

N Á R O D O P I S N Á

l'eu'ne

2/2026

N Á R O D O P I S N Á

l'eu'ne

2/2026



OBSAH

Studie k tématu Nomádismus a další specifické formy migrace

- „V Česku to pořád vedeme po staru“: Úpadek tradičního cirkusu v kontextu sociální reprodukce (*Kristýna Veverková*) 87
- The Evolvement of Pasture Use in an Altai Valley (Dund Tömört): Reconstructing the Chronology Based on Oral History (*Ondřej Srba*) 103
- Kultúrna integrácia ukrajinských odídenkýň na Slovensku a jej bariéry (*Silvia Letavajová – Monika Štrbová*) 123

Studie mimo téma

- Obřadní síně na židovských hřbitovech – výraz emancipace i asimilace českých, moravských a slezských židů (*Zdeněk R. Nešpor*) 136

Proměny tradice

- Sto štyridsať rokov od úmrtia primáša Jozefa Piťa (*Matúš Mravec*) 146

Rozhovor

- O výhodách profesní dvojedinosti – rozhovor s jubilanťkou Alenou Křížovou (*Martina Pavlicová*) 148

Společenská kronika

- Blahopřání Heleně Beránkové (*Alena Křížová*) 150
- Jubilantka Věra Thorová (*Daniela Stavělová*) 151
- Odešla Marie Pachtová, strážkyně hanáckých tradic (*Miroslav Válka*) 152

Výstavy

- Výstava „Tango sklo: Zakleto mezi vrstvami“ v klatovském Pavilónu skla (*Marta Ulrychová*) 153
- Výstava „Ve víře“ v Regionálním muzeu v Českém Krumlově (*Marta Ulrychová*) 154
- Výstava „Mistři tradiční rukodělné výroby Plzeňského kraje“ ve Vlastivědném muzeu dr. Hostaše v Klatovech (*Marta Ulrychová*) 155

Recenze

- H. Dvořáková: ÚLUV – nekončící příběh (*Andrea Březinová*) 157
- L. Uhlíková – M. Sweney (eds.): Od folkloru k world music: Puristé a inovátoři (*Ondřej Volčík*) 158

Contents in English

160

„V Česku to pořád vedeme po staru“: Úpadek tradičního cirkusu v kontextu sociální reprodukce

Kristýna Veverková

DOI: 10.62800/NR.2026.2.01

“In Czechia, We Still Do Things the Old Way”: The Decline of the Traditional Circus in the Context of Social Reproduction

The study examines contemporary Czech traditional circus through the lens of social reproduction and focuses on how its “traditionality” is constituted in practice. It is based on ethnographic research conducted in 2023–2024, drawing primarily on semi-structured and unstructured interviews with members of five circus families. The analysis shows that the limited degree of innovation is not primarily linked to the defence of the triad animals – clowning – acrobatic performance, but rather to the reproduction of lineage continuity, traditional authority, and work practices transmitted across generations. Mobility, which results in partial social isolation, reinforces an orientation toward “time-tested” management models and a stable programme structure. Circus identity is thus shaped more through shared values, hierarchy, and everyday organisational practice than through individual acts performed in the ring.

Key words: traditional circus, nomadism, social reproduction, identity, adaptation

Contact: Bc. Kristýna Veverková, Ústav etnologie a středoevropských a balkánských studií, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Ovocný trh 560/5, 110 00 Praha; e-mail: veverkova.kristyna@email.cz; ORCID: 0009-0005-7594-8255

Jak citovat / How to cite: Veverková, Kristýna. 2026. „V Česku to pořád vedeme po staru“: Úpadek tradičního cirkusu v kontextu sociální reprodukce. *Národopisná revue* 36 (2): 87–102. <https://doi.org/10.62800/NR.2026.2.01>

Tradiční cirkus¹ lze považovat za etnologicky relevantní fenomén, který však v rámci domácího odborného diskurzu dosud stojí spíše na okraji zájmu. Badatelská pozornost věnovaná cirkusu se v domácím prostředí soustředí především na historické a teatrologické perspektivy, zatímco etnografická reflexe zůstává omezená. Tato skutečnost je přitom překvapivá zejména s ohledem na sociální a kulturní specifika tradičního cirkusového provozu, která se v řadě aspektů odlišují od převládajících forem společenské organizace. Přesto zůstává tento svérázný mikrověv v českém prostředí fakticky neprobádán.

Jedním z faktorů, které mohou tuto absenci alespoň částečně vysvětlit, je relativně vysoká míra uzavřenosti cirkusového prostředí. Historik Hanuš Jordan, přední český odborník na cirkusovou tematiku, interpretuje tuto uzavřenost především jako strategii ochrany profesního

know-how. Podle Jordana si cirkusové rodiny „hájí své prostředí, aby zabránily konkurenci – včetně té ze spřízněných rodin – získat jakoukoli informaci o tom, co chystají, jaký připravují program i jak žijí“ (2014: 13), přičemž právě přehlčení trhu představovalo do nedávna jednu z hlavních existenčních výzev cirkusového podnikání.

Tomu odpovídá i skladba domácí literatury, v níž, jak již bylo zmíněno, dominují historicky orientovaná témata. Za raného průkopníka zájmu o cirkus a varieté je považován historik umění Antonín Novotný, autor textů *Staropražští komedianti a jiné atrakce* (1944) a posmrtně vydané práce *Karlínské divadlo varieté* (2001). Na prostředí Prahy navázal Zdeněk Míka, autor knihy *Zábava a slavnosti staré Prahy* (2008), jehož výzkum se však soustředí zejména na dovozové produkce². K nejstarší kočovné etapě příbuzné cirkusové tradici, tedy na potulné umělce, se obrací

Jaroslav Bartoš v práci *Loutkařská kronika* (1963). Oporu pro terminologii cirkusu vytvořil Antonín Hančl, *Ejhle, cirkusy a varieté: První český cirkusový slovník* (1995).

Z novějších textů je třeba zmínit Hanku Tlamosovou, jejíž dvousvazkový *Lexikon světem jdoucích* (2020; 2022) systematicky mapuje genealogie kočovných rodin. Významný příspěvek k této akademické rozpravě dále přinesla romistka Markéta Skočovská, která se ve svém článku *Identita tzv. světých* (2021) zamýšlí nad možnou kategorizací osob „světem jdoucích“, přičemž její terénní data zahrnují i informátory z řad cirkusu. Nejucelenější syntézu dějin i institucionálních proměn – znárodnění, éra Československých cirkusů a varieté (ČsCV)³, polistopadová transformace – dlouhodobě poskytuje H. Jordan, a to jak v publikační činnosti, tak v kurátorských projektech, např. v expozicích *Zašlé časy života v maringotkách* (2009) nebo *Cirkus jede do světa* (2013). Přesto etnograficky zaměřené studie současného provozu a každodenní praxe v českém prostředí zatím absentují. Výjimku zde tvoří absolventské práce, kdy v repozitářích českých vysokých škol nalezneme některé texty, které se pokoušejí provádět etnografická šetření současných cirkusových podniků (srov. Martausová 2013; Müllerová 2012; Wurmová 2011).

Pohled do středoevropského kontextu ukazuje, že absence etnologické reflexe cirkusu není fenoménem výlučně českým – s obdobnou mezerou se potýká i většina sousedních akademických prostředí. Výraznou výjimku z tohoto regionálního vzorce představuje Německo, kde cirkus stojí na kulturně pevných základech a dodnes se těší velké společenské oblibě. Tamní zájem o cirkus jako předmět vědeckého zkoumání tak lze zasadit do širšího kulturněpolitického kontextu: zatímco v českém prostředí bývá tradiční cirkus vnímán spíše jako okrajová zábava pro dětské publikum – jako nízká kultura, které se nedostává institucionální podpory (Jordan 2014: 113), v Německu požívá cirkus podstatně vyššího společenského statusu, jenž byl v roce 2023 symbolicky stvrzen zápisem do Celostátního registru nehmotného kulturního dědictví (Deutsche UNESCO-Kommission 2023). Z tohoto uznání pak provozovatelé čerpají i konkrétní materiální výhody – od úlev na silniční dani po přímé státní dotace – které se jejich českým kolegům nedostávají a jejichž absence se citelně promítá do celkové životaschopnosti tuzemských podniků (Jordan 2023).

Na těchto odlišných základech pak stojí i německý vědecký zájem o cirkus, který sahá od analýzy mocenského soupeření cirkusu a divadla v 19. století (Hildbrand 2019; 2023) přes vztah cirkusu a avantgardních uměleckých hnutí (Jürgens – Hildbrand 2022) až po teoreticky ambiciózní přístupy z teatrologie a sémiotiky (Trapp 2020). Institucionálním výrazem tohoto etablování oboru je výzkumný projekt *Circus Studies (Universität Münster 2015)*, jehož výstupy zahrnují mj. komparativní sborník *360° Circus – Meaning. Practice. Culture* (Trapp 2023). Ve světle tohoto kontrastu – upadající tradiční cirkus bez institucionálního zázemí na straně jedné, národní kulturní poklad s vlastní vědeckou infrastrukturou na straně druhé – se česká a německá situace jeví spíše jako dvě nesouměřitelné trajektorie než jako variace téhož fenoménu.

Kulturně antropologická pozornost věnovaná cirkusu je patrná také v polském kontextu, byť i tam dosud převažují historizující perspektivy, jako je tomu u nás. Kamila Baraniecka-Olszewska z Institutu archeologie a etnologie Polské akademie věd sleduje proměnu etnografických show v cirkusová čísla v perspektivě dějin zábavy (2019), Dominika Czarnecká pak zkoumá tělesnost a rasové kategorie v cirkusovém prostoru polských měst v letech 1850–1939 (Czarnecka 2019). Polský výzkum přitom přesahuje národní rámec, neboť sborník *Staged Otherness: Ethnic Shows in Central and Eastern Europe, 1850–1939* (Demski – Czarnecka 2022) představuje komparativní studii cirkusových a etnografických show ve střední a východní Evropě. Nejnověji pak polská Národní vědecká rada financuje projekt *Beyond the Arena: Organisational Ethnography of Contemporary Circus in Central and Eastern Europe* (NCN 2025) vedený Martou Poleć, jehož ambicí je překonat výzkumnou dichotomii mezi tradičním a novým cirkusem.

Mimo Německo a Polsko však ve zbytku středoevropského prostoru nacházíme jen minimální akademický zájem o cirkus jako předmět antropologického výzkumu. Na pozadí této badatelské mezery se studie⁴ soustředí na současný tradiční cirkus. Cílem článku je analyzovat mechanismy, které v českém prostředí reprodukují omezenou míru inovace a přispívají k narativu o jeho úpadku (srov. Jordan 2023). Text vychází z předpokladu, že omezená schopnost přizpůsobení nemusí být nutně důsledkem ztráty kulturního významu cirkusu, jak naznačuje sémiotická interpretace Paula Bouissaca (2022). Může naopak

souviset s vnitřním uspořádáním kočovného prostředí, které stabilizuje určité formy autority, způsoby rozdělování kapitálu i pracovní postupy. Polemika s tezí o „konci“ tradičního cirkusu tak slouží jako výchozí rámec, vůči němuž lze přesněji popsat povahu zkoumané rigidity.

Cirkus, to je klaun, artista a zvíře

Studie se pohybuje v intencích tzv. tradičního cirkusu, termínu vytvořeného francouzskými teatrology k odlišení od „nového cirkusu“, který se začal etablovat po roce 1970 a dnes je již poměrně známý. Ten aktivně pracuje s disciplínami historicky spojovanými s cirkusem, avšak svým pojetím je výrazně blíže divadelní scéně (Cihlář 2014: 131). Samotné rozlišení mezi tradičním a novým cirkusem však nepředstavuje jednoznačnou dichotomii, neboť to, co je označováno jako „tradiční“, vykazuje v praxi značnou variabilitu.

V literatuře bývá cirkus charakterizován jako zábavní podnik založený na prezentaci akrobacie, drezury a komiky v rámci kruhové manéže⁵ (Bouissac 2022; Hančl 1995). Takové vymezení však představuje spíše heuristický rámec než vyčerpávající definici. Konkrétní podoby tradičního cirkusu se liší v závislosti na národním kontextu, generační zkušenosti i individuálních strategiích jednotlivých provozovatelů.

První část textu proto mimo jiné tematizuje aktérské vymezení tradičního cirkusu a jeho klíčových atributů v českém prostředí. Pozornost je věnována především otázce jejich proměnlivosti v čase, a to ve vztahu k měnícím se očekáváním publika. To se historicky měnilo od venkovského obyvatelstva přes městské elity až po současné převážně dětské publikum (Jordan 2023).

Dnes jsou české cirkusy vystaveny především tlaku na modernizaci programu a odklon od drezury zvířat. V domácím prostředí si však tyto požadavky zatím nácházejí jen omezenou odezvu, což může představovat jeden z faktorů přispívajících k narativu o úpadku tradičního cirkusu (Jordan 2023), který se objevuje i mezi samotnými aktéry.

Pokles zájmu o tradiční cirkus lze v určité míře pozorovat i v zahraničním kontextu. Přesto bych – na rozdíl od francouzského antropologa P. Bouissaca – byla opatrná při označování tohoto vývoje za jednoznačný globální trend. Bouissac ve své monografii *The End of the Circus* rozvíjí to, co sám označuje jako „provizorní teorii“, v jejímž

rámci chápe „tradiční cirkus jako rituál, který vytváří význam v kontextu nejistoty“ (2022: 225).

Ve svém sémiotickém výkladu „konce“ cirkusu, založeném na analýze vztahu performerera a diváka, argumentuje, že „pokud pocit bezpečí a předvídatelnosti dominuje prožitku života, ztrácejí fascinující dovednosti cirkusových umělců svou informativní a praktickou hodnotu a stávají se nadbytečnými“ (Bouissac 2022: 225). Tato perspektiva implicitně předpokládá historický zlom mezi „starým“ a „novým“ světem, v němž pro tradiční cirkus již nezůstává prostor.

Cirkus je v intencích teorie chápán jako kulturní organismus vázaný na specifický historický ekosystém, jenž umožňoval svobodnou mobilitu, reálná fyzická rizika, nekorektní humor a především si cenil vítězství člověka nad divočinou v podobě zkrocené šelmy (Bouissac 2022). Právě tento ekosystém je dnes nahrazován „kulturní revolucí, která vyhláší absolutní hodnotu přírody a svobody, a tím prosazuje ‚osvobození‘ cirkusových zvířat v zajetí a ukončení jejich využívání“ (Bouissac 2022: 5), čímž je dle autora narušen samotný základ tradičního cirkusu. Takto formulovaná teze však podle mého názoru spíše než empiricky univerzální diagnózu, představuje normativní interpretaci konkrétní historické a hodnotové konfigurace, jejíž platnost je třeba ověřit v lokálně situovaných kontextech.

Text se proto zaměřuje na konfrontaci emické perspektivy aktérů s otázkou, zda je adaptace na požadavky současného publika možná, aniž by došlo ke ztrátě identity, a jaké faktory případně způsobují nízkou míru adaptability právě v prostředí českých cirkusů. Zatímco Bouissac (2022) akcentuje podstatu významu vztahů performerera a diváka v hledání odpovědí na současný stav cirkusu, tato studie obrací pozornost stranou manéže. Zdůrazňuje procesy vnitřního fungování cirkusového provozu a hledá kauzální souvislosti úpadku prostřednictvím teorie sociální reprodukce (Bourdieu 1998), která je kombinována s konceptem tradiční společnosti a tradičního jednání Maxe Webera (1997).

Cílem tohoto článku není kategoricky odmítnout Bouissacovu tezi (2022) o cirkusu jako rituálu zprostředkovávajícího – dnes již problematizovanou – zkušenost nejistoty. Spíše usiluje o rozšíření jeho převážně sémiotického výkladu „konce“ tradičního cirkusu o další analytické perspektivy, v duchu principu kritické intersubjektivní, jenž

„požaduje, aby poznávající byli otevřeni jiným, aby se nimi setkávali a utkávali, aby vyhledávali jejich postřehy, objevy a kritiku a věnovali jim pečlivou pozornost“ (Fay 2002: 261).

Cirkus v českém kontextu

Vzhledem k úpadkové tendenci cirkusové kultury u nás (Jordan 2023) se může právě lokální kontext jevit jako vhodné pole pro empirický doklad jejího konce. Nicméně na druhé straně však Jordan (2023) zdůrazňuje, že aktuální stav je nutné chápat jako výsledek dlouhodobého oslabování domácí cirkusové tradice, která v posledních letech nabývá podoby souběhu krizí a díčích pokusů o obnovu. Zásadní roli sehrál vývoj po roce 1989, kdy se po rozpadu státního podniku ČsCV cirkusy postupně vracely do rukou původních majitelů či jejich potomků. Tento proces byl však často spojen s výraznou organizační a ekonomickou zátěží. Řada rodin musela své podniky

fakticky budovat „od základů“ a současně se adaptovat na nové tržní podmínky. Podle Jordana (2023) se jako významný problém ukázala nezkušenost nových majitelů – primárně artistů – s managementem komplexního kočovného podniku, přičemž v mnoha případech mezi někdejšími řediteli a novými principály⁶ chyběla „přemostňující“ generace, která by zajistila transfer kompetencí nutných k řízení takto složitého provozu.

V posledních dvou dekadách se k tomu přidávají další tlaky, jimž tradiční cirkusy čelí. Ty zahrnují jak ekonomické, tak legislativní výzvy, mimo jiné právě v oblasti regulace vystupování se zvířaty či vyrovnávání se s postcovidovou situací. Důsledkem těchto faktorů je výrazné zúžení pole aktérů působících v českém cirkusovém prostředí. Mezi lety 2016 a 2019 ukončilo svou činnost přibližně deset cirkusů, včetně tehdy největšího českého cirkusu Originál Brousek (Jordan 2023). Zatímco v předchozích obdobích soupeřilo o pozornost publika zhruba třicet



Obr. 1 Cirkusové šapitó. Foto Petr Gongol 2022

cirkusových subjektů, po pandemii obnovila svou činnost méně než jedna třetina. Český kontext tak naznačuje, že narativ o úpadku nemusí nutně souviset s vyčerpáním samotného kulturního modelu tradičního cirkusu.

Cirkus v odlišných perspektivách

Historik H. Jordan a antropolog P. Bouissac se shodují v konstatování oslabeného postavení tradičního cirkusu v současnosti, avšak vycházejí z odlišných vědních disciplín a akcentují rozdílné aspekty tohoto procesu. Bouissacův sémiotický přístup, soustředěný na významovou strukturu cirkusového představení, vychází z předpokladu, že tradiční cirkus je založen na trojici pilířů – artistů, klaunů a zvířat, přičemž narušením kteréhokoli z nich dochází k rozpadu celku. V jeho interpretaci tradiční cirkus dnes zaniká pod „náporcem celosvětových sociálních a kulturních proměn a toxického politického klimatu vytvořeného jeho odpůrci“ (Bouissac 2022: 1). Formy, které se od těchto pilířů odklánějí, chápe jako divadelní aropriaci, vytrženou z původního významového kontextu.

Naproti tomu Jordan ve svých historických studiích akcentuje proměnlivost a adaptabilitu cirkusové praxe. Rekonstruuje vývoj českého cirkusu jako dynamický proces, jenž byl opakovaně formován měnícími se kulturními a ekonomickými podmínkami. Tradiční cirkus zde nevystupuje jako rigidně vymezený soubor neměnných znaků, nýbrž jako flexibilní zábavní podnik schopný reagovat na dobové kontexty. Příznačně tak Jordan uzavírá svou monografii *Orbis Cirkus: příběh českého cirkusu* oborovým mottem „cirkus je věčný“ (Jordan 2014: 113), které naznačuje spíše kontinuitu v proměně než zánik jako takový.

V podobném duchu lze vnímat úspěšnou zahraniční scénu. Nejedna cirkusová produkce dosáhla – přinejmenším z perspektivy vnějšího pozorovatele – výrazných úspěchů prostřednictvím vysoké míry adaptability. Ta jim umožnila zachovat ráz tradičního cirkusu i navzdory omezené či zcela absentující drezúře zvířat, proměně komické složky bez ikonické figury klauna s červeným nosem a důrazu na artistická vystoupení bezpečně jištěná tak, aby byla minimalizována fatální rizika.

V českém prostoru však obecně k programovým změnám dochází jen velmi omezeně. Nabízí se proto otázka, do jaké míry tento stav vnitřně souzní s teorií

P. Bouissaca (2022), která pracuje s představou relativně neměnné identity cirkusu. Co skutečně podle samotných aktérů činí cirkus cirkusem? Jsou jeho určujícími znaky zkrocená divoká zvířata, život ohrožující akrobacie a postava klauna? Může se představení přizpůsobit požadavkům trhu a přitom zůstat „tradičním“?

Metodologie a úskalí terénu

Metodologický rámec výzkumu vychází z kombinace kvalitativních etnografických postupů, zejména polostrukturovaných a nestrukturovaných rozhovorů, (ne)zúčastněného pozorování a sekundární analýzy vybraných dat českého mediálního prostoru. První kontakt s cirkusovým prostředím proběhl v roce 2022 v souvislosti s dobrovolnickou spoluprací s jedním ze zábavních podniků v období pandemických omezení. Tato zkušenost, původně nevedená výzkumným záměrem, přispěla k základní orientaci v terénu a zpětně ji lze chápat jako formu neplánovaného zúčastněného pozorování, které vytvořilo předpoklady pro pozdější systematický výzkum.

Vlastní tvorba empirických dat probíhala v letech 2023–2024, přičemž výzkumné závěry staví dominantně na polostrukturovaných rozhovorech s aktéry pěti cirkusových podniků. Ty byly realizovány s informátory různého věku a profesního zařazení v rámci cirkusového provozu. Výzkumný vzorek zahrnuje pět z osmi cirkusových podniků aktivních v České republice v době realizace výzkumu, přičemž jeden z nich v mezidobí svou činnost pozastavil. Jedná se celkem o pět rozhovorů, z nichž čtyři byly s informovaným souhlasem nahrány. Audiozáznamy byly následně částečně přepsány a roztříděny podle klíčových oblastí.

Dalším významným zdrojem dat byla účast na setkáních přátel cirkusu, jichž se pravidelně účastním od roku 2023, slavnostní otevření maringotky rodu Kludských v Jirkově u Chomutova a Cirkusový festival v Dobšicích. Tyto události pro můj výzkum znamenaly velkou příležitost v podobě nezúčastněného pozorování cirkusáků a jejich úzké komunity příznivců ve vzájemné interakci. Nejcennějším přínosem pro mě byly neformální rozhovory, které jsem v rámci akcí s příslušníky cirkusu navázala. Z této komunikace pochopitelně neexistuje záznam v podobě nahrávky, pouze dílčí poznámky v terénním deníku. Přesto lze tato setkání shledat velmi přínosnými, neboť mi poskytla jedinečnou příležitost ne-

cenzurovaně nahlédnout do interakčních procesů takto uzavřené skupiny. Tato zkušenost přispěla k jisté triangulaci shromážděných dat a zmírnění efektu sociální žádoucnosti, který byl v době výzkumu patrný zejména u větších a mediálně známějších cirkusových podniků. Právě u nich se v počátečních fázích kontaktu, z obav o veřejný obraz, objevovala koordinovaná a stylizovaná sdělení, která byla třeba odstínit. Přes veškerou snahu je však nutné připustit rizika zkreslení, která pramení z mé pozice outsidera v takto uzavřeném prostředí vůči lidem z privátu⁷.

Právě exkluzivní charakter českých cirkusů výrazně ztížil přístup do terénu. Přímé oslovení cirkusových rodin se ukázalo jako málo efektivní a stejně tak původně zamýšlený referenční výběr navázaný na mé původní kontakty se v průběhu terénního šetření ukázal jako nevhodný. Oslovení aktéři byli zpravidla zdrženliví v doporučování dalších potenciálních informátorů a v některých případech byla patrná neochota připouštět existující aktivitu jiných cirkusových podniků, a to i navzdory historickým či rodinným vazbám mezi jednotlivými subjekty. Tento výsledek lze interpretovat jako důsledek zmíněné konkurenční povahy cirkusového prostředí (Jordan 2014: 13).

Vstup do terénu si proto vyžádal změnu strategie a oporu v důvěryhodném zprostředkovateli, který by mou outsiderskou pozici částečně kompenzoval. Roli gatekeepera sehrál H. Jordan, jehož dlouhodobé vztahy s cirkusovou komunitou umožnily navázání kontaktů a snížení počáteční míry nedůvěry. Jeho role spočívala především v poskytnutí garance neaktivistického a nemediálního charakteru výzkumu. Výběr cirkusových podniků i samotných informátorů se však nadále řídil výzkumným designem kladoucím důraz na heterogenitu zkoumaného vzorku, a to především v oblasti vícegeneračního zastoupení.

Výzkum probíhal s důrazem na etické standardy kvalitativního bádání, zejména v oblasti ochrany identity informátorů. Vzhledem k tomu, že české tradiční cirkusy tvoří velmi úzké a vzájemně dobře známé prostředí, byla provedena důsledná anonymizace všech aktérů. Z textu byly vynechány veškeré konkrétní údaje, které by – byť nepřímo – mohly umožnit identifikovat jednotlivé informátory, jejich rodinné vztahy nebo příslušnost ke specifickému cirkusu. Stejně tak bylo dbáno zvýšené opatrnosti při práci s informacemi získanými v rámci rozhovorů: citlivé

výroky či interní poznatky nebyly sdíleny mezi jednotlivými účastníky výzkumu, aby byla zajištěna ochrana jejich profesního know-how. Před zahájením rozhovorů byl všem aktérům vždy jasně vysvětlen výzkumný záměr, způsob nakládání s daty včetně záruky, že citlivé či provozní informace nebudou využity v rozporu s jejich zájmy. S ohledem na to, že české cirkusy se po „*nenávislné kampani ochránců zvířat*“, jak je v jejich řadách označována, cítí dlouhodobě ohrožené a vůči výzkumným aktivitám projevují zvýšenou míru nedůvěry, bylo nezbytné postupovat s mimořádnou opatrností, transparentností a respektem k jejich vlastnímu vnímání rizik.

Identita v etické perspektivě

Tradiční cirkus je možné – mimo rámeček čistě umělecký – nahlížet jako specifický sociální svět, který sdílí vlastní normy, hodnoty a způsoby jednání, jimiž se aktéři odlišují a částečně i vymezují převládajícím způsobem života většinové usídle společnosti (srov. Bouissac 2022; Skočovská 2021; Stoddart 2000). Tyto mechanismy lze analyticky zachytit v souladu s pojetím Fredrika Bartha, který rozlišuje mezi zjevnými diakritickými rysy a hlubšími hodnotovými orientacemi, skrze něž se reprodukuje sociální hranice (Barth 1969 in Skočovská 2010).

Cirkusová odlišnost se navenek projevuje především ve vizuálních a jazykových projevech, jako je specifický způsob oblékání a líčení typický pro cirkusové prostředí či užívání cirkusového slangu a sdílené světské hantýrky. Ta představuje druh ‚argotické mluvy‘, jejímž účelem bylo mimo jiné zamezit porozumění ze strany nezasvěcených (Skočovská 2021: 28). Tento aspekt „světštiny“ jakožto tajné řeči je však dnes spíše druhotný a hantýrka zde primárně plní identifikační funkci (Starhon 2026). Společně pak tyto znaky fungují jako snadno rozpoznatelné indikátory cirkusové příslušnosti.

Podstatnější rovinu vyjednávání však představuje sdílená hodnotová orientace, v jejímž rámci je posuzována legitimita jednání, míra loajality ke skupině a správnost provedení každodenních i profesních praktik. Právě na této úrovni se reprodukuje hranice mezi „námi“ a „cizími“, do značné míry nezávisle na osvojování vnějších diakritických znaků (Barth 1969). V tomto kontextu lze tematizovat projevy endogamie a mezigeneračního předávání řemesla jako průvodní znaky světských, tedy i velké části cirkusáků (Skočovská 2021).

M. Skočovská dále ukazuje, že tato skupina není analyticky uchopitelná ani jako etnikum, ani jako čistě profesní kategorie, nýbrž spíše jako komplexní identifikační rámec založený na itinerantním způsobu života, rodové kontinuitě, sdílených profesích, jazyce a tendenci k endogamii. Jakékoli snahy o její přesnější kategorizaci považuje za analyticky problematické (Skočovská 2021). Z uvedených důvodů se v textu záměrně vyhýbám pokusům o přesnější kategorizaci cirkusového prostředí a místo toho se soustředím na kauzální mechanismy, které reprodukují jeho identitu v každodennosti kočovného života.

Identita v emické perspektivě

Thomas Hylland Eriksen s odkazem na Gregory Batesona poznamenává, že „představa etnické skupiny v totální izolaci je stejně absurdní jako možnost zatleskat jednou rukou“ (Eriksen 2023: 33). Obdobně lze uvažovat o představě neměnné identity tradičního cirkusu. Ten v průběhu své historie prošel řadou proměn, což reflektují i samotní aktéři:

„Někdo se bojí, že když to bude bez zvířat, tak už to nebude cirkus. Ale já říkám, proč by ne. Vždyť dříve se

přece u cirkusu taky vystavovali postižení lidé a dneska to přece není možný. Takže cirkus se vždycky někam posouval.“⁸

Současně však mediální výpovědi cirkusových aktérů v kontextu debaty o zákazu drezury divokých zvířat ukazují zdánlivě opačnou tendenci, při níž je identita cirkusu artikulována jako pevně vymezený soubor znaků se silnou historickou kontinuitou. V těchto situacích je opakovaně zdůrazňována nezbytnost určitých konstitutivních prvků, zejména přítomnosti zvířat, klaunů a artistů:

„Cirkus vždycky byl a bude se zvířaty, klaunem a artisty.“ (Nová 2017) – Národní cirkus Originál Berousek

„Cirkus má tři základní složky: umění artistů, zábavu zprostředkovanou klaunem a v neposlední řadě zvířata. To dělá cirkus cirkusem.“ (Krutilek 2018) – cirkus Bernés

„Když se řekne cirkus, tak to je kulatá manéž s pilinami, klasický klaun a zvířata.“ (Gregorová 2019) – Cirkus Humberto

Tyto prvky jsou v souladu s interpretací P. Bouissaca (2022) aktéry často prezentovány jako definující znaky tradičního cirkusu, bez nichž by podle jejich názoru cirkus ztratil svou podstatu. Jak zdůrazňuje v rozhovoru principál



Obr. 2. Drezura koní v manéži. Foto Petr Gongol 2023

Patrik Joo, „*cirkus tvoří: piliny, klaun, zvířata, artisti. Pokud tam vyjmu tři věci z toho a zůstanou mi tam jenom artisti, tak to prostě už cirkus není, že jo*“ (Kubát 2021: 118). Zároveň však tentýž aktér připouští, že dílčí proměny cirkusu jsou možné, a uvádí vlastní zkušenost s nahrazením tradiční postavy klauna bavičem (Kubát 2021). Tento zřejmý rozpor poukazuje na situační proměnlivost prvků, kterými sami sebe definují. Narátoři běžně v neformálních rozhovorech oscilují mezi důrazem na kontinuitu a pragmatickým přizpůsobováním se aktuálním podmínkám.

Přestože se cirkusy často prezentují jako prostředí usilující o zachování tradičních forem, včetně kočovného způsobu života („*Já osobně bych radši kočoval, kdybych si měl vybrat*“⁹) či ustálené struktury programu („*My bychom určitě nechtěli jít tím moderním stylem, jako jsou černé kostýmy bez štrasu a tak [...] ani moderní hudbu to určitě ne, my chceme mít takovou tu klasiku.*“¹⁰), při delší rozpravě je patrná vyšší míra tolerance aktérů vůči inovacím a v některých případech i jejich aktivní podpora: „...v Česku to pořád vedeme po staru. Pořád jak se to dělávalo kdysi. A možná by to chtělo nakopnout, dát hlavy dohromady a jít s dobou. Nebo přeskochit trošku tu dobu. Je spousta cirkusů všude v zahraničí, kde tu dobu přeskochili. Někdy tak moc, že byli za to kritizováni. Zkusili to jinak a ono to funguje líp než dřív. Tak proč bychom nešli touto cestou.“¹¹

V neformálních rozhovorech se pak tradiční atributy tolik nejeví jako konstantní, ale spíše situačně proměnlivé v závislosti na konkrétním kontextu. Zejména úspěšné zahraniční produkce jsou často vnímány shovívavě a jejich status tradičního cirkusu není v očích českých kolegů zásadně zpochybňován, přestože se odchyľují od jednoho z „ústředních pilířů“ cirkusové identity – drezury zvířat. Jednoduše se podle aktérů přizpůsobili požadavkům trhu.

Tato relativizace „tradičních“ programových prvků ukazuje, že samotná dramaturgie není jediným ani rozhodujícím kritériem tradična. Přestože je pro většinu informátorů důležité naplňovat ustálené postupy a zachovávat program představení tak, jak jej uváděli jejich předci, mimo jiné částečně proto, aby si v očích vlastní komunity skutečně uchovali jasně vymezenou identitu, klíčové faktory této sebeidentifikace zjevně přesahují rámec samotného představení. V rozhovorech se opakovaně ukazovalo, že určující nejsou jednotlivé prvky programu, nýbrž způsob vnitřního fungování a hlubší hodnotové orientace.

Jednoduše řečeno není nezbytné, aby se v tradičním cirkuse balancovalo s porcelánem, ale je naprosto zásadní vědět, že danou disciplínu provozoval již jejich dědeček a byl v ní nejlepší.

Narativy o původu a historii rodu hrají, spolu s rodinnými artefakty, významnou roli a společně odkazují k představě dlouhodobé tradice. Z bližších interakcí vyplývá, že právě tyto prvky jsou aktéry vnímány jako klíčové indikátory „tradičnosti“. Podle některých aktérů by podnik bez rodové kontinuity a z ní vyplývající prestiže, významných předků – artistů – a kočovné historie sahající ideálně až k potulným loutkařům nedosáhl statusu tradičního cirkusu ani při důsledném naplnění programových atributů.

V mediálním prostředí však tyto názory zcela absentují, a naopak aktéři kolektivně zdůrazňují tradici v podobě trojího pilíře – artistiky, klaunství a drezury – jako zdroj legitimacy cirkusového provozu. Tradice zde vystupuje jako *invented tradition* ve smyslu Hobsbawmova termínu (1983), skrze niž aktéři ukotvují identitu cirkusu v představě historické kontinuity a autenticity. Jak přitom ukazuje Hanka Tlamsová (2020; 2022), rodinná vyprávění, na něž se tato kontinuita odvolává, se pouze omezeně zakládají na historických skutečnostech.

V kontextu debat o zákazu drezury zvířat se potom odkaz na tradici stává nástrojem argumentace, která má obhájit současnou podobu cirkusové praxe. Samotná identita tradičního cirkusu se v tomto směru jeví jako jeden z nástrojů politického boje. V pojetí Abnera Cohena (1974) ji lze vykládat jako formu instrumentalizované etnicity – tedy konstruované kolektivní identity sloužící k politické obraně profesních zájmů, která v letech 2007–2016 dočasně sjednotila takto konkurenční prostředí v Asociaci českých cirkusů (Jordan 2023).

Ačkoliv tedy sekundární analýza dat naznačuje emické souznění s Bouissacovou představou relativně stabilní struktury tradičního cirkusu, terénní materiál tento předpoklad problematizuje. Identita tradičního cirkusu v českém prostředí se jeví jako soubor diakritických znaků a sdílených hodnotových orientací (Barth 1969: 1–23), které tvoří situačně proměnlivý rámec, jehož obsah lze v závislosti na konkrétních sociálních a ekonomických podmínkách redefinovat a případně instrumentalizovat jako nástroj politického vyjednávání (Cohen 1974: 370–384).

Přestože aktéři deklarativně odkazují na přítomnost zvířat, klauna a artistických čísel jako na definující znaky

tradičního cirkusu, absence některého z těchto prvků automaticky nevede ke zpochybnění sdílené identity. Podniky, které se od těchto atributů částečně odchyľují, jsou nadále uznávány jako „tradiční“, což naznačuje, že identita cirkusu není rigidně ukotvena v konkrétních programových číslech, ale spíše v širším hodnotovém a organizačním rámci. Adaptace na nové tržní požadavky tak neznámá nutně ztrátu identity, nýbrž její přeuspořádání. Tento poznatek problematizuje Bouissacovu (2022) představu fixní sémiotické konfigurace, jejíž narušení by vedlo k rozpadu celku.

Emická perspektiva se tak rozchází s pojetím „konce tradičního cirkusu“ jako „pomalého odchodu k zastaralosti v důsledku postupující ztráty relevance“ (Bouissac 2022: 225). Z výpovědi aktérů naopak vyplývá, že proměna představení je možná, i kdyby to znamenalo odlišnou sémiotickou rovinu vztahu mezi performerem a divákem.

Organizace provozu: mobilita jako selekce dispozic

Nomádství je poměrně široká, mnohdy romantizovaná kategorie, a to natolik, že se v teoretických kruzích diskutuje, zda vzhledem k jeho značné variabilitě, rozsahu významu a přítomnému patosu nedochází k postupné bezobsažnosti termínu (srov. Howarth 2022: 243–245; Humphrey – Sneath 1999: 1). Obecně jsou však za nomády považováni lidé, jejichž životní styl je závislý na mobilitě, nežijí trvale na jednom místě, ale „přesouvají svá bydliště podle svých pohybů“ (Engebriksen 2017: 43). Do takto vymezené kategorie však může náležet obrovské množství nesourodých skupin, od kočovných pastevců až po novodobé digitální nomády.

Cirkusové nomádství je v této práci nahlíženo jako ekonomicky a kulturně podmíněná mobilita. Kočování umožňuje cirkusům jednak oslovovat nové publikum v různých lokalitách a jednak – v souladu s úvahami Thomase Barfielda (2001: 146) – tvoří základ jejich kulturní identity, neboť neustálý pohyb přirozeně selektuje jejich životní dispozice.

Nomádský režim cirkusu je charakterizován častými přesuny („*Stěhujeme se třeba i po dvou-třech dnech, jindy po týdnu – jak je potřeba.*“¹²), nepravidelným pracovním rytmem („*Obvykle jezdíme od půlky února, i když teď už spíš začátkem března, kvůli počasí. Ten únor je krizový měsíc a vy jedete z posledního, takže je potřeba rychle vydělat.*“¹³), sezonními výkyvy příjmů („*V létě je to*

hodně slabý [...] Jaro je pro cirkusy nejlepší, září je asi nejhorší, když začne škola.“¹⁴) a obecně vysokou mírou provozní nejistoty.

Jednotlivá úskalí podnikání se pro aktéry stala zřetelnější během pandemie covidu-19, kdy si někteří z nich poprvé vyzkoušeli zaměstnání mimo cirkus: „*Člověk šel do normální práce a zjistil, že finančně je na tom trochu líp, takže už potom do toho [...] nešel.*“¹⁵ Přesto malá část cirkusů své provozy obnovila a navázala na stávající praxi rodinných podniků.

Rodinný charakter podniku na jedné straně zjednodušuje chod cirkusu – odpadá složitá administrativa, rozhodnutí se přijímají rychle a problémy se řeší operativně. Zároveň však tento model ztěžuje budování stabilního týmu i profesionalizaci provozu. V podmínkách kočovného způsobu života a ekonomické nejistoty je obtížné udržet stálé zaměstnance zvenčí. Fluktuace je vysoká a řada pracovníků se pohybuje na hraně neformální ekonomiky. Informátoři otevřeně popisují, že mzdu často vyplácejí denně, aby předešli tomu, že pracovník druhý den nepřijde. V praxi takový zaměstnanec „*vydrží tak jednu štaci [a] kolikrát se stane, že [...] přijdou na zkušební dobu, ale potom se třeba potvrdí to, že to nejde. Třeba když má problém s alkoholem...*“¹⁶

Finanční a pracovní nestabilita v praxi znamená, že jádro provozu dlouhodobě zajišťuje rodina. Její členové zároveň zajišťují přepravu a stavbu šapitů, technické zázemí, prodej vstupenek, logistiku, administrativu i samotná vystoupení v manéži. Schopnost zastávat více rolí zde nepředstavuje promyšlenou strategii, ale spíše nutnou reakci na podmínky provozu. Do těchto činností se zpravidla zapojují všechny generace, včetně dětí, které se s chodem cirkusu seznamují už od raného věku.

Barfield (2001: 146) upozorňuje, že nomádské skupiny mají silnou tendenci k sebeuchování. Z perspektivy teorie Pierra Bourdieua (1998) lze mobilitu chápat jako zásadní faktor, který vymezuje hranice tohoto sociálního pole. Časté přesuny, nepravidelný pracovní rytmus, sezónní výkyvy příjmů i vysoká fluktuace pracovníků zásadně formují každodenní život aktérů a určují, co je v daném prostředí možné a smysluplné. Cirkus tak lze vnímat jako relativně autonomní prostředí, kde se jedná podle specifických pravidel vyvstávajících z nomádského režimu. V jeho rámci se aktéři pohybují především v soutěži o ekonomický a symbolický kapitál (Bourdieu 1998).

Socializace dětí: škola života versus škola formální

Rodinný charakter cirkusového provozu neovlivňuje jen ekonomické fungování podniku, ale zásadně formuje také socializační trajektorie dětí. Participace na chodu podniku od raného věku nefiguruje jako oddělitelná „brigáda“, nýbrž jako integrální součást každodenního života. Jedním z výrazných důsledků kočování je tak omezená možnost vytvářet stabilní vazby mimo vlastní komunitu, čímž přispívá k hlubší orientaci na rodinu. Ta je pak primárním prostorem reprodukce habitusu, který „z charakteristických vztahových rysů [...] vytváří jednotný životní styl“ (Bourdieu 1998: 16).

V praxi časté přesuny a dočasnost pobytu v jednotlivých lokalitách omezují kontinuitu kontaktů s majoritní usedlou společností, které zůstávají převážně krátkodobé. Hlubší vztahy jsou naopak soustředěny uvnitř komunity, což posiluje její vnitřní soudržnost a současně podporuje dichotomii mezi „světskými“ a „lidmi z privátu“.

Tento mechanismus se výrazně promítá do školní socializace. Dětsví prožitě v nomádkém režimu je spojeno s opakovaným vstupem do nových školních kolektivů. Informátoři napříč generacemi zmiňují zkušenosti se stigmatizací, šikanou i pocitem vyčlenění, které spojují s identitou „cirkusáka“: „...když jsem byl mladší, tak mě občas uráželi, že jsem světskej.“¹⁷

Starší generace popisuje verbální útoky spojené s odlišným způsobem života, zatímco mladší informátoři častěji zmiňují kritiku týkající se drezury zvířat: „Ve škole mě uráželi, že týrám zvířata.“¹⁸ Navzdory proměnam obsahu těchto útoků přetrvává společná zkušenost vyčlenění z vrstevnických kolektivů: „Když jsem přijela do školy po sezoně, tak to bylo nejdřív ‘páni, ty jsi z cirkusu’, ale pak se to vždycky otočilo [...] nemáte tu dvojici, když někam jdete, nikdo se s vámi nechce bavit...“¹⁹

Jak konstatuje Markéta Skočovská, „údělem školou povinných dětí, jejichž rodiny nežijí na jednom místě, je navštěvování mnoha různých škol v sezóně podle místa, kde zrovna se svým cirkusem či lunaparkem stojíte“ (2021: 22). V důsledku toho tak děti z kočovných rodin opakovaně vstupují do stále nových školních kolektivů, musejí se přizpůsobovat stále novým podmínkám a čelit řadě obtíží. Informátor jako příklad zmiňuje, že se ve školách běžně stávalo, že „v jedné byl o tři stránky vepředu a jinde zase o tři pozadu“,²⁰ což narušovalo kontinuitu vzdělávání i jeho osobní zájem o výuku.

Současně jsou děti od raného věku vedeny k tomu, aby pokračovaly v rodinném podniku. To přirozeně vede k upřednostňování provozních činností před formálním vzděláváním. Jak uvádějí Džambazovič a Gerbery (2022: 146), „rodiči preferované vzdělanostní dráhy spoluvytvářejí také aspirace samotných dětí“. V prostředí, které se dominantně soustředí na udržení rodinného provozu a škola je často chápána spíše jako „záloha“ než jako hlavní cesta sociálního vzestupu, tak nepřekvapuje, že převažuje základní vzdělání: „...nechci na střední [...]. Pro mě by to byla ztráta času. Stejně s tím cirkusem budu žít, budu s ním do smrti.“²¹

Ačkoliv je v některých výpovědích reflektován deficit kulturního kapitálu v podobě absence středoškolského či vyššího vzdělání, z narací vyplývá, že tento nedostatek není vnímán jako zásadní ztráta. Spíše je kompenzován jinými formami kapitálu – konkrétními praktickými znalostmi a dovednostmi, které mají v rámci cirkusového sociálního pole vyšší hodnotu a jsou považovány za legitimní zdroj kompetence i prestiže:

„Ochudilo mě to o školní docházku, ale jinak si myslím, že mi to spíš hodně dalo. Na rozdíl od toho normálního života jsme poznali všechny evropské země, naučili se jazyky. Já si myslím, že je tam nějaký mínus, ale hodně plus.“²²

„Když žijeme u cirkusu, tak máme spíš takovou školu života [...], učíme se všechno možný [...], nejenom být artista, ale člověk se učí i elektriku, být u těch zvířat, starat se o ty zvířata...“²³

Děti i dospělí často mluví o „škole života“ právě jako o ekvivalentu formálního vzdělání. Tím dávají najevo, že praktická zkušenost má v jejich prostředí vyšší hodnotu než univerzitní diplom či jiné institucionální osvědčení. Opakovaně zdůrazňují dovednosti, jako je znalost jazyků, schopnost opravovat vozidla, řídit osobní i nákladní automobily nebo pečovat o zvířata.

Z perspektivy Bourdieovy teorie (1998) je situace relativně jednoznačná: habitus je primárně formován v prostoru manéže, tedy v prostředí, kde má nejvyšší hodnotu fyzická práce a rodinná kontinuita. Dispozice, které jsou v tomto poli oceňovány a předávány, odpovídají jeho objektivním nárokům – jazykové znalosti, technická zručnost a pohybové dovednosti – zatímco školní kapitál zůstává ve srovnání s praktickými kompetencemi sekundární. I proto se do každodenní praxe jen omezeně promítají

inovace spojené s postupy dnešního managementu, moderní propagace či současné scénografie – tyto rámce jednoduše zůstávají mimo dominantní horizont jednání, protože nejsou přirozenou součástí formovaného habitu, který je sdílen napříč polem tradičního cirkusu.

Sociální uspořádání: pořádky starého světa

V etnografických datech se opakovaně potvrzuje, že sňatky mimo komunitu „světských“ jsou relativně neobvyklé (srov. Skočovská 2021: 27). Endogamie přitom není explicitně normativním požadavkem, ale spíše praktickým důsledkem způsobu života „na cestách“, který omezuje příležitosti k navazování stabilních vztahů mimo vlastní prostředí. V důsledku toho sociální i partnerské vazby vznikají převážně uvnitř komunity, zatímco přivést si partnera „z privátu“ zůstává ojedinělé. Jak se informátoři shodují, „*není to pro každého*“.

Pakliže dojde k exogamním sňatkům, znamená to důsledky pro celé podnikání. Cirkus buď musí přijmout nového člena bez zkušeností s provozem, nebo naopak ztrácí někoho, kdo byl od dětství vychováván pro práci

v manéži. Kočovní způsob života navíc dlouhodobě ztěžuje udržování partnerských vztahů s lidmi trvale usazenými. Jak sami aktéři podotýkají, jen málokdo se rozhodne „utéct k cirkusu“ a s tím přijmout jejich nomádský způsob života, včetně jeho specifické organizace.

Omezené kontakty – včetně partnerských – s lidmi žijícími usedlým způsobem života snižují možnost střetu s alternativními podobami rodinných vztahů, pracovních postupů i životních strategií. Výsledkem je hlubší internalizace sdílených hodnot a tradičního způsobu života, který je jen zřídka vystaven většímu zpochybnění. Rodina funguje jako primární jednotka akumulace a reprodukce všech forem kapitálu (Bourdieu 1998: 96), přičemž endogamie tak fakticky omezuje možnost jejich vnějšího navyšení, a naopak posiluje rigiditu cirkusového prostředí.

Ústřední postavou takto reprodukováné cirkusové hierarchie je principál, jímž se zpravidla stává nejstarší syn v okamžiku, kdy po otci převezme vedení podniku. V samotném představení je jasně rozpoznatelný jako hlavní autorita, často i díky své výrazné vizuální prezentaci. Nese odpovědnost za klíčová rozhodnutí – od



Obr. 3. Globus smrti. Foto Petr Gongol 2025

financí a plánování tras přes angažování zahraničních artistů až po dramaturgii programu:

„*My si vymyslíme nějakou choreografii a pak je oříšek, když se to tatkově nelíbí – ten má poslední slovo.*“²⁴

„*Tajten problém je u hodně cirkusů v Česku. Kdy třeba ten syn to chce dělat jinak a otec řekne ne – dělej to takhle a takhle.*“²⁵

Koncentrace rozhodovacích pravomocí v rukou jediné osoby současně vytváří podmínky pro reprodukci zavedených postupů, které jsou legitimizovány odkazem na dlouhodobou zkušenost a osvědčenou praxi (Weber 1997: 55–64). Postavení principála jako nejvyšší autority se obvykle nezpochybňuje, což omezuje prostor pro vnitřní nesouhlas a podporuje kontinuitu stávajících organizačních modelů. Ve Weberově pojetí (1997: 55; 63) by tak cirkus představoval *tradiční panství*, kde je *autorita pána* vnímaná společenstvím jako přirozená a tradicí legitimizovaná. Jeho moc nepůsobí pouze v rovině ekonomického řízení, ale prostupuje i sféru každodenního rodinného fungování. Stejně tak se pořádky starého světa promítají do ustálené dělby rolí, kterou aktéři vnímají jako přirozenou součást cirkusového způsobu života.

Genderové uspořádání je zde vnímáno jako samozřejmý a historicky zakotvený princip organizace práce. Ačkoli existují případy, kdy cirkus vede žena, bývají tyto situace interpretovány jako výjimky vynucené specifickými okolnostmi: „*Znám některé cirkusy, kde to vede žena, ale většinou je to třeba proto, že manžel už to nemůže dělat ze zdravotních důvodů nebo tak, a čeká se, až doroste syn... Já mám rád, když jsou ženské ženskými – ty nemají řešit ty drsné, kruté záležitosti. To máme dělat my – ti chlapi s jizvami na duši a na tváři. Já si ani neumím představit, že by manželka měla jít do normální práce.*“²⁶

Tento typ výpovědi odráží normativní představu o přirozenosti genderově dělených rolí, které jsou chápány jako integrální součást cirkusové tradice: „*U cirkusu to je takový starý svět. Funguje to přirozeně, tak, jak to bývalo dřív.*“²⁷

Cirkus je z aktérské perspektivy často vnímán jako nositel hodnot, které jsou v kontrastu se současnou usedlou společností a které vycházejí z idealizované představy minulosti. Důraz je kladen zejména na osobní čest, neformální závazky a respekt k autoritě a zkušenostem: „*U cirkusáků se říká dohoda a ne smlouva a co se řekne, to opravdu platí. Dokonce nějakýho francouzského*

cirkusáka byste urazila, kdybyste po něm chtěla něco sepisovat, protože na čem se s cirkusákem dohodnete, to platí, jako to bývalo na vesnici.“²⁸

Podobně je vysoká hodnota přikládána stáří a zkušenosti, které fungují jako zdroj přirozené autority: „*Úcta u cirkusu je úplně bomba. Když je někdo starší, tak to není urážka, ale je to něco...*“²⁹ Weber (1997: 59) tento jev popisuje jako charakteristický pro „všechna společenství, ve kterých se sociální jednání řídí tradicí, [kde] jsou starci [...] ‚přirozenou‘ honorací. Nejenom proto, že jsou respektováni pro větší zkušenosti, ale také proto, že ztělesňují tradici.“

Aktéři tak částečně souzní s Bouissacovou tezí (2022), že cirkus představuje relikv „starého světa“, avšak v jejich perspektivě se tento charakter nevztahuje primárně k estetice či umělecké produkci, nýbrž k vnitřní sociální organizaci a hodnotovému rámci, které tvoří základ cirkusové, respektive světské identity (srov. Skočovská 2021).

Sociální reprodukce: limity inovace

Mechanismus reprodukce má ambivalentní účinky. Na jedné straně udržuje vysokou míru soudržnosti a kontinuitu dovedností, které jsou pro provoz cirkusu nezbytné. Na straně druhé však omezuje vstup alternativních perspektiv, které by mohly vést k výraznějším změnám organizace provozu. V prostředí, kde jsou profesní dovednosti, sociální vazby a hodnoty nabývány převážně uvnitř rodin, inklinují děti k imitaci rodičovských vzorců a jen zřídka uvažují o vzdělávací či profesní dráze mimo komunitu, čímž se zároveň posiluje uzavřenost prostředí vůči širší společnosti: „*Je hodně artistických škol, ale nikdy mě nebo mého tátu nenapadlo, že bych na nějakou šel. On je radší, že mě má v těch svých rukách a já jsem taky radší, než abych trénoval někdy v zahraničí, pryč od rodiny.*“³⁰

Starší členové souboru přitom nezastávají pouze autoritativní pozice, ale fungují i jako mentoři, kteří předávají zkušenosti a dovednosti mladším generacím. Tím se uzavírá kruh, v němž tradice neznamená pouze „předávání technik“, ale i víru ve svatost minulých pořádků. Z weberovské perspektivy lze tuto konfiguraci chápat jako stabilizovanou podobu tradiční autority, jejíž legitimita vychází z kontinuity praxe a důvěry v osvědčené postupy (Weber 1997: 63). Starší členové cirkusu zastávají autoritativní pozice, přičemž fungují jako mentoři a garanti

starých pořádků. Rozhodování je často odůvodňováno odkazem na tradici, přičemž argument „takhle se to dělalo vždy“ zde funguje nejen jako normativní princip uspořádání, ale i jako praktický nástroj řízení provozu. Opakování praxí ověřených postupů vytváří pocit jistoty a stability, který však v prostředí podnikání může snadno vést k zastaralosti.

Cirkus je věčný: mezigenerační boj o budoucnost

Současná společnost prochází intenzivní digitalizací a významná část sociálních interakcí se přesouvá do online prostředí. Tento posun zasahuje i tradiční a hodnotově konzervativní prostředí cirkusu. Mladší generace již není při navazování a udržování dlouhodobých vazeb omezena výlučně fyzickou blízkostí vrstevníků („*Nebylo to vždycky úplně jednoduchý. Ale zase osmiletá neteř má teď nějakých pět kamarádek ze základky a normálně si s nimi volá a tak.*“³¹) a kulturní izolace, která byla

důsledkem kočovného způsobu života, tak může být oslabována. Virtuální prostředí umožňuje relativně rovný přístup k mainstreamové kultuře i nové formy distančního vzdělávání, což potenciálně rozšiřuje horizont jednání mladých aktérů a podporuje jejich začlenění do širší společnosti.

Již nyní lze pozorovat dílčí proměny spojené s digitálním prostorem. Výrazným příkladem je mezigenerační napětí v oblasti sociálních sítí, kde mladší členové rodin zdůrazňují potřebu aktivnější online prezentace. Sociální sítě vnímají jako nástroj budování značky i jako platformu obrany proti negativním narativům o cirkuse:

„Táta dřív by to dělal jen po staru, říkal: nedávej to na ten internet... a já mu říkám, to se dneska už musí.“³²

„Co si myslím, že bychom měli změnit, je názor na sociální sítě. Lidi jsou teď hodně ovlivněni tím, že tam vidí, že týráme zvířata. My bychom měli víc ukazovat, že to tak není.“³³



Obr. 4. Ukázka akrobacie na tzv. kole smrti. Foto Petr Gongol 2022

Rozsah těchto inovací však zůstává omezen stávající hierarchickou strukturou. Autorita starších a princip rozhodování „shora dolů“ vymezují hranice přijatelné změny. Obavy z experimentů lze interpretovat i prostřednictvím teorie relativní averze k riziku, podle níž aktéři volí strategie minimalizující riziko poklesu současného sociálního postavení, i za cenu vzdání se potenciálně vyšších, avšak nejistých zisků (srov. Breen – Goldthorpe 1997; Goldthorpe 1996). Tím se legitimizuje preference tradičních, zkušeností ověřených postupů (Weber 1997).

Přesto lze předpokládat, že digitalizace bude mít pro tradiční český cirkus v dlouhodobém horizontu své důsledky. Pokud nomádství přestane automaticky produkovat sociální izolaci a mladší generace získá širší repertoár sociálních a kulturních zdrojů, může dojít k postupnému oslabení některých reprodukčních mechanismů, které dosud stabilizovaly uzavřenost prostředí. Ačkoli tedy v současnosti tradiční cirkus mnoho revolučních tendencí neprojevuje, není nutné předpokládat, že to tak bude i nadále.

Závěr

Cílem textu bylo vrátit zdánlivě jednoduchou otázku – co dělá cirkus cirkusem – zpět do konkrétního sociálního světa, v němž se o ní vyjednává. V českém prostředí se ukazuje, že odpověď neleží ani tak ve skladbě programových prvků, jako spíše v rovině rodinných dynastií. Právě rodová kontinuita a s ní provázané sdílené hodnotové orientace se jeví být stěžejními rysy tradičního cirkusu u nás.

Bouissacova teze (2022) o cirkusu jako fixní sémiotické konfiguraci, která se rozpadá spolu s ústupem

základních pilířů, tedy zvířat, klaunství a artistiky, se v české aktérské perspektivě ukazuje jako příliš striktní. Představitelé cirkusu sice v mediálních debatách často mluví jazykem jasné definice a tradici rámují právě skrze tuto trojici, avšak v každodenních rozhovorech a praxi připouštějí mnohem pružnější hranice. Absence některého prvku automaticky nevede k vyloučení z „tradiční“ a řada změn je interpretována jako legitimní reakce na trh. Jinými slovy: cirkusová identita se v praxi nerozpadá tak snadno a současný boj o ponechání drezury zvířat není zpravidla iniciován obavou o hodnotový zánik tradičního cirkusu, který predikuje Bouissac.

Empirická data naznačují, že snaha o udržení stávající podoby programu pramení primárně z rigidity cirkusového prostředí, která je produktem kočovného režimu. Nomádství vytváří částečnou sociální izolaci, jež následně vede k silnější reprodukci vzorců vlastní komunity. Tyto podmínky podporují předávání dovedností a autority uvnitř rodových linií a upevňují hodnotový rámec, v němž je legitimita jednání odvozována od tradice a zkušenosti. Opakování tradičních, tedy zkušeností ověřených postupů tak z emické perspektivy představuje záruku stability, nikoli pokles viability.

Příčiny současného úpadku proto nelze redukovat na vyhasnutí sémiotického významu cirkusu v dnešní společnosti. Přesvědčivěji se jeví vysvětlení, podle něhož úpadek souvisí se zastaráváním postupů, které se reprodukují uvnitř konzervativního prostředí kočovného cirkusu. Úpadek cirkusu se tak v českém prostředí jeví spíše jako důsledek materialistické nežli sémiotické povahy problému.

POZNÁMKY:

1. Tradiční cirkus je zábavní podnik založený na prezentaci akrobacie, drezury a komiky v rámci kruhové manéže (Bouissac 2022; Hančl 1995), přičemž jeho další charakteristiky budou podrobněji rozvedeny v textu.
2. Tj. na zahraniční cirkusové podniky.
3. Státní podnik působící v letech 1951–1990, který v období socialismu centralizoval, řídil a kontroloval cirkusovou a varietní činnost v Československu.
4. Tato studie vychází z dat získaných v rámci terénního výzkumu realizovaného pro účely kvalifikační práce.
5. Kruhový prostor, ve kterém se odehrává cirkusové představení.
6. Majitel a hlavní autorita cirkusu.
7. Emické označení pro lidi, kteří nejsou od cirkusu.
8. Rozhovor 2024, muž (1983), organizátor provozu.

9. Rozhovor 2023, muž (2008), artista.
10. Rozhovor 2024, žena (1996), drezérka a artistka.
11. Rozhovor 2024, muž (1983), organizátor provozu.
12. Rozhovor 2024, muž (1983), organizátor provozu.
13. Rozhovor 2024, žena (1996), drezérka a artistka.
14. Rozhovor 2024, žena (1996), drezérka a artistka.
15. Rozhovor 2024, žena (1996), drezérka a artistka.
16. Rozhovor 2024, žena (1996), drezérka a artistka.
17. Rozhovor 2024, muž (1983), organizátor provozu.
18. Rozhovor 2023, muž (2008), artista.
19. Rozhovor 2024, žena (1996), drezérka a artistka.
20. Rozhovor 2023, muž (2008), artista.
21. Rozhovor 2023, muž (2008), artista.
22. Rozhovor 2024, muž (1983), organizátor provozu.

23. Rozhovor 2023, muž (2008), artista.
24. Rozhovor 2024, žena (1996), drezérka a artistka.
25. Rozhovor 2024, muž (1983), organizátor provozu.
26. Rozhovor 2023, muž (1977), organizátor provozu.
27. Rozhovor 2024, muž (1959), provozní personál.
28. Rozhovor 2024, muž (1983), organizátor provozu.
29. Rozhovor 2024, muž (1983), organizátor provozu.
30. Rozhovor 2023, muž (2008), artista.
31. Rozhovor 2024, žena (1996), drezérka a artistka.
32. Rozhovor 2024, žena (1996), drezérka a artistka.
33. Rozhovor 2023, muž (2008), artista.

LITERATURA:

- Baraniecka-Olszewska, Kamila. 2019. The Sarrasani Circus in Opole. On Entertainment in the City in the First Decades of the 20th Century. *Acta Ethnographica Hungarica* 64 (1): 93–109. <https://doi.org/10.1556/022.2019.64.1.6>.
- Barfield, Thomas J. 2001. Reviewed Work: The End of Nomadism? Society, State and the Environment in Inner Asia by Caroline Humphrey and David Sneath. *China Review International* 8 (1): 142–147. <https://doi.org/10.1353/cri.2001.0002>
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Scandinavian University Books.
- Bartoš, Jaroslav. 1963. *Loutkářská kronika: kapitoly z dějin loutkářství v českých zemích*. Praha: Orbis.
- Bouissac, Paul. 2022. *The End of the Circus: Evolutionary Semiotics and Cultural Resilience*. London: Bloomsbury Academic.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Breen, Richard – Goldthorpe, John H. 1997. Explaining Educational Differentials: Towards a Formal Rational Action Theory. *Rationality and Society* 9 (3): 275–305. <https://doi.org/10.1177/104346397009003002>
- Cihlár, Ondřej. 2014. K českému novému cirkusu. In: Cihlár, Ondřej – Jordan, Hanuš (eds.). *Orbis cirkus*. Praha: Akademie múzických umění.
- Cohen, Abner. 1974. The Lesson of Ethnicity. In: Sollors, Werner (ed.). *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. New York: New York University Press. 370–384.
- Czarnačka, Dominika. 2019. Consuming Masculinity and Race. Circus Bodies in Strength Shows and Wrestling Fights. *Acta Ethnographica Hungarica* 64 (1): 111–135. <https://doi.org/10.1556/022.2019.64.1.7>
- Demski, Dagnosław – Czarnačka, Dominika (eds.). 2022. *Staged Otherness: Ethnic Shows in Central and Eastern Europe, 1850–1939*. Budapest: Central European University Press.
- Džambazovič, Roman – Gerbery, Daniel. 2022. Vzdelanostné ašpirácie mladých ľudí a rola rodinného prostredia. In: Džambazovič, Roman – Gerbery, Daniel – Sopóci, Ján (eds.). *Vzdelanostné nerovnosti v optike sociológie. Teoretické východiská a empirické poznatky*. Bratislava: STIMUL. 9–36.
- Engebrigtson, Ada Ingrid. 2017. Key Figure of Mobility: The Nomad. *Social Anthropology* 25 (1): 42–54. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12379>
- Eriksen, Thomas Hylland. 2023. *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: Karolinum.
- Fay, Brian. 2002. *Současná filosofie sociálních věd: multikulturní přístup*. Přeložila Jana Ogrocká. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Goldthorpe, John H. 1996. Class Analysis and the Reorientation of Class Theory: The Case of Persisting Differentials in Educational Attainment. *British Journal of Sociology* 47 (3): 481–512. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2009.01248.x>
- Hančí, Antonín. 1995. *Ejhle, cirkusy a varieté. První český cirkusový slovník*. Brno: Rovnost.
- Hildbrand, Mirjam. 2019. Theaterlobby gegen Zirkusunternehmen: Über die Aufwertung des „Theaters“ auf Kosten der zirkusischen Künste. *Forum Modernes Theater* 30 (1): 19–33. <https://dx.doi.org/10.1353/fmt.2019.0002>.
- Hildbrand, Mirjam. 2023. *Theaterlobby attackiert Zirkus: Zur Wende im Kräfteverhältnis zweier Theaterformen zwischen 1880 und 1918*. Paderborn: Brill Fink.
- Hobsbawm, Eric. 1983. Introduction: Invented Traditions. In: Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.). 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. 1–14.
- Howarth, Andrew. 2022. Not Quite the End of Nomadism: Gypsies, Travellers and Roma in Contemporary Europe. *Nomadic Peoples* 26 (2): 243–267. <https://doi.org/10.3197/np.2022.260205>
- Humphrey, Caroline – Sneath, David. 1999. *The End of Nomadism?* Durham: Duke University Press.
- Jordan, Hanuš. 2014. Příběh českého cirkusu. In: Cihlár, Ondřej – Jordan, Hanuš (eds.). *Orbis cirkus*. Praha: Akademie múzických umění.
- Jordan, Hanuš. 2023. Česká společnost a cirkus: historické proměny vnímání cirkusu v Čechách. *The Journal of Culture* 13 (2). Nevydaný článek.
- Jürgens, Anna-Sophie – Hildbrand, Mirjam (eds.). 2022. *Circus and the Avant-Gardes: History, Imaginary, Innovation*. Abingdon – New York: Routledge.
- Kubát, Josef. 2021. Vzestup a pád jako cyklus cirkusu. Rozhovor s Patrikem Joo. *Studia Ethnologica Pragensia* 2021 (1): 115–137. <http://hdl.handle.net/20.500.11956/152461>
- Martausová, Hana. 2013. *Cirkus jako specifický typ subkultury*. Bakalářská práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.
- Míka, Zdeněk. 2008. *Zábava a slavnosti staré Prahy. Od konce 18. do počátku 20. století*. Praha: Ostrov.
- Müllerová, Simona. 2012. *Cirkus aneb lidé z maringotek*. Diplomová práce. Pardubice: Univerzita Pardubice, Filozofická fakulta.
- Novotný, Antonín. 1944. *Staropražští komedianti a jiné atrakce. 1800–1850*. Praha: Atlas.
- Novotný, Antonín. 2001. *Karlínské divadlo Variété*. Praha: Bystrov.
- Polec, Marta. 2025. *Beyond the Arena: Organisational Ethnography of Contemporary Circus in Central and Eastern Europe*. Výzkumný projekt NCN SONATA 20, č. 2024/55/D/HS4/02884. Krakov: Jagiellońska univerzita [probíhající projekt].
- Skočovská, Markéta. 2010. *Světští: identita a základní kulturní rysy*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav jižní a centrální Asie.
- Skočovská, Markéta. 2021. Identita tzv. světských. *Studia Ethnologica Pragensia* 2021 (1): 11–30. <https://hdl.handle.net/20.500.11956/152455>
- Starhon, René. 2026. *Světští, aneb lidé nejen z maringotek. Lingvisticko-antropologická studie světského argotu*. Dizertační práce. Praha: Univerzita Karlova.

- Stoddart, Helen. 2000. *Rings of Desire: Circus History and Representation*. Manchester: Manchester University Press.
- Tlamošová, Hanka. 2020. *Lexikon světem jdoucích (A–K)*. Brno: Ivo Sperát.
- Tlamošová, Hanka. 2022. *Lexikon světem jdoucích (L–Ž)*. Brno: Ivo Sperát.
- Trapp, Franziska (ed.). 2023. *360° Circus – Meaning. Practice. Culture*. London – New York: Routledge.
- Trapp, Franziska. 2020. *Lektüren des Zeitgenössischen Zirkus: Ein Modell zur text-kontext-orientierten Aufführungsanalyse*. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Weber, Max. 1997. *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*. Vybral, přeložil a předmluvou opatřil Jan Škoda. Praha: Mladá fronta.
- Wurmová, Alžběta. 2011. *Cirkus a nomádství*. Bakalářská práce. Brno: Masarykova univerzita.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

- Deutsche UNESCO-Kommission. 2023. „Zirkus als eigenständige Form der Darstellenden Kunst.“ *Deutsche UNESCO-Kommission* [online] [cit. 2. 5. 2026]. Dostupné z: <<https://www.unesco.de/kultur-und-natur/immaterielles-kulturerbe/immaterielles-kulturerbe-deutschland/zirkus>>.
- Gregorová, Lenka. 2019. „Tradiční český cirkus? Především zvířata.“ *Centrum News* [online] [cit. 8. 2. 2026]. Dostupné z: <<https://www.centrumnews.cz/tradicni-cesky-cirkus-predevsim-zvirata>>.
- Krutílek, Ondřej. 2018. „Cirkus bez zvířat není cirkus, bouří se jejich majitelé proti zákazu drezúry.“ *iDnes.cz* [online] 25. 10. [cit. 8. 2. 2026]. Dostupné z: <https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/cirkus-majitele-drezura-novela-zakonazakaz.A181025_182206_domaci_onkr>.
- Narodowe centrum nauki. 2025. „Beyond the Arena: Organisational Ethnography of Contemporary Circus in Central and Eastern Europe.“ *Kozminski University* [online] [cit. 2. 5. 2026]. Dostupné z: <<https://www.kozminski.edu.pl/en/beyond-arena-organisational-ethnography-contemporary-circus-central-and-eastern-europe>>.
- Nová, Eliška. 2017. „Cirkus je loterie: Bez jiných příjmů bychom přežívali těžko, říká Berousek.“ *iDnes.cz* [online] 25. 10. [cit. 8. 2. 2026]. Dostupné z: <https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/cirkus-majitele-drezura-novela-zakonazakaz.A181025_182206_domaci_onkr>.
- Universität Münster. 2015. *Circus Studies* [online] [cit. 2. 5. 2026]. Dostupné z: <<https://circusstudies.com/de/>>.

The Evolvement of Pasture Use in an Altai Valley (Dund Tömört): Reconstructing the Chronology Based on Oral History

Ondřej Srba

DOI: 10.62800/NR.2026.2.02

This paper attempts to show the chronological development of pastoral use strategies, pasture division and changes in ownership relations within the Dund Tömört valley (Ulaanhus bag, Bulgan sum, Bayan-Ölgii province, Mongolia), one of two sub-areas within the Ulaanhus bag and containing the highest concentration of spring and summer herding positions of the Altai Uriankhai ethnic group. Reconstructed through oral history, the chronology provides a detailed description of pastoral development from the time of cooperatives (negdel) through the period of privatisation to the recent period of rapid decrease in the number of pastoral households. This microhistorical case study aims to explore the informative potential of oral historical sources in studying the local chronology of pasture use.

Key words: mobile pastoralism, movement patterns, adaptive strategies, oral sources, interethnic relations, pasture management

Acknowledgements: This paper was written within the project 'Changing Adaptive Strategies of Mobile Pastoralists in Mongolia: Dynamics in Community Histories and Movement Patterns Documented Through Oral Sources' kindly supported by the Czech Science Foundation (JUNIOR STAR GM23-07108M, January 2023 – December 2027).

Contact: Mgr. Ondřej Srba, Ph.D., Department of Mongolian, Korean and Vietnamese Studies, Faculty of Arts, Masaryk University, Jaselská 201/18, 602 00 Brno; e-mail: ondrejsrba@phil.muni.cz; ORCID: 0000-0002-4777-0905

Jak citovat / How to cite: Srba, Ondřej. 2026. The Evolvement of Pasture Use in an Altai Valley (Dund Tömört): Reconstructing the Chronology Based on Oral History. *Národopisná revue* 36 (2): 103–122. <https://doi.org/10.62800/NR.2026.2.02>

1. Introduction

This paper was written within the framework of a five-year research project, which has aimed, among other goals, at conceptualizing the relationship of selected sample groups of Mongolian rural pastoral communities to the landscape they inhabit (landscape identity), as manifested in their oral-historical memory.¹ This research operates with the assumption that in Inner Asian societies based economically on mobile pastoralism,² there has been a shift from the historical emphasis on belonging to administrative units with a weak relationship to the inhabited territory toward a significantly strengthened relationship of territorially bound identity. In this article, I will present the preliminary results of my documentation of oral memory of pastoral mobility in one sub-valley in the Mongolian Altai Mountains (Dund Tömört³).

I conducted research on the oral memory of pastoral mobility systematically from 2022 to 2025 in two administrative units belonging to the lowest-level (*bag*: Ulaanhus bag and Sönköl bag) of the district (*sum*) Bulgan of Bayan-Ölgii Province in Western Mongolia.⁴ This area belongs to the most remote regions of Mongolia, and due to its mountainous terrain and high altitude, is still difficult to access. My research followed up on several previous annual 1-2-month field research terms in the same area, which focused on the general community historical memory of the Altai Uriankhai ethnic group (in 2012–2014 as preliminary acquaintance, in 2015–2020 as local-family-based participant observation and participant listening). Consequently, this research into the oral memory of pastoral mobility was initiated in the context

of a high degree of mutual familiarisation between the present author as a researcher and the entire local community, and the establishment of full trust by the community in the ethical integrity of the researcher, after acquiring basic orientation in the local conditions and no less with the mutual realisation that the results of my research would be interesting and welcome (if not “useful” in the strictly utilitarian sense) for the local community.

2. Oral Memory and Memory of Landscape

Western academic discourse usually draws a strict demarcation between oral history and oral tradition (oral tradition as source of history). Oral history is limited to the personal memories of individuals concerning a period in their lives as well as their lived experience (Vaněk – Mücke 2015: 14). Oral tradition, by contrast, is defined as having been passed down through at least one generation; nor does it necessarily have to concern the past (Vansina 1985: 28). If we want to distinguish between “oral history” and “oral tradition” in the Mongolian narratives, we find that the first category corresponds to eyewitness testimonies – “what I saw with my own eyes” (*nüdeeree üzsen yum*), while the second category corresponds to “what was heard” (*sonsvor*) or “what people or elders told each other” (*amitan küündej baisan yum, kokščuud küündej baisan yum*). Usually, the narrator refuses to confirm the reliability of information from the second category (“I don’t know if it’s true or false” *ünen hudal’ii medehgüi*). However, when old people confront various hearsay accounts about the past (*tüühiin sonsvor*), the ones they usually consider as true are those received from their parents or other elders, whom they fully trusted and “who could not lie” (*hudal keldeggüi*). From the point of view of the narrators, the main criterion for the admitted truthfulness of “history” is the declared relationship to one’s own community and to the landscape that this community inhabits. The relationship to the community is usually expressed by a genealogical connection to a person who is currently living, while the relationship to the landscape is expressed by a reference to a specific and locally generally known place with its individual name.

According to Pierre Nora (1989), memory is, unlike history, characterised by the preservation of this emotional, subjective connection with the past. Anthropologist Manduhai Buyandelger (Buyandelger 2013: 17) relates

the technical term “memory” in the thinking of Mongolian nomads to the verb *sanah* (“to remember, to recall”) and emphasises that memory is not “a static object, but an activity undertaken by an emotionally and cognitively engaged individual.”

From a practical point of view and influenced by the nature of the research process,⁵ each piece of information in this article is referred back to its specific bearer. However, it should be noted that such information is equally part of a collective memory in the sense formulated by Maurice Halbwachs (1950) – the awareness of the pastures’ use established an unwritten claim to its continuity. Collective memory is highly dynamic, changeable, enlivened, supplemented and developed by continuous, intensive social communication, which provides not only new information (about the present), but also about the past.

During the research interviews, the need to talk about this part of memory is artificially induced by myself as a researcher. Although the shared knowledge under consideration (memory of the past use of pastures) is still a living part of active social relationships, it may not appear in everyday communication as frequently as I would need for research findings. However, the memories are closely related to the social frameworks (here the local ethnic and administrative community), thus providing the tools and contexts for remembering – once a considerable part of the community (entire family units) leave the area, their memory fades and eventually ruptures. This situation of memory-destruction itself evokes the need for both tangible and intangible means to help to re-establish the memory relationship with places, persons and events (the concept of “realms/places of memory” *lieux de mémoire* as conceived by Pierre Nora 1984–1992). This is the case of the Būūvei family, and the ritual reappropriation of their winter encampment site described below.

The memory of pastoral sites belongs basically to the type of “communicative memory” (*das kommunikative Gedächtnis*) as defined by Jan Assmann (1988: 10): informal, retrieved and revived by everyday social interaction, and usually spanning no more than three generations back. However, once the community is linked to the area, there begins to appear a longer cultural memory, linked mostly to fixed points (significant stones, building relics, graves), which can solidify the memory and allow it to be passed down for a somewhat lengthier period of time.

Key ideas in memory studies related to the landscape were developed by Christopher Tilley (e.g., Tilley 1994, Tilley – Camero-Daum 2017) and Tim Ingold (1993). Although the present research of the oral memory of Altai Uriankhai shares and further develops many of their theoretical emphases, we do not have the opportunity to elaborate on them in this limited space. One vital insight has been Tilley's focus on how the subjective experience of moving through the landscape influences the memory – although dwelling in the same landscape, not all herders will fully experience the highly rugged alpine landscapes. Herders engaged in hunting will have perfect knowledge of even the difficult-to-access mountain crevices, while the experience of purely pastoral individuals is limited to the pasture zones. In turn, women's experience is often limited to the immediate vicinity of their household encampments. While men perceive the landscape for most of the day from the mountain ridges, women have predominantly the opposite perspective from the depths of the valleys, a difference in views corresponding to Ingold's concept of the "taskscape." The researchers' even more limited subjective experience of the landscape further distorts the transmitted fragments of memory. Further, both personal and collective memory of the landscape change with the number of personal engagements with individual places, not to mention the cumulative narratives linked to them which are often derived from others.

Simon Schama (1995) argued that landscapes are not merely formed by their visible geographical features, but are also products of the human mind, created through the accumulation of cultural memory. To no lesser a degree do the people of Altai Uriankhai construct their own landscape through collective myths, traditions, and historical tales. At the beginning of their settlement in the Altai Mountains, the Altai Uriankhai people themselves were said to have established the boundaries of their territory (Srba 2019: 69), further demarcating it with sacred boundary cairns, the *ovoo*-stones (Srba 2019: 57). In turn, the boundary territories are commemorated through legitimizing narratives about heroes who stood up for the property rights of their people against the allegedly illegitimate demands of their neighbours (Srba 2019: 97). The construction of landscapes through ties of individual users and ownership reaches less far back

in time, but it shapes the perception of the landscape perhaps even more strongly than founding stories. The memory of land use and pasture use allows us to approach variations in stability and mobility from which more general definitions and ideas about the nature of nomadic or mobile pastoralism can be derived.

3. Historical context

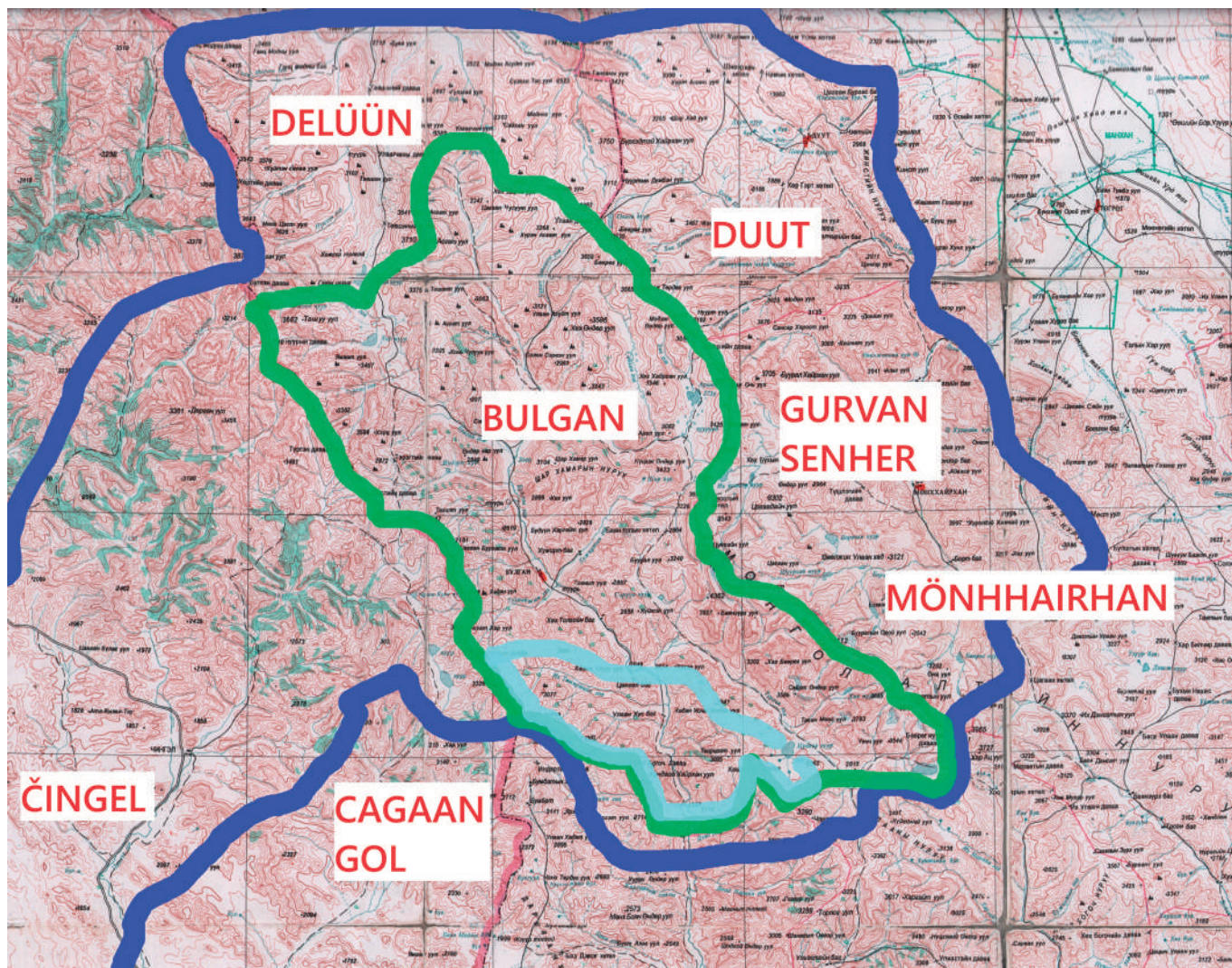
Currently, the investigated area is populated with the intermingling of two mutually separate ethnic groups – the Altai Uriankhai (nationally self-identifying as an ethnic subgroup of the Mongols)⁶ and Kazakhs⁷ (representing a separate nationality within Mongolia). The continuous presence of the Altai Uriankhai in this region has lasted for approximately 270 years, while the presence of Kazakhs in this locality has only been reported since the 1930s. Another Oirat Mongolian subgroup – the Torguud, living in the neighbourhood of the Altai Uriankhai since 1771, currently as the majority subgroup in the neighbouring sum Bulgan, Hovd province (on the lower part of the Bulgan River basin) – has been using the peripheral sections of the summer areas in the southern part of the Bayan-Ölgii Bulgan sum.

According to the official Qing historiography and archival documents in the First Historical Archives of China, the Altai Uriankhai banners,⁸ which were formally organised by the Qing military leadership following the submission of several Uriankhai chiefs (with the title of *zaisan*) in 1754 and 1755 (Oyuunjargal 2009: 169; Srba 2018: 10–11), were assigned territories matching the later Altai Uriankhai Seven Banners on both sides of the Mongolian Altai Mountains around 1760 (Oyuunjargal 2009: 172–173; Srba 2018: 12). In 1762, the division into the Seven Banners was officially confirmed by the emperor Qialong. It is likely that especially the borders of the easternmost of the seven banners, administered by the hereditary nobleman Töbsin and his descendants with the title *Ma./Mo. sula amban* ("wing governor")⁹ stabilised only at the beginning of the 1760s.

The ancestors of the residents of the present-day Bayan-Ölgii province Bulgan sum belonged to the banner of the wing governor Töbsin and his descendants, popularly using the simplified name Right Chief Banner (*baruun ambanii hošuu*). The banner territory included the basin of the Čingel River, the Bulgan River and part

of the present-day Delüün sum. After two banners of the Torguud came to the Bulgan River in 1771 (supplemented by one banner of the Khoshuud in 1792), the Altai Uriankhai, according to tradition, voluntarily ceded the basin of the Cagaan Gol river and the lower reaches of the Bulgan River. In exchange for this loss, the Altai Uriankhai asked for additional territory and in 1772 were offered the basin of the Three Senhers (Gurvan Senher,

now the sums of Duut and Mönhhairhan as well as the border of the Manhan sum; Srba 2018: 13, 44–46). An archival document concerning the search for fugitive subjects, dated 1774, indicates that the pastoral households of the Right Chief Banner spent the summer in the Čingel and probably also the Delüün river basins, while in the autumn (late September, early October) they concentrated on the Bulgan River.¹⁰ Throughout



Map No. 1: Within dark black line: Former area of the Right Chief Banner (Baruun ambanii hoşuu) in the Qing period. Medium gray line: Current extent of Bulgan sum, Bayan-Ölgii province. Light gray line: Administrative area of the Ulaanhus bag, in which the Dund Tömört valley is located

4. Geographical situation

In Ulaanhus bag, Bulgan sum, Bayan-Ölgii province, Mongolia, the current population of mobile pastoralists belonging to the ethnic subgroup of the Altai Uriankhai concentrate their summer grazing activities in two separate sub-areas with significantly different natural conditions – one in the vast plain in the vicinity of Lake Sönköl to the east of the Bulgan River and the other in the steep mountain valleys of the so-called Western Ridges (*Hoid nurgan*) to the west of the Bulgan River (and adjacent to the national border). This division creates two informal – and continuously overlapping – groups in the closely interconnected local community, each with slightly differing strategies of seasonal pastoral mobility. This paper attempts to show the chronological development of pastoral use strategies, pasture division and changes in ownership relations within the Dund Tömört valley. On the theoretical level, this research intends to complement the already numerous studies of spatial ethnography of Mongolian nomadic pastoralism (alternatively denoted as mobile pastoralism due to its high level of territory-bound seasonally repeated rotation of positions and pastures; see e.g., Marchina 2021), with research investigating the longer chronological perspective to demonstrate the internal dynamics and historical contexts of the motivations for changes in habitual movement patterns.

In the present situation, proceeding from its mouth, the Dund Tömört valley includes a moderate narrow strip of willow thicket, once very dense and now moderately thinned, mixed with caragana bushes around the calm but regularly flooding watercourse of the Dund Tömört River. The surrounding area has arid slopes, steeper on the left side of the stream, gentler on the right, containing relatively short and shallow gulleys. If we proceed upstream, solitary larches, only rarely mixed with poplars, appear with increasing frequency around the stream. The larch forest eventually thickens and forms a small, more continuous stands of trees around the confluence of the main watercourse of the Dund Tömört and the right tributary Hargait – this is the so-called Dund Tömörtiin belčir (“Dund Tömört Confluence”). If we proceed along the stream, after only half a kilometre we come to the confluence with the tributary valley Horj. After another kilometre and a half, we reach the upper limit of larch occurring on the bank, and the highest spring

site below the mouth of the shallow swale (Jigjiin dav). From here, the main valley turns south and rises steeply into a steep ravine-like narrow valley called Derveedeg, which is the actual source of the Dund Tömört River. Between the highest spring encampments and summer sites, sites can be found for extensive wintering for small livestock (sheep and goats).

5. Development of the distribution of pastoral households

5.1 The pre-collectivisation period

Dund Tömört valley, a parallel valley to lh Tömört but almost half as short, underwent a different development than lh Tömört, which was a natural link between the Bulgan River valley and the Čingel River basin on opposite sides of the Altai Mountains. Dund Tömört, by contrast, is almost devoid of references to the old banner society. Only at the very confluence of the Dund Tömört River and the Bulgan River, one oral memory noted the presence of a willow tree to which the former representative of the banner, Čültem *da lama* (“monastery administrator”), tied his horses, and was therefore probably the place of his temporary residence, i.e., between 1916–1930, when Čültem held this function, in 1927 renamed the banner chairmen (Mo. *qosiγun-u daruy-a*). In late 1929 or 1930, he moved to Čingel followed by the majority of the local population.

Another oral mention¹² referring to the early periods of the Altai Uriankhai presence in Dund Tömört is that of the grave of the deceased Torguud bride of the Uriankhai banner governor, Jamiyanjav (1908–1969), supposedly slain by a curse transmitted by a rejected suitor; the alleged gravestone is located on the upper edge of the mouth of Jigjiin dav. The event, which is a key narrative in the local oral tradition (see Srba 2015 and Srba 2019: 228–248), is nonetheless mostly considered to refer to another place on the Bulgan River (the burial place of the bride: Gombiin dav) and most tradition-bearers reject this marginal variant which declares that it took place in Dund Tömört.

Another old place name in Dund Tömört is the “Chinese yard” (*Kitadiin hašaa*), which, according to prevailing opinion was supposed to serve Chinese iron-ore miners. According to some local residents, the presence

of Chinese miners has reportedly been confirmed by recent archaeological surveys.¹³ The name “Chinese yard” refers to the left river shore, its bank now largely sodden, on the other side of the present-day spring shelter of Aguul.¹⁴ However, another version of the narrative shared by several information-providers claims that no real Chinese ever came to this valley. Instead, the “Chinese yard” was a site looted by Kazakh robbers, and because the Kazakhs came from Xinjiang, i.e. China, this place received its name from them.¹⁵

It is likely that the oral memory of the Kazakh raid in Dund Tömört, during which a group of yurt households on the opposite bank of the mouth of the Horj Valley were looted, dates to the 1940s. Perhaps chronologically related is the oral tradition about hiding from Kazakh plundering in the Deed Bulag valley, downstream of the Bulgan River.¹⁶ The main wave of Kazakh bandit raids during the Osman Batur uprising (after breaking his alliance with the Mongolian People’s Republic to ally with the Guomindang and to subsequently attack the Mongolian borderlands in 1946–1948) avoided the upper Bulgan River basin, but even the marginal reverberations of the fighting strongly marked life in this region which, at that moment in time, had received a large wave of Kazakh immigrants.

Another place bearing a memory from the pre-collectivisation period is the site of an alleged suicide of an elderly woman who hanged herself from the branch of a larch tree; named Šürt, she was said to have worn a number of precious beads (the name Šürt itself means “with corals”, but current information providers prefer to consider it her personal name as opposed to a nickname). The site is called Olon Bulag (“Many Springs”) and stands out for its lush grass within a sparse larch forest. Due to this ritual pollution of the site, the location of this abundant spring, after the woman’s suicide, was never more used as pastoral grounds (except in the 1990s briefly by Čimediin Dorjpalam). Given that Šürt does not appear in the oral genealogies of any current residents, it is possible that this event dates from a yet more distant past.

In the present-day area of the spring encampments area within the Dund Tömört valley, the most frequently mentioned location is the grassy area on the banks of the Dund Tömört River, the usual wintering grounds for Olconii Būūvei (1884–1967), who was famous for his

high number of 12 children, all of whom survived to adulthood and through whom almost all Uriankhai families in the Ulaanus bag have kinship ties to Būūvei (Otgonbayar – Mandah 2011: 17). Among the currently living herders, Č. Dorjpalam (*1960) mentions this site as a regular wintering place in his preschool age until 1967,¹⁷ when the family started to winter in the main valley of the Bulgan River, i.e. also closer to the school in Šüvter bag centre. During the period of collective farming, this location was used by families who were not core herders of the negdel and only took care of their own private livestock. In the 1970s, this place was used in autumn by the herding unit of Čimediin Onkok together with Ligdenii Bödlöö. He was later twice awarded the title of state champion herder (*ulsiin hošoi avraga malčin*), even though he was still only an assistant herder – although, of course, the herds must have been in the mountains throughout the late autumn.

A few years ago, Būūvei’s descendants founded an “Ancestral Fund NGO” (*Buurliin san TBB*) which supports commemorative events and provides mutual aid between relatives. A symbolic tie to the ancestral region is represented by the claim of permanent belonging to this previously transient encampment site (used regularly by Būūvei between the 1920s and 1960s as wintering grounds), ensuring its current ownership in the hands of a family member (Būūvei’s grandson M. Očirbat is now using the land as a hay meadow) and building commemorative monuments in its vicinity: this includes the commemorative stone busts of Būūvei and his wife B. Norov (1899–1973), their son Būūvein Perenlei (1927–2004) and his wife J. Horloo (1932–2019), stelae bearing the names of persons born in this locality, facilities for community celebrations and a stupa (*suvraga*) on a nearby mountain spur, surrounded by a fenced area with bushes planted in the shape of a bow, an Uriankhai cultural symbol. This series of memory-recalling building projects culminated in a ceremonial gathering of relatives in August 2024.

In the 1940s, the upper part of Dund Tömört – similarly to the other valleys on the right bank of the Bulgan River flowing from the Chinese border and especially the Indert Valley – was temporarily forbidden to most of the herders as a larger frontier belt. The Dund Tömört Valley was perhaps less strict in this regard, as its upper tributaries do not reach the border directly. In the 1950s, with the temporary harmonisation of Mongolia’s relations

with the People's Republic of China, the border zone for herders was partially reopened. Around the year 1950, one natural death reportedly occurred below the mouth of the Horj ravine (Kokaan Jambal), indicating the presence of this family during that time.

5.2 The collectivisation period – the spring encampments in Dund Tömört

The 1950s were the period of the most sweeping administrative shifts and changes in the history of the Mongolian People's Republic, often associated with the emergence of the first collective agricultural units of the new generation, called *negdel* ("cooperatives").¹⁸ For the Bulgan River basin specifically, the Hujirt sum unit established in 1938 (and continuously transferred from the subordination of the Hovd Province to the newly created Bayan-Ölgii Province in 1940) was in 1952 divided into two units: Hujirt (the upper part of Bulgan River till the confluence of Hujirt and Bulgan Rivers) and Bulgan (from Höh tolgoi/Kök tolhaa to the confluence of Dood narin and Bulgan Rivers, i.e. the middle part of the Bulgan River basin; Taqyrhan – Zeinel 2008: 234). While Hujirt sum consisted mostly of Kazakhs, Bulgan sum was half-Kazakh and half-Mongolian (Uriankhai). Hujirt sum used the old administrative centre by the Yolt River, where the headquarters of the banner office was documented in the late 1920s (Srba 2018: 134); Bulgan sum chose as its centre a location called Šüvter, approximately in the geographical centre of the entire region. According to the surviving scheme of the emergency winter grazing plan for small livestock from about 1954, the sum contained 7 bags (the smallest administrative units) marked with numbers:¹⁹ the 1st bag was located on the Baga Narin River (now Deed Narin), the 2nd bag on the right bank of the Sönköl (Cönhöl) River, the 3rd bag under the Höh Tolgoi Mountain on the left bank of the Bulgan River, the 4th bag on the Dund Tömört River, the 5th bag on the left bank of the Sönköl (Cönhöl) River, the 6th bag on the lh Narin River (now Dood Narin) River and the 7th bag on the lh Tömört River.²⁰ However, it is unclear as to how permanent this division was, because in August 1956 it was decided to redistribute bags nos. 1, 2 and 6 to the sum of the same name Bulgan of the Hovd Province (in the lowest part of the Bulgan River Basin). Given that this switch involved the transfer of

the territory of the Dood Narin and Deed Narin rivers on the left side of the Bulgan River, and part of the territory of the Indert River and the entire Tošint River on the right side of the Bulgan River, the above-mentioned map indicated bags nos. 1 and 6, while bag no. 2 was marked in the very geographical core of the sum (unless the move was a transfer of the Kazakh population, but this has not yet been documented).²¹ Similarly, two bags were taken from the Hujirt sum in August 1956 and attached to the neighbouring Delüün sum in the north (the border became the Ulaagčïn Davaa pass). The two sums, territorially reduced, were united into one entity – Bulgan sum (alternatively still called Hujirt), with a new administrative centre between the mouths of the Narin Jargalant and Tuulait rivers. However, in the spring of 1959, the situation was temporarily reversed: Bulgan sum within the reduced borders was again divided into Hujirt and Bulgan sums, with their respective centres in Yolt and Šüvter. The last historical merging to survive to this day occurred in 1963, when the construction of a new sum-centre began, while larger bag-centres with separate elementary schools remained in the localities of Yolt and Šüvter.

The first collective herding cooperative *negdel* (including its own agricultural section) established in Bulgan sum was called *Uria* ("Appeal"). The Province Archives of Bayan-Ölgii have preserved relatively detailed documentation of the first years of its existence since its foundation in 1954, including a list of members, numbers of livestock, the handwritten applications of new members etc. However, almost no records were made on the distribution of pastures, which was evidently considered an internal matter of the herding unit, and not subject to notification to higher levels of administration.

An exception is the schematic map of the territory of the *Uria negdel* from October 1954, which includes the entire basin of the lh Tömört River. The river's individual tributaries are divided into winter pastures (meaning winter grazing of small livestock on the left-hand slopes of the upper course), spring pastures (on the left-hand slopes of the lower course), summer pastures (on the right-hand slopes of the upper course) and autumn pastures (on the right-hand slopes of the upper course).²² Revealing the slight conflict of this layout with the traditional use of pastures is the original name of the valley Havarjaanii Salaa (Spring Encampment Valley), which

according to the map fell into the area of autumn pastures. The centre of the *negdel* is indicated in the vicinity of the wider confluence of the Ih Tömört and the Bulgan River, where the winter positions were then logically located and where the centre of the brigade (*bag*) Ulaanhus was later created.

Due to absences in the archive holdings, it is unknown if any other collective herding unit was established within Bulgan sum in the 1950s. However, as in all of Mongolia, between 1959 and 1960 large herds were nationalised on a large scale using both incentives and indirect coercive means. After the unification of Bulgan and Hujirt sums in 1963, the collective farms of the *negdels* were also united into a single unit – *negdel* with the Kazakh name Saltanat (Tačarqan 2018: 7). The cooperative management divided the predominant herds of goats and sheep into individual herding units (*suuri*, one unit with 400–500 goats), which usually consisted of one leading experienced herdsman and two assistant herdsman. From spring to autumn, the herding unit was also accompanied by the households of the respective entrusted herdsman. The exception was the winter period, when Mongolian cows and horses need to be wintered in warmer, lower-lying locations, typically around the Bulgan River (and in the monitored period, relatively close to schools); sheep and goats, on the other hand, must graze in higher altitudes, typically on the southern, sunny slopes of the mountains, which usually remain snow-free.²³ During the collectivisation period, the maximum number of private livestock per household in Bulgan sum was limited to 75 heads (regardless of species). This was for less active households consisting of older members or with heads of the family devoting themselves to other tasks, from local administration to agriculture to hunting – in both latter cases, these activities were also ordered by and performed within the framework of the cooperative organisation. During the livestock birthing period and the period of intensive milking, individual herding units accepted individuals from the families not directly involved in the *negdel* structure to help with birthing and milking. In addition to these temporary tasks, families with a minimum number of livestock in personal ownership had considerable freedom in terms of choosing the locations for use, and very often they also put their own small quantity of livestock together with the livestock cooperative for grazing.

5.2.1 The Dund Tömört Confluence herding unit

Dund Tömört was not included into the lands of the first Uria cooperative, probably because it was smaller than the Ih Tömört valley and was therefore left to families with small private livestock herds. The situation changed with the full-scale collectivisation around 1960.

The first documented herding unit in Dund Tömört was based in Dund Tömörtiin belčir (Dund Tömörtiin Confluence), where suitable bases for yurts and herds extend for half a kilometre from the mouth of the Horj ravine to the very confluence of the Dund Tömört and the Hargait stream at an altitude of around 2030–2060 m. above sea level. In 1974, a stone enclosure on the left bank was collectively built here as a spring base for the birthing of small livestock. In the 1970s, the core herders of this unit were Čimediin Onkok (1944–2017) and Ayuušiin Jigmed (1929–2001). In their case, it was not an ancestral location, because Jigmed's father Ayuuš in the 1940s used the location in the mountains on the opposite side of the Bulgan River (Čáčirtiin Huurai salaanii Hadaan oroin ötög) in the winter and Lake Sönköl in the summer. However, they possibly had a connection to the place through Jigmed's wife (Jambaliin Orlogor), whose father had died in this place, as mentioned above. In the spring of 1982, Čimediin Onkok led the construction of a second stone enclosure on the other bank of the Dund Tömört River to divide the livestock more effectively. At the same time, however, his wife passed away and, due to worries about their children, he decided to leave his position as head of the herding unit. With only private livestock left, he then alternated between various pastoral grounds, until in 1985 he became employed as an assistant herdsman in the neighbouring unit of the Kazakh leader Husayan (Husain). Onkok was followed by his unmarried sister with her son Batsüh, and in 1986 the young couple of his younger brother Dorjpalam (*1960) (who had returned from central Mongolia, where he had studied and trained as a tractor operator, driver and car mechanic) and his wife joined them. In the spring, they alternated between staying at the “Chinese yard” and the second enclosure of the unit in Hargana tohoi (“Caragana bay”), further downstream on the Dund Tömört River. Onkok used the Horj ravine for a summer camp, while Husayan and his brother Kokson used the summer camp in the more distant Derveedeg ravine.

Meanwhile, in the Dund Tömört Confluence Unit there appears a new assistant herder, Cagaanhüügiin Cendee (?–2014). In 1985, Ayuušiin Batnasan (1942–2002) took over the position of head of the herding unit in Dund Tömört Confluence, where his brother Ayuušiin Jigmed had previously worked, but who had by then moved to the unit in the Bulgan Gorge (Bulganii havcal). Ayuušiin Batnasan started to use the location at the water spring below the upper forest in the Hargait valley (Hargaitiin Havtgai hargain adag) as his summer grounds.

5.2.2 Husayan's herding unit

Since the mid-20th century, Dund Tömört seems to have been already inhabited by several Kazakh families. In the 1970s and 1980s, the current spring sites in Hargana tohoi ("Caragana Bay") and the "Chinese yard" were inhabited by a Kazakh family, Husayan and his brothers Qamai and Koksun, constituting a separate herding unit within the cooperative. This family used the Derveedeg ravine as its summer emplacement and the winter emplacements for small livestock under the sunny rock below the confluence of the Derveedeg and the Kok dav (in the 1990s, then used by Janbolat up till the early 2020s).

5.2.3 The "Buck shelter" (Tekiin hašaa)

During the cooperative era, bucks and rams were grazed separately from the herds and were allowed into individual herds only at during set times. The reason was to ensure relatively short intervals between births in the spring, helping to organise this difficult part of the livestock breeder's working year and assisted by their children who were, at that time, granted special school holidays during the kidding and lambing period. As a result, the bucks and rams formed a separate herding unit (*suuri*) with specially allocated pastures. The spring shelter for the bucks (Ulaanhus bag/brigad specialised in breeding goats rather than sheep in the 1970s and 1980s, while the sheep were concentrated in the neighbouring bag/brigad Sönköl) was established at the mouth of the Dund Tömört valley not far above the place where the river leaves the surrounding mountains and flows into the valley of the Bulgan River; hence the place gained the name Tekiin hašaa ("Buck shelter").

The first herder made responsible for grazing bucks, still remembered by present-day herders, was a Kazakh

named Sayildaа (who worked in this capacity from 1982 to 1984?). Later he was succeeded by an Uriankhai herder Būūvein Lör (whose ancestral grounds were located only 800 m. upstream) who had already a previous experience in grazing bucks and his son Hašhūū (1985–1986). Because the task was very difficult, requiring intense concentration and involving separation from most of the local community for a longer part of the year, the assigned herders rotated much more frequently than members of other herding units. Two years later, the responsibility was assigned to Čuhaan Mendbayar (in this function 1987–1992) and his son Mendbayariin Baldas (from 1992 till the dissolution of the buck herd).

In the cooperative period (1980s), the winter external grazing site and the temporary pasture for bucks was located in Šavaan havarzan, a minor ravine on the little-used right bank of the Bulgan River between the Muhar Tömört and Dund Tömört valleys. The summer pasture for the buck herd in the 1980s was mostly located in the Hargait ravine of Dund Tömört, which was therefore set aside for this purpose and made inaccessible to other herds. One exception was made for the herds of the Torguud from neighbouring Bulgan sum (Hovd province), grazing in the highest localities of the Hargait ravine with the prevailing cattle herds; they grazed their sheep and goats under careful supervision and at a sufficient distance to avoid accidental mixing with the herd of bucks. After 1991 and the unofficial claiming of the Hargait ravine by A. Batnasan, the buck herd was grazed at alternative remote grasslands, such as Köšeen Kök salaa, located in the mountains on the opposite side of the Bulgan River.

5.3 The privatisation period and spring encampments

The democratisation process in Mongolia in 1990 brought about a process of privatisation in two phases, which in the environment of Western Mongolia manifested itself as a locally organised dissolution of the cooperatives. In the autumn of 1991, the so-called "small stocks" (*Baga huvicaa*) were implemented, during which the livestock owned by the cooperative was redistributed on the basis of a lease system (*tūrees*). However, in the spring of 1992, another redistribution of livestock into full private ownership took place according to the number of household members and the working capacity of

the household (as part of a redistribution program known as “big stocks” (*Ih huvicaa*). Oral history narrators in Bulgan sum agree that the distribution of livestock was approached carefully and responsibly and did not cause any significant dissatisfaction. On the contrary, the herders found significant motivation in taking significant numbers of livestock into their own personal responsibility. Although the regular salary income of cooperative employees was now replaced by the necessity of private efforts to sell livestock products on the newly emerging free market, livestock breeding was considered a sure and secure source of livelihood at this time. The 1990s brought a temporary increase in Mongolian herding households in Bulgan sum, matched by the start of a wave of Kazakh migration to Kazakhstan.

5.3.1 The Dund Tömört Confluence herding unit

The older shelter in the Dund Tömört Confluence herding unit was first privatised by the assistant herders of the unit, Cagaanhüügiin Cendee and his brother-in-law Günčini Bataa, who in the 1990s almost always used Horj for their summer grounds. After Cendee's death, his widow and her teenage children began to use the summer grounds of her husband's brother-in-law, R. Čadraabal, at Lake Sönköl. After the eldest son Önöbat started his own family, in 2024 they decided to stay in Dund Tömört again in the summer (2024 first in Derveedeg, in 2025 in Hargaitiin Havtgai hargain adag in the neighbourhood of Batbold). The year 2001 brought the arrival of Batočir, son of the herding unit's former chief Č. Onkok, who in the 1980s resigned from his leadership position for family reasons and later became assistant herdsman in Husayan's neighbouring herding unit. In the 1990s, he built a new independent springtime position in the Muhar Tömört valley, where he also regularly summered in one of the upper branches of the valley (Muhar Tömörtiin Tarlan). Batočir joined Cendee on his spring grounds, thus claiming his father's inheritance for this locality. Cendee and Batočir grazed their flocks together in the spring, just as Cendee's son Önöbat and Batočir later continued to do so.

The second spring livestock shelter in Dund Tömört Confluence (constructed in 1982/4) was privatised by the active chief of the herding unit, A. Batnasan. In 1991, Batnasan's son Batbold took over this location from his father.

5.3.2 Husayan's herding unit

After the final dissolution of the cooperative, Husayan's shelter (the “Chinese yard”) was taken by Husayan's descendants (currently Aguul). The second shelter (“Caragan Bay”) after Koksun was used by Jalal and finally sold to their one-time fellow worker Onkok in 2008. The shelter was inherited and is actively used by Onkok's nephew U. Batsüh and Onkok's daughter-in-law (widow after his son Tulgaa) T. Uuganbilig.

5.3.3 The “Buck shelter” (Tekiin hašaa)

The “Buck shelter” itself was privatised as early as 1991 by Būüvein Minjūür and remade into a fixed, combined winter-and-spring position. In 1994, 1996 and 2003 this place was also shared by Minjūür's adoptive son (son of Minjūür's eldest sister Šarkövüün's daughter Mideg/Myadag (1938–2018) Očirbat (*1975), commonly known under his nickname Maamuška. Following the relocation of Minjūür and his other children to Ulaanbaatar in 2004, Maamuška became owner of the position. On the opposite side of the Dund Tömört River, a new combined winter-and-spring position of Mendbayariin Baldas (*1980), son of the previous herder of bucks Mendbayar, was established as a separate homestead. Briefly after 1991, Mendbayar and his son Baldas continued to take care of bucks and rams, no longer within the cooperative organisation, but solely through agreement with local shepherds, yet by 1997, the buck herd was dissolved. In this period, Mendbayar and Baldas used their own spring position in Muhar Tömörtiin Eknee usan (until 1997, together with Š. Torguud) and later changed it for a slightly lower locale known as Muhar Tömörtiin Adagiin usan, which they have been habitually using up till today.

In 2023 Maamuška purchased a new spring position in Dund Tömört from a Kazakh herder Janbolat (a position called Cagaan davaan aman) and has used it since 2024 as a separate spring position to increase pasture rotation as well as providing an area for hay-making. Although the opposite process of abandoning spring positions can be observed in many households of Bulgan sum, in the case of Maamuška, this positive shift in terms of grassland protection was possibly due to the overall decrease in households farming within the Dund Tömört valley.

5.3.4 New spring herding locations

The new spring herding locations in Dund Tömört reflect the increasing number of livestock during the 1990s and 2000s. One of the newly established springtime locations was the previously mentioned farmstead of Janbolat (his brother Qamalbai moved away already in the 1990s), now owned by Očirbat. Two new farmsteads were built in the lower part of Hargana tohoi by Tüvšeen Mönkbat in the 2000s (after his relocation out of Bulgan sum was abandoned) and his brother-in-law Č. Dorjpalam (established in 2018) in the vicinity of the old lower Husayan's herding unit shelter now possessed by U. Batsüh, where Č. Dorjpalam joined the cooperating households.

The spring pastures around the Dund Tömört Confluence became overcrowded in the 1990s, so in 1995, one of Cendee's brothers, Kōkōö (after he had left his original profession as a driver and became a herder), began to use the grasslands above Olon bulag below the mouth of the Jigjidiin dav as a springtime base. Gradually, several cooperating households came here, of which finally (after Kōkōö's departure to Ulaanbaatar in 2010) only his successor remained, his nephew Jamišiin Tömörbat (*1975). This location also allowed a very easy transition from the external winter grazing of goats and sheep, centred around the former Kōkōö's winter dung position (*ötög*), now used by Tömörbat.

5.4 The collectivisation period – summer pastures

As mentioned above, the Dund Tömört valley in its upper reaches includes three separate smaller valleys or ravines appropriate for summer grazing of livestock: Hargait, Horj and Derveedeg. Each of the ravines includes several patches of larch woodland (forest islands) with established names that serve to define specific parts of the valley.

- Hargait: Hargaitiin havtgai hargai (the upper larch forest of Hargait), Hargaitiin dund hargai (the middle larch forest of Hargait), Hargaitiin adgiin hargai (the lowest larch forest of Hargait)
- Horj: only one large forest island;
- Derveedeg: Derveedgiin eknee hargai *or* havtgai hargai (the upper larch forest of Derveedeg), Derveedgiin dund hargai (the middle larch forest of Derveedeg), Derveedgiin adgiin hargai (the lowest larch forest of Derveedeg).

In case of Hargaitiin havtgai hargai (the uppermost larch forest of Hargait) expressions as:

- *hargain eken* – “the upper edge of the forest”;
- *hargain eem* – “the upper lateral edge of the forest”;
- *hargain adag* – “the lower edge of the forest” are applied for a detailed definition of the location.

The following section will attempt to describe the chronology of summer pasture use according to the current state of oral memory.

5.4.1 The summer pastures in Hargait: 1980s

The summer pastures in Hargait in 1982 still belonged to the areas claimed by the Onkok's goat-unit. Households caring for kids and lambs were located near the water spring under the lower edge of the Havtgai hargai, while households with adult goats and sheep were at the upper edge of the Havtgai hargai and Hargaitiin eken (two parts: Uvš, Onkok + Cendee). Since 1983, Buural Bataa and Cendee started to prefer Sōnkōl Lake for their summer pastures. After Batnasan became employed as the new unit leader, he started to use the upper part of the Hargait valley from the upper edge of the forest upwards, while the area around Havtgai hargain adgiin bulag (spring at the lower edge of the uppermost forest) served for bucks, cared for by Kazakh Sayildaa (1982–1984?), later by B. Lör and his son Hašhüü (in 1985–1986) and then Mendbayar (1987–1991). The uppermost part of the Hargait valley was used by Torguud households with numerous cows and yaks.

5.4.2 The summer pastures in Horj

Horj is referred to as a former summer pasture in the early 20th century of the famous Uriankhai wrestler Jumag (for the legends about Jumag see e.g., Srba 2019: 165). A couple, Samyaan Damdin and his wife Tūrūünii Togtoh, sister of Jumag, regularly stayed in Horj during the summers in the 1950s. Togtoh is known for her knowledge of the clear script, having taken the lay ordination of *upāsikā* (Oir. *usanz*) before the religious repressions and regularly reciting the Diamond Sutra in the clear script. During the summer of 1962 in Horj, she fell ill, and in the fall had to be taken on a sled to Hargaitiin Belčir, where she subsequently died that autumn. They summered in Horj together with their daughter D. Muuja and son-in-law Cagaadain Buyandelger.²⁴

In the 1970s, the Horj ravine became the summer position for Onkok's herding unit. After 1979, Buyandelger returned to his father's summer pastures in Horj together with his grandson (and adoptive son) Čuluun-očir (previously they used to summer in lh Tömört valley).

5.4.3 The summer pastures in Derveedeg

In the 1970s and 1980s, Derveedeg (supposedly alongside the upper forest lateral line) was used exclusively by Kazakh herders belonging to Husayan's unit. The uppermost parts of the ravine have been used by Torguud herders from Bulgan sum in Hovd province.

5.5 The privatisation period and the summer pastures

In 1991, the three most experienced Uriankhai herders in Dund Tömört theoretically divided their spheres of influence among the three upper ravines. The chief of the Dund Tömört Confluence herding unit, A. Batnasan, declared himself the main authority over the Hargait Valley. The Horj ravine was officially claimed by Č. Onkok and his son O. Batočir, but was left unused by them at that time, as they found, for themselves, larger summer pastures in the Muhar Tömört (Tarlan) valley, then still sufficiently supplied by a natural spring and moreover connected to their new spring in the same valley.



Fig. 1. All present-day summer encampments in Hargait (2025). Photo by Ondřej Srba

In the early 1990s, Derveedeg was still used by Husayan's brothers and their children, but without the encouragements for interethnic cooperation common during the cooperative era, Kazakh families now preferred to spend their summers in purely Kazakh surroundings, increasingly moving to Ih Tömört for the summer. Derveedeg thus remained unused and gradually began to attract the attention of Mongolian families. For the first time, in 1993 a group of Mongolian families spent the summer here, still close by the Kazakh settlers (Bayancagaan, C. Kōkōō, Nyamdeleg, Mišigdorj). Dejidiin Hašhūū's household began to summer regularly in Derveedeg in 2001, although between 2000 and 2015, only the younger generation spent the summer in the mountains, while their parents took care of the travellers' canteen next to the bridge over the Bulgan River. Dorjpalam and his family came to Derveedeg again in 2012 and stayed ever since (except 2018 and 2019). Since 2022, J. Tömörbat has also become a permanent summer user of the pastures in Derveedeg, thus contributing to the creation of a stable Mongolian seasonal settlement.

5.5.1 Summer pastures in Hargait: 1990s–2025

Havtgai hargain bulag (Spring below the Upper Forest): The site was always considered to be the territory over which decisive authority was held by the former unit-leader A. Batnasan and, after his death, his son Batbold. However, the site was used by a large number of cooperating households in the 1990s, as their livestock numbers in the 1990s were not large. Batbold lists up to 11 parallel summering households. After 2000, many of these households left Bulgan, while the livestock numbers of the remaining households gradually increased. The established summering patterns were disrupted by the devastating winter of 2009, but Batbold and his brother Erdei kept the site in permanent use. Batbold decided to guard the summering area against spring grazing of livestock from the spring pasture zone by erecting a fence under Hargaitiin adgiin hargai (the lower forest), but the fence was soon damaged and no longer fulfils its function.

Havtgai hargain eken: Č. Onkok together with his younger brother Dorjpalam, son Batočir and sister Uvš and her son Batsüh summered in Muhartiin Tarlan most summers between 1992 and 2006 (only exceptionally preferring Havtgai Hargaitiin adag). When the water source in

Tarlan dried up, in 2007 they moved over the ridge above the upper boundary of the Havtgai hargai forest, where a water spring was available at the time. After the 2009 severe winter storm (*zud*) calamity, in 2010 and 2011 further households with decimated livestock numbers joined them (Mendbayariin Bayaraa, Jargalsaihan) to take advantage of the good alpine grass. After this water source dried up, they moved to another spring at the uppermost part of the Hargait ravine (Hargaitiin eken, in 2012 and 2013). Since 2014, Batočir and his closest relatives have exclusively used a slightly lower location at the upper lateral edge of the Havtgai hargai forest, and in 2021/2022, they built a simple wooden house here, following the earlier example of their neighbour Batbold. This freed up the lower part of the upper end of the Hargait valley, which the Torguud, who had previously been restricted to the highest part of the valley, began to use.

5.5.2 The summer area in Horj after 1990

As indicated above, Onkok and his son Batsüh initially claimed their historical authority over the Horj ravine but have never used its summer pastures since the 1990s (except summer 1991). The only completely regular summer household in Horj was the household of Čuluun-očir, sometimes accompanied by the households of his sons.

Between 1994 and 2001, the one constant co-user of pastures in Horj was Č. Dorjpalam (the last time having occurred in 2018). Other pastoral households without fixed habitual summering grounds chose Horj as an alternative in some years: Maamuška Očirbat (2012, 2019, and 2021), J. Tömörbat (2019, 2021), U. Batsüh (2022, 2023). In this way after 2015, Horj mostly remained used only by the household of Čuluun-očir, occasionally accompanied by another household without traditionally fixed summer pasture lands. Most of these families gradually gave preference to the more spacious Derveedeg ravine with its more constant neighbourly relationships.

5.5.3 The summer area in Derveedeg

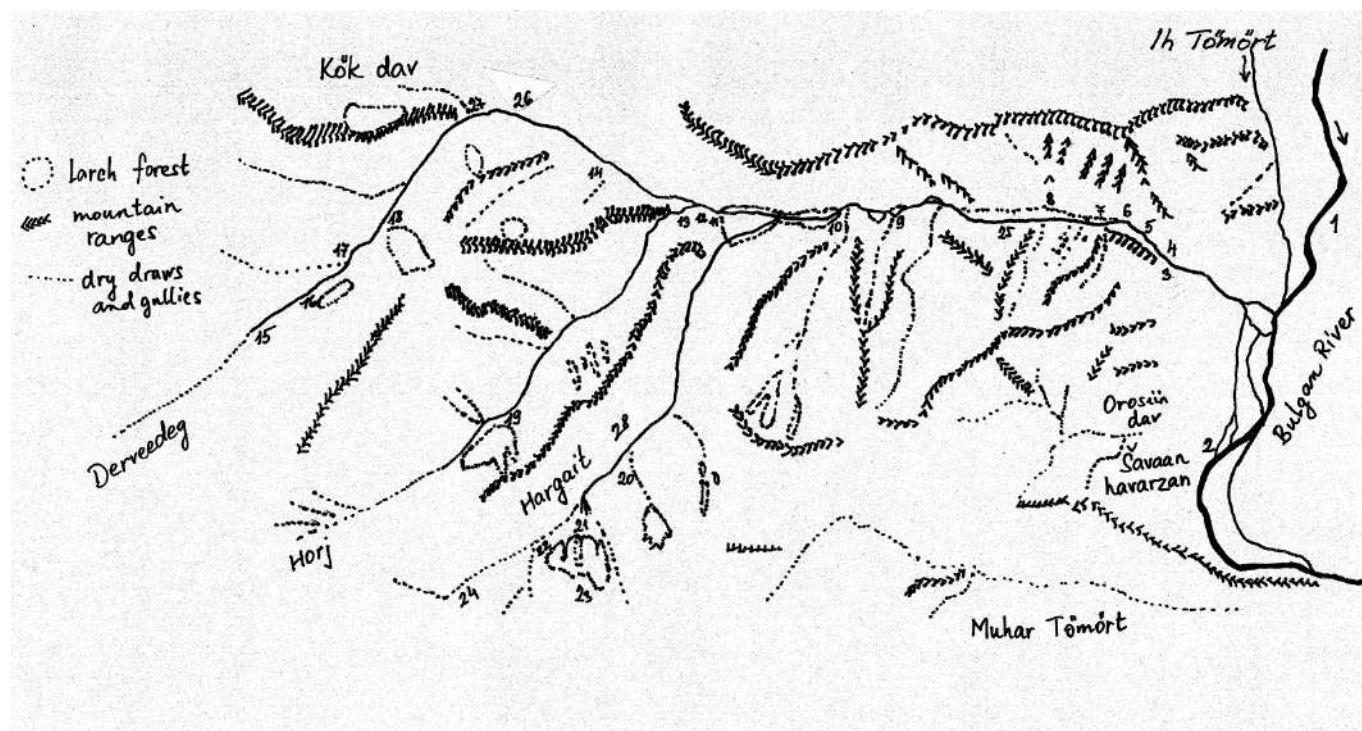
Uriankhai households tried to settle in Derveedeg in summer for the first time in 1993, on a site below the Dund hargai forest (Dorjpalam, Kōkōō, Bayancagaan, Nyamdeleg, Mišigdorj – families then usually summering at Hargaitiin Havtgain hargain adgiin bulag (Spring at the Lower Edge of the Hargait Upper Forest), yet by

the 1990s, this locale was already frequently overcrowded, leading several households to attempt to find alternatives.

The Uriankhai families who gradually established almost constant neighbourly ties were Č. Dorjpalam (since 2012), Dejidiin Hašhüü (since 2001, though rather irregularly due to the summer operation of the restaurant by the bridge), and J. Tömörbat (since 2020 and 2022). Hašhüü, who in his youth served in the herding unit under Onkok's leadership and who had historically strong ties to both Hargait and Horj, opened a restaurant and shop at the new bridge over the Bulgan River, which served traders traveling from Bayan-Ölgii to the newly opened

border crossing and markets in Taikeshkent. His sons took care of the family livestock on the summer pastures; up until 2015 they typically joined other herders in Hargait, and ever since 2015, in Derveedeg. After 2019, the restaurant was closed due to the decrease in travellers passing through and the elderly parents also began to spend their summers in Derveedeg.

In 2024, due to the strong spring flood of the Bulgan River, which destroyed the only bridge in the Ulaanhus bag that allowed vehicles and livestock to cross from the right to the left bank of the river during the migration from the spring encampments to the summer pastures, many families who usually spent the summer at Lake



Map No. 3

Winter encampments (winter encampments alongside the Bulgan river are only recorded when the family uses Dund Tömört for other seasons):

1. Hašhüü; 2. Čuluun-očir; 3. Baldas; 4. Maamuška (Tekiin hašaa); 5. former Būüvei's encampment.

Spring encampments: 6. former Mönhbat encampment; 7. Dorjpalam; 8. Batsüh, Uuganbilig; 9. Janbolat (Maamuška's new spring encamp.);

10. Husayan's encampment (now Aguul); 11. Batbold; 12. Batočir; 13. Önöbold; 14. Tömörbat.

Summer encampments (by place names): 15. Derveedgiin eken; 16. Derveedgin deed hargain eem; 17. Derveedgiin sairiin aman; 18. Derveedgiin dund hargain adag; 19. Horjiin hargain zah; 20. Hargaitiin Dund hargain aman; 21. Hargaitiin Havtgai hargain adag; 22. Hargaitiin Havtgai hargain eem; 23. Hargaitiin Havtgai hargain eken; 24. Hargaitiin eken.

Special autumn encampment: 25. Bayanjargal.

Winter encampments for sheep and goats: 26. Kokiin har ötög (Tömörbat); 27. Kok davaan aman (Janbolat); 28. Hargaitiin ötög..

Sönköl chose instead Dund Tömört – in most cases, the Derveedeg ravine, where the largest accumulation of households occurred. The households were divided into several cooperating neighbourhoods (*hot*, from the lowest to the highest altitude):

- a) Batčuluun, Erencenbyamba, Jargal, Baasta,
- b) Hašhüü, Pürevhüü, Palagvar,
- c) Tömörbat, Dorjpalam, Önöbat,
- d) Hugraa (from Bulgan sum, Hovd province).

In the summer of 2025, Erencenbyamba, from the first group, again chose his habitual summering locale in Bimbiin salaa; Önöbat decided to summer together with B. Batbold in Hargait, while Batčuluun stayed again on his habitual summering locale on the bank of Lake Sönköl.

6. Conclusion

This article was based exclusively on documentation of the currently preserved oral memory of the present-day active herders in the Dund Tömört valley. It shows that the oral memory of pastoral use of the area goes back in exceptional cases to the 1950s (only fragmentarily to 1940s or earlier) but a comprehensive image can only be compiled for the period of time beginning in the 1970s. Even so, this documentation cannot be supported by local archival sources, because, at least for the socialist period and the 1990s, they do not contain this type of information. Here, orally reported memory testimonies about earlier ties to specific locations play a significant role in the appropriation and legalisation of claims to individual territories and the creation of cooperating pastoralist neighbourhoods.

The pastoral use of the Dund Tömört valley corresponds to the situation when the valleys close to the state border were strictly guarded in the 1940s (and less strictly so in the 1960s and 1970s) against the free movement of herders unless directly authorised to work in this area. In the 1970s and 1980s, the Dund Tömör valley had a relatively balanced ratio of Mongolian and Kazakh households, among which the most stable were two goat herding units (1 Kazakh, 1 Uriankhai) and an ethnically alternately managed buck unit.

The privatisation of livestock in 1991 and 1992 brought a rapid increase of herding households, along with relatively large fluctuation and mobility caused by the search for suitable locales and the formation of

neighbourly relations in a society no longer organised from above by collective management. After 2000, many households completely left Bulgan, reducing the number of households, but the total increase of livestock led to lower numbers of collaborating households in one *hot* conglomeration. The Great Zud (snowstorm catastrophe) of the winter of 2009 – 2010 again stimulated the search for new habitual locales. In the long term, however, the remaining herding families tend to use stable seasonal locations and lower variability in their movement patterns, partially caused by the increasing average age of household members and the absence of the younger generation. However, the sudden vacating of a suitable location after a family moves out may also motivate a change in seasonal movement strategy.

In the period between 2010 and 2025, it is possible to define two groups: herders who adhere rather strictly to decades-old movement patterns (B. Čuluun-öčir, B. Batbold), and active herders of middle age with a smaller quantity of livestock who continuously try new locations and various inhabited areas (e.g.: Maamuška, U. Batsüh, C. Önöbat), sometimes for personal, family or even random reasons such as organizing festivals, anniversaries, convenience of transport, and so on.

In the summer period, the local situation presents the less-settled herders with the dilemma of choosing a summer residence in Dund Tömört, or instead on the plateau on the other side of the Bulgan River, at Lake Sönköl. The first option (Dund Tömört) has the advantage of easy and close transportation from the spring to the summer position, along with relatively good high-altitude pastures. The disadvantage is the need for constant daily supervision of the grazing herds of goats and sheep, due to the ruggedness of the mountain terrain, in contrast to the broad, visually open pastures on the plateau. In some cases, the surrounding settled areas are small, which increases the need for frequent shifts of herding work and decreases the opportunities for rest and entertainment, while the large community of the Altai Uriankhai around Lake Sönköl organises various communal and family festivities during the summer. For other herders, another motivation for choosing the plateau may be the suitability of the surroundings for hunting or for training fast horses for summer races, whereas conditions for both of these activities are limited in Dund Tömört.

Overall, since the 1990s, the Dund Tömört valley has become ethnically more unified (becoming fully Altai Uriankhai), similarly to the neighbouring Ih Tömört valley, which, in contrast, has become almost entirely inhabited by Kazakh families.

This short overview is marked by its restriction to a single valley, though it by no means functions in isolation from the rest of the local area. In view of this circumstance, I have almost completely avoided the issue of winter herding positions located mostly outside Dund Tömört, both in the case of fixed households and in the case of most of the extensive winter positions (*ötög*, “dung position”) for goat and sheep grazing by men taking turns high in the mountains. Apart from the stand of B. Batbold in Hargait and J. Tömörbat in Kok davaan am, these are all located outside Dund Tömört. Moreover, many households in Ulaanus bag have been abandoning personal grazing of livestock over the winter during the last decade and are taking advantage of the opportunity to place their livestock (sheep and goats) in large herds for the winter in the neighbouring sum Mönhhairhan, which has more suitable natural conditions for winter grazing. These issues will require further elaboration.

For a more relevant understanding of how the static construct of landscape memory created by myself as a researcher differs from the memory of the landscape seen by local residents, it would be necessary to follow the references to territorial relationships that appear in unstructured interviews. This experience would probably provide a much stronger perception of the flexibility of memory, its dynamics and plasticity, and moreover not limited and simplified by the individual marginal information that leads me, as an external observer, to a rather simplified positivist description. Living memory undergoes constant reshaping to serve current individual and collective needs and the currently felt identity of the community. However, similar research based on everyday communication would yield a methodologically fundamentally different study than this one, which operates within the bounds of oral history.

Monitoring the changes in ownership of homesteads and use of pastures in the Dund Tömört valley has revealed the relatively late arrival and gradual retreat of the Kazakh population. For the surrounding landscape, Kazakh herders created their own toponyms or used

the Kazakh pronunciation of Mongolian toponyms, which now tend to be forgotten – in parallel with the originally Mongolian toponyms in areas inhabited now entirely by Kazakhs. Hence the landscape is thus coded in two languages in parallel. It should be noted that even the Altai Uriankhai did not inhabit the given area continuously for very long and originally would move seasonally across greater distances than today. It is likely that the relatively high density of place names (almost every small creek and gully) was achieved somewhat recently. The dynamics of oral memory also include the probably high variability of place names, which in the Mongolian Altai may not be much more stable than the reference between the names of herders and the places they inhabit(ed). These two “name landscapes” (for the term *Namenlandschaft* see Nitschke 2006) – the landscape of personal names and the landscape of toponyms – actively intertwine and leave traces upon each other.

Focusing on ownership and user relations to the landscape, this study has not sufficiently emphasised the differences in the perception of the landscape on a gender basis. In parallel, the landscape is perceived differently by pastoralists due to the different species composition of their herds, which requires a different way of moving in the landscape and conditions greater or lesser use of certain zones. Many scholars emphasize that Inner Asian pastoralists perceive their surroundings as “sentient landscapes” filled with a more-than-human sociality (Peemot 2024), where the relationships of humans, domesticated and wild animals, and other living entities represented by material components of the landscape interact. Although I do not have enough material representing this aspect directly in the Dund Tömört valley, there are enough recorded narratives from among the Altai Uriankhai about encounters with local spirits – lords of places – and establishing interactions of mutual communication, granting good fortune, sharing wisdom, and intimate relationships.

The historical oral tradition of the Altai Uriankhai is not a static archival source preserved unchanged since the moment of its creation (old Mongolian archives were aptly called *hevtmel dans* “lying-down records”). It is a conscious interpretation of the most personal historical experience, which its bearers unconsciously pass on as a message to future generations. History in

the understanding of the Mongolian nomads is based on the awareness, with the overall Buddhist context, of causal connections (*üiliin ür*). Such connections can be positive – e.g. good fortune resulting from the merits of parents or more distant ancestors, or negative – a typical example is the noted ritual pollution of the Olon Bulag site, due to a suicide that took place there. The shared oral memory goes beyond present-day society: it runs within its individual and inevitable order; hence it would be unreasonable for all community members to ignore it and not relate to it.

NOTES:

1. I would like to express my deepest gratitude to all tradition-bearers and consultants from Bulgan sum, Bayan-Ölgii province, as well as their family members. Additional thanks go to the anonymous reviewers for their valuable suggestions and guidance. Sincere thanks to Dr. Rachel Mikos for her insightful English proofreading.
2. This study prefers the term mobile pastoralism over the usual term nomadism. Even in the Mongolian Altai Range, degrees and forms of pastoralist mobility differ widely according to local conditions, along with the impact of earlier and recent migrations and sedentarisation. The concept of nomadism is currently frequently discussed as an external conceptualisation and (secondarily) accepted self-fiction (Myadar 2021). Contemporary scholarship, following and reinterpreting the notion of “imagined communities” (Anderson 1983), tends to avoid or rethink Euro-American imaginaries about “nomadic societies” in terms of both “exoticism”, “romanticism” and the conception of “difference”. The movement patterns of pastoralists in the present day Bulgan sum partially resemble transhumance, as they are frequently limited to the seasonal movement of livestock between fixed summer and winter pastures.
3. Note concerning the transcription of Mongolian: Modern Mongolian (basing on the Cyrillic orthography) is transcribed in the author’s own simple transcription using simple substitutions of letters (otherwise requiring hyphenation in standard English transcription) $u = c$, $ж = j$, $ч = č$, $ш = š$ and $x = h$. The form “Altai Uriankhai” and other names of Mongolian ethnic subgroups are preserved in the customary English spelling. In references, Cyrillic is preserved for accuracy. Toponyms and some personal names reflect the dialectal peculiarities of the local variety of (Oirat) Mongolian. For Classical Mongolian, I use Poppe’s transcription (apart from *j* instead of *ᠵ*). Abbreviations: Ma. Manchu, Mong. Modern Mongolian, Mo. Classical Mongolian (Poppe’s transcription). For transcribing Kazakh names, the New Kazakh Latin alphabet of 2021 is used. However, personal names of local Kazakhs from Bulgan sum are rendered in forms commonly used by the local bilingual Mongolo-Kazakh community.
4. Note regarding the use of personal data: All stages of the research (including fieldwork, preservation of the recordings and other related materials, and their analysis and presentation) have been carried out in full accordance with the personal data processing plan

This article has attempted to organise shared narratives about past land use in the Dund Tömört valley into a structured and organised description. I am fully aware that this is primarily my own understanding and vision of the temporal dimension of the landscape shaped by the stories and information provided. It is an imperfect reconstruction based, moreover, on the partially formulated memory of the narrators, which is no less partial, determined by individual interests, the selective nature of memory, and the subjectively conditioned reinterpretation of the transmitted narratives.

approved by the Ethics Committee of Masaryk University for this project. Given that the core materials used within the project are oral history materials (or materials of the transmitted oral tradition) applied to the framework of historical research, the aim has been to transmit the obtained information in as accurate and undistorted way as possible. At the same time, the environment of the Mongolian countryside is highly culturally specific in terms of requirements for working with personal data. In most cases, it is preferable not to anonymise the authorship of oral history statements, because correct attribution of authorship in the outputs is considered as expected and welcome feedback from the perspective of the information providers. The same applies to the immediate focus of this article – direct information about people herding livestock in specific places. Here, anonymisation or even changing the names would completely oppose the interests of information providers. However, I have not in this article provided specific references to the recording numbers, as this would expand the length of the text excessively. The exact source, in the form of recording numbers, will be traceable for the given information in the database of pastoral landscape use, currently being created within the framework of the research project and eventually to be published on its website. The relationship to the territory in use is officially registered by Mongolian authorities in the case of winter and spring settlements, but the general living awareness (whether in relation to the past or the present) is crucial for legitimizing an authentic relationship to the given place or territory. As such, the information provider perceives the inclusion of this information in the research as a part of this legitimisation process (although of course it is not the research’s actual goal). The names of people and places and, for better chronological orientation when relevant, the years of birth (and death) are therefore given in the forms known in the monitored community (not necessarily in a form identical to official documents and official maps), due to the common use of nicknames and abbreviated names. When making recordings and interviews (including unrecorded records in the form of a research diary), informed consent forms were signed in all cases by the information providers, explicitly agreeing to use the relevant information without anonymization. As stated in the text of the article, from the perspective of cultural specifics, the mutual trust built between the researcher and his/

- her local collaborators is significantly more important than written documents.– Note regarding personal names: Current Mongolian names consist of the father's name with the genitive suffix (mostly transcribed as *-iin*) and the personal name, which is considered the person's main name identifier, while the father's name has only secondary importance. Therefore, every person is first mentioned by their full name and in repeated occurrences, either by their personal name only (if unique in the given community) or with the father's name abbreviated, e.g. Ayuushiin Batnasan > A. Batnasan > Batnasan. Abbreviated personal names and nicknames are given preference according to the common use in the current local community.
5. While most interviews are conducted in a pair involving the narrator and researcher, from the viewpoint of Mongolian cultural norms, it would be much more natural to conduct interviews in larger, ideally unorganised groups. It must be said, however that interviews conducted in pairs are more for the convenience of the researcher, who may find it difficult to navigate a spontaneous conversation involving several people, as the natural performance of oral collective memory will occur in a setting of several people conversing among themselves.
 6. The Altai Uriankhai are speakers of an Oirat Mongol variety. Together with the Dörvöd, Zakhchin, Bayad, Ööld and Khoton, they constitute the Oirat community of Western Mongolia and its neighbouring part of the Uyghur AR Xinjiang in the PRC. Additionally, a group of speakers of a Tuvan (Turkic) variety, living in Cengel sum of Hovd province, formed part of the Altai Uriankhai as an administrative unit from 1762 to 1929.
 7. The Kazakhs in Bulgan sum belong to various clans (*ru*) within the larger group of Abaq Kerei Kazakhs, particularly the Jäntekei clan with the branches Botoqara, Bazarqül, Qankeldi, Sekel; and other of the 12 Abaq Kerei clans: Şybaraıǵyr, Iteli, Merkit, Şeruşı, Molqy, Sarybas, Qaraqas. Further, the Naiman tribe and the minor clans Köbek and Tailaq are included (Taqaarqan 2018).
 8. Banners (*Ma. gūsa*, *Mo. qosiyu*) were originally administrative and military divisions organizing the whole of Manchu society as well as the first Mongolian and Chinese allies of the Manchus. After the individual Mongol groups of southern Mongolia and later northern Mongolia entered into an alliance with the Qing dynasty, the communities of the subjects of individual hereditary Mongol rulers also adopted the designation "banner," indicating the general obligation of the Mongol rulers to provide military forces for the defensive and expansionist interests of the Qing Empire. After the western Mongolian regions were also annexed, the same administrative model was applied there, although the military character of the banners was diminished, with the banners functioning more as economic units organised by their predominantly hereditary lords as protectors and coordinators of economic operations, including tax collection.
 9. *Mo.* also *sula sayid*, *Chin. sanzhi dachen* 散秩大臣, lit. "great minister without rank" or "great minister with various functions" (Hucker 1985: 396). Here translated as Wing Governor, as this position was held by the director general (*Mo. bügüde-yin daruy-a*) of the largest banner in each of two wings of Altai Uriankhai.
 10. National Archives of Mongolia, Fund M-9, Д-3, ХН-284. Edited by Srba 2018: 93–95.
 11. The most detailed analysis of these events is provided by Ganbold 2022 and Kamimura 2015.
 12. Told to me by Jamišiin Tömörbat (*1975), current owner of the spring encampment near this location. Recording 24.05.2024, No. ZOOM003 51:15-54:49. Mr. Tömörbat kindly accompanied me and showed me the locale in question. Tömörbat heard this information from a local eyewitness, Čogtaan Šaraldaq (1911–1997).
 13. I was unable to find any references to this archaeological survey in published sources.
 14. Told by Uvšiin Batsüh (*1974). Recording 18.08.2025, No. 250818_001.
 15. Information provided by Čimediin Dorjpalam (*1960).
 16. Told by Jigmidiin Badrah (*1969). Recording 19.05.2025, No. 250519_005. Badrah heard memories of the Kazakh invasion of Dund Tömört from his father Jigmed (1929–2001), who was about ten years old at the time and lived with his parents above the Dund Tömört Confluence.
 17. The information concerning the dates of the stay of individual households in given places is provided here without references to the source, because detailed databases are being created for individual places and individual households within the project, for which each piece of information will be provided with a reference to the source (the relevant recording).
 18. The first generation of collective farming was introduced in the early 1930s, when herds of livestock were nationalised from the estates of monasteries and the former aristocracy and transferred to the care of the poorest households of the population, part of the so-called process of the nationalisation of feudal property. However, the created communes soon proved their unsustainability due to irresponsible treatment of the acquired livestock and incompetent, unprofessional management, and thus were dissolved after 1932. This first phase did not affect the territory of the Altai Uriankhai.
 19. This number of bags is confirmed by the Decree of the Conference of the Presiding Officers of the National Assembly from 25th July 1952 (Mönh-Očir – Azzaya 2014: 37).
 20. Bayan-Ölgii Province Archives, Ф-20, Д-1, ХН-9, between 1954 and 1956.
 21. According to Mönh-Očir – Azzaya (2014: 39–40; cited also in Srba 2018: 26), two bags from Hujirt sum were transferred to Hovd province Bulgan sum only in 1957.
 22. Bayan-Ölgii Province Archives, Ф-36, ХН-2, Н-1, 1954. *Bulgan sumiin Uria negdeliin gazariin zurag*.
 23. Yaks also stay higher in the mountains during the winter, but most of the time, until the spring birth of their young, they move completely independently without any need for human supervision.
 24. For more details concerning D. Muuja and her mother T. Togtoh, see Srba 2015.

BIBLIOGRAPHY:

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Assmann, Jan. 1988. Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan – Hölscher, Tonio (eds.). *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 9–19.
- Buyandelger, Manduhai. 2013. *Tragic Spirits: Shamanism, Memory, and Gender in Contemporary Mongolia*. Chicago – London: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226013091.001.0001>
- Ganbold 2022 = Ганболд, Орьяас Мөнгөнхүүгийн. 2022. *Алтайн Урианхайн Баруун гарын Чүлтэм да лам* [Čültem da lam of the Right Wing of the Altai Uriankhai]. Улаанбаатар: Соёмбо Принтинг.
- Halbwachs, Maurice. 1950. *La mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France.
- Hucker, Charles O. 1985. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Ingold, Tim. 1993. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology* 25 (2): 152–174. <http://www.jstor.org/stable/124811> [Accessed 10 May 2026].
- Kamimura 2015 = Камимура, Акира. 2015. Алтайн Урианхайчууд эх орноосоо дүрвэсэн үү, эх нутагтаа буцсан уу? (1930 онд Алтайн Урианхайчуудын Алтай давсан нь) [Did the Altai Uriankhai flee from their homeland or return to their homeland? (About how the Altai Uriankhai crossed Altai in 1930)]. In: Сүхбаатар, На. – Бямбажав, Х. (eds.). *Алтайн Урианхайн түүх соёлын судалгаа* [Historical and Cultural Studies of the Altai Uriankhai]. Улаанбаатар: Тод номын гэрэл төв. 98–110.
- Marchina, Charlotte. 2021. *Nomadic Pastoralism among the Mongol Herders: Multispecies and Spatial Ethnography in Mongolia and Transbaikalia*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Mönh-Očir – Azzaya 2014 = Мөнх-Очир, Д. – Аззая, Д. 2014. *Монгол улсын аймаг, хошуу, сумын товчоон* [Overview of provinces, banners and sums of Mongolia]. Улаанбаатар: Соёмбо Принтинг.
- Myadar, Orhon. 2021. *Mobility and Displacement: Nomadism, Identity and Postcolonial Narratives in Mongolia*. London – New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429344237>
- Nora, Pierre (ed.). 1984–1992. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.
- Nora, Pierre. 1989. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations* 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory: 7–24.
- Nitschke, Claudia. 2006. *Die Novgoroder Namenlanschaft zu Beginn des 17. Jahrhunderts*. München: Otto Sagner.
- Otgonbayar – Mandah 2011 = Отгонбаяр, С. – Мандах, Б. 2011. *Дунд Төмөртийн буурал түүх: Олцоны Бүүвэйн ургийн шайдиргаас* [The Venerable History of Dund Tömört: From the Family History of Olconii Bүүvei]. Улаанбаатар: Буурлын сан.
- Oyунжаргал 2009 = Оюунжаргал, Очирын. 2009. *Манж Чин улсаас Монголчуудыг захирсан бодлого* [The Manchu Qing policy of subjugating the Mongols]. Улаанбаатар: Шинжлэх ухааны академи Түүхийн хүрээлэн.
- Peemot, Victoria Soyan. 2024. *The Horse in My Blood: Multispecies Kinship in the Altai and Saian Mountains*. New York – Oxford: Berghahn.
- Schama, Simon. 1995. *Landscape and Memory*. London: HarperCollins Publishers.
- Srba, Ondřej. 2015. A Collection of Clear Script Manuscripts of S. Naadgai and the Continuity of Clear Script Usage in Oirat Religious Life. *Linguistica Brunensia* 63 (1): 37–56. <https://hdl.handle.net/11222.digilib/133864>
- Srba, Ondřej. 2016. The Nobility of the Altai Uriankhai Banners in Archive Documents and Oral Tradition. In: Reckel, Johannes (ed.). *Central Asian Sources and Central Asian Research*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen. 171–186.
- Srba 2018 = Срба, Оңдрей. 2018. *Алтайн Урианхайн Баруун амбаны хошууны он цагийн товчоон* [Chronology of the Баруун Амбан Banner of the Altai Uriankhai]. Улаанбаатар: Соёмбо.
- Srba, Ondřej. 2019. *Historie a orální tradice Altajských Urianchajců* [History and Oral Tradition of the Altai Uriankhai]. PhD thesis, supervisor Zikmundová, Veronika. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav asijských studií. <http://hdl.handle.net/20.500.11956/111221>
- Srba, Ondřej. 2026. Reflections of Muslim Anti-Qing Uprisings and Incursions in the Oral Memory of the Zakhchin and Altai Uriankhai. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae* (in print).
- Тақарқан 2018 = Тақарқан, Нұрғаламұлы. 2018. *Бұлғын сұмынның тарихи жолдарынан* [From the historical paths of the Bulgan sum]. Улаанбаатар: Китаб.
- Taqyrhan – Zeinel 2008 = Тақырхан, Нұрғаламұлы – Зейнел, Куанғанұлы (eds.). 2008. *Бұлғынның қилы тағдыры (Тарихи естелик)* [The difficult fate of Bulgan (Historical memoir)]. Улаанбаатар: [no publishing house].
- Tilley, Christopher. 1994. *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Oxford: Berg Publishers.
- Tilley, Christopher – Cameron-Daum, Kate. 2017. *An Anthropology of Landscape*. London: UCL Press. <https://doi.org/10.14324/111.9781911307433>
- Vaněk, Miroslav – Mücke, Pavel. 2015. *Třetí strana trojúhelníku. Teorie a praxe orální historie*. Praha: Karolinum.
- Vansina, Jan. 1985. *Oral Tradition as History*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Kultúrna integrácia ukrajinských odídenkýň na Slovensku a jej bariéry

Silvia Letavajová – Monika Štrbová

DOI: 10.62800/NR.2026.2.03

Cultural Integration of Ukrainian Refugee Women in Slovakia and its Barriers

The study analyses the processes of and barriers to the cultural integration of Ukrainian refugee women in Košice. The theoretical framework comprises the concepts of cultural and social capital (Bourdieu) and liminality (Turner), which shed light on the status devaluation of highly educated women on the Slovak labour market. A qualitative analysis of interviews (n = 28) identifies obstacles to cultural participation and explores the role of so-called “third places” (Oldenburg). The research indicates that integration is determined by economic pragmatism, gender aspects, transnationalism, and a state of liminality conditioned by the temporary nature of their status and a digital connection to home. The findings are then placed within the European context, thereby contributing to the understanding of gender-based migration and migrant strategies in contemporary Europe.

Key words: Ukrainian emigrants, cultural integration, devaluation of capital, liminality, third places, transnationalism, barriers, Košice

Acknowledgement: Štúdiá vznikla v rámci projektu APVV-23-0358 „Pracovná migrácia z Rumunska, Srbska a Ukrajiny na Slovensko a jej kultúrne a spoločenské dôsledky“

Contact: Doc. Mgr. Silvia Letavajová, PhD., Ústav manažmentu kultúry a turizmu, kulturologie a etnológie, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova 67, 949 74 Nitra; sletavajova@ukf.sk;
ORCID: 0000-0003-1448-5830

Doc. PhDr. Monika Štrbová, PhD., Ústav manažmentu kultúry a turizmu, kulturologie a etnológie, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova 67, 949 74 Nitra; mstrbova@ukf.sk;
ORCID: 0000-0001-9757-3224

Jak citovat / How to cite: Letavajová, Silvia – Štrbová, Monika. 2026. Kultúrna integrácia ukrajinských odídenkýň na Slovensku a jej bariéry. *Národopisná revue* 36 (2): 123–135. <https://doi.org/10.62800/NR.2026.2.03>

Bezprecedentná migračná vlna z Ukrajiny v roku 2022 postavila slovenskú spoločnosť pred výzvu efektívnej integrácie odídencom. Predkladaná štúdiá sa venuje kultúrnej integrácii ukrajinských odídenkýň ako najpočetnejších aktérok týchto pohybov. Jej hlavným cieľom je zistiť, aké sú podoby a bariéry kultúrnej integrácie ukrajinských utečenkýň v lokálnom kontexte Košíc, ktoré boli vzhľadom na svoju geografickú polohu príchodom ukrajinského obyvateľstva zasiahnuté vo významnej miere. Výskum analyzuje východiskový

sociálny a kultúrny kapitál žien, sleduje jeho uplatňovanie a transformáciu v hostiteľskej krajine. Pozornosť venuje participácii na kultúrnom a spoločenskom živote na Slovensku, spôsobom využívania voľného času, úlohe integračných centier, rodovým a ekonomickým aspektom integrácie, úlohe sociálnych sietí. Sleduje, ako tieto procesy podmieňuje odídenecký status. Aplikácia teoretických konceptov liminality (Turner 2024) a foriem kapitálu (Bourdieu 1998) nám umožňuje identifikovať hlbšie štrukturálne bariéry integrácie. Dopĺňame ich o teóriu tzv.

tretích miest (Oldenburg 1989), ktoré v procese integrácie fungujú ako bezpečné inkluzívne priestory pre obnovu sociálnych sietí. Tieto východiská nám umožňujú interpretovať skúsenosti ukrajinských odídenkýň nie ako izolované príbehy, ale ako prejavy širších spoločenských procesov prebiehajúcich v kontexte súčasnej utečeneckej vlny. Metodologicky práca vychádza z kvalitatívneho výskumu realizovaného technikou pološtruktúrovaných rozhovorov s odídenkyňami a pracovníkmi integračných centier.

Ukrajinskí odídenci na Slovensku

Od vstupu do Európskej únie v roku 2004 bolo Slovensko vnímané najmä ako tranzitná krajina s relatívne nízkym a lineárne narastajúcim počtom cudzincov (Leťavajová – Divinský 2019; Štatistický prehľad 2004 – 2021). Vojenská agresia na Ukrajine priniesla zásadný historický zlom, ktorý zmenil charakter migrácie v Európe aj na Slovensku (Ukraine refugee situation 2024). Reakciou na tento stav bola aktivácia *Smernice o dočasnej ochrane* Radou EÚ v marci 2022. Dočasné útočisko (*temporary protection*) garantuje odídencom právo na legálny pobyt a prístup na trh práce, k ubytovaniu a sociálnej pomoci, zdravotnú starostlivosť a vzdelávanie pre maloletých. Je však časovo obmedzené a opakovane predlžované (momentálne do 4. marca 2027), čo môže u odídencom fixovať pocit liminality a brániť im v dlhodobom plánovaní. Hoci legislatíva formálne zabezpečuje pomoc odídencom, ich úspešná integrácia a kvalifikované uplatnenie na trhu práce sú limitované úrovňou štátnej integračnej podpory.

V prvom roku vojny prešlo slovensko-ukrajinskou hranicou vyše 1,1 milióna osôb. Aktuálne na Slovensku registrujeme 139 624 osôb s tolerovaným pobytom s cieľom dočasného útočiska. Prevládajú medzi nimi ženy (približne 74 % dospelaj populácie odídencom) a deti, čo je priamy dôsledok všeobecnej mobilizačnej povinnosti pre mužov na Ukrajine. Odídenci významne ovplyvnili demografickú štruktúru viacerých regiónov, pričom najpočetnejší sú v Bratislavskom (47 410) a Košickom kraji (20 930). (Dočasné útočisko 2026) Košický kraj zohráva špecifickú úlohu vďaka priamej hranici s Ukrajinou a Košíc, ako druhej najväčšej slovenskej aglomerácie. Pravdepodobnosť zotrvania ukrajinských odídencom v tomto kraji zvyšuje aj možnosť uchovávať cezhraničné väzby s domovom (dochádzanie za rodinou

alebo zdravotnou starostlivosťou), potenciálneho rýchleho návratu, tiež prítomnosť ukrajinskej a rusínskej menšiny. Samosprávy v Košiciach rýchlo nahradili počiatočné dobrovoľníctvo organizovanou inštitucionálnou pomocou. Po vypuknutí konfliktu vzniklo na železničnej stanici a kúpalisku Červená hviezda strategické tranzitné centrum. Pomoc odídencom v Košickom kraji poskytuje viacero subjektov (Blue Dots, Integračné centrum Košického kraja – ICKK, Centrum voľného času – CVČ, Mareena, a ďalšie). (Katalóg subjektov 2026) Toto systémové úsilie vyvrcholilo 11. decembra 2024, keď Košice ako jedno z prvých miest podpísali *Stratégiu integrácie cudzincov a Akčný plán integrácie cudzincov v meste Košice* (Stratégia 2024).

Kontexty sociálnej a sčasti aj kultúrnej integrácie ukrajinského obyvateľstva na Slovensku a v Českej republike reflektuje aj aktuálna vedecká spisba, ktorej kľúčové zistenia približujeme v nasledovnom texte. Správa IOM (Drozd a kol. 2024) analyzuje integráciu odídencom na Slovensku. Podľa jej zistení vzdelávanie dospelých brzdi nedostatok jazykových kurzov, zatiaľ čo uplatnenie na trhu práce komplikuje jazyková bariéra, neflexibilné úväzky a uznávanie diplomov. Integračné procesy pracovných migrantov, ktorí na Slovensko prichádzali pred rokom 2022, analyzujú Terézia Seresová a Radoslav Štefančík (2024). Pri tejto skupine migrantov autori zdôrazňujú ekonomickú motiváciu, ktorá vedie k ich trvalému usadeniu sa a integrácii.

Výskum Martiny Wilsch a Miroslavy Hlinčíkovej (2024) o odídencoch v Bratislave potvrdzuje, že bývanie je kľúčovou osou integrácie. Pre závislosť od neistých štátnych dotácií a bariéry na komerčnom trhu trpia utečenci bytovou neistotou. Tento stav liminality (dočasnosti) u nich vyvoláva pocit uviaznutia, obmedzuje ich osobnú autonómiu a prehľbuje sociálnu zraniteľnosť. Mária Kazmyrchuk (2025) popri ekonomických a právnych prekážkach, ktoré ovplyvňujú primárnu adaptáciu ukrajinských odídencom na Slovensku, kladie dôraz na sociokultúrne bariéry. Tento typ adaptácie je podľa nej výsledkom interakcie medzi vonkajšími faktormi (politika štátu, komunita) a vnútornými dispozíciami (osobné hodnoty, odolnosť). V reflexii integračných trajektórií ukrajinských odídenkýň sa môžeme oprieť o štúdiu SAV (Bahna a kol. 2025). Jej autori zdôrazňujú, že na podporu sociálnej integrácie odídencom a zlepšenie kvality ich

života je potrebný pozitívny kontakt s majoritou. Podľa výskumu Jany Papcunovej, Simony Ďurbisovej a Anny Mukhiny (2023), ktoré sa venovali integrácii ukrajinských občanov na príklade Košíc, je zamestnanie zásadné pre ekonomickú i psychickú stabilitu odídencom. Úspešnú pracovnú integráciu však limitujú bariéry, ako neznalosť jazyka, vek, zdravotné ťažkosti, diskriminácia a nedostatok príležitostí.

Bohaté poznatky k tejto téme prinášajú aj štúdie z Českej republiky. Na trend prepadu ukrajinských odídencom do nízkokvalifikovaných a slabo platených zamestnaní poukazuje štúdia z roku 2023 (Prokop a kol. 2023). Jej dáta hovoria o tom, že 58 % utečencov spadalo pod hranicu príjmovej chudoby. Kľúčovú rolu domáceho jazyka pri uplatnení Ukrajincov na trhu práce potvrdzuje aktuálna štúdia Lindy Danielovej, Jitky Vackovej, Renaty Švestkovej a Lesie Shuranovej (2025). Z ich zistení vyplýva, že plynulá znalosť češtiny zvyšuje šancu na získanie práce zodpovedajúcej kvalifikácii až osemnásobne. Dobrá jazyková vybavenosť navyše prináša vyššiu spokojnosť v práci a urýchľuje zamestnanie sa. Výskum zároveň ukazuje, že hoci miera zapojenia do trhu práce s dĺžkou pobytu rastie, vojnoví odídenec sú ekonomicky menej úspešní než klasickí ekonomickí migranti z Ukrajiny.

Dušan Drbohlav a Josef Novotný (2023) sa vo svojej výskumnej správe primárne zameriavajú na ekonomickú aktivitu a znalosť českého jazyka ukrajinských utečencov. Súčasťou ich výskumu je aj analýza plánov, preferencií a subjektívnych dôvodov v oblasti návratových stratégií, resp. zotrvania v cieľovej krajine. Problematiku rekonštrukcie identity ukrajinských utečenkýň skúma Andrea Preissová Krejčí (2025).

Metódy a charakteristika výskumnej vzorky

Empirický výskum sme uskutočnili technikou pološtruktúrovaných rozhovorov s ukrajinskými odídenkyňami. Realizovali sme ho v decembri 2024 v Košiciach v spolupráci s Integrovaným centrom Košického samosprávneho kraja a Centrom voľného času. Výber centier bol podmienený odlišným charakterom (inštitucionálne a komunitné centrum), čo nám umožnilo zachytiť širšie spektrum integračných praktík. Celkovo sme uskutočnili 28 rozhovorov s odídenkyňami, ktoré sme doplnili rozhovormi so šiestimi pracovníkmi centier (traja boli ukrajinského pôvodu).

Vzhľadom na traumatické skúsenosti a mocenskú nerovnováhu v inokultúrnom prostredí vnímame ukrajinských odídencom ako zraniteľnú skupinu. Nábor respondentov prebiehal v spolupráci s pracovníkmi centier, ktorí pôsobili ako mediátori pri osobnom pozývaní. Odídenkyne boli tiež oslovované cez sociálne siete integračných centier alebo nachádzané metódou snehovej gule (*snowball sampling*). Tento spôsob nám uľahčil nadviazanie dôvery, ale zároveň ovplyvnil zloženie vzorky (aktívnejšie ženy). Výskumný tím bol externý a nezávislý od štruktúr centier. Respondentky boli jasne informované, že ich odpovede neovplyvnia poskytovanie pomoci. K základným etickým štandardom výskumu patrilo dodržiavanie princípu dobrovoľnosti, anonymity a dôvernosti, pričom účastníci vyjadrili svoj súhlas s výskumom prostredníctvom informovaného súhlasu. Stretnutia sme vykonali v bezpečnom a respondentom známom prostredí centier. Podľa voľby respondentov sme rozhovory viedli v slovenskom alebo ukrajinskom a ruskom jazyku. Rozhovory, ktoré trvali priemerne 40 minút, sme nahrávali na diktafón a následne preložili do slovenského jazyka a písomne zaznamenali.

V štúdiu používame termín odídenec/odídenkyňa, ktorý odráža oficiálny status dočasného útočiska respondentiek (odlišný od azylu). Hoci v širšom diskurze ide o subjekty nútenej migrácie (utečencov), táto administratívna kategória nám umožňuje presnejšie analyzovať, ako inštitucionálne nastavený, dočasný rámec formuje ich každodennú neistotu a limalitu.

V rámci výskumnej sebareflexie berieme do úvahy aj možné limity výskumu. Tie pramenia najmä z potenciálnej štylizácie odpovedí, keďže nás respondentky mohli vnímať ako zástupcov majoritnej spoločnosti. To sa prejavilo v ich sklonoch k prejavovaniu vďaky a len ojedinelej kritike podmienok života na Slovensku. Aj napriek tomu, že respondentky sme získavali viacerými metódami, je pravdepodobné, že to boli najmä ženy navštevujúce integračné centrá. Získané poznatky tak môžu prioritne zachytávať sociálne aktívnejšiu časť komunity a menej reflektovať bariéry žien, ktorých prístup k integračným službám centier, ako aj účasti na výskume je obmedzený.

Validitu zistení sme zvyšovali trianguláciou odbornej literatúry, rozhovorov s odídenkyňami a pracovníkmi centier. Pri spracovaní dát sme postupovali metódikou reflexívnej tematickej analýzy (Braun – Clarke 2006).

Prostredníctvom induktívneho kódovania sme identifikovali kľúčové témy a dominantné vzorce správania sa. V texte využívame aj priame citácie výpovedí respondentov, ktoré zvyšujú jeho autenticitu a hĺbku.

Vďaka viacerým spôsobom náboru sa nám podarilo získať pestrú vzorku respondentiek, ktorá reflektuje rôznorodosť ukrajinských odídencom na Slovensku. Priemerný vek účastníčok bol 44 rokov, pričom najmladšia mala 24 a najstaršia 64 rokov. Ide o ženy v produktívnom veku, ktoré sa nachádzajú v rôznych etapách integrácie. Na Slovensku žijú v priemere 21 mesiacov, no dĺžka ich pobytu sa líši: kým časť respondentiek prišla na jar 2022, iné tu v čase rozhovorov žili len niekoľko týždňov. Najviac respondentiek pochádzalo z charkovskej oblasti (10), Kyjeva (4), Donbasu (3) a Záporožia (3) alebo z Iľovskej a užhorodskej oblasti. Hlavným dôvodom ich príchodu bol útek pred vojnou. Tri zo žien žili po vypuknutí vojny krátko aj v iných európskych štátoch (Poľsko, Maďarsko).

Výskumný súbor tvoria respondentky s rozmanitým rodinným a životným zázemím. Takmer všetky (27) sú matkami, pričom najčastejšie majú jedno (17) alebo dve deti (6). Väčšina detí žije s matkami na Slovensku, s výnimkou dospelých potomkov dvoch najstarších účastníčok, ktoré zostali na Ukrajine. Súbor tvorilo 13 žien žijúcich na Slovensku s manželom, 8 žien malo manželov na Ukrajine, 7 bolo slobodných alebo rozvedených (prípadne rozvádzajúcich sa). Hoci 8 respondentiek má na Slovensku aj širšie príbuzenstvo, spravidla s ním nežijú v spoločnej domácnosti. S výnimkou jednej respondentky z Michaloviec sú všetky ženy rezidenčne ukotvené v Košiciach a okolí. Získané poznatky sa preto viažu na špecifický lokálny kontext a ilustrujú možnosti i limity kultúrnej integrácie odídencom v rámci Košického kraja.

Teoretické východiská

Pri skúmaní nútenej migrácie ukrajinských odídenkýň je potrebné objasniť základný konceptuálny rámec, cez ktorý budeme nazerať na proces ich kultúrnej integrácie v prijímajúcej spoločnosti. Ústredným pojmom našej práce je kultúrna integrácia, ktorú vnímame ako obojstranný dynamický proces. Podľa Johna Berryho (2011) je integrácia jednou zo štyroch stratégií (spolu s asimiláciou, separáciou a marginalizáciou), ktorými si minoritné kultúry budujú vzťah s inými kultúrami. Integrácia predstavuje

stav, keď si minority zachovávajú svoju pôvodnú kultúru a v každodennom živote udržiavajú interakcie s inými skupinami. Od majoritnej spoločnosti vyžaduje otvorenosť a inkluzívnosť, schopnosť akceptovať práva menšinovej kultúry, pripravenosť jej inštitúcií (napríklad v oblasti vzdelávania, zdravotníctva a práce) uspokojiť potreby všetkých skupín a zároveň od nedominantnej kultúry schopnosť prijať hodnoty väčšinovej spoločnosti. Tento pohľad rozvíja Rinus Penninx (2005), ktorý hovorí o troch dimenziách integračnej politiky: právno-politickej, socioekonomickej a kultúrno-náboženskej. Kultúrna integrácia zohráva kľúčovú úlohu pri formovaní kultúry, podmieňuje individuálne aj kolektívne vzorce správania sa, pomáha migrantom integrovať spoločné hodnoty a oceňovať rozmanitosť.

Východiskový bod integračného procesu ukrajinských odídenkýň je determinovaný ich osobitou pozíciou a migračnou skúsenosťou. V kontexte nútenej migrácie sa integrácia neodohráva v stabilnom prostredí, ale začína v stave liminality. Victor Turner (2004) ho definoval ako stav „medzi“ alebo „mimo“. Osoby v liminálnom stave majú nejednoznačné vlastnosti, vymykajú sa bežným klasifikáciám, sú zbavené pôvodného statusu a identity, sú separované od pôvodnej skupiny, nenadobudli však ešte nový status a neboli pripojené k novej skupine. Medzi osobami v liminálnom stave vznikajú silné putá solidarity a rovnosti, ktoré Turner nazýva *communitas*.

Podľa Silvie Letavajovej (2003) sa začína proces liminality nedobrovoľným odchodom utečencov z domova a pokračuje krízovou fázou neistoty v tranzitnom priestore, kde migrant právne ani sociálne nenáleží k novej spoločnosti. Táto fáza nadobúda priestorový (izolácia v tábore, karanténa), časový (čakanie na doklady) aj symbolický (strata statusu) rozmer, pričom štátne inštitúcie a legislatívne pravidlá vytvárajú prostredie tzv. inštitucionalizovanej liminality. Zoë O'Reilly (2018) opisuje, ako je liminalita prežívaná a vyjednávaná v každodenných praktikách života v utečeneckých táborech a že produkuje chronický pocit strachu, neistoty, neviditeľnosti a vysoko kontrolovanej existencie. K podobným zisteniam prišli aj Ville R. Hartonen, Pertti Väisänen, Liisa Karlsson a Sinikka Pöllänen (2022), ktorí skúmali, ako sa žiadatelia o azyl a utečenci vyrovnávajú so statusom liminality. Proces schvaľovania uchádzačov o azyl v nich vytvára pocit statusovej disonancie, neistoty a vyvoláva

priestorovo-časovú nekonzistentnosť. Luin Goldring (2014) v tejto súvislosti upozorňuje, že liminalita nie je iba psychologickým pocitom neistoty, ale je priamo generovaná tzv. neistým právnym statusom (*precarious legal status*).

Pri integrácii narážajú odídenkyne na bariéru v podobe devalvácie kapitálu, ktorú možno vysvetliť optikou Pierra Bourdieuho (1998). Podľa neho sú pozície jednotlivcov a ich šance v spoločenskom 'boji' v rámci sociálneho poľa determinované vlastníctvom rôznych druhov kapitálu. Kým ekonomický kapitál zahŕňa finančné prostriedky a majetok, kultúrny kapitál predstavuje súbor vedomostí, jazykových kompetencií alebo hodnôt, ako aj inštitucionalizované tituly a certifikáty. Sociálny kapitál zasa tvoria zdroje plynúce zo siete rodinných, profesijných a komunitných vzťahov. Tieto formy kapitálu jednotlivci strategicky využívajú na udržanie alebo zlepšenie svojho postavenia v sociálnom poli.

Strata profesijnej identity u migrantiek sa v mnohých prípadoch mení na plné sústredenie sa na rolu matky a zabezpečenie stability pre deti. Dôležitú komparatívnu bázu k rodovým a rodinným aspektom integrácie v stredoeurópskom kontexte poskytujú zistenia Elžbety Gozdziaekovej (2025). Autorka na základe výskumu emigrantov v Poľsku konštatuje, že rodinná migrácia nie je cestou k individuálnemu profesijnému rastu, ale rodinným projektom, ktorý zabezpečuje bezpečie a vzdelanie detí. Rodinný pragmatizmus podľa nej dopadá inak na ženy a inak na mužov. Ženy v rodinných stratégiách často obetujú vlastnú kariéru v prospech detí a rodiny. Podobne aj Wiktoria Moritz-Leśniaková (2025) vníma migráciu ako strategický čin rodičovského aktérstva a nástroj rodinnej reziliencie.

V migračných procesoch môže dochádzať k zásadnej premene kapitálov a sociálnych polí. Pri prekročení hraníc sa pôvodné polia (napríklad profesijné, príbuzenské, ekonomické) menia na nové a nadobudnutý sociálny a kultúrny kapitál migrantov sa môže znehodnotiť. V tomto kontexte je dôležitý aj digitálny kapitál, ktorý zohráva úlohu kľúčového mediátora. Vďaka technológiám už migrácia neznamená len fyzický presun v priestore, ale život v dvoch krajinách súčasne. Osoby, ktorých životy nie sú ohraničené jedným štátom, ale prepájajú krajinu pôvodu s krajinou usadenia sa do jedného spoločného sociálneho poľa, nazývajú Nina Glick Schillerová, Linda

Basch a Cristina Blanc-Szanton (1992) transmigrantmi. Podľa podľa Javiera Cienfuegos, Rosy Brandhorst a Deborah Fahy Bryceson (2023) vznikajú transnacionálne rodiny vtedy, ak si fyzicky oddelení členovia rodiny uchovávajú pocit spolupatričnosti a interpersonálnu identifikáciu, ktorá vychádza z emocionálnych vzťahov aj z materiálnych potrieb. Tieto väzby pomáhajú udržiavať tiež technológie, ktorých znalosť vytvára nový transnacionálny sociálny kapitál. Migranti môžu využívať internet a digitálne zručnosti, aby ich kultúrny kapitál nestratil v novej krajine hodnotu. Transnacionálni jednotlivci alebo rodiny si pritom vyberajú z celej škály technológií a platforiem, ktorými udržiavajú svoje vzťahy v reálnom čase bez ohľadu na hranice (Madianou 2016).

Zatiaľ čo strata kapitálu a transnacionálna fragmentácia pôsobia ako bariéry, riešenie a priestor pre reálnu integráciu ponúkajú fyzické miesta v prijímajúcej kultúre. Tieto priestory môžeme v zmysle teórie Raya Oldenburga (1989) vnímať ako tretie miesta (*third places*). Tretie miesta (napr. puby, kaviarne, barbershopy) predstavujú neutrálne prostredie odlišné od domova (prvé miesto) a od práce (druhé miesto). Slúžia ako sociálna infraštruktúra spoločnosti, pretože poskytujú priestor pre neformálny verejný život. Definuje ich neutrálna pôda, sociálna rovnosť, stáli návštevníci, domácka atmosféra, konverzovanie, zábava, nenápadnosť a ľahká dostupnosť. Touto optikou by sme mohli charakterizovať ako tretie miesta aj integračné a komunitné centrá pre migrantov. Sú prístupné všetkým bez ohľadu na majetok alebo spoločenský status, poskytujú únik pred izoláciou. Tieto priestory presahujú rámec inštitucionálnej pomoci, slúžia ako miesta komunitného stretávania, obnovujú kultúrnu a sociálnu identitu migrantov. V týchto tretích miestach dochádza k transformácii liminality. Integračné centrá môžu premieňať individuálnu úzkosť na kolektívnu silu a prostredníctvom *communitas* poskytovať migrantom psychologické bezpečie. Zároveň im umožňujú budovať nový sociálny kapitál sieťovaním s majoritou aj s inými odídenkami.

Kultúrny a sociálny kapitál a pracovné uplatnenie

V prvej časti analýzy sa sústredíme na kultúrny a sociálny kapitál nadobudnutý v krajine pôvodu a jeho súlad s pracovným uplatnením respondentiek na Slovensku, pričom budeme sledovať aj možnosti jeho cezhraničného prenosu. Náš výskum potvrdil, že respondentky prišli

na Slovensko s mimoriadne vysokým sociálnym a kultúrnym kapitálom. Z celkového počtu 28 žien malo vysokoškolské vzdelanie druhého stupňa 24. Svoje vzdelanie a prax nadobudli predovšetkým v odboroch ako bankovníctvo, školstvo alebo zdravotníctvo. U 13 opýtaných sme okrem ukrajinského a ruského jazyka evidovali aj čiastočnú znalosť angličtiny. V čase výskumu pracovala polovica respondentiek. Dĺžka pobytu na Slovensku nebola určujúcim faktorom pracovnej aktivity odídenkýň. Zamestnané alebo nezamestnané boli ženy bez ohľadu na to, či prišli v roku 2022, alebo tu pobývali už niekoľko mesiacov alebo rokov. Ako hlavné prekážky v nezamestnanosti deklarovali respondentky najmä opatrovateľské povinnosti voči deťom, nepriaznivý zdravotný stav a v troch prípadoch aj vyšší vek. S výnimkou jednej si všetky aktuálne nezamestnané ženy prácu aktívne hľadali.

Takmer všetky odídenkyne, s ktorými sme realizovali rozhovory, mali predchádzajúce pracovné skúsenosti na Slovensku. Sedem zo žien aktuálne pracovalo v pomocných a prevádzkových profesiách (upratovačka, čašníčka, pomocná kuchárka, operátorka výroby, predavačka). Diplomy a dlhoročná prax väčšiny žien boli nevyužitú, čo ich nútilo prijať nízkokvalifikované a menej platené pozície. „*A ja som celé roky pracovala v novinách, je pre mňa ťažké sa zrazu nastaviť na náročnú fyzickú prácu.*“ (49 r., bezdetná, manžel na Slovensku) Ako sa vyjadrila jedna z pracovníčok integračného centra, najmä bezprostredne po príchode odídenkyne „*brali hocijakú prácu. Väčšinou to boli manuálne práce v závodoch.*“ Vyššiu mieru stability a nižšiu pracovnú fluktuáciu vykazovala skupina siedmich respondentiek pôsobiach na kvalifikovanejších postoch (školstvo, verejná správa, sociálne služby), ktoré dokázali – často aj vďaka rekvalifikácii – zužitkovať svoj doterajší kultúrny kapitál. Viaceré respondentky si príjem zvyšovali nepravidelnými brigádami.

Viacjazyčnosť v práci efektívne využívalo šesť žien. Pracovné miesta ostatných respondentiek boli podmienené znalosťou slovenského jazyka. Slovenčina sa stala kľúčovým nástrojom ich pracovnej integrácie. Odídenkyne ju vnímali ako prostriedok návratu k dôstojnejšej práci. „*Vedela som, že keď nebudem rozumieť jazyku, budem môcť mať iba manuálnu prácu a ten plat mi nestačí*“ (47 r., rozvedená, 3 deti) Znalosť slovenčiny v ich

prípade neznamena len komunikačný nástroj. Bez nej sa inštitucionalizovaný kultúrny kapitál (diplomy, certifikáty) stal nepoužiteľný a odsunul ženy k fyzicky namáhavej manuálnej práci.

Tieto zistenia vypovedajú o poklese socioekonomického statusu na manuálnu prácu, deskillingu (strate zručností) a tiež o nízkej prenosnosti kapitálu cez hranice, čo plne korešponduje so zisteniami Prokopa a kol. (2023). Vo väčšine prípadov pracovná integrácia respondentiek nespĺňa atribúty stabilného, trvalého alebo uspokojivého zamestnania (brigády, časté striedanie zamestnaní, nezamestnanosť, fyzicky namáhavá a málo platená manuálna práca), ale vykazuje znaky sociálnej a ekonomickej neistoty (prekarizácie).

Trávenie voľného času a siete

Svoj život na Ukrajine opisovali respondentky ako kultúrne aktívny, pričom angažovanosť, často previazaná s profesiou, formovala ich personálnu identitu. Tento stav však ostro kontrastuje s realitou po migrácii, keď sa ich kultúrna a voľnočasová participácia na Slovensku výrazne redukuje.

Kultúrne a spoločenské aktivity, o ktorých sa respondentky v tomto kontexte zmieňujú, sú často naviazané na podujatia, zastrešované mestom, mimovládnyimi organizáciami, integračnými a komunitnými centrami. Frekventovanejšími formami kultúrneho vyžitia sú najmä masové mestské podujatia (Svetový deň detí, futbalové zápasy, kino, divadlo, koncerty, vianočné trhy, košický maratón), programy kultúrneho centra Tabačka, komunitné aktivity (výlety, opekačka) či vzdelávacie, športové a kultúrne aktivity (kurzy slovenského jazyka, workshop arteterapie, cvičenie jogy, fitnes). Odídenkyne uvádzajú, že najdostupnejší spôsob aktívnej relaxácie pre ne predstavuje spoznávanie okolia, pričom prechádzky či turistiku realizujú ako rodina, manželské páry, ale aj širšie pracovné alebo kamarátske kolektívy.

Voľnočasové správanie odídenkýň podlieha socioekonomickým limitom a veku detí. Z hľadiska typológie skupín matky mladších detí uprednostňujú rodinné podujatia, zatiaľ čo matky starších alebo dospelých detí sa častejšie orientujú aj na svoj individuálny rozvoj (joga, arteterapia). Komunitnú a kultúrnu participáciu oboch skupín však zásadne obmedzuje finančný deficit, pracovné vyťaženie a psychosociálne bariéry spojené s vojnovou

a integračnou traumou. Sociálny kapitál rozvíjajú odídennkyne budovaním sietí s rodinou, krajanmi a majoritou. Podľa toho, ako im to dovoľujú bezpečnostné, finančné a pracovné podmienky navštevujú svojich príbuzných na Ukrajine. Ak cestovanie nie je možné, stretávajú sa s nimi v prihraničných oblastiach. Toto prepojenie ukazuje, že integrácia neznamená definitívne odstrihnutie od domova, ale fungovanie v transnacionálnych poliach, ktoré sú realizované aj prostredníctvom sietí, existujúcich napriek hraniciam a vojenskému konfliktu.

Osobný kontakt s krajanmi na Slovensku sa odohráva najmä v priestoroch integračných centier, na komunitných aktivitách alebo v práci. Viaceré respondentky však pred stretnutiami s krajanmi uprednostňujú rodinné kontakty, čo potvrdzuje aj výrok: „*Niekedy ukrajinské ženy hovoria: podme na kávu, ale nejdem.*“ (37 r., rozvedená, 1 dieťa, na Slovensku žijú aj jej rodičia) Sieťovanie s domácim obyvateľstvom je v rozhovoroch zastúpené menej a má často inštrumentálny a praktický charakter. Patrí k nemu komunikácia s kolegami a zamestnávateľmi, prenajímateľmi bytov, učiteľmi detí.

So sieťami a voľnočasovými aktivitami úzko súvisí využívanie médií. Respondentky sa v tomto kontexte vyjadrujú predovšetkým o troch typoch médií: rádio, televízia a internet. Slovenské rozhlasové stanice im slúžia hlavne ako jazykový tréning a akustická kulisa. Počúvanie slovenských piesní alebo hovoreného slova im pomáha zvyknúť si na jazyk a zlepšiť schopnosť porozumieť mu. „*Kúpili sme si rádio a počúvame slovenské stanice. Veľmi sa nám páčia slovenské piesne, počúvame aj rozhovory. Je tam veľa známych slov. Tiež je veľmi dôležité počúvať výslovnosť, ako rozpráva. Tak nám to radili.*“ (49 r., bezdetná, manžel na Slovensku) Televízia je respondentkami vnímaná rozporuplne. Na jednej strane im slúži ako pasívny nástroj integrácie, na druhej strane ju mnohé odmietajú. Úmyselne sa orientujú na zábavný obsah a kvôli psychickej hygiene sa vyhýbajú správam o politike a vojne na Ukrajine.

Absolútne kľúčovým médiom je internet. Smartfón alebo tablet im umožňuje selektovať mediálne informácie podľa potreby, vyhľadávať slovenské a ukrajinské filmy, hudbu, obsahy, ktoré sú zdrojom relaxu, informácií a vzdelávania. V online priestore sa odohráva aj interakcia s krajanmi na Slovensku. Realizuje sa predovšetkým prostredníctvom facebookových skupín (Ukrajinci

v Košiciach, Ukrajinci na Slovensku). V týchto sociálnych bublinách si ženy radia a vymieňajú praktické skúsenosti, získavajú informácie o fungovaní systému. Digitálne technológie upevňujú aj rodinnú súdržnosť, umožňujú príbuzenské kontakty, posilňujú spätosť s rodinou krajinou. Ženy trávajú voľný čas četovaním alebo telefonovaním s manželmi a príbuznými na Ukrajine (najmä cez sieť Telegram). „*Telefonicky, s manželom každý deň, video.*“ (55 r., 1, dieťa, z charkovskej oblasti) Tento fenomén rozdelených domácností interpretujeme cez koncept transnacionálnych rodín (Bryceson 2023). Respondentky nežijú v izolovanom slovenskom kontexte, ale ich rodinný život je rozkročený medzi dve krajiny, pričom hranica nemusí vždy predstavovať bariéru pre výkon rodinných rolí (napr. spoločné konzultácie o výchove detí cez videohovory).

Rýchlu digitálnu reakciu a schopnosť orientovať sa v online priestore si vyžaduje aj viacero integračných aktivít (rezervačný systém cudzineckej polície, Edupage, internetové vyhľadávače realít, práce a brigád, Bazoš, online nákupy). Tieto digitálne zručnosti, ktoré je možné považovať za novú formu ich kultúrneho kapitálu, deklarovali najmä mladšie respondentky. Digitálny kapitál je tak možné vnímať ako jediný druh sociálneho kapitálu, ktorý utečeneckou situáciou neutrpel. Na rozdiel od inštitucionálneho kapitálu – diplomov (ostali na Ukrajine alebo na Slovensku neboli uznané), ekonomického kapitálu – financií a majetku (zanechané na Ukrajine alebo zničené), je prenosný cez hranice a odolný voči novým podmienkam. Tento druh sociálneho kapitálu umožňuje uchovať transnacionálne sociálne siete s príbuznými alebo krajanmi. Vďaka nemu sa respondentky orientujú v systémoch hostiteľskej krajiny.

Pracovné vyťaženie a jazyková bariéra

Respondentky vo svojich rozprávaniach ako hlavnú bariéru kultúrnej participácie najčastejšie tematizujú chronický nedostatok času a únavu, ktoré sú dôsledkom namáhavej fyzickej a málo platenej práce. „*Na Slovensku vôbec, tu nemám čas na to (kultúrne aktivity), keď mám byť úprimná. Od rána do večera v práci a víkend s dcérou.*“ (24 r., rozvedená, 1 dieťa) Ženy sú často v stave, kedy ich celú mentálnu kapacitu pohltí zabezpečenie základných potrieb. Ich kultúrna integrácia je brzdená ekonomickým pragmatizmom. V hierarchii potrieb

uprednostňujú ekonomickú stabilitu pred kultúrou. Väčšina respondentiek vníma kultúrny život ako sekundárny, prístupný až po zabezpečení základných istôt – práce, bývania, školy pre deti. Voľný čas chápu mnohé ako luxus, ktorý si z časového ani finančného hľadiska nemôžu dovoliť. Ich integrácia nie je poháňaná len túžbou po začlenení sa do novej kultúry, ale najmä racionálnou snahou o prežitie. Tieto zistenia potvrdzujú, že proces kultúrnej integrácie naráža na bariéru ekonomického pragmatizmu, ktorý uväzňuje respondentky v stave akútnej časovej tiesne a fyzického vyčerpania.

Z pohľadu subjektívneho prežívania reality odídenkýňami predstavuje ďalšiu vážnu bariéru kultúrnej integrácie jazykový deficit. *„Je pre nás veľmi ťažké začleniť sa do spoločnosti, ktorej nerozumieme. Slovenskú kultúru som predtým nevidela, nepočula som jazyk, nestretla sa s kultúrou, nevidela som filmy. Dostať sa do takejto spoločnosti sama, je ako spadnúť do studenej vody. Neviete, ako na vás ľudia zareagujú.“* (34 r., 1 dieťa, manžel na Ukrajine) Z rozhovorov s odídenkýňami aj pracovníkmi centier je zrejmé, že neznalosť jazyka im nespôsobuje len problémy s komunikáciou, ale aj psychické bloky a strach z diskriminácie: *„Ovládajú gramatiku, ale boja sa rozprávať. Nejdú do práce, kde je dôležitý jazyk, lebo ho nevedia dokonale.“* Jedna z pracovníčok integračného centra sa zmienila aj o odídencoch, ktorí vnímajú prijatie nového jazyka ako akési morálne zlyhanie. Tento špecifický vnútorný postoj, ktorý pozorovala u strednej aj staršej generácie, opísala nasledovne: *„Pocitujú to ako zradu voči vlastnému jazyku. Neprijímať nič cudzie. Tým dávam najavo vlastenectvo alebo podporu.“* Tento postoj, ktorý bráni integrácii, môže byť podľa nás obranným mechanizmom, reakciou na traumu z vojny, a zároveň prejavom silného puta s krajinou pôvodu.

Rodina a rodové kontexty

Z výskumných zistení vyplýva, že rodina predstavuje pre ukrajinské ženy na Slovensku centrálnu os, okolo ktorej sa točí nielen voľný čas, ale aj adaptačné a integračné stratégie. Viaceré sa vyjadrujú v zmysle, že ich kultúrny a sociálny život sa začína a končí pri rodine. Kontakt so slovenskou majoritou je často obmedzený a voľný čas patrí najmä príbuzným.

Rodina predstavuje prostredie, v ktorom sa formuje aj kultúrna reziliencia. Udržiavanie tradícií v súkromí

pomáha odídenkýňam zachovať si identitu a vytvoriť stabilný bod potrebný pre adaptáciu v novom prostredí. Jedna z respondentiek ilustrovala tieto zmeny na príklade ukrajinských migrantov, ktorí prišli na Slovensko pred rokom 2022. *„Keď Ukrajinci išli na Slovensko pred vojnou, potrebovali poznať slovenskú kultúru, keď prišli teraz, keď je vojna, oni chcú ukrajinskú kultúru a ukrajinské sviatky.“* (41 r., slobodná, 1 dieťa) Kým dobrovoľní pracovní migranti majú podľa nej sklon prijímať miestnu kultúru, vojnoví odídení sa kvôli nútenému odchodu častejšie upínajú k vlastným tradíciám.

V naratívoch respondentiek o praktizovaní ukrajinskej kultúry v slovenskom prostredí dominujú tri kľúčové témy: gastronómia, sviatkovanie a religiozita. Ženy sa zmieňujú o viacerých každodenných aj sviatočných jedlách, najmä o *borščí, holúbkoch, pampúškoch, kuťi, pirohoch alebo zvare*. Ich príprava nie je len varením, ale spôsobom, ako si udržať spojenie s domovom. Pre odídenčov je dôležité aj slávenie sviatkov, najmä Vianoc, ktoré trávajú v rodinnom kruhu podľa juliánskeho kalendára. Náboženský život a rituály posilňujú ich rodinnú súdržnosť a kontinuitu, pôsobia terapeuticky. *„Prídem s deťmi (do cerkvy). Musím s deťmi, lebo nejakú kultúru musíme im dať. Založiť.“* (45 r., rozvedená, 2 deti) Pretrvávanie práve týchto kultúrnych prvkov podľa nás súvisí s tým, že je viazané na mikropriestor rodiny a súkromie. Je závislé len od rozhodnutia samotných žien, nie je podmienené vonkajšími faktormi, ako je napríklad legislatíva alebo byrokracia. Ich praktizovanie je fyzicky a finančne nenáročné a jednoduché, odohráva sa v každodennej rutine a pravidelnosti aj vo výnimočných a sviatočných okamihoch. Vo vzťahu k deťom ide o kultúrne prvky, ktoré sa v rodine uchovávajú a upevňujú medzigeneračným odovzdávaním.

Okrem ekonomického pragmatizmu je dominantným rysom integračných stratégií a voľby voľnočasových aktivít ukrajinských žien aj ich silná orientácia na deti. Vlastné pracovné ambície, záľuby a potrebu odpočinku respondentky často odsúvajú na vedľajšiu koľaj, pričom voľný čas aj financie investujú najmä do rozvoja a pohodlia svojich potomkov. *„Rastieme ako rodina, takže do toho investujeme. Keby som potrebovala v celom byte svietiť, aby v ňom malo moje dieťa pohodu, urobila by som to.“* (34 r., 1 dieťa) Kultúrne aktivity vyhľadávajú ženy ako rodina, často na popud detí. *„Do kina nechodím. Len na detský program, to tiež bolo tam dva, trikrát za*

tri roky. Ja bola dvakrát v kino, na multikine detskom.“ (37 r., rozvedená, 1 dieťa) Samotné rozhodnutie opustiť Ukrajinu bolo vo viacerých prípadoch motivované predovšetkým strachom o deti a snahou zabezpečiť ich rozvoj. „*Keby ja bola sama, nemala by som dvoch synov, možno by som vôbec nešla. Už syn bude mať 18 rokov, nebudem ho musieť živiť. Môžem robiť čo chcem, keď dieťa moje na dvoch nohách. Vrátiť sa, nevrátiť, ale rozmýšľať, čo ja chcem.*“ (45 r., rozvedená, 1 dieťa)

Strategické materstvo im pomáha prekonať traumy a stratu statusu, keďže vynaloženú námahu vnímajú ako obeť pre budúcnosť detí. Hoci im tento postoj dáva v novej krajine zmysel, zároveň vedie k odkladaniu vlastnej integrácie a k psychickému preťaženiu. Respondentky aj pracovníci centier zhodne uvádzajú, že deti sa do kultúrneho a spoločenského života zapájajú rýchlejšie. V praxi fungujú ako sprostredkovatelia a prirodzené mosty medzi pôvodnou kultúrou a kultúrou hostiteľskej krajiny. Na rozdiel od nich zotrvávajú matky častejšie v rodinných či etnických bublinách. Ich integrácia prebieha v mnohých prípadoch sprostredkovane – cez deti: „*[Syn] pekné hovorí. Ak ja potrebujem pomoc na polícii, v úrade, ja ho beriem so sebou, robí mi preklad.*“ (37 r., rozvedená, 1 dieťa)

So starostlivosťou o deti pomáhajú matkám manželja a príbuzní, ak žijú spolu s nimi na Slovensku. V rozhovorech s odídenkyňami sme zaznamenali aj príbehy, opisujúce pomoc starých matiek, ktoré s týmto cieľom pricestovali z Ukrajiny. Vo väčšine prípadov sa však po určitom čase vrátili domov. Z výpovedí vyplýva, že staršia generácia sa na Slovensku adaptuje ťažšie. V prípade jednorodičovskej domácnosti je starostlivosť o deti, prípadne o ďalších členov rodiny na pleciach matky. V dôsledku absencie partnerov dochádza k rekonfigurácii rodových rolí. Ženy sa stávajú ekonomickým živiteľom rodiny, zároveň si uchovávajú rolu matky ako opatrovateľky a emocionálneho piliera. Táto kumulácia zodpovednosti (ekonomické zabezpečenie a starostlivosť o deti v novom prostredí) vedie k dvojitému či trojitému zaťaženiu žien. Viaceré z nich sú v dôsledku týchto nárokov emocionálne aj fyzicky vyčerpané. „*Je mi tu ťažko. Musím veľa pracovať. Rozumiem, že pre moje dieťa je to tu lepšie, má viac šancí na lepší život. Ale neviem, či ja tu môžem mať lepší život. Mám 44 rokov. Od 42 som začala život od nuly. Syn tu chce zostať a pre neho zatiaľ áno. Potom uvidíme.*“ (44 r., 1 dieťa, manžel na Ukrajine)

Tieto zistenia naznačujú, že úspešná integrácia môže byť podmienená rodovou záťažou. Zvýšená starostlivosť o deti a ďalších členov rodiny totiž u žien často prispieva k prehľbovaniu pocitu životného provizória a vyčerpanosti. Ukazuje sa, že integrácia nie je len otázkou osobnej voľby jednotlivca, ale aj výsledkom vonkajších okolností, akými sú rodinné alebo systémové podmienky.

Liminalita

Kvalitu integrácie zásadne obmedzuje stav liminality. Analýza výpovedí odídenkyň ukazuje, že odídenkyne prežívajú pocit uviaznutia v akomsi medzipriestore a neistote. Táto psychologická a integračná bariéra pramení najmä z nekončiaceho sa vojnového konfliktu na Ukrajine a dočasného charakteru ich právneho statusu na Slovensku. Tento status prináša odídencom popri ochrane aj špecifické podmienky, ktoré prehľbujú ich existenčnú neistotu. Kritickým bodom je najmä časová obmedzenosť štátnej podpory bývania: „*Keď skončil ten program, čo platil štát byt, plakali* (iné rodiny s menším počtom detí, ktoré stratili nárok na podporu), *čo majú robiť.*“ (46 r., 4 deti, manžel na Slovensku) Snaha o vlastné podnikanie navyše pre odídencom znamená stratu ostatnej štátnej pomoci a bezplatného zdravotného poistenia. Táto finančná bariéra je v praxi natoľko paralyzujúca, že ju vnímajú takmer ako inštitucionálny zákaz ekonomickej aktivity: „*Niektoré mali napríklad svoj obchod. Tu ale nemajú právo otvoriť si vlastný obchod [podnikať].*“ (44 r., manžel na Ukrajine)

Pocity neistoty sa premietajú aj do plánovania budúcnosti. Najväčšia skupina respondentiek (14) zvolila pretrvávajúcu existenčnú neistotu riešiť stratégiou krátkodobých časových horizontov so zameraním na aktuálne prežitie. „*Som sa naučila teraz žiť iba jedným dňom. A čo bude zajtra, nikto nevie.*“ (42 r., 2 deti, manžel na Slovensku) Desiat respondentiek návrat do vlasti explicitne odmietlo, a to z dôvodu bezpečnostných rizík, straty blízkych a pôvodu z bojových zón (najmä charkovskej oblasti), ako aj kvôli faktu, že na Slovensku si už zvykli. „*Ale s postupom času už som na to zvykla tak, že už nemôžem si predstaviť, že sa vrátim naspäť na Ukrajinu. Lebo už som tak tu zvykla, že teraz sa tu cítim ako doma.*“ (24 r., 1 dieťa, žije s partnerom zo Slovenska). Naopak, silné návratové tendencie sme identifikovali v naratívoch piatich žien. „*Nie, neostaneme tu. Keď sa vojna skončí,*

ideme domov. Jednoznačne. Neplánujem tu zostať. Dnes potrebujem prežiť a zarábať peniaze.“ (46 r., 1 dieťa, manžel na Slovensku) Náš výskum ukázal, že tieto rozhodovacie procesy sú výsostne individuálne a nezávislé od sociodemografického či ekonomického profilu respondentiek (vek, dĺžka pobytu na Slovensku, štruktúra rodiny, status na trhu práce).

Kvôli viere v ukončenie vojny a skorý návrat do domovskej krajiny niektoré z odídenkyň vedome či nevedome obmedzujú svoje úsilie o integráciu v hostiteľskej krajine. Podľa pracovníkov centier odmietajú investovať energiu do učenia sa jazyka alebo pochopenia slovenského systému. Integrácii sa bránili najmä v prvých mesiacoch po príchode na Slovensko. Po dvoch rokoch tento stav u viacerých vyústil do apatie, únavy a ešte väčšej neistoty. Sústreďujú sa síce na prácu a školu, ale mentálne považujú Slovensko len za provizórne útočisko.

Prepojenie s domovom a príbuznými prehľbujú respondentky aj vďaka digitálnym platformám. To posilňuje ich väzby s Ukrajinou, môže im však brániť v plánovaní budúcnosti na Slovensku. Tieto pocity sa odrážajú aj vo vnímaní domova. *„Každý myslí, že vráti sa domov. Prečo budeme to zbytočne robiť, snažiť sa, keď aj tak to nepotrebujeme. Ja pôjdem domov, doma mám všetko. Ja tu trošku prežijem. Veľa ľudí tak myslí.*“ (44 r., 2 deti, manžel na Slovensku) Podobné postoje vyjadrujú neschopnosť opustiť stav liminality. Pracovníci centier sa k tejto situácii vyjadrujú nasledovne: *„Táto cieľová skupina... my s nimi veľmi nič neurobíme. Našou úlohou je im pomôcť, s čím sa dá, aby v tomto čase mali bývanie, základné služby, aby vedeli, že majú podporu, majú kam prísť.*“ Uvedomujú si limity svojej práce, a preto sa ich prístup zužuje najmä na humanitárnu podporu.

Výsledky výskumu ukazujú, že liminalita nie je podmienená dĺžkou pobytu a môže nadobudnúť trvalejší charakter. Stav uviaznutia ‚medzi‘ je viditeľný v rozprávaníach žien bez ohľadu na to, či na Slovensku žijú niekoľko týždňov alebo roky. Ukončenie tejto fázy blokuje pretrvávajúca vojna, legislatívna dočasnosť statusu a silné digitálne prepojenie s domovom. Liminalita prestáva byť len prechodným obdobím, môže sa zmeniť na dlhodobé alebo trvalé provizórium, v ktorom ženy namiesto usadenia sa volia stratégie pragmatického prežitia. V ojedinelých prípadoch respondentky explicitne pomenúvajú spôsob, ako prekonať stav liminality. Príkladom je žena, ktorá na otázku o sledovaní diania na Ukrajine reagovala slovami: *„Teraz menej. Bo ja pochopila jednu*

vec: Keď ja budem žiť ešte minulosťou, dva životy ja nemôžem mať. Mne treba rozmýšľať nad tým, čo budem ďalej robiť, alebo pozerat minulosť.“ (45 r., rozvedená, 2 deti, z Odesy)

Úloha integračných centier

Každá z respondentiek mala určitú skúsenosť s integračnými alebo komunitnými centrami (najmä ICKK, CVC, Blue Dots, Katolícka charita, Červený kríž, Tabačka). Návšteva centier im neslúži len na získanie informácií a vybavenie pragmatických potrieb (zabezpečenie, ubytovania, lekára, poistenia, školy, práce, vybavenie cudzineckej polície) a vzdelávanie (jazykové kurzy), ale aj na kultúrne vyžitie a prekonanie sociálnej izolácie a osamelosti. Pre ženy sú tieto miesta ‚emocionálnym útočiskom‘, kde môžu bezpečne zdieľať spoločnú traumu a nájsť podporu v komunite. *„Sú tu ukrajinské podujatia. Ale uľahčili nám situáciu. Že sme tu neboli sami, opustení. Máme možnosť nájsť si priateľov najskôr medzi svojimi.*“ (34 r., 1 dieťa, manžel na Ukrajine) Ako sa vyjadrila pracovníčka centra: *„(Ženy) veľakrát len tak prídu, si tu sadnú, rozprávajú, aj si poplačú a potom odídu.*“ Respondentky uvádzajú, že aktivity integračných a komunitných centier preferujú, pretože im rozumejú a cítia sa tam bezpečne. *„Veľmi mi pomohli v Bluedot. Psychicky. Aj môjmu dieťaťu. Ak sa potrebujem niečo spýtať, utekám rovno tam.*“ (34 r., 1 dieťa, manžel na Ukrajine) Základom dôvery je podľa pracovníkov empatia a dôvera. K pocitu bezpečia a istoty respondentiek prispievajú aj ukrajinskí zamestnanci. Z výsledkov nášho výskumu vyplýva, že integračné centrá v Košiciach už neplnia len primárnu úlohu poskytovateľov administratívneho servisu, ale stali sa kľúčovými uzlami pre budovanie reziliencie odídenecov.

Spomedzi kultúrnych aktivít centier je potrebné zvýdihnúť kreatívne workshopy (výroba bábik motanky, vianočných kvetov, maľovanie, arteterapia). Tieto činnosti odídenkyne nevnímajú len ako hobby, ale ako proces, ktorý im pomáha spracovať migračnú traumu a neistú prítomnosť. *„Umeniu som sa na Ukrajine nevenovala, ale začala som práve tu. Robia sa tu programy arteterapie pre ukrajinské ženy. Navštevujem takéto podujatia. Trošku to pomáha, aby som sa uvoľnila, lepšie duševne cítila.*“ (36 r., 2 deti, manžel na Ukrajine)

Fyzická prítomnosť v centrách a participácia na aktivitách znamenala pre viaceré ženy bod zlomu. Kým na začiatku u nich dominoval pri návšteve stres a neistota,

postupne sa v centre začali cítiť „ako doma“. V integračných centrách môžu odídenkyne nachádzať ľudí v rovnakej krízovej situácii, s podobnými záujmami, hovoriacich rovnakým jazykom. Týmto spôsobom sa v centrách spontánne formujú Turnerove *communitas*. Prostredníctvom týchto tretích miest dochádza k obnove identity odídenkov. Pre odídenkyne je prvé miesto (prenajatý byt) spojené najmä s provizórnosťou a druhé miesto (práca) so znižovaním vzdelanostného statusu a fyzicky namáhavou prácou. Integračné centrá ako tretie miesta im dovoľujú vystúpiť z tohoto neistého stavu a nájsť stabilitu.

Integračné centrá systematicky dekonštruujú stav liminality, v ktorom sa odídenkyne po odchode z domova ocitajú. Pravidelné kurzy a stretnutia vnášajú do ich dní poriadok a predvídateľnosť, čo im pomáha vrátiť do života rytmus, o ktorý prišli kvôli nútenému odchodu z domova. Nová rutina nahrádza stratený poriadok z domova a premieňa neistotu na stabilný rámec. V tomto chránenom prostredí navyše dochádza k formovaniu nových sociálnych polí, kde môžu ženy bezpečne rekonštruovať svoje postavenie a uplatňovať vlastný kapitál (zručnosti, jazykové kompetencie, komunikačné schopnosti). Pravidelné programy pomáhajú ženám prekonať pasívne čakanie a neistotu. Centrá pomáhajú meniť ich život v provizóriu na zmysluplný čas, v ktorom dokážu opäť plánovať budúcnosť.

Diskusia

Cieľom predkladanej štúdie bolo analyzovať procesy a bariéry kultúrnej integrácie ukrajinských odídenkýň v Košiciach. Získané dáta ukazujú, že namiesto priamočiarej integrácie čelia migrantky špecifickému modelu integrácie, ktorý balansuje medzi funkčným prežitím v hostiteľskej krajine a silným mentálnym ukotvením v pôvodnej vlasti. Ich situácia sa zásadne líši od ekonomických migrantov prichádzajúcich pred rokom 2022, u ktorých Seresová a Štefančík (2024) zdôrazňujú primárne ekonomickú motiváciu. V prípade našich respondentiek ide o nedobrovoľný útek pred vojnou, sprevádzaný hlbokým pocitom provizórnosti.

Z teoretického hľadiska výskum potvrdil stav dlhohodobej liminality v zmysle koncepcie Turnera (1969). Získané dáta poukazujú na to, že mnohé respondentky žijú v akomsi medzipriestore, kde bol ich starý život násilne ukončený a nový je vnímaný len ako dočasný. Táto liminalita nie je len psychologickou fázou integrácie, ale je inštitucionálne generovaná statusom dočasného

útočiska. Ukončenie neistoty tak blokuje nielen samotná vojna, ale aj neustále vyjednávanie neistých podmienok života (napr. v oblasti bývania, práce). K tomuto stavu prispieva aj digitálna liminalita. Hoci respondentky fyzicky žijú v Košiciach, ich pocit príslušnosti je aj vďaka technológiám ukotvený v transnacionálnom sociálnom poli (Glick Schiller a kol. 1992). Ich digitálny kapitál (Madianou 2016) sa migračnou skúsenosťou výrazne posilnil. Tieto technológie im pomáhajú v integrácii, na druhej strane intenzívne online prepojenie s domovom prehľbuje ich závislosť od neho a fixuje stav liminality. Vnímanie domova na Slovensku ako provizória upevňuje ich stav liminality. Viaceré respondentky sa zameriavajú na krátkodobé horizonty a viera v skorý návrat domov im bráni v hlbšej integrácii.

Významným zistením je hlboký statusový nesúlad, ktorý z pohľadu Bourdieuho (1998) znamená devalváciu sociálneho a kultúrneho kapitálu. Hoci 85 % respondentiek malo vysokoškolské vzdelanie, trh práce na Slovensku tento inštitucionalizovaný kapitál znehodnotil a vytlačil ich do nízkokvalifikovaných profesií. Akceptácia práce pod úroveň kvalifikácie je prejavom ekonomického pragmatizmu zameraného na okamžité prežitie rodiny, čo plne korešponduje s dátami Prokopa a kol. (2023), ktorí v súvislosti s fenoménom *brain waste* upozorňujú na prepád životnej úrovne migrantov. V hierarchii potrieb tak kultúrna participácia ustupuje existenčnej stabilite.

Kľúčovým determinantom integrácie zostáva jazyková bariéra, ktorá nepredstavuje len komunikačný deficit, ale aj psychologický blok spojený s neistotou a frustráciou. V tejto súvislosti je zaujímavé porovnanie s výskumom Danielovej a kol. (2025), podľa ktorého plynulá znalosť jazyka niekoľkonásobne zvyšuje šance na kvalifikovanú prácu a s dĺžkou pobytu sa úspešnosť na trhu práce zvyšuje. Naše dáta však tento lineárny vzťah nepotvrdili, keďže dĺžka pobytu sa neukázala byť určujúcim faktorom. Viaceré respondentky prácu v priebehu času mali, a následne ju stratili. Úspech na trhu práce sa preto javí ako proces závislý skôr od individuálnych dispozícií a situácie než od samotného času stráveného na Slovensku.

Ekonomický pragmatizmus je úzko prepojený s konceptom strategického materstva. Ako matky-samoživiteľky nesú ženy plnú zodpovednosť za ekonomické zabezpečenie rodiny aj za každodennú starostlivosť o ňu. Tu sa opierame o zistenia Gozdziačkovej (2025) a Moritz-Lešniakovej (2025), podľa ktorých ženy vedome obetujú vlastný profesijný rast v prospech bezpečia a adaptácie

svojich detí. Naše zistenia potvrdzujú ich závery. Avšak, kým u migrantov v Poľsku je zabezpečenie a vzdelávanie detí hlavným impulzom na trvalé usadenie sa, náš výskum odídencom, ktorí odišli z vlasti nedobrovoľne, ukazuje zložitejšiu realitu. U odídenkyň môže tento proces brzdiť prežitá vojnová trauma, nestabilné podmienky statusu odídencia alebo fixácia na možný návrat do vlasti.

Spôsoby a formy kultúrnej integrácie odídenkyň sa realizujú najmä v dvoch rovinách. Prvou je udržiavanie vlastnej kultúry, ktoré prebieha v súkromnej sfére a realizuje sa predovšetkým prostredníctvom tradičnej gastronómie, sviatkovania a náboženských rituálov. Tieto formy fungujú ako piliere identity a prvky kultúrnej odolnosti. Druhou rovinou je participácia na kultúrnom a spoločenskom živote hostiteľskej krajiny, ktorá je sprostredkovaná najmä cez deti a návštevou integračných a komunitných centier. Centrá zohrávajú kľúčovú úlohu pri prekonávaní sociálnej izolácie. Optikou Oldenburga (1989) fungujú ako bezpečné, inkluzívne priestory. Pomáhajú formovať solídne spoločenstvo (*communitas*) a slúžia ako základ pre vytváranie nového sociálneho kapitálu (Bourdieu 1998). Zároveň sú miestom na nadväzovanie kontaktov s majoritou, ktorých dôležitosť zdôrazňujú aj Bahna a kol. (2025). Bariéry kultúrnej integrácie ukrajinských odídenkyň nepôsobia izolovane, navzájom sa prepájajú a vytvárajú stupňovitý štruktúrny filter. Metaforicky je možné ich zobraziť ako obrátenú pyramídu či lievik. Tento model ilustruje

postupné zužovanie (filtračný efekt) skupiny odídenkyň, pričom cez jednotlivé prekážky – ekonomický pragmatizmus, pocit liminality, rodinné a rodové bariéry, jazykový deficit – preniká k aktívnej kultúrnej integrácii len úzka skupina žien.

Záver

Kultúrna integrácia ukrajinských odídenkyň v Košiciach neprebieha lineárne, ale je brzdená rozporom medzi ich vysokým kapitálom a realitou nekvifikovanej práce. Tento proces má podobu balansu medzi ekonomickým pragmatizmom a snahou o bezpečie detí. Kľúčovými faktormi, ktoré kultúrnu integráciu determinujú, sú aj jazykový deficit a stav liminality – pocit dočasnosti umocňovaný digitálnym prepojením s domovom. Ich integráciu uľahčujú integračné centrá ako ‚tretie miesta‘, ktoré rekonštruujú rozbité sociálne siete a vracajú ženám pocit dôstojnosti. Príklad Ukrajieniek v Košiciach a ich integračných stratégií odzrkadľuje procesy prebiehajúce v celej Európe. Výskum tak presahuje lokálnu perspektívu a stáva sa neoddeliteľnou súčasťou širšej vedeckej diskusie o transformácii kultúrneho a sociálneho kapitálu odídencom v rámci EÚ. Významným rozmerom tejto debaty je fenomén migrantov v pohybe, kedy integrácia neprebieha v statickom prostredí, ale je formovaná mobilitou – tak medzi európskymi krajinami, ako aj medzi krajinou pôvodu a hostiteľským štátom.

LITERATÚRA:

- Bahna, Miroslav – Fedáková, Denisa – Kentoš, Michal – Lášticová, Barbara – Mezihorák, Petr – Očenášová, Zuzana – Papcunová, Jana – Petrjánošová, Miroslava – Poslon, Xavier Daniela – Prošek, Tomáš – Wilsch, Martin. 2025. *People from Ukraine in Slovakia: From Acceptance to Integration. A Social Survey of Ukrainian Migrants in Slovakia*. Košice: Slovenská akadémia vied. <https://doi.org/10.31577/2025.9788082980205>
- Berry, John, W. 2011. Integration and Multiculturalism: Ways towards Social Solidarity. *Papers on Social Representations* 20 (1): 2.1 – 2.21. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/266528000_Integration_and_Multiculturalism_Ways_towards_Social_Solidarity [cit. 15. 5. 2026].
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Teorie jednaní*. Praha: Karolinum.
- Braun, Virginia – Clarke, Victoria. 2006. Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology* 3 (2): 77 – 101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Cienfuegos, Javiera – Brandhorst, Rosa – Fahy Bryceson, Deborah (eds.) 2023. *Handbook of Transnational Families Around the World. Handbooks of Sociology and Social Research*. Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-15278-8>
- Danielová, Linda – Prokešová, Radka – Vacková, Jitka – Švestková, Renata – Shuranova, Lesia. 2025. Selected Socio-Economic Aspects of the Integration of Ukrainians: Evidence from the Czech Republic. *Problems and Perspectives in Management* 23 (1): 52 – 62. [https://doi.org/10.21511/ppm.23\(1\).2025.04](https://doi.org/10.21511/ppm.23(1).2025.04)
- 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*. Přírodovědecká fakulta UK, Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje. Dostupné z: <https://geomigrace.cz/dotaznikove-setreni-mezi-valecnymi-uprchliky-z-ukrajiny-v-cesku/> [cit. 15. 5. 2026].
- Drozd, Pavol – Duchovič, Jakub – Guido Sásová, Milada – Lukačovičová, Kristína – Paulenová, Petra – Schachtschneider, Katherine – Tašká, Michaela. 2024. *Posilnenie inklúzie odídencom a cudzincov v Slovenskej republike. Súhrnná správa*. Bratislava: Medzinárodná organizácia pre migráciu. Dostupné z: <https://www.minv.sk/?posilnenie-inkluzie-odidencov-a-cudzincov-v-slovenskej-republike> [cit. 15. 5. 2026].
- Goldring, Luin. 2014. Resituating Temporariness as the Precarity and Conditionality of Non-citizenship. In: Vosko, Leah F. – Pres-

- ton, Valerie – Latham, Robert (eds.). *Liberating Temporariness?: Migration, Work, and Citizenship in an Age of Insecurity in Canada*. McGill-Queen's University Press. 219 – 254. <https://doi.org/10.1515/9780773592223-011>
- Goździak, Elżbieta M. 2025. The Role of Children's Education in Family Decision-Making Strategies among Migrants in Poland. *Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny* 51 (1): 105 – 127. <https://doi.org/10.4467/25444972SMPP.25.007.21390>
- Hartonen, Ville R. – Väisänen, Pertti – Karlsson, Liisa – Pöllänen, Sinikka. 2022. A stage of Limbo: A meta-synthesis of Refugees' liminality. *Applied psychology* 71 (3): 1132 – 1167. <https://doi.org/10.1111/apps.12349>
- Kazmyrchuk, Mariia. 2025. *Primary Sociocultural Adaptation of Ukrainian Refugees in Slovakia (2022–2024)*. Bratislava: Comenius University Bratislava.
- Letavajová, Silvia. 2003. Problematika migrácií utečencov z hľadiska etnológie. *Slovenský národopis* 51 (3): 342 – 355.
- Letavajová, Silvia – Divinský, Boris. 2019. *Migration and Development in Slovakia*. Bratislava: Katolícka charita na Slovensku.
- Madianou, Mirca. 2016. Polymedia Communication among Transnational Families: What Are the Long-Term Consequences for Migration? In: Palenga, Emanuela – Kilkey, Majella (eds.). *Family Life in an Age of Migration and Mobility: Global Perspectives through the Life Course*. London: Palgrave. 71 – 93. https://doi.org/10.1057/978-1-137-52099-9_4
- Moritz-Leśniak, Wiktor. 2025. Navigating Family Migration in Social Science Research / Problematyka migracji rodzinnych w badaniach nauk społecznych. *Lud* 109 (7): 160 – 181. <https://doi.org/10.12775/lud109.2025.07>
- Oldenburg, Ray. 1989. *The Great Good Place: Cafés, Coffee Shops, Community Centers, Beauty Parlors, General Stores, Bars, Hangouts, and How They Get You through the Day*. New York: Marlowe & Company.
- O'Reilly, Zoë. 2018. Living Liminality: Everyday Experiences of Asylum Seekers in the "Direct Provision" System in Ireland. *Gender, Place & Culture* 25 (6): 821 – 842. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1473345>
- Papcunová, Jana – Ďurbisová, Simona – Mukhina, Anna. 2023. Exploring Labour Integration Challenges for Ukrainians in Slovakia. *Človek a spoločnosť* 2: 1 – 14. <https://doi.org/10.31577/cas.2023.02.618>
- Penninx, Rinus. Integration of Migrants: Economic, Social, Cultural and Political Dimensions. In: Macura, Miroslav – MacDonald, Alphonse L. – Haug, Werner (eds.). *The New Demographic Regime Population Challenges and Policy Responses*. New York – Geneva: United Nations. 137 – 152. Dostupné z: <https://unece.org/fileadmin/DAM/pau/docs/pau/PAU_2005_Publ_NDR.pdf> [cit. 15. 5. 2026].
- Preissová Krejčí, A. 2025. Rekonstrukce identity žen uprchlých před válkou z Ukrajiny. *Kulturní studia* 1: 157 – 185. [https://doi.org/10.7160/KS.2025-01\(24\).06cs](https://doi.org/10.7160/KS.2025-01(24).06cs)
- Prokop, Daniel – Kavanová, Martina – Škrváňák, Michael – Kunc, Michal – Levinský, Matěj – Kořínek, Antonín. 2023. *Hlas Ukrajinců: Práce, bydlení, chudoba a znalost češtiny. Výzkum mezi uprchlíky*. PAQ Research.
- Schiller, Nina G. – Basch, Linda – Blanc-Szanton, Cristina. 1992. Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences* 645 (1): 1 – 24. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>
- Seresová, Tatiana – Štefančík, Radoslav. 2024. Experiences of Ukrainian Migrants with Integration in Slovakia. *Acta Geographica Universitatis Comenianae* 66 (2): 141 – 159.
- Standing, Guy. 2014. *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury Academic.
- Turner, Victor. 2004. *Průběh rituálu: Struktura a antistruktura*. Brno: Computer Press.
- Wilsch, Martina – Hlinčíková, Miroslava. 2024. Housing as a Critical Precondition for Stability: Ukrainian Refugees in Slovakia. In: *Understanding Slovakia: Contemporary Approaches in Local Anthropology*. Bratislava: Institute of Ethnology and Social Anthropology SAS. 58 – 95.

INTERNETOVÉ ZDROJE:

- „Dočasné útočisko – Úrad hraničnej a cudzineckej polície PPZ.“ Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky [online] [cit. 22. 1. 2026]. Dostupné z: <<https://www.minv.sk/?docasne-utocisko>>.
- „Katalóg subjektov poskytujúcich pomoc odídencom z Ukrajiny – Košický kraj.“ Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky [online] 27. 9. 2022 [cit. 22. 1. 2026]. Dostupné z: <https://www.minv.sk/swift_data/source/miestna_statna_sprava/okres_kosice/o01_oo/pomoc_ua/KatalogSubjektov_Odideci_zUA_v_%2011.2_%2827.09.2022%29.pdf>.
- „Smernica rady 2001/55/ES o minimálnych štandardoch na poskytovanie dočasnej ochrany v prípade hromadného prílevu vysídlených osôb.“ European Union. EUR-Lex [online] [cit. 21. 1. 2026]. Dostupné z: <<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/SK/ALL/?uri=CELEX:32001L0055>>.
- Stratégia 2024. „Stratégia integrácie cudzincov v meste Košice a Akčný plán integrácie cudzincov.“ Mestské zastupiteľstvo v Košiciach [online] schválené 18. 12. 2024 [cit. 20. 2. 2026]. Dostupné z: <<https://static.kosice.sk/meeting/resolve/PIRvz9zsb0kjOOPInHD/XhJkpGdWXP7H5uQ/X68PDxb1IW2uV1hM/uzn638.pdf>>.
- „Štatistický prehľad legálnej a nelegálnej migrácie cudzincov na území Slovenskej republiky – Ročenky 2004 – 2021.“ Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky [online] [cit. 22. 1. 2026]. Dostupné z: <<https://www.minv.sk/?rocenky>>.
- „Ukraine refugee situation.“ UNHCR [online] 2024 [cit. 25. 3. 2026]. Dostupné z: <<https://data.unhcr.org/en/situations/ukraine>>.

Obřadní síně na židovských hřbitovech – výraz emancipace i asimilace českých, moravských a slezských židů

Zdeněk R. Nešpor

DOI: 10.62800/NR.2026.2.04

Ceremonial Halls in Jewish Cemeteries: A Manifestation of both Emancipation and Assimilation of Czech, Moravian, and Silesian Jews

From the mid-nineteenth century onwards, mortuaries in Jewish cemeteries were replaced by grander ceremonial halls. The author systematically examines all 131 ceremonial halls constructed within the territory of the modern-day Czech Republic, presenting their characteristics and development. The construction of these facilities can be understood as an expression of the emancipation of the Jewish minority, but also as a manifestation of its assimilation and adoption of the funeral practices of the majority population – a process that further intensified over the course of the twentieth century. The Nazi and Communist regimes destroyed many of these ceremonial halls, and where they have survived (86 cases), alternative uses must be found for them today. However, these buildings are increasingly being restored, also with regard to both the ritual specifics and the religious symbolism of their original builders.

Key words: funeral ceremonial halls, mortuaries, cemeteries, Jews, Bohemia, Moravia, Czech Republic

Contact: prof. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, PhD., Katedra historických věd, Fakulta humanitních studií UK, Pátkova 2137/5, 180 00 Praha 8; e-mail: zdenek.nespor@fhs.cuni.cz; ORCID: 0000-0001-5047-5790

Jak citovat / How to cite: Nešpor, Zdeněk R. 2026. Obřadní síně na židovských hřbitovech – výraz emancipace i asimilace českých, moravských a slezských židů. *Národopisná revue* 36 (2): 136–145. <https://doi.org/10.62800/NR.2026.2.04>

Péče o zemřelé je důležitou součástí mnoha náboženských kultur, rabínský judaismus jako výrazně ortopraktické náboženství přitom stanovuje celou řadu nepominutelných předpisů (srov. Newman – Sivan 2004: 142–144; Sládek 2008: 92–93, 172–174; Nosek – Damohorská 2010: 137–144). Tělo mrtvého musí být omyto teplou vodou a oblečeno do pohřebního oděvu¹ a po společném, rabínem vedeném rozloučení ideálně ještě týž den uloženo do země. Příprava těla i vlastní pohřeb obvykle probíhají mimo dům smutku, v režii pohřebního bratrstva, které má také další povinnosti, zatímco přímí pozůstalí především truchlí, a to celý rok, po němž teprve má být nad rokem zemřelého vztyčen náhrobek. Nehledě na další předpisy – leckdy mírně odlišné v jednotlivých židovských² komunitách – i tato základní

pravidla vyžadují „materializaci“, vedou k potřebě zřizovat příslušnou funerální infrastrukturu.

Cílem tohoto příspěvku je souborně zpracovat a kontextualizovat tematiku židovských obřadních síní. Zjištění vycházejí z dostupných encyklopedických a dalších informací o jednotlivých lokalitách, respektive budovách,³ na něž navázal vlastní terénní výzkum. Všechny dochované obřadní síně (a fyzicky dostupné lokality síní nedochovaných) byly v letech 2023–2025 autorem navštíveny, zdokumentovány, katalogizovány a následně kvantitativně i kvalitativně zpracovány. Výsledkem širšího výzkumu se stal jednak historicko-sociologický rozbor vývoje židovských pohřebišť na našem území (Nešpor 2026), jednak několik tematických studií o specifických prvcích židovské funerální kultury, včetně této.

Hřbitovy a márnice

Od středověku na našem území existují oddělené židovské hřbitovy, jejichž počet se výrazně zvýšil v raném novověku, v 19. a do jisté míry i ve 20. století (Heřman 1980; Nešpor 2026). Vinou vnějších omezení, nepřízné okolí i dalších důvodů – včetně náboženského požadavku na věčnou nedotknutelnost hrobů – židovské hřbitovy často trpěly nedostatečným prostorovým rozsahem, v extrémních případech řešeným prostřednictvím pohřbívání ve vrstvách, aniž by se narušila integrita hrobů (Hořepník, Načeradec, Praha, Rabštejn nad Střelou, Rožmberk nad Vltavou). Nedostatek místa spolu s nákladností staveb patrně vedly k tomu, že tyto hřbitovy dlouho neměly márnice. S prvními doloženými márnici se setkáváme teprve v 16.–17. století (Klenovský 2019: 374), přičemž se nejspíš jednalo o malé dřevěné stavby v areálech hřbitovů, blízko vchodu, jež byly v pozdějších obdobích převrstveny novějšími budovami, případně hroby. Dochované kamenné stavby z období před osvícenskými reformami jsou zcela výjimečné (Boskovice).

V roce 1770, fakticky až 1771, stanovila Marie Terezie povinnost zřizování márnice na všech hřbitovech (Jaksch 1828, sv. 4: 96–97, srov. i sv. 2: 365). Jejich budování bylo v křesťanském prostředí – „umrlčí komory“ – pomalé (Tinková 2011: 41–42) a lze předpokládat, že v židovském prostředí tomu nebylo jinak. Vedle nákladnosti staveb a nedostatku prostoru k jejich umístění k tomuto stavu přispívala také skutečnost, že pohřby musely být prováděny do 24 hodin. I vyobrazení z pražského spolku chevra kadiša svědčí o přípravě těla v domě smutku (Nosek – Damohorská 2010: 139). V průběhu „dlouhého“ 19. století se však márnice staly normou, přičemž i dosavadní dřevěné márnice byly nahrazovány kamennými, případně později cihelnými (Klenovský 1998, 2019: 374–376). K některým z nich se zachovala i stavební nebo jiná písemná či obrazová dokumentace, další existují alespoň v pozůstatcích dodnes.

Na necelých pěti stech známých židovských hřbitovech v českých zemích – z nichž je dodnes alespoň částečně zachováno 358 – je márnice doložena přinejmenším ve 171 případech.⁴ Skutečný podíl však byl nepochybně vyšší, protože písemné prameny jsou sporé a po dřevěných stavbách nezůstaly žádné viditelné stopy, jež bez podrobného archeologického průzkumu

mnohdy nenalzáme ani v případě zděných budov. Patrně nejstarší, téměř intaktně dochovaná márnice (z druhé poloviny 18. století) je v Boskovicích, dalšími příklady mohou být márnice ve Čkyni, Kožlanech či Polici (okr. Třebíč). Vedle vlastních márnice existovaly také další hřbitovní stavby, které daný účel plnily (např. dům pohřebního bratrstva v Turnově, morový špitál na Královských Vinohradech [dnes Praha-Žižkov]), takže můžeme předpokládat, že nejspíše v 19. století velká většina židovských hřbitovů márnici disponovala. Postupná emancipace českého židovstva však šla ještě dál a na židovských hřbitovech se v druhé polovině 19. století začaly objevovat honosné obřadní síně.



Obr. 1. Nejčastějším typem obřadní síně je samostatně stojící budova, příkladem může být osmiboká historizující stavba s maurskými prvky v Mladé Boleslavi (1889). Foto Zdeněk R. Nešpor 2023

Obřadní síně

Zatímco dosavadní márnice byly především „praktickými stavbami“, sloužícími často současně jako vstupní brána na hřbitov (průchozí či průjezdní márnice), vozovna pro pohřební kočár nebo – zejména v případě budov z druhé poloviny 19. či počátku 20. století – obydlí hrobníka, po polovině 19. století se vedle nebo místo nich začaly objevovat okázalejší obřadní síně. Často k tomu došlo se vznikem nových židovských hřbitovů, nahrazujících dosavadní pohřebiště jednak kvůli naplněnosti, z hygienických a urbanistických důvodů, ale také proto, že se po odstranění dřívějších omezení židé mohli stěhovat do nových lokalit, kde také potřebovali pohřbívat své mrtvé (Nešpor 2026). Sociální vzestup, jímž po likvidaci restrikcí židovstvo jako celek prošlo, stejně jako mnohem dramatičtější mobilita některých konkrétních židovských rodin, vedly k potřebě reprezentace, přítomné právě i ve funerálních stavbách. Na židovských hřbitovech se začaly objevovat honosné rodinné hrobky, lišící se od křesťanských mnohdy jen Davidovou hvězdou, a výrazem sociálního vzestupu židovstva se stala i nákladnější společná hřbitovní infrastruktura: nově stavěné hrobnické domky, ohradní zdi prolomené zdobenými branami a obřadní síně.



Obr. 2. Hřbitovní budova v Hořicích v Podkrkonoší (1900) reprezentuje poměrně hojně trojtraktové uspořádání: uprostřed obřadní síň, po stranách márnice a byt hrobníka. Obřadní síň byla po druhé světové válce upravena k interkonfesnímu využití. Foto Zdeněk R. Nešpor 2024

Z provedeného výzkumu vyplývá, že obřadních síní bylo na našem území postaveno 131, do současnosti se jich dochovalo 81 (zčásti různě přestavěných), z dalších pět zůstala alespoň torza.⁵ Znamená to, že tyto síně se objevily na téměř třetině židovských hřbitovů existujících nebo nově zřízených ve druhé polovině 19. století či ve 20. století. V ojedinělých případech se jednalo o více obřadních síní na tomtéž hřbitově (Praha – Nový židovský hřbitov), nebo o nové obřadní síně vystavěné náhradou za dřívější (Brno, Brtnice, Jihlava, Nový Jičín). Sloužily přitom primárně kolektivnímu rozloučení s mrtvým, zatímco neveřejná příprava těla na pohřeb se konala „někde stranou“ – v jedné z menších bočních místností, v původní či nově postavené neokázalé márnici, nebo sice v obřadní síni, avšak před „vlastním“ obřadem. Jinak řečeno, můžeme je chápat také jako projev židovské asimilace a přijetí zvyklostí majoritní společnosti, kdy „důležitější“ nebo přinejmenším viditelnější část pohřbu představovalo kolektivní rozloučení s mrtvým,⁶ nikoli rituální příprava těla.⁷ Nové obřadní síně se staly výrazem zbohatnutí a sociální emancipace židovstva, ale rovněž odklonu od tradice, kdy kolektivní rozloučení s mrtvým svým významem převýšilo jeho rituální posmrtné zabezpečení.

Většina obřadních síní přitom byla postavena ve druhé polovině 19. nebo na počátku 20. století, okrajověji k tomu docházelo také v pozdějších dekádách. Zejména kvůli „uspokojení poptávky“, nejen v tom smyslu, že malé venkovské obce na podobnou reprezentaci dříve neměly prostředky (některé ostatně vinou urbanizace i zanikaly) a ve městech s většími židovskými komunitami již obřadní síně téměř všude existovaly, ale také proto, že kvůli liberalizaci pohřebních předpisů (a sekularizaci společnosti) mnozí židé/Židé v meziválečném období upřednostňovali pohřeb na jiném než konfesním židovském pohřebišti, bez příslušných rituálních úkonů. Poslední rozloučení se pak mohlo konat v domě smutku, v sekulární obřadní síni, pod širým nebem nebo i v krematoriu. Pohřeb žehem, třebaže odporující židovským náboženským normám, se totiž šířil i mezi (původně) židovskou populací (Nešporová – Nešpor 2011: 588) a v extrémním případě vedl dokonce k vybudování nové, svébytné obřadní síně (Praha – Nový židovský hřbitov).⁸

Stavební vývoj židovských obřadních síní a hřbitovů vůbec samozřejmě drasticky ukončil holocaust; oba největší případy jsou jen výjimkami potvrzujícími pravidlo.

Většina českých, moravských a slezských židovských hřbitovů tak měla – pokud vůbec nějakou – jen jednu obřadní síň. Nacistické tažení proti Židům mělo i materiální podobu poškození a devastace mnoha židovských pohřebišť, včetně vypalování a demolice několika obřadních síní (Bruntál, Cheb, Jihlava, Krnov, Uherské Hradiště, Trutnov, Znojmo ad.). Po druhé světové válce – i kvůli emigracím přeživších Židů – už tyto obřadní síně většinou nebyly obnoveny a nestavěly se ani nové. Náhradou za nacisty zdevastovanou (a v 60. letech zbořenou) obřadní síň byla postavena nová jenom v Jihlavě (1969), zatímco v Ostravě (1988) k novostavbě vedla likvidace původního hřbitova i s tamní obřadní síní. Naproti tomu celkem 28 obřadních síní bylo v období nacistického nebo (častěji) komunistického režimu zbořeno. Započítány nejsou ty, které z důvodu špatného technického stavu v poválečném období „spadly samy“, nebo jsou zachovány jako torza, ani ty, jež byly využity k jiným účelům.

Stylové, funkční a symbolické charakteristiky obřadních síní

Časové období výstavby většiny českých, moravských a slezských židovských obřadních síní, a patrně i snaha jejich budovatelů „vyrovnat se“ funerálním stavbám křesťanským/majoritním,⁹ vedly k tomu, že drtivá většina z nich využila historizující tvarosloví. Konfesionalitu stavby reprezentovaly především Davidovy hvězdy a vhodný hebrejský nápis na průčelí, v interiéru dále výmalba odkazující na Tenach (Starý zákon) a přítomnost pokladničky na dary zemřelým, respektive pohřebnímu bratrstvu. Zvláště okázalé historizující obřadní síně byly vybudovány například v Brně, Břeclavi, Bzeneci, Jihlavě, Kroměříži, Lovosicích, Mikulově, Olomouci, Opavě, Praze (Starý i Nový židovský hřbitov), Třebíči či Uherském Brodě. Z novějších slohů se uplatnila secese ([Nový] Bohumín, Liberec, Poděbrady, Prostějov, Šumperk, do jisté míry i [Moravská] Ostrava – Mariánské Hory) a různé varianty funkcionalismu (Jindřichův Hradec, Kladno, Náchod, Praha – Nový židovský hřbitov), po druhé světové válce neokázalá bezslohovost (Jihlava) či internacionální styl (Ostrava).

Architektonické provedení s výjimkou odlišných symbolů, nápisů a výtvarných doplňků stejně jako jeho postupný vývoj sdílely židovské obřadní síně s křesťanskými nebo nekonfesními stavbami sloužícími podobným účelům.

Naopak specifikem vyjadřujícím mimokřesťanskou religiozitu uživatelů byl centrální typ stavby, svým půdorysem implikující křesťanské kaple jiného než funerálního určení (Mladá Boleslav, Radouň), a především stavby v mauruském/orientálním slohu či s výraznými orientálními motivy (Karlovy Vary, Louny, Mladá Boleslav, Podivín, Roudnice nad Labem, Žamberk). Jejich prostřednictvím dávalo emancipované židovstvo najevo vlastní svébytnost.

Nejjednodušším řešením obřadních síní, navazujícím na starší márnice, byly prosté obdélné stavby se sedlovou či valbovou střechou, umístěné buď při vstupu na pohřebiště (v takovém případě byly obvykle průchozí, ač již netvořily hlavní či jediný vstup), nebo na jeho ploše v ose pozemku. Takových staveb – v různě náročném i nákladném provedení – byla nejméně polovina. Druhým nejčastějším typem byla osová koncepce budovy o třech traktech, v jejímž středu byla vlastní obřadní místnost a po jedné straně márnice, po druhé byt hrobníka. Poprvé se toto uspořádání uplatnilo v Brandýse nad Labem (1848), v různých variantách však přetrvávalo až do meziválečné éry (Beroun, Moravský Krumlov, Most, Německý [Havlíčkův] Brod, Nová Cerekev, Uherský Brod).

Výrazně méně často se jednalo o komplexnější stavby o více místnostech ([Nový] Bohumín, Praha – Starý i Nový židovský hřbitov), nebo o soubory několika



Obr. 3. Tvůrci interkonfesního hřbitova v Libáni (od r. 1910) umístili novo-barokní židovskou obřadní síň na osu hřbitova za rovněž novo-barokní křesťanskou pohřební kapli. Foto Zdeněk R. Nešpor 2025

staveb, vedle obřadní síně tvořené samostatným hrobnickým domkem, někdy také márnicí, skladištěm a dalšími budovami (Brno, Břeclav, Holešov, Praha – Libeň [nový hřbitov], Žatec). V takových případech byl komplex hřbitovních budov obvykle vsazen do ohradní zdi a jeho součástí byla rovněž vstupní brána. Většinou přitom šlo o novější stavby z konce 19. či až 20. století. I zde však převažovalo užití cihelného zdiva (omítaného, méně často režného) a sedlové či valbové střechy z pálených tašek; beton a plochostřeché završení jsou výsadnou pouhých několika nejnovějších staveb (Kladno, Praha – funkcionalistická obřadní síň na Novém židovském hřbitově, Tachov, z poválečného období Jihlava). S výjimkou té úplně nejnovější (Ostrava), kdy architekt ve druhé polovině 80. let 20. století vsadil na téměř trojúhelníkové průčelí a střechu pultovou.

Osudy obřadních síní po holocaustu

Přestože rituálně náležitě židovské pohřby probíhaly po celou druhou polovinu 20. století a konají se i dnes, udržování, natož obnova většiny obřadních síní ztratily po holocaustu smysl. Několik síní bylo v období druhé světové války z ideologických důvodů zbořeno, další byly

„jenom“ poškozeny a nadále (již během druhé světové války, ale i po ní) sloužily jako skladiště. Některé byly později bez oprav ponechány svému osudu. Přece jen však existovaly snahy o „racionální“ využití těchto budov, nehledě na jejich původní účel. Tomu dodnes může sloužit nanejvýš sedm obřadních síní (několik z nich je ovšem ve velmi špatném technickém stavu), z dalších byly zejména po roce 1989 upraveny expoziční prostory.

„Alternativní“ využití židovských obřadních síní zahrnuje přestavby a přístavby pro obytné účely (9 případů, např. Kostelec nad Labem, Náchod [nový hřbitov], Šumperk, Vyškov, Žatec), kancelářské účely (2 případy: Náchod [starý hřbitov], Vsetín) nebo technickohospodářské účely (5 případů, mj. Jablunkov, Mělník, Velké Meziříčí). Další šest z nich sloužilo či dodnes slouží jako modlitebny menších křesťanských církví (nejčastěji Církev adventistů sedmého dne [Bohumín, Frýdek-Místek, Nový Jičín, dříve i Telč a Vsetín], která rovněž jednu další obřadní síň zbořila a nahradila novostavbou modlitebny: Praha-Smíchov), a sedm jako komunální obřadní síně. V těchto případech (Hořice, Chlumeck nad Cidlinou, Kladno, Kroměříž, Lovosice, Opava, Poděbrady, Valašské Meziříčí) došlo k odstranění židovských symbolů a někdy i k výraznější přestavbě, čímž si příslušná města zajistila existenci – za komunistického režimu žádané –



Obr. 4. Komplex původně novorománských budov na novém židovském hřbitově v Praze-Libni (od r. 1892) patří mezi nejrozsáhlejší soubory židovských funerálních staveb v českých zemích, současně reprezentuje jejich novodobé bizarní komerční využití v podobě ubytovny. Foto Zdeněk R. Nešpor 2024



Obr. 5. Torzo obřadní síně na novém židovském hřbitově v Roudnici nad Labem (1890), zničené požárem v roce 1985 a následným nedostatkem údržby a vandalismem. Foto Zdeněk R. Nešpor 2024

sekulární obřadní síně v areálu hřbitovů. Leckde současně došlo k likvidaci nebo omezení původního židovského pohřebiště, čímž byla „asimilace“ završena. Ačkoli to není úplně podle židovských pohřebních pravidel, lze tento vývoj chápat jako snahu o odstranění funerálních bariér mezi židovskou a mimožidovskou částí společnosti. Motivem tu však byl spíše pragmatismus a neznalost než symbolické otevření se majority minoritě, alespoň v období před rokem 1989.

Naopak lze uvést několik případů bizarních až tristních. V západočeském Stodu dodnes slouží židovská obřadní síň jako klubovna mysliveckého spolku a celý hřbitov jako bažantnice, takže na torzech náhrobků jsou umístěny voliéry a klece. Nový hřbitov v Praze-Libni sice zůstal zachován, avšak na zmenšené ploše a oddělený vstupní komplex hřbitovních budov byl využit jako byt a dílna (podobně je tomu v Mělníku, kde nebytový prostor slouží jako pekárna) – aby byl po roce 2000 transformován na turistický hostel, respektive na ubytovnu zahraničních dělníků a sociálně slabých osob.

Závěr

Obřadní síně židovských hřbitovů, které se ve druhé polovině 19. a v první polovině 20. století staly jedním

z nejviditelnějších stavebních symbolů židovské emancipace, sebevědomého vyrovnání se religijní majoritě, namnoze ztratily svůj účel. Nejen kvůli holocaustu, ale také proto, že ve většině případů dochází k postupnému přejímání majoritních pohřebních zvyků židovskou menšinou, k faktické asimilaci. Ta se začala právě už v období občanského zrovnoprávnění židů, přičemž stavbu, architekturu a výzdobu obřadních síní na židovských hřbitovech – a další změny, jimiž tyto hřbitovy a způsob pohřbívání prošly – můžeme chápat právě tak jako projev emancipace, tak také jako projev této asimilace.

Pro neužívané obřadní síně se s různým úspěchem hledá alternativní využití, podobně jako pro jiné „přebytečné“ sakrální stavby (např. Nová využití 2002), některé slouží alespoň jako kulturněhistorická připomínka svých budovatelů a uživatelů, desetina si svůj účel zachovala – z větší části dnes ovšem slouží všem mrtvým bez rozdílu vyznání, jenom pár si uchovalo konfesní ráz. Přes tuto několikerou menšinovost je pozitivní, že většina obřadních síní, které dokázaly přečkat řádění nacistů i nezajem (a nové řádění) komunistů, byla v posledních dekadách opravena, leckdy i se snahou o restituci a nové zviditelnění rituální výbavy a náboženských symbolů někdejších stavebníků.

POZNÁMKY:

1. Pohřební oděv je pro všechny židy jednotný, vyrobený z bílého plátna. Skládá se z košile, kalhot, čepice, ponožek, pásku a rubáše, v případě mužů (v některých moderních tradicích i žen) rovněž z modlitebního pláště zbaveného jednoho svazku třásní.
2. Židovství v tomto článku chápeme konfesně, a proto příslušná substantiva píšeme s malým písmenem; v případě možnosti či nutnosti etnického chápání přirozeně užíváme písmeno velké.
3. Pomineme-li starší soupisy, jsou židovské památky Čech souborně popsány v díle Rozkošná – Jakubec 2004 a židovské památky Moravy a českého/rakouského Slezska v díle Klenovský 2018. Zatímco v druhém případě jde vzhledem k současnému poznání o úplný soupis, v prvním některé objekty chybí, částečně i kvůli více než dvacetileté prodlevě od vydání. Údaje proto byly doplňovány také z dalších zdrojů, především z on-line databáze *Židovské památky Čech, Moravy a Slezska* společnosti Matana (<https://pamatky.kehlaprag.cz/web/cs/vyhledavani-zidovskych-pamatek>).
4. Údaje podle Fiedler 1992; Klenovský 2001, 2018; Rozkošná – Jakubec 2004; ověřeno a doplněno vlastním terénním výzkumem autora.
5. Hranice mezi „pouhou“ márnici a „okázalejší“ obřadní síní je ovšem neostrá, ve sporných případech se držíme označení užívajících autorů kulturněhistorických topografií citovaných v pozn. č. 4.
6. Připomeňme, že to se v majoritní populaci až do druhé poloviny 20. století v drtivé většině případů konalo v kostelích či hřbitovních kaplích (nebo v analogických prostorách menších náboženských společenství), zatímco sekulárních pohřbů (obvykle v krematoriu) bylo velmi málo. Sekulární obřadní síně jsou v drtivé většině až fenoménem druhé poloviny 20. století (Nešporová 2013: 110–123; srov. Sedláček 1987).
7. Dalšími důvody této proměny mohly být ovšem čistě praktické okolnosti: márnice/obřadní síně musely jako veřejné stavby odpovídat příslušným stavebním předpisům a při jejich navrhování a stavbě se mohly uplatňovat zvyklosti stavitelů, v mnoha případech nepocházejících z židovské komunity. Tyto skutečnosti by patrně odhalil podrobnější výzkum stavební dokumentace jednotlivých staveb, dosud ovšem neprovedený.
8. Na tomto i několika dalších židovských hřbitovech byla zřízena také kolumbária (Hradec Králové, Most).
9. V některých případech šlo o širší společenskou podmínku: řada měst začala budovat komplexní interkonfesní hřbitovní areály a vyžadovala, aby vedle sebe ležící římskokatolické, evangelické a židovské hřbitovy, k jejichž propojení došlo teprve časem, pokud vůbec, zachovávaly alespoň rámcovou stylovou jednotu (např. Opava, Olomouc).

PRAMENY A LITERATURA:

- Fiedler, Jiří. 1992. *Židovské památky v Čechách a na Moravě*. Praha: Sefer.
- Heřman, Jan. 1980. *Židovské hřbitovy v Čechách a na Moravě*. Praha: ÚCN (Rada židovských náboženských obcí v ČR).
- Jaksch, Peter Karl. 1828. *Gesetzlexikon im Geistlichen, Religions- und Toleranzfache ... für das Königreich Böhmen von 1601 bis Ende 1800 I.–VI.* Prag: Straschiripka.
- Klenovský, Jaroslav. 1998. Doprovodné stavby na židovských hřbitovech Moravy a Slezska. In: *Židé a Morava*. Kroměříž: Muzeum Kroměřížska. 53–56.
- Klenovský, Jaroslav. 2001. *Židovské památky Moravy a Slezska*. Brno: ERA.
- Klenovský, Jaroslav. 2018. *Encyklopedie židovských památek Moravy a Slezska*. Praha: Grada.
- Klenovský, Jaroslav. 2019. Budovy na židovských hřbitovech v českých zemích. In: *Epigraphica & sepulcralia* 8. Praha: Artefactum. 373–384.
- Nešpor, Zdeněk R. 2026. Židovské hřbitovy v českých zemích: vznik – lokalizace – trvání. *Český časopis historický* 124 (v tisku).
- Nešporová, Olga. 2013. *O smrti a pohřbívání*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Nešporová, Olga – Nešpor, Zdeněk R. 2011. „V žáru lásky se život začal – v žáru ohně se končí.“ Čtyři pohledy na vývoj kremačního hnutí v české společnosti. *Soudobé dějiny* 18 (4): 563–602. <https://doi.org/10.51134/sod.2011.042>
- Newman, Ja'akov – Sivan, Gavri'el. 2004. *Judaismus od A do Z. Slovník pojmů a termínů*. Praha: Sefer.
- Nosek, Bedřich – Damohorská, Pavla. 2010. *Židovské tradice a zvyky*. Praha: Karolinum.
- Nová využití. 2002. *Nová využití pro staré kostely*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Rozkošná, Blanka – Jakubec, Pavel. 2004. *Židovské památky Čech. Historie a památky židovského osídlení Čech*. Brno: ERA.
- Sedláček, Jaroslav. 1987. *Smuteční obřadní síně*. Brno: Krajské kulturní středisko.
- Sládek, Pavel. 2008. *Malá encyklopedie rabinského judaismu*. Praha: Libri.
- Tinková, Daniela. 2011. Exodus zemřelých. Počátky medikalizace smrti v pozdně osvícenských Čechách. *Sociální studia* 8 (2): 35–55.

Příloha: Přehled obřadních síní na židovských hřbitovech

Lokalita, příp. pořadí	Rok dokončení	Dispozice	Architektonický sloh	Pozdější vývoj / současný stav
Benešov		průchozí		
Beroun	189x	trojtraktová průchozí		
Bohumín	1911	trojtraktová průchozí	moderní	1964 modlitebna CASD, 1978 přestavěna
Brno 1	1863		orientální	1900 nahrazena novou
Brno 2	1900	halová	historizující	
Brtnice – nový hřbitov 1	1860			189x/190x nahrazena novou
Brtnice – nový hřbitov 2	189x/190x	průchozí	historizující	198x zbořena, dochováno pouze průčelí
Bruntál		průchozí		1938 vypálena
Břeclav	1892	halová	historizující	
Březnice	189x	obdélná	historizující	
Bučovice	1892	průchozí	eklektický	
Budyně nad Ohří		obdélná	historizující	
Bzenec	1909	průchozí	eklektický	
Česká Lípa	1905			1983 zbořena
České Budějovice				1975 zbořena
Český Krumlov	189x	obdélná	eklektický	
Český Těšín	1928	halová	eklektický	2014 modlitebna LECAV
Divišov		průchozí		
Dvůr Králové nad Labem				1960 zbořena
Frydek-Místek	1882	obdélná	historizující	1969 modlitebna CASD, pozdější přístavba
Golčův Jeníkov	1872	obdélná		
Hlučín	1860	obdélná		1946 zbořena
Hodonín – starý hřbitov			historizující	zbořena
Holešov	1903	průchozí	eklektický	

Holice				1980 zbořena
Hořice v Podkrkonoší – nový hřbitov	1900	trojtraktová průchozí	historizující	přeměněna na městskou interkonfesní
Hostinné				zbořena
Hostouň – nový hřbitov		obdélná		
Hradec Králové	1930		eklektický	
Hroubovice		obdélná		
Hustopeče		obdélná		198x zbořena
Chlumeck nad Cidlinou	190x	průchozí	historizující	přeměněna na městskou interkonfesní
Chodová Planá – nový hřbitov			orientální	195x zbořena
Chomutov	1910		historizující	1986 zbořena
Chotěboř	1895		historizující	198x zbořena
Chrudim	1889	průchozí	eklektický	
Ivančice	1903	trojtraktová	eklektický	
Jevíčko	190x	průchozí	secesní	cca 1970 zbořena
Jihlava 1	1869	průchozí	historizující	1903 nahrazena novou
Jihlava 2	1904	halová	historizující	1939 vypálena
Jihlava 3	1969	obdélná		
Jindřichův Hradec	1937	obdélná	funkcionalistický	
Karlovy Vary		průchozí	orientální	
Karviná		průchozí	historizující	1955 zbořena
Kladno	1938	halová	funkcionalistický	přeměněna na městskou interkonfesní
Kojetín	1901	halová	secesní	197x zbořena
Kolín – nový hřbitov				1989 zbořena
Koryčany	1918	obdélná	secesní	torzo obvodového zdiva
Kostelec nad Labem	19. stol.			adaptována k obytným účelům
Kostelec u Křížků		obdélná		
Kouřim		průchozí		
Kovářov		obdélná		torzo obvodového zdiva
Krnov	1902	obdélná	historizující	1938 zničena
Kroměříž – starý hřbitov	1877	průchozí	historizující	1941/41 zbořena
Kroměříž – nový hřbitov	1928	obdélná	historizující	přeměněna na městskou interkonfesní
Křinec		průchozí		
Kyjov	1914	obdélná	secesní	1963/64 zbořena
Libáň		šestiboká	historizující	
Liberec	cca 1900	průchozí	secesní	
Lipník nad Bečvou – nový hřbitov				194x zbořena
Liteň	1927	obdélná		
Loštice				zbořena po 2. sv. válce
Louny		obdélná	eklektický/ orientální	
Lovosice		halová	eklektický	přeměněna na městskou interkonfesní, pozdější přístavky
Luka		obdélná		torzo obvodového zdiva
Mariánské Lázně				194x zbořena
Mělník				1956 adaptována k obytným účelům
Městec Králové		průchozí		

Mikulov	1898	trojtraktová	historizující	2009 expozice
Milevsko	1928	průchozí		
Miroslav	1902	obdélná		adaptována na garáž, později dílnu
Mladá Boleslav	1889	osmiboká	historizující/ orientální	
Moravské Budějovice		průchozí		
Most		trojtraktová průchozí	eklektický	
Náchod – starý hřbitov				adaptována k obytným účelům
Náchod – nový hřbitov	1926	obdélná	funkcionalistický	adaptována k obytným účelům
Nový Cerekev		trojtraktová	historizující	
Nový Bydžov – nový hřbitov				198x zbořena
Nový Jičín 1				1925 nahrazena novou
Nový Jičín 2	1925	obdélná	eklektická	1965 adaptována na modlitebnu CASD, 1984–85 razantní přestavba, 199x přístavba
Olomouc		obdélná	historizující	
Opava – nový hřbitov	1893	obdélná	historizující	přeměněna na městskou interkonfesní
Orlová		obdélná	moderní	1970 zbořena
Osoblaha – nový hřbitov	1911			1933 zbořena
Ostrava – starý hřbitov	1917	halová	eklektický	1988 zbořena
Ostrava – nový hřbitov	1988	halová	internacionální	
Pacov		průchozí		
Pardubice		průchozí	eklektický	
Plzeň – starý hřbitov				1986 zbořena
Plzeň – nový hřbitov	1898			198x zbořena
Poděbrady	cca 1900			přeměněna na městskou interkonfesní
Podivín	1828	průchozí	historizující	
Pohořelice	1870	průchozí		1972 zbořena
Polička	před 1903			1964 zbořena
Praha – starý hřbitov	1908		historizující	
Praha – starý žižkovský hřbitov			historizující	198x adaptována na kanceláře
Praha – nový hřbitov 1			historizující	
Praha – nový hřbitov 2			historizující	
Praha – nový hřbitov 3	1933		funkcionalistický	
Praha-Libeň – starý hřbitov				193x zbořena
Praha-Liběň – nový hřbitov				adaptována na byt a dílnu, dnes ubytovna 1982 zbořena, na jejím místě modlitebna CASD
Praha-Smíchov – nový hřbitov				
Prostějov – nový hřbitov	1908	halová	secesní	
Přelouč		průchozí		
Přerov	1903	trojtraktová průchozí		198x zbořena
Příbram		trojtraktová		
Radouň	1920			
Rakovník	191x	osmiboká	historizující	
Rokycany	190x/191x	trojtraktová průchozí	historizující	adaptována k obytným účelům
Roudnice nad Labem – nový hřbitov		trojtraktová	orientální	1985 vyhořela
Slaný	1933	průchozí	funkcionalistický	
Stod		obdélná		
Svitavy	1892			1938 vypálena, 194x zbořena

Šumperk	1911	průchozí	historizující	1938 poničena, 1951 adaptována k obytným účelům
Tábor	1893			zbořena po 2 sv. válce
Telč	187x/188x	obdélná		adaptována na modlitebnu CASD, dnes galerie
Teplice		obdélná	historizující	
Tovačov	1889	obdélná	historizující	
Trutnov – starý hřbitov	1894			1938 zbořena
Třebíč	1903	obdélná	historizující	
Uherské Hradiště			historizující	1941 poničena, 1943 zbořena
Uherský Brod	1906	trojtraktová	historizující	1954 východní křídlo zbořeno
Úsov	189x	trojtraktová průchozí	historizující	
Valašské Meziříčí	1908	halová	secesní	1969 přeměněna na městskou interkonfesní
Velké Meziříčí	1880	obdélná		
Voříč	1885	obdélná		
Vsetín	1887	průchozí	historizující	195x adaptována na modlitebnu CASD, 1972 CČSH, od 198x kanceláře hřbitovní správy, přístavba
Vyškov	1888	trojtraktová průchozí	historizující	1952 adaptována k obytným účelům, přístavba
Znojmo	1904	trojtraktová	historizující	1938 vypálena
Žamberk	1932	čtvercová	moderní	
Žatec		obdélná	historizující	adaptována k obytným účelům

Pozn.: Toponyma podle současného stavu, rovněž tak označení hřbitovů („starý hřbitov“ nemusí znamenat první židovské pohřebiště v lokalitě, pokud dnes v místě existuje jen jeden hřbitov, k jeho pořadí se rovněž nepřihlíží). Charakteristiky dispozice a slohů odrážejí dominantní rysy. Písmeno x v letopočtech na místě jednotek značí neznámý rok příslušné dekády.

STO ŠTYRIDAŤ ROKOV OD ÚMRTIA PRIMÁŠA JOZEFA PIŤA

Rómsky huslista a primáš Jozef Piťo (1800 – 1886), v prameňoch často uvádzaný aj deminutívom Jožko Piťo, bezpochyby patrí k významným a vedúcim osobnostiam kultúrneho života mesta Liptovský Mikuláš, kde pôsobil od 30. rokov 19. storočia. Jeho hudobné zručnosti a spôsob interpretácie ľudových piesní sa stali primárnym zdrojom najrôznejších príbehov a mýtov, ktorých vplyv v rámci recepcie Piťovej osobnosti pretrváva dodnes. Hudobné aktivity Piťa a jeho kapely zvanej *banda* sa však neobmedzovali len na mestské či zemianske slávnosti, no našli uplatnenie aj v kontexte formovania moderného slovenského národa. V marci roku 2026 uplynulo 140 rokov od jeho úmrtia.

Jozef Piťo bol rodákom z obce Veľké Šarluchy (dnes Tekovské Lužany). Presný dátum či rok jeho narodenia nie sú známe. Najčastejšie sa zvykne udávať rok 1800, i keď niektoré pramene tiež uvádzajú obdobie medzi rokmi 1791 – 1800 (Urbancová 2018: 49). Hru na husle sa učil u svojho strýka. Je možné predpokladať, že už v mladom veku preukazoval pozoruhodné hudobné nadanie, keďže si ako osemnásťročný založil vlastnú kapelu. Formálne hudobné vzdelanie nikdy neabsolvoval a do konca života nenadobudol znalosť čítania a písania nôt (Majerčiak 1985: 17, 20), no údajne disponoval mimoriadnym hudobným sluchom a vynikajúcou hudobnou pamäťou (Laučík et al. 2000: 57).

Piťovo ďalšie hudobné smerovanie a aktivity boli úzko prepojené s vojenskou službou. V rámci plukovej hudby pôsobil aj v Miláne či Benátkach, pričom však nezastával len post huslistu, ale aj hráča na lesný roh (tamtiež). V 30. rokoch bol Piťo preložený do Liptovského Mikuláša a stal sa primášom vojenskej verbunkovej hudby. Po skončení vojenskej služby si v roku 1836 za svoj domov zvolil obec Nižný Hušták (Majerčiak

1985: 17 – 18), ktorá sa v roku 1894 stala súčasťou mesta Liptovský Mikuláš (Vítek 2018: 70).

V Liptovskom Mikuláši založil Jozef Piťo kapelu, ktorú tvorilo 12 – 14 hudobníkov (Majerčiak 1985: 17 – 18). Jej aktivity zahŕňali hudobnú produkciu zväčša na spoločenských podujatiach, akými boli napríklad rôzne zábavy a majálesy, krstiny či svadby (Lukáčová 2010: 74), no hudba v podaní Piťovej *bandy* znela aj v huštáckych hostincoch, na predstaveniach *Národného slovenského divadla* v obci Nemecká (dnes Partizánska) Ľupča, dokonca aj v chrámovom prostredí ako hudobná výpomoc na chóre (Majerčiak 1985: 19 – 20, 30).

Piťova kapela sa tiež zúčastňovala na mnohých podujatiach, ktoré organizovali slovenskí národní buditeľia. Spôsob, akým *banda* interpretovala slovenské ľudové piesne, jej vyniesol označenie kapely znejúcej najslovenskejšie (Lukáčová 2010: 74). Ľudové piesne v podaní *bandy* zneli na národnobuditeľských podujatiach, ktoré organizovali spolky ako Tatran, Slovenská beseda alebo Kasíno (Muntág 1968: 353), ďalej pri národných výstupoch na Kriváň či matičných zhromaždeniach v Turčianskom Svätom Martine (Laučík et al. 2000: 57).



Periodikum *Pešťbudínske vedomosti* uvádza, že na treťom matičnom zhromaždení pozostával repertoár kapely nielen z trávnic, ale aj z vlasteneckých piesní *Kto za pravdu horí a Hej, Slováci* či z kompozície označenej ako *Martinský pochod* (Dopisy 1865). I keď Piťovo interpretačné umenie velebili mnohí národní buditeľia, jeho účasť na vyššie zmienených podujatiach neostala ani bez negatívnej odozvy. Za svoje účinkovanie na matičnom zhromaždení bol vypovedaný z Korytnice (K.R. 2019: 116).

Svedectvá dokladujúce Piťovu politickú angažovanosť sú však v prameňoch prezentované rôzne. Jeho pôsobenie v rámci národnobuditeľského kontextu sprevádza kuriózný paradox, keďže sám tiahol výchovou skôr k maďarskej národnosti, gramatika slovenského jazyka mu často spôsobovala ťažkosti, o čom svedčí aj ním často používané slovné spojenie „*moja husľa*“ (Majerčiak 1985: 18). Niektoré pramene vykresľujú Piťa ako apolitického, čo dokladá aj jeho prehlásenie „*Páni moji, ja neznám politiky; za peniaze všetkým vďačne poslúžim a zahrám – veď je to môj chlieb*“ (K.R. 2019: 116). Iné uvádzajú, že Piťo hrával aj na volebných agitáciách toho kandidáta, ktorého sám preferoval (Majerčiak 1985: 19).

V rámci popisu Piťovho života je dôležité zmieniť najmä udalosti zo 60. rokov 19. storočia. Ako už bolo spomenuté vyššie, primášova prítomnosť na národných zhromaždeniach nachádzala pozitívnu odozvu u mnohých osobností slovenského národného hnutia. V roku 1861 publikoval básnik a národný buditeľ Andrej Sládkovič (1820 – 1872) svoj epos *Sväto-martiniada*, v ktorom zaznamenal Piťovo hudobné pôsobenie:

*Nes pozdravenie Svätému Martinu
Bratovi môjmu a jeho čeladi
Zahraj liptovských trávnic premilú hru! –
Poslúchol Piťo, lebo zahralo v ňom
Tušenie / Martin že Svätý prázneho [sic!]
Nepustí domov hudca kriváňskeho
A na cúd pridá mu slavný [sic!] titul ten:
Čestný slovenský hudec, Piťo Cigáň,*

Cigáň jediný v Okolí Slovenskom
Cigáň, ktorý dnes hral pravdu v Martine!
 (Sládkovič 1861: 39)

V júni roku 1862 sa Piťo so svojou *bandou* zúčastnil na národnej slávnosti usporiadanej vlastencami z Liptovského Mikuláša. V auguste toho istého roku vznikla v obci Nemecká Ľupča z iniciatívy národovca a pedagóga Jána Kadavého (1810 – 1883) zbierka na vytvorenie primášovho portrétu. Autorom Piťovej podobizne (1862) bol maliar Peter Michal Bohúň (1822 – 1879), ktorý taktiež vytvoril kulisy a dekorácie pre Ľupčianskych a mikulášskych divadelníkov (Dubnická 1960: 164 – 167). Dňa 6. decembra v roku 1863 bol Jozef Piťo obcou Nižný Hušták prijatý za mešťana (Majerčiak 1985: 19).

Primáš Jozef Piťo zomrel 22. marca 1886 v Liptovskom Mikuláši. Po jeho smrti sa novým primášom *bandy* stal jeho syn Gustáv (1846 – 1929), ktorý, rovnako ako jeho otec, nemal formálne hudobné vzdelanie (Majerčiak 1985: 36).

V charakteristikách primáša Jozefa Piťu býva často kladený dôraz na jeho význam v oblasti zberateľstva ľudových piesní. V niektorých prameňoch je dokonca priamo označovaný za zberateľa. Napriek tomu, že sa dodnes tradujú najrôznejšie príbehy o tom, ako potajme chodil počúvať spevy žien pracujúcich na poli, faktom ostáva, že aj kvôli neznalosti písania nôt sám žiadnu ľudovú pieseň nikdy notačne nezaznamenal. Jeho záujem o trávnic bol pravdepodobne podmienený tým, že ich považoval za prameň pre svoju umeleckú činnosť.

Jeden z prvých dokladovaných pokusov o záznam trávnic z Piťovho repertoára je možné datovať do roku 1862, keď periodikum *Pešťbudínske vedomosti* publikovalo správu o zámere Jána Kadavého zapísať tieto piesne do nôt. Záznam mal byť vyhotovený 27. augusta 1862 v Nemeckej Ľupči za Piťovej prítomnosti (Dopisy 1862). Kadavého záznamy však nie sú evidované v žiadnom archívnom fonde a ich ďalší osud je neznámy (Majerčiak 1985: 31).

Piťom interpretované trávnic vyšli tlačou až po jeho smrti. Za ich vydaním stojí ružomerská kníhtlačiareň Karola Salvu (1849 – 1913), ktorý ich publikoval ako zošity pod názvom *Trávnic* a s podtitulom „ako ich hrával slávny hudobník Jozef Piťo“ (rd. 1905: 246). Primárnym cieľom tejto edície bolo priblížiť zlomok repertoára Jozefa Piťu prostredníctvom úprav vybraných slovenských ľudových piesní. Zošitov malo vyjsť pôvodne dvadsať (tamtiež: 247), no tlačou boli vydané len dva, oba bez vročení (Urbancová 2018: 36). Vydanie prvého, obsahujúceho 13 piesní, však možno datovať do roku 1905 – periodikum *Slovenské ľudové besedy* v tom istom roku publikovalo niekoľko posudkov tohto zošitu (Kretz – Lihovecký a iní 1905: 246 – 251). Ide o klavírne úpravy piesní, ktorých nápevy harmonizoval primášov syn Alexander (Šándor). Alexander Piťo (1839 – 1904) mal základné hudobné vzdelanie a bol autorom záznamov vyše 300 piesní, ktoré pochádzali z repertoára jeho otca. Do klavírnej sadzby ich v rámci vydaných zošitov upravil český hudobný skladateľ a zberateľ ľudových piesní Jan Nepomuk Polášek (1873 – 1956) (Dlask 1941: [7]; Urbancová 2018:

49), ktorý v čase vydania *Trávnic* pôsobil ako správca hudobnej školy vo Valašskom Mezíříčí (rd. 1905: 246). Prameň, ktorý by dokázal podrobnejšie priblížiť Poláškovu účasť na vydaní *Trávnic* nemáme dosiaľ k dispozícii. Možno však predpokladať, že významnú úlohu zohral najmä vplyv Poláškovho pedagóga Karla Kálala (1860 – 1930), ktorý podnietil jeho záujem o slovenské ľudové prostredie a úpravu slovenských ľudových piesní, z ktorých Poláška najviac fascinovali práve trávnic (Kneisl 2010: 9). Z Piťovho repertoára upravil Polášek do klavírnej sadzby celkovo 25 piesní (Muntág 1968: 353). Obe vydania *Trávnic* boli dedikované Jánovi Ružiakovi (1849 – 1921), ktorý medzi rokmi 1901 – 1904 pôsobil vo funkcii poslanca Uhorského snemu. Druhý zošit *Trávnic* bol publikovaný pravdepodobne v roku 1906 (Urbancová 2018: 36).

Dobová tlač taktiež uvádza, že Alexander Piťo vyhotovil aj rukopis zbierky s názvom *Slovenské trávnic*, ktorá obsahovala 50 jednohlasých ľudových piesní vrátane zápisu textu (Lihovecký 1905: 250). Táto zbierka však s najvyššou pravdepodobnosťou v dobe svojho vzniku nevyšla tlačou, čo podporuje aj článok publikovaný v roku 1923 v periodiku *Slovenská žena*, ktorý upozorňuje na márne pokusy o vydanie ďalších piesní zapísaných A. Piťom (Rozpomienky na Piťovcov 1923: 129).

Iným významným počínom v oblasti publikovania skladieb z repertoára Jozefa Piťu bolo aj vydanie klavírnej úpravy skladby *Švihrovska дума*. Na jej kompozícii sa Piťo podieľal spoločne so zemanom Jurajom Lubym. Išlo o fantáziu na kurucké vojenské motívy. Autorom klavírnej úpravy bol skladateľ Viliam Figuš-Bystrý (1875 – 1937). Toto vydanie pochádza pravdepodobne z roku 1924 (Majerčiak 1985: 32 – 33). Dobové svedectvo tvrdí, že svojou interpretáciou *Švihrovej dumy* Piťo údajne „nadchol, okúzlil, ba až do vytrženia priviedol každého svojho poslucháča“ (K.R. 2019: 117). Skladba je v súčasnosti známa



najmä vďaka interpretácii Rinalda Oláha (1929 – 2006), ktorej nahrávka sa nachádza na gramofónovej platni *Melódie rodného kraja* (OPUS 1980).

Primáš Jozef Piťo a jeho *banda* boli za dobu svojej aktívnej hudobnej činnosti bezpochyby jednými z najvýraznejších fenoménov slovenskej ľudovej hudby. Piťova osobnosť a jeho dokumentovateľné hudobné aktivity fascinujú hudobných vedcov a historikov dodnes. Po jeho smrti sa stali nositeľmi Piťovho hudobného odkazu jeho synovia, ktorí koncertovali a interpretovali trávnicu aj v niekoľkých európskych metropolách, napríklad vo Varšave, Prahe či Berlíne (Rozpomienky na Piťovcov 1923: 129). Čiastočne tak zachovali slávu svojho otca, ktorému dobové pramene prisúdili prívlastok primáša, akého „*nebolo, ani viac nebude*“ (Lihovecký 1905: 248).

Matúš Mravec
(Ústav hudební vědy FF MU)

Pramene a literatúra:

- Dlask, Emil. 1941. „Vlašský skladateľ J. N. Polášek a jeho dielo.“ *Národní muzeum v přírodě* [online] [cit. 14. 8. 2025]. Dostupné z: <<https://www.nmvp.cz/file/3bb44d-0c3296f85a5cbb398134dc57f1/27857/Emil%20Dlask%20-%20J.%20N.%20Pol%C3%A1%C5%A1ek.pdf>>.
- Dopisy (Nem. Ľupča 28. aug). 1862. *Pešťbúdínske vedomosti* 2 (71): nestr.
- Dopisy (Turčiansky Svätý Martin). 1865. *Pešťbúdínske vedomosti* 5 (67): nestr.
- Dubnická, Elena. 1960. *Peter Michal Bohúň*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.
- Kneisl, Jaroslav. 2010. *Jan Nepomuk Polášek Život, pôsobnosť ve Vlašském Mezíříčí a náhled do díla s využitím jeho pozůstatosti*. Bakalárska diplomová práca. Brno: Filozofická fakulta MU.
- K.R. 2019. Čo vieme ešte o „starom Piťovi“? (1924) In: Hajdučeková, Ivica (ed.). *Časopis Živena v rokoch 1919 – 1928. (Antológia)*. Košice: Univerzita P. J. Šafárika. 116 – 117.
- Kretz, František – Lihovecký, [Ľudovít Izák] et al. 1905. Posudky „Trávnic“. *Slovenské ľudové Besedy* 1 (14 – 15): 246 – 251.
- Laučík, Ivan – Komárová, Daniela – Gálisová, Marína – Gális, Vladislav – Blažeková, Ive-

- ta. 2000. *Liptovský Mikuláš. Príbeh mesta*. Banská Bystrica: Štúdio HARMONY, s.r.o.
- Lihovecký, [Ľudovít Izák]. 1905. Piťove Trávnicu. *Slovenské ľudové Besedy* 1 (14 – 15): 248 – 250.
- Lukáčová, Alžbeta. 2010. Ritualizácia produkcie slovenských ľudových hudieb na národno-deklaračných podujatiach. In: Pribylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.). *Od folkloru k world music: Hudba a rituál. Námešť nad Oslavou: Městské kulturní středisko*. 66 – 83.
- Majerčiak, Vladimír. 1985. Čestný slovenský hudec Jožko Piťo (Piťo v literatúre a umení). In: Sedlák, Imrich (ed.). *Literárno-múzejný letopis* 19. Martin: Matica slovenská. 17 – 62.
- Muntág, Eman. 1968. Hudobný život. In: Kufčák, Emil (ed.). *Liptovský Mikuláš*. Banská Bystrica: Stredoslovenské vydavateľstvo. 344 – 363.
- rd. 1905. Trávnicu. *Slovenské ľudové Besedy* 1 (14 – 15): 246 – 247.
- Rozpomienky na Piťovcov. 1923. *Slovenská žena* 4 (11): 128 – 129.
- Sládkovič, Andrej. 1861. *Svätomartinada. Národní epos*. Budín: Tlačiareň Kr. uhor. university.
- Urbancová, Hana. 2018. Klavírne úpravy slovenských ľudových piesní v tlačených ediciách 19. storočia. *Musicologica Slovaca* 9 (35) (1): 28 – 103.
- Vítek, Peter. 2018. *Historická prechádzka po Liptovskom Mikuláši*. Liptovský Mikuláš: Mesto Liptovský Mikuláš.

O VÝHODÁCH PROFESNÍ DVOJEDINOSTI – ROZHOVOR S JUBILANTKOU ALENOU KŘÍŽOVOU

Na počátku léta oslavila své životní jubileum prof. PhDr. Alena Křížová, Ph.D. Narodila se 17. 6. 1956 v Brně a jejími rodiči byli významní etnologové Alena a Richard Jeřábekovi. Po skončení studií působila v letech 1985–2000 v Moravské galerii v Brně (od roku 1995 jako zástupkyně ředitele), v roce 2000 posílila Ústav evropské etnologie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity. V roce 2005 se habilitovala a v roce 2014 byla jmenována na vysokoškolskou profesorkou.

Její bibliografie je bohatá, tvoří ji řada autorských monografií – např. *Proměny českého šperku na konci 20. století* (2002), Lidový oděv na Moravě a ve Slezsku I. *Ikonografické prameny do roku 1850* (2012; spolu s Martinem Šimšou), *Dějiny odívání. Šperk od antiky po současnost* (2015), *Lidový a zlidovělý šperk v českých zemích* (2021), ale také kolektivních monografií, časopiseckých studií či výstavních katalogů. Vedle popularizační činnosti v oblasti dějin umění a etnologie je však nesmírně záslužná také její činnost pedagogická, která nepředstavuje jen výuku studentů, ale rovněž trpělivé vedení závěrečných prací včetně prací disertačních.

Svou zatím poslední publikaci *Od lidového umění k výtvarnému folklorismu* (2025) připravila letošní jubilatka právě se svými studenty. A je zde také publikována její personální bibliografie, která ukazuje šíři jejího odborného záběru.

Ačkoli jsme od jejího nástupu na filozofickou fakultu nejbližšími kolegyněmi, které o sobě ví mnohé, odpovědi na položené dotazy mi objasnily řadu detailů Aleniny odborné životní cesty a doufám, že stejně tak obohatí i naše čtenáře.

Jaké to bylo vyrůstat v rodině univerzitního profesora a co Tě přimělo vydat se v profesních šlépějích svých rodičů?

Hned na počátku musím zmínit, že moji rodiče byli prvními vysokoškolsky vzdělanými příslušníky svých rodin, takže nepocházím z nějakého profesního klanu. Jako dítě jsem žádnou výjimečnost nevnímala. Pro mě i mou mladší sestru bylo samozřejmostí, že jsme obklopeny knihami a uměleckými předměty, že u nás z rádia nebo gramofonu hraje (hodně hlasitě!) převážně klasická hudba, že při výletech a dovolených navštěvujeme památky, že rodiče chodí do divadla, na koncerty a do kina, stále čtou a debatují. Tatínek u psacího stroje a později u počítače byl trvalou kulisou našeho bytí. Naší povinností bylo nerušit

ho a pak jej opakovaně přivolávat k obědu (i ke štedrovečerní večeři), neboť říkal: „Nejsem zedník,“ čímž dával najevo, že nemůže svou práci kdykoli přerušit.

Paradoxem je, že tuto pracovní vášeň jsme někdy – my ženy v rodině – považovaly za přehnanou a obtěžující. A uplynulo pár let a mým nezbytným každodenním společníkem je notebook, protože vždycky mám před sebou nějaký termín a zvláště klid o víkendy a na dovolené je pro práci přece ideální.

Od školních let jsem byla náruživý čtenář, milovala jsem „velké příběhy“ beletrie 19. a 20. století, ale taky dobrodružné osudy cestovatelů, objevitelů a archeologů, kteří se stali mými obdivovanými hrdiny. Touhu po klasické archeologii a egyptologii mi rodiče vymluvili jako obor nevhodný pro dívku a neslučitelný s budoucím rodinným životem. Na gymnázium jsem si oblíbila němčinu, ale nápad studovat germanistiku byl zavržen, že se jistě hlásí mnohem schopnější uchazeči z bilingvních rodin. Takže zvítězil zájem o umění, v 70. letech navíc podpořený oficiální rehabilitací secese a adorací Alfonse Muchy. Pro jeho tvorbu i životní osudy jsem se nadchla a těžce jsem pak nesla pozdější zprofanování a bagatelizaci. V tehdejší době se dějiny umění kombinovaly s historií a etnografií, takže jsem nakonec studovala všechny tři obory, dějiny umění i etnografii jsem ukončila obhajobou diplomových prací.

Teprve během vysokoškolského studia a pak i v profesní praxi jsem si plně uvědomovala výhodu domácí knihovny. Když moji spolužáci řešili zapůjčování a pak předávání povinné literatury v univerzitní knihovně, já jsem s uzarděním mlčela. Taky mi nebyla neznámá jména věhlasných vědců, která jsme slyšeli na přednáškách, mnohé jsem měla možnost poznat osobně. Díky tomu, že jsem na patnáct let unikla do uměnovědy a muzejní práce, vymanila jsem se z rodičovského „dohledu“ nad mou odbornou prací. A když jsem se po čtyřicítce ocitla v lůně etnologie, byla jsem již příliš sebevědomá na nějakou supervizi. Takže tatínekův

pokus o kontrolu mého textu před zveřejněním skončil u několika prvních stránek.

Jak se odvíjela Tvoje profesní dráha (a navíc v době, která humanitním oborům příliš nepřála)?

Od studia jsem byla zvyklá, že moje zaměření na umělecké řemeslo je menšinové, z pohledu „velké historie umění“ zcela marginální. Když jsem přednesla návrh na téma diplomové práce Secesní šperk ve sbírkách Uměleckoprůmyslového muzea v Praze a Moravské galerie v Brně, dodnes si pamatuji útrpné pohledy mých pedagogů na dějinách umění. Nakonec jsem našla pochopení u památkáře prof. Miloše Stehlíka, který se stal mým patronem v dalším akademickém postupu. Po pěti letech mateřské dovolené jsem nastoupila na vysněnou pozici kurátorky drahých a obecných kovů v Moravské galerii. V rámci galerie mělo uměleckoprůmyslové oddělení silnou pozici, respektovanou i díky řediteli Jiřímu Hlušíčkovi. Zaměřila jsem se nejvíce na šperk 19. a 20. století, svoji dřívější touhu po archeologických objevech jsem si kompenzovala detektivní prací při určování punců, autorské i provenienční

příslušnosti. Kromě potěšení z kontaktu se sbírkovými předměty byla povznášející spolupráce s muzejními kolegy v republice, po roce 1990 také v Rakousku a Německu, a úžasnými osobnostmi umělců všech oborů. Návštěvy ateliérů, příprava a realizace výstav a katalogů, programy pro veřejnost, přednášky a vernisáže plnohodnotně naplňovaly můj profesní život. Ke konci 90. let se v galerii změnila personální situace a s tím i atmosféra a moje postavení, což mě přimělo k odchodu. Ačkoli jsem od roku 1994 vedla přednášky uměleckého řemesla pro studenty dějin umění, nástup na fakultu v roce 2000 pro mě znamenal dramatickou životní změnu. Dlouho jsem si zvykala na individualismus akademické práce, nutnost zcela jiného uvažování, když jsem se nemohla opírat o hmotné doklady muzejních sbírek. Pochopitelně jsem hledala uplatnění v tom, co mi bylo nejbližší, a proto jsem se zaměřila na oděvní kulturu v širších souvislostech, nejen na podobu regionálních typů kroje, ale na vlivy různých společenských vrstev, na svéráz a výtvarný folklorismus. A s tím pochopitelně souvisela zdobnost – od výšivky a krajky po šperk. Chybějící kontakt s hmotnými uměleckými předměty jsem kompenzovala spoluprací na výstavách muzeí a galerií a především památkového ústavu.

Co ti přinesla Tvoje „dvojedinost“ kunsthistoričky a etnoložky?

Vždy jsem byla zastáncem víceoborového vysokoškolského studia. Historie se pro mě stala všeobecným základem a propojení dějin umění a etnologie bylo ideální pro zaměření na umělecké řemeslo a lidovou výtvarnou kulturu. Tyto obory k sobě mají velice blízko, pracují se stejnými materiály a podobnými technikami, vzájemně se v minulosti na různých kvalitativních úrovních prolínaly a ovlivňovaly. Těžce jsem nesla přezíravost kunsthistoriků vůči lidovému umění a na druhé straně jsem netrpěla nekritickým obdivem k projevům lidové kultury. Tato „dvojedinost“ byla ideální



v náhledu na lidový ornament, na jeho kořeny v předlohách textilních vzorů, v dekorativní malbě zvláště 18. a 19. století. Podobně také sklo, keramiku a další žánry zlidovělého umění nelze zkoumat bez znalosti obou oborů. A v současnosti aktuální výtvarný folklorismus propojuje akademické umění s lidovou a masovou kulturou. I z těchto důvodů jsem háklivá na zvýšený zájem historiků umění o lidovou kulturu, ke které však přistupují povrchně a bez znalosti její podstaty a souvislostí. Mým dalším zájmem, přirozeně zděděným po rodičích, je ikonografie lidového oděvu. Pro toto studium je znalost dějin odívání zcela nezbytná, navíc je téma historie módy/oděvu a doplňků včetně zdobení pro mě zvláště přitažlivé.

Co Tě v životě (tak bohatě naplněném ve všech směrech) nejvíce posilovalo a vedlo?

Po celý život jsem měla mimořádné štěstí na skvělé osobnosti, které mě obklopovaly a staly se mými průvodci na profesní i privátní cestě. Kromě rodiny, rodičů i prarodičů, to byli učitelé, jak na základní škole a na gymnáziu, tak v mimoškolních aktivitách – v němčině, v baletu, ve výtvarném kroužku. I na filozofické fakultě jsem obdivovala některé naše pedagogy, a to nejen pro jejich znalosti, ale i z lidského hlediska. A zásadní byl vstup do prvního zaměstnání, do uměleckoprůmyslového oddělení Moravské galerie. Tam se mě ujali manželé Lea a Karel Holešoviští, kteří přímo s rodičovskou péčí vedli mé kroky a dohlíželi na můj odborný růst. Naše vzájemná bezpodmínečná důvěra přerostla v hluboké osobní přátelství, které přetrvalo až do konce jejich dnů. Také kontakt s mnohými výtvarníky z mé galerijní éry se přerodil do celoživotního, trvalého a velmi obohacujícího přátelství. A z několika mých spolužáků se stali muzejní kolegové, na které jsem se mohla vždy obrátit s prosbou o pomoc. Jsem moc vděčná osudu, že spřízněné duše jsem potkala i v současném působišti. Stejně tak jsem se snažila vytvářet pozitivní vztahy ve

své rodině, ke kolegům, diplomantům, doktorandům. Bez podpory mého manžela a tolerance dětí bych se těžko mohla tak naplno věnovat své práci. Velké dějiny, okolní situaci a poměry, ať jsou lepší nebo horší, sice nemůžeme moc ovlivnit, ale kvalitní mezilidské vztahy jsou na nich nezávislé a ty si vytváříme sami.

A v mém vnitřním životě pořád hraje významnou roli ty „velké příběhy“. Na čtení beletrie bohužel mám stále málo času, ale bez divadla a hudby bych se neobešla.

Milá Ali, za sebe a všechny kolegy Ti přeji především hodně zdraví a chuť stále objevovat dosud nepoznané. S úctou

Martina Pavlicová
(Ústave evropské etnologie FF MU)

BLAHOPŘÁNÍ HELENĚ BERÁNKOVÉ

Čas plyne jako voda a než jsme se nadáli, je to neuvěřitelných deset let, kdy vyšly u příležitosti kulatin PhDr. Heleny Beránkové (* 29. 5. 1956) jubilejní články



od Hany Hláškové (*Národopisná revue* 2/2016, včetně výběrové bibliografie) a Miroslava Války (*Národopisný věstník* 2/2016). Od té doby se leccos změnilo, letošní oslavenkyně se v roce 2022 stala emeritní kurátorkou Etnografického ústavu Moravského zemského muzea, vrátila se do rodného Uherského Ostrohu, ale ve svých aktivitách neustala.

Ve druhé polovině 70. let, v době studia etnografie a dějin umění na Filozofické fakultě dnešní Masarykovy univerzity v Brně, se Helena Beránková profilovala jako aktivní členka folklorního hnutí (působila mnoho let v brněnském vysokoškolském souboru Pořana) a s tím korespondovala také náplň jejího prvního zaměstnání metodičky folklorních souborů v Městském kulturním středisku S. K. Neumanna (1983–1989). Z této funkce vyplývala též péče o aktivity amatérských fotografů a filmařů, což jubilantka zúročila na dalším postu. V přelomovém roce 1989 se stala zaměstnankyní Moravského zemského muzea a posléze kurátorkou sbírky fotografie a grafiky v Etnografickém ústavu. V Paláci šlechtičen na Kobližné ulici v Brně využila obě absolvované specializace, když pečovala o soubor kreseb, grafických listů a především fotografií. A v této souvislosti nelze opomenout, že sama je nadanou fotografkou.

Zpracování a následně zveřejnění klíčových konvolutů fotografií od několika autorů (František Kretz, Josef Braun, Josef Šíma, František Pospíšil, Eduard Horský, Karl Katholický, Robert Smetana, Jaroslav Vajdiš) lze považovat za mimořádně záslužné počiny a klíčový vědecký přínos Heleny Beránkové ke studiu reálií venkovského života na jižní Moravě, zvláště stavební a oděvní kultury na přelomu 19. a 20. století. První ze dvou monumentálních monografií věnovaná německému fotografovi Erwinu Rauppovi vyšla v roce 2010 (*Moravská Hellas 1904*, ve spolupráci s A. Dufkem, A. Krasem a F. System) a stala se pro odborníky i veřejnost skutečným objevem nejen z hlediska počátků umělecké

fotografie, ale také z pohledu dokumentace každodennosti i svátečních chvílí na Slovácku. Druhým souborným dílem je monografie Josefa Klvani z roku 2018 (*Náčrtky mého životopisu. Paměti a fotografie*), která díky katalogovému třídění reprodukcí přispívá k identifikaci mnoha dosud neurčených vyobrazení krojů na jihovýchodní Moravě. Fotografické práce dalších autorů zpracovala Helena Beránková v průběhu let v podobě vědeckých katalogů nebo článků v odborném tisku. Díky tomuto systematickému úsilí se fotografie stala významným, a dnes již bohatě využívaným, ikonografickým pramenem. Tyto snímky nejsou jen anonymním vizuálním dokladem, ale mohou být vyhodnoceny v dobovém kontextu i v souvislostech životních událostí autorů.

Dlouhý by byl výčet výstav, na nichž se Helena podílela. Z posledních let to byla především spolupráce na stálé etnografické expozici v Paláci šlechtičen, spoluredigovala také doprovodný katalog (*Lidová kultura na Moravě v zrcadle času*, 2021, s H. Dvořákovou).

Po odchodu z Moravského zemského muzea v Brně obrátila Helena Beránková svou pozornost k architektonickému dědictví rodného kraje na širším pozadí. Je součástí kolektivu projektu NAKI řešeného Vysokým učením technickým v Brně ve spolupráci s Národním ústavem lidové kultury ve Strážnici a zaměřeného na technologii hliněného stavitelství a na způsoby záchrany staveb z válek. Je také členkou Společnosti pro obnovu vesnice a malého města (SOVAMM), kde se podílí na pořádání výstav, odborných setkání a exkurzí do terénu. Vydává popularizační texty o historii zajímavých staveb v Uherském Ostrohu (viz *Ostrožské listy*) a vede komentované prohlídky v rámci celostátní akce Den architektury. Angažuje se také v České národopisné společnosti v rámci hodnotící komise projektů nehmotného kulturního dědictví UNESCO a jako členka redakční rady *Národopisného věstníku*. A nelze pominout, že svou nevyčerpatelnou energii vkládá od

roku 2007 do organizace odborných zahraničních exkurzí směřovaných na jih Evropy a zvláště na Balkán.

Naše společně prožitá půlstoletí bylo protkáno pestrými zážitky během studií, při domácích i zahraničních cestách, na konferencích, při odborné spolupráci a obzvláště cennými přátelskými vazbami. K letošnímu jubileu a do dalších let přeji z celého srdce své spolužačce pevné zdraví, neuchající aktivitu a zájem o veřejné dění, vřelou atmosféru u rodinného krbu s vnučkou Terezkou a potěšení z cyklistických projížděk po žirném kraji podél řeky Moravy.

Alena Křížová
(Ústav evropské etnologie FF MU)

JUBILANTKA VĚRA THOROVÁ

Nechce se mi věřit tomu, že PhDr. Věra Thorová, CSc., – dříve Thořová – slaví už deváté kulatiny... Setkaly jsme se poprvé v Etnologickém ústavu AV ČR v roce 1992, když jsem nastoupila do



aspirantury. S třináctiletým zpožděním a s mizivou špetkou sebevědomí jsem vstoupila na akademickou půdu, kde i židle u stolu věděly o akademickém působení víc než já. Věra zvedla oči od kartonu s archivovanými záznamy lidových písní, usmála se na mě a řekla: „Vítej, já jsem Věra, budeme si tykat.“ Zakrátko jsem pochopila, že nastoupila jen krátce přede mnou po více než sedmnáctileté odmlce, kdy pracovala mimo svůj obor. Po prověrkách v roce 1969 musela ústav opustit, protože neprojevila dostatečnou loajalitu vůči režimu. Obě jsme tedy na počátku 90. let začínaly tak trochu od píky: Věra tam, kde přestala, já tam, kde jsem nikdy nezačala... Byla jsem jí vděčná za každé povzbuzení a radu i za přátelskou atmosféru, kterou kolem sebe šířila. Ponořila se po dlouholeté pauze do badatelské práce s takovou chutí a elánem, že i mě postupně nakazila odhodláním pustit se do svých úkolů. Nějakou dobu mi trvalo, než jsem si našla své badatelské zázemí, a vždy, když jsem ztrácela naději na možnost setrvání v tomto prostředí, dostala jsem nový impulz v podobě jejího nadšení pro to, co dělala. Obdivovala jsem její nevyčerpatelnou energii při jejich spanilých jízdách do terénu, kam se vydávala za dalšími dosud nezpracovanými zdroji lidové písňové kultury. Kradmo jsem pozorovala, jak je každá tato cesta pro ni dalším vzrušujícím dobrodružstvím, ze kterého si přinášela radost z nového úlovku. Jen málokdy se člověk setká s takovým upřímným zaujetím pro věci tak prosté, jako je objev další lidové písně. Nakazila mě svým zápallem pro věc, což znamenalo, že jsem uvěřila i tomu, že je to důležitější než jakákoli jiná lépe placená práce.

O Věře Thorové napsali a její dílo v různých etapách zhodnotili Lubomír Tyllner (*Český lid* 4/1996), Marta Toncrová v národopisné encyklopedii *Lidová kultura* (1. sv., 2007, s. 229–230) nebo Věra Frolcová v periodiku *Ethnologia Europae Centralis* (1/2007), ona sama pak o sobě leccos prozradila v anketě jubilatů na

stránkách *Národopisné revue* (3/1997). K těmto textům i k autorským medailonům v knihách jubilantky jsou připojeny dílčí bibliografie; soupis jejích knižních publikací a výběr nejvýznamnějších studií čtenář nalezne v NR 2/2016.

V rozhovoru se Zdeňkem Vejvodou před pěti lety Věra zmínila: „*Ráda bych, abychom spolu dokončili a připravili k tisku obsáhlou komentovanou antologii českých písní zapsaných v rámci příprav Národopisné výstavy Československé 1895. Jde o téma, na kterém jsem začala pracovat již v 70. letech a práci musela nuceně přerušit! Těch ztracených 17 roků se už nevrátí.*“ (NR 3/2021) Roky se sice nevrátily, ale Věra dokázala plně zúročit svou erudici a badatelské zaujetí i v dalším období, kdy jí bylo dopřáno se práci plně věnovat a tuto ztrátu brzy dohnala. V oddělení Etnomuzikologie a etnochoreologie se i po jejím odchodu do důchodu setkáváme s výsledky její práce v podobě publikací a kritických edic, své místo tam má katalog normalizovaných incipitů, stejně jako mapa sběratelských oblastí z první poloviny 20. století. Nehledě na to, že Věra má stále ještě mnoho energie i na rozdávání, kromě práce na zahradě chodí plavat, žije aktivním občanským životem, není jí lhostejná aktuální politika. A když je třeba, účastní se i protestních akcí.

Milá Věro, děkuji Ti za Tvé inspirativní a zásadové postoje, lidskost a slušnost, s jakou vystupuješ vůči ostatním, a do dalších let přeji pevné zdraví, hodně Tvého nakažlivého optimismu a mnoho radosti z dalších aktivit!

*Daniela Stavělová
(Etnologický ústav AV ČR)*

ODEŠLA MARIE PACHTOVÁ, STRÁŽKYNĚ HANÁCKÝCH TRADIC

Zaplněný vyškovský farní kostel Nanebevzetí P. Marie spolu s čestnou stráží Hanaček a Hanáků provázely poslední rozloučení s učitelkou

Mgr. Marií Pachtovou, která zemřela ve Vyškově 10. dubna 2026 v požehnaném věku 93 let. Během svého dlouhého života (* 5. listopadu 1932 v Dědicích) se stala přímo jedním ze „symbolů“ Hané a její tradiční kultury díky své agilní celoživotní práci při jejím udržování. Umožnila jí to nejen její profesní dráha učitelky na základní škole ve Vyškově, ale i další různorodé společenské aktivity. Vedla dětský folklorní soubor Klebetníček, spolupracovala se souborem Trmka při vyškovské Vysoké vojenské škole pozemního vojska, který vedla Zdena Rotreklová, nebo se podílela na udržování uměleckých rukodělných tradic spojených se slámou, symbolem úrodné Hané. Nesmíme zapomenout ani na obřadní pečivo.

Základní povědomí o lidových tradicích a venkovské kultuře si Marie Pachtová odnesla ze svého domova v Dědicích, dnes součásti Vyškova. Naopak v Brně na pedagogickém gymnáziu a pak během studia na Pedagogické fakultě Univerzity J. Ev. Purkyně poznala brněnský kulturní život, který v té době symbolizovaly osobnosti, jako



Mikulášek, Skácel nebo Blatný. Venkovské poměry detailně poznala jako mladá učitelka na vesnicích Vyškovska, z nichž nejsilnější zážitky si odnesla ze Studnic, za protektorátu vystěhované vesnice, a z Kučerova, který náležel do německého jazykového ostrova. Vědomosti o Hané rozvíjela vlastní sběratelskou činností nebo studiem odborné literatury, účastí na konferencích či přehlídkách dětských folklorních souborů a na hanáckých slavnostech v Kroměříži, Chropyni či v Prostějově, kde dlouhá léta uváděla hlavní pořad. S dětmi také několikrát vystupovala na Mezinárodním folklorním festivalu ve Strážnici.

Vytváření pásem pro soubor Klebetníček vedlo ke shromáždování dětského folklorního materiálu, jenž publikovala formou několika výborů nazvaných *Hanáckým dětem* (1985–1994). Poslední byla publikace *Lidová říkadla z vyškovské Hané* (2020), kde se objevilo i říkání o Smrtné neděli z německého jazykového ostrova u Vyškova, od pamětnice z Čechyně.

Zmíněné folklorní aktivity doprovázely další počiny Marie Pachtové na poli výtvarného umění. Přední místo patřilo hanáckým kraslicím zdobených nalepovanou slámou. V této oblasti navázala na dílo své předchůdkyně, ke které se vždy hlásila, k učitelce Julii Kubičkové-Kummerové působící ve Vyškově a pak v Olomouci. Vedle kurzů pro dětské zájemce i pro dospělé se Marie Pachtová účastnila výstav a soutěžních přehlídek, po roce 1989 hanácké kraslice prezentovala pravidelně v severoněmeckém Eutinu. Její rozsáhlou sbírku kraslic vlastních i z různých evropských zemí získalo vyškovské muzeum. Slaměnou intarzií zdobila i dopisnice, bižuterii a další umělecké artefakty.

Ještě jeden fenomén je s Marií Pachtovou spojen, a to lidové pečivo, zejména jeho „mistrovský kus“ – svačtinový strom, který doprovázel tradiční hanáckou svatbu. Sestavovala ho při různých společenských příležitostech, zejména ke krojovým svatbám členek

folklorních souborů, ale jeho součástí – ptáčky – pekla jako pozornost účastníkům mnoha společenských, kulturních nebo i odborných akcí. Své znalosti z této oblasti vtělila do publikace *Svatební koláč a zalikování svatby na Vyškovsku* (2006).

Za uvedené kulturní aktivity získávala Marie Pachtová různá společenská ocenění. O její národopisné práci vznikl dokumentární film v rámci cyklu *NAŠI – osobnosti lidové kultury*, který inicioval Národní ústav lidové kultury ve Strážnici. Nevyhnuły se jí ani nové formy propagace, které přináší naše doba – v roce 2000 byla prohlášena „Největší Hanačkou“ a u příležitosti 90. narozenin byla u hanáckého statku, jenž je součástí vyškovského parku, odhalena „lavička tetičky Pachtové“. Vše symbolizuje její širokou popularitu a společenské uznání, jak ostatně dosvědčila i účast vyškovských obyvatel a hanáckých přátel na jejím pohřbu.

Za vyškovské Hanáky se s Marií Pachtovou rozloučila osobním vyznáním její nástupkyně, vedoucí souboru Klebetníček Alena Štěrbová. Nad rakví jej přednesl v hanáckém nářečí další blízký spolupracovník Jiří Vrba. Za komunitu věřících zavzpomínal na paní učitelku P. Josef Říha. Když byl ve Vyškově na vojně, tak u „tetičky Pachtové“ našel vždy otevřené dveře a útočiště, zatímco jeho „spolubojovníci“ šli na pivo.

Po církevním obřadu byly ostatky Marie Pachtové uloženy do rodinného hrobu na vyškovském hřbitově. Zde se s ní naposledy rozloučili několika starohanáckými písněmi členové mužského folklorního pěveckého sboru Rovina z Olomouce. Z lidových písní víme, jak si staří Hanáci představovali své „nebe“. Paní učitelka Pachtová sem po bohatém životě naplněném různorodou kulturní prací a láskou k dětem jistě zamířila. Na zemi mohou její odkaz rozvíjet nástupci, které svým tvůrčím elánem určitě inspirovala.

Miroslav Válka
(Ústav evropské etnologie FF MU)

VÝSTAVA „VE VÍŘE“ V REGIONÁLNÍM MUZEU V ČESKÉM KRUMLOVĚ

Ve dnech 18. 2. – 19. 10. 2025 se v Regionálním muzeu v Českém Krumlově uskutečnila výstava *Ve víře* s podtitulem *Sakrální umění a předměty lidové zbožnosti*. Představila veřejnosti padesát exponátů z rozsáhlého fondu výtvarného umění tohoto muzea, který dnes čítá na 1 600 obrazů a soch. Mnohé z vystavených artefaktů byly po důkladné restauraci očím veřejnosti zpřístupněny vůbec poprvé. Do českokrumlovského muzea se dostaly z někdejších městských muzeí v Krumlově a Rožmberku a z Muzea Šumavy v Horní Plané. Posledně jmenované dnes sídlí v Pasově s pobočkou ve Vídni.

Předměty nezdobily pouze centrální kostely, ale vyskytovaly se i v menších venkovských lokalitách. Například dvojice dřevěných gotických soch sv. Kateřiny a sv. Barbory pochází z kaple Božího těla z osady svatý Tomáš (St. Thomas), sochy svatých Petra a Pavla z obce



Sv. Anna samotřetí, Velislavice, dřevo, po roce 1500. Foto Marta Ulrychová 2025

Svéraz (Tweras), ze zaniklé obce Velislavice (Weislowitz) pochází socha sv. Anny Samotřetí, z Kalvárie zaniklé obce Bučí (Putschen) plastiky sv. Jana Evangelisty a Panny Marie. Desková malba pozdní gotiky je zastoupena oboustranně malovanými křídly z kostelíka Panny Marie v Zátoni (Schatawa). Ze sbírek muzea pochází také dvě dobové kopie se stejným námětem Madony s Ježíškem a sv. Janem Křtitelem, první od Lucase Cranacha st., druhá od italského malíře zvaného Rosso Fiorentino.

Výrazné změny přineslo období baroka, kdy se výrazným centrem regionu stal jezuitský seminář v Českém Krumlově. Na panství nových majitelů Eggenberků, Schwarzenbergů a Buquoyů se stavěly nové oltáře, vznikaly nové sochy, obrazy a liturgické předměty. Mariánský kult podnítl vznik poutních míst. V Českém Krumlově byla postavena kaple na Křížové hoře, na Dobré vodě u Horní Plané poutní kaple Panny Marie Bolestné, nadregionální význam měla pouť do Kájova, do tamějšího kostela Nanebevzetí Panny Marie. Madony se na výstavě objevily



Sv. Jan Nepomucký, Kájov, olej na plátně, cca 1780. Foto Marta Ulrychová 2025

na několika obrazech, jejichž vznik spadá do přelomu 17. a 18. století. Vedle Kájovské madony, v expozici zastoupené hned třemi milostnými obrazy včetně olejomalby cca z roku 1740, nechyběla Panna Maria ze Svaté Hory u Příbrami. Později kolem roku 1800 vznikla olejomalba Panny Marie s anděly a Božím okem. Caspar Schestauer vytvořil v roce 1781 olejomalbu na dřevě znázorňující Madonu z Českého Krumlova, jejíž oděv je zdoben barevným sklem. Soubor madon doplnila vosková figura Madony Mariazellské v malém oltáři se skleněným poklopem z poloviny 19. století.

Všeobecně rozšířený kult sv. Jana Nepomuckého na výstavě připomněly tři obrazy a čtyři plastiky, z dalších světců a světic zde byli vyobrazeni sv. Terezie, sv. Markéta Antiochejská, sv. Tekla, sv. Anežka Římská, sv. Vít, sv. Šebestián, sv. František, sv. Hubert, sv. Florián, sv. Felix aj. Rokem 1760 byl datován olej na dřevě s vyobrazením čtrnácti svatých pomocníků. Z kaple sv. Josefa, přiléhající do roku 1970 k budově semináře a poté zbourané, byly na výstavě představeny obrazy sv. Josefa, sv. Františka Xaverského a Františka Borgii.

Soubor gotických a barokních plastik, portrétů svatých, obrazů s křesťanskou tematikou doplnily stříbrné či zlatené relikviáře a liturgické předměty. Ze zařízení měšťanských domácností zaujaly stolní křížky, buď cínové, pocházející z Karlovarska (1800), či později vzniklé mosazné (1850–1900). Vzácný exponát představoval krucifix z tzv. selského stříbra (amalgámového skla) cca z roku 1800 vyrobený v proslulé sklárně v šumavském Anníně. Ve vitrínách nechyběly ani domácí kroupky a růžence.

Poslední oddíl výstavy věnovaný lidové zboží doplnily podmalby na skle vzniklé ve dvou, jen pár kilometrů od sebe vzdálených centrech ležících na opačné straně hranice. Zatímco v rakouském Sandlu, kde je zřízeno Muzeum podmalby na skle, se v tradici částečně pokračuje, Pohoří na Šumavě (Buchers) je dnes téměř zaniklou obcí,

kde se trosky někdejšího kostela Panny Marie Dobré rady staly symbolickým místem setkávání obyvatel, dnes žijících v sousedním Rakousku.

Celá výstava se obešla bez textu, každý artefakt byl ale pečlivě opatřen trojjazyčnými popiskami. Duchovnímu rozměru exponátů dala vyniknout vkusná instalace na tmavorůžovém a světlezeleném podkladě. Ačkoliv výstava měla být původně ukončena 18. května, zájem veřejnosti si vynutil její prodloužení.

*Marta Ulrychová
(Plzeň)*

VÝSTAVA „TANGO SKLO: ZAKLETO MEZI VRSTVAMI“ V KLATOVSKÉM PAVILÓNU SKLA

Ve dnech 31. 10. 2024 – 8. 2. 2025 se v Pavilónu skla (PASK) v Klatovech uskutečnila výstava věnovaná jednomu

z módních trendů ve vývoji sklářské výroby inspirovanému barevnými oděvy tanečnicků temperamentního jihoamerického tance. Za finanční podpory Česko-německého fondu budoucnosti a ve spolupráci s Waldmuseem v sousedním bavorském Zwieselu, Vlastivědným muzeem dr. Hostaše v Klatovech a soukromými sběrateli ji připravily kurátorka Jitka Lněničková a výtvarnice Marie Kubalíková.

Sklo s výraznými barevnými kontrasty sytých barev (červené, oranžové, žluté a zelené) kombinovaných s černou se poprvé objevilo na počátku 20. století u šumavských firem Joh. Lötze vdova v Klášterském mlýně (Klostermühle), Viléma Kralíka syn v Lenore a v krkonošském Harrachově. Předválečný trend vrcholil výstavou skla v Kolíně nad Rýnem v roce 1914, na níž byly představeny artefakty vídeňských návrhářů. Pravou zlatou érou skla inspirovaného tangem však byla až dvacátá léta se stylem art deco. Poptávané sklo se



*Toaletní předměty vyrobené v severočeských sklárnách zdobené malbou, brusem a aerografickými dekory, 20. léta 20. století.
Foto Marta Ulrychová 2025*



*Stolní nápojové tango sklo – konvičky, cukřenky, mléčienky, šálky vyrobené v českých sklárnách, 20. léta 20. století.
Foto Marta Ulrychová 2025*

vyrábělo téměř všude – v Čechách, ve Slezsku, ale také ve Francii, v Itálii či USA. Důležitým centrem se v Čechách stal Nový Bor a Kamenický Šenov. V dekoru vyráběných předmětů převládaly nalepené nožky, obložené nitky, nálepy z kontrastní tmavé skloviny, malba emaily, zlatem nebo platinou s ornamentálními či figurálními motivy. Nový návrat nastal v 50. letech s vlnou pop-artu. Tento trend se protáhl až do 80. let.

Jitka Lněničková představila tento zajímavý styl prostřednictvím mnoha exponátů v prosklených vitrínách určených pro výstavy, které se zde, na rozdíl od stálé expozice firmy LötZ z Klášterského mlýna, pravidelně střídají. Tyto předměty pocházely většinou ze šumavských skláren, zastoupena však byla i další výrobní střediska. Každý artefakt byl opatřen popiskou, další podrobnosti obsahoval katalog, do něhož mohl každý z návštěvníků nahlédnout. Obecné informace o historii skla „tango“ poskytly dva stojací panely

ve formě oktogonu, který se zde vzhledem k nedostatku místa uplatnil jako nápaditě úsporný. Odborníci se zde mohli seznámit i se specifiky výrobního procesu, k dispozici byl také vyčerpávající seznam všech sklářských firem na území Čech, které „tango“ v minulosti vyráběly.

V Bavorsku se před první světovou válkou výroba prosadila pouze v obci Regenhütte, jinak „tango“ zůstalo ve sklárnách v Bavorském lese poněkud stranou zájmu. Mnoho předmětů v tomto stylu však tamní skláři vyráběli buď pro svoji osobní potřebu, nebo jako dárky přátelům či pro výměnný obchod. Vznikaly ze zbytků skloviny, které zůstaly po ukončení běžné práce ve sklářských pánvích. Toto „sklo volných chvil“ představovaly těžítka, hříbky, kropenky, lahvičky na tabák, nádoby na namáčení prstů při předení nebo barevná velikonoční vejčička. Škoda, že se právě ukázky těchto výrobků na výstavě neobjevily, byť alespoň na fotografiích.

U našich bavorských sousedů se sklo „tango“ začalo vyrábět až kolem roku 2000 ve sklárnách v Teresienthalu a Bodenmaisu. Je dodnes atraktivní pro studenty sklářských škol v Železném Brodě a v bavorském Zwieselu, kteří se k němu ve své produkci rádi vracejí. Autorka výstavy na závěr svého textu konstatovala: „*Tango je tak radostné, že nemůže ze sklářské výroby zmizet.*“

Marta Ulrychová
(Pízeň)

VÝSTAVA „MISTŘI TRADIČNÍ RUKODĚLNÉ VÝROBY PLZEŇSKÉHO KRAJE“ VE VLASTIVĚDNÉM MUZEU DR. HOSTAŠE V KLATOVECH

Luboš Smolík, Jitka Kurcová, Milena Brejchová, Václava Soupírová a Jaromír Červenka, to je autorský tým, který se podílel na realizaci výstavy v klatovském Vlastivědném muzeu dr. Hostaše, na níž se na přelomu loňského a letošního roku (ve dnech 21. 10. 2025 – 8. 2. 2026) prezentovalo šestnáct mistrů rukodělné výroby působilých v rámci Plzeňského kraje. Expozice instalovaná na celé výstavní ploše v přízemí secesní muzejní budovy vkusně kombinovala velkoplošné barevné fotografie s trojrozměrnými exponáty, přičemž každý z oborů byl bohatě zastoupen mnoha výrobky, ukázkami materiálu a používanými pracovními nástroji.

První vitrina při vstupu do sálu byla věnována hrnčíři Rudolfu Volfovi (*1944) z Kolovče a jeho synovi Martinovi (*1972), který se tak tímto řemeslem zabývá již v sedmé generaci. V roce 1990 absolvoval Střední průmyslovou školu keramickou v Bečyni, nastoupil ke svému otci do rodinné dílny a ve svém rodišti vybudoval muzeum věnované historii kolovečské keramiky.

Již třetí generaci dudáků a výrobců dud zastupuje ve známé domažlické rodině Jaromír Konrád (*1944), člen plzeňského folklorního souboru Jiskra,



Nové tango sklo, výrobky bavorských a českých skláren, druhá polovina 20. století.
Foto Marta Ulrychová 2025

profesně působící většinu života v Plzni. Vedle dud a fanfrnochů mohli návštěvníci v samostatné vitríně zhlédnout jednotlivé fáze výrobního procesu v podobě různých druhů dřeva, kovů, rohoviny, kožešiny, kůže a textilu.

Chodsko na výstavě bohatě zastupovaly krojové součástky Marie Kopecké (*1965) z Luženic a Marie Langové (*1954) z Postřekova. Bez jejich práce by se dnes neobešli všichni ti, kteří chtějí nově zhotovenými kroji reprezentovat bohatou tradici tohoto národopisného regionu. K mnoha krojovým součástkám, z nichž největší pozornost již tradičně přilákalo bohatě zdobené čepení nevěsty, byly v nice muzejní budovy instalovány figuríny manželského páru v klatovském kroji, který se etnografce muzea Jitce Kurcové podařilo rekonstruovat podle vyobrazení zástupců Klatovského kraje na korunovačním průvodu v roce 1836.

Bohatě bylo na výstavě zastoupeno zpracování dřeva. Již v předsá-
lí návštěvníky uvítal ve velké skleněné vitríně dřevěný betlém z dílny Karla Tittla

(*1954), spoluautora mechanického sušického betlému (2004), ale také betlému ze sousedních Velhartic (2010) a o něco vzdálenější Železné Rudy (2013). V Horách Matky Boží se v rodině ševce narodil v Klatovech žijící Václav Reitmeier (*1953), vyučený obuvník, jenž se v důchodovém věku věnuje výrobě „nejšší“, specifické šumavské obuvi kombinující dřevo a kůži.

Bednářskou dílnu Plzeňského Prázdroje, jednu z mála svého druhu na světě, na výstavě reprezentovali mistři Karel Hoffman a Josef Hruža (*1956). Spoluautor kašperskohorského betlému Vladivoj Hrach (*1965) se v mládí zabýval vyřezáváním loveckých a mysliveckých motivů, nyní se však jeho pozornost obrátila k motivům náboženským, kde si jeho výrobky získávají dobrou pověst povrchovou úpravou v podobě polychromie.

Nýrský rodák Jiří Kožený (*1951) se naopak prosadil ve zhotovování soustružených hraček z březového dřeva, v expozici též bohatě zastoupených. Jeho rodinný betlém má v současné době

více než sto figur lidí a čtyřicet figur zvířat, množství stromů a dalších doplňků.

Různorodá a pestrá je tvorba tří západočeských pletářů. Především košíkářství se věnuje sokolovský rodák působící v Hostouni Zdeněk Pikal (*1970), pletení z proutí, borovicových loubků a smrkových kořenů Jan Šup (*1953) z Kocourova u Klatov, pletení z proutí František Vodíčka (*1952) z Vísky na jižním Plzeňsku.

Další, tradičně mužská řemesla představuje práce s kovem. Výrobou loveckých nožů z damascenské oceli se na výstavě představil Václav Antoš, kovářským a zámečnickým zpracováním kovů Miloslav Trefanec (1942–2017) z Činova u Klatov a Jiří Wallner (*1955), působící na středním odborném učilišti v Oselcích nedaleko Horažďovic.

Drátenictví, tomuto v Čechách dnes již ojedinělému řemeslu, se v Horšovském Týně věnuje Dana Soukupová (*1962), která pro své užité a zdobné výrobky používá různé druhy drátů. V roce 2007 získala osvědčení drátenického mistra Petra Musíla z jeho drátenické



*Drátenické výrobky z dílny Dany Soukupové z Horšovského Týna.
Foto Marta Ulrychová 2026*



*Čepení nevěsty z Chodska z dílny Marie Kopecké z Luženic.
Foto Marta Ulrychová 2026*



*Dudy a fanfrnochý z dílny Jaromíra Konrádyho z Plzně.
Foto Marta Ulrychová 2026*

školy v Zadní Třebáni, je držitelkou několika cen, za zmínku stojí i její pravidelná výstavní činnost.

Zásluhu na podchycení výše uvedených výrobců má především emeritní ředitel klatovského muzea Luboš Smolík, který také mnohé z nich již představil v Galerii nositelů tradice lidových řemesel zpřístupňované od roku 2005 v areálu zámku v Chanovicích a od tohoto roku průběžně doplňované novými výrobci.

*Marta Ulrychová
(Plzeň)*

HANA DVOŘÁKOVÁ: ÚLUV – NEKONČÍCÍ PŘÍBĚH. KATALOG KE STEJNOJMENNÉ VÝSTAVĚ. Brno: Moravské zemské muzeum, 2025, 103 s.

Historie Ústředí lidové umělecké výroby (ÚLUV), od jehož likvidace v České republice uběhlo již třicet let, čekala dlouho na podrobnější zpracování. V loňském roce konečně připomněly bohatou činnost ÚLUV dva projekty: kniha věnovaná společně československé historii této instituce v letech 1945–1989, již zaštitil dosud fungující slovenský ÚLUV, a výstava a publikace Hany Dvořákové, kterou vydalo Moravské zemské muzeum. Jubilejní rok, kdy od vzniku ústředí uplynulo osmdesát let, tak nabídl odbornou literaturu zacílenou jednak na vznik a fungování celé organizace včetně medailonů českých a slovenských výtvarníků, jednak soustředěný vhled do historie a struktury brněnského závodu, jeho pracovišť, s akcentem na úzkou vazbu mezi Etnografickým ústavem Moravského zemského muzea (EÚ MZM) a ÚLUV.

Hana Dvořáková, bývalá dlouholetá vedoucí Etnografického ústavu Moravského zemského muzea, předkládá podrobný příběh brněnského ÚLUV zasazený do širšího kontextu historie celé organizace, přehled jeho oddělení a pracovišť a představuje veškerý sortiment

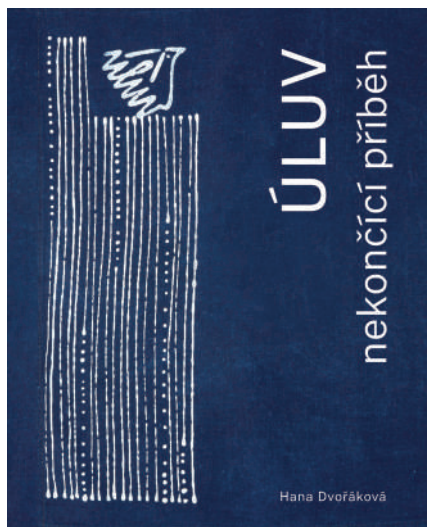
prodávány v legendárních Krásných jizbách. Čerpá přitom z výjimečné sbírky dokládající produkci pražského, brněnského i uherskohradištského závodu ÚLUV, kterou EÚ MZM spolu s bohatou dokumentací uchovává. Systematická spolupráce, jaká se rozvinula mezi EÚ MZM a ÚLUV ústí do tvorby koncepčně tvořeného dokumentačního fondu ÚLUV, nemá v Česku obdoby. Vděčíme za to prozíravosti někdejšího ředitele EÚ MZM Ludvíka Kunze, který od počátku 70. let inicioval vznik sbírky včetně zajištění finanční podpory na akvizice ze strany Ministerstva kultury, a také skvělému kurátorskému výběru jeho spolupracovníků a následovníků, jak dokazuje kapitola věnovaná sbírce ÚLUV v EÚ MZM.

Úzké propojení brněnského ÚLUV s muzejními institucemi je specifikem tohoto města. V 50. letech se konfekční dílna ÚLUV nastěhovala do podkrovní brněnského Uměleckoprůmyslového muzea, dalších třicet let se jí vedení muzea snažilo vystěhovat. Zároveň to byla dobrá příležitost k vybudování reprezentativní kolekce oděvů ÚLUV pro sbírku textilu. Katalog rovněž odkazuje na záměr propojit ÚLUV s pedagogy a studenty Školy uměleckých řemesel.

V Brně byl zásadním problémem nedostatek výtvarníků se zkušenostmi s průmyslovým navrhováním, dalším byla nouze o vhodné prostory, kde by se daly zařídit dílny a návrhářské ateliéry. Pedagogický sbor ŠUR tvořil hlavní základnu tzv. zvelebovacího oddělení, které mělo „zušlechtit“ lidovou řemeslnou produkci, přičemž někteří jako Karel Langer spolupracovali jak s ÚLUV, tak s muzejní institucí... Tyto ambiciózní plány se nepodařilo realizovat, ale někteří z absolventů ŠUR, jako Milada Jochcová nebo Stanislav Kučera, patřili následujících čtyřicet let ke kmenovým výtvarníkům ÚLUV. Rozhodně ale v DNA brněnských výtvarníků ÚLUV přetrvál odkaz bývalého ředitele Školy uměleckých řemesel Josefa Vydry, který se snažil o symbiózu lidového s moderním, neakcentoval ornamentiku, důraz kladl spíše na konstrukci, praktičnost a přírodní materiály. Tyto kvality tzv. lidového umění potvrzovaly jeho vhodnost pro přenos do soudobého designu. Podobně zásadní byla koncepce „režného slohu“ Vladimíra Boučka, který vybudoval vzorkové dílny ÚLUV v Uherském Hradišti. Přírodní materiály a elementární tvarosloví lidového řemesla se pro něj staly výchozím bodem pro moderní rustikální design.

Publikace *ÚLUV – nekončící příběh* rozhodně není jen skvělým průvodcem po historii, a to nejen brněnského ÚLUV. Může být v mnohém inspirativní i pro nejmladší generaci, které zkratka ÚLUV pravděpodobně nic neříká. Designéři se vrací k ruční výrobě i rukodělným technikám, pro mnohé je řemeslo perspektivní. S velkým entuziasmem hledají místní, na první pohled banální suroviny, snaží se nalézt lokální identitu a zároveň se pokoušejí o její soudobou reflexi. Jak zacházet s tzv. lidovým uměním, aby bylo otevřené současnosti a nepůsobilo jako antikvovaný muzeální prvek? Tuto otázku si kladli zastánci svérázu před více než sto lety, později výtvarníci ÚLUV a aktuální je i dnes.

*Andrea Březinová
(Moravská galerie)*



LUCIE UHLÍKOVÁ – MATTHEW SWENEY (eds.): OD FOLKLORU K WORLD MUSIC: PURISTÉ A INOVÁTOŘI. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko v Náměšti nad Oslavou, 2025, 248 s.

Sborník *Od folkloru k world music*, tentokrát s podtitulem *Puristé a inovátoři*, je výstupem 22. ročníku mezinárodního kolokvia pořádaného v rámci festivalu Folkové prázdniny. Představuje další přírůstek k dlouhodobě budované diskusní platformě propojující etnologii, etnomuzikologii, hudební publicistiku i praktickou hudební tvorbu. Tematické zaměření sborníku lze označit za velice inspirativní a konstruktivní, neboť umožňuje otevřít mnohé složité otázky týkající se autenticity, rekonstrukce tradice, kulturní reprezentace, scénické stylizace i současné tvorby inspirované folklorem a tradiční hudbou.

První část sborníku dvoudenního kolokvia, které probíhá pravidelně na konci července v Náměšti nad Oslavou během festivalového týdne, je vždy věnována folkloru a folklorismu. Martina Pavlicová a Lucie Uhlíková ve svém příspěvku upozorňují na skutečnost, že hudební a taneční folklor není neměnným dědictvím, nýbrž kulturní reprezentací vytvářenou v konkrétních historických a ideologických souvislostech. Na příkladech českého folkloristického diskurzu 19. a 20. století analyzují, jak se proměňovalo vymezení „pravé“ lidové kultury, jakou roli sebratelské a instituce a jak se do obrazu folkloru promítalo dobové, mnohdy romantické vlastenectví, estetické preference i (kulturně)politické záměry. V navazující části věnované folklornímu prostředí jsou pak tyto aspekty doplněny o další perspektivy.

Příspěvek Jiřího Čevely se zabývá repertoárem cimbálových muzik na Slovácku. Autor sděluje, že dramaturgie těchto souborů je určována nejen určitými představami o tradici, ale

také konkrétními herními příležitostmi, očekáváním publika a individuálními ambicemi muzikantů.

Juraj Hamar ve svém příspěvku se zabývá čtenáře se scénickou tvorbou dětských folklorních souborů na Slovensku a kriticky sleduje proměny vztahu mezi výchovnou funkcí folkloru, scénickou stylizací a tvůrčí inovací.

Bernard Garaj ve studii o výrobě lidových hudebních nástrojů přesvědčivě dokládá, že inovace nemusí znamenat narušení tradice, ale naopak může být podmínkou jejího přežití. Na základě ukázek využití nových materiálů při výrobě gajd či fujar upozorňuje na případy, kdy technická inovace výrazně přispěla k obnovení některých nástrojových tradic.

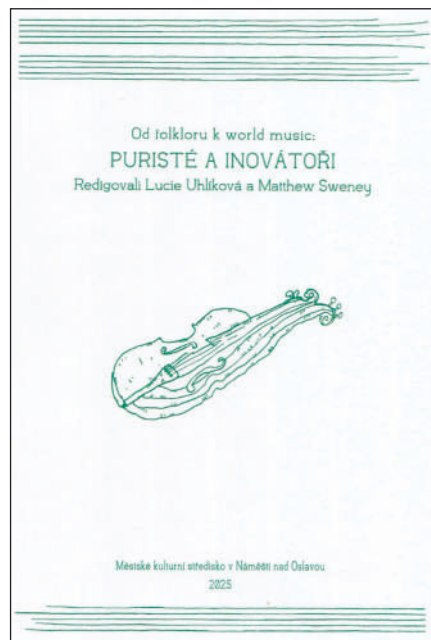
Příspěvek Mariana Friedla pojednává o pozoruhodném projektu *Kuhländische Lieder*. Autor otevřeně reflektuje metodologická úskalí vyplývající ze snahy o rekonstrukci hudební kultury tradiční německojazyčné etnografické oblasti Moravy označované jako *Kuhländchen* (český název Kravaňsko se ustálil až v novější etnografické literatuře), jejíž

původní jazyková a kulturní kontinuita byla přerušena po roce 1945, kdy došlo k vysídlení většiny německého obyvatelstva. Jedná se o velmi cenný příklad současné etnomuzikologické praxe, která se pohybuje na pomezí výzkumu, interpretace a umělecké tvorby. Friedl výstižně poukazuje, že i zdánlivě puristická snaha o rekonstrukci je ve skutečnosti nevyhnutelně spojena s tvůrčími rozhodnutími.

Další skupina příspěvků napomáhá ke značnému rozšíření sborníku po stránce geografické a oborové. Marta Ulrychová se zabývá proměnami pašijových her v Hořicích na Šumavě, kulturního statku zapsaného v roce 2024 na Seznam nemateriálního kulturního dědictví České republiky.

Ivli Zájedová sleduje roli estonských divadel Vanemuine a Estonia při formování estonské národní kultury. Radvan Markus otvírá otázku „čistoty“ irské hudební tradice prostřednictvím pohledu do jejich nejstarších dějin. Jeho příspěvek je obohacen ukázkami textů ze středověkých rukopisů. V závěru podotýká, že i tyto texty se obracely k bájné minulosti, kterou si tehdejší autoři do značné míry idealizovali. Všechny uvedené studie nahlíží na problematiku purismu a inovace v kontextu širších procesů kulturní reprezentace a národního sebeuvědomování.

Druhá část sborníku se výrazněji obrací k fenoménu world music a ke globálním hudebním tématům. Antonín Procházka přináší podnětný pohled na bohatou tradici západoafrických „mluvících bubnů“ a upozorňuje na neoddělitelnost hudebního a jazykového významu v mnoha afrických kulturách. Milan Tesař v příspěvku nahlíží na současnou polskou world music scénu jako na prostor intenzivního dialogu mezi tradičním a experimentálním přístupem. Na příkladech skupin jako Radical Polish Ansambel, Warsaw Village Band nebo Sutari ukazuje, že folklor může posloužit jako inspirativní zdroj pro tvorbu překračující žánrové, generační i kulturní hranice.



Zajímavé jsou rovněž příspěvky věnované americké hudbě. Brad Vice přesvědčivě narušuje stereotypní představu Howlin' Wolfa jako osobnosti spojené s „čistým“ deltabluesem a pohlíží na něj spíše jako na významného inovátora stojícího u zrodu chicagského blues i rock'n'rollu. David Livingstone podobným způsobem interpretuje Jimmieho Rodgerse jako tvůrce, který zásadně proměnil podobu country music. Petr Dorůžka pak vychází ze známého „dylanovského skandálu“ na festivalu v Newportu roku 1965 a směřuje k širší úvaze o sporu mezi ochranou, „zachováním“ tradice a otevřeností vůči novým hudebním formám.

Za symbolické vyústění celého svazku může být považována závěrečná esej

norského hudebního publicisty Sigbjørna Nedlanda. Autor zdůrazňuje, že pojmy tradice a inovace není nutné chápat ve významu odporujících si protikladů, ale spíše jako vzájemně podmíněné procesy. Na příkladech z různých kulturních prostředí vyjadřuje přesvědčení, že životaschopnost tradice závisí právě na její schopnosti proměny a dialogu s přítomností.

Sborník jako celek úspěšně „podkopává“ binární opozici „purismus = rigidní/špatný“ vs. „inovace = progresivní/dobry“. Jednotlivé příspěvky přesvědčují čtenáře, aby uvedené pojmy vnímali spíše jako dvě strany téže mince, které se navzájem podněcují. Celek sborníku je tematicky soudržný, přestože zahrnuje

autory z různých zemí i oborů. Jeho největší předností je schopnost propojovat různé perspektivy, ať už historické, etnologické, etnomuzikologické či publicistické. Některé z příspěvků mají spíše esejistický charakter, jiné vycházejí z dlouhodobého terénního výzkumu, avšak právě tato metodologická rozmanitost či pestrost odpovídá povaze kolokvia a přispívá k živosti výsledného celku.

Publikace potvrzuje nesporný přínos náměštského kolokvia jako platformy, na níž jsou každoročně reflektována zajímavá a aktuální témata související s hudbou v opravdu širokém žánrovém záběru – navíc z mnoha různých pohledů.

Ondřej Volčik
(*Etnologický ústav AV ČR*)

Articles on the Subject of “Nomadism and Other Specific Forms of Migration”

- “In Czechia, We Still Do Things the Old Way”: The Decline of the Traditional Circus in the Context of Social Reproduction (*Kristýna Veverková*) 87
- The Evolvement of Pasture Use in an Altai Valley (Dund Tömört): Reconstructing the Chronology Based on Oral History (*Ondřej Srba*) 103
- Cultural Integration of Ukrainian Refugee Women in Slovakia and its Barriers (*Silvia Letavajová – Monika Štrbová*) 123

Article Outside the Main Topic

- Ceremonial Halls in Jewish Cemeteries: A Manifestation of both Emancipation and Assimilation of Czech, Moravian, and Silesian Jews (*Zdeněk R. Nešpor*) 136

Shifting Tradition

- One Hundred and Forty Years Since the Death of Lead Violinist Jozef Piťo (*Matúš Mravec*) 146

Interview

- The Benefits of a Dual Professional Career: A Jubilee Interview with Alena Křížová (*Martina Pavlicová*) 148

Jubilees and Obituaries

- Congratulations to Helena Beránková (*Alena Křížová*) 150
- Věra Thorová on Her Jubilee (*Daniela Stavělová*) 151
- Marie Pachtová, Guardian of Haná Traditions, Has Passed Away (*Miroslav Válka*) 152

Exhibitions

- The Exhibition “Tango Glass: Trapped Between Layers” at the Glass Pavilion in Klatovy (*Marta Ulrychová*) 153
- “In Faith”: An Exhibition at the Regional Museum in Český Krumlov (*Marta Ulrychová*) 154
- The Exhibition “Masters of Traditional Handicrafts of the Pilsen Region” at the Dr. Hostaš Museum of Homeland History in Klatovy (*Marta Ulrychová*) 155

Reviews

- H. Dvořáková: ÚLUV – nekončící příběh [ÚLUV (Centre for Folk Art Production): A Never-Ending Story] (*Andrea Březinová*) 157
- L. Uhlíková – M. Sweney (eds.): Od folkloru k world music: Puristé a inovátoři [From Folklore to World Music: Purists and Innovators] (*Ondřej Volčík*) 158

NÁRODOPISNÁ REVUE 2/2026, ročník / Volume XXXVI

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., prof. PhDr. Daniel Drápala, Ph.D., PhDr. Hana Dvořáková,
prof. Mgr. Juraj Hamar, CSc., PhDr. Jan Krist, PhDr. Petra Mertová, Ph.D., 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:

Dr. László Felföldi (Maďarsko/Hungary), Mag. Dr. Vera Kapeller (Rakousko/Austria),
prof. Dragana Radojičić (Srbsko/Serbia), prof. Mila Santova (Bulharsko/Bulgaria),
Dr. Tobias Weger (Německo/Germany)

Šéfredaktorka / Editor-in-chief: Lucie Uhlíková

Redaktorka / Editor: Martina Pavlicová

Tajemník redakce / Secretary: Petr Horehled

Překlady / Translations: Zdeňka Šafaříková

Tisk / Print: LELKA, Dolní Bojanovice

Datum vydání / Publication day: 30. 6. 2026

ISSN 0862-8351 (Print)

ISSN 2570-9437 (Online)

MK ČR E 18807

**NU
LK**