NÁRODOPISNÁ revue

3/2026

NÁRODOPISNÁ revue

3/2026

NÚLK

OBSAH

Studie k tématu Rodina a manželství v dobových kontextech

Sňatky československých občanů s cizinci v komunistickém Československu *(Libor Svoboda)* 163

Proměny každodenního života zemědělských rodin v českých zemích po roce 1945 *(Jiří Urban)* 177

Christologické kramářské písně a vstup do manželství (na příkladu Moravy a Slezska *(Věra Frolcová – Kateřina Smyčková)* 193

Metaphysics of Kanun: "To Move a Boundary Is Like Moving the Bones of the Dead" *(Nysret Krasniqi)* 207

Rozhovor

Věci neubírá, jestli je to malý díl kultury pro malý okruh lidí… Rozhovor s jubilantkou Věrou Frolcovou (*Lucie Uhlíková*) 222

Společenská kronika

Blahopřání Daně Bittnerové *(Zuzana Terry – Zuzana Rendek)* 225

Odešel hudební skladatel Jan Málek *(Marta Ulrychová)* 226

Výstavy

„Update podmalby na skle. Stopy v Bavorsku a v Čechách" v bavorských Nových Kostelích na Sv. Krvi *(Marta Ulrychová)* 228

Jedna inšpirácia, dve cesty. ÚĽUV 1945–1989 *(Daniel Drápala)* 230

Konference

Mezinárodní etnochoreologické sympozium v Řecku *(Anna Varausová)* 232

Zprávy

Oživení lidového umění zemí V4 prostřednictvím rozvoje kreativního průmyslu *(Vanesa Valovičová)* 233

Festivaly

MFF Strážnice 2026 *(Anna Varausová)* 234

Recenze

R. Haluzík: Turbo-venkov. Plné krajiny a prázdné domy (nejen) na Balkáně *(Luděk Jirka)* 236

L. Uhlíková: Obraz Žida v písňovém folkloru českých zemí *(Marta Toncrová)* 238

Contents in English 240

Sňatky československých občanů s cizinci v komunistickém Československu

Libor Svoboda

DOI: 10.62800/NR.2026.3.01

Marriages of Czechoslovak Citizens to Foreign Nationals in Communist Czechoslovakia

The study examines marriages to foreign nationals in Czechoslovakia during the period from the communist takeover in 1948 to 1989. Marriages to foreign nationals represented one of the legal ways of leaving the country and travelling abroad freely and without obstruction, which is why the regime sought to keep them under control. Marriages regarded as speculative and fictitious were perceived as a particular problem. Marriages to foreign nationals from Western countries continued to take place routinely until 1989, but the attitude of the Czechoslovak authorities towards them changed over the period 1948–1989. Periods of greater "liberalisation" alternated with periods of increased pressure. The basic nature of this approach, however, remained unchanged, and marriages to foreign nationals from the West were consistently regarded as suspicious and undesirable. The reasons were ideological, as well as socioeconomic (the departure of young, qualified people of working age, etc.) and security-related (concerns about espionage, etc.).

Key words: marriages to foreign nationals, Czechoslovakia 1948–1989, emigration, state control, security policy, normalisation

Contact: Mgr. Libor Svoboda, Ph.D., Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, Arna Nováka 1/1, 602 00 Brno, e-mail: svobik@phil.muni.cz; ORCID: 0009-0008-9259-9212

Jak citovat / How to cite: Svoboda, Libor. 2026. Sňatky československých občanů s cizinci v komunistickém Československu. *Národopisná revue* 36 (3): 163–176. https://doi.org/10.62800/NR.2026.3.01

Sňatky mezi občany různých států nebyly a ani dnes nejsou v našem kulturním okruhu žádnou výjimkou. Církev vždy zajímalo především to, zda snoubenci splňují konfesijní požadavky, zatímco státní, zemská či etnická příslušnost ji většinou nezajímala. S nástupem moderního státu sice nastaly určité komplikace spočívající ve splnění menších či větších byrokratických povinností, po jejich vykonání však stát a především církve těmto sňatkům zpravidla nebránily. Situace v každém státě byla samozřejmě jiná, jistá omezení (např. konfesijní, preferování sňatků v rámci určitých skupin či etnik) existovala vždy, některým státům např. vadil odliv mladého práceschopného obyvatelstva, další to vnímali naopak jako formu nepohodlné migrace. Motivace k uzavírání těchto sňatků byla a je různorodá: citová, majetková a ekonomická, snaha zlepšit životní podmínky či žít v jiné zemi, vyhnout se politické perzekuci, diskriminaci či národnostnímu tlaku aj.

Ve 20. století sehrály v tomto případě důležitou roli ideologie. K extrémním omezením sňatků z rasových a etnických důvodů docházelo ve 30. a 40. letech v nacistickém Německu a v zemích, které okupovalo nebo které byly pod jeho mocenským vlivem, což se samozřejmě dotklo i uzavírání sňatků s cizinci. Extrémní přístup vůči sňatkům s cizinci zaujal stalinistický SSSR, který tyto sňatky rovnou zakázal. Po druhé světové válce pak restriktivní opatření vůči sňatkům s cizinci přejímaly i státy, které se postupně dostaly do sovětské sféry vlivu a svůj právní systém přetvářely podle sovětského vzoru.

Cílem studie je zjistit, jak Československo k těmto sňatkům přistupovalo od roku 1948, kdy se definitivně stalo součástí sovětského bloku, až do pádu komunistického režimu v roce 1989. Hlavní otázky studie jsou následující: Jaké postoje stát k těmto sňatkům zaujímal z ideologického, politického, bezpečnostního a ekonomického

hlediska? Jak se tyto postoje proměňovaly v závislosti na politickém vývoji v daném období?

Literatura a prameny

Problematikou sňatků s cizinci v letech 1948–1989 se překvapivě až dosud žádný etnolog či historik komplexně nezabýval. K dispozici máme pouze tři práce, jejichž autoři se tomuto tématu věnují spíše okrajově a jako součásti širší problematiky. Ve své diplomové práci zaměřené na pobyt cizinců ze západních zemí v Československu v době normalizace se tématu stručně věnovala Tereza Mašková. Pojednávala ho spíše okrajově a kromě rozhovorů s narátory pracovala jen s jedním dokumentem z Archivu bezpečnostních složek (ABS) (Mašková 2013: 46–48). Tématu se ve své rigorózní práci, obhájené v roce 2019 na právnické fakultě Západočeské univerzity, dotkl i Petr Papež (Papež 2019: 62–63, 82–83). Třetí prací je kniha Ondřeje Klípy pojednávající o polských ženách v československém průmyslu. Tak jako v případě Maškové je i Klípa zaměřen na období normalizace a druhé poloviny 80. let. Klípa se sňatky Polek s československými občany zabývá systematicky a ve své knize jim věnuje relativně dost prostoru (Klípa 2021: 94–102).

Bohužel nemáme, opět až na výjimky, ani dostatek osobních svědectví těch, kteří do takových svazků vstoupili nebo se v případě manželství domluvených podíleli na jejich organizaci. Vzhledem k absenci relevantní literatury bylo tedy při psaní této práce nutné primárně vycházet ze studia archivních pramenů uložených v ABS, v Národním archivu (NA) a v Archivu poslanecké sněmovny (APS). V případě ABS se jedná o materiály vzniklé činností bezpečnostních složek, v případě NA o archiválie uložené ve fondech ministra vnitra (MV), které vznikly jako výsledek jeho civilně-správní agendy, a ve fondech ÚV KSČ a Úřadu předsednictva vlády (ÚPV). Dokumenty uložené v APS se týkají legislativních procesů konkrétních zákonných norem. Jedná se o tisky vládních návrhů zákonů i s důvodovými zprávami a zápisy z jednání Ústavněprávních a zdravotních výborů.

Československo do roku 1950

Na území dnešní České republiky byly tyto sňatky uzavírány již před rokem 1918. Tzv. první ani tzv. třetí republika nečinily v tomto směru žádné překážky a nedělaly rozdíl mezi manželstvím uzavřeným mezi občany Československa a manželstvím uzavřeným s cizím státním příslušníkem. První komplikace a omezení přišly až v období protektorátu v letech 1939–1945, kdy v platnost vstoupily rasové zákony a nařízení týkající se zejména osob židovského a romského původu. Ty musely respektovat i občané protektorátu, kteří v případě žádosti o uzavření manželství měli povinnost doložit svůj rodový původ. Obyvatele protektorátu německé národnosti, kteří byli říšskými občany, se museli řídit zákonem, který určoval, s příslušníky jakých národů směli Němci uzavřít sňatek (Štach 2021: 61–65).

Po únoru 1948 byla provedena reforma celého právního řádu, který měl odpovídat novému politickému směřování Československa. Stát měl právo zasahovat do všech odvětví ve prospěch celku. Změnami prošlo i rodinné a manželské právo. Vzorem byl sovětský Kodex zákonů o manželství, rodině a opatrovnictví z roku 1926 a legislativa dalších zemí sovětského bloku (Bláhová 2014: 11–13; Štach 2021: 66–67).

Státní aparát postupně dostával pod svou kontrolu celou sňatkovou agendu. Zásadní změnu přinesl zákon č. 265/1949 Sb., o právu rodinném, ze dne 7. prosince 1949, který sňatkovou agendu převedl od církví a náboženských obcí pod stát. Manželství mohlo být uzavřeno pouze před příslušným národním výborem (NV), jinak se na ně pohlíželo, jako by nikdy nevzniklo. Vedle civilního sňatku sice bylo možné podstoupit i církevní obřad, ten však neměl žádné právní účinky (Bláhová 2014: 120, 126–130; Štach 2021: 68–69).[1]

Veškeré náležitosti, jako bylo ověřování způsobilosti uzavřít sňatek, udělování dispenzí (zproštění povinnosti předložit potvrzení o způsobilosti), povolování, evidence, matriky apod., převzaly NV. Potvrzení o způsobilosti uzavřít sňatek a právo udělovat dispense měly okresní národní výbory (ONV) (Papež 2019: 62). Žádosti o udělování dispenzí cizím státním příslušníkům byly před únorem 1948 i po něm vcelku běžnou záležitostí. Dispense od předložení rodného listu, šestitýdenního pobytu a ode všech ohlášek apod. byly u cizinců obvyklé. Při žádostech o uzavření sňatku jim často chyběly křestní či vdovské listy a další dokumenty, které byly k povolení svatby vyžadovány.[2]

Léta 1948–1950

Ve vyhrocené politické atmosféře prvních poúnorových let, vyznačující se masivní komunistickou a prosovětskou propagandou, hledáním a trestáním všudypřítomných nepřátel, škůdců a špiónů, která postupem času přerostla v otevřenou paranoiu s tragickými důsledky,

byl každý cizinec ze západních zemí podezřelý a styky s ním mohly mít pro československé občany neblahé dopady. Za této situace se ze sňatků s cizinci pocházejícími ze zemí nepřátelského tábora, oficiálně označovaných jako kapitalistické, stala regulérní politická a bezpečnostní záležitost „vyžadující" ostražitost, soustředěný zájem a dohled Státní bezpečnosti (StB). Akt, který byl do té doby čistě soukromou záležitostí dvou lidí, případně jejich rodin, se z moci úřední proměnil ve státněbezpečnostní problém.

S tím, jak komunisté upevňovali svoji moc a represe se začaly dotýkat stále širšího okruhu osob a sociálních skupin, se počty sňatků s cizinci ze Západu začaly zvyšovat. Komu se nechtělo žít v zemi ovládané komunisty a z nějakého důvodu nemohl nebo nechtěl odejít do zahraničí legálně nebo přejít ilegálně přes tzv. zelenou hranici, což s sebou neslo vysokou míru rizika, byl sňatek s občanem cizího státu v podstatě pohodlnou a relativně jednoduchou možností, jak legálně vycestovat za hranice.

Na tomto místě je třeba uvést, že ani v dobách nejtužšího stalinistického režimu na konci 40. a v první polovině 50. let, tím méně pak v pozdějších obdobích, nemůžeme tvrdit, že všechny svazky uzavřené s cizinci ze Západu byly účelové a cílem všech bylo legálně vycestovat do zahraničí. Stejně tak nelze tvrdit, že všichni novomanželé měli v úmyslu odejít na Západ. Případů, kdy takovýto novomanželský pár zůstal v komunistickém Československu, pravděpodobně nebylo tolik jako těch, co odešly; nicméně existovaly. StB je, jako všechny cizince, systematicky sledovala a prověřovala (Mašková 2013: 48). Mezi těmi nejznámějšími lze uvést například amerického animátora Gena Deitsche, jenž žil v Československu od počátku 60. let minulého století až do své smrti (Deitsch 2018), nebo kanadského překladatele, spisovatele a hudebníka Paula Roberta Wilsona, vyhoštěného z politických důvodů v roce 1977.

Ve srovnání s pozdějším obdobím bylo uzavření manželství s občanem či občankou některého západního státu v letech 1948 a 1949 relativně jednoduchou záležitostí. Stále ještě platily zákony z předúnorového období a žádná oficiální omezení na uzavírání manželství s cizími státními příslušníky u nás ani v cizině dosud neplatila. Podmínky zůstaly stejné a vyřizování žádostí probíhalo ještě po nějaký čas tak jako v předchozích letech.

Způsoby, jak vstoupit do manželství s cizincem, byly v zásadě po celou dobu existence komunistického režimu stejné nebo podobné. Jejich největší výhodou bylo, že pokud se někdo přímo nepřiznal nebo se nepodřekl, pravé pohnutky sňatku se prakticky vůbec nedaly dokázat. Většina aktérů o okolnostech takto uzavřených manželství však z dobrých důvodů mluvila jen málo. Většinou se tyto sňatky týkaly žen, muži byli po celou dobu ve výrazné menšině.

Sňatky se většinou domlouvaly prostřednictvím známých, později se ochotní ženiši, ale i nevěsty sháněli také přes inzerát (viz výše). Nelze ani vyloučit, že se v některých případech za tyto sňatky platilo. Část sňatků se konala na československém území a před československými úřady, které tyto svazky od 50. let oficiálně označovaly jako fiktivní nebo spekulativní, a po celou dobu existence komunistického režimu se s nimi snažily, dodejme neúspěšně, bojovat.

K takovým sňatkům patřil i jeden z nejznámějších a jeden z mála popsaných případů z doby po únoru, a sice svatba pozdější třetí manželky známého spisovatele a novináře Ferdinanda Peroutky v roce 1948. Pro Slávku Fenclovou, která za sebou již měla zadržení při neúspěšném pokusu o útěk přes hranice do Bavorska, byla svatba s cizincem nečekanou, ale vítanou příležitostí, jak se bez potíží dostat na Západ. Po svatbě s Angličanem Johnem Dee odešla do ciziny, kde se po rozvodu provdala za Peroutku.[3]

Další z hojně využívaných možností byla svatba v zastoupení. Probíhalo to tak, že československá občanka nebo občan pověřili plnou mocí jinou osobu v cizině, aby je zastupovala při uzavření sňatku s cizincem. Pak se počkalo půl roku a po uplynutí této lhůty prohlásili, že si nechtějí ponechat československé občanství, což zákon umožňoval, a automaticky se tak stali cizími státními příslušníky. Zastupitelský úřad příslušné země jim pak vydal cestovní pas, díky němuž mohli svobodně vycestovat na Západ.

Sňatky v zastoupení byly součástí československého právního řádu již před únorem 1948 a zůstaly v něm i po komunistickém převratu. Asi nejznámějším a s ohledem na osobu ženicha i nejzajímavějším je případ pražské rodačky Jeleny Rennerové. Pocházela z právnické a politicky angažované rodiny. Její bratr Jan aktivně vystupoval proti únorovému převratu a ještě v roce 1948 uprchl do Paříže. Jelena se na zasedání Mezinárodního svazu studentstva v Praze, kde dělala tlumočnici, seznámila s mladým mužem – pozdějším švédským premiérem Olafem Palmem. Manželství bylo uzavřeno na dálku v době, kdy Palme pobýval v Londýně, a poté, co bylo

schváleno, odjela novomanželka do Švédska. S Palmem se rozvedli v roce 1952 (Navara 2009; Vrbová 2012, 2013; Marek 2015).

Zvýšené počty případů, kdy si převážně ženy braly za muže občany západních států, začaly již v průběhu roku 1948 upoutávat pozornost stranických a státních úřadů. Na základě dosavadního studia pramenů pocházejí první zprávy o možném zneužívání těchto sňatků k odchodům do ciziny z počátku roku 1949. Dne 9. 2. 1949 se Krajský národní výbor (KNV) Praha obrátil na MV s přípisem, ve kterém upozorňoval, že se „*v poslední době množí případy sňatků cizích občanů s československými státními občankami*“. Podle vyjádření Velitelství StB z 1. 3. 1949 měly snahu touto formou získat cizí státní občanství zejména osoby, které byly postiženy poúnorovými represáliemi, byly vyhozeny ze zaměstnání či škol nebo jim byl konfiskován majetek. Zároveň Velitelství StB varovalo před dalšími následky, např. před tím, že tyto sňatky umožňovaly valutové machinace nebo intervence západních států ve prospěch osob, které se dopustily politických deliktů apod.[4]

V první etapě se MV i civilní orgány snažily počty těchto sňatků co nejvíce administrativně zkomplikovat. Specifickým nástrojem byl zákon č. 194/1949 Sb., o nabývání a pozbývání československého státního občanství, ze dne 13. 7. 1949, podle něhož žena (v zákoně je výslovně uvedeno „občanka“), která sňatkem s cizincem nabyla státní příslušnost vlasti svého manžela, pozbyla československého státního občanství.

Ještě v přípravné fázi zákona č. 265/1949 Sb. (viz výše) se objevily návrhy, že v případě udílení dispenzí měly být ONV z hlediska státněbezpečnostního upozorněny, aby si před jejich udělením vyžádaly stanovisko MV.[5]

Do praxe bylo toto nařízení definitivně uvedeno tajným oběžníkem MV z 19. 1. 1950, zaslaným k rukám všech předsedů NV od úrovně okresů. Každou žádost československých občanů o sňatek s cizincem nebo o udělení dispenze cizincům od způsobilosti k sňatku měli matrikáři předložit bezpečnostnímu referentu ONV k vyjádření. Stejný postup byl uložen i v případě povolení uzavření sňatku před zmocněncem, který cizího státního příslušníka zastupoval. Bezpečnostní referent pak měl za povinnost zaslat žádost MV, které se k ní mělo vyjádřit. Před sdělením stanoviska MV a následně bezpečnostního referátu nebylo možné udělit dispenz ani uzavřít manželství, což se opět týkalo obou případů. Pokud MV, respektive ONV nesouhlasily, sňatek nemohl být povolen. Žádosti osob bez státní příslušnosti se nepředkládaly.[6]

Oběžník z ledna 1950 byl prvním krokem, kterým chtěl stát sňatky s nepohodlnými cizinci dostat pod kontrolu a zabránit tak legálním odchodům do zahraničí. V kontrolním a povolovacím procesu se však stále objevovaly nedostatky. Někteří bezpečnostní referenti o obsahu oběžníku neinformovali matrikáře a ti pak sňatky s cizinci běžně povolovali. Když se pak matrikáři o jeho existenci dozvěděli, ptali se, je-li vyjádření bezpečnosti ještě stále zapotřebí, když už je manželství uzavřeno, aj.[7]

Kolika sňatků se v důsledku různých nedopatření a opomenutí nepodařilo režimu zabránit, nám známo není. Jisté však je, že z pohledu tehdejšího komunistického režimu dozrál čas, aby se do celé problematiky vložila StB, mezi jejíž úkoly nepatřila jen represe, ale i kontrola nad celou společností a prevence. Mezi tyto preventivní úkoly lze řadit i dohled nad sňatky s cizími občany. Tento úkol již StB zůstal až do pádu režimu v roce 1989.

V dubnu 1950 prošel bezpečnostní aparát reformou podle sovětského vzoru. Všechny bezpečnostní složky přešly pod nově utvořené Ministerstvo národní bezpečnosti (MNB), zatímco v MV zůstal civilně-správní sektor. Cílem bylo výrazné zesílení bezpečnostního aparátu, který v sobě koncentroval obrovskou moc a stal se spolehlivou oporou komunistického režimu a důležitým nástrojem k eliminaci jeho nepřátel. Takto vytvořený systém trval do roku 1953, kdy MNB zaniklo a bezpečnostní složky se staly znovu součástí MV. S bezpečnostními složkami přešla k MNB i jejich agenda, tedy i dohled nad sňatky s cizinci. MV však nadále zodpovídalo za civilně-správní část sňatkové agendy.

Do „schvalovacího procesu“ tak přibylo další kolečko v podobě MNB, které hrálo v celém systému stěžejní roli. To se odrazilo v tajném výnosu z roku 1950, podle nějž si měli matrikáři ještě před projednáním termínu uzavření sňatku vyžádat důvěrnou cestou souhlas MV, které takové případy v utajení zasílalo ke schválení MNB, což celý proces ještě více komplikovalo a zpomalovalo.[8]

Léta 1950–1952

Ministerstvo národní bezpečnosti přistoupilo k celé problematice metodicky a sňatky s cizinci rozdělilo do zhruba tří skupin:

1. sňatky tzv. buržoazních elementů uzavírané z důvodu získání občanství některého západního státu a jeho cestovního pasu;

2. sňatky osob označovaných jako pokrokoví cizinci, kteří v Československu pobývali jako studenti, učni nebo jiní pracovníci a kteří se pak měli vracet do svých zemí jako nová odborně kvalifikovaná inteligence. Tyto osoby údajně uzavíraly často sňatky s československými občany bez výběru, tedy bez ohledu na jejich politickou spolehlivost, a tak ztrácely svoji kádrovou hodnotu;

3. sňatky našich občanů s cizinci nebo osobami bez státní příslušnosti, které však u nás již dlouhodobě žily nebo zde byly usazeny a které občanství neměly buď nedopatřením, nebo z důvodu vlastní liknavosti.

Podle MNB bylo možné při vyřizování sňatků postupovat benevolentně u skupiny č. 3 a zčásti i u skupiny č. 2. Zcela vyloučené bylo v případě skupiny č. 1.[9]

Sňatky cizinci ze západních zemí

Vzhledem k tomu, že nemáme k dispozici data z let 1948 a 1949, nedokážeme jasně stanovit, nakolik byly snahy StB úspěšné. Československo se po únoru 1948 začalo stále více uzavírat a izolovat od zemí Západu a dalších „nepřátelských" států, jako byla Jugoslávie. Omezování sňatků s cizinci bylo integrální součástí této politiky. Přesto se však těmto sňatkům úplně zabránit nepodařilo. V roce 1950 jich bylo uzavřeno 275, o rok později dokonce 315.

Ponecháme-li stranou mimoevropské a exotické země, jako byly Austrálie, Argentina, Egypt, Brazílie, Libanon, Paraguay, Peru, Írán, Izrael či Pákistán, v jejichž případě se jednalo o jednotky, největší počet uzavřených manželství byl s občany Rakouska: v roce 1950 jich bylo 61, v roce 1951 pak 77. Následovaly sňatky s občany Jugoslávie (46 a 64), Itálie (40 a 48), Francie (11 a 15), Švýcarska (13 a 2) a Řecka (1 a 11). Naopak s USA to bylo jen 12 sňatků (5 a 7).

Zajímavým trendem bylo zvýšení počtu sňatků v roce 1951. Nejenže přibyly také sňatky s občany dalších západoevropských zemí (Norsko 3, Dánsko 5, Belgie 7), téměř ve všech případech se nepatrně zvýšily rovněž počty sňatků s občany z ostatních západoevropských zemí.

Bez zajímavosti není ani počet sňatků osob německé a maďarské národnosti, které o československé občanství přišly po válce na základě retribučního dekretu č. 33/1945, s nimiž mělo být na základě rozhodnutí MV z 3. 2. 1950 nakládáno jako s cizími státními příslušníky. Úředně byla tato skupina označována jako bezdomovci. Oproti roku 1950, kdy jich bylo 76, jejich počet výrazně poklesl na 55 v roce 1951.[10] Pokles byl dán pravděpodobně tím, že počet osob německého a maďarského původu, které občanství ztratily na základě prezidentských dekretů, se počátkem 50. let snižoval.

Sňatky s občany lidovědemokratických zemí

Československí státní příslušníci a příslušnice nevstupovali do manželství jen s občany západoevropských a severoamerických zemí. Značný podíl podaných žádostí o povolení sňatku s cizinci se týkal občanů z tzv. lidovědemokratických států a z hlediska formální praxe bylo jedno, zda se jednalo o osoby ze zemí tzv. kapitalistických, či lidovědemokratických.

V letech 1950 a 1951 se konalo 1276 sňatků s občany lidově demokratických zemí, v roce 1950 570 a v roce 1951 706, mezi něž byly zařazeny i Čína a Albánie.

Jak vidno, počet sňatků se v roce 1951 výrazně zvýšil. Nejvíce sňatků bylo uzavřeno s občany Polska (317 a 370) a Bulharska (100 a 189). Podstatně méně pak s občany Rumunska (22 a 38) a Maďarska (10 a 9). Specifickou kategorií byla NDR a zbytek Německa (celkem 116 a 94 sňatků), přičemž nejsme bohužel schopni určit, kolik novomanželů patřilo do které kategorie. Vynecháme-li Čínu (po jednom sňatku každý rok), tak nejméně sňatků bylo uzavřeno s občany SSSR (4 a 0) a Albánie (0 a 5).[11]

Také žadatelé o sňatek s občany lidovědemokratických států museli žádat státní orgány o povolení, v jejich případech se však mělo „*postupovati blahovolně*". Podle oficiálních dokumentů dopadla jejich řízení většinou pozitivně a oproti žádostem z „nepřátelských" států a Jugoslávie trvala i kratší dobu, přibližně 4 až 5 týdnů. Obdobně se údajně postupovalo i v případech starousedlých cizích občanů, s výjimkou příslušníků „hlavních" nepřátelských států (USA, Velká Británie, Francie, SRN aj.), kteří se odmítali vzdát své státní příslušnosti.[12]

Skutečný stav však podle některých svědectví nebyl tak příznivý, jak ho popisovaly zprávy bezpečnostních orgánů. I občané ideologicky a politicky spřízněných a bratrských zemí byli nuceni čekat na verdikt MNB, a to

i několik měsíců. Dne 18. 10. 1951 se na MV obrátil referent pro vnitřní věci a bezpečnost KNV v Ostravě s žádostí o sjednání nápravy při vyřizování povolení sňatků s cizinci. Měl přímo na mysli MNB, které mělo již několik měsíců u sebe seznam 92 většinou polských státních příslušníků, kteří delší dobu, dva měsíce i déle, čekali na povolení a v pomalém vyřizování svých žádostí viděli formu národnostního útlaku. Na MV se obrátili proto, že všechny jejich intervence na MNB byly bezvýsledné. Většinou se přitom jednalo o osoby, které se narodily na území ČSR a po celý svůj život tu žily a pracovaly, a to, že měly cizí státní příslušnost, bylo důsledkem nedávné minulosti.

Podobný je i případ Wandy U. z Krnova, která sice měla polské občanství, ale po smrti matky žila od tří let u své tety v Československu. Více než pět měsíců trvalo, než dostala povolení od polských úřadů, že si může vzít Čecha. Když konečně povolení dostala, tak zase museli čekat na povolení ženicha, které mu podle všeho nedali. Ani v tomto případě nevíme, jestli její snoubenec povolení nakonec dostal, nebo ne.[13]

Československé úřady nebyly jediné, kdo si vyhrazoval právo povolovat svatbu s občanem cizího státu. Je jistým paradoxem, že českoslovenští občané, kteří měli v úmyslu vzít si např. státní příslušníky Polska, Maďarska, Bulharska, neřkuli SSSR, museli čekat ještě na to, zda jejich sňatek povolí mateřská země jejich snoubence či snoubenky. To, že se ani zdaleka nejednalo o formalitu, nám ukazují osudy lidí, jejichž snoubenci povolení k sňatku od svého mateřského státu nedostali.

Dne 24. 9. 1952 se na náměstka MV obrátila Vlasta B. z Prahy. Psala, že 23. 4. 1952 si na ONV v Praze 11 podala žádost o sňatek s maďarským státním příslušníkem Zoltánem K., který toho času pobýval v Budapešti.[14] K žádosti připojila veškeré náležitosti společně s povolením od maďarského ministerstva spravedlnosti, jež jí poslal její snoubenec. ONV jí však oznámil, aniž by jí sdělil důvody, že žádost nebyla kladně vyřízena. Evidentně zoufalá žadatelka psala, že se doposud ve svém životě nedopustila ničeho, co by mohlo být překážkou ke svatbě s občanem spojeneckého lidovědemokratického státu. Se sňatkem souhlasil i snoubencův zaměstnavatel i maďarské stranické vedení. Problém skutečně neležel na československé straně a nedá se ani říct, že by úřady nechtěly žadatelce pomoci. Zástupci MV minimálně dvakrát jednali v této záležitosti na MNB, kde se nakonec dozvěděli, že sňatek nelze povolit, protože s ním nesouhlasila budapešťská státní bezpečnost. Pro tehdejší dobu příznačná byla starost, jak celou věc zaonačit, když žadatelce nebylo možné pravdivě odpovědět, protože jí nebylo možné sdělit skutečný důvod zamítnutí. Dokument končí povzdechnutím, které bychom v úřední korespondenci náměstka MV ve vrcholných 50. letech nečekali: „*Třeba B.* [příjmení anonymizováno] *čas z její lásky vyhojí a najde si někoho jiného.*“[15] Jak bylo nakonec žadatelce odpovězeno a jestli příběh měl nějaké další pokračování a vyústění, nám již prameny nesdělují.

Sňatky s cizinci se specifickým postavením

Zcela zvláštní kategorií, kterou nelze zařadit ani do skupiny cizinců ze západní, ani do skupiny cizinců z lidovědemokratických států, byli přistěhovalci a reemigranti, kteří do Československa v letech 1945–1948, ale i později, přicházeli osidlovat pohraničí. Kromě rumunských Čechů a Slováků a volyňských Čechů se v pohraničních oblastech usazovali i etničtí Rumuni, Bulhaři, Rusíni a příslušníci dalších národností. Tito lidé sice zpravidla získali občanství po přistěhování, část z nich však na ně z různých důvodů čekala. Při žádostech o uzavření sňatků jim často chyběly křestní či vdovské listy a další dokumenty, které byly k povolení sňatku vyžadovány.

Specifické problémy měly československé úřady zejména s Řeky, kteří na konci 40. let přišli do Československa v důsledku občanské války v jejich zemi a byli usazeni především na severovýchodě Čech, severní Moravě a ve Slezsku. Na rozdíl od ostatních cizinců pobývajících v té době na československém území se Řekové zpočátku těšili jistým výsadám. Ty byly dány okolnostmi jejich příchodu do republiky, relativně početnou komunitou a zvláštním postavením v rámci československé společnosti, které jim zaručovalo určité výsady. Alespoň zpočátku. Výjimečnost řecké komunity se projevovala i v případě uzavírání sňatků. Na podzim 1951 bylo rozhodnuto, že řečtí příslušníci měli mít při uzavírání sňatků určité výhody (nebylo třeba dispense k předložení osobních dokladů, nevyžadoval se souhlas bezpečnostních složek ani osobní doklady). Jako doklad pro uzavření manželství stačilo předložit šedý průkaz vydaný československými úřady, který zároveň sloužil jako povolení k pobytu, a písemné potvrzení,

tedy souhlas řecké samosprávy v Jeseníku. Problém byl v tom, že jediným dokladem o tom, že dotyčný jedinec je skutečně svobodný, bylo tvrzení řecké samosprávy. Stát byl ochoten tento stav tolerovat, pokud se jednalo o manželství uzavřená uvnitř řecké komunity. Problém nastal v okamžiku, kdy do svazku s Řeky začali vstupovat i českoslovenští občané a občanky. Že se nejednalo o pouhou akademickou debatu, ale o reálný problém, se ukázalo v momentě, kdy samospráva Řeků na Jesenicku vydávala potvrzení k uzavření sňatku i osobám, o kterých se přímo tvrdilo, že jsou vdané či ženaté a jejich manželé či manželky zůstali v Řecku. Když se jich matrikáři ptali, tvrdili, že z hlediska řeckého práva to je v pořádku, protože v případě, kdy jeden z manželského páru opustil Řecko, má být považován za svobodného. Matrikáři jim pak odmítali sňatky povolit, což vedlo k řadě sporů.[16]

Povolovací proces a jeho komplikace

Pokud MNB s uzavřením manželství souhlasilo, matrikář snoubence vyrozuměl, aby si určili den, kdy se chtějí vzít. Pokud naopak usoudilo, že cílem sňatku byl zisk cizího státního občanství, mělo celou záležitost zdržovat; pokud ho přímo zakázalo, matrikář žádost vrátil s tím, že sňatek nebyl povolen. A to bez jakéhokoli vysvětlení. To s sebou neslo mnoho potíží, kterým se ani v podmínkách tvrdého stalinistického režimu nepodařilo úplně předejít.

Žadatelé se samozřejmě zpravidla odvolávali a dožadovali se vysvětlení, které jim ale matrikáři poskytnout nemohli, poněvadž jim ho nikdo nesdělil. Dle platných zákonů totiž MNB ani MV neměly oficiálně vůbec žádné pravomoci do tohoto procesu vstupovat, natož ho jakýmkoli způsobem zdržovat, prodlužovat či úplně zastavovat. Pokud snoubenci splnili všechny podmínky dané zákonem, neměl jim ve skutečnosti kdo co zakazovat.

Když stěžovatelé neuspěli na matrice, obesílali svými stížnostmi všechny nadřízené stupně svých příslušných NV, MV, Kancelář prezidenta republiky a dokonce také MNB, což bylo svým způsobem pikantní, protože její role v povolování sňatků byla přísně utajena a nikdo mimo zainteresované osoby a instituce neměl vědět, že tento úřad má ve schvalovacím procesu rozhodující slovo.

Nestěžovali si jen neúspěšní snoubenci, ale i matrikáři, kteří nemohli žadatelům sdělit, co se děje s jejich žádostmi a proč musejí tak dlouho čekat na schválení. Na matričních úřadech docházelo k nepříjemným situacím, matrikáři a NV si museli vymýšlet různé výmluvy a jejich autorita tak byla, dle úředních dokumentů, podrývána a zpochybňována. Problémem bylo, že se snoubenci často nespokojili s odmítnutím a dožadovali se písemného vysvětlení, proti kterému by bylo možné se odvolat. To však nemohlo být vystaveno, neboť pro zdůvodnění zamítnutí nebyly právní podklady.

Celou záležitost z pohledu MNB komplikovalo i to, že *„příslušníci naší buržoasie pravděpodobně na radu reakčních právníků využili mezery našeho právního řádu“* a začali uzavírat sňatky v zastoupení, které se konaly zcela mimo její kontrolu. Navíc je nebylo možné překazit na základě oběžníku z roku 1950, protože se NV o těchto svazcích vůbec nedozvěděly. Vystěhování šlo sice zabránit, to však zpravidla vedlo k zasílání diplomatických nót, ve kterých zastupitelské úřady protestovaly, že naše úřady nechtěly pustit ven jejich občany, a odvolávaly se na československé právní předpisy. Odkazovat se na tajné výnosy a oběžníky, jež byly v rozporu s československým právním řádem, nebylo možné.[17]

Cesta k Zákonu č. 59/1952 Sb., o uzavírání manželství s cizinci

Jelikož nebylo možné sňatkům s cizinci zabránit formou výnosů nebo oběžníků, začalo se v roce 1952 s přípravami zákona, který by tyto sňatky zvlášť upravoval. Cílem zákona měla být regulace sňatků s cizinci, zejména z občany tzv. kapitalistických zemí, a omezení počtu legálních odchodů ze země a přistěhování cizinců do ČSR v případech, kdy to vyžadoval státní zájem.[18] Návrh, na kterém se pro „*choulostivost celého problému*“ společně shodli zástupci MV, ministerstva zahraničních věcí (MZV), ministerstva spravedlnosti (MS) a Úřadu předsednictva vlády (ÚPV), vycházel z toho, že všechna dosavadní opatření přijatá ze státněbezpečnostních důvodů nebyla ve shodě s československým právem.[19] Právně totiž bylo manželství s cizincem na stejné úrovni jako svazek dvou československých občanů, i když ve skutečnosti záviselo na povolení MNB. Státní aparát tak v podstatě přiznával, že po několik let vědomě a se souhlasem několika ministerstev a KSČ, bez jejíhož „požehnání“ by se nic takového nemohlo stát, porušoval vlastní zákony.

Při přípravách zákona se hledala „inspirace“ u spojenců. V SSSR byl sňatek s cizinci rovnou zakázán, v Rumunsku byl možný jen na základě povolení, které si snoubenci museli sehnat ještě před podáním žádosti o uzavření manželství.[20] Bulhaři, Poláci a Maďaři čekali údajně jen na to, jak si s touto věcí poradí Československo. Tak daleko jako SSSR jít Československo nechtělo. Samo MNB s ohledem na situaci na Ostravsku (Poláci), Karlovarsku a Liberecku (Němci, kteří ztratili československé občanství) úplný zákaz sňatků s cizinci nedoporučovalo, protože by to špatně působilo na pracovní morálku pracujících.

Zákon č. 59/1952 Sb, o uzavírání manželství s cizinci, byl schválen 29. 10. 1952 s účinností od 17. 11. 1952. Podle něho bylo k uzavření manželství občana s osobou, která nemá československé státní občanství, třeba souhlasu ministerstva vnitra nebo orgánu jím pověřeného. Bez tohoto souhlasu by manželství nemohlo vzniknout (Papež 2019: 63).[3] Přijetí zákona ovlivnilo i některé další země sovětského bloku. Krátce po Československu byly podobné právní normy schváleny i v Maďarsku, Bulharsku a Albánii.[21]

Sňatky s cizinci od roku 1952 do první poloviny 60. let

Přijetím **zákona č. 59/1952 Sb., o** uzavírání manželství s cizinci, začala zcela nová éra ve vztahu československého státu k uzavírání sňatků jeho občanů s cizinci, především s těmi z tzv. kapitalistických zemí. Z pohledu komunistického režimu plnil zákon svůj účel. Počet legálních vystěhování a zároveň i počet přistěhovalců z ciziny se skutečně podařilo regulovat. Od roku 1952 až do května 1959 bylo povoleno celkem 6478 žádostí o sňatek s cizinci, 938 bylo zamítnuto. Počet žadatelů postupně klesl až o jednu třetinu, po roce 1955 činil průměrně 830 žádostí ročně.

Tím, jak se režim postupně stabilizoval a upevňoval si své pozice, zmenšoval se i počet zamítnutých žádostí. Do roku 1957 se jednalo o průměrně 140 případů ročně, v roce 1958 klesl na 77, za necelých pět měsíců roku 1959 jich bylo 24. Důvodem byl, alespoň podle orgánů MV, benevolentnější přístup a také snížení počtu tzv. spekulativních sňatků.

Jestliže se z pohledu stranických a státních orgánů podařilo dostat celý povolovací proces pod kontrolu, což byl vlastně smysl zákona č. 59/1952 Sb., ve vztahu k žadatelům žádné větší změny nenastaly. Režim neměl příliš chuti ke vstřícnosti a žadatelé o sňatek s občany kapitalistických zemí nežijícími v Československu byli odkazováni, aby si vyřídili záležitosti k vystěhování a teprve podle výsledků tohoto řízení si začali vyřizovat i žádosti o sňatek. Protože tyto záležitosti byly předkládány k rozhodnutí *Zvláštní komisi pro věci pasové a vízové* a pro konečné rozhodnutí byl nutný i výsledek stranického šetření, vše se neúnosně protahovalo. Žadatelé se odvolávali a stěžovali si na délku řízení. Pokračovala i praxe, že Československo odmítalo ze státněbezpečnostních důvodů povolit vystěhování ženám, které sňatkem s cizinci pozbyly československého občanství a byly občankami jiných států. Docházelo pak k ostrým reakcím a intervencím cizích zastupitelských úřadů. Podle materiálu MV se sice v tomto bodě situace zlepšila přijetím zákona č. 72/1958 Sb.,[22] kterým se měnily a doplňovaly předpisy o nabývání a pozbývání československého státního občanství, podle něhož se již sňatkem s cizincem československé občanství neztrácelo.[23] Sama podstata problému se však tímto zcela určitě nevyřešila.

Snahy o revizi zákona č. 59/1952 Sb.

Na konci 50. let byl zákon o povolování sňatků s cizinci vnímán částí politické reprezentace i vedením MV jako anachronismus. V souvislosti s politickým uvolněním a změnami po Stalinově smrti a XX. sjezdu KSSS v roce 1956 byly tyto stalinistické zákony v jednotlivých zemích postupně rušeny. V SSSR k tomu došlo již v listopadu 1953, další země ho postupně následovaly v dalších letech. Na sklonku 50. let tak tato norma z dob vrcholného stalinismu platila již pouze v Československu a Rumunsku. Proto se začalo uvažovat o jejím zrušení nebo alespoň o částečných úpravách.

To, že bude muset dojít k nějakým změnám, nezpochybňoval nikdo. Rozdíl byl pouze v míře jejich rozsahu. Zastánci zákona, mezi něž patřilo i vedení I. (civilní rozvědka) a II. (kontrarozvědka) správy MV, argumentovali tím, že uvedený zákon č. 59/1952 měl zůstat v platnosti kvůli stále existujícím sňatkům spekulativního charakteru a také proto, že byl účinným prostředkem k omezení legálních odchodů z republiky. Praxe povolování sňatků se podle nich osvědčila, neboť prý byla využívána výhradně proti příslušníkům buržoazie. Zrušení zákona

mohli využít jak českoslovenští občané označovaní statusem „bývalí lidé“, tak vysokoškolsky a středoškolsky vzdělaní lidé, jejichž odchod za hranice by pro republiku znamenal ztrátu.

V obhajobě zákona tedy primárně převládaly státněbezpečnostní zájmy. Pro MV a jeho součásti bylo výhodné mít tuto agendu pod kontrolou. Dával jim možnost vytipovávat potenciální spolupracovníky z řad cizinců i jejich československých partnerů a využívat je ke svým operacím doma i v zahraničí. Jedním z argumentů proto také bylo, že zákon chrání i československé občany před působením cizích tajných služeb. Jako příklad byl uváděn případ jedné redaktorky, která žádala o povolení sňatku s občanem Sýrie, jenž byl také novinářem a vystupoval jako „*pokrokový živel*“. Během prověřování se údajně přišlo na to, že pracoval pro nepřátelskou rozvědku (nebyla specifikována) a sňatkem s československou občankou chtěl dosáhnout důvěry ve svou osobu. Druhý případ se týkal sňatku nejmenované československé občanky s belgickým občanem, který zamlčel, že je evangelickým knězem, a ještě před svatbou se údajně snažil ženu získat ke špionáži.[24]

K žádné změně na konci 50. let nakonec nedošlo a rozhodnutí bylo ponecháno pasové komisi ÚV KSČ.[25] Zákon č. 59/1952 Sb. byl zrušen až přijetím nového zákona o rodině, č. 94/1963 Sb. Vedle toho, že manželství mohla být uzavírána i v zahraničí před zastupitelskými úřady nebo jinými orgány československého státu, zákon umožňoval i uzavření sňatků před orgány jiných států, ovšem za podmínky respektování československého právního řádu (Papež 2019: 82–83).[26]

Politická situace se změnila, obdobné zákony v té době již byly zrušeny ve většině zemí sovětského bloku a sňatky s cizinci od té doby bylo možné uskutečňovat za stejných podmínek jako mezi československými občany.

Rok 1968 a období tzv. normalizace

Sňatky s cizinci byly bezesporu uzavírány i v 60. letech, nemáme však prozatím doklady, že by ve vedení KSČ, vlády nebo v bezpečnostním aparátu vyvolávaly vyšší napětí. Změna nastala až po potlačení pražského jara v roce 1968. V nejsilnější emigrační vlně v našich moderních dějinách opustilo do počátku 70. let republiku podle některých odhadů více než 150 000 lidí. Ve zmenšené míře pak odchody, lépe řečeno útěky na Západ, pokračovaly až do roku 1989 a staly se trvalou součástí života československé společnosti v 70. a 80. letech. Emigrace byla problémem, který komunistický režim skutečně trápil, snažil se mu všemi prostředky zamezit a jehož řešení se projednávalo na úrovni vládní i nejvyššího stranického vedení.

Uprchlíci ke svým cestám do emigrace využívali různé možnosti. Jednou z nich byly i sňatky s cizinci ze Západu a Jugoslávie, které se staly, dle dobové analýzy federálního ministerstva vnitra (FMV), tak jako o dvacet let dříve, v roce 1948, „*opět únikovou možností k cestě a pobytu na Západě a k legálnímu styku s domovem, eventuelně k legalizování pobytu v zahraničí*“.

V roce 1972 bylo z 1406 uzavřených sňatků 907, tedy skoro dvě třetiny, s cizinci ze Západu, přičemž 331 jich bylo s občany SRN (Mašková 2013: 46–47). Ve většině případů vzápětí následovala žádost o vystěhování na Západ, čemuž, jak je v materiálu hořce konstatováno, nebylo možné zabránit. Až na ojedinělé výjimky bylo vystěhování povoleno. V již zmiňovaném roce 1972 se z důvodů sňatků s cizinci vystěhovalo 1532 jedinců, ovšem jen 184 osob odešlo do zemí socialistického tábora, 64 osob do Jugoslávie a 1284, tedy 84 %, do kapitalistických států. Z toho 50 % odešlo do SRN a Rakouska, jen 32 % z nich bylo německé národnosti, většina byla české, část slovenské. Pro režim bylo také nepříjemné, že do manželství s cizinci ze západních zemí a Jugoslávie vstupovaly převážně ženy v produktivním věku, někdy velmi mladé, v průměru s vyšším vzděláním než jejich manželé. Mnohé měly vysokoškolské vzdělání a před svatbou a odchodem do zahraničí pracovaly na zajímavých a z hlediska režimu citlivých pozicích v armádě, státních úřadech a ministerstvech, výzkumných ústavech a důležitých podnicích (Slovnaft aj.).

Režim v těchto sňatcích viděl nebezpečí ideologické diverze. Podle něj část vystěhovaných po sňatku negativně ovlivňovala své příbuzné a známé v Československu a při svých návštěvách údajně rozšiřovala iluze o lepším životě na Západě a naváděla především mladé, naivní a nezralé lidi toužící po dobrodružství ke sňatkům s cizinci.

Vystěhovalci byli také obviňováni ze zneužívání všech výhod a vymožeností socialismu. Protože mohli legálně cestovat do ČSSR, nakupovali zde různé zboží a využívali nízkých cen služeb, hlavně bezplatného zdravotnic-

tví. FMV proto navrhovalo vyvinout tlak na ministerstvo zdravotnictví (MZ), které mělo již do 30. 11. 1969 zajistit, aby československým občanům, jímž bylo povoleno vystěhování, měla být zdravotnická péče poskytnuta pouze za úplatu v cizí měně. V praxi však stále platilo nařízení, že československým občanům a občankám, kteří měli za manžele cizince, byly tyto služby poskytovány zdarma.[27]

Jako největší nebezpečí vnímal režim především tzv. fingované a spekulativní sňatky. Některé se StB podařilo odhalit a zabránit jejich realizaci. Běžné byly případy, že ženy měly v zahraničí své bývalé manžele a pomocí fingovaných sňatků se pokoušely dostat za nimi. Sňatky tak byly obvykle domluvené v koordinaci s nimi a po vycestování do zahraničí následoval zpravidla rozvod.

V jednom případě žena-lékařka doznala, že po sňatku s o tři roky mladším norským studentem hodlala odejít do zahraničí a po rozvodu se vdát za muže, který z republiky odešel v roce 1969. Specifický byl případ mladé dívky, jež se prostřednictvím fingovaného sňatku snažila dostat do SRN za svým milencem, který jako bývalý člen NSDAP nemohl přijet do ČSSR. I tento sňatek byl zamítnut.

Jako vysloveně spekulativní byly uváděny svatby na inzerát a jejich zprostředkovávání. Jedna z žen si prostřednictvím své známé podala v SRN inzerát a z 55 nabídek si vybrala o 25 let staršího západoněmeckého občana, za kterého provdala a odešla za ním. Druhá, provdaná v cizině, sháněla v Mnichově prostřednictvím inzerátu ženu, která by se formálně provdala za československého občana z Brna, se kterým chtěla žít. Snažila se také pomoci vystěhovat své dceři a matce.[28]

Podezření a zájem StB budily sňatky, kdy byl mezi partnery velký věkový rozdíl. Během první poloviny roku 1973 došlo k 318 sňatkům s cizinci, ve 14 případech byl věkový rozdíl 20–30 let, v 5 případech 30–40 let.[29]

Tyto svatby byly většinou záležitostí žen. Muži byli ve výrazné menšině. Jedním z nich byl i Ladislav Plch z Brna, který se v roce 1970 obrátil na svého známého do SRN (seznámili se na autostopu v Rumunsku), aby mu tam sehnal nevěstu. Známý nezklamal a ženu ochotnou oženit se mladíkem z komunistického státu opravdu sehnal. Svatba se konala 11. 7. 1971 a hned poté si Plch zažádal o vystěhovalecký pas, který dostal až skoro rok a půl po svatbě. Československo opustil 7. 11. 1972 a do vlasti se vrátil až v roce 1992.[30]

Nárůst žádostí o uzavření sňatků s cizinci vnímalo nejvyšší stranické vedení spolu s vládou a FMV jako velký problém. Na zasedání vlády ČSSR dne 18. 2. 1971 bylo uloženo FMV, aby přezkoumalo vhodnost a účelnost doplnění zákona č. 94/1963 Sb. o povinnosti vyžádání souhlasu státních úřadů s uzavřením sňatku s cizinci. Mělo se tak jednat o návrat do nejhoršího období komunistického režimu. Přes jisté podobnosti však již byla situace na prahu tzv. normalizace jiná než v 50. letech. Komise složená ze zástupců FMV, federálního ministerstva zahraničních věcí (FMZV) a republikových ministerstev vnitra došla k závěru, že by zákon nebylo vhodné novelizovat. Velice realisticky vyhodnotila, že by novelizace přinesla celou řadu zbytečných komplikací, přičemž by se počet těchto sňatků stejně nesnížil. Vyžadování souhlasu by navíc bylo v rozporu s Deklarací lidských práv a mezinárodní kritika ČSSR, kterou by tento krok zcela jistě vyvolal, by byla z politického hlediska nežádoucí.[31] Závěry komise byly schváleny v dubnu 1972 a předsedovi vlády ČSSR bylo doporučeno novelizaci zákona neprovádět. NV měly přísně dodržovat stávající zákony a předpisy. Současně obě republiková MV (ČSR a SSR) vypracovala *Pokyny k uzavírání manželství příslušníků jiných států s československými občany v ČSSR*. Vydány byly v srpnu 1972 (Mašková 2013: 48).

Matriční orgány NV měly z podnětu Správy pasů a víz, která byla jednou ze státněbezpečnostních správ FMV, v případě sňatku s cizím státním příslušníkem povinnost, aby k žádostem o povolení bylo přiloženo i potvrzení oddělení pasů a víz, že se cizinec v ČSSR zdržuje legálně a se souhlasem našich úřadů. Správa pasů a víz tak získala přehled i o sňatcích, které se teprve připravovaly, a mohla jim zabránit tak, že potvrzení nevydala těm cizincům, kteří byli zařazeni na seznam nežádoucích osob apod.

Případy cizinců zařazených podle nařízení MV ČSSR č. 31/72 na indexu nepřátelských osob, případně těch, kteří z nějakých důvodů do ČSSR nejezdili a žádali o uzavření manželství prostřednictvím zástupce, konzultoval civilně-správní úsek MV před schválením s II. správou FMV (civilní kontrarozvědka).

Správa pasů a víz se však nevzdávala. Ve zprávě vypracované v roce 1973 pro kolegium FMV uvedla, že těmto sňatkům nebylo možné zabránit, nicméně bylo nutné počítat s tím, že *„za určitých okolností mohou být*

i jevem negativním, kterým je nutné se zabývat a nežádoucí vývoj ovlivňovat v zájmu společnosti". V době, kdy Československo muselo čelit silné ideologické diverzi a další nepřátelské činnosti ze strany kapitalistických států, tak byly sňatky československých občanů s občany kapitalistických zemí „*ve své většině a ve svých důsledcích pro nás* [tj. pro komunistický režim] *nepříznivé*".[32]

Tak jako v minulosti i nyní hrály důležitou roli zájmy tajných služeb, protože nepřátelské tajné služby mohly prostřednictvím těchto sňatků *„nejen vytvářet možnost legálního kontaktu s ČSSR a kontaktů na bývalém pracovišti našeho občana, ale i dost možností pro pronikání negativních vlivů k nám, což je jak z hlediska politického, ekonomického, vojenského i bezpečnostního nežádoucí".*[33]

Z hlediska FMV byla krátká lhůta překážkou k důkladnému prověření cizí nevěsty či spíše ženicha. Některé případy údajně nasvědčovaly tomu, že se jednalo o akce emigrantských centrál, aby zajistily odchod vybraných osob do zahraničí. Také nepřátelské zpravodajské služby mohly podle MV touto formou získávat československé občany zajímavých profesí a využít je ke svým účelům. Sňatky tak mohly být jednou z cest k vytvoření široké základny vhodné pro nepřátelské rozvědky a jejich nepřátelské aktivity zaměřené nejen proti Československu, ale i proti ostatním zemím socialistického tábora.[34]

V případech sňatků československých občanů s cizinci se celkem často setkáváme s jevem, který známe spíše v opačném gardu, a sice tehdy, když státní příslušníci některých zemí, i v těchto případech se často jednalo o ženy, využívali sňatek s československými občany i občankami jako možnost odejít, tzv. za lepším. Na konci 50. let se na úrovni MV řešily sňatky československých občanek s Bulhary, kteří po svatbě nechtěli odejít do Bulharska a žádali zde o trvalý pobyt. V tom je utvrzovaly i jejich manželky, kterým se ve většině případů do Bulharska také nechtělo. Doporučovalo se, aby ještě před uzavřením sňatku byly žadatelky upozorněny, že uzavřením manželství jejich partneři nezískají nárok na povolení trvalého pobytu v ČSR, a pokud je bulharská vláda povolá zpět, budou muset odejít. Ženám by tak nezbylo nic jiného než je následovat anebo žít odloučeně. Přesná čísla opět zatím bohužel nemáme k dispozici.[35]

Od 60. let se zájem občanů některých zemí socialistického tábora a dalších spřátelených zemí provdat se nebo oženit do Československa začal zvyšovat. Během 70. a 80. let tento zájem narůstal. Československé úřady k tomu přistupovaly s jistým odstupem, mimo jiné i proto, že nechtěly vyvolávat spory s blízkými spojeneckými státy, které tímto způsobem ztrácely mladé lidi. Typické v tomto případě byly zejména sňatky mladých Polek a v mnohem menší míře i polských mužů, kteří do Československa přicházeli za prací (Klípa 2021: 94–102). Zvláštní a dosud zcela neznámou kapitolou jsou sňatky, opět se to týkalo většinou žen, s občany ze zemí tzv. třetího světa, kteří v Československu studovali apod. (Irák, Sýrie, Libanon, Alžírsko, Libye aj.), anebo s občany Kuby a Vietnamu, kteří sem od 70. let přijížděli za prací.

Závěr

Z ideologického a politického hlediska byly sňatky československých občanů s příslušníky států označovaných jako nepřátelské pro komunistický režim vždy choulostivou záležitostí. Byly totiž jednou z mála možností, jak legálně vycestovat do zahraničí. Režimní propaganda líčila život v komunistickém Československu v zářivých barvách a případy, kdy lidé tuto zemi cíleně opouštěli, tento obraz zásadním způsobem narušovaly. Komunistický režim se sice navenek holedbal internacionalismem a láskou k ostatním národům, ve skutečnosti však „trpěl" vysokou mírou pocitu izolacionismu. Mezi její nejvýraznější projevy patřily přezírání a nedůvěra vůči většině cizinců a všemu cizímu obecně, pokud to nepřicházelo ze SSSR. Praktickým důsledkem této politiky byla uzavřenost a ostražitost, která zejména na konci 40. a v první polovině 50. let doslova přerostla, s určitou mírou nadsázky, v panickou hrůzu ze „západních" cizinců. Podezření pak z logiky věci padalo i na československé občany, kteří se rozhodli uzavřít manželství s cizinci a odejít s nimi z republiky. Byli osočováni z neloajálnosti a prospěchářství, případně z naivity, touhy po dobrodružství, osobní nezralosti apod. Často se na ně hledělo jako na zrádce. Typické přitom bylo, že se jim nepředhazovala zrada režimu, ale hlavně zrada národa, což platilo pro všechny emigranty.

Tato „ostražitost" československého režimu byla důsledkem otrockého přebírání sovětských vzorů a sovětizace československé společnosti. V SSSR, především ve Stalinově éře, byla nedůvěra vůči cizincům hluboce zakořeněna již od carských dob a po roce 1945 se

tento fenomén šířil do všech zemí rodícího se sovětského tábora. S tím souvisel i bezpečnostní aspekt celé problematiky. Cizinci byli a priori vnímáni jako skuteční či potenciální špioni, škůdci či sabotéři, kteří měli v úmyslu poškozovat československé státní zřízení. Ti, kteří hodlali uzavřít nebo již uzavřeli sňatek s našimi občany, nebyli výjimkou. Podezřelí byli jak ti, kteří si chtěli své novomanželky či novomanžele odvézt do své vlasti, tak ti, kteří se rozhodli žít v Československu. StB je sledovala, průběžně prověřovala nebo se je snažila získat ke spolupráci. Podobně na tom byli i jejich českoslovenští partneři. Bezpečnostní orgány na ně pohlížely jako na potenciální objekty zájmů západních tajných služeb nebo je rovnou podezíraly z nekalých úmyslů. Když jezdili do staré vlasti na rodinné návštěvy, byli sledováni StB a oficiálně se na ně pohlíželo jako na cizince. Objektem zájmu bezpečnostních složek byli i jejich rodinní příslušníci, přátelé a známí.

Důležité byly i důvody ekonomické a sociální. Do zahraničí tímto způsobem odcházeli většinou mladí lidé, v převážné míře ženy. Pryč odcházela především kvalifikovaná pracovní síla a také vysokoškolsky vzdělané ženy, do jejichž vzdělání byly investovány nemalé prostředky. Předpokládalo se také, že mladé ženy budou mít děti a mladé lidi režim potřeboval. Takto o ně přišel. Tyto ztráty sice v jednotkách nebyly tak drastické, ve spojení se ztrátami, které režim každoročně utrpěl v důsledku nelegální emigrace, však již byly docela citelné.

V případech sňatků s občany zemí socialistického tábora sice ideologické a politické bariéry neexistovaly, svoji roli však hrály především ekonomické aspekty. Ve vztahu k těmto sňatkům bylo Československo v opačné pozici, než tomu bylo v případech sňatků s cizinci ze západních zemí. Partneři československých občanů a občanek z některých zemí východního bloku (Bulharsko, Rumunsko, Polsko) totiž většinou zůstávali v Československu, což bylo pro stát v podstatě výhodné. I v případě těchto sňatků však hrála důležitou roli politika – nikoliv bezpečnostní, ale hospodářská. Socialistické státy, jejichž domácí životní úroveň byla nižší než v Československu, mohly snadno získat dojem, že je tato „bratrská“ země připravuje o obyvatele v produktivním věku. To se v některých obdobích týkalo například Bulharů nebo Poláků, v zájmu všech aktérů proto bylo, aby tyto záležitosti nepřerostly ve větší konflikt.

Po celou dobu vlády komunistického režimu v Československu hrálo v problematice sňatků s cizinci důležitou roli ministerstvo vnitra. Nejmocnější bylo v 50. letech, kdy mělo tuto záležitost zcela pod svojí kontrolou a jen na jeho rozhodnutí záviselo, zda bude sňatek s cizím státním příslušníkem uzavřen. V souvislosti se silnou emigrační vlnou na počátku tzv. normalizace se bezpečnostní aparát neúspěšně pokusil své pozice ve sňatkové agendě ještě více posílit. Doba se však už změnila, a takovýto „návrat“ do prvních let existence komunistického režimu již nebyl zcela možný.

To samozřejmě neznamenalo, že by se bezpečnostní složky přestaly sňatkovou agendou zabývat nebo že by československé úřady zaujaly ke sňatkům s cizinci ze západních zemí vstřícnější postoj. Nadále se snažily snoubencům a novomanželům různými byrokratickými obstrukcemi komplikovat život, např. zdlouhavým vyřizováním povolení k vycestování, které mnohdy trvalo i rok a půl. Jinak se však stát ve většině případů choval celkem pragmaticky a jeho odpor vůči těmto sňatkům v 70. a 80. letech již nikdy nedosáhl té intenzity jako v prvních letech po únoru 1948.

K sňatkům s cizinci tedy běžně docházelo až do roku 1989, což se týkalo i tzv. sňatků fingovaných nebo spekulativních. StB se jim snažila předcházet a v případě podezření je prošetřovat, úspěšná však příliš nebyla. Problém, na který se naráželo již po roce 1948 a který šlo částečně „vyřešit“ jen přijetím tvrdých preventivně represivních opatření, spočíval v tom, že se tyto úmysly daly jen těžko prokazovat. A to i tehdy, kdy účelovost sňatku doslova bila do očí.

Problematiku sňatků s cizinci v letech 1948–1989 je tedy nutné vnímat v kontextu vnitřní, zahraniční a bezpečnostní politiky tehdejšího režimu. Úzce souvisí s tím, jaký postoj obecně mělo komunistické Československo vůči cizincům, a také s otázkou emigrace, cestování, státního občanství aj.

Postoj československých úřadů ke sňatkům s cizinci z tzv. kapitalistických zemí se v letech 1948–1989 proměňoval v závislosti na tom, jakými proměnami komunistický režim v Československu procházel. „Liberálnější“ období se střídala s obdobími většího tlaku. Jeho základní podstata však zůstávala stejná a na sňatky s cizincize Západu se vždy hledělo jako na něco podezřelého a negativního.

POZNÁMKY:

1. Zákon č. 265/1949 Sb., o právu rodinném, dostupný z: <https://www.psp.cz/sqw/sbirka.sqw?cz=265&r=1949>.
2. Národní archiv (dále jen NA), fond (dále jen f.). Ministerstvo vnitra – tajné (dále jen MV-T), karton (dále jen k.) 13, signatura (dále jen sign.). T-C 223, Informace pro soudruha náměstka MV o uzavírání manželství mezi příslušníky československými a cizinci, nestr.
3. „Slávka Peroutková." *Paměť národa* [online] [cit. 8. 9. 2026]. Dostupné z: <https://www.pametnaroda.cz/cs/peroutkova-slavka-1922>.
4. Archiv bezpečnostních složek (dále ABS), f. Sekretariát ministra vnitra I. díl (dále jen A 2/1), inventární jednotka (dále jen inv. j.) 1782, Cizinecké záležitosti-všeobecně, Dispenze při sňatcích cizinců s čs. státními občankami, s. 51–52.
5. Tamtéž.
6. NA, f. MV-T, k. 74, sign. 33, Uzavírání sňatků československých státních občanů s příslušníky cizích států, Oběžník z 19. 1. 1950, nestr., ABS, f. A 2/1, inv. j. 1782, Cizinecké záležitosti-všeobecně, Dispenze při sňatcích cizinců s čs. státními občankami, s. 51–52, Sňatky cizinců s čs. státními občankami, s. 73–77.
7. NA, f. MV-T, k. 13, sign. T-C 223, Informace pro soudruha náměstka MV o uzavírání manželství mezi příslušníky československými a cizinci, nestr.
8. ABS, f. A 2/1, inv. j. 78, Osnova zákona o sňatcích s cizinci, Informace pro členy kolegia ministerstva národní bezpečnosti, s. 18–22.
9. Tamtéž, s. 18.
10. ABS, f. A 2/1, inv. j. 78, Osnova zákona o sňatcích s cizinci, Informace pro členy kolegia ministerstva národní bezpečnosti, Příloha č. 1, s. 20, NA, f. MV-T, k. 74, sign. 33, Uzavírání sňatků československých státních občanů s příslušníky cizích států, nestr.
11. ABS, f. A 2/1, inv. j. 78, Osnova zákona o sňatcích s cizinci, Informace pro členy kolegia ministerstva národní bezpečnosti, Příloha č. 1, s. 20.
12. ABS, f. A 2/1, inv. j. 1782, Cizinecké záležitosti – všeobecně, Dispenze při sňatcích cizinců s čs. státními občankami, s. 51–52, NA, f. MV-T, k. 13, sign. T-C 223, Dopis MNB náměstku MV, nestr.
13. NA, f. MV-T, k. 13, sign. T-C 223, Seznam nevyřízených sňatků.
14. Tamtéž, Žádost Vlasty B., nestr.
15. NA, f. MV-T, k. 13, sign. T-C 223, nestr.
16. NA, f. MV-T, k. 13, sign. T-C 223, Sňatky řeckých příslušníků, Uzavírání sňatků řeckých politick. emigrantů, nestr.
17. NA, f. MV-T, k. 13, sign. T-C 223, Informace pro soudruha náměstka MV o uzavírání manželství mezi příslušníky československými a cizinci, nestr. ABS, f. A 2/1, inv. j. 78, Osnova zákona o sňatcích s cizinci, Informace pro členy kolegia ministerstva národní bezpečnosti, s. 19.
18. NA, f. Úřad předsednictva vlády (dále jen ÚPV), k. 1610, sign. 644/52, Zákon ze dne 29. října 1952 o uzavírání manželství s cizinci, Záznam o poradě konané dne 12. dubna 1952. Tamtéž, Informace pro ministra vnitra o sňatcích s cizinci, nestr.
19. Archiv Poslanecké sněmovny (dále jen APS), f. Národní shromáždění ČSR (dále jen NS ČSR) - I. volební období, 51. schůze výboru ústavně právního ze dne 21. 10. 1952, Tamtéž, sněmovní tisk č. 635, Vládní návrh zákona o uzavírání manželství s cizinci.
20. NA, f. MV-T, k. 13, sign. T-C 223, Informace pro soudruha náměstka MV o uzavírání manželství mezi příslušníky československými a cizinci, nestr.
21. ABS, f. A 2/1, inv. j. 78, Osnova zákona o sňatcích s cizinci, Informace pro členy kolegia ministerstva národní bezpečnosti, s. 19. Tamtéž, inv. j. 1357, Povolování sňatků s cizinci, Příloha č. III, s. 5–6, NA, f. ÚPV, k. 1610, sign. 644/52, Zákon ze dne 29. října 1952 o uzavírání manželství s cizinci.
22. Zákon č. 72/1958 Sb., kterým se mění a doplňují předpisy o nabývání a pozbývání československého státního občanství, ze 17. 10. 1958. APS, f. NS ČR, II. volební období, 42. schůze výboru ústavně právního ze 7. a 8. 10. 1958. Tamtéž, sněmovní tisk č. 251, Vládní návrh zákona, kterým se mění a doplňují předpisy o nabývání a pozbývání československého státního občanství.
23. ABS, f. A 2/1, inv. j. 1357, Povolování sňatků s cizinci, Příloha č. III, s. 5–6.
24. Tamtéž, s. 2, 7.
25. ABS, f. A 2/1, inv. j. 321, Povolování sňatků s cizinci, Zápis z 23. schůze kolegia konané dne 17. 7. 1959, s. 89.
26. Zákon č. 94/1963 Sb., o rodině, ze dne 4. 12. 1963. Dostupné z: <https://www.psp.cz/sqw/sbirka.sqw?cz=94&r=1963>. APS, f. NS ČR, III. volební období, 45. schůze výboru ústavně právního ze dne 28. a 29. 11. 1963, Tamtéž, 32. schůze výboru zdravotního ze dne 26. 11. 1963, Tamtéž, sněmovní tisk č. 146, Vládní návrh zákona o rodině.
27. ABS, f. A 2/3, inv. j. 1399, Uzavírání sňatků československých občanů s cizími státními příslušníky, 1973, s. 3–6. Tamtéž, Příloha č. 4, Příklady sňatků československých občanů s cizinci, s. 28–29.
28. ABS, f. A 2/3, inv. j. 1399, Uzavírání sňatků československých občanů s cizími státními příslušníky, 1973, s. 7. Příloha č. 4, Příklady sňatků československých občanů s cizinci, s. 26–27.
29. Tamtéž, s. 24–28.
30. Srov. Navara 2009 a „Mgr. Ladislav Plch *1945.*" *Paměť národa* [online] [cit. 8. 9. 2026]. Dostupné z: <https://www.pametnaroda.cz/cs/plch-ladislav-1945>.
31. ABS, f. (A 2/3, inv. j. 1399, Uzavírání sňatků československých občanů s cizími státními příslušníky, 1973, s. 6–7.
32. ABS, f. A 2/3, inv. j. 1399, Uzavírání sňatků československých občanů s cizími státními příslušníky, 1973, s. 7. Příloha č. 4, Příklady sňatků československých občanů s cizinci, s. 26–27.
33. ABS, f. A 2/3, inv. j. 1399, Uzavírání sňatků československých občanů s cizími státními příslušníky, 1973, s. 5–6.
34. ABS, f. A 2/3, inv. j. 1399, Uzavírání sňatků československých občanů s cizími státními příslušníky, 1973, s. 5–6.
35. ABS, f. A 2/1, inv. j. 1357, Povolování sňatků s cizinci, Příloha č. III, s. 6.

PRAMENY:

Archiv bezpečnostních složek, fond Sekretariát ministra vnitra I. díl (A 2/1), inventární jednotky 78, 321, 1357, 1782.

Archiv bezpečnostních složek, fond Sekretariát ministra vnitra III. díl (A 2/3), inventární jednotka 1399.

Archiv Poslanecké sněmovny, fond Národní shromáždění ČSR – I. volební období, 51. schůze výboru ústavně právního ze dne 2. 10. 1952.

Archiv Poslanecké sněmovny, fond Národní shromáždění ČSR – I. volební období, sněmovní tisk č. 635, Vládní návrh zákona o uzavírání manželství s cizinci.

Archiv Poslanecké sněmovny, fond Národní shromáždění ČSR – II. volební období, 42. schůze výboru ústavně právního ze dne 7. a 8. 10. 1958.

Archiv Poslanecké sněmovny, fond Národní shromáždění ČSR – II. volební období, sněmovní tisk č. 251, Vládní návrh zákona, kterým se mění a doplňují předpisy o nabývání a pozbývání československého státního občanství.

Archiv Poslanecké sněmovny, fond Národní shromáždění ČSR – III. volební období, 45. schůze výboru ústavně právního ze dne 28. a 29. 11. 1963.

Archiv Poslanecké sněmovny, fond Národní shromáždění ČSR – III. volební období, 32. schůze výboru zdravotního ze dne 26. 11. 1963.

Archiv Poslanecké sněmovny, fond Národní shromáždění ČSR – III. volební období, sněmovní tisk č. 146, Vládní návrh zákona o rodině.

Národní archiv, fond Ministerstvo vnitra – tajné (MV-T), karton 13, sign. T-C 223; karton 74, sign. 33.

Národní archiv, fond Úřad předsednictva vlády (ÚPV), karton 1610, sign. 644/52.

Národní archiv, fond Zasedání předsednictva vlády ČSSR, Usnesení Federální vlády ČSSR, č. 62 / 18. 2. 1971.

Zákon č. 194/1949 Sb., o nabývání a pozbývání československého státního občanství, z 13. 7. 1949. Dostupné z: <https://www.psp.cz/sqw/sbirka.sqw?cz=194&r=1949>

Zákon č. 265/1949 Sb., o právu rodinném, ze 7. 12. 1949. Dostupné z: <https://www.psp.cz/sqw/sbirka.sqw?cz=265&r=1949>.

Zákon č. 59/1952 Sb., o uzavírání manželství s cizinci, z 29. 10. 1952. Dostupné z: <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/1952-59>.

Zákon č. 72/1958 Sb., kterým se mění a doplňují předpisy o nabývání a pozbývání československého státního občanství, ze 17. 10. 1958. Dostupné z: <https://www.psp.cz/sqw/sbirka.sqw?cz=72&r=1958>.

Zákon č. 94/1963 Sb., o rodině, ze 4. 12. 1963. Dostupné z: <https://www.psp.cz/sqw/sbirka.sqw?cz=94&r=1963>.

LITERATURA:

Bláhová, Ivana – Blažek, Lukáš – Kuklík, Jan – Šouša, Jiří. 2014. *Právnická dvouletka: rekodifikace právního řádu, justice a správy v 50. letech 20. století*. Praha: Auditorium.

Deitsch, Gene. 2018. *Z lásky k Praze*. Praha: Garamond.

Klípa, Ondřej. 2021. *Majstr a Małgorzata. Polky v továrnách ČSSR*. Praha: Karolinum.

Mašková, Tereza. 2013. *„Západní cizinci" v normalizačním Československu*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova. Fakulta humanitních studií.

Papež, Petr. 2019. *Proměny institutu manželství na pozadí obecného občanského zákoníku z roku 1811, zákona o právu rodinném z roku 1949 a zákona o rodině z roku 1963*. Rigorózní práce. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni. Fakulta právnická.

Štach, Jiří. 2021. *Překážky manželství v 19. a 20. století*. Diplomová práce. Brno: Masarykova univerzita. Právnická fakulta.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

Marek, Ondřej. 2015, „Švédský premiér zachráncem. V Praze poznával komunismus, sňatkem Češce umožnil emigraci." *Lidovky.cz* [online]23. 10. [cit. 8. 9. 2026]. Dostupné z: <https://www.lidovky.cz/kultura/osud-svedskeho-premiera-chtel-poznat-komunismus-snatkem-zachranil-ceskou-divku.A151022_124034_ln_kultura_ELE>.

„Mgr. Ladislav Plch *1945." *Paměť národa* [online] [cit. 8. 9. 2026]. Dostupné z: <https://www.pametnaroda.cz/cs/plch-ladislav-1945>.

Navara. Luděk. 2009, „Abeceda komunistických zločinů: Fingovanou svatbou proti režimu." *iDnes.cz* [online] 7. 2. [cit. 8. 9. 2026]. Dostupné z: <https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/abeceda-komunistickych-zlocinu-fingovanou-svatbou-proti-rezimu.A090206_164916_domaci_jw>.

„Slávka Peroutková." *Paměť národa* [online] [cit. 8. 9. 2026]. Dostupné z: <https://www.pametnaroda.cz/cs/peroutkova-slavka-1922>.

Vrbová, Daniela. 2012. „První žena zavražděného švédského premiéra se exkluzívně vyjádřila pro Český rozhlas." *iRozhlas.cz* [online] 13. 7. [cit. 8. 9. 2026]. Dostupné z: <https://www.irozhlas.cz/veda-technologie_historie/prvni-zena-zavrazdeneho-svedskeho-premiera-palmeho-se-exkluzivne-vyjadrila-pro-cesky-rozhlas_201207131835_mkopp>.

Vrbová, Daniela. 2013. „Olof Palme a Československo. O zvláštním, silném vztahu švédského sociálně demokratického politika, ministra, řečníka a předsedy vlády k Československu mj. i s jeho první ženou, Češkou." *iRozhlas.cz* [online] 28. 2. [cit. 8. 9. 2026]. Dostupné z: <https://plus.rozhlas.cz/olof-palme-a-ceskoslovensko-6580809>.

Proměny každodenního života zemědělských rodin v českých zemích po roce 1945

Jiří Urban

DOI: 10.62800/NR.2026.3.02

Transformations in the Everyday Lives of Agricultural Families in the Czech Lands after 1945

This study examines the transformation in the everyday lives of agricultural families in the Czech Lands after 1945 in the context of post-war political, economic, and social changes. Drawing on memoirs published in the literature, family chronicles, and oral history testimonies, it analyses the impact of state interventions on farming, family relationships, social status, and the adaptive strategies adopted of agricultural families. Particular attention is paid to post-war population movements, the system of compulsory agricultural deliveries, and the collectivisation campaign. The study demonstrates that collectivisation fundamentally transformed not only property and production relations but also traditional values, intergenerational continuity, and the identity of rural families. It also examines the long-term consequences of these processes after 1989.

Key words: agricultural families, everyday life, collectivisation, compulsory agricultural deliveries, post-war population movements, family strategies, intergenerational continuity, Czechoslovakia

Contact: Mgr. Jiří Urban, Ph.D., Ústav pro studium totalitních režimů, Na Poříčí 1047/26, 110 00 Praha 1, e-mail: jiri.urban@ustrcr.cz; ORCID: 0000-0001-6896-9967

Jak citovat / How to cite: Urban, Jiří. 2026. Proměny každodenního života zemědělských rodin v českých zemích po roce 1945. *Národopisná revue* 36 (3): 177–192. https://doi.org/10.62800/NR.2026.3.02

Všední dny hospodařících rodin probíhaly tradičně v rytmu sezónních zemědělských prací, cyklicky, v duchu přírodních zákonů a po generace předávaných zvyků a návyků. Avšak poválečná doba byla velmi turbulentní, rozsáhlá migrace obyvatelstva, vlna znárodňování, násilně prosazovaná kolektivizace a překotná industrializace společnost významně proměňovaly. Jak se tedy v těchto podmínkách žilo zemědělským rodinám, jak je ovlivňovaly události politických dějin? Jak se intervence státu promítaly do soukromí a každodenního života zemědělských rodin?

Výzkum poválečných proměn českého venkova prošel výrazně odlišnými etapami.[1] Před rokem 1989 byla kolektivizace zemědělství zkoumána převážně v dobově normativním rámci „socializace zemědělství“ a „socialistické přeměny vesnice“, zpravidla jako součást žádoucí modernizace zemědělské výroby a venkovské společnosti. Vedle politicky a ideologicky zatížených výkladů však již tehdy vznikaly historické, etnografické a sociologické práce, které přinášely empiricky cenné poznatky o proměnách pracovních postupů, rolnické kultury, zemědělské usedlosti, sociální struktury a způsobu života venkovského obyvatelstva. Tyto práce je nutné číst s vědomím jejich dobového pojmosloví a teleologického výkladu kolektivizace, současně však nelze přehlížet jejich dokumentační hodnotu, zvláště tam, kde vycházejí z terénních etnografických výzkumů a bezprostředního pozorování probíhajících sociokulturních změn.

Po roce 1989 se těžiště výzkumu zásadně přesunulo k mocenským mechanismům kolektivizace, politické

a soudní perzekuci zemědělců, nucenému vystěhovávání selských rodin, dodávkovému systému a postavení tzv. vesnických boháčů. Postupně byly zpřístupňovány a kriticky zpracovávány prameny státní a stranické provenience a vznikla řada celostátních, regionálních i případových studií věnovaných jednotlivým nástrojům kolektivizační politiky a jejich aktérům. V novější fázi výzkumu se pozornost rozšířila od institucionální a represivní stránky také k sociálním a kulturním proměnám venkova, životním strategiím jeho obyvatel, paměti, každodennosti a zkušenosti jednotlivých aktérů. V rámci tohoto bádání však zemědělská rodina často vystupuje spíše jako prostředí či nositel jednotlivých zkušeností než jako soustavně sledovaná analytická jednotka. Předkládaná studie se proto zaměřuje právě na rodinu a v delší časové perspektivě sleduje, jak se do její práce, vztahů, životních možností a mezigenerační kontinuity promítaly poválečné migrace, administrativní regulace zemědělství, kolektivizace a následné sociální proměny až k polistopadovým restitucím.

Metodicky studie vychází především z přístupů sociálních dějin a dějin každodennosti, které umožňují sledovat dopady politických a hospodářských změn na úrovni rodiny a jednotlivce. Uplatňuje mikrohistoricky inspirovaný pohled orientovaný na aktéry, aniž by však byla mikrohistorickou sondou do jediné lokality; prostřednictvím případů z různých částí českých zemí hledá opakující se zkušenosti, ale zároveň zachovává jejich regionální, sociální a generační rozdílnost. Rodina je přitom chápána nejen jako domácnost a ekonomická jednotka, ale také jako prostor mezigeneračního předávání zkušeností, pracovních návyků, majetku, sociálního statusu a vztahu k půdě. Studie neusiluje o statistickou reprezentativnost jednotlivých pamětnických výpovědí; využívá je především jako kvalitativní pramen umožňující zachytit, jak aktéři události vnímali a prožívali, jak je hodnotili a zpětně jim přisuzovali význam.

Pramennou základnu tvoří publikované i nepublikované memoárové texty, rodinné a osobní záznamy, obecní kroniky, vlastní i převzaté orálněhistorické rozhovory a dobová svědectví zastánců i odpůrců kolektivizace. Paměťové prameny nejsou chápány jako prostá náhrada dobové dokumentace. Jejich výpověď je nutné vztahovat k době vzniku záznamu, k časovému odstupu od popisovaných událostí i k pozdějším zkušenostem a veřejným interpretačním rámcům, které mohly podobu vzpomínání ovlivnit. U faktografických otázek jsou proto konfrontovány s odbornou literaturou a archivními prameny. Jejich specifická hodnota spočívá především v zachycení subjektivního prožitku, rodinné paměti, každodenních praktik a strategií adaptace, které institucionální prameny zpravidla zachycují jen velmi omezeně.

Studie sleduje, jak státní zásahy a širší společenské změny po roce 1945 proměňovaly každodenní život zemědělských rodin a jaké strategie adaptace tyto rodiny volily. Pozornost věnuje především poválečným migračním pohybům, dodávkovým povinnostem a kolektivizačnímu nátlaku, a pozoruje postupnou proměnu univerzálního hospodáře ve specializovaného zemědělského dělníka a změny rodinného i společenského života. Studie nahlíží až do období po roce 1989, kdy restituce a transformace znovu otevřely otázku soukromého hospodaření, a ilustruje různé přístupy a strategie ve vztahu k obnovování zpřetrhané kontinuity rodinného obhospodařování půdy.

Zemědělské rodiny v pohybu

Zcela specifickým podmínkám byly po roce 1945 vystaveny zemědělské rodiny v českém pohraničí. Ty německé byly z velké většiny vysídleny na základě uplatnění principu kolektivní viny (Hons et al. 2018; Pausewang 2024), ty české sem přicházely nejen z vnitrozemí, ale i v rámci reemigrace. Posunout se v sociálním žebříčku, polepšit si příchodem do Sudet za kouskem vlastní půdy chtěly deputátní rodiny i rodiny dosavadních bezzemků, kovorolníků a dalších zemědělských dělníků. V podstatě „přes noc“ tak z vnitrozemí mizela kategorie zemědělského dělnictva, jehož pracovní síla pak citelně scházela především o žních. V prvních poválečných letech tak na statcích často vypomáhali Němci a Maďaři, kteří byli coby váleční zajatci či retribuční vězni[2] pracovně nasazováni v zemědělství. *„Pracoval svědomitě, dobře jezdil s koňmi, uměl česky a po večerech nám vyprávěl o strašlivých poměrech v Sovětském svazu“*, zavzpomínal na válečného zajatce z řad českých Němců Jindřich Hašek z Úhonic na Kladensku (Kovář 2004: 38–39).

Za lepším příštím přicházely do původní vlasti i zemědělské rodiny reemigrantů (Vaculík 2002; Nosková – Váchová 2000; Nosková 2007). Rodiny volyňských Čechů přinášely do nově utvářených společenství informace

o skutečném životě v Sovětském svazu (Hostička 1999: 276–290), a když se později začalo mluvit o společném hospodaření, poukazovaly na nápadnou podobnost československých JZD se sovětskými kolchozy (Vaculík 2011: 304–315; Urban 2016a: 86–87). Právě volyňští Češi si s sebou přinášeli traumatickou sovětskou zkušenost se Stalinovou kolektivizační kampaní. *„Zaráželo nás, že se, než začali mluvit, rozhlédli, zda je někdo neposlouchá“*, zaznamenal pamětník z Vysočiny (Černík 1993: 10).

Nebylo zemědělské rodiny, která by nepocítila důsledky katastrofálního sucha v roce 1947. Nejprve vůbec nepršelo od začátku dubna až do druhé poloviny května a potom od konce května až do listopadu, přičemž panovala velká horka (Dvořák 2012: 52). Kritický nedostatek zeleného krmení způsobil, že se sekalo a zkrmovalo obilí, a přiměl mnohé zemědělské rodiny k rapidnímu snížení stavů hovězího dobytka (Hons 2014: 65). *„V horkém létě vše rychle dozrávalo, úroda na polích usychala na stojato.* […] *Píce bylo málo, lidé prodávali přebytečný dobytek. Studně vysychaly.* […] *Nepršelo, je bída o vodu, pole jsou vyschlá“*, shrnul pamětník z Jedlé v Posázaví (Bouma – Casková 2023: 159).

Zemědělské rodiny a plnění dodávkových povinností

Dodávková povinnost, zaváděná a postupně rozšiřovaná od podzimu 1939 v prostředí Protektorátu Čechy a Morava (Štolleová 2014: 161–204, 242–251; Anev – Fialka 2023: 30–71), plynule přešla do poválečného období. Odpovědní komunističtí předáci v ní viděli efektivní prostředek kontroly nad zemědělskou produkcí a venkovským obyvatelstvem.[3] Systém kontraktací, jak se rozpisům zemědělské produkce a dodávek říkalo, svazoval zemědělským rodinám ruce ve svobodném rozhodování. Určoval totiž každému, jaké plochy musí osít kterými plodinami, jaký musí držet stav hospodářských zvířat a jaké množství své produkce musí odvést na povinný státní výkup. Zemědělci tak zcela ztratili právo rozhodovat o své půdě a produkci ze svého hospodaření. *„Stávají se z nás nevolníci! Máme určeno, kolik mlíka od krávy a jaké tučnosti musíme odvést!* […] *Máme určený i počet vajíček.* […] *Co když se neurodí?* […] *Soudruzi slibovali, že v případě neúrody budou sedláci od plnění dodávek osvobozeni. Tomu však nikdo nevěřil“*, zaznamenal pamětník z Vysočiny (Jurman 2017: 154).

Na počátku roku 1949 uzavíraly národní výbory se zemědělci dvojí smlouvy – na výrobu a na výkup zemědělské produkce. Rozpis dodávek prováděli místní funkcionáři (zpravidla zemědělští referenti a předsedové MNV), přičemž dle pokynu stranických orgánů měli při rozepisování hledět především na **„třídní“ hledisko**. *„Mnozí zemědělci nechápali nebo nechtěli chápat, že vesnice není ‚jedna rodina‘, ale že i zde máme třídu vykořisťovatelů a třídu vykořisťovaných“*, poznamenal jeden z průkopníků kolektivizace na Náchodsku (Míl et al. 1979: 48). *„Sedláci se spíš stáhli. Vesnice začínala jakoby hrubnout“*, poznamenala pamětnice z Kopidlnska.[4] Zemědělské rodiny s více než 20 ha půdy pak v rámci těchto „třídních“ rozpisů odváděly v roce 1950 státu z 1 ha desetkrát více než zemědělci se 2 ha a třikrát více než zemědělci s 5 ha půdy (Kaplan 1993: 226). Takto odstupňované dodávky mohly být plněny jen na úkor vlastní spotřeby a výkrmu hospodářských zvířat. Kunovický rodák vykreslil hospodářovu starost o dodávky, *„které ho trýznily, pro které se neměl čas najíst, napít, oholit“* (Jilík 2022: 197). S příchodem roku 1949 byly také vydány nové odběrní lístky na textil a obuv, tzv. šatenky. Na ně však už neměli nárok všichni spotřebitelé, šatenky nesměly být vydány rodinám obhospodařujícím více než 15 ha půdy, těm, které nesplnily předepsané dodávky v předešlém roce, ale ani rodičům na výminku. Potravinové lístky a šatenky se přitom mezi lidmi mylně považovaly za *„válečný přežitek, jehož likvidace je otázkou krátkého času“* (Hons 2014: 64–65).

Od roku 1951 se už neuzavíraly smlouvy s jednotlivými rolníky, ale MNV rozepisovaly výrobní a dodávkové úkoly plynoucí ze smlouvy společné. Nedodržení těchto úkolů bylo trestáno sankcemi, které se vztahovaly na celou obec. Jednalo se kupříkladu o nepovolení volného prodeje nadsmluvních produktů či **zákaz domácích porážek**. *„Dřív si lidi krmili prase no a pak si ho zabili a celou zimu z toho žili* […] *rodině zabíjet nedovolili, prase jim sebrali a potom tři roky nesměli zabíjet. Přijeli, odvezli a hotovo“*, vyprávěla pamětnice ze středočeských Kounic (Veselý 2014: 13). Zároveň poklesla samozásobitelská dávka na každého příslušníka zemědělské rodiny. Lidé byli s takovým vývojem pochopitelně nespokojeni, zároveň však zastrašeni, a tak se nadávalo jen v soukromí. *„Jak jsme byli soukromě, to jsme nemohli si zabít prase, to muselo jít všecko na kontingent. To chodili*

dokonce z naší ulice známí, takoví havíři, a měli takové tyčky a oni do slámy, do sena píchali, jestli tam není prase přikryté, vyuzené nebo maso schované“, dokresluje atmosféru pamětník z Hlučínska (Kubátová 2016: 184). Krkonošský pamětník Zdeněk Jiřička vzpomínal na léto 1951 v souvislosti s přitvrzením dodávkové povinnosti a rodinnou solidaritou: *„Když jsem vyšel školu, to byly takový opravdu krutý léta, že. Byly ty vysoký dodávky a já jsem věděl a viděl, že by to rodiče nezvládli.* […] *a protože jsem je měl moc rád, tak jsem nikam nešel. Oni by byli tou prací úplně usužovaní“* (Lavický – Bäumlová 2024: 33).

S rokem 1952 došlo k dalšímu zpřísnění rozpisů zemědělských dodávek. Novinkou bylo, že se dodávkové úkoly začaly vyměřovat i zemědělcům z velikostní skupiny do 2 ha půdy (rodiny kovorolníků, domkářů). *„Strýc v sousedních Blažovicích měl malé hospodářství* […] *Byly mu zvýšeny dodávky na neúnosnou míru. Sháněli jsme s matkou pro jeho rodinu mléko, vejce a podobné věci, aby se ubránili vstupu do JZD. Neubránili se stejně, jako tisíce jiných“*, zaznamenal pamětník ze Slavkovska spolu s trefným konstatováním, že předpisy vysokých dodávek byly *„mocným nástrojem moci“* (Robeš 2002: 11–12). Obdobnou zkušenost stručně vystihla i pamětnice z Pasek nad Jizerou: *„Někdy jsme museli kupovat vajíčka, abychom je odvedli“* (Dušek 2018: 54). Vedle dodávkových předpisů se dále zpřísňoval i výdej poukazů na potraviny, cukr, mýdlo, šatenky a povolování domácích porážek. Pamětník z Horňácka vzpomínal, že byly *„příděly dost hubené“*, např. 1 kostka mýdla na osobu na 2 měsíce, a tak se umývali holícím mýdlem a vařili řepný sirup na doslazování (Sťahel 2007: 205).

Zákonem o dodávkové povinnosti a výkupu zemědělských výrobků byly pro rok 1953 stanoveny normy povinných dodávek rozdělené do sedmi skupin podle velikosti půdní držby. Pro každou velikostní skupinu byly nyní dodávky progresivně odstupňovány podle pevných norem. Počínaje rokem 1953 byla tedy výše dodávkových povinností určována formou závazného výměru okresního plnomocníka ministerstva výkupu. *„Dodávkové povinnosti byly mnohem vyšší než dříve“*, konstatoval pamětník Josef Hons z Mělnicka (Hons 2014: 83–84). Rodiny samostatně hospodařících zemědělců měly také stále větší problémy se získáváním hnojiv, osiv a dalších zemědělských potřeb, jimiž byla přednostně zásobována JZD (Urban 2012c: 23–41) a státní statky. *„Lidé dodávali mnoho, více než kdy předtím, více než za války. Ovšem neuvědomili si, že předtím se také dováželo ze Západu a že se likvidovaly velkostatky, statky a sedláci všude, po celé zemi a že v Sudetech, kde býval veliký zdroj chovu dobytka, rostou kopřivy. Propaganda vykřikovala o vzestupu výroby, ve skutečnosti však kolektivizace znamenala pokles výroby“*, shrnul někdejší zemědělský redaktor Lidové demokracie a Rolnických hlasů (Soukup 1994: 129). Po smrti Stalina a Gottwalda doufala zemědělská veřejnost v uvolnění, dočkala se však jen velmi dočasného „tání“ (Urban 2012a: 92–115; Urban 2013: 32–46). *„Lidé doufají, že režim padne“*, zapsal odvážně kronikář z Jedlé (Bouma – Casková 2023: 160). Namísto toho však přišla ožebračující peněžní reforma. *„Mezi lidma panoval velký strach, a tak si komunisti mohli s lidma dělat, co chtěli“*, vzpomínal na tu dobu pamětník z Jedlé.[5]

Postihy za neplnění dodávkových úkolů se staly nejčastější agendou trestních komisí (Němeček 2015: 18–20). Z výkupního systému se stal velmi **efektivní nástroj kolektivizační politiky**. *„Padesátá léta nebyla pro zemědělce snadná, hodně ruční práce, nepřízeň počasí, vysoké dodávky, neustálé kontroly a neodbytní agitátoři. Při neplnění dodávek hrozily vysoké pokuty a vězení. Za války byly také povinné dodávky, ale nesloužily k likvidaci zemědělců“*, konstatoval kronikář z Posázaví (Bouma – Casková 2023: 160). Pamětníci se vzácně shodují, že protektorátní povinné dodávky byly podstatně nižší (Lavický – Bäumlová 2024: 32; Sťahel 2007: 205). *„Od konce války uplynulo více než 4 roky a dodávky a kontingenty jsou vymáhány s větší brutalitou a bezohledností než od Němců za války“*, poznamenal si v roce 1949 hospodář z Polabí.[6] Teprve v roce 1959 byl vypracován nový výkupní systém, který s platností od 1. ledna 1960 zavedl jednotné výkupní ceny a obnovil smluvní princip zajišťování dodávkových úkolů.

Zemědělské rodiny a kolektivizační kampaň

Kolektivizační kampaň odstartovaná přijetím zákona o jednotných zemědělských družstvech (JZD) v únoru 1949 sice verbálně operovala s dobrovolností, přesvědčováním a vábivými příklady, ve skutečnosti šlo však o nevybíravý nátlak, jehož každodenní metodou byly pohrůžky, zastrašování, vydírání a pronásledování. Výrobní podniky, které v Československu vznikaly pod

názvem JZD, ve své podstatě družstvy nebyly (Václavů 1999: 23–24, 53–58, 72–74; Burešová 2002: 223–228; Pauknerová 2011: 103–114), ačkoli se svým promyšleně zvoleným označením tento dojem snažily budit. Nenaplňovaly ani nejzákladnější principy družstevnictví, jakými jsou dobrovolnost organizace, družstevní samospráva a podíly členů vyjadřující jejich díl odpovědnosti. Byly řízeny státním a stranickým aparátem, podléhaly byrokratickému systému organizace a centrálnímu plánování. Rolnickým rodinám tento rozpor přirozeně neunikl. *„Našim potřebám plně vyhovuje družstevnictví, kterému dali základy naši* otcové […] *Nikdo nás nemůže donutit, abychom pro sebe založili něco proti vlastní vůli“*, zapsal si hospodář z Mladočova (Boštík 2021: 24). *„Před vstupem do družstva bylo hlásáno: ‚povedete si ho sami a jak si to uděláte, tak to budete mít‘. Teď vidím, že jsme vlastně nuly, úřady a strana mluví do všeho“*, zaznamenal rolník z Třesovic.[7]

Do JZD přicházely mezi prvními rodiny bezzemků, zemědělských dělníků a členů KSČ. *„Do JZD šli nejdříve ti, co nic neměli“*, konstatoval pamětník ze Svinařova (Smejkal 2020: 87). Zakládaná JZD byla většinou menšinová. *„Rodiče měli 3 ha a do JZD šli dobrovolně. Neměli prostředky na nějakou mechanizaci a vše dělali ručně. Proto společné obdělávání půdy za výpomoci mechanizace pro ně bylo zlepšením jejich situace“*, shrnul pamětník z Rakovnicka (Smejkal 2020: 80). Podpora kolektivizace byla často i jakousi generační záležitostí. *„Jako student jsem jezdil každou sobotu a neděli pomáhat dědečkovi, který už byl starý. Za něj jsem pracoval na poli, svážel seno a obilí, staral se o dobytek.* […] *Až teprve po založení JZD jsem se zbavil téhle námezdnické práce“*, vzpomínal pamětník z Petrovic na Novobydžovsku, pro něhož JZD znamenalo osvobození od pracovní zátěže na rodinném hospodářství (Kučerová 2026: 9). Příslušníci mladé poválečné generace často vyjadřovali své nadšení pro nové poměry, rozchod se vším starým, pro technickou modernizaci i příležitost pro profesní a kariérní růst (Valeš 2014: 467–468). *„Na naší straně byl pokrok“*, bylo přesvědčení tehdejších průkopníků kolektivizace (Dvořák 1980: 202). Mínili, že dozrál čas změnit život na vesnici (Jelínek 1989: 51). Rodiny těchto průkopníků to zpočátku neměly lehké. *„Někdy byla proti nim celá vesnice, což mělo i vliv na vzájemné vztahy v rodině“*, potvrzují pamětníci z Náchodska (Míl 1979: 45). Vzpomínali i na *„těžké začátky tří rodin, které se přes odpor celé vesnice rozhodly společně hospodařit“* (Míl et al. 1979: 48). Názory na zemědělskou politiku KSČ a postoje ke kolektivizaci doslova rozdělovaly rodiny (Velebná 1980: 126; Mallota 2024: 578–588) i celá společenství. *„Obec založením JZD rozdělila se rázem na dva tábory“*, konstatoval kronikář v Hřebečníkách na Rakovnicku (Smejkal 2020: 71). Jednota v recepci kolektivizační myšlenky leckdy nepanovala ani uvnitř **rodin kolektivizačních průkopníků**. Někdejší předseda nově založeného JZD a jeho dcera vzpomínali: *„Po založení jsem obdržel anonymní výhrůžný dopis, že budu vypálen a zastřelen.* […] *JZD bylo založeno v srpnu a v září nám byla zapálena stodola, od které chytlo i stavení. Maminka byla proti, aby otec dělal předsedu. Otec si nedal říct“* (Smejkal 2020: 89).

Většina zemědělských rodin se ovšem do JZD nehrnula, **kolektivizačnímu směřování nedůvěřovala** a svého hospodaření se nechtěla vzdát. Vztah k půdě přitom nebyl pouze ekonomický, nýbrž byl zakotven v mezigeneračně předávané představě zachování zděděného hospodářství (Frolec 1981: 98), slovy pamětníka z Chlumce nad Cidlinou *„jejich kořeny byly zapuštěny v rodové posloupnosti“*.[8] V tomto ohledu zaznamenal námitky zdejších hospodářů kronikář z Křince na Nymbursku: *„Deset pokolení byli* [moji předkové] *samostatnými hospodáři a já mám tuto půdu opustit, mám se jí vzdát? Věřte, že se ve mně vše bouří a zvedá. Lásku k hroudě má můj rod v krvi!* […] *Nyní se máme všeho vzdát? Teda leda, až budeme na prkně.“* (Vaněčková 1977: 77) Rodinná hospodářství byla postupně zabírána ve prospěch JZD, přičemž okolnosti, za jakých se jich zemědělské rodiny musely vzdát, byly různé. Rodinám hospodářů, kteří odmítali vstoupit do JZD, bylo často vyhrožováno vystěhováním, rodiny se nevyhnuly neohlášeným kontrolám a domovním prohlídkám, výjimkou nebyly ani opakované výslechy a další úřední šikana. *„Byli jsme v té době schválně moc buzerovaní, aby nám to hospodaření těmi kontrolami znechucovali“*, vzpomínal rodák z Němětic na Strakonicku (Boháč 2007: 13). *„Otec se otevřeně postavil proti* [založení JZD] *a tehdejší funkcionáři národního výboru zahájili tažení, aby ho zlomili. Nebylo rozhodující, jestli obvinění proti němu jsou pravdivá, jenom když splňovaly svůj účel“*, glosoval pamětník z Litomyšlska, který byl přesvědčován předsedou trestní komise tamního

ONV, aby byl uvědomělý a distancoval se od svého otce, domnělého „třídního nepřítele“ (Havran 2015: 88).

O nátlaku, zastrašování a vyhrožování namísto proklamované dobrovolnosti máme od příslušníků zemědělských rodin nespočet zpráv ze všech koutů republiky. Pamětník z Mělnicka popisuje **agitační kampaně** následovně: *„…funkcionáři byli neustále jako ve vysoké horečce* […] *Skupinky agitátorů chodí od stavení ke stavení. Bušení na vrata, štěkot psů, vysvětlování, sliby i hrozby – to se s menšími obměnami stále opakuje.“* (Hons 2014: 84) Zemědělské rodiny neměly prakticky žádné možnosti obrany. *„Tlak na zemědělce sílil* […] *Na veřejných agitačních schůzích, které se konaly v hospodě, bylo místním zemědělcům hodně slibováno, ale i vyhrožováno“*, zaznamenal kronikář z Posázaví (Bouma – Casková 2023: 161). *„Dědovi řekli, že pokud nedá stodolu na stavbu kravína, tak může on skončit v Jáchymově, nebo může být rodina ze vsi vystěhována“*, komentoval pamětník ze Svinařova (Smejkal 2020: 87). Odlišně vzpomínali někdejší funkcionáři, kteří se agitačních kampaní osobně účastnili: *„…to bylo období velmi náročné, vyžadovalo přinášet i osobní oběti na úkor svých rodin, osobního volna a zřeknutí se práva na odpočinek* […] *nočních schůzí bylo mnoho a zdály se být nekonečné.* […] *Pro rodinu zbývalo pouze nedělní odpoledne“* (Straka 1988: 33–34, 37). *„Velmi časté a bouřlivé bývaly schůze se zemědělci. Na jedné takové jsem byl jako tehdejší předseda ONV dokonce tělesně napaden.“* (Bareš 1974: 88)

Hned v úvodu kolektivizace přišla kampaň, která úřední **zabavování** veškeré zemědělské **mechanizace** nazývala „výkupem“. *„Prostě přišli a beze slova si vzali všecko, co jim padlo pod ruku.* […] *Ti se nikoho neptali, ti měli moc“*, konstatovala pamětnice ze středočeských Kounic (Veselý 2014: 6). Zemědělské rodiny uvyklé na provázanou sousedskou výpomoc, která patřila k tradičním normám vesnického soužití (Frolec 1981: 102), začaly být nyní odkázané na činnost státem organizovaných strojních traktorových stanic (STS), do nichž byla dislokována zabavená mechanizace. *„Sem tam jsme si objednali traktorovou stanici, protože jsme viděli, že s potahama nestačíme“*, konstatoval krkonošský pamětník (Dušek 2022: 72). Za ploty a ve dvorech STS však členové zemědělských rodin záhy pozorovali rzí kvetoucí a bídně opečovávané stroje. *„Nám sebrali Zetor 25, což byl tenkrát moderní a výkonný stroj. Vydržel jim necelý měsíc a šel do šrotu. Když se nad tím táta s lítostí pozastavil, řekli ‚Pcha, znárodníme si jiný‘“*, zaznamenal pamětník z Bílých Karpat (Sťahel 2007: 205). Na nesmyslné odebírání strojů, které poté nikdo nevyužíval, vzpomínal další pamětník z Kounic: *„…to sebrali, aby znemožnili hospodařit. Nám sebrali mlátičku, lis, motor. Potom, když bylo později, tak dědeček nebo rodiče zjistili, že to támhle leží položený v kopřivách a nikdo to nepoužívá.“* (Veselý 2014: 13) Také v Podkrkonoší se pamětníkům tyto obrazy zapsaly hluboko do paměti: *„Jako kluci jsme si chodili hrát na louku, kde byly ‚uskladněny‘ zemědělské stroje. Byly tam sekačky a obraceče sena atd. Nikdy jsem na mé otázky jako dítě nedostal odpověď, kde se to tam vzalo. Byl to hřbitov strojů a podle mne hřbitov zabavených strojů.“*[9] Pocit bezmoci vystihl také pamětník z Tábora: *„Ke mně přišli z družstva, že mi vezmou nějaké nářadí do dílny na statku, že na to mají právo. To přeci není možné, vždyť mi to vlastně kradou.* […] *Stál jsem tam a jen přihlížel, jak okukují můj majetek. Bylo mi, jako bych stál u znásilňování vlastní ženy.* […] *Chtěl jsem jen pokračovat v práci předků. Nic víc.“* (Návara 2023: 103) Na perzekuci rodiny, když se zabíraly zemědělské stroje, vzpomínala pamětnice ze Svinařova: *„Tchán si myslel, že to bude na chvíli a pak že to rupne a věci se vrátí. Po čase se ale vrátili místní funkcionáři, že neodevzdal plátna do mlátičky. Tchán byl odsouzen a na půl roku skončil na Pankráci. Všichni příbuzní se skládali na peníze pro advokáta.* […] *Ve vsi se nás lidé začali bát. Nikdo na nás nepromluvil a při setkání nás obcházeli.“* (Smejkal 2020: 87–88)

V zemědělských rodinách rostlo napětí. Sedláci, kterým odešla čeleď do pohraničí nebo do znárodněného průmyslu, byli na všechnu práci bez zabavené mechanizace sami se svými rodinami a povinné dodávky, jejichž rozpisy nerespektovaly přiměřenost ani objektivní možnosti, začaly být na hranici jejich možností. Významná část rodinných hospodářství, selských i chalupnických, tak při vážném nedostatku finančních prostředků, zemědělských strojů i pracovních sil nutně pokulhávala v plnění direktivně stanovených dodávkových kontingentů. To potom poskytovalo prostor pro **kriminalizaci hospodářských výsledků** v zájmu prosazení kolektivizace. Kolektivizační kampaň však útočila na zemědělské rodiny na mnoha dalších frontách. Vedle povinných dodávek, odebrání strojů a zákazu najímání pracovních sil, se účelově

zvyšovala daňová povinnost, vyměňovaly pozemky, hospodáři byli označováni za „boháče“ a „kulaky“, rodinní příslušníci za nepřátele lidově demokratického zřízení. *„Jakému ponížení byl vystaven takový zemědělec, co všechno si musel nechat líbit“*, vypočítává Bohumil Černík z Prosečska, *„návštěvy různých zmocněnců, negramotů, kteří ani nedovedli spočítat jednoduché věci. Ti rozhodovali o životě lidí, o jejich svobodě. Zemědělci byli méněcenná kasta lidí“* (Černík 1992: 11).

Četní hospodáři, tátové od rodin, to nevydrželi a raději **si sami vzali život**, nežli by vstoupili do JZD (Přidal 2006: 31; Feige 2014: 55, 158). Například hospodář z Valdova na Novopacku svou usedlost v létě 1952 sám na několika místech podpálil, načež se v nedalekém lese oběsil (Urban 2010: 212–213). Zaznamenány jsou však i tragické případy zoufalých hospodyň (Přidal 2006: 43). Řada rodin byla rozvrácena, když někteří z jejich členů byli **popraveni** – připomeňme rodiny Stanislava Broje (Blažek – Kubálek 2008: 156–182; Rokoský 2016: 60–67), Antonína Plichty (Doležalová 2024: 28–51), Vladimíra Cermana (Tichý 2024: 418–427), Josefa Řezníčka (Dvořák 2024: 348–357), jiní **nepřežili věznění**. *„Děda, mámy táta, nechtěl vstoupit* [do JZD]*, takže oni ho jako kulaka zavřeli na Bory a on tam umřel“*, konstatoval pamětník z Hlučínska (Kubátová 2016: 184). Stejný osud prožila i rodina sedláka Františka Tomka z Dobrušska (Urban 2009: 98–136).

Mnozí hospodáři byli účelově **odsouzeni a uvězněni**. Takřka v každé vesnici bychom našli zemědělskou rodinu, která se v tomto kontextu stala obětí soudní i mimosoudní perzekuce v rámci prosazování kolektivizace. Týkalo se to napříč Československem rodin těch hospodářů, kteří byli oprávněně vnímáni jako místní autority (Bartuška 2015: 92–101; Urban 2012b: 231–240; Urban 2011b: 175–205). *„Matka velmi trpěla tím, že v době, kdy její bratr byl několikráte muklem, objížděla věznice, soudy a starala se o své stárnoucí rodiče, kterým ta doba na zdraví ublížila. Její rodiče pak žili v nájmu ve svém vlastním domě a z okna jen sledovali, jak jim dobří sousedé odnášejí ze dvora, z kůlny jejich věci. Těžká doba, které bylo až nemožné se postavit. Maminka mi vše neustále vyprávěla a ve mně zůstal uložený především ten dojem z té doby, kdy slušní lidé byli pokořeni a nedokázali se bránit.“*[10] Traumatizující vzpomínky pak zanechávaly **návštěvy od rodin odtržených hospodářů**. *„Tábor ohraničený ostnatými dráty, řvoucí velitel, to vše na mě působilo dojmem, že zde jsou vězněni těžcí zločinci.* […] *Já a matka jsme usedli u stolu proti otci, bachař za námi. Pět minut vyměřeno a dovoleno nám vyměnit pár slov. Otec, ač obrněný životem, neschopen slova, slza mu skanula po tváři* […] *Pomáhal jsem matce opatřit hospodářství, ale tyto dny byly plné nejistot a obav, co přinesou příští“*, vylíčil pamětník, jehož rodinu čekalo vystěhování (Havran 2015: 89–90).

Mnoho zemědělských rodin přišlo o svůj majetek, aby jejich polnosti a hospodářství posloužily jako základ nově vznikajících JZD. Četné **rodiny musely opustit vesnice**, v nichž po generace žili jejich předkové, mnohdy byly rozestěhovány a jejich členům nebylo dovoleno se stýkat.[11] *„Já jsem byl zcela otřesen“*, líčil František Havránek, jehož rodina byla vystěhována z Dolního Újezdu na Litomyšlsku, *„jen matka mi dávala sílu. Byla to žena neobyčejně statečná. Když jí byla později projevována účast a politování nad naším osudem, říkávala: ‚Vždyť to vystěhování bylo pro nás vysvobozením. Daleko těžší bylo snášet útlak, kterému jsme v předcházejícím období museli čelit‘“* (Havran 2015: 90). Pamětnice Ludmila Sládková vzpomínala, jak byly s maminkou vystěhovány z Pacova do Vyšetic na Voticku: *„Bylo to velmi smutné, ale neplakaly jsme, tu radost jsme soudruhům neudělaly.“* (Špačková et al. 2018: 68)

Manželky uvězněných hospodářů zažívaly **úřední šikanování**, byly terčem ústrků a nepochopení, mnohdy s malými dětmi zápolily o holé přežití. *„Že by nám někdo někdy něco pomoh, ne, ještě nám, jak mohli, ubližovali“*, vzpomíná pamětnice z Želivce, jež byla na plnění dodávek sama s matkou.[12] *„Z mého poctivého a přičinlivého manžela se stal úhlavní nepřítel socialismu, jehož pobyt v obci nebyl žádoucí“*, glosovala pamětnice z Rakovnicka, která přišla o učitelské místo s odůvodněním, *„jak můžete přesvědčovat děti, když neumíte* [ke vstupu do JZD] *přesvědčit manžela“* (Smejkal 2020: 76). Běžné bylo povolávání dospělých synů na prodlouženou vojenskou službu nebo na cvičení v době žní. *„Nesměli jsme zaměstnávat žádné pracovníky. Pokud nám chtěl někdo pomoci, pohrozili mu, že celé jeho rodině odeberou potravinové lístky. Maminka s tatínkem tak zůstali na statku sami“*, neboť synové byli ze sliveneckého dvora povoláni na tři roky k pomocným technickým praporům (Růžička 2024: 168).

Zvláštní kapitolu násilného prosazování kolektivizace představují **opatření namířená proti dětem** z režimu nepohodlných selských rodin. V létě 1952 proběhla rozsáhlá celostátní akce, v rámci níž byly děti z „kulacky" ocejchovaných zemědělských rodin vyloučeny z odborných zemědělských škol.[13] Cílem bylo zabránit jejich pronikání coby „nepřátelských a nespolehlivých živlů" na vedoucí místa v zemědělství a převychovat je prací na odlehlých státních statcích[14] Javorník a Albrechtice (Bárta 2008: 196–208; Jech 1993: 123–141).[15] *„Přišli jsme po prázdninách a bylo nám určité skupině řečeno, takže vy jste kulaci, vy do školy nesmíte. Vy půjdete do pohraničí na statek na převychování"*, vzpomínal pamětník z Hané (Kubátová 2016: 184). *„Zlou situaci, do níž nás režim dostal, jsme při svém mládí brali s humorem, a to nás stmelovalo. Taky jsme věřili, že se do škol vrátíme. Tady jsme se, pravda, mnozí přepočítali"*, okomentoval s nadhledem Jindřich Hašek (Kovář 2004: 72). Rolník z Třesovic pro změnu popisoval atmosféru agitační kampaně roku 1958: *„Používalo se vší možné špinavosti, aby toho cíle bylo dosaženo. Kdo měl dítě zaměstnané někde na úřadě, bylo propuštěno, kdo chtěl své dítě dát učit řemeslo, bylo mu vyhrožováno, že jeho dítě nebude na učení přijato."*[16]

Funkcionáři svými posudky ovlivňovali mnohá rozhodnutí, která se bezprostředně dotýkala života rodin, nejčastěji šlo o přijetí na školu či do zaměstnání. Děti z nepohodlných zemědělských rodin nemohly studovat a jejich uplatnění v dalším životě se odvíjelo od **kádrových posudků** (Boháč 2007). Při tomto kádrování bylo dětí často užíváno jako rukojmí, jejichž prostřednictvím stát vydíral rodiče a manipuloval jejich postoji (Kovařík 2000). *„Otec měl těch deset hektarů půdy a bohužel se to prostě pokládalo za kulactví"*, konstatoval pamětník z Dolních Dunajovic, který marně usiloval o přijetí na střední školu (Valeš 2014: 466–467). Příslušnost k selskému stavu se pro členy zemědělských rodin stala v podstatě politicko-kádrovým břemenem (Válka 2011: 104), které jim znemožňovalo pracovní a společenské uplatnění či studium. Děti se proto snažily uplatnit v jiných odvětvích. Mnozí potomci ze zemědělských rodin vytvářeli hlavní proud **migrace z venkova** do měst a do průmyslu coby důsledek nátlakových opatření, jež vedly k narušení tradičních rodinných vazeb a strategií. *„Hodně mladých lidí odešlo raději pracovat do továren, na venkově jich zbylo málo"*, neopomněl poznamenat kronikář z Posázaví (Bouma – Casková 2023: 161). S bouřlivým rozvojem průmyslu uteklo ze zemědělství na 537 000 příslušníků zemědělských rodin (Kaplan 1995: 101). Šlo o součást mimořádně rozsáhlého přesunu pracovních sil – podle dobové bilance poklesl v padesátých letech počet pracovníků v zemědělství přibližně o 600 000 osob, zatímco průmysl a stavebnictví získaly asi 640 000 nových pracovníků (Slezák 1981: 30). *„Ani u nás neměla mládež z počátku porozumění a chuť do zemědělské práce. Všichni chtěli do města, neboť se domnívali, že jedině tam mohou dosáhnout životního štěstí"*, zaznamenal předseda JZD na Hustopečsku (Holešínský 1957: 66). V líčení řady pamětníků bývá takto vynucená migrace spojována s úlevou z vyvázání se ze zemědělství.

Mnohé rodiny tomuto nátlaku dokázaly za nesmírného vypětí odolávat i několik let, ale nakonec se musely rodinného hospodářství vzdát, rezignovat a začlenit jej do místního JZD. *„Vžíval jsem se do myšlení mého otce, který ve svých padesáti letech, na vrcholu svých sil odevzdal hospodářství na špičkové úrovni, stavebně i mechanizačně vybavené, s vyhnojenými půdami a meliorovanými žírnými loukami, s kterými jsme si jakoby hráli pro radost, do rukou neschopných lidí"*, zaznamenal pamětník z Ústeckoorlicka.[17] *„Před vstupem do JZD jsme měli sice nevelké, ale dobře fungující hospodářství, které uživilo celou rodinu i všechny příbuzné, kteří obzvlášť v době války přijížděli často pro potraviny a nikdy neodešli bez nich"*, vzpomínal Antonín Holubovský z Votic. Po nedobrovolném vstupu do JZD *„otec přišel domů celý nešťastný a řekl matce: ‚Musel jsem to podepsat. Už nám vzali všechno, co ale dáme jednou dětem?'"* (Špačková et al. 2018: 71–72).

Pocity hospodářů při **rozorávání mezí, cest a úvozů**, při scelování pozemků do širých lánů vystihl někdejší zemědělský redaktor: *„Najednou přijely pásové traktory, odněkud přivezli kapelu, traktory ověnčili pentlemi, nosili po polích rudé vlajky, muzika hrála, děti křičely – a rozorávaly se meze. Komedie! Jen zemědělci byli doma. Nemohli se na to dívat.* […] *Chodili po dvoře, po světnicích se zaťatými pěstmi v kapsách a slzami v očích. A noviny psaly o radostných dnech, kdy celá vesnice, jako jeden muž vstoupila radostně a dobrovolně do kolchozu budovat lepší zítřek."* (Soukup 1994: 130). Krkonošský rodák

a někdejší předseda JZD vzpomínal: *„Já sám tohle kritizoval, že to scelování špatně dopadne, že když na nás přijdou průtrže, tak tady vostane z pole holá skála, páč to spláchne ornici pryč* […] *Ale tenkrát halt byli študovaní agronómové, tak se muselo ustoupit“*, uzavíral (Dušek 2022: 72–73).

Traumatizující byly okamžiky, kdy se rodiny musely vzdát vlastních hospodářských zvířat. *„Všechna jednání ztroskotávala většinou na problému společného ustájení dobytka“*, konstatovali na Pelhřimovsku (Hladílek 1975: 246). Těžko se divit, zemědělské rodiny byly existenčně závislé na svých zvířatech. Nejen na těch, která sloužila k produkci potravin, ale zejména na tažných zvířatech. Koně a dobytek byli hýčkány, vždyť ztráta tažného zvířete mohla ohrozit existenci celého hospodářství (Pozděna 2012: 82). *„V očích některých hospodářů a hlavně hospodyň leskly se slzy při loučení s jejich kravkami“*, zaznamenal královéměstecký kronikář (Vaněčková 1977: 115–116). *„V den, který byl určen pro* ***svod dobytka****, mi soudruzi z SNB na Hořičkách oznámili, že pozorují u družstevníků zvláštní neklid, a projevili obavy, aby nedošlo k nějaké vzpouře“*, vzpomínali na Náchodsku (Míl 1979: 47). Bezprostředně zachytil svod hospodářských zvířat rolník z Královéhradecka: *„Každý, kdo vstoupil do J.Z.D., věděl, že tím okamžikem o dobytek přišel* […] *ale teprve když se mu dobytek vyváděl z chléva, uvědomil si tu skutečnost, že vlastně již nic nemá, že přichází o svého živitele, na kterého byl celý život zvyklý a jaksi srostlý.“* Podle jeho zápisu tehdy *„teklo v naší obci mnoho slz jako snad nikdy před tím“*.[18]

Rodiny členů JZD měly po scelení polí a svodu dobytka nárok na **záhumenek** o výměře 0,5 ha, kde si pro sebe mohly vypěstovat obilí, brambory i krmivo pro své prase či kozu, někdy i krávu. *„Byla slibována záhumenková kráva, nedostali jsme ji“*, posteskl si novopečený člen JZD.[19] Záhumenky hrály minimálně v 50. a 60. letech velmi důležitou roli, poskytovaly rodinám živobytí. Z platu v JZD by totiž členové jen těžko uživili svoje rodiny. Každý měsíc se vyplácely zálohy podle odpracovaných jednotek a ke konci roku byla dobírka. *„To se vždy udělala slavnostní schůze, kde se hodnotil hospodářský rok. Dodávky se také musely plnit, ale na JZD už nebyl takový tlak jako na soukromě hospodařící rolníky“*, shrnul kronikář z Posázaví (Bouma – Casková 2023: 162–163).

Kolektivizační kampaň představovala pro zemědělské rodiny drastickou zkušenost. Byla *„historickým zvratem, který svým obsahem, rozsahem, formou i celkovými společenskými důsledky nemá v historii zemědělství obdobu“*, přiznávali její průkopníci (Krkoška 1980: 380). Její odpůrci ji chápali jako projev nebývalé agresivity politického režimu, který rozvrátil dosavadní model způsobu života. Tradiční vazby ve způsobu života, práce i vlastnických vztahů byly radikálně zpřetrhány, vztahy na vesnici zcela nově definovány. Rodiny samostatně hospodařících rolníků ztratily půdu, status i důstojnost. Pochopily, že se v komunistickém Československu se samostatným hospodařením na soukromé půdě, byť jej zaručovala ústava, do budoucna vůbec nepočítá. *„Nesmírný klad naší společnosti je, že ne několika, ale všem rodinám jsou dostupny vymoženosti naší doby!“*, vyjádřil předseda JZD z Královéhradecka (Špicar 1957: 23). Zapomněl však na tisíce zemědělských rodin nejen bez přístupu k vymoženostem, nýbrž s celoživotním cejchem občanů druhé kategorie, tzv. bývalých lidí, jejichž *„minulost kulaků šla s nimi i s jejich dětmi skoro po celou dobu, kdy vládli komunisté“* (Haukanes 2004: 158). *„To označení třídním nepřítelem mě provázelo celým produktivním životem a necítil jsem se právoplatným členem lidské společnosti až do samého zániku komunistické nadvlády“*, vzpomínal syn z „kulacky“ ocejchované a vystěhované rodiny (Havran 2015: 90).

Adaptace zemědělských rodin

Lidé na vesnici se museli naučit v nových poměrech žít. Asi nejlépe vystihuje situaci pamětnice ze Svatojanského Újezdu: *„Člověk si myslel, že to tak musí bejt. Nedalo se protestovat, nedalo se jinýho dělat, muselo se žít.“*[20] (Srov. Urban 2010: 224; Jilík 2022: 126) V tom se pamětníci shodují.

Před válkou a kolektivizací byly zemědělské rodiny soběstačné v rozhodování, nikdo jim nenařizoval, co mají kam zasít, kdy a jak mají orat, hnojit, sklízet. Vše se dělalo tradičně, jak se pracovní postupy předávaly z generace na generaci. Selské rodiny byly sebevědomými aktéry, jejich prosperita závisela na pracovitosti, šikovnosti, schopnostech a dovednostech, svou životní úroveň měly do značné míry ve svých rukách. Sedlák musel umět hodně věcí – musel vědět, co kdy a kde zasít a zasadit, musel rozumět použití hnojiv, musel umět ovládat

zemědělskou techniku od samovazače až po mlátičku, musel umět pomoci otelené krávě či oprasené prasnici, musel se orientovat v účetnictví. *„Můj otec si se svými znalostmi vystačil, jiní se k němu chodili radit“*, konstatovala pamětnice z Hlučínska (Kubátová 2016: 179). Pamětník ze Slavkovska, který byl aktivním členem skautské protikomunistické skupiny SODAN, jež zapalovala stohy násilně budovaných JZD, se v roce 1967 podivoval: *„Když jsem se po více jak 13 letech vrátil z vězení, vesnice byla zcela jiná. Z bývalých hrdých sedláků a dědiců gruntů, kteří považovali práci na rodné hroudě za posvátný úděl, byli sedření a rezignovaní zaměstnanci JZD“* (Robeš 2002: 12; srov. Jilík 2022: 140).

Skladba profesí, které zemědělské rodiny na venkově zaměstnávaly, se radikálně změnila. *„Vedle obchodu býval kovář. Vesnický kovář se selskou usedlostí. Kovář žije, kovárnu však nemá. Je i s půdou v kolchoze. Zabrali ji a udělali z ní opravnu traktorů. Už dávno nezní nad vesnicí hlas kovadlin“*, shrnul někdejší zemědělský redaktor (Soukup 1994: 50). K zániku bylo odsouzeno například i kolářské řemeslo.[21] *„Se socializací vesnice vymizely ze slovníku vesnice taková označení jako pasák, děvečka, honák, pacholek, podruh, nádeník“*, zdůrazňovali hrdě někdejší průkopníci kolektivizace (Straka 1988: 42).

Proměna univerzálního zemědělce ve specializovaného zemědělského dělníka vycházela z dovršení kolektivizace a šla ruku v ruce s prosazením velkovýrobních metod reprezentovaných mj. pěstováním monokultur, nadměrným používáním umělých hnojiv, herbicidů a pesticidů, koncentrací zvířat do velkokapacitních chovů, nástupem moderní techniky a enormní státní dotační politikou. Zemědělská produkce byla zprůmyslněna, ze samostatných hospodářů se stali specializovaní pracovníci v zaměstnaneckém poměru s pevnou pracovní dobou se specifickým odměňováním (Frolec 1981: 101, Válka 2011: 85–86, 105). *„Rolníci, kteří dříve podle svého nejlepšího rozumu svobodně hospodařili, sklízeli plodiny k obživě společnosti a utvářeli podobu krajiny, byli okradeni a stali se nádeníky“*, shrnuje hospodář z Úhonic (Kovář 2004: 57). Za práci v JZD dostávali zemědělští **zaměstnanci** zaplaceno i v situaci neúrody, uhynutí hospodářských zvířat či v případě přírodních kalamit. *„Zvykli si na osmihodinovou pracovní dobu a pravidelný měsíční příjem oproti nejistému zisku z hospodaření bez volných sobot a nedělí“*, shrnuje pamětník z Hané (Kubátová 2016: 188). Navíc prací v JZD získali nárok na **sociální zabezpečení** a dovolenou, objevily se možnosti rekreací. Členové zemědělských rodin objevovali zcela nový **fenomén volného času**. Proměňovaly se přitom také formy společenského a kulturního života zkolektivizované vesnice, v nichž se starší tradice prolínaly s novými aktivitami spojenými s prostředím JZD (Frolec 1974: 29–30). Hloubku této proměny zachytil v období Pražského jara dokumentární film Jana Špáty *Nezorané meze*, v němž vystupují někdejší soukromě hospodařící rolníci. Jejich výpovědi názorně dokumentují změnu vztahu k půdě, důsledky scelování pozemků i pocit ztráty osobní odpovědnosti za hospodaření (Špáta 1968).

Mnohá JZD se potýkala s nehospodárností a špatnou pracovní morálkou, drobné krádeže byly tolerovány jako kompenzace nízkých výdělků nebo přímo obhajovány tvrzením, že si nedobrovolní „družstevníci“ vlastně berou z vlastního. *„Co kdo potřeboval, tak si z družstva prostě vzal. Ani se to příliš nepovažovalo za krádež“*, zaznamenal pamětník z Horňácka (Sťahel 2007: 207). Rolník z Třesovic na Královéhradecku si do soukromé kroniky v roce 1956 poznamenal, že *„pokud to jde, všude se krade, nářadí se ničí, drahé stroje jsou na dešti, členstvo se mezi sebou hádá, jeden druhému závidí“*.[22] Heslo „kdo nekrade, okrádá sebe a svou rodinu“ se mnohde (u části zaměstnanců) stalo součástí každodenní reality (Válka 2011: 106). Aloisie Garážiová, jedna z průkopnic kolektivizace na Frýdlantsku, zavzpomínala i na tyto nešvary: *„Nějaké velké sabotáže jsme v družstvu neměli. Spíš* ***se kradlo****. Byli mezi námi takoví, kteří tvrdili, je to naše, tak si to vezmeme. A to bylo hlavně u brambor a u zrní.“* (Tvrzník 1974: 65). Posteskl si i předseda JZD ve Hvozdnici na Královéhradecku: *„Jsou členové, kteří si představují uplatnění vnitrodružstevní demokracie tak, že nemusí dodržovat pracovní dobu, že nenesou za nic zodpovědnost.“* (Špicar 1957: 19–20). Problematický byl především přístup ke společnému vlastnictví „všeho lidu“.[23] *„Pohozené nářadí, neopravené nebo neošetřené stroje, nehospodárné zacházení se stavebním materiálem. Na tomto úseku musíme u nás ještě zlepšovat“*, přiznávali doboví funkcionáři (Špicar 1957: 19). *„Láska k socialistickému vlastnictví se nedá naočkovat“*, konstatoval někdejší zemědělský redaktor (Soukup 1994: 133).

Rodiny se musely novým podmínkám přizpůsobit. Součástí **adaptace** byla rezignace na veřejný život a politiku, uzavírání se do soukromí, orientace na rodinný život a relativní materiální dostatek. *„Vytvořilo se dvojí pojetí skutečnosti, vznikla dvojí řeč, která o ní vypovídala: řeč a realita pro vystupování na veřejnosti a skutečnost a řeč domova a rodiny“* (Kovařík 2000). Všem členům rodiny muselo být jasné, že něco jiného se mohlo říkat doma a něco jiného ve škole, v práci, na veřejnosti. *„Vzájemnost v mezilidských vztazích se vytratila, lidé se uzavřeli a žili víc sami pro sebe.“* (Přidal 2006: 34).

Zemědělské usedlosti se z hospodářského zázemí rodiny postupně měnily v objekty s převážně obytnou funkcí; jejich stavební úpravy a nová výstavba zároveň měnily tradiční půdorys a vzhled vesnice (Válka 1984: 142–143). S růstem platů, životní úrovně, občanské vybavenosti narůstal na venkově od 70. let počet **novostaveb**, bytová výstavba zde rostla rychleji než ve městech, přičemž se stále častěji prosazovala řadová a vícepodlažní zástavba.[24] Končil trojgenerační model bydlení. V důsledku dělby práce, směnného provozu, pevné pracovní doby a lepšího odměňování měly rodiny zemědělských zaměstnanců také více volného času. Zvyšovala se produktivita a s ní i výdělek. Narůstal podíl předmětů opatřovaných v obchodní síti, nadprůměrně se konzumovalo maso, zcela podprůměrně naopak ovoce a zelenina (Mrňka 2019: 135, 137; srov. Franc 2024; Franc 2020). *„To všechno ulehčuje lidem práci. Však málokdo by chtěl hospodařit sám. Pochopili i to, že se lépe obdělává větší lán než malá políčka. A upřímně řečeno, podívejte se na dnešní vesnici. Lidé mají všechno – mají auta, hezké domky a jsou spokojeni“*, vyjádřila jedna z průkopnic kolektivizace (Tvrzník 1974: 64). Normalizační filozofie **konzumu** se však často ocitala v kontrastu s faktickým nedostatkem zboží každodenní spotřeby, náhradních dílů i moderních domácích spotřebičů. „*Pořád něco chybělo. Jednou to byl toaletní papír, pak to byly dámský vložky, nedostatek nějakýho kvalitního masa, kvalitního ovoce, pořád něco chybělo.*“[25]

Zemědělské rodiny a polistopadové restituce

Po roce 1989 přišla šance na znovunabytí konfiskovaných a zabraných rodinných hospodářství. Rázem se objevily rodiny, které se do hospodaření pustily s velkou vervou ihned po **restituci rodového majetku** (Gorgoňová 2018: 57, 75, 114, 143, 206, 299, 315, 318; Duben 2024: 90–93; Duben 2025: 48–52; Dašek 2022: 10; Koudela 2023b). *„Mnoho nás takových nebylo“*, konstatoval pamětník ze středočeských Úhonic. *„Lidem se totiž do sedlačení nechtělo.* […] *Většina starých sedláků skoro plakala. ‚My už jsme staří, na hospodaření nemáme síly a naši synové nebo vnukové o návratu k sedlačení nechtějí ani slyšet. Mají svou práci a nechtějí dřít, jako jsme kdysi dřeli my‘, stěžovali si na další křivdu osudu“* (Kovář 2004: 134–135).

Převážná část vlastníků ponechala půdu **transformovaným JZD**. Původní hospodáři byli mimo produktivní věk, jejich děti a vnuci neměli vybavení ani praktické zkušenosti z hospodaření. Norská antropoložka, která v letech 1989–1990, 1993 a 1995 studovala transformační procesy a jejich dopad na život zemědělských rodin na jihočeském a jihomoravském venkově, zaznamenala příběh pamětnice, která ztrátu půdy, statusu a důstojnosti vnímala jako celoživotní trauma: *„Ráda by zase začala hospodařit, ale bez pomoci svých dětí to nedokáže.* […] *Ale nikdo z jejích dětí se nechtěl ujmout hospodaření. Františka znovu a znovu opakovala svým vnukům, jaká půda patří jejich rodině v naději, že některý z nich hospodářství převezme. Ale marně“* (Haukanes 2004: 159).

Kdysi výstavné statky byly rodinám navraceny v dezolátním stavu.[26] *„Stále je mi líto, že se rodiče změny režimu nedožili. Statek nám byl v rámci restitucí vrácen v havarijním stavu, na opravu nejsou peníze. Můj syn si na statku zřídil malou pilu, ale výnos nepokryje opravy, a tak nevíme, co bude dál. Pole jsou v nájmu“*, komentovala stav pamětnice Blanka Slunečková z Votic (Špačková 2018: 70). Začátky polistopadového hospodaření rozhodně nebyly jednoduché, ale **motivace navázat na** násilně zpřetrhanou **tradici rodinného obhospodařování půdy** byla silná. *„Když bylo hotovo, stodola plná od podlahy až po střechu a mísily se v ní vůně čerstvého sena a slámy, to byla chvíle, nad kterou každému hospodáři plesá srdce. Podobnou radost jsme zažívali každé ráno po příchodu do chléva.* […] *Vychutnával jsem si každé takové krátké zastavení ve chlévě, kdy bylo pokliženo a nakrmeno, dobytek klidně přežvykoval a vládlo tu téměř ticho. V takové chvíli se v sedlákově mysli rozhostí zvláštní spokojenost. Může si být jist tím, že zvíře se mu vždy odmění svou užitkovostí. Pozná to úplně*

jednoduše, podle výrazu zvířecích očí, toho moudrého a trpělivého výrazu, který dobře ošetřované a spokojené zvíře má. Proto rozumný a opravdový hospodář nikdy s dobytkem špatně nezachází“ (Kovář 2004: 146–147). Silné pouto k hospodářským zvířatům zachytil také semilský rodák, reflektující restituční narovnání: *„Šli jsme spolu přehnat z družstevního kravína do našeho chléva krávy v počtu kusů, které nám kdysi byly odebrány. Maminka se napřímila, v očích štěstí“* (Muška 2003: 37).

Oproti tomu v průmyslových velkochovech, založených primárně na snaze vyrábět obrovské množství zdánlivě levného masa, mléka, vajec, jsou hospodářská zvířata vnímána jako výrobní jednotky, což s sebou nese mnohé negativní dopady[27] (Andělová 2022: 171). Mezi nejzávažnější dlouhodobé **důsledky zprůmyslněného zemědělství** patří mimořádně rozsáhlé půdní bloky[28], ztráty ornice v důsledku vodní a větrné eroze[29], zhutnění půd a s ním spojené snížení jejich infiltrační a retenční schopnosti, úbytek a zhoršování kvality půdní organické hmoty a narušení vodního režimu krajiny[30], nižší četnost a druhová pestrost živočichů v zemědělské krajině[31]. Příliš intenzivní zemědělství spolu s klimatickou změnou ukazují na potřebu zvyšovat ochranu půdního fondu s ohledem na jeho retenční, protierozní, protipovodňové, vodohospodářské i krajinotvorné funkce s důrazem na udržitelnost.[32] Zkrátka *„aby pole bylo v pořádku a ty zvířata byly zdravý“* (Koudela 2020). K tomu většinou napomáhají hlavně **lokálně ukotvená rodinná hospodářství**, která mají obecně bližší vztah k místu, k zemědělské půdě, k obci a na přirozených a širších základech budují lepší vztah ke krajině (Pitek – Havel 2023). *„ ‚Být místní‘ znamená prostě, že lidé mají skutečné vztahy k určité lokalitě, ve které žijí. Členství v místních organizacích, chození do hospody nebo pěstování plodin na vlastní zahradě patří k činnostem lidí na venkově, které posilují jejich vztah k místu i jejich vzájemné vztahy“* (Haukanes 2004: 173).

V současnosti zhruba 30 % zemědělské půdy v Česku obhospodařují rodinné podniky (Zavadil 2024: 50–52). Mají svou stavovskou organizaci v podobě Asociace soukromého zemědělství ČR a za uplynulých třicet pět let si vybudovaly sice menšinové, ale stabilní postavení. Život zemědělských rodin v 21. století výrazně proměnila technická a technologická modernizace. Správu rodinných majetků předávají původní restituenti generaci svých potomků, význam rodiny, její soudržnosti a generační návaznosti je v tomto ohledu naprosto klíčový (Gorgoňová 2018, 2024).

Závěr

Politické zásahy po roce 1945 zásadně proměňovaly každodenní život zemědělských rodin. Zemědělské rodiny byly vystaveny nejen ekonomickým omezením, ale také intenzivnímu politickému a sociálnímu tlaku, který pronikal do jejich soukromí, mezilidských vztahů i životních perspektiv. Analýza vzpomínek a pamětnických svědectví ukazuje, že kolektivizace představovala hluboký zásah do identity zemědělských rodin. Rodinná hospodářství postupně ztratila svou ekonomickou i sociální autonomii, přičemž tradiční model hospodaření založený na mezigenerační kontinuitě, rodinné spolupráci a silném vztahu k půdě byl zásadně narušen vnucenou kolektivizací. Dodávkové povinnosti, administrativní kontrola, kriminalizace hospodářských výsledků i perzekuce nepohodlných rodin se staly účinnými nástroji prosazování kolektivizace. Sociální soudržnost venkovských komunit byla výrazně oslabena. Zemědělské rodiny přitom volily různé strategie adaptace – od aktivního zapojení do nových struktur přes pragmatické přizpůsobení se podmínkám až po dlouhodobý odpor a snahu uchovat rodinné hospodářství. Významnou roli hrála rodinná solidarita, vzájemná pomoc a ochota nést značné osobní oběti.

Studie zároveň ukazuje dlouhodobost těchto procesů. Důsledky kolektivizace a industrializace se neomezily pouze na 50. léta, ale zasahovaly i další generace a ovlivňovaly život zemědělských rodin i v následujících dekádách a po roce 1989. Restituce a obnova soukromého hospodaření přinesly některým rodinám možnost navázat na násilně přerušenou rodovou tradici, jiné však již neměly potřebné lidské, ekonomické ani generační zázemí. Každodenní život zemědělských rodin tak poskytuje vhodnou perspektivu pro pochopení širších společenských proměn českého venkova ve druhé polovině 20. století. Na úrovni rodin a jejich životních osudů lze totiž nejlépe sledovat, jak se velké politické projekty a mocenská rozhodnutí promítaly do konkrétních lidských životů, zkušeností, hodnot, vztahů a strategií přežití.

POZNÁMKY:

1. Podrobný historiografický přehled vývoje, hlavních proudů a cílů československého, českého a slovenského výzkumu kolektivizace zemědělství autor podal v Urban 2016b: 162–179.
2. K životu Miloslavy Bierové ze smíšeného česko-německého manželství viz Urban 2016a: 151–185.
3. *„Rolníci si už zvykli dělat závazky. Volný trh by byl nebezpečný. Naopak, je třeba, čím dále, tím více je vázat“*, prosazoval komunistický ministr zemědělství Julius Ďuriš (Juněcová – Pšeničková 1995: 33, dokument č. 8). Ďuriš patřil k zastáncům razantního postupu kolektivizace, k jeho osobě viz Anev – Bílý 2018: 302–306.
4. Rozhovor s Růženou Jampílkovou (1939) vedl dne 7. 12. 2016 Jiří Urban.
5. Pozůstalost Josefa Prchala (1928–2021), sešit sepsaných vzpomínek nadepsaný *Napsáno pro vnuka*.
6. Soukromá kronika Josefa Smetipracha (1901–1962) z Třesovic. Sešit 1946–1958, záznam k roku 1949, heslo Poměry politické.
7. Soukromá kronika Josefa Smetipracha (1901–1962) z Třesovic. Sešit 1946–1958, záznam k roku 1958, heslo Svod dobytka.
8. Historický ústav AV ČR, Databáze dějin všedního dne, Vzpomínky Josefa Součka (1910–1991).
9. Autorova korespondence s Miroslavem Novákem z Rudníku, sdělení z 28. 1. 2018.
10. Autorova korespondence s Olgou Vodovou z Chrudimi, sdělení ze 14. 8. 2021.
11. Pamětnická svědectví a příběhy zemědělských rodin nuceně vystěhovaných ze svých statků shromáždil Růžička 2008–2011. K rozsahu nuceného vystěhovávání selských rodin viz Blažek – Kubálek 2010; Blažek 2013: 229–243. Osud jedné z postižených rodin přibližuje také dokumentární film *Selská krev: Vrbští*, režie Koudela 2023a.
12. Sbírka rozhovorů Paměti národa, rozhovor s Jarmilou Hermanovou (1930) vedl 19. 1. 2023 Robin Kvapil.
13. Čistky na Hospodářské škole v Táboře popsal Návara 2023: 105–120.
14. Poměry na Osoblažsku z perspektivy vlastní životní zkušenosti zachycuje vyprávění Jindřicha Haška, viz Kovář 2004.
15. Na vysokoškolské úrovni se problematikou politicky motivovaného vylučování studentů ze zemědělských oborů zabývali Blažek – Kubálek 2004: 111–132.
16. Soukromá kronika Josefa Smetipracha (1901–1962) z Třesovic. Sešit 1946–1958, záznam k roku 1958, heslo J.Z.D.
17. Josef Baláš, *Zemědělství v Mistrovicích*, Mistrovice 2011, s. 8. Strojopis v archivu autora.
18. Soukromá kronika Josefa Smetipracha (1901–1962) z Třesovic. Sešit 1946–1958, záznam k roku 1958, heslo Svod dobytka.
19. Tamtéž.
20. Rozhovor s Marií Machytkovou (1913–2010) vedl dne 7. 6. 2008 Jiří Urban.
21. Viz příběh zániku kolářské dílny rodiny Ladislava Brože z Novobydžovska, Urban 2011a: 279–310.
22. Soukromá kronika Josefa Smetipracha (1901–1962) z Třesovic. Sešit 1946–1958, záznam k roku 1956, heslo Poměry.
23. *„Socialistické vlastnictví, tzv. majetek všeho lidu, bylo vlastnictvím všech – a nikoho. Mytický ‚všeholid‘ nejenže neměl žádná práva a povinnosti – jeho hlavním nedostatkem bylo to, že jakožto právní subjekt nikdy neexistoval. Pod tímto mytickým příkrovem se postupně formovaly kvazivlastnické struktury (Orwellovy ‚rovnější mezi rovnými‘), které měly disponibilní právo libovolně nakládat s majetkem všeholidu.“* Jiří Kovařík, Česká rodina ve 2. polovině 20. století. Dostupné z: <https://www.rodina.cz/clanek530.htm> [cit.: 2025-01-15].
24. *„To byla doba, která s tváří vesnice zatočila. Zaplavily ji břízolitové bedny vyhnané do patra.“* Jiří Škabrada, Úcta k vlastní minulosti v Česku není velká. Dostupné z: <https://www.denik.cz/bydleni/jiri-skabrada-ucta-k-vlastni-minulosti-v-cesku-neni-velka-20130725.html> [cit. 2026-01-30]. (Srov. Škabrada – Voděra 1975; Válka 1984).
25. Sbírka rozhovorů Paměti národa, rozhovor s Evou Kodadovou (1944) vedl 31. 5. 2022 v rámci projektu Příběhy regionu – Ústecký kraj Jan Beneš.
26. Fotodokumentaci restitučního stavu na příkladu z Hané viz Zatloukal 2024: 186–189.
27. Zvířata jsou vyšlechtěna k vysoké užitkovosti, která je na úkor jejich vlastní kondice.
28. V tomto ohledu české zemědělství vyniká v celoevropském měřítku: průměrná rozloha produkčního bloku v ČR podle srovnávaných dat činila 89,3 ha, zatímco průměr v EU činil 26,07 ha (Sklenička – Janovská – Šálek – Vlasák – Molnárová 2014).
29. Na základě nejnovějších terénních měření se dlouhodobé ztráty půdy v ČR odhadují přibližně na 6,9–13,8 t/ha/rok (Kapička et al. 2025).
30. K souvislostem scelování půdy, intenzivního velkovýrobního hospodaření, půdní eroze, utužení podorničí, úbytku organické hmoty, snížení infiltrační schopnosti a poklesu retenční kapacity půdy viz Zumr 2023.
31. Viz výsledky přeshraničních výzkumů Šálek – Kalinová – Daňková – Grill – Žmihorski 2021; Šálek – Hula – Kipson – Daňková – Niedobová – Gamero 2018: 65–73.
32. Od roku 2018 oceňuje Asociace soukromého zemědělství ČR mimoprodukční, krajinné a ekologické aspekty v rámci komplexního programu péče o půdu, vodu a krajinu – viz Rampas 2025.

NEPUBLIKOVANÉ PRAMENY:

Autorova korespondence s Miroslavem Novákem z Rudníku. Sdělení z 28. 1. 2018.

Autorova korespondence s Olgou Vodovou z Chrudimi. Sdělení ze 14. 8. 2021.

Baláš, Josef. 2011. *Zemědělství v Mistrovicích.* Mistrovice. Strojopis v archivu autora.

Databáze dějin všedního dne, Historický ústav AV ČR, Vzpomínky Josefa Součka (1910–1991).

Pozůstalost Josefa Prchala (1928–2021) z Jedlé. Sešit vzpomínek s názvem *Napsáno pro vnuka.*

Soukromá kronika Josefa Smetipracha (1901–1962) z Třesovic. Sešit 1946–1958, 40 listů. Kopie rukopisu v archivu autora.

ORÁLNĚHISTORICKÉ PRAMENY:

Rozhovor s Marií Machytkovou (1913–2010). Rozhovor vedl Jiří Urban dne 7. 6. 2008.

Rozhovor s Růženou Jampílkovou (*1939). Rozhovor vedl Jiří Urban dne 7. 12. 2016.

Sbírka rozhovorů Paměti národa. Rozhovor s Jarmilou Hermanovou (*1930). Rozhovor vedl Robin Kvapil dne 19. 1. 2023.

Sbírka rozhovorů Paměti národa. Rozhovor s Evou Kodadovou (*1944). Rozhovor vedl Jan Beneš dne 31. 5. 2022 v rámci projektu *Příběhy regionu – Ústecký kraj.*

TIŠTĚNÉ PRAMENY:

Juněcová, Jiřina – Pšeničková, Jana (eds.). 1995. *Zemědělské družstevnictví: kolektivizace zemědělství – vznik JZD 1948–1949*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.

Vaněčková, Zdeňka. 1977. *Zápisy v obecních kronikách o zakládání JZD*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.

LITERATURA:

Andělová, Zuzana. 2022. *Kravín na konci pekla*. Štichov: Zuzana Andělová.

Anev, Petr – Bílý, Matěj (eds.). 2018. *Biografický slovník vedoucích funkcionářů KSČ (1921–1989): A–K*. Praha: Academia, Ústav pro studium totalitních režimů.

Anev, Petr – Fialka, Jiří. 2023. *Ministerstvo zemědělství 1938–1989*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů.

Bareš, Josef. 1974. Bylo malé, ale naše. In: Tvrzník, Josef (ed.). *25 let budování socialistického zemědělství na Liberecku*. Liberec: Okresní zemědělská správa. 87–90.

Bárta, Milan. 2008. Očista středních zemědělských škol od dětí „vesnických boháčů" a jejich internace na státním statku Albrechtice. In: Blažek, Petr – Kubálek, Michal (eds.). *Kolektivizace venkova v Československu 1948–1960 a středoevropské souvislosti*. Praha: Dokořán. 196–208.

Bartuška, Jan. 2015. *Odpustit ano, ne však zapomenout. Kolektivizace na Vysokohrádecku a vývoj JZD do zániku mikroregionu ve světle archivních dokumentů*. Týn nad Vltavou: Město Týn nad Vltavou.

Blažek, Petr – Kubálek, Michal. 2004. Politicky motivované vylučování studentů v zakladatelském období komunistického režimu: černá kapitola z dějin vysokého zemědělského školství v Praze. In: Rašticová, Blanka (ed.). *Zemědělské školství, výzkum a osvěta jako předpoklad hospodářského a sociálního rozvoje venkova v 19. a 20. století*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum. 111–132.

Blažek, Petr – Kubálek, Michal. 2008. „Chtěl jsem mít svobodné zemědělce ve svobodné zemi": sedlák a politik Stanislav Broj. In: Blažek, Petr – Kubálek, Michal (eds.). *Kolektivizace venkova v Československu 1948–1960 a středoevropské souvislosti*. Praha: Dokořán. 156–182.

Blažek, Petr – Kubálek, Michal (eds.). 2010. *Akce „K". Vyhnání sedláků a jejich rodin z usedlostí v padesátých letech. Studie, seznamy a dokumenty*. Praha: Česká zemědělská univerzita v Praze; Ústav pro studium totalitních režimů.

Blažek, Petr. 2013. Počty nuceně vystěhovaných selských rodin v Československu 1948–1960. In: Rokoský, Jaroslav – Svoboda, Libor (eds.). *Kolektivizace v Československu*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů. 229–243.

Boháč, Miloš. 2007. *Sedlákem, kulakem, dělníkem*. Plzeň: Nava.

Boštík, Jan. 2021. *Mladočovské Jericho. Kolektivizace jedné vesnice*. Praha: Academia.

Bouma, Jiří – Casková, Martina. 2023. *Jedlá – Dobrá Voda*. Havlíčkův Brod: Tiskárny Havlíčkův Brod.

Burešová, Jana. 2002. Združstevňování nebo kolektivizace zemědělství po roce 1948? In: Rašticová, Blanka (ed.). *Osudy zemědělského družstevnictví ve 20. století*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum. 223–228.

Černík, Bohumil. 1992. *Z chalup i statků*. Proseč: Městský úřad Proseč.

Černík, Bohumil. 1993. *Rudé temno nad Vysočinou*. Česká Rybná: Vl. nákl.

Dašek, Václav. 2022. Zemřel Jaroslav Rosa, sedlák každým coulem. *Selská revue* 6: 10.

Doležalová, Markéta. 2024. Antonín Plichta (1894–1951), Stanislav Plichta (1931–1953). In: Mallota, Petr et al. *Popravení z politických důvodů v komunistickém Československu*. III. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů. 28–51.

Duben, Josef. 2024. Radka Líkařová: odtud pocházíme, zde máme kořeny snad už 400 let. *Selská revue* 7: 90–93.

Duben, Josef. 2025. Lukáš Suchý po 33 letech hospodaření: na statku je každý den jiný a to mě baví. *Selská revue* 1: 48–52.

Dušek, Libor. 2018. *Krkonošští rodáci vzpomínají 2*. Líbeznice: Víkend.

Dušek, Libor. 2022. *Krkonošští rodáci vzpomínají 4*. Líbeznice: Víkend.

Dvořák, Aleš. 2012. *Pluhem a perem. Příběh rodu Prokůpků z Kutlíř u Kolína*. Brno: L. Marek.

Dvořák, Antonín. 1980. Tři hlasy proti… In: Holá, Věra – Vicherek, Efrem. *Neobyčejná doba. Vzpomínky průkopníků socialistického zemědělství*. Praha: Svoboda. 199–207.

Dvořák, Jan. 2024. Josef Řezníček (1910–1952). In: Mallota, Petr et al. *Popravení z politických důvodů v komunistickém Československu*. III. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů. 348–357.

Feige, Jakub. 2014. *Budování nové epochy. Kolektivizace zemědělství ve vsi Horská Kamenice*. Litoměřice: Státní oblastní archiv v Litoměřicích.

Franc, Martin. 2020. *Retrojídlo. Jak jsme jedli za socialismu*. Brno: CPress.

Franc, Martin. 2024. *Dějiny výživy a stravování v českých zemích 1945–1970*. Praha: Academia.

Frolec, Václav. 1974. Lidová kultura a socialistický životní styl na družstevní vesnici. In: Frolec, Václav – Krejčí, Miroslav (eds.). *Tradice lidové kultury v životě socialistické společnosti*. Brno: Jihomoravský krajský národní výbor. 28–31.

Frolec, Václav. 1981. Tradice rolnické práce a života v procesu kolektivizace zemědělství a sociální transformace. In: Frolec, Václav (ed.). *Revoluční proměny jihomoravského venkova. Sborník příspěvků z konference o integrovaném společenskovědním výzkumu současné vesnice a malého města*. Brno: Blok. 97–105.

Gorgoňová, Šárka. 2018. *Selská historie pokračuje*. Praha: Asociace soukromého zemědělství ČR.
Gorgoňová, Šárka. 2024. *Selská historie pokračuje. 2. díl*. Praha: Asociace soukromého zemědělství ČR.
Haukanes, Haldis. 2004. *Velká dramata – obyčejné životy: postkomunistické zkušenosti českého venkova*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
Havran, František. 2015. Hořké vzpomínky. In: Němeček, Josef. *Osudy sedláků na Litomyšlsku po roce 1948. Akce StB Kulak*. Chrudim: Vodní zdroje Chrudim. 88–90.
Hladílek, Miroslav (ed.). 1975. *Socializace zemědělství na Pelhřimovsku*. Pelhřimov: Okresní výbor KSČ.
Holešínský, Jaroslav. 1957. Ve Strachotíně nastupuje nová směna. In: Kostrhun, Jan (ed.). *Hovoří předsedové JZD*. Praha: Státní zemědělské nakladatelství. 61–68.
Hons, Josef. 2014. *„Pohádky" pro později narozené*. Praha: Vl. nákl.
Hons, Osvald et al. 2018. *Příběhy z válečných a poválečných Sudet. Mimoňští rodáci vzpomínají*. Líbeznice: Víkend.
Hostička, Vladimír. 1999. Vzpomínky volyňské Češky na život na Ukrajině a na Sibiři. In: Veber, Václav – Cuhra, Jaroslav (eds.). *Za svobodu a demokracii I. Odpor proti komunistické moci*. Praha: Karolinum. 276–290.
Jech, Karel. 1993. Vyloučení selských dětí ze zemědělských škol (1951–1953). In: Jech, Karel (ed.). *Stránkami soudobých dějin. Sborník statí k pětašedesátinám historika Karla Kaplana*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR. 123–141.
Jelínek, Jan. 1989. *Čas rašení*. Praha: Československý spisovatel.
Jilík, Fanek. 2022. *Hesla na vratech*. Buchlovice: Velehrad.
Jurman, Hynek. 2017. *Martyrium, aneb, Kulak studnický. Životní příběh Cyrila Musila*. Štěpánov nad Svratkou: Hynek Jurman.
Kapička, Jiří et al. 2025. Determination of soil loss on agricultural land based on field measurements in the Czech Republic. *Soil and Water Research* 20 (4): 253–264.
Kaplan, Karel. 1993. *Nekrvavá revoluce*. Praha: Mladá fronta.
Kaplan, Karel. 1995. *Československo v RVHP. 1949–1956*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
Kostrhun, Jan (ed.). 1957. *Hovoří předsedové JZD*. Praha: Státní zemědělské nakladatelství.
Kovář, Pavel. 2004. *Otec kulak, syn zelený baron. Příběh Haškova selského rodu a obrázky ze života Úhonic*. Praha: Riopress.
Krkoška, Václav. 1980. Byla to zkouška politické vyspělosti. In: Holá, Věra – Vicherek, Efrem. *Neobyčejná doba. Vzpomínky průkopníků socialistického zemědělství*. Praha: Svoboda. 377–382.
Kubátová, Helena. 2016. *Proměny příměstského venkova a venkovské každodennosti*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
Kučerová, Hana. 2026. Ladislav Král. In: *Sto let paměti východních Čech*. Praha: Post Bellum. 6–12.
Lavický, Martin – Bäumlová, Barbora. 2024. *Už není toho dechu. Rozhovory s krkonošským horalem*. Praha: Radioservis.
Mallota, Petr. 2024. Jan Dvořák mladší (1921–1953). In: Mallota, Petr et al. *Popravení z politických důvodů v komunistickém Československu. I.* Praha: Academia a Ústav pro studium totalitních režimů 578–588.
Míl, Luboš et al. 1979. *Tak jsme začínali 5. Socialistické přeměny zemědělství na Náchodsku*. Náchod: Okresní výbor KSČ.
Mrňka, Jaromír. 2019. Polní továrny a venkovská města. In: Sommer, Vítězslav et al. *Řídit socialismus jako firmu. Technokratické vládnutí v Československu, 1956–1989*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. 129–160.
Muška, Ladislav. 2003. *Zlato*. Duchcov: Vl. nákl.
Návara, Jiří. 2023. *Štěpán*. České Budějovice: Jiří Návara.
Němeček, Josef. 2015. *Osudy sedláků na Litomyšlsku po roce 1948. Akce StB Kulak*. Chrudim: Vodní zdroje Chrudim.
Nosková, Helena – Váchová, Jana. 2000. *Reemigrace Čechů a Slováků z Jugoslávie, Rumunska a Bulharska (1945–1954)*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
Nosková, Jana. 2007. *Reemigrace a usídlování volyňských Čechů v interpretacích aktérů a odborné literatury*. Brno: Ústav evropské etnologie.
Pauknerová, Ingrid. 2011. Fenomén zemědělského družstevnictví a deformace jeho myšlenky v období kolektivizace na příkladu jihočeské obce Hrejkovice. *Národopisná revue* 2: 103–114.
Pausewang, Gudrun. 2024. *Vzpomínám na Rozinkovou louku*. Mladkov: Aurora.
Pitek, Daniel – Havel, Petr. 2023. *Sedlák pod Milešovkou. Pestrá krajina proti změně klimatu*. Praha: Euromedia Group.
Pozděna, Josef. 2012. *Pohledy do minulosti. Hospodaření předků*. České Budějovice: Josef Pozděna.
Přidal, Jan. 2006. *Konec selského stavu na Prostějovsku*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
Rampas, Stanislav. 2025. *Pestrá Krajina. Publikace k 7. ročníku programu ASZ ČR*. Praha: Asociace soukromého zemědělství ČR.
Robeš, Bohumil. 2002. *Čas likvidace*. Brno: Stilus.
Rokoský, Jaroslav. 2016. Sedlák je své půdy přítel jediný: Jan Broj – jeden český osud. *Paměť a dějiny* 1: 60–67.
Růžička, Jiří. 2024. Ze vzpomínek pétépáka. *Selská revue* 6: 168.
Růžička, Miloslav. 2008–2011. *Vyhnanci: akce „Kulak": zločin proti lidskosti!* Česko: Miloslav Růžička.
Sklenička, Petr – Janovská, Vratislava – Šálek, Miroslav – Vlasák, Josef – Molnárová, Kristina. 2014. The Farmland Rental Paradox: Extreme land ownership fragmentation as a new form of land degradation. *Land Use Policy* 38: 587–593.
Slezák, Lubomír. 1981. Základní etapy vývoje československého zemědělství v poválečném období. In: Frolec, Václav (ed.). *Revoluční proměny jihomoravského venkova. Sborník příspěvků z konference o integrovaném společenskovědním výzkumu současné vesnice a malého města*. Brno: Blok. 26–33.
Smejkal, Martin. 2020. Kolektivizace zemědělství na jihozápadě Rakovnicka v letech 1949–1960. *Rakovnický historický sborník* XVII (2): 71–89.
Soukup, Josef. 1994. *Vesnice v letargii*. Vizovice: Lípa.
Straka, František. 1988. *Osobní vzpomínky soudruha Františka Straky na začátky socializace vesnice a budování JZD v jižních Čechách*. České Budějovice: Jihočeský krajský výbor KSČ.
Sťahel, Pavel. 2007. Jak se žilo a hospodařilo na Horňácku. O zemědělství neboli sedlačině, zejména v Javorníku a v Nové Lhotě. In: Válka, Miroslav et al. *Agrární kultura: o tradičních formách zemědělského hospodaření a života na vesnici*. Brno: Masarykova univerzita. 199–212.
Šálek, Martin – Hula, Vladimír – Kipson, Marina – Daňková, Renata – Niedobová, Jana – Gamero, Anna. 2018. Bringing Diversity Back to Agriculture: Smaller fields and non-crop elements enhance biodiversity in intensively managed arable farmlands. *Ecological Indicators* 90: 65–73.
Šálek, Martin – Kalinová, Karolína – Daňková, Renata – Grill, Stanislav – Żmihorski, Michał. 2021. Reduced Diversity of Farmland Birds in Homogenized Agricultural Landscape: A cross-border comparison

over the former Iron Curtain. *Agriculture, Ecosystems & Environment* 321: 107628.
Škabrada, Jiří – Voděra, Svatopluk. 1975. *Vesnické stavby a jejich úprava*. Praha: Státní zemědělské nakladatelství.
Špačková, Jana et al. 2018. *Ve jménu šťastných zítřků!: kolektivizace na Voticku*. Votice: Město Votice.
Špicar, Rudolf. 1957. Měníme myšlení vesnice. In: Kostrhun, Jan (ed.). *Hovoří předsedové JZD*. Praha: Státní zemědělské nakladatelství. 19–23.
Štolleová, Barbora. 2014. *Pod kuratelou Německé říše. Zemědělství Protektorátu Čechy a Morava*. Praha: Karolinum.
Tichý, Martin. 2024. Vladimír Cerman (1925–1952). In: Mallota, Petr et al. *Popravení z politických důvodů v komunistickém Československu*. I. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů. 418–427.
Tvrzník, Josef (ed.). 1974. *25 let budování socialistického zemědělství na Liberecku*. Liberec: Okresní zemědělská správa.
Urban, Jiří. 2009. Rolnická manifestace: motivace, manipulace, existenční důsledky. *Securitas imperii* 15: 98–136.
Urban, Jiří. 2010. *Venkov pod kolektivizační knutou: okolnosti exemplárního „kulackého" procesu*. Praha: Vyšehrad.
Urban, Jiří. 2011a. Projevy odporu proti nastupující kolektivizaci na Novobydžovsku. *Theatrum historiae* 8: 279–310.
Urban, Jiří. 2011b. Soumrak selského rodu Vršťalů ze Žlunic. *Královéhradecko: historický sborník pro poučenou veřejnost* 8: 175–205.
Urban, Jiří. 2012a. Československá cesta kolektivizace venkova po Stalinově a Gottwaldově smrti: od mezinárodních souvislostí k místním praktikám. *Prameny a studie* 48: Z historie zemědělství: 92–115.
Urban, Jiří. 2012b. Hospodář – agrárník – starosta – „kulak": místní autority překážkou kolektivizace venkova. In: Harna, Josef – Rašticová, Blanka (eds.). *Regionální zvláštnosti politiky agrární strany v období první Československé republiky*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum. 231–240.
Urban, Jiří. 2012c. Vyhnanice a jejich role v počátcích kolektivizace. *Paměť a dějiny* 1: 23–41.
Urban, Jiří. 2013. Tváří k venkovu: vystoupení Antonína Zápotockého ve Stěžerách. *Paměť a dějiny* 3: 32–46.
Urban, Jiří. 2016a. *Kolektivizace venkova v Horním Polabí: od fenoménů k aktérům a jejich motivacím*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum; Ústav pro studium totalitních režimů.
Urban, Jiří. 2016b. Kolektivizace venkova v historiografii – dosavadní přístupy k tématu. *Forum Historiae* 10 (1): 153–187.
Václavů, Antonín. 1999. *Ke sporům o zemědělské družstevnictví a kolektivizaci v Československu*. Praha: Ústav zemědělských a potravinářských informací.
Vaculík, Jaroslav. 2002. *Poválečná reemigrace a usídlování zahraničních krajanů*. Brno: Masarykova univerzita, Pedagogická fakulta.
Vaculík, Jaroslav. 2011. Volyňský Čech: příklad Josefa Kučery. In: Fasora, Lukáš et al. *Člověk na Moravě ve druhé polovině 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. 304–315.
Valeš, Lukáš. 2014. Životní příběhy českých zemědělců v éře komunistického režimu a ekonomické a společenské transformace. In: Vaněk, Miroslav – Krátká, Lenka (eds.). *Příběhy (ne)obyčejných profesí: česká společnost v období tzv. normalizace a transformace*. Praha: Karolinum. 466–468.
Válka, Miroslav. 1984. Socializace venkova a tradiční rolnická usedlost na východní Hané. In: Frolec, Václav (ed.). *Socializace vesnice a proměny lidové kultury III*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum v Uherském Hradišti. 141–144.
Válka, Miroslav et al. 2007. *Agrární kultura: o tradičních formách zemědělského hospodaření a života na vesnici*. Brno: Masarykova univerzita.
Válka, Miroslav. 2011. *Sociokulturní proměny vesnice: moravský venkov na prahu třetího tisíciletí*. Brno: Masarykova univerzita.
Velebná, Anna. 1980. Pro nikoho to nebylo lehké. In: Holá, Věra – Vicherek, Efrem. *Neobyčejná doba: vzpomínky průkopníků socialistického zemědělství*. Praha: Svoboda. 126–130.
Veselý, Jakub. 2014. Kolektivizace venkova očima pamětníků. *Kulturní studia* 2: 6–13.
Zatloukal, Ondřej. 2024. Selská kronika v obrazech. *Selská revue* 3: 186–189.
Zavadil, Tomáš. 2024. Role rodinných farem v rozvoji venkova Česka. Výsledky výzkumného projektu. *Selská revue* 3: 50–52.
Zumr, David. 2023. Agricultural Land Degradation in the Czech Republic. In: Pereira, Paulo – Muñoz-Rojas, Miriam – Bogunovic, Igor – Zhao, Wenwu (eds.). *Impact of Agriculture on Soil Degradation II: A European Perspective*. Cham: Springer. 35–58. https://doi.org/10.1007/698_2022_928

AUDIOVIZUÁLNÍ DÍLA:

Koudela, Aleš. 2020. *Selská krev: Sotonovi*. Česká televize [online] [cit. 13. 1. 2026]. Dostupné z: <https://www.ceskatelevize.cz/porady/14618139115-selska-krev/41923510009/>.
Koudela, Aleš. 2023a. *Selská krev: Vrbští*. Česká televize [online] [cit. 15. 1. 2026]. Dostupné z: <https://www.ceskatelevize.cz/porady/14618139115-selska-krev/422235100091002/>.
Koudela, Aleš. 2023b. *Selská krev: Daškovi*. Česká televize [online] [cit. 13. 1. 2026]. Dostupné z: <https://www.ceskatelevize.cz/porady/14618139115-selska-krev/422235100091003/>.
Špáta, Jan. 1968. *Nezorané meze*. Československo: Krátký film Praha. Dokumentární film.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

Kovařík, Jiří. 2000. „Česká rodina ve 2. polovině 20. století." *Rodina.cz* [online] [cit. 15. 1. 2026]. Dostupné z: <https://www.rodina.cz/clanek530.htm>.
Škabrada, Jiří. 2013. „Úcta k vlastní minulosti v Česku není velká." *Deník.cz* [online] 25. 7. [cit. 30. 1. 2026]. Dostupné z: <https://www.denik.cz/bydleni/jiri-skabrada-ucta-k-vlastni-minulosti-v-cesku-neni-velka-20130725.html>.

Christologické kramářské písně a vstup do manželství (na příkladu Moravy a Slezska)

Věra Frolcová – Kateřina Smyčková

DOI: 10.62800/NR.2026.3.03

Christological Broadside Ballads and Entry into Marriage: The Case of Moravia and Silesia

The study deals with the oral and literary tradition of Christological broadside ballads in the wedding repertoire of Moravia and Silesia. The subject is both wedding broadside ballads with Christological motifs and other Christological songs transferred to the wedding. The research is conceived from the perspectives of ethnomusicology, literary history and hymnology. The analysis of the wedding repertoire presents the broadside ballad as a medium that catechetically developed the concept of marriage and which transferred elements of Baroque spiritual lyrics into the oral tradition of the 19th and first half of the 20th centuries. Broadside ballads have successfully taken over the function of the bearer of the wedding repertoire since the 18th century; weddings and oral traditions supported some Christological songs until the production of broadside songs no longer existed. The reception is characterized by regional variability of tunes and a common wedding note.

Key words: Czech broadside ballad, Christological song, religious song, wedding song, scriptuality and orality, baroque prolongation in the 19th century

Acknowledgement: Studie je finančně podpořena Grantovou agenturou České republiky (GAČR), grant č. 25-15545S s názvem Christologické kramářské písně v ústní tradici / Christological Broadside Ballads in oral tradition.

Contact: PhDr. Věra Frolcová, CSc., Etnologický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i., Veveří 97, 602 00 Brno; e-mail: frolcova@eu.cas.cz; ORCID: 0009-0009-5592-3447

Mgr. Kateřina Smyčková, Ph.D., Ústav českého jazyka, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Arna Nováka 1, 602 00 Brno; e-mail: katerina.smyckova@seznam.cz; ORCID: 0000-0002-4569-9420

Jak citovat / How to cite: Frolcová, Věra – Smyčková, Kateřina. 2026. Christologické kramářské písně a vstup do manželství (na příkladu Moravy a Slezska). *Národopisná revue* 36 (3): 193–206. https://doi.org/10.62800/NR.2026.3.03

Zpěv o venkovských svatbách přitahoval pozornost zvláště pro množství lidových obřadních písní, které je provázely nebo vyjadřovaly klíčové motivy svatebního obřadu (Elscheková 1997; Važanová 2010). Stranou odborného zájmu zůstaly kramářské písně (Traxler 2007: 427–430); popisy svateb zmiňují písně o Adamovi, Theofilovi, o svatbě v Káni Galilejské a další kramářské písně, které volně přenášely lidové muziky i jednotlivci při svatebních oslavách. Etnografické a etnomuzikologické prameny 19. a 20. století zaznamenaly také kramářské písně v závazných částech svatebního obřadu, jako bylo loučení nevěsty, udělení rodičovského požehnání a hostina. V těchto částech svatby, které se odehrávaly mimo církevní obřad a prostor, se vedle lidových písní vyskytují také christologické písně,[1] které identifikujeme jako kramářské písně. Jen některé z nich byly v titulu přímo určeny ke svatbě a pro novomanžele. Další však nevznikly jako svatební, ale jako písně k slavnosti posvěcení chrámu i k jiné příležitosti (velikonoční); svojí funkcí v ústním podání se staly svatebními písněmi. Předmětem článku jsou zástupci obou skupin kramářských písní v orální tradici – jednak svatební kramářské písně

s christologickými motivy, jednak jiné christologické kramářské písně přenesené do svatby. Z toho vychází hypotézy o funkčním a významovém posunu od duchovní písně k písni svatební; o proměně duchovního kontextu v komunikaci rodiny při vzniku nového manželství.

Studie je případovou sondou v regionech Moravy a Slezska. Pramenným východiskem jsou notované záznamy kramářských písní z ústního podání,[2] popisy svateb a hymnografické prameny (kramářské tisky, rukopisné a tištěné kancionály). Zápisy z ústního podání zachytily pozdní fázi recepce kramářských písní. Opírají se o paměť a vzory tištěné kramářské produkce; některé z nich procházejí i dalšími tištěnými a rukopisnými médii. Náleží do širší kategorie lidových duchovních písní, které pojímáme v souladu s hymnologickým bádáním jako písně laické náboženské obce ve vernakulárním jazyce (Kouba 2007: 481). Koncepci článku tvoří následující východiska: 1. orální tradice christologických kramářských písní ve svatebním repertoáru; 2. stabilita či proměny textů a nápěvů písní ve funkci svatebních písní; 3. vztahy ústního podání ke kramářským tiskům a dalším médiím. Uplatňujeme synchronní analýzu a historický retrospektivní pohled na úlohu a mediální prostor písní. Výzkum je pojat z hledisek etnomuzikologie, literární historie a hymnologie. Z této perspektivy klademe základní otázku: Jakým způsobem kramářská píseň ovlivnila podobu lidového svatebního obřadu na Moravě a ve Slezsku? Výzkum přispívá také k obecnějším otázkám české kramářské písně jako média křesťanské víry ve venkovském prostředí a postavení kramářské písně v dobových médiích lidové duchovní písně.

Svatba a manželství v lidové duchovní písni a kramářské produkci

Uplatnění lidového zpěvu při kostelním obřadu samotném mělo zřejmě velmi omezené možnosti. V katolické církvi byla až do druhého vatikánského koncilu oficiálním jazykem latina. Lidový zpěv při mši byl od 16. století tolerován zejména tam, kde nebyly prostředky na zajištění školených zpěváků (Adam 2001: 118; Sehnal 1992: 7; Pokorný 1977: 184). Bohoslužby probíhaly často tak, že kněz četl potichu latinskou mši a lid paralelně zpíval vernakulární písně. Při mimoliturgických příležitostech (kázání, pobožnosti) nacházely lidové duchovní písně širšího uplatnění (Adam 2001: 117). Zřejmě tomu tak bylo i při svatbě. Účast kněze na svatebním obřadu pevně zakotvila až nařízení tridentského koncilu, čímž byl tento obřad včleněn do latinské tradice církve (Pokorný 1977: 243). V katolických agendách, direktářích a rituálech se ale po celé období raného novověku objevuje překvapivé množství českých (příp. německých) textů, které nasvědčují tomu, že obřad probíhal převážně ve vernakulárním jazyce (Adam 2001: 283; Smyčková 2014: 138). Můžeme tedy předpokládat, že svatba mohla být doprovázena lidovými duchovními písněmi. Hlavní využití christologických kramářských písní bylo ale zřejmě mimo kostel. U evangelických církví to patrně bylo podobné; přestože zde probíhaly bohoslužby i další obřady v češtině (příp. němčině), dobové agendy uvádějí ve svatebním obřadu pouze zpěv žalmů, případně několika málo vybraných písní. Evangelické kancionály ale skýtají mnohem širší svatební repertoár, určený snad právě pro zpěv mimo kostel. Svatební repertoár najdeme také v katolických kancionálech, o realizaci během svatebního obřadu se v nich ovšem nepíše.

Bohatým zdrojem svatebních písní jsou svatební příručky. Nejvíce vydání doznaly *Smlouvy neb řeči při svadebních slavnostech pro družbu, mládence a panny družičky*, složené roku 1765 milčickým rychtářem Vavákem. Do roku 1900 vyšly v sedmnácti vydáních. Písně doporučené ve Vavákových příručkách a v dalších tištěných programech venkovské svatby mají ohlasy především v Čechách.[3] Na Moravě a ve Slezsku nejsou předlohou svatebních písní s christologickými náměty, které dokládají etnomuzikologické prameny a jimiž se v této studii budeme zabývat především. Příručky doporučují promluvy na starozákonní náměty a křesťanské modlitby před hostinou a po jídle;[4] družba ve svém proslovu zve Ježíše ke svatebnímu stolu (Vavák 1900: 35; Hladký 1920: 17).

V korpusu kramářských písňových tisků je svatební tematika zastoupena biblickými starozákonními a novozákonními náměty. U některých námětů je jejich výskyt v svatebním repertoáru snadno pochopitelný – jako např. manželské dvojice Adama a Evy či Tobiáše a Sáry. Jiné kramářské písně byly do svatebního repertoáru včleněny zřejmě díky vedlejším motivům, které nalézají paralely v různých částech svatby či zvyklostech s ní spojených (strom, hostina). U části písní ovšem nejsme schopni jejich určení ke svatbě přesvědčivě zdůvodnit. Svéráznou kapitolu představují kramářské písně duchovní

i světské, které před manželstvím varují a žertem i vážně tematizují motiv zlé ženy. Používají po svém příběhy z každodenního života i ze starozákonních knih, jako např. píseň *Slyšel jsem slavíčka* (Cyterák 1896: 60):[5] podle ní Boží ochranu manželů zajistil až archanděl Rafael, v kramářských písních známý ochránce ženicha Tobiáše, ale také Theofila (Smetana 1936).

Starozákonní náměty kramářských písní, které našly ohlas ve svatbách, jsou zejména Adam a Eva (Gn 2 a 3)[6] a Tobiáš a Sára (Tob 3–13). Oba náměty – nikoli písně – obsahují také Vavákovy svatební proslovy (Vavák 1900: 25–26, 30). Ve svatebních písních se uplatnily samostatně nebo ve spojení s motivem Beránka Božího, který sňal Adamův hřích. Příběhy Adama a Tobiáše jsou rozvinuté v písních nadkonfesní povahy. Byly zdokumentovány ve svatebním repertoáru v obcích na Horňácku a odrážejí vztahy k rukopisnému kancionálu rektora Pavla Rašky z roku 1774 (Smyčková 2017: č. 240–244, 246–248). Z tohoto rukopisu a z kramářské produkce pochází dodnes živá píseň *Adama Pán Bůh stvořil*, taneční píseň k *sedlácké* (Miškeřík 2010: 11). Podle Zemanových i dalších zápisů[7] navazovala na konci 19. století na proslov družby o Adamovi při první závazné části svatby – odvádění nevěsty od rodičů (Navrátilová 2012: 286). Jako kramářská píseň nebyla určena ke svatbě a nejstarší doklad z ústního podání pochází z Lipovce u Blanska z roku 1819.[8] Příběh této písně, šířené na Moravě olomouckými kramářskými tisky v 18. století, dosahuje zatím k roku 1682.[9] Podobné motivy obsahují paměti o tanci ženicha s nevěstou ve stejné fázi svatby – po udělení rodičovského požehnání, po němž následovalo odvedení nevěsty do kostela. Pár tančil za zpěvu družby *Pýtau sa Pán Bůh Adama*;[10] je to čtvrtá sloka písně *Bůh věčný a nebeský Pán národu lidského požehnaný*. Další doklad je ze slezské svatby, zapsaný podle paměti Veroniky Matýskové (Toncrová 1971).[11] Tuto píseň neznámého původu obsahuje zatím jediný pramen – výše uvedený rukopisný kancionál P. Rašky (1774; Smyčková 2017: 332, č. 241). Je součástí rozsáhlého oddílu svatebních písní. Ten vychází částečně ze staršího, nekatolického repertoáru (např. kancionálu Jakuba Kunvaldského), těžiště jeho pramenů je však v kramářských písních. Většina rozvíjí právě motivy Adama a Tobiáše; píseň *Adama Pán Bůh stvořil* zmiňuje Adamův i Tobiášův příběh, stejně tak *Ušlechtilé manželstvo* (viz níže) a Vavákova parafráze *Chtíc, aby spal*. Adam se objevuje v písních *Bůh věčný a nebeský Pán* a *Ej, tebeť nebe i země* (první doložena jen u P. Rašky a v rukopisném evangelickém kancionálu J. Liborčena z roku 1685, druhá jen u Rašky); Tobiášův příběh obsahují písně *Ej, hodujte, hosté milí, Jak zde lidské kratochvíle* (opět se jedná o písně odjinud neznámé) a *Velký příklad pobožnosti máme na Tobiášovi* (původní skladba Kunvaldského). Mnohé z těchto písní zřejmě nebyly určeny ke svatebnímu obřadu v kostele, jak napovídají už jejich incipity: *Ej, hodujte, hosté milí, kteří jste tuto pozvaní*, *Navštěv, Pane Bože, navštěv ten příbytek* a *Staň se v tomto domu nyní z nebe Boží požehnání* (druhá a třetí píseň obsahují též motivy hostiny).

Novozákonní náměty mají ve svatebních písních obecnější výskyt. Část repertoáru tvoří narativní christologické písně společenské a zábavné funkce, které procházely více médii včetně kramářské produkce. Patří k nim různé verze písně mezinárodní povahy *Mesiaš přišel na svět pravdivý* (B III: č. 840; Droppová – Krekovičová 2010: 62; Frolcová – Kosek et al. 2022: 196, 431), parodie na téma proměnění vody ve víno na svatbě v Káni Galilejské (Jn 2,1–11); píseň o utišení bouře na moři (Mk 4,35–41; Mt 8,23–34; L 8,22–25) z kancionálu Lomnického (1580: XVIII), šířená kramářskými tisky i zpěvem na svatbách s incipitem *Ej, v onen dávný čas*,[12] a převyprávěné podobenství o marnotratném synovi (Lk 15,11–32) *Syn marnotratný nazván*, doložené poprvé v utrakvistickém kancionálu z roku 1559, šířené téměř výhradně evangelickými zpěvníky a kramářskými tisky.[13] Vedle písní volně zpívaných cestou do kostela a při svatebních oslavách obsahují prameny následující písně obřadní funkce, doložené při loučení se svobodnými, s rodiči a při svatební hostině.

1. Svatební kramářské písně s christologickými motivy

1.1 Manželství jako zahrada štěpovaná krveprolitím *mého Krista Pána*

Ve svatebním repertoáru v regionu Haná je doloženo osm lokálních variant kramářské písně *Vale tobě, marný světe*, určené nevěstám.[14] Pocházejí i z dalších regionů (Toncrová 2020: č. 290; Popelka 2011: 217) a liší se nápěvy a užitím nářečí. Proměna kramářské písně v ústním

podání spočívá také ve změně strofy, způsobené použitím nápěvu, a v redukci textu: Společné jsou úvodní tři sloky písně, které vyjadřují loučení nevěsty se svobodnými a proměnu stavu jako vstup do zahrady v duchovním významu. Motiv zahrady chybí v záznamech písně z tzv. svíce – rozlučky s dívčí a mládeneckou svobodou na jihovýchodní Moravě (Navrátilová 2012: 271) z druhé poloviny 20. století, v patrně posledním vývojovém stadiu písně (Petrů – Synek 1995: 25). Píseň šířily většinou anonymní kramářské tisky s odkazem na „známou notu" (Skořepová 2019: 179) od druhé poloviny 18. století od Prahy po slovenskou Skalicu na přelomu 19. a 20. století.[15]

Píseň uvozuje oblíbená barokní metafora zahrady (viz též kapitolu níže). Metafora člověka či lidského srdce jako zahrady má už biblický původ (např. Iz 58,11; Jr 31,12), mj. vzkříšený Kristus byl Marií Magdalenou považován za zahradníka (Jn 20,15). Také nevěsta v kramářské písni kráčí do zahrady, v níž je zahradníkem Kristus – štěpuje zahradu svou vlastní krví, pěti ranami. Nevěsta se v ní svěřuje Bohu Otci, přijímá od něj korunu

Nowá Pjseň
k proměnění stawu
panenského.
Tiskem A. Augusty w Litomyšli 1858.

Obr. 1. Titulní strana kramářské písně k proměnění stavu panenského (Vale tobě, marný světe). EÚB, sign. E 19/1–19 [5]

symbolizující manželství a spočívá v jeho lůnu. Zároveň se v písni loučí se svým vlastním otcem a odkládá panenský věnec. Proměnění svobodného stavu v manželský je tak zasazeno do duchovního kontextu – až mystického odevzdání se Bohu a spočinutí v Kristových ranách (motiv zahrady při duchovním zasnoubení duše s Kristem obsahuje i jiná svatební píseň, *Ach slávo, sláva nebeská* – viz níže). Ženich zde není zmíněn vůbec, píseň spíše tematizuje ztrátu než nabytí nového stavu.

Píseň *k proměnění stavu* patří do velké skupiny písní na rozloučenou, které v barokní kramářské produkci rozvíjely motivy loučení s pomíjivým světem, gradující v literárním toposu pohrdání světem – contemptus mundi, který má své kořeny již v antické a raně křesťanské literatuře. Odřeknutí se světa a všech jeho radostí, přičemž je zdůrazňována jejich pomíjivost, bylo oblíbené zvláště v barokní katolické literatuře. Podobné kramářské písně byly určeny také k pohřbu nebo ke vstupu do kláštera. Svatební píseň *Vale tobě, marný světe* patrně navazuje na některou z nich: nevěsta *přestává choditi do ráje rozkoše světské* a *vešla do zahrady, jenž jest štěpovaná pěti Ran krve prolití mého Krista Pána*;[16] to je vyjádření připomínající spíše mystický sňatek duše s Bohem, tedy vstup do duchovního stavu. Další text ale mluví o přijetí sedmé svátosti (tj. manželství) a loučení s rodiči před odchodem do kostela ke svatebnímu obřadu. Dialog loučení je typický pro lidové svatební písně. Evokuje domněnku, že kramářská píseň pro nevěsty vznikla jako svatební verze populární písně typu Vale (Valedice) a kontaminace s motivy lidových svatebních písní.

1.2 Manželství *v ráji vštípeno* a Kristus-Ženich

V ústní tradici napříč regiony českých zemí jsou doloženy četné hudební a jazykové varianty kramářské písně určené novomanželům – *Přeušlechtilé manželství hned v ráji vštípeno*. Sběratelé zapsali zpravidla jen úvodní sloku nebo krácené texty, které vybírají starozákonní příběh v rajské zahradě a ochranu manželství Beránkem Božím (tj. sloky 1.–4. a 6. z tištěné kramářské písně). Tato píseň s anonymními kořeny na konci 17. století[17] byla zřejmě populární; přepracovanou verzi[18] zařadil Vincenc Bradáč do kancionálu 1846 (KSJ II: 275–276, č. 781), ale v ústním podání se neujala. Svatební funkci písně potvrzují notované doklady z tzv. guberniálního sběru z Lipovce u Skočova (*Při veselu spivajom*),[19] ze Sadské

a Bydžovska (Markl 1987: 520–522) a Kamarýtovo svědectví, že píseň se obvykle přidávala k písni o Theofilovi (Kamarýt 1832 II: 166–168). Kramářské tisky odkazují od svých počátků na konci 17. století na stejný nápěv[20] a v ústním podání se vztah obou písní jako kontrafakt dochoval do 20. století (viz svatební nota).

Zvláštní lokální variantu představuje Raškův zápis *Ušlechtilé manželství hned v ráji vštípeno* v rukopisném kancionálu (1774), který oproti textům šířeným kramářskými tisky mění odkaz na nápěv, a tudíž schéma strofy.[21] Je to další příklad proměny kramářské písně podle strofiky zvoleného nápěvu, vhodného v domácím lokálním prostředí.

Píseň podrobně představuje manželství v biblickém kontextu, má až katechetický rozměr: vypočítává příklady správného manželství ve Starém zákoně (Adam, Noemovi synové, Tobiáš) i novozákonní zmínky o něm. Vysvětluje, jak má vypadat a k čemu slouží správné manželství, zdůrazňuje jeho posvátnost a upozorňuje i na nesnáze spojené s manželským stavem. Přesto ujišťuje, že kdo vstupuje do manželství poctivě, bude mít na svatbě jako hosta samotného Boha. Tento příslib má společný i s jinými kramářskými svatebními písněmi (viz níže), v doslovném chápání zobrazuje tento motiv píseň o Theofilovi (Smetana 1936). Text vrcholí modlitbou ke Kristu-Ženichovi, která upomíná na podobenství o pošetilých a moudrých družičkách, vycházejících vstříc Ženichovi do Božího království (Mt 25,1–13), a žádá o přijetí *na svatbu věčnou.* Katecheze o lidském manželství tak přechází k alegorickému manželství, sňatku lidské duše s Kristem. Tento motiv nalezneme již v raně křesťanských spisech (Origenes), které navazují na starozákonní obraz Boha jako ženicha vyvoleného národa (např. Iz 62, 5). Oblíbený byl ve středověké mystice, nejvíce jej ale rozvinula barokní spiritualita, zvláště karmelitánská a později jezuitská. Zvláště z jezuitské tradice přešla metafora duchovního sňatku do české barokní katolické hymnografie 17. a 18. století.

V kramářské písni *Ach slávo, slávo nebeská*, která rovněž vešla do svatebního repertoáru (B III: č. 848), tvoří mystický sňatek s Kristem dokonce základní zápletku. Hlavní hrdinku chce její otec provdat, ona se však touží zasvětit Kristu. Kristus se jí zjeví v podobě *krásného mládence* a duchovně se s ní zasnoubí; po krátké procházce v zahradě se panna vrací zpět domů, zjišťuje však, že uplynulo sto dvacet let, a poté umírá. Opět se zde tedy objevuje zahrada jako místo metaforicky spojené se svatbou, tentokrát ovšem duchovní, mystickou. Také zásnuby sice obsahují prvky společné se světskými zásnubami (darování prstenu, natrhání květin, láskyplná oslovení *choti, ženichu, má milá*), odkazují nicméně k tradici středověké mysticko-erotické literatury – srov. např. zaslíbení sv. Kateřiny Alexandrijské ve známé středověké legendě (Frolcová – Kosek et al. 2022: 212–216). Kristus jako ženich duše se objevuje též u písně *Nebeští kavalerové* (viz níže); barokní pojetí Krista-Ženicha se dochovalo také v lidové písni o smrti (S III: č. 160).

1.3 Sedmá svátost a svatební hosté Ježíš s Marií

Také další svatební píseň v ústní tradici *Přerozkošný stav manželský, který Bůh v ráji vštípil* vychází z podobenství manželství jako štěpované rajské zahrady a některé varianty citují i hudební incipit předcházející písně; text však úvodní podobenství nerozvíjí, ale obsahuje motiv svatby v Káně Galilejské a katolické pojetí manželství jako svátosti ustanovené Kristem. Děkování rodičům napovídá funkci písně v domě nevěsty před církevním sňatkem. V ústním podání se píseň dochovala v různých hudebních variantách ve více lokalitách Moravy (B III: č. 847; Toncrová 2004: č. 260, 261; Popelka 2011: 217) a opavského Slezska (Salichová [1917]: č. 1). Předlohou písně je kramářský tisk, šířený na Moravě a ve Slezsku po celé 19. století (Veselská 1982: č. 152; Holubová 2021: č. 887–889). Z Lašska pochází krátká parodie písně (Toncrová 2004: č. 259).

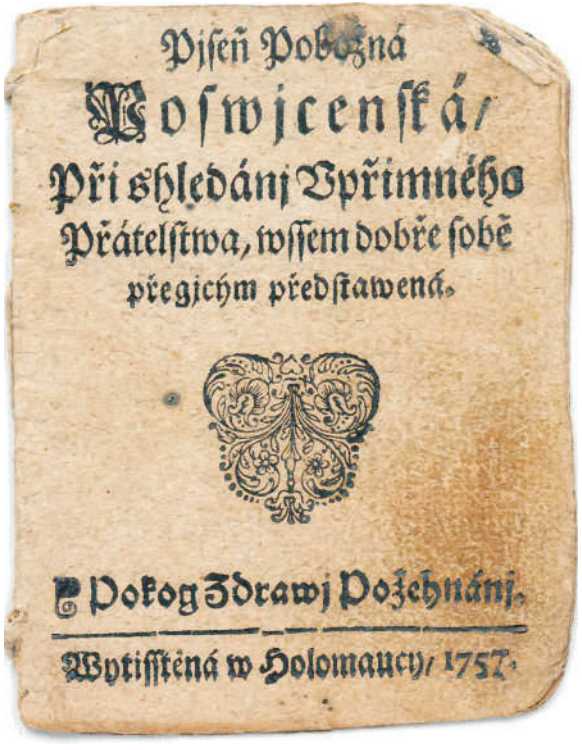
Motiv manželství zřízeného Ježíšem se vyskytuje také v lidové svatební písni *Vetám já vás, páni hosti* z Brněnska (Bartoš 1892: 36); na svatbě jsou přítomni i další členové Svaté rodiny – Maria, Josef, Jáchym a Anna.

2. Christologické kramářské písně přenesené do nového – svatebního kontextu

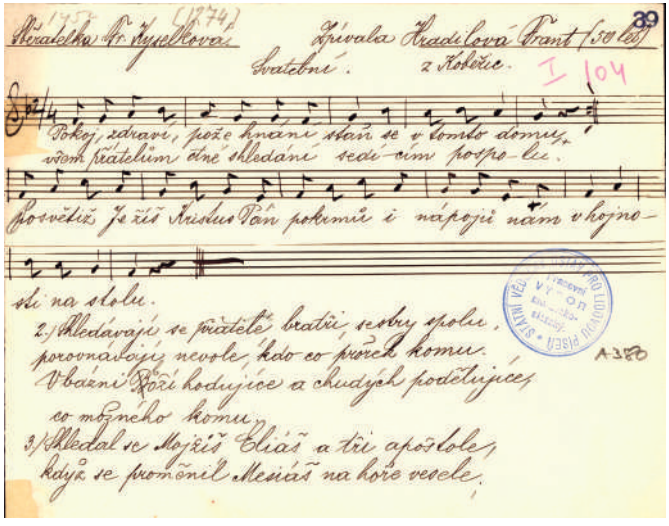
2.1 Hostina: *svatební hody* a *věčné hody*

Jako svatební písně byly zapsány také duchovní kramářské písně určené k jiným příležitostem – posvícení (hodům), k Velikonocům nebo chvále jména Ježíš. Nejvíce dokladů mají písně za požehnání svatební hostiny. Tento akt doporučují Vavákovy i další svatební příručky.[22]

Písně mají nadkonfesní povahu a obecný výskyt patrně už proto, že modlitba za požehnání pokrmů patřila ve venkovském prostředí 19. a počátku 20. století ke každodennímu životu. Zvláštního významu nabývala hostina při slavnostních příležitostech, jako bylo výročí svěcení kostela, křtiny nebo svatba; „svatební stoly" platily jako stvrzení nového manželství v lokální společnosti (Navrátilová 2012: 313). Prostřednictvím svatby se v ústním podání dochovaly lidové duchovní písně různé provenience a dlouhého trvání: např. českobratrská píseň-modlitba ke Svaté Trojici *Otče náš všemohoucí, jenž vše/nás živíš svou mocí, požehnej nás pospolu nyní při tomto stolu* (Kouba 1962: 142), šířená kancionály protestantů a později i katolíků.[23] Jako svatební píseň je zdokumentovaná v prostředí silného vlivu protestantismu od konce 19. století do roku 1941.[24] Oporou textu mohl být Elsnerův kancionál (Elsner 1892: 772), který zprostředkoval text v opakovaných vydáních 18. a 19. století, nebo rukopisné zpěvníky.


Píseň Pobožná
Woswjcenská/
Při shledánj Wpřimného
Přátelstwa, wssem dobře sobě
přegjcým předstawená.
Pokog Zdrawj Požehnánj.
Wytisstěná w Holomaucy/ 1757.

Obr. 2. Titulní strana posvícenské kramářské písně Pokoj, zdraví, požehnání. EÚB, sign. E 40/3

Nový kontext získala na svatbě původně posvícenská píseň *Pokoj, zdraví, požehnání staň se v tomto domu*, uvozená prosbou o požehnání pokrmů a nápojů Ježíšem. *Pobožná posvícenská píseň při shledání upřímného přátelstva*, jak ji nazývají kramářské tisky (Veselská 1982: č. 410; Holubová 2021: č. 748), tematizuje a rozvíjí „památku shledání přátelstva" prostřednictvím starozákonních a novozákonních motivů. V ústní tradici se dochovaly sloky, které vyjadřují paralely shledání u společného stolu: jazykem kramářských písní jsou to *hody časné* (výroční slavnost kostela) a *hody věčné* (u Krista-Krále po posledním soudu), inspirované příběhem setkání Zachea s Ježíšem. Svatební varianty posvícenské písně používají krácený text, který se opírá o kramářské tisky, vydávané od konce 17. století v Praze, Brně, Olomouci a Litomyšli.[25] Podle putovní svatební noty, kterou se píseň šířila společně s písní *Přeušlechtilé manželství*, i podle záznamů z ústního podání[26] patřila k populárnímu repertoáru 19. století. Na počátku 20. století byla zaznamenána jako dlouhá píseň i jako krátká modlitba starší družičky o svatbě na Uherskobrodsku (*Pokoj, zdraví, požehnání staniž se v tomto domu všem přátelům roztomilým, sedícím pospolu. Posvětiž Pán Ježíš Kristus sám ty pokrmy a nápoje vám v hojnosti, jež jsú na stolu*; Popelka 2011: 261).

Svatební. z Kobeřic. I 104
Pokoj, zdraví, požehnání staň se v tomto domu,
všem přátelům dané shledání sedícím pospolu.
Posvětiž Ježíš Kristus Pán pokrmů i nápojů nám v hojnosti na stolu.
2. Shledávají se přátelé bratři sestry spolu,
porovnávajíc nevole, kdo co přivrh komu.
Vdární Pozí hodujíce a chudých podělujíce,
co možného komu.
3. Shledal se Mojžíš Eliáš a tři apoštole,
když se proměnil Messiáš na hoře veselé.

Obr. 3. Svatební píseň Pokoj, zdraví, požehnání. EÚB A 380/39-40, Kobeřice 1909, sběr Františka Kyselková, zpěv Františka Hradilová (50 let)

Píseň procházela širším mediálním okruhem: tištěnými médii (kramářský tisk, kancionály) a rukopisnými kancionály. Už proto má text více verzí. V první polovině 18. století byla píseň *Pokoj, zdraví, požehnání* zachycena v českém rukopisném zpěvníku neznámé provenience (Heroldová 2019: č. 266) s odkazem na nápěv *Přijdiž, světlo srdce mého* a opět určena k posvěcení chrámu. Rukopisné kancionály v tom zřejmě vycházely z *Citary* Antonína Koniáše, který tuto píseň zařadil mezi písně o posvěcení chrámu (Koniáš 1727: 302). Poněkud odlišnou verzi reprezentuje evangelický kancionál Sarganků, který píseň určuje *při shledání se přátelů.* Katolický kancionál Holanův, s textovou oporou ve starších kramářských tiscích, otiskuje verzi s incipitem *Staň se v tomto domu nyní*, opět s určením k posvěcení chrámu.

Osobitou hudební a textovou svatební variantou je píseň *Z nebe Boží požehnání staň se v tomto domu nyní*. Dochovala se v ústním podání etnomuzikologa a zpěváka lidových písní Dušana Holého (1934–2025): píseň znal od svého otce Martina (1902–1985), který ji jako družba zpíval na svatbách (CD *U chodníčka*. 2017: č. 17; Toncrová – Uhlíková 2019: 10). Z ústního podání byla zaznamenána ještě v sousedním v Lipově (B II: č. 956). Z kramářské produkce není varianta *Z nebe Boží požehnání* známa. Její příběh sahá na Horňácku asi 250 let do minulosti, k rukopisnému kancionálu P. Rašky, kde je ovšem určená také na svátek posvěcení chrámu s nápěvovým odkazem *O spasitedlná hostie* (Raška 1753: nestránkováno). Obsahuje ji i mladší Raškův zpěvník (Smyčková 2017: č. 250) a vsetínský kancionál Jakuba Olšáka (Olšák 1765: 228–229). Do kontextu svatební hostiny se tedy píseň dostala až v ústní tradici.

2.2 Strom

Symbolika stromu má ve svatebním repertoáru více významů. Rozvíjí se v písňových motivech reálné plodící jabloně, biblické jabloně-rajského stromu poznání, jabloně-stromu života, olivy-stromu kříže a života. Rozmanitá skupina písní se váže s obyčejem stromku na svatebním stole, který byl darem nevěstě a vyjadřoval proměnu její identity (Večerková 2007; Navrátilová 2012: 342). Svědčí o tom 17 variant svatební lidové písně „při lámání stromu“ v Sušilově sbírce (např. *Po zahradě chodila, ščep jablunku sadila*; S III: č. 1158–1174); z českobudějovického kraje pochází zmínka o kramářské písni s motivem jabloně jako rajského stromu *Kvílím po tobě, hrdličko* (Markl 1987: 469).[27]

Prameny zaznamenaly také dvě svatební christologické písně s motivem stromu jako duchovní metaforou: Pocházejí z barokního fondu kramářských písní o jménu Ježíš (*Ježíši, drahé Jméno tvé je krásný stromeček*)[28] a o Kristu-Slavíčkovi (*Vímť já jeden stromeček, je krásná oliva*).[29] Ve svatebním repertoáru konce 19. a první poloviny 20. století obě spojuje společný typ nápěvu (svatební nota), jeden z devíti nápěvů písně o Slavíčkovi (Frolcová – Kosek et al. 2022: 465–467; Ruščin 2023). Tyto písně brzy překročily mediální pole kramářských písní a rukopisů a staly se součástí hymnografického repertoáru 18. století, tradovaného tištěnými kancionály;[30] zatímco píseň o jménu Ježíš zůstala omezena na katolické prameny, píseň o Kristu-Slavíčkovi se stala oblíbeným repertoárem katolické i evangelické (exulantské) hymnografie.

Duchowni Pjseň.
wssem nábožným Křesťanům
k rozgjmánj wydaná.
Wjmť gá tam geden ꝛc.
Wytisſtěná w Těſſíně.

Obr. 4. Titulní strana kramářské písně nábožným křesťanům k rozjímání (Vímť já tam jeden stromeček). EÚB, sign. E 40/2

Texty a média

Christologické kramářské písně, které se staly součástí svatebního repertoáru, mají své kořeny v barokní poetice a přejímají uzuální metafory duchovní lyriky. První trs metafor je spojen s hostinou, druhý se zahradou (strom, slavíček zpívající na stromě). Pozoruhodné je, že jak hostina, tak zahrada bývají metafory obvykle spojované s nebem. Zobrazení Božího království jako hostiny má základ už v biblických podobenstvích (Mt 22,1–14). Zahrada v sobě sdružuje více možností interpretace: je oblíbenou mariánskou metaforou (*Hortus conclusus*), může symbolizovat jednotlivou lidskou duši i církev či vyvolený národ, na základě spojení s rajskou zahradou může značit také ráj a nebe.

Christologické písně tematizující hostinu sice primárně nevznikly jako svatební, ale do svatebního repertoáru byly zřejmě bez potíží včleněny; motiv hostiny bylo možné snadno vztáhnout ke svatební hostině, texty písní nebylo třeba měnit. Hostina má v těchto písních charakter rozvíjení společenských vztahů, vzájemného setkání (píseň *Pokoj, zdraví, požehnání* byla původně určena ke *shledání přátelstva*) – samotné požívání pokrmů a nápojů je upozaděno. Zároveň tyto písně posilovaly náboženský charakter svatebního obřadu, a to i v těch jeho částech, které se neodehrávaly v kostele. I během svatební hostiny měli mít svatebčané na paměti, že se jedná o přijetí svátosti a že je Bůh sám jejich hostem na svatbě, aby jim požehnal (*Přeušlechtilé manželství*). V oblíbené kramářské písni s incipitem *Poslyšte mile, co chci zpívati* se vypráví o mládenci Theofilovi, který si přál, aby na jeho svatební hostině byl přítomen sám Bůh (Smetana 1936). Nejen že se mu toto přání splnilo, ale nadto byl na oplátku pozván Bohem na jeho *svatební hody*.[31] Boží hostina je ovšem metaforické vyjádření nebe, kam je Theofil andělem doveden. Také v jiných christologických písních se prolíná doslovná interpretace hostiny (pozemská svatební hostina) s jejím alegorickým chápáním – věčný život jako *věčná hostina* (tak např. v některých písních z rukopisného Raškova kancionálu).

Motiv věčné hostiny se objevuje také ve známé Michnově písni *Nebeští kavalérové* (1653), opět ve spojení s archanděly jako ochránci svatebčanů. Přestože je tato píseň dnes užívána pro svatební obřad v kostele, nemáme doklady, že by takto fungovala v době baroka či v 19. století. Několikrát byla vydána jako kramářský tisk, přičemž jedna z těchto variant „v určitých pasážích sklouzává od Michnova alegorického pojetí k doslovnému chápání svatební tematiky, [...] a projevuje se tak sice nedůsledný, leč místy zřetelný posun od mystického epithalamu směrem k ryze světské svatební písni“ (Škarpová 2007: 82).

Také parodickou píseň o svatbě v Káně Galilejské *Mesiaš přišel na svět pravdivý* zakončuje modlitba:

Skrz narození milého Syna,
Bože, rač nalít dobrého vína.
A po této časné smrti
rač plný koflík nalíti
v království nebeském.

(Frolcová – Kosek et al. 2022: 199)

Druhý trs metafor spojených se svatbou je mnohem rozmanitější, ale zároveň těžko propojitelný se samotnými svatebními obřady a zvyklostmi. Pouze metafora stromu (*stromečku*) byla svázána se zvykem svatebního stromu (viz výše), metafora zahrady se k svatbě přidružuje mnohem volněji. Píseň *Ježíši, drahé Jméno tvé* byla, jak už prozrazuje její incipit, určena k oslavě Nejsvětějšího jména Ježíš – což je kult rozvíjený od středověku s vrcholem úcty v 18. století. Slavil se na začátku ledna, neboť podle židovské tradice dostal Ježíš jméno při obřízce osm dní po narození. Text písně v sobě ukrývá akrostich *Jan Zub Bydžovskej*, s nímž se setkáme i u jiné kramářské písně – zřejmě se jedná o dosud neznámého autora barokní lyriky. Tato christologická píseň neobsahuje žádné motivy, které by bylo možné vztáhnout ke svatbě, pouze úvodní motiv stromu vyrůstajícího ze srdce.

S tímto obrazem se setkáváme i v lidové písni: *Z upřímného srdce roste strom, do falešné lásky bije hrom* (S III: č. 652). Známá je apokryfní legenda o *Snu Panny Marie*: Marii se zdá, že z jejího srdce vyrostl strom, který zastínil celou zemi – předpověď Krista, spasitele světa. Tato legenda nalezla ztvárnění v duchovních písních i v lidové poezii (např. německé či srbské písně, Kretzenbacher 1975). Moravská lidová píseň zpívá, že *z jejího srdečka vyrůstla jí na něm krásná jablonečka* (S III: č. 2332). Mimo tuto mariánskou apokryfní legendu je strom vyrůstající ze srdce oblíbeným motivem mystické literatury i výtvarného umění, např. tzv. *Strom Jesse* – rodokmen Ježíše Krista v podobě stromu, který vyrůstá z hrudi spící postavy Jesseho, otce krále Davida.

Je to aluze na Izaiášovo proroctví o narození Mesiáše: *I vzejde proutek z pařezu Jišajova a výhonek z jeho kořenů vydá ovoc*e (Iz 11,1).

V novozákonní tradici je symbolika stromu spjata zejména s Kristovým utrpením: kříž je nazýván *nejvzácnějším ze všech stromů* (hymnus *Pange lingua gloriosi proelium certaminis*). Je protikladem rajského stromu, jehož ovoce vyhnalo první lidi z ráje. Píseň *Vímť já jeden stromeček, je krásná oliva* navazuje právě na tuto symboliku; podle lidové tradice byla oliva jedním ze tří druhů dřev Kristova kříže (Frolcová – Kosek et al. 2022: 462). Na tomto *stromečku* zpívá slavíček-Kristus, což je opět známý středověký motiv (viz např. básnickou skladbu *Slavík sv. Bonaventury*), oblíbený zvláště v duchovní lyrice baroka (viz např. zpěvníky *Zdoroslavíček* Felixe Kadlinského nebo *Slaviček rájský* Jana Josefa Božana). V písni *Ježíši, drahé Jméno tvé* je stromem nazýváno Ježíšovo jméno a jeho plodem jsou *jablička*, jejichž požívání vede k odpuštění hříchů – na rozdíl od jablek rajského stromu, jejichž ochutnáním spáchal člověk první hřích. Také metafora (nebeské) hostiny se zde objevuje, a to v závěrečných slokách:

Dost sladkých jablek já budu
tehdáž požívati,
když s Pánem Ježíšem budu
za stolem sedati:
kdež anjelé k stolu půjdou,
svatým přednášeti budou
s libeznou muzikou.
Žádný člověk neví, jaká
radost v nebi bude,
když ta krmička přesladká
představena bude.[32]

Stromek v této písni vyrůstá z *pevně ohrazené zahrady*, jíž je míněno lidské srdce; s tímto přirovnáním se ostatně setkáme již v Bibli (Iz 58,11 či Mt 21,33). Další christologické svatební písně pracují spíše s jiným pojetím zahrady – připomínají rajskou zahradu, v níž Bůh stvořil člověka (Gn 2,8). Manželství Adama a Evy v ráji je představováno jako ideál dalších manželských svazků (*Adama Pán Bůh stvořil*). Manželství je metaforicky zobrazeno jako jedna z rostlin rajské zahrady: je *v ráji vštípeno*, *aby z něho plodu mnoho bylo vyvedeno,* a těmito plody jsou *dítky, krásné kvítky* (píseň *Přeušlechtilé manželství*). Explicitní pojmenování manželství jako zahrady nalezneme v písni *Vale tobě, marný světe*: je to zahrada *štěpovaná pětí Ran krve prolití mého Krista Pána*.

Christologické kramářské písně, které se užívaly při svatebním obřadu, tedy čerpají z literárních principů českého baroka, kořeny jejich metafor mnohdy vedou až ke středověké produkci. Díky tomu na nich můžeme sledovat prolongaci barokní poetiky, překlenující v ústní tradici jiné, novodobé literární tendence až do první poloviny 20. století. Jedná se však o přenesení do nového kontextu: písně o posvěcení chrámu, o jménu Ježíš atd. získávají novou funkci jakožto písně svatební. V tomto přenosu poetiky i proměny funkce hrály kramářské tisky spolu s ústní tradicí podstatnou úlohu. Jiné typy médií až na výjimky (Raškův rukopisný kancionál) posun kramářských písní ke svatební produkci nezaznamenávají. Kramářský tisk se v tomto případě ukazuje jako médium, které nejsnáze umožňuje transformaci funkce, aniž by výrazně měnilo text písně: jednotlivé tisky písní nebyly zasazeny do kontextu (jako např. v kancionálu), proto bylo technicky a ekonomicky nenáročné vydat tutéž píseň např. jen s obměněným nadpisem. Výhoda kramářských tisků při šíření svatebního repertoáru spočívala i v tom, že svatební příručky byly vázané na lokální tradici, což neumožňovalo jejich širší nadregionální využití (výjimkou je zmíněné dílo milčického rychtáře Vaváka). Naopak prostý tisk jednotlivé svatební písně bez doprovodných řečí a dalších (písňových) textů umožňoval její zapojení do libovolného kontextu. Důležitá byla také snadná dostupnost kramářských tisků (především ekonomická), které umožnila jejich rozšíření. Kramářské tisky se tak mohly stát snadno dosažitelným pramenem svatebních písní, levnějším než tištěné zpěvníky či příručky a méně pracně získaným než rukopisné zpěvníčky.

Svatební nota a jiné nápěvy

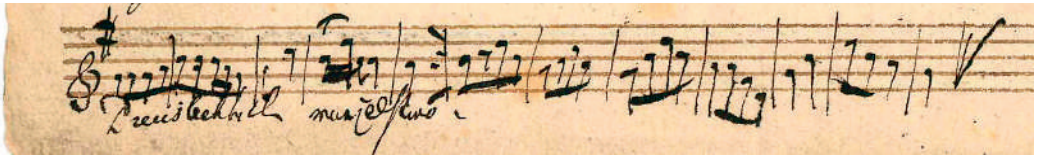
Nápěvy vybraných christologických svatebních písní z 19. a první poloviny 20. století charakterizuje ústní tradování a regionální i lokální proměnlivost. Svatební písně, jimž věnujeme pozornost, byly zapsány ve fázi, kdy se v ústním podání patrně osamostatnily od kramářských předloh. Vazba textů s melodiemi není pevná a každá píseň má více nápěvů, předávaných pamětí.

Uvedené písně představují dlouhé (sedmi- a osmiřádkové) strofické útvary, které jsou pro lidové písně

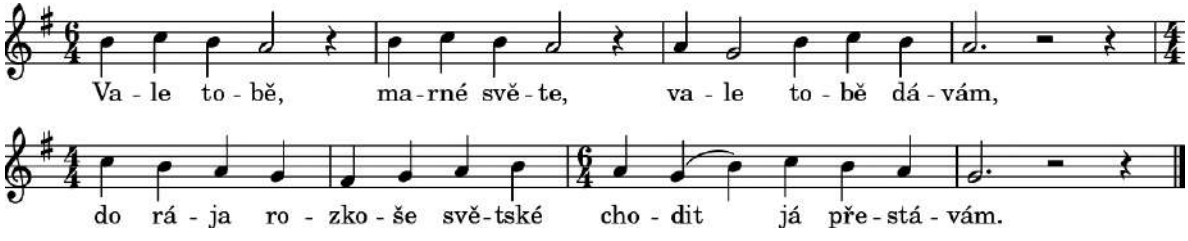
netypické (Vetterl – Hrabalová 2003: 81). V ústním tradování dochází jednak k zachování strofy kramářské předlohy, jednak k její proměně.

Nápěvy z ústního podání, které zachovávají sedmiřádkovou strofu, nemají vztahy k melodiáři duchovních písní z tištěných kancionálů (MHB). A to přesto, že jejich starší kramářské předlohy – tisky z konce 17. a z 18. století – obsahují odkazy na nápěvy, společné pro kramářské tisky i kancionály (zpívá se jako *Z hlubokosti mé těžkosti; Vímť já jeden krásný stromek*). Praxe nápěvových odkazů v kramářské produkci druhé poloviny 19. století však slábne, tisky z této doby odkazy na nápěvy většinou neobsahují. Přesto zápisy z ústního podání ukazují stejný řetěz kontrafakt, ale na rozdíl od melodiáře kancionálů jsou to jiné nápěvy – jiná hudební znění stejných odkazů.

Dědictví nápěvových odkazů patrně přispělo ke vzniku jedné společné svatební noty na Moravě: propojilo čtyři svatební písně strofického rozměru 8686886: *Přeušlechtilé manželství; Pokoj, zdraví, požehnání; Ježíši, drahé Jméno tvé; Vímť já jeden krásný stromek*; podle kramářského tisku mají mít ještě další svatební kontrafaktum *Kvílím po tobě, hrdličko*.[33] Jedná se o prostý typ plynulé durové melodie v menším rozsahu (kvinty až oktávy), sudého metra, vhodný pro společný zpěv, jak dokládá i kontrafaktum poutní písně ke sv. Anně (Frolcová – Kosek et al. 2022: 146, 375). Zatím nejstarší zápis této svatební noty zanechal v rukopise František Sušil s textovým incipitem *Preušlechtile manželstvo* (noty 1).[34] Nebylo to v první polovině 19. století jediné znění této kramářské písně, jak ukazují notace z guberniálního sběru (Markl 1987: 520–522).[35]



V notacích kramářských písní z ústního podání se odrazila i variantní znění odkazu *Z hlubokosti mé těžkosti*, tradovaného v kancionálech (MHB/1857), ale nikoli ve svatební funkci. Je to např. jeden z nápěvů kramářské písně *Vímť já jeden krásný stromek* a další kontrafakta včetně parodií původní kající písně (Vetterl 1994: 335–336; Frolcová 2014: 137–139; Slavický 2022: 555). Zazpívat tento nápěv je náročnější než výše uvedená svatební nota a varianty z ústního podání zanechaly výrazné osobnosti lidových zpěváků.

Druhý případ představují kramářské písně, které v ústním podání mění strofu, adaptují strofické schéma textu podle zvoleného nápěvu. Příkladem je jedna z variant písně na „známou notu“ *Vale tobě, marné světe,* zapsaná Janem Poláčkem v roce 1951 v Prostějově u Marie Rozsívalové (nar. 1863) (noty 2).[36] Tuto hudební variantu uchovala i paměť zpěvačky Marie Procházkové ze Strážnice (Pajer 1986: 394). Nápěv neharmonické povahy je blízký lamentu a plyne v malém rozsahu čtyř až pěti tónů bez výrazného metrického impulsu.

Hudební prameny ukazují, že ve venkovském prostředí žily uvedené christologické písně nezávislým životem svatebních písní, a patrně proto se dochovaly několik generací po zániku kramářských tisků. Příklad tradování kramářské písně ve zpěvním repertoáru venkovských svateb stírá hranici mezi kramářskou a lidovou písní.

Závěr

Svatba jako obřad přechodu otevřela prostor christologickým písním a motivům. Prameny 19. století dokládají, že kramářské písně zprostředkovaly a rozvinuly náboženské náměty, které rozšířily sémantické pole svatby (mimo církevní sňatek) o nové prvky – kramářské písně vnášely do svatby motiv Boží přítomnosti a rozvíjely pojetí manželství jako svátosti prostřednictvím biblických příběhů a písní s katechetickými prvky. Motiv Boží přítomnosti je pojatý jako požehnání i jako záštita proti nástrahám ďábla, který jazykem kramářské písně *nikdy nepřestává* manželství kazit; příznačné je spojování christologických motivů se starozákonními motivy. Recepce kramářských písní navíc překročila rámec písní určených ke svatbě a ukazuje i další christologické písně v úloze svatebních písní, koncentrované zejména k hostině a obyčejům při stolování. Z perspektivy 19. a 20. století zůstalo kramářskými písněmi patrně nedotčené čepení nevěsty; kramářské písně projevily změnu stavu v jiných fázích svatby, kde se prolnuly se sémantikou lidové svatební písně (loučení, svatební strom).

Kořeny recepce kramářských písní ve svatbě mohou být starší, než zachytily písemné prameny. Svatební repertoár 19. a první poloviny 20. století obsahuje kramářské písně ze 17.–18. století a přispívá k tématu prolongace baroka v lidové kultuře. Ve zkoumaných svatebních písních je Kristus zobrazován jednak pomocí metafor, které nemají přímou souvislost se svatebním obřadem a vyplývají z původní funkce konkrétní kramářské písně, např. jako *slavíček*; jednak na sebe přijímá tituly spojené přímo se svatbou. Pokud se jedná o připomínku mystického sňatku duše s Bohem, bývá Kristus nazýván *ženichem*. Objevuje se ale také motiv Boha jako přímého účastníka pozemské svatby: Bůh je hostem na svatbě, v písni *Přeušlechtilé manželství* dokonce Bůh Otec *družbou*, Duch Svatý *rukojmím* a Kristus *knězem* – což koresponduje s biblickým christologickým titulem věčného (vele)kněze (Žd 5,10).

Písně s christologickými motivy, které máme doloženy jako součást svatebního repertoáru, byly přenášeny různými médii. V průběhu 16. a 17. století tvoří nejhojnější skupinu pramenů tištěné kancionály, byť i v nich je svatební repertoár tradován jen sporadicky. Od 18. století přejímají funkci hlavního média kramářské tisky, doplňované rukopisy a svatebními příručkami. Po celou dobu předpokládáme výrazný vliv orálního tradování, které lze ovšem doložit až pozdějšími sběry lidových písní. Je pozoruhodné, že repertoár tištěných zpěvníků nalezl v jiných médiích jen malý ohlas (výjimkou je např. píseň *Velký příklad pobožnosti máme na Tobiášovi*: pochází z kancionálu Jakuba Kunvaldského z roku 1576 a do svého rukopisného zpěvníku ji zapsal P. Raška roku 1774). S tištěnými kancionály sdílí svatební repertoár 18. až začátku 20. století spíše ty písně, které měly původně jiné funkce: písně k posvěcení chrámu, před jídlem, při shledání přátel, o jménu Ježíš aj. V proměně médií můžeme sledovat hierarchický posun: zatímco tištěné kancionály náležely pomyslnému centru dobového mediálního systému, rukopisy a kramářské tisky tendovaly spíše k jeho okraji, reprezentovanému oralitou. Centrální média, v tomto případě tištěné kancionály, přinášejí oficiální literaturu, jsou normotvorná, nejvíce podléhají cenzuře. Média na okraji prezentují spíše lokální, neoficiální produkci, jsou méně ovlivněna cenzurou, obsahují více heterodoxních prvků (Smyčková 2022). Ve zkoumaném vzorku christologických kramářských písní se žádné výrazné věroučné odchylky neobjevily, spíše jen pronikání prvků lidové zbožnosti – viz píseň o svatbě v Káně Galilejské. Přenesení svatebního repertoáru z tištěných kancionálů do kramářské produkce nebylo zjevně dáno jeho „závadným“ obsahem, ale tím, že se kramářský tisk ukázal jako vhodnější médium pro přenos tohoto typu písní. Protože kramářské tisky jako způsob publikace se v českých zemích začaly masově prosazovat až koncem 17. století, byly tištěné kancionály starší doby přirozenou a téměř jedinou možnou publikační formou i pro svatební písně. Teprve od 18. století mohly kramářské tisky převzít funkci nositele svatebního repertoáru, a to velmi úspěšně. Protože lidové obyčeje spojené se svatbou výrazně překračují prostor kostela, kramářský tisk jako médium poloficiální (lidové) kultury byl pro svatební repertoár přirozeným způsobem publikace. Svatba a ústní podání podržely některé duchovní kramářské písně do doby, kdy kramářská produkce už neexistovala.

SOUPIS INCIPITŮ

Adama Pán Bůh stvořil
Ach slávo, slávo nebeská
Bůh věčný a nebeský Pán
Ej, v onen dávný čas
Chtíc, aby spal, vinšovala miláčkovi
Ježíši, drahé Jméno tvé jest krásný stromeček
Kvílím po tobě, hrdličko
Mesiáš přišel na svět pravdivý
Nebeští kavalerové, vinšůjte mně štěstí
Otče náš všemohoucí, jenž vše/nás živíš svou mocí
Pokoj, zdraví, požehnání staň se v tomto domu
Posvěť tohoto stolu, v Kristu umučeném
Přerozkošný stav manželský, který Bůh v ráji vštípil
Přeušlechtilé manželství hned v ráji vštípeno
Pýtau sa Pán Bůh Adama viz *Bůh věčný*
Slyšel jsem slavíčka
Syn marnotratný nazván
Ušlechtilé manželství hned v ráji vštípeno
Vale tobě, marný světe
Vetám já vás, páni hosti
Vímť já jeden krásný stromek
Z nebe Boží požehnání

POZNÁMKY:

1. Pojem „christologické“ odvozujeme z teologického významu pojmu christologie: v tomto pojetí jsou christologické písně „výpovědí víry o Ježíši z Nazareta, vyznávaném jako Pán a Kristus, spása a naděje člověka a světa“ (Pospíšil 2000: 18–19).
2. Etnologický ústav AV ČR, pracoviště Brno (dále EÚB), sbírkové a dokumentační fondy, Moravský zemský archiv (dále MZA), nepublikované zápisy Františka Sušila a písně z tzv. guberniální sbírky písní a instrumentální hudby z Moravy a Slezska; viz soupis rukopisných pramenů.
3. Kramářská píseň *Kvílím po tobě, hrdličko* (Knihopis: K12416) z Vavákova návodu (1900: 41) je doložena ve sbírce ze Sadské, stejně jako parafráze Michnovy písně *Chtíc, aby spal, vinšovala* (Markl 1987: 468, 490; Novotná 1996: 134, 136; Navrátilová 2012: 366); tutéž parafrázi zaznamenává i Raškův kancionál sepsaný v Kněždubu u Strážnice roku 1774 (Smyčková 2017: č. 243).
4. Vavák (1900: 35) uvádí jednu sloku písně *Posvěť tohoto stolu, v Kristu umučeném, ať požíváme spolu v požehnání svatém* (text zatím není blíže identifikován).
5. EÚB A 576/60–66, Lhota u Dačic, 1930, zapsal Robert Smetana.
6. Starozákonní tematice svatebního repertoáru lze věnovat samostatnou studii. V Čechách je doložena například svatební funkce legendy *Šel jest Pán Bůh, šel do ráje* (ET 1937: 257, 411).
7. EÚB 534/1, [Horňácko], 1893, zapsal Martin Zeman; Kretz [1922]: notový záznam č. 1.
8. MZA G 11, *Sbírka rukopisů* [*Guberniální sbírka*], karton 643, sign. 989/1, kniha 22, fol. 7v–8v, č. 22.
9. *Písničky z Písem svatých vybrané a v nově vytištěné*. Hradec Králové: Daniel Kamenický, 1682.
10. EÚB A 999/46, Nová Lhota, 1958, zapsala Zdenka Jelínková.
11. EÚB A 1141/75, Ostravice, 1954, zpívala Veronika Matýsková, zapsali František Bonuš a Věra Šejvlová.
12. MZA G 11, *Sbírka rukopisů* [*Guberniální sbírka*], karton 644, sign. 989/2, kniha 49, fol. 1r, č. 3 (B III: č. 828: kritika přepisu viz Vetterl 1994: 420); EÚB A 267/4 (Strání 1907).
13. MZA G 11, *Sbírka rukopisů* [*Guberniální sbírka*], karton 644, sign. 989/2, kniha 49, fol. 1r, č. 6; EÚB A 124/35 (Kunčice 1907).
14. EÚB A 880/9, 17, 19, 28, 126, 127, 170, 171; EÚB A 380/3 a další zápisy z ústního podání.
15. *Nová píseň k proměnění stavu panenského*. Incipit: *Vále tobě, marný světe*. Nápěvový odkaz: *Má známou notu*. Praha: František Pruša, [1779–1789]. Knihopis: K12374; *Nová píseň k proměnění stavu panenského*. Incipit: *Vale tobě, marný světe*. Bez nápěvového odkazu. Skalica: Teslík a Neumann, [1896–1920].
16. *Nový zpěv k proměnění stavu panenského*. Incipit: *Vále tobě, marný světe*. Bez nápěvového odkazu. Litomyšl: A. Augusta, 1858; EÚB E 19/1–19 [5].
17. Již v kramářském tisku z roku 1693 je tato píseň použita jako nápěvový odkaz, musela být tedy na konci 17. století dobře známa (*Písně dvě vnově složené*. Incipit 1: *Pokoj, zdraví, požehnání staň se v tomto domu*. Nápěvový odkaz: *Přeušlechtilé manželství*. Praha: Jiří Laboun st., 1693. Knihopis: K13296).
18. Tato verze vynechává starozákonní motivy a rozvíjí sloky o manželství jako svátosti (KSJ II: 276).
19. MZA G 11, *Sbírka rukopisů* [*Guberniální sbírka*], karton 643, sign. 989/1, kniha 36, fol. 2r, 2v.
20. Zpívá se jako *Pokoj, zdraví, požehnání*. Knihopis: K13735, K13736 a další tisky.
21. *Jako Psáno jest v Mojžíšových knihá[ch]*; MHB/838. Smyčková 2017: 332–334.
22. Vavák 1900: 35; *Kratochvílné a velmi veselé svatební smlouvy* [1721–1780]: 4v.
23. Viz HTB, incipit *Otče náš všemohoucí, jenž vše živíš svou mocí*; MHB/632.
24. EÚB A 709/17 (Valašská Polanka, opis z farní kroniky); B II: č. 381 (Lipov); B III: č. 838 (Těšínsko); Kretz [1922]: č. 11 (Horňácko); EÚB A 1077/74 (Kuželov 1941).
25. Doposud nejstarší doložený tisk jsou *Písně dvě vnově složené. První při posvícení neb bohabojném shledání pobožného přátelstva*. Incipit 1: *Pokoj, zdraví, požehnání*. Nápěvový odkaz: *Přeušlechtilé manželství*. Praha: Jiří Laboun st., 1693. Knihopis: K13296; tisk z roku 1757 viz EÚB E 40/3.
26. EÚB A 357/1 (Čelčice 1905); A 8/2 (Vřesina 1909); A 380/39 (Kobeřice 1909); A 150/16 (Vrbice 1910) ad.
27. „U veselek lidu selského […] při nesení koláčů a calty se stromem vykrášleným po jídlech na stůl se zpívá“ (Markl 1987: 469).
28. Doposud nejstarší je kramářský tisk 1701 Praha (Knihopis: K12066).
29. Doposud nejstarší je kramářský tisk 1659 Litomyšl.
30. Šteyer 1712: 1108; Škarpová 2015: 452; *Cithara Sanctorum* 1696–1971 (Augustínová 2011: 356–357).

31. Motiv „hostiny na oplátku“ je v lidové slovesnosti hojně rozšířený (Aarne – Thompson – Uther 2004: 470).
32. *Pobožná píseň o Nejsvětějším jménu Pána Ježíše*. Incipit: *Ježíši, drahé Jméno tvé jest krásný stromeček*. Bez nápěvového odkazu. Místo vydání není známé: tiskař není známý, [1800–1850]; EÚB A 1507/57KT.
33. *Píseň svadební*. Incipit: *Kvílím po tobě, hrdličko*. Nápěvový odkaz: *Zpívá se jako: Vím já jeden stromeček*. Místo vydání není známé: nakladatel není známý, [1775–1820]. Knihopis: K12416.
34. MZA G 10, Sušil: *Materiál*, fol. 14.
35. MZA G 11, *Sbírka rukopisů* [*Guberniální sbírka*], karton 643, sign. 989/1, kniha 36, fol. 2r.
36. EÚB, sign. A 880/126, Prostějov 1951, sběr Jan Poláček, zpívala Marie Rozsívalová (* 1863); přepis.

PRAMENY RUKOPISNÉ:

Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., pracoviště Brno, dokumentační a sbírkové fondy, sign. A 8, A 124, A 150, A 267, A 357, A 380, A 576, A 709, A 880, A 999, A 1077, A 1141; E 19, E 40.

Liborčen, Ján. 1685. *Kancionál*. Turá Lúka. Sbírková knihovna, sign. K-24070, Vlastivědné muzeum Olomouc.

Raška, Pavel. 1753. *Kancionál založený ke cti a chvále Pánu Bohu všemohoutcímu*. Nová Lhota. Soukromé vlastnictví.

Olšák, Jakub. 1765. *Kancionál celoroční*. Vsetín. Antonín Škarka – pozůstalost, inv. č. XI, Literární archiv Památníku národního písemnictví Praha.

Sbírka rukopisů Františkova muzea Brno [*Guberniální sbírka písní a instrumentální hudby*]. 1819. Značka G 11, karton 643, sign. 989/1; karton 644, sign. 989/2, MZA Brno.

Sušil, František [první polovina 19. století]. *Materiál k Moravským národním písním a zvykům.* Značka G 10, inv. č. 548, kniha 548, MZA Brno.

PRAMENY TIŠTĚNÉ:

B II – Bartoš, František (ed.). 1889. *Národní písně moravské, v nově nasbírané*. Brno: Matice moravská.

B III – Bartoš, František – Janáček, Leoš (eds.). [1899–]1901. *Národní písně moravské v nově nasbírané*. Praha: Česká akademie císaře Josefa.

Elsner, Jan Theofil. 1892. *Kancionál, to jest, Kniha žalmů i písní duchovních* [...] *podle Berlínského exempláře*. Brno: Karel Winiker.

ET – Erben, Karel Jaromír. 1937 (1864). *Prostonárodní české písně a říkadla*. Ed. Jiří Horák. Praha: Evropský literární klub.

Kamarýt, Josef Vlastimil (ed.). 1832. *České národní duchovní písně. Díl 2*. Praha: Jan Host. Pospíšil.

Kancionál český. 1559. Olomouc: Jan Günther.

Koniáš, Antonín. 1727. *Citara Nového Zákona*. Hradec Králové: Václav Jan Tybély.

Kratochvílné a velmi veselé svadební smlouvy. Příbram: [1721–1780].

KSJ II – Bradáč, Vincenc (ed.). 1864. *Kancionál čili, Kniha duchovních zpěvů pro kostelní i domácí pobožnost. Díl 2*. Praha: Svatojánské dědictví.

Lomnický z Budče, Šimon. 1580. *Písně nové na Evangelia svatá nedělní přes celý rok.* Staré Město Pražské: Jiří Melantrich z Aventýnu.

Miškeřík, Jarek (ed.). 2010. *Horňácký zpěvník sedláckých*. Velká nad Veličkou: Obec Velká nad Veličkou.

Salichová, Helena (ed.). [1917]. *Slezské lidové písně svatební a jiné z Kyjovic a okolí*. Zábřeh: nákladem vlastním.

S III – Sušil, František. 1951 ([1853–1859]). *Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými*. 4. [ve skutečnosti 7.] vydání. Eds. Smetana, Robert — Václavková, Jaroslava. Praha: Vyšehrad.

Šteyer, Matěj Václav. 1712. *Kancionál český*. Praha: J. K. Jeřábek. Knihopis: K15938.

Vavák, František Jan. 1900. *Smlouvy a chvalitebné řeči svatební pro družbu a svatebčany*. Jindřichův Hradec: A. Landfras syn.

PRAMENY ZVUKOVÉ:

CD *U chodníčka.* Dušan Holý a Jura Petrů. Aton 2017.

LITERATURA:

Adam, Adolf. 2001. *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Praha: Vyšehrad.

Aarne, Antti – Thompson, Stith – Uther, Hans-Jörg (eds.). 2004. *The Types of International Folktales*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Augustínová, Eva. 2011. *Cithara Sanctorum. Bibliografia*. Martin: Slovenská národná knižnica.

Bartoš, František. 1892. *Moravská svatba*. Praha: František Šimáček.

Cyterák, Josef. 1896. K svatebním obyčejům na Smíchovsku. *Český lid* 5 (1): 58–64.

Droppová, Ľubica – Krekovičová, Eva. 2010. *Počúvajte panny, aj vy mládenci… Letákové piesne zo slovenských tlačiarní*. Bratislava: Eterna Press – Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied.

Elscheková, Alica. 1997. Funkcia a typy svadobných piesní. *Slovenský národopis* 45: 382–392.

Frolcová, Věra. 2014. Píseň k patronům Moravy „Slávo markrabství“ v rukopisu z roku 1906. Ke studiu české cyrilometodějské tradice v lidovém duchovním zpěvu a ke vztahu kontrafakt mezi ústní tradicí a písemnictvím. *Český lid* 101 (2): 129–148.

Frolcová, Věra – Kosek, Pavel – Bočková, Hana – Holubová, Markéta – Slavický, Tomáš. 2022. *Má svou známou notu. Kramářské písně v ústní tradici Moravy a Slezska.* Brno: Host.

Heroldová, Martina Marie. 2019. *Analýza repertoáru rukopisného kancionálu 18. století neznámé provenience*. Bakalářská práce. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.

Hladký, Antonín. 1920. *Selská svatba.* Brno: Sdružení venkovské omladiny.

Holubová, Markéta. 2021. *Katalog kramářských tisků brněnského pracoviště Etnologického ústavu AV ČR*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i.

Kouba, Jan. 2007. Lidová duchovní píseň. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska, sv. 2. Věcná část A–N.* Praha: Mladá fronta. 481.

Kouba, Jan. 1962. *Blahoslavův rejstřík autorů českobratrských písní a jeho pozdější zpracování*. (= Miscellanea musicologica XVII). Praha: Universita Karlova.

Kretz, František. [1922]. *Slovácká svatba*. Uherské Hradiště: A. Kiesswettr.

Kretzenbacher, Leopold. 1975. *Südost-Überlieferungen zum apokryphen „Traum Mariens“*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Markl, Jaroslav (ed). 1987. *Nejstarší sbírky českých lidových písní.* Praha: Supraphon.

Navrátilová, Alexandra. 2012. *Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad.

Novotná, Jarmila. 1996. Folkloristické dílo Jana Vaváka. *Český lid* 83 (2): 121–138.

Pajer, Jiří. 1986. *Marie Procházková (1886–1986), zpěvačka ze Strážnice*. Hodonín: Okresní kulturní středisko.

Petrů, Jiří – Synek, František. 1995. *Slovácká svatba na kyjovském Dolňácku*. Praha: Folklorní sdružení České republiky.

Pokorný, Ladislav. 1977. *Liturgika II. Dějiny liturgie v přehledu*. Praha: ČKCH.

Popelka, Pavel. 2011. *Od věnečku k obálence aneb Co kdysi znamenala svatba na Uherskobrodsku a Moravských Kopanicích*. Uherský Brod: Muzeum Jana Amose Komenského.

Pospíšil, Ctirad Václav. 2000. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP.

Ruščin, Peter. 2023. A Few Notes on the Spread of the Song “Vímť já jeden stromeček jest krásná oliva” in Slovakia. *Bohemica litteraria* 26 (1): 171–189. https://doi.org/10.5817/BL2023-1-10

Sehnal, Jiří. 1992. Český zpěv při mši. *Hudební věda* 29 (1): 3–15.

Skořepová, Markéta. 2019. *Kramářské písně z Pelhřimovska.* Pelhřimov: Muzeum Vysočiny Pelhřimov.

Slavický, Tomáš. 2022. Notové příklady. In: Frolcová, Věra et al. *Má svou známou notu. Kramářské písně v ústní tradici Moravy a Slezska*. Brno: Host. 555–570.

Smetana, Robert. 1936. Píseň o Theofilovi v kramářských otiscích. *Časopis Vlastivědného spolku musejního v Olomouci* 49: 68–72.

Smyčková, Kateřina. 2014. Prameny k lidovému zpěvu při mši v 17. a 18. století. *Hudební věda* 51 (1–2): 133–148.

Smyčková, Kateřina (ed.). 2017. *Kancionál založený ke cti a chvále Pánu Bohu všemohoutcímu (1774)*. Brno: Moravská zemská knihovna.

Smyčková, Kateřina. 2022. Broadside Ballads as a Printed Medium and the Rise of Literacy. In: Fumerton, Patricia et al. (eds). *Czech Broadside Ballads as Text, Art, and Song in Popular Culture, ca. 1600–1900*. Amsterdam: Amsterdam University Press. 255–269. https://doi.org/10.1515/9789048553341-015

Škarpová, Marie. 2007. Co víme a nevíme o recepci Michnovy písně *Nebeští kavalérové*. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. V, Řada literárněvědná bohemistická* 56. Brno: Filozofická fakulta Masarykovy univerzity. 77–90.

Škarpová, Marie. 2015. *„Mezi Čechy, k pobožnému zpívání náchylnými“: Šteyerův Kancionál český, kanonizace hymnografické paměti a utváření katolické identity*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.

Toncrová, Marta. 1971. Veronika Matýsková a její písně. *Národopisné aktuality* 8 (4): 359–368.

Toncrová, Marta (ed.). 2004. *František Lýsek. Písně z Lašska*. Brno: Etnologický ústav Akademie věd ČR.

Toncrová, Marta (ed.). 2020. *Lidové písně z Brněnska*. Brno: Etnologický ústav Akademie věd ČR.

Toncrová, Marta – Uhlíková, Lucie. 2019. Částečná ztráta paměti aneb o lidových duchovních písních českých zemí. In: Přibylová, Irena – Uhlíková, Lucie (eds.). *Od folkloru k world music. Hudba a spiritualita*. Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko. 9–33.

Traxler, Jiří. 2007. Kramářská píseň. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska, sv. 2. Věcná část A–N.* Praha: Mladá fronta. 427–430.

Važanová, Jadranka. 2010. Svadobné nôty v kontexte slovenskej tradičnej kultúry. *Musicologica Slovaca* 1/27 (1): 7–45.

Večerková, Eva. 2007. Svatební stromy. Příspěvek ke studiu obřadních artefaktů IV. *Folia Ethnographica* 41: 147–160.

Veselská, Jiřina. 1982. *Soupis kramářských písní ve sbírce Okresního vlastivědného muzea ve Frýdku-Místku. Frýdek-Místek: Okresní vlastivědné muzeum.*

Vetterl, Karel (ed.). 1994. *Guberniální sbírka písní a instrumentální hudby z Moravy a Slezska z roku 1819*. K tisku připravila Olga Hrabalová. Strážnice: Ústav lidové kultury.

Vetterl, Karel – Hrabalová, Olga. 2003. *Nápěvy lidových písní z Moravy a Slezska a jejich základní melodické typy.* Brno: Etnologický ústav Akademie věd České republiky.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

HTB – *Hymnorum thesaurus Bohemicus. Databáze českých duchovních písní z tištěné kancionálové produkce 16.–18. století*. Dostupné z: <http://www.clavmon.cz/htb/>.

K – *Knihopis – soupis českojazyčných tisků do r. 1800*. Dostupné z: <https://aleph.nkp.cz/F/>.

MHB *Melodiarium hymnologicum Bohemiae*. Dostupné z: <http://melodiarium.musicologica.cz/>.

Metaphysics of Kanun: "To Move a Boundary Is Like Moving the Bones of the Dead"

Nysret Krasniqi

DOI: 10.62800/NR.2026.3.04

The subject of this study is the *Code of Lekë Dukagjini* (1933), codified by Shtjefën Gjeçovi on the basis of the customary laws of the northern Albanian highlanders. The study proposes a philosophical-hermeneutic framework for interpreting honour as the ethical and metaphysical foundation of the *Kanun*. Through a systematic reading of its twelve books, the analysis examines the ways in which honour, *besa* (the given word), kinship, property, boundaries, justice, blood, ritual, and relations with the sacred are interconnected. The study places selected principles of the *Kanun* in dialogue with ancient legal, philosophical, and religious traditions, particularly the Code of Hammurabi, the Old Testament, and the works of Plato and Aristotle. It argues that customary rules governing everyday social relations are presented not merely as pragmatic regulations but as expressions of a sacral order linking individual conduct, communal morality, and a transcendent conception of justice. In this perspective, honour functions as a principle through which the social and metaphysical dimensions of life are articulated and maintained.

Key words: Albanian Customary Law, *Code of Lekë Dukagjini*, the concept of honour, anthropological analysis, philosophical hermeneutics

Contact: Prof. dr. Nysret Krasniqi, Department of Literature, Faculty of Philology, University of Prishtina, "George Bush" Street 31, 10000 Prishtina, Kosovo; email: nysret.krasniqi@uni-pr.edu; ORCID: 6000-001-8686-915x

Jak citovat / How to cite: Krasniqi, Nysret. 2026. Metaphysics of Kanun: "To Move a Boundary Is Like Moving the Bones of the Dead". *Národopisná revue* 36 (3): 209–221. https://doi.org/10.62800/NR.2026.3.04

The primary aim of this study is to propose a new interpretative framework for explaining the concept of honour, regarded as the ethical foundation of the *Code of Lekë Dukagjini*. This framework comprises: 1) a comparative analysis of the customary laws of the *Code of Lekë Dukagjini* with ancient legal and ethical discourses, like the *Code of Hammurabi* and the *Old Testament*, as well as conceptions of honour elaborated in Plato's *Republic* and Aristotle's *Nicomachean Ethics*; 2) an adaptation of ancient concepts, metaphysical at their core, to the specific features of the social anthropology of the Albanian highlanders; 3) an examination of social life through a code of honour conceived as a form of metaphysical sacrality.

The *Code of Lekë Dukagjini* (1933), as codified by Father Shtjefën Gjeçovi, consists of twelve books (chapters), which will be examined through a systematic analysis of the anthropological text, grounded on the code-to-text principle, a method that will lend this study the features of a philosophical hermeneutic analysis.

The *Code of Lekë Dukagjini* has shaped notions of honourable conduct within the Albanian family and latter's relationship with society. Although the Code, as a historical legacy, has necessarily undergone transformation over time, it continues to exert a significant influence on Albanian family life and social structures.

Introduction

The reflection of the concept of honour (thymos) constitutes one of the three elements of the human soul. The basic motive and logic upon which we have

embarked on such observations has stemmed from the universal idea that the human being possesses the *"archetypal immanence"* (Jung 2019: 1–65) of the quest for honour.

The human soul basically rejects dishonour. Should the latter i.e. dishonour occur, the scar caused by it shall forever be planted in the psyche of a person.

The fact that a man is, above all, an individual, unlike any other being on the planet, entails, inter alia, the need for his singular being to be honoured by another with whom he is related by community, be it family or political community, because *"man is a sociable being by nature."* (Aristotle 1992: 59)

The immanence of the need for honour, as an individual, is necessarily carried over to the society, which is a group of individuals. It turns out that, since the concept of honour is immanent, it necessarily carries the burden of responsibility with it.

We are apt to think of children as having a responsibility towards their parents, a responsibility that in no way reflects any contractual right merely, but which is simply due to the parents as a recognition of a filial tie. *"This sense of obligation is not founded in justice – which is the sphere of free actions between beings who create their moral ties – but rather in respect, honour or (as the Romans called it) piety*." (Scruton 2001: 23)

As an *individual*, from the intrinsic demand to be honoured stems the responsibility to honour the Creator, the Father, the Mother, the Wife, Children, to keep on with the family circle and to reflect the same honour in a larger family called tribe, society, nation and state![1]

Hence, the responsibility to honour develops into its treatment as a cult and, consequently, its transformation into a personal and collective code, which forms and then preserves its sacral core.

However, this human immanence constitutes the sphere of the virtue, the reputation and the face, which can be lost because of the other element of the soul, the greed (epithymia), a force that, in most cases, relates to the pleasures of the body (somatics), which can lead to denials of archetypal honour, which is considered a gift of Metaphysics, the Transcendental One or God. Greed is the shame and, consequently, shame is the descent into bodily demands, rejected by the virtue of the Ideal World (Eidos).

In *The Republic*, Socrates asks Glaucon a question about thymos (the spirit), which resists fear, resulting in human disobedience to the pressures that limit sensitivity and immanence to be known and appreciated by the other:

> *"Haven't you noticed how irresistible and unbeatable the spirit (thymos) is, so that its presence makes every soul fearless and invincible in the face of everything?"*
> *"Yes, I have noticed it."*
>
> (Plato 1991: 52)

The enforcement of the thymos and the denial of epithymia was considered a pleasant sphere by Metaphysics, which accepted in the Immortal Ideal World the pure souls that were purified once they left the body from the moment of death.

As a result, the human being, hence the human soul (psyche) achieves ideality through the logos of thymos, while the dominance of epithymia leads to sin, which must be paid for.

The human being is born, grows, and dies, remaining responsible for its honest i.e. moralistic actions, but also with the archetype of sacrifice, because *"the sense of the sacred surely precedes ritual sacrifice, is more primitive, more basic, more fundamental to the human condition than any of the phenomena normally invoked to explain it."* (Scruton 2014: 29)

Undoubtedly, these concepts, imbued with an emotional charge from the times that one finds hard to remember, have influenced human life and have been, as such, reflected as a layered and inherited experience in a writing that captures human social facets, and were established in texts that have preserved the sacredness of honour as a metaphysical requirement in particular.

A suchlike concept is the Kanun of the Northern Albanians, collected and recreated by Shtjefën Gjeçovi[2], which was published in 1933, as a posthumous work, entitled the *Code of Lekë Dukagjini*[3] and often referred to as the Kanun of the Mountains.

In classical publications on the *Code*, mainly specific ethnographic studies stand out, followed by customary laws within the framework of social anthropology, as well as the practical philosophy of civil laws, with a focus on inherited concepts of hospitality, life rituals, and vengeance (Durham 1909; Hasluck 1954; Pupovci 1971).

By appreciating these studies, we nevertheless shift the focus of the observation, because we believe that the backbone of the customary law is the relationship between the man and the metaphysics, which then takes the shapes of behaviour in life and society, hence as a transposition of the laws of nature into social ones.

The reflection that honouring the metaphysics, by analogy indispensably, turns out to be also honouring man in a transitory world, in order to win the eternal world with honour, also reflects, consequently, the relationships and practical behaviors in a community.

The Kanun of the Mountains

The *Code of Lekë Dukagjini,* in Gjeçovi's textual structure, consists of 12 books, which in the chronological concept appear as follows: Kisha [The Church], Familja [The Family], Martesa [Marriage], Shpi, gja e pronë [House, Livestock and Property], Puna [Work], Të dhanunat [Transfer of Property], Fjala e gojes [The Spoken Word], Ndera [Honour], Damet [Damages], Kanuni kundra mbrapshtivet [The Law Regarding Crimes], Kanuni i pleqnis [Judicial Law] and Shlirime e perjashtime [Exemptions and Exceptions].

According to this morphology, which necessarily has shades of Gjeçovi's semi-authorship, one can notice that the northern Albanian ethnicity has lived with the cult of honour and respect.

Honour and respect are closely linked to the concept of *besa*, the given word, a spiritual oath that must be kept and fulfilled. The *Code*'s analysis of the principles of the metaphysics of honour, or spiritual metaphysics, is motivated by the fact that the Albanian highlander does not uphold his word (*besa*) out of fear of punishment by authority. Rather, he adheres to his word, honour, and *besa* as a foundational principle to avoid bearing eternal shame. The fear of such disgrace has governed behaviour and practical conduct, which, over time, were distilled into recognized community laws.

As we will see, we are dealing with the transcendence of life practices pending harmonization with the metaphysics of honour, where the latter becomes the backbone of philosophical practice.

However, as regards the purpose of gathering customary laws and codifying them within the structure of this book, two unifying elements should be highlighted: the revival of the ethnic material and spiritual realms, with the aim of recreating the symbolic order of the national community.

> *"The Code project represents the application of a specific ethnography regarding the law, society and state through the technique of codification. It forms part of the late 19th- and early 20th-century ethnographic movement that employed ethnographic research to uncover the national spirit – where the discovery of unwritten law became the primary evidence. This discovery of the spirit is a two-way process: law is revealed through the spirit of the nation, and this law is sought to be restored to that same spirit through documentation and, potentially, through the state law. Here too, it is evident that theoretical references draw once again from antiquity, philosophy, and Christian theology; however, paramount among them is the material gathered directly from the 'voice of the nation'."*
>
> (Bardhoshi 2021: 256)

As a result, by combining methodological approaches and revisiting specific judicial precedents of the *Code* elders, primarily from the Mirdita region of Albania,[4] Shtjefën Gjeçovi adheres to the principle that: "In wording the *Code of Lekë Dukagjini*, the writer only follows the old codes (or 'as our Mountains say', the 'codes of blood rifle'). I had to place this remark here so as to remove all the doubts among those who may think that there are new codes mixed with or mingled among old ones."[5]

I.

The Church: If a religious site entails the place of the word of God and, consequently, the place when praises are made to Him, as reverence for His will to give, to keep on taking lives, such an object necessarily assumes a metaphysical symbolic. As such, it turns into a site of imagination and cult for the Real World or the Divine Ideal. If Gjeçovi points to the church, resultantly, sacral sites are honoured without exception, because, as such, they carry the reminiscences of the cult for the metaphysics: "*the laying of the stone, the locus"* (flat site) since the time of the gentiles.[6]

We reflect on this heritage owing to the fact that the codes created in the tribal psyche, even when they become part of theological doctrines, do not forget the subconscious structure of the myth, which, in the world of the tribe, plays an extremely important role. Based on these hereditary principles, the sacral site, in this case the Church, is protected by the Banner (Flamuri), and by the community consequently. Moreover, the Priest, as an established religious figure that becomes a bridge of communication between man and God, will certainly obtain a *sui generis* status, based on the principle that Man dedicates himself to the love of the Divine and needs no earthly laws. The Code says:

"Prifti àsht ndorja e Famullis."
"Prifti s'bjen më gjak."
"Prifti s'çohet në bé."

"The priest is under the protection of the parish."
"The priest does not incur blood."
"The priest is not required to take oaths."
(*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 3/6)

Protection, blood, and oath are key concepts, which protect the Priest, who is considered as a figure that communicates with the metaphysical. Hence, he is the initial bridge between the soul in this life and its passing to an eternal life.

Codes of honour always insist on caring for the divinity of birth and death, even more so in life, which manages to deserve death with honour in its transitory segment.

The priest is considered the metaphysical guarantor of this honour; hence he is under the protection of the community.

The priest does not incur blood, because he is protected by divine love and does not kill.

The priest is not required to take oaths, because it is dishonest to doubt his word.

In addition, his protection from the oath means honouring him so that he does not to engage in false oath (out of lack of knowledge) for his possible earthly sins and greed and so become a misled authority. The priest preserves his sacredness. However, should the priest decide to give his sacral authority as a gift to restore the honour denied to a trustworthy person, then his oath to deliver the person from the weight of the attributed guilt is worth the oath of twenty-four elders.

"Me ndollë qi Meshtari çohet në be, a per me dlirë vedin a per Poronik, ky vetem do te njehët e do do të zêhet per njezet-e-kater vetë."

"In the event that the priest takes an oath, either in his own defence or as a juror, his testimony will be recognised as equivalent to that of twenty-four people."
(*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 4/8)

In essence, these are customary principles, which are motivated by the metaphysical reverence and transcedent religious doctrine. If these principles are broken, as a precaution by and to the priest and by the rules of the customary law, they must necessarily be reinstated as a return of honour to the cult of metaphysics, which is the overall spirit of the Kanun of the Mountains.

However, we must also note the fact that the honour vested in the priest does not mean his elevation to a supreme instance, because protection means protection from the other, but not a total freedom without responsibility for the priest, because:

"Me vrá kend Meshtari, as kisha as Meshtari s'giobiten, edhè Meshtari nuk bjen ne gjak: gjakun e bán shpija e Meshtarit."

"If the priest kills someone, neither the church nor the priest is punished, nor does the priest incur a blood-feud: the blood-feud is incurred by the priest's family."
(*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 4/8)

Consequently, the priest's house owes a blood, because one of the basic principles of the Kanun of the Mountains is: *"blood is never unavenged"* (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 87/174). This exception does not apply to the family of the priest. As a result, Martin Camaj's observation, who says that "*the maxims of the Kanun were primary, i.e. they took precedence over all other laws, and for that reason both the church and the state opposed the application of the Kanun"*, is more accurate (Camaj 1989: xiii).

The incurred blood feud or the metaphysics of the blood feud is related to pre-Christian beliefs, starting from the Mesopotamian civilization, where there were thoughts of "*man from the blood of a 'fallen God' "* (Oppenheim 1977: 192), so "*life is in the blood"* (McCarthy 1969:166–176) granted by God, as ancient Jewish traditions teach us.

II.

The Family: In the distant notional contrast to its Latin parish, family means service or parents with their children and serving woman, but also the priest in the sense of family and service to Christ.

However, the ethnic-Albanian family, according to customary legacy, has preserved and represents a more distant concept of this moral human core from the father to the son, based on the principle of consanguinity.

The morality of the core moves away in time to the big question of whether God was thought of as the Father or the Father assumed the attributes of God for his family.

Philosopher George Santayana says that the family turns out to be a world of the irrational, but:

> *"The family is one of nature's masterpieces. It would be hard to conceive a system of instincts more nicely adjusted, where the constituents should represent or support one another better. The husband has an interest in protecting the wife, she in serving the husband. The weaker gains in authority and safety, the wilder and more unconcerned finds a helpmate at home to take thought for his daily necessities. Parents lend their children their experience and a vicarious memory; children endow their parents with a vicarious immortality."*
>
> (Santayana 1905: 23)

> *Moreover, "the father then represents his children while they are under his tutelage, and afterwards they represent him, carrying on his arts and inheriting his mind.*
>
> (Santayana 1905: 25)

This conceptuality, which is nominated as such by the philosopher, is based on the culturology of the pre-Roman and Roman family, which was organized on the basis of rationality.

This philosophical and, let's say, traditional logic means that the creation of the family assuages the greed stemming from the body and boosts the strength of the spiritual and, as a result, the honour, so when the logos prevails over the somatic *(*epithymia), as a care for the being, which is summarized in Father's figure as embodiment of Fatherhood's care.

However, in the Code, where rationality and respect are underscored, the Head of the House is the Elder, as a synonym of memory, empiricism and wisdom.

Accordingly, the Code suggests that the family nucleus is made of its members, who live under the same roof (in a consanguineous relation), with the Elder as a moral authority, who, besides caring for the family, is entitled to establish relations with other families (derived from the same hearth) i.e. the tribe and the flag up to judicial law, which is considered the fundamental customary instance, where decisions are taken on behalf of the community.

The Elder preserves the cult of respect from the other members, where his word assumes the weight of sacredness, which is carried forward as such with honour from the family to the tribe gatherings. In order to preserve this weight of sacredness, if any younger member of the family is appointed as Head of the House, of course provided he stands out for wisdom and prudence, he must behave as the Junior Elder or the Elder Junior in the sense of defending a rational justice philosophy. Because, as Bardhoshi says, *"the Elder of the Kanun is old ideally."* (Bardhoshi 2014: 172).

Observing family members with the eyes and the mind of the Elder means teaching them the responsibility of life, the rites of passage from childhood to boyhood and manhood, namely from children to girls and women, where the "*Head of the House has the duty to maintain the ways of justice in the house, and not to favor one person over another"* (Code 1989: 8/16) as logoscentrism. In addition, such a responsible and righteous observation entails learning and practicing patience and rationality, even by suppressing bodily passions, as a form of discipline and self-control.

His duty as the Head of the House identifies with the ancient worldview, as a religious consequence, and the denial and maturation of passions leads to the love of metaphysics for pure soul. The Elder of the Code does

not resonate as an epicurean, but preserves the care of morality as *homo rationalis*, which, in his belief, is necessary in this world and in the Hereafter in particular.

III.

Marriage: In the *Code of Lekë Dukagjini*, marriage takes a broad space and conclusions, which can be observed and dealt with by re-discussing the reminiscences of ancient worldviews of women alone. If the German researcher Walter Peinsipp discerns the presence of metaphysical concluding that "*honour is a behavioral norm towards the surrounding living world"* (Peinsipp 2005: 111) and archetypal signs of human psyche in the Kanun of the Mountains, and if the Japanese Yamamoto underlines the presence of "*ethical-ancient structure as an eternal code of honour*" (Yamamoto 2000: 35–45), this necessarily means that the Code has also preserved the philosophical concepts, at least since the Greek antiquity, regarding the treatment, the role and the presence of women in an ethnic-Albanian mountain family.

The ancient philosophy became possible after the distillation of mythology, a process which began with Plato's dialogues, which developed into resonant discourses in Aristotle's metaphysics.

As a result, we come across philosophical concepts, unacceptable for our time, about the role of women in family and society especially in Aristotle's thoughts, which have prevailed, in variations from his time to modernity.

For instance, in *Nicomachean Ethics*, Aristotle does not recognize today's concept of mutual love between a man and a woman and he even formulates the concept of friendship in family relations always based on principles of mutual trust.

> *"Between man and wife friendship seems to exist by Nature; human beings live together not only for the sake of reproduction but also for the various purposes of life; for from the start the functions are divided, and those of man and woman are different; so they help each other by throwing their peculiar gifts into the common stock. It is for these reasons that both utility and pleasure seem to be found in this kind of friendship."*
>
> (Aristotle 2002: 12)

Aristotelian concept of friendship in the family also captures the observation that "*friendship takes time and acquaintance; as the proverb says, men cannot know each other till they have 'eaten salt together'"* (Aristotle 2002: 4), so until trust is built, then "*children love their parents as being born of them, and brothers love each other as being born of the same parents; which is the reason why people talk of 'the same blood', 'the same stock', and so on"* (Aristotle 2002: 12-13) to form hence an intrinsic differentiating relation within the family, which he considers as pre-state institution. On the other hand, the *Code of Lekë Dukagjini* defines marriage, which becomes the core of the family, as follows:

> *"M'u martue më kanûn do' me thânë m'u bâ shpí, me i a shtue shpís nji rob mâ teper, sá per krah të pûnve, sá per të shtuem të fmive."*
>
> *"To be married according to the Kanun means to form a household, for the purpose of adding to the work force and increasing the number of children."*
>
> (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 10/20)

In the prism of Aristotelian friendship, this customary maxim reaffirms the arbitrary practice of differentiation between men and woman. However, the worldview of such a difference should not be seen only as an isolationism of the mountain Albanian psyche. The belief that woman was an inferior being compared to a man was not obsolete until the last century in Western metaphysics either.

IV.

House, Livestock and Property: Geography dictates mountain life, and, as a result, in Albanian customary law, one cannot speak about the major trade routes or the impact of the latter on human psyche.

Mountain life is concentrated on its own habitus, where animal husbandry and agriculture, which were necessarily mainly related to land, water and pastures, have become vitally important.

In mountaineer's ethical concept, the right to life, home and property derives from inheritance. The latter dictated that even if the property of a member of the tribe was put up for sale, it had to be bought by the closest

heir. So, it turns out that the mountaineer is attached to his land as tribe heritage and lives with the stories of its toponym passed down through generations. Without entering into a discussion of the forms of honour in the life practices we emphasize that border inheritance remains the cornerstone of mountaineer's habitus.

Implicitly, every family, tribe and flag has inherited boundaries within which they organize their life based on genuine rules of human relations. The importance of the border assumes a metaphysical attribute when it is said:

> *"Eshtent e vorrit e guri i kufinit faqe Kanunit jânë paraz. Me luejt kufinin âsht nji si me luejt me eshtent e të dekunve."*
>
> *"In the view of the Kanun, the bones of the dead and the boundary stone are equal. To move a boundary is like moving the bones of the dead."*
>
> (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 37/74)

If that happens i.e. if the border is moved, as a customary measure applies the *oath*, which, molded with its fantastic and religious metaphysics at the same time, remains the final word.

The mountaineer, defended by the code of honour, does not desecrate the oath of the Elder, who pledges his soul to the truth about the Underworld. The assessment and punishment of the soul in the Underworld is a psychological archetype of the old mountaineer, who does not put the divine world in crisis for the necessary practices of earthly life at any price. In the mountain psyche, there is a belief that should a false oath be taken, the Metaphysics, the Universe, the Transcendental One, God, etc. will use the force of universal law as a punishment.

V.

Work: The cult of honest work, mainly related to the basic family needs, is honoured up to the point when "*work moves the path*" (Code 1989: 43/86) in the sense of expanding the arable area, which would increase the wealth of the family. However, moving the path does not dare damage anyone's land, therefore neither public highway. Hence, private and public property enjoy inviolable status over the code of honour established by elders and chief elders. Also, the blacksmith and miller are considered "civil servants" who *"do not receive anyone as a friend"* (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 44/87), so they must operate based on the code of equality, which, to avoid insult, gives the same status to every mountaineer. In addition, irrigation water line may not be cut or moved and irrigation even cuts the mill water based on the principle that "*if there is nothing to harvest, there is nothing to grind."* (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 46/92)

Accordingly, in the Code, we also have the clash or the union of the two basic concepts of metaphysics, if the latter is essential, which only discuss the Being (Dasein) or even pragmatics, which is based on everyday life.

We can say that the ideal and the realistic, such as transcendental and empirical domains, merge into the psyche of the customary mountaineer with the aim of finding the truth based on ethics and morals, even when one lives in the necessity of life practices. To this logic of metaphysics with a human face we would add William James' opinion that laws exist "*to summarize old facts and to lead to new ones. They are only a man-made language, a conceptual shorthand* […]*, in which we write our reports of nature."* (Pihlstrom 2007: 1–28)

VI.

Transfer of Property: In today's world, where the concept of interest is covered by the concept of the sense of honour, transfer of property, or generosity, charity and aid to the other, in the sense of a soul and body outside oneself, risk vanishing and remaining a memory of a dying morality.

In mountain life, transfer of property is meant to entail a relation of chastity based on the cult of friendship and solidarity, always molded in a metaphysical concept of charity and honour: do well, find well, and in the philosophy of opposites: do bad, find bad!

A conspiracy of a universe that arranges things at a metaphysical level, when the man commits good or bad deeds, seems to always stay in mountaineer's psyche.

That morality provides, among other things, it is said that: "*The Kanun of the Mountains is not familiar with loans at interest"* (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 56/112) – preserving the code of honour of charity as a link with religiosity and metaphysics. Besides this, the promise for any gift after a job done means repayment, because *"a promise is at the bottom of the bag."* (*Code of Lekë*

Dukagjini 1989: 57/114) However, the word, as a promise, bears no legal punishment under the Code, but remains a personal moral credo, which, if not delivered upon, leads to dishonour, because *The Code* says:

> *"Ftyren e vrugnueme në daç laje, në daç zezoje edhè mâ."*
>
> *"Wash your dirty face if you like or, if you like, make it blacker."*
>
> (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 58/116)

VII.

The Spoken Word: The honour of the spoken word in the Code of Mountains is not protected by judgement, but by personal morality. If the mountaineer loses his honour and consciously or unconsciously devalues his word by making it weightless, i.e. by denying his individual character through slander and lies, the customary rule does not punish him, but he is ostracized tacitly and seen with disdain, because "*words do not cause death"* and "*a mouth does not place anyone in blood."* (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 59/118)

Freedom of speech is associated with freedom of choice, whether with your words you gain or lose faith in the truth, which turns out to be the core of the Code as a requirement. The Code does not recognize the power of language, like propaganda, rumors, etc., even if such power motivates murder. The Code recognizes actions rather than motivations, leaving the latter as individual fields of assessment preceding action.

However, this dimension of freedom of speech only works when the plot is made in absentia and when there is no direct insult to the mountaineer. Words do not cause death, but through the word insult can occur, which, if it comes from a negative intention in, let's say, a men's gatherings, will necessarily lead to revenge as an immanence of the restoration of honour. The Code guarantees individual freedom of expression, thought, perception and even contempt in absentia, but overstepping such freedom from the discourse of conversational freedom into direct insult in person will surely be considered humiliation, a dirty face for the insulted, which must be washed.

Moreover, if the Code does not attach weight to the word of the malicious, it holds the word turned to oath as a teleological cult.

To take, for instance, *"the oath upon a 'rock,' according to the Code, is one of the most solemn and terrible oaths known to the Albanian of mountains."* (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 60/120). A fear of plague with a metaphysical source seizes the soul of the mountaineer, when the restoration of truth forces him to take an oath upon a rock.[7]

The tradition of taking an oath upon a rock, when mysticism, esotericism and connection of old peoples with nature in general are considered, turns out to be an ancient Illyrian, Roman, Etruscan and, as Pashko Vasa believes, even Pelazgian reminiscence, because *"this is exactly a primitive rite, which only the descendants of the Pelasgians have preserved and carried with them through their journeys, in those places where they have settled."* (Vasa 1989: 288)

Even today, the oath of the Albanians, often as an archetype of the subconscious, is made upon earth, sky, sun, etc., as signs of a primordial connection of man with natural phenomena.

The word turned into an oath, or with a metaphysical function, takes the power of the eye of the supernatural, which, in a certain way, supersedes all other practical laws in the world of an Albanian mountaineer. Because *"the principle of the Code is: Swear alone and you will not be heard by anyone"* (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 61/122) as liberation from all possible encumbrances, which stem from the very nature of human practice.

VIII.

Honour: In the Code of the Mountains, the concept of honour relates, first of all, to the respect of the human being as *psyche* (soul), leaving the *somatic* (body) secondary in terms of appreciation and influence. The Code says: *"Soul per soul, all are equal before God"* (*Code* 1989: 65/130) as primordial essence of the metaphysical respect of soul's path, as opposed to appearance, which varies and is a material endowment, which the common code of honour does not take into account.

Honesty and dignity, as a code of personal honour, must be preserved for the sake of conveying this honour as a reflection in relation to others in the general code, as an existential care, in order not to end up in shame, while saving face and prestige (Oprisko 2012: 6–7).

Hence, honour is the opposite of shame, and *"a man who has been dishonour ed is considered dead"* (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 65) because the loss of personal honour impacts the realm of overall honour. Overall honour has nothing to do with fame or prestige, as an authoritative social status, or with the law or individual's relationship with power, but with the immanence of virtue, which, as an archaic reminiscence must be preserved as a "medal" in order to be honoured as a member of the community of honour able people.

Honour is intrinsic, a magma, which, even as an inherited social construction, can be considered as the archetype and genuine psyche of the Albanian mountaineer.

However, when the concept of honour transcends the personal and integrates the other, it is obvious that the friend is honoured with an unparalleled sacredness and sublimation. It seems that the biblical concept of a friend who is closer than a brother is preserved here or the ancient Greek literary one: honour your friend as you honour God.

The motivation of the concept for the policy of friendship is not discernible in the Kanun of the Mountains.

To the Albanian mountaineer, friendship is, above all, an ethical obligation, molded in metaphysical sacredness, without affection or interest, as a connection with the sacredness of the door, the hearth of the house, as honour and protection, a sublime realm of virtue, which proves, first of all, personal honour and confidence in the honour of the host family. No one is received as a friend through that door (hearth) if the personal customary virtue of its lord is not sacral. Consequently, respect for a friend implies respect for oneself, for the primordial cult of friendship, which has the individual at its core.

The Albanian mountaineer initially does not honour a friend for the sake of social relations, projection of his benefit or loss or thought interest. Moreover, honouring a friend, however rooted in the ethnic topoi is not related to ethnicity, familiarity, friendship, or previous enmity. It turns out that reverence for a friend assumes metaphysical attributes for the mountaineer, as a cult of personal honour and, then, of the honour of the tribe, etc., and as such entails ethical care, protection and aid to the point of sacrifice. Personal honour, as a reflection of honour for a friend, "destroys" all relations with others, even family, if the latter is exposed to any insult, injustice or danger. "*The mountaineer may forgive the murder of a father, son or brother, but he never gives up revenge for a slain friend."* (Peinsipp 2005: 194)

The friend in the Code of the Mountains is considered an "omen", whether good or bad, and, as a result, in the archetypal ethical belief, and it appears that the friend is, first of all, a gift from God and a test of the dignity of the host, whose sacredness is protected at all costs.

IX.

Damages: In the mountain living community, causing unintentional damage to property, be it to a poor or wealthy house, does not constitute an insult to the honour.

In a rustic environment, where livestock is considered primary, and agriculture secondary, as fundamental resources of household economy, it is implied that it is domestic animals, mainly goats and pigs, that inflict damages upon agricultural assets of the tribe, the neighborhood of the Bajrak [alb. flag].

However, inflicting damage upon crops implies the duty to pay for the damage.

"Dâmi ká çmim, por jo giobë; Dâmi ká çmim, por jo pushkë; Dâmi lahet permbas çmimit të pleqve a të dy shokve."

"Damages have a cost, but are not subject to a fine; Damages have a cost, but not one that can be exacted with a gun; Damages are paid according to their valuation by elders or by two members of the community."

(*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 75/150)

The ethics and moral, customary law and elders' evaluation are three key components that merged into untying an interpersonal knot when damage is caused.

In the mountain psyche, protected by religiosity, the vice of profiting at the expense of another's misfortune (fine) does not prevail. However, crops are a source of livelihood and damaging them necessitates the ethics of compensation as consideration for family's effort (*price*). On the other hand, Code rules stipulate that if the rifle, which is a symbol of pride, is used in cases of damage, it shall lead to blood.

At this point, the honour of both parties requires that the price of the damage is measured and assessed at the instance of an arbitrator (elders or two friends), whose word is undisputed. In this case, the word of the elders or friends takes on the burden of establishing justice in the name of the divine will.

X.

The Law Regarding Crimes: The codification of the norm of interpersonal behavior as a rejection and punishment of possible crimes, which in the modern knowledge of justice would be codified as criminal code and civil code, has its measurable and historical documenting foundation in Babylonian culture, more specifically in the *Law of Hammurabi*, which, in the western world, became known at the beginning of the 20th century.

The authorship of this law is attributed to King Hammurabi but in the Akkadian culture every text written by the human hand had an empathetic, sacral and metaphysical connection with the King, therefore, it was written either as dedication to or for his approval, even if imaginary. Because the King was felt and seen as a proven instance and a substitute for the Transcendental One on Earth. The morality of the King in relation to the citizens that were under his rule was measured by an eternal justice, which affected earthly justice, say, when divine justice was transferred to human justice.

This Law has, inter alia, sequential similarities with the biblical discourse, especially as regards "lex talionis"[8] or Hammurabi's concept of revenge "an eye for an eye" or, as it is codified in Article 196: "*If a man put out the eye of another man, his eye shall be put out [an eye for an eye].*" (*The Code [Law] of Hammurabi* 2004: 1–52)

In the biblical discourse, the symbolism of "lex talionis" i.e. the proportionality of the punishment for a crime, is to be found in the *Old Testament*, more specifically in the Code of Moses, as a legacy of Jewish laws i.e. in the *Book of Exodus*, where David P. Wright notes the similarities:

> *"When a man strikes the eye of his male slave or the eye of his female slave, and destroys it, he shall send him away free for his eye."*
>
> (Exodus 21,26–27)

This legislation accords with the full casuistic form in LH:

> *"If he blinds the eye of a commoner or breaks the bone of a commoner, he shall weigh out one mina[9] of silver (LH 198–199)."*
>
> (Wright 2009: 39–40)

The Roman "lex talionis" was related to the biblical code and also to the *Law of Hammurabi*, but we must make a difference in the concept of similarity with the Kanun of the Mountains.

The Kanun of the Mountains has nothing to do with the body, because blood revenge, as repayment of debt aims at the soul (blood is the soul), so there was no element in the mountain honour code that allowed the desecration of the blood debtor. On the contrary, in this strict act of restoration of honour, the slain, as per customary rite, had to be honoured as if the slayer were in his stead. Otherwise, he would lose his honour and would have no arguments for the possible cessation of the blood feud. The *Code* says:

> *"844: Dorërasi, porsá t'as vrasë nierin, do të çojë fjalë se e vrau aj e mos të hutojn mendsh prindja e të vramit.*
> *845: Dorërasi do të çojë me lypë besë.*
> *846: Dorërasi, po muejt vetë me e sjellë marë të vramin, mirë; perndryshej mbë kêdo, qi të ndeshet, do t'i thotë qi të shkojë me e sjellë marë e armen me i a pshtetë te kryet.*
> *847: Dorërasi nuk guxon me mârrë armen e të vramit; po bâni ket faqe të zezë, aj bjen në dý gjaqe."*
>
> *"844: As soon as a murderer has killed someone, he must inform the family of the victim, in order that there should be no confusion regarding his identity.*
> *845: The murderer must send someone to request truce (besa).*
> *846: The murderer, if he is able to do so himself, turns the victim over on his back. If he can, well and good; if not, he must tell the first person he meets to turn the victim over on his back and place his weapon near his head.*
> *847: The murderer may not dare to take the victim's weapon. If he commits such a dishonour able act, he incurs two blood-feuds."*
>
> (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 82/164)

Revenge, as a heavy act aimed to restore honour, differs from other archaic laws, because it comprises metaphysical motivation, either as a deterministic motivation for the slain or as an ethical-metaphysical caution by the slayer.

Metaphysics does not allow insidious action, because its eye is everywhere and, as a result, the concealment of the crime does not dare to happen, while the demand for truce is a signal for help and fear and respect for the family of the slain at the same time!

The awareness that "tomorrow" the slayer may be the slain in the line of the blood feud necessitates honouring the dead body and his life sign, the rifle, which in mountaineer's psyche has assumed a motivational burden up to its cult as an icon of honour, pride and manhood.

The slain is a man, in the sense of virtue and nobility, and must pass to the divine world as such! If his manhood is infringed upon, even in death, by taking the symbol of manhood, the rifle, away from him, the Code of the Mountains requires the restoration of honour for his life (blood) and his death (insult), so two blood feuds.

The customary institution of truce enters the world of this honour for life and death. The Kanun of the Mountains says:

"Me çue gjind per besë âsht kanû; me dhânë besë âsht detyrë e burrní."

"The law requires a negotiator for the truce; to agree to a truce is the obligation of an honour able man."

(*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 83/166)

Such an utterly extreme situation, where the Head of the House of the slain is summoned to an essential questioning by the institution of truce, that is, between the manhood of granting a truce and weakness of not granting a truce and so keeping the slayer's family confined necessarily entails a merger of metaphysical meditation and immanence of rationalistic pondering in itself. Because, if the murder, incurrence of blood, can happen in a state of mental distress, the revenge for the previous murder becomes imminent and contains an accentuated dose of determinism in itself. Hence, the restoration of honour through revenge is not affective, but, in mountaineer's psyche, a compulsory act.

As a result, the truce (the weight of the word that gives faith in freedom for a certain period of time) granted to the house of the avenger is *a* timeframe, which calls the jurors (truce negotiators) who, without seeking any benefit, try to obtain the truce and pass it to the guarantors, who, together, seek to put blood feuds to end and turn enmity into friendship. Jurors and guarantors are the "peacekeepers" who, on the metaphysics of the truce, endeavor to reach reconciliation based on the basic customary norm:

"Çmimi i jetës së nierit âsht nji, si per të mirin si edhè per të keqin."

"The value of a man's life is the same whether he is handsome or ugly."

(*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 85/170)

Turned into tradition, the principle of "talion" applies only to the idea of "an eye for an eye" as an analogy with "blood for blood", but the Kanun of the Mountains does not differentiate blood, because it says:

"Del i miri prej të keqit e i keqi prej të mirit." – "Shpírt per shpírt, 'se duken e falë Zoti'."

"The good are born from the bad and the bad from the good. 'Soul for soul, God creates all.' "

(*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 85/170)

XI.

Judicial Law: In mountaineer's psyche, the general code of honour and respect, based on inheritance and the empiric, has not accepted any other evaluating and adjudicating instance than the Elder.

The Elder of the Kanun is not an augur, a shaman or an aggressive tribal leader, a religious doctrinal authority or a powerful administrative authority. The Elder of the Kanun is not the astrologer, who uses palmistry, myth and mysticism to project and judge human destiny.

The Elder of the Kanun is the man who has protected his life, his experience, with honour and learning to be canonized with confidence by the mountain community as the wise man.

Wisdom, in any case, turns out to be a layering of wisdom, mainly empirical, that is, inherited and added, through complicated life situations, with trials and tests of honest resolution of the knots of life and death.

It is a substantial phenomenon that the Elder, as a consequence of old age, is chosen by the parties to conflict to resolve the potential conflict between families, neighborhoods, the village of the Flag, according to the custom of equality, through the rite of pledge, of acceptance i.e. through a sign that becomes a sacred "decision" of acceptance to embark on the hearing (judgement) of the case. The source of this idea is the bottom-up system, as persistence in finding the balance, the justice, for both parties.

The Elder of the Kanun is not the man who orders, but who weighs, together with the other elders, the "primus inter pares" principle and who maintains the most authentic ethnic Albanian institution of Judicial Law.

In a comparative terminology with the present, we could say that: The Code is the Constitution of the Mountaineer, the Judicial Law is the Constitutional Court of the Code and, as a result, juror elders or jurors can be considered as the judges of the cases covered by the Code, whereas the informer is the initiator or the prosecutor in the form of today's investigator! This organization, being completely authentic and independent, will render the Final Word or the Final Verdict, which cannot be denied or changed, because it upholds the violated honour of the Code.

However, although the Judicial Law is entirely authentic, it still corresponds, on a cultural level, to the distant reminiscences of the role of the elders in the Law of Moses. Qualified as "zaqen", (in Hebrew: Elder) the elders of Israel, who in the Old Testament are mentioned about 179 times, had gone to the Sinai Mountain to see and hear the Pharaoh of Egypt, and heard Moses and his messages from God and took on the sacred responsibility to lead the cities but were also ordered by God to solve problems between people, be it through teaching or punishment. (*Bible* – The Book of Deuteronomy – The Ten Commandments (5), 1-22). However, in the Code of the Mountains, it is stated:

"1002: Parimi i kanunit âsht: 'Plak mbí Plak, gjýgj mbí gjýgj e bé mbí bé kanûja nuk bán.' ".

"1002: The principle of Code is: 'There is no substitution of Elder for Elder, judgment for judgment, or oath for oath.' "

(*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 94/188)

Customary law is an executive duty of the Elder, who is the first of the tribe or brotherhood, an Institution that assumes a sacred aura in his duty, because there is no Elder above the Elder.

Consequently, all elders, judgements and reconciliations, begin with an oath:

"1031: Para se t'i a hîjn gjygjit Pleqt, do të bâjn ket bé: 'Per ket të mirë të Perendís (mbí nji shêj Besimi) e si e bâjsha mue më ndimofët, gjygjin nuk do t'a baj me dredhí e me krahambajtje e, mje ke të m'a mârrë mendja e shpirti, nuk do t'i bâj lak kanunit e gjygjit të drejtë!' "

"Before beginning the trial, the Elders must pronounce this oath upon a sacred object: 'By this sacred object, which will watch over and help me, I swear that I will not judge with equivocation and partiality, but to the best of my mental and spiritual understanding, I will not distort justice and the law!' "

(*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 96/192)

This suggests that no power, relationship or life practice, earthly, as it were, could motivate the oath and the truce more than the psyche of the mountaineer, which honour s the metaphysical sublime to the point of cult of fear and reverence. Apparently, the perennial archetype of man's relationship with the Universe is preserved in this psyche.

XII.

Exemptions and Exceptions: The Code of honour, based on the care for the weak party or even the classification of human natures and actions, has paid special attention to the relation between legitimacy and exemption.

If customary law is the norm of general nobility and bravery, which should be a genuine conduct, the exception from this norm affects human functions, states and activities, which are perceived either with sacredness or with a sense of empathy.

For instance, looking at the church (or any religious object) in the prism of a holy place and the priest as an icon thereof, the customary law has exempted the church from fines, punishment and confiscation of property, even when the priest may break the rules of the code.[10]

Also, based on the code of honour, the priest, who is considered to be molded with universal love, does not become a soldier, but his role as a mediator is preserved. The weight of his word, the oath, equals the oath of all the jurors.

Meanwhile, in the framework of the classification of human natures and actions, the Judicial Law has delivered from military obligations (in case of war) the messengers, blacksmiths and the poor, the latter with the ethical-empathic specificity: *"an only son who bears the responsibility of his house and his mother."* (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 108/216). In this framework, the Code has excluded the weight of woman's word and the possibility for her to replace the elder, the informer, the juror, excluding her from inheritance and a say in the conference, but it has guaranteed her life (the woman is not pursued for vengeance) and mediation.

The exemptions and exclusions above, as one can see, are related to the customary relationship with life and, therefore, the ethics of action or inaction in a customary community.

However, the essence of the exemption and exclusion from the obligations codified in the Kanun of Mountains focuses on the case of death. Death in the family assumes the dimensions of a cult of honour for the sadness of the family and the soul of the deceased. From the news on the death, the Kanun of the Mountains exempts the house of the deceased from any obligation for seven days.

In this case, the Kanun of the Mountains has almost preserved the pre-Christian rituals of the procession, especially as it pertains men's lament and women's lamentation,[11] which are subject to strict rules of action, aimed at communicating with the metaphysics for the sake of soul's transition from the temporary world to the world of the afterlife.

"Every ritual has a divine model, an archetype" (Eliade 1954: 21) with cultural examples of ab origine center of communication with Gods, that is, with Metaphysics, in all ancient cultures.

This archetype certainly captures the psyche of the mountaineer, who sees his topos as the Centre of Creation by the Divine, wherefrom i.e. from his Centre, through the rite of fearful lamentation, men's lament or women's mourning, preserves the similarities with the primordial passage rituals, return and resurrection, from where he conceives communication with the Beyond World and the Truth!

> *"Kanû âsht me bâ gjâmë mbë të dekunin trí herësh, tuj perseritun fjalen 'I mjeri un!' nandë herësh."*
>
> *"It is the custom to lament three times over the deceased, repeating the words, 'Woe is me!" nine times.' "*
>
> (*Code of Lekë Dukagjini* 1989: 109/218)

The lament, as stipulated in the Code, transcends religious doctrines, mourns and prays whisperingly, but with an epic tone; it is a vehement call for acceptance, a combination of the ancient sacrifice and oblation, where the lament of the men and the mourn of the women aim at and imagine a Divine Instance, which necessarily hears and accepts their pain, which proves the respect for the dead, an honour that stems from his honest life!

The Lament of the Mountains is, mainly, a devotional procession for the Strong Man and the Good Man, whose deeds already remain in the customary psyche as a legacy, even as an essential point of reference.

The myth of eternal return or, say, the path of soul's immortality, constitutes one of the basic elements of the metaphysics of the Code, which, as a rite and theatre, has nothing to do with life (civil) practices of the Kanun of the Mountains.

The immanence of the human demand for communication with the Eternal is nowhere demonstrated more powerfully than in the lament over the deceased, where by honouring the deceased, the Eternal, as the final instance of the return of the Souls, is honoured.

Conclusion

If metaphysics is considered, inter alia, as an immanence of the quest for the first principles of the existence of the being, it necessarily lives in the world of abstract concepts, which preoccupy, and even rule, our being in perpetuity.

The relation or interconnection of the Being with the Metaphysical Will, however abstract, of Creation, the Creator, the Transcendental One or God always remains a fundamental field of human ontological immanence.

Whether protected or cast on to the World, the human being lives in such a quest in the Abstract, with the aim of recognizing the mystery of creation, the body and the soul or the existence or non-existence of the latter, a field which imposes and manifests itself in an immanence of cult and reverence.

The human being, either because of fear of the unknown, or the desire to know, has always internalized the reverence for the Creator, which, as a conceptuality, is manifested in nominative abstractions which are, mainly, a figment of imagination based on human rationality, with the aim of finding the *Aletheia* (The Truth).

Since the body is seen as a matter and the soul as a spirit, it is certainly the spirit that aspires to return to the Truth, because it is claimed to have sprung therefrom to give life to the body.

This myth, cult and religiosity have dictated the reverence for the spirit, its journey in this world and its subsequent return to the metaphysical realm and has been considered, as such, as an intelligent spirit (soul). This concept of the soul, virtue and honour, conceived as integrated in the human being with a permanent communication with the Divine, has predestined all human actions and laws from primordial ages to the present.

Accordingly, turned into consciousness and legacy, it has certainly been internalized as unconsciousness i.e. as an archetype that lives in its transformations and emergences over time.

Substantial signs and elements of this complex relation between the being and metaphysics, with all the transformations over time, despite the integration of identity signs as products of the tribe, as foundation of society, are also preserved in the *Code of Lekë Dukagjini*.

The *Code of Lekë Dukagjini*, the code of honour of the Albanian mountaineer, has developed from a testimony layered along the times of ethnic ethics into a life practice and law and, with all its implicit and explicit elements, bears proof of antiquity of this ethnicity up to constant questions of human primordiality.

NOTES:

1. On the concept of tribe, Eqrem Çabej says: “The ancient Illyrians too were divided into many more or less important tribes, which often lived at fierce loggerheads with each other.” For more, see Çabej 2006: 22–24.
2. Shtjefën Konstandin Gjeçovi (1874–1929), Franciscan priest, poet, prose writer, archaeologist and ethnologist, known in the Albanian culture for his religious and cultural activity, especially for his perseverance in collecting and codifying mountain customs and traditions. He collected and codified *The Code of Lekë Dukagjini*, which he subsequently published in instalments in *Hylli i Dritës* (*Star of Light*) magazine in Shkodër.
3. *The Code of Lekë Dukagjini*, compiled and codified by F. Sh. Konst. Gjeçov O. F. M., with a preface by F. Gjergj Fishta, OFM, and a biography by F. Pashk Bardhi, O. F. M. Shkodër: Franciscan Printing House, 1933. Hereinafter, quotations are taken from the bilingual edition *Code of Lekë Dukagjini* (Gjeçovi 1989).
4. See the chapter “Shembuj në Kanun të Lekë Dukagjinit” [Examples in the Code of Lekë Dukagjini] (Gjeçovi 2022: 113–129).
5. Gjeçovi, Shtjefën. 1956. *The Code of Lekë Dukagjini*. Prepared for republication with additions and a glossary by Father Benedikt Dema, and recodified by Dr. Emid Tedeskini. Tirana: Library of the Institute of History [manuscript], p. 125**.** According to Bardhoshi 2021: 245.
6. *“The first was a divine wisdom, called, as we have seen, mystic theology, which means the science of divine speech or the understanding of the divine mysteries of divination. This science of auspicial divinity was the vulgar wisdom whose sages were the theological poets, who were the first sages of the gentile world.”* (Vico 1948: 309)
7. Let’s face it, if boundary stones were moved and if an altercation or even a murder occurred due to the lack of knowledge of the place of the “old stone” of the boundary, the decision was to apply the oath with a stone on the arm. The elder who dared to swear with a stone on his arm and who knew where the place of the old boundary stone was thought that the stone in his arm symbolized the weight of the entire Universe. If it were true, this act would become an incontestable proof of truth, but if it were false, his soul would be burdened with all the sins of the universe, like a metaphysical weight of stone. Of course, the Albanian mountaineer would take the truth upon the soul of the one who dared to take an oath upon the rock, because he believed that if he were be deceiving, the punishment of the Universe would be harsh!
8. The notion of “lex talionis” was standardized in Roman law, which then stipulated the principle of equal self-defense, a concept that originated from the ancient Babylonian and biblical cultures. This normative notion was in use until the 18th century.
9. The *mina* in Mesopotamian culture was the unit of weight by which gold was measured.
10. The church is not liable for the priest’s anti-Code actions, but his family is, so the sacredness of the church is preserved. In fact, the priest is not allowed to take revenge, even if a member of his family has been killed. Revenge is sought by the priest’s family.
11. Images and video recordings of *men’s lament* from the funeral of Ujk Vuksani in Theth, Albania, can be found at <http://www.albanianphotography.net/schulz/>. They were taken by the anthropologist Reimer Schulz. Photographs from the funeral were published in *Atlantis* 10 (5), 1938: 257–259.

BIBLIOGRAPHY:

Aristotle. 1992. *The Politics*. London: Penguin Books.

Aristotle. 2002. *Nicomachean Ethics*. New York: Philosophical Library Series – Focus Publishing.

Bardhoshi, Nebi. 2014. *Antropologji e Kanunit*. Tiranë: Qendra e Studimeve Albanologjike.

Bardhoshi, Nebi. 2021. Jeta në ag' dhe sipas pushkëve të gjata: Kontribut mbi punën e Át Shtjefën Gjeçovit. *Hylli i Dritës* 41 (1/303): 234–259.

Bible. 1994. Ferizaj: Drita.

Çabej, Eqrem. 2006. *Shqiptarët midis Perëndimit dhe Lindjes*. Tirana: Çabej Publications.

Camaj, Martin. 1989. Foreword. In: Gjeçovi, Shtjefën Át. *The Code of Lekë Dukagjini* (translated into English and with a foreword by Leonard Fox). New York: Gjonlekaj Publishing Company.

Code of Lekë Dukagjini see Gjeçovi, Shtjefën Át. 1989.

Durham, M. Edith. 1909. *High Albania*. London: Edward Arnold.

Eliade, Mircea. 1954. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper Torchbooks.

Gjeçovi, Shtjefën Át. 1989. *Code of Lekë Dukagjini* (translated into English and with a foreword by Leonard Fox). New York: Gjonlekaj Publishing Company.

Gjeçovi, Shtjefën Át. 2022. *Kanuni i Lekë Dukagjinit*. Shkodër: Botime Françeskane.

Hasluck, Margaret. 1954. *The Unwritten Law in Albania*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jung, Carl G. 2019. *Dream Symbols of the Individuation Process*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Kanuni i Lekë Dukagjinit [The Code of Lekë Dukagjini]. 1933. (Posthumous work), compiled and codified by F. Const. Gjeçov O. F. M., with a preface by F. Gjergj Fishta, OFM, and a biography by F. Pashk Bardhi, O. F. M. Shkodër: Franciscan Printing House.

McCarthy, Dennis J. 1969. The Symbolism of Blood and Sacrifice. *Journal of Biblical Literature* 88 (2): 166–176. https://doi.org/10.2307/3262876

Oppenheim, A. Leo 1977. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Oprisko, Robert L. 2012. *Honour – A Phenomenology*. New York & London: Routledge.

Peinsipp, Walther. 2005. *Populli i shqipeve të malit – Një kontribut në "arkeologjinë" e drejtësisë dhe antropologjinë sociologjike të Ballkanit*. Tirana: Mirdita Publishing House.

Pihlström, Sami. 2007. Metaphysics with a Human Face: William James and the Prospects of Pragmatist Metaphysics. *William James Studies* 2: 1–28.

Plato. 1991. *The Republic*. New York: Basic Books, Harper & Collins.

Pupovci, Syrja. 1971. *Marrëdhënjet juridike civile në Kanunin e Lekë Dukagjinit*. Prishtinë: ETMK.

Santayana, George. 1905. *The Life of Reason*. *The Santayana Edition* [online]. Available at: <http://www.iupui.edu/~santedit/sant/> [accessed 18. 12. 2024].

Scruton, Roger. 2001. *The Meaning of Conservatism*. London: Palgrave Macmillan.

Scruton, Roger. 2014. *The Soul of the World*. Princeton & New York: Princeton University Press.

The Code [Law] of Hammurabi. 2004. Montana: Kessinger Publishing.

Vasa, Pashko. 1989. *Vepra III*. Prishtinë: Rilindja.

Vico, Giambatista. 1948. *The New Science*. Ithaca & New York: Cornell University Press.

Weininger, Otto. 2005. *Sex and Character: An Investigation of Fundamental Principles*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Wright, David P. 2009. *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Oxford & New York: Oxford University Press.

Yamamoto, Kazuhiko. 2000. The Ethical Structure of the Kanun: Is It the Original Form of Ethics in Human Society? *Geijutsu Kogaku Kenkyu* 2: 35–45. https://doi.org/10.15017/4060990

VĚCI NEUBÍRÁ, KDYŽ JE TO MALÝ DÍL KULTURY PRO MALÝ OKRUH LIDÍ… ROZHOVOR S JUBILANTKOU VĚROU FROLCOVOU

Rozhovory s jubilanty mají v *Národopisné revui* dvojí úlohu. Jsou příležitostí připomenout významné osobnosti etnologie a příbuzných oborů, zároveň je však redakce vnímá jako důležitý pramen k dějinám vědy. I proto je přirozené, že rozhovor často vedou lidé, kteří mají k oslavencům blízko nejen lidsky, ale také profesně a mohou jejich odbornou dráhu vnímat v širším kontextu.

PhDr. Věra Frolcová, CSc. (* 30. září 1956 v Brně), je mou kolegyní na brněnském pracovišti Etnologického ústavu AV ČR už více než třicet let. Za tu dobu nás spojilo nejen to, že sedíme na jedné chodbě v protilehlých pracovnách, ale zejména hluboké zaujetí pro svět lidové písně a pro otázky, které s sebou přináší. Některé si klademe samy, jiné k nám přicházejí od nejrůznějších zájemců o tuto problematiku a často nás přivedou na cestu připomínající detektivní pátrání – cestu, po které se obě vydáváme stejně nadšeně a ještě raději navzájem sdílíme své „objevy“. Pokaždé si u toho uvědomuji, jak mimořádně pečlivá je letošní oslavenkyně při práci s prameny, jak obdivuhodná je její schopnost sledovat i zdánlivě nepatrný detail a s jakou vytrvalostí se dokáže ponořit do zkoumaného problému skutečně do hloubky.

Věra Anna Frolcová, roz. Šepláková, po absolutoriu brněnské konzervatoře vystudovala etnologii na Filozofické fakultě tehdejší Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Brně (dnes Masarykova univerzita). Následně strávila dva roky na studijním pobytu na své alma mater a absolvovala vědeckou výchovu v někdejším Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV – dnešním Etnologickém ústavu AV ČR, na jehož brněnském pracovišti působí od roku 1983.

Její odborná práce se od počátku vyznačuje širokým tematickým záběrem. Věnovala se mimo jiné současné hudební kultuře a hudebnímu vkusu, dětem a jejich vztahu k lidové písni, obřadním tradicím a folkloru, duchovnímu zpěvu, evropským koledám, velikonočním tradicím i dějinám české a moravské folkloristiky. Postupně se v jejím výzkumu stále výrazněji prosazovalo také sledování vztahu ústní tradice a písemných pramenů. V posledním desetiletí se významnou oblastí její práce staly kramářské písně a jejich život v ústní tradici. Výsledky těchto výzkumů publikovala v řadě studií a kolektivních prací; připomeňme zejména rozsáhlou monografii *Czech Broadside Ballads as Text, Art, Song in Popular Culture, c. 1600–1900* (Amsterdam 2022) a knihu *Má svou známou notu: Kramářské písně v ústní tradici Moravy a Slezska* (Brno 2022).

Vést rozhovor u příležitosti významného životního jubilea kolegyně Věry Frolcové vnímám nejen jako možnost poblahopřát jí k narozeninám, ale také jako příležitost zeptat se, co ji na lidové písni i po desetiletích stále přitahuje, jak se proměňovaly její badatelské otázky a kam ji v posledních letech studium lidové zpěvnosti a dalších oblastí tradiční kultury zavedlo.

První otázka rozhovorů v Národopisné revui vždy směřuje k tomu, jak se jubilant či jubilantka dostali ke svému oboru. Ty ses k etnologii, tehdy označované jako národopis, dostala z hudebního prostředí – po brněnské konzervatoři. Pamatuješ si, co tě k našemu oboru přivedlo?

Etnologii jsem si tehdy vybrala jako druhý obor k hudební vědě. Pak se stalo, že kombinace obou oborů se neotevírala, čehož jsem velmi litovala, a zůstala jednooborová etnologie. Byla mi blízká prostřednictvím lidových písní, s nimiž jsem se setkala v brněnských folklorních souborech Javorník a Javorníček nebo díky závěrečné práci na konzervatoři o odkazu Otakara Hostinského, z kterého čerpám dodnes. S odstupem času bych vítala dvouoborové studium jako přínosnější.

Když se ohlédneš za svými studijními léty, které osobnosti tě tehdy nejvíce ovlivnily a co tě během studia skutečně zaujalo? A co sis z tohoto období odnesla pro svou další badatelskou práci – ať už pokud jde o témata, způsob práce, nebo pohled na samotný předmět etnologického bádání?

Moji učitelé na brněnské univerzitě byli pro mě osobnosti, každá úplně jiný typ. Třeba Dušan Holý mě mile překvapil na zkoušce, když mi místo teoretické otázky dal notový papír a pustil terénní nahrávku předharmonického nápěvu písně *Ide kračún, ide*: Pište! Strukturalismu přednášenému Bohuslavem Benešem jsme zpočátku pramálo rozuměli, ale jeho divadlo jednoho herce a pohled na kramářské písně byly cestou i ke složitým metodám. Lásku k oboru, k balkanistice a umění terénního výzkumu nám předával Václav Frolec. Studentům důvěřoval, z drobných terénních materiálů nám svěřoval první referáty na konferencích. Nebo zprávy o nových knihách, které nás nejen donutily číst třeba polsky nebo německy, ale formovaly povědomí o potřebném úhlu pohledu k našim sousedům směrem na východ a na západ. Ze studijních let jsem si odnesla hlavně obor jako

koníček a osobní zaujetí pro věc. Ale také pozorování vedoucí pozice etnologie v tehdejších mezioborových výzkumech současnosti, která nemá obdobu; dále pak základy historického směru etnologie, který počítá se současností jako článkem řetězu. Dnešníma očima je to jedna z možností, která má perspektivy v regionalistice a v nadnárodních středoevropských výzkumech. Cením si, že jsem studovala v Brně a náš obor na brněnské univerzitě rozvíjí kontinuitu. Studium lidové hudby mi ale tenkrát dost chybělo, ve studijním programu bylo málo zastoupené. Naštěstí jsem chodila k Olze Hrabalové pomáhat s textovým incipitovým písňovým katalogem na tehdejší Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV. Poprvé jsem brala do rukou staré notované rukopisy, žasla nad variantami písní i nad nápady, jak je uchopit.

Tématem tvé diplomové práce byla *Hudební kultura a vkus na současné vesnici*. Je to vlastně velmi aktuální téma – otázka toho, jak lidé poslouchají, vybírají a hodnotí hudbu a co jejich vkus vypovídá o jejich sociálním a kulturním prostředí. Co tě k otázce hudebního vkusu tehdy přivedlo? A co tě v terénu nejvíce překvapilo?

Téma zapadalo do tehdejšího konceptu výzkumu současné vesnice a jako studenti jsme se podíleli na sběru dat v terénu. Tak vzniklo i více diplomových prací. Byla to také doba reflexe Klusenových hudebněsociologických studií v české hudební folkloristice i doba slovenských inspirací, např. Evou Krekovičovou. Jako studenti jsme prováděli jednak dotazníkové výzkumy pro kvantitativní zpracování, jednak kvalitativní výzkumy u pamětníků, organizátorů, zpěváků. Tehdejší práce s tabulkami, kalkulačkou, ručně kreslené grafy apod. by dnes asi neobstály, data z terénu zůstávají. Zároveň probíhaly studentské písňové sběry na Podluží. Běžela jsem tehdy pro staré písně ke starým zpěvákům – třeba k Pavlovi Zigáčkovi z Prušánek – a oni zpívali šlágry, vlastenecké a dechovkové písně... Mladí naproti tomu zpívali podlužácké vrtěné, milostné a balady, jak je čerpali z místního folklorního souboru a bohatých dějin renesance folkloru na Podluží. K tomu obecná obliba písní složených Fanošem Mikuleckým. A otázka hudebního vkusu byla tu. Zkušenosti se zvukovým dotazníkem jsem čerpala z výzkumu Vladimíra Karbusického, obsah zvukových ukázek z pozorování, z regionálního rámce výzkumu.

Z vysoké školy jsi poměrně přímo přešla do Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV, dnešního Etnologického ústavu AV ČR, kde působíš dodnes. Jak k tomu tehdy došlo? Bylo pro tebe pokračování ve vědecké práci přirozeným vyústěním studia, nebo ses o své další profesní cestě rozhodovala až na konci školy?

Podněty byly asi dva: byla jsem v kontaktu s ústavem díky práci u Olgy Hrabalové a neskrývala zájem pokračovat ve studiu lidové písně. Zároveň mi jednou příbuzní přinesli noviny s inzerátem na konkurz do Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV. V té době (1983) ale nebyla lidová píseň ani katalogizační či komparační práce, které mě zajímaly, prioritou; o to víc jsem si cenila kontinuity této práce a seznámení s Helfertovým žákem Karlem Vetterlem, Olgou Hrabalovou, Zdenkou Jelínkovou, Martou Šrámkovou, Martou Toncrovou. Prvním mým zadaným tématem v ústavu byly vztahy Čechů a Němců v příměstských obcích u Brna. Jisté mé zklamání brzy vybledlo, když se mi sváteční krása písní a obyčejů promítala přes realitu života nejchudších lidí, např. autobiografické vyprávění služebné Antonie z česko-německé obce Moravan u Brna.

V prvních letech své práce ses věnovala především proměně venkovské tradiční kultury. Co ti tehdejší terénní výzkumy daly jako badatelce? A změnil se za ta desetiletí nějak tvůj způsob, jakým se v terénu ptáš, naslouchás a pozoruješ?

Každý dobře pasportizovaný terénní záznam je cenný, ať pochází z jakékoliv doby. Je to hlavně o lidech. Mně jako introvertovi to z počátku nešlo a víc dávalo bezprostřední pozorování a spoluúčast (zarážení hory, adventní pobožnost, velikonoční Jidáši a koledy, svatodušní obchůzky, pouť); to se dodnes nezměnilo. Při společném projektu *Sacrum et profanum* jsem se hodně učila od Evy Večerkové na cestách, kterých si cením. Líp mi bylo u zpěváků; nejlíp v Javorníku u Anny Kománkové, kterou jsem při poslední návštěvě požádala, aby zpívala z Elsnerova nenotovaného kancionálu. Nemluvila jsem do toho.

Když se podíváme na témata, kterým ses v průběhu své odborné dráhy věnovala, je jejich škála poměrně široká. Jak sis tato témata vybírala? Rodila se některá z nich přirozeně z předchozího výzkumu, nebo do jejich výběru vstupovaly spíše jiné podněty – například konkrétní prameny, lidé, s nimiž ses setkávala, nebo nabídky k výzkumu?

Zpočátku přicházela témata ke mně: jejich motivem bylo studium spojené s terénem, osobnosti, záliba ve starých notovaných rukopisech, středoevropský a slavistický rámec srovnávacího studia. Díky slavistickým konferencím jsem např. hledala možnosti užití Vetterlovy tektonické metody pro komparaci koled v kontaktových oblastech. Později to byly pozvánky z nakladatelství Vyšehrad a do mezioborových projektů. Vzpomínám na odvahu Břetislava Daňka (†2011), dlouholetého redaktora nakladatelství Vyšehrad, který s Václavem Frolcem založil edici o lidové kultuře. Vyzval mě ke knize o Velikonocích v době, kdy jsem vůbec nevěděla, co s tím. *Evropské Vánoce* ve spolupráci s Evou Večerkovou vznikly také z podnětu Vyšehradu. Postupně se ediční řada titulů o lidové kultuře rozrostla; zastupuje svoji dobu a první kroky.

Z dalších projektů si zvlášť cením pozvání kunsthistorika a medievisty Aleše Mudry ke spolupráci na monografii

o eucharistické úctě (2017). Uvědomila jsem si, jak mnoho rezerv má etnologie pozdního středověku; pomohla by studijní kombinace etnologie s pomocnými vědami historickými.

Výraznou oblastí tvé práce se stal duchovní zpěv a později také lidová religiozita. Co tě přivedlo právě k této oblasti? Byla pro tebe při jejím studiu důležitější píseň sama, její funkce v obřadu, nebo širší svět představ a praktik, v němž píseň žila?

K této oblasti mě přivedly rozmluvy a odkaz mého muže Václava Frolce, společné poutě do Žarošic. Silným impulsem bylo osobní setkání s Leopoldem Kretzenbacherem ve Vídni u příležitosti předání Herderovy ceny manželovi, v roce 1989. Osobně se viděli poprvé a rozuměli si. Oba zajímala soudobá realita v terénu, proměny i konstanty, oba hledali etnografické prameny k dějinám duchovní kultury doma a v kontaktových zónách, přesahy do lidové kultury, prolínání posvátného a světského. Tyto podněty mě provázely nad prameny mariánských pobožností, legend, evropských koled a později kramářských písní. Inspirovalo mě také studium křesťanských písňových legend v tehdejším německém archivu pro lidovou píseň ve Freiburgu. Vycházím z metody monografie jedné písně, mediálního zázemí a kontextů písně, pokud se dají zjistit. Pak se soustředím na píseň samu, hudební tvar dlouho neopouštím. Metody analýzy postoupily: ideálem je pojmout Vetterlovu metrorytmickou analýzu jako součást komplexní hudební analýzy. Syntéza a příklad pražských etnomuzikologů, jak ji provedli na velkém, statisticky zpracovaném vzorku, je na Moravě dalekou vizí. Nejen pro jiný tektonický řád moravské lidové písně; zatím umožňuje jednotlivá srovnávání a studium českých putovních nápěvů kramářských písní.

Kramářské písně se v posledních letech staly velkou částí tvé práce. Když se na svou předchozí badatelskou cestu podíváš zpětně, působí dnes pro tebe zájem o kramářskou píseň jako přirozené vyústění některých dřívějších témat, nebo tě k němu přivedlo něco konkrétního?

Obojí – jednak přirozené vyústění témat (k Velikonocům, eucharistickým procesím, Vánocům se váže bohatá kramářská produkce písní a pobožností, z níž část našla ohlas v lidovém prostředí), jednak pozvánky do projektů.

Kramářským písním předcházel projekt o Bridelově barokním kancionálu *Jesličky*; k výzkumu recepce písní v koledách mě vyzval hudební historik a hymnolog Tomáš Slavický. Na konferenci v Kutné Hoře roku 2008 se tak začal formovat mezioborový kolektiv nadšenců pro lidovou duchovní píseň, který spolupracuje dodnes. Zpočátku kolegy zaujaly etnomuzikologické prameny a společné hledání, jak nakládat s dokumenty různého stáří a původu. Do projektu *Kramářské písně v brněnských historických fondech* mě pozval bohemista Pavel Kosek (NAKI II 2018–2022), na něj navázal projekt vedený Markétou Holubovou *Christologické kramářské písně v ústní tradici* (GAČR 2025–2027). Posunujeme se ke kramářské písni jako evropskému fenoménu: radujeme se z kontaktů se zahraničními badateli se stejnými zájmy a rozvíjíme mezinárodní spolupráci na poli lidových duchovních písní.

Jak se dnes jeví hranice mezi lidovou písní a kramářskou písní?

Starší názory ji vymezovaly. Místy ji také dnes cítíme v poetice a formě textů, místy se stírá prostřednictvím nápěvů, hlavně u duchovních písní. Právě hudební prameny tuto hranici mění. Nápěvy jsou na široké škále od odrhovačky až po kantilénu a melismatický zpěv. Pro etnomuzikologa znamená kramářská píseň nový okruh notovaných pramenů, jejich hledání z ústního podání, z rukopisných a tištěných zpěvníků od kancionálů po jakékoliv další (vlastenecké, vojenské ad.); směr, který slovenská kolegyně Hana Urbancová nazývá historickou etnomuzikologií. Je to bádání o identifikaci melodií a Helfertově provenienční kritice písní, o putování a proměnách nápěvů, o kontrafaktech, z nichž některá přecházejí přes jazykové hranice. Kolik písní procházejících kramářskými tisky zařadil do svých edic – netuše o jejich kramářském příběhu – např. František Bartoš, který je neměl rád. Bližší byly Františku Sušilovi, který je označoval a zanechal i rukopis s dosud nepublikovanými notacemi včetně některých kramářských. Málokterý sběratel jako on poznal v písni, která žila v ústní tradici svým životem, kramářské médium. Třeba píseň *Trestal kovář syna svého* skrývá dramatickou novinu putující od roku 1660 *od Rejna Kolína* (Kolína nad Rýnem) dál do světa.

Zejména v posledním desetiletí se na tvé badatelské cestě potkává etnomuzikologie s etnologií, historií, jazykovědou, literární vědou, slavistikou i hymnologií. Je z tvého pohledu interdisciplinarita důležitá?

V různé míře provází celé dějiny našich oborů. Za studií jsem ji pozorovala v bádání Václava Frolce o hmotné kultuře společně s archeology nebo o současné vesnici se sociology, díky Aleně Schauerové jsem si vyzkoušela spolupráci s pedagogikou a psychologií. Pro studium lidové duchovní písně a písňové kultury raného novověku se toto spojení oborů osvědčuje, zvláště v konceptech zaměřených na intermedialitu. Vstupuje do ní i lidská paměť a ústní tradice – pojem recepce už není chápán jako úpadek nehodný pozornosti, je rovnocennou součástí příběhu písně. Mezioborová studia jsou jednou z možných perspektiv etnologie a etnomuzikologie zvláště proto, že můžeme nabídnout jedinečné prameny; všude v Evropě také vznikají písňové databáze. Připomeňme i českou Písňovnu! Nezbytné jsou rovněž katalogy, za něž na brněnském pracovišti vděčíme našim předchůdcům. Zdánlivá odbočka: Syntéza bádání v čase má smysl – mám na mysli věnovat kritickou pozornost starším pracím, katalogům a posouvat věci se současnými trendy. Pro mě osobně je

mezioborová spolupráce v první fázi dobrým korektivem, když kolegové z jiných oborů kladou vlastně prosté otázky. Co ten notový zápis ze Staré Bělé znamená? Proč se dochovaly různé nápěvy téže písně v době, kdy kramářská produkce už neexistovala? Proč je notace písně v barokním kancionálu durová a v ústním podání 20. století obsahuje starší modální prvky? Proč používáte retrospektivní historickou metodu? Proč evokujete starou fascinaci kontinuitou a co s ní? A podobně. Nebo můžete udělat radost člověku, když poptává nápěv dochovaný jen v paměťových zdrojích. To by nešlo bez našich předchůdců: poděkování patří bezejmenným tvůrcům, zpěvákům, sběratelům a všem, pro které je lidová duchovní píseň sacrum i koníček.

Jaký má dnes z tvého pohledu smysl bádat o písních?

Pro věc samu, pro ztišení se a pro spojení teorie s živou hudbou. Je to dědictví hudební konzervatoře; člověk chce zahrát Bachovu fugu, předat ji dál. Pro mě je radostí současná hudební interpretace zkoumaných kramářských písní v podání Magdaleny Říčné, Luďka a Jana Běťákových. Archivní zápisy v jejich podání ožívají pro jedinečnost některých nápěvů, i proto, že lidé dnes stojí tváří v tvář stejným a podobným otázkám života. To jsem si uvědomila na našich konferencích zahajovaných zpěvem. Odkaz písní je nadčasový, jak o tom vypovídá i strážnický folklorní festival. Podobně se také norská badatelka nebo polský kolega připojují v Brně se zpěvem jejich kramářských písní. Připomíná to slavistické konference, kde jsem poprvé slyšela zpívat byliny nebo srbský disonantní vícehlas. Věci neubírá, jestli je to malý díl kultury pro malý okruh lidí.

A mohu se na závěr zeptat na nějaké tvé plány či osobní přání?

Začíst se a ponořit do manželovy korespondence. A bude-li možno, dokončit edici lidových koled z Moravy, přispět službou lidovým duchovním písním a hudebním sbírkám na brněnském pracovišti EÚ a předat štafetu.

***

Milá Věro, moc děkuji za rozhovor i za společné chvíle nad písněmi. Přeji hodně zdraví, radosti a spokojenosti – a nám oběma, abychom se ještě dlouho mohly potkávat na chodbách našeho ústavu i mimo ně a vždycky měly o čem si povídat.

Lucie Uhlíková
(Etnologický ústav AV ČR)

BLAHOPŘÁNÍ DANĚ BITTNEROVÉ

Letošní oslavenkyně PhDr. Dana Bittnerová, CSc. (*15. 8. 1966), je silnou osobností české polistopadové etnologie a antropologie. Věnovala se celé šíři témat, byť největší kontinuitu lze spatřovat v jejím zájmu o problematiku dětství a vzdělávání. Významně se podílela na rozvoji školní etnografie a antropologických přístupů ke vzdělávání v České republice, ovšem její pozornosti neunikly ani otázky etnických menšin, migrace a mobility, rurálního prostoru a také možná překvapivě folkloru (nejen dětského). Její profesní dráhu formovalo několik akademických institucí, z nichž klíčové se ukázaly dvě. Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, resp. Pražská skupina školní etnografie jí nabídla všestranně inspirující spolupráci s kolegy a kolegyněmi, kteří oceňovali nejen její etnografický vklad, jenž přinášela do jinak psychologického týmu. Její angažmá se pak postupně přesouvalo na nově vzniklou Fakultu humanitních studií Univerzity Karlovy (dále FHS), kde nalezla další důležité kolegy a spolupracovníky, z nichž někteří jsou jejími žáky a žákyněmi. Pro mnohé je tak Dana Bittnerová těsně spojena s dobou vzniku a etablování Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy, takže se postupně stala jednou z nositelek institucionální paměti fakulty. Její odborná trajektorie je viditelná zejména v oblasti antropologie vzdělávání a dětství, v otázkách migrace a etnických menšin či sociální marginalizace. Letošní životní jubileum Dany Bittnerové je příležitostí ohlédnout se za její téměř 40letou vědeckou a pedagogickou dráhou.

Dana Bittnerová vystudovala národopis na Filozofické fakultě UK (1984–1988) a po absolvování aspirantury v Ústavu pro etnografii a folkloristiku Československé akademie věd (1988–1992/3) našla útočiště v Polabském muzeu v pobočce Vlastivědného muzea v Nymburce (1992–1993). Záhy se jí ovšem otevřela cesta na pracoviště Ústavu pedagogických a psychologických výzkumů při Pedagogické fakultě UK, kde se stala členkou Pražské skupiny školní etnografie (PSŠE). V rámci svého výzkumu se věnovala především dětské kultuře, vztahům ve vrstevnické skupině žáků a významu hry v sociálních vztazích dětí. PSŠE vznikla s podporou a inspirací britské edukační etnografie Petera Woodse a francouzské skupiny E.S.COL. Cílem PSŠE bylo obrátit pohled od toho, jaká by škola měla být, a popsat, jaká je školní každodennost a jak škole rozumějí její aktéři. PSŠE si vytkla za cíl longitudinálně sledovat žáky od první do deváté třídy

základní školy. Za kolektivní monografii *Psychický vývoj dítěte od 1. do 5. třídy* (2005), která byla výstupem z longitudinálního výzkumu školy, získala PSŠE v roce 2005 Medaili MŠMT I. stupně.

Výrazným přínosem Dany Bittnerové je její dlouhodobé propojování antropologie s otázkami vzdělávání a sociálního vyloučení. Se svými kolegy z PSŠE, Markétou Levínskou a Davidem Doubkem, vytvořila užší výzkumný tým, který se věnoval vzdělávání Romů, sociálně vyloučeným lokalitám a s nimi spojeným pomáhajícím profesím. Jedním z výsledků jejich společného výzkumu byla monografie *Funkce kulturních modelů ve vzdělávání* (2011), která analyzuje mechanismy segregace a za jednu z podstatných bariér ve vzdělávání označuje krizi důvěry mezi aktéry. Autoři zde mimo jiné akcentovali, jak děti z marginalizovaných, obzvlášť romských prostředí zažívají rozpor mezi očekáváním školy a rodiny. Jde o jedno z nejpřínosnějších společných děl této badatelské trojice. Tématu vzdělávání a znevýhodnění se Dana Bittnerová věnovala i ve vztahu k současné válečné migraci z Ukrajiny („Kritické temporality: vzdělávací trajektorie dětí uprchlíků z Ukrajiny*"* v *Národopisné revui* 2/2024).

Souběžně s výzkumem vzdělávání Romů se jubilantka věnovala problematice etnických menšin, a to v rámci badatelských projektů na FHS a CVVOE (Centrum výzkumu vývoje osobnosti a etnicity). Navázala tak na své výzkumy reemigračních skupin, jimž se věnovala od poloviny 80. let 20. století. Spolu s Mirjam Moravcovou se koncepčně podílela na projektech, které řešily otázky sebepojetí menšin a jejich etnických identit (*Kdo jsem a kam patřím*, 2005), bydlení etnických menšin (*Diverzita etnických menšin: Prostorová dislokace a kultura bydlení*, 2012) a jejich festivit (*Festivity jako ukazatel identity společenského směřování*, 2019). Uvedené výstupy byly kolektivními monografiemi, které vytvořily publikační příležitost pro studie seniorních badatelů, ale také pro prvotiny studujících, mezi nimiž byli i dnešní respektovaní akademici.

Nelze pominout studie, na kterých se jubilantka podílela společně s Hedvikou Novotnou a Martinem Heřmanským (opět na FHS). V hledáčku badatelů byly otázky současné vesnice v kontextech postmoderní společnosti. Tato spolupráce vznikla na základě společných debat o směřování oboru, které se přímo propisovaly jak do výzkumné činnosti, tak do konceptualizace výuky antropologie na FHS.

Již z výše uvedeného je zřejmé, že rozsah zájmu Dany Bittnerové byl a je veliký. A přitom je třeba do mozaiky jejího působení vložit ještě dva kamínky. Jako studentka národopisu se zaměřila na výzkum českých přísloví. Spolu s německým kolegou Franzem Schindlerem v polovině 90. let 20. století publikovali zásadní sbírku českých paremií (*Česká přísloví,* 1997), která překlenovala dlouhou mezeru nezájmu o tento folklorní žánr u nás. Zaujetí pro folklor ji pak provázelo právě v návaznosti na již výše zmíněné výzkumy PSŠE. Zaměřovala se na dětský folklor nejen v kontextu komunikace ve vrstevnické skupině, ale zajímaly ji i otázky žánru, typologie a variačního procesu folkloru (*Folklor atomového věku,* 2011). Poslední téma, které si zatím píše spíše do šuplíku, se pak týká mobility v širším slova smyslu. Výzkum jízdy vlakem a dopravní infrastruktury odkazuje na současné přístupy a tázání v oblasti sociální a kulturní antropologie.

K široké paletě témat, kterými se Dana Bittnerová zabývala, přispěla pionýrská doba vzniku a budování antropologie v ČR, na níž se jubilantka podílela. Na Fakultě humanitních studií UK dodnes zůstává jednou z konstitutivních osobností jak Katedry sociální a kulturní antropologie, tak celé fakulty, v jejímž vedení působí jako proděkanka pro vnitřní vztahy. Jak sama napsala u příležitosti dvacátého výročí fakulty: „*Měla jsem to štěstí, že jsem byla při tom*." Na FHS UK měla možnost propojovat zkušenosti ze školní etnografie se sociokulturní antropologií, zúročovat své předchozí vysokoškolské vzdělání a navazovat ho na současné trendy ve vědě. Podílela se rovněž na vytváření několika dlouhodobých badatelských a publikačních platforem, mezi něž patří ediční řada *Etnické komunity* a cyklus mezinárodních konferencí Balkánský expres. Je také členkou redakční rady časopisu *Lidé města / Urban People*. Její expertní znalost poptávaly i státní instituce a média.

Jako proděkanka (od roku 2023) se věnuje podpoře lidí, kteří se mohou ocitnout ve zranitelné situaci, a vytváření bezpečného a respektujícího prostředí na fakultě. Do její agendy patří rovné příležitosti, podpora studujících se specifickými potřebami i studentských aktivit a spolků. Její role je tedy nejen akademická a institucionální, ale také pečující. Pro studenty je jednou z prvních osob, na něž se mohou obrátit, pokud se na FHS UK setkají s nevhodným či nerespektujícím jednáním nebo jinou situací, v níž potřebují podporu a zastání.

Aktuálně (do srpna 2026) přivedla Dana Bittnerová k úspěšné obhajobě 139 bakalářských prací, 21 diplomových a 9 disertačních prací. Jakkoli se většina z nich pohybuje v oblasti antropologie či školní etnografie, vyznačují se mimořádně širokým tematickým záběrem. Jako školitelka vede letošní oslavenkyně studující k dlouhodobému kontaktu s terénem, k respektování perspektivy aktérů a k pozornosti věnované každodennosti, identitě a sociálním vztahům. Etnografii přitom představuje jako způsob poznávání sociální reality, nikoli pouze jako soubor výzkumných technik. Jak sama píše, studenti ji prostřednictvím svých závěrečných prací „*zavedli do mnoha sociálních realit*" a „*stále udržují* [její] *mysl mladou*". Studující pro ni proto není pouze příjemcem vědění, ale také člověkem, který do akademického prostoru přináší nový terén, nové poznání a nový pohled. Nové studenty přijímá Dana s nakažlivým entusiasmem, laskavostí a nehodnotícím přístupem. Jak sama dodává, chce vytvářet otevřené

prostředí, kam je zván každý, kdo má o vědu zájem.

Ani témata disertačních prací, která vedla, netvoří úzce vymezenou tematickou „školu“. Jejich záběr sahá od kultury mládeže, tělesných modifikací a ekologické antropologie přes válečnou každodennost a antropologii jídla v Bosně, dějiny české etnografie, antropologii prostoru a ájurvédské praxe až po migraci, konstrukce identit druhé generace muslimů, rasismus či antropologii vzdělávání.

Díky tomu, že vedla naše závěrečné práce, měly jsme možnost poznat Danu blíže. Mohly jsme tak zblízka sledovat její přístup k vedení studentských prací, mimořádné odhodlání a ochotu věnovat vznikajícímu textu štědré množství času a energie. Zakusily jsme její pečlivost při práci s textem, trpělivost s chybami a opomenutími, které proces psaní provázejí, i její neutuchající lásku ke slovu. V průběhu naší společné práce kladla důraz na citlivost vůči terénu, respekt k hlasu autorky i k požadavkům zvolené metody a na úsilí přinést nové poznání. Tento odkaz si neseme dál a snažíme se jej promítat do naší vlastní školitelské i výzkumné práce, stejně jako mnozí další z jejích studentů.

Daně přejeme, aby ji její neutuchající zvídavost, láska ke slovu a zájem o nové sociální světy provázely i v dalších letech a aby měla stále kolem sebe studenty a kolegy, s nimiž je může sdílet.

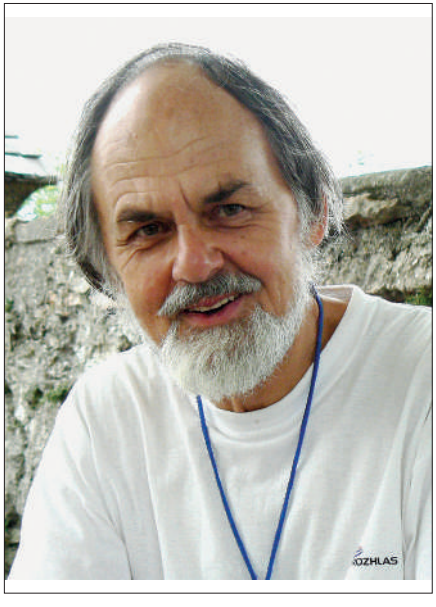
Zuzana Terry a Zuzana Rendek (Praha)

ODEŠEL HUDEBNÍ SKLADATEL JAN MÁLEK

Dne 10. června se v Praze uzavřel plodný život hudebního skladatele, upravovatele lidových písní a hudebního režiséra Jana Málka. Narodil se 18. května 1938 v Praze, kde později studoval na konzervatoři, v letech 1956–1958 v oddělení lidových nástrojů u Alberta Peka a hru na bicí u tympánisty Emila Špačka. Ve studiu pokračoval v kompoziční třídě Miloslava Kabeláče (1908–1979), u něhož se po absolutoriu (1963) nadále vzdělával i formou soukromých konzultací zaměřených na novodobé skladatelské směry.

Málkova životní a umělecká dráha se ubírala třemi směry. Oním profesním, který trval téměř padesát let, byla práce v rozhlase, kde postupně působil na různých pozicích – jako hráč orchestru, lektor, dramaturg a hudební režisér. Léta 1963–1976 strávil v Československém rozhlase v Plzni jako dramaturg Plzeňského rozhlasového orchestru (dále jen PRO), příležitostně i jako jeho tympánista, zároveň byl i dramaturgem a redaktorem v oné době u nás ojedinělé elektroakustické laboratoře, lektoroval však i v ostatních redakcích. V roce 1976 odešel do Prahy, kde se uplatnil jako hudební režisér Československého, později Českého rozhlasu. Setrval zde i po svém odchodu do důchodu, a sice jako jeden z odborníků na digitální restaurování starých snímků.

Kromě náročné práce v rozhlase se Jan Málek intenzivně věnoval kompoziční tvorbě. Jeho dílo zahrnuje čtyři symfonie, rozmanité formy hudby komorní,



vokální a vokálně-instrumentální včetně dětské miniopery *Vepřové hody aneb Potrestaná lakota aneb Opera rustica de jitrnicis* (1978) a statické opery *Tristan a Isolda* (obojí na texty Karla Miloty). Za přínos k rozmanitosti a bohatství hudebních žánrů byl v roce 2024 oceněn Ochranným svazem autorským. Mnohá ocenění získal v jirkovských soutěžích dětské tvorby (1971–1981). V roce 1975 získala první místo v soutěži České hudební společnosti jeho *Sonáta pro housle a klavír „Per la giovinezza“,* ve stejném roce se jako pátý v pořadí umístil ve Skladatelské tribuně UNESCO jeho mužský sbor *Pocta kladivu Michelangelovu. Z* ostatních cen připomeňme Cenu za skladatelskou práci v oblasti sborové tvorby, kterou Málkovi v roce 2018 udělila Unie českých pěveckých sborů.

Zabývat se Málkovou autorskou tvorbou náleží muzikologicky zaměřeným periodikům, přesto bych zde ráda zdůraznila skladatelův obdivný vztah k italské renesanční tvorbě, kterou můžeme tušit i v názvech většiny skladeb, v nichž vedle češtiny figuruje italština. Jeho láska k italské renesanci ho také v Plzni v druhé polovině 70. let přivedla k založení vokálně-instrumentálního amatérského souboru, v jehož názvu *Dolce miseria (Sladká bída)* lze tušit ironický podtón jako projev Málkova všudypřítomného humoru. Nejen zde se pak v mnoha úpravách propojil Málkův vztah ke staré hudbě a k folkloru.

Se stylizovaným folklorem se pražský rodák Jan Málek seznámil v době vojenské služby v Brně jako člen souboru Jánošík. Podle jeho vlastních slov ho náhle začalo zajímat *„vše na východ od řeky Moravy“.* Byly to jednak v rozhlase často vysílané úpravy slovenských lidových písní (slovenské inspirace se později odrazily např. ve 3. větě jeho 3. symfonie), jednak Bartókovy zápisy včetně detailního poznávání autorské tvorby maďarského skladatele. Práce v plzeňské redakci, kde se setkal se skladatelem Zdeňkem Lukášem (1928–2007) a tehdejším redaktorem Jaroslavem

Krčkem (*1939), ho však na druhé straně přivedla k zájmu o český folklor. Byla to zejména Weissova sbírka *Český jih a Šumava v písni*, v níž Málek odkryl krásu mollových a modálních nápěvů.

Svoji aranžérskou práci na poli folkloru mohl Málek plně rozvinout právě v Plzni jednak díky silné motivaci ze strany svých kolegů – kromě Lukáše a Krčka též Zdeňka Bláhy (1929–2025) a Jana Slimáčka (1939–2023), jednak díky existenci Plzeňského lidového souboru, v němž hráli zkušení profesionální hráči, povětšinou členové PRO. Takto vznikly desítky úprav převážně českých lidových písní, které jsou trvalou součástí plzeňské rozhlasové fonotéky. Na Málka coby skladatele a poradce ve věci úprav se také obracela řada hráčů na žesťové nástroje, působících v PRO a zároveň řídících dechové kapely. Obětavě Málek zajížděl i do Sušice za kapelníkem Karlem Polatou (1914–1974), vedoucím proslulé Starošumavské dechové kapely.

Folklorní inspirace se prolínají Málkovou tvorbou bez ohledu na žánr a nástrojové obsazení. Např. v první symfonii *Su una cantilena* se setkáme s melodickými i rytmickými idiomy moravské balady, ve *Variacích pro pět violoncell* „*Quando io sarchiava´l lino*“ zazní v jejich závěru téma chodské lidové písně. Do Málkovy tvorby výrazně zasáhlo i plzeňské elektroakustické studio, které dalo vzniknout nahrávkám oceněným na soutěži Prix de Musique Folklorique de Radio Bratislava. V českém koncertantním repertoáru raritní skladbou dodnes zůstává *Koncert pro dudy, smyčce a bicí,* v němž skladatel předepsal dudy tří různých ladění – D, Es a G. Skladba, vzniklá v roce 1976, byla napsána pro Málkova kolegu, redaktora plzeňského rozhlasu a výtečného dudáka Zdeňka Bláhu.

V dobách, které nepřály koledám, je Jan Málek obětavě aranžoval pouze k jediné příležitosti – když se vydával se svým plzeňským souborem na kolední svatoštěpánskou obchůzku. Zde bych připomněla úpravy koled ze Sušilovy písňové sbírky či Kadlinského *Zdoroslavíčka*. V 70. letech byl u nás Jan Málek zároveň jedním z prvních propagátorů tzv. poučené interpretace staré hudby. Měl úctu k lidovým tradicím, k tvorbě Janáčka, Bartóka, Martinů a Kabeláče a dokázal o těchto skladatelích dlouho zasvěceně s obdivem hovořit.

Jan Málek byl pro své okolí výraznou, nepřehlédnutelnou osobností. Zanechal za sebou rozsáhlé dílo, v němž se ubíral nikoliv podle diktátu mocných, ale vždy vlastní cestou. Přála bych si, aby interpreti o ně pečovali se stejným entusiasmem a láskou, s jakou je Jan Málek skládal.

Honzo, díky za všechno, co jsi pro náš hudební život vytvořil.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

„UPDATE PODMALBY NA SKLE. STOPY V BAVORSKU A V ČECHÁCH“ V BAVORSKÝCH NOVÝCH KOSTELÍCH NA SV. KRVI

Skončila kolem roku 1900 éra podmaleb na skle v Bavorsku, Čechách a Horním Rakousku? To je otázka, kterou si položili odborní pracovníci Muzea poutí v bavorských Nových Kostelích na Sv. Krvi (Neukirchen b. Hl. Blut) a Vlastivědného muzea dr. Hostaše v Klatovech. Odpověděli na ni společnou výstavou, jež se uskutečnila u bavorských partnerů ve dnech 14. 5. 2025 –13. 4. 2026.

Její umístění v Muzeu poutí (Wallfahrtsmuseum) tohoto známého poutního střediska má své opodstatnění. Počínaje 18. stoletím byly Nové Kostely na Sv. Krvi spolu s nedalekým Haidbühlem jedním z center podmaleb na skle. Po čtyři generace zde působila rodina Wittmannových, v Haidbühlu rodina Stoiberových. Rozvoji této produkce napomohly dvě zásadní okolnosti – přítomnost sklářských hutí v Lamu a Lohbergu, obcích ležících na jihozápadních svazích Bavorského lesa, a poptávka po obrázcích svatých patronů, která směřovala nejen ze strany velkého množství poutníků, ale i domácího obyvatelstva. V žádné tamější jizbě nesměl chybět tzv. svatý kout a tabulka umístěná nad kropenkou u domovních dveří, tzv. Armenseelenbild (obraz duší v očistci). Každý, kdo opouštěl dům, ji neopomněl pokropit svěcenou vodou. Dalším artiklem bylo tzv. Haussegen, požehnání, které mělo domu a jeho obyvatelům zajistit Boží ochranu. V souvislosti s výrobou podmaleb se v Nových Kostelích rozvinul i čilý podomní obchod, zásobující prakticky celé okolí Chamu. Jen v roce 1908 zde k němu bylo vydáno čtyřicet devět povolení.

Výstava, umístěná v podkroví muzejní budovy, prezentovala podmalby z mnoha hledisek: jako projev lidového umění, tudíž předmět etnografického bádání, jako sběratelský artefakt zdobící interiér, dále coby volnočasovou kreativní činnost, v neposlední řadě pak jako formu soudobého umění. Exponáty bavorské strany pocházely z lokalit hornofalckého okresu Cham, českou stranu zastupovaly podmalby z jižních (Pohoří na Šumavě v Novohradských horách) a západních Čech (Klatovy, Domažlice, Všeruby, Kvilda). Nechyběly však ani výrobky z proslulého střediska Sandl v rakouském Mühlviertlu.

Jedna z mnoha prosklených vitrín s bílým pozadím byla věnována Josefu Blauovi (1872–1960). Bylo zde několik podmaleb různé provenience, které tento významný šumavský badatel nasbíral v okolí Nýrska, svého rodiště a dlouholetého působiště. Z exponátů české strany jednoznačně zaujala „Alegorie utrpení a bolesti“ (1941), pocházející z klatovského sklářského podniku Otto Flussera (*1903–?). Jako jediný ze své rodiny přežil Otto holocaust a v roce 1945 se vrátil do svého rodiště. České výtvarníky zastupovala klatovská malířka a ilustrátorka Jana Brožová (1909–1987) rozměrnější podmalbou „Chodský betlém“ (cca 1980). Na zvláštním panelu byla uvedena jména dalších autorů – kašperskohorského malíře Václava Hrabánka (1915–2005), plzeňské cembalistky Zory

Paterové-Ponicové, Milady Kováříkové (Obytce u Klatov), Evy Smolíkové (Chanovice), držitele titulu Nositel tradice lidových řemesel Jiřího Honisse (Opalice u Českých Budějovic), Anny Krocové (Domažlice) a Jaroslavy Papežové (Veselí u Janovic nad Úhlavou).

Bavorská strana byla zastoupena širokou paletou artefaktů, počínaje tradičními výrobky přes současné pokračovatele novokostelní školy, propagátory podmaleb, organizátory kurzů, výstav a volnočasových aktivit až k uměleckým dílům soudobých autorů využívajících tuto techniku pro vyjádření aktuálních, často znepokojujících témat. V jejich prezentaci se omezím pouze na výběr.

Josef Weber (1896–1977), potomek zakladatele haidbühlské dynastie Andrease Stoibera (1778–1857), se podmalbě začal věnovat až v důchodovém věku. Prostřednictvím svého bratrance Josefa Kuchlera (1874–1948), u něhož se vyučil, převzal kompletní inventář a předlohy Stoiberovy dílny z Lamu. Na výstavě byl zastoupen podmalbami „Svatí Tři králové“ (1973), „Svatá Marie s dítětem“ (1973), „Svatý Wolfgang“ (1973), „Svatý Vendelín“, „Svatý Florián“ (1970), „Svatý Jiří“ (1973) a „Narození Páně“ (1974), tedy standardními tradičními tématy. V 70. letech Weber platil v okrese Cham jako expert, svůj um se však zdráhal předávat, zájemce, kteří ho prosili o výuku, zásadně odmítal. Zřejmě jedinou výjimku učinil v případě Christiny Fischerové (1941–2024) z Chamu. Ta do poloviny 80. let malovala podle starých předloh a jako základ používala okenní sklo z asanovaných selských domů. Na rozdíl od svého mentora pořádala kurzy, a to na tzv. lidové vysoké škole v Chamu. I ona byla na výstavě prezentována tradiční tematikou – podmalbami „Sedmibolestná madona“, „Ježíš“ a „Dvanáctým zastavením křížové cesty“ (1976).

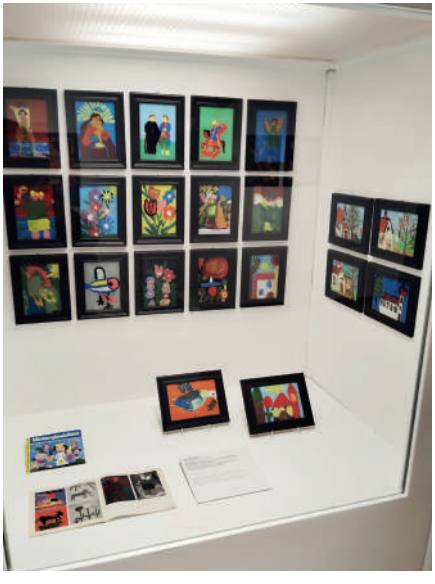
Podmalby Jiřího Honnise (nar. 1964).
Foto Marta Ulrychová 2026

Další významnou pokračovatelkou novokostelní školy je Francizka Baumannová z Bad Kötztingu, od roku 2010 iniciátorka klášterního trhu v novokostelním františkánském klášteře. Společně se svým manželem, regionálním badatelem Ludwigem Baumannem, udržovala čilé kontakty s badateli a sběrateli. Na výstavě se představila čtrnácti zastaveními křížové cesty (1976), vytvořenými podle Johanna Georga Wittmanna (1715–1771). Podle vlastního návrhu tento komplet doplnila o zastavení patnácté.

Podmalba na skle je také celoživotním koníčkem emeritního ředitele Muzea poutí Günthera Bauernfeinda (*1959), organizátora mnoha výstav prezentujících jak tradiční, tak současné podmalby. Na rozdíl od šablon používá jako předlohy fotografie. Návštěvníky mohl jednoznačně zaujmout způsob, jakým pracuje se světlem, zde v podmalbách „Chytač motýlů“ podle motivu Karla Spitzwega (2025) a „De Hoiwa hoiwa“ (2024).

Sběratelskou vášeň projevili také mnozí výtvarníci. Malířka a ilustrátorka dětských knih Wiltrud Roserová (1924–2017) shromáždila ve svém domě v Chamu artefakty dokumentující vývoj podmalby z 19. století v oblasti hornobavorského Staffelsee. Akademický malíř a etnograf Oskar von Zaborsky (1898–1959) si v roce 1946 nechal v Leckern u Kötztingu vystavět dům v rustikálním stylu, který vybavil dobovým nábytkem. V jizbě pochopitelně nemohl chybět tzv. svatý kout. Podmalby sám vyráběl a prodával. Na výstavě ho připomněla rozměrnější podmalba „Svatý Martin“ (polovina 20. století).

Jediným artefaktem s názvem „Spontánní akt na skle“ byl zastoupen sklářský designér, rodák z Chrastavy Erwin Pohl (1914–2014), vynálezce konzervačních prostředků k uchování historických podmaleb. Od roku 2002 žil v nedalekém Furthu im Wald. Z jeho iniciativy obdržela v roce 2013 po jedné podmalbě darem řada obcí podél turistické „Skleněné stezky“ vedoucí z hornofalckého Waldsassenu do dolnobavorského Pasova. Na české straně byly takto obdarovány obec Chrastava a město Domažlice. Iniciativa nesla název „Skleněná stopa“ a její nositel si kladl jedinou podmínku – darované exponáty zpřístupnit široké veřejnosti.



Podmalby děti ze zvláštní školy
v rámci akce pořádané v Bavorsku (1983).
Foto Marta Ulrychová 2026

Odklon od tradičních náboženských témat ve prospěch současných, často sociálně kritických námětů představuje tvorba v Mnichově žijícího Heika Herrmanna (*1953). Kdysi vyučený malíř skla, později absolvent Akademie výtvarných umění v Mnichově, se na výstavě prezentoval artefaktem „Souboj“. Rodák z Furthu im Wald Helmut Sturm (1932–2008), spoluzakladatel umělecké skupiny SPUR, působící v letech 1957–1965, se ve své tvorbě odvolával na skupinu Blaue Reiter, která se podmalbami nechala inspirovat počátkem 20. let v Horním Bavorsku. Na výstavě zaujal abstraktním expresivním vyjádřením skutečnosti.

Ze soudobých umělců bych připomněla rodačku z westfálského Herne, v Mnichově žijící absolventku stuttgartské Státní akademie výtvarných umění Heike Pillemann (*1958). Profiluje se jako kreslířka. Před deseti lety našla oklikou cestu k podmalbě, když jako optimálně použitelný materiál objevila na bleších trzích skla starých obrazových rámů. Hrubými tahy štětce na ně nanáší černou barvu, následně pak barevné plochy. Do nich pak zapracovává tvrdý papír nebo jiné tvrdé předměty. Podle průvodního textu, provázejícího její kulatý „Dortový tác“ (2025), prý při malování zřídkakdy obrací obraz na přední stranu. Na konci tvůrčího procesu je posléze sama překvapená zářivým světelným výsledkem.

Část expozice byla věnována podmalbě jako volnočasové aktivitě. Byl to zprvu zájem intelektuálů, etnografů, sběratelů a umělců, kteří se počátkem 60. let začali věnovat tomuto jednoduchému naivnímu zpracování náboženských motivů. Rustikální styl, do něhož podmalby dobře zapadaly, si začali osvojovat i lidé ve městě. V lidových školách pro dospělé byly organizovány kurzy, výrobky se prodávaly na tzv. hobby-výstavách. V samostatné vitríně bylo na výstavě prezentováno dvacet pět podmaleb, určených okresní Nemocnici sv. Josefa v Kötztingu (zal. 1973). Akce proběhla v 80. letech v tamější zvláštní škole. Podmalby odkazující na tradiční „Armenseelentaferln“ (tabulky zobrazující duše v očistci) byly určeny pro pokoje pacientů a spolu s kropenkami umístěny u jejich dveří.

Výstavu doplnily publikace vydané v Německu v průběhu druhé poloviny minulého století. Exponáty provázely dobře čitelné německo-české popisky, nechyběla ani mapka s vyznačením galerií, muzeí a soukromých sbírek. Zájemci o podmalby se za nimi mohou vydat do bavorského Neunburgu vorm Wald, do Winklarnu, Bad Kötztingu, Frauenau, Schönnbrunnu am Lusen, skanzenů ve Feyungu a Tittlingu, do muzea podmaleb v rakouském Sandlu, na české straně pak do muzeí v Domažlicích, Klatovech a na Kvildě.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

Podmalby Josefa Webera s náměty svatých patronů. Foto Marta Ulrychová 2026

JEDNA INŠPIRÁCIA, DVE CESTY. ÚĽUV 1945–1989

Osmdesáté výročí dekretu prezidenta republiky dr. Edvarda Beneše č. 110, který je považován za prvotní impuls ke vzniku Ústředí lidové a umělecké výroby (ÚLUV), vyvolalo potřebu důstojně připomenout existenci této instituce. Na podzim 2025 tak světlo světa spatřila reprezentativní publikace *ÚĽUV 1945–1989. Remeslo so značkou*, jejíž příprava svedla dohromady více než dvě desítky slovenských a českých autorů. Nedlouho po jejím představení zpřístupnil bratislavský ÚĽUV výstavu *Jedna inšpirácia, dve cesty. ÚĽUV 1945–1989*, která se stala „trojrozměrným“ nahlédnutím do historie a produkce ÚLUV/ÚĽUV (konána ve dnech 5. prosince 2025 až 29. května 2026).

Běžná veřejnost si zpravidla spojovala se značkou ÚLUV produkty, u nichž se harmonicky prolínala kvalita řemeslného zpracování, respekt k materiálu a tradici, ale také kreativita a invenční design. Situace v českých zemích a na Slovensku však byla vzájemně odlišná a již v 50. letech 20. století se slovenská a česká část

podniku, jehož název prošel drobnou změnou (nově Ústředí lidové umělecké výroby), vydaly vlastním směrem. Ideové ukotvení a potřeba zachovat rukodělnou tradici zůstávaly ovšem i nadále v obou organizačních složkách úhelným kamenem jejich činnosti. Ohlédnutím za čtyřmi dekádami existence tohoto dvojjediného ÚLUV/ÚĽUV proto záměrně staví na dvou sdělných liniích – ukázat návštěvníkům, nakolik se slovenské i české části podniku dařilo v rozpětí let 1945 až 1989 naplňovat v odlišných hospodářských a produkčních podmínkách myšlenku, která byla ÚLUV/ÚĽUV vetknuta do vínku jeho zakladateli.

Samotný ÚLUV/ÚĽUV bohužel (na rozdíl od listinné a obrazové dokumentace) systematicky nebudoval fond trojrozměrných předmětů, který by reflektoval jeho produkci. Tvůrci výstavy se tak mohli opřít především o kolekce domovského Múzea ľudovej umeleckej výroby ÚĽUV ve Stupavě a o sbírky Moravského zemského muzea v Brně, sama příprava akce se ovšem stala i příležitostí k novým akvizicím. A že terén v tomto ohledu poskytuje i dnes vhodný materiál, dokládá např. vlněný kabátek získaný s originální prodejní visačkou Krásné jizby, včetně zachované dobové ceny (1050 Kčs).

Primárním cílem výstavy bylo prezentovat produkci ÚLUV/ÚĽUV, organizační, technické a další provozní stránky fungování organizace ponechával tvůrčí tým záměrně stranou (ty jsou ostatně dostatečně osvětleny v jubilejní publikaci) a zaměřil se především na autentické výrobky vzešlé z rukou řemeslníků v dílnách na české i slovenské straně. Autorka Zuzana Dedik Šidlíková se při členění výstavy a instalaci artefaktů řídila materiálovými hledisky (dřevo, hlína, pletiva), případně typologickými okruhy (nábytek, oděv). Prostřednictvím drobného grafického detailu (odlišné řešení barevného podkladu popisek) byly na první pohled odlišitelné výrobky tvůrců zastřešených českou či slovenskou částí podniku. Návštěvníkovi se tak nabízela jedinečná příležitost sledovat jejich prostřednictvím nejen škálu produkovaných výrobků, aplikované výzdobné techniky nebo míru autorského vstupu výtvarníka, ale také hlouběji se zamyslet nad specifiky českého a slovenského ÚLUV/ÚĽUV a jimi uplatňovaných přístupů (napomáhají tomu i podrobné popisky u exponátů obsahující mj. jména designérů a řemeslníků či místo výroby). Zatímco v českých zemích se část produkce soustředila do dílenských a manufakturních provozů, na Slovensku zůstávala mnohem více fragmentalizovaná v dílnách jednotlivých výrobců rozptýlených v různých regionech. Na výstavě jsou tyto odlišnosti nejviditelněji patrné v části věnované textiliím. Zatímco slovenská sekce dokládá, nakolik byla produkce úzce navázána na tradiční techniky a ornamentiku, vystavené výrobky reprezentující českou část podniku svědčí o jiném přístupu stavějícím na cíleném propojení tradičních technologií s moderním designem.

Jedním z charakteristických znaků a pilířů existence ÚLUV/ÚĽUV bylo funkční propojení na ose: výzkum a dokumentace – vývoj – výroba. Je proto pochopitelné, že i přes limitovaný prostor, který měla autorka v Galérii ÚĽUV k dispozici, se snažila skrze stručné medailony představit vedle produktové škály také několik výrazných osobností designérů. Několikaletý výzkum, jenž předcházel vzniku výše jmenované publikace i recenzované výstavy, mimo jiné přinesl své ovoce v identifikaci autorství některých produktů, u nichž jméno výtvarníka-návrháře nebylo dosud známo.

Údělem všech výstav je časově limitovaná doba zpřístupnění. V případě recenzované akce se naštěstí můžeme do budoucna opřít o publikaci *ÚĽUV 1945–1989. Remeslo so značkou*, která vedle hutného textu zachytila řadu z vystavených exponátů prostřednictvím kvalitních fotografií. S potěšením můžeme konstatovat, že po letech taktního (a někdy i trapného) mlčení

Výstavní sál Galerie ÚĽUV v Bratislavě s instalací textilií, oděvů, nábytku a drobného domácího inventáře z produkce ÚLUV/ÚĽUV. Foto Daniel Drápala 2026

a postupného upadání značky ÚLUV do prachu zapomnění se v současnosti nejedná o jedinou připomínku existence tohoto podniku. Souběžně s bratislavskou akcí byla na půdě Moravského zemského muzea v Brně připravena jako česká připomínka 80. výročí založení obdobně koncipovaná výstava těžící z bohatého sbírkového fondu budovaného od sedmdesátých let Ludvíkem Kunzem (*ÚLUV Nekončící příběh*; 28. 11. 2025 – 14. 6. 2026). Od dubna do července letošního roku byl navíc v Letohrádku Kinských ke zhlédnutí další výstavní podnik – tentokrát pod názvem *S šifrou ÚLUV* čerpající naopak z bohatství dokumentačního fondu spravovaného Národním muzeem a Národním muzeem v přírodě. A právě ve druhé jmenované instituci bude v Rožnově pod Radhoštěm od května 2027 k vidění další výstava věnovaná ÚLUV vycházející z projektu aplikovaného výzkumu Masarykovy univerzity, Národního muzea v přírodě a Národního muzea. Její vernisáž se navíc propojí s vědeckou konferencí *Mezi tradicí a institucí: Ústředí lidové umělecké výroby a institucionalizovaná podpora tradiční rukodělné produkce.*

Daniel Drápala
(Ústav evropské etnologie FF MU)

MEZINÁRODNÍ ETNOCHOREOLOGICKÉ SYMPOZIUM V ŘECKU

Ve dnech 20. až 27. července 2026 se v řeckém městě Trikala konalo 34. sympozium etnochoreologické studijní skupiny ICTMD (International Council for Traditions of Music and Dance). Událost se konala v Muzeu Tsitsani, organizačního zajištění se zhostila National and Kapodistrian University of Athens. Tohoto setkání se zúčastnilo na sto badatelů zabývajících se nejen lidovým, tradičním či etnickým tancem z celého světa. Během osmi dní zaznělo přes 70 příspěvků v rámci dvou tematických okruhů. První byl zaměřený na prvky humoru a hry v tanci a ukázal například, nakolik může být humor exkluzivní a jak úzce toto téma souvisí s otázkou genderu a rozložení moci ve společnosti. Druhé téma zaměřilo pozornost na vztah tance, migrace a paměti na široké škále geografických, časových i kulturních kontextů.

V duchu inkluzivity a otevřenosti celé studijní skupiny program nezahrnoval paralelní panely, aby všem zúčastněným umožnil vyslechnout všechny prezentující. Součástí sympozia byla také pracovní setkání studijní skupiny i podstudijních skupin specializujících se na dílčí témata tanečního výzkumu, ale také bohatý kulturní program zahrnující především několik tanečních příležitostí. Tanečně-hudební večery participativního i prezentačního charakteru podpořily celkově velmi přátelskou atmosféru celé události a prohloubily kulturní, odborné i společenské vazby mezi účastníky.

Sympozium vytvořilo intenzivní a koncentrovaný prostor pro sdílení myšlenek i zkušeností. Vedle odborných diskusí nabídlo také příležitost k navazování nových kontaktů a posilování mezinárodní profesní sítě. Cenná byla především atmosféra otevřenosti a vzájemného respektu, v níž tanec představoval samozřejmé centrum zájmu.

Takové prostředí umožňuje rozvoj oboru i vznik nových spoluprací a současně připomíná význam pravidelně se setkávající odborné komunity, která by mohla být inspirací také pro české prostředí. V závěrečné reflexi sympozia zazněla myšlenka, že etnochoreologie nepředstavuje pouze vědeckou disciplínu, ale zahrnuje v sobě tancem kultivovaný postoj k životu a lidem kolem nás. Tato slova vystihují ducha celého setkání a hodnoty, které během něj byly patrné nejen v odborných debatách, ale i v každodenních interakcích účastníků. Další sympozium studijní skupiny etnochoreologů ICTMD se uskuteční v červenci 2028 v irském Limericku.

Anna Varausová
(Ústav evropské etnologie FF MU)

OŽIVENÍ LIDOVÉHO UMĚNÍ ZEMÍ V4 PROSTŘEDNICTVÍM ROZVOJE KREATIVNÍHO PRŮMYSLU

Národní ústav lidové kultury ve Strážnici je jedním z partnerů mezinárodního grantového projektu s názvem *Revitalizing Folk Crafts of the V4 Countries through the Development of the Creative Industry* (Oživení lidového umění zemí V4 prostřednictvím rozvoje kreativního průmyslu). Hlavním žadatelem finanční podpory z grantu Mezinárodního visegrádského fondu je Sdružení lidového umění kraje Békés (Békés Megyei Népművészeti Egyesület) z Maďarska, které pro účast v projektu oslovilo včetně NÚLK také slovenský ÚĽUV a polské Zakopiańskie Centrum Kultury.

Dnešní společnost prochází výraznou proměnou hodnot. V současné době pozorujeme trend zvyšujícího se zájmu veřejnosti o tradiční řemesla, jejich techniky výroby, o přírodní materiály a jejich zpracování. S postupující globalizací roste potřeba vymezovat svou vlastní kulturní identitu. Vidíme také snahu hledat autenticitu původu a příběhu oděvu a tendence k slow fashion, tedy k pomalé módě. A právě tyto společenské tendence reflektuje tato společná iniciativa.

Realizace projektu je naplánována od ledna 2026 do května 2027. V průběhu roku 2026 se v každé z partnerských zemí uskuteční samostatný workshop, jehož hlavním tématem je lidový kroj coby výrazný symbol místní kultury.

Setkání propojují nejen řemeslníky, výrobce lidového oděvu a textilní designéry, ale rovněž i odborníky na hmotné a nehmotné kulturní dědictví ze zemí Visegrádské čtyřky. Společně hledají způsoby, jak využít postupy textilních technik, materiály i tvarosloví využívané v lidovém oděvu a usnadnit jejich zapojení do současné společnosti, především do oděvního designu. Nabyté poznatky a dovednosti následně uplatní ve své odborné praxi a promítnou je do vzdělávacích programů pro veřejnost.

V době vydání této zprávy se uskutečnily již tři ze čtyř plánovaných workshopů. Šňůru setkání zahájilo Sdružení lidového umění se sídlem v maďarské Békéscsabě, které ve dnech 4.–8. března 2026 uvítalo delegace z Česka, Polska a Slovenska. Účastníci čerpali inspiraci z lidových oděvů z vybraných regionů Maďarska a míst, kde dodnes žije početná maďarská menšina. Motivy, střihy a ornamenty následně přenášeli do návrhů oděvních modelů. Workshop vedla módní designérka Melinda Molnár-Madarász, která se tímto propojením dlouhodobě zabývá ve své návrhářské praxi. Program navázal na 20. ročník festivalu lidového textilu Karpatské kotliny. Hlavní náplní konference byly odborné diskuse a přednášky. Za Českou republiku přednesla svůj příspěvek Petra Mertová, která se zaměřila na tradiční textilní řemeslné techniky v České republice uplatňované v lidovém i současném oděvu. Program nabídl dále udílení cen řemeslníkům, hudebně-taneční vystoupení místního folklorního souboru Balassi, které představilo národnostní menšiny v Békéscsabě, i výstavu *Duše a vzor – nová tvář lidového dědictví – sakrální textilie* v Munkácsy Mihály Múzeum.

Druhé setkání proběhlo ve dnech 4.–7. června v Regionálním centru řemesel v Banské Bystrici. Organizátoři tematicky zaměřili workshop na paličkovanou krajku, neboť účastníky pozvali do kraje, kde je krajkářská tradice živá už od druhé poloviny 16. století a který se řadí k nejvýznamnějším báňským krajkářským střediskům. Paličkovaná krajka z obce Špania Dolina nedaleko Banské Bystrice je navíc od letošního roku zapsaná na Reprezentativní seznam nehmotného kulturního dědictví Slovenska. Textilní technika paličkování se postupně z báňských středisek rozšířila i na ostatní území a dnes se uplatňuje na lidovém oděvu v mnoha regionech Slovenska. Náplň setkání partnerů grantového projektu byla rozdělena na dvě části – odbornou a praktickou. První obsahovala odborné prezentace o rozšíření a technikách krajky, diskuse a dvě exkurze za krajkářkami. Lila Wilhelmerová předvedla svou zručnost v Múzeu paličkovanej čipky v obci Špania Dolina a Alžbeta Gregorová z vesnice Staré Hory přímo ve svém domě, kde si zřídila výstavní jizbu, ozřejmila historii krajky v dané oblasti a také odkryla svou rodinnou historii (je už čtvrtou generací, která se aktivně věnuje tomuto řemeslu). Praktické části se ujala oděvní výtvarnice Petra Paolo Pršová, která vede obor oděvní design na Střední škole uměleckého průmyslu v Trenčíně. Ve své tvorbě se věnuje také lidovému oděvu – např. ve své módní kolekci s názvem „VyKroj sa“ pracovala přímo s krajkou. Účastníci workshopu se zaměřili zejména na motivy a materiálové možnosti krajky, ale také na střihy a další materiály používané při zhotovování lidového kroje.

Třetí z řady workshopů pořádal ve dnech 18.–20. září Národní ústav lidové kultury ve Strážnici. Ústředním tématem byl modrotisk v lidovém oděvu. Zahájení proběhlo formou exkurze ve strážnické dílně modrotisku, kde byl účastníkům demonstrován celý proces barvířské techniky. Následujícího dne svými přednáškami a prezentacemi zastřešili odbornou část Martin Šimša, Petra Hrbáčová a Lucie Svobodová. Praktický blok pak lektorovala módní návrhářka a oděvní designérka Petra Graffe, která také vede obor design oděvu na Střední uměleckoprůmyslové škole v Uherském Hradišti. Představila jak vlastní autorskou práci, tak i projekty a tvorbu svých studentů, které k práci s lidovým oděvem vede. Účastníci workshopu se ve svých návrzích inspirovali zejména vzory z modrotiskových forem a tvaroslovím lidového oděvu. Během tvorby měli možnost pracovat i přímo s látkou potištěnou modrotiskem. Tečkou za celým programem byla pro účastníky návštěva populárně-naučného programu *Podzim na dědině* v Muzeu vesnice jihovýchodní Moravy ve Strážnici.

Účastníci na exkurzi v modrotiskové dílně ve Strážnici, kterou v roce 1906 založil Cyril Joch. Vanesa Valovičová 2026

Koncem listopadu proběhne čtvrtý workshop, jehož realizace se ujme Zakopiańskie Centrum Kultury v Zakopaném. Závěrečným výstupem projektu se stane společná metodologická digitální publikace. Ta představí použitou metodiku, zdokumentuje průběh spolupráce, přiblíží vzniklé návrhy i dvanáct autorských modelů (návrháři z každé země vytvoří a ušijí tři modely, jež budou fúzí tradičního a moderního oděvu) a nabídne příklady dobré praxe pro další využití. Navíc výsledky zpřístupní široké veřejnosti díky virtuální galerii na webu a sociálních sítích všech partnerů.

Vanesa Valovičová
(Národní ústav lidové kultury)

MFF STRÁŽNICE 2026

Když jsem byla oslovena, abych jako nezávislá hodnotitelka zpracovala zprávu z letošního 81. ročníku MFF Strážnice, myslela jsem, že se budu potýkat především s vlastní pozicionalitou, snahou o objektivní, zároveň osobní zhodnocení a citlivé formulování významu strážnického festivalu z pohledu mé generace. To jsem ještě netušila, že hlavními tématy reflexí letošního ročníku, která se budou probírat ještě týdny po jeho skončení v soukromém i veřejném mediálním prostoru, budou extrémní horko a reakce publika na výstupy politiků, totiž vypískání ministra kultury Oty Klempíře a ministra zahraničí Petra Macinky. Tak jako onen poslední červnový víkend zaplavila Českou republiku vlna veder, zaplavila poté internet vlna příspěvků, článků, osobních i odborných komentářů na téma folkloru a politiky. Málokdo v této souvislosti o Strážnici tento rok neslyšel.

Není mým záměrem se zde rozepisovat o tom, co svými projevy na pódiu, útočnými výroky a následnými omluvami v médiích zástupci vlády sledovali, zda výstupy politiků na podobné události patří, jak měli nebo neměli organizátoři festivalu zareagovat. K tomu se již vyjádřili povolanější odborníci na aktuální politickou situaci i na historii politického zneužívání folkloru. Cítím však závazek se z pozice mladé etnoložky k této záležitosti aspoň stručně vyjádřit. Silně převládající negativní reakce strážnického publika jsem vnímala jako přirozený projev toho, že tito lidé současnou vládu a její zásahy nejen v oblasti kultury vnímají, nejsou s nimi spokojeni a nebojí se to dát najevo. Díky tomu, že reakce přítomných nebyly jednotné, na mě celá situace působila především jako výraz postojů konkrétních lidí, nikoliv abstraktně chápaného „lidu“. Za projevy souhlasu, nesouhlasu i mlčení bylo možné číst různé zkušenosti, postoje a emoce. Celá tato událost ve mně zároveň posílila dojem, že ačkoliv folkloristé netvoří jednolitou skupinu, v určitých okamžicích dokážou své postoje vyjádřit aktivně a veřejně. Právě v tom spatřuji určitou protiváhu k představě folkloru jako snadno využitelného nástroje politického působení.

Politická intervence značně ovlivnila průběh a způsob prožívání letošního ročníku, ale také povědomí širší české společnosti o MFF Strážnice. Výrazným vnějším faktorem, který každoročně průběh festivalu chtě nechtě ovlivňuje, je také počasí, které tento rok mnohé návštěvníky přimělo zůstat raději doma. Předpověď extrémně vysokých teplot se propsala do několika změn v programu – některé denní pořady byly zrušeny nebo přesunuty do zastíněných amfiteátrů či klimatizovaného Kulturního domu Strážničan, poprvé v historii festivalu byl zrušen také sobotní průvod městem. Tyto změny jsem kvitovala a myslím, že některé z nich by bylo možné zařadit do primárního plánu budoucích ročníků. Například využití Kulturního domu pro mě představovalo příjemnou změnu prostředí (nachází se dál od hlavního areálu, stále však v pěší dostupnosti) a jsem toho názoru, že pro účely komornějších programů by mohlo jít o vhodnou alternativu trvalejšího charakteru. Co se týče zvládání zátěže v důsledku horkého počasí, uvítala bych vyšší míru

Z pořadu Smrt nesem ze vsi, MFF Strážnice 2026. Foto Tomáš Hájek

informovanosti směrem k návštěvníkům, např. ujištění o tom, zda je kohoutková voda v areálu pitná. Očekávala bych také obecné připomenutí základních opatření k předcházení zdravotním rizikům, přestože jsou často v rozporu s obvyklým způsobem užívání si festivalu.

Po zhodnocení vnějších faktorů se konečně dostáváme k obsahu festivalu, totiž pestrým diváckým zážitkům a četným příležitostem k formálním i neformálním, přátelským, tanečním, hudebním a jiným setkáním. Festival opět přinesl bohatý program, jehož rozsah nabízí více, než může jeden návštěvník obsáhnout. Každý si musí vybrat dle svých preferencí i zvyklostí, škála způsobů prožití festivalu je takřka neomezená. Divácké strategie jsou různé. Někdo opakovaně míří vždy na stejná místa, jiný vyhledává specializovanější pořady, někdo jiný jde cíleně podpořit své známé a další prostě neplánuje, nechává se unášet festivalovou flow, užívá si atmosféru a na nabízené programy možná vůbec nezavítá. Na strážnické slavnosti jezdím od dob svého dospívání pravidelně již více než deset let, a tak už vím, že přílišné plánování se nevyplácí, protože proud událostí vás může zavát zcela jiným, avšak nikoliv nepříjemným směrem. Také proto jsem svoji ověřenou „trasu programem“ příliš neměnila, spíše ji rozšířila, abych mohla lépe porovnat pořady různého charakteru.

Poprvé jsem zavítala třeba na dětský pořad *Tady jsme doma* (autoři Jana a Jan Zachovalovi), který je každoročním vyústěním stejnojmenného projektu, jehož cílem je šířit na českých školách povědomí o lidových tradicích jako běžné součásti naší společnosti. Dětské folklorní soubory a mladí interpreti se ukázali také v hravém pořadu *Smrt nesem ze vsi* (autorka Alena Halašová) i v dalších pořadech Dětské Strážnice. O tom, že programy určené primárně dětem mohou oslovit i dospělého diváka, i o tom, jak je někdy dobré nechat se vést přítomným okamžikem, mě přesvědčilo představení lidového loutkového divadla v podání DFS Hájenka z Bratislavy, na které se mi poštěstilo narazit při procházení *Dětským dvorem* v areálu skanzenu. Z dalších pořadů mě svou dramaturgií i jednotlivými výkony příjemně překvapila série pěveckých čísel *V každé písni život tepe…* (autorky Tereza Bek a Jana Kiliánová) zachycující všechny možné tváře ženskosti v lidové písni, v tradičních i modernějších úpravách. Z denního programu pak nesmím opomenout *Soutěž o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku*, která pro mnohé představuje pomyslný vrchol festivalového programu, téměř posvátnou událost významově srovnatelnou s mistrovstvím světa v hokeji pro sportovní fanoušky.

Z hlavní nabídky večerních pořadů jsem volila ty s tancem v hlavní roli. Pořad *Tanec jako živý fenomén* (autor Jan Kysučan) představil srovnání podoby a interpretace vybraných lidových tanců napříč generacemi i regiony. Hudebně-taneční představení *Karpatami* (autor Jan Kysučan) jsem sice zhlédla již poněkolikáté, avšak v bujaré pozdně večerní venkovní atmosféře to byl pro mě jedinečný zážitek. Regionální pořad *Tvrda je slezska řeč* (autorka Soňa Wenzelová) vzdávající hold kulturnímu dědictví Opavského Slezska mě oslovil prostými i pompézními výjevy z lidového výročního cyklu. U všech dosud zmíněných pořadů jsem oceňovala, s jakou hladkostí plynuly, nebyly narušovány zbytečnými prostoji, čemuž přispívalo i dramatizované, audiovizuálně zpracované či naopak absentující průvodní slovo.

Nejsilněji mi však utkvěla v paměti výrazná obrazovost a osobité pohybové tvarosloví pořadu *Můj milý člověče* (autorky Věra Fenclová a Jaroslava Šiktancová). Program připomínající sto let od narození tanečnice, choreografky a pedagožky Aleny Skálové nabídl průřez její tvorbou, která bývá spojována zejména se souborem Chorea Bohemica. I když jsem určité základní povědomí o tomto tělese i osobnosti Skálové měla, množství různých tanečních, hudebních i kostýmních poloh spolu s neskutečnou energií, kterou do svých výkonů všichni

Z pořadu Můj milý člověče, MFF Strážnice 2026. Foto Tomáš Hájek

interpreti vložili, mě skutečně ohromilo. Takové pojetí vzpomínkových pořadů připomínajících život a dílo významných osobností spjatých se scénickou prezentací folkloru, které do velké míry stojí na nesnadném procesu rekonstrukce a nastudování starých choreografií, je podle mého názoru důležité. Přivádí zpět na scénu něco, co je možná starším generacím známé a zřejmé, co je v některých ohledech možná překonané, ale v čem se skrývá mnoho vědění i inspirace a co dnes zůstává často skryto z důvodu nedostatku archivních záznamů či jejich složité dostupnosti.

Kdyby se *Folklorní škola*, věnovaná letos právě osobnosti Aleny Skálové, konala až po uvedení programu, který představil její dílo přímo na jevišti, jistě bych se jí ráda zúčastnila, protože pořad ve mně vzbudil zvědavost a hlad po informacích. Celkově myslím, že by čistě edukačním pořadům prospělo užší provázání s hlavním programem. Žádný z nich jsem letos bohužel nenavštívila, proto neumím posoudit jejich návštěvnost, ale odhaduji, že jen málo lidí je v rámci festivalu odhodlaných vyrazit vstříc vzdělání. V této souvislosti bych spíš ocenila nějakou platformu pro reflexi a zpracování obsahu hlavního festivalového programu než pro získávání nových informací. Myslím, že zvlášť pořadům jako byl *Můj milý člověče* by slušel krátký dramaturgický úvod, diskuze po vystoupení nebo jiný z diskuzních formátů, se kterými se běžně setkáváme třeba na filmových nebo divadelních festivalech.

Naopak prostoru podněcujícího neformální diskuzi, s možností se občerstvit, odpočinout si nebo se zapojit do zpěvu a tance, festival nabízí dostatek. Ať už jde o rozmanitou gastronomickou nabídku *Jarmarku chutí a vůní*, uvolněný participativní program *Zbojníků pod platany* nebo takřka všudypřítomné organizované i spontánní zábavy během dne i v rámci *Noci s hudci*. Jistým zklamáním pro mě bylo *Festivalové šapitó*, relativní novinka, která slibovala odpočinkovou zónu se zábavním a edukativním programem. Myšlenka další festivalové chill out zóny se mi velice líbila, avšak strohé „scénografické" provedení a situování stanu doprostřed nestíněné, rozpálené louky bohužel k návštěvě a odpočinku příliš nevybízely. Zde vidím značný potenciál k vylepšení a věřím, že šikovnější a kreativnější řešení prostoru může přilákat více lidí a lépe naplnit zamýšlený záměr. Program zde přitom vůbec nemusí být rozsáhlý, naopak, dokážu si představit třeba jen nenásilné, podprahové promítání snímků *Z filmového archivu*, podobné tomu, které probíhalo o půlnoci na amfiteátru Zámek, avšak v pohodlnějším prostředí...

Omezený čas a energie bohužel skutečně neumožňuje zhlédnout a zažít vše, co by si člověk přál. Jednu z neodmyslitelných součástí MFF Strážnice, totiž velkolepou podívanou na vystoupení zahraničních souborů *Z krajin za obzorem,* jsem například stihla až v rámci zakončovacího pořadu *To nejlepší na konec*. Tento rok jsem vynechala i svoji oblíbenou zastávku u dechové hudby na Ostrůvku, a tak se mi stále tepající srdce festivalového areálu zpřítomnilo alespoň při lenivé nedělní procházce zámeckou alejí, kdy se tóny žesťů rozléhaly po celém parku. Naštěstí byly některé pořady dostupné v záznamu na YouTube nebo TV Noe a já jsem se díky nim mohla po návratu domů podívat na ty, které jsem nestihla, nebo které jsem si chtěla připomenout. S koncem jednoho ročníku jsem se tak mohla začít těšit zase na ten další.

Festival ve Strážnici pro mě osobně není jen kulturní přehlídka, vnímám jej jako součást výročního cyklu spojenou se začátkem léta, jako tradici samu o sobě. Další ročník očekávám s podobnou jistotou a samozřejmostí jako příchod dalších Vánoc nebo Velikonoc. Vím, že tyto dny opět oslavíme, ideálně tak, jak jsme zvyklí, ale že to bude vždy trochu jiné podle toho, v jak širokém kruhu lidí se potkáme, jaké bude počasí nebo jestli zrovna tyto svátky někdo zneužije k vyprovokování politické debaty. Díky své kontinuitě i proměnlivosti představuje MFF Strážnice v dnešní dynamické a často roztříštěné společnosti pevný orientační bod, k němuž se lze opakovaně vracet. Každý rok vytváří příležitost setkat se s přáteli, známými i širší folklorní komunitou napříč generacemi i regiony a na několik dní zakusit pocit sounáležitosti a pospolitosti skrze hudbu, tanec a živou tradici.

Anna Varausová
(Ústav evropské etnologie FF MU)

RADAN HALUZÍK: TURBO-VENKOV. PLNÉ KRAJINY A PRÁZDNÉ DOMY (NEJEN) NA BALKÁNĚ. Praha: Academia, 2026, 376 S.

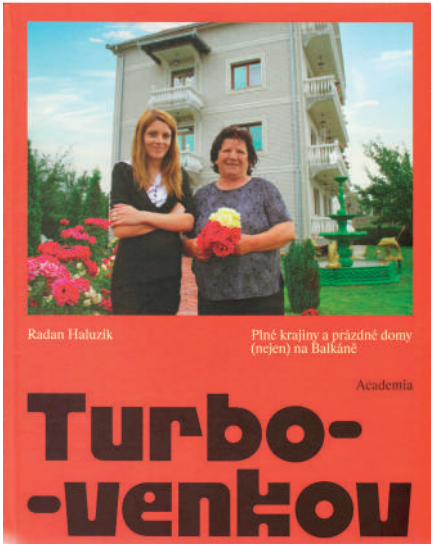
Radan Haluzík působí jako sociální antropolog Centra pro teoretická studia a do povědomí široké veřejnosti se zapsal svou knihou *Proč jdou chlapi do války* (2018), ve které zúročil svůj výzkum z balkánských zemí a z Kavkazu. Ve své nejnovější knize s názvem *Turbo-venkov a podtitulem Plné krajiny a prázdné domy (nejen) na Balkáně* se už věnuje odlišnému tématu – migrantům z jihozápadu bývalé Jugoslávie a jejich honosným domovům, které si budovali pomocí peněz vydělaných v zahraničí.

Pokud jste někdy projížděli východní Evropou nebo Balkánem, mohli jste si ve zdejších vesnicích povšimnout celé řady vybudovaných nebo i často rozestavěných „vil", které se pyšní luxusem a které jsou natolik odlišné od ostatních omšelých venkovských domů. Na západní Ukrajině, v Bosně a Hercegovině, v Černé Hoře anebo v Kosovu je podobných domů bezpočet. Každému jistě vyvstane na mysl, proč se takové domy staví? Jaký je jejich účel? Zatímco Češi spíše oceňují funkční užitečnost domů, která vychází ze zažité tradice a která má na úkor estetiky splňovat kritéria technické dokonalosti a proveditelnosti (např. aby podlaha byla dokonale rovná), přičemž

dům nemá vyčnívat (nikdo si jen tak nepostaví na verandě korintský sloup, aby nebyl majitel vnímán jako příliš nabubřelý), v řadě zemí východní Evropy i Balkánu je tomu naopak. A tak se zde objevují i domy, které vypadají jako zmenšenina honosného hradu, ale uvnitř budovy jsou technické nedostatky. Strohost, důraz na funkčnost, ale i nutnost projektové dokumentace a další typické prvky českého plánování při stavbě domů nejsou ve východní Evropě nebo na Balkánu nutností. A není nikterak výjimečné, že právě touto cestou se vydávají mnozí migranti, kteří tímto způsobem své peníze investují v rodných městech a obcích.

Radan Haluzík se věnuje této problematice na příkladu migrantů z jihozápadu bývalé Jugoslávie (ale primárně z Kosova). Jimi postavený dům není pouze jeden, a tak se z původního vesnického prostředí plného polorozpadlých domů a povislých žárovek v ložnici stává „turbo-venkov“ plný pompézních domů. Tím se mění i celý ráz krajiny. Lidé pak již ve své rodné vesnici prakticky nežijí, pracují od rána do večera v západních metropolích, ale pravidelně se do své vesnice vracejí na návštěvy. Právě západní země a jejich domy se často stávají předlohou pro budované domy na jihozápadě bývalé Jugoslávie. Jelikož si migranti v zahraničí vydělávají značné finanční částky a v zemi původu jsou schopni postavit dům (relativně) levně, sen o luxusu – který viděli na Západě – tak mohou proměnit v realitu. Domy pak reflektují vysoký sociální status migranta v místní komunitě. A platí, že čím honosnější a větší dům, tím větší status a prestiž jeho majitele je. Podle toho pak vypadá i využití domu, protože funguje nejenom jako žitý prostor, ale má také grandiózní prostory pro setkávání s příbuznými nebo se sousedy. Dům zároveň symbolizuje přítomnost majitele – pokud je majitel v zahraničí, supluje jeho nepřítomnost samotný dům. Zároveň je dům v jihozápadní části bývalé Jugoslávie i prostředkem pro tradiční patriarchální společnost, a tak slouží tradičně široké patrilokální rodině, kdy se staví primárně pro syny, nikoliv pro dcery, které odcházejí bydlet ke svému manželovi. Toto všechno znamená konec tradiční lokální závislosti na zemědělství, ale přináší závislost na remitencích. A právě tím se utváří „turbo-venkov“. Samotný pojem „turbo-venkov“ nebo třeba i „Balkán na steroidech“ (jak Haluzík také používá) se však může jevit jako poněkud zavádějící. Lze si pod ním představit vzkvétající vesnické uspořádání, ovšem autor vychází z předpokladu, že vesnická sídla ztrácejí jak populačně, tak i schopností uspokojovat potřeby obyvatel. Negenerují hodnoty a pracovní místa, ale spíše emigraci.

Radan Haluzík svou knihu logicky strukturuje, když nejprve uvádí ekonomické a politické problémy spojené s rozpadem Jugoslávie (kdy je migrace logickým vyústěním), investiční výstavby domů v rodné lokalitě a následně sociální percepci těchto domů, podmínky výstavby a celistvou proměnu venkovských osídlení a krajiny. Kniha tak nepřináší strohý popis architektury, ale dům je vnímán jako antropologicky důležitá konstanta. Publikace působí koherentně a jednotlivé kapitoly na sebe navazují, ovšem druhým dechem lze dodat, že v některých pasážích knihy se autor vrací již k řečenému. Takto působí i celá kapitola 7 („Opojení vzletu: Euforie z emancipace a titánských výzev“), která do určité míry opakuje předcházející informace, anebo přinejmenším uvádí interpretace, které lze dedukovat z předcházejících pasáží. Podnětné jsou pak části knihy, ve kterých Radan Haluzík porovnává stavby z jihozápadní Jugoslávie se stavbami z jiných kontinentů. Významným pozitivním bodem je také skutečnost, že autor nepoužívá odborný jazyk, a tak publikaci porozumí široké vrstvy čtenářů.



Radan Haluzík svou knihu uzavírá myšlenkami o postrurální revoluci, a právě zde je důležité vyzdvihnout typologii „turbo-venkova“. Jedná se o původně zemědělské oblasti, kterým se do určité míry vyhnul ekonomický rozvoj (jednalo se spíše o periferie) a které do značné míry profitují z remitencí. Pro tyto krajiny je typické, že se zde neobjevují továrny, ale spíše zde dochází k rozvoji služeb a různých maloobchodů. Nejen domy, ale celé regiony tak vycházejí z hybridního propojení zemědělské lokality s globálními toky a zároveň je tato konstituce velice křehká, kdy zpřísnění migrační politiky v zemi imigrace může narušit celý ekosystém, protože zdejší život nevychází z ekonomického zajištění lokality. K tomuto bodu by se patřilo dodat, že periferizace krajiny nemusí nutně vycházet z nedostatku industrializace a ekonomického rozvoje, ale může být také důsledkem vleklých ekonomických potíží po změně politického systému. Zároveň je také otázkou nedostatečná funkcionalita státu – a to je téma, které Radan Haluzík rozebírá, byť spíše okrajově – protože dotyčné státy často nejsou schopné zajistit vhodné životní podmínky pro své občany.

Jen těžko by se daly najít slabé stránky publikace. Její přínos je navíc multioborový – přes architekturu, migrační studia až po sociální geografii nebo krajinnou ekologii – a je nutné uvést, že

téma knihy je v českém prostředí nové a neotřelé. Jedním ze slabších bodů by snad bylo přílišné „pesimistické“ vyznění. Radan Haluzík v knize uvádí, že migranti stejně nakonec zůstanou v zahraničí a postavené domy, ale i celé vesnice, zůstanou neobydlené. Z migračních studií ovšem víme, že třetí generace potomků migrantů se může vrátit do země původu svých předků a pro ně pak mohou postavené domy představovat určité zázemí. V knize lze také vysledovat určitý rozpor mezi častokrát vyřčeným předpokladem autora o ne-návratu a přáním samotných migrantů, kteří stále hovoří o návratu, jakkoliv jsou již začleněni v západních zemích. Možná se to nenaplní, ale ona možnost v jejich očích existuje. Obecně lze tvrdit, že migrační studia nabízejí více řešení, než jsou ta, která Radan Haluzík konstatuje.

Luděk Jirka
(Univerzita Hradec Králové)

LUCIE UHLÍKOVÁ: OBRAZ ŽIDA V PÍSŇOVÉM FOLKLORU ČESKÝCH ZEMÍ. Brno: Masarykova univerzita 2024, 239 s.

Recenzované dílo lze chápat jako pokračování studia etnických stereotypů, řešeného v disertační práci autorky a rovněž v rámci grantového projektu *Reflexe Cikána a Žida v lidové písni českých zemí*, který byl realizován na brněnském pracovišti Etnologického ústavu AV ČR v letech 1999–2002 a jehož byla Lucie Uhlíková spoluřešitelkou. Publikace je syntetickým pohledem na stereotypní vnímání jedné skupiny obyvatel žijících v prostoru českých zemí. Úvod pojednává o historii studia kulturních stereotypů, kterému se vědecké bádání věnuje od 20. let 20. století. Přibližuje terminologii a metody, v nichž se prosadil psychoanalytický, sociokulturní a kognitivní přístup, i problém mezioborového studia, v němž předmět je jeden, ale přístup badatelů je rozdílný a omezený jejich odborným zaměřením. Vedle pojednání o konstruování dvojice termínů autostereotyp a heterostereotyp je podrobně objasněn vztah stereotypu k pojmům předsudek, obraz nebo diskriminace, vysvětlení je připojeno také k pojmům antisemitismus, antijudaismus a obraz cizích, které s problematikou stereotypů úzce souvisejí. Na otázku, jaké atributy byly v historii přisuzovány cizím, vychází autorka z práce polského etnologa Zbigniewa Benedyktowicze *Portrety „obcego*. *Od stereotypu do symbolu* (2000). Ten k základním charakteristikám řadí temnost (tedy bytost tmavé barvy pleti), nelidskost (odkazy na kanibalismus), zvířeckost či ďábelskost. A právě tyto atributy pak autorka nachází – kromě jiného – také v obrazu židovské minority v lidových písních zapsaných na našem území.

Práce pokračuje kapitolou o historii soužití majority a židovstva v prostoru českých zemí. Život židovské menšiny zde byl řízen a svazován mnohými nařízeními a zákazy, podobně jako v jiných zemích. Jeho specifikum spočívalo

v tom, že Židé byli v českém prostředí roztroušeni v menších městech a na venkově. Byli vypovězeni z královských měst, pouze metropole tvořila v jistých obdobích výjimku. Protižidovská nařízení byla zvláště tvrdá za vlády Karla VI. Jeho dcera Marie Terezie v této politice pokračovala ve stejném duchu. Uvolnění přinesla až vláda Josefa II. Jedním z josefinských nařízení byla povinnost vést záznamy v matrikách a obchodních knihách v němčině a dále zřízení škol s německým vyučovacím jazykem. Jejím důsledkem byl příklon Židů k německé populaci a kultuře. V českém prostředí to znamenalo posílení problémů ve vztahu Čechů a Němců.

Jádro publikace tvoří analýza písňového materiálu členěného podobně, jako to učinila slovenská etnomuzikoložka Eva Krekovičová ve studii „Obraz Žida v slovenskom folklóre“ (In: Salner, Peter /ed./: *Židovská identita včera, dnes a zajtra.* Bratislava: Zing Print, 1995, s. 41–67). Záměrem byla eventuální konfrontace, k níž také autorka v závěru přistoupila. Podle obsahu jsou analyzovány písně ve skupinách pojednávajících o smyslovém vnímání Židů (tělesný vzhled, oděv, pach), jazyku, chování, konfesi, sociálním postavení, zaměstnání (výroba a prodej alkoholu, obchod) a o vzájemných vztazích křesťanské majority a židovské minority (aspekt trestu, aspekt smíchu). Předmětem analýzy byly také písně o historických událostech, v nichž židovská otázka hrála jistou roli (prusko-rakouské válečné konflikty, vražda Žida na Javořině a vražda v Polné v roce 1899). Texty písní a další drobné folklorní útvary jako rčení, přísloví nebo pořekadla autorka zkoumala v prostředí českých zemí s přihlédnutím k pramenům slovenským a polským. Podrobila analýze na šest stovek písňových jednotek ze sbírkových fondů Etnologického ústavu AV ČR v Praze a Brně a z tištěných sbírek vydaných od začátku 19. století do 60. let 20. století. Poslední sledované zápisy pocházejí od lidí narozených do první

světové války. Záměrem práce bylo zjistit, jak lidé reflektovali v písni svět kolem sebe, a také zamyslet se nad kulturním dědictvím předávaným prostřednictvím stereotypů dalším generacím.

Folklorní projevy, zejména písně, odrážejí ty znaky příslušníků části populace, které jsou rozdílné ve srovnání s majoritou. Nejnápadněji se to projevuje ve vzhledu, jazyce, konfesi a sociálním postavení. Podle těchto znaků studovala autorka český, moravský a slezský písňový materiál, z něhož vyplynuly poněkud odlišné soudy o Židech ve srovnání s texty slovenských a polských písní. K dokonalému a přesvědčivému zobrazení těchto vztahů není dostatek potřebného materiálu, protože starší sběratelé určité texty opomíjeli. Jisté však je, že reflexe židovské minority v písních zapsaných v českých zemích není tak negativní jako u sousedních národů. Negativní postoj u české majority vyvolávaly spíše ekonomické důvody, tzn. způsob obživy Židů, zatímco konfesijní rozdíly byly potlačeny. Na konkrétních příkladech je možno doložit, že pro tisk se texty písní někdy zmírňovaly a některým drsnějším výrazům se sběratelé, respektive editoři vědomě vyhýbali. Docházelo tak k textové cenzuře, jak to dokládá česká edice Rittersberkova či moravské edice Františka Bartoše. Vztah majority k židovstvu se lišil rovněž podle prostředí, vzhledem k tomu, že venkov byl vždy konzervativnější. Silnější antipatii k Židům nacházíme v oblastech na pomezí slezsko-polském a moravsko-slovenském, což souvisí právě s kulturními přesahy ze sousedních zemí. Určitou výjimkou byla vražda Anežky Hrůzové, jejímž důsledkem byly četné reakce vyvolané v rámci tzv. hilsneriády. Závažnost události se odrazila i v lidové hudební tvorbě a řada protižidovsky laděných písňových textů se udržela ve zpěvu celé století. Etnomuzikoložkou Věrou Thořovou zveřejněný materiál o vraždě v Polné (*Český lid* 2/2000) doplnila Lucie Uhlíková dalšími doklady.

Obraz Žida ve folkloru českých zemí je výrazně stereotypní a převažuje v něm negativní zabarvení, což odpovídá širšímu středoevropskému a slovanskému postoji. Vyvolávání negativních pocitů podporovala a hojně přiživovala také katolická církev. Kromě Židů tak byli pronásledováni antipatií rovněž příslušníci reformované církve, což se také odrazilo v písňových textech. Na druhé straně se ve slovesné stránce písní nacházejí příklady, z nichž se negativní postoj postupně vytratil. Např. známý a všeobecně rozšířený lidový tanec *židovský* parodoval taneční projev vyšších vrstev a sloužil k pobavení. Dnes se s ním setkáváme velmi často v rámci folklorního hnutí a jeho negativní náboj je nahrazen žertovným, neboť dobový kontext se zcela vytratil. Negativní stereotypy pak logicky neobsahují ani (často kramářské) písně s tematikou Starého a Nového zákona. Texty těchto skladeb lidé vnímali jako součást křesťanské historie a jejich aktéry nepovažovali za „cizí“.

Vlastní analytickou část prezentuje Lucie Uhlíková v rozsáhlé kapitole s názvem „Obraz židovské minority v lidové písni českých zemí“ (s. 67–155). Členění již zmíněné E. Krekovičové autorka doplňuje a dále rozvádí. Samostatně jsou pojednány kategorie etnonymum (Žid a některá biblická jména se shodným významem – Abrahám, Kain) a smyslové vnímání. Vztah majority k minoritě se v textech odrazil rovněž v oblasti ekonomické, zejména pokud jde o monopolní postavení Židů, ať už šlo o obchod s alkoholem, obnošeným či naopak módním zbožím. Nabízí se otázka, zda kritické a posměšné texty byly pouze důsledkem mimořádné obchodní schopnosti Židů, anebo zda šlo i o projev závisti ze strany majority.

Stereotypizaci židovstva nacházíme samozřejmě také v oblasti parodií. Zesměšňování židovské populace bylo od středověku součástí kultury smíchu, ať už se týkalo vzhledu či mluvy (tzv. vajkání – používání citoslovce *aj vaj*, dále aspirace, tj. přídechu vyjádřeného skupinou souhlásek ph, kh, nebo tzv. maušlováním, pod nímž se rozumělo vkládání slov z jidiš do českého textu). K posměchu se využívaly také hudební praktiky obvyklé v křesťanském zpěvu (responsoriální zpěv, tedy střídání sboru a sóla, nebo melodická a rytmická schémata obvyklá v křesťanské hudební produkci). Vznikaly také posměšné útvary označené jako *Židovské desatero, Židovský kříž* a *Židovské pašije*. Větší vynalézavost se projevovala v oblastech, kde byl negativní vztah k Židům silnější.

Početné písňové příklady uvedené přímo v textu doplňuje oddíl prezentující dvacet kompletních rukopisných záznamů písní včetně notace, ukázkově ilustrující konkrétní podobu vyjádření vztahu majority k minoritní, nicméně významné skupině spoluobyvatel. Dokladů je mnoho a je škoda, že obrazová část je graficky řešena tak, že vznikla poměrně značná nevyužitá plocha. V editorské praxi se mnohdy řeší problém umístit vše důležité do plánovaného a povoleného rozsahu. Zde ovšem zřejmě taková překážka neexistovala.

Téma zpracované v předkládané publikaci je pro uživatele z řad odborníků i amatérských zájemců určitě poutavé a rozmanitým způsobem zobrazené. Je detailně a znalecky zpracované a zcela jistě rozšíří povědomí o etnických, resp. kulturních stereotypech nejen ve folkloru. Jde totiž o otázku, kterou autorka sledovala na historických dokladech, tedy textech lidových písní, ale kterou musí řešit, třebaže v jiné rovině a v jiných projevech také současná společnost.

Marta Toncrová
(Brno)

Articles on the Subject of "Family and Marriage in Contemporary Contexts"

Marriages of Czechoslovak Citizens to Foreign Nationals in Communist Czechoslovakia *(Libor Svoboda)* 163

Transformations in the Everyday Lives of Agricultural Families in the Czech Lands after 1945 *(Jiří Urban)* 177

Christological Broadside Ballads and Enty into Marriage: The Case of Moravia and Silesia *(Věra Frolcová – Kateřina Smyčková)* 193

Metaphysics of Kanun: "To Move a Boundary Is Like Moving the Bones of the Dead" *(Nysret Krasniqi)* 207

Interview

"It Doesn't Matter If It Is a Small Part of Culture for a Small Circle of People…" Interview with Věra Frolcová on the Occasion of Her Anniversary (*Lucie Uhlíková*) 222

Jubilees and Obituaries

Congratulations to Dana Bittnerová *(Zuzana Terry – Zuzana Rendek)* 225

Jan Málek Has Passed Away *(Marta Ulrychová)* 226

Exhibitions

"Update of Reverse Glass Painting. Traces in Bavaria and Bohemia" in Nové Kostely, Bavaria, at the Holy Blood Church *(Marta Ulrychová)* 228

One Inspiration, Two Paths. ÚĽUV (Centre for Folk Art Production) 1945–1989 *(Daniel Drápala)* 230

Conferences

International Ethnochoreological Symposium in Greece *(Anna Varausová)* 232

News

Revitalisation of Folk Art in the V4 Countries through the Development of Creative Industries *(Vanesa Valovičová)* 233

Festivals

IFF Strážnice 2026 *(Anna Varausová)* 234

Reviews

R. Haluzík: Turbo-venkov. Plné krajiny a prázdné domy (nejen) na Balkáně [Turbo-Countryside: Full Landscapes and Empty Houses (Not Only) in the Balkans] *(Luděk Jirka)* 236

L. Uhlíková: Obraz Žida v písňovém folkloru českých zemí [The Image of the Jew in the Folk Songs of the Czech Lands] *(Marta Toncrová)* 238

NÁRODOPISNÁ REVUE 3/2026, 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:

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

Šéfredaktorka / Editor-in-chief: Lucie Uhlíková
Redaktorka / Editor: Martina Pavlicová
Tajemník redakce / Secretary: Petr Horehleď
Překlady / Translations: Zdeňka Šafaříková
Tisk / Print: LELKA, Dolní Bojanovice

Datum vydání / Publication day: 30. 9. 2026
ISSN 0862-8351 (Print)
ISSN 2570-9437 (Online)
MK ČR E 18807

NÜLK