

N Á R O D O P I S N Á

l'eu'ne

2/2024

N Á R O D O P I S N Á

l'eu'ne

2/2024



OBSAH

Studie účastníků 16. mezinárodního kongresu SIEF (Brno 2023) s tématem Living Uncertainty

Kritické temporality: vzdělávací trajektorie dětí uprchlíků z Ukrajiny (<i>Dana Bittnerová</i>)	79
Identitní trhliny češství muslimů druhé generace v České republice: hledání místa přináležení (<i>Zuzana Rendek</i>)	91
Walking the Whinny-Moor: Corpse roads and pre-funeral death rituals in early modern England (<i>Stuart Dunn</i>)	107
Rethinking the Glorious Past of Hussarism: Cultural heritage as a way of representing identity through the example of Szekler-Hungarians in Romania (<i>Emese Pál</i>)	119
The Role of Contemporary Vernacular Theatre Performances in the Life of Community in Slovenia (<i>Ana Vrtovec Beno</i>)	135

Společenská kronika

Jubilant Juraj Zajonc – muž mnoha talentů (<i>Martin Šimša</i>)	144
Blahopřání Jiřině Todorovové (<i>Jan Šejbl</i>)	146
Odešla Marie Majtánová-Korandová (<i>Marta Ulrychová</i>)	147

Výstavy

Klitzeklein – krušnohorské dřevěné miniatury a „kuřáčky“ v muzeu v Mitterteichu (<i>Marta Ulrychová</i>)	148
--	-----

Zprávy

Seminář Etnografické komise AMG ČR v Jindřichově Hradci (<i>Petr Číhal</i>)	149
10. zasedání Valného shromáždění smluvních států Úmluvy o zachování nemateriálního kulturního dědictví (<i>Jan Blažek</i>)	150

Recenze

T. Zachar Podolinská – K. Popelková: The Story of Cohesion: On the history of an academic institution (<i>Nikola Balaš</i>)	151
D. Drápala a kol.: Stopy lidského umu. Předindustriální technické provozy na území někdejšího panství Rožnov (<i>Martin Novotný</i>)	155
A. Ďuricová – E. Molnářová (eds): Od textu k překladu XVII (2. část) (<i>Hedviga Kubišová</i>)	157
P. Beneš – I. Bukačová – J. Fák – P. Kodera – V. Podestát: Poklady Mariánské Týnice (<i>Marta Ulrychová</i>)	158

Contents in English

160

Kritické temporality: vzdělávací trajektorie dětí uprchlíků z Ukrajiny

Dana Bittnerová

DOI: 10.62800/NR.2024.2.01

Critical Temporalities: The educational trajectories of refugee children from Ukraine

The article deals with the issue of education of children from refugee families. The concept of critical temporalities provides a framework for thinking about these young people's threatened present and future. The aim is to show how the temporalities of different institutions and spaces interact and navigate the life courses of young people at one of the key moments in their lives, namely the moment of choosing high school. The situation is traced with the example of several refugee students who were seeking high school admission in the school year 2022/2023. Article shows how different temporalities enter the choices of subsequent educational careers. Everything happens in the interaction of multiple timescales – institutional, everyday and biographic – in the country of origin and in the country of destination. There are biographical timescales not only of the children, but also of the parents, which determine the future and present of the students. In addition to the institutional timescales of school, the adolescence phase and the temporality of war play a significant role.

Key words: migration, critical temporalities, life course, education, refugees from Ukraine, Czech Republic, school ethnography

Acknowledgement: Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2023–2024 „Krise a nejistoty současných světů: antropologické perspektivy“ – 260 736 a v rámci projektu Cooperatio – SCAN na FHS UK.

Contact: PhDr. Dana Bittnerová, CSc., Katedra sociální a kulturní antropologie, Fakulta humanitních studií UK, Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libeň; e-mail: dana.bittnerova@fhs.cuni.cz, ORCID 0000-0002-9654-0372

Jak citovat / How to cite: Bittnerová, Dana. 2024. Kritické temporality: vzdělávací trajektorie dětí uprchlíků z Ukrajiny. *Národopisná revue* 34 (2): 79–90. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.2.01>

Úvod

V únoru 2022 začala válka na Ukrajině, která spustila uprchlickou vlnu. Jednou ze zemí, kam obyvatelé napadené země utíkali, byla Česká republika (dále ČR). Mиграční pohyb lidí v ohrožení života měl svoji dynamiku co do počtu uprchlíků i z hlediska jejich sociodemografické skladby (Integrace 2023). Podle statistik Ministerstva vnitra ČR byla do února 2023 udělena dočasná ochrana přes 450 tisícům uprchlíků z Ukrajiny, za další rok, tedy v únoru 2024, počet lidí pobývajících v ČR v souvislosti s válkou na Ukrajině klesl na zhruba 385 tisíc.¹ Velkou část uprchlíků tvořily a tvoří matky a děti, tedy ti nejzranitelnější, v nichž ukrajinský stát zároveň vidí budoucnost pro obnovu země. Útěk před válkou má ve vztahu

k národním státům humanitární a politický rozměr. Samotné uprchlíky ovšem umisťuje do transnacionálního sociálního pole a uprchlická zkušenost vstupuje do jejich životních drah, přerušuje je a/nebo jim dává jiný směr.

Této situaci čelí mimo jiné i žáci uprchlíci, kteří se ze dne na den ocitli nejen v jiném státě a popř. škole, ale navíc jsou postaveni před volbu následné vzdělávací kariéry. Přejít na střední školu, stejně jako plánování dalšího vzdělání mohou být právě pro uprchlíky velmi důležitým momentem. Jedná se o formativní zkušenost, která je v řadě ohledů ne/situuje do struktur státu a jeho společnosti. Mladý člověk je v rámci tohoto přechodu konfrontován s možnostmi, které hostitelská společnost

uprchlíkům nabízí, a zvažuje, jakým způsobem bude směřovat svůj další život.

Cílem této stati je promýšlet, jak je otázka vzdělávání dětí z rodin uprchlíků ovlivněna temporalitami, které nastavují režimy země původu a cílové země a které tvarují individuální životní dráhy s ohledem na společenské a politické kontexty doby. Chtěla bych ukázat, že obtíže, kterým mladí lidé čelí, nemusejí souviset jen s jazykovou bariérou a odlišným životním stylem. Všímám si úzké vazby mezi těmito potížemi a sociálně i lokálně zavedenými časovými režimy, cykly a vizemi kontinuit, které strukturují každodenní rutiny a vytyčují dlouhodobé perspektivy. Temporality (časové rámce) jako významný aktér navigují životy mladých lidí sociální krajinou (Seeberg – Goździak 2016) a jejich životní dráhy odkloňují různým směrem.

Danou situaci sleduji v kontextu přechodu žáků-uprchlíků ze základní na střední školu ve školním roce 2022/2023. Tento školní rok byl s ohledem na sledovaný problém velmi významný. Rodiny uprchlíků v této době hledaly optimální situaci, jak řešit útek ze své vlasti a etablovat se v nové zemi (Integrace 2023; Drbohlav – Novotný 2023). Český stát již disponoval legislativou, která pobyt uprchlíků zaštiťovala a která byla opakovaně aktualizována (viz níže). Zároveň v tomto roce byl opět český vzdělávací systém vystaven vysokému zájmu o studium na středních školách z důvodu vrcholu demografické křivky (Greger a kol. 2023), kdy počty uchazečů o studium posílily ještě děti z rodin uprchlíků (Počet přihlášek 2023). Navíc podávání přihlášek na střední školy bylo v roce 2023 naposledy organizováno na úrovni škol, od roku 2024 probíhá pro první kolo přijímacího řízení elektronicky v rámci celého státu – tedy centrálně (Přijímání 2024).

Můj příspěvek se zamýšlí nad okolnostmi migrace dětí z rodin ukrajinských uprchlíků. Klade si otázku, jak migrace vstoupila a vstupuje do jejich životních drah. Zaměřuje se na jednu z nejdůležitějších rovin vyrůstání, a to na školu a vzdělávání. Zajímá mne, jaké temporality a časové plány tvarují životy dětí, jak se tyto temporality podílejí na navigaci mladých lidí v sociální krajině. Opírám se o několik příběhů žáků a žákyň, uprchlíků z Ukrajiny ve věku 15–16 let, kteří navštěvovali 9. ročník jedné základní školy v Praze ve školním roce 2022/23. Cílem je ukázat, jak temporality různých institucí a prostorů na sebe narážejí a navigují životy mladých lidí v jednom z klíčových

momentů jejich života, a to v okamžiku volby středního vzdělání. Nastihnuji, jak tyto temporality vystupují jako potenciality či naopak jako kritické momenty v životních drahách mladých lidí s uprchlickou zkušeností.

Metodologie

Vycházím z dat, která se vztahují k legislativě, jež rámovala příchod a udělování dočasné ochrany ukrajinským uprchlíkům, a k legislativě týkající se vzdělávání. Pro popis kontextu vzdělávání žáků-uprchlíků z Ukrajiny využívám sekundární literaturu. Dále jsem prováděla pilotní výzkum na vybrané základní škole v Praze, která se orientuje na vzdělávání žáků-cizinců, a možná i proto již v březnu 2022 začala přijímat žáky a žákyň z rodin ukrajinských uprchlíků. Díky dlouholeté praxi s výukou žáků odlišného mateřského jazyka upustila škola od zřízení adaptačních skupin, a naopak se snažila od počátku zařadit žáky-uprchlíky do běžných tříd.

Vedla jsem polostrukturované rozhovory především s učiteli, výchovnou poradkyní, asistenty pedagoga, žáky a jejich rodiči. Rozhovory se týkaly otázek, jak škola jednala v kontextu vzdělávání žáků-uprchlíků, jaké formy podpory jim poskytovala při volbě následné vzdělávací trajektorie, jak pomáhala řešit obtíže při hledání střední školy a jak reflektovala připravenost středního školství na přijímání žáků uprchlíků z Ukrajiny. Ve vyprávění jsme se spolu s účastníky výzkumu zaměřovali na individuální vzdělávací trajektorie žáků a žákyň, kteří ve školním roce 2021/2022 a 2022/2023 navštěvovali 8. nebo 9. třídu. S žáky a rodiči jsem hovořila o jejich zkušenosti s ukrajinským a českým školstvím, jejich prioritách a uvažování o následné vzdělávací kariéře, původních i současných plánech a o směřování individuálních kariér žáků.

Temporality

Národní stát je významným aktérem migrace (např. Wimmer – Glick-Schiller 2009). Na straně jedné definuje status migranta a ustanovuje podmínky pro jeho pobyt a usídlení na svém území, na straně druhé konstruuje kategorii občana, jehož statusy, praxe a vědění jsou reprodukovány a následně tvarovány prostřednictvím různých institucí národního státu. Jeho politiky ovšem zpravidla reagují na sociální realitu většinové společnosti. Agendy státu ve svých ambicích harmonizují a synchronizují život většiny. Udávají tempo a kladou mezníky v návaznosti na

očekávané časové linky a cykly většinové společnosti. Občan je podřízen různým institucím a tím je ovlivňována jeho časová zkušenost, instituce se zároveň zpravidla opírají o sdílenou představu o čase a rytmech v životě občana. Obecně lze říci, že žité temporality občanů se odehrávají provázaně na mnoha úrovních a jejich život je potud konstruován jako očekávatelný a kontinuální. To znamená, že cyklický i lineární čas v životě občana je sladěn s institucionálními rytmy státu.²

Oproti tomu migranti čelí „kritickým temporalitám“, kdy synchronizace a kontinuita jsou ohroženy (Baas – Yeoh 2019). Ve sdílených teleologiích migrace sice převládá představa permanentního nepřerušovaného procesu zapojování migranta do společnosti, kdy migrace probíhá „na lineárních časových cestách od cizince k občanovi“ (Robertson 2019: 171), nicméně bližší zaměření na téma temporality v kontextech současných migrací ukazuje, jak je tato teze nejen nesamozřejmá (Robertson 2019), ale také jak časový rozměr migrace představuje jeden z významných problémů, kterému migrant čelí (Baas – Yeoh 2019). Čas/temporalita je aktér, který naviguje migranta a směřuje ho na někdy neočekávané stezky. Časové režimy, jež jsou spojeny s jeho začleňováním do struktur státu a společnosti, na něho mohou vytvářet tlaky a činit ho zranitelným.

Australská badatelka Shanti Robertson (2019) mluví o institucionálním, biografickém a každodenním „časovém plánu“ (*timescales*). Institucionální časový plán je ukotven v agendách státu a společnosti, biografický časový plán představuje lineární linku životní dráhy, která je budována na kulturně a sociálně konstruované představě očekávaného kurikula, každodenní časový plán se pak vztahuje k běžným a opakujícím se praxím a rutinám. Autorka promýšlí fakt, že život migranta dynamizuje prolínání více časových plánů, které tak vytvářejí specifické zkušenosti migrantů s časem (Robertson 2019: 169). Život migrantů je poznamenán tím, že v mnohém je narušena synchronizace a linearita institucionálního, biografického a každodenního časového plánu. V rámci těchto časových rovin je život migrantů různě dynamizován, směřován a přerušován. Roli v tomto procesu hrají především současné legislativní rámce imigračních politik národních států, které na různých úrovních opakovaně migranta vystavují nejistotě, zda a za jakých podmínek bude moci na daném místě zůstat a pokračovat ve svém životě (Bendixsen – Eriksen 2018; Hughes 2022).

Klíčové jsou však také transnacionální vazby a propojenost globálního světa, které migranta situují do různých časoprostorů. Tyto vazby a na ně vázané praktiky podporují pocit přináležení tady i tam a umožňují migrantovi participovat na dění na různých místech (Szaló 2007). Migrant se stává součástí různých časových krajín, kdy podléhá různým temporalitám a na ně vázaným praxím. Flexibilně nastavuje, zavádí či akceptuje časové plány ve vztahu k sebeumístování se do různých sociálních a geografických prostorů. Výsledkem jsou režimy a pocity simultaneity (Acedera – Yeoh 2019; Yeoh a kol. 2020), kdy je třeba skrze každodenní praxe současně participovat na dění tady i tam a zároveň ustanovovat/imaginovat rámce časoprostorové integrity. Badatelé dále uvažují, že tato povaha temporality v migraci nevytváří jen pocity simultaneity, ale také či naopak migranty situuje do stavu liminality. Důležité v tomto procesu jsou rytmy, kdy a jak se jedinci situují do dvou souběžných časů, nebo naopak kdy a jak jsou vyloučeni do období čekání (Bendixsen – Eriksen 2018).

Migrace (dobrovolná i nucená) pak v různých rovinách a kontextech představuje přerušování životních drah (narušení biografického časového plánu), zastavení či přesněji uvíznutí jedince. Zadržování migranta (uprchlíka) v situaci čekání, kdy mu stát a jeho instituce upírají žít „normální život“, je pro něj fatální (Malkki 1992; Andersson 2014; Bendixsen – Eriksen 2018). V kontextu každodenních rutin pak toto přerušování a uvíznutí může ovlivňovat zacházení s časem ve vztahu života tady a tam (Acedera – Yeoh 2019). Některé migrační režimy ve vztahu k určitým časovým plánům posilují u migrantů pocity, že nepatří nikam, že jejich životy nemožnou probíhat v zemi původu, stejně jako je nelze, nebo je není nutné obnovit na novém místě. Jindy ale uvíznutí může mít potenciál vyčkávání na dobrou příležitost. Jedná se o čekání, které není promarněno, ale naopak využito pro získávání informací, promýšlení strategií atd. (Andersson 2014). V důsledku harmonizace života mezi institucionálním, biografickým a každodenním časovým plánem, v souvislosti s nutností propojovat různé časové rámce a různé časové krajiny, vznikají ruptury v linearity života i každodenních rutin. Např. pracovní migranti denní režim organizují důsledně podle pracovního času v cílové zemi a tím oslabují a zpřetrhávají vazby v zemi původu, protože jejich životy nejsou synchronizovány s životy blízkých v zemi původu (Acedera – Yeoh 2019).

Ruptury, které vznikají v důsledku časových (institucionální časový plán) a časově-prostorových (časový plán každodenních rutin) diskontinuit, mají pak vliv na životní dráhu (biografický časový plán). Skutečnost, že určité rozhodnutí či plán nemůže jedinec realizovat za dané časoprostorové konstelace, v kontextu jeho stávající životní etapy, znamená rezignaci na daný cíl a nasměrování na jinou cestu, resp. uvíznutí (Hughes 2022).

Temporalita dětství a školy

Období dětství a mládí je moderní společností vyhrazeno pro vyrůstání – stávání se dospělým, stejně jako pro to být dítětem (Korpela 2023). Z hlediska času je konstruováno jako kontinuální či lineární proces s očekávaným cílem. Společnost disponuje institucemi (především rodina, škola, legislativa státu, media, zdravotnictví atd.), které dětství a procesy vyrůstání ustanovují, rytmizují a posouvají vpřed. Temporalita těchto institucí je synchronizována. Migrace je však v životě dětí a mladých lidí okolností, která znepřehledňuje situaci dětství, a ohrožuje tak linearitu vyrůstání a dospívání (Seeberg – Goździak 2016). Migrace děti zasazuje do různých časových krajín a následně způsobuje ruptury a diskontinuity v jejich životě. Samotné dětství migrantů, ve smyslu být dítětem, je nutné pojímat jako ne-lineární proces, kdy děti čelí výzvám.

Sociální antropoložka Mari Korpela (2023) zkoumá děti expatriotů a uvažuje, jak časové krajiny, jejichž jsou nebo jsou nuceni být součástí, vytvářejí specifickou zkušenost. Minulost se wpisuje a vynořuje v novém prostředí skrze různé aktivity rodičů a komunity, když udržují své kulturní kořeny. Naopak škola je podle Korpely ústřední institucí, která představuje a garantuje linearitu, či k ní alespoň směřuje diskurzy šťastného dětství a dobré budoucnosti. Pro děti migrantů představuje však rupturu, tedy narušení linearity. Přejechod do školy jiného státu znamená významnou změnu školního kurikula, zásahem je praxe zařazování žáků-migrantů do nižších ročníků (což je pro děti s ohledem na jejich vyrůstání statusovou záležitostí), problém představuje nemožnost navázat na předchozí volnočasové aktivity a mimoškolní vzdělávání. Ruptury jsou uvažovány i ve vztahu k budoucnosti dětí a mladých lidí. Temporalita školy může ve vztahu např. ke lhůtám daným legislativními rámci státu způsobovat ruptury a uvíznutí, které spočívají v nenaplnění očekávané a školou přislíbené budoucnosti. Tato situace pak

činí budoucnost nejistou. Socioložka Vanessa Hughes (2022) popisuje zkušenost migrantek, které jako malé přišly do Velké Británie, ale jejich rodiny nedokázaly do dovršení jejich 18 let získat britské občanství. Škola dívky podporovala v jejich rozvoji a vzdělávání, nicméně dovršením plnoletosti přišly o status dítěte a získaly status ne-legálního migranta, čímž se zásadně změnil přístup státu k nim. Byly jim uzavřeny cesty k mnohým službám státu, čímž byly narušeny jejich plánované životní dráhy.

Vzdělávací instituce moderního státu jsou postaveny na tlaku temporalit. Roger Saul (2020) uvažuje o škole jako o instituci disciplinace, kdy čas je v tomto směru jedním z jejich efektivních nástrojů. Upozorňuje na to, že čas mylně pokládáme za neutrální mechanismus, který nikoho ani nezvýhodňuje, ani nediskvalifikuje, že je to „apolitická, ahistorická síla, objektivní ve své funkci, strukturující prostředek daný shůry“ (Saul 2020: 49). Škola představuje meritokratický ideál (Bourdieu – Passeron 2000). Tichý předpoklad, že institucionální vztahy školního času – založené na standardech uniformity – podporují rovné příležitosti, ovšem neplatí. Časové rámce školy jen iluzorně nastavují rovné podmínky. Pevný rozvrh hodin, učitelem určený čas a místo pro konkrétní aktivitu, časová dotace na zvládnutí kurikula a jednotné tempo výuky (Doubek 1999) předpokládají, že všichni žáci se pohybují ve shodných časových rámcích. Saul v této souvislosti upozorňuje i na sdílený předpoklad univerzálního vývoje psychické a fyzické stránky dítěte, který opět vytváří dojem jednotné temporality ve vztahu k rozvoji člověka a jeho osobnosti. Autor ale tvrdí, že nic z toho do důsledku neplatí, protože ve školách není jednotný čas prožíván jednotně. Proto institucionální vztahy školního času nemohou garantovat rovné příležitosti. Čas je naopak jeden z aspektů, které se podílejí na nespravedlivém přístupu ke vzdělání. „Jednotný čas prospívá těm žákům, kteří jsou pro jeho fungování posílení ve svém mimoškolním životě, tedy těm, kteří patří buď k socioekonomicky privilegovaným skupinám, nebo těm, kteří jsou dobře informovaní, schopní a pozvaní do diskurzivních a sociálních praktik školy“ (Saul 2020: 57). Naopak děti z minorit a defavorizovaných skupin musí volit mezi různými temporalitami, čelí rupturám a uvíznutím ve svých vzdělávacích kariérách, byť diskurzivně je škola ustanovována jako prostředek sociální mobility a kulturní integrace (např. Ogbu – Simons 1998). Ovšem, jak uvádí již zmíněný Roger Saul, pro dosažení sociální koheze

nestačí učit se ve stejném prostoru, pokud žáci nesdílejí požadavek stejného času, tedy sebeumístování se do téže temporality. Navíc jen „určité typy studentů jsou zvány do těchto civilizačních projektů“ (Saul 2020: 54), které mají také časový aspekt, tedy předpoklad dynamiky a přiměřené doby, za kterou může žák z minority prokázat, že dokázal využít vstřícný přístup státu/společnosti.

Sociální pedagožka Morena Cuconato (2016) na základě rozsáhlé rešerše odborné literatury konstatuje, že vzdělávací trajektorie žáků-cizinců jsou méně úspěšné. Jejich průchod vzdělávacím systémem čelí napětí mezi institucionalizovanou životní dráhou a subjektivní biografii žáka-cizince. „Vzdělávací trajektorie jsou zakotveny v sociálních strukturách, které poskytují jednotlivcům různé zdroje a příležitosti, a zároveň jsou výsledkem individuálního rozhodování a složitých interakcí mezi studenty a dalšími aktéry“ (Cuconato 2016: par. 8). Autorka zde uvažuje, že vzdělávací dráhy jsou nahlíženy skrze momenty tranzice – přechodu. Klíčové jsou nejen nástup povinné školní docházky a přechodu na vyšší vzdělávací stupně, ale také změna školy, přeřazení do školy s nižší vzdělávací ambicí, zařazení do nižších ročníků, změna vzdělávacího kurikula a stylu výuky, kdy je žák konfrontován se svou jinakostí a selháním. Tyto procesy ovlivňují nejen průběh vzdělání, ale především tvarují budoucí životní šance žáka (Cuconato 2016: par. 7).

Ruptury a uvíznutí ve vzdělávání uprchlíků

Legislativní rámce

Uvažujeme-li o temporalitách, jež vstupují do školní trajektorie žáků, kteří přišli v souvislosti s válkou na Ukrajině, je klíčové se zabývat legislativními rámci. Legislativa nastavuje časové režimy, jež vyplývají z rytmu národního státu s cílem posilovat a sladovat životy jeho obyvatel. Zákony a další ustanovení představují formální a závazná pravidla, která rámuje možnosti a příležitosti jedinců, jež pobývají na daném území, na daném místě a v daném čase. Zároveň tyto právní dokumenty vycházejí z dlouhodobě ustanovovaných a reprodukováných rutin a praxí daného prostoru. Legislativa, která je určena migrantům, má či by měla napomoci vytvořit takové režimy, jež by potencionálně naplňovaly vizi národního státu o místu těchto lidí ve společnosti.

Status žáků z rodin uprchlíků, kteří měli ukrajinské občanství a v zemi původu chodili do školy, určovalo několik

legislativních rámců. ČR jim (stejně jako jejich rodičům) tento status garantovala formou dočasné ochrany a podporovala pobyt na území státu. Na mezinárodní úrovni ukrajinské žáky dále chránila Úmluva o právech dítěte, jejíž podstatou je umožnit všem dětem bez rozdílu vyrůstat v bezpečném prostředí a rozvíjet svůj potenciál (Sdělení FMZV č. 104/1991 Sb). Česká legislativa upravující možnosti a příležitosti ve vzdělávání dětí ukrajinských uprchlíků vznikala v reakci na válečnou situaci. Klíčové zákony, které se vztahují k pobytu těchto uprchlíků, jsou obsaženy v tzv. Lex Ukrajina, který vyšel v březnu 2022 a následně procházel úpravami.³ Dále je doplňují i mezinárodní dohody. Zákony a jejich novelizace i mezinárodní dohody kopírovaly temporalitu složitého procesu vyjednávání na mnoha úrovních vnitřní i mezinárodní politiky.

Pozice dětí ukrajinských uprchlíků ve vztahu ke vzdělávání je z hlediska zákona dána dočasností pobytu jejich rodin a pomoci, kterou jim stát garantuje. Zákony o dočasné ochraně a na ně vázaná opatření platí vždy k určitému datu a poté jsou prodlužovány na další období. Životy uprchlíků a jejich dětí se tak ocitají v časových slotech, které nenabízejí nic jiného než čekání na normální život. Roční interval udržuje uprchlíky z Ukrajiny ve vztahu k českému státu v nejistotě, limituje plány a v tomto ohledu narušuje dlouhodobé perspektivy těchto lidí. Situuje je do liminality dočasné ochrany, která nevylučuje možnost návratu, resp. asociuje vizi znovuzískání bezpečného domova v zemi původu a navázání na přerušenu životní dráhu. Zároveň však novely zákona o dočasné ochraně (Zákon 20/2023, Zákon 454/2023), které postupně upravují formy a rozsah podpory státu, vytvářejí nátlak na uprchlíka, aby se rozhodl, zda se zapojí do místních struktur, nebo naopak odejde. Jak uvádí Šafářová – Škvřňák a kol. (2023: 9), v důsledku novely zákona Lex Ukrajina V sice mnoho uprchlíků přijalo místa na místním trhu práce, ta však neodpovídala úrovni jejich kvalifikace.

Podobně i zákonné úpravy týkající se vzdělávání ustanovují časové rámce přítomnosti a budoucnosti. V únoru a březnu 2022 nebylo zcela zřejmé, jak se bude situace na Ukrajině vyvíjet. Předpokládalo se, že dojde k jednáním, které válečný konflikt zastaví a lidé se budou moci vrátit domů. Mnoho rodičů sice usilovalo o zapsání svých dětí do českých škol, ale zároveň podporovalo své děti v online ukrajinské výuce. Podobně i Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy ČR šlo vstříc představě, že podpoří vznik ukrajinských jednotřídek, kde

bude probíhat výuka podle ukrajinského kurikula (Ministr Gazdík 2022). Ukrajinské jednotřídky by zabránily rupturám ve vzdělávání žáků-uprchlíků a v tomto smyslu by udržely kontinuitu vzdělávání pro ukrajinskou společnost. Situace se změnila na podzim 2022, kdy došlo k upuštění od myšlenky státem podporovaného segregovaného ukrajinského vzdělávání na území ČR. Snaha udržet vazbu ukrajinských dětí a mladých lidí na ukrajinský vzdělávací systém se propsala do jiných politických kroků, které ve svých doporučeních a dohodách podporovaly synchronicitu ukrajinského a českého vzdělávacího systému. Mezistátní smlouva mezi ČR a Ukrajinou formulovala požadavek vzájemného uznání vzdělání (Ukrajinský ministr 2022). Tento akt média komentovala tak, že ukrajinské děti budou osvobozeny od dvojí výuky (Balaš 2022).

Česká legislativa řešící situaci ukrajinských žáků-uprchlíků v českém vzdělávacím prostředí byla koncipována v souladu s mezinárodní Úmluvou o právech dítěte (Sdělení FMZV 1991). Garantovala přístup k základnímu vzdělání. Zároveň reagovala na problém s nedostatkem kapacit místních škol. Proto zákonnou normu formulovala ve smyslu, že odpovědná instituce za přijetí žáka ke vzdělávání (ředitel ZŠ, zřizovatel, krajský úřad, ministerstvo) v případě absence volných míst bude reagovat „bez zbytečného odkladu“. Fluidní lhůta pro vyřízení žádosti o přijetí do základního vzdělávání odsouvala možnost ukrajinských dětí chodit do české školy na neurčito. Proto již první novela zákona garantuje, že žák musí nastoupit do povinného vzdělávání v ČR do 90 dnů ode dne poskytnutí dočasné ochrany (Zákon 199/2022). Zákon z března 2022 (Zákon 67/2022) dále upravuje možnost pokračovat ve vzdělávání na střední škole. Ve školním roce 2021/22 posunul pro uprchlíky z Ukrajiny lhůtu pro podání přihlášky ke studiu. V následujících novelách, tedy pro další školní roky, takový postup nevylučuje, ale legislativně ho rámuje možností státu „určit [dodatečný termín pro podání přihlášky] opatřením obecné povahy ve vztahu k cizincům“ (Zákon 199/2022, par. 5a). Zákon dále reagoval na povahu přijímacích zkoušek a zohledňoval jazykové kompetence uchazečů. Navýšil časový limit pro přijímací zkoušku a možnost skládat zkoušku z matematiky nejen v českém jazyce, ale také v ukrajinštině nebo angličtině (par. 5, čl. 4). Následná novelizace (Zákon 199/2022) tuto možnost ruší. V tom případě však platí školský zákon z roku 2004, který umožňuje uchazečům

o studium na středních a vyšších odborných školách požádat o prominutí zkoušky z českého jazyka, pokud získali předchozí vzdělání mimo ČR. Uchazeč ovšem při ústním pohovoru prokazuje, že je schopen zvládnout studium v českém jazyce. (Zákon 561/2004, par. 20 odst. 4).

Temporalita obsažená v zákoně se dále propisuje do platnosti legislativních úprav. První vydání zákona 67/2022 upravující podmínky vzdělávání mělo účinnost do 31. 3. 2023, následující novelizace pak datum platnosti stanovovaly ke konci, resp. začátku školního roku, tedy k 31. 8. 2023, 2024 a nyní k roku 2025. Tedy podobně jako zákon o dočasné ochraně týkající se pobytového statusu uprchlíků, tak i zákony vztahující se ke vzdělávání podporují představu dočasnosti. Přesněji vytváří časově omezené podmínky, které umožňují přijímat ke vzdělávání další žáky-uprchlíky a vytvářet pro ně specifické podmínky pro přístup a průchod systémem a tvarovat tak jejich životní dráhy. V dalších rovinách je to školský zákon ČR, který formuje institucionální časový plán vzdělávání uprchlíků. Tak jsou životní dráhy již usazených uprchlíků směřovány k přijetí statusu integrujícího se cizince.

Vzdělávání ukrajinských uprchlíků v ČR

Zkušenost spojená s uprchlictvím a mezinárodní migrací činí dětství zranitelné (Seeberg – Gozdziak 2016) a budoucnost nejistou, přičemž budoucnost dětí je opakovaně dávána do souvislosti především se vzděláním, které je uvažováno nejen jako nástroj sociální reprodukce, ale také jako cesta sociální integrace. Od počátku nucené migrace dětí z Ukrajiny proto probíhal boj nejen o jejich bezpečí, ale také o jejich rozvoj, resp. budoucnost. Česká strana se snažila zajistit ukrajinským dětem místo v českých školách, ukrajinští představitelé volali po ukrajinském menšinovém školství, resp. vzdělávání, jež by umožnilo dětem plynulý návrat na Ukrajinu (viz výše), a rodiče dětí byli a jsou stavěni před rozhodnutí, jak a jaké vzdělání dítěti zajistit.

Zapojování dětí z rodin ukrajinských uprchlíků do českého vzdělávacího systému v řadě ohledů předcházelo legislativní proces, stejně jako zákony posléze vytvářely rámce a sjednocovaly podmínky pro vzdělávací trajektorie žáků, kteří do doby před migrací chodili do ukrajinských škol (viz výše). Literatura, která si daného procesu všímá (Prokop a kol. 2022; Prokop a kol. 2023; Hlaďo a kol. 2023; Šafářová – Kavanová a kol. 2023 ad.), se shoduje na tom, že vstup dětí z rodin ukrajinských

uprchlíků do českého vzdělávacího systému provázely obtíže. Ne všichni rodiče v prvních týdnech a měsících války zapisovali své děti do místních škol. Důvodem byla jednak představa a praxe dočasnosti, jednak nejistota a neinformovanost rodičů. Mnohé ukrajinské děti proto pokračovaly ve vzdělávání na ukrajinských školách formou distanční výuky, kterou organizoval ukrajinský stát. Postupně se však situace měnila ve prospěch českého vzdělávacího systému (Integrace 2024), což mohlo být způsobeno potížemi ukrajinského školství v zajišťování online výuky v souvislosti s pokračující válkou (War 2023). V následujících školních rocích se na českých ZŠ vzdělávalo 90–98% ukrajinských žáků-uprchlíků. Neznamená to však, že by tito žáci nutně přestali participovat na distanční výuce na Ukrajině (Šafářová – Kavanová a kol. 2023). Vstupovali do obou prostorů a tomu podřizovali také své časové rytmy. Zejména v prvním roce války vazba na ukrajinskou školu představovala kontinuitu, protože rodiny ukrajinských uprchlíků (zpravidla matky s dětmi) různě migrovaly zpět na Ukrajinu či do jiných zemí Evropy. Tento migrační pohyb se propisoval do náhlých příchodů a odchodů ukrajinských žáků do českých škol.

Další problém ve vzdělávání ukrajinských žáků souvisel s naplněnou kapacitou základních škol, a to zejména ve velkých městech. Vysoký počet žáků byl především na druhém stupni ZŠ, což kopíruje demografický vývoj v ČR (Prokop 2022). Početné populační ročníky nepředstavují jen obtíže pro zápis do základních škol, ale zvyšují konkurenční prostředí na lokálním vzdělávacím trhu. Příliv dalších potencionálních studujících pak přispívá k imaginaci hůře dosažitelných žádaných vzdělávacích trajektorií, které se pak nutně propisují do životních drah jedinců.

Míra zapojení do výuky podle českého vzdělávacího kurikula byla v českých školách různá, a to zejména v jarních měsících roku 2022. Někteří ukrajinští žáci byli od počátku zařazeni do běžných tříd. V jiných školách zřídili pro vzdělávání velkého počtu žáků bez znalosti vyučovacího jazyka tzv. adaptační skupiny (Šafářová – Kavanová a kol. 2023), které cílily především na sociální adaptaci a osvojení si jazyka. Z výzkumu Petra Hlaďa a kol. (2023) vyplývá, že vyučující sami akcentovali sociální adaptaci před akademickou. Na jednu stranu usilovali o to vytvořit pro děti uprchlíky bezpečné a podpůrné prostředí, ale na stranu druhou si byli vědomi, že si tito žáci neosvojují učivo v plné šíři. Deficity na úrovni vědění

a na úrovni osvojení jazyka pak vnímali jako problém nejen učitelé, ale také rodiče. Nicméně český vzdělávací systém počítá se studijním neúspěchem a umožňuje opakování ročníku, aby učivo žák zvládl. Zadrženi v průchodu vzdělávací dráhou je však možné pouze jednou v daném stupni školy.

Přechod ze základní na střední školu je neuralgickým bodem ve vzdělávací kariéře českých žáků a jejich rodičů. Pro ukrajinské žáky je popisován dokonce jako „kritický bod pro další vzdělávání“ (Hlaďa a kol. 2023: 3; srov. též Novosák a kol. 2022). Přechod je situován do momentů podání přihlášky a přijímací zkoušky, kdy opravný pokus lze uskutečnit až v následujícím roce. Navíc současná demografická křivka české populace je na vrcholu. Počet míst na určitých typech středních škol nedostačuje poptávce. Vzniká konkurenční prostředí, které ukrajinské žáky dále znevýhodňuje. Zajímavé je, že čeští učitelé zodpovědnost za úspěch při přijímacím řízení delegují na rodiče, resp. systematické přípravě, která se odehrává v rámci zpravidla placených mimoškolních aktivit (Greger a kol. 2023). Tím se ovšem ve vztahu k ukrajinským žákům následně prohlubuje problém rovného přístupu ke vzdělání, neboť rodiny uprchlíků si jen málo kdy mohou dovolit platit přípravu na přijímací zkoušky.

Jiný vzdělávací systém, stejně jako obava, že děti neuspějí v přijímacích zkouškách na střední školu, vede mnoho ukrajinských žáků k rozhodnutí pokračovat ve studiu online v ukrajinské škole – jedenáctiletce (Základní informace 2023). Jejich cíl je získat ukrajinskou maturitu, nostrifikovat ji a studovat až na české vysoké škole. To potvrzují i statistiky, podle nich jen 46–60 % mladých ukrajinských uprchlíků ve věku 15–18 let studuje na českých středních školách (Prokop a kol. 2023). Přítomnost a budoucnost těchto lidí je tedy tvarována institucionálním, biografickým a do jisté míry i každodenním časovým plánem, který se vztahuje k zemi původu. Jejich průchod vzdělávacím systémem je kratší. Střední školu ukončují již v 17 letech, kdežto čeští studující zpravidla absolvují v 19 letech. Jsou ale žáci z rodin ukrajinských uprchlíků, kteří zacházejí s časovou dimenzí svého vzdělávání jinak. V možnosti zapojit se do českého vzdělávacího systému viděli a vidí příležitost. Proto usilují o přijetí na místní střední školu. Část z nich, přibližně 10 % (Šafářová – Kavanová a kol. 2023), přitom zůstává i po přijetí na českou střední školu zapojena do režimů ukrajinského vzdělávání v rámci distanční výuky.

Temporality přechodu ukrajinských žáků v ČR na střední školu

Jak mnohovrstevnatý je proces přechodu ze základní na střední školu, představím na příkladu konkrétního 9. ročníku jedné pražské základní školy. Od samého počátku války na Ukrajině škola přijímala ukrajinské žáky a zařazovala je do běžných tříd. Vyučující vnímali, že hrají klíčovou roli v životě a budoucnosti svých žáků a snažili se na různých úrovních intervenovat, aby jejich dětství bylo bezpečné a oni se dobře adaptovali na život v ČR. Potud škola nabízela žákům hodiny češtiny pro cizince, sledovala jejich *wellbeing*. Získávala projekty pro podporu vzdělávání těchto žáků, někteří vyučující dokonce podněcovali debatu v rámci veřejného prostoru, kdy žádali o metodickou a organizační podporu ze strany státu. Vztah k žákům byl ochranný. Postupně pracovníci na různých pozicích (výchovná a karierní poradkyně, vyučující, asistenti pedagoga) cítili, že jejich nabídky nejsou zcela přijímány (např. na kurzy českého jazyka pro cizince docházeli jen ukrajinští žáci nižších ročníků). Objevovala se kritika z řad kolegů, že ukrajinští žáci dostávají nadstandardní podporu, které si ale „neváží“. Navzdory tomu dotázaní pedagogové hovořili o tom, že se vždy a znovu dokázali mobilizovat, aby žákům pomohli. To se týkalo i žáků 9. ročníku, které bylo třeba připravit na přestup na střední školu a tento přestup co možná nejlépe načasovat a zorganizovat. Neúspěch žáků při přechodu na střední školy pak vyučující, kteří se v procesu angažovali, vnímali jako zradu a nekolegiálnost středních škol. Aktivně hledali řešení, osobně telefonovali na dané školy a žádali podporu. Sdílené pocity, které tato komunikace vyvolala, zformulovala jedna z vyučujících: „*Střední školy nemají o naše ukrajinské děti zájem. My jsme tady všechno zvládli a oni se tváří, že se jich to netýká. Jo, všechno podle zákona. Takto oni odpovídají, když tam voláte, neřeknou, že nemají zájem. Oni v češtině nechtějí po těchto dětech cermatovský přijímačky, no ale udělají si svoje, na základě kterých ty děti nemohou uspět.*“ Vyučující o dané situaci přemýšleli ve vztahu k režimům, které určoval a dovoloval český vzdělávací systém. Zároveň však žádali, aby tyto institucionální režimy respektovaly zranitelnost žáků-uprchlíků a angažovaly se pro jejich budoucnost v logice integrace do české společnosti.

Zatímco pohled pedagogů v české škole určovaly sdílené temporality školy a představy o lineární a žádoucí

integraci cizinců, perspektivy a strategie žáků-uprchlíků a jejich rodin se lišily. Ve sledované škole do 9. ročníku chodilo šest žáků a žákyň z Ukrajiny: Andrij, Oxana, Anna, Mark, Eva a Polina. V době výzkumu jim bylo 15 nebo 16 let. Přestože všichni tito mladí lidé přijeli do ČR na jaře roku 2022, každý jejich příběh byl jiný, protože byl průsečíkem jiných temporalit.

Andrij do ČR přišel s oběma svými rodiči a dvěma sourozenci. Ekonomická situace rodiny byla relativně dobrá, disponovali finančními prostředky a zároveň na českém trhu práce uplatnili profesní kompetence, které získali na Ukrajině. Rodiče se rozhodli, že v migraci zůstanou, dokud jejich děti nedostudují na vysokých školách. Podařilo se jim zapsat chlapce do české školy téměř okamžitě po příchodu do ČR. Hoch již tehdy s ohledem na věk nastoupil do 9. ročníku. V tomto roce mohl školu opustit, protože již dosáhl základního vzdělání. Škola však doporučila rodině (podobně jako mnoha dalším) 9. ročník opakovat, aby podpořila chlapcovy šance na dobré vzdělání. Opakování 9. ročníku Andrij využil pro intenzivní přípravu na přijímací zkoušky. V následujícím roce při přijímacích zkouškách uspěl a byl přijat na prestižní gymnázium. Mezi ukrajinskými spolužáky jeho výkon rozhodně vzbudil pozornost. (Polina ho pochválila výrazem „*Moloděc!*“, nicméně mezi její kamarády nepatřil.) Andrijovi rodiče svým rozhodnutím zůstat v ČR a vzdělávání situovat mimo zemi původu vztáhli chlapcův život k institucionálnímu časovému plánu ČR. Ačkoliv opakování ročníku představuje uvážnutí ve vzdělávací trajektorii, pro Andrije bylo vyčkáváním, kdy akumuloval vědění, aby podpořil svoji životní dráhu.

Kamarádky Oxana a Anna přijely do Prahy obě s matkami a mladšími sourozenci. Na ekonomické problémy si nestěžovaly. Také jejich rodiny měly ambice, aby jejich dcery studovaly na gymnáziu. V ČR měly každá odlišnou vzdělávací trajektorii. Matka Oxany zapsala dívku do 9. ročníku ZŠ již v březnu 2022 a dívka následně na doporučení školy ročník opakovala. Ukrajinské online výuky se neúčastnila. Naopak Anna začala chodit do ZŠ v Praze až v následujícím školním roce, protože její matka dlouho rozuměla svému pobytu v ČR jako dočasnému. Neměla proto zájem zapsat dívku do české školy, nicméně v září 2022 ji k tomu donutila legislativa. Anna se po celou dobu vzdělávala online v ukrajinské škole a pokračovala i v následujícím školním roce. Obě dívky se sešly ve stejné 9. třídě a staly nejlepšími kamarádkami,

a i proto chtěly jít na totéž gymnázium. Ve svých šestnácti letech si užívaly objevování města, klábosení, tichého souznění při surfování na mobilu, těšila je společnost jiných teenagerů. Život dospívajících byl pro ně důležitý možná víc než cílevědomá příprava na přijímací zkoušky. Na gymnázium se ani jedna z dívek nedostala. Výchovná poradkyně proto Oxaně vyjednala přijetí na obchodní akademii, což ovšem matka vnímala jako prohru, rupturu ve vzdělávací kariéře a ohrožení představované životní dráhy dívky. Prosbu, aby dívka znovu opakovala 9. ročník, škola zamítla s odvoláním na legislativu. Časový odklad volby, příležitost, kterou Oxana dostala stejně jako Andrij, zůstala nevyužita. Naopak pro Annu a její rodinu nebyl neúspěch při přijímacích zkouškách tak frustrující. Možnost opakovat ročník vytvářela naději, že se podaří studovat na dobré škole. Navíc simultánnost vzdělávání, které Anna získávala v české škole a prostřednictvím ukrajinské online výuky, posilovala přesvědčení, že možnosti zůstávají stále otevřené.

Dalším žákem 9. třídy byl Mark a také on opakoval ročník. Do ČR přišel s matkou a dvěma sourozenci, otec zůstal na Ukrajině, aby bojoval na frontě. Ekonomická situace rodiny nebyla dobrá, matka pracovala jako uklízečka za minimální mzdu. Mark se rozhodl přihlásit na vojenskou školu, neboť studium zde by znamenalo zabezpečení ubytování a stravy. Chlapec navíc rozuměl studiu na vojenské škole jako přípravě na návrat do vlasti, na frontu. Tato vize mu také umožňovala přiblížit se otci. Na vojenskou střední školu však přijat nebyl, resp. do tohoto studia mohou nastoupit jen občané ČR. Vyučující se mu proto snažili zajistit vzdělávání na jiné škole. To však Mark odmítl. Rozhodl se, že začne pracovat, aby finančně pomohl rodině, a vzdělávat se bude online v ukrajinské škole. Po jejím absolvování se uvidí, zda bude ve vzdělávání ještě pokračovat. Mark se tak v daný moment nacházel ve dvou časových rámcích. Budoucnost i vzdělávání situoval na Ukrajinu, život v ČR chápal jako uvíznutí, jako liminální stav. Jeho vzdělávací kariéra neprobíhá v rámci institucionálního časového plánu v ČR, jelikož orientuje svůj biografický časový plán v souladu se situací na Ukrajině. Fakt, že vzdělávání chce získat na Ukrajině, vyžaduje simultaneitu v rovině každodenních rutin situovaných tady i tam. Nezávládnutí organizace času ve dvou simultánních temporalitách může způsobit rupturu v jeho vzdělávání, a tedy i budoucnosti.

Eva přicestovala do ČR pouze s matkou, vysoce kvalifikovanou ženou, která ale s ohledem na specifický umělecký obor nenašla v ČR adekvátní zaměstnání. Práce, které se matce nabízely (úklid), ji fyzicky i psychicky vyčerpávaly, ostatně jako celá migrace. Dceru do české školy zapsala až na podzim dalšího školního roku v souvislosti s tlakem legislativy. Odkládala zápis, podobně jako matka Anny, s představou, že se brzo vrátí na Ukrajinu. Proto i Eva participovala na online vyučování v ukrajinské škole. Poslední ročník ZŠ však dívka v ČR nedochodila. Matka se rozhodla vrátit se zpět na Ukrajinu, aby mohla pracovat ve svém oboru. O načasování vzdělávací trajektorie dívky – tedy o její budoucnosti – rozhodl biografický časový plán její matky.

Také matka Poliny, další žákyně z 9. ročníku, neviděla svoji budoucnost v ČR. Po celou dobu pracovala distančně pro firmu na Ukrajině. ČR pro ni ale byla místo, kde dcera bude v bezpečí. Významnou roli zde hráli příbuzní, kteří v Česku dlouhodobě pobývali již před válkou. Polina tedy záhy po příjezdu do ČR nastoupila do 8. třídy ZŠ a v následujícím školním roce postoupila do 9. ročníku. Po celou dobu matka dohlížela na to, aby dcera plnila úkoly distanční výuky v ukrajinské škole. Již na Ukrajině chtěla být Polina zdravotní sestrou. Hlásila se tedy na zdravotní školu a chemickou průmyslovku. Ani na jednu se ale nedostala pro nízký počet bodů v testu. Opakování ročníku matka nechtěla připustit. Rozhodla se totiž, že ona sama se vrátí na Ukrajinu a dívku jako středoškolačku zanechá v bezpečí na internátu v ČR. Počítala s podporou příbuzných. Argumentovala, že v postsovětských zemích není výjimečnou praxí, že mladí lidé sami odjíždějí studovat střední školy do zahraničí. Matku psychicky zničilo druhé kolo přijímaček a posléze jí bylo jedno, kam Polinu zapíší.

„Obešly asi deset středních škol. Byly zoufalé. Říkaly, že počítaly i s tím, že se kvůli škole vrátí zpátky na Ukrajinu, někam, kde je bezpečně. Nakonec se to povedlo. Polinu zapsali na soukromou školu, na učební obor Kuchař. Což matka ironicky glosovala: ‚Polina neumí ani oškrábat mrkev.‘ O této střední škole mluvila se smíšenými pocity. Na jednu stranu opakovala, že je to učeňák (tedy škola bez maturity), na druhou stranu říkala, že hlavně, že se dcera někam dostala. Matka nakonec naší debatu o zkušenosti s přijímacím řízením na české střední školy shrnula větou: ‚Žádné právo na volbu!‘“⁴⁴

Aby tedy matka umístila dceru do bezpečí, podřídi-la její život institucionálním časovým plánům v ČR, a to bez ohledu na biografický časový plán dívky, tedy na její dříve plánovanou životní dráhu. Zároveň svoji strategii zanechat dceru v migraci legitimizovala narativem o jed-né z akceptovatelných životních drah mladého člověka.

Závěrem

Kritické temporality jsou v této studii rámcem pro uvažování o ohrožené přítomnosti a budoucnosti mladých lidí z rodin uprchlíků. Migrace vstupuje do života migrantů a narušuje linearitu a kontinuitu jejich život-ních drah. Dočasnost migrace, resp. trvalá dočasnost (Hughes 2022) a transnacionální povaha migrace, kte-rá situuje životy migrantů do různých prostorů, narušují kontinuitu a synchronicitu časových rámců, do nichž jsou uprchlíci umisťováni. Výzkum přechodu ukrajinských žáků-uprchlíků ze základní na střední školu ukazuje, jak různé časové rámce vstupují do voleb návazné vzdělá-vací kariéry. Vše se děje v součinnosti institucionálních, každodenních, biografických časových plánů nejen dětí, ale i rodičů.

Životní dráhu mladých ukrajinských uprchlíků určuje v první řadě válka, která ze dne na den proměnila životní dráhy dětí i jejich rodičů. Narušila synchronicitu tempo-ralit, což způsobilo rozkolísání jejich pozice v sociální re-alitě. Temporality, které směřují životních dráhy mladých uprchlíků, jsou v první řadě dané institucionálními rá-mci školy. Setrvat v temporalitě ukrajinské školy zname-ná udržet kontinuitu země původu a/či přesunout volbu budoucí vzdělávací/profesionální trajektorie do jiného času, vytvořit čas „naděje“, tedy vyčkávat v liminalitě. Instituci-onální časový plán české školy pro děti uprchlíků přesta-vuje rupturu v jejich dosavadní životní dráze a činí jejich vzdělání nejisté. Zároveň ale vystupuje jako mocensky dominantní. Vyhnout se mu ohrožuje možnost sociální reprodukce a sociální integrace ve vztahu k českému prostoru. Přičemž disciplinace, na níž je škola postave-na, neumožňuje příliš času na vyčkávání, protože čas sám o sobě je jedním z nástrojů disciplinace.

Narušení synchronicity časových rámců v době do-spívání je dalším kritickým momentem v životě mladých uprchlíků. Podobně jako institucionální časový plán ško-ly, tak i čas dospívání nelze odložit. Každodenní praktiky dospívání, které se v důsledku migrace odpojí od prosto-ru a režimu školy, vytvářejí asynchronní rytmy a ruptury.

Mohou přispívat k preferenci dospívání před vzdělává-ním, ale také naopak, což může zase jinak komplikovat životní dráhy.

Životní dráhy mladých uprchlíků formují i biografické časové plány matek, resp. migrujících rodin. Záleží na tom, kam rodiče situují svoji budoucnost, nebo dokonce přítomnost. Přičemž s různými akcenty svou budoucnost a přítomnost předřazují nebo podřizují životním drahám svých dětí. Skrze každodenní praxe, narativy a nakonec i návratovou migraci rodič hledá a vyjednává synchronici-tu mezi různými temporalitami i životními drahami, a tak naviguje budoucnost svých dětí.

Přechod na střední školu představuje zásadní oka-mžik v utváření životní dráhy mladého člověka. V tento moment spolupůsobí institucionální, biografický i kaž-dodenní časový plán. Pro uprchlíky, kteří přicházejí ja-ko teenageři a reagují na různé temporality, je obtížné udržet rovnováhu a balancovat všechny tlaky přítomnos-ti a budoucnosti. Český vzdělávací systém je ve vztahu k přechodu na střední školu založen na rovném přístupu, kdy rozhoduje školní výkon a racionálnost volby. Princip rovných příležitostí je v situaci vysoké konkurence sme-ten ze stolu. Šance zde je jen pro ty cizince, kteří podají vysoce nadstandardní výkon, jemuž přizpůsobí každo-denní časový plán. Ostatní se ocitají na okraji. Nicméně povaha transnacionální migrace mladé uprchlíky situu-je i do země původu. Komunikační technologie (online výuka), či dokonce návrat na Ukrajinu nabízí možnost navázat na kontinuitu předchozího vzdělávání a aktivně konstruovat životní dráhu, byť v kontextu válečného kon-fliktu je budoucnost ještě více nejistá.

Transnacionální migrace (nejen) uprchlíků v tomto směru vytváří simultaneity, které ve vztahu vyrůstání mohou být cestou, jak dosahovat cílů, které si mladí lidé nebo jejich rodiče určují. Skutečnost, že si mohou vybí-rat mezi různými nabídkami, které jsou různě umístěny v čase a prostoru, umožňuje oslabovat či naopak ak-celerovat disciplinační tlak většinové společnosti, resp. budoucnosti. Nejednoznačná vzdělávací kurikula, která nabízí migrace, generují alternativy, zatímco vnucení či upnutí se na časové rámce cílové země může přispívat ke zranitelnosti. Přestože sdílíme představu o progresiv-ním dospívání, kdy zdržení je chápáno jako nežádoucí, může být uvíznutí z hlediska biografického časového plánu přínosem. Vždy však za předpokladu, že se stane produktivním vyčkáváním.

POZNÁMKY:

1. V únoru roku 2023, tedy rok po vypuknutí válečného konfliktu bylo evidováno k datu 24. 2. 2023 celkem 447 100 lidí, kteří v ČR získali dočasnou ochranu (Statistika 2024a). O rok později (25. a 26. 2. 2024) se podle statistik Ministerstva vnitra ČR na území státu nacházelo 385 364 lidí, jejichž důvodem pobytu byla válka na Ukrajině (Statistika 2024b).
2. Např. stát garantuje a dozoruje povinnou školní docházku od šesti let, což konvenuje s praxemi dospělých, kteří se děti často ptají, za kolik roků už půjdou do školy, rodiče v mírném předstihu nakupují školní pomůcky a synovi či dceři slibují, že se jejich status zahájením povinné školní docházky zvýší. Naopak důchodová reforma a zvyšování věku odchodu do důchodu jsou lidmi vnímány jako ohrožení optimální životní trajektorie.
3. Pobyt uprchlíků z Ukrajiny upravují zákony spojené se statutem dočasné ochrany, která vymezuje jejich pobyt na území ČR, a zákony upravující jejich přístup ke vzdělání. Týkají se povolení k pobytu (Zákon 65/2022), přístupu na trh práce a k sociálnímu zabezpečení (Zákon 66/2022) a vzdělávání (Zákon 67/2022). Přičemž ve vztahu ke sledovanému tématu jako relevantní vystupuje především právní úprava dočasnosti pobytového statusu žáků-uprchlíků (jejich rodin) a rytmizace vzdělávání.
4. Ukrajinsky „Nemaje prava vyboru!“. Terénní poznámky autorky, červen 2023.

LITERATURA:

- Acedera, Kristel Anne – Yeoh, Brenda SA 2019. 'Making Time': Long-distance marriages and the temporalities of the transnational family. *Current Sociology* 67 (2): 250–272. <<https://doi.org/10.1177/0011392118792927>>.
- Andersson, Ruben 2014. Time and the Migrant Other: European border controls and the temporal economics of illegality. *American Anthropologist* 116(4): 795–809. <<https://doi.org/10.1111/aman.12148>>.
- Baas, Michiel – Yeoh, Brenda S. A. 2019. Introduction: Migration studies and critical temporalities. *Current Sociology* 67 (2): 161–168. <<https://doi.org/10.1177/0011392118792924>>.
- Bendixsen, Synnove – Eriksen, Thomas Hylland 2018. Time and the Other: Waiting and hope among irregular migrants. In Janeja, Manpreet K. – Bandak, Andreas (eds.). *Ethnographies of Waiting*. London: Routledge. 86–112.
- Bourdieu, Pierre – Passeron, Jean-Claude 2000. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: UK Sage.
- Cuconato, Morena 2016. Some Reflections on the Educational Trajectories of Migrant Students in the European School Systems. *Forum Sociológico* 28 [online] 26 par. [cit. 14. 3. 2024]. <<https://journals.openedition.org/sociologico/1386>>.
- Doubek, David 1999. Šplhání a podvádění. In: *Pražská skupina školní etnografie. 5. třída*. Praha: Katedra psychologie Pedagogické fakulty UK. Interní tisk. <<https://kpsold.pdf.cuni.cz/psse/pdf/tridy/5/doubek.pdf>>.
- Hughes, Vanessa 2022. Tense Times for Young Migrants: Temporality, lifecourse and immigration status. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 48 (1): 192–208. <<https://doi.org/10.1080/1369183X.2021.1914561>>.
- Korpela, Mari 2023. International Lives and Finnish Rhythms: Mobile professionals' children, time and agency. *Global Studies of Childhood* 14 (2) 171–182. <<https://doi.org/10.1177/20436106231182152>>.
- Malkki, Liisa H. 1992. National Geographic: The Rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. *Culture, Power, Place* 7 (1): 24–44. <<https://doi.org/10.1525/can.1992.7.1.02a00030>>.
- Ogbu, John U. – Simons, Herbert D. 1998. Voluntary and Involuntary Minorities: A cultural-ecological theory of school performance with some implications for education. *Anthropology & Education Quarterly* 29 (2): 155–188. <<https://doi.org/10.1525/aeq.1998.29.2.155>>.
- Robertson, Shanthi 2019. Migrant, Interrupted: The temporalities of 'staggered' migration from Asia to Australia. *Current Sociology Monograph* 67 (2): 169–185. <<https://doi.org/10.1177/0011392118792>>.
- Saul, Roger 2020. Temporality and Inequity: How dominant cultures of time promote injustices in schools. *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 42 (1): 49–69. <<https://doi.org/10.1080/10714413.2020.1729078>>.
- Seeberg, Marie Louise – Goździak, Elżbieta M. 2016. *Contested Childhoods: Growing up in migrancy, migration, governance, identities*. Cham: Springer.
- Szaló, Csaba 2007. *Transnacionální migrace. Proměny identit, hranic a vědění o nich*. Brno: CDK.
- Wimmer, Andreas – Glick Schiller, Nina 2009. Metodologický nacionalismus a pohled za jeho hranice: Budování národního státu, migrace a společenské vědy. *Sociální studia* 6 (1): 11–47.
- Yeoh, Brenda S. A. – Somaiah, Bittindra Chand – Lam, Theodora – Acedera, Kristel F. 2020. Doing Family in "Times of Migration": Care temporalities and gender politics in Southeast Asia. *Annals of the American Association of Geographers* 110 (6): 1709–1725. <<https://doi.org/10.1080/24694452.2020.1723397>>.

INTERNETOVÉ ZDROJE:

- Balaš 2022 – „Balaš představil dohodu s Ukrajinou. Uprchlíkové děti osvobození od dvojitý výuky.“ *iDnes.cz* [online] 22. 11. 2022 [cit. 20. 4. 2024]. Dostupné z: <https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/balas-ukrajina-skoly-skolstvi-nostifikace-skarlet-cesko-ukrajinska-dohoda.A221122_090248_domaci_klf>.
- Drbohlav, Dušan – Novotný, Josef 2023. „Dotazníkové šetření mezi válečnými uprchlíky z Ukrajiny v Česku se zaměřením na jejich ekonomickou aktivitu, znalost českého jazyka a možný návrat.“ *European Website on Integration* [online] [cit. 7. 4. 2024]. Dostupné z: <https://migrant-integration.ec.europa.eu/system/files/2023-04/Vyzkumna_zprava_uprchlici-z-Ukrajiny_2023_0.pdf>.
- Gregor, David – Potužníková, Eva – Šimsa, Benjamin – Letochová, Karolína 2023. „Skrytá poptávka žáků a rodičů po SŠ? Zjištění z výzkumu mapujícího přijímací řízení 2022/2023.“ *Pedagogická fakulta Univerzita Karlova* [online] [cit. 7. 4. 2024]. Dostupné z: <https://pages.pdf.cuni.cz/uvrv/files/2023/11/VyzkumnaZprava_PrijimaciRizeniSS2022-2023_final.pdf>.

- Hlado, Petr – Šedová, Klára – Obrovská, Jana – Lojdová, Kateřina – Stupak – Oksana – Lintner, Tomáš – Fico Martin 2023. „Adaptace ukrajinských žáků na vzdělání v českých základních školách.“ *SYRI* [online] [cit. 7. 4. 2024]. Dostupné z: <<https://www.syri.cz/data/uploadHTML/files/PUBLIKACE/adaptace-ukrajinskych-zakou-na-vzdelavani-v-ceskych-zakladnich-skolach-syri.pdf>>.
- Integrace 2023 – „Integrace ukrajinských uprchlíků: rok poté.“ *PAQ Research* [online] 2023 [24. 4. 2024]. Dostupné z: <https://www.paqresearch.cz/content/files/2023/07/PAQ_Hlas_Ukrajincu_Ohlednuti.pdf>.
- Integrace 2024 – „Integrace ukrajinských uprchlíků: 2 roky poté a výhled na 2024+.“ *PAQ Research* [online] [cit. 24. 4. 2024]. Dostupné z: <<https://www.paqresearch.cz/post/dva-roky-pote/>>.
- Ministr Gazdík 2022 – „Ministr Gazdík: MŠMT plně podporuje projekt ukrajinské jednotřídky.“ *Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy* 2022 [online] 3. 3. 2022 [cit. 24. 4. 2024]. Dostupné z: <<https://www.msmt.cz/ministr-gazdik-msmt-plne-podporuje-projekt-ukrajinske>>.
- Novosák, Jiří – Andrys, Ondřej – Zatloukal, Tomáš – Pavlas, Tomáš – Spitzerová, Markéta 2022. „Průběžná zpráva o integraci a vzdělávání ukrajinských dětí a žáků. Tematická zpráva.“ Česká školní inspekce [online] [cit. 24. 4. 2024]. Dostupné z: <https://www.csicr.cz/CSICR/media/Prilohy/2022_p%C5%99%C3%ADlohy/Dokumenty/Prubezna-zprava-o-integraci-a-vzdelavani-ukrajinskych-deti-a-zaku.pdf>.
- Počet přihlášek 2023 – „Počet přihlášek na jednotnou přijímací zkoušku 2023.“ *Centrum pro zjišťování výsledků vzdělávání* [online] [cit. 1. 4. 2024]. Dostupné z: <<https://prijmacky.cermat.cz/aktuality/85-aktuality/343-jpz-pocty-uchazecu-prihlasek-2023>>.
- Prokop, Daniel 2022. „Vzdělávání a uprchlíci: Praha bude přehlcená, nejlépe zatížen 2. stupeň ZŠ a mateřské školy.“ *PAQ Research* [online] 15. 4. [cit. 24. 4. 2024]. Dostupné z: <<https://www.paqresearch.cz/post/vzdelavani-a-uprchlici-praha-bude-prehlcena-nejvice-zatizen-2-stupen-zs-a-materske-skoly/>>.
- Prokop, Daniel – Bicanová Jana – Levinský Matyáš – Kment, Štěpán 2022. „Hlas Ukrajinců: Zkušenosti a potřeby dětí a rodičů v českém vzdělávání.“ *PAQ Research* [online] 18. 7. [cit. 24. 4. 2024]. Dostupné z: <https://www.paqresearch.cz/content/files/2023/01/PAQ_HlasUkrajincu_Vzdelavani_ZPRAVA-2.pdf>.
- Prokop, Daniel – Kavanová, Martina – Škvrňák, Michael – Kunc, Michal – Gargulák, Karel – Levinský, Matyáš – Bicanová, Jana 2023. „Hlas Ukrajinců: vzdělávání dětí.“ *PAQ Research* [online] [cit. 24. 4. 2024]. Dostupné z: <https://www.paqresearch.cz/content/files/2023/01/HlasUkrajincu_Vzdelavani_1_2023.pdf>.
- Přijímání 2024 – „Přijímání do středního vzdělávání a vzdělávání v konzervatoři.“ *Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy* [online] [cit. 24. 4. 2024]. Dostupné z: <<https://www.msmt.cz/vzdelavani/stredni-vzdelavani/prijimani-na-stredni-skoly-a-konzervatore>>.
- „Sdělení FMZV č. 104/1991 Sb., o Úmluvě o právech dítěte.“ *Zákony pro lidi* [online] [cit. 19. 6. 2024]. Dostupné z: <<https://www.zakonyprolidi.cz/cs/1991-104>>.
- Statistika 2024a – „Statistika v souvislosti s válkou na Ukrajině – archiv. Únor 2023.“ *Ministerstvo vnitra ČR* [online] [24. 4. 2024] Dostupné z: <<https://www.mvcr.cz/clanek/statistika-v-souvislosti-s-vaalkou-na-ukrajine-archiv.aspx?q=Y2hudW09MTg%3D>>.
- Statistika 2024b – „Statistika v souvislosti s válkou na Ukrajině – archiv. Únor 2024.“ *Ministerstvo vnitra ČR* [online] [24. 4. 2024] Dostupné z: <<https://www.mvcr.cz/clanek/statistika-v-souvislosti-s-vaalkou-na-ukrajine-archiv.aspx?q=Y2hudW09Ng%3d%3d>>.
- Šafařová Kateřina – Kavanová, Martina – Ostrý, Michal – Orange, Adam – Škvrňák, Michael – Kunc, Michal 2023. „Vzdělávání dětí uprchlíků v Česku, 6. vlna výzkumu.“ *PAQ Research* [online] [cit. 7. 4. 2024] Dostupné z: <<https://www.paqresearch.cz/post/vzdelavani-uprchlici-leto-2023>>
- Šafařová, Kateřina – Škvrňák, Michael – Prokop, Daniel – Kunc, Michal 2023. „Integrace Ukrajinců na trhu práce a v bydlení.“ *PAQ Research* [online] [cit. 7. 4. 2024]. Dostupné z: <https://www.paqresearch.cz/content/files/2024/01/PAQ_HlasUkrajincu_Prace_Chudoba_Bydleni_2023.pdf>.
- Ukrajinský ministr 2022 – „Ukrajinský ministr školství Shkarlet vyzdvihl pomoc Česka.“ *Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy* [online] 22. 11. 2022 [cit. 24. 4. 2024]. Dostupné z: <<https://www.msmt.cz/ministerstvo/novinar/ukrajinsky-ministr-skolstvi-shkarlet-vyzdvihl-pomoc-ceska>>.
- War 2023 – „War in Ukraine: Attacks on schools, interrupted education and loss of learning outcomes for children in Ukraine and in host countries.“ *Reliefweb* [online] 2. 3. 2023 [cit. 25. 4. 2024]. Dostupné z: <<https://reliefweb.int/report/ukraine/war-ukraine-attacks-schools-interrupted-education-and-loss-learning-outcomes-children-ukraine-and-host-countries>>.
- Základní informace 2023 – „Základní informace ke vzdělávacímu systému Ukrajiny.“ *Národní pedagogický institut České republiky* [online] [30. 4. 2024] Dostupné z: <<https://ukrajina.npi.cz/blog/zakladni-informace-ke-vzdelavacimu-systemu-ukrajiny>>.
- „Zákon č. 561/2004 Sb. Zákon o předškolním, základním, středním, vyšším odborném a jiném vzdělávání (školský zákon).“ *Zákony pro lidi* [online] [cit. 19. 6. 2024]. Dostupné z: <<https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2004-561>>.
- „Zákon č. 65/2022 Sb. Zákon o některých opatřeních v souvislosti s ozbrojeným konfliktem na území Ukrajiny vyvolaným invází vojsk Ruské federace.“ *Zákony pro lidi* [online] [cit. 19. 6. 2024]. Dostupné z: <<https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2022-65>>.
- „Zákon č. 66/2022 Sb. Zákon o opatřeních v oblasti zaměstnanosti a oblasti sociálního zabezpečení v souvislosti s ozbrojeným konfliktem na území Ukrajiny vyvolaným invází vojsk Ruské federace.“ *Zákony pro lidi* [online] [cit. 19. 6. 2024]. Dostupné z: <<https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2022-66>>.
- „Zákon č. 67/2022 Sb. Zákon o opatřeních v oblasti školství v souvislosti s ozbrojeným konfliktem na území Ukrajiny vyvolaným invází vojsk Ruské federace.“ *Zákony pro lidi* [online] [cit. 19. 6. 2024]. Dostupné z: <<https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2022-67>>.
- „Zákon č. 199/2022 Sb. Zákon, kterým se mění zákon č. 67/2022 Sb., o opatřeních v oblasti školství v souvislosti s ozbrojeným konfliktem na území Ukrajiny vyvolaným invází vojsk Ruské federace, ve znění zákona č. 175/2022 Sb.“ *Zákony pro lidi* [online] [cit. 19. 6. 2024]. Dostupné z: <<https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2022-199>>.
- „Zákon č. 20/2023 Sb. Zákon, kterým se mění zákon č. 65/2022 Sb., o některých opatřeních v souvislosti s ozbrojeným konfliktem na území Ukrajiny vyvolaným invází vojsk Ruské federace, ve znění pozdějších předpisů, a další související zákony.“ *Zákony pro lidi* [online] [cit. 19. 6. 2024]. Dostupné z: <<https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2023-20>>.
- „Zákon č. 454/2023 Sb. Zákon, kterým se mění zákon č. 65/2022 Sb., o některých opatřeních v souvislosti s ozbrojeným konfliktem na území Ukrajiny vyvolaným invází vojsk Ruské federace, ve znění pozdějších předpisů, a další související zákony.“ *Zákony pro lidi* [online] [cit. 19. 6. 2024]. Dostupné z: <<https://www.zakonyprolidi.cz/cs/2023-454>>.

Identitní trhliny češství muslimů druhé generace v České republice: hledání místa přináležení

Zuzana Rendek

DOI: 10.62800/NR.2024.2.02

Identity Cracks of Czechness of Second-Generation Muslims in the Czech Republic: Finding a place of belonging

The article deals with the belonging of the second generation of Muslims to the Czech space. These young people were born in the Czech Republic, they were socialized here, they have Czech citizenship, but the hegemonic discourse of Czech nationality is so specific that they do not always fit into its image. Their parents came to Czechoslovakia, and later to the Czech Republic in the 1970s and 1990s, mostly for study and work reasons from the Middle East, sub-Saharan Africa or the (post-)Soviet region. For this reason, the repertoire of their identity politics is also multi-layered and diverse. I ask, then, how they negotiate their identity in relation to Czechness and what practices they use to fulfill it in light of their parents' migration background. I developed the data based on semi-structured interviews.

Key words: Muslims, Islam, second generation, Czechism, nationality, Czech identity, ethnicity

Acknowledgement: Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2023–2024 „Krise a nejistoty současného světa: antropologické perspektivy“ – 260 736.

Contact: Mgr. Zuzana Rendek., Katedra sociální a kulturní antropologie, Fakulta humanitních studií UK, Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libeň, Česká republika; e-mail: Zuzana.Rendek@fhs.cuni.cz, ORCID 0009-0004-7835-4674

Jak citovat / How to cite: Rendek, Zuzana. 2024. Identitní trhliny češství muslimů druhé generace v České republice: hledání místa přináležení. *Národopisná revue* 34 (2): 91–106. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.2.02>

Úvod

Součástí našich identit je umisťovat sebe mimo jiné v prostoru. Být odněkud může nabývat různých identitních podob v závislosti na kontextech a sdílených významech, které místům, věcem, idejím a lidem připisujeme. Zjevné je to u migrantů, kteří jsou odjinud, v našich asociacích přicházejí s jinými idejemi a věcmi, přičemž záleží na tom, odkud přicházejí a jaké imaginace s jejich příchodem spojujeme.

U migrantů pocházejících ze zemí Blízkého východu, popřípadě zemí, jejichž původní náboženství je islám, je česká společnost zdrženlivá a muslimové celkově nepatří ve světě v současnosti k privilegované migraci (Bayoumi 2010). Rovněž v západním světě se muslimové potýkají s projevy islamofobie a nepřijetí, často

z důvodů predikované náboženské a kulturní odlišnosti. Obecně se dá říci, že islám v Evropě a USA je reprezentován jako hrozba a zároveň jako opozice západních hodnot (Fassin 2016). Naopak pojem tzv. evropského islámu je něco, co se západními hodnotami podle evropských států slučitelné je. Podle tohoto etnocentrického pohledu by se ovšem nově příchozí měli hostitelským zemím přizpůsobit tak, že ve svých původních národních státech zanechají kulturní prvky považované za neevropské (Hesová 2022).

Muslimové v západní Evropě – a druhá generace obzvláště – jsou také zejména v mediálních zkratkách zpravodajství asociováni s vyloučenými lokalitami, terorismem či nezvládnutou migrací. To se propisuje i do postojů české

majoritní společnosti. Situace muslimů žijících v České republice, vyplývající z nepřijetí mainstreamovou českou společnostmi, je překerní navzdory tomu, že v ČR patří mezi úspěšné mladé lidi a do života české společnosti se aktivně zapojují (Topinka 2016; Rendek 2022).

Následující text je věnován muslimům druhé generace, kteří se v ČR narodili v rodinách migrantů, byli v českém prostoru socializováni a edukováni, většina z nich má české občanství a český jazyk je jejich mateřským jazykem. Česká společnost jim přesto přisuzuje cizost na základě jejich vizuality, etnicity a náboženství. „Muslimové a islám jsou ve veřejném diskurzu stále intenzivně definováni jako „ti druzí.“ (Ostřanský 2016: 25) Islamofobní výroky se objevují hlavně v internetovém prostoru (Černý – Rendek 2022). Ve svém článku se snažím nalézt odpovědi na následující otázky: Jak se tito mladí lidé umisťují ve vztahu k českému prostoru? Jak vyjednávají svou identitu ve vztahu k češtví? Jakými praxemi/praktikami ji naplňují?

Na rozcestí, nebo na křižovatce? Teoretické ukotvení identity druhé generace migrantů

Termín druhé generace migrantů je užíván autory zabývajícími se výzkumy potomků z rodin, které se přistěhovaly do cílové země. Pokud nahlédneme pojem generace teoreticky, výčet definic a konceptů je poměrně široký a nevyhnutelně s sebou nese terminologický zmatek. Obecně si můžeme představit stejnou věkovou skupinu, kterou kolektivně propojuje nějaký společný znak či událost (např. poválečná generace, generace roku 1968, generace Z). Někdy dochází k nepřesnému nahrazení kategorie generace kohortou¹. Generaci lze dále chápat jako vztah rodičů a dětí nebo, jak navrhuje Pilcher (1994), jako sociální dědictví, tedy předávání norem a hodnot z rodičů na děti. Nebo také jako životní situaci a kolektivně sdílené představy společné životní zkušenosti a společného časového rámce (Corsten 2007: 50). Takto o generaci uvažoval rovněž klasický sociolog Karl Mannheim (1952) ve své esejí *Problémy generací*, když se snažil postihnout, jak lidé vytvářejí kolektivně sdílené vědění (Corsten 2007). Je ovšem problematické ohraničit generaci v čase a zároveň určit jaký rozsah zkušenosti by jednu generaci legitimně reprezentoval. Přesto pojem generace má stále analytický potenciál, vyjadřuje premisu o teoreticky podobném

situování lidí v sociální realitě, resp. o jejich podobném zakoušení sdílené sociální reality.

Mnohé současné transnacionálně laděné výzkumy, které se zaměřují na studium druhé generace muslimů žijících na Západě, studují jejich zapojení a roli islámu v cílových zemích/ v Evropě (viz Mandviwala 2020; Acocella – Cataldi – Cigliuti 2016; Pepicelli 2017; Leiken 2012). Druhá generace imigrantů je v zahraniční literatuře spojovaná s pojmy „inbetween“ (Levitt 2009; Richter – Nollert 2014), „inbetweeness“, „betwix“ a „within“ (Barros – Albert 2020). Za tento stav strnulosti, tedy situování mladých muslimů do nekonečné zóny „nonbelonging“ jsou studie na toto téma jinými autory kritizovány (např. Silverstein 2005; Sayad 1999 in Saada 2000). Někteří autoři (Křížek 2017) hovoří dokonce o nebezpečném stereotypu „problémů s identitou druhé generace imigrantů“, na kterém se podílejí sami sociální vědci, když označují děti imigrantů narozených v Evropě za „imigranty druhé generace (Amir-Moazami 2010) a jejich identitu kvůli permanentnímu stavu „mezi“² nahlížejí jako zmatenou či hybridní, tedy nacházející se v krizi. Jsou zde ale i autoři (Seeberg – Gozdziaik 2016; Rysst 2016), kteří koktejl identit mladých lidí vnímají jako možnost proplouvat z jednoho kulturního repertoáru do druhého a nahlížejí mladé s migračním původem jako navigátory vybírající si z nabídek, které jim sociální realita zprostředkovává. Podle tohoto konceptu se tak tito mladí lidé druhé generace nacházejí mnohem spíše v poli pluralitních možností než na rozcestí. Obdobně uvažují autoři píšící o hybridních identitách (Boland 2020; Bhabha 1994), jiní zmiňují třetí prostor (Birani 2017) nebo děti třetí kultury (de Waal – Born – Brinkmann – Frasch 2020). V zahraniční literatuře se pro tento stav ustálil pojem brikoláž nebo také kreativní brikoláž (Mandviwala 2020; Rysst 2016).

Postavení muslimů v České republice, v západní Evropě a v USA

Problematické soužití mainstreamové společnosti s muslimy v západní Evropě je v ČR často předkládáno jako predikce možného budoucího vývoje u nás. Důvody příchodu migrantů do velkých multikulturních evropských zemí však mají diametrálně odlišný kontext a historické okolnosti. Po druhé světové válce byla Evropa otevřená imigraci hlavně z důvodů nedostatku pracovních sil, v 60. letech proto přišlo mnoho přistěhovalců, jejichž

zapojení do tamních společností se ale neřešilo, jelikož byli vnímáni jako imigrace dočasná.

Příchod ropné krize v roce 1973 hospodářskou konjunkturu v Evropě zastavil a země jako Anglie, Francie či Německo začaly uplatňovat restriktivní opatření v přijímání migrantů (Kropáček 1999). V rámci slučování rodin však imigrace stále pokračovala a počet příchozích narůstal. Na rozdíl od první generace, která nekvalifikovanou práci akceptovala, se ale druhá generace, která se v hostitelské zemi narodila a aspirovala vyššími ambicemi ve vzdělání i v profesi, střetávala s nepřijetím mainstreamové společnosti.

Současné studie zabývající se situací v evropských západních zemích referují o muslimech druhé generace jako o generaci se stigmatem, s terorismem, odcizením a s krizí identity (Leiken 2012; Bayoumi 2010; Amir-Moazami 2010; Kabir 2012; Roy 2004), což je dáвано do souvislosti se sociálním vyloučením těchto lidí, resp. s nerovnou distribucí zdrojů uvnitř západních evropských společností. Mladí muslimové žijí na předměstích velkoměst, částečně ve vyloučených lokalitách a v sociálních ghettech, kde narážejí na selektivní školství, projevy islamofobie³ a profesně na pomyslný skleněný strop. Tyto charakteristiky nenaplnují američtí muslimové (migranti ze zemí Blízkého východu, ovšem nikoliv muslimové Afroameričané⁴), kteří jsou víceméně integrovaní a žijí blahobytněji než průměrný Američan (Leiken 2012: 178). V Americe tvoří střední třídu, která zastává profese lékařů, inženýrů a univerzitních profesorů na rozdíl od muslimů v Evropě, kteří představují spíše dělnickou třídu (Armstrongová 2002: 212).

Studie reflektující postavení druhé generace muslimů v zemích západní Evropy a USA k dispozici jsou, na rozdíl od studií, které by v tomto tématu pokrývaly Evropu východní.⁵ I z tohoto důvodu nevztahuji úvahy o muslimech z ČR k uvažování o muslimech ve východní Evropě. Dalším důvodem je fakt, že muslimové u nás jsou mnohými domácími médii a veřejnými činiteli vztahování právě ke geopolitickému prostoru multikulturních zemí na Západě, což se promítá do procesů identifikace.

Muslimové v ČR se svým původem, socioekonomickým statutem nebo sociálním kapitálem výrazně odlišují od evropských komunit západní Evropy. Rodiče druhé generace muslimských migrantů přišli do ČR ve dvou postupných migračních vlnách – v 70.⁶ a 90. letech –

ze studijních nebo pracovních důvodů. Jejich děti dnes představují druhou generaci, která je poměrně ambiciózní, i vzhledem k tomu, že rodiče těchto mladých lidí považují vzdělání za jednu z nejdůležitějších hodnot, kterou chtějí svým dětem dopřát. Muslimové v ČR jsou srovnatelní v úspěšnosti integrace s americkými muslimy (Topinka 2007).

Jak už bylo řečeno, studii, které by mapovaly situaci druhé generace muslimů v ČR, není mnoho. Okrajově je však zmínil Daniel Topinka (2007), který popisuje komplikované umístění druhé generace mezi dvěma životními kontexty v rodině a školním prostředí. Dále o druhé generaci referuje Topinka a jeho kolegové v kapitole „Muslimové o sobě a o nás“ (Čermáková – Janků – Linhartová – Topinka 2016: 299–355). Druhou generaci popisují jako úspěšně začleněnou do české společnosti s tím, že tyto mladí lidé si sami uzpůsobili model náboženské víry do podmínek české společnosti, protože jejich život v ČR musí propojovat různé světy a reality (Čermáková – Janků – Linhartová – Topinka 2016: 344).

Design výzkumu a metodologie

Ve svém textu se zabývám tím, jak se mladí muslimové druhé generace, kteří se v ČR narodili a byli zde socializováni, vztahují k české společnosti a k českému prostoru a jak vyjednávají svoji českou identitu. Zajímá mě, jaké praxe přinášení tyto mladé muslimy z rodin migrantů situují do českého prostoru, resp. jaké praktiky je umisťují do češství, jenž je diskurzivně ustanovováno v rámci české národní (nacionální) společnosti, která konstruuje to, co je „české“.

Design tohoto antropologického výzkumu byl projektován jako kvalitativní, vzhledem k hloubce sledovaného fenoménu ve smyslu jeho jedinečnosti (induktivně-idiografický charakter). Tento typ výzkumu klade důraz na emickou perspektivu, tedy na to, jak danou situaci nahlížejí sami aktéři, jak jí rozumějí a jak sami svět kolem sebe interpretují (Novotná 2019: 278). Metody tvorby dat jsem kombinovala. Využila jsem zúčastněného pozorování a polostrukturovaných rozhovorů, které probíhaly od září 2019 do konce roku 2021. Měla jsem možnost prostudovat i na sociálních sítích umístěné internetové profily některých informátorů, kteří mi k tomu dali souhlas. Pro interpretaci dat jsem použila metody segmentace a kódování (Heřmanský 2019).⁷

Vstup do terénu jsem prováděla pomocí opakovaných návštěv mešity na pražském Černém Mostě a ostatních modliteben v Praze a v Teplicích. Zpravidla jsem přišla ještě před modlitbou, abych se mohla s přítomnými seznámit a vysvětlit svůj výzkumný záměr. Často jsem se potkala nejdříve s rodiči dětí druhé generace, kteří mi pak zprostředkovali kontakt na své potomky. Během modlitby jsem seděla v ústraní v ženské části modlitebního prostoru, po skončení jsem se nezávidně zúčastnila také občerstvení, takže má návštěva se pak odvíjela ve více neformálním duchu. Někdy jsem jen sledovala hemžení malých dětí, které si v modlitebních prostorách hrály, zatímco si ženy během čaje povídaly. Většinu polostrukturovaných rozhovorů jsem pak nahrála podle preference místa informátora – v kavárně, v obchodním domě, ale i u mě doma. Nicméně s informátory jsem nemohla být během dne, proto většina dat vznikla na základě jejich výpovědi, prezentují tak jejich postoje a reflexe různých situací, které zažili, okrajově se pak týkají jejich životních praxí.

Z uvedeného by se mohlo zdát, že můj výzkumný vzorek tvoří nábožensky organizovaní mladí muslimové. V náboženských institucích jsem ovšem potkávala minimum mladých a téměř žádné dívky. Ti, od koho jsem získávala kontakty, byli ale blízcí mých pozdějších informátorů, ať už rodiče, známí nebo přátelé. Kontakty jsem získávala také prostřednictvím sociálních sítí nebo od muslimů, které jsem znala z předešlých výzkumů (metoda sněhové koule – *snow-ball sampling*). Někdy jsem jen zatelefonovala do určitého kraje a zeptala se předsedy náboženské obce, zda nezná někoho z druhé generace muslimů, kdo by mi rozhovor poskytl. Předseda často znal i rodiny, které mešitu či modlitebnu vůbec nenavštěvovaly.

Konstrukce výzkumného vzorku tedy nepotvrdila, že by se tito mladí lidé sdružovali kolem náboženských institucí. Spíše vypovídá o tom, že informátoři znají nebo mají ve svém okolí někoho, kdo forem organizované religiozity využívá. Podmínkou pro výběr informátorů bylo, aby sami sebe vnímali jako muslima, byli narozeni v ČR a aby měl alespoň jeden z jejich rodičů migrační původ. V této studii zpracovávám 21 rozhovorů s informátory druhé generace,⁸ jejichž rodiče pocházejí ze Sýrie, Jordánska, Kuvajtu, Palestiny, Turecka, Iráku, Egypta, Spojených arabských emirátů (dále SAE), zemí Maghrebu, dále ze států subsaharské Afriky a z postsovětských republik.

Velká část informátorů pochází z rodin vysokoškoláků, resp. jejich rodiče lze pokládat za ekonomicky zajištěné. Sami mladí lidé studovali obory, které jsou prestižní, např. v oblasti zdravotnictví, práva, diplomacie nebo architektury. Kromě dvou informátorů, barmana a prodavačky, volí tito mladí lidé společensky vysoce ceněná zaměstnání, čímž naplňují princip sociální reprodukce v rámci rodiny.⁹ Až na jednu třicetipětiletou muslimku byli moji informátoři ve věku 16–26 let. Polovina z nich pochází ze smíšeného manželství, kde matkou je Češka. Všechny informátory jsem dopředu ujistila o anonymizaci, s tím, že jejich křestní jména budou změněna a uváděn bude pouze jejich věk a původ jejich rodičů¹⁰. Navzdory pestrosti životních praxí mých informátorů je třeba zdůraznit, že data a zjištění ilustrují pouze jejich žitou zkušenost a nereprezentují „komunitu“ muslimů v Česku.

Konstruování národní identity češství v koexistenci s náboženskou a diasporickou identitou

Většina autorů se shoduje, že definovat národ nebo národní identitu je téměř nemožné. Podle Smithe (2000) neexistuje v literatuře žádná obecně přijímaná definice národa. Anderson (2016) říká, že národ je imaginární společenství, kterému chybí sofistikované filozofické vysvětlení, a např. Gellner (1993: 65) tvrdí, že „definice národů v pojmech společné kultury je sítí příliš bohatou na úlovky“. Obecně se tito a další autoři (Brubaker 2004; Smith 2000; Jenkins 2014) přiklánějí spíše k pojmu skupinového společenství, příslušnosti ke kolektivu, kde se jedná o sociálně konstruovanou skupinovou identitu. Obecně se však dá národní identita definovat jako směs etnokulturní a občanské identity (Jones – Smith 2001).

Být Čechem znamená mj. mít české občanství, disponovat a dále se s ním ztotožnit určitým kulturním věděním a identifikovat se s geografickým prostorem národního státu. Být občanem určité země je v evropském kontextu spjata především s národním státem, a pokud je občanskost spjata se zájmem o věci veřejné, garantuje aspekt občanství inkluze všech (Banks 2007). Většina informátorů tohoto výzkumu má české občanství, část z nich má občanství dvojí. Narodili se v ČR, prošli českým vzdělávacím systémem, jehož cílem je mj. ustanovovat a reprodukovat národní, resp. státní identitu (Gellner 1993), byli vystaveni českým médiím a veřejným performancím češství (Hroch 2005). Respektují

praxe ustanovené národním státem, a sociální řád, který vychází z imaginace „přirozeného“ rozdělení světa na národní státy (v rámci Evropy převažujícího), jim poskytuje jednu ze základních orientací v sociální realitě.

Zároveň, či právě proto si oslovení mladí muslimové specifickým způsobem osvojovali vědění o zemi původu svých rodičů. Migrační původ a náboženská konfese je svorníkem jejich společného habitu a zkušenosti, ve které se formovalo jejich vnímání světa / sociální reality. Podle Bourdieua (1984) jsou společné dispozice, na kterých je založené sdílené vědění, výsledkem stejné nebo podobné socializace všech aktérů. Jejich habitus odkazuje k jednotnému principu, který z charakteristických vztahových rysů vlastních určitému postavení vytváří jednotný životní styl (Bourdieu 1984).

Českou národní identitu tedy moji informátoři vyjednávají v koexistenci s náboženskou a diasporickou identitou. Mnohvrstvnatost identit mých informátorů a jejich různé kulturní rámce na pozadí jejich migračního původu je směřují do sociálních prostorů, které překračují hranice národního státu. Tento globalizační proces,

resp. proudění informačních toků, ekonomických aktivit, předmětů a idejí, splétá dohromady nesourodá území a populace (Wimmer – Glick-Schiller 2002).

Životy druhé generace muslimů v ČR směřuje náboženský kurzor, který je umisťuje do lokálních i transnacionálních prostorů. Mladí muslimové přiznávají, jak formativní pro ně byla náboženská transmise. Vzpomínají, jak je rodiče např. vodili do mešity na Černém mostě v Praze 9,¹¹ kde byla možnost navštěvovat každou sobotu program výuky Koránu, učit se arabsky, absolvovat přednášky o životě Muhammada a jeho době. Sdílení víry přispívalo také k vytvoření kontaktů a vazeb v rámci vrstevnické skupiny.

„Ta mešita na Černém mostě, to je moje dětství. Tam jsem vyrůstala s ostatními. Všichni mě tam znají.“ (Lily, 17 let, Alžírsko)

„... byli jsme dobrá parta těch mladých, společně jsme vyrůstali, jezdili jsme na tábory¹²...“ (Malika, 17 let, Súdán, Česko/ Súdán)¹³

Díky vrstevnické skupině z mešity mohli informátoři sdílet nejen pochyby a otazníky ve své víře s přáteli,



Muslimské modlitební centrum v Praze 9. Foto Zuzana Rendek 2019

se kterými se znali od dětství, ale pojítkem byla i znalost arabštiny. Díky ní se část informátorů společně opakovaně zúčastnila v Kataru soutěžních debat pro středoškoly: „...dostanete politické, sociální, zdravotní nebo pedagogické téma a musíte vypracovat argumenty pro i proti. Deset minut před začátkem se dozvíte, proti komu soutěžíte. Bojujete za něco, co ani není váš názor, ale stejně se tam musíte postavit a obhájit to.“ (Malika, 17 let, Súdán, Česko/Súdán)

Součástí jejich socializace byla i bilingvální výchova. Informátoři vypověděli, že jejich rodiče měli enormní zájem na tom, aby je naučili jazyk země svého původu. Schopnost precizně argumentovat pak zapadala do jejich vzdělávacího žebříčku priorit¹⁴ i vzhledem k tomu, že někteří do budoucna uvažovali o prestižních povoláních v oblasti práva či práce v diplomatických službách. Arabština jim přinášela také pocit spojenectví („spiklenectví“), ve chvílích, kdy nechtěli, aby jim někdo jiný rozuměl. Mnozí z nich jsou také součástí různých internetových fór a skupin, jejichž společným jmenovatelem je islám. Sdíleli zde např. vtipy, které mohou pochopit jen lidé ze stejného sociokulturního prostředí: „Jsem v jedné [internetové sociální] skupině, kde jsou vtipy o islamu. Když to ukážu mámě, tak se taky zasměje, protože ona to taky chápe, když v tom vyrůstala. Vlastně ty mámy ze Středního východu jsou víceméně stejny.“ (Ajúb, 18 let, Sýrie, Turecko)

Zdáleka ne všichni informátoři ale měli zkušenost společně prožitých okamžiků z dětství v mešitě. Byli i tací, kteří ve svém životě měli mnoho přátel, ale žádného kamaráda muslima: „My se vůbec nestýkáme s muslimskou komunitou, ani trošku. Táta nechce, nelíbí se mu koncept organizovaného náboženství.“ (Aisha, 18 let, Sýrie/Palestina, Česko/SAE)

Pro některé informátory bylo obtížné splynout s českou mainstreamovou společností a zároveň udržovat vztahy napříč náboženskou „komunitou“. Proto část z nich preferovala mezinárodní prostředí střední školy, kde studium bylo v angličtině, což přirozeně vedlo k tomu, že na škole studovalo větší množství cizinců. Některé informátorky chtěly také vypadat evropsky, nosit krátké sukně a rozpuštěné vlasy a modlit se v soukromí ve chvíli, která byla příhodná pro ně, nikoliv podle předkázaných pěti modliteb, ke kterým nabádá Korán. Nicméně navzdory tomu, s jakou „komunitou“ se informátoři identifikují, nebo s jakou sdílejí svou životní praxe,

náboženská identita je pro ně směrodatná a ovlivňuje všechny další segmenty jejich života. Islám je pro ně návod, jak žít, průvodce, který je všudypřítomný: „Cokoliv co dělám, tak přemýšlím, jestli je to v souladu s islámem.“ (Aladin, 20 let, Čečensko); „Já žiju v takové jakoby ohrádce, kde jsou hlavně pravidla, jak žít správným životem, a když se té ohrádce vymknu, vím, že bych udělala špatnou věc.“ (Jasmína, 19 let, Dagestán)

Zároveň informátoři přiznávají, že být muslimem v ČR je těžké, a to zejména pro druhou generaci, protože je vedená k islámu hlavně rodinnými příslušníky, navíc ve smíšeném manželství, může být otec nakonec jediný, který víru svému dítěti zprostředkovává, pokud nevyužítelý forem organizované religiozity.

„Mamka není muslimka a taťka není důsledný. Navíc v Česku jsou samý ateisti. Do čtrnácti let jsem se modlil, dělal jsem to, co dělal táta. V patnácti jsem se oddálil. Dneska jsem byl výjimečně,¹⁵ chtěl jsem vyhovět taťkovi.“ (Faríd, 16 let, Libye, Česko)

Hledání vlastní cesty k Bohu popisují informátoři jako mimořádně náročné životní mezidobí, kdy sice přejali víru, kterou jim zprostředkovali jejich rodiče, ale v evropském a nezdělaným islamofobním prostředí to s sebou nese rizika, napětí a otázky, jak praktikování přizpůsobit společnosti, ve které žijí. Informátoři tak ve snaze „zapadnout“ experimentují s alkoholem, nikotinem, chodí se svými vrstevníky do klubů na diskotéky a navazují první vztahy s opačným pohlavím. Po „nasycení“ a poznání těchto zkušeností, které jsou zpravidla v přímém rozporu s islámem, zjišťují, že to není způsob života, ve kterém by se cítili dobře, protože být muslimem znamená mj. dodržovat pravidla. „To bylo to období, kdy jsem cítila víc tu českou stranu, nebyla jsem úplně sto procentní muslimka. Tak od těch nemuslimek, co mě nějak kazily nebo měnily, jsem se odtrhla a nechala jsem si jenom ty, co mě respektovaly, jaká jsem.“ (Lily, 17 let, Alžírsko)

Neznamená to, že všichni informátoři prošli bouřlivou etapou odklonu od víry, aby ji pak znovu našli. Někteří se prostě jen uzavřeli do sebe a hledali odpovědi u evropských imámů na YouTube kanálu nebo v knihách. Individualizovaná forma víry, kterou informátoři praktikují, odpovídá soudobému trendu ve všech monoteistických náboženstvích, a sice přizpůsobit víru do podmínek moderní společnosti, ve které muslimové žijí. To, co se mění, je vztah k náboženství, nikoliv náboženství samotné (Roy 2004: 29).

Náboženská identita ovšem nevyklučuje koexistenci identity národní. Někteří informátoři se tak vztahují stejně tak k identitě muslima, jako k identitě Čecha či další národní identity. Ukazují to i odborné studie z jiných zemí. Např. podle Rosse Bonda (2022: 154) se zdá, že navzdory diskurzu, který se soustředí na nekompatibilitu mezi islámem a evropskými hodnotami, většina muslimů v Evropě nevidí radikální rozpor mezi identifikací s jejich vírou a evropským národem, ve kterém žijí. „...jsem Češka a jsem zároveň i Jemenka a zároveň i muslimka a jsem zároveň i feministka a to jsou věci, za který bojuju, a není to ve sporu, i když třeba hodně lidí mi řekne, nemůžeš být muslimka a zároveň feministka, ale já můžu.“ (Támar, 21 let, Jemen, Česko)

Jak je patrné z výpovědi výše, individuální identita mladé muslimky narozené v ČR má hybridní povahu. Vztahování se k náboženské a národním identitám není exkluzivní, informátorka se ztotožňuje se všemi. Je to souhrn všech jejích životních zkušeností, které jsou stále v pohybu, mísí se a vytvářejí identity nové, v závislosti na situačním kontextu či sociální skupině. Touto optikou nahlíží etnický charakter sociální interakce Thomas Hylland Eriksen (2001: 46), když mluví o situační a relační etnicitě.

Praktikování „češství“

Vztah místa a identity je klíčový pro procesy identifikace, známé místo vytváří bezpečný bod, ke kterému se můžeme upnout. Český prostor je zároveň emocionálně i teritoriálně spjat s národem. Stejně tak, jako jsou vynalézány národy (Gellner 1993), jsou vynalezeny i tradice (Hobsbawm 1983), které „prastarý“ původ národa umocňují. Výchovná infrastruktura prostřednictvím vzdělávacích soustav vštěpuje od dětství členům národa především vysokou kulturu, která podle Gellnera (1993) už nemůže být rozrůzněná, místně vázaná nebo nevzdělaná jako kultura nízká, resp. lidová. Proto jsou i tito mladí lidé ovlivněni hegemonním národním diskurzem státu, v němž žijí.

Česká národní identita je specifickou formou identity, která je diskurzivně ukotvena a neustále konstruována pomocí různých prvků, sociálních praktik, struktur a funkcí (Kolaříková 2020). Český stát je spojován s důležitými místy, která jsou vnímána jako symboly národní historie a zároveň ČR reprezentují. Samozřejmým symbolem češství jsou pro informátory např. Praha, Hrad-

čany, hora Říp nebo Karlštejn. Místa paměti se s kategoriemi historické paměti úzce prolínají a odpovídají prvkům, které tvoří národní identitu (Kolaříková 2020). Místa paměti jsou využívána k symbolizování naší minulosti a jejího významu pro naši současnost (Nora 1998: 12). O těchto místech pak referují média, objevuje se jejich vizualizace na předmětech denní spotřeby, a zapisují se tak do podvědomí. „*Václavák je můj oblíbený. To je místo, které miluju. Proč? Protože mně se v Praze líbí, jak je ta kultura na každém rohu, prostě to na mě dýchá, ať jdu do jakékoliv uličky. [...] tam je Národní muzeum, taková obrovská majestátní budova, zároveň je tam obrovský prostranství a je tam hodně lidí. A když si sednu doprostřed, nejsem v nějakém obrovském davu, ale mám velký rozhled okolo sebe.*“ (Reem, 20 let, Sýrie)

Mladí lidé, kteří v ČR vyrostli, se vztahují k českému prostoru a mohou ho zahrnovat pod kategorie domov. Pallasmaa (1994: 6) ho vnímá jako sadu rituálů, osobních rytmtů a rutin každodennosti. Stejně jako informátoři, kteří se pravidelně scházejí na Václavském náměstí „u koně“ jsou určitým způsobem svázáni s tímto místem, dodává jim časovost a kontinuitu, přinášení. Dovey chápe domov jako emocionálně založený vztah mezi místem a jeho obyvateli (1985: 34), jedná se o vztah tektutý a proměnlivý. Zároveň se tímto stavem domova, podle Pallasmy komplexní a rozostřenou situací (Pallasmaa 1994: 7), prolínají místa paměti historicky významná pro českou národní identitu. Právě takovým místem je již zmíněné Václavské náměstí se sochou sv. Václava na koni coby výrazným symbolem českého národa. Slouží jako populární místo setkávání a shromažďování. Je to také místo symbolizující sociální spravedlnost (Trnka 2020), právě zde proběhl nespočet shromáždění během tzv. Pražského jara, jde o místo spjaté s tryznou za Jana Palacha či se „sametovou“ revolucí.

Pověst praví, že pokud budou české země někdy v ohrožení, socha dobrého knížete a jeho oře ožije a vyřítí se dolů z náměstí a shromáždí mnoho skrytých rytířů, než dovede Čechy k vítězství (Trnka 2020: 26). Informátoři se nejčastěji vztahovali právě k tomuto místu (ovšem bez odkazu na zmíněnou pověst), kromě setkávání se s přáteli zmiňovali i sledování tepajícího života kolem: „*Mám hodně ráda Václavák. Což je taky jeden z mých koníčků, že ráda takhle chodím na procházky po Praze. A třebas jenom tak koukám, obzvlášť když jsem sama.*“ (Hafida, 24 let, Tunisko, Slovensko) Je známou

skutečností, že historie – ať už ji poznáme, nebo ne – tkví v místech, obývá budovy, je v ulicích dlážděných památnými kameny. Trnka (2020: 28) Jsou místa, ke kterým vedou stezky dobře prošlapané někým před námi, cítíme jejich přítomnost a podobný pocit zimy nebo tepla, tzv. simulacrum minulosti, nutně nekompletní, utvořené ze sedimentace času pod našima nohama (ibid 2020: 31).

„Organizovali jsme si různé výlety jednou za čas, třeba na Karlštejn, tam jsme byli několikrát.“ (Támar, 21 let, Jemen, Česko)

Na otázku, proč byli opakovaně na Karlštejně, informátorka odpověděla, je to tam hezké místo. Jiný informátor zase uvádí, že s rodiči pravidelně navštěvovali hrady a zámky a na Karlštejn jezdili grilovat. Neříkají sice, že na Karlštejn jezdili proto, že to je významné místo, které obývala jedna z nejvýznamnějších osobností českých dějin, nicméně je to důsledek národního diskurzu fixujícího praxe a významy, které český prostor reprodukuje jako významné, a tedy členy národní (nacionální) společnosti sdílené.

a) Kulturní praktiky spojené s češtvím

Mladí muslimové, kteří prožili své dětství v ČR, reflektují jak jeho každodenní, tak sváteční kulturu. Vztahují se ke stravování, trávení volného času, masmediální kultuře, českým svátkům a politice. Deklarují, že mají rádi omáčky s knedlíkem, řízek a bramborový salát, výlety po hradech a zámcích, chalupaření a houbaření, znají filmové zpracování Popelky s Libuší Šafránkovou nebo osobnosti české hudební scény, chodí na demonstrace i k volbám.

„Milovala jsem chodit na houby do lesa, to pořád chodíme. To je takový český zvyk, hodně. (Hafida, 24 let, Tunisko, Slovensko) Sběr hub si informátoři stejně jako Češi spojují s bramboračkou a se smaženicí. Skrze jídlo vnímají také domovy svých rodičů, připravují společně jídla pocházející z jejich původní vlasti, které vnímají i jako vítanou změnu a obohacení. „Jsem ulitlá na české jídlo. Rajskou, guláš, řízek, ryby, bramborový salát miluju. Těším se celý rok na bramborový salát o Vánocích. (Malika, 17 let, Súdán, Súdán/Česko)

Dále přiznávají, že v českých školních stravovacích zařízeních se jí poměrně hodně masa, proto bylo mnohdy těžké vyhnout se vepřovému, respektive vůbec zjistit, zda je v jídle obsažené. Pokud to ale jde, snaží se náboženské pravidlo neporušovat. „Největší zlo potkávám každý

den v bufetu, jelikož nějaký ty sendviče mívají šunku. Tam, kde je šunka, se už ani neptám, jestli je to vepřový maso nebo jiný. Bývá to hodně namíchaný, oni to vůbec neřeší. Paní v jídelně třeba ani nevěděla, jaké maso tam dávají, prostě nějaký mix masa. Takže když si vybírám, vždycky jdu rovnou k tomu kuřecímu nebo hovězímu.“ (Noor, 19 let, Sýrie)

Češství si mladí muslimové spojují s tradicemi, jsou to pro ně třeba zvyky spjaté s náboženskými svátky, které slaví podobně jako Češi, byť bez náboženského obsahu. „My třeba normálně slavíme Velikonoce, i když podle islámu ukřížování Ježíše Krista se úplně neslaví, nebo nevěří se v to úplně. Tak Velikonoce slavíme a bereme to jako svátky jara. Takže spíš tradičně. Nebo je hrozně hezký, když 24. prosince napadne sníh, je rozsvícený stromeček a jsou ty trhy a jdete si pohlídnout ovečky na náměstí, to jako úplně miluju. (Najat, 19 let, Egypt, Česko)

Např. vánoční svátky představují pro část informátorů obdobné obrazy jako pro světskou část české společnosti. Stromeček, cukroví, kapr, zpívání koled či vánoční trhy. Ve smíšených rodinách slaví Vánoce a Velikonoce ze solidarity, protože čeští příbuzní se zase naopak zúčastňují islámských svátků, např. po skončení ramadánu, tedy ukončení třicetidenního půstu Íd al-Fitr. Někteří informátoři si dokonce postesklí, že právě v období vánočních svátků probíhá každoroční Zimní kongres, velké setkání všech muslimů v ČR, a oni pak stojí před volbou, zda slavit Vánoce s českými příbuznými, nebo jet na jedno z největších shromáždění muslimů, které pořádá náboženská obec v Teplicích. „Máme normálně stromeček, jdeme na večeri, ale nechceme to dělat přímo 24. prosince, aby to nebylo víc blbé, než to je. Slavíme to s tetou, ona s námi také slaví naše svátky. My jsme její jediná rodina, ona také nikoho nemá. To je teta mamky, sestra babičky. (Malika, 17 let, Súdán, Česko/Súdán)

Praktikování češtví se u informátorů realizuje rovněž skrze vysokou kulturu: chodí do divadel, čtou české beletristické autory, např. Karla Čapka. Konzumují i populární filmovou kulturu a hudbu. „...když se dívám na filmy, tak se dívám na český teda. Poslední byl Tmavomodrý svět. Baví mě filmy od Svěráka docela.“ (Aisha, 18 let, Sýrie/Palestina, Česko/SAE) „Chodím do divadla hodně. Znáte Klub mladého diváka? To je na školách, oni vyberou pět lidí a ty pak chodíš pravidelně do divadla na maturitní četbu, nebo tak něco. (Ajúb, 19 let, Sýrie, Turecko)

Někteří informátoři neměli k hudbě žádný vztah, nebo naopak vypovídali, že nesnášejí arabské pomalé písně, které poslouchají jejich rodiče, kde se neustále zpívá *ja habíbi*¹⁶, a jmenovali třeba proslulou syrskou zpěvačku Fairuz. Když jsem na podzim 2019 začala s nahráváním rozhovorů, zemřel právě Karel Gott, ikonická postava nejen na poli české populární hudby, ale i dalších žánrů masové kultury (pohádky, filmy, zábavné TV pořady). Jeho hudbu i úmrtí zaznamenali i moji informátoři. I když jsem se explicitně na tohoto zpěváka neptala, v rozhovorech jeho jméno zaznělo: „*Kája. Škoda ho. I když dnes mají lidé vůči němu výhrady kvůli té antichartě, ale nešpinil bych jeho památku. Byl to národní umělec.*“ (Nabil, 26 let, Tunisko, Česko)

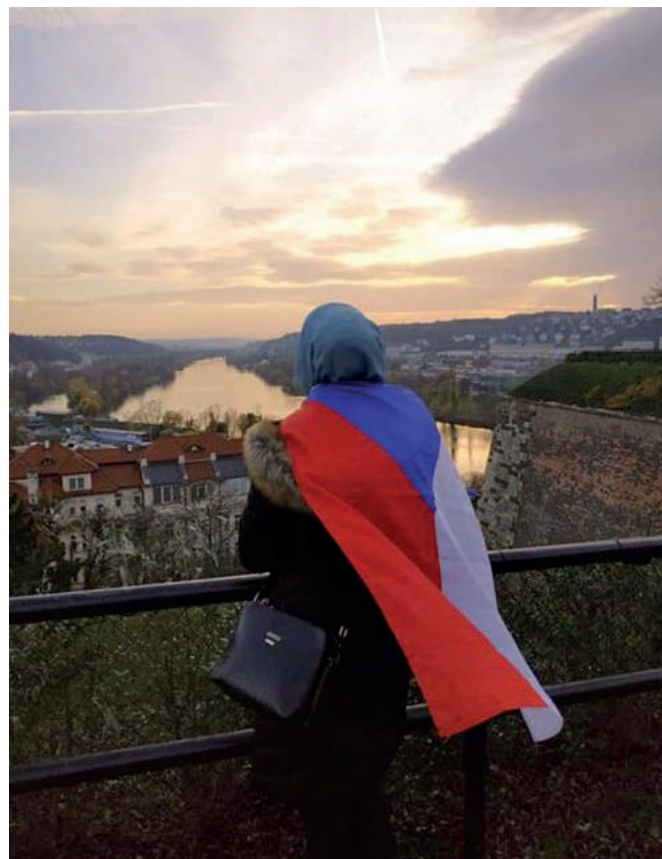
K referenčnímu rámci státu, tedy politické instituci, nejsou informátoři pasivní. Zúčastňovali se v té době např. masových demonstrací za rezignaci tehdejšího premiéra Andreje Babiše, organizovaných spolkem Milion chviliek pro demokracii. „*Jo, byla jsem i na Václáku na té velké demonstraci proti Babišovi.*“ (Samira, 16 let, Sýrie, Česko) „*Měl by odejít. Pan premiér se pokusil překopat legislativní zákony této země, aby uchwátíl co největší moc, a mám pocit, že se mu to všechno bortí pod nohama.*“ (Nabil, 26 let, Tunisko, Česko)

Část těchto mladých lidí sledovala politické dění v ČR, diskutovala o politice s rodiči a při čerpání informací využívala různé zdroje. Kromě českých TV kanálů to byla nejčastěji TV stanice Al-Džazíra, kterou sledovali v arabštině, a dále BBC a CNN v angličtině. Zatímco oni sledovali zpravodajství v ČR, jejich rodiče permanentně poslouchali zprávy o tehdejší situaci v Sýrii a dalších zemích arabského poloostrova. I díky tomu mají informátoři větší geopolitický přehled než jejich čeští spolužáci. Směrem k české politické scéně hodnotili kriticky tehdejšího prezidenta Miloše Zemana za jeho postoj k menšinám,¹⁷ vyslovovali nedůvěru k hnutí ANO v čele s Andrejem Babišem, komunistům a straně SPD vedené Tomiem Okamurou. „*SPD, oni nemají v podstatě program, řeší jen pohádky o uprchlících, nehledě na to, že pan Okamura se několikrát nepokrytě mimo záznam přiznal k tomu, že kdyby měl 10 % voličů, kteří by chtěli stavět mešity, tak jde stavět mešity.*“ (Nabil, 26 let, Tunisko, Česko)

Zájem informátorů o demonstrace a další politické události odráží jejich potřebu zasahovat do českého politického života a podtrhuje jejich české občanství spjaté s národním státem. Z občanství plynou určitá práva, např.

právo volit. Pokud je občanskost spjata se zájmem o věci veřejné, zaručuje občanství inkluzi všech (Banks 2007). Během státního svátku (17. 11. – Dne boje za svobodu a demokracii) umisťovali někteří informátoři na své sociální profily komentář či svou fotografii s českou vlajkou na Letné, Vyšehradě nebo Národní třídě – tedy na místech, která jsou spojena s politickým bojem za demokracii české společnosti.¹⁸ V případě Vyšehradu (viz foto) se jedná o místo, ke kterému se váže řada pověstí z počátku českých dějin. V rozhovorech informátoři uváděli, že chodí k volbám nebo se po dovršení plnoletosti plánují aktivně voleb účastnit. „*Ano, chodím k volbám, byl jsem i ve volební komisi. Snažím se volit lidi, kteří mají rozum a nezacházejí do extrémů.*“ (Džafar, 20 let, Sýrie, Česko)

Na otázku, jaký typ zpravodajského kanálu volí, když si chtějí zjistit, co je v ČR nového, odpovídali v poměrně



Fotografie vzniklá v souvislosti s oslavou 17. listopadu. Facebook jedné z informátorek, 2019. Foto archiv autorky

široké škále od veřejnoprávních médií po média bulvár-
nějšího typu využívající zkratkovité nebo stereotypní
popisy reality. Ti, kteří sledovali politické události v zemi
pravidelně, zmiňovali, že zprávy jsou často depresivní
a vyčerpávající. Protiislámská rétorika oproti rokům migrační
krize (2014–2016) sice mírně opadla, z veřejného
prostoru ale nezmizela.¹⁹

*„Jsem pohoršen a znechucen. Občas si dám i pár dní
pauzu, abych si odpočinul, protože to, co je schopen říct
prezident a premiér, aby dostali další hlasy... A ještě víc
mě rozčiluje, když někdo řekne na adresu muslimů: ‚My je
tady nechceme.‘ Oni si neuvědomují, že je tady asi deset
tisíc lidí, co jsou jako Češi, mají české občanství a jsou
taky muslimové. A on mluví také o nich, že je tady nechce.
Nikdo nemá právo říct, že je tady nechce. Já taky můžu
říct, že nechci slovenskou menšinu. Jak může být členem
vlády Japonec a Slovák a společně nadávají na cizince,
tak to mi přijde trochu trapné.“* (Džafar, 20 let, Sýrie, Česko)

b) Být tak trochu Čech: Čech s výhradou aneb vylepšený Čech

Moji informátoři o sobě v řadě ohledů uvažují jako
o Češích, ale tzv. o Češích s výhradou. Někteří mladí
muslimové, kteří se v ČR narodili a vyrostli, nechtějí být
ztotožňováni se stereotypizovaným češtvím a jsou rádi,
že vizuálně nevypadají jako Češi. Vědomě se distancují
od atributů, které pokládají za nedůstojné, zesměšňující,
ale zároveň představují typický obraz Čecha. Využívají
své jinakosti, aby se mohli vyvázat z tohoto obrazu. *„Ten
Egypt je fajn a všechno, ale co týče toho, jakou mám men-
talitu a na co jsem zvyklá, tak se cítím víc česky. Ale za-
se typický Čech s pivním převisem v tílku a v sandálech
s ponožkami, to je něco, s čím nechci být ztotožňována.
Ale říkám si, že na první pohled na mně není vidět, že
jsem Češka.“*²⁰ (Najat, 19 let, Egypt, Česko)

I další informátoři při identifikaci s češtvím pouka-
zují na stereotypy. Vymezují se vůči nim, ale zároveň je
i připouštějí. Svůj mix identit a jinou zemi původu pre-
zentují jako bonus ke svému češtví. Interpretují sebe
sama jako „jiného“ Čecha, který je atraktivní díky svému
původu, jenž má v rodinné anamnéze. *„Mám v sobě im-
printovaný kus jiné kultury. Češi jsou takoví bezpohlavní,
netemperamentní, občas nudní. Za poslední dobu jsem
hrozně zčeňovatěl, říkám, že mám možná africké geny,
ale jsem Pražák. Cítím se jako atypický Čech, je to nějak
namixované.“* (Nabil, 26 let, Tunisko, Česko)

Někteří informátoři vnímají Čechy jako nudné nebo
nezajímavé, ale jak je patrné z výpovědi výše, sami se
zahrnují do stavu „zčeňovatění“ či „počeňtění“, který im-
plikuje tyto již citované kvality, protože jejich přitažlivost
tkví v zemi původu jejich rodičů, kterou staví na odiv.

Část informátorů uvádí, že se cítí být Čechy jen „napůl“,
tedy zčásti, v české kultuře jim chybí normy, podle kterých
by se Češi chovali, vytykají jim, že nemají náboženskou
ortopraxi. Čechy v tomto ohledu vnímají jako „jiné“, zá-
roveň se ale nedokážou úplně identifikovat ani se zemí
původu svých rodičů. Princip či povaha etnické identity jim
brání být Čechy stejně jako Dagestánci atd. Reflektují, že
Čechům nerozumí, neboť ti podle nich mají jiné vědění
a praktiky, konstruují vůči nim hranice, jak je patrné z vý-
povědi níže. Někteří autoři (Crul – Lelie – Schneider 2012)
v tomto kontextu mluví o přechodné pozici druhé genera-
ce, kdy jsou potomci součástí migračního projektu rodičů
mnohem více než třetí nebo další generace, a přesto má
druhá generace bezpodmínečnou účast na sounáležitosti
s mainstreamovou společností. *„Třeba některý věci mi při-
jdou nepochopitelný, třeba některý vztahy mezi lidma [...],
jak Češi žijou [...]. Třeba dvě rodiny jedou na dovolenou
k moři a pak se před sebou klidně svlíknou. [...] mají moc
blízké vztahy s cizími lidmi. [...] že nemají určité hranice,
to mi přijde divný. Nebo ten český zvyk dávat si pusy na
tvář.“* (Fatima, 35 let, Sýrie, Česko)

Odlišnost vrstevníků si informátoři uvědomovali rov-
něž v oblasti rodiny, která je z hlediska hodnotového
rámce v islámu na jedné z nejvyšších příček a také je
chápána mnohem širěji než rodina evropská, resp. rodi-
na na Západě. *„Pro mě byl šok, když mi spolužáci řekli,
že jedí sami v pokoji. Mamka nás vychovávala v čečen-
ské kultuře, kde je velký respekt ke starším, stoupnu si
například, když vejde starší. Taky jak spolužáci s rodiči
mluvili, bylo jiné. Kdykoliv mamka řekla, že něco bude
takhle, tak mě by vůbec nenapadlo ji neposlechnout.“*
(Aladin, 20 let, Čečensko)

c) Pocity nepřináležení: „Nezapadáme...“

Na otázku, kým se cítí být z hlediska národnosti, se
neodpovídalo mým informátorům snadno. Nebyli jistí
a cítili se zaskočeně: *„Nikdy nevím, kam patřím, když
nikam úplně nezapadám. V Česku je to na denním
pořádku, nosím totiž šátek. A lidí na to: ‚Ó vy mluvíte
dobře česky.‘ A jsou překvapeni. A já na to, že jsem se
tu narodila, ale strávila jsem čtyři roky v uprchlickém*

táboře a do pěti let jsem nemluvila, protože kolem mě bylo hodně cizinců.“ (Jasmína, 19 let, Dagestán)

Tito mladí lidé vnímají svou identitu jako nedostačující a uvažují o tom, že nepatří nikam. Ve hře je nejen jejich migrační původ, ale zejména viditelné znaky jejich jinakosti – jméno, fyzická vizualita, popř. náboženská praxe. Cítí, že ne zcela zapadají. Jak píše Eriksen, „*děti a vnuci přistěhovalců trvají na definici ‚své vlastní identity‘. Když však vystrčí hlavy ze dveří domu, uslyší od okolí, které již vše samo stihlo definovat, že jejich identita je sice dosti autentická, bohužel však méněcenná“* (Eriksen 1999²¹). Jejich okolí jim dává najevo, že nezapadají. Naopak jejich sociální sítě a skupiny, se kterými se identifikují, jim dávají najevo, že akceptováni jsou. Prezентují se tedy podle toho, s kým se setkají, protože česká mainstreamová společnost je neztotožňuje s etnickými Čechy.

„Vím, že jsem ve velké sociální bublině, kterou opusťm, až odmaturuji, a že se dostanu zpátky do toho reálného světa. To je podle mě ten největší problém, [že zase budu muset vysvětlovat, kdo jsem].“ (Aisha, 18 let, Sýrie/Palestina, Česko/SAE)

„Cítím, že jsem přijímaný svým okolím, které jsem si kolem sebe vybudoval, ale jsem v takové bublině. Ale když jdu ven, tak mi přijde, že narážím na mantinely. Jako když jedete v autě a je tam příčný práh. Je to takové nepříjemné. [...] Když jdeme ven s kamarády a jeden přivede kamarády, kteří mě vůbec neznají, tak se strašně diví, že si nedám pivo. Nebo tam přijde někdo, kdo říká, že uprchlíci jsou všichni špatní, že Zeman a Babiš jsou nejlepší. Ty jsi prostě výjimka, protože ty znáš Jirku, ty jsi ten dobrý, který není terorista, ale všichni ostatní jsou ti špatní. Uráží mě to. Hodně. Stojí mě to spousty energie.“ (Džafar, 20 let, Sýrie, Česko)

Některí informátoři tedy vnímají, že budou muset znovu a znovu budovat svůj sociální prostor a vysvětlovat, kým jsou. Norská badatelka Mari Rysst (2016: 159) tento sociální prostor, ovlivněný migračním původem, definuje jako sociálně konstruovanou subjektivitu migranta, kterou jemu/jeho tělu připisuje širší společnost obecně. Tato zkušenost může mít mnoho podob. Informátoři mluvili o různých zkušenostech, které je konfrontovaly s jejich jinakostí, cizostí, ba přímo je ostentativně vylučovaly z prostoru ČR. *„My jsme takhle byly s [...] a ještě dalšíma čtyřma kamarádkama v Táboře a někdo na nás zavolal cizineckou policii. Bylo to na podzim a my jsme si tam fotily strašně trapný fotky v listí, rozhazovaly jsme to listí*

a dělaly různé obličejky a najednou tam přijde cizinecká policie a řekne: ‚Tak občanky. Tak my jsme vyndaly občanky, všechny jsme měly občanství a dvě holky trvalý pobyt, mluvily jsme perfektně česky, a policie jen řekla: ‚Tak nashledanou.‘ Byla to hrozně absurdní situace.“ (Najat, 19 let, Egypt, Česko)

Tyto zážitky mají nutně formativní charakter, který se propisuje do sebepečení mladých muslimů, jejichž rodiny migrovaly do ČR ještě před jejich narozením.

Jinakost, která je mj. potvrzovaná v interakcích v rámci sousedství či veřejného prostoru, se pak propisuje i do budování pocitu přináležení k zemi původu jejich rodičů. Tento vztah konstruují, tematizují, situují do dětství, propojují jej se svými občasnými návštěvami příbuzných a známých v Alžírě, Egyptě, Jemenu atd. Emoční pouto, které je váže k zemi jejich rodičů mimo ČR, je ukotveno ve vzpomínkách z dětství, tedy období, které je v moderní společnosti diskurzivně ustanovováno jako šťastné a bezpečné, spojené s jednoznačným sociálním přijetím (Aries 1960). Informátoři asociují tyto země jako „dobrá“ místa, a to navzdory tomu, že si uvědomují jejich současné politické, ekonomické a sociální problémy a vylučují možnost tam žít. Vzpomínky z dětství nevykreslují realitu takovou, jaká byla, ale jak si ji informátoři zapamatovali, nějakým způsobem ji idealizovali, romantizovali. *„Když vyslovím Čečensko, cítím domov, byl jsem tam dvakrát, jako malý a jako teenager, je tam strašně krásná příroda a větší svoboda než v Česku, myslím na úřadě třeba, v Česku je všechno na dlouho. Ale jinak mě štve, že tam vládne vrah.“* (Aladin, 20 let, Čečensko)

Portfolio těchto mladých lidí by tedy mohlo vypadat následovně: Prožili šťastné dětství, obklopeni svou „komunitou“ v mešitě nebo uprostřed široké rodiny či společenství souvěrců. V rámci náboženské nauky spolu jezdili na výlety, vzájemně se svěřovali, trávili společně čas. Během dospívání se ale museli vyrovnat s „dědictvím“ víry a přetransformovat ji do svého světa vrstevníků ze školy a do podmínek evropské moderní společnosti. Druhou překážku, kterou museli začít překonávat (spíše se dá nazvat během na delší trať), je skutečnost, že z různých důvodů nezapadají – vizuálně, etnicky, nábožensky. Součástí identity je totiž i to, jak se na mě dívají druzí (Jenkins 2014: 56). Velká část jejich života se pak točí kolem toho, aby byli přijati v rámci své vrstevnické skupiny, aby byli sociálně relevantní. Často proto mění školy, protože jsou šikanováni, mění si jména, aby nebyli

asociováni s islámem, který má v Evropě anticivilizační charakter. Stěhují se a žijí životem současných mileniálů. Chodí do posiloven, na demonstrace, hrají počítačové hry, tráví čas v obchodních domech, natáčejí videa, provozují youtubering. Většina z nich je atraktivního vzhledu, má tmavé oči, působí exoticky, ale v Sýrii nebo Egyptě už zase vypadají moc evropsky. Přes své rodiče mají obrovské množství příbuzných, ale část z nich znají jen z telefonu. Někdy za nimi jezdí během prázdnin. Svě rodiče popisují během těchto návštěv jako afektované a hysterické, protože se snaží navštívit třeba padesát nebo sedmdesát příbuzných. Druhý týden nakonec všichni skončí v hotelu na druhém konci města, aby si odpočinuli. Zkrátka během dospívání si tito mladí lidé musí vybudovat dostatečně silnou hroší kůži a najít si své „místo“.

d) Vylučování z češství alias z etnicity

Informátoři sdílejí představu o etnicitě, která je budovaná na kulturních atributech, jež ustanovují hranici mezi skupinami (Barth 1969). Mají esencialistickou představu o povaze etnicity (Kanovský 2009), která je jasná a „přirozeně“ distribuovaná. Představují si, že přináležení k etnické skupině je vázáno na stabilní repertoáry vědění a performancí, kterým ale oni sami nemohou zcela dostát, a to ve vztahu k jakékoliv skupině. Toto např. popisuje koncept dětí třetí kultury, pro které je přináležení k zemi složité vzhledem k přechodu mezi zeměmi (de Waal – Born 2021). Proto reflektují, že nemohou být „opravdovými“ Čechy, Dagestánci atd. Tím ovšem zároveň potvrzují, že jsou součástí daných prostorů a znají jejich normy. Na druhou stranu odkazují i k neznalosti kultur, které jim jsou připisovány jako „zdeděné“. *„Nemůžu říct, že jsem Češka, vymykám se normám, ale i v Dagestánu, nemám ty tradice.“* (Jasmína, 19 let, Dagestán)

V mém vzorku byli informátoři, kteří se v určitých momentech vyčleňovali z možnosti přináležení k češství. Refletovali, že nemohou být Češi, protože sami pro sebe nenaplnují určité představy, které o Češích mají. Někteří vnímají neslučitelnost české etnicity a náboženství jako odpověď na nepřijetí ze strany české společnosti, která jim dává najevo, jak jsou tyto kategorie nepropojitelné. *„Být Češkou a muslimkou není úplně kompatibilní. Možná kdyby to bylo Švédsko, nebo tak něco, tam je to víc přizpůsobené. Myslím si to proto, že Česko trpí extrémně na rasismus, xenofobii a ateismus. Nejde o to, aby ta země byla muslimská, ale člověk ve chvíli, kdy má to nábožen-*

ství, tak má respekt vůči ostatním náboženstvím, aspoň z velké části.“ (Malika, 17 let, Súdán, Súdán/Česko)

Vyloučení vnímají mladí muslimové v ČR právě v souvislosti s nekompatibilitou kulturních prvků, které odkazují k různým etnickým (náboženským) identitám. Uvažují, že kombinace kulturních prvků, které vyznačují etnické hranice, jsou vnímány jako matoucí a v podstatě toto zmatení interpretují jako vlastní nepatřičnost. Reflektují tak např. neslučitelnost svého vzhledu s plynulou češtinou. Děje se tak proto, že mají osvojené normy, kulturní prvky, na nichž je budována česká identita, resp. identita většiny lidí, kteří žijí v České republice: *„Asi to na vás působí jinak, když přijde někdo tmavší a začne na vás plynule mluvit česky, tak to tu komunikaci změní k lepšímu, myslím. [...] Ale nebudu se modlit ve škole nebo na brigádě, nechci ze sebe dělat ještě většího exota, než jsem.“* (Noor, 19 let, Sýrie)

Mladí muslimové, kteří se v ČR narodili, sami sebe interpretují jako cizince v rodné zemi. Navzdory tomu, že disponují jazykem, orientují se a ovládají kulturní normy a jejich kulturní praxe jsou navázány na každodenní rutiny českého prostoru, česká společnost je podle jejich názoru vnímá jako cizince a oni tento pohled registrují. V tomto směru lze uvažovat o jejich neukotvenosti, která je směřuje do hledání míst, kde jsou přijímáni.

Na základě znalosti kulturně-historických reálií země, ve které žijí, zároveň reflektují své nepřijetí českou mainstreamovou společností, protože tato společnost prožila dlouhé období relativní homogenity v politickém režimu, který jinakost neuznával. Mnoho informátorů proto deklaruje, že nejméně otevřenou skupinou obyvatel jsou starší lidé, kteří prožili život v komunismu. *„Češi jsou xenofobnější než ostatní národy, a to je hlavně tím komunismem, že vlastně my jsme neměli úplně možnost se dostat ven a ani ostatní národy nemohly k nám.“* (Ajúb, 19 let, Sýrie, Turecko) Je zajímavé, že i když ze svého nepřijetí mladí muslimové vinní zkušenosti majority z doby života v nedemokratickém režimu, sami se do tohoto stavu intolerance zahrnují, respektive vnímají se jako součást sociokulturního prostoru ČR, když říkají „MY“, byť v tomto případě to není zrovna pozitivní konotace.

Informátoři sami sebe ukotvují v identitách, které na jednu stranu nekladou na jedince nároky ve smyslu kulturních kompetencí, čistého původu, vyhraněných etnických identit, na stranu druhou jim umožňují pobývat a cítit se adekvátně v prostoru ČR.

Ukotvení k prostoru – lokální identity

Místo (město), ve kterém lidé tráví zásadní zkušenosti svého života, totiž dětství a dospívání, vytváří zásadní emoční pouto, sounáležitost s prostorem, který lidé v budoucnu nechtějí opustit. Proto je lokální identita více spjata s emocemi/zkušenostmi než např. identita regionální, která je tvořena více institucemi, médii nebo kolektivní pamětí (Keating 2007).

„Někdy mám pocit, jako bych nikam nepatřila. Necítím se být ani jako Tunisanka, ani Češka, možná Slovenka, ale nejspíš Pražanka. Tunisko je pro mě moře a dovolená, pomerančovníky a ovečky, arabský zvyky, to nevím opravdu, ale vaříme doma tuniskou kuchyni a z Tuniska mám akorát jeden hrnek. Jinak nezapadám, tady jsem pro ty lidi moc arabská nebo muslimka a v Tunisku zase moc evropská. Pro mě je doma tady v Praze.“ (Nadžma, 204 let, Tunisko, Slovensko)

Moji informátoři se vztahují k lokálním identitám jednoho města, ale je zde i přesah do identity kosmopolitní, protože metropole hlavních evropských měst mají obdobnou infrastrukturu, žijí v nich lidé s rozmanitými národnostmi, hovořící různými jazyky.

Kosmopolitní identity

Někteří informátoři se identifikují s evropanstvím, které nevyklučuje jejich víru a zasazuje je do sociálního prostoru, který znají. Neexistuje tu nějaký reálný Čech, který by jim něco upíral, ale jsou to jejich zkušenosti transformované do imaginace toho, co je a není v tomto prostoru přijatelné. Série zkušeností, které informátory vedou do náruče kosmopolitismu, může být reakce na nepřijetí v mainstreamové české společnosti, protože ne všichni jsou přijati stejně (Hannerz 2007). Zkušenost s migračním původem může relativizovat a omezovat zakořeněnost, zároveň – jak podotýká Hannerz – mít kořeny neznamená být zakořeněny navždy, ale odložení kořenů umožňuje znovu zakořenit, východiskem může být právě kosmopolitismus (ibid: 11).

„Radši bych měl jenom české občanství, protože já necítím, že bych měl vlast někde. Narodil jsem se tady, žiju tady, ale nejsem Čech. Když se řekne vlast, tak se všem vybaví nějaký stát, třeba, kde se člověk narodil, ale moje máma je z Turecka a táta ze Sýrie, takže co si mám vybrat. Já myslím, že neexistuje nic jako stát nebo občanství. Podle mě jsou všichni z Evropy tak nějak stejný. Dějiny Česka chci poznat asi stejně jako třeba dějiny Hondurasu. Zajímají mě lidi, ne státy. Nikdy nebudu

stejný jako Čech, Turek nebo Syřan, protože se necítím být ani jedním z nich.“ (Youssef, 18 let, Turecko, Sýrie)

Národní identity nenabízejí informátorům rámec, jak sami o sobě uvažovat, naopak vznášejí otázku, kam tedy vlastně patří. Národní identita, jak ji konstruuje český národní stát, stále vychází z nacionalistických diskurzů 19. a 20. století a nezahrnuje rozmanitost. To ovlivňuje ty, kteří zde žijí a vyrůstají a kteří sami sebe skrze tuto optikou vnímají. Absence jiného pojetí národní identity vázané na (český) stát pak vytváří v mladých lidech pocity nezahrnutí. Naopak náboženská identita toto zahrnutí umožňuje, tím ale zároveň právě tato náboženská identita umísťuje tyto mladé lidi do prostoru mimo hranice státu a posiluje jejich kosmopolitní identity. Informátoři zároveň reflektují, že pro generaci jejich rodičů byla země původu důležitá z hlediska sociálních vztahů, které se utvářely díky stejnému sociokulturnímu prostředí. Druhá generace však na „etnické infrastruktuře“ pracovních příležitostí a sociálních sítí není závislá (Crul – Lelie – Schneider 2012).

Závěr

V textu jsem se ptala, jakým způsobem se muslimové druhé generace umísťují ve vztahu k českému prostoru, jak je vyjednávaná identita ve vztahu k češství, jakými praxemi ji naplňují. Přináležení k češství praktikují tito mladí lidé různými způsoby, např. svým nevšedním češtvím s exkluzivním původem, někteří jsou Čechy jen „napůl“ a z české etnicity vybírají jen kulturní prvky, se kterými se můžou hodnotově ztotožnit, nebo které vnímají jako důležitou součást české identity (chození na houby, pečení cukroví, návštěva hradů a zámků). To potvrzuje jejich hybridní identitu v podobě shluku selektivních kulturních prvků, synkretismu, kreolismu. Zahrnují se do českého prostoru, ale vyjednávají přitom svoji specifčnost. Jejich hybridita se projevuje v přepínání jazyka podle toho, kde a s kým mluví, jejich elasticita pak v praktikování individualizované víry, v jejich životních stylech ne nepodobných jejich spolužákům (youtubering, chození do posilovny, scházení se v obchodních nákupních domech). Na druhou stranu vnímají v ČR, kterou považují za svůj domov, sociokulturně-náboženské rozdíly. Odlišný je rodinný způsob stolování, soužití s nejstarší generací, partnerské vztahy. Díky mnohosti kulturních repertoárů jsou tito mladí lidé hybridní, nestojí před volbou buď, anebo. Jako problém vnímají, že česká společnost očekává homogenitu, ustálené kategorie češství nebo

sdílený český nacionalismus, v němž by měli být všichni kulturně identičtí. Čerpají mnohé prvky z české kultury sváteční i každodenní, byť konzumace piva je např. z tohoto lidového (banálního) nacionalismu vylučuje.

Navzdory tomu, že tito mladí lidé disponují hybridními identitami, diskurzy nacionalismu je konfrontují s nutností zařadit se a čelit otázkám nacionální příslušnosti, protože jsou ve vztahu k těmto diskurzům nejednoznační – cítí ruptury a neakceptování ve svých vlastních pocitech přináležení. Osvojili si obraz „správného Čecha“, kterému se nepodobají, proto sami sebe vylučují, stejně ja-

ko je vylučují ti, kteří s nimi sdílejí stejné vědění. Vzhledem k tomu, že oplývají viditelnými odlišnostmi, je plná participace na češství těmto lidem upírána, zároveň jsou zde další etnické identity, které vstupují do hry a vytvářejí z nich „exoty“. Muslimové druhé generace v ČR nemluví o osobních specifikách vlastních individualit, ale naopak odkazují na dané etnické identity, které jsou umístovány mimo český nacionální prostor – a to je činí jedinečnými. Ovšem nezapadají do mainstreamové české společnosti. Jejich vícevrstevnatost či neukotvenost je situuje k přináležení do lokálních nebo kosmopolitních identit.

POZNÁMKY:

1. Kohorta (věková) – soubor osob, u nichž v určitém kalendářním roce došlo ke stejné demografické události, např. sňatku, narození prvního dítěte, rozvodu apod. (Kalibová 1996).
2. Termín „mezi“ označuje zděděnou kulturu po rodičích a kulturu mainstreamové společnosti, ve které jedinec vyrůstá.
3. Paradoxně odborné studie (Kalmar 2018) ukazují, že vyšší míře islamofobie čelí muslimové ve východní části Evropy, resp. v zemích Visegrádu, a to navzdory faktu, že jsou v tamních společnostech úspěšně zapojeni.
4. Afroameričané nebo černí muslimové nejsou v USA takto úspěšní, čelí dvojitě stigmatizaci, být černý a muslim (Khalifa – Gooden 2010). Američané mají navíc v paměti černošské separatistické hnutí Nation of Islam (NOI) z 60. a 70. let. A přestože Malcolm X založil po odchodu z NOI hnutí Americká muslimská misie, NOI je stále připomínáno, protože více odpovídá negativním stereotypům, které si vytvořil Západ o islámu jako o náboženství netolerance a fanatismu (Armstrongová 2002).
5. Islámem ve východní Evropě se zabývá Egdunas Račius, ani jedna z jeho nedávno vydaných prací (Račius 2017, 2020) však nezkoumá fenomén mladých muslimů nebo druhé generace.
6. V 70. letech přicházeli studovat hlavně lidé z arabských zemí, které byly v období studené války spřátelené s tzv. socialistickým blokem (Sýrie, Egypt, Libye, Irák, Palestina). Věnovali se zejm. studiu medicínských oborů, architektury, inženýrství atd. (Mendel – Ostrfanský – Rataj 2007).
7. Segmentace je postup, jehož pomocí rozčleníme analyzovaný text na dílčí části, tzv. jednotky analýzy. Jako tematické jednotky se označují části textu, které pojednávají o jednom identifikovaném tématu. V rámci kódování potom přidělíme vytvořeným segmentům popisek, kterým jej charakterizujeme (Heřmanský 2019: 429–430).
8. Jeden informátor je reprezentantem spíše generace jedenapůlité, nicméně od 6 let žije v ČR, strávil zde tedy většinu života.
9. Tuto charakteristiku vysokého socioekonomického statusu nenaplnují informátoři z postsovětských republik, ale usilují o ni. I když např. nestudovali vysokou školu, v rozhovoru zmiňovali, že ve budoucnu studovat chtějí.
10. V případě, že každý z rodičů pochází z jiné země, týká se první údaj vždy otce. Pokud sami rodiče pocházeli ze smíšených manželství,

- je jejich původ uváděn přes lomítko (např. Súdán/Česko znamená, že matka informátorky je súdánsko-českého původu). Je zajímavé, že žádný z informátorů neměl otce Čecha.
11. Mimo Prahu fungovala stejná praxe lekcí (dars) i v Brně a Teplicích.
12. Islámská nadace v Praze, která je součástí Ústředí muslimských obcí (UMO), pořádá každoročně týdenní letní tábory pro mladé muslimky a muslimy či zimní kongres (setkávání muslimů v Teplicích). Srov. <<https://islam.cz/2017/12/29/jak-bylo-na-zimnim-kongresu/>> (cit. 10. 4. 2024).
13. Malika má jednoho rodiče ze Súdánu a druhý má česko-súdánský původ (značeno lomítkem). V případě Česka je to vždy matka, která z této země pochází.
14. Jedna z vysoce deklarovaných hodnot hned po islámu a rodině bylo vzdělání. Společně s náboženstvím to bylo něco, co informátoři uváděli jako prioritu svých rodičů. „*Já myslím, že mamka to nasačila, když nám od malička četla, že to vzdělání je důležité. A taťka nám vždycky říkal: „Já jsem byl tak blbej, že jsem nedodělal ty práva, nedělejte moji chybu a studujte, studujte a studujte.“*“ (Zuzka, 19 let, Egypt, Česko).
15. Informátorka jsem potkala v mešitě.
16. *Ja se užívá* v arabštině v oslovení (v českém jazyce je to 5. pád), *habíbí* znamená miláček.
17. Proslulé se staly především Zemanovy teze o tom, že islám je anti-civilizací a nejagresivnějším ze všech náboženství. Nebo o tom, že sice není každý muslim terorista, ale každý terorista je muslim. Tato tvrzení Zeman pronesl na mezinárodní konferenci „Evropa sjednocená a svobodná?“ již v roce 2011, nicméně stejný názor zastával i v době mého výzkumu. Srov. <<https://ct24.ceskatelevize.cz/domaci/1253679-zeman-vztah-k-zenam-doklada-anticivilizacni-risy-islam>> (cit. 15. 4. 2024).
18. Do roku 1962 zde stál obří komunistický pomník k poctě sovětského diktátora J. V. Stalina, po roce 1989 zde bylo vybudováno kyvadlo jako memento odkazující k nové cestě k demokracii.
19. V roce 2020 např. někdo posprejoval brněnskou mešitu výhrumným nápisem „*Nešiřte islám v ČR! Jinak vás zabijeme.*“ Srov. <<https://romea.cz/cz/domaci/v-brne-nekdo-posprejoval-mesitu-hrozi-zabitim-siritelumu-islam>> (cit. 15. 3. 2024). Debata o islámu je totiž dlouhodobě ovlivňována životy muslimů v západní Evropě a na Blízkém

východě. Česká veřejnost hodnotí islám a muslimy právě tímto prizmatem a skrze mediální obrazy spjaté s globální válkou s terorismem. Nikoliv podle početně marginálních a ve veřejném prostoru spíše „neviditelných“ českých muslimů (Černý – Rendek 2020).

LITERATURA:

- Acocella, Ivana – Cataldi, Silvia – Cingliuti, Katia 2016. Between Tradition and Innovation: Religious practices and everyday life of second-generation Muslim women. *Fieldwork in Religion* 11 (2): 199–216. <<https://doi.org/10.1558/firn.29964>>.
- Amir-Moazami, Schirin 2010. Avoiding “Youthfulness?": Young Muslims negotiating gender and citizenship in France and Germany. In: Bayat, Asef – Herrera, Linda (eds.). *Being Young and Muslim: New cultural politics in the global South and North*. Oxford: Oxford University Press. 199–205.
- Anderson, Benedict 2016. *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London – New York: Verso.
- Aries, Philippe 1960. *Centuries of Childhood: A social history of family life*. Transl. Robert Baldick. New York: Vintage.
- Armstrongová, Karen 2002. *Islam*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovart.
- Banks, James A. (ed.) 2007. *Diversity and Citizenship Education: Global perspectives*. John Wiley & Sons.
- Barros, Stephanie – Albert, Isabelle 2020. Living In-Between or Within? Cultural identity profiles of second-generation young adults with immigrant background identity. *An International Journal of Theory and Research* 20 (4): 290–305. <<https://doi.org/10.1080/15283488.2020.1832491>>.
- Barth, Fredrik (ed.) 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown and Co.
- Bayoumi, Moustafa 2010. Being Young, Muslim, and American in Brooklyn. In: Bayat, Asef – Herrera, Linda (eds.). *Being Young and Muslim*. New Cultural Politics in the Global South and North. Oxford: Oxford University Press. 161–174
- Bhabha, Homi K. 1994 *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Birani, Aisha 2017. *Toward an Inclusive Islamic Identity? A study of first- and second-generation Muslims in Canada*. Dissertation Theses. The University of Western Ontario.
- Boland, Colleen 2020. Hybrid Identity and Practices to Negotiate Belonging: Madrid’s Muslim youth of migrant origin. *Comparative Migration Studies* 26/8 (1): 1–17. <<https://doi.org/10.1186/s40878-020-00185-2>>.
- Bond, Ross 2022. *Understanding International Migration: Social, cultural and historical context*. Palgrave Macmillan.
- Bourdieu, Pierre 1984. *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. London: Routledge.
- Brubaker, Rogers 2004. In the Name of the Nation: Reflections on nationalism and patriotism. *Citizenship Studies* 8 (2): 115–127. <<https://doi.org/10.1080/1362102042000214705>>.
- Corsten, Michael 2007. Čas generací [The Time of a Generation]. *Sociální studia* 4 (1–2): 46–65.
- Crul, Maurice – Lelie, Frans – Schneider, Jenny 2012. *The European Second Generation Compared: Does the integration context matter?* Amsterdam University Press.
- Čermáková, Eva – Janků, Tomáš – Linhartová, Lenka – Topinka, Daniel 2016. Muslimové o sobě a o nás. In: Topinka, Daniel (ed.). *Muslimové v ČR. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal. 365–378.
- Černý, Karel – Rendek, Zuzana. 2020. Czechia. In: Akgönül, Samin – Nielsen, Jørgen S. et al. (eds.). *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. 12. Leiden: Brill. 186–203.
- Černý, Karel – Rendek, Zuzana. 2022. Czechia. In: Akgönül, Samin – Nielsen, Jørgen S. et al. (eds.). *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. 14. Leiden: Brill. 197–213.
- de Waal, Monika F. – Born, Marise – Brinkmann, Ursula – Frasch, Jona 2020. Third Culture Kids, their Diversity Beliefs and their Intercultural Competences. *International Journal of Intercultural Relations* 79: 177–190. <<https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2020.09.002>>.
- Dovey, Kimberly 1985. Home and Homelessness. In Altman, Irwin – Werner, Carol M. (eds.). *Home Environments*. Boston, MA: Springer US. 34–64.
- Eriksen, Thomas Hylland 1993. *Kulturterrorismen*. Oslo: Spartacus.
- Eriksen, Thomas Hylland 2001. Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict: The significance of personal experiences. In Ashmore, Richard D. – Jussim, Lee – Wilder, David (eds.). *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*. Oxford University Press. 42–68.
- Fassin, Didier 2016. Vnější hranice, vnitřní hranice. Současná obsese. In: Sitek, Pavel (ed.). *Pohyb a začlenění. Francouzská perspektiva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). 147–156.
- Gellner, Ernest. 1993. *Národy a nacionalismus*. Praha: Josef Hříbal.
- Hannerz, Ulf 2007. Cosmopolitanism. In Nugent, David – Vincent, Joan (eds.). *A Companion to the Anthropology of Politics*. Blackwell Publishing Ltd. 69–85.
- Heřmanský, Martin 2019. Analýza a interpretace dat v kvalitativním výzkumu. In: Novotná, Hedvíka et al. *Metody výzkumu ve společenských vědách*. Praha: FHS UK. 415–445.
- Hesová, Zora 2022. Je tzv. evropský islám možný? Kritický i konstruktivní pohled ze západního Balkánu. In: Lomová, Olga – Malečková, Jitka – Šima, Karel a kol. *Setkávání kultur. Identity, ideologie, jazyky*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta. 165–187.
- Hobsbawm, Eric 1983. Introduction. In Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge–New York: Cambridge University Press, s. 1–14.
- Hroch, Miroslav 2005. Národ jako kulturní konstrukt? *Lidé města* 17 (3): 7–38.
- Jenkins, Richard 2014. *Social Identity*. London – New York: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Jones, Frank L. – Smith, Philip 2001. Individual and Societal Bases of National Identity: A comparative multi-level analysis. *European Sociological Review* 17 (2): 103–118. <<https://doi.org/10.1093/esr/17.2.103>>.
- Kabir, Nahid A. 2012. *Young British Muslims: Identity, culture, politics and the media*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Kalibová, Květa 1996: Analýza kohortní. In: Maříková, Hana – Petrušek, Miloslav – Vodáková, Alena (eds.). *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum. 61.
- Kalmar, Ivan 2018. Islamophobia in the East of the European Union: An introduction. *Patterns of Prejudice* 52 (5): 389–405. <https://doi.org/10.1080/0031322X.2018.1512467>.
- Kanovský, Martin 2009. Esencializmus a etnicita: sociálno-kognitívne vysvetlenie reprezentovania sociálnych skupín. *Sociologický časopis* 45 (2): 345–368. <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/6856>.
- Keating, Michael 2007. National and Regional Identities in Europe. *Contemporary European History* 16 (3): 407–412. <https://doi.org/10.1017/S0960777307004006>.
- Khalifa, Muhammad – Gooden, Mark A. 2010. Between Resistance and Assimilation: A critical examination of American Muslim educational behaviors in public school. *The Journal of Negro Education* 79 (3): 308–323. <https://dx.doi.org/10.2307/20798351>.
- Klvaňová, Radka 2009. Nejasné způsoby přináležitosti a nepatření migrantů v transnacionálních sociálních polích. *Sociální studia / Social Studies* 6 (1): 91–111. <https://doi.org/10.5817/SOC2009-1-91>.
- Kolaříková, Veronika 2020. Czech National Identity and the Elements through Which Is Constructed. *Czech-Polish Historical and Pedagogical Journal* 12 (2): 66–96. <https://doi.org/10.5817/cphpj-2020-023>.
- Kropáček, Luboš 1999. *Variace na Korán. Islám v diaspoře*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR.
- Křížek, Daniel 2018. Vývoj západních představ o islámu a muslimech: O stereotypch a předsudcích. In: Ostřanský, Bronislav (ed.). *Islamofobie po česku: Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy*. Praha: Vyšehrad. 105–154.
- Leiken, Robert 2012. *Europe's Angry Muslims: The revolt of the second generation*. Oxford: Oxford Publishing.
- Levitt, Peggy 2009. Roots and Routes: Understanding the lives of the second generation transnationally. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35 (7): 1225–1242. <https://doi.org/10.1080/13691830903006309>.
- Mandviwala, Tasneem 2020. Private revolutions of second-generation Muslim American women. *Current Opinion in Psychology*, 35, 26–30.
- McRobbie, Angela 2006. *Aktuální témata kulturních studií*. Praha: Portál.
- Mendel, Miloš – Ostřanský, Bronislav – Rataj, Tomáš 2007. *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia.
- Nora, Pierre 1998. Mezi pamětí a historií: Problematika míst. In: Mayer, Françoise (ed.). *Politika paměti (Antologie francouzských společenských věd)*. *Cahiers du CEFRES* (13). Praha: Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách. 8–18.
- Novotná, Hedvika 2019. Kvalitativní strategie výzkumu. In: Novotná, Hedvika et al.: *Metody výzkumu ve společenských vědách*. Praha: FHS UK. 257–588.
- Ostřanský, Bronislav 2016. Islám a muslimové českýma očima – dialog, nebo míjení? In: Beránek, Ondřej – Ostřanský, Bronislav (eds.). *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných politik*. Praha: Academia. 14–57.
- Pallasmaa, Juhani 1994. Identity, Intimacy and Domicile. *Finnish Architectural Review* (1): 1–16.
- Pepicelli, Renata 2017. Young Muslim Women of Bengali and Moroccan Origin in Italy: Multiple belongings, transnational trajectories and the emergence of European Islam. *International Review of Sociology* 27 (1): 61–79. <https://doi.org/10.1080/03906701.2017.1303971>.
- Pilcher, Jane 1994. Mannheim's Sociology of Generations: An undervalued legacy. *British Journal of Sociology* 45 (3): 481–495. <https://doi.org/10.2307/591659>.
- Portes, Alejandro – Rumbaut, Rubén 2011. *Legacies: The story of the immigrant second generation*. Berkeley: University of California Press.
- Račius, Egdūnas 2020. *Islam in Post-Communist Eastern Europe: Between churchification and securitization*. Leiden: Brill.
- Račius, Egdūnas 2017. *Muslims in Eastern Europe*. Leiden: Brill.
- Rendek, Zuzana 2022. The Drama of Social Identities: How second-generation Muslims in the Czech Republic cope with otherness and negotiate their acceptance. *Český lid* 109 (1): 59–81. <https://doi.org/10.21104/CL.2022.1.03>.
- Richter, Marina – Nollert, Michael 2014. Transnational Networks and Transcultural Belonging: A study of the Spanish second generation in Switzerland. *Global Networks* 14 (4): 458–476. <https://doi.org/10.1111/glob.12044>.
- Roy, Olivier 2004. *Globalized Islam: The search for a new ummah*. New York: Columbia University Press.
- Rysst, Mari 2016. I Think of Myself as Norwegian, Although I Feel that I Am from Another Country: Children constructing ethnic identity in diverse cultural contexts in Oslo, Norway. In: Seeberg, Marie Louise – Gozdzia, Elżbieta (eds.). *Contested Childhoods: Growing up in migrancy, migration, governance, identities*. IMISCOE, Norway. 159–178.
- Saada, Emmanuel 2000. Abdelmalek Sayad and the Double Absence: Toward a total sociology of immigration. *French Politics. Culture & Society* 18 (1): 28–47. <https://doi.org/10.3167/153763700782378193>.
- Seeberg, Marie Louise – Gozdzia, Elżbieta 2016. Contested Childhoods: Growing up in Migrancy. In: Seeberg, Marie Louise – Gozdzia, Elżbieta (eds.). *Contested Childhoods: Growing up in migrancy: Migration, governance, identities*. Springer – IMISCOE. 1–22.
- Silverstein, Paul 2005. Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, migration, and immigration in the new Europe. *Annual Review of Anthropology* 34: 363–384. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120338>.
- Smith, Anthony D. 2000. *The Nation in History: Historiographical debates about ethnicity and nationalism*. UPNE.
- Topinka, Daniel (ed.) 2007. *Integrační proces muslimů v ČR*. Výzkumná zpráva. Praha: Ministerstvo vnitra ČR.
- Topinka, Daniel (ed.) 2016. *Muslimové v ČR. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal.
- Topinková, Helena – Topinka, Daniel. 2016. Muslimové v číslech. In: Topinka, Daniel (ed.). *Muslimové v ČR. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister and Principal. 36–50.
- Trnka, Susanna 2020. *Traversing: Embodied lifeworlds in the Czech Republic*. Cornell University Press.
- Vlachová, Klára 2019. "This Country Is Not for Anyone": Explanations of low national pride in the Czech Republic. *Nationalities Papers* 47 (6): 1000–1012. <https://doi.org/10.1017/nps.2018.22>.
- Wenden de, Catherine Wihtol – Benoit-Guyod, Madeleine 2020. *Atlas migrace. Hledání nové světové rovnováhy*. Brno: Nakladatelství Lingea s.r.o.
- Wimmer, Andreas – Glick Schiller, Nina. 2002. Methodological Nationalism and Beyond: Nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2 (4): 301–334. <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>.

Walking the Whinny-Moor: Corpse roads and pre-funeral death rituals in early modern England

Stuart Dunn

DOI: 10.62800/NR.2024.2.03

This paper discusses the evidence for “corpse roads” in early modern Britain. Corpse roads were route ways used by funeral parties to transport the deceased from the place of death to the place of final interment. In some cases, some routes took on localised symbolic or folkloric significance, and in a few cases, this is preserved in the present day in contemporary route names, tourism and on modern maps. This paper reviews the evidence for corpse roads, and the methodologies needed to interrogate that evidence. These methodologies are drawn from folklore, ethnology, archaeology and history. The case of one corpse path, in Swaledale in northern England, is presented as a case study.

Key words: corpse roads, funerals, footpaths; walking; landscape

Contact: Prof. Stuart Dunn, Department of Digital Humanities, King’s College London, Strand, London, WC2R 2LS; e-mail: stuart.dunn@kcl.ac.uk, ORCID 0000-0002-6052-7037

Jak citovat / How to cite: Dunn, Stuart. 2024. Walking the Whinny-Moor: Corpse roads and pre-funeral death rituals in early modern England. *Národopisná revue* 34 (2): 107–118. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.2.03>

Introduction

The physical transportation of a corpse to its place of interment makes different kinds of connection between geographical places. The first, most obviously is the place of death itself. After death, the body might be transported to another location for a period of time, for example for a wake in a home or other private or semi-public setting (most often the house of the deceased or a relative). The churchyard or other place of authorised burial where the final offices were to be given is the last such place. From the medieval period, churches asserted their rights to bury the dead and conduct the funeral offices. A big motivation for this was financial: the right to conduct funerals was lucrative, with individual mourners expected to contribute to the priest’s costs, as well as the fee paid to the church, and the cost of adornments such as candles (Orme 2021: 344–345; Gittings 1984: 138).

A corpse’s last journey could therefore mean traversing several miles of countryside, presenting physical and

geographical, as well as spiritual challenges. Especially in rural areas, bodies often had to be carried for long distances over country for burial, rendering the geographies of death and burial complex (Frisby 2019: 14). This led to the emergence of “corpse roads”, or “coffin roads” linking rural settlements to churches with burial grounds, along which funerary parties travelled either by cart or (more usually) on foot (Hindle 1998: 10–12). Such pathways rarely had any official status, but rather were vernacular in character, familiar to local communities as routes used by funeral parties from time to time. Sometimes they followed paths established for other reasons, such as drover roads for livestock, sometimes they simply navigated the pre-Enclosure landscape in the most efficient way possible. Some accounts describe the practice of farmers leaving “bier balks”, narrow strips at the edges of fields left unploughed to allow the passage of bier-parties (Weeks 1928: 394–395).

Corpse roads are often geographically difficult to define, and it is still harder to interpret their meaning to those who knew them as such. As will be shown however, they undoubtedly existed, and evidence of various kinds can be brought together to describe their histories and geographies. This paper attempts such an historical/geographical exercise: to describe the social importance of corpse roads as subjects of study, the kinds of evidence through which their development as a phenomenon in the landscape can be observed, and how that evidence fits together in individual cases. Corpse roads are concurrently subjects of study for history, archaeology, and folklore; physical manifestations of

a significant activity in lives and communities that have otherwise gone largely unrecorded. Although visible corpse roads had – and in some cases continue to have – mappable geographical traces in the landscape, unlike (say) churches or burial grounds, they are not clearly identifiable “sites” with histories that can be documented in a strictly chronological or even linear manner. The social significance of the cortege, and of participation in it, led to corpse roads being associated with largely unrecorded traditions of quasi-religious and/or folkloric belief sometimes preserved in the contemporary landscape, and sometimes not. In some cases, both the routes and the vernacular pre-funeral social traditions they represent are recorded by third party observers, often long after the beliefs were active and the routes were used for funerals. Unlocking the significance of these accounts requires an approach which draws on archaeological observation, historical enquiry, and folklore. While this paper draws on the literature of these fields, it does not attempt a full review of all their relevant aspects; to do so would be to stretch ambition beyond even a book length treatment of the subject. Rather, it seeks a synthesis their most salient aspects and arguments, providing a backdrop for a more specific commentary on corpse roads as sites, and on a particular case study from Yorkshire. Such an approach inevitably runs a risk of oversimplification, and may well need modification as one delves more deeply into the literature of, for example, religious history or landscape archaeology; but it is nonetheless hoped that these modifications would not alter the main thrust of the argument.

Defining corpse roads

A basic question to begin with is what is, and what is not, a corpse road? As a matter of common sense, any footpath for which an ancient provenance exists, for example through its appearance on old maps, and which led (and/or leads) to a church of similar antiquity will likely have defined the passage of a funeral cortege at some point and for some distance. In a significant number of cases, the passage of a funeral was one function among many that a path would have path would have, and its occasional use as such does not make it a “corpse road”. For the purposes of this paper, corpse roads are routes of which the main function, or one of the main functions,



Fig. 1. Corpse path sign at Otterington, North Yorkshire, England.
Photo by Stuart Dunn, 2020

was providing passage for funeral parties – and that there is evidence that they were (or are) known as such. Corpse roads thus defined were understood and documented – and achieved their visible status – by the communities that used them in different and highly localized ways. Tracing such paths – the geographical route, as well as their spiritual, cultural and folkloric significances – involves piecing together an intricate tapestry of evidence from a range of sources. These include historical and archival texts, physical evidence in the landscape itself, reference to old maps and cartographic history, and reference to local beliefs and traditions.

Some corpse roads remain visible and explicitly defined in today's contemporary landscape. In some cases their association with death draws morbid interest, the result of a phenomenon known as “dark tourism”, a genre of sites which draw tourists because of such associations (see Sedgwick 2019; Shekhar – Valeri 2022: 624). At Otterington in North Yorkshire for example, a footpath connecting the village of Thornton-le-Beans with the Church of St Michael and All Angels in the village of Otterington is clearly marked as a “Corpse Road”, with a wooden sign of the type normally used in England to indicate a public footpath or right of way (see Figure 1). In the Lake District National Park in Cumbria, the National Trust, the non-governmental body which administers many historic sites in England, advertises a hiking trail called the “Corpse Road and Tumuli Walk”. Situated south of the lake at Loweswater, this trail offers walkers the opportunity to “[s]ee a traditional farm, walk along an ancient corpse road and discover evidence of human activity dating from the Bronze Age to the Second World War”¹. On Dartmoor in south west England, numerous official, unofficial and semi-official online resources make reference to the Lichway or Lych Way, a route traversing the moor and connecting the hamlets around Bellever with the church at Lydford. As the Forestry England website puts it, “in the 13th Century, residents of the small farmsteads in the surrounding area had to make a 12-mile journey across the moor to bury their dead at Lydford parish church. The word ‘lych’ has its origins in Old English, meaning ‘body’ ”².

The contemporary documentation, guides and signage that make corpse roads such as those at Loweswater, Otterington and Lydford “visible” rarely give much more

historical context than that quoted above. At best, they offer anecdotal recognition of the function of corpse roads and define these particular routes as such, but while the available information renders them visible, their roots, and the historical context behind them remain obscure. A more detailed review of the evidence for such visible corpse roads – and therefore an evidence-based understanding of their history and the cultural significance in the communities they connected – enables deeper questions to be asked about the relationships between landscape, archaeology and folklore. Although a full discussion of the social, cultural and historical development of funerals and attitudes to death is beyond the scope of this paper, it will suffice to say that since the medieval period, turbulence in both official State-sanctioned religion and religious beliefs followed in practice by the general population, contain certain themes (Hutton 1995: 89; Burgess 2009: 196). One of these is a vernacular and folkloric belief that the journey that the soul would take after death took metaphysical form; a belief seen after the Puritanical reforms of the sixteenth and seventeenth century as popish and superstitious. Corpse roads became a physical manifestation of this journey, embodying metaphorical as well as geographical connections between both formal and informal belief systems and traditions. This means considering not just the visible signs of corpse roads in the landscape, but also their intangible heritage³.

Elite and non-elite practices

For the period in question, some of these traditions, especially the more formal and religious aspects of the funeral, are relatively well documented, and can be reconstructed with some degree of historical objectivity. In such documentation, social practices and distinctions such as those between elite and non-elite burials can be discerned, and the changing role of institutions in the process can be traced. Prior to the early modern period for example, the professional Guilds took a role in organizing ostentatious funeral processions through urban areas. Indeed wealthy Guild members and their families were often significantly constrained by the traditions and procedures that the Guilds prescribed (Gittings 1984: 171) Similarly, from at least 1463 the College of Arms was involved in the funerals of wealthy and/or

aristocratic Armigers, although its influence declined in the course of the eighteenth century along with the perceived importance of the elite funeral in the face of reformist zeal (MacLagan 1970: 573; Gittings 1984: 166–167). Conversely, the stigma of a “pauper funeral” was rooted firmly in the social, economic and cultural outlook of the time, a stigma which also manifested itself in the

passage of the corpse towards its grave, as well as in the rites of the burial itself. As late as 1887, the future Earl of Shaftsbury was so impacted by “the sight of drunken bearers unsteadily conveying a pauper to his grave” that he committed himself to a life of abstinence and reform (Laqueur 2015: 314). In the Victorian and Edwardian periods children were conditioned to regard the prospect of a pauper funeral, including the transportation of the corpse, with cautionary horror. In 1868, Peter Parley’s Annual described such a prospect:

“In a few days the corpse of the poor woman was put into a shell and taken away to the common burial ground at the **expense** [my emphasis] of the parish. It was carried in a chimney sweep’s cart. There was mourning only of the sooty kind. There were no pall bearers.” (Quoted in Kenny 1998: 88–89)

Glimpses of such scenes suggest that the journey of the corpse to its funeral and its final resting place mattered to both rich and poor, that the act of participating in a funerary cortege, like the act of participating in a wake, was one of social identity and support, and the manner in which it was conducted a reflector of social status. Where such aspects relate to non-elite funerals, and the traditions leading up to them associated with dying, death and grief, and what these meant to the family of the deceased and their community, they are harder to reconstruct. History is rarely written by such people, and so their experience of these universal processes is less clearly recorded than those of their aristocratic equivalents. As E. P. Thompson put it, “the labouring poor did not leave their workhouses stashed with documents” (Thompson 1991: 17–18).

The contrast between elite and non-elite funerary practices, and the physical, spiritual and emotional journey(s) which led up to them becomes clear with the most elite funerals of all, those of royalty, which brings us back to the question of how a corpse road is defined in the first place. When Queen Eleanor of Castille died in 1290 after 36 years of marriage to King Edward I, the bereft monarch ordered that her body be transported from where she died, on a Royal Progress at Harby in Nottinghamshire, for burial in Westminster Abbey, where she remains today. At each place where the cortege rested overnight – twelve in all – an ornate stone cross was ordered to be erected. Accordingly, “Eleanor Crosses”



Fig. 2. Eleanor Cross at Waltham Cross, Hertfordshire, England.
Photo by Stuart Dunn, 2024

were built at Lincoln, Grantham, Stamford, Geddington, Hardingstone, Stony Stratford, Woburn, Dunstable, St Albans and Waltham (now Waltham Cross), Cheapside in London; and Charing (now Charing Cross), now at the junction of the Strand and Whitehall (and now generally taken to mark the geographical centre of London).

The Eleanor Crosses at Geddington, Hardingstone and Waltham Cross survive more or less intact today, and testify to the presence of a sacred act being commemorated in a secular landscape. In particular, the Waltham Eleanor Cross (see Figure 2) sits incongruously at the crossroads of two modern shopping streets, a testament to the scale, planning and resources that underpinned that last journey of 1290. The route of this high-status cortege is recorded and marked in the landscape, and the Crosses provide an enduring physical testimony to it. But this testimony is to the passage of a specific journey on a specific date. The route does not have an enduring history or identity as a corpse road; no such identity is mentioned by any historical sources as a result of the passage of Eleanor's cortege. On the other hand, the "visible" routes in the north of England referred to above, although none are remotely associated with the pageantry, status or official commemoration of a royal funeral (or the body's last journey before one), do have such an identity. How this identity is formed is a complex historical question and calls for a brief review of the types of evidence that allow such a claim to be made.

The nature of evidence for corpse roads

The clearest form of direct evidence for the presence of a corpse road are contemporary, or near-contemporary, historical accounts of local traditions. Many of these draw on oral testimony that document practices still in use when the account was produced, or at least within living memory. Such written accounts can be found in the work of antiquarians who dealt in oral history and tradition. In his *Odd Yarns of English Lakeland*, W. T. Palmer's description of the village of Brampton noted that: "Some of our mountain hamlets are far from the parish church, which has given rise to the 'corpse road,' which goes straight a lance to the village centre ... But the official who dared to meddle with the corpse road, even though it might not be used once in twenty years, was in for dire trouble". (Palmer 1914: 37)

Unlike the case of the route between Nottinghamshire and Westminster Abbey commemorated by the Eleanor Crosses, Palmer's account identifies a specific route *and* records the act of carrying corpses along it, asserting that this was acknowledged by the community within living memory. This reinforces the social and communal importance attached to the act, setting it in direct opposition to official policies and actions, and/or of the wishes of local elites.

Separating accounts of the act of participating in a funeral cortege from those of the physical route along which the cortege travelled highlights the distinction between the types of evidence and approaches of folklore in the case of the former, and archaeology in the case of the latter. Folklore and archaeology were both foreshadowed by the seventeenth century concept of "scientific antiquarianism", which sought an understanding of ancient sites based on method and observation, rather than the descriptions of Classical era authors (Trigger 2006: 106–110). In the eighteenth century, they developed a complex, and sometimes fraught relationship throughout the twentieth as the former diverged into the study of material culture, and the latter took a non-material turn.

As Tina Paphitis has shown, a nuanced connection between the study of folklore and the study of archaeological sites, with folklore playing a role akin to public archaeology, can be key to their meaning(s), and their human context in both the past and the present: "When ... contextual analysis of folklore", Paphitis writes, "is undertaken in relation to archaeological sites ... this can not only reveal interactions between people and archaeology, but aid in interpreting their meaning and significance to such groups." (Paphitis 2019: 152) This is certainly true in the identification of corpse roads, where site, meaning and significance merge. Building on Paphitis's argument, a complication is that corpse roads are not "sites" in the classic sense. As the term itself implies, sites are stationary, static, and can be placed on a map. This is reflected in the epistemological assumption within archaeology that the area of an excavation or survey is bounded, with excavation proceeding downwards, both literally through the earth and metaphorically through time.

Pathways on the other hand may be hundreds, or even thousands of years old in terms of their continuous

usage, but depending on the topography they traverse, they remain part of the same physical layer of history and archaeology. As Svensson et al put in in their introduction to *Pathways: Exploring the Routes of a Movement Heritage*, “in studying paths, we face horizontality and verticality at the same time” (Svensson – Saltzman – Sörlin 2022: 2). Corpse roads, like any historic trackway, encode lateral connections that are overlaid through time, and whose meaning(s) may change. There is also the practical consideration that while site A and site B might remain connected over a period of several centuries, and while evidence for the connection might be clearly visible in the material culture of both sites, the exact footprint of the route between them is likely to change as a result of both human and environmental factors. In England for example, the Enclosures of common land between the sixteenth and the nineteenth centuries caused many ancient vernacular and undocumented footpaths to be rerouted or abolished all together (Readman 2022). A corpse road, even one where there is specific historical referencing, as in Palmer’s Brampton example, may be considered to be a “blurred site” or a palimpsest, which renders the challenge of linking corpse roads with folklore, as described by Paphitis, a great deal more complex.

Despite, or rather because of, the complex tapestry of evidence involved in studying them, roads, routes and trackways have not always attracted the same degree of archaeological and historical scrutiny as the sites they connect. Just as a site was said to contain “situatedness” as above, at a basic level, the site, the excavation, the findspot, the point on the map was historically the basic currency of archaeological enquiry. “Landscape archaeology” as a tradition of scholarship, studying the landscape, and by assumption the pathways through it, over and above sites, did not emerge until the mid to late 1980s (David – Thomas 2008: 27). Before that, the scholarly limitations of research into pathways are acutely visible. In his seminal work, *The Green Roads of England*, R. Hipsley Cox offered one of the first overviews of British prehistory based on the networks of pathways centred on the supposed “capital” of ancient Britain at Avebury. It is a methodologically circular argument however, and adopts a strategy of equivocation that was

subsequently much replicated: “[M]uch is, and must be, guesswork, since all the evidence that remains to guide us, are the trackways and earthworks I have endeavoured to explain, and the best that can be attempted is to offer a theory that fits together the greatest number of facts”. (Hipsley-Cox 2014: 1)

Such guesswork leaves ample latitude for interpretations which are entirely erroneous. Alfred Watkins’s *Old Straight Track* laid the foundation for the theory of “ley lines”, straight lines supposedly “connecting” ancient and historic sites of all periods and of all varieties, from Neolithic standing stones to Christian churches, throughout the Herefordshire countryside (Watkins 1925). This theory is based entirely on the random correlation of these sites, with no causative link demonstrated. While Watkins himself made no claim of any mystical significance of these trackways, which in most cases did not have any physical manifestation in the landscape – he saw them as historic communication and travelling routes, planned and authorized by some hypothetical central authority – *The Old Straight Track* spawned a generation of New Age mysticism and pseudoarchaeological discourse, which sustained for decades after. Importantly for the present discussion, *The Old Straight Track*’s influence can be said to have “poisoned the well” of scholarly enquiry into ancient trackways, delegitimizing it in the eyes of academia (Bell – Leary 2020: 1351).

Moving from the realms of archaeology back to the realms of history, explicit traces of corpse roads can be found on old maps of the Ordnance Survey. From the earliest “Old Series” maps produced from 1805, one of the Survey’s main preoccupations was mapping route ways, and the rapid evolution of transport connectivity which accompanied the development of the road and, especially, the rail networks in the nineteenth century. The Ordnance Survey explicitly recognised corpse roads as early as 1846, when the revised six inch to the mile sheet labelled a short section of footpath near Pontefract as an “Old Corpse Road”, a labelled designation which was still used in the revised and resurveyed edition of the same area in 1938, even as the usage of the land around the pathway evolved as mining pits were closed and a sports field established in their place (see Dunn 2020 for full discussion).

Case study: The Swaledale Corpse Path

One well-known corpse road was that through Swaledale in Yorkshire, connecting the hamlets of Keld and Muker with the “mother Church” at Grinton. This route’s identity as a corpse road was well established until the church at Muker itself was permitted the right to conduct funerals and inter bodies in 1580. On the matter of evidence, the fact that the Swaledale route, although explicitly described as the “Old Corpse Way” as it traverses Kisdon Hill in journalistic and antiquarian accounts, does not have such a label on the contemporary six inch to the mile Ordnance Survey maps, highlights the partial nature of both the written and the cartographic-historical records.

One journalistic account of the Swaledale Corpse Path dates from the late nineteenth century, when Arthur Haywood Brierly described the route in a series of articles in *The Leeds Mercury* on July 17th, 1897. He describes “how melancholy, yet pathetic, must have been those frequent corteges composed of relays of stalwart Dalesmen who walked the whole distance – sometimes fourteen miles – carrying their deceased brother or sister shoulder high”. In an observational recording of oral tradition that is highly reminiscent of W. T. Palmer’s description of the corpse path at Brampton, the journalist and historian Edmund Cooper writes in *Muker: the Story of a Yorkshire Parish* (1948), that “the remains of the “Old Corpse Way” can still be traced over Kisdon Hill, this being the shortest cut from Muker to Keld, and the scattered hamlets beyond” (Cooper 1948: 34). Cooper goes on to record that the public house at Keld, the Queens Head, kept special “funeral mugs” for the specific purpose of offering refreshment to funeral parties which stopped at Muker to rest (ibid). The path over Kisdon Hill is still known locally as the “Corpse Way”. It retains the physical characteristics of a “green lane”, bordered by the ruins of stone walls, a roadway that was historically accessible by horse and (/or) cart, but not to most motor vehicles, and thus became disconnected from the local transport networks with the advent of the motor car (see Figure 3).

As with Palmer’s account in Cumbria, Brierly’s and Cooper’s descriptions of the corpse road in Swaledale are journalistic, antiquarian and observational, and were no doubt written for an audience whose interest

in arcane rural traditions was stimulated by the emergence of mass tourism and access to the countryside. Despite these narrative attestations, unlike some other visible corpse roads, the Swaledale route is not labelled as a corpse road on any historic Ordnance Survey map (although, as described below, the cartographic history of the Ordnance Survey can be employed to assist in interpretation of the route itself). Beyond text and cartographic history however, written storytelling can be supplemented by physical evidence of corpse roads which remain visible in the landscape today. The ruined walls bordering the Swaledale Corpse Path over Kisdon Hill are evidence of its overlapping function as a “green lane”, which speaks to multiple possible usages, despite Cooper’s description of the route as The Old Corpse Way. However other pieces of evidence are more specific to the corpse road function. Some miles east of Kisdon on the Swaledale Path, Historic England’s official Heritage List documents a “coffin stone” set into the ground near the sixteenth century Ivelet Bridge, which the listing states is “[t]raditionally said to have been set there for the purpose of resting wicker basket [sic] containing a body being carried along the so-called Corpse Way from Upper Swaledale, for burial in Grinton church,



Fig. 3. “Green Lane” over Kisdon Fell, Yorkshire, England.
Photo by Stuart Dunn, 2023

before Muker church (q.v.) was built in 1580⁴ (see Figure 4). This flat stone unmistakably reflects the dimensions of the human body, with a surface now level with that of the road; however before the road surface was metalled and tarmacked, the stone would likely have protruded above the ground by at least half a meter or so.

The location of the stone at the north eastern corner of the bridge, is potentially significant. Ruth Richardson observes that funerals often paused at linear topographical or natural boundaries, such as crossroads or, as in this case, the crossing of rivers: “[T]he journey to the burial place”, she writes “was not always direct, and was occasionally punctuated by a series of stops – either by slowing down, or pausing for a moment or by stopping altogether for refreshment, prayers or singing ... in most older accounts, linear stopping places were at topographical or natural boundaries, such as a crossroads or rivers on the direct route” (Richardson 1993: 96–97). This accords precisely with the situation of the Ivelet coffin stone, suggesting that a tradition such as that described by Richardson was semi-formalized at this location.

Around a mile and a half further east, the Swaledale Corpse Path runs directly parallel to the River Swale for a stretch near the hamlet of Gunnerside, before re-joining the main road towards Grinton, now the B6270 road

towards the town of Richmond. At this point lies a stone similar to that at Ivelet, which also unmistakably reflects the dimensions of the human body, and whose surface has been fashioned into the approximate shape of a coffin (see Figure 5). There are no documentary records, and this stone is not listed in the official Historic England record; however, its size, shape, position, and similarity to the Ivelet Bridge stone makes it a strong candidate to be another coffin stone. Unlike the Ivelet stone however, it is not topographically associated with any natural or linear boundary, as in Richardson’s description. It is simply placed parallel to the northern edge of the modern footpath, on the other side of it from the river. While on the face of it this location is incongruous, a review of the



Fig. 4. Coffin stone at Ivelet Bridge, Yorkshire, England.
Photo by Stuart Dunn, 2023



Fig. 5. Possible coffin stone near Gunnerside, Yorkshire, England.
Photo by Stuart Dunn, 2023

present-day topography of the area suggests a possible explanation.

This section of the present-day designated footpath runs from Gunnerside along the north bank of the Swale (where the possible coffin rest is located), eastwards towards the village of Reeth. Both Gunnerside and Reeth are the site of road bridges over the river. Parallel to the south bank of the river runs a second footpath, labelled on present-day maps as “Dubbing Garth Lane”, connecting with a now-metalled road running westwards on the south bank of the Swale, all the way back to Muker. This latter is now known as “Guning Lane”. Dubbing Garth Lane diverges south to follow the river at the eastern end of a deep meander, at the point where the putative coffin stone sits on the opposite (north) bank. The northern footpath continues east and re-joins the modern B6270, which is also the route of Guning Lane, and which dog-legs north and crosses the river over the present-day road bridge at Gunnerside (see Figure 6).

Turning again to the official Historic England listing, the entry for “Gunnerside New Bridge” as it is now known, states that it was constructed in the 1830s, to

allow the passage of greater volumes of road traffic between the hamlets of Muker, Keld, Ivelet and so on in the west of Swaledale, and Grinton and Richmond, and other destinations towards the east. Such traffic no doubt increased significantly in the first part of the nineteenth century as a result of the growth of the lead mining industry in the area. From the configuration of Dubbing Garth Lane and Guning Lane, one may surmise that before the construction of Gunnerside New Bridge in the first half of the nineteenth century, an earlier crossing existed a mile or so to the east where Guning Lane crossed the Swale, either over a footbridge now long gone, or a ford (the present-day river is fordable at several places, including Muker). The second Swaledale coffin stone sat on the north bank (as at Ivelet) at, or very near to, this crossing, suggesting it may have served it in the same way that the Ivelet coffin stone served Ivelet Bridge. Such a supposition, while not definitively provable, is given further weight by the Ordnance Survey Old Series map published in 1805, where the abrupt southward turn of Dubbing Garth Lane is clear, as is its topographical continuity with Guning Lane, both the east and south of the river,

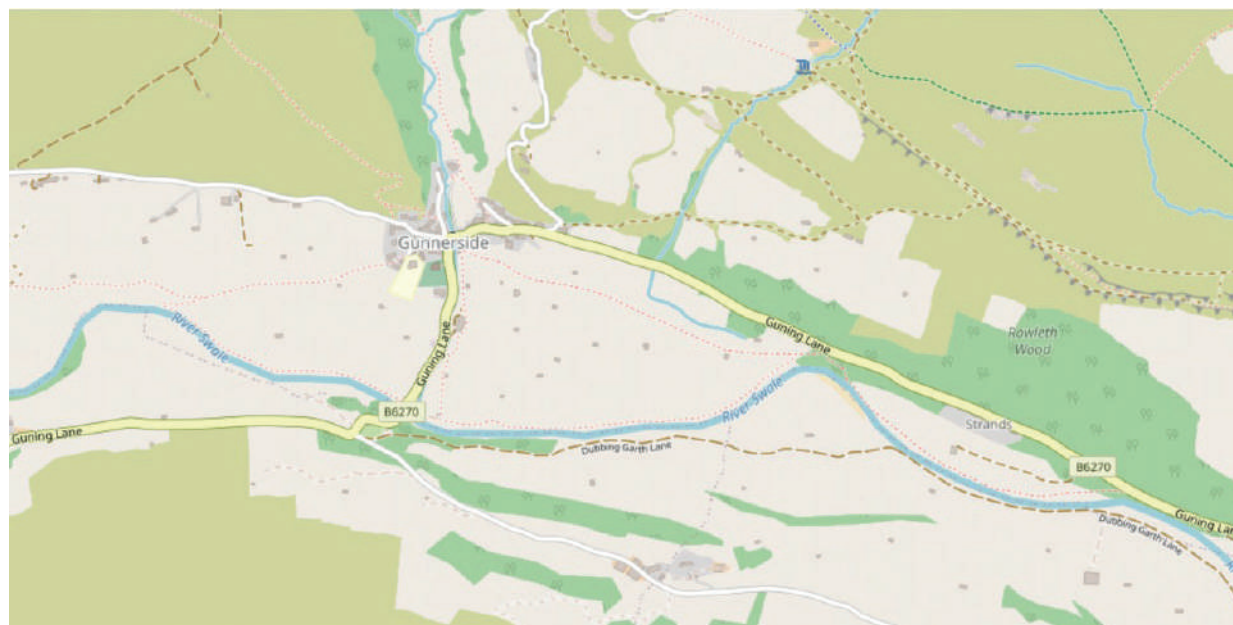


Fig. 6. Guning Lane through Gunnerside, Yorkshire, England.

Map from OpenStreetMap, © OpenStreetMap contributors: <<https://www.openstreetmap.org/copyright>>.

and to the west and the north (see Figure 7). The clear implication of this geographical logic points to the diversion of the path away from the river towards the south, after the crossing (and its coffin stone) were rendered redundant by the improvement of the present day road and the construction of Gunnerside New Bridge.

Corpse roads and metaphor

As noted in the opening, the final journey to burial or other disposal of the body was a metaphorical, as well as a geographical connector of places. This was reflected not only in formal funeral rites, but in local traditions, including those recorded from Yorkshire. Before the ascendancy of puritanism and Protestantism, which adopted generally disapproving views of superstition, dirges, masses and intercessions for the dead were common as a means of smoothing the departed soul's pathway to salvation. While there is scant evidence of how widespread such practices – considered popish and unreformed by

zealous clergy and ministers of the late sixteenth century and beyond were (Cressy 1997) – some accounts of them survive in the writings of antiquarians such as John Aubrey (1626–1697) and Sir Walter Scott (1771–1832). In *Remaines of Gentilisme and Judaisme, 1686–1687*, Aubrey describes a “beliefe in Yorkshire [that] was amongst the vulgar (phaps is in part still)” (Aubrey 1881: 31), that after death the soul of the departed must cross the “Whinny-moor”. A full discussion of the literary history of the *Remaines* is beyond the scope of this paper (for further discussion, see Williams 2016), but taken simply as an example of folk attestation, Aubrey describes the “Lyke Wake Dirge”, a ballad sung at a corpse’s wake, where friends and family observed “the custome of watching & sitting-up all night until the body is interred”, and which describes the need for the soul to cross the Whinny-moor. According to the *Yorkshire Historical Dictionary*, “whin” is a regional northern English dialect term for furze, or gorse, or any rough or thorny vegetation



Fig. 7. Ordnance Survey Old Series Map, 1805–1869

that made walking difficult. How demanding or easy the soul's journey across this metaphorical gorse-land was to be depended on the good works it had done in life. Aubrey suggests that this custom was common until around 1624, when it was no doubt strongly discouraged or even suppressed by Puritan reformers. Addressing the deceased through these night-watches, a member of the family, usually a woman, was said to sing:

*This can night, this can night
every night and awle:
Fire and Fleet and Candle-light
and Christ receive thy sawle*

*When thou from hence doest pass away
every night and awle
To Whinny-moor thou comest at last
and Christ receive thy silly poor sawle*

The Dirge continues:

*If ever thou gave either hosen or shun
every night and awle
Sitt the down and put them on
and Christ receive thy sawle*

*But if hosen and shoon thou never gave mean
every night &c
The Whinnes shall prick thee to the bare beane
and Christ receive thy sawle*

(Aubrey 1881: 31)

The references to giving hosen and shun refer to clothing the poor with hose and shoes. Quite simply, if the deceased had done so in life, they will have hose and shoes to protect them as they cross the whinny moor. Good works in life smoothing the soul's ("sawle's") passage over the Whinnes in death, and its receipt by Christ, have clear echoes in the Catholic idea of purgatory. This is made explicit later in the Dirge:

*From Brig of Dread that thou mayest pass
no brader than a thread
every night &c
To Purgatory fire thou com'st at last
and Christ &c;*

(Aubrey 1881: 31)

It is certainly tempting to imagine that this represents a vivid psychological invocation of the physical travails of crossing Yorkshire moorland, thick with gorse and furze, that this mirrors the journey undergone by an unprepared soul after death; and that it anticipates much the same such journey that the deceased's relatives – the predecessors of the 'stalwart Dalesmen' described by Arthur Brierley some two hundred years later – would be undertaking to the churchyard the following day.

Conclusion

While corpse roads certainly existed in the popular imagination, that imagination was highly localized, and their definition was often recorded informally. The evidence we have for them is patchy, sometimes corresponding to traces still discernible in local lore past and present, sometimes not. The Swaledale example discussed in detail above combines hints from cartographic history, journalistic storytelling, physical traces still visible in the landscape, and historical accounts. The absence of any explicit reference to the Swaledale route being a corpse path in the historic Ordnance Survey record illustrates the patchy, sometimes arbitrary nature of the evidence that has survived. One general principle is more broadly applicable to other types of "blurred sites" where folklore, archaeology and history intersect: that distinguishing between an act or acts attested at the site and the site itself, and treating the evidence according to the methodological norms of folklore and archaeology, can help to avoid pitfalls experienced in the past, in this case in the study of historic and ancient route ways. This is crucial if we are to move beyond anecdotal, or even pseudoarchaeological or pseudohistorical, accounts of such sites.

The last transportation of the deceased in early modern Britain was a matter of belief, ritual and folklore; of social, political and economic standing, and in many cases it was also a matter of landscape and physical toil. This complex, interdisciplinary picture leads to several issues for the identification, interpretation, and definition of corpse roads in the landscape, both historic and in the present day. This paper has sought to highlight these issues and, in the case of the Swaledale Corpse Path, provide a case study for how these disparate streams of evidence can be brought together.

NOTES:

1. "Corpse road and tumuli walk." *National Trust* [online]. Available from: <<https://web.archive.org/web/20240502003255/https://www.nationaltrust.org.uk/visit/lake-district/buttermere-valley/corpse-road-and-tumuli-walk>> [accessed May 10, 2024].
2. "The Lych Way at Bellever Forest." *Forestry England* [online]. Available from: <<https://web.archive.org/web/20240407041026/https://www.forestryengland.uk/bellever-forest/the-lych-way-bellever-forest>> [accessed May 10, 2024].
3. See "Intangible Cultural Heritage." *UNESCO* [online]. Available from: <<https://web.archive.org/web/20240417040854/https://www.unesco.org/en/intangible-cultural-heritage>> [accessed May 10, 2024].
4. "Coffin Stone Approximately 1 Metre North-East of Ivelet Bridge." *Historic England* [online]. Available from: <<https://web.archive.org/web/20240510105851/https://historicengland.org.uk/listing/the-list/list-entry/1131527?section=official-list-entry>> [accessed May 10, 2024].

REFERENCES:

- Aubrey, John. 1881. *Remaines of Gentilisme and Judaisme, 1686-87*. Edited by James Britten. London: W. Satchell, Peyton and Co.
- Bell, Martin – Leary, Jim. 2020. Pathways to Past Ways: A Positive Approach to Routeways and Mobility. *Antiquity* 94 (377): 1349–1359. <<https://doi.org/10.15184/aqy.2020.133>>.
- Burgess, Clive. 2009. "An Afterlife in Memory": Commemoration and Its Effects in a Late Medieval Parish. *Studies in Church History* 45 (January): 196–217. <<https://doi.org/10.1017/S0424208400002515>>.
- Cooper, Edmund. 1948. *Muker: The Story of a Yorkshire Parish*. The Dalesman.
- Cressy, David. 1997. Ritual and Reformation. In Cressy, David. *Birth, Marriage, and Death: Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*. Oxford University Press. 396–416. <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198201687.003.0019>>.
- David, Bruno – Thomas, Julian. 2008. Landscape Archaeology: Introduction. In *Handbook of Landscape Archaeology*. Routledge. 27–43.
- Dunn, Stuart. 2020. Folklore in the Landscape: The Case of Corpse Paths. *Time and Mind* 13 (3): 245–265. <<https://doi.org/10.1080/1751696X.2020.1815291>>.
- Frisby, Helen. 2019. *Traditions of Death and Burial*. Oxford: Bloomsbury Publishing.
- Gittings, Clare. 1984. *Death, Burial and the Individual in Early Modern England*. London: Routledge. <<https://doi.org/10.4324/9781003459446>>.
- Hindle, Paul. 1998. *Medieval Roads and Tracks*. Oxford: Bloomsbury Publishing.
- Hipsley-Cox, R. 1914. *The Green Roads of England*. Methuen and Co.
- Hutton, Ronald. 1995. The English Reformation and the Evidence of Folklore. *Past & Present*, (148): 89–116.
- Kenny, Christine. 1998. *A Northern Thanatology: A Comprehensive Review of Illness, Death and Dying in the North West of England from the 1500s to the Present Time. With Contributions from Bill Flynn and Joan Miller*. Dinton, Wiltshire: Quay Books.
- Laqueur, Thomas W. 2015. *The Work of the Dead*. Princeton University Press. <<https://doi.org/10.1515/9781400874514>>.
- MacLagan, M. 1970. Review of Heralds of England: A History of the Office and College of Arms; The Great Tournament Roll of Westminster, by Anthony Wagner and Sydney Anglo. *The English Historical Review* 85 (336): 572–576.
- Orme, Nicholas. 2021. *Going to Church in Medieval England*. Yale University Press.
- Palmer, W[illiam]. 1914. *Odd Yarns of English Lakeland: Narratives of Romance, Mystery and Superstitions Told by Dalesfolk*. Singleton.
- Paphitis, Tina. 2019. Folklore and Public Archaeology in the UK. *Public Archaeology* 18 (3): 139–161. <<https://doi.org/10.1080/14655187.2020.1813453>>.
- Readman, Paul. 2022. Footpaths in England: Notes Towards a Radical History. In Svensson, Daniel – Saltzman, Katarina – Sörlin, Sverker (eds.). *Pathways: Exploring the Routes of a Movement Heritage*. 33–55. Winwick: White Horse Press.
- Richardson, Ruth. 1993. Death's Door: Thresholds and Boundaries in British Funeral Customs. In Davidson, Hilda Ellis (ed.). *Boundaries and Thresholds*. The Thimble Press. 91–101.
- Sedgwick, Icy. 2019. Take a Walk along the Old Corpse Roads – England's Highways of the Dead. *Icy Sedgwick* (blog) [online]. Available from: <<https://www.icysedgwick.com/corpse-roads/>> [accessed May 10, 2024].
- Shekhar, Shekhar – Valeri, Marco. 2022. Evolving Themes in Dark Tourism Research: A Review Study. *Tourism: An International Interdisciplinary Journal* 70 (4): 624–641. <<https://doi.org/10.37741/t.70.4.6>>.
- Svensson, Daniel – Saltzman, Katarina – Sörlin, Sverker (eds.). 2022. *Pathways: Exploring the Routes of a Movement Heritage*. The White Horse Press. <<https://doi.org/10.3197/63787710662654.book>>.
- Thompson, E. P. 1991. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. New Press/ORIM.
- Trigger, Bruce. 2006. *A History of Archaeological Thought*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press.
- Watkins, Alfred. 1925. *The Old Straight Track: Its Mounds, Beacons, Moats, Sites and Mark Stones*. Methuen.
- Weeks, Wm. Self. 1928. Public Right of Way Believed to Be Created by the Passage of a Corpse. *Folklore* 39 (4): 393–398.
- Williams, Kelsey Jackson. 2016. *The Antiquary: John Aubrey's Historical Scholarship*. Oxford University Press.

Rethinking the Glorious Past of Hussarism: Cultural heritage as a way of representing identity through the example of Szekler-Hungarians in Romania

Emese Pál

DOI: 10.62800/NR.2024.2.04

The article examines currently active traditional hussar associations that are part of reenactment movements in Szeklerland (Romania). The concept of the hussar is no longer used in military contexts but rather in leisure time activities. The heritage-preserving hussars actively participate in the cultural life of Harghita County through spectacular hussar parades and colorful performances and customs, rich in representations and symbols. The hussars also have their own invented traditions, where the intention of nation-building is palpable. It is important for them to live and represent their national identity, set examples, preserve traditions, build communities, and revive and live the Szekler-Hungarian traditions. They also play an active role in reviving the historical equestrian past of the Szekler region and promoting equestrian sports.

Key words: minorities in Romania; safeguarding of cultural heritage; hussars; invented traditions; identity, representations, nation-building efforts, reenactment

Contact: Emese Pál, Doctoral School of Hungarology Studies, Hungarian Department of Ethnography and Anthropology, St. Horea, No. 31, 400202, Cluj-Napoca, Romania; e-mail: emese.pal1@ubbcluj.ro, ORCID 0000-0003-3337-5231

Jak citovat / How to cite: Pál, Emese. 2024. Rethinking the Glorious Past of Hussarism: Cultural heritage as a way of representing identity through the example of Szekler-Hungarians in Romania. *Národopisná revue* 34 (2): 119–134. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.2.04>

In Romania, being a post-communist country, the historical reconstruction of identity narratives is extremely complex, especially in the case of ethnic minorities. In the transitional period after the fall of communism, the issue of ethnicity and nationalism continued to dominate, but different interpretations were divisive among Romanians and Hungarians, who seem to have incompatible interests on this issue. The legal, political and economic situation of minorities in Romania has been significantly improved by Romania's accession to NATO and the European Union, which apply international standards on the subject (Salat – Novák 2015: 83). National minorities also played an active role in the overthrow of the communist dictatorship in Romania and in the subsequent period, after 1990, Hungarian minorities had the opportunity to publicly celebrate historical events related to the history of the Hungarian state (Salat – Novák 2015: 67–71).

Also in the post-communist period, Hungary, as the kin state of the largest minority in the country, contributed to the transformation processes in Romania, both through inter-state relations and government measures that directly affected the Hungarian minority in Romania (Salat – Novák 2015: 64). The specific consequences of the country's post-communist situation are also highlighted by Romanian historians, who also emphasise the negative impact of the dictatorship on the suppression and censorship of cultural traditions. Adrian Velicu, quoting Mircea Martin, stresses that the issue of national identity was so significantly distorted and repressed during the communist period that it will be necessary in the coming years to further explore, define and assert it not only for Romanians but also for national minorities within the state (Adrian 2020: 118).

It is undeniable that the communist regime has had a significant impact on post-communist social life in

Romania. Communism and the atomization it brought with it destroyed social cohesion and communities, but in addition to its negative effects, scholars of majority Romanians also emphasize the need to come to terms with and overcome the negative grievances of the past, which requires moral responsibility, dialogue and communication. An authentic democratic community cannot be built on the denial of past crimes and abuses (Stan-Tismăneanu 2015: 23–39).

A great help in understanding the conditions surrounding the fall of communism in Romania is Katherine Verdery, who gives us an insight into the actual letters she received from Romanians. These reveal the double feeling around the protests (fear and power), the desire for freedom, and freedom of the press, the right to abortion and people's optimism about the future (Verdery 2015: 3–21).

In the period following the regime change, in a climate of uncertainty, several traditional hussar associations were established in the predominantly Szekler-populated counties. They have been functioning ever since, enriching the cultural life of the inhabitants of Szekler villages and towns. They are modelled on the traditional hussars in Hungary and were established on the territory of Romania.

These traditional associations are the focus of my research. This form of tradition-keeping, which also seeks to reconstruct history, is part of the reenactment movements that are becoming increasingly widespread today. Within this context, it is linked to one of the most widespread phenomena of this kind, the military reenactment genre (Agnew – Lamb – Tomann 2020).

I will examine the reasons for the associations' launch, their initial and current objectives and their annual activities. I am interested in, who wears the hussar's habit, on what occasion, with what regularity and for what motives they do so. I am also curious to know why there is a need to market the image of historical hussarism today. I try to interpret the traditional hussar movements in Szeklerland against the theoretical background of reenactment studies and invented traditions. My aim is to map this invented tradition of the present day, to put it into a pragmatic framework, and to study the habits of the traditional hussars using ethnographic-anthropological methods. My work is contemporary research, mapping and reflecting current social and cultural realities. I do

not intend to write a military history article, but I believe that a brief overview of the hussars in Szeklerland is essential for my topic.

More and more newspaper articles, sports club slogans, books and programmes claim that the Hungarian nation is a nation of horses. This is mainly proved by the fact that a horse-related legend, the legend of the *white horse*, is closely linked to the historical event of the conquest of Hungary. In addition, hussarism is still alive in the public consciousness as a light cavalry force that became famous throughout Europe on the basis of Hungarian models (Réfi 2021: 5–8).

Throughout the history of Hungary, there have been many glorious hussars who have become the victors of battles through their courage, strength and ingenuity. In addition to the events of the past, the interest in equestrian sports, riding and horsemanship as a way of preserving traditions is also outstanding today.

Scope and method of the research

My current research is based in the county of Harghita, which is located in Transylvania, Romania. This county, which is part of the Szeklerland region, has a population of 85.2% ethnic Hungarians, while the percentage of ethnic Romanians in the county is only 13 %.¹ According to the 2011 census data, more than half of the population (66.4 %) belong to the Roman Catholic denomination.

Szeklerland is a distinct region, whose inhabitants have a specific regional identity, which is a result of the region's former religious identity and its Hungarian character. Szeklerland is the most extensive ethnic block of the Carpathian Basin Hungarian communities. It is the only coherent Hungarian-majority region in Transylvania, with a total of 475,000 Hungarians, 38 % of Transylvanian Hungarians. Covering the central part of the counties of Harghita, Covasna and Mures, the region still has an 80 % Hungarian population. The Hungarian character of the area, its Hungarian institutional systems, as well as the political goals and language use of its inhabitants, create a unique situation (Kiss 2017: 138).

For the purposes of my research, I also consider it important to point out that, according to a survey commissioned by the Eurotrans Foundation, the proportion of adult Hungarians in Romania with Hungarian citizenship exceeded 60% by the beginning of 2024².

Hungarian is a *minority mother tongue*, belonging to a national minority in Transylvania. And its use is derived from the right of individuals to their identity (Horváth 2017: 198).

Transylvania was part of Hungary until 1920, when it was annexed (together with Harghita County) to Romania under the Treaty of Trianon. This also explains the fact that the population of Hungarian ethnicity is so high in Harghita County. In Romania, the communist rule lasted until the end of 1989, and it was only in the years following the change of regime that the Hungarians in Transylvania had the opportunity to live and express their Szekler-Hungarian identity.

In order to better understand and learn about the currently active traditional associations in the county, which has a historical past that includes military service on horseback, I used a mixed research methodology. I conducted semi-structured interviews with the leaders of the traditional hussars associations, as well as focus group and individual interviews with members of the associations. I also examined their annual activities, their objectives and the way they operate, as well as their traditional customary practices. I also personally visited hussars-related events and examined their agendas and scenarios. During the participant observation, I also categorized the codes of the hussars' customary systems using the theoretical and methodological specificities of custom research (Pozsony 2006: 65–123). In addition to this, I conducted a questionnaire survey with members of traditional hussar associations, which focused on the demographic background of the individuals, their national identity, their feelings and activities related to hussarism and the association, and I also tried to investigate their consumption habits. The questionnaire contains fifty-eight questions, fourteen of which are open questions. By combining both qualitative and quantitative methods, I sought to obtain answers to both qualitative and quantitative questions.

I was also interested to know why people became traditional hussars, how and why they became interested in this form of traditionalism and what motivated them to join the associations. As there is a rich use of symbols in hussar parades and events, I also examined this separately. In Harghita County, 10 traditional hussar associations are functioning today.

My basic working hypothesis is that after the regime change, in an unknown and uncertain world, in a situation of crisis, Szekler men needed a tangible, recallable and prominent figure in the glorious past, which would provide an opportunity to redefine elements of identity. I believe that being an ethnic minority, it is important for the Szeklers to regularly emphasize and live their identity in such a horse-riding community event, wearing Szekler costumes, using flags and various visual representational elements.

Overview of the history of hussars

Today, there are no professional hussars in Romania, but interestingly, the historical figure of the hussar lives on and is no longer a prominent figure in military life, but in leisure activities. Throughout history, the hussars of the county I am researching initially served as border guards, and in the feudal period, the social structure of Szeklerland was dominated by the horsemen, who were obliged to serve on horseback.

The Szekler soldiers were also granted stable social, political and economic rights by the community privileges they received in exchange for their military services during the Middle Ages. It also provided them with a strong bond and privileges such as tax exemption, self-government and privileged rank (Hermann 2009: 38).

Thus, the fact that the Szekler people performed significant border protection and military functions in the feudal era had a strong impact on their mentality, identity and self-consciousness (Hermann 2003: 98). Until the end of the 1700s, military service was one of the most important references of Szekler identity. Self-confidence based on Szekler freedom and independence became part of the national identity (Egyed 2009: 23–24).

Not only during the Middle Ages, but also during most of the modern era, Szeklerism and soldiering were inseparable concepts, and even social relations were in many cases mainly dependent on professional soldiering (Kordé 2009: 137).

In Transylvania, between 1762 and 1764, an attempt was made to set up a new socio-military corps on the orders of Maria Theresa, but in Szeklerland the organisation was protracted due to popular resistance. History associates the establishment of the Border Guard with the “Madéfalvi Calamity”. The Szeklers complained

that their military traditions and Szekler characteristics were ignored during the organisation and that they were obliged to serve outside the borders of their homeland. The Szeklers tried to implement a way of united action and solidarity, and contemporary sources show that many of them recognised the danger of the dismemberment of Szeklerland (Egyed 2016: 388–393).

The history of the Szekler Border Guard is detailed in numerous historical works. The book published from the manuscript of Domokos Gróf Teleki, which was left behind, tells the history of border guards, extending up to the revolution (Gróf Teleki 1877). In the early 1900s, the work was criticised for not being based on the complete historical material, since Domokos Gróf Teleki did not carry out archival research either in Vienna or in Szeklerland, and thus did not provide a complete picture of the organisation of the Szekler border guards, and he was largely familiar only with the official files, not with the Szekler people's point of view (Szádeczky 1908). The author of the review tries to present the events related to the establishment and operation of the border guards on the basis of proven historical facts, a detailed documentary archive, texts in Latin and Hungarian, letters, censuses, tables, indexes of names and subjects.

The details of the forcible setting up of the border police and the associated massacre of innocent people are summarised by Ernő Albert (Albert 2004).

The history of the regiment, its formation, operation and battles are described by many Hungarian historians. I would like to highlight the work of Tamás Csikány, Attila Süli and József Nagy, who describe not only the border guards' battles, but also their equipment and the current social context.

Interestingly, I would also like to mention that the Szekler hussar regiment even fought in Bohemia, in 1778–79 during the War of the Bavarian Succession, showing great valour (Gróf Teleki 1877: 151–152).

Despite the fact that the border guard system had been consolidated, the Szekler people took every opportunity to demand its destruction or at least its reform. In 1848–49 the Szekler border guard troops switched to the side of the Hungarian War of Independence and remained with it throughout, so the victorious Habsburg power disbanded the Szekler border guard system in 1851 (Egyed 2016: 399).

The War of Independence of 1848–49 can be seen as the last outstanding battle in the history of hussars, who became heroes of national mythology. The emergence of mass armies, the perfection of firearms and technical progress did not favour the hussars, so their decline was observed in the second half of the 19th century (Réfi 2021: 9–11). Many believe that the heyday of the cavalry came to an end with the arrival of large-scale handguns and the rise of mechanisation, but according to Gyula Kedves, the picture is more nuanced than that. He argues that the change was not linear, but that it was not favourable to the cavalry at a rapid pace (Kedves 2021: 46).

World War I was an extraordinary loss of life for the Szekler people, with approximately more than 80,000 Szekler soldiers killed, wounded or taken prisoner of war. And the fact that Szeklerland was annexed to Romania still has significant consequences. During the years of World War II, the hussar battalions and the hussar squadrons operated in a variety of organisational frameworks. The historian Tamás Csikány describes these in detail, as well as the journey of the Szekler regiments on the Eastern Front (Csikány 2016: 361–364).

In the period between the two world wars, Szeklerland was characterised by a change of empire, the annexation of its territory from Hungary to Romania, adaptation to the minority situation and a break from Hungarian nation-building. The border position of Szeklerland also changed, it was placed in the centre of the new country, but its peripheral position remained (Bárdi 2016: 393).

Following the Second Vienna Decision, the troops of the Hungarian Royal Army entered Northern Transylvania in the autumn of 1940. In Szeklerland, the entry was accompanied by a veritable national celebration. In the period that followed, the troops permanently stationed in Szeklerland began to settle down. József Nagy summarises the history of the Szekler Border Defence Forces between 1940 and 1944, which is of great importance for the memory and heritage of the region. The border guard troops stationed in Szeklerland, the 27th Szekler Light Division and the Szekler Border Guard together formed the Szekler Border Guard Force. In March 1944, Hungary was again forced to send a full army to the battlefield following the German invasion. The Army had nine corps at that time, which were organised into three armies. The 1st Army went on the offensive against

the Red Army on the German side in mid-April 1944. The 27th Szekler Light Division from Târgu Mures was also assigned to the army, as well as the 2nd Independent Szekler Mountain Hussar Squadron, whose departure took a heavy toll on the Szekler border defences (Nagy 2016: 665–668).

The short transitional period after World War II and the establishment of the Communist Party dictatorship (1944–1989) marked a new chapter in the history of Hungarians in Romania, which also meant a break in the conditions of minority existence. Private property and the rule of law were abolished, and the specific minority cultural institutions and networks were dismantled or largely reorganised. The political, economic and cultural frameworks that had previously determined the life of the Hungarian minority community to a significant extent also disappeared (Novák 2016: 675).

Szeklerland was still in the grip of an economic crisis, severe energy and food supply problems, and complete

ideological rigidity in early December 1989. The changes in nationality policy only exacerbated the problems at the national level, minority institutions were depleted and deliberately suppressed, local Hungarian cadres were repressed, and assimilationist tendencies and nationalist stigmatisation were reinforced in school education. By the end of the 1980s, the institutional background of Hungarians in Romania had been considerably reduced. Only the historical churches had an institutional system covering the whole of Transylvania. There were small intellectual groups in almost every settlement, but these could only be networked nationally by the cultural elite grouped around the still-existing Hungarian media. March 15, 1990, was an outstanding celebration for the Hungarians of Szeklerland, as it was the first time in many years that they had the opportunity to celebrate the 1848 revolution in a public space. It was also the first time since 1945 that Hungarian national symbols appeared in public space (Novák 2016: 786–795).



Fig. 1. Equestrian skill competition. Photo by Emese Pál, 2023

Traditional hussars after the change of regime

In a military context, there are no more professional hussars in Harghita County, or in Romania. However, the reputation and the sense of life of the hussars has not disappeared after the last hussars were disbanded. The figure of the hussar is present in many layers of high and popular culture and is accessible to all ages. The figure of the hussar is not only found in folk poetry, fairy tales, sagas, folk songs and ballads in Hungarian-speaking areas, but also in fiction, historical accounts, military letters and fictional literature. There are also proverbs about the hussars that are still in use today. The term hussar still exists as a street name and surname in Szeklerland. Light cavalymen in fancy dress are characters that often



Fig. 2. Hussar from generation Z. Photo by Emese Pál, 2023

appear on postcards, in plays, operettas and films. Many works of art are associated with them, both in the form of sculptures and paintings. There is also a museum in Harghita County, where my fieldwork is taking place, which details the past of the Szekler border guards.³ An interesting gastronomic peculiarity in Hungarian-speaking areas is that the figure of the hussar even appears on gingerbread. The hussar is a Hungarian national symbol, cultural heritage and Hungaricum⁴, and is still very popular and famous today, and is also known across borders.

Horse breeding has always played a prominent role in the life of rural societies in Szeklerland, playing a distinguished function in both economic life and social structure. In addition to their military functions, horses were (and still are) used for transporting people, agricultural produce and timber, and they also play a key role in ritual and religious life. The traditional hussar activities that I have been researching are also closely linked to horses and horse-keeping. In Hungarian literature, there is a distinct and valuable breed of horse called the Szekler horse, whose characteristics are detailed in several studies.⁵

Traditional hussar teams in Harghita County were usually formed with 5–6 members, and then gradually, year by year, new members were added to the teams. Nowadays, the average number of members is 20, which means that there are approximately 200 active traditional hussars in Harghita County.

In terms of gender distribution, the hussars can be considered homogeneous, as only in exceptional cases do hussar girls appear as members of the association. This is a masculine form of traditionalism, which includes exercises of skill, competitions, gallops and imitation battle scenes.

Many of the outstanding figures of the hussars' past are still role models for traditional hussars today. Generationally, the hussars' associations are mixed, with members from the Z, Y, X and baby boomer generations, as well as veterans.

During our interviews, the leaders of the associations testified that the traditional hussar movements spread in Harghita County based on Hungarian models. The associations were initially formed on their own, then they collected membership fees and tried to survive and operate that way. At the local level, they first sought sponsors and

then tried to raise funds through various municipal and other tenders, in many cases in Hungary.

Naturally, I also focused my research on the motivations behind the creation of these traditional associations and their initial objectives. In the majority of cases, the reasons for their creation include the following: *the desire to preserve traditions and strengthen national identity, to promote the equestrian way of life, to promote the love of horses, to promote equestrian parades, to encourage the equestrian soldiering, to pass on historical knowledge to young people, to teach poetry and songs, to celebrate commemorative and national holidays, to promote national consciousness, to express respect for ancestors, to preserve and transmit values.* The initial objectives of the 10 associations show that they were founded with conscious nation-building and identity-shaping intentions.

Each association is headed by a hussar captain, who I also asked about the current objectives of their teams. Their answers were related to the following themes: *involving children in traditional activities, moving children away from the virtual world towards real values, recruiting new recruits, looking after the future, passing on historical knowledge to young people, keeping the existing group together, bringing historical events to life, providing quality hussars activities, leading by example, creating and maintaining historical sites.*

The annual activities of the traditional hussars are mostly linked to the turning points of human life, calendar customs and national holidays. The active hussars today play a prominent role in the cultural life of Harghita County. They are public figures on various festivals, commemorations, religious, historical and political events, and embody the hussar tradition with spectacular parades and symbolic representations. Their parades and their own events are usually entertaining and have a tourist-attracting function.

The activities of the traditional hussars fall into two different categories: there are public events, which are open to the general public and usually take place in public spaces, and there are private events, which I was able to attend as a researcher by prior arrangement, such as meetings of association members.

I have divided their public events into four subcategories. The first category includes their own events, which

are created and organised by the associations. The second subcategory is their public events, when they are not the organisers of the event, but some other hussars' association of Harghita County and they participate in it, as an invited persons and not as organisers. These events and meetings clearly fall under the heading of invented traditions. In the third category, I have included the participation of traditional hussars in commemorative ceremonies, local festive occasions of towns/villages, at the invitation of municipal/church leaders, as well as in customs related to the turns of human life and calendar customs. And the fourth subsection is their "appearances" abroad, when they are invited to events in Hungary. However, the categories are permeable and the boundaries are often blurred.

The traditional teams of Harghita County take part in many equestrian and hussar events in present-day Hungary. These include the *Spring Memorial March*, the *Carpathian Basin Wheat Harvest Festival in Szarvas*, the *Hussar Ball in Hódmezővásárhely*, the *National Horse Slaughter*, the *Hussar Academy in Sümeg*, the *Battle of Pákozdi*, the *Battle of Tápióbecske*, and the *Hussar Camp in Simonpuszta*. These events are communal occasions that symbolise and strengthen national solidarity and provide a great opportunity to build bridges between hussar teams from Harghita County and Hungary.

The hussar teams of Harghita County try to respond to all invitations and requests, so they take part in the annual commemoration of the *Madéfalvi Calamity* in Szeklerland, the *Horse Pilgrimage on Horseback to Csíksomlyó*, the *Easter Border-Crossings*, national commemorations, town and village days, the *Szekler Horse Slaughter*, the *Szekler Equestrian Festival*, local festivals, harvest balls and many association members also undertake to give live history lessons for schoolchildren and kindergarten children. During such history lessons, students have the opportunity to learn more about a historical battle and the hussars, and to study the hussar costume. These are usually public events where representatives of the press are also present and thus also give the hussars the opportunity to represent themselves and their identity. The traditional hussars are also represented at weddings and funerals by members of the associations, in justified cases.

The list of events created by the hussar teams includes: The *Szekler National Assembly in Agyagfalva*, the *Árpád Győrffy Memorial Tournament*, the commemorative tour in memory of the *Battle of Bekecs in World War I*, the organisation of the *Pentecostal Celebration on the Madaras Harghita*, the organisation of the *Autumn Campaign*, the organisation of *Hussar Balls*, the *Hussar Pentecost*, the *Hussar School* and the *Hussar Academy*.

These events include team building, community building, living the Szekler virtus, symbolising masculinity, horse riding competitions, historical commemorations, religious and spiritual horse rides, and joint singing and celebrations. Public rites and ceremonies, as well as memorials, play a significant role in invented traditions (Hobsbawm 1987: 138).

An interesting fact about the customs of the traditional hussar groups in Harghita County is that they do not celebrate Romanian national holidays, and do not hold performances and ceremonies related to them, but they

prefer Hungarian national holidays and have activities related to them only, which they organise at local level.

There are four prominent Hungarian national historical commemorations in the Szekler hussars' customary system, which are linked to the following dates: 15 March, 4 June, 20 August, and 6 October.

The 1848–1849 Revolution and War of Independence broke out on 15 March on the territory of historical Hungary, and to commemorate this, the traditional hussars of Szeklerland hold annual performances, commemorations, parades and wreath-laying ceremonies. On 4 June, the Day of National Unity, the date of the signing of the Trianon Peace Treaty in 1920, is commemorated, which is also a kind of mourning day in the life of the traditional hussars. To mark the occasion, musical and poetry performances are held, with speeches by various leaders.

The national holiday of the foundation of the state and the memory of the founder of the state, King Saint Stephen, is celebrated on 20 August in Hungary.



Fig. 3. Agyagfalvi Szekler National Assembly. Photo by Emese Pál, 2023

The Szekler hussars also pay tribute to this holiday with wreath-laying ceremonies.

October 6 is the Day of Remembrance of the Execution of the Martyrs of Arad, on which the traditional hussars pay tribute to the heroes. They have also organised their own event on this day of mourning, called the Autumn Campaign. It is an invented tradition that imitates the march to war with horses and chariots. During the events they organise, the traditional hussars often emphasise that spectators and visitors are expected to wear period costumes and folk costumes and are encouraged to participate in their events.

Among the activities of the hussars of Harghita County, one of the most outstanding is a team of hussars who used to organise horse carousel shows. This is essentially the movement of several horsemen at the same time to the accompanying music, a kind of dancing, which is a great artistic experience. The hussars move simultaneously in different formations during the choreography, sitting on horseback. It is an incredibly spectacular and impressive performance, which requires a lot of practice and great discipline and concentration.

During my research I also tried to investigate the motivations behind these traditional activities and I was also interested in why people became traditional hussars. The most common answers were: *because of a sense of belonging and community, because of keeping traditions, because of a love of history, because of a love of horses, because of a childhood dream and desire, because I joined the group at the invitation of others, because I joined for a challenge, because I joined because of my ancestors, out of respect for my ancestors and because this is where the national feeling is really fulfilled.* Based on my research, I believe that there are two types of traditional hussars in Harghita County, some who join these associations just for the sense of belonging and see this form of traditionalism as a way of having fun and relaxation. While in the second category, I would put those traditional hussars who have a serious knowledge of history and it is really important for them to live and experience certain moments of history in this way. They are very often touched and moved when they take part in parades and events, and take their association duties and their respect for their ancestors very seriously. People in this category are very keen and interested in participating in

events for traditional hussars, which focus on the accurate acquisition of historical knowledge and the correct use of horses and riding. These presentations are often given by academics, historians, veterinarians and equestrian experts, so that the traditional hussars of Szeklerland can learn from an authentic source, and most of them are open to learning and gaining knowledge and developing their skills.

In the course of my research, I also got an idea of the important role played by Szekler symbols, cultural memorial sites and Szekler-Hungarian traditions in the life of traditional hussars. For all the hussars, most of whom identify themselves as Szekler and Hungarian, the conscious living and displaying of their national identity is a very important factor.

In their opinion, the most important Szekler symbols are: *The Szekler flag, the Szekler gate, the Szekler knife (bicska), the costume, the hat, the coat of arms, the hussar's cap, the moustache, the sun, the moon and the stars.* In addition to the hussar costume, the members of the associations also have their own Szekler costume



Fig. 4. Carousel performance. Photo by Emese Pál, 2023

and a significant majority of my interviewees stated that they have both Hungarian and Szekler flags in their homes. These indicate a strong attachment to the Szekler-Hungarian nation and the importance they attach to expressing their identity through symbolic means. They use only Hungarian and Szekler symbols, and do not use any other symbol or means of representation linked to Romanians or Romania.

My research also reveals that the traditional hussars of Harghita County feel most at home where they currently live, and that Szeklerland means *home, homeland, life, everything to them*, according to their answers.

Among the traditional hussars, the most popular poet is Sándor Petőfi, known as a national hero and revolutionary. His poems are the ones that most of the members of the association can identify with. The work of Albert Wass is also a favourite among the hussars I interviewed. In the category of favourite writers/poets, Sándor Petőfi was the most popular, alongside the name of Albert Wass. Petőfi and Wass' works mainly convey the ideals of homeland, patriotism, and respect for the homeland, freedom, independence, courage and heroism. The key words associated with them also play a prominent role in the life and activities of the hussars.

I was also curious to find out whether the members of the associations think that there is a characteristic that is common to all traditional hussars in Szeklerland and could help to form a group identity. The following qualities were highlighted: *they like beautiful women, they like to have fun, they like their horses, they are traditionalists, they care about their country, they like to sing/song, they are brave, confident, daring and stubborn, and they stand by their comrades*.

I also investigated whether they think that the Hungarian hussar and the Szekler hussar are different. I received very different answers on this topic. Many think that there is no difference between the Szekler and the Hungarian hussar, but the majority think that there are differences, and they gave examples of what they think they might be. As differences, several of them highlighted differences in *mentality, the attitude to the horse, the way of riding, the dialect, the way of dressing, the singing, the vigour, the different ways of entertainment*, but I also received answers such as *the Szekler is stronger than the Hungarian; the Szekler is braver; we are more*

enthusiastic. One of the Szekler traditionalist hussars replied: *yes, but it is not important to formulate it, we have served and are serving a common cause*.

The genres closest to the respondents' hearts include national rock and folk music. The traditional hussars also prefer to read the online or printed press, and Hungarian-language newspapers and portals are always popular among them. They also prefer the local Hungarian-language press and the Hungarian-language press to the Romanian-language press.

It is important for the heritage associations I studied to promote their own activities and to attract and recruit new members, to encourage them to experience this form of heritage. Public events and live history lessons are good opportunities to do this. However, recruiting a new member is not always easy, with certain initiation rites and tests of endurance and skill to decide whether a new applicant deserves to be part of the team, to become a traditionalist hussar.

The traditional hussars associations of Harghita County are also present on social media platforms, which are also used to promote their events.

Theoretical framework

My current work is part of a series of historical, ethnographic and anthropological studies. A considerable amount of work on my subject has been done in recent years in the fields of church history, ecclesiastical art, military history, literature, ethnography and cultural anthropology. Both international and Hungarian literature deals with the topic of hussarism. The thematic and thematic area of my work is extremely diverse. Using ethnographic, historical and anthropological findings, I try to outline a theoretical approach to the topic. However, this requires the presentation and explanation of some important theoretical results, analytical aspects and concepts that are central to my research. These ideas provide a solid background for researching and experiencing hussarism and horsemanship traditions. Without them, the very concept of hussarism would be almost unresearchable.

In this paper, I would like to demonstrate, along three themes, by presenting the results of the theoretical sources I have used, that the events of the hussars exemplify (1) the practices of invented traditions, (2) cultural heritage / hungaricum and (3) reenactment movements.

Invented tradition

The effects of globalisation were also felt in the Carpathian Basin after the regime change in 1989, thanks to free migration and the spread of mass media. In parallel with the sense of a fast-paced world, locals increasingly felt the need to represent their local identity through specific cultural elements. To counterbalance global cultural patterns of foreign origin, they invented new local traditions that reflected their specificities (Pozsony 2019: 20).

Local festivals and celebrations spread and consolidated throughout Transylvania, following the Hungarian pattern. They have flourished in the decades following the change of regime. The structure of such celebrations has incorporated elements that emphasise and strengthen a sense of belonging and identity. In most cases, it was no longer the church that took the initiative to organise these celebrations, but the local political and administrative elites, who used them to represent their own status and to strengthen the local community (Pozsony 2015a, 2015b).

Eric Hobsbawm understands collective memory as a tradition invented in the process of tradition-making. Political ideas, movements and institutions play a prominent role in invented traditions. Without social and political functions, they would be unable to come into being and consolidate. It is indisputable that they are created for manipulative purposes (Hobsbawm 1987: 181).

Ákos Kovács highlights the importance of critical reflection on invented traditions and illustrates their specificities through five examples. He analyses by whom and at what stages local customs are placed in new contexts, and when and by whom it is in the inventor's interest to invent a new ethnographic tradition. It also presents a number of processes that show how political elites, churches and local leaders have often used and exploited folk traditions. He also reflects in his study on the fact that national traditions are increasingly losing their connection with history and that, in his view, the pleasure of a momentarily exhaustible memory has become the primary goal rather than authenticity. According to Kovács, almost all Hungarian traditions can be regarded as invented traditions, and their historical analyses can be used to explore the effects and different directions of changing political regimes (Kovács 2006).

The organisation of recurring celebrations to commemorate the past of a national community began at the same time as the rise of modern civil states and the development of nations and cultures. In each case, commemoration is linked to a specific time and place, which is specific to a particular group and inherently reconstructive (Assmann 1999: 39).

A Transylvanian Hungarian ethnographer also emphasises the socialising role of invented traditions, which indoctrinate individuals into a particular belief system, values and behavioural model. Alongside this, they also create a sense of community belonging and can reinforce the power status of various institutions and leaders (Vajda 2016: 31).

From the end of the 18th century, the creation and construction of bourgeois national states became a widespread process throughout Europe. Different peoples usually formulate their individuality and characteristics in opposition and in relation to another people. Alongside the growing nationalism of the 19th century, the development of a popular cultural image reflecting Hungarian primacy was emphasised. Artists, not ethnographers, began to promote the marketing of this cultural image. Folk traditions were considered the fundamental cultural element and uniqueness of an ethnic group or national community. Folk traditions were considered to play an important role in the construction of national cultures, especially in cases where the creation of nation states was delayed and the great traditions transmitted by institutions were lacking (Hofer 1989: 59–74, 1991: 7–14).

Cultural heritage, Hungaricum

With the establishment of the Ministry of National Cultural Heritage in 1998, the concept of cultural heritage is given a prominent place in Hungarian political and academic discourse. In Hungary, the first conferences on the concept of heritage and the relationship between concepts with similar meanings (monument, memorial site, historical monument, etc.) were organised in the first half of the 2000s (Sonkoly 2000: 45).

The heritage discourse has a relatively short history in Romania, too, starting to spread after the regime change and only becoming dominant since the 2000s. This initial period was mainly characterised by uncertainty in the use of the term (Jakab – Vajda 2018: 10).

However, cultural heritage projects have also become more common in Transylvania in recent years. A growing number of disciplines have started to address the issue of cultural heritage, including at the theoretical/academic level, while the concept has also become prevalent in political discourse, the media, the economic sphere and among rural advocates (Jakab – Vajda 2018: 7).

According to Gábor Sonkoly's theory, the concept of cultural heritage appears in the national political-scientific discourse when the principles that used to unite a nation become discredited and questioned. A social practice in this case is the definition of cultural heritage that activates all members of the nation, as it seeks to elevate individual memory to a communal level (Sonkoly 2000: 51).

In the international literature on the concept, it is increasingly observed that heritage has become a kind of umbrella term and is beginning to replace or supplant the concept of culture (Jakab – Vajda 2018: 9).

The relationship between tourism and heritage is also discussed by József Gagyi who believes that local communities must be able to articulate, present and visualise their past, themselves and their heritage. There is no hidden agenda behind this process of commodification. A kind of effort is being made at local level to ensure that if there has been no past and no heritage of its own, there will be one afterwards (Gagyi 2004: 50).

A set of objects or intangible things with a special meaning for a community is cultural heritage, which can become a means of representing a community's sense of identity or an organising principle from the level of village communities to the whole of humanity (Sonkoly 2000: 46–47).

A special initiative developed in Hungary in the 2000s. A multi-directional movement has been launched to organise and summarise the values of the Hungarian people. The values of the Hungarian nation are beginning to be collected and organised into value libraries. This is an attempt to ensure that they are properly safeguarded, recorded and preserved for posterity.⁶

Hungaricums and national values are a set of assets that are important to Hungarians, handed down from the past, but which determine both our ideas for the future and our decisions in the present. The movement pursues a dual objective: it tries to draw the attention of communities to local traditions and values, while at the same time

it puts the task of preserving and nurturing tradition back on the level of local communities (Vajda 2016: 44).

The Kassai method of horsemanship and *The Hungarian hussar* are also included in the list of the collection of Hungaricums under the category of cultural heritage, which proves the importance of preserving and passing on these traditions to posterity at the national level.

Reenactment movement

This is a rapidly evolving and changing conceptual framework, which is not only important for historical events, but also for ethnographic and anthropological research. The definition of reenactment has changed and broadened over the last 20 years. It can be seen as a neighbouring discipline to theatre, heritage, media and performance studies, where it would be important to realise the potential for joint research. Reenactment can also mean the desire to copy and imitate the past, but also the desire and possibility to experience the past. Reenactments affect both the participants and the observers. Their interests may include themes of local, cultural, political or national affiliation. It can be an attractive tool for conveying historical knowledge, even if reenactment does not always generate a realistic, emotional engagement with the past (Agnew – Lamb – Tomann 2020: 1–3).

Most reenactments are not about what exactly a particular historical event was like, but rather focus on getting a sense of what it might have been like. Reenactments allow a degree of playfulness between the prototype and the replica. The reconstructions aim to capture moments in history. Reenactments oscillate between then and now and this makes it difficult to categorise them as strictly historical or social phenomena. In reenactment, the protagonists are often laypeople who see this kind of activity as a mere hobby (Agnew – Lamb – Tomann 2020: 5–7).

In reenactment phenomena, it is crucial to ask where reenactors derive their historical sources and to what extent commercial interests drive the reenactment. Reenactment can act as a filter bubble on the past, a field that has the potential to exercise rigorous chirc and analyse its own methodological works, as there may be common social and political interests around it. Reenactments can also provide insights into broader theoretical issues such as the production, (mis)use, staging/performing of knowledge about the past and through them we can also

gain insights into how certain social groups or societies imagine the relationship between past, present and future (Agnew–Lamb–Tomann 2020: 9).

A common feature of these forms of living history is their theatricality, where not only the costumes, objects and buildings are significant, but also the performers and the performance itself (Dean 2020: 123–124).

The motivation for reenactors to reenact past events may stem from the need to preserve memory. This may apply to ancestors and their communities, or to commemorations of specific historical events, including battles, disasters, and massacres. Closely related to individual and collective forms of memory, reenactment can maintain and transform collective memory by referring to important battles and events of a nation (Tomann 2020: 138–140).

Many people see these reenactments as an eccentric hobby, which can symbolise a sense of nostalgia for a lost community, as well as a sense of contemporary alienation. The best-known forms of historical reenactment involve a wide range of groups, from enthusiastic amateurs to state-funded performers and scholars. Their aims can also range from the deeply personal to the educational to the aggressively political. Some reenactment movements may also seek to process traumatic parts of the past, playing a therapeutic role for communities that have to live with difficult historical facts (Cook 2020: 187–190).

But the reenactment of traumatic events can not only facilitate the healing of communities that have been damaged throughout history, but also prevent effective closure because of the repetitive nature of the reenactment. It can break the cycle of hostile emotions such as anger, fear and frustration, and thus trigger a process of reconciliation, but it can also perpetuate further violence (Močnik 2020: 222–223).

Conclusions

When examining the activities of the hussars of Harghita County, I observed in many cases a conscious intention of tradition and nation-building on the part of the leaders of the associations and the organisers of events. The choice of means of representation, the use of symbolic memorials and the symbolic dates also suggest this.

For the members of the traditional associations I researched, public ceremonies, the veneration of monuments, the honouring of the past, the love of the homeland,

the living and representation of their national identity, the Szekler-Hungarian identity, the preservation of tradition and the transmission of values, as well as religiosity and the use of symbols and emblems are also important. They also play an important role in their everyday life and whenever they can they participate with great enthusiasm in hussars' parades, ceremonies and other traditional events, dressed in hussar costumes.

For many traditional horsemanship is just a leisure activity, a hobby, but most of them are willing to regularly give of their free time to horsemanship activities, sparing no time, energy and in many cases financial contributions from the association.

Many, if not all, of the members of the associations take part in events for hussars where the emphasis is on education. These mainly focus on horse keeping skills and look at historical events, prominent historical figures and battles related to the hussars. Their customs and the Hungarian national commemorations are uplifting communal occasions, rich in both visual and auditory elements, based on shared historical connections that are familiar to all individuals and to which both participants and spectators can relate through the shared past and use of symbols. Thanks to the fact that representations project onto reality the signs known to all members of society, they are able to create a real context and evoke what we imagine and perceive through traditions (Moscovici 2002: 220).

The Hungarian educational and political trends in Szeklerland also favour this form of tradition-keeping, as they provide many opportunities for hussars to apply for funding and resources to organise large-scale events. In the run-up to the national holidays, schools announce hussar drawing competitions for children, make hussar picks in needlework classes, or organise living history lessons where traditional hussars dressed as hussars try to pass on their knowledge of history.

There is a strong group identity among the members of the associations, which is expressed and symbolised by their different costumes. Even if an individual does not appear in public spaces with the troop, the hussar uniform distinguishes him from other people. It also reflects the traditional group to which a particular hussar belongs.

The leaders of the associations are concerned about the issue of succession and are very confident that years from now there will still be people who are interested in

living and passing on this form of tradition to the next generation. The horse is a kind of companion for the people of Szeklerland in work, in traditional activities, in leisure activities, in religious and ritual acts and once it was a faithful companion in battle.

The traditional hussar associations established in Harghita County have an extraordinary role in living, preserving and passing on the Szekler-Hungarian traditions, in the nation-building efforts, in reviving the equestrian history of Szeklerland, and in the significant turns of human life.

Their role in the celebration of folk customs, festivals and calendars, and the community-building and example-setting they promote, is emphasised. Their national identity and patriotism are manifested in all their activities and they consider it important to emphasise this externally.

In my opinion, the date of their establishment can also be explained by the fact that in the uncertainty of the regime change it was justified to set an example and a glorious historical past for the members of the Hungarian society living in Romania, so they reached back to an outstanding figure of Hungarian history, and created traditional associations (the image of the brave, action-oriented cavalry soldier).

This pattern of action also involves the emergence of an idealised past in the face of the present, and then, by highlighting and focusing on it, a kind of action and will to act at the local level in the present. The historical past of Szeklerland is taken up and lived on in the present, reinterpreted and given underlying content.

Local commemorations have been banned in many historical periods. Different ideas, systems of power and eras have influenced their structure and content. Nowadays, these structural changes often include hyper-representation at the level of texts and symbols (Pozsony 2015b: 237–244).

It can be proved that the events of the traditional hussars of Harghita County can be classified under the theme of invented traditions. These associations were established after the change of regime, during the last 34 years, and they date back to a historical figure, the hussar, which was created under external pressure and against which there was a rebellion for years throughout history. The events have a tourist and political dimension, but there is also a strong emotional attachment and

experience that is more than just the revival of an invented tradition. It is also a way of experiencing their minority fate, of underlining their national identity, of coming to terms with the grievances they suffered in the past and of honouring their heroes.

This kind of tradition-keeping can create a sense of belonging and bring local communities together by involving them in events. It is undeniable that these invented traditions have strong social functions. If we apply critical reflection to these associations, we can question the accuracy of historical events, their period costumes, which do not always match the costumes of the historical hussars, and their lack of armaments compared to those of the traditional hussar troops in Hungary.

My research results also prove that the hussar units of Harghita County were formed despite and independently on the fact that the figure of the Hungarian hussar had become a *Hungaricum*. Hussar associations were active in Harghita County even before that time. But I believe that the fact that the figure of the Hungarian hussar has become an important value at the national level means even more to them and confirms that they represent a value.

This kind of movement is an invented tradition, a cultural heritage, a nation-building effort, in many cases also an effort of the political elite, a kind of nostalgia for the past, a romantic nationalism, but more than that because of its emotional surplus.

The reenactment of history is a great opportunity to convey historical knowledge to the people of Harghita County. Often during a performance, there is a sense of deep emotion and sublime feelings on the part of both the performers and the audience. In the reenactments, the leaders of the associations and the organisers of the events are free to choose which part, element or battle of history they want to focus on, and can choose what and how to present to the audience.

It is also true from the theory of reenactment movements in the Harghita County that the actors are amateurs who see this as a hobby, a leisure activity, and not professional actors who do it for a living.

The performance of a traditionalist association can also give an idea of how the Hungarian traditionalists of Szeklerland imagine the past and its relation to the present. The period costumes, the use of symbols and weapons enhance the theatrical character of the events.

There is no doubt that the members of the traditional hussar units in Hungary and the members of the traditional hussar unit in Harghita County share the trauma of Trianon, which can be helped by repeated reenactments and the singing of hussar songs and military songs in the same language.

There are currently 200 men in Harghita County who spend their free time and energy on this form of tradition, in addition to their work, studies and families. The skill, speed and precision shown during skill competitions and battlefield events can be a source of high prestige within the community. Among themselves and among each other, they often award medals, prizes and promotions. Regular reenactments during national holidays can be a way of reconciliation, and commemorating the heroes of the past year after year can also set an example.

NOTES:

1. "Regionális, megyei, települési statisztikai adatlapok." *Erdélystat – statisztikai* [online]. Available from: <<http://statisztikak.erdelystat.ro/datasheets/harghita/3256>> [accessed May 13, 2024].
2. "Eurotrans Alapítvány: A romániai magyarok több mint fele igényelte a magyar állampolgárságot." *Eurotrans Alapítvány* [online]. Available from: <<https://eurotransalapitvany.ro/2024/03/05/eurotrans-alapitvany-a-romaniai-magyarok-tobb-mint-fele-igenyelte-a-magyar-allampolgarsagot/>> [accessed May 13, 2024].
3. The name of the museum is Szekler Border Guard Memorial Center.

BIBLIOGRAPHY:

- Agnew, Vanessa – Lamb, Jonathan – Tomann, Juliane. 2020. Introduction: What is reenactment studies? In Vanessa, Agnew – Jonathan, Lamb – Juliane Tomann (eds.). *The Routledge Handbook of Reenactment Studies. Key Terms in the Field*. London–New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 1–10.
- Albert, Ernő. 2004. *The Valley of Death: The organisation of the border guard in 1762–1764*. Sepsiszentgyörgy: Albert Press.
- Assmann, Jan. 1999. *Cultural Memory: Writing, memory and political identity in early high cultures*. Budapest: Atlantis Publishing House.
- Bárdi, Nándor. 2016. Between the Two World War 1918–1940. In Bárdi, Nándor – Pál Judit (eds.). *History of Szeklerland III*. Székelyudvarhely: MTA BTK – EME – HRM. 393–528.
- Cook, Alexander. 2020. Practices of Reenactment. In Vanessa, Agnew – Jonathan, Lamb – Juliane Tomann (eds.). *The Routledge Handbook of Reenactment Studies. Key Terms in the Field*. Routledge, Taylor & Francis Group. London and New York. 187–190.
- Csikány, Tamás. 2016. Units of the Szekler Border Guard on the Battlefields between 1790 and 1848. In Egyed, Ákos – Hermann, Gusztáv Mihály – Obroni, Teréz (eds.). *History of Szeklerland II., 1562–1867*. Székelyudvarhely: MTA BTK – EME – HRM. 505–518.

In my opinion, the hussar reenactment events in Harghita County provide a good opportunity for local communities to live and represent their identity and to live individual and collective identity in community in a moving and interesting way. The reenactments aim to both disseminate historical knowledge, educate, transfer information, have an impact and evoke empathy, while also dealing with historical trauma. For viewers who speak/understand Hungarian, these reenactments have an affirming function, but for the majority Romanian population they can have an alienating and tension-building effect. The customs of individuals be truly understood and studied (Keszeg 2006: 5–6) only within their own culture can, a theory that also applies to the specificities of the customs of hussar activities.

4. See item 62. of the list of the Collection of Hungarikums. Available from: <https://www.hungarikum.hu/sites/default/files/hungarikumok-lista_2023.10.17.pdf> [accessed May 13, 2024].
 5. For more details see Hankó, Béla 1943: *Székely lovak*. Kolozsvár: Nagy Jenő és fia Könyvnyomdája; Bodó, Imre – Hecker, Walter – Surján, György 2021: *A székely ló*. Budapest: Székelylő Tenyészt Egyesüle.
 6. "Hungarikumok Gyűjteményé - Magyar Értéktár." *Hungarikum* [online]. Available from: <<http://www.hungarikum.hu/hu/gyik/all>> [accessed May 13, 2024].
- Csikány, Tamás. 2016. The First World War. In Bárdi, Nándor – Pál, Judit (eds.). *History of Szeklerland III*. Székelyudvarhely: MTA BTK – EME – HRM. 361–389.
- Dean, David. 2020. Living History. In Vanessa, Agnew – Jonathan, Lamb – Juliane Tomann (eds.). *The Routledge Handbook of Reenactment Studies. Key Terms in the Field*. London–New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 120–124.
- Egyed, Ákos. 2009. Changes in Szekler Political Identity between 1790 and 1845. In Takács, Péter (ed.). *Csaba királyfi elárvult népe, Szekler Conference, 2-3 October 2009*. (Transylvanian Historical Books 8.) Debrecen: Transylvania Historical Foundation. 21–29.
- Egyed, Ákos. 2016. The Establishment and Operation of the Szekler Border Guard System. In Egyed, Ákos – Hermann, Gusztáv Mihály – Obroni, Teréz (eds.). *History of Szeklerland II., 1562–1867*. Székelyudvarhely: MTA BTK – EME – HRM. 388–398.
- Gagy, József. 2004. *Heregityary Szekler Gate: Environment, heritage conservation in a Szekler village*. Târgu Mures: Mentor Publishing House.
- Gróf Teleki, Domokos. 1877. *History of the Szekler Border Guard*. Published by Szabó Károly from the manuscript left behind by the author. Budapest: Franklin Society.

- Hermann, Gusztáv Mihály. 2003. The Consequences of Enlightened Absolutism in Szeklerland. In Bárdi, Nándor (ed.). *Natio and Nation: Szekler nationalism and Hungarian national consciousness until 1848*. Miercurea-Ciuc: Pro-Print Publisher. 89–136.
- Hermann, Gusztáv Mihály. 2009. The Szekler Virtual Past. In Takács, Péter (ed.). *Csaba királyfi elárvult népe. Szekler Conference, 2–3 October 2009*. (Transylvanian History Books 8). Debrecen: Transylvania History Foundation. 38–40.
- Hobsbawm, Eric. 1987. The Tradition. Introduction. In Hofer, Tamás – Niedermüller, Péter (eds.). *Tradition and Tradition-Making: Collection of studies*. Budapest: Ethnographic Research Group of the Hungarian Academy of Sciences. 128–182.
- Hofer, Tamás. 1989. From Peasant Traditions to National Symbols – Contributions to the History of Hungarian National Culture in the Last Hundred Years. *Janus* 6 (1): 59–74.
- Hofer, Tamás (ed.). 1991. *Popular Culture and National Consciousness*. Budapest: Hungarian Studies Institute.
- Horváth, István. 2017. Language Skills, Language Rights and Language Use. In Bárdi, Nándor – Éger, György (eds.). *Hungarians in Romania, 1990–2015: Studies about the hungarians in Transylvania*. Budapest: Károli Gáspár Reformed University – L'Harmattan Publisher. 185–230.
- Jakab, Albert Zsolt – Vajda, András. 2018. Heritage: Ethnicity, Regional Identity and Territoriality. In Jakab, Albert Zsolt – Vajda, András (eds.). *New Contexts for Ethnographic Heritage: Function, Use, Interpretation*. Kolozsvár: KJNT. 21–58.
- Kedves, Gyula. 2021 Hussars in the Fight for Freedom. *Rubicon History Magazine. Hussars* 32 (3): 44–55.
- Keszeg, Vilmos. 2006. *Egy Hír adás a' Késő Maradékhoz*. (17th–20th century Transylvanian tower documents). Târgu Mures: Mentor Publisher.
- Kiss, Tamás. 2017. Demographic and Social Macro Processes. In Bárdi, Nándor – Éger, György (eds.). *Hungarians in Romania, 1990–2015: Studies about the hungarians in Transylvania*. Budapest: Károli Gáspár Reformed University – L'Harmattan Publisher. 129–184.
- Kordé, Zoltán. 2009. Military and Society in Late-Medieval Szeklerism. In Takács, Péter (ed.). *Csaba királyfi elárvult népe, Szekler Conference, 2–3 October 2009*. (Transylvanian Historical Books 8.) Debrecen: Transylvania Historical Foundation. 137–145.
- Kovács, Ákos. 2006. *The Invented Tradition*. Bratislava: Kalligram.
- Močnic, Nena. 2020. Trauma. In Vanessa, Agnew – Jonathan, Lamb – Juliane Tomann (eds.). *The Routledge Handbook of Reenactment Studies: Key terms in the field*. London–New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 187–190.
- Moscovici, Serge. 2002. The Theory of Social Representations. In László, János (ed.). *Social Psychology: Selected papers*. Budapest: Osiris Publishing House. 210–289.
- Nagy, József. 2016 The Border Defence of Szeklerland in the Second World War. In Bárdi, Nándor – Pál Judit (eds.). *History of Szeklerland III*. Székelyudvarhely: MTA BTK – EME – HRM. 655–674.
- Novák, Csaba Zoltán. 2016. The Years of Transition and Socialism, 1944–1989, Insight: 1989–1990. In Bárdi, Nándor – Pál, Judit (eds.). *History of Szeklerland III*. Székelyudvarhely: MTA BTK – EME – HRM. 675–714.
- Pozsony, Ferenc. 2006. The Systematic Nature of Customs. In *Transylvanian Folk Customs*. (Ethnographic University Notes 1.) Cluj-Napoca: Kriza János Ethnographic Society–BBTE Hungarian Ethnography and Anthropology Department. 65–123.
- Pozsony, Ferenc. 2015a. Traditional Gastronomic Elements in the Structure of Local Festivals in Szeklerland. In Szőke Anna (ed.): *Expressions of Identity at the Beginning of the 21st Century*. Szabadka: Grafoprodukt Press. 57–67.
- Pozsony, Ferenc. 2015b. *Celebrations of Háromszék: Papers on folk customs of Háromszék*. Cluj-Napoca: Kriza János Ethnographic Society.
- Pozsony, Ferenc. 2019. Tradition, Heritage, Value and Hungarikum. In Bodó, Barna (ed.). *Transylvanian Hungarian Civil Yearbook 2018–2019*. Cluj-Napoca: Association of Hungarian NGOs in Transylvania. 11–28.
- Réfi, Attila. 2021. Created in the Saddle: The Hussar – a World Heritage Hungaricum. *Rubicon Historical Magazine. Hussars* 32 (3): 4–16.
- Salat, Levente – Novák, Csaba Zoltán. 2015. Ethnicity, Nationalism, and the Minority Regime. In Stan, Lavinia – Vancea, Diane (eds.). *Post-Communist Romania at Twenty-Five: Linking past, present, and future*. Lanham: Lexington Books. 63–85.
- Sonkoly, Gábor. 2000. Levels of Interpretation and Application of the Concept of Cultural Heritage. *Regio* 4: 45–66.
- Sonkoly, Gábor. 2009. A Step Change in the Management of Cultural Heritage. *Tabula* 12 (2): 211–220.
- Stan, Marius – Tismăneanu, Vladimir. 2015. Coming to Terms with the Communist Past: Democracy and memory in Romania. In Stan, Lavinia – Vancea, Diane (eds.). *Post-Communist Romania at Twenty-Five: Linking past, present, and future*. Lanham: Lexington Books. 23–39.
- Szadeczky, Lajos. 1908. *The Organisation of the Szekler Border Guard in 1762–64*. Budapest: The Publishing Office of the Hungarian Academy of Science.
- Tomann, Juliane. 2020. Memory and Commemoration. In Agnew, Vanessa – Lamb, Jonathan – Tomann, Juliane (eds.). *The Routledge Handbook of Reenactment Studies: Key terms in the field*. London–New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 138–141.
- Vajda, András. 2016. Tradition, Heritage, Value: The changing contexts of tradition use. In Jakab, Albert Zsolt – Vajda, András (eds.). *Value and Community*. Kolozsvár: KJNT. 21–58.
- Velicu, Adrian. 2020. *The Orthodox Church and National Identity in Post-Communist Romania*. Palgrave Macmillan.
- Verdery, Katherine. 2015. The Start of a New Era? Romanians React to Ceaușescu's Fall. In Stan, Lavinia – Vancea, Diane (eds.). *Post-Communist Romania at Twenty-Five: Linking past, present, and future*. Lanham: Lexington Books. 3–21.

The Role of Contemporary Vernacular Theatre Performances in the Life of Community in Slovenia

Ana Vrtovec Beno

DOI: 10.62800/NR.2024.2.05

In this article, through selected examples of local theatre activity in rural environments in Slovenia, the author describes how and in what way the actors come together to draw material for their vernacular theatre performance. Their own heritage, with which the entire community is familiar, since they grew up and lived with it, thus becomes an inspiration to creators. It is for this reason that people draw on heritage for materialisation through staging. The article shows how, in seeking identity, the materialisation of past events is carried out at different levels of theatre-making. It tries to provide an insight into how performing such an act affects the life of the entire community and how it reflects on a daily basis.

Key words: vernacular theatre, cultural heritage, creativity, community

Acknowledgement: The article was written as part of the research project Folklore Revival in Post-Socialist Countries: Politics, Memory, Heritization and Sustainability, No. N6-0259 funded by the Slovenian Research and Innovation Agency.

Contact: Ana Vrtovec Beno, PhD., Institute for Ethnomusicology at The Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenia; e-mail: ana.vrtovec-beno@zrc-sazu.si; ORCID: 0009-0002-4207-203X

Jak citovat / How to cite: Vrtovec Beno, Ana. 2024. The Role of Contemporary Vernacular Theatre Performances in the Life of Community in Slovenia. *Národopisná revue* 34 (2): 135–143. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.2.05>

Introduction

Vernacular theatre-makers are everywhere. Each week, year after year, people come together to put on theatre. They rehearse in village halls, community centres and other public buildings; they also meet and create in garages and even in pubs. Yet vernacular theatre inhabits a paradoxical space in the study of expressive culture. On the one hand, for its participants and audiences, vernacular theatre is deeply enmeshed in the rhythms of village life, while following the patterns of people's daily lives and generational changes. On the other, however, vernacular theatre is frequently unrecognised as part of the cultural ecology of contemporary theatre that is largely invisible in academy, hence in professional theatre and popular culture, amateurs have been at best largely ignored (Nicholson – Holdworth – Milling 2018: 3). In Slovenia, especially in the rural environment, there

are numerous examples of vernacular theatre performances, which are also unrecognised as part of theatre studies, anthropology and folkloristics as vernacular theatre cannot be easily defined within the established disciplinary boundaries (see Vrtovec Beno 2023). However, dealing with such displays can reveal what vernacular production and performance can do and how people can shape their expressive culture to suit their needs.

There are numerous ways in which theatre performance can be appreciated and analysed. In this paper, are outlined vernacular theatre open-air displays in Slovenia, with an emphasis on performances that are thematically based on the heritage of the community. Slovenia has seen a huge rise in communal public display events during the past century, particularly during the past few decades. Among them, long-forgotten annual

cycling festivities have been revived, anniversaries are celebrated, and the founding of towns or glorious victories in medieval battles are commemorated. Vernacular theatre is performed at parades and processions and is part of the programme at various festivals and fairs; especially in spring and summer when the weather is suitable for outdoor activities. It is this rise in the different ways of performing the heritage of various communities that aroused, in me an interest in carrying out a detailed study.

Since 2012 I have been gathering data and observing forms of Slovenia's vernacular drama by using the ethnographic method. In the field, a semi-structured interview and participant observation was used. Over the course of ten-years of research, I have carried out numerous key informant interviews¹ and performance observations throughout Slovenia. Most of the data in this study was collected in the context of wider research. The research focused on different groups of participants (e.g. from scriptwriters to organisers and performers) related to amateur theatre performance. In doing so, I was interested in what performances mean to them, how they understand theatre and how they perform. For the purpose of this paper, the study has shown how, in seeking identity, the materialisation of past events is carried out at different levels via vernacular theatre performances, whilst also providing an insight into how performing such an act affects the life of the entire community.

Contemporary vernacular theatre performances in Slovenia

Throughout history, theatre has changed and evolved as society has developed, gaining different functions and forms. Each theatre production has its own stamp and the audience is informed in advance about what kind of performance they are about to see (i.e. a professional classical theatre production or an amateur, non-professional production). On this basis, they know what to expect from the performance.

The most common dividing line in distinguishing theatre-making is its professionalism, i.e. whether it is professional or amateur. A professional theatre is one in which the artistic, technical and administrative staff work as a profession (GB 2007: 145) or have full-time artistic and other employees. It is also a theatre with permanent premises and an established organisation, set up and financed

mainly by the state or a municipality. As a counterpart to professional theatre, there is so-called non-professional or amateur theatre, which is "a permanent or occasional group of theatre enthusiasts who, for amateur motives, produce theatrical performances and for whom the work of the theatre is not a profession and therefore does not constitute a livelihood" (Logar 1994: 18). In Slovenia, a principle is still applied that was established comprehensively in the 19th century, i.e. that professional theatre is linked to a certain level of education and payment that actors receive for their work. In contemporary amateur theatre, therefore, this relates to voluntary groups, which, as a rule, do not receive payment for their work or individuals, who, as a rule, are not employed by a theatre institution and who have not studied at the Academy of Theatre, Radio, Film and Television². All members of amateur theatre groups are volunteers who are involved in the theatre in their own free time, it is a hobby and all their activities (rehearsals, performances) mostly take place in the afternoons and evenings. Today, it could be said that the biggest dividing line between amateur and professional theatre remains payment for the work done and the leisure nature of the activity itself. In the last decade, there has been a move towards professional theatre,³ particularly in the selection of plays and the performance of individual theatres⁴ (Vrtovec Beno 2020: 34). However, as amateur theatre has always been an important part of artistic creation, it is preserved and practiced in various forms of amateur theatre-making.

Theatre, as Erving Goffman suggests, is a specific arrangement that cannot be obtained in everyday life. The arrangement is a conceptual frame that "transforms an individual into a stage performer who may be 'looked at' and 'looked to' by persons in the audience-role" (Goffman 1974: 124). However, what if theatre performance derives from everyday life, reflects the lives of the performers and is based on living tradition? Slovenia has witnessed the (re)invention and (re)interpretation of past elements, which often include various forms of vernacular performing activities of individual communities, especially in rural environments. Awareness of the value of a custom, dance, song and other forms of performing arts, the need to restore, revive and preserve 'lost' things and display memories has led to them being performed on stage. That is why many amateur theatre companies invest in

preserving, narrating and transmitting their local history and cultural heritage through events and material culture. Such theatre is not necessarily professional or polished, but it has an authentic voice and human approach.

I understand these kind of amateur performances as a particular manner of vernacular theatrical performance among many others; it is a special kind of amateur theatre and vernacular creativity. By vernacular creativity I mean a wide range of everyday creative practices. The term vernacular signifies the ways in which everyday creativity is practiced outside the cultural value systems of either high culture (art) or commercial creative practice. Further, vernacular signifies the local specificity of such creative practices, as well as the need to pay attention to the material, cultural and geographic contexts in which they occur (Burgess 2007). These kind of vernacular theatre performances feature local materials and are performed by local people – the stories are gathered by local people and performed by them. It is a form of amateur theatrical activity that draws on the past and, by employing various theatrical elements (such as the use of text and costumes), ‘stages’ or ‘revives’ it on special occasions for the audience. Outdoor locations are typical for this form of theatre and classic indoor stages are very rarely used. Three basic forms of display can be observed: parades from house to house, performances on a(n) (improvised) stage, or performances in another public venue, such as streets, squares, city centres or lawns. Every performance of such a drama is unique, but this is especially the case with outdoor displays, where the stage or even whole locations are not under cover.

The main difference that separates vernacular theatre performances in this study from other amateur theatre productions are the contents or texts of the plays, which reflect the lives of the performers and are linked to the tradition or heritage of a community. Topics for such forms of performance are taken from a community’s intangible heritage, history and tradition. While some belong to a long-standing tradition, others are newly composed by a member of a troupe. Drama writers are amateur local individuals who wish to present and preserve the tradition of their community. There are numerous plays that are ultimately based on folk stories; the most commonly performed content in Slovenia encompasses local legends and the way of life of ancestors.

The aim is to represent a unique play performance, using the costumography and language of ‘that’ time. According to one of the interviewees for this study:

“It’s kind of somewhere from some time in our local history. Of course, there’s also a bit of fantasy... But it’s all taken from history, and we try to make it as authentic as possible.”

The content is often presented in a loose and superficial way, stereotypically and lightly, and, if possible, a hint of humour is added. This is because the creators want the content of the show to be accessible to a wider audience and is intended to relax them. A similar tendency was noted by Rebeka Kunej in the case of the Slovene version of folklore group competitions, where in the “folk dance is a means to present modern creative ideas and stories which interpret the past to a lesser degree, distancing themselves from it consciously to get closer to the contemporary audience” (Kunej 2023: 46). This can also be observed at many public events where vernacular theatre is performed.

When we talk about vernacular theatre, we must remember that community is important for the performance and performance-making. Unlike many individual forms of amateur expression, “amateur theatre is highly dependent on social integration” (Nicholson – Holdworth – Milling 2018: 7). In fact, vernacular theatre relates to the intersection of two different communities – the theatre ensemble or performance group, and the wider, local community.

Joining a theatre group

Amateur theatre exists and develops because of people. In most cases, performance troupes consist of amateur individuals, who have a desire to imitate, write and create. Within the theatre group, there is an informal separation according to the content and performance that the group wishes to perform. In the case of a dramatization of content that relates to the heritage of a community, i.e. in the case of the researched vernacular performances, the members of the group usually draw on their own amateur creativity and knowledge. In the case of performances linked to literary dramatic proposals, they are more likely to attract professional and expert individuals with more professional skills (directing, set design, costume design). Nowadays, many vernacular

theatres are often intergenerational, because ensembles unite performers of different genders, ages, statuses and occupations. They are organised with different goals that reflect group interests and can gather on the occasion of a special performance, rather than spontaneously, and without professional help.

Vernacular theatre groups can be connected via different factors and they are interested in perusing a particular activity, in this case performing and preserving their heritage. Their roles are clearly divided: a director, performers or actors, a technical team for props, stage design and lights, musicians, costumier and others. When staging a play in a vernacular theatre, the group most often includes an individual who leads and coordinates the group and is the conceptual scriptwriter of the drama text. These leaders are one of the actors, a member and part of the group, and although they are the leader of the group, they – according to the interviewees – are most

often still ‘one of them’. Since such groups are in most cases organised as voluntary associations, within which a given group can establish its own goals and bylaws, this has a deep impact on the nature of the groups and their role in community life (Bendix 1989: 46).

People are motivated to join different associations by the “desire to socialise, the desire to help others and to overcome certain obstacles together and to spend leisure time with like-minded people” (Bendix 1989: 46). Individuals bring to these groups their interest and talents, which shows a set of different functions of that of vernacular theatre. According to Regina Bendix, the factors that influence an individual to join an amateur theatre group are “the personality of the participants, the choice of themes and the ideological trends currently prevailing in the community. Organising them into a group or a non-profit association enables them to put all this into practice” (Bendix 1989: 44). What distinguishes vernacular theatre



Fig. 1. Vernacular theatres are often intergenerational. Krvava peč, 28. 9. 2013. Photo by Ana Vrtovec Beno

from classical amateur theatre is its greater openness, which allows different members of the local community to join the group and does not require permanent membership. The main question is: What benefit can this person bring to the entire community. According to one of the interviewees for this study: *“Even if you aren’t talented at acting, you have been given a role or a task. It’s about company and having fun.”* Unlike professional theatre, everyone from a local community can join and get involved, especially those who want to showcase the local past. Both younger and older generations are involved, with young people being brought up in the theatre from childhood. The importance of a continuing link between the generations should be emphasised, whereby tacit knowledge and experience is passed on from one generation to the next. In vernacular theatre in particular, the boundaries and expectations are very flexible. Therefore, examples of vernacular theatre cannot be found in every community or association, but their formation is conditioned by the actors in the group, their interests and, last but not least, the (positive) response and support within the local community. For instance, it is interesting to note that more than 600 volunteers and about 80 horsemen were involved in staging Škofja Loka’s Passion Play⁵, and an additional 200 volunteers helped with the organisation itself as well as with the preparation for the staging.

The findings of Regina Bendix’s narrations and interviews from my research reveal a similar number of reasons why people are motivated to join a group and be involved in theatre-making. The responses include: *“It’s relaxing.”* – *“I enjoy transformations and performing on the stage.”* – *“It is an important and popular way to socialise.”* – *“You gain the confidence to speak in front of a crowd.”* – *“You always learn something new.”*⁶ Thus, vernacular theatre as a leisure activity is first and foremost a form of expression for the members of the theatre group, which is why they decided to join the group. Few activities can offer a way or such a specific form of socialising that allows individuals to express themselves and show their heritage through theatre-making. This is also supported by those narratives that stress an inclination for other forms of expression, such as dancing, music and singing. *“It is obvious that people interested in this domain often felt distinctive enjoyment and need to perform on stage”* (Stavělová 2023: 24).

Heritage, creativity and community building

Creativity bursts forth when inventive people are brought together. It depends on the social environment in which it occurs and the inner motivations of its audiences. Creativity is promoted or hindered by institutions in society and to ‘move the world’ it must resonate with people’s deep emotions (Liep 2001: 1). That is why we should view creativity in terms of a social and cultural process (see Liep /ed./ 2001). For instance, Liep suggests that creativity must be defined “as activity that produces something new through the recombination and transformation of existing cultural practices or forms” (Liep 2001: 2). The diversity of creativity can thus manifest itself in numerous ways, from drawing and designing materials to music, singing, literature and, last but not least, theatre. In addition to the fact that creativity is intended for a wider range of people, it encourages the expression of individuals or communities, while at the same time, as a common tradition, it strengthens identity and binds communities together.

In *Making is Connecting*, sociologist David Gauntlett writes extensively on “the power of making and connecting through creating” (Gauntlett 2011: 1). Key to Gauntlett’s proposition is the idea that making requires individuals to come together in productive ways. The production of cultural forms is not the creation of something out of nothing. Every creative effort emanates from familiar forms and methods of production. According to Barnet: “Every innovation is a combination of ideas.” (Barnet 1953: 16) The cultural geographer Harriet Hawkins writes in *Creativity*: “One of the key dimensions of discussions around making and connecting has been attention to how the actual practices of creative doing, and doing together, can come to form communities.” (Hawkins 2017: 169) The central connecting thread is around ideas of making: making performance and how making helps to shape subjectivities and build communities. Liveness of the theatrical experience is valued as a socially generative force. This not only raises questions about the relationship between the rehearsal process and production values, but also draws attention to the temporal qualities of theatre and its power to affect communities. In this case, the interactions between group members are characterised by *artistic communication*.

The groups and venues may be different, “the actors change their garb and their appearance; but their

inward motions arise from the same desires and passions of men” (Lovely in Geertz 1973: 34), i.e. to create a theatrical performance. In theatre, making takes place in the rehearsal process, which the theatre scholar Gay McAuley describes as “the time when the multiple material elements that will constitute a unique work of art are progressively brought together” (McAuley 2012: 5). As people rehearse, build sets, design and make costumes and props together they build the foundations for and reinforce social bonds that can be understood in terms of Putnam’s work on how engagement in community groups helps forge networks of reciprocal social relations or ‘social capital’ (see Putnam 2000). Bringing a production together is part of the power of the experience and integral to its creative satisfaction. According to one of the interviewees for this study: *“I especially like to make a whole line through which I express myself, so I choose a theme, I remember the text, I write it down and finally I direct and act it out.”*

Amateur theatre companies create theatre within specific material constraints of limited time, resources and a reliance on goodwill and volunteer labour, which all inevitably impact on the making process. Temporal restrictions dictate that rehearsal time must be focused and productive. Limited resources demand a culture of creative problem solving, recycling and borrowing. For theatre-makers, the time-pressure of productions provides an important impetus for people with different forms of craft-knowledge to collaborate. In this case, creativity is also evident in the creation of the text, wherein a local author writes the script and incorporates local stories and people from the past. The fact that all the actors in the vernacular theatre are locals has many advantages: all the participants know each other, they know each other’s habits and characteristics, and they know the skills and knowledge of their fellow participants. The leader thus has less difficulty in assigning roles and tasks within the team, and it is often the case that when writing the script, the scriptwriter has already foreseen certain actors and their roles and is matching the characters to the actors’ characters. That is why vernacular theatre-making is a “social and relational practice reliant on cooperation, collaboration and participation in a shared space and [...] these creative ‘doings’ have the potential to contribute to the construction and

sculpting of dynamic communities” (Nicholson – Holdworth – Milling 2018: 194).

The social aspects of the process – learning, generosity, joy and connection – are an important element of the making, and these values are apparent in performance and often remarked upon by the audience. As “art forms evolve to be constituted by and through relations built between people, time must be spent reflecting on the form and nature of these relations. Reflecting not only on how art might bring about social relations, but also whether or not these should be about bringing people together around things in common [...]” (Hawkins 2017: 179). Unlike some forms of amateur creativity, folklore and theatre groups depend upon collaboration and regular social interaction. In contrast to more individualised forms of amateur craft, theatre is dependent on social networks, friendship and shared histories, with companies often sustaining their own in-jokes, playfulness, rivalries and rituals over many years. As Daniela Stavělová noted, within performance groups there has “always been a certain parallel between what was for the stage and what remained, so to speak, under the stage” (Stavělová 2023: 3).

In the case of researched vernacular performances, in addition to creativity itself, which can be identified as a link between the various creative activities, there is another, more important factor that binds the community together – heritage. As previously mentioned, in the field of vernacular theatre, there are many performances in Slovenia that revive the folklore traditions and intangible heritage of the community and are based on, among others, historical tales, stories, memories, former living persons, customs and traditions. Based on the interviews conducted for this study, individuals or groups decide to perform their past due to ‘*patriotic elements*’, ‘*validation of culture*’, or because they ‘*want to be special and unique*’ or ‘*want to showcase local heritage*’. On the one hand, they use vernacular drama for celebrations and festivities, while on the other it is used for teaching, propaganda and even tourism. Every group has its own reasons and motives, because contemporary vernacular drama is a response to the current situation in culture and society. In a new context, the same whole and the same elements receive a different interpretation. Wearing a costume allows a person to switch to a world of different and socially excluded values. They belong to

the past and thus create a kind of fairy-tale landscape of paradise lost (Stavělová 2023: 35).

But why heritage? Heritage is very much an organic phenomenon in the sense that it is an integral part of culture. In the creation of performance, performers draw on different areas of heritage, from the material (props, costumes) to the intangible (texts, knowledge) and even the natural (choice of venues). Heritage as 'common property' of the community additionally creates and/or strengthens the common identity in the group in different ways. The creative dimension of heritage is most fully expressed in the context of collective references and memories. Local heritage, which is known to the whole community, thus becomes an inspiration to the creators of vernacular theatre. In this case, on the one hand, heritage contributes to the participation of individuals, which is linked to their local heritage and is therefore close to the members of the local community, while on the other,

since people are most familiar with their heritage, as they grew up and lived with it, it is therefore close to them for materialisation through staging. Collective memory is the carrier of information about seemingly lost and forgotten things, and it is the means by which our personal memories can be placed in the wider context of the community (Brumen 2000: 27). It is precisely the way the creation of vernacular theatre creation allows each individual to join in the preparation of the event – either through their own knowledge or what they can offer. As demonstrated by this research, the environment of a vernacular theatre ensemble is perceived as a place where a person can develop their talents and establish social bonds. Therefore, the group often becomes a place where one's identity, wishes and inner freedom can be found. That is why participants often employ the rhetoric and emotional register of 'family' when they talk about their involvement in vernacular theatre.



Fig. 2. In the creation of performance, performers draw on different areas of heritage, from the material, to the intangible and even the natural. Polhov Gradec, 17. 6. 2018. Photo by Ana Vrtovec Beno

There is no vernacular performance without a supporting community

Vernacular theatre-makers are 'doers' and it is not unusual to find members who have multiple roles in their communities. The specific community of practice, the vernacular theatre community, for example, is brought together by cognate interests, but there is also the implication that these communities of practice have consequences for the wider, often local community.

Vernacular theatre is often defined by its localism and is integral to many local communities. For Lucy Lippard, local is connected to place, shared memories and its future potential: "Inherent in the local is the concept of place – a proportion of land/town/ cityscape seen from the inside, the resonance of a specific location that is known and familiar. Most often place applies to our own 'local' – *entwined with* personal memory, known and unknown histories [...] A layered location replete with human histories and memories. It is about connections, what surrounds it, and what formed it, what happened there, what will happen there." (Lippard 1997: 7) Therefore, both creators and their social groups are motivated by powerful desires grounded in the socially structured experience space and heritage they inhabit.

Vernacular theatre and local community must go hand in hand in conducting an event as most of them are local events. There would be no cases of vernacular theatre if the actors did not have support from the local community. In this specific case I highlight the importance of participation in rural areas, particularly in terms of the development of neighbourhood networks and relationships and cooperation based on personal trust. Different local groups are involved in the preparation and staging of plays. In many cases, vernacular theatre involves the whole community, as different individuals are involved in the preparation itself at different levels, such as the preparation of the space and the accompanying programme. In addition to the theatre group, other associations and organisations are often involved in the preparation, such as the tourist board, the fire brigade, folklore dance and music groups, primary schools, catering and other service providers. The support of the municipality is also important. As the interviewees said, in the local environment, the support of the local church organisation is certainly welcome, whether the content

of the play is sacred or profane. "*It can't be done without cooperation and help,*" they say. As Regina Bendix argues, participation leaves few individuals uninvolved, because the performance of such an act affects the life of the whole community and is also reflected on a daily level (Bendix 1989: 19). The annual rhythm of vernacular performances defines lives, and for those with a long-term commitment to the theatre, working lives are organised around the calendar of performances. As one interviewer said: "*Work in the field and around the house should be taken into account so that it does not coincide with other events, does not coincide with events in the parish or local inn, and that it is organised at an appropriate times and so on.*" The organisers have to coordinate their performances with the other events going on in the local community, for example, it is important to consider the various local holidays and ensure that the event does not coincide with other work done by fellow citizens. Such work is therefore very demanding for the community and presents them with a challenge in terms of not falling apart before the play is performed. Problems can arise in practice for simple reasons that are not obvious to outside observers. On the basis of the research carried out for this study, it is clear that the main problems at the heart of creating a vernacular theatre are money and personal grievances of individuals that divide the local community and the functioning of the theatre group.

As the fieldwork has shown, inter-institutional local cooperation is on the one hand driven by the content of performance that is linked to a common local heritage and is therefore close to the local community, while on the other, the very kind of amateur theatre-making that is found in contemporary vernacular theatre allows each individual to participate in the production of the event – either through their own knowledge or their own offer.

Conclusion

To sum up, in order to understand vernacular theatre, it is important to know that it is a contemporary part of the life of many groups and that the significance and cultural value of making vernacular theatre stretches far beyond what is produced on stage.

Vernacular theatre is a social activity that creates successful communities. Unlike some forms of amateur creativity, theatre-making depends upon collaboration

and regular social interaction. Vernacular theatre companies contribute to defining a sense of place and creating communities – not only through the process of making, but also through their deep-rooted relationships with loyal audiences. It is necessary to recognise the shared knowledge and know-how that amateurs possess, the friendships and informal networks that it inspires, the

ways in which it shapes lives, defines communities and contributes to placemaking. Although it might be a key to the past, vernacular theatre likewise reflects the present culture and thus is also a key to the present. On a daily basis, its characteristics reflect on participants' lives, it affects the life of the entire community and creates a safe place in today's uncertain world.

NOTES:

1. I quote extracts from the interviews to supplement and reinforce the text.
2. The Academy of Theatre, Radio, Film and Television is a member of the University of Ljubljana and is the only higher education institution in Slovenia that offers university-level training for professions in theatre, film, radio and television (<https://www.agrft.uni-lj.si/en>).
3. Many amateur theatre groups work under the Republic of Slovenia Public Fund for Cultural Activities (JSKD, Javni sklad Republike Slovenije za kulturne dejavnosti) which offers expert assistance and (financial) support to domains of amateur culture (theatre, choir singing, wind orchestra, folklore activity, etc.).
4. Individual groups choose to enter theatre competitions (Linhart's Meeting – Festival of Theatre Groups of Slovenia), where they

- are evaluated by a jury. According to research, it is participation in competitions that has a strong influence on more contemporary amateur performances, and many groups are already turning to more challenging, contemporary texts, more complex texts, acting techniques and other performance approaches.
5. *The Škofja Loka Passion Play* is considered the oldest preserved drama text in the Slovene language. The Passion Play takes place in the streets and squares. Individual groups depicting the scenes move forward – partially on foot, partially on carts or horses – through the town centre of Škofja Loka (Škofja Loka Passion Play 2023).
 6. Daniela Stavělová (2023: 24) refers to similar motives and characteristics for participation in folklore ensemble.

REFERENCES:

- Academy of Theatre, Radio, Film and Television* [online]. Available from: <<https://www.agrft.uni-lj.si/en>>. [accessed October 3, 2023].
- Barnett, Homer G. 1953. *Innovation: The basis of cultural change*. New York: McGraw-Hill.
- Bendix, Regina. 1989. *Backstage Domains: Playing 'William Tell' in two Swiss communities*. Bern: Peter Lang.
- Brunen, Borut. 2000. *Sv. Peter in njegovi časi: Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*. Ljubljana: Založba I²cf.
- Burgess, Jean. 2007. *Vernacular Creativity and New Media*. PhD thesis. Queensland University of Technology. Available from: <https://eprints.qut.edu.au/16378/1/Jean_Burgess_Thesis.pdf> [accessed October 3, 2023].
- Gauntlett, David. 2011. *Making is Connecting: The social meaning of creativity, from DIY and knitting to YouTube and Web 2.0*. Cambridge: Polity Press.
- GB. 2007. *Gledališki besednjak. Slovensko strokovno izrazje v gledališču, filmu in televiziji*. Ljubljana: Mestno gledališče ljubljansko / Društvo gledaliških kritikov in teatrologov Slovenije.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretations of Cultures*. New York: Basic Books, Inc. Publishers.
- Goffman Erwing. 1974. *Frame Analysis: An essay on the organization of experience*. Norwich: Northeastern University Press.
- Hawkins, Harriet. 2017. *Creativity*. London: Routledge.
- Kunej, Rebeka. 2023. Spaces of Folk Dancing beyond the (Slovene) Folklore Ensemble Stage. *Národopisná revue* 33 (1): 43–52. Available from: <<https://revue.nul.k.cz/en/journal-of-ethnology-1-2023/#kunej>>.
- Liep, John. 2001. Introduction. In John Liep (ed.). *Locating Cultural Creativity*. London: Pluto Press. 1–14.
- Liep, John (ed.). 2001. *Locating Cultural Creativity*. London: Pluto Press.
- Lippard, Lucy. 1997. *The Lure of the Local: Senses of place in a multi-centered society*. New York: The New Press.
- Logar, Maja. 1994. Ljubiteljsko gledališče kot sociološki fenomen. In Metka Zobec (ed.). *O amaterskem gledališču. Zbornik s strokovnega posveta o amaterskem gledališču na podeželju (Medijske Toplice, 1992) in v urbanem okolju (Ljubljana, 1994)*. Ljubljana: Zveza kulturnih organizacij Slovenije. 13–45.
- McAuley, Gay. 2012. *Not Magic but Work: An ethnographic account of a rehearsal process*. Manchester: University Press.
- Nicholson, Helen – Holdworth, Nadine – Milling, Jane. 2018. *The Ecologies of Amateur Theatre*. London: Palgrave MacMillan.
- Purdom, Charles Benjamin. 1951. *Life Over Again*. London: J. M. Dent and Sons.
- Putnam, Robert. 2000. *Bowling Alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon and Schuster.
- Stavělová, Daniela. 2023. Hidden in Folklore: The past and present of the revival movement in post-socialist countries. *Traditiones* 52 (2): 21–46. <<https://doi.org/10.3986/Traditio2023520202>>.
- “Škofja Loka Passion Play.” Škofjeloški pasijon [online]. Available from: <<https://www.pasijon.si/en/about/skofja-loka-passion-play/>> [accessed October 15, 2023]
- Vrtovec Beno, Ana. 2020. Ljubiteljsko gledališče kot način preživljanja prostega časa. *Etnolog* 30: 29–46. Available from: <<https://www.etno-muzej.si/sl/etnolog/etnolog-30-2020/ljubiteljsko-gledalisce-kot-nacin-prezivljanja-prostega-casa>>.
- Vrtovec Beno, Ana. 2023. *Od ljudskega gledališča do uprizarjanja dediščine*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. <<https://doi.org/10.3986/9789610507598>>.

**JUBILANT JURAJ ZAJONC –
MUŽ MNOHA TALENTŮ**

PhDr. Juraj Zajonc, CSc., představuje v současné generaci slovenských etnologů nevšední osobnost, jejíž odborný profil a vědecké zájmy se značnou hloubkou poznání zasahují do celé řady oborů a témat. O to překvapivější je zjištění, že tento vědec, výzkumník, pedagog a popularizátor vědy oslavil v březnu své šedesáté narozeniny. Je až k neuvěření, co všechno stačil v turbulentní době přelomu tisíciletí stihnout a při tom se vyprofilovat, dle slov jeho kolegyně Kataríny Popelkové (*Slovenský národopis* 1/2014) jako „cílevědomý individualista, vyhledávaný kolektivní hráč a vynikající organizátor“.

Juraj Zajonc se narodil 2. 3. 1964 v Nitra. V roce 1987 absolvoval studium oboru národopis na Katedře etnografie a folkloristiky Filozofické fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě, kde obhájil diplomovou práci na téma *Tradičné ľudové liečenie v obciach severovýchodného Gemera*. O rok později po absolvování tehdy povinné základní vojenské služby nastoupil na základě úspěšného konkurzu do (tehdejšího) Národopisného ústavu Slovenské akademie věd. Řešil vědecký úkol *Výskum tradičných foriem chovu hospodárskych zvierat*, v jehož průběhu složil rigorózní zkoušku a získal titul PhDr. Již jako zaměstnanec SAV nastoupil na interní aspiranturu (1991–1994) s tématem *Niektoré možnosti aplikácie výpočtovej techniky vo vedeckovýskumnom procese etnológie na Slovensku (s príkladmi z textilnej kultúry)* zaměřenou na aktuální úkol digitalizace výzkumných fondů. Turbulentní 90. léta přinesla do oboru změnu vědeckého paradigmatu, která přinesla sblížení tradičního národopisu s etnologií a antropologií, důraz na vědeckou komparaci a interpretaci i nová výzkumná témata nahlížející na tradice především v kontextu života současné společnosti. Tento vývoj podtrhly i změny názvu řady

institucí. Národopisný ústav SAV se tak v roce 1994 změnil na Ústav etnologie SAV (ÚEt SAV) a poznenáhlu začal řešit velké projekty zaměřené na syntézu dosavadních poznatků a jejich zpřístupnění široké veřejnosti formou rozsáhlých kolektivních publikací. Svůj systematický přístup a smysl pro detail zúročil Juraj Zajonc jako tajemník redakce dvojílného díla *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska* (1995), pro niž mj. zpracoval kolem stovky hesel.

Vědecká činnost Juraja Zajonca se od počátku rozvíjela v několika tematických okruzích, mezi nimiž nechyběla problematika tradičního národopisu, dějin a metodologie vědy i zcela současná etnologická témata, kterými se ÚEt SAV nově začal profilovat. Svou pozornost zaměřenou na etnologický výzkum města (např. kapitola v publikaci *Paměť města. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19.–20. století*, 2009) a studium společenských mýtů (kapitola „Prečo je Nitra staroslávne mesto“ v publikaci *Mýty naše slovenské*, 2013) letošní jubilant brzy rozšířil o téma nově se etablojících oslav a svátků, které se v středoevropském prostoru začaly

šířit v prvních desetiletích 21. století. Jeho hlavními výstupy se na tomto poli staly publikace *Svatí s menom Valentín a sviatky zamilovaných* (2021) a *Valentín na Slovensku* (2022).

Jednoznačně nejvýraznějším badatelským zaměřením je však pro Juraje Zajonca tradiční textilní kultura. Právě jí věnoval největší badatelské i publikační úsilí, v jehož rámci navázal řadu důležitých mezioborových kontaktů. Své poznatky přetavil do řady aplikačních výsledků, jejichž uživateli jsou muzejní, kulturní i akademické instituce. Od mládí pěstované praktické zkušenosti se zvládnutím nejrůznějších textilních technologií, prohloubené v průběhu univerzitního studia o potřebný teoretický základ, uplatnil v celé řadě témat, mezi nimiž dlouhodobě dominuje zájem o poznání historických, regionálních i designových aspektů vývoje krajky, včetně jejich výrazných návrhářů a institucí usilujících o její zachování a rozvoj. Své znalosti textilní tvorby začal záhy předávat studentům Katedry textilu Vysoké školy výtvarných umění v Bratislavě, kde působil jako externí přednášející v letech 1995–2015. Postupně zde realizoval přednášky týkající se dějin textilu a textilních technik doplněné praktickými cvičeními zaměřenými na ruční textilní techniky a historické textilní techniky, jimž prošla řada budoucích pedagogů této školy. Jeho přednáškové texty našly své uplatnění v několika teoretických i praktických kapitolách, které společně s odborníci na historické textilie Evou Hasalovou a restaurátorkou Sylvii Birkušovou připravil pro vysokoškolskou učebnici *Rub i liturgických textílií. Pojmy / výskum / reštaurovanie* (2016).

Potřeba kvalitních textů zaměřených nejen na výtvarnou, ale především praktickou stránku zvládnutí textilních technik vedla Juraje Zajonca k dlouhodobé spolupráci s Ústředím ľudovej umeleckej výroby v Bratislavě, v jehož vydavatelství postupně vyšly jeho práce věnované síťování a výšivce na síti, snování a tkání plátna, ripsu a kepru i regionálním



podobám tkaníc na Slovensku. Mnohaleté poznatky se zpracováním textilních vláken shrnul autor v publikaci mnohознаčně nazvané *Premeny vlákna* (2012). Snaha po poznání kontextu vývoje textilních technologií jej přivedla též k důslednému zkoumání historických materiálů. Především v 18. a 19. století státem vydané návody na zkvalitnění pěstování textilních plodin a jejich zpracování přinášejí nejen nové impulzy, ale často se i vymezují vůči předchozímu stavu, což skýtá cenné možnosti poznání staršího stavu venkovské výroby. Na stránkách periodického sborníku *Ethnologia Europae Centralis* takto vyšly Zajoncovy studie věnované modernizačním snahám Josefa II., týkající se výroby domácího plátna, pěstování lnu, konopí a bavlny či chovu bource morušového.

Rozsáhlé praktické i teoretické zkušenosti s výrobou textilií, jakož i přehled o zahraničním srovnávacím materiálu učinily z Juraje Zajonca špičkového odborníka, který je vyhledávaným partnerem pro spolupráci ze strany kolegů z oborů archeologie, dějin umění i restaurování textilu, s nimiž se společně podílel na výzkumu a interpretaci vzácných nálezů hrobového textilu. Společně s Terezou Štolcovou z Archeologického ústavu SAV se tak např. věnoval experimentálnímu ověřování možností tkaní na stavech s vertikální osnovou z doby halštatské a laténské, provedli spolu také identifikaci a interpretaci kožených a textilních materiálů nalezených v kapli sv. Michala v Košicích. S odborníky ze zahraničí spolupracovali též na rozboru a katalogizaci textilních nálezů z komorového hrobu z období stěhování národu z lokality Poprad-Matejovce, zřejmě největšího slovenského archeologického objevu posledních let.

Není cílem tohoto laudacia vyjmenovat veškeré odborné počiny našeho jubilanta, ale připomenout především ty z nich, které vytvářejí výrazné celky a zasahují do příbuzných oborů etnologie. Koneckonců v případě takto duchem mladého vědce se můžeme do budouc-

na dočkat ještě nejednoho vědeckého objevu i zajímavých publikačních počínů. A k těm mu přejeme hodně zdaru.

Martin Šimša
(Národní ústav lidové kultury)

Výběrová bibliografie J. Zajonca za léta 2014 – 2023

Influența colonizării valahe asupra culturii de producere a textilelor tradiționale din Slovacia. In Mărza, Eva – Syrný, Marek (eds.). *Colonizarea Valahă în Slovacia și colonizarea slovacă în România: Lucrările celei de a X-A reuniuni a Comisiei mixte de istorie Româno-Slovace (Banská Bystrica, 25 - 27 septembrie 2012)*. Banská Bystrica: Muzeum Slovenského národného povstania, 2014, s. 69–82.

Je Halloween na Slovensku cudzincom? In Katarína Popelková et al. *Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku?* Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2014, s. 164–247.

Rekonštrukcia tkania v dobe halštatskej na základe nálezu tkáčskej dielne z Dunajskej Lužnej. In Turčan, Vladimír (ed.). *Zborník Slovenského národného múzea 58, Archeológia 24*. Bratislava: SNM – Archeologické múzeum, 2014, s. 59–82 (s T. Štolcovou).

Interdisciplinary Reconstruction of Weaving on the Wrap-Weighted Loom in the Hallstatt Period. In Grömer, Karina – Pritchard, Frances (eds.). *Aspects of the Design, Production and Use of Textiles and Clothing from the Bronze Age to the Early Modern Era: NESAT XII*. Budapest: Archeolingua Alapítvány, 2015, s. 295–307 (s T. Štolcovou).

Návod na pestovanie bavlníka a spracovanie bavlny z roku 1810. *Ethnologia Europae Centralis* 12, 2015, s. 63–95.

Návod na pestovanie moruší a chov priadky morušovej z roku 1823. *Ethnologia Europae Centralis* 13, 2016, s. 37–78.

Sakrálné textílie: pojmy a skupiny. In Birkušová, Sylvia (ed.). *Rub i lice liturgických textílií: pojmy / výskum / reštaurovanie*. Bratislava: Vysoká škola výtvarných umení, Katedra reštaurovania, 2016, s. 9–21 (s E. Hasalovou).

Slovník textilných materiálů, postupov zhotovenia a výzdoby textilu. In Birkušová, Sylvia (ed.). *Rub i lice liturgických textílií: pojmy / výskum / reštaurovanie*. Bratislava:

Vysoká škola výtvarných umení, Katedra reštaurovania, 2016, s. 139–145 (s S. Birkušovou a E. Hasalovou).

Analýza bortní, prámov a čipiek. In *Rub i lice liturgických textílií. Pojmy / výskum / reštaurovanie*. In Birkušová, Sylvia (ed.). Bratislava: Vysoká škola výtvarných umení, Katedra reštaurovania, 2016, s. 151–153.

70 rokov Ústavu etnológie Slovenskej akadémie vied: kontinuity a diskontinuity bádania a jednej inštitúcie. Bratislava: VEDA, 2016 (s G. Kiliánovou).

Prútie v tradičnej hmotnej rurálnej kultúre Slovenska: od húžvy po kôš. In „Učíte zkoušku a jistě zůstanete stálým odběratelem!“ *Proutěná kultura v kontextu času a prostoru*. Praha – Mělník: Státní oblastní archiv – Státní okresní archiv, 2019, s. 39–51.

Pozamenty a pozamentom blízke textílie zo zbierky Židovského múzea v Prešove / Passements and Passement-Like Textiles in the Collection of the Jewish Museum in Prešov. In Borský, Maroš – Švanterová, Jana (eds.). *Poklady Židovského múzea v Prešove II / Treasures of the Jewish Museum in Prešov II*. Bratislava: Neinvestičný fond židovského kultúrneho dedičstva, 2020, s. 98–117.

Svätí s menom Valentín a sviatky zamilovaných. Bratislava: Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV – VEDA, vydavateľstvo SAV, 2020.

Eugen Bárkány – dokumentarista premien rurálneho Slovenska / Eugen Bárkány – Documenter of the Transformations of Rural Slovakia. In Borský, Maroš – Švanterová, Jana (eds.). *Poklady Židovského múzea v Prešove III / Treasures of the Jewish Museum in Prešov III*. Bratislava: Neinvestičný fond židovského kultúrneho dedičstva, 2021, s. 183–199.

Greetings from Nové Zámky – 40 Years of Textile Research in Slovakia. *Slovenská archeológia. Časopis Archeologického ústavu SAV v Nitre* 69, 2021, suppl. 2, s. 69–80 (s T. Štolcovou a K. Grömer).

Pozamenty z fondu Židovského múzea v Prešove II / Passements from the Collection of the Jewish Museum in Prešov II. In Borský, Maroš – Švanterová, Jana (eds.). *Poklady Židovského múzea v Prešove III / Treasures of the Jewish Museum in Prešov III*. Bratislava: Neinvestičný fond židovského kultúrneho dedičstva, 2021, s. 105–129.

- Poprad-Matejovce: Ein Kammergrab des 4. Jahrhunderts n. Chr. im Zipser Land.* Band 1. Fundkatalog, Tafeln und Pläne. Nitra – Schleswig: Archäologisches Institut der Slavischen Akademie der Wissenschaften – Zentrum für Baltische und Skandinavische Archäologie, 2022 (kolektiv autorů), Textilie a koža. Bielich, Mário. *Archeologický výskum Kaplnky sv. Michala v Košiciach*, Nitra: Archeologický ústav SAV, 2022, s. 90–91 (s T. Štolcovou).
- Valentín na Slovensku.* Bratislava: VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2022.
- Halloween and Valentine's Day in Slovakia: New holidays or new opportunities for celebration? *Łódzkie Studia Etnograficzne* 61, 2022, s. 21–37 (s K. Popelkovou).
- Picking up the Threads: Reconstruction of the 1600-year-old tapestry from Poprad-Matejovce based on new analyses of colours, fibres, and motives. In Lipkin, Sanna – Ruhl, Erika – Wright, Krista (eds.). *Interdisciplinary Approaches to Research of North and Central European Archaeological Textiles. The proceedings of the North European Symposium for archaeological textiles (23rd–26th August 2021 in Oulu)*. Oulu: Suomen arkeologinen seura, 2023, s. 47–62 (s T. Štolcovou a I. Vanden Berghe).
- Valentine's Day and the Eventisation of Slovakia's Festive Culture. *Slovenský národopis / Slovak Ethnology* 71, 2023, č. 4, s. 403–425.

BLAHOPŘÁNÍ JIŘINĚ TODOROVOVÉ

Významné životní jubileum oslavila před nedávnem etnografka a muzejnice Jiřina Todorovová, roz. Suchelová (26. 6. 1954). Většinu své profesní dráhy zasvětila výzkumu fotografických obrazů mimoevropských kultur. Pomáhala oživit povědomí o jejich autorech a původcích, zapomenutých osobnostech českého cestovatelství.

Přáním Jiřiny Todorovové bylo původně studovat archeologii, ale kvůli velkému počtu zájemců o tento atraktivní obor nebyla přijata. Rok pracovala ve Středočeském muzeu v Roztokách

u Prahy, kde se poprvé blíže seznámila s muzejním prostředím. Poté studovala na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze národopis a jugoslavistiku. Odborně se zaměřila především na studium lidové stravy. Na toto téma v roce 1978 úspěšně obhájila diplomovou práci *Příspěvky k materiální kultuře středních Čech. Lidová strava*. Ve stejném roce nastoupila do někdejšího Ústavu pro etnografii a folkloristiku Československé akademie věd.

Při práci v ČSAV dále pokračovala v etnografickém výzkumu dělnického prostředí. Výsledky prezentovala na konferencích i v odborných článcích. V roce 1988 obhájila kandidátskou disertační práci *Strava a stravování plzeňských dělníků ve 20. a 30. letech 20. století*. Kromě výzkumné a publikační činnosti se zapojila také do redakční přípravy časopisu *Český lid*, kde pod vedením šéfredaktora Zdeňka Hanzla působila v letech 1992–1993 jako výkonná redaktorka.

V roce 1993 musela Jiřina Todorovová kvůli snižování stavu zaměstnanců Ústavu pro etnografii a folkloristiku opustit. Nové působiště našla v Náprstkově muzeu asijských, afrických a amerických kultur,

jedné z odborných složek Národního muzea. Zde jako kurátorka fotografické sbírky Etnografického oddělení řešila zcela odlišné téma výzkumu v oblasti mimoevropské fotografie a českého cestovatelství.

Fotografická sbírka etnografického oddělení vznikala od 50. let 20. století původně jako pracovní soubor obrazového materiálu pro etnografický výzkum mimoevropských kultur. Pod kurátorstvím Jiřiny Todorovové se stala plnohodnotnou muzejní sbírkou, která byla v roce 2002 zapsána do Centrální evidence sbírek. Byla obohacena o řadu cenných přírůstků a stala se důležitým zdrojem pro vědeckou a výstavní činnost Náprstkova muzea i centrem zájmu externích badatelů tuzemských i zahraničních.

Jiřina Todorovová přiblížila odborné i laické veřejnosti fotografické sbírky Náprstkova muzea a osobnosti s nimi spojené prostřednictvím řady monografií, článků, výstav, přednášek i rozhovorů v médiích. Zaměřila se nejen na samotné fotografické dokumenty, ale také na osobnosti jejich autorů či původců. S využitím fotografických i archívních materiálů znovuobjevila pozapomenuté osobnosti českého cestovatelství 19. a 20. století, např. Josefa Kořenského, Enrique Stan-ka Vráze, Viktora Mussika či Bedřicha Machulku. Uspořádala řadu samostatných výstav, namátkou jmenujme *Toulavé boty – fotografie z cest Josefa Kořenského* (1996), *Účes dělá ženu, ale i muže* (1998), *Světlo nad Tripolisem – fotografie Bedřicha Machulky* (2001), *Fotografie E. St. Vráze z Venezuely* (2004), *E. St. Vráz v Číně. Fotografie z r. 1901* (2006) či *Cesta kolem světa za 299 dní* (2011). Výstava *Zaniklý svět na fotografiích E. St. Vráze* (2016) se dočkala několika repríz v mimopražských institucích (Vysoké Mýto, Dvůr Králové nad Labem, Písek).

Od roku 2009 se Jiřina Todorovová stala redaktorkou odborného časopisu *Annals of the Náprstek Museum*. Toto periodikum, zaměřené především na mezinárodní odbornou obec, publikuje



výsledky výzkumu v oblasti materiální i duchovní kultury mimoevropských oblastí již od roku 1962. Na jeho dnešním významu, potvrzeném zařazením do několika mezinárodních databází, má redaktorská práce jubilanťky značný podíl.

Od roku 2018 zahájila Jiřina Todorová novou životní etapu odchodem na penzi. Na plný úvazek se věnuje své rodině. Práce, kterou v Náprstkově muzeu odvedla, zůstává pevným základem pro další výzkum i prezentaci fotografických sbírek Náprstkova muzea. Spolu s poděkováním přejeme mnoho zdraví, štěstí a životní pohody do dalších let.

Jan Šejbl

(Národní muzeum –
Náprstkovo muzeum asijských,
afrických a amerických kultur)

Výběrová bibliografie J. Todorové:

- Sociální souvislosti stravovacích zvyklostí. Situace v příměstských obcích v meziválečném období. In: *Lidé z příměstí Prahy. Suplement Národopisného věstníku československého*. Praha: Komise pro výzkum města Národopisné společnosti, 1993. 52–72.
- Josef Kořenský – nejen cestovatel. *Český lid* 83, 1996, č. 1, s. 47–52.
- The Náprstek Museum's Collection of Photographs. *Annals of the Náprstek Museum* 20, 1999, č. 1, s. 139–142
- Enrique Stanko Vráz, cestovatel a fotograf. *Český lid*, 89, 2002, č. 2, s. 161–172.
- Indiáni kmene Hopi ve fotografiích Enriqua Stanko Vráze. *Český lid* 90, 2003, č. 4, s. 345–357.
- Aktuální poznatky o autorství fotografií z fondu Bedřicha Machulky a Richarda Štorcha v Náprstkově muzeu. *Český lid* 92, 2005, č. 4, s. 423–431.
- Enrique Stanko Vráz. Záhadný cestovatel fotograf*. Praha: Národní muzeum, 2006.
- „Není pro mne více návratu do Afriky...“ Korespondence Bedřicha Machulky a Adolfa Schwarzenberga. *Český lid* 96, 2009, č. 1, s. 71–86.
- Fotografická pozůstalost cestovatele Bedřicha Machulky. Katalog negativů*. Praha: Národní muzeum, 2009.
- Sojourn of Enrique Stanko Vráz on the Gold Coast. *Annals of the Náprstek Museum* 35, 2010, č. 1, s. 37–54 (s J. Kandertem).

Kolem světa. Sbirka fotografií z cest Josefa Kořenského v Náprstkově muzeu asijských, afrických a amerických kultur. Praha: Národní muzeum, 2011 (s J. Chovanečkem).

Zapomenutý fotograf, novinář a cestovatel Viktor Mussik. *Historická fotografie* 13, 2014, s. 48–59.

The Photographs of Journalist Viktor Mussik in the Collection of the Náprstek Museum. *Annals of the Náprstek Museum*, Praha: Národní muzeum, 2014, roč. 35, č. 2, s. 35–56.

Public Presentation of Non-European Cultures at the Turn of the 19th and 20th Centuries. Part 1. An Analysis of the Collection of Vráz's Glass Slides in the Photographic Collections of the Náprstek Museum. *Annals of the Náprstek Museum* 37, 2016, č. 1, s. 3–16.

Public Presentation of Non-European Cultures at the Turn of the 19th and 20th Centuries. Part 2. "From Worlds afar" – the Lecture Activity of Enrique Stanko Vráz. *Annals of the Náprstek Museum* 37, 2016, č. 2, s. 3–16.

Zase na stopě... Edice cestovních a loveckých deníků Bedřicha Machulky. Praha: Národní muzeum, 2018 (s kolektivem autorů).

Naposledy v Africe. Edice cestovních a loveckých deníků Bedřicha Machulky. Praha: Národní muzeum, 2022 (s kolektivem autorů).

ODEŠLA MARIE MAJTÁNOVÁ-KORANDOVÁ

V Senci u Bratislavy se 30. dubna letošního roku uzavřel život filoložky a spisovatelky Marie Majtánové (nar. 4. dubna 1936), kterou čtenáři beletristických děl znali pod jejím rodným příjmením Korandová. Po absolutoriu oboru český a ruský jazyk na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy ji po kratším působení v Ústavu pro jazyk český ČSAV osud zavál do Bratislavy. Jako filoložka zde působila nejprve v Ústavu slovenského jazyka Slovenské akademie věd a poté v Jazykovědném ústavu Ľudovíta Štúra.

Její beletristická díla jsem postupně připomínala na stránkách tohoto periodika, v roce jejích pětáosmdesátin jsem zde zmínila i počátky její odborné i literární tvorby na Slovensku a podrobně zhodnotila její význam pro regionální literaturu západních Čech (NR 1/2022).

Prozaickou tvorbu Marie Korandové charakterizuje široké rozpětí od nejkratších útvarů přes povídky, pohádky, legendy a vzpomínková vyprávění až po rozsáhlé životopisné romány. V nich ji zajímaly především výrazné, ale neprávem polozapomenuté, nebo záměrně upozaděné osobnosti západních Čech – všerubský doktor Georg Leopold Weisel, domažlický starosta Antonín Steidl, nýrský badatel a spisovatel Josef Blau, tepelští premonstráti, pedagogové plzeňského gymnázia Josef Vojtěch Sedláček a Josef František Smetana, spisovatel Karel Klostermann, podnikatel Emil Škoda, v neposlední řadě i Josef Kajetán Tyl, který v Plzni zemřel a je zde také pochován. Prostřednictvím jejich osudů se spisovatelka pohybovala po časové ose od první poloviny 19. století do druhé poloviny století následujícího.

Smyslem pro etnografický detail, důrazem na faktografii i celoživotním působením v oblasti vědy, osvěty a literatury lze odborné statě a literární dílo Marie Korandové přirovnat k linii vytyčené na přelomu 19. a 20. století Terézou Novákovou, Aloisem Jiráskem, Jindřichem Šimonem Baarem a mnoha dalšími spisovateli, kteří průběžně obohacovali i naše národopisné bádání. Marie Korandová na jejich beletristické dílo navázala postupy moderní prózy, což ji neodráželo současnému čtenáři. Jako filoložka ovládající jak češtinu, tak slovenštinu uměla mistrně pracovat s jazykem, což kromě vlastní tvorby dokládají i její překlady z polštiny a lužické srbštiny. Za román *Plzeňské předjaří* jí byla v Plzni udělena cena Bohumila Polana (2002), o deset let později obdržela od Mezinárodního koordinačního výboru zahraničních Čechů ocenění „Významná česká žena ve světě“.

Ve spisovatelce a filoložce Marii Kordanové ztrácí západní Čechy významnou osobnost, u níž se láskyplný vztah k rodnému regionu spolu se zájmem o jeho minulost přetavil v mnohostranné literární dílo, jež osloví jak běžné čtenáře, tak odborníky z řad etnologů a folkloristů.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

KLITZEKLEIN – KRUŠNOHORSKÉ DŘEVĚNÉ MINIATURY A „KUŘÁČCI“ V MUZEU V MITTERTEICHU

Muzeum v Mitterteichu je jedno z dvanácti muzeí sdružených v hornofalckém okrese Tirschenreuth pod názvem „Das Zwölfer“. Jejich společným jmenovatelem je prezentace lidové kultury regionu. Město kdysi proslulé výrobou porcelánu a průmyslového skla má ve svém muzeu

návštěvníkům skutečně co nabídnout. Kromě procesu výroby porcelánu se v někdejší třípatrové tovární hale můžeme seznámit i s tamější lidovou kulturou, reflektující jak život zemědělského obyvatelstva, tak sklářů a výrobců porcelánu. Muzeum má téměř neomezené prostorové možnosti. Vedle stálé expozice zde mají svou výstavní síň malíři, je zde kavárna, občůdek s uměleckými výrobky, vejde se sem i další přechodná výstava, a to i taková, která se zdejšímu prostředí a tradici tematicky vymyká. Bylo tomu tak i na přelomu loňského a letošního roku, kdy se zde svou kuriózní soukromou sbírkou ve dnech 24. 11. 2023 – 18. 2. 2024 představil německý sběratel Albrecht Krenkel ze saského města Burgstädt. Již od dětství byl fascinován tradičními dřevěnými hračkami vyráběnými v Krušnohoří. V 80. letech se s nimi poprvé setkal v domě svých rodičů, záhy je začal sbírat (nejvíce jich prý našel na bleších trzích). Díky této zálibě, proměněné ve sběratelskou vášeň,

dnes můžeme sledovat kolekci miniatur a „kuřáčků“, a to v neuvěřitelném počtu dvou tisíc exponátů.

Dřevěné hračky mají v Krušnohoří třísetletou tradici. Od počátku 20. století se tamější výrobci orientovali na hračky miniaturní, což mělo pochopitelně své důvody. Dříve vyrábění houpací koně a tzv. Hampelmänner (tajtrlíci) se přežili, stejné to bylo s dřevěnými meči, s nimiž si hoši kdysi hrávali na vojáky. Přednost dostávaly hry, které podněcovaly myšlení. V kurzu začaly být také mechanické a plechové hračky. Navíc rostla cena dřeva a zhoršovaly se celní podmínky. Místo cla z hodnoty se uplatňovalo clo z váhy, což znamenalo, že velké kusy se nedaly exportovat, a byly tudíž neprodejně. To vše výrobce ohrožovalo. Museli se tedy přeorientovat na výrobu miniatur, v níž mohli naopak uplatnit neomezenou kreativitu. Miniaturní hračka byla zhotovena podle tzv. norimberské výšky, podle níž měla figura dospělého muže pouhých 33 mm. Aby se dětem dal poskytnout aktuální obraz světa, sledovali výrobci, a to velmi bedlivě, vývoj techniky a trendy automobilového průmyslu. Vyráběli především závodní auta, ale i utopicky vyhlížející rychlíky. Miniatury, které na výstavě v Mitterteichu zaplnily osmnáct skleněných vitrín, můžeme tedy chápat i jako svěbytnou hravou kroniku společenských změn.

Trendům výroby miniatur se neuzavíraly ani krušnohorské školy na výrobu hraček v Seiffenu, Grünheinchenu, na naší straně pak v Hoře Svaté Kateřiny. Jedním z prvních výrobců v Seiffenu byl Heinrich Emil Langer (1871–1949). V roce 1905 přišel na trh s první miniaturovou automobilovou vozidlo, a sice pět cm vysokého a 6 cm dlouhého, dále s koňským potahem, ale i žlutým dostavíčkem s postilionem a cestujícími. Svě nové výrobky si Langer nechal patentovat u úředního soudu v saské Saydě. Brzy o ně začali projevovat zájem i zahraniční zákazníci a výroba v krušnohorských městech se rozjela na plné obrátky. Když se za přítomnosti



Figurky kuřáčků. Foto Marta Ulrychová 2024

saského krále Fridricha Augusta III. v létě 1914 v Seiffenu uskutečnila výstava dřevěných hraček, nacházelo se mezi vystavovateli deset výrobců, mj. Emil Leichsenring (1880–1951), Bruno Kampe, Luis Heinrich Hiemann (1857–1939), Arthur Flath a Carl Heinrich Frohs (1851–1927) se svými syny. Ještě dnes se výrobě věnují někteří jejich potomci. O zájmu Fridricha Augusta III. o krušnohorskou výrobu hraček svědčí i jeho telegram, v němž prosil majitele o zaslání katalogu. Zřejmě se s krušnohorskými hračkami seznámily i jeho děti. Miniaturní hračky si tak brzy získaly slávu nejen v tuzemsku, ale i ve světě. Např. Heinrich Emil Langer měl své obchodní zástupce ve větších městech jak v Německu, tak v zahraničí. Takto se výrobci starali o reklamu a odbytu.

Po první světové válce však začala výroba stagnovat. Otřásla jí i meziválečná inflace a následující válečné události. Na konci druhé světové války byla produkce zastavena. Mnozí výrobci se z války nevrátili, navíc se brzy začaly prosazovat plastové materiály. V době existence někdejší Německé demokratické republiky se však produkce nezastavila, naopak vznikaly nové motivy. Návrat ke staré tradici však v plné míře nastal až po roce 1990. Na německé straně Krušnohoří tak existuje ještě dobrý tucet výrobců.

Jak již bylo uvedeno, Krenkelova sbírka obsahovala dva tisíce miniatur. Na výstavě byly k spatření hasičské sbory, nejrůznější koňské zápahy, nákladní auta, tramvaje, letadla, vlaky a autobusy (exponát nejstaršího miniaturního auta byl starý sto let). Dnešní výrobky, jež se staly oblíbenými objekty sběratelů, byly zhotovovány jak podle historických modelů, tak podle aktuálních forem. Miniaturky aut tak představovaly specifickou procházku dějinami automobilové výroby. Nemohla se v nich neodrazit také válečná léta, včetně neblahé doby národního socialismu.

Kromě miniaturek se několik vitrín zaplnilo „kuřáčky“, kteří představují další,

a to i v současné době velmi oblíbený sortiment. Zvláštní vitrína byla věnována Wolfgangu Glocknerovi ze Seiffenu, který převzal výrobu svého otce již jako příslušník čtvrté generace. Sám začal měnit sortiment, v němž chtěl použít svých vlastních nápadů. Nešlo tedy o žádné jednoduché zobrazení předloh. Jeho láska ke dřevu ho vedla k využití přirozené barvy materiálu, své výrobky tudíž nemaloval. V roce 2018 musel bohužel výrobu ukončit.

Bohatá expozice byla na stěnách vhodně doplněna ukázkami z dobového účetnictví nejrůznějších krušnohorských výrobců a také panely podávajícími základní informace o tradici krušnohorských hraček. Miniaturky byly v ležatých prosklených vitrínách lidskému oku snadno dostupné, rovněž tak podrobné popisky. Českému návštěvníkovi bohužel nezbyvá než povzdech nad zmizelou tradicí kdysi přítomnou i na naší straně Krušných hor.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

SEMINÁŘ ETNOGRAFICKÉ KOMISE AMG ČR V JINDŘICHOVÉ HRADCI

Ve dnech 10. a 11. 4. 2024 se v Muzeu Jindřichohradecka uskutečnil seminář Etnografické komise Asociace muzeí a galerií ČR. Akce se koná vždy dvakrát do roka a hostitelem bývá některé z muzeí v České republice. Hlavním tématem jarního setkání bylo – vzhledem k aktuálně připravovanému dalšímu dílu hesláře etnografických sbírek – kovářství a k němu přidružené obory. Kromě tří referátů vztahujících se k tématu, o nichž budeme blíže informovat, byla přednesena řada kratších zpráv/aktualit prezentujících právě proběhlé či probíhající výstavy, nově vydané publikace nebo již uskutečněné a připravované akce vybraných muzeí.

K hlavnímu tématu semináře byly připraveny celkem tři referáty. Ondřej Machálek z Muzea jihovýchodní Moravy ve Zlíně se věnoval dokumentaci kovářství v této instituci. V muzejní sbírce se nachází vybavení z pasekářské kovářny



Miniaturny ze Seiffenu. Foto Marta Ulrychová 2024

z Růžďeckého Vesníku (místní osada spadající do obce Růžďka), z kovářské dílny Jana Macka z Chrastěšova, Oldřicha Macíka z Kašavy, Františka Rosíka z Malenovic (dnes součásti Zlína) nebo Karla Seidela z Hrobic. Alespoň fotograficky a písemně pak byla v roce 1973 zachycena kovárna Josefa Bartíka z Chropyně. O. Machálek ve svém příspěvku podal též informace o čtyřech kovárnách v obci Žeranovice, z toho tří historických, z nichž dvě fungovaly od konce 19. až do druhé poloviny 20. století. Tyto kovárny jsou dokladem značného technologického posunu v souvislosti s elektrifikací v průběhu přibližně jednoho století. V současnosti pracuje v obci jako samostatný živnostník jediný kovář. Jak autor referátu upozornil, určitým specifikem kovářského řemesla ve zlínském regionu je silná tradice kovárny firmy Baťa z roku 1932, která byla po znárodnění v roce 1950 včleněna pod Závody přesného strojírenství (známé pod zkratkou ZPS), aby se po roce 1989 osamostatnila jako Kovárna VIVA, a.s. V současnosti je možné obor uměleckořemeslného zpracování kovů v rámci Zlínského kraje studovat na Střední odborné škole v Luhačovicích.

O stavu redakční přípravy páteho dílu názvosloví etnografických sbírek zaměřeného na kovářství seznámila přítomná Marta Kondrová ze Slováckého muzea v Uherském Hradišti. Tento svazek vychází z textu a hesel, které již v roce 2007 autorsky zpracoval a v loňském roce přepracoval Ivo Frolc. Heslář etnografického pojmosloví vychází z Frolcovy publikace *Kovářství* vydané v roce 2003. Původní ilustrace Josefa Kiesewettera budou nahrazeny současnými fotografiemi vybavení kovářské dílny. Vydání názvosloví kovářství je plánováno tiskem v průběhu příštího roku.

Referáty na téma kovářství uzavřel Pavel Bureš z Národního památkového ústavu v Praze, jenž představil historické kovárny napříč Českou republikou a jejich využití v současnosti. Kovárna jako původně nepostradatelná součást vesnice s ekonomickými a společenskými

změnami ztratila své uplatnění a význam. V současnosti některé slouží původnímu účelu, jiné byly upraveny a mají odlišné využití, mnohé bohužel bez údržby chátrají, nebo došlo k jejich nevhodné stavební proměně. Nejhodnotnější objekty byly prohlášeny za kulturní památky, řada z nich se po přenosu či rekonstrukci stala součástí muzeí v přírodě, popř. získala expoziční vybavení a dnes slouží k předvádění černého řemesla.

Kovářství patří k nejstarším tradičním řemeslům a jeho produkce byla nedílnou součástí vybavení venkovských domácností i hospodářství. V průběhu let se těžiště výrobků z kovu proměnilo od užitkového nářadí až k uměleckému pojetí zpracování jak esteticky náročných kompozic, tak funkčních doplňků např. v obydlí. Kovářství tak má své stálé místo v životě současné společnosti.

*Petr Číhal
(Slovácké muzeum
v Uherském Hradišti)*

10. ZASEDÁNÍ VALNÉHO SHROMÁŽDĚNÍ SMLUVNÍCH STÁTŮ ÚMLUVY O ZACHOVÁNÍ NEMATERIÁLNÍHO KULTURNÍHO DĚDICTVÍ

Ve dnech 11. a 12. června 2024 proběhlo 10. valné shromáždění smluvních států Úmluvy o zachování nemateriálního kulturního dědictví (dále Úmluva). K této příležitosti, konané jednou za dva roky, se do sídla UNESCO v Paříži sjíždějí zástupci 183 zemí, které dokument ratifikovaly, aby určovali strategické směřování Úmluvy na celosvětové úrovni. Vysvětlení rolí Valného shromáždění, Mezivládního výboru pro zachování nemateriálního kulturního dědictví (dále Výbor), sekretariátu Úmluvy a volebních skupin v UNESCO osvětlil podrobně na stránkách tohoto časopisu dlouholetý tajemník Úmluvy Rieks Smeets (NR 2/2022).

Českou republiku reprezentovali zástupci Národního ústavu lidové kultury

(Eva Kuminková, Jan Blažek), Ministerstva kultury (Dita Limová) a Stálé mise ČR při UNESCO (Jiřina Valentová). K významným setkáním Sekretariát vytváří podstránku webu ich.unesco.org/events, jejíž obsah se rovnocenně tvoří v obou pracovních jazycích UNESCO, angličtině a francouzštině. Obsahuje odkaz na živé vysílání zasedání a po jeho skončení videozáznam, znění usnesení i textový přepis celého jednání.

Po úvodním slově náměstka pro kulturu generální ředitelky UNESCO následovala volba šestičlenného byra (předsednictva shromáždění). J. Valentová za naši volební skupinu navrhla předsedou Mariusze Lewickiho z Polska. Jiný návrh nebyl podán, stejně jako u místopředsedů (Lucembursko, Salvador, Vietnam, Etiopie a Maroko) a zpravodaje Souleymana Konateho z Mali. Některé další body byly pouze formálním schválením, jako zprávy z 9. Valného shromáždění a 18. zasedání Výboru. Mírné úpravy doznalo usnesení ze 17. zasedání Výboru, kdy Belgie požádala o vyškrtnutí „Ducasse z Ath“ z Reprezentativního seznamu nemateriálního kulturního dědictví lidstva až po diskusi členů Výboru. Požadavku sloučitelnosti se zásadami vzájemné úcty mezi společenstvími, skupinami i jednotlivci se vymykala karnevalová postava černé pleti v řetězech – Sauvage (Divoch). Obě zasedání Výboru shrnuli jejich přítomní předsedové.

Také bod volba nových členů Výboru byl formalitou, protože kandidáti dvou volebních skupin, kde se o členství původně ucházelo více států, než bylo volných míst, v předvečer shromáždění své přihlášky stáhli. Výbor má nově zástupce z Francie, Španělska, Ukrajiny, Barbadosu, Dominikánské republiky, Haiti, Číny, Nigérie, Ugandy, Zambie, Alžírsko a ze Spojených arabských emirátů. Česká republika tak po čtyřech letech ukončila členství ve Výboru.

Po prezentaci zprávy Sekretariátu o jeho aktivitách za léta 2022 a 2023 bylo gratulováno nové tajemnici Úmluvy, kterou se stala Fumiko Ohinata z Japonska.

V tomto období Úmluvy ratifikovaly Li-bye, San Marino a Spojené království Velké Británie a Severního Irsku. Skupina přátel Ukrajiny přednesla projev k současné situaci v této zemi, delegát Palestiny referoval o situaci v Gaze a dalším cca padesáti smluvním státům byl dán prostor pro obecná prohlášení týkající se zachování nemateriálního kulturního dědictví či pro komentáře k aktivitám Sekretariátu. Delegáti se také vyjadřovali k oslavám 20. výročí Úmluvy v roce 2023, k pozitivním závěrům reflexe o mechanismech zápisů na jednotlivé seznamy Úmluvy UNESCO (k tomu opět viz NR 2/2022), k významu opatření pro zachování nemateriálního kulturního dědictví v urgentních situacích ad. Často se vyslovovali k větší provázanosti Úmluvy s dalšími deklaratorními dokumenty z poslední doby, jako je *MONDIACULT 2022 Ministerial Declaration* (Deklarace Mondiacult 2022), *UNESCO Framework for Culture and Arts Education* (Rámec UNESCO pro kulturní a umělecké vzdělávání) z Abú Dhabí, *Seoul Vision* (Vize Soulu) nebo *Naples Call to Action* (Výzva k akci – Duch Neapole). Stanoviska ČR k tomuto bodu přednesla D. Limová.

Zpráva o činnosti Fóra nevládních organizací obsahovala mj. informace o šetření v oblasti zachování dokumentárního dědictví a programu Paměť světa, zejména pokud jde o dokumenty týkající se práv domorodých společností.

Valné shromáždění dále schválilo revizi prováděcích směrnic k Úmluvě vypracované otevřenou mezivládní pracovní skupinou k využití plného potenciálu článku 18 Úmluvy. Jednalo se o úpravu kritérií pro výběr do Rejstříku osvědčených postupů pro zachování nemateriálního kulturního dědictví a o rozšíření možnosti mezinárodní asistence k pomoci s přípravou nominací pro státy, které nemají zápis v Reprezentativním seznamu. Možná to vyvolá větší tlak na nejprestižnější seznam, nicméně cílem je vyrovnat nepoměr mezi zeměmi, které mají více zápisů, a těmi, které nejsou

schopny svépomocí předložit úspěšnou nominaci. K bodu za Českou republiku vystoupila E. Kuminková.

Dále byla diskutována současná finanční situace Fondu nemateriálního kulturního dědictví (fond) a schváleno navrhované využití prostředků fondu na příští období.

V následujícím bodě shromáždění akreditovalo padesát osm nevládních organizací, které doporučil Výbor na svém 18. zasedání. Cílem je zapojení občanské společnosti do činnosti Úmluvy a získání velkého množství odborníků na nemateriální kulturní dědictví, kteří mohou expertízou přispět k práci Výboru a fungování Úmluvy. V rámci České republiky plní tuto funkci Česká národopisná společnost.

K poslednímu bodu o 20. výročí Úmluvy v roce 2023 se řada zemí včetně České republiky vyjádřila ve smyslu, že výročí bylo vítanou příležitostí, jak nehmotné kulturní dědictví více propagovat a zviditelnit a také jak napomáhat komunitám při jeho předávání dalším generacím. Příspěvek přednesl J. Blažek.

Jedním z třinácti doprovodných programů zasedání byl seminář Nemateriální kulturní dědictví ve vzdělávání, v jehož rámci byl prezentován příspěvek o projektu NÚLK „Tady jsme doma – regionální folklor do škol“. Členka slovenské delegace Jana Ambrózová představila „Program péče o tradiční lidovou kulturu“, v jehož rámci slovenští koletové testovali vznik nových volitelných předmětů, které nemají žádné metodické základy a jejichž učitelé rozhodují, co a jak se bude učit. Výstup je dostupný online (regionalnavychova.sk). Další slovenská kolegyně, Ľubica Voľanská, představila aplikaci Heritage Quest AR, která má žákům 2. stupně základních škol formou hry přiblížit život na okraji římské říše ve 2. století n. l. Členka polské delegace Hanna Schreiber za tým pro nemateriální kulturní dědictví Varšavy představila vzdělávací workshop pro učitele nazvaný Kulturní cesta Varšavou. Helena Bazini z Ministerstva kultury Řecka prezentovala řeckou verzi projektu „Teaching and

learning with living heritage“ (Vyučování a učení se prostřednictvím živého dědictví), zaměřený na integraci nehmotného kulturního dědictví do vzdělávání. Zkušební verze byla prověřena v uplynulém školním roce v rámci výuky řeckých škol přidružených UNESCO.

Dále se uskutečnily prezentace nehmotného kulturního dědictví Indonésie (loutkové divadlo Wayang) a Maroka (strategie rozvoje tradičních řemesel, program zachování ohrožených řemesel prostřednictvím předávání znalostí mladým generacím, nominace marockého kaftanu ad.), slavnostní uvedení publikace *Celebrating the Living Heritage of Indigenous Peoples* (UNESCO 2024), workshop košíkářství, setkání Evropské sítě koordinátorů periodických zpráv, kulatý stůl Nemateriální kulturní dědictví pro opatření v oblasti klimatu, otevřená debata o tradičních bulharských kobercích *kilim* ad.

Bohužel dvě třetiny programu se odehrávaly paralelně, a tak Sekretariát pro další jednání přislíbil přichystat lepší časové rozložení všech naplánovaných aktivit. Příští valné shromáždění by mělo proběhnout v červnu 2026.

Jan Blažek
(Národní ústav lidové kultury)

TATIANA ZACHAR PODOLINSKÁ – KATARÍNA POPELKOVÁ: THE STORY OF COHESION: ON THE HISTORY OF AN ACADEMIC INSTITUTION. Bratislava: VEDA, 2023, 432 s.

Co všechno obnášelo dělat národopis, respektive etnografii a folkloristiku ve východním bloku? Jakým způsobem probíhala transformace oboru v etnologii a sociokulturní antropologii po roce 1989? Jak porozumět širšímu kontextu vědeckého bádání, ať už se jedná o kontext státního socialismu, kontext post-socialistické transformace, nebo o kontext současný, v němž významnou roli

hrají vědecké evaluace a scientometrie? K těmto a mnohým dalším naléhavým otázkám se obrací kniha Tatiany Zachar Podolinské a Kataríny Popelkové nazvaná *Story of Cohesion: On the History of an Academic Institution* – volně přeloženo jako *Příběh soudržnosti: O dějinách jedné akademické instituce*. Ta sleduje osudy Ústavu etnologie a sociální antropologie Slovenské akademie věd (ve zdejším etnologických vodách známého spíše pod starším názvem Národopisný ústav SAV) od doby jeho založení v roce 1946 až do současnosti. Ambice knihy je však širší než pokrýt dějiny jednoho ústavu – v těch se má zrcadlit vývoj etnologie na Slovensku (s. 8).

U historické knihy nás nepřekvapí, že materiál organizuje chronologicky. Po velmi zběžném teoretickém úvodu následují čtyři kapitoly, které se postupně zaměřují na jednotlivá období z dějin ústavu. První kapitola je rozkročena mezi druhou polovinu 40. a koncem 60. let, druhá se zaměřuje na normalizační období 70. a 80. let, třetí pokrývá dvě porevoluční dekády, poslední se pak věnuje období po roce 2010. Vedle závěru má kniha ještě postskript, který nabízí metodologické poznámky a komentář týkající se vzniku publikace. Široké časové rozkročení díla dává znát, že ambice autorek nejsou skromné. Pokrýt sedmasedmdesátileté dějiny, třebaže jedné instituce, v měnících se společenských kontextech, je velká výzva.

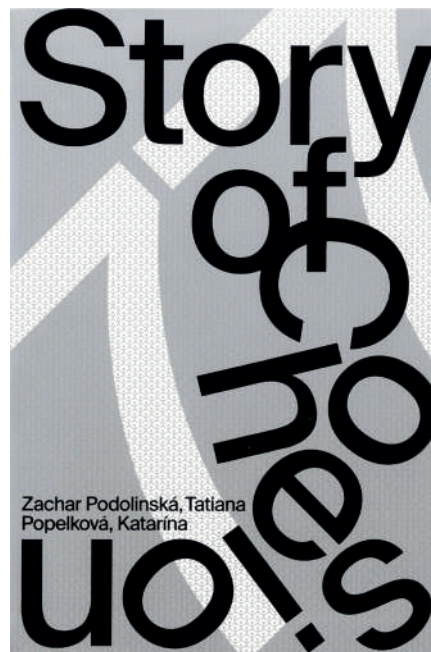
Oproti standardním historickým monografiím se kniha vymyká zejména tím, že její těžiště spočívá v novějších dějinách oboru. Zatímco první dvě kapitoly zabírají něco přes šedesát stran, zbývající dvě, pokrývající třicet porevolučních let, jich zabírají více než tři sta. Sympatické je, že autorkám je cizí standardní historikova výmluva, že k postižení nedávné historie nejprve potřebujeme určitý časový odstup, a tak se odvážně vydávají na pole dějin soudobé etnologie. (Zde je na místě důležité upřesnění týkající se pojmenování oboru. O oboru kniha hovoří jakožto o etnologii, což se

týká i období před rokem 1989, kdy byl obor známý více jako etnografie, folkloristika a národopis. Rozhodnutí autorek ponechat terminologickou diskusi stranou lze kvůli komplikované podstatě tohoto problému pochopit, nicméně zejména zahraničním čtenářům by nebylo od věci alespoň zběžně vysvětlit vztahy těchto odlišných označení. Ve své recenzi nadále přebírám úzus obou autorek a hovořím retrospektivně o etnologii a etnologích.)

Co podstatného kniha čtenářům nabízí? Než se pustím do hlubšího zamyšlení, považuji za nutné zmínit její jistou žánrovou neukotvenost. Na jedné straně je ambicí knihy sloužit jako přehled dějin, osobností, výzkumných prací, projektů a publikací (s. 9). To odpovídá i skutečnosti, že monografie příznaně navazuje na almanach vydaný při příležitosti 77. výročí založení ústavu. A jak autorky dodávají, kniha je jakýmsi „implicitním laudatiem“ (ibid.). Zdálo by se tedy, že spíše máme co do činění s výročním almanachem. Jenže kniha má i druhou tvář. Je rámovaná jako standardní

vědecká monografie s citacemi, bohatým seznamem literatury, teoreticky laděným úvodem a jmenným rejstříkem. Jako vědecká monografie byla recenzovaná Elenou Marushiakovou a Zdeňkem Uherkem. Do angličtiny přeložila knihu Judita Takáčová, což svědčí o ambicích blýsknout se zejména u zahraničního publika. A relativně skromný cíl být přehledem je nadto zastíněn tvrzením, podle kterého má být kniha „paradigmatickou analýzou vývoje oboru“ (s. 8). Nicméně autorky už blíže neobjasňují, co v jejich podání „paradigmaticky“ znamená. Chce se kniha stát modelem pro psaní dějin oboru? Nebo dokonce – jak zdůrazňuje recenzní úryvek od Marushiakové na zadní straně knihy – chce ustavit nové paradigma pro psaní dějin oboru, a být tedy první knihou svého druhu? Ať už tak či onak, ambicióznost takového tvrzení vynikne o to víc, když zjistíme, že autorky nijak nenavazují na specializované práce o dějinách etnologie nebo antropologie. A aniž bych chtěl autorky obviňovat z vypočítavosti, žánrová nejednoznačnost skýtá potenciál efektivně odrazit jakoukoliv kritiku. Těm, kterým publikace přijde málo vědecká, se namítne, že se jedná o přehledový almanach. Naopak těm, kdo knihu jako almanach odbydou, se zase namítne, že kniha je něčím mnohem víc. Jsa si vědom jisté arbitrarnosti vlastního rozhodnutí, o knize dále pojednám jako o vědecké publikaci.

Prvním bodem hodným pozastavení je empirická základna knihy. Kniha – a to je nutné zdůraznit – není výsledkem systematického bádání. Je spíše souborem sestaveným ze starších historických a retrospektivních textů sepsaných pamětníky a informací vybraných z novějších výročních zpráv, přičemž i samotné autorky zde vystupují v roli pamětníků. K tomu autorky podnikly blíže nespecifikovanou kvalitativní šetření, telefonické hovory, interview a e-mailovou korespondenci s pamětníky a kolegy (s. 398–400). Původní studii, ze které kniha vychází, někteří pamětníci ještě připomínkovali (s. 397). Zatímco již publikované



texty kniha standardně cituje, u celé řady informací není zcela jasný jejich původ, protože nijak neodkazují na podniknutá šetření a provedené rozhovory. Vzhledem k tomu, že Zachar Podolinská je od roku 2012 ředitelkou ústavu, budou některé informace asi pocházet z úředních dokumentů, které má k dispozici. Tomu napovídají některé pasáže a detailní číselné údaje, nicméně příslušné dokumenty citovány nejsou (srov. např. s. 175–177, 375–376).

Bez ohledu na nepřiliš transparentní zacházení s některými zdroji informací spočívá těžiště práce v pamětnických vzpomínkách. Klást těžiště na pamětnické narativy by přitom nemusel být až takový problém. Sociokulturní antropologie, k níž mají obě autorky blízko, upřednostňuje rozumění situací z aktérského hlediska. Cílem je pochopit, jak aktéři vzpomínají na dobu minulou a jak rozumějí svému působení v oboru. A není žádný problém, že aktérské rozumění je mnohdy v rozporu s tím, co nám prozradí úřední dokumenty. Autorky by našly celou řadu přístupů, s jejichž pomocí by takový výzkum vhodně zarámovaly. A jen v takovém případě by bylo legitimní položit těžiště na aktérské výpovědi. Jenže autorky se k takovému pojetí nehlásí. Píší dějiny instituce, takže v textu přirozeně vzniká napětí mezi tímto cílem a použitými zdroji. Samozřejmě, že i kdyby takto výzkum nerámovaly, neznamená to, že by pamětnické vzpomínky nemohly být cenné pro objasnění věcí, které jinak zjistit nelze. Jenže při snaze o rekonstrukci institucionálních a oborových dějin může být práce s nekorigovanými vzpomínkami velmi ošemetná. To vede k faktickým chybám pramenících nejen ze zrádnosti lidské paměti, ale i z některých hluboce zakořeněných narativů nebo nechoty prozradit vše.

Výše řečené se dá příznačně demonstrovat na kapitole o normalizační éře. Na s. 40 autorky tematizují rozdílnost mezi českým a slovenským oborovým kontextem: „[Časopis] *Slovenský národopis* během normalizačního

období poskytnul prostor pro publikování českým etnologům, kterým nebylo dovoleno publikovat v Čechách [resp. českých zemích].“ Jakožto cenzurovaní autoři jsou jmenovitě uvedeni Soňa Švecová a Josef Kandert. Níže ve stejném odstavci je v jiné souvislosti uveden odkaz na přehledový článek Zdeňka Uherka o *Slovenském národopisu* publikovaném tamtéž v r. 2004. Nicméně v tom žádnou zmínku o cenzuře Švecové a Kanderta nenalezneme. Tato informace tak může pocházet z šetření obou autorek, může být dílem pamětnické intervence do rukopisu, případně ji autorky mohly už dříve slyšet od pamětníků, nebo pochází z nějakého neocitovaného textu.

Cenzurou Švecové a Kanderta chtějí autorky poukázat na to, že po mocenské konsolidaci a čistkách na začátku 70. let byla slovenská etnologická scéna v mnoha ohledech svobodnější než ta česká. To by odpovídalo i odlišnému vývoji politických a intelektuálních elit v českých zemích a na Slovensku po roce 1968 (o tom např. kniha Gila Eyal *The Origins of Postcommunist Elites: From Prague Spring to the Breakup of Czechoslovakia*, University of Minnesota Press, 2003). V české etnologii vedla změna společenských poměrů ke ztrátě samostatnosti brněnské Katedry etnografie a folkloristiky a jejímu začlenění pod Katedru historie a etnografie střední, jihovýchodní a východní Evropy, v Praze pak znamenala počátek vlády Antonína Robka. Aniž by autorky byly takto explicitní, naznačují, že kvůli změně mocenských poměrů v českých zemích uvítali čeští etnologové postižení čistkami možnost publikovat na Slovensku. Stejně jako Švecová a Kandert přispívali do *Slovenského národopisu* významně i Karel Fojtík a Olga Skalníková, kteří ve stejném období jen minimálně přispívali do *Českého lidu* a jejichž vztah s *Robkem* byl, soudě podle některých archivních pramenů, dosti napjatý.

Jenže tvrzení o cenzuře je v rozporu s fakty. Kandert samozřejmě v *Českém lidu* nepublikoval a absence jeho textů

by dávala autorkám za pravdu, pokud by „publikovat v českých zemích“ znamenalo tolik co „publikovat v *Českém lidu*“, tedy nejprestižnějším českém oborovém časopise, toho času pod Robkovým vedením. Jenže signifikance tvrzení o cenzuře pramení právě z nemožnosti publikovat v českých zemích vůbec. Ve skutečnosti ale Kandert publikoval v 70. a 80. letech v *Análech Náprstkova muzea*, v roce 1984 mu v nakladatelství Mladá fronta vyšla kniha o africkém umění a na konci 80. let mu vyšel i příspěvek v *Robkem* ovládaném *Zpravodaji*. Kandert navíc fungoval jako tzv. pokrývač překladatelů, kteří nesměli oficiálně překládat (o tom Zdeňka Rachůnková in *Zamlčování překladatelů: Bibliografie 1948–1989*. Obec překladatelů, 1992). Oproti němu Švecová publikovala v *Českém lidu* i v jiných periodikách a na Univerzitě Karlově jí ve zmíněném období vyšly její dvě stěžejní monografie. To příliš jako zákaz publikování nevypadá a ověřit si to může každý, kdo se ve svém výzkumu seznámí se staršími publikacemi.

Chybějící konfrontace s jinými zdroji informací, která by autorkám pomohla zaujmout kritický postoj k pamětnickým narativům a důkladněji psát o dějinách ústavu a oboru, souvisí i s nepochopitelným tvrzením, kterým jedna z nich vysvětluje, proč kapitoly věnované posledním třiceti letům zabírají víc místa než dvě skrovné kapitoly postihující období socialismu. Jedním z důvodů je fakt, že údajně je k dispozici „významně více faktických dat pro dané [tzn. novější] období díky četným digitálním stopám“ (s. 400). Proč ale omezovat své zdroje na digitální stopy? Slovenský národní archiv a Archiv SAV pátravým slovenským badatelkám žádné zajímavé materiály nenabízejí?

Oborník na slovenskou etnologii nejsem. Nejsem proto schopen posoudit, nakolik si autorky daly větší pozor při psaní o slovenských oborových realitách. Nicméně výše uvedené tvrzení o cenzuře napovídá, že fakticky nemusí být kniha úplně spolehlivá právě proto, že

dává příliš prostoru pamětníkům. To částečně souvisí i s obecnějším problémem, kdy i v české etnologii a antropologii je zvykem, že práce o dějinách oboru píše badatelé zastávající dvojakou roli často významných oborových aktérů a zároveň historiků oboru. Mnohem naléhavěji se tak objevuje problém sladění těchto dvou konfliktních rolí. Kolegialita a zachování dekora můžou být v řadě ohledů hodnotnější než historická pravda. Tím spíš, pokud jako ředitelka ústavu při psaní každé věty volíte mezi důkladnou analýzou materiálu a udržováním dobrých vztahů s kolegy.

Druhým bodem hodným pozornosti je analytická rovina. Ke škodě čtenáře nenabízí kniha téměř žádnou hlubší analýzu společenského kontextu a jeho vlivu na vědu. To se dá názorně ukázat na kapitolách o socialismu. Autorky samozřejmě neopominou zmínit personální čistky, reorganizace ústavů a propouštění ze zaměstnání (s. 19, 22–23, 36), cenzuru a autocenzuru (s. 26, 29, 40), přítomnost základní organizace KSČ na pracovišti (s. 59–66) nebo vliv marxisticko-leninské ideologie (s. 32). Jenže vše tu vystupuje až v příliš předvídatelné roli režimních kulis a nic z toho neslouží pro zprostředkování hlubšího vhledu do oborové dynamiky v kontextu diktatury KSČ a KSS. Spolu s tím autorky neproblematicky přebírají tvrzení pamětníků, podle kterého se všem režimním vlivům navzdory podařilo etnologům uhájit oborovou integritu do velké míry nezávislou na komunistické ideologii (s. 32), na čemž se později podílela i základní stranická organizace tím, že plnila roli jakéhosi „ochranného deštníku“ (s. 66). Místy se dokonce zdá, že se jednalo o badatelskou selanku, která byla vůči vědeckému bádání vstřícnější než doba současná (viz zajímavé a dále nerozvedené tvrzení jednoho ze starších etnologů o financování vědy na s. 80).

Absence analýzy trápí i dvě kapitoly věnované porevolučnímu období, a to navzdory domnělé větší dostupnosti zdrojů. Autorky samozřejmě narážejí na

řadu podstatných témat, která od 90. let hýbou světem vědy – na finanční škrty, prekaritu, různé evaluační trendy, grantové financování a scientometrii, vztah vědy a stranické politiky (viz např. zajímavá pasáž věnující se kontroverzím kolem učebnice romského dějepisu na s. 222–228) – nicméně žádnému z nich nevěnují soustavnější pozornost a nenabízí nám žádný detailní pohled na to, jak ten či onen jev ovlivnil pěstování etnologie a antropologie na Slovensku a jak se to odrazilo na konkrétních vědeckých výsledcích ve smyslu konkrétního poznání. Jak slovenská etnologie a antropologie posunula hranice našeho poznání? Jak se v tom projeví současné trendy ve vědeckém managementu? Jaký styl vědecké práce a jaké poznání přinesly? Co dalšího vědecký management umožňuje? Co tyto trendy naopak nikdy nevytvoří a v čem jsou vůči vědě opresivní? Tam, kde se autorky mohly blýsknout pronikavou analýzou světa současné vědy a ukázat konkrétní důsledky mnohdy až nesystematických snah o její řízení, zůstávají jen u tvrzení, jejichž bezelstnost někdy hraničí s bezděčným cynismem. Například smlouvy na částečný úvazek a smlouvy na dobu určitou autorky odbydou s odkazem na současné světové standardy dělání vědy a rytmy vědeckých projektů (s. 312). Jinde zmíní, že u nich na ústavu je každý tříletý výzkumný projekt podrobně rozepsán na každé čtvrtletí (s. 336) a v neproblematickém duchu hovoří i o starších změnách, které zavedly nutnost předkládat plány práce nebo publikovat v zahraničí (s. 171–173). Ikonický je citát jedné z jejich kolegyň, jak navzdory vědeckému vyhoření, vysokému pracovnímu tempu a nízkému platu zůstala na ústavu „hlavně kvůli kolegům“ (s. 380). Jaká je pak relevance tvrzení autorek, že každý ze zaměstnanců ústavu má možnost svobodně realizovat své badatelské vášně (s. 344)?

Výrazně kriticky se sice autorky staví ke škrťům ve financování vědy (s. 78–80) nebo k „mělké scientometrii“ (s. 394),

v případě současné kultury auditu a evaluace však veškerá kritika mizí a autorky neproblematicky přitakávají nastavení evaluačních a akreditačních kritérií a jejich vypovídací hodnotě (s. 266–267, 327). Pozitivně hodnotí i to, co nazývají „kvalitativním obratem“ ve vědeckém hodnocení, který „podporuje vědeckou znamenitost a špičkový výzkum“ (s. 340, 394), nebo že „[k]apitalizace a komercionalizace institucionální expertízy a dalšího vědění skýtá obdobný nový potenciál“ (s. 395). Není jasné, proč autorky pozitivně hodnotí zrovna poslední uvedený jev, když jinde varují před nebezpečím financování vědeckých institucí na základě jejich „společenské přínosnosti“ (s. 253). Ať už je ale daný jev hodnocen pozitivně, nebo negativně, tvrzení o přínosnosti, nebo škodlivosti jednotlivých trendů v řízení vědy není nijak doloženo.

Přítakání trendům v současné řízení vědy souvisí s jedním aspektem knihy, kdy dvě kapitoly věnované posledním třiceti letům nejsou napsány jazykem ani tak vědeckým, jako spíše evaluačně-manažerským. Nechybí tu výrazy jako „zahraníční expert“ a „excelentní“ (passim), „důležitá vizionářská osobnost“ (s. 91), „strategické manažerské rozhodnutí“ (s. 305), „cílená proaktivní personální strategie“ (s. 311) nebo „špičkový výkon“ (s. 395). Tímto jazykem autorky popisují řadu projektů, na kterých začal ústav pracovat po roce 2000 (např. s. 204–211), přičemž nešetří slovy jako „inovativnost“ a „přínosnost“, aniž by skutečnou inovativnost a přínosnost jakkoliv vysvětlily a obhájily.

Třetím výrazným bodem je příběh o kohezi, na který odkazuje název knihy a který úzce souvisí s pamětníckými narativy. Tuto narativní linii předznamenává tvrzení o vnitřní integritě ústavu: „je pozoruhodné, jak flexibilně – během relativně krátkého období své existence – dokázala zkoumaná instituce reagovat na změny v politických režimech a diskurzivních paradigmatech“ (s. 10). V průběhu knihy pak téměř jako mantru autorky opakovaně zdůrazňují existenci

vnitřní koheze na ústavu. V jejich pojetí představuje udržování koheze dlouhou a svébytnou ústavní tradici (např. s. 134, 227, 249, 322, 377, 378, 386). Ne že by existence opakovaně proklamované koheze nebyla myslitelná. Autorky ale nenabízejí žádný přesvědčivý argument o její existenci. Jediným důkazem zůstává opakované tvrzení samotných pamětníků (včetně obou autorek) o této kohezi.

Narativ o kohezi výrazně koreluje s upozadováním konfliktu. Ten totiž v knize vystupuje jako něco cizorodého, nepatřičného, něco, co narušuje oborovou integritu a nabývá téměř až negativních morálních konotací (s. 260). Když už k němu dojde, je líčen buď jako nesoulad mezi etnologou a státní politikou, anebo jako výsledek působení problematických jedinců a skupin. Tuhle roli v knize sehrává bývalý pracovník ústavu Juraj Podoba (s. 85–86), později je takto líčena skupina kognitivních antropologů (s. 320–322). Ačkoliv autorky zmiňují i potenciální tenze na pracovišti (s. 68), konflikt v ústavu se jeví jako cosi okrajového a z principu špatného. Autorky jako by pracovaly s jakýmsv implicitním durkheimovstvím. Když už ke konfliktu dojde, smysl jeho existence spočívá pouze v jeho překonání, což v posledku vyústí v upevnění koheze badatelského kolektivu. Narativním vytěsňováním konfliktu jakožto něčeho nepatřičného se navíc autorky připravují o významný zdroj porozumění oborové dynamice.

Podle mého názoru nenabízí kniha čtenářům žádnou hlubší analýzu, která by nám zprostředkovala inspirativní vhled do dějin oboru. Tvrzení o kritické reflexi předmětu vlastního studia (s. 397) nemá v textu žádnou oporu. V úvodu se sice kniha zběžně odvolává na řadu teoretických přístupů, ale dále s nimi nepracuje. Ironií pak představuje odkaz na knihu *Legitimizing Identities* Rodneyho Barkera (Cambridge University Press, 2001). Barker tvrdí, že bychom při studiu legitimacy neměli pozornost věnovat pouze tomu, jak vládcí získávají legitimitu těch, kterým vládnou, ale rovným

dílem tomu, jakým způsobem se vládcí sami před sebou jakožto vládcí legitimizují, jak si sami před sebou svoji pozici moci obhajují. Barker odkazuje na obraz Jacquese-Louise Davida, na kterém Napoleon korunuje císařovnu Josefínu (jeden z původních skečů obrazu dokonce zobrazuje Napoleona korunujícího sama sebe): „Císař nevládne se souhlasem kohokoliv jiného [...] Vykonává a vyjadřuje jen svoji vlastní autoritu. Je legitimním vládcem, protože legitimizuje sám sebe, a korunovace se tak stává korunovací sama sebe“ (Barker 2001: 5). I čtenář s Barkerem neobeznámený si nemůže nevšimnout, jak moc kniha působí jako sebezprezentace, a to tím spíš, když jednou z autorek je současná ředitelka ústavu (o to více vyniká absentující reflexe vlastní mocenské pozice vzhledem k provedeným rozhovorům a šetřením mezi kolegy). Namísto *analýzy* sebe-legitimizování à la Barker, kterou bychom čekali od zkušených badatelek, si musíme vystačit se sebe-legitimizováním. To, co původně vypadalo jako odvaha psát o současných dějinách a co na konci knihy autorky vysvětlují z praktických důvodů jako nedostatek zdrojů informací, se na samý konec ukáže jen jako součást sebekorunovace.

Čtenáře až mrzí, že na knize, která si bezpochyby vyžádala spoustu práce a úsilí, není nic, co by mohl pochválit. Snad jen bohatý seznam literatury může posloužit každému, kdo by se chtěl v dějinách slovenské etnologie sám zorientovat. Přes všechny uvedené nedostatky si myslím, že kniha je zajímavá z jednoho významného hlediska. Vzhledem k volbě celkové perspektivy, témat i jazyka ji můžeme v jistém smyslu skutečně číst jako paradigmatický experiment. Ten nám ukáže, co se stane ve chvíli, když ve vědě zvítězí evaluačně-manžerský duch. Nakonec není důležité to, co z archívů a vzpomínek vydolujete, jak podnětnou analýzu provedete a jak tím přispějete k vědeckému poznání. Ve světě, ve kterém rozhodují jen počty prestižních grantů, zasíťování se ve

špičkových mezinárodních projektech, nejlepší hodnocení v evaluacích a počty cizojazyčných publikací v impaktovaných periodikách, pramálo záleží na tom, k čemu jako vědci přispějeme svým poznáním. Hlavní je držet se chytlavých evaluačních frází a vyvolávat dojem, že všichni táhneme za jeden provaz. Jakkoliv taková strategie může být účinná směrem k politické reprezentaci, ve vědecké obci působí přinejmenším nepatřičně.

Nikola Balaš
(Etnologický ústav AV ČR)

DANIEL DRÁPALA A KOL.: STOPY LIDSKÉHO UMU. PŘEDINDUSTRIÁLNÍ TECHNICKÉ PROVOZY NA ÚZEMÍ NĚKDEJŠÍHO PASTVÍ ROŽNOV. Brno: Masarykova univerzita a Etnologický ústav AV ČR, v .v. i., 2022, 263 s.

Pod redakčním vedením Daniela Drápaly vyšla na sklonku roku 2022 kniha s názvem *Stopy lidského umu*, která nese podtitul *Předindustriální technické provozy na území někdejšího paství Rožnov*. Na jejím vzniku se kromě D. Drápaly dále podíleli Vojtěch Bajer, Radek Bryol, Miroslav Bubík, Radim Červenka, Přemysl Mácha, Václav Michalička, Jitka Petřeková, Samuel Španihel, Lenka Tlapáková a Jiří Woitsch. Publikace vyšla v rámci ediční řady Ethnologica Ústavu evropské etnologie FF MU a je výstupem projektu *Stopy lidského umu* podpořeného v letech 2020–2022 Ministerstvem kultury v rámci programu NAKI II. Ten byl řešen ve spolupráci Ústavu evropské etnologie FF MU a Etnologického ústavu AV ČR. Kniha je katalogem stejnojmenné výstavy, která byla ke zhlédnutí v Karlovském muzeu ve Velkých Karlovicích od listopadu 2022 do dubna 2023.

Aby bylo možné naplnit stanovené cíle co nekomplexněji, byl autorský tým kromě etnologů tvořen historiky, geografy, archeologem, geologem a odborníkem

na kulturní krajinu. Interdisciplinární přístup tak umožnil rekonstruovat úplný obraz zkoumaných jevů na vymezeném území zahrnujícím dvacet pět vesnic a dvě města – Rožnov pod Radhoštěm a Krásno. Základním pilířem rozsáhlého výzkumu bylo kromě terénního šetření zejména soustavné archivní studium v řadě paměťových institucí doplněné metodami orální historie. V úvodní pasáži je autory vymezena role definovaných technických provozů na poli kulturního dědictví. Zde zcela přesně uvedli, a v závěru knihy se k tomu opět vracejí, že se ve svém komplexu jedná o osobitý soubor fenoménů, představující nejen stavby samotné. V úvahu je nutné vzít staletími předávanou empirii vážící se k jednotlivým provozům a specifikům jejich činnosti. Cílem proto bylo sumarizovat celistvý obraz jednotlivých výrobních činností, jejichž charakteristickou vlastností byla úzká vazba na lokální nebo regionální surovinové zdroje.

Jádrem publikace jsou čtyři hlavní kapitoly rozdělené do čtrnácti oddílů. Základní tematické členění je vázáno na dominantní zdroj vstupní energie, umístění či druh zpracovávaných surovin: voda, země, les, oheň. Celá problematika je zasazena do širších kulturněhistorických vazeb. Předindustriální technické provozy jsou zde chápány jako důležitá a ve svém kontextu často opomíjená součást kulturního dědictví.

Kapitola „Voda pomáhá“, na jejímž zpracování se podíleli D. Drápala, V. Bajer, R. Červenka a V. Michalička, se zaměřuje na malovýrobní provozy, které byly závislé na síle tohoto živlu. Charakteristickým rysem bývala vzájemná blízkost jednotlivých provozů na vodní pohon. V dané oblasti se jednalo o mlýny, pily a výroby související s textilní produkcí, konkrétně valchy a plátenické výroby (bělení a mandlování plátna). V souvislosti se splávkami dřeva jsou podrobně popsány plavební trasy i pracovní postupy. Přiblíženy jsou rovněž zajímavé údaje o rodinných poměrech a pracovních činnostech.

„Ze země dobývané“ je název kapitoly, kterou zpracovali M. Bubík, R. Bryol a D. Drápala. Podrobně a na základě geologických poměrů Rožnovska jsou zde analyzovány okolnosti těžby základních surovin nacházejících se v této horské oblasti a možnosti jejich použití. Ozřejmena je těžba, zpracování a využití kamene, železné rudy, hlíny. Z technických provozů jsou pak detailně rozebrány cihelny a vápenky.

V. Bajer, J. Woitsch, D. Drápala a V. Michalička jsou podepsáni pod kapitolou „Na okraji lesa a v jeho nitru“, ve které jsou důkladně rozebrány malovýrobní činnosti, jež byly bezprostředně vázány na horské prostředí regionu a využívaly jeho charakter. Salašnictví bylo typickým fenoménem pro oblast Valašska. Autoři se zde zaměřili na tento specifický způsob chovu dobytka a změny, které ho provázely. Ty měly zásadní dopad na proměny místní krajiny, Rožnovsko nevyjímaje. Samostatná pasáž je v této části věnována bohatství, které poskytovaly místní lesy, a to dřevu a možnostem jeho využití. Na Rožnovsku, podobně jako v dalších lesnatých

oblastech, byla rozšířena tzv. lesní řemesla, která zahrnovala výrobu dřevěného uhlí, sbírání smoly, výrobu dehtu, pálení popela a jeho přeměnu na potaš.

Poslední kapitola publikace nese název „Když slouží oheň“ a zpracovali ji V. Michalička, R. Červenka, S. Španiel, R. Bryol, D. Drápala a A. Strašák. Text zahrnuje důležité informace o hamrech, kovárnách, sklárnách a sušárnách ovoce. Ve sledovaném regionu byla výroba sklávací oceli vodními kovárnami (hamry) soustředěna v obci Zubří. Výroba skla v lesních sklárnách pak přirozeně využívala snadnou dostupnost dřeva hlubokých jedlo-bukových lesů a dostatečné množství vody, druhého nezbytného předpokladu pro fungování sklárny.

Úvodní a závěrečné souhrnné kapitoly jsou dílem P. Máchy, J. Petřekové, D. Drápaly, J. Woitsche a R. Bryola.

Velkým kladem publikace je množství vloženého textu, navíc barevně odlišného od textu základního. Jedná se například o podrobnější technickou specifikaci a další důležité komplexní informace, které i nezavěšenému čtenáři pomohou v lepším pochopení dané problematiky. Je zde i řada fotografií, reprodukcí původní plánové dokumentace, ilustrací včetně technických řezů a detailnějších rozkreslení. Zmínit je třeba pec z lesní sklárny, valchu, sušárnu na ovoce, pec na pálení popelových škvarků, vápenickou pec, a především řez cihlářským „kozlem“, k němuž prakticky chybí v literatuře podrobnější obrazové doklady. Text je dále doplněn kartografickým materiálem. Jedná se jak o výřezy starých map, tak o mapy nově vytvořené L. Tlapákovou, jež zachycují jak rozšíření zkoumaných technických provozů, tak např. i toponyma, která jsou od jejich činnosti, popř. existence odvozována. Publikace disponuje bohatým poznámkovým aparátem, seznamem respondentů, soupisem pramenů, literatury a jiných použitých zdrojů a soupisem obrazových příloh a je opatřena zevrubným anglickým resumé. Kniha je určena jednak odborníkům, jednak



zájemcům z řad laické veřejnosti, tak by možná stálo za úvahu vložení tematického slovníku, který by objasnil některé málo známé termíny, jež se zde objevují (např. *salajka*).

Řada badatelů zabývajících se hospodářskými objekty se doposud věnovala spíše jednomu konkrétnímu typu staveb (nejčastěji z oblasti mlynářství). K mnoha oborům existují spíše kusé zprávy (valchovníctví, dráslařství aj.). Předložená práce naopak komplexně dokumentuje a interpretuje malovýrobní technické provozy na vymezeném území v dlouhodobém časovém rámci. Autoři překonali řadu překážek, jež představovala např. absence trojrozměrných i písemných pramenů. Předmět výzkumu byl vymezen jasnými kritérii. Jednalo se o činnosti, které pro svůj chod vyžadovaly stavby, zařízení a svěbytnou nezbytnou infrastrukturu malovýrobního charakteru, navíc nevázané na běžná cechovní řemesla městského prostředí.

Mezioborová spolupráce skýtá řadu možných překážek, ale i úskalí. Tento problém se může týkat nejednotnosti textu, případně jeho nesrozumitelnosti. S těmito jevy se v knize nesetkáme a autorům se podařilo vytvořit ucelené dílo, které zájemce komplexně seznamuje s předindustriálními technickými provozy jako plnohodnotným kulturním dědictvím našich předků. Jedná se o důležité poznatky, zdroje inspirace a návrat ke kořenům, neboť naše moderní společnost nemůže a nechce nechat beze stopy zmizet doklady svého minulého života. Devízou týmu, který se na publikaci autorsky podílel, je navíc skutečnost, že někteří z jeho členů mají přímou zkušenost s etnologickými a archeologickými experimenty v oblasti zaniklých výrobních činností, a jejich popis tak dostává zcela jiný rozměr (pálení milíře, výroba potaše aj.). Za úvahu jistě stojí v těchto činnostech do budoucna pokračovat a rozvíjet je i o další zajímavé skutečnosti v knize popisované.

Martin Novotný
(Národní ústav lidové kultury)

ALENA ĎURICOVÁ – EVA MOLNÁROVÁ (EDS): OD TEXTU K PREKLADU XVII (2. ČÁST). LINGUISTIC LANDSCAPE. Praha: Jednota tlumočnicků a překladatelů, 2023, 98 s.

Vydávání zborníkového radu *Od textu k prekladu* má dlhoročnú tradíciu (prvý ročník vyšiel už v roku 2006) predstavuje významnú platformu na prezentovanie viacrozmerných prístupov k odbornej komunikácii a skúmaniu odborného jazyka. V roku 2020 sa zborník rozšíril o samostatnú časť vydávanú pod názvom *Linguistic Landscape*. Posledný ročník tohto cyklu prináša príspevky prednesené na XXI. medzinárodnej konferencii *Odborná komunikácia v zjednotenej Európe*, ktorá sa konala 12. – 13. 10. 2023 v Banskej Bystrici. Prezentuje najmä výsledky výskumov riešiteľského tímu projektu *Jazyk v meste – dokumentovanie multimodálnej semiosféry jazykovej krajiny na Slovensku a z komparatívnej perspektívy*. Výstupy pripravili lingvisti z Filozofickej fakulty Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici okrem poslednej štúdie, ktorú vypracovala dvojica výskumníkov z Univerzity Jánosa Selyeho v Komárne.

Keďže v roku 2023 bol projekt zavŕšený, príspevok z pera vedúcej riešiteľky A. Ďuricovej rekapituluje výsledky viacročného bádania, približuje jazykovú krajinu z aspektu komunikácie a v kontexte výskumu. Autorka poukazuje na špecifické komunikácie prostredníctvom jazykovej krajiny a charakteristické postavenie jej aktérov. Väčší priestor venovala jednotlivým príspevkom vzniknutým počas viacročnej realizácie projektu s dôrazom na jeho výsledky, prínosy a ďalšie perspektívy skúmania jazykovej krajiny.

M. Bachledová mapovala perifériu jazykovej krajiny Banskej Bystrice – zamerala sa na banskobystričké krematórium a jeho okolie. Svojou sondou do minulosti pripomenula činnosť Spoločnosti pro spalovaní mrtvol v Prahe (vznikla roku 1899), na ktorú nadväzujú aj počiatky kremácie v Banskej Bystrici v roku 1930.

Poukázala aj na neďaleký Pamätník obetiam fašizmu v Kremničke, kde do masového hrobu ukladali nacisti obeť masakru (1944 – 1945).

Germanista Z. Dobřík skúmal diachrónny aspekt urbanoným v bavorskom meste Erlangen. Poukázal na fakt, že v minulosti tu boli častými motivantmi názvov ulíc honorifikačné urbanonymá (významné osobnosti mesta vrátane hodnostárov tamojšej univerzity), po uchopení moci nacistami potom plnili názvy propagandistickú funkciu (Adolf-Hitler-Straße). Od polovice 20. storočia sa začína pri tvorbe názvov ulíc objavovať istá pravidelnosť – rozvíja sa tendencia pomenovať ulice podľa geografických objektov, fauny či flóry blízkeho okolia. Otvorenou otázkou zostáva, ako sa vysporiadať s názvami verejných priestranstiev pomenovaných po kontroverzných osobnostiach a udalostiach. (Túto problematiku analyzoval Dobřík aj v českom kontexte v kapitole „Jazykový obraz Ferdinanda Porscheho u obyvateľov Vratislavíc nad Nisou“ v monografii *Cudzosť a inakosť v jazykovej komunikácii*. UMB Banská Bystrica, 2018.)

Aktuálnym stavom jazykovej krajiny Banskej Bystrice na podklade predvolebných bilbordov sa zaoberala P. Jenesská. Materiál získala v období príprav na predčasné parlamentné voľby do Národnej rady SR, keď sa o priazeň elektorátu uchádzalo 25 politických subjektov. V tomto kontexte bádateľka analyzovala výsek vybraného urbánneho priestoru na veľkopošných pútačoch. Z jej výsledkov vyplýva, že nosiče vykazovali znaky spisovnosti a aktuálnosti, často aj manipulácie, persuázie a apelu.

Onomastik J. Krško interpretoval tri roviny jazykovej krajiny. Podčiarkol fakt, že urbanonymické objekty obsahujúce antroponymá majú dedikačný charakter a zvyrazňujú osobnosti národných dejín. Diachrónny aspekt možno sledovať aj na maturitných tabľách, pri čom v súčasnosti sa znižuje oficiálnosť proprií a na tabľách dominujú často iba krstné mená študentov v hypokoristickej podobe.

Pozornosť venoval bádateľ aj náhrobným kameňom ako súčasťou sepulkralných pamiatok, uvedomujúc si deficit, že výskumy slovenskej jazykovedy v danej oblasti zaostávajú za badaním v Česku, Poľsku a Maďarsku.

E. Molnárová skúmala vzájomnú interakciu textu i obrazu a spoločnú percepciu tzv. vizuálneho textu v semiotike jazykovej krajiny Erlangenu. Zdôraznila, že verbálny a vizuálny jazyk v texte (ko)existujú a vyznačujú sa špecifickými štruktúrami. Konštatovala, že multimodálne signy (široká paleta semiotických jednotiek, ako sú znak, ikona, graf, obraz, spôsob upevnenia označenia, resp. vývesného štítu a pod.) prevažujú nad nosičmi s výlučne verbálnym textom. V praktických analýzach sa zamerala na využitie multimodálnych znakov najmä v oblasti gastronómie, analyzujúc pritom tiež ich mono/multilingválnosť.

Ambíciou J. Štefaňákovkej bolo zostavenie opisu jazykovej krajiny Banskej Bystrice. Na historických budovách Námestia Slovenského národného povstania skúmala 27 pamätných tabúľ a iných verejných informatívnych textov – tieto prezentujú históriu Banskej Bystrice od prvej písomnej zmienky v dekrete kráľa Belu IV. z roku 1255, keď mesto získalo kráľovské privilégia, pripomínajú aj banské tradície úzko späté s ťažbou zlata i medi. V r. 1944 sa Banská Bystrica stala centrom SNP, objektom autorkinho skúmania teda boli aj pamiatkové objekty venované SNP a oslobodeniu mesta.

Germanistky J. Lauková a J. Štefaňáková publikovali spoločný príspevok v nemčine, skúmali multimodálnosť a multilingválnosť nosičov v Banskej Bystrici. Zdokumentovali názvy ulíc, billboardov, verejných a obchodných nápisov, v ktorých okrem slovenčiny zaznamenali názvy v deviatich európskych jazykoch, čo poukazuje na značný stupeň komercializácie jazyka v záujme cestovného ruchu v skúmanom areáli.

Bádatelia S. J. Tóth a V. Istók z Pedagogickej fakulty Univerzity Jánoša Selyeho v Komárne skúmali jazykovú

krajinu Komárna z diachrónneho hľadiska. Súbor starších fotografií z publikácie *Komárňanský fotoalbum*, založený na podklade zbierky Z. Melečkyho (1951), poslúžil autorom ako zdroj pre kvalitatívnu analýzu. Z uvedeného fotoalbumu čerpali aj pri zostavovaní monografie, ktorú možno tiež považovať za jeden z dôležitých výstupov projektu (Vojtech Istók – Gábor Lőrincz – Sándor János Tóth: *Jazyková krajina miest Komárno a Komárom*. Komárno: Univerzita J. Selyeho, 2022).

Prezentovaný zborník bol publikovaný na CD nosičoch. Text príspevkov je doložený bohatým faktografickým materiálom. Tvorí ho hlavne rozsiahla zbierka kvalitných fotografií, prevažná časť z nich bola vyhotovená ad hoc samotnými autormi príspevkov v rámci výskumu s cieľom zmapovať stav jazykovej krajiny Banskej Bystrice a Erlangenu. Výnimkou sú obrazové prílohy autorov z Komárna, ktorých ambíciou bolo zaznamenať diachrónny obraz jazykovej krajiny mesta, pričom z komparatívnych dôvodov využili zábery zo staršieho fotoalbumu z roku 1951. Presvedčivou argumentačnou súčasťou zborníka sú tiež grafy a štatistické tabuľky, ale aj mapky jazykovej krajiny publikované z verejne dostupných zdrojov, s dodržaním citačných noriem. Každý príspevok má v úvodnej časti abstrakt v anglickom jazyku a kľúčové slová, záverečná časť publikácie, žiaľ, neobsahuje anglické resumé, ktoré by mohlo/malo byť vhodným doplnením. Prínosom publikácie je vzbudenie záujmu o jazykovú krajinu, ktorá poskytuje takmer neobmedzené možnosti pre ďalšie interdisciplinárne výskumy. Zborník reflektuje *status quo* jazykovej krajiny a finalizuje činnosť bádateľského kolektívu v danom projekte. Môže však byť aj inšpiratívnym zdrojom pre tých, ktorí majú snahu/možnosť podieľať sa na jej ďalšom skúmaní, resp. aj na ďalšom kultivovaní.

*Hedviga Kubišová
(Univerzita Mateja Bela
Banská Bystrica)*

PAVEL BENEŠ – IRENA BUKAČOVÁ – JIŘÍ FÁK – PAVEL KODERA – VÁCLAV PODESTÁT: POKLADY MARIÁNSKÉ TÝNICE. Mariánská Týnice: Muzeum a galerie severního Plzeňska, 2022, 112 s.

Barevnými fotografiami bohatě vybavená více než stostránková publikace sice slouží jako katalog expozice Muzea a galerie severního Plzeňska, díky podrobnému textovému doprovodu si ji však můžeme prohlížet a číst, aniž bychom do muzea vůbec vkročili. Barokní areál někdejšího poutního místa severního Plzeňska, dílo proslulého Blažeje Santiniho-Eichla, vstal doslova jak fénix z popela, když se v letech 2017–2021 dokončila jeho úplná rekonstrukce včetně dostavby východního ambitu podle architektova původního plánu.

Úvodní kapitola pojednává o vzniku poutního místa (1230) spojeného s plaským klášterem. Tamější cisterciáci vystavěli na místě poblíž dnešního města Kralovice poutní kostelík, pro který bylo v první polovině 16. století vytvořeno sousoší Zvěstování Panně Marii, mající pověst zázračnosti. Místo sice přežilo husitské období a třicetiletou válku, nicméně k novému rozvoji kláštera došlo až na konci 17. století, kdy byly ke kostelíku postupně přistavovány ambit a probošství. V roce 1711 položil opat plaského kláštera Eugen Tyttl základní kámen k novému areálu, jehož projektu se ujal Blažej Santini-Eichl (1677–1723). V roce 1764 byla dokončena budova probošství, v němž se cisterciáci ujímali péče o poutníky. Po josefinských reformách byla Mariánská Týnice spolu s dalším majetkem plaského kláštera spravována Náboženským fondem. Když plaské panství zakoupil Václav Klement Lothar Metternich (zde je také pohřben v rodinné hrobce), sloužily budovy barokního areálu k hospodářským účelům. Postupně chátrání tohoto barokního komplexu dovršilo v roce 1920 zřízení kopule kostela. Byl to architekt Hanuš Zápala, který

s Jednotou pro záchranu Mariánské Týnice zahájil postupnou rekonstrukci. Tyto iniciativy bohužel přerušila válečná léta. Šťastným krokem pro záchranu této památky bylo v roce 1952 zřízení muzea. Rekonstrukční práce nabyly na intenzitě po roce 1989. Během následujících let areál ve dvou etapách postupně získával současnou podobu. Jako kulturní památka je dnes ve vlastnictví Plzeňského kraje a ve správě a užívání Muzea a galerie severního Plzeňska.

Jednotlivé milníky vývoje muzejní činnosti zaznamenává kapitola věnovaná historii muzea. Základ dnešní etnografické sbírky byl vytvořen již v jeho počátcích. Její součástí se staly zemědělské stroje, nábytek, keramika a oděv zdejším lidových vrstev. Expozice z let 1952–1960 byla umístěna v několika místnostech dnešního probošství. V muzeu našel zázemí kralovický Klub přátel historie a přírody, který od svého založení v roce 1967 začal vydávat klubové Zprávy, později přejmenované na *Vlastivědné listy*. Od roku 1991 vychází dodnes, ale jako *Vlastivědný sborník*, vydávaný přímo muzeem.

V rámci státního záměru jeden okres – jedno muzeum byla v 60. letech 20. století zrušena muzea v Kožlanech, Manětíně a Plasích a jejich sbírky s výjimkou plaské pak byly převedeny do muzea v Mariánské Týnici. V 70. letech byla sbírka obohacena o nové exponáty, rozšířila se i sběrná oblast (o hornické tradice Nýřan, kožlanské hrnčičství aj.). V 80. letech muzeum získalo exponáty z oblasti výtvarného umění, a to od

umělců se vztahem k regionu. Součástí stálé expozice se po roce 1989 staly postupně části *Kultura a vzdělanost*, *Život na venkově* a *Život ve městech*, od roku 2016 pak *Baroko a jeho svět*.

Kapitola věnovaná kostelu Zvěstování Panny Marie a zdejším ambicím přináší popis této unikátní architektonické památky, zároveň pak bohatou ikonografií dokládá jednotlivé detaily chrámového interiéru i dostavěných ambic. Stejným způsobem je pojata i kapitola „Baroko a jeho svět“, která kromě vzácných kunsthistorických památek přináší dobové portréty plaských opatů Ondřeje Trojera, Eugena Tyttla a Silvestra Hetzera, zakladatele kláštera Vladislava

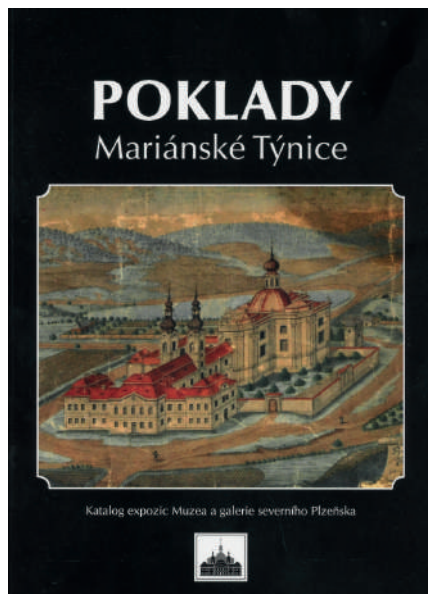
II. a obnovitele plaského panství císaře Ferdinanda II.

Lidovou produkci 19. stol. v podobě devočních kopií vázaných na známá poutní místa zachycuje kapitola „Mariánská úcta“, vývoj archeologického bádání oddíl věnovaný životu ve středověku. Soubor vedut, výtvarné památky a sakrální předměty z místních kostelů a kapliček, ale také vzhled do školní třídy i měšťanského salónu přináší expozice zaměřená na kulturu a vzdělanost severního Plzeňska. Zejména tento oddíl uspokojí svými podrobnými popisy i nejnáročnějšího zájemce o výtvarné umění.

Etnografa/etnologa budou naopak nejvíce zajímat texty a fotografie provázející oddíly reflektující život na venkově a ve městě. V bohatém obrazovém materiálu jsou zde představeny exponáty svého druhu raritní (ležany v podobě lvů, rotační včelí úl, past na myši, žehlička na dřevěné uhlí aj.), ale také ty, jež jsou typické pro region severního Plzeňska (např. čepce k plaskému kroji, sortiment kožlanských hrnčičů či výrobky plaské metternichovské slévárenské dílny).

Katalog splňující všechny parametry odborné publikace může být vítaným doplňkem knihovny jak odborníka, tak zájemce z řad široké veřejnosti. V každém případě je lákavou pozvánkou do jedné z architektonicky cenných památek západních Čech, která má svým bohatým kulturním programem návštěvníkům skutečně co nabídnout.

Marta Ulrychová
(Plzeň)



Articles of the participants of the 16th International SIEF Congress (Brno 2023) with the theme Living Uncertainty

Critical Temporalities: The educational trajectories of refugee children from Ukraine (<i>Dana Bittnerová</i>)	79
Identity Cracks of Czechness of Second-Generation Muslims in the Czech Republic: Finding a place of belonging (<i>Zuzana Rendek</i>)	91
Walking the Whinny-Moor: Corpse roads and pre-funeral death rituals in early modern England (<i>Stuart Dunn</i>)	107
Rethinking the Glorious Past of Hussarism: Cultural heritage as a way of representing identity through the example of Szekler-Hungarians in Romania (<i>Emese Pál</i>)	119
The Role of Contemporary Vernacular Theatre Performances in the Life of Community in Slovenia (<i>Ana Vrtovec Beno</i>)	135

Jubilees and Obituaries

Juraj Zajonc – a Man of Many Talents (<i>Martin Šimša</i>)	144
Congratulations to Jiřina Todorovová (<i>Jan Šejbl</i>)	146
Marie Majtánová-Korandová Has Passed Away (<i>Marta Ulrychová</i>)	147

Exhibitions

Klitzeklein – Erzgebirge Wooden Miniatures and “Little Smokers” in the Museum in Mitterteich (<i>Marta Ulrychová</i>)	148
---	-----

Conferences, Seminars

Seminar of the Ethnographic Commission of the Association of Museums and Galleries of the Czech Republic in Jindřichův Hradec (<i>Petr Číhal</i>)	149
10th session of the General Assembly of States Parties to the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (<i>Jan Blažek</i>)	150

Reviews

T. Zachar Podolinská – K. Popelková: The Story of Cohesion: On the history of an academic institution (<i>Nikola Balaš</i>)	151
D. Drápala a kol.: Stopy lidského umu. Předindustriální technické provozy na území někdejšího panství Rožnov [Traces of Human Skill: Pre-Industrial technical heritage of the Rožnov estate] (<i>Martin Novotný</i>)	155
A. Ďuricová – E. Molnárová (eds): Od textu k překladu XVII (2. část) [From Text to Translation XVII (Part 2)] (<i>Hedviga Kubišová</i>)	157
P. Beneš – I. Bukačová – J. Fák – P. Kodera – V. Podestát: Poklady Mariánské Týnice [Treasures of Mariánská Týnice] (<i>Marta Ulrychová</i>)	158

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2024, ročník / Volume XXXIV

Vydává / Edited by: Národní ústav lidové kultury, 696 62 Strážnice, ČR / Czech Republic (IČ 094927)

Národopisná revue je odborný etnologický recenzovaný časopis, vychází čtyřikrát ročně, vždy na konci příslušného čtvrtletí. Pravidla recenzního řízení i veškeré další informace pro autory příspěvků i pdf verze jednotlivých čísel jsou zveřejněny na internetových stránkách časopisu <<http://revue.nulk.cz>>. / The **Journal of Ethnology** is a peer-reviewed ethnological journal, published four times a year, always at the end of the respective quarter. The rules of the peer review process and all other information for authors of papers and pdf versions of individual issues are published on the journal's website <<https://revue.nulk.cz/en/o-casopisu/>>

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

REDAKČNÍ RADA / EDITORIAL BOARD:

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

MEZINÁRODNÍ REDAKČNÍ RADA / INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD:

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

Šéfredaktorka / Editor-in-chief: Lucie Uhlíková

Redaktorka / Editor: Martina Pavlicová

Tajemník redakce / Secretary: Petr Horehled

Překlady / Translations: Zdeňka Šafaříková, Pavel Krejčí

Tisk / Print: LELKA, Dolní Bojanovice

Datum vydání / Publication day: 29. 7. 2024

ISSN 0862-8351 (Print)

ISSN 2570-9437 (Online)

MK ČR E 18807

