavy*. Zmizelá Praha. Praha: Paseka, 2023 (s M. Čerňanským a J. Viktorínovou).

Studie a články

- Formy bydlení zemědělského dělnictva v okolí České Skalice (o. Náchod). *Český lid* 71, 1984, č. 4, s. 209–216.
- Přeměna zemědělské obce Malé Svatoňovice (o. Trutnov) v hornickou lokalitu. Kolonie Mexiko a charakteristické rysy bydlení horníků v oblasti Malých Svatoňovic. *Český lid* 75, 1988, č. 3, s. 138–141.
- Jan Prousek a dokumentace lidové architektury Pojizeří. *Národopisná revue* 28, 1991, č. 2, s. 103–104.
- Některé méně známé soubory národopisné dokumentace ke studiu lidového domu středních Čech. *Český lid* 81, 1994, č. 1, s. 40–42.
- Vývoj muzeí v přírodě na území středních Čech a jejich současná problematika. In: *Cesty etnografického muzejnictví*. Sborník příspěvků ze stejnojmenné konference. Brno: Moravské zemské muzeum, 1996, s. 59–63.

- Dokumentace k lidové architektuře v muzeích na okrese Havlíčkův Brod. *Havlíčkobrodsko* 13, 1997, s. 181–183.
- Soupis polygonálních roubených stodol na území středních Čech. *Středočeský vlastivědný sborník* 15, 1997, s. 155–160 (s J. Berkovou a J. Váňou).
- Muzeum vesnických staveb ve Vysokém Chlumci a studium lidové architektury středního Povltaví. *Podbrdsko* VII, 2000, s. 283–288.
- Vztah kresebné dokumentace lidového stavitelství k památkové péči. Využití národopisných kreseb při odborném studiu. *Zprávy památkové péče* 60, 2000, č. 2, s. 30–33.
- Transfer klenby černé kuchyně obytného stavení Obděnice čp. 4 (okr. Příbram) do Muzea vesnických staveb středního Povltaví ve Vysokém Chlumci. *Středočeský vlastivědný sborník* 19, 2001, s. 123–125 (s P. Dostálem).
- Pila na vodní pohon – katr a její znovupostavení v MVS Vysoký Chlumec. *Sborník referátů ze semináře Vesnické technické památky. Výrobní objekty*. Vysoké Mýto: Regionální muzeum, [2003], s. 85–87 (s P. Dostálem).
- Fotodokumentace lidového stavitelství z fondů Městského muzea v Týně nad Vltavou. *Český lid* 91, 2004, č. 1, s. 43–52 (s M. Sudovou).
- Fotografická dokumentace lidového stavitelství jižního Plzeňska ze sbírek Etnologického ústavu AV ČR v Praze. *Jižní Plzeňsko* II, 2004, s. 139–146.
- K interiéru a bytovým poměrům v dělnické kolonii Šestidomí v Trutnově. *Východočeské listy historické* 21–22, 2004, s. 389–391.
- Nové poznatky ke studiu šumavského a jihočeského domu. *Studia Etnologica* XII, 2004, s. 157–165.
- Oceňovací protokoly — pramen k poznání zástavby vesnic před vznikem Orlické přehrady. *Podbrdsko* XI, 2004, s. 199–201.
- Poznámka ke koncepci výstavby zemědělských usedlostí v areálu Muzea vesnických staveb středního Povltaví ve Vysokém Chlumci. *Středočeský vlastivědný sborník* 22, 2004, s. 181–183.
- Význam rybníků pro báňskou činnost a vztah mlynářů k rudnému dolování v díle Karla Valty (1883–1955). In: *Sborník symposia Hornická Příbram ve vědě a technice*. Příbram: Hornické muzeum, 2004, s. 103–104.
- Hospodářské stavby zemědělských usedlostí na okrese Prachatice. Současný stav, srovnání se Zaměřovací akcí ČAVU. In: *Sborník ze semináře Historické hospodářské stavby venkova, realita a perspektivy*. Praha: NPÚ, 2005, s. 17–19.
- Charakteristické rysy dochované tradiční zástavby hornických lokalit (menších měst a vesnic). In: *Sborník symposia Hornická Příbram ve vědě a technice*. Příbram: Hornické muzeum, 2005, s. 55–56.
- Proměny tradiční zástavby vesnic Prachaticka. Na základě výzkumů z let 2002–2004. *Zlatá stezka* 11, 2005, s. 185–191.

- Fotodokumentace vesnické hrázděné architektury ze sbírek Krajského muzea Cheb I. In: *Sborník Chebského muzea 2005*. Cheb: Krajské muzeum, 2006, s. 238–241.
- Obraz způsobu bydlení a vesnické zástavby obce Týnčany u Petrovic v obecní kronice ve 20. – 30. letech 20. století. *Podbrdsko XIII*, 2006, s. 237–238.
- Specifika vývoje zástavby Krásné Hory nad Vltavou (okres Příbram) a Rudolfova (okres České Budějovice). In: *Sborník symposia Hornická Příbram ve vědě a technice*. Příbram: Hornické muzeum, 2006, s. 45–46.
- Fotodokumentace vesnické hrázděné architektury ze sbírek Krajského muzea Cheb II. In: *Sborník Krajského muzea Karlovarského kraje 2006*. Cheb: Krajské muzeum, 2007, s. 274–277.
- Srovnání ve vývoji zástavby hornických lokalit Ratibořské Hory (okres. Tábor) a Kamberk (okres Benešov). In: *Sborník mezinárodního symposia Hornická Příbram ve vědě a technice*. Příbram: Hornické muzeum, 2007, s. 359–360.
- Střechy a komíny vesnických domů v kresebné dokumentaci Josefa V. Schejbala a Jaroslava Marka. In: *Sborník ze semináře NPÚ – ústředního pracoviště Praha*. Praha: NPÚ, 2007, s. 9–10.
- Dokumentace tradičních jevů lidového stavitelství Sedlčanska na konci 1. poloviny 20. století. In: *Sborník ze semináře Vesnická architektura 1. poloviny 20. století*. Praha: NPÚ, 2008, s. 50–51.
- Využití archivního fondu Sbirka map pro vodní knihu Okresního úřadu Sedlčany 1830–1841 pro studium lidového stavitelství širší oblasti Sedlčanska. *Podbrdsko XV*, 2008, s. 214–216.
- Dokumentace k lidovému stavitelství ze sbírek Muzea Dr. Bohuslava Horáka v Rokycanech. In: *Sborník ze semináře Vesnické stavitelství 1. poloviny 19. století*. Praha: NPÚ, 2009, s. 6–9.
- Muzeum vesnických staveb Středního Povltaví ve Vysokém Chlumci, pobočka Hornického muzea Příbram. *Museum vivum 6*, 2010, s. 70–75.
- Na okraj regionálních soupisů technických památek v českých zemích. In: *Sborník symposia Hornická Příbram ve vědě a technice*. Příbram: Hornické muzeum, 2010, s. 153–155.
- Užití a těžba kamene ve vesnickém prostoru v Čechách (na příkladu Sedlčanska). In: *Sborník symposia Hornická Příbram ve vědě a technice*. Příbram: Hornické muzeum, 2011, s. 389–391.
- Vodní mlýn z Radešic čp. 9 v Muzeu vesnických staveb na Vysokém Chlumci. In: *Sborník ze semináře Vodní mlýny IV*. Vysoké Mýto 2011. Rožmitál pod Třemšínem: Podbrdské muzeum, 2012, s. 182–199 (s P. Dostálem).
- Etografie a hornictví (k dílu Olgy Skalníkové). In: *Sborník symposia Hornická Příbram ve vědě a technice*. Příbram: Hornické muzeum, 2013, s. 219–220.

- Problematika studia lidového stavitelství na Podblanicku a Benešovsku. *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka* 50, 2010, č. 2, s. 309–314.
- Co člověk psal a sděloval na lidovém domě. *Studia Ethnologica Pragensia* 2014, č. 2, s. 80–82.
- Problematika zaměstnaneckých kolonií 1900–1938. In: *Sborník symposia Hornická Příbram ve vědě a technice*. Příbram: Hornické muzeum, 2014, s. 107–109.
- Poslání a funkce Metodického centra muzeí v přírodě. Stanovisko ke vzniku metodického centra z pohledu muzea zřizovaného Středočeským krajem. *Museum vivum* 9, 2013, s. 35–36.
- Dokumentace lidového stavitelství ve sbírkách Blatského muzea v Soběslavi. *Studia Ethnologica Pragensia* 2015, č. 1, s. 120–122.
- Transfer a obnova polygonální stodoly z Podolí u Vojkova a celoroubeného domu z Arnošovic u Votic. In: *Transfer a rekonstrukce památek lidové architektury*. Rožnov pod Radhoštěm: Valašské muzeum v přírodě, 2016, s. 68–81 (s P. Dostálem).

Ke kulatému jubileu Ivany Kubečkové

PhDr. Ivana Kubečková letos oslavila v plném pracovním nasazení v jejím případě neuvěřitelné jubileum. Kdo ji osobně nebo pracovním způsobem poznal, oceňuje ji jako inspirující osobnost ochotnou ke spolupráci a neopomene připomenout její smysl pro nadsázku, systematickosti, pracovitost, pečlivost i časté sebekritické či kritické glosy. Poznaly jsme se v roce 1999 na konferenci k 150. výročí narození řezbáře Josefa Probošta v Třebechovickém muzeu betlémů. Později jsme začaly úzce spolupracovat v roce 2007 po mém nástupu na pozici ředitelky Středočeského muzea v Roztokách u Prahy a naše spolupráce se rozvinula v osobní přátelství a zájem o české betlemářství i cesty za poznáním.

Ivana Kubečková se narodila 5. dubna 1956 ve Slaném (rodné příjmení Helebrantová), na gymnáziu Arabská v Praze 6 maturovala v roce 1975. Před studiem etnografie prošla několika zaměstnáními, například v podniku Supraphon, n. p., nebo působila v Muzeu hl. m. Prahy jako knihovnice a průvodkyně. Na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze následně vystudovala obor etnografie a folkloristika. V roce 1985 jí byl za mimořádné studijní výsledky a diplomovou práci z oboru romistiky udělen doktorát bez rigoróza.

Letošní jubilantka pracuje od roku 1983 ve Středočeském muzeu v Roztokách u Prahy, od roku 1985 na místě etnografky. V průběhu let zde působila jako kurátorka sbírek, vedoucí odborného oddělení a zástupkyně ředitelky. V rámci

svého odborného zaměření se ve výstavní i publikační činnosti věnuje dějinám každodennosti, lidovému umění v širším kontextu, podmalbám na skle, lidovým plastikám, betlemářství, lidovému nábytku a hračkám. V muzejní praxi své zkušenosti uplatňuje zejména při přípravě a realizaci výstav a expozic včetně vždy kvalitních doprovodných programů. K významným počínům jubilantky patřil podíl při budování většiny muzejních expozic, například ateliéru malířky Zdenky Braunerové. Po katastrofální povodni v roce 2002 při následné rekonstrukci zámku měla značný podíl na tvorbě nových expozic, a to včetně zajištění restaurátorských prací, nového mobiliáře a instalací. Ivana Kubečková je autorkou nebo spoluautorkou mnoha výstav zaměřených na vánoční obyčeje a lidové betlemářství, též doprovodných materiálů k nim a katalogů. Významné místo mezi nimi zaujímá volný cyklus *Betlémy, tentokrát z...* Představuje v nich nejen betlemářské oblasti, ale také členění exponátů podle způsobu tradiční instalace betlémské scény nebo použitých materiálů. Veřejnost s povděkem vítá její programy věnované historické gastronomii zahrnující ochutnávky a výklad k použitým recepturám, též navazující hmatové výstavy a programy pro návštěvníky se zrakovým hendikepem. (Např. pečení jidášů, perníků tlačených do forem, vaření pokrmů podle receptur z 18. století a dobové stravovací zvyklosti.) Zaměření Ivany Kubečkové je ale mnohem širší. Odbornou veřejností i návštěvníky byly vždy oceňovány výstavy věnované lidovému nábytku, lidovým hračkám, významným osobnostem regionu a proměnám středočeského venkova.

Nelze opomenout publikační činnost jubilantky v odborných periodikách, populárně naučných časopisech, též řadu článků o muzejních výstavách v periodickém tisku a časopisech a její mnohá vystoupení v rozhlase a televizi. Nadále spolupracuje s Asociací starožitníků ČR, je dlouholetou členkou České národopisné společnosti, v jejímž hlavním výboru pracovala v letech 1990–1996. Od roku 2015 aktivně pracuje ve výboru Etnografické komise Asociace muzeí a galerií.

Kolegové a kolegyně z oboru se připojují ke gratulaci jubilantce svým pohledem. Mgr. Veronika Hrbáčková uvedla: *„Pamatuji se přesně, kdy jsem se seznámila s Ivanou Kubečkovou. Bylo to v roce 2008, když jsem pracovala ve vlastivědném muzeu v Olomouci na pozici etnografky. Měla jsem ambice restaurovat sbírkové předměty v rámci ministerského dotačního programu ISO a byla mi doporučena jako mentorka doktorka Kubečková. Měla jsem z toho tehdy poněkud strach, jak to zvládnou, a přiznám se, že i obavy ze samotné Ivany, která byla již tehdy velmi erudovanou odbornicí – etnografkou. Nakonec to vůbec „nebolelo“, Ivana byla v pohodě a já jsem později už ISO podávala, pokud možno pravidelně... Od roku 2010 se také dvakrát ročně vidáme na celostátních seminářích Etnografické komise AMG a touto dobou již třetí období přímo ve výboru, kde je Ivana čilou a aktivní místopředsedkyní. Ivanu vnímám dlouhodobě jako*

zapálenou, pracovitou, odpovědnou a při schůzkách věcnou i pohotovou. Má postřeh, umí výborně analyzovat a při řešení problémů různého charakteru si drží profesionální nadhled, přičemž jí nechybí ani smysl pro humor. Na setkání s ní i ostatními členy se vždy upřímně těším. Fascinuje mě ale ještě jedna věc, mimopracovní, kterou nyní při příležitosti jejích narozenin mohu říci a která ji snad potěší – Ivana, co ji znám, vypadá pořád stejně, jako by měla o dvacet let méně. Možná je to díky jejímu stále zažehnutému vnitřnímu motoru, který se jí odráží nejen v očích ale především v temperamentu a zpomaluje tak zcela určitě proces stárnutí. Moc ji přeji, aby ty zdroje paliva nevyprchaly, a ať už jsou jakéhokoli původu (práce, manžel, rodina dcery se třemi vnoučaty), zůstaly zdravé a blahodárné!"

PhDr. Luboš Kafka nadepsal své vyznání Milé Ivaně k jubileu: „S PhDr. Ivanou Kubečkovou se znám a spolupracuji s ní od počátku porevolučních devadesátých let. Ta spolupráce mě obohatila nejen po profesní, ale i osobní stránce. Dnes je Ivana nejen jedna z mých nejoblíbenějších a (pročpak chodit kolem horké kaše) také nejtípnějších kolegyň. A navíc ji také řadím do okruhu svých blízkých přátel. Nebudu na tomto místě zmiňovat Ivaninu odbornou fundovanost v hlavních oborech jejího zájmu, o její profesní činnosti a pracích založených nejen na důkladné znalosti materiálu, literatury, ale též opřených o logický úsudek, praktické využití a dalších aspektech dané problematiky. (Zmíním snad jen, že Ivaniny vánoční výstavy betlémů v Roztokách nabyly značné proslulosti nejen v řadách betlemářské, ale i širší laické veřejnosti a svoje místo si udržují nad úrovní desítek každoročně pořádaných, snadno zapomenutelných betlemářských výstav.) Můj příspěvek, moje přání k významnému životnímu jubileu se ponese v čistě osobní rovině. Naše užší spolupráce začala v roce 2011, kdy jsme uskutečnili v roztockém muzeu výstavu Dárek z pouti. V roce 2017 jsme pak připravili katalog Lidové podmalby na skle ze sbírek Středočeského muzea v Roztokách u Prahy a doprovodnou stejnojmennou výstavu. Po pracovní stránce se setkáváme na různých konferencích (např. na Hinterglassymposiu v rakouském Sandlu specializovaném na problematiku lidové malby na skle, na jednání Etnografické komise AMG apod.). Z osobních setkání vyzvednu naše výlety za lidovými obrázky na skle, poutními místy a dalšími fenomény tradiční lidové kultury, které občas v létě podnikneme v rámci prodloužených víkendů s naší milou kolegyní Alenou Kalinovou z Moravského zemského muzea a našimi partnery. Jako správní etnografové jim po vzoru národopisných slavností kvůli nabitému programu ostatně přezdíváme Letní národopisné smršti. Kromě profesního obohacení jsou plny pohody, žertů a vzájemného špičkování... Rovněž naše profesní spolupráce s Ivanou, zvláště vybírání artefaktů na výstavy v depozitářích, často sklouzávala do obdivného hýkání nad různými dekorativními předměty na hranici dobrého vkusu (nebo spíše daleko za ní) a do dalších odborných

pošetilostí. Oba dva jsme například ještě dlouho po objevu jednoho svatého obrazku šířili kolem sebe jeho motto Trudu zmar!, kterým se dá třeba krásně zakončit korespondence jakéhokoliv druhu či potěšit zarmoucené... Samozřejmě jsme se díky tomu při práci dostávali do časového skluzu. Tehdy jsme se vzájemně obviňovali (no, častěji Ivana obviňovala mě) ve stylu: Nekochej se! Já jsem se nekochal! Ty ses kochal! Ivaně ostatně vděčím také za jednu ze svých přezdívek. Před lety se mi v rámci přípravy výstavy Dárku z pouti při chvatném občerstvení (to kvůli tomu kochání se nad muzejními předměty!) podařilo něčím pokecat nejen oblečení, ale i stůl. Ivana na mě před svými zaraženými kolegyněmi, jež mě normálně oslovovaly: Pane doktore, spustila: Ty bryndo! A k jejich úžasu mě tak pak načas veřejně titulovala. Já ji na oplátku často nazýval „otrokářkou“. Snad jsem alespoň naznačil, jak je mi blízký Ivanin britký a suchý anglický humor s černými prvky. Ale hlavně si ji moc vážím jako spolehlivého, přátelského, velmi pracovitého a obětavého člověka... (A navíc moc dobře vaří!) Milá Ivano, do dalších let přeji vše nejlepší, děkuji ti za spolupráci, přátelství, a nakonec i za tu přezdívku. Luboš Brynda Kafka."

Takto se podivila etnografka Slováckého muzea Marta Kondrová: „Ivana Kubečková, vážně sedmdesátnice? Pro mě je zjištění, že by Ivana Kubečková měla mít na krku sedmdesát křížků naprosto šokující skutečnosti. S Ivanou jsem se začala profesně setkávat na seminářích Etnografické komise AMG, do které jsme se spolu s kolegyněmi ze Slováckého muzea přihlásily v roce 2009. Od té doby jsme na semináře začaly jezdit pravidelně a také se těšit na společnost stejně „postižených“ lidí z muzejního světa, kteří sdílí stejnou vášeň, problémy i výzvy. Jedním ze světlých bodů těchto setkání byla vždy osobnost Ivany Kubečkové. Zpočátku jsem vnímala její vždy bezvadně připravené, fundované a věcné příspěvky, skvělý slovní projev i zjevně dlouholeté zkušenosti, které však nikdy nedávala na odiv, ale pokud se na ni kdokoli obrátil s žádostí o radu, vždy věcně a přímočaře dokázala kolegu nasměrovat. Patrný posun v našem vztahu vyjádřený pozdravy od „Dobrý den, milá kolegyně“ k „Ahoj, já tě tak ráda vidím“, nastal poté, co jsme se v roce 2015 staly členkami výboru Etnografické komise. S tím, jak se naše kontakty staly častějšími, zjistily jsme, že sdílíme podobné názory, vyznáváme stejný druh humoru a jsme tak říkajíc „stejně krevní skupiny“. Na profesním poli obdivuji její fundovanost a preciznost i míru zaujetí, s jakou připravuje výstavy, publikuje a věnuje se sbírkotvorné činnosti. Takže vždycky, když spolu mluvíme (spíš ona mluví a já naslouchám) o betlémech, podmalbách na skle nebo hračkách, připadám si jako méněcenný jedinec, který je si dobře vědom toho, že takové znalosti nezíská, ani kdyby pracoval v muzeu ještě dva životy. Na druhou stranu často zabrousíme do praktických stránek muzejního života, tvorby doprovodných programů, žádostí o granty, koncipování výstav, je to pak hodně o vzájemném sdílení zkušeností. Při setkání se neopomineme jedna druhé

zeptat, jak se jí daří v osobním životě. Její srdečná, veselá povaha je pro mě vždycky vzpruhou. Těším se na naše vzájemné debaty o čemkoli, protože vím, že budou vždy vtipné i inspirativní. Nejvíce ale obdivuji její energii i přístup k životu. Ani náhodou nemá konzervativní a zpátečnické názory, stále hledí vpřed a chce zlepšovat, až přímo modernizovat výstavní činnost, přístup v péči o sbírky i jejich prezentaci různými formami. Možná vyhledávám její společnost právě pro tuhle její energii a doufám, že je nakažlivá a něco málo z ní ve mě také ulpí."

K jejím narozeninám jí osobně přeju, aby zůstala stále taková, jaká je, prostě skvělá „ženská“ do nepohody i kolegyně, na kterou je možné se vždy spolehnout, veselá a energická, jejíž společnost vyhledávají mnozí o dekády mladší, aby se jí nechali profesně i lidsky inspirovat. Už teď se těším na naše další setkání a doufám, že bude co nejdřív: „Ivi, na zdraví!“

K výstižným vyznáním kolegů je těžké dodávat další superlativy, všichni Ivaně k letošnímu jubileu přejeme hlavně hodně zdraví a těšíme se na další inspirující setkání a nové zajímavé etnografické počiny. Velmi podrobně se odborné činnosti Ivany Kubečkové před deseti lety věnovala PhDr. Helena Mevaldová v *Národopisném věstníku* (2/2016).

Výběrová bibliografie a prezentace Ivany Kubečkové (od roku 2017)

Lidové podmalby na skle ze sbírek Středočeského muzea v Roztokách u Prahy.

Roztoky u Prahy: Středočeské muzeum, 2017, 135 s. (s L. Kafkou).

Hinterglasbilder in der Sammlungen der Institutionen für Denkmalpflege in Mittelböhmen. Internationales Hinterglas-Symposion, Sandl, Rakousko, 2017 (prezentace).

Podmalby na skle ve sbírkách institucí památkové péče ve středních Čechách. Středočeský vlastivědný sborník 36, 2018, s. 8–31.

Hinterglasbilder mit dem Motiv des Heiligen Georg in den Sammlungen des Sankt-Georg-Museums im Schloss Konopischt. Internationales Hinterglas-Symposion, Sandl, Rakousko, 2018 (prezentace).

Z historie kuchyněk a pokojíčků pro panenky. Středočeský vlastivědný sborník 38, 2020, s. 166–180.

Betlémy ze sbírek Středočeského muzea v Roztokách u Prahy. Roztoky u Prahy: Středočeské muzeum, 2022, 191 s.

Muzejní výstavy (výběr)

Podmalby na skle ze sbírek Středočeského muzea v Roztokách u Prahy. Roztoky, 2017.

Kuchyňky a pokojíčky aneb jak bydlely panenky (z historie nábytku pro panenky). Středočeské muzeum v Roztokách u Prahy, 2019.

Vánoční světlo – symbolika světla v době adventu a Vánoc. Středočeské muzeum v Roztokách u Prahy, 2020 (s M. Kondrovou).

Vítej mezi námi, děťátko. Dětská móda počátku 20. století ze soukromé sbírky M. Šormové. Středočeské muzeum v Roztokách u Prahy, 2021.

Betlémy ze sbírek Středočeského muzea v Roztokách u Prahy. Roztoky u Prahy: Středočeské muzeum, 2022.

Drátovat, flikovat! Příběh drátenického řemesla. Středočeské muzeum v Roztokách u Prahy, 2025 (s H. Řepkovou, M. Karáskovou a J. Dvořákovou).

Betlémy, tentokrát vydané tiskem. Ze sbírky pražského sběratele Františka Karase. Středočeské muzeum v Roztokách u Prahy, 2025.

Zita Suchánková

Hradec Králové

Život Olgy Floriánové zasvěcený tradici

Narodila se v Kyjově, ale její kořeny pevně vězí v půdě horňáckého Suchova. Právě tento pevný základ zřejmě předurčil její další směřování. Mgr. Olga Floriánová, moravská etnografka, oslavila své šedesáté narozeniny (*12. ledna 1965). Ať už jako muzejní pracovnice dokumentující lidové stavitelství, nebo jako ředitelka kulturních institucí ve Vlčnově a Strážnici, její profesní dráha má jednoho společného jmenovatele – život zasvěcený tradici, péči o kulturní dědictví a lásce k lidovému umění Slovácka.

Je absolventkou oboru národopis-historie na Filozofické fakultě Univerzity Jana Ev. Purkyně (dnes Masarykova univerzita) v Brně; studium dokončila v roce 1996. Pro svou diplomovou práci si zvolila téma *Drobné sakrální objekty na Strážnicku*. Už v akademickém prostředí brněnské etnologie směřoval její zájem od folkloru k hmotné kultuře a architektuře. Studium jí poskytlo metodologický rámec pro odborné dokumentování staveb, které důvěrně znala z dětství.

Její vztah k oboru nebyl formován pouze vysokoškolským studiem, ale především bezprostředním prožitkem dětství v tradičním prostředí Horňácka, které se stalo celoživotním zdrojem inspirace. Po dovršení šesti let se s rodiči přestěhovala do Veselí nad Moravou, kde nastoupila do školy. Zásadní vliv na její budoucí směřování však měly první roky života strávené v obci Suchov na Horňácku. Suchov v té době stále uchovával ráz tradiční vesnice s živým folklorem a původní architekturou. Právě zde získala přirozený vztah k venkovskému prostředí, které později odborně zkoumala. Sama uvádí, že i když se odstěhovala, její kořeny a srdce zůstaly na Suchově. Do Strážnice, kde dnes žije a působí, se přivdala.

V dospělosti se do Suchova vrací nejen osobně, ale i profesně. Její výzkumná činnost v této lokalitě se vyznačuje kombinací vědeckých metod a znalostí komunity „zevnitř“. V Suchově a okolí prováděla dlouhodobě detailní dokumentaci, která vyústila v konkrétní publikační výstupy. Pro monografii obce Suchov zpracovala kapitolu o lidovém stavitelství. Díky znalosti místních poměrů mohla zdokumentovat nejen stávající domy, ale i zaniklé projevy. Publikovala také odbornou studii *Současný stav vesnické architektury na příkladu obcí Suchov, Nová Lhota a osady Vápenky* (2003), v níž zachytila mizející podobu domů na přelomu tisíciletí, čímž vytvořila cenný srovnávací materiál pro budoucnost. Její výzkum v Suchově je unikátní i tím, že přesahuje běžné etnografické postupy a zahrnuje i genealogické pátrání po místních rodech.

Svoji kariéru započala v Národním ústavu lidové kultury ve Strážnici (1995–2005). Její příchod do této prestižní instituce byl logickým vyústěním studijního zaměření a vztahu k hmotné kultuře Slováků. Práce pro NÚLK zahrnovala výzkumnou, publikační a edukační činnost zaměřenou na tradiční řemesla a regionální historii. Věnovala se prezentaci rukodělných činností a rukodělné technologie zpracovala v rámci videoprojektu *Lidová řemesla a lidová umělecká výroba v České republice*, kde se zaměřila na práci z kůže a kraslice. K tématu se opět vrací v roce 2005 vydáním publikace *Kůže: zpracování a výrobky*. Prakticky od počátku se věnovala lidovému stavitelství. Ústav v té době intenzivně rozvíjel vědeckovýzkumnou činnost, do které se zapojila. Její terénní výzkumy v oblasti jihovýchodní Moravy zahrnovaly dokumentaci mizejících hospodářských staveb, jako byly stodoly a sušírny ovoce. Již v počátcích své práce v NÚLK začala přispívat do odborných periodik, jako je *Národopisná revue*, čímž si budovala odborné renomé v komunitě etnografů.

V letech 2005–2011 působila jako etnografka ve Slovákém muzeu v Uherském Hradišti. Zaměřila se na dokumentaci, ochranu a prezentaci lidového stavitelství, na dokumentaci rukodělné výroby na Uherskohradištsku, zejména na práce s hlinou, která byla završena publikacemi *Mapa keramické výroby ve Zlínském kraji* (2005, spolu s Romanou Habartovou a Martou Kondrovou) a *Výroba tradiční tupeské keramiky v současnosti* (spolu s Martou Kondrovou). Podílela se na přípravě expozic a publikovala odborné texty v muzejním sborníku *Slovácko*, například stěžejní studii o lidovém stavitelství na Kopanicích z roku 2007, kde zmapovala specifika rozptýleného osídlení a architektury v horském terénu. Na oblast hranice se Slovenskem se zaměřuje studie *Současný stav původního vesnického stavitelství v oblasti Vlárského průsmyku a okolí* z roku 2008. Věnovala se rovněž výzkumu sušírny na Slovácku, zkoumala vývoj fasád a průčelí domů z první poloviny 20. století a práci místních vesnických mistrů, například ve Vlčnově. Dokumentuje kapličky, kříže a boží muka, které dotvářejí charakter vesnické zástavby.

Stěžejním zájmem Olgy Floriánové se od studijních let stalo lidové stavitelství. S týmem odborníků (spolu s Janem Káčerem, Petrem Hlavačkou, Věrou Kovářů, Jaroslavem Novosadem a Janou Spathovou) se od roku 2007 věnovala systematické dokumentaci všech obcí Zlínského kraje, které byly zpracovány v letech 2008–2011 do ediční řady *Lidové stavby známé neznámé: Zlínský kraj – Uherskohradištsko* (2008), *Zlínsko* (2009), *Vsetínsko* (2010) a *Kroměřížsko* (2011). V roce 2017 pak bylo vydáno rozšířené vydání *Uherskohradištska*. Z terénního výzkumu vznikla bohatá materiálová dokumentace jednotlivých lokalit a objektů včetně odborných popisů. Význam takto shromážděného materiálu spočívá nejen v zachycení současného stavu původního vesnického stavitelství, ale i ve vytvoření základny k dalšímu podrobnějšímu odbornému bádání. Nemalý význam měl i praktický dopad projektu. Databáze poskytuje kvalitně připravený materiálový podklad pro výběr staveb k památkové ochraně, realizaci staveb v muzeích v přírodě, umožňuje vycházet z něj při konkrétních rekonstrukcích a přestavbách objektů původního vesnického stavitelství a napomáhá tak k udržení charakteristického rázu staveb i vesnických sídel. Výsledky výzkumu byly předány rovněž představitelům obcí, starostům, stavebním úřadům i vlastníkům ve snaze zabránit ztrátám kulturního dědictví. Už v průběhu doby, kdy se na projektu pracovalo, některé zkoumané hodnotné stavby zcela zchátraly a spadly, jiné „padly za obětí“ nové výstavbě. Na tento základní výzkum navázal v letech 2011–2012 i *Stavebněhistorický výzkum vybraných objektů tradičního lidového stavitelství ve Zlínském kraji. I. Uherskohradištsko* (1. a 2. část), který dosavadní plošný identifikační výzkum prohloubil, a to ve 20 obcích (z celkového počtu 82 lokalit sídelních jednotek okresu Uherské Hradiště), kde bylo zkoumáno na 31 z hlediska stavebněhistorického nejvhodnotnějších objektů tradičního lidového stavitelství. Soubor publikací *Lidové stavby známé neznámé* je ojedinělým počinem v České republice a stal se jedním z prostředků cíle „poznat a chránit“.

Bezprostředně na tento projekt navázala svým podílem na přípravě muzea v přírodě – Skanzenu Rochus nad uherskohradištskou městskou částí Mařatic. Stála u zrodu myšlenky realizace Parku Rochus v Uherském Hradišti. Společně s PhDr. Ivo Frolcem zpracovala úvodní studii a záměr výstavby tohoto muzea v přírodě. Její práce spočívala v odborné přípravě – vytipování vhodných objektů pro transfer do skanzenu nebo pro vytvoření vědeckých kopií, aby se zachoval obraz tradiční vesnice Slovácka. Její přínos spočívá v propojení terénního výzkumu s praktickou ochranou kulturního dědictví.

Začátkem roku 2012 nastoupila do funkce ředitelky Klubu sportu a kultury ve Vlčnově, kde mohla zhodnotit své zkušenosti při přípravě tamní Jízdy králů a dalších kulturních akcí, včetně ožívování památkově chráněných staveb ve vlastnictví obce. Jako vystudovaná etnografka se ve své funkci nezaměřovala

pouze na organizaci akcí, ale výrazně se zasadila o odbornější přístup k prezentaci místního folklorního dědictví. Její hlavní vizí nebylo chápat památkové chráněné stavby jako statická muzea, ale jako živé prostory, kde se odehrávají rekonstrukce původního života.

Tradiční *Vánoce ve Vlčnově* byly jednou z jejich stěžejních aktivit. Pod jejím vedením se v památkových usedlostech (zejména čp. 65) konaly komponované programy. V jizbách ženy v krojích předváděly draní peří nebo jiné zimní práce, peklo se tradiční pečivo. Prostory sloužily pro obchůzky masek (Mikuláš, Tři králové), čímž se lidová stavba stala přirozenou kulisou pro zvykosloví. Věnovala se intenzivně i popularizaci unikátního souboru vinohradnických staveb – Vlčnovských búd ve Vesnické památkové rezervaci Vlčnov-Kojiny. V centru její pozornosti nebyla pouze stavba, ale také lidé, kteří ji postavili a kteří v ní žili.

Snažila se rozšířit kulturní dění mimo hlavní sál Klubu sportu a kultury i do exteriéru. Iniciovala vznik letního cyklu *Vlčnovské kulturní léto*, který měl za cíl využít přírodní amfiteátr a park i mimo termín Jízdy králů. V „Galerii na Měštance“ organizovala výstavy zaměřené na regionální historii a etnografii, například výstavu *Památky známé neznámé* v roce 2013, jež edukovala místní i turisty o hodnotě lidového stavitelství v regionu. V době jejího působení, kdy byla Jízda králů čerstvě zapsána na seznam UNESCO (2011), měla na starosti náročnou organizaci této slavnosti. Její přínos spočíval zejména v udržení autenticity – dohlížela na to, aby komerční aspekty nepřevážily nad tradičním obsahem. Zajišťovala programové využití návsi a uliček mezi původními lidovými stavbami pro jarmarky rukodělných výrobků, čímž podporovala tradiční řemesla v jejich přirozeném prostředí.

V letech 2018–2024 působila na pozici ředitelky Kulturního domu Strážničan ve Strážnici. Přinesla nové podněty, jakými byly například *Oživené památky města Strážnice*, cyklus koncertů v židovské synagoze a další programy zasvěcené židovské kultuře. Jako zastupitelka a radní města v letech 2014–2022 i členka kulturní a stavební komise se zasazovala o to, aby se Strážnice postupně stala vyhledávaným kulturním centrem jak pro místní, tak pro širší okolí.

Je členkou České národopisné společnosti, Etnografické komise Asociace muzeí a galerií ČR, Muzejního a vlastivědného spolku ve Strážnici, Společnosti jízdy králů ve Vlčnově či projektu Lidová stavba roku, který je oceněním zájmu a iniciativy majitelů těchto objektů a jejich úsilí o záchranu jedinečných hodnot architektury našich vesnic. Pracuje v redakční radě *Malovaného kraje* a v Programové radě Horňáckých slavností. Věnuje se folklorní skupině Suchovjan a dětské skupině Suchovjánek, jako autorka pořadů se zapojuje do Horňáckých slavností. V letech 2011–2013 spolupracovala na projektu Místní akční skupiny Ostrožsko-Horňácko, kde byla pověřena realizací přednášek; podílela se na rekonstrukci krojů z Horňácka. Pracovala i pro MAS Východní

Slovácko v rámci výzkumu tamních vesnických sídel. Odborné a popularizační výstupy publikovala v časopisech *Národopisná revue*, *Slovácko*, *Malovaný kraj*, ve sbornících z různých konferencí a seminářů, píše scénáře folklorních pořadů. Jako odborník se vyznačuje mimořádnou důsledností v získávání podkladů, kvalitou hodnocení pramenů, nadhledem i ochotou spolupracovat s kolegy na společných projektech. Je nesmírně pracovitou ženou, která je oddaná své práci tělem i duší. Je třeba ale vzpomenout i její osobní vlastnosti, ke kterým patří zejména obětavost, vlídnost, ohleduplnost, empatie a snaha pomoci při řešení problémů.

V osobnosti Olgy Floriánové se vzácně snoubí odborná erudice etnografky s manažerským talentem a srdcem horňácké patriotky. Její životní cesta formovaná raným dětstvím na Suchově a univerzitními studii ji dovedla nejen do čela významných kulturních institucí ve Vlčnově a Strážnici, ale především k systematické záchráně historické paměti našeho kraje. Ať už jako autorka klíčových publikací o mizejícím lidovém stavitelství, nebo jako vedoucí souboru Suchovjan, vždy prokazuje hlubokou úctu k odkazu předků a snahu předat je dál.

Milá Olinko, přeji Ti zejména pevné zdraví, neutuchající badatelskou zvědavost při objevování dalších „známých neznámých“ pokladů lidového stavitelství a mnoho radosti v kruhu rodiny i na folklorních prknech. Ať Tě neopouští Tvůj zápal pro dobrou věc a láska k lidem, jež obohacuje a inspiruje nás, kteří se s Tebou tak rádi setkáváme. Ad multos annos!

Jana Spathová
Uherské Hradiště

Magda Křivanová – od slečny v kroji po ředitelku muzea v přírodě

Výčet profesí jubilantky Muzea v přírodě Vysočina je pestrý, od začínající průvodkyně, historičky, památkářky, zástupkyni ředitelky až k pozici ředitelky, kterou vykonává od července 2020. Většina specialistů na lidové stavitelství se k této práci dostane během studií, anebo na začátku své pracovní kariéry. U Magdy Křivanové je to opravdu zájem celoživotní, jak dokládá např. fotografie zachycující, jak coby sedmiletá slečna vítá chlebem a solí návštěvníky při otevření unikátní čtrnáctiboké stodoly na Veselém Kopci, prvního velkého transferovaného objektu do nově vznikajícího Souboru lidových staveb a řemesel Vysočina. Lidovým stavitelstvím a neindustriálními technickými objekty se zabývala již při studiu oboru historie na Filozofické fakultě Univerzity Palackého

v Olomouci. Plynule přešla z teorie do praxe, když do výše zmíněného muzea v přírodě nastoupila hned po absoloriu v roce 1987. O pouhé dva roky později složila na své „alma mater“ i rigorózní zkoušku, a to v oboru historie – dějiny vědy a techniky.

Pro zajímavost i k doložení, že Magdín vztah k lidovému stavitelství má dlouhodobé kořeny, je třeba dodat, že již od roku 1980 pracovala o prázdninách jako průvodkyně.

Krátce po nástupu do muzea před ní stál první velký úkol. Od samého počátku v roce 1988 se velmi intenzivně věnovala záchraně a dalšímu budování objektů v hlineckém Betlémě, nyní památkové rezervaci lidové architektury, která je vedle expozičního areálu Veselý Kopec nedílnou součástí Muzea v přírodě Vysočina. Ostatně spolu s Ilonou Vojancovou jsou autorkami koncepce záchrany tohoto areálu. Nepochybně zajímavé jsou i příběhy dvou navzájem propojených transferů, patřících mezi jedny z posledních. Nejprve musíme zmínit nalezení a následný přenos usedlosti z Mokré Lhoty, u nichž Magda Křivanová stála od samého počátku. In situ se u této usedlosti nacházela starší stodola, takže koncepční záměr počítal s jejím pozdějším doplněním. Realizace tohoto záměru se jí podařila doslova ukázkově, tedy v podobě mimořádné roubené stodoly z Boru u Skutče. Ta tvoří svou specifickou konstrukcí se střechem vynášenou sloupy přechod mezi polygonálními stodolami a mladšími stodolami obdélnými roubenými.

Jako ředitelka této instituce se věnuje nejen všem obvyklým provozním záležitostem, ale vytyčila si i jeden zcela mimořádný úkol, který souvisí s její srdcovou záležitostí, kterou jsou stavby na vodní pohon. Tím úkolem je zprovoznění všech technologických objektů v areálu veselokopecského muzea v přírodě. Postupně tak dosáhla, že vodní obilní mlýn mele pšenici na mouky a krupice a v jeho stoupě se vyrábí z ječmene lámanka, na pile se řezou prkna a fošny, v olejňě lisuje olej, v záhřivce bělí plátno. Magda Křivanová tak výjimečným způsobem navázala na zakladatele tohoto muzea v přírodě Ludka Štěpána, který v 70. a 80. letech minulého století transferoval uvedené technické stavby, ale rozhodně nemohl počítat s jejich zprovozněním, jelikož experimentální etnologie tehdy neexistovala a reenacting se doslova nacházel v pomyslných plenkách. Výše uvedený výčet znovuobnovených technologií zahrnuje obrovské množství činností a jednotlivých operací. I na nich se Magda Křivanová podílela osobně. Jako příklad lze uvést křesání mlecích kamenů před zprovozněním veselokopecského mlýna, které v roce 2022 vlastnoručně a rozhodně ne pouze symbolicky prováděla. Vedle výše uvedené srdcovky má jubilantka ještě jednu související s historickým textilem. Jde o žinylku a len. V obou případech úzce spolupracuje s Josefem Fidlerem, nositelem tradice lidového řemesla. S její pomocí tak došlo k záchraně unikátní žinylky, znovuobnovení pěstování a zpracování přadného

Inu i k vytvoření tematické expozice o Inu na Veselém Kopci. Během svého působení v muzeu připravila také řadu výstav a programů zejména z oblasti lidového stavitelství a tradičních technologií, věnuje se rovněž publikační činnosti.

Jubilantka „opustila“ své muzeum v přírodě pouze v letech 2002 až 2014, které věnovala veřejné službě, nejprve čtyři roky působila jako první místostarostka města Hlinska a následně v letech 2006 až 2014 coby jeho starostka. Ale i tehdy dění v muzeu neustále sledovala a s muzeem spolupracovala. Je na místě zdůraznit, že v záchraně Betléma pokračovala i v době svého působení na radnici. Navrhla a za asistence dalších kolegů připravila do regionálního operačního programu projekt Revitalizace památkové rezervace Betlém, tedy II. etapu budování – exteriér areálu, přilehlý prostor na druhém břehu Chrudimky včetně dětského hřiště a další. Věnovala se i zdánlivě detailnějším, ale velmi důležitým činnostem, k nimž patří třeba podpora ze strany města Hlinska na realizaci stálé expozice Masopustu na Hlinecku. Do celoživotního zaměření přesně „zapadá“ také její dlouholeté působení v zastupitelstvu Pardubického kraje, kde se věnuje prostřednictvím vedení jednoho z výborů oblasti kultury a památkové péče. Jde o záslužnou činnost Pardubického kraje, díky níž se dostává velmi důležitá podpora do malých obcí i k soukromým vlastníkům venkovských památek, kteří by na ni z jiných zdrojů mnohdy nedosáhli.

Dovolím si za nás všechny popřát Magdě Křivanové na prvním místě pevné zdraví a k němu to, co mám s Magdou spojené po celou dobu, co se známe osobně, tedy mnoho dalších výborných nápadů a inspirace k jejich realizaci, realistické nadšení a spoustu její typické energie, kterou vkládá do všeho, čemu se věnuje.

Radim Urbánek

Městské muzeum v Ústí nad Orlicí

Výběrová bibliografie Magdy Křivanové

Dílo a život mlynářů a sekerníků v Čechách. Historie a technika vodních a větrných mlýnů, hamrů, pil, valch, olejen, stoup. Praha: Argo, 2000 (Mimořádná společná kniha M. Křivanové a zakladatele české molinologie L. Štěpána).

Význam vceňovacích operátů stabilního katastru pro poznání lidového stavitelství. In: *15 let Souboru lidových staveb a řemesel Vysočina.* Pardubice: Krajské středisko státní památkové péče a ochrany přírody Východočeského kraje, 1989, nestr.

Historicko sociální obraz města Hlinska s přihlédnutím k vývoji městské čtvrti Betlém. In: *Prostor, lidé, slavnosti.* Uherské Hradiště: Slovácké muzeum, 1990, s. 158-164.

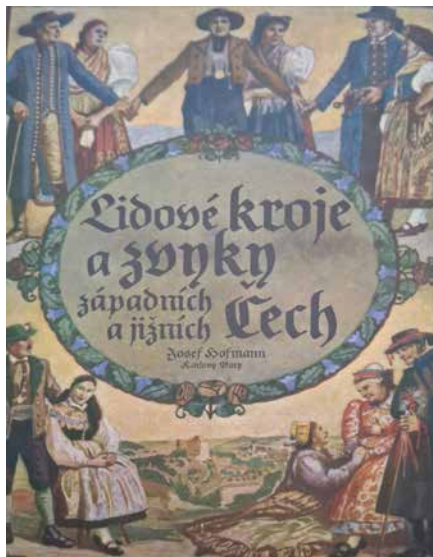
- Betlém Hlinsko*. Hlinsko: Soubor lidových staveb Vysočina, 1993 (s I. Vojancovou).
- Veselý Kopec. Soubor lidových staveb Vysočina*. Pardubice: Národní památkový ústav, 1994 (s L. Štěpánem a I. Vojancovou).
- Záchrana a rekonstrukce lidové architektury v městské části Betlém v Hlinsku. *Rekonstrukce památek 1995*, č. 1, s. 23–30.
- Dřevíkovská židovská obec. *Časopis Izraelské společnosti přátel ČR*, 1996.
- Stavba vodních motorů a strojů na úrovni lidových technik v regionu východních Čech. *Dějiny věd a techniky 29*, 1996, č. 3, s. 159–173 (s L. Štěpánem).
- Technické stavby a zařízení na vodní pohon – průzkum, dokumentace, využití. In: *25 let Souboru lidových staveb Vysočina*. Hlinsko: Soubor lidových staveb Vysočina, 1998.
- Lidové stavitelství východních Čech*. Hradec Králové: Garamond, 2001 (s L. Štěpánem).
- Mikroregion Hlinecko*. Hlinsko: Mikroregion Hlinecko, 2002 (s M. Hájkem).
- Betlém Hlinsko. In: *30 let Souboru lidových staveb Vysočina*. Hlinsko: Státní památkový ústav Pardubice – Soubor lidových staveb Vysočina, 2002, s. 49–54.
- Hlinecko. Město Hlinsko. In: *Historie a současnost podnikání na Chrudimsku*. Žehušice: Městské knihy s. r. o., 2004, s. 66–98.
- Dílo mlynářů a sekerníků v Čechách*. II. Praha: Argo, 2008 (s L. Štěpánem, R. Urbánkem, H. Klimešovou a kol.).
- Hlinsko. Srdce Českomoravské vrchoviny*. Hlinsko: Město Hlinsko, 2009 (s kol.).
- Soubor lidových staveb Vysočina*. Sychrov: Národní památkový ústav, územní památková správa na Sychrově, 2016 (s I. Vojancovou).
- Transfer a obnova polygonální stodoly ze Sádku u Poličky a usedlosti z Mokré Lhoty. In: *Transfer a rekonstrukce památek lidové architektury II*. Rožnov pod Radhoštěm: Valašské muzeum v přírodě – Metodické centrum a Spolek archaických nadšenců, 2016, s. 32–44.
- Luděk Štěpán a počátky budování Souboru lidových staveb Vysočina. K 85. narozeninám. *Národopisný věstník XXXIV (76). Supplementum. Zpravodaj komise pro lidové stavitelství, sídla a bydlení ČNS XIV*, 2017, s. 4–12.
- Muzeum v přírodě Vysočina*. Rožnov pod Radhoštěm: Národní muzeum v přírodě, 2021 (s P. Bulenou, N. Pospíšilovou a I. Vojancovou).
- Půlstoletí Muzea v přírodě Vysočina. Od záchrany lidových staveb in situ k muzeu v přírodě*. Rožnov pod Radhoštěm: Národní muzeum v přírodě, 2022 (s P. Bulenou, N. Pospíšilovou a I. Vojancovou).
- Chrudimsko. Kovárny, kováři a podkováři*. Rožnov pod Radhoštěm: Národní muzeum v přírodě, 2024 (s L. Štěpánem, J. Stehlíkovou a kol.).

**Josef HOFMANN:
Německé lidové kroje
a zvyky západních
a jižních Čech / Deutsche
Volkstrachten und
Volksbräuche in West-
und Südböhmen
(Karlsbad 1932)**

Editor Jan Kuča, překlad Milan Tvrđík,
redakce Jan Mičánek

Bohdaneč: Muzeum Ostrov lidových
krojů – Cyranův Ostrov s. r. o., 2025,
293 s.

Více než devět desetiletí uplynulo od doby, kdy se objevilo první a jediné vydání Hofmannovy práce o krojích a zvycích obyvatel německé národnosti v západních a částečně v jižních Čechách. Kniha vznikla ve zjitřené době první poloviny 30. let 20. století a je pochopitelné, že byla přijata německou odbornou veřejností a zájemci o lidovou kulturu, zatímco veřejnost česká ji ignorovala. Takový přístup byl oboustranný a ve skutečnosti jistě neznamenal, že by odborníci na obou stranách svá díla neznali. Nebylo ovšem běžné na sebe navzájem odkazovat, citovat se, polemizovat. Jako by etnická hranice oddělovala „náš“ národ od „těch druhých“ neprostupnou stěnou, za kterou není nic, co by stálo za pozornost. Válečné a poválečné události tuto praxi ještě posílily, takže zůstaneme-li na české straně, zmínky o kultuře německých



enkláv na území Čech a Moravy v odborné literatuře sice najdeme, ale jsou spíše sporadické a stručné.

Počín muzea Ostrov lidových krajů je do značné míry originální. Souvisí s tím, že v expozici muzea jsou vedle českých a moravských krajů vystaveny i kroje německých menšin. Je to pojetí „zemské“ v klasickém smyslu, nikoli etnické.

Nebylo snadné dotáhnout prvotní nápad do stadia, kdy před čtenářem leží hotová publikace s původní (počeštěnou) obálkou, ale o poznání objemnější, obohacená o další dobové obrazové dokumenty, komentáře editorů, nové rejstříky a poznámkový aparát.

Problém představovala už jen volba překladatele nejednoduchého odborného textu, plného speciálních a nářečních výrazů. Germanista prof. Milan Tvrđík ve spolupráci s etnologem Janem Kučou se tohoto úkolu

ujali s vysokou profesionalitou. Stejně profesionální je grafická úprava, citlivá k původnímu vydání, ale rozšířená o další ilustrace pocházející ze stejné doby a regionu. Jejím autorem je akademický malíř Michal Slejška.

Úvodní slovo vydavatele k publikaci napsal Jan Mičánek, zakladatel a ředitel muzea Ostrov lidových krojů. Je to text psaný lehkou rukou, určený zatím nepoučenému zájemci, zároveň ale poskytuje mnoho cenných informací z Hofmannova života a díla a z místních dobových reálií. *Poděkování vydavatele* je nejen výčtem všech, kteří se na knize podíleli, ale zároveň jsou tu naznačeny i potíže a složité situace, kterým bylo třeba čelit, právě tak jako ochota, zájem a pocit uspokojení ze zdařilé práce.

Několik poznámek editora: Hofmannova práce a překlad z pera Jana Kuči představuje dobře napsanou odbornou studii. Je uchopená věcně, s nadhledem a znalostí problematiky kulturněhistorické, etnologické, a dokonce i překladatelské. V prvních odstavcích věnuje pozornost právě názvosloví, zejména geografickému. Dále si všímá specifika západních Čech a rozdílů mezi jednotlivými regiony této oblasti. Ptá se například, proč Hofmann ignoroval Ašsko. Vyzvedá archaičnost chebských krojů (možná by stálo za to zeptat se, zda tu nehrálo roli protestantské náboženství pro tuto oblast typické). Zamýšlí se nad vlivem lázeňských měst na lidovou kulturu, popisuje, jak vznikala Hofmannova obrazová dokumentace především fotografická a jak probíhal fenomén dnes nazývaný revitalizace kroje.

Vstupní část české redakce doplňuje *Několik informací pro dnešního čtenáře*, což je sumarizace základních údajů o historických mírách, způsobu počítání, platné měně Rakouska-Uherska, cenách zboží a příjmech obyvatelstva. Knihu pak uzavírá *Slovníček vybraných pojmů, Rejstřík místních názvů česko-německých a německo-českých a Seznam literatury*.

Hofmannův text z první třetiny 20. století je přirozeně produktem své doby. Český čtenář tu najde řadu souvislostí, které prolamují onu výše zmíněnou neprostupnou etnickou hranici. Vzájemné ovlivňování, napodobování, inspirace i konkurování si nebo zesměšňování bylo na etnických hranicích běžné a týkalo se celé (lidové) kultury.

Pokud přestaneme respektovat tabu přijaté oběma stranami, můžeme v Hofmannově práci vidět tradiční regionální monografii, napsanou „klasickým“ autorem – venkovským učitelem. Takové publikace vlastivědného charakteru vznikaly na obou stranách hranice od doby, kdy byly etnografické reálie objeveny jako výstavní exponát, ve kterém je obsažena bohatá symbolika s možností různorodých interpretací. Řada těchto publikací, někdy od jediného autora, častěji však od kolektivu, vyšla už na přelomu 19. a 20. století v souvislosti s vlnou národopisných výstav, realizovaných v řadě evropských metropolí i v regionech. Středoevropské poměry byly příhodné pro pokračování v této tradici hluboko do 20. století.

Autory často byli venkovští intelektuálové, učitelé, kněží, lékárníci,

právníci a podobně, nebo emancipované vlastenecky smýšlející ženy. Jde o dobu, kdy se národopis (etnologie) teprve formoval jako odborná disciplína a v praxi ji realizovali vzdělaní laici.

Josef Hofmann je typickým představitelem takového nadšence. Byl Němec a psal své životní dílo v době hospodářské krize, vypjatého nacionalizmu a fašizujících tendencí. V jeho textu však na rozdíl od některých současníků nenajdeme dehonestující nebo rasisticky zabarvené pasáže zaměřené na slovanské sousedy. Ti pro něj pouze neexistovali stejně tak, jako on pro ně. V kontextu doby je to pochopitelné.

Je dobře, že tato práce, obohacená o další cenné obrazové dokumenty, vyšla česky, s patřičnou pietou a zářmovaná kompetentním komentářem.

Irena Štěpánová
Praha

**Daniel DRÁPALA -
Lenka DRÁPALOVÁ -
Lucie UHLÍKOVÁ:
Valašsko sobě a národu.
Národopisná slavnost
Valašský rok 1925 a její
odkaz**

Rožnov pod Radhoštěm: Národní muzeum v přírodě, 2025, 187 s.

U té snad nejvhodnější příležitosti, totiž v roce stého výročí konání



národopisné slavnosti Valašský rok 1925, vytvořila a připravila do tisku trojice předních moravských etnologů mimořádně zdařilou publikaci *Valašsko sobě a národu*, s podtitulem *Národopisná slavnost Valašský rok 1925 a její odkaz*. Onu trojici autorů představují Daniel Drápala, Lenka Drápalová a Lucie Uhlíková, přičemž dominantní podíl na daném opusu má prvně jmenovaný. Knihu vydala v roce 2025 instituce nejpopovlanější, totiž Národní muzeum v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm, tedy instituce nejen dodnes významně působící v dané lokalitě, ale svým původem s oslavovanou akcí bytostně spjatá.

Jako vhodné se jeví samo rozvržení práce. Jednotlivé kapitoly (celkem 11) líčí postupně celý proces, jenž od vzniku myšlenky uspořádat takový podnik vedl přes všechna úskalí a diskrepance až k zdařilé realizaci celé akce. Vlastní obsah je zářmován úvodním pojednáním na straně jedné a závěrečným shrnutím na straně druhé, které jsou

z per všech tří zúčastněných autorů. Jádro vlastního líčení je pak dílem Daniela Drápaly, jenž v prvních sedmi kapitolách postupně rozvíjí důležité, možno říci základní okolnosti vzniku a realizace onoho národopisného podniku, vrcholícího v Rožnově pod Radhoštěm v létě roku 1925. Především uvádí čtenáře do širšího kontextu pořádání takových přehlídek lidové kultury, a to od samých kořenů v podobě saturování aristokratické kratochvíle přes další obdobné zábavní i oslavné podniky pro širší veřejnost až po regulérní národopisné slavnosti, jejichž model v podstatě vykristlizoval do posléze zavedené podoby v čase krajinských příprav legendární Národopisné výstavy československé, na kterou je ostatně v textu nejednou odkazováno.

Dále je zde pojednáno o samém vzniku myšlenky konání dané slavnosti, která rozvíjela strategii předchozích obdobných festivit z první poloviny dvacátých let minulého století v podobě Hanáckého roku a dvou Slováckých roků. Nevyhýbá se ani v lecčem choulostivé problematice vztahů jednotlivých významných valašských center (Rožnov pod Radhoštěm, Valašské Meziříčí, Vsetín, Valašské Klobouky, Zlín), jež vedly i k rozmanitým tenzím mezi tamějšími národopisci a ctiteli valašské lidové kultury. Velice barvitě pak autor líčí samotný proces příprav Valašského roku, který rozhodně nebyl bezproblémový, ani bezkonfliktní. Je zde zhodnocena úloha rožnovského Muzejního spolku, zasvěceně

pojednáno je o četných praktických úkolech, které bylo nezbytné řešit. V adekvátním rozsahu je pak vylíčen vlastní program Valašského roku od základních obrysů programové náplně přes proces různých proměn až k finálnímu výsledku v podobě kompromisu mezi původní vizí a realitou skutečných možností dovést podnik k úspěšné realizaci.

Po následující kapitole Lenky Drápalové věnované problematice valašského kroje, v němž se na slavnosti etablovali zejména přími účastníci, ale také četní návštěvníci, což bylo jistě žádoucí, a kapitole Lucie Uhlíkové, líčící a hodnotící hudební a taneční stránku festivity, přistupuje k vlastnímu vylíčení slavnosti dvěma kapitolami opět Daniel Drápala. Ona tolik očekávaná chvíle vypukla v sobotu 18. července, aby pak slavnost pokračovala celou nedělí až do pondělí 20. července. Její náplň byla mimořádně pestrá, počínaje koncertem v lázeňském parku přes divadelní představení, průvody městem do areálu muzea v přírodě, kde byly předvedeny ukázky z každodenního života na Valašsku a pestrá skladba obřadů (obchůzkové obyčeje, velikonoční zvyky, masopustní zábavy, jiné vybrané kalendářní obyčeje, taneční pásma atd.).

Posléze hodnotí Daniel Drápala dozvuky Valašského roku, přičemž se vedle líčení jednoznačných pozitiv a celkového nadšeného ohlasu, které akce přinesla nejen pro český národopis, ale pro českou kulturu vůbec, objektivně nevyhýbá ani možnému rozladění

některých zainteresovaných osobností. Celý proces příprav i realizace slavnosti jistě výstižně charakterizují samy názvy jednotlivých kapitol, třeba však nadto ocenit i to, že každou z těchto kapitol uzavírá ještě zvláštní samostatné pojednání, vhodně doplňující její téma líčením některého vybraného problému či doprovodného rysu celé akce, což přispívá ke zpestření obsahu. Za každou kapitolou jsou pak uvedeny poznámky, uvádějící především patřičné zdroje poznání, odbornou literaturu a prameny. Knihu uzavírají čtyři texty scénářů zde předvedených zdramatizovaných lidových zvyků, zpracované Čeňkem Kramolišem a Metodějem Jahnem, na úplném konci nechybí pochopitelně souhrnný soupis pramenů a literatury.

K pozitivům knihy patří samo literární zpracování kapitol publikace, které je zcela vyrovnané a na vysoké úrovni, kniha je napsána adekvátně odborným kultivovaným stylem, současně velice čtivým a srozumitelným pro široké čtenářské vrstvy. Děj knihy není přehlčen nekonečným proudem informací a údajů, jde tudíž o dílo neobyčejně poutavé. Barvitost líčení zvyšují četné citáty z nejrůznějších dobových pramenů. Dovolím si proto konstatovat, že ač jde o dílo navýsost odborné, věnované vskutku realistickému vyličení a vědeckému zhodnocení prozkoumané problematiky zasazené do patřičného dějinného kontextu, čte se tato půvabná kniha od začátku do samého konce skutečně jak poutavý román.

Rovněž je třeba ocenit mimořádně velké množství vybraných ilustrací, které se autorům podařilo shromáždit z různých zdrojů – včetně vlastních sbírek – a uveřejnit zde ve vskutku výtečné kvalitě. Vyobrazení velice vhodně dokumentují popisovanou problematiku, čtená z nich jsou nepochybně zvláště cenná, nadto jsou zde zpřístupněna poprvé.

Publikaci Daniela Drápaly, Lenky Drápalové a Lucie Uhlíkové, přehledně pojednávající o významné národopisné akci v dávné minulosti v celé šíři jejích příprav i vlastního provedení i zasvěceně hodnotící její odborný, kulturní, společenský i národní význam, tak můžeme směle pokládat nejen za zdařilou, ale nadto za vysloveně modelovou. Může a měla by sloužit dalším badatelům jako vzor i návod k pojednání o dalších obdobných festivitech, jichž se u nás uskutečnilo v minulosti velké množství, a neměly by být zapominány. Ostatně k hodnotě takto precizně zpracovaného díla přispívá už samo jeho téma: národopisné slavnosti vždy představovaly významné odborné, ale i kulturní podniky, jež formovaly a šířily vlastenecké smýšlení v konkrétním prostředí, v dané době a přispívaly k formování českého národopisu – nejen na Moravě – jako takového.

Karel Altman

Etnologický ústav AV ČR Brno

Alena KŘÍŽOVÁ a kolektiv: *Od lidového umění k výtvarnému folklorismu*

Brno: Masarykova univerzita, 2025,
214 s. Edice Etnologické studie 31

Výtvarné projevy související s životem lidu tvoří specifickou oblast etnologického studia. Poslední publikace Aleny Křížové a jejích spolupracovníků přináší zhodnocení dosavadního bádání nad lidovým výtvarným uměním v českých zemích a definuje tento fenomén v dnešní době. Lidové umění v rámci tradiční kultury přitahovalo zájem národopisců již v 19. století. Jeho projevy namnoze představovaly výrazné prvky, jimiž se odlišovala lidová kultura jednotlivých regionů. Odborný zájem o tvůrčí výtvarné aktivity lidových vrstev se konstituoval v druhé polovině 19. století a souvisel s rozvojem studia materiální kultury, jež probíhalo až po vyčerpání prvotního zájmu o společenskou a duchovní stránku života lidu. V důsledku procesu urbanizace a globalizace života však již koncem 19. století nastaly velké společenské změny, které se odrazily také ve výtvarných projevech. Ty už nebylo možné studovat postupy z dob tradiční lidové kultury (srov. relativizaci pojmů lid nebo umění).

Autorka se při svém výkladu opřela o výsledky dosavadního odborného bádání. V úvodní kapitole práce se věnuje terminologii, předmětu



bádání a systematice. V dalších oddílech podává přehled vývoje zájmu o lidové umění. Po počáteční fázi začali původně obdivovatelé lidových písní a slovesnosti obracet pozornost k projevům materiální kultury (výšivky, kroj, stavitelství, nábytek, keramika). Důležitou úlohu v sledovaném období sehrála Jubilejní zemská výstava (1891) a později Národopisná výstava československá (1895), která měla zásadní význam pro zformování etnografie jako vědního oboru a pro rozvoj muzejnictví v českých zemích. Pojem lidového umění však zatím zůstával odborně vymezen. Karel Chotek vytvořil model národopisných monografií určitých regionů, v nichž lidové umění, písně a tance představovaly samostatný oddíl.

Následné období bylo poznamenáno svérázovým hnutím, jež reagovalo na společenskou a politickou situaci, která vyvolala potřebu vzájemně odlišit specifika českého a německého živlu. Svéráz využíval především lidovou ornamentiku, jež jako výzdobný prvek pronikla do řady oblastí. Nalezl odezvu v době secesního stylu, který skýtal prostor pro uplatňování elementů národních kultur.

V německém prostředí se na přelomu 19. a 20. století rozvinula diskuse o původnosti lidového umění (produkční a reprodukční teorie). V Čechách lze zaznamenat zejména ohlasy reprodukční teorie, jež vyjadřovaly postoje českých uměleckých historiků zabývajících se rovněž výtvarnými projevy lidu (Zdeněk Wirth, Ladislav Lábeč, Antonín Matějček, Václav Vilém Štech, Václav Mencl, Vilém Pražák, Naděžda Melniková-Papoušková). Proto bylo až do třicátých let 20. století lidové umění – plnicí funkci národního umění, nahlíženo jako pendant umění profesionálního, v němž byly hledány jeho zdroje. Nový úhel pohledu na danou skutečnost přinesl teprve funkční strukturalismus. Zejména práce Petra Bogatyreva umožnila utřídění shromážděného materiálu do struktury podle funkcí. Sledovanou metodu převzal Karel Šourek. Ve své práci *Lidové umění v Čechách a na Moravě. Poznámky k jeho povaze* (1942) rozdělil doklady lidové výtvarnosti do šesti skupin. Jeho progresivní myšlenky zanechaly v odborném povědomí trvalou stopu

a potlačily způsob hodnocení sledovaného výtvaru pouze podle vnější formy. Funkčně strukturální metoda však byla marxisticky orientovanými etnografy v 50. letech odmítána. Další odborný trend vykazovalo dílo Antonína Václavíka, jež přinášel genetický výklad lidové kultury zahrnující komplexní přístup k jejím projevům. Podobně hledala kořeny jevů v lidové kultuře Drahomíra Stránská.

Generace etnografů, která nastoupila po druhé světové válce, využívala při sledování výtvarných dokladů výsledků dosavadního studia (Jitka Staňková, Ludvík Baran, Věra Hasalová, Jaroslav Vajdiš, Alena Vondrušková, Vlastimil Vondruška, Soňa Kovačevičová). K tématu lidového umění přistupovala jako k uzavřené historické kategorii. O definování pojmu lidového umění se pokusil Vladimír Scheufler (*Československá vlastivěda*, 1968). Podle jeho názoru vznikaly projevy zařazované pod tento pojem primárně k plnění mimoestetických funkcí, jež se po zániku tradičních vztahů vytrácely, až zůstala jen funkce estetická. V změněných společenských poměrech pak docházelo jen k prosté reprodukci původních projevů lidového umění, nebo byly využívány pouze jejich jednotlivé prvky. Z toho vyplývá, že lidové umění je uzavřenou epochou, kterou nelze obnovit. V uvedeném duchu pak byla nahlížena tato problematika v odborných etnografických pracích.

V posledních desetiletích 20. století vyvstala před etnologii otázka, jakým

směrem se má bádání o lidovém výtvarném umění vydat. Bylo zřejmé, že v prostředí širokých vrstev stále vznikají výtvarné hodnoty. Zodpovězení dané otázky do značné míry souviselo s výzkumem proměn života na vesnici v období socialismu (Václav Frolec, Soňa Kovačevičová) Nejistěně se výtvarnou kulturou lidových vrstev zabýval Richard Jeřábek, který vytvořil systematiku a terminologii odpovídající nové společenské situaci a zahrnující široké spektrum probíhajících činností. Především zavedl pojem lidová výtvarná kultura, pod nějž zahrnul dílčí výtvarné aktivity (Výtvarná kultura lidu. Miniterminologie. *Umění a řemesla* 1979).

Jedním z opomíjených témat se stala masová kultura a masové umění, které od 19. století vytlačovaly původní formy a které byly výrazně poznamenány výtvarným folklorismem. Tento termín byl počátkem šedesátých let vytvořen Hansem Moserem pro označení existence, využití a adaptace předmětů a jevů tradiční lidové kultury v nepůvodních podmínkách. Reagoval tak na společenské proměny a potřebu odborného vymezení studia v novodobých podmínkách. Ve druhé polovině minulého století bylo již nezbytné opustit dosavadní náhled na lidové umění a obrátit pozornost k jevům masové kultury a výtvarného folklorismu.

Závěrečný oddíl autorčina pojednání se zamýšlí nad tím, co je aktuálně předmětem etnologického studia v případě lidové výtvarné kultury

a kudy se bude ubírat bádání při studiu masové kultury, jež v současnosti představuje nedílnou složku života nejširších vrstev. Autorka doporučuje vytváření široké základny srovnávacího materiálu. Výzkum lze zaměřit na přetrvávající součásti tradice, avšak přitom je nezbytné důsledně odlišovat výtvarný folklorismus od tradiční výtvarné kultury. Dále je možné studovat individuální tvořivost projevující se také formou amatérské tvorby, kutilství a zájmové umělecké činnosti. Uvedené formy ovšem postrádají většinu funkcí, jež měla tradiční výtvarná kultura. Někdy se objevuje funkce praktická, avšak dominuje funkce dekorativní. Sledovaná spontánní tvorba také souvisí s příznačným rysem současné doby – s náplní volného času, který v dnešním životě sehrává stále významnější roli. Lze konstatovat, že lidová výtvarná kultura nezmezela, pouze se přeměnila, podobně jako prošla proměnami společnost v 21. století.

Nastíněnou problematiku dokládají tematické sondy do výtvarných aktivit v nedávné i současné době, které zachytily studentské práce. Většina z nich dokládá, že výtvarný folklorismus není pouhou historickou kategorií, nýbrž živým fenoménem. František Miklíček se zaměřil na proměny současné výzdoby kraslic v Ostrožské Nové Vsi, zatímco Vanesa Valovičová zpracovala pozoruhodné téma nádražních budov na Slovácku, na nichž se objevila výzdoba uplatňující tradiční ornamentiku. Příspěvek Miroslavy

Ferstlové se soustředil na lidový ornament na Podluží a jeho využití při malbě na textil. S ohledem na rozvoj turismu sledovala Klára Prajac tradiční upomínky z Krkonoš a Podkrkonoší, jež jsou zastoupeny nejen regionálními produkty, ale též výrobky zdobenými v duchu folklorismu a zejména předměty využívajícími populární symbol Krakonoše. O uplatnění svérázu v lidovém oděvu na Tišnovsku v průběhu 19.–20. století pojednal Petr Drastil a nad piešťanským tradičním oděvem ve funkci národního kroje se zamýšlel Tomáš Mrázek. Zajímavé poznatky přinesl rovněž text Petry Mandíkové věnovaný ohlasům lidové kultury v malířském díle Karla Šimůnka, čelného představitele výtvarného folklorismu v malířské tvorbě první třetiny 20. století, jehož díla se hojně uplatňovala zejména na pohlednicích.

Závěr knihy tvoří nezbytný aparát obsahující soupis pramenů a literatury

a seznam vyobrazení, za nimiž následuje autorčin medailon a bibliografie.

Publikaci lze považovat za komplexní shrnutí dosavadního bádání nad projevy lidové výtvarné kultury v českém prostředí a zároveň nastínění perspektiv, které stojí před etnologickým studiem daného tématu. Kniha přesvědčivě dokládá autorčinu erudici, o níž svědčí úctyhodná kompletní bibliografie v závěru díla. Zároveň vypovídá o jejím pedagogickém působení a jeho přínosu.

Prof. PhDr. Alena Křížová, PhD., tímto dílem završila nejen bádání nad jedním ze svých stěžejních témat, ale zároveň oslavila osobní výročí (*17. 6. 1956). Blahopřejeme milé kolegyni k jubileu a děkujeme za vše, co pro obor vykonala. Do dalších let jí přeje pevné zdraví, hodně tvůrčího elánu a radosti v osobním i profesním životě.

Alena Kalinová

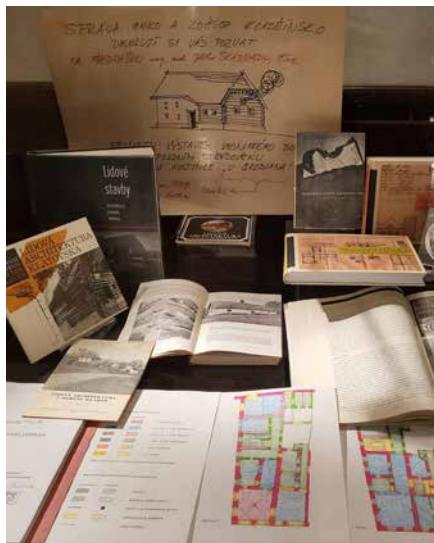
Etnografický ústav MZM Brno

Výstava Historická architektura nejen lidová

Městské muzeum v Ústí nad Orlicí, od 26. února do 17. května 2026

Podtitul výstavy plně osvětluje její ideu: byla uspořádaná k životnímu jubileu architekta a stavebního historika prof. Ing. arch. Jiřího Škabrady, CSc. (* 20. 2. 1946); navíc připomíná i nedožitě 90. narozeniny prof. Ing. arch. Svatopluka Voděry, CSc. (16. 2. 1936 – 24. 1. 2001), Škabradova učitele a pak blízkého spolupracovníka. Instalace se realizovala ve výstavních prostorách secesní Hernychovy vily, sídle orlickoústeckého muzea; jejím pořadatelem se stala ve spolupráci s muzeem Společnost pro obnovu vesnice a malého města, z. s. (SOVAMM). Autorství náleží Ing. arch. Zuzaně Syrové Anýžové a Ing. arch. Jiřímu Syrovému spolu s dalšími členy spolku. Fotografie, plány a hmotné artefakty pocházejí z vlastnictví jubilanta a Ing. arch. Věry Kučové, dcery Svatopluka Voděry. Vlastní instalaci výstavy zajistilo orlickoústecké muzeum.

Vernisáž proběhla ve vstupní hale muzea. Moderování se ujal ředitel Městského muzea v Ústí n. O. PhDr. Radim Urbánek. Rekapituloval záměry pořadatelů výstavy, její koncepci a průběh realizace. Opravdu jen pár slovy přítomné pozdravil jubilant. S delšími projevy vystoupili zástupci Pardubické univerzity, kde Jiří Škabrada po odchodu z Prahy téměř dvě



Z instalace výstavy „Historická architektura nejen lidová“ v Ústí nad Orlicí. Foto M. Válka, 2026.

desetiletí působil. Prezentovali publikaci *Od sklepa až po krov. Sborník k počtě Jiřího Škabrady (2025)*, kterou kolegové, přátelé a žáci Jiřího Škabrady sestavili sice k minulému jubileu, ale vydat se ji podařilo až k jubileu letošnímu. Neotřelé bylo „pokřtění“ díla, ne vínem nebo slivovicí, ale krupicí vlastnoručně semletou Radimem Urbánkem ve vodním mlýně na Veselém Kopci v Muzeu v přírodě Vysočina, kde tyto aktivity provádí v rámci „musea viva“. Kromě českých kolegů a přátel byli přítomni i zástupci ze Slovenska, takže akce měla „mezinárodní“ dosah.

Vernisáž výstavy neprobíhala jen v oficiálním duchu, určité oživení přinesla hymna SOVAMMu, kterou jubilantovi zapěli přítomní členové spolku,

a jak jinak, tematicky se vázala ke stavitelské problematice: na text zlidovělé básně českého klasika Josefa V. Sládka „Sedlák Jíra“ měla nápěv převzatý z dalšího klasického národního opusu „Čechy krásné, Čechy mé“. Ve stejném duchu se nesl i promítnutý loutkový film *O komínku zedníky laškovně nakřivo postaveném aneb Soubor pantátův se zedníky*. Předlohou mu byla barokní zpěvohra Karla Jana Loose (1768). Vyrobil Krátký film Praha (1968) v režii Pavla Procházky. Jak říká název, humorou formou prezentoval stavitelské „umění“ dvou zednických „neumětelů“ při stavbě komína.

K vlastní výstavě a její koncepci promluvila Zuzana Syrová Anýžová. Poděkovala všem, kteří se podíleli na její realizaci, a zájemce provedla instalací. Ta v chronologické sledu dokumentovala projekční práci Jiřího Škabradý i výsledky jeho badatelských aktivit, které po absolvování pražského ČVUT (1969) souvisely s jeho krátkým zaměstnáním v pražském Archeologickém ústavu ČSAV, a naopak delším, více jak desetiletým působením ve Státním ústavu pro rekonstrukci památkových měst a objektů (SURPMO), v ateliéru lidové architektury (1974–1986). Následně se v Státním ústavu památkové péče a ochrany přírody podílel na přípravě vyhlášení vesnických památkových rezervací a zón.

Po roce 1989 se datuje pedagogická dráha Jiřího Škabradý spojená s pražskou Fakultou architektury ČVUT, kde založil výuku kurzů *Lidová architektura a Historické konstrukce*.

Delší působení (2003–2020) ho váže k Filozofické fakultě Pardubické univerzity, ke katedře historických věd, od roku 2008 také k Fakultě restaurování, pracovišti zaměřenému na stavební historii a rekonstrukci památek. Bylo situováno do Litomyšle, východočeského města s bohatou kulturní a architektonickou minulostí. Vedle toho se jubilant podílel na organizování konferencí *Dějiny staveb* v Nečtiněch (sekce lidové stavby), byl zakládajícím člen SOVAMMu (1991) a Sdružení pro stavebně historický průzkum (2001).

Neobyčejně bohatá je publikační produkce Jiřího Škabradý. Patřil k čelným představitelům výzkumu pozdně středověkých a raně novověkých vesnických staveb, který podnítil seminář v Poličce (1991) a jehož výsledky najdeme ve sborníku *Vesnický dům v 16. a 17. století*. Východní Čechy, Poličsko a Litomyšlsko spolu s přilehlou částí moravského Svitavska představují region, kde byla řada těchto staveb dokumentována a přispěla zásadním způsobem k osvětlení vývoje vesnického domu v tomto časovém úseku. Výsledky dlouhodobého výzkumu sumarizuje kolektivní dílo *Nejstarší venkovské domy ve východních Čechách* (2018), na kterém se Jiří Škabrada nemalou mírou podílel.

Jubilant se ale věnoval i dalším regionům českých zemí a mladším časovým periodám ve vývoji vesnického domu. Prostudoval k tématu pramennou základnu jako byly indikační skici stabilního katastru, které osvětlují stavební

situaci na vesnici cca v první polovině 19. století, kdy docházelo k nahrazování roubených domů stavbami z nespalných materiálů a kdy už platila určitá stavební legislativa. Skici zároveň zachycují situaci před industrializací českých zemí. Výsledkem je *Nástin vývoje vesnických půdorysů a plužin v Čechách. K výpovědní schopnosti map stabilního katastru* (2022), za který obdržel cenu České národopisné společnosti. Další dílo *Chalupy v Čechách na historických stavebních plánech* (2014, 2016) vydal ve dvou svazcích spolu s historikem Martinem Eblem. Obě publikace osvětlily jejich pramennou hodnotu. Pozornost věnoval i otopnému zařízení, které hrálo důležitou roli ve stavením vývoji vesnického domu. Dílčí práce směřovaly k monografickému zpracování tématu, kterým jsou Škabradovy *Lidové stavby. Architektura českého venkova* (1999) zahrnující vedle analýzy historického vývoje vesnického domu i doporučení současným projektantům, jak formovat novou výstavbu, aby vycházela ze stavebních tradic domu v českých zemích.

To je jen stručný výčet knižních titulů, které byly na výstavě připomenuty a fyzicky doloženy. Patřily k nim i výstupy dokumentující Škabradův zájem o slohovou architekturu nebo jeho „milované“ krovy a klenby či studijní materiály pro adepty architektonického „fochu“. Podrobnou bibliografii jubilanta najdeme ve zmíněné „festschriftu“ spolu s biografickými údaji. Na výstavě byly na panelech prezentovány ukázky jeho plánové

a fotografické dokumentace z mnoha řešených projektů v různých koutech českých zemí, které použil také v publikačních výstupech. Nemohlo chybět ani rýsovací prkno, snad z nostalgie po časech minulých.

Několik panelů na výstavě osvětlovalo i dílo dalšího oslavence, Svatopluka Voděry, staršího kolegy a blízkého spolupracovníka Jiřího Škabrady. Svatopluk Voděra na Fakultě architektury a pozemního stavitelství ČVUT navázal na dílo prof. Oldřicha Dostála a věnoval se pedagogické a organizační práci. Po roce 1989 byl i děkanem Fakulty architektury, působil také jako prorektor ČVUT. Spolu s Jiřím Škabradou vydali dnes už klasické dílo *Vesnické stavby a jejich úprava* (1975), které pomohlo díky rozvoji chalupářství zachránit mnohé hodnotné lidové stavby. Společným dílem je také kniha *Jihočeská lidová architektura* (1986), jejíž druhou rozšířenou verzi vydal Jiří Škabrada s kolektivem jako *Lidovou architekturu v jižních Čechách* (2021).

Výstava *Historická architektura nejen lidová* v ústeckoorlickém Městském muzeu byla nejen holdem dvěma významným českým architektům, ale ukázala také hmatatelné výsledky výzkumu vesnického domu v České republice v uplynulém půlstoletí, jež byl provázen někdy bohužel marnými snahami o záchranu této části našeho kulturního dědictví.

Miroslav Válka

Ústav evropské etnologie FF MU

CONTENTS

Articles (peer reviewed)

<i>Anna Varausová: Dance Expressions at Contemporary Kermesse Festivals in Relation to Local and Regional Identity (Examples from the Brno and the Slovácko Regions)</i>	<i>5</i>
<i>Hana Klimešová: "Wedding Keys" from the Litomyšl Region. The Wedding Ceremony as a Rite of Passage</i>	<i>33</i>
<i>Eliška Gregorová: "Stufenwerke" and Other Objects Crafted from Rock Fragments: Specific Manifestations of Folk Art in the Czech Republic (Příbram Region) and Great Britain</i>	<i>50</i>
<i>Jana Tomková: Is God Still Rusyn? Religious and Ethnic Context of Rusyn Identity in the Chomutov Region</i>	<i>72</i>
<i>Michal Uhrin: "From House to Funeral Home": Changes in Funeral Rituals in Rural Slovakia ...</i>	<i>91</i>
Contributions by Czech Ethnological Society 's Correspondents	114
Personalia	116
Books	151
Exhibitions	160

Národopisný věstník / Ethnographic Journal is regularly indexed or abstracted in: AIO, CEJSH, EBSCO, ERIH PLUS, SCOPUS

Pokyny pro autory, etická a ediční pravidla spolu s licenčními podmínkami a další informace jsou k dispozici na webové stránce časopisu. / Instructions for authors, ethic and edition rules and licence terms and conditions, and further information are available on journal's homepage: <https://narodopisnyvestnik.cz>

Príspevky zasílejte elektronicky na adresu redakce / Please, send your texts via electronic mail to the address: valka@phil.muni.cz

Jazykové korektury / Proofreading: doc. PhDr. Josef Štěpán, CSc.

Překlad do angličtiny / Translation into English: PhDr. Zdeňka Šafaříková

Grafické zpracování, tisk / Layout, print: Metoda spol. s r. o., Brno

Toto číslo vyšlo v červnu 2026 / This number was published in June 2026

© Česká národopisná společnost, z. s. / Czech Ethnological Society

NÁRODOPISNÝ VĚSTNÍK

Ethnographic Journal

Založen 1906

Ročník XLIII (85) / 2026 / 1

Studie

Anna Varausová: **Taneční projevy na současných hodových slavnostech ve vztahu k lokální a regionální identitě (na příkladu Brněnska a Slovácka)**

Hana Klimešová: **Svatební klíče z Litomyšlska. Svatební obřad jako přechodový rituál**

Eliška Gregorová: **Štufenverky a další předměty z kousků hornin. Specifické projevy lidové tvořivosti v České republice (Příbramsko) a ve Velké Británii**

Jana Tomková: **Je Boh Rusínom?: Súvislosti konfesionalnej a etnickej príslušnosti Rusínov na Chomutovsku**

Michal Uhrin: **"From House to Funeral Home": Changes in Funeral Rituals in Rural Slovakia**

Příspěvky dopisovatelů

Personalia

Knihy

Výstavy