

2026

33. ročník

ETNOLOGICKÉ ROZPRÁVY

Časopis Národopisnej spoločnosti Slovenska

Miroslav Horák

Vtělená temporalita: smyslové vnímání času v
antropologické perspektivě

Stylianos Kostas

Expressive Cultural Practices as Mobile Forms of Belonging
During Forced Displacement: Ukrainian Refugees
in Europe

Juraj Janto

Slovensko a námorná doprava v 20. storočí

Etnologické rozpravy / Ethnological Debates

33 (2026)

Editor čísla / Volume Editor: Juraj Janto

Redakcia / Editorial Team: Juraj Janto (hlavný redaktor / Editor-in-Chief), Alexandra Bachledová, Kristína Cichová, Diana Kmeťová Miškovičová, Michal Uhrin

E-mail: etnologicke.rozpravy@gmail.com

Jazyková korektúra (slovenské texty) / Proofreading (Slovak texts): Hana Hlôšková

Grafická úprava / Layout: Tomáš Miško

Vydavateľ / Publisher: Národopisná spoločnosť Slovenska, Klemensova 19, 813 64 Bratislava, Slovenská republika

E-mail: narodopisnaspolocnostslovenska@gmail.com

Web: <http://www.nss.sav.sk/etnologicke-rozpravy/>

Vydanie tohto čísla bolo finančne podporené / The publication of this issue was financially supported by

- projektom VEGA 1/0778/25 *Osobná lodná doprava na Slovensku v 70. a 80. rokoch 20. storočia* / the VEGA project no. 1/0778/25 *Passenger Water Transport in Slovakia in the 1970s and 1980s*,
- Slovenskou akadémiou vied prostredníctvom príspevku na projekt spoločných akcií Ústavu etnológie a sociálnej antropológie SAV, v. v. i., a Národopisnej spoločnosti Slovenska na rok 2026 / the Slovak Academy of Sciences within the framework of the cooperation project between the Institute of Ethnology and Social Anthropology of the Slovak Academy of Sciences and the Ethnographic Society of Slovakia for the year 2026.

ISBN 978-80-973341-6-1 (online)

ISSN 2729-9759 (online)

OBSAH

5

Editoriál – Juraj Janto

Štúdie / Articles

9

Vtělená temporalita: smyslové vnímání času v antropologické perspektivě
/ Embodied Temporality: Sensory Perception of Time From an Anthropological Perspective
Miroslav Horák

25

Expressive Cultural Practices as Mobile Forms of Belonging During Forced Displacement: Ukrainian Refugees in Europe
/ Expresívne kultúrne praktiky ako mobilné formy spolupatričnosti počas núteného vysídlenia: ukrajinskí utečenci v Európe
Stylianos Kostas

46

Migrácia Slovákov v kontexte Bulharska
/ Migration of Slovaks in the Context of Bulgaria
Katarína Koňariková

62

Belgická vystahovalecká epizóda člena rodu Sobola z Lalinka
/ Belgian Emigration Episode of the Sobola Family Member From Lalinok
Marek Sobola

77

Identita v pohybe: folklórna skupina v lokálnej komunite
/ Moving Identity: The Folklore Group in Local Community
Ján Dubravčák

96

Slovensko a námorná doprava v 20. storočí
/ Slovakia and Maritime Transport in the 20th Century
Juraj Janto

Eseje / Essays

110

Pohyb razičského kolektívu medzi prácou a voľným časom: plán, každodennosť a kolektívna identita (na príklade Kroník BSP razičského kolektívu z Bane Handlová)
/ The Movement of the Mining Collective Between Work and Leisure: Plan, Everyday Life and Collective Identity (on the Example of the Chronicles of the BSP Mining Collective From Mine Handlová)
Helena Galková

120

Pohyb ako životné krédo Marty Botikovej
/ Movement as Marta Botiková's Life Credo
Michal Babiak

Rozhovory / Interviews

126

Rozhovor s jubilujúcim kolegom. Doc. PhDr. József Lízka, PhD. sedemdesiatnik
/ Interview with the Jubilant Colleague: Assoc. Prof. PhDr. József Lízka, PhD., on the Occasion of His 70th Birthday.

Marta Botiková

Recenzie / Reviews

135

Zuzana Palovic, Gabriela Beregházyová. Slovenskí vystáhovalci: História slovenského vystáhovalstva

/ Zuzana Palovic, Gabriela Beregházyová. Slovak Settlers: The Emotional History of Immigration

Dávid Patera

138

Moderné a tradičné pod jednou (zelenou) strechou. Nové Národopisné múzeum v Budapešti

/ Modern and Traditional Under One (Green) Roof. The New Museum of Ethnography in Budapest

Marta Botiková, Izabela Danterová

Správy / News

145

5. sympóziu Študijnej skupiny ICTMD pre hudbu a tanec slovanského sveta (Nitra, 6. – 8. októbra 2025)

/ 5th Symposium of the ICTMD StG on Music and Dance of the Slavic World (Nitra, Slovakia, 6th–8th October 2025)

Jana Ambrozová

149

Celoslovenské kolo etnologickej Študentskej vedeckej a odbornej konferencie 2026

/ National Round of Student Scientific and Professional Conference in Ethnology 2026

Kristína Cichová

152

Staré vzory, nové divy. Výstava kraslíc v Podunajskom múzeu v Komárne
/ Old Patterns, New Wonders: An Exhibition of Decorated Easter Eggs at the Danube Region Museum in Komárno

Izabela Danterová

EDITORIÁL

Milí priatelia!

V 33. roku existencie *Etnologických rozpráv*, ktoré nadväzujú na *Národopisné informácie* (1969 – 1993), sme pristúpili k zmene periodicity ich vydávania. Od roku 2026 budú vychádzať raz ročne spravidla ako tematicky otvorené čísla, prípadne s prioritnou témou. Tento krok je kompromisom medzi snahou zachovať vedecké periodikum našej profesijnej organizácie a možnosťami ľudí, ktorí sú ochotní podieľať sa na jeho tvorbe. Táto zmena bola prerokovaná na ostatnom Valnom zhromaždení Národopisnej spoločnosti Slovenska v apríli 2024, a napokon v septembri toho istého roku schválená jej výborom.

Veríme, že nám tento krok pomôže udržať nielen vydávanie *Etnologických rozpráv*, ale aj zachovať či pokračovať v zvyšovaní ich odbornej úrovne. Našou ambíciou je takisto byť nielen akademickou ročenkou pre vedeckých pracovníkov, ale poskytovať priestor aj pre ostatných (primárne) etnológov z múzejnej, osvetovej či inej praxe. Držme si v tom spoločne palce!

V roku 2026 sme sa rozhodli pre prioritnú tému *pohyb* v rôznych súvislostiach – od dopravy a transportu cez pohyb tela, migrácie až po mobilitu myšlienok a praktík. Dôvodom je aj vedecký projekt, ktorý nám pomáha financovať toto číslo. Ten je síce zameraný na lodnú dopravu, ale nechceli sme zostať len pri takejto špecifickej téme a preto sme ju rozšírili a zasadili do širšieho kontextu. Pohyb v priestore a čase v najrozmanitejších súvislostiach je pomerne široká téma a tomu zodpovedajú aj štúdie a eseje publikované v tomto čísle.

Prvým je teoretický príspevok *Miroslava Horáka*, v ktorom sa zamýšľa nad zmyslovým vnímaním času v antropologickej perspektíve. Tvrdí, že čas je chápaný ako telesný, multisenzorický a kultúrne sprostredkovaný proces, ktorý vzniká prostredníctvom neustálej koordinácie vnímania, telesných rytmov, pamäti a sociálnej praxe.

Nasledujúca anglická štúdia *Stylianosa Kostasa* sa zaoberá expresívnymi kultúrnymi praktickami, ako sú divadlo, hudba, tanec a výtvarné umenie, ktoré sprevádzajú vysídlené obyvateľstvo a prispievajú k procesom kultúrnej kontinuity a opätovného zakotvenia v hostiteľských spoločnostiach. Článok na príklade ukrajinských utečencov analyzuje, ako tieto praktiky fungujú ako priestor, v ktorom sa za podmienok rozkolu a neistoty aktualizujú identita, pamäť a kolektívna skúsenosť.

Téme migrácie sa venuje aj text *Kataríny Koňarikovej*, v ktorom autorka opisuje presídlenie Slovákov z krajanských lokalít v severnom Bulharsku do Dolného Ezerova pri Čiernom mori. Tento proces predstavuje ako adaptačnú viacrozmernú stratégiu sociálnej reorganizácie a kultúrnej kontinuity, ktorá reagovala na meniace sa ekonomické a spoločenské podmienky.

O vystáhovalectve je aj príspevok **Mareka Sobola**, ktorý sa na túto problematiku pozrel prostredníctvom osudu svojho predka z lokality Lalinok, dnes súčasť obce Divinka na Hornom Považí. Jeho štúdia sa opiera primárne o archívne pramene.

V ďalšej štúdii **Ján Dubravčák** sleduje tému čísla nielen pri pohľade na tanec skúmanej folklórnej skupiny, ale predovšetkým v analýze dynamického procesu jej (seba)identifikácie. Všíma si aj to, akú úlohu v tom hrajú synchronizované hudobné a tanečné pohyby.

Napokon sa **Juraj Janto** vo svojom príspevku zaoberá námornou dopravou v Československu so zameraním na slovenský kontext. Zvlášť sa venuje málo spracovanej problematike námorných plavieb v podniku Dunajplavba so sídlom v Bratislave, ktorá ich prevádzkovala od roku 1965.

V ďalšej sekcii publikujeme dve eseje, ktoré takisto spája téma pohybu. **Helena Galková** prináša pohľad na život razičského kolektívu z Bane Handlová. A v eseji – laudatii vzdáva **Michal Babiak** hold životnému pohybu jubilantky Marty Botikovej.

V čísle nájdete aj rozhovor s ďalším jubilantom – Józsefom Liszkom; recenziu na knihu o slovenskom vystáhovalectve, o novom národopisnom múzeu v Budapešti a správy z podujatí.

Ak si (aj) v tomto čísle pripomíname jubilantov, nedá mi nespomenúť významného, už zosnulého slovenského etnológa Jána Podoláka, ktorý by sa 17. mája 2026 dožil sto rokov. Patril k spoluzakladateľom Národopisnej spoločnosti Slovenska, ktorá sa v roku 1979 stala spoluvydavateľom *Národopisných informácií* (1969 - 1993), predchodcu súčasných *Etnologických rozpráv*. Česť jeho pamiatke!

Milí – kolegyne a kolegovia! Verím, že vás ani toto číslo nesklame a že sa vám bude príjemne čítať.

Juraj Janto

editor čísla a hlavný redaktor

EDITORIAL

Dear friends,

In the 33rd year of existence of *Etnologické rozpravy / Ethnological Debates*—a publication that follows in the footsteps of *Národopisné informácie / Ethnographical Information* (1969–1993)—we have decided to change its publication frequency. Starting in 2026, it will be published once a year, generally as thematically open issues, or occasionally focusing on a priority theme. This step is a compromise between our efforts to maintain the scholarly journal of our professional organization and the capacity of those willing to contribute to its creation. This change was discussed at the last General Assembly of the Ethnographic Society of Slovakia in April 2024 and was ultimately approved by its committee in September of the same year.

We believe that this step will help us not only maintain the publication of *Ethnological Debates* but also preserve and continue to raise its academic standards. Our ambition is not only to serve as an academic yearbook for researchers but also to provide a platform for other (primarily) ethnologists working in museums, education, and other fields. We hope you will join us in wishing this new chapter every success!

In 2026, we decided on the priority theme of *movement* in various contexts—from transportation and transit to bodily movement, migration, and the mobility of ideas and practices. One reason for this choice is the research project that is helping to fund this issue. Although it focuses on shipping, we did not want to limit ourselves to such a specific topic, so we expanded it and placed it within a broader context. Movement in space and time across a wide variety of contexts is a relatively broad topic, and the studies and essays published in this issue reflect this breadth.

The first article is a theoretical contribution by *Miroslav Horák*, in which he reflects on the sensory perception of time from an anthropological perspective. He argues that time is understood as a bodily, multisensory, and culturally mediated process that arises through the constant coordination of perception, bodily rhythms, memory, and social practice.

The following English-language study by *Stylianos Kostas* examines expressive cultural practices—such as theater, music, dance, and the visual arts—that accompany displaced populations and contribute to processes of cultural continuity and re-rooting in host societies. Using the example of Ukrainian refugees, the article analyzes how these practices function as a space in which identity, memory, and collective experience are rearticulated under conditions of division and uncertainty.

The topic of migration is also addressed in a text by *Katarína Koňariková*, in which the author describes the resettlement of Slovaks from ethnic enclaves in northern Bulgaria to Dolný Ezerov on the Black Sea. She presents this process as a multidimensional adaptive strategy of social reorganization and cultural continuity that responded to changing economic and social conditions.

Marek Sobola's article also addresses emigration, examining the issue through the story of his ancestor from Lalinok, now part of the village of Divinka in the Upper Považie region. His study is based primarily on archival sources.

In another study, *Ján Dubravčák* explores the theme of the issue not only through the lens of dance within the folklore group under study, but primarily through an analysis of the dynamic process of its (self-)identification. He also notes the role played by synchronized musical and dance movements in this process.

Finally, in his contribution, *Juraj Janto* addresses maritime transport in Czechoslovakia with a focus on the Slovak context. He devotes particular attention to the little-studied issue of maritime voyages operated by the Bratislava-based Dunajplavba company, which has been running them since 1965.

In the next section, we present two essays that are also linked by the theme of movement. *Helena Galková* offers a glimpse into the life of the mining collective at the Handlová Mine. In his laudatory essay, *Michal Babiak* pays tribute to the life journey of the honoree, Marta Botiková.

In this issue, you will also find an interview with another distinguished jubilee, József Liszka; a review of a book on Slovak emigration; an article about the new ethnographic museum in Budapest; and reports on various events.

Since this issue also commemorates significant anniversaries, I cannot help but mention the prominent, late Slovak ethnologist Ján Podolák, who would have turned 100 on May 17, 2026. He was one of the co-founders of the Ethnographic Society of Slovakia, which in 1979 became a co-publisher of *Národopisné informácie / Ethnographical Information* (1969–1993), the predecessor of the current *Etnologické rozpravy / Ethnological Debates*. May his memory be honored!

Dear colleagues, I trust that this issue will not disappoint you and that you will enjoy reading it.

Juraj Janto

Issue Editor and Editor-in-Chief

Vtělená temporalita: smyslové vnímání času v antropologické perspektivě

Embodied Temporality: Sensory Perception of Time From an Anthropological Perspective

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2026.33.01

Miroslav Horák

Abstract

This article examines the sensory perception of time from an anthropological perspective and argues that temporality cannot be understood either as an objective physical framework or as a purely mental representation detached from the body. Instead, time is conceptualized as an embodied, multisensory, and culturally mediated process that emerges through the continuous coordination of perception, bodily rhythms, memory, and social practice. Drawing on phenomenology, the anthropology of the senses, embodiment theory, and selected insights from cognitive and neuroscientific research, the article conceptualizes the present not as an immediate point in time but as a dynamically constituted threshold between past and future, shaped by perceptual delay, interpretation, and anticipation. The analysis demonstrates that sensory modalities contribute to temporal experience in modality-specific and uneven ways. Vision structures time through movement and change, hearing through rhythm, tempo, and sequence, while touch and proprioception anchor duration in bodily practice, repetition, and skilled action. Interoception links the felt passage of time to physiological and affective states such as fatigue, pain, or arousal, whereas smell and taste participate in temporal experience primarily through sensate memory, reactivating the past within the present. Building on Pierre Bourdieu's concept of habitus, the article connects micro-temporal processes of perception with macro-level social rhythms, institutions, and regimes of coordination, framing temporal competence as a socially learned, bodily disposition. Finally, the article situates sensory temporality within the context of late modern acceleration, interpreting experiences of "time slipping away" as the result of disrupted rhythms, fragmented attention, and changing sensory regimes. Practices of slowing down are discussed as cultural techniques aimed at restoring rhythm, continuity, and embodied presence. Overall, the article argues that time is best understood as a mode of sensory and bodily being-in-the-world rather than as an abstract temporal measure.

Keywords

embodied temporality, anthropology of the senses, multisensory perception, social rhythms, habitus, sensate memory

Klíčové slová

vtělená temporalita, antropologie smyslů, multisenzorická percepce, sociální rytmy, habitus, smyslová paměť

Vyhlásenie o podpore / Acknowledgment

Tento článek vznikl za podpory poskytnuté v rámci projektu *United for the Development of the Amazon* (UNIDA), akreditovaného Evropskou komisí (ID: 2022-1-CZ01-KA130-HED-000054682).

Kontakt / Contact

doc. RNDr. Miroslav Horák, Ph.D., Ústav jazykových a kulturních studií, Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií, Mendelova univerzita v Brně, Zemědělská 1/1665, 613 00 Brno, Česká republika, e-mail: miroslav.horak.ujks@mendelu.cz

ORCID  <https://orcid.org/0000-0001-8327-8785>

Ako citovať / How to cite

Horák, M. (2026). Vtělená temporalita: smyslové vnímání času v antropologické perspektivě. *Etnologické rozpravy*, 33, 9-24. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2026.33.01>

Úvod

Čas představuje jednu ze základních dimenzí lidské zkušenosti, která zároveň strukturuje naše poznání světa (Gell 1992; Munn 1992). Minulost, přítomnost a budoucnost netvoří pouze fyzikální sled okamžiků, ale jsou to způsoby, jimiž člověk interpretuje svět, pamatuje si jej a anticipuje ho (Adam 1990; Koselleck 2004). Zatímco budoucnost zůstává otevřeným polem možností a minulost je pevně zakotvena v již proběhlých událostech, přítomnost se člověku neustále vyjevuje jako pohyblivá hranice mezi oběma temporalitami (Husserl 1991; Ricoeur 1990). Právě tato dynamika tvoří základ lidského vnímání, jednání i porozumění (Merleau-Ponty 1962; Csordas 1990).

Budoucnost je z hlediska lidského poznání otevřená a lze o ní uvažovat pouze hypoteticky (Koselleck 2004). To, co vnímáme jako plynoucí dění, odpovídá přítomnosti, k níž máme vždy jen zprostředkovaný přístup, protože každé vnímání je nevyhnutelně časově zpožděné (Dennett, Kinsbourne 1992; Eagleman 2008). Minulost se v důsledcích neustále promítá do přítomnosti, zatímco naše poznání budoucnosti je nutně omezené a založené na odhadech (Husserl 1991; Buonomano 2018). Chceme-li porozumět přítomnosti, je nezbytné zabývat se minulostí (Ricoeur 1990). Právě minulost je tvořena událostmi, jejichž poznání nám umožňuje lépe porozumět současnému stavu věcí. Na tomto základě pak můžeme formulovat, jakými směry se může další vývoj ubírat.

Reakční čas, tedy časový interval mezi zaznamenáním podnětu a odpovídající reakcí, je ovlivněn řadou faktorů, mimo jiné intenzitou a typem podnětu, mírou pozornosti a předchozí zkušeností (Block, Zakay 1997; Zakay, Block 1995). Zpracování smyslových vjemů probíhá paralelně v různých sensorických modalitách, přičemž jejich integrace má vliv na rychlost i kvalitu reakce (Stein, Meredith 1993; Calvert a kol. 2004). Specifickou roli v tomto procesu hraje paměť, která se podílí na interpretaci vjemů prostřednictvím naučených vzorců a očekávání a ovlivňuje jak porozumění situaci, tak následnou reakci (Buonomano 2018; Wittmann 2014).

Čas se v lidské zkušenosti neukazuje jako abstraktní veličina, ale jako proces, v němž se prolínají paměť, vnímání a jednání (Adam 1990; Ingold 2000). Přítomnost je vždy utvářena stopami minulosti a zároveň směřuje k budoucnosti, kterou lze pouze předjímat (Husserl 1991; Ricoeur 1990). Lidská schopnost reagovat na svět je neoddělitelná od časových struktur poznání: od zpoždění vnímání, přes integraci smyslových vjemů až po interpretační roli paměti (Stein, Meredith 1993; Buonomano 2018). Čas se neprojevuje jen jako rámeček událostí, ale jako aktivní činitel lidské zkušenosti a porozumění světu (Gell 1992; Munn 1992).

Navzdory rozsáhlému výzkumu času v antropologii i kognitivních vědách zůstává nedostatečně rozpracována otázka, jak je temporalita utvářena konkrétními smyslovými a tělesnými procesy. Zatímco antropologické přístupy (Munn 1992; Fabian 2002; Greenhouse 1996; Howes 2003) zdůrazňují kulturní a sociální podmíněnost časové zkušenosti a kognitivní a neurovědní modely se soustředí na mechanismy percepce a odhadu trvání (Droit-Volet, Meck 2007; Wittmann 2014; Buonomano 2018), chybí systematické propojení těchto perspektiv na úrovni vtělené a multisenzorické zkušenosti.

Tento článek tuto mezeru překonává tím, že konceptualizuje temporalitu jako vtělený a multisenzoricky konstituovaný proces vznikající v koordinaci smyslového vnímání, tělesných rytmtů, paměti a sociální praxe. Jeho teoretický přínos spočívá v propojení antropologie smyslů, antropologie těla a fenomenologických přístupů s vybranými poznatky kognitivních a neurovědních studií, přičemž důraz je kladen na kvalitu a diferenciaci časové zkušenosti napříč sensorickými modalitami.

Specificky antropologická perspektiva článku spočívá v tom, že temporalita zde není chápána primárně jako univerzální kognitivní funkce, ale jako kulturně a sociálně diferencovaný způsob smyslového a tělesného bytí ve světě. Namísto izolovaného studia percepčních mechanismů se studie soustředí na jejich zakotvení v konkrétních smyslových režimech, tělesných praktikách a sociálních rytmech, které určují, jak je čas prožíván, sdílen a organizován.

Problematika temporality

Pojmem temporalita se v antropologii a příbuzných humanitních oborech označuje způsob, jakým je čas chápán, strukturován a zakoušen v lidské zkušenosti (Gell 1992; Munn 1992). Temporalita se tak nevztahuje k času jako abstraktní, homogenní veličině měřené hodinami, nýbrž k časovosti jako základnímu rámci, v němž se utváří lidské jednání, vnímání a porozumění světu (Adam 1990; Fabian 2002). Nejde tedy pouze o to, kolik času uplyne, ale o to, jak je plynutí času kvalitativně diferencováno: jak dlouho něco „trvá“, jaké má tempo, rytmus či naléhavost a jaké změny jsou vnímány jako významné (Elias 1992; Koselleck 2004).

Pro analytické uchopení tohoto fenoménu je užitečné rozlišovat mezi pojmy čas, temporalita a temporalizace. Čas lze chápat jako abstraktní, měřitelnou dimenzi reality, která je standar-

dizována prostřednictvím kalendářů a hodin a slouží jako nástroj koordinace (Adam 1990; Elias 1992). Temporalita naproti tomu označuje kvalitu a strukturu prožívání času, tedy způsob, jakým je čas zakoušen, interpretován a významově organizován v konkrétních sociálních a kulturních kontextech (Munn 1992; Fabian 2002). Temporalizace představuje procesní rovinu tohoto jevu. Označuje, jak je čas aktivně produkován v praxi prostřednictvím jednání, smyslového vnímání, rytmů činností a sociálních koordinací (Ingold 2000). Z tohoto hlediska nelze čas chápat jako předem daný rámec, v němž se lidské jednání odehrává, ale jako výsledek průběžné interakce mezi tělem, smysly a sociálním prostředím.

V humanitních a sociálních vědách je temporalita dlouhodobě chápána jako kulturně a společensky utvářená (Greenhouse 1996; James, Mills 2005). Antropologické studie ukazují, že různé společnosti pracují s odlišnými představami času, které se promítají do organizace každodenního života, práce, rituálů, paměti i očekávání budoucnosti (Gell 1992; Munn 1992). Čas může být koncipován jako lineární sled událostí směřující k otevřené budoucnosti, nebo jako cyklický proces návratů, opakování a obnovy (Evans-Pritchard 1939; Leach 1971). Tyto temporalitní modely však nepůsobí pouze na úrovni symbolických představ, ale strukturují praktické jednání a způsob, jakým je svět prožíván a interpretován, neboť temporalita je kulturně a sociálně utvářený fenomén.

Temporalita má zároveň výrazný normativní a mocenský rozměr. Společnosti a instituce nejen že operují s určitými představami času, ale zároveň prosazují konkrétní časové režimy jako legitimní a závazné (Thompson 1967; Elias 1992). Časové normy určují, jaké tempo je považováno za efektivní, jak dlouhé čekání je přijatelné a kdy je jednání vnímáno jako předčasné či opožděné (Zerubavel 1981; Greenhouse 1996). Temporalita se tak stává nástrojem sociální koordinace, ale i kontroly. Odchytky od dominantního časového režimu mohou být sankcionovány jako neefektivita, nedisciplinovanost či selhání. Čas nefunguje neutrálně, nýbrž jako sociálně regulovaný zdroj a kritérium hodnocení jednání.

Významnou roli hraje temporalita také v jazyce a narativních strukturách. Vyprávění umožňuje uspořádat události do smysluplných časových vztahů, propojit minulost, přítomnost a budoucnost a vytvářet kontinuitu zkušenosti (Ricoeur 1990). Narativní temporalita však není pouhým odrazem „reálného“ času, ale aktivní konstrukcí, která dává událostem význam a orientuje jednání. Jazykové a narativní formy představují důležitý mechanismus temporalizace zkušenosti, skrze nějž je čas zpětně interpretován a předjímán.

Z antropologického hlediska je temporalita zásadně vztahová a situační. Čas není zakoušen izolovaným subjektem, ale vzniká v konkrétních situacích, vztazích a činnostech, v nichž se propojují lidé, věci, prostředí a tělesné praktiky (Ingold 2000; Fabian 2002). Různé situace generují odlišné temporalitní konfigurace: čas práce, čekání, rituálu či péče se liší nejen svou délkou, ale především kvalitou prožívání, rytmem a mírou naléhavosti. Temporalita se tak nejeví jako jednotná osa, na níž by byly události jednoduše seřazeny, nýbrž jako proměnlivá a mnohvrstevná konfigurace vztahů, která je vždy zakotvena v konkrétní praxi.

Uvedené přístupy umožňují chápat temporalitu jako víceúrovňový jev, který zahrnuje (1) abstraktní čas jako nástroj měření a koordinace, (2) temporalitu jako kvalitu a strukturu prožívání a (3) temporalizaci jako proces, v němž je čas utvářen prostřednictvím tělesných rytmů, smyslového vnímání a sociálních praktik. Zatímco klasické antropologické teorie zdůrazňují symbolické a sociální dimenze časovosti a kognitivní přístupy se soustředí na mechanismy percepce a odhadu trvání, zde formulovaný přístup akcentuje jejich propojení na úrovni vtě-

lené a multisenzorické zkušenosti (Adam 1990; Fabian 2002). Takovéto pojetí vytváří východisko pro další analýzu smyslového, tělesného a sociálního zakotvení časové zkušenosti, jíž je věnována následující část textu.

Význam senzorických modalit při vnímání času

Vnímání času není výsledkem působení jednoho specifického „časového smyslu“, ale vzniká jako emergentní efekt integrace různých senzorických modalit, tělesných stavů a kognitivních procesů (Calvert a kol. 2004; Wittmann 2014). Různé vědecké práce z oboru antropologie smyslů v tomto ohledu upozorňují na to, že smysly nelze chápat pouze jako biologické kanály přenosu informací, ale jako kulturně formované způsoby vztahování se ke světu, které strukturují zkušenost reality včetně její časové dimenze (Howes 1991; 2003; Classen 2025). Z antropologického hlediska je klíčové, že temporalita nevzniká pouze z integrace podnětů, ale z konkrétních smyslových praktik a situací, v nichž jsou tyto modalitty užívány a významově organizovány. Čas je zakoušen prostřednictvím smyslů, které jej nejen „registrují“, ale aktivně temporalizují – dávají mu rytmus, tempo, kontinuitu či přerušení.

Jednotlivé senzorické modalitty se na tomto procesu podílejí nerovnoměrně a každá z nich přináší specifický „časový formát“. Zrak strukturuje čas především skrze pohyb, změnu a prostorovou posloupnost. Vizuální vnímání umožňuje sledovat proměny v prostoru a odvozovat trvání z dynamiky dění, zrychlení či zpomalení pohybu a rytmu opakování (Gell 1992; Buonomano 2018). Čas je zakoušen jako sled viditelných změn, které lze porovnávat, řadit a anticipovat. Zrak zároveň podporuje představu lineárního, „plynouceho“ času, protože umožňuje kontinuální sledování přechodů mezi jednotlivými stavy světa. Empiricky lze tuto temporalitu sledovat například v pracovních činnostech založených na vizuální kontrole procesů, při sledování obrazovek nebo v každodenní orientaci v urbánním prostoru.

Sluch se naopak ukazuje jako klíčová modalita pro jemné časové rozlišení. Zvuk je ze své povahy časový: existuje pouze v trvání a nelze jej vnímat bez sekvenčnosti (Feld 1996; Wittmann 2014). Sluchová percepce pracuje s rytmem, tempem, pauzou a akcentem, a proto hraje zásadní roli v koordinaci jednání, řeči a sociální interakce. Hudba, řeč nebo opakující se zvukové signály strukturují časovou zkušenost a významně ovlivňují subjektivní prožitek délky trvání (Block, Zakay 1997; Droit-Volet, Meck 2007). Lze říci, že sluch vytváří „sdílený čas“, protože rytmus a tempo umožňují synchronizaci mezi aktéry. Tato dimenze je dobře patrná například při kolektivní práci, v rituálech nebo v každodenní konverzaci, kde rytmus řeči organizuje interakci.

Hmat a propriocepce (tj. smyslové vnímání polohy, pohybu a napětí vlastního těla) vážou časovou zkušenost bezprostředně k tělesné praxi (Pokorný 2019). Prostřednictvím pohybu, svalového napětí a opakovaných motorických vzorců je čas zakotvený v činnosti – čas práce, chůze, tvorby či péče o druhé (Mauss 1973; Ingold 2000). Tento „praktický čas“ není primárně měřen, ale žit. Jeho struktura je dána rytmem těla, plynulostí či přerušením pohybu a stupněm tělesné námahy. Propriocepce umožňuje zakoušet kontinuitu mezi minulým pohybem, aktuálním stavem a očekávaným pokračováním, čímž přispívá k pocitu trvání a stability přítomnosti (Merleau-Ponty 1962; Csordas 1990). Antropologicky je tato modalita klíčová pro analýzu činností, jako je manuální práce, péče nebo rituální jednání, kde je temporalita zakotvena v opakování a tělesné dovednosti.

Zvláštní význam má interocepce, tedy vnímání vnitřních tělesných stavů. Změny srdeční frekvence, dechu, únavy, bolesti či emočního vzrušení výrazně ovlivňují subjektivní tempo plynutí času (Craig 2009; Wittmann 2014). V situacích stresu, bolesti nebo čekání se čas často subjektivně prodlužuje, zatímco při plynulém, absorbujícím jednání může být zakoušen jako zrychlený nebo „mizící“. Interocepce tak ukazuje, že časová zkušenost není oddělitelná od afektivního a fyziologického ladění organismu a že temporalita je vždy tělesně situovaná. Tyto proměny lze empiricky sledovat například v situacích dlouhého čekání, ve stresových pracovních režimech nebo při intenzivní koncentraci na činnost.

Čich a chuť se na vnímání času podílejí spíše nepřímo, avšak jejich role je z antropologického hlediska zásadní (Martinec Nováková 2019). Tyto modalitty jsou úzce propojeny s pamětí a afektem a mají schopnost aktualizovat minulost v podobě smyslově intenzivních vzpomínek (Sutton 2001; Classen 2025). Pachy a chutě často neevokují minulost jako narativní sled událostí, ale jako okamžitý, tělesně zakotvený návrat určité atmosféry, situace či vztahu. Tím dochází k „zahuštění“ časové zkušenosti. Minulost se neobjevuje jako vzdálený bod na časové ose, ale jako přítomná kvalita vjemu (Howes 2003). Typicky se tento efekt projevuje například při jídle, v domácím prostředí nebo v rituálních situacích spojených s pamětí.

Z antropologického hlediska je klíčové, že tyto modalitty nejsou vnímány izolovaně, ale vždy v rámci konkrétních „smyslových režimů“, tzn. kulturně a sociálně organizovaných konfiguracích smyslů (Howes 1991; Classen 2025). Různé společnosti privilegují odlišné smysly a tím i odlišné způsoby temporalizace zkušenosti. Dominance vizuálních a auditivních podnětů podporuje rychlé, sekvenční a fragmentární časové struktury, zatímco hmatové, proprioceptivní a čichové modalitty bývají spojeny s pomalejšími, rytmizovanými a opakováním stabilizovanými temporalitami (Ingold 2000; Classen 2025).

Celkově lze tedy říci, že vnímání času je výsledkem multisenzorické integrace, v níž se propojují smyslové vstupy, tělesné stavy, pozornost a kulturně naučené způsoby interpretace (Calvert a kol. 2004; Wittmann 2014). Z antropologického hlediska je však podstatné, že tato integrace se vždy uskutečňuje v konkrétních situacích a praktikách. Čas se proto nejeví jako jednotná a homogenní dimenze, ale jako křehká a situačně podmíněná syntéza, jejíž soudržnost závisí na koordinaci smyslových a tělesných procesů. Tato závislost zároveň otevírá možnost jeho narušení, přetváření či alternativního uspořádání, což bude rozebráno v následující části textu.

Synestézie a další atypické formy smyslového vnímání času

V kontextu smyslového vnímání času představují synestézie a další atypické formy časové zkušenosti důležitý analytický materiál, protože zviditelňují, že temporalita není jednotná ani univerzální, ale závisí na konkrétním způsobu senzorické a kognitivní integrace (Howes 2006; Banissy a kol. 2014). Tyto fenomény ukazují, že to, co je v běžné zkušenosti považováno za samozřejmý „tok času“, je výsledkem jemně vyvážené koordinace senzorických modalit, tělesných stavů a interpretačních rámců. Z teoretického hlediska tak problematizují představu jednotného a stabilního časového vnímání a ukazují, že temporalita vzniká jako variabilní efekt této koordinace.

Synestézie je obvykle definována jako stav, při němž určitý podnět – senzorický nebo konceptuální – automaticky a konzistentně vyvolává doprovodný prožitek v jiné smyslové či

percepční doméně (Cytowic 2002; Hubbard, Ramachandran 2005). V kontextu času se synestézie někdy projevuje tak, že časové jednotky nebo sekvence (např. dny v týdnu, měsíce, roky či historické epochy) nabývají stabilní prostorové podoby, případně jsou spojeny s barvou či tvarem (Banissy a kol. 2014). Čas není zakoušen jako abstraktní, homogenní veličina, ale jako smyslově strukturovaná konfigurace, která může být „viděná“, prostorově uspořádaná nebo kvalitativně diferencovaná. Taková zkušenost ovlivňuje prožívání trvání, posloupnosti i paměti a ukazuje, že temporalita může být pevně zakotvena v konkrétních smyslových schématech (Cytowic 2002; Howes 2006). Synestézie zde nefunguje pouze jako ilustrativní odchylka, ale jako analytický případ, který ukazuje, že čas není vnímán přímo, nýbrž prostřednictvím vztahů mezi smyslovými kvalitami.

Vedle synestézie upozorňuje na variabilitu časové zkušenosti také výzkum poruch časového odhadu a rytmu, které bývají spojeny s neurologickými či psychiatrickými stavy. Studie ukazují, že u onemocnění, jako je Parkinsonova choroba, schizofrenie nebo poškození struktur bazálních ganglií, dochází k narušení intervalového načasování a subjektivního odhadu trvání (Coull a kol. 2011; Wittmann 2014). Kvalita prožívání času se také často mění v případě afektivních poruch. U depresivních stavů bývá čas zakoušen jako zpomalený a těžkopádný, zatímco v manických stavech nebo při vysoké míře stimulace může být prožíván jako zrychlený a fragmentovaný (Droit-Volet, Meck 2007; Wittmann 2014). Tyto změny ukazují úzké propojení mezi temporalitou, emocemi a tělesným stavem organismu (Craig 2009). Z analytického hlediska tyto případy ukazují, že temporalita není stabilní vlastností vědomí, ale dynamickým procesem citlivým na změny afektivního a tělesného stavu.

Specifickou podobu narušení časové zkušenosti dále představují derealizační a depersonalizační prožitky. V těchto stavech může být oslabena kontinuita přítomnosti. Aktuální okamžik působí odtrženě, minulost vzdáleně a budoucnost nerealisticky či obtížně představitelně (Simeon, Abugel 2006). Z hlediska smyslového vnímání nutně nejde o poruchu jednotlivých modalit, ale spíše o narušení pocitu časového ukotvení zkušenosti a její integrace do kontinuálního proudu vědomí (Wittmann 2014). Tyto stavy tak poukazují na klíčovou roli integrace smyslových a tělesných procesů pro udržení kontinuity časové zkušenosti.

Celkově synestézie i další atypické formy časové zkušenosti ukazují, že čas není vnímán nezávisle na smyslech a tělesnosti. Naopak se ukazuje jako emergentní výsledek jejich koordinace, která může být variabilní, alternativně uspořádaná nebo narušená (Calvert a kol. 2004; Howes 2006). Uvedené jevy zpochybňují představu času jako čistě kognitivní či univerzální kategorie a potvrzují jeho vtělený, smyslově zprostředkovaný a situačně podmíněný charakter (Merleau-Ponty 1962; Csordas 1990). Pro argument tohoto článku z toho vyplývá, že temporalitu je nutné chápat jako multisenzorický a relační proces, který vzniká v konkrétní konfiguraci smyslových vztahů, tělesných dispozic a kulturních rámců, nikoli jako jednotnou a univerzální strukturu zkušenosti.

Čas a tělesnost

Čas a tělesnost představují dvě úzce propojené dimenze lidské zkušenosti. Čas není prožíván abstraktně, ale vždy skrze tělo, jeho pohyb, smyslové vnímání a fyziologické rytmy. Tělo poskytuje základní referenční rámec, v němž je čas zakoušen jako plynutí, trvání, zrychlení či zpomalení (Wittmann 2014).

Tělesné procesy, jako je srdeční rytmus, dýchání, únava nebo bolest, strukturují subjektivní zkušenost času (Craig 2009; Wittmann 2014). Při fyzické námaze nebo bolesti se čas často prodlužuje, zatímco při plynulém, rytmizovaném pohybu může plynout rychleji a méně nápadně (Droit-Volet, Meck 2007). Propriocepce a interocepce ukotvují časovou zkušenost v tělesném prožívání a umožňují vnímat kontinuitu mezi provedeným pohybem, aktuálním stavem a jeho očekávaným pokračováním (Craig 2009; Wittmann 2014).

Tělesnost je zároveň klíčová pro sociální a kulturní temporalitu. Denní režimy, pracovní rytmy, rituály i životní fáze jsou organizovány podle fyzických možností a limitů (Thompson 1967; Zerubavel 1981). Biologické cykly, jako je spánek a bdění nebo stárnutí, se propojují s kulturními představami o správném načasování činností a životních událostí (Adam 1990; Elias 1992). Čas tedy není jen měřen, ale i prožíván, a to skrze tělo. V tomto smyslu jej lze chápat jako vtělený jev.

Čas není pouze vnějším rámcem, v němž se tělo pohybuje, ale vzniká v průběžné interakci mezi tělesnými procesy, smyslovým vnímáním a sociálním prostředím (Csordas 1990; Ingold 2000). Tělesnost není časem pouze ohraničena, ale aktivně se podílí na jeho utváření a prožívání.

Tento vtělený charakter časové zkušenosti lze uchopit prostřednictvím teorie habitu Pierra Bourdieua. Habitus označuje systém trvalých, tělesně zakotvených dispozic, které jsou výsledkem dlouhodobé internalizace sociálních struktur a které strukturují percepci, myšlení i jednání aktérů (Bourdieu 1990; 2013). Čas je v tomto pojetí přítomen nikoli jako abstraktní veličina, nýbrž jako „vtělená historie“. Minulé zkušenosti, rytmy a pravidelnosti jsou uloženy v těle a aktualizují se v praktickém jednání (Bourdieu 1990; Csordas 1990). Tělo tak nese paměť sociálních časových struktur v podobě naučených temp, očekávání a citlivosti k „správnému okamžiku“ (Bourdieu 2013).

Bourdieu v této souvislosti hovoří o „praktickém smyslu“ (*le sens pratique*), tedy o předreflexivní schopnosti jednat přiměřeně konkrétní situaci, a to bez racionálního kalkulu (Bourdieu 1990). Tato časová kompetence je zásadně tělesná. Projevuje se v načasování pohybů, v rytmu řeči, v toleranci čekání či ve schopnosti anticipace budoucího vývoje (Bourdieu 1990). Subjekt tak neustále „čte“ čas skrze své tělo, které je naladěno na určité sociálně podmíněné rytmy a tempo jednání (Bourdieu 2013). Časová zkušenost se utváří v praktickém sladění habitu s požadavky konkrétního „sociálního pole“ (tj. relativně autonomního sociálního prostoru vztahů); nikoli jako odraz abstraktního, univerzálně plynoucího času (Bourdieu 1990).

Toto pojetí však zároveň předpokládá relativní stabilitu tělesných dispozic a reprodukci sociálních struktur, což může ztěžovat zachycení situací, v nichž dochází k narušení, proměně nebo pluralizaci temporalit. Alternativní přístupy (např. fenomenologie či antropologie smyslů) proto zdůrazňují spíše otevřenost a situační proměnlivost časové zkušenosti (Merleau-Ponty 1962; Howes 2003).

Z tohoto hlediska lze každodenní režimy, pracovní rytmus, rituály i životní trajektorie chápat jako projevy sociálně strukturované tělesnosti. Biologické cykly nejsou odděleny od sociální temporalizace, ale jsou jí formovány a interpretovány (Adam 1990; Elias 1992). Tělo se učí, kdy je vhodné jednat, odpočívat, vyčkávat či zrychlit (Bourdieu 2013; Mauss 1973). Jak bylo uvedeno výše, čas není pouze měřen a organizován zvenčí, nýbrž je prakticky produkován

v průběžné interakci mezi tělesnými dispozicemi a sociálním prostředím (Bourdieu 1990; Csordas 1990).

Habitus v tomto smyslu funguje jako tělesná forma praktického rozumu, která umožňuje orientaci v čase i prostoru bez nutnosti vědomé reflexe (Bourdieu 2000). Tato orientace není založena na explicitním poznání, nýbrž na smyslově-tělesném ladění subjektu vůči sociálnímu světu (Merleau-Ponty 1962; Csordas 1990). Z perspektivy antropologie těla lze habitus chápat jako soubor naučených percepčních a sensorických schémat, skrze něž je svět prožíván jako rytmizovaný, časově strukturovaný a prakticky srozumitelný (Howes 1991; Ingold 2000). Smyslové vnímání – zejména kinestetické, taktilní a rytmické – nefunguje výhradně jako kanál percepce, ale jde o aktivní médium sociální orientace (Mauss 1973; Pink 2015).

Jak bylo uvedeno výše, sensorické modality jsou kulturně formované a různé společnosti i sociální pole privilegují odlišné způsoby vnímání a temporalizace zkušenosti (Howes 1991; Classen 2025). Habitus tyto smyslové hierarchie vtěluje a stabilizuje (Bourdieu 2013). Prostřednictvím těla se jedinec učí rozpoznávat tempo různých situací, míru jejich naléhavosti a patřičné reakce, aniž by tyto dimenze musely být explicitně pojmenovány (Bourdieu 1990). Temporalita není homogenní a univerzální, ale pluralitní a diferencovaná podle konkrétních smyslových a tělesných praktik (Munn 1992; James, Mills 2005).

V tomto textu je však habitus chápán nikoli jako uzavřený systém dispozic, ale jako dynamické rozhraní, v němž se setkávají tělesné rytmy, smyslové modality a sociální podmínky. Temporalita tak není pouze reprodukována, ale průběžně aktualizována a přetvářena v konkrétních situacích.

Habitus zprostředkovává jednotu tělesnosti a času tím, že propojuje minulou zkušenost, aktuální sensorické vnímání a anticipaci budoucího vývoje v jediném, prakticky zakoušeném okamžiku (Bourdieu 1990; Husserl 1991). Čas není pouze reprezentován, ale cítěn, odhadován a prakticky obýván skrze tělo (Merleau-Ponty 1962; Wittmann 2014). Temporalita je zásadně vtělený a sociálně diferencovaný jev, který se utváří v každodenních tělesných praktikách a smyslových režimech, jež jsou formovány specifickými kulturními a sociálními podmínkami (Csordas 1990; Howes 1991; Greenhouse 1996).

Unikání času: zrychlení, akcelerace a ztráta rytmu

K výrazným rysům postmoderní každodennosti patří zkušenost „unikajícího času“ (Crary 2013; Rosa 2013). Nejde přitom o pouhý subjektivní dojem, nýbrž o strukturální proměnu časové zkušenosti, v níž se oslabuje kontinuita přítomnosti a narušuje propojení mezi vnímáním, pamětí a jednáním (Adam 1990; Rosa 2013). Zatímco sociologické a filozofické teorie akcelerace (Rosa 2013; Han 2015) tento proces popisují především na úrovni makro-sociálních změn, antropologický přístup umožňuje ukázat, jak se tyto proměny konkretizují v každodenních smyslových a tělesných praktikách. Výzkumy z oboru antropologie smyslů a antropologie těla umožňují tuto zkušenost uchopit, a to nikoli jako abstraktní problém měření času, ale jako důsledek proměn smyslových režimů, tělesných rytmů a sociálních temporalit (Howes 2003; Pink 2015).

Unikání času se projevuje především jako zrychlení. Události na sebe navazují v takovém tempu, které překračuje schopnost těla a smyslů, aby je bylo možné integrovat do soudržné zkušenosti (Rosa 2013; Han 2015). Vnímání je vystaveno nepřetržité stimulaci, jež se zakládá

na rychlých, fragmentárních – zejména vizuálních a auditivních – podnětech, které probíhají na úkor pomalejších, rytmizujících sensorických modalit, jako jsou hmat, propriocepce nebo čich (Howes 2003; Classen 2025). Tato proměna je patrná například v každodenním užívání digitálních technologií, kde rychlé střídání obrazů, notifikací a zvukových signálů vytváří sekvenční a fragmentární temporalitu, která ztěžuje vznik souvislé zkušenosti (Schlechter, Grenz 2023). Výsledkem není pouze pocit nedostatku času, ale především oslabení schopnosti jeho prožívání. Přítomnost se zkracuje, aniž by se stihla stát žitou zkušeností (Crary 2013; Rosa 2013).

Z perspektivy tělesnosti lze unikání času chápat jako rozpad rytmu. Tělesné procesy – dech, pohyb, únava anebo regenerace – mají vlastní temporální strukturu, která je relativně pomalá a cyklická (Elias 1992; Wittmann 2014). Sociální a technologické tempo současnosti však tyto rytmy systematicky narušuje (Crary 2013; Rosa 2013). Dochází k nesouladu mezi biologickými možnostmi těla a sociálními požadavky na výkon, dostupnost a flexibilitu (Rosa 2013; Han 2015). Tento nesoulad se konkrétně projevuje například v pracovních režimech založených na permanentní dostupnosti, v rytmech směnného provozu nebo v situacích dlouhodobého čekání v institucionálním prostředí, kde je tělo nuceno přizpůsobovat se externě vnuceným temporalitám. Čas se tímto způsobem přestává „usazovat“ v těle a je prožíván jako tlak, nikoli jako trvání (Adam 1990; Wittmann 2014).

V tomto kontextu lze hovořit o akceleraci jakožto o procesu, který neznamena pouze zrychlení dění, ale změnu samotné kvality časové zkušenosti (Rosa 2013). Akcelerace vede k tomu, že paměť ztrácí svou integrační funkci. Události se hromadí, aniž by byly vtěleny do stabilních vzorců chování (Bourdieu 2013; Rosa 2013). Minulost se stává sérií izolovaných okamžiků a budoucnost je vnímána spíše jako hrozba než jako otevřený horizont (Koselleck 2004; Rosa 2013). Přítomnost je tímto způsobem redukována na okamžik reakce, nikoli moment porozumění (Block, Zakay 1997; Crary 2013).

Antropologicky lze tuto situaci chápat jako oslabení smyslových a tělesných mechanismů temporalizace. Tam, kde chybí opakování, rytmus a zažité praktiky, čas ztrácí svou hmatatelnost (Csordas 1990; Ingold 2000). Z antropologického hlediska tak „unikání času“ neoznačuje pouze zrychlení, ale proměnu způsobu, jakým je čas vtělen, sdílen a prakticky organizován v konkrétních situacích. Unikání času neznamena, že by čas objektivně plynul rychleji, ale že se vytrácí jeho zakotvení v tělesné zkušenosti (Rosa 2013; Wittmann 2014). Čas přestává být „obýván“ a stává se vnějším tlakem, jemuž je subjekt vystaven (Adam 1990; Han 2015).

V reakci na tuto zkušenost vznikají různé kulturní strategie zpomalování, z nichž nejznámější je tzv. slow movement (Parkins, Craig 2006; Petrini 2003). Nejde přitom pouze o normativní výzvu ke zpomalení, ale o pokus obnovit smyslové a tělesné rytmy, v nichž může být čas znovu prožíván jako trvání (Parkins, Craig 2006; Pink 2015). Praktiky pomalého jídla, chůze, práce či péče o sebe a druhé stojí na opakování, pozornosti a vtělené přítomnosti (Sutton 2001; Petrini 2003). Z antropologického hlediska je podstatné, že tyto praktiky znovu ustavují temporalitu jako sdílený a rytmizovaný proces, který je zakotven v konkrétních činnostech a vztazích. Empiricky se tyto praktiky projevují například v činnostech, které mají opakující se rytmus a které lidé sdílejí s ostatními. Čas není nadále chápán jako zdroj, který je třeba optimalizovat, nýbrž jako kvalita zkušenosti, kterou lze kultivovat. (Parkins, Craig 2006)

Unikání času přitom nelze redukovat na individuální psychologický problém nebo čistě technologický efekt, neboť jde o kulturně a tělesně zprostředkovaný jev. V tomto fenoménu

kulminuje napětí mezi akcelerovanými sociálními temporalitami a limity lidské smyslové a tělesné zkušenosti (Howes 2003; Rosa 2013). Antropologie smyslů a těla k jeho pochopení přispívá tím, že umožňuje analyzovat konkrétní situace, v nichž se toto napětí materializuje, například při čekání nebo v každodenním pracovním tempu. Antropologie smyslů a těla ukazuje, že čas se udržuje pouze skrze rytmus, sdílení a tělesné zakotvení zkušenosti. Tam, kde se tyto podmínky vytrácejí, čas přestává být zakoušen jako smysluplné trvání a je prožíván jen jako něco, co nám neustále uniká. (Csordas 1990; Adam 1990; Ingold 2000)

Aktuální výzkum smyslového vnímání času

V posledním desetiletí se antropologický výzkum času výrazně propojil s tzv. smyslovým a multimodálním obratem. Čas již není chápán pouze jako kulturní reprezentace či symbolický rámec, ale jako proces, který je aktivně utvářen skrze smyslové vnímání, tělesné praktiky a zprostředkované formy pozornosti, formované médii, technologiemi, institucemi a kulturními praktikami (Pink 2015; Howes 2020). Smysly nejsou nadále pojímány jen jako kanály percepce, nýbrž jako způsoby vztahování se ke světu, které strukturují temporalitu zkušenosti (tzn. to, jak je plynutí času zakoušeno, rytmizováno a sdíleno). Tento posun zároveň vytváří teoretické východisko pro chápání temporality jako vtěleného a multisenzorického procesu, na němž je založen i argument tohoto článku.

Recentní výzkumy v antropologii smyslů ukazují, že časová zkušenost je vždy zakotvena v konkrétních senzorních režimech, jež určují, které smysly jsou privilegovány, používány a kombinovány (Low 2023). To, co je v daném kulturním či sociálním kontextu považováno za „správné načasování“, „čekání“ nebo „zrychlení“, není univerzální, ale vzniká stabilizací smyslových hierarchií, např. dominance vizuální synchronizace, rytmu řeči či tělesného pohybu (Howes 2020). Z toho vyplývá, že temporalita není pouze sdíleným kulturním rámcem, ale je prakticky utvářena v konkrétních smyslových konfiguracích, které strukturují každodenní jednání.

Zvláštní pozornost je v současném výzkumu věnována vztahu mezi smysly, pamětí a temporalitou. Koncept „smyslové paměti“ (sensate memory) zdůrazňuje, že minulost se nevrací primárně v podobě narativní rekonstrukce, ale skrze afektivně a tělesně zakotvené vjemy – například zvuk, pach, dynamiku či atmosféru situace –, v nichž se propojuje přítomnost s minulými zkušenostmi (Sutton 2001; Moretti 2021). Čas je zakoušen jako vrstevnatý a zahuštěný, nikoli jako lineární sled okamžiků. Tato perspektiva podporuje pojetí temporalizace jako procesu, v němž se čas aktualizuje v konkrétní smyslové zkušenosti, nikoli pouze jako abstraktní sled událostí.

Významným směrem současného bádání je rovněž časová zkušenost v digitálním a mediálním prostředí. Studie zaměřené na digitální smyslovost ukazují, že platformy sociálních médií a mobilní technologie vytvářejí nové mikro-temporality založené na okamžité reakci, fragmentované pozornosti a efemérnosti obsahu (Schlechter, Grenz 2023). Tyto technologicky zprostředkované senzorní režimy proměňují nejen rytmus každodennosti, ale i tělesné ladění subjektu vůči času. Přítomnost se zkracuje a je stále více redukována na okamžik reakce. Z antropologického hlediska nejde pouze o technologickou změnu, ale o transformaci smyslových a tělesných podmínek temporalizace.

Současně dochází k prohlubování dialogu mezi antropologií, kognitivními vědami a neurovědami. Tyto přístupy ukazují, že čas není samostatným „myslem“, ale výsledkem multisenzorické integrace a tělesné sebereference, tj. schopnosti organismu vztahovat vnímané podněty k vlastnímu tělu jako referenčnímu bodu (Buonomano 2018; Wittmann 2014). Výzkumy multisenzorické synchronizace a zpoždění potvrzují, že subjektivní prožitek trvání je citlivý na rytmus, intenzitu a koherenci smyslových vstupů, což poskytuje důležité zázemí pro antropologickou analýzu smyslově zakotvených temporalit. Z antropologické perspektivy je klíčové vysvětlit, jak jsou tyto procesy kulturně organizovány a sociálně diferencovány.

Aktuální literatura se shoduje v tom, že čas nelze chápat odděleně od smyslové a tělesné zkušenosti. Temporalita je produkována v konkrétních praktikách vnímání, paměti a jednání (Howes 2020; Low 2023). Pro argument tohoto článku z toho vyplývá, že analýza času musí být vedena na úrovni vtělené a multisenzorické praxe, nikoli pouze na úrovni reprezentací či kognitivních modelů. Antropologie smyslu a těla tímto způsobem přispívá k chápání času jakožto vtěleného, mnohorozměrného a proměnlivého aspektu lidské zkušenosti.

Diskuse

Tento text vychází z předpokladu, že čas nelze chápat jako neutrální pozadí událostí ani jako čistě kognitivní konstrukci oddělenou od těla. Temporalita je současně kulturně a sociálně diferencovaná (Munn 1992; Csordas 1990; Ingold 2000). Přítomnost se nevyjevuje jako bezprostřední „bod v čase“, nýbrž jako dynamická hranice mezi minulostí a budoucností, která je výsledkem integrace vjemů a jejich interpretace na základě zkušenosti (Ricoeur 1990; Husserl 1991).

Mezi antropologickým a kognitivně-neurovědným pojetím času se přitom rýsuje produktivní napětí. Neurovědní a psychologické modely umožňují popsat mechanismy, jimiž lidský organismus odhaduje trvání, synchronizuje multisenzorické podněty a vytváří časovou kontinuitu (Calvert a kol. 2004; Coull a kol. 2011; Buonomano 2018). Antropologické výzkumy však upozorňují na to, že tyto mechanismy se vždy realizují v konkrétním sociálním a kulturním prostředí, které určuje, jaké podněty jsou považovány za relevantní, jaké tempo je žádoucí a jaké rytmy jsou institucionalizovány jako „normální“ (Zerubavel 1981; Greenhouse 1996; Fabian 2002). Napětí mezi těmito přístupy spočívá v odlišném důrazu: zatímco kognitivní modely směřují k univerzalizaci mechanismů časové percepce, antropologická perspektiva ukazuje jejich variabilitu a situační podmíněnost. Namísto redukce na jeden z pólů je proto vhodné chápat časovou zkušenost jako jev, který je současně biologicky formovaný a sociálně organizovaný. (Adam 1990; James, Mills 2005)

Klíčovým přínosem tohoto textu je zjištění, že různé senzorické modalitty se na temporalizaci nepodílejí rovnoměrně a vytvářejí odlišné „časové formáty“. Sluch je spjat s rytmem, tempem a sekvencí a je významný pro koordinaci jednání (Block, Zakay 1997; Droit-Volet, Meck 2007). Zrak strukturuje čas skrze pohyb a změnu (Gell 1992; Buonomano 2018). Hmat a propiocepce jej vážou k tělesné praxi a rytmizaci činností (Mauss 1973; Ingold 2000). Interocepce ukazuje závislost prožitku času na fyziologickém a afektivním stavu (Craig 2009; Wittmann 2014). Čich a chuť aktualizují minulost v přítomném vjemu (Sutton 2001; Howes 2003). Z antropologického hlediska je podstatné, že kvalita časové zkušenosti závisí na tom, které modalitty jsou v daném kontextu dominantní a jak jsou kulturně formovány (Howes

1991; Pink 2015). Tento přístup tak posouvá debatu od otázky „jak mozek měří čas“ k otázce, „jak je čas prakticky a smyslově vytvářen v konkrétních situacích“.

Významným předmětem aktuálního výzkumu jsou také synestézie a další atypické formy smyslového vnímání času, které narušují představu času jako univerzálního rámce. Synestézie odhaluje, že časové jednotky či sekvence mohou být prožívány jako smyslově ukotvené struktury (Cytowic 2002; Banissy a kol. 2014). Podobně poruchy časové percepce spojené s neurologickými či psychiatrickými stavy ukazují propojení temporality s emocemi a tělesným stavem (Coull a kol. 2011; Wittmann 2014). Derealizační a depersonalizační prožitky pak naznačují, že kontinuita času závisí na integraci senzorických vstupů a jejich subjektivním ukotvení (Simeon, Abugel 2006). Tyto jevy ukazují, že temporalita není univerzální strukturou vědomí, ale variabilním a potenciálně narušitelným procesem závislým na konkrétní konfiguraci smyslových a tělesných podmínek (Calvert a kol. 2004; Howes 2006).

Spojujícím pojmem, který umožňuje propojit mikro-čas percepce s makro-časem sociálních rytmtů, je habitus. Na jeho základě lze temporalitu chápat jako vtělenou kompetenci, jež se utváří dlouhodobým učením v konkrétních sociálních podmínkách (Bourdieu 1990; 2013). Habitus stabilizuje zkušenost tím, že do těla ukládá očekávání ohledně tempa, naléhavosti, tolerance čekání i schopnosti „vycítit správný okamžik“ (Bourdieu 1990). Praktický smysl času se neprojevuje jen v tom, jak lidé o čase mluví, ale především v tom, jak se pohybují, jak rytmezují řeč, jak si organizují práci a jak snášejí zdržení nebo stres (Csordas 1990). Tímto způsobem lze ukázat, že čas není pouze organizován institucemi, ale že je zároveň dán tělesnými dispozicemi (Bourdieu 2013). Pro empirický výzkum to znamená sledovat temporalitu nikoli pouze v diskurzích, ale v konkrétních tělesných praktikách a rytmech jednání.

Tento vtělený a smyslově zakotvený charakter temporalizace se výrazně proměňuje v kontextu postmoderny, pro niž je typická zkušenost „unikajícího času“. Akcelerace zde neznamená jen zrychlení dění, ale především změnu kvality časové zkušenosti. Události se hromadí, přítomnost se zkracuje (Crary 2013; Rosa 2013). Rychlé, fragmentární smyslové podněty (zejména vizuální a auditivní) jsou v této situaci posilovány, zatímco pomalejší a rytmezující modalita – hmat, propriocepce nebo čich – ztrácí svou organizační funkci (Howes 2003; Classen 2025). Výsledkem je nesoulad mezi biologickými rytmy těla a sociálními požadavky na výkon a dostupnost. Čas se přestává „usazovat“ v těle a je prožíván jako tlak, nikoli jako trvání (Elias 1992; Wittmann 2014; Han 2015). V tomto světle lze „unikání času“ chápat jako oslabení mechanismů temporalizace, které běžně zajišťují kontinuitu zkušenosti – její rytmus, opakování, tělesnou regulaci a paměťovou integraci (Ingold 2000; Buonomano 2018).

Strategie zpomalování, které na tuto situaci reagují, lze proto interpretovat nejen jako morální apel, ale jako kulturní techniky obnovy temporalit. Praktiky pomalého jídla, chůze či péče usilují o návrat k rytmtům, v nichž může být čas znovu kvalitně prožíván (Parkins, Craig 2006; Petrini 2003). Z antropologické perspektivy je podstatné, že tyto strategie pracují se smyslovým režimem. Podporují pozornost, opakování a vtělenou přítomnost a tím znovu stabilizují kontinuitu času (Sutton 2001; Pink 2015). Zůstává však otevřenou otázkou, do jaké míry je „zpomalování“ sociálně dostupné a jaké nerovnosti reprodukuje.

V návaznosti na poznatky z aktuálního výzkumu v oboru antropologie smyslů lze diskuzi uzavřít tvrzením, že časová zkušenost je vždy výsledkem konkrétní konfigurace smyslových hierarchií, tělesných rytmtů a sociálních institucí (Howes 2020; Low 2023). Pro další vědecké bádání to znamená, že analýza temporality by neměla zůstat jen u narativů a reprezentací, ale

měla by sledovat rytmy praxe: čekání, synchronizace, zpoždění, tempo práce, režimy pozornosti atd. (Pink 2015). Konkrétně to zahrnuje zkoumání situací, v nichž se temporalita utváří a analýzu toho, jak jsou tyto zkušenosti smyslově a tělesně organizovány. Další výzkum by mohl na tuto studii navázat multisenzorickou etnografií konkrétních prostředí, např. institucí, pracovních režimů či digitálních platforem. Tímto způsobem by bylo možné empiricky ukázat, že temporalita není pouze kategorií času, ale způsobem smyslového a tělesného bytí ve světě.

Závěr

Hlavním argumentem tohoto článku je, že temporalita není ani objektivní rámec reality, ani čistě mentální konstrukce, ale vtělený a multisenzoricky konstituovaný proces vznikající v koordinaci smyslového vnímání, tělesných rytmtů, paměti a sociální praxe. Přítomnost se v tomto rámci nevyjevuje jako bezprostřední bod v čase, ale jako dynamická a vždy zprostředkovaná hranice mezi minulostí a budoucností, formovaná časovou prodlevou vnímání a jeho následnou interpretací.

Z tohoto východiska vyplývá několik klíčových tezí: (1) časová zkušenost je kvalitativně diferencovaná podle dominantních senzorických modalit; (2) temporalita je vždy tělesně situovaná a afektivně podmíněná; (3) čas je sociálně organizovaný a vtělený prostřednictvím habitu a každodenních rytmtů; a (4) zkušenosti akcelerace představují narušení těchto vtělených mechanismů temporalizace.

Propojení antropologie smyslů a antropologie těla umožňuje chápat temporalitu jako zásadně sociálně diferencovaný jev, který je institucionalizován a zároveň vtělen prostřednictvím každodenních praktik. V tomto kontextu lze zkušenost „unikajícího času“ interpretovat jako důsledek narušení rytmu, opakování a paměťové integrace v podmínkách akcelerovaných senzorických režimů současnosti, zatímco praktiky zpomalování představují pokusy o obnovu vtělené kontinuity časové zkušenosti.

Další výzkum by měl tento rámec rozvíjet empiricky, zejména prostřednictvím multisenzorické etnografie zaměřené na konkrétní sociální situace a praktiky. Perspektiva vtělené temporalizace umožňuje analyzovat například rytmy každodenní práce, zkušenost čekání v různých typech institucí nebo časové struktury digitální komunikace. (Pink 2015; Howes 2020)

Empirický výzkum by se měl soustředit na to, jak jsou tyto temporalitní režimy utvářeny konkrétními smyslovými konfiguracemi, tělesnými návyky a sociálními normami a jak se liší napříč kulturními a institucionálními kontexty. Zvláštní pozornost si zaslouží analýza nesouladu mezi tělesnými rytmy a akcelerovanými sociálními temporalitami, například v různých pracovních režimech, vzdělávacích institucích nebo na digitálních platformách.

Takto koncipovaný empirický přístup umožňuje zkoumat temporalitu jako prakticky žitou, smyslově zakotvenou a sociálně diferencovanou zkušenost, nikoli pouze jako reprezentaci či diskurz. Navržený rámec tak může sloužit jako východisko pro analýzu mikro-temporalit každodenního života i pro komparativní výzkum různých režimů časovosti v současné společnosti.

Reference

- Adam, B. (1990). *Time and social theory*. Polity Press.
- Banissy, M. J., Jonas, C., Cohen Kadosh, R. (2014). Synesthesia: an introduction. *Frontiers in Psychology* 5, 1414. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.01414>
- Block, R. A., Zakay, D. (1997). Prospective and retrospective duration judgments: A meta-analytic review. *Psychonomic Bulletin & Review* 4 (2), 184-197. <https://doi.org/10.3758/BF03209393>
- Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian meditations*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2013). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.
- Buonomano, D. (2018). *Your brain is a time machine: The neuroscience and physics of time*. W. W. Norton.
- Calvert, G., Spence, C., Stein, B. E. (eds.). (2004). *The handbook of multisensory processes*. MIT Press.
- Classen, C. (2025). *Worlds of sense: Exploring the senses in history and across cultures*. Routledge.
- Coull, J. T., Cheng, R. K., Meck, W. H. (2011). Neuroanatomical and neurochemical substrates of timing. *Neuropsychopharmacology* 36 (1), 3-25. <https://doi.org/10.1038/npp.2010.113>
- Craig, A. D. (2009). Emotional moments across time: A possible neural basis for time perception in the anterior insula. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 364 (1525), 1933-1942. <https://doi.org/10.1098/rstb.2009.0008>
- Crary, J. (2013). *24/7: Late capitalism and the ends of sleep*. Verso.
- Csordas, T. J. (1990). Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos* 18 (1), 5-47. <http://www.jstor.org/stable/640395>
- Cytowic, R. E. (2002). *Synesthesia: A union of the senses* (2nd ed.). MIT Press.
- Dennett, D. C., Kinsbourne, M. (1992). Time and the observer: The where and when of consciousness in the brain. *Behavioral and Brain Sciences* 15 (2), 183-201. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00068229>
- Droit-Volet, S., Meck, W. H. (2007). How emotions colour our perception of time. *Trends in Cognitive Sciences* 11 (12), 504-513. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2007.09.008>
- Eagleman, D. M. (2008). Human time perception and its illusions. *Current Opinion in Neurobiology* 18 (2), 131-136. <https://doi.org/10.1016/j.conb.2008.06.002>
- Elias, N. (1992). *Time: An essay*. Blackwell.
- Evans-Pritchard, E. E. (1939). Nuer time-reckoning. *Africa* 12 (2), 189-216. <https://doi.org/10.2307/1155085>
- Fabian, J. (2002). *Time and the other: How anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- Feld, S. (1996). Waterfalls of song: An acoustemology of place resounding in Bosavi, Papua New Guinea. In: Feld, S., Basso, K. H. (eds.). *Senses of place*. School of American Research Press, 91-135.
- Gell, A. (1992). *The anthropology of time: Cultural constructions of temporal maps and images*. Berg.
- Greenhouse, C. J. (1996). *A moment's notice: Time politics across cultures*. Cornell University Press.
- Han, B.-C. (2015). *The burnout society*. Stanford University Press.
- Howes, D. (ed.). (1991). *The varieties of sensory experience: A sourcebook in the anthropology of the senses*. University of Toronto Press.
- Howes, D. (2003). *Sensual relations: Engaging the senses in culture and social theory*. University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.11852>

- Howes, D. (2006). Scent, sound and synaesthesia. In: Tilley, C. a kol. (eds.). *Handbook of material culture*. SAGE, 161-172.
- Howes, D. (2020). Multisensory anthropology. *Annual Review of Anthropology* 49, 379-395.
<https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011324>
- Hubbard, E. M., Ramachandran, V. S. (2005). Neurocognitive mechanisms of synesthesia. *Neuron* 48 (3), 509-520. <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2005.10.012>
- Husserl, E. (1991). *On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893–1917)*. Kluwer.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- James, W., Mills, D. (eds.). (2005). *The qualities of time: Anthropological approaches*. Berg.
- Koselleck, R. (2004). *Futures past: On the semantics of historical time*. Columbia University Press.
- Leach, E. R. (1971). Two essays concerning the symbolic representation of time. In: Leach, E. R. (ed.). *Rethinking anthropology*. Athlone Press, 124-136.
- Low, K. E. Y. (2023). *Sensory anthropology: Culture and experience in Asia*. Cambridge University Press.
- Martinec Nováková, L. (2019). Chuť: Produkt percepčních iluzí a výsledek celoživotního učení. In: Horský, J., Martinec Nováková, L., Pokorný, V. (eds.). *Antropologie smyslů*. Togga, 113-131.
- Mauss, M. (1973). Techniques of the body. *Economy and Society* 2 (1), 70–88.
https://monoskop.org/images/c/c4/Mauss_Marcel_1935_1973_Techniques_of_the_Body.pdf
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. Routledge & Kegan Paul.
- Moretti, C. (2021). Sensate memory: An introduction to the special issue. *Multimodality & Society* 1 (3), 245-265. <https://doi.org/10.1177/26349795211028039>
- Munn, N. D. (1992). The cultural anthropology of time: A critical essay. *Annual Review of Anthropology* 21, 93-123. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.000521>
- Parkins, W., Craig, G. (2006). *Slow living*. Berg.
- Petrini, C. (2003). *Slow Food: The Case for Taste*. Columbia University Press.
- Pink, S. (2015). *Doing sensory ethnography* (2nd ed.). SAGE.
- Pokorný, V. (2019). Hmatovost a lidské situace: Nastín antropologie hmatu. In: Horský, J., Martinec Nováková, L., Pokorný, V. (eds.). *Antropologie smyslů*. Togga, 199-215.
- Ricoeur, P. (1990). *Time and narrative* (Vols. 1–3). University of Chicago Press.
- Rosa, H. (2013). *Social acceleration: A new theory of modernity*. Columbia University Press.
- Schlechter, M., Grenz, T. (2023). The sensory perception of the digital: Towards the digitalized management of belonging. In: D'Auria, A., Grenz, T. (eds.). *Digital senses*. Springer VS, 223-240.
https://doi.org/10.1007/978-3-658-38580-4_14
- Simeon, D., Abugel, J. (2006). *Feeling unreal: Depersonalization disorder and the loss of the self*. Oxford University Press.
- Stein, B. E., Meredith, M. A. (1993). *The merging of the senses*. MIT Press.
- Sutton, D. E. (2001). *Remembrance of repasts: An anthropology of food and memory*. Berg.
- Thompson, E. P. (1967). Time, work-discipline, and industrial capitalism. *Past & Present* 38 (1), 56–97.
<https://doi.org/10.1093/past/38.1.56>
- Wittmann, M. (2014). Embodied time: The experience of time, the body, and the self. In: Arstila, V., Lloyd, D. (eds.). *Subjective time: The philosophy, psychology, and neuroscience of temporality*. MIT Press, 507-523. <https://doi.org/10.7551/mitpress/8516.003.0036>
- Zakay, D., Block, R. A. (1995). An attentional-gate model of prospective time estimation. In: Richelle, M. a kol. *Time and the dynamic control of behavior*. Hogrefe, 167-178.
- Zerubavel, E. (1981). *Hidden rhythms: Schedules and calendars in social life*. University of Chicago Press.

Expressive Cultural Practices as Mobile Forms of Belonging During Forced Displacement: Ukrainian Refugees in Europe

Expresívne kultúrne praktiky ako mobilné formy spolupatričnosti počas núteného vysídlenia: ukrajinskí utečenci v Európe

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2026.33.02

Stylianos Kostas

Abstract

Forced displacement involves not only the movement of people across borders but also the relocation and transformation of the cultural practices that travel with them. This article examines expressive cultural practices, such as theatre, music, dance, and visual arts, as mobile forms of belonging that accompany displaced populations and contribute to processes of cultural continuity, psychosocial negotiation, and social re-anchoring in host societies. Drawing on publicly available documentation and selected case studies of initiatives involving Ukrainian refugees across diverse European contexts, complemented by comparative examples from other displacement settings, the article analyzes how expressive practices function as arenas in which identity, memory, and collective experience are negotiated under conditions of rupture and uncertainty. Rather than approaching culture solely as a tool of psychosocial support or socio-economic inclusion, the article situates expressive practices within broader anthropological debates on mobility, heritage governance, and relational belonging, arguing that forced movement entails not only physical relocation but also the circulation of meanings, embodied repertoires, and collective imaginaries through which belonging is reconfigured in displacement.

Keywords

forced displacement, expressive cultural practices, mobile belonging, intangible cultural heritage, Ukrainian refugees

Kľúčové slová

nútené vysídlenie, expresívne kultúrne praktiky, mobilná spolupatričnosť, nehmotné kultúrne dedičstvo, ukrajinskí utečenci

Kontakt / Contact

Stylianos Kostas, PhD candidate in Social and Cultural Anthropology, University of Coimbra, Portugal; Junior Researcher affiliated with CIAS – Research Centre for Anthropology and Health, Coimbra, Portugal; e-mail: skostas@student.uc.pt

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-1276-2585>

Ako citovať / How to cite

Kostas, S. (2026). Expressive cultural practices as mobile forms of belonging during forced displacement: Ukrainian refugees in Europe. *Etnologické rozpravy*, 33, 25-45.

<https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2026.33.02>

Introduction

Forced displacement is frequently described in administrative and legal terms: numbers of arrivals, border crossings, reception systems, and protection frameworks. Yet displacement is never merely demographic. When people move, entire repertoires travel with them: habits of speech, embodied techniques, artistic vocabularies, gestures of intimacy, and narrative forms that structure everyday life. As René Teijgeler (2006: 135), citing Jiri Toman (1996), observes, “war is not only the enemy of man, it is also the enemy of the best that man has produced.” Movement, therefore, is not merely spatial; it is semiotic and relational. Such an understanding requires a parallel rethinking of culture in displacement contexts. Federico Lenzerini (2011: 101-102) emphasizes that intangible cultural heritage constitutes a “living culture” whose essence lies in its constant recreation in response to changing environments and historical conditions.

Displacement fractures the continuity of such practices. Familiar environments dissolve, institutional categories redefine identities, and the coherence of social worlds is disrupted. Under these conditions, expressive cultural practices, such as theatre, music, dance, and visual arts, acquire renewed significance. They are not decorative supplements to survival but social infrastructures through which individuals reorganize meaning, articulate loss, and negotiate public presence. In this sense, expressive initiatives may function as social anchors that sustain dignity and shared humanity in situations of crisis. (Speiser et al. 2024: 82)

From a socio-cultural anthropological perspective, this article asks: how do expressive cultural practices among forcibly displaced individuals, particularly Ukrainian refugees in Europe, function as mobile forms of belonging that enable cultural continuity, psychosocial negotiation, and relational re-anchoring in host societies? More broadly, what do these practices reveal about the cultural dimensions of forced movement?

The article pursues three interrelated objectives. First, it conceptualizes expressive cultural practices as mobile forms of belonging, extending debates in the anthropology of mobility and heritage. Second, it examines publicly documented initiatives involving Ukrainian refugees across diverse European contexts, complemented by comparative cases from other displacement settings. Third, it situates these empirical cases within broader discussions of humanitarian governance, cultural capital, and intangible cultural heritage (ICH), arguing that expressive practices operate as relational and performative resources embedded within institutional fields and power relations.

This approach is consistent with, but not reducible to, international policy frameworks. The United Nations Global Compact on Refugees (GCR), adopted by the United Nations General Assembly, recognizes that “sports and cultural activities” contribute to social inclusion and well-being (United Nations General Assembly 2018: paras. 44, 84). More recent United Nations reporting emphasizes that “culture is increasingly positioned as a cross-cutting enabler of resilience, social cohesion, and inclusive development” (United Nations General Assembly 2025: para. 3). Such recognitions matter. However, following Didier Fassin’s (2011: 1-3) critique of “humanitarian reason,” it remains necessary to interrogate how humanitarian governance may moralize suffering while limiting displaced persons’ visibility as political and cultural agents.

Rather than romanticizing art as a substitute for legal protection, this analysis conceptualizes expressive cultural practice as a domain where meaning circulates alongside bodies. Movement extends beyond physical relocation to include the circulation of symbols, gestures, memories, and collective imaginaries shaping experiences of belonging in displacement contexts. Expressive practices thus reveal that culture is not suspended by movement; it travels, adapts, and generates new social spaces between displaced and host communities.

Culture, Heritage, and Forced Displacement

A socio-cultural anthropology of displacement has long argued that refugees must not be understood solely as legal categories or demographic flows but as social actors embedded in transformations of belonging, gender, and everyday practice. Within this perspective, theatre, music, dance, and visual arts may be approached as “social historical phenomena which embody man’s expressive capacity at each moment of his development” (Lihamba 1985: 30). Expressive practices are therefore not peripheral to displacement but central to how social actors negotiate life in contexts of forced disruption.

To conceptualize expressive practice as a mobile resource, Pierre Bourdieu’s (1986: 243-245) theory of cultural capital remains foundational. Cultural capital exists in embodied, objectified, and institutionalized forms and operates as a relational structure of power that can be accumulated and redeployed. Displaced artists do not arrive without histories; they carry embodied skills, professional training, and aesthetic dispositions that they seek to reinvest within host cultural fields. Drawing on Vicki Galloway (1984, cited in Krasner 1999: 79), such navigation demands “proficiency,” understood as the capacity to sustain effective performance across unpredictable contexts. For displaced artists, this entails negotiating unfamiliar “discourse systems” (Krasner 1999) in order to reclaim agency within new institutional environments.

This reinvestment is simultaneously interpretive. As Clifford Geertz (1973: 5) argues, culture consists of the “webs of significance” humans themselves have spun, through which meaning is organized and interpreted. At the same time, culture is not static but what William H. Sewell (2004: 84) conceptualizes as a “dialectic of system and practice,” continually tested and transformed through social action. Displacement intensifies this dynamic, as inherited repertoires are enacted within unfamiliar institutional fields. In the context of the ongoing war in Ukraine, musical performance has been shown to function as a “dynamic tool” for asserting identity under conditions of cultural transformation (Fabryka-Protska et al. 2024: 5).

The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage defines heritage as “constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history” (UNESCO 2003: Art. 2(1)). This formulation foregrounds dynamism rather than preservation-as-freezing, a perspective further supported in heritage scholarship emphasizing the fluid, negotiated, and relational character of ICH (see Giglito et al. 2022; Kruijer et al. 2024). The notion of rooted cosmopolitanism reinforces this view, highlighting how heritage remains simultaneously locally grounded and globally entangled (Versluys, Lilley 2024: 4).

At the same time, heritage governance is structured through institutional rationalities. Laurajane Smith (2006) identifies the “Authorized Heritage Discourse,” through which authenticity and value are defined from above, while Bortolotto’s work (2015; 2020; 2021) illustrates how such frameworks are translated into practice through administrative “contact zones” and bureaucratic processes that shape participation and value attribution.

Embodiment and performativity further clarify why expressive practices matter in displacement contexts. Cultural capital exists in embodied dispositions (Bourdieu 1986), and intangible heritage lives through enactment. Christoph Wulf (2020: 76-82) demonstrates that performative repetition allows cultural memory to be transmitted and transformed; the body functions as a living archive. When displacement moves bodies across borders, it relocates embodied repertoires, including technique, rhythm, and gesture, ensuring that continuity is enacted rather than merely remembered.

Refugee protection scholarship increasingly emphasizes that safeguarding heritage is not ornamental but a matter of dignity and rights. This perspective highlights both the role of ICH as a “protective mechanism” (Neikirk et al. 2024: 118) and the importance of recognizing forms of “refuge heritage” emerging through displacement processes (Al Shallah 2024: 282), building on earlier arguments that cultural protection should be integral to refugee protection frameworks (Lixinski 2018).

Taken together, these strands converge on a central insight: expressive cultural practice is neither decorative nor merely therapeutic. It is a domain in which cultural capital is re-configured, heritage is recreated, institutional rationalities are negotiated, and belonging is actively performed within fields structured by power. Displacement does not suspend culture; it intensifies the conditions under which culture must be enacted and defended.

Methods and Scope

This article is based on qualitative interpretive analysis of publicly available documentation, including journalistic articles, institutional reports, cultural organization publications, and digital narratives describing initiatives involving Ukrainian refugees across multiple European contexts. Rather than concentrating on a single locality, the study adopts a multi-sited analytical logic. It traces how expressive practices circulate across distinct institutional and civic environments.

This approach follows George E. Marcus's (1995: 96) argument that contemporary ethnographic inquiry must sometimes "move out from the single sites and local situations" to examine the circulation of cultural meanings, objects, and identities across dispersed contexts. In line with Marcus's (1995: 105-110) multi-sited strategies, such as following "the people," "the thing," and "the plot", this study tracks displaced artists (the people), expressive repertoires (the thing), and displacement narratives (the plot), while also attending to institutional and governance frameworks shaping their visibility.

Because the analysis relies on mediated documentation rather than direct ethnographic immersion, it draws on Mark-Anthony Falzon's (2016: 2) understanding of multi-sited research as conceptual movement through the juxtaposition of data. This entails comparing representations across sources to identify recurring patterns in how expressive practice is framed, institutionalized, and enacted.

Visual and documentary materials are treated as analytically significant rather than merely illustrative. Marcus Banks (2018: 10, 14) emphasizes that visual data constitute social processes and artefacts in their own right, and that "found images", those already selected and circulated by participants or institutions, offer insight into how social actors represent themselves publicly. Such materials do not provide transparent access to lived experience. Rather, they reveal the narratives through which expressive practices become visible within host societies.

This methodological orientation allows attention to both process and framing. As Jessica R. Goodkind (2006: 82) argues in relation to refugee well-being interventions, qualitative approaches are particularly suited to understanding how participants interpret initiatives over time. While the present study does not evaluate program effectiveness formally, it analyses how expressive practices are articulated as psychosocial, cultural, or professional resources across contexts.

The empirical material examined in this article spans a range of European contexts in which Ukrainian refugees have engaged in expressive cultural initiatives, including but not limited to Germany (Hamburg, Bonn, Monheim am Rhein), Finland (Helsinki), Slovakia (Kežmarok, Bratislava), the United Kingdom (Scotland, Birmingham), Spain (Málaga), Portugal (Lisbon), Luxembourg, and Poland (Rzeszów). These cases are complemented by selected comparative examples from other displacement settings, including Canada, Greece, Australia, Ethiopia, Panama, and Portugal, which are mobilized to illuminate broader analytical patterns rather than to establish systematic comparison.

The selection of sites is not intended to privilege specific national contexts but reflects the availability of publicly documented initiatives that render expressive practices visible across

diverse institutional environments. These include theatres, orchestras, cultural festivals, community-based workshops, non-governmental organizations, and municipal or national cultural institutions. In this sense, the study adopts a multi-sited and multi-institutional perspective, foregrounding the circulation of expressive practices across translocal settings rather than their embedding within bounded national frameworks. This approach is consistent with an understanding of forced displacement as a fundamentally relational and cross-border process, in which cultural practices travel, adapt, and acquire meaning across interconnected social and institutional fields.

This analytical approach is further informed by a reflexive awareness of the author's interpretive positioning. The article proceeds from an understanding that, in contexts of forced displacement, cultural life is often framed through narratives of loss, vulnerability, or deprivation. At the same time, displaced individuals are approached here as active bearers and producers of culture, who sustain, adapt, and transmit expressive practices even under conditions of constraint. This perspective does not deny the structural limitations and inequalities shaping refugee lives but seeks to foreground how cultural practices persist as dynamic and relational processes rather than being suspended by displacement. Given the reliance on mediated sources, this positioning also entails attentiveness to how refugee voices are represented, translated, and framed within journalistic and institutional narratives.

Methodological Limitations

Reliance on publicly available documentation introduces important constraints. Journalistic and institutional sources are mediated representations shaped by editorial, funding, and visibility logics; they may privilege professionalized initiatives or narratives aligned with host-society expectations. This also implies that the voices and experiences of displaced individuals appear in the analysis through processes of selection, translation, and framing. As such, expressions of agency, meaning-making, and cultural production are not accessed directly, but through representational layers that may privilege certain narratives over others. This limitation is therefore not only empirical but interpretive, shaping how expressive practices become visible and legible within the analytical material. The absence of direct ethnographic fieldwork limits access to informal tensions and backstage dynamics. Selection bias is therefore inevitable: the initiatives analysed are those that achieved sufficient visibility to be documented in transnational media or institutional platforms.

These limitations define the scope rather than invalidate the analysis. The study does not claim exhaustive representation of Ukrainian expressive practices in displacement. Rather, it examines how publicly documented initiatives reveal recurring structural and relational dynamics in the circulation of cultural capital, the recreation of heritage, and the negotiation of belonging within institutional ecologies.

By foregrounding circulation rather than locality, the methodology aligns with Noel B. Salazar's (2010: 53-55) call for an anthropology attentive to "cultural mobilities" and the imaginaries mediating movement. The aim is not to produce a comprehensive ethnography of a single site but to identify patterns that recur across multiple displacement settings.

Expressive Practices as Mobile Forms of Belonging

The empirical analysis is organized around four interrelated domains, theatre, music, dance, and visual arts/handicrafts, not as rigid artistic categories but as overlapping modalities through which cultural meaning is embodied, circulated, and institutionalized in contexts of forced displacement. The aim is not to classify genres but to examine how expressive practices operate as mobile forms of belonging across distinct institutional and civic environments.

Participants in these initiatives occupy heterogeneous positions within cultural fields. Some are professionally trained artists whose accumulated expertise is disrupted and must be re-negotiated within host societies; others engage in expressive practice as non-professional participants, mobilizing creativity as a resource for psychosocial negotiation and relational anchoring.

Drawing on Pierre Bourdieu's theory of cultural capital, this differentiation reflects unequal configurations of resources and access to institutionalized cultural fields. Professional artists are more likely to possess institutionalized and objectified forms of cultural capital. Under certain conditions, these can be revalidated within host cultural infrastructures, enabling forms of professional re-entry. By contrast, community-level participants primarily mobilize embodied cultural capital, often outside formal institutional recognition. These practices are oriented toward social connection, continuity, and everyday meaning-making. Displacement, in this sense, reconfigures the convertibility of prior skills and recognition within new institutional settings.

These distinct positions give rise to different modes of belonging: one mediated through institutional recognition and the reactivation of professional trajectories, the other through relational, participatory, and community-based enactments of cultural continuity. Within this analytical framework, comparative examples drawn from other displacement contexts are used selectively as analogical references, allowing patterns observed among Ukrainian refugees to be situated within broader dynamics of forced mobility rather than treated as isolated or exceptional cases.

Expressive practices unfold within broader processes of uprooting. As Elizabeth Colson (2003: 1) notes, forced movement entails dynamics of "labelling, identity management, boundary creation and maintenance, management of reciprocity, [and] manipulation of myth." Artistic initiatives provide arenas in which these processes become visible. They allow displaced individuals to contest homogenizing representations and articulate shared narratives that exceed bureaucratic abstraction.

These practices are embedded within transnational trajectories of movement. Refugees represent a distinct form of transnational forced mobility marked by profound social transformation (Binder, Tošić 2005: 607). Cultural expression is shaped by what Salazar (2010: 53) describes as "metacultural discourses and imaginaries" that mediate how mobility is understood. Expressive initiatives do not merely reflect movement; they actively construct its meaning.

At the same time, participants must be understood as agents rather than passive recipients of humanitarian programming. John Fiske (2013: 171) emphasizes that social actors

are “socially interested agents” who negotiate the conditions they encounter by drawing upon available historical and cultural resources. Expressive practice becomes one such arena of negotiation. Whether through professional reinsertion into established institutions or through grassroots workshops, displaced individuals mobilize symbolic repertoires to reclaim presence and recognition.

The subsections that follow examine how this process unfolds across four domains, considering how expressive practice mediates in situations of imposed instability, reconstructs relational ties, and remains embedded within governance frameworks shaping its visibility and value.

Theatre: Mediated Speech, Social Rehearsal, and Relational Co-presence

Theatre provides a particularly illuminating lens for examining forced displacement because it is both narrative and relational: it stages experience through embodied co-presence and public address. In contexts of rupture, performance enables displacement to be enacted as shared experience rather than abstract condition. In this sense, theatre challenges what Liisa H. Malkki (1992, cited in Salazar 2010: 54) describes as a “sedentarist metaphysics” that binds identity to fixed territory. Presence is asserted not through territorial rootedness but through performative enactment.

The relational dimension of theatre becomes especially significant in situations of social fragmentation. Cecile Rousseau and Aline Drapeau (1998: 465) argue that collective trauma produces “profound changes in the webs of human relationships.” Performance can function as a mode of re-symbolization through which disrupted relations are reconstituted. Drawing on Jorge Semprun, they further emphasize that transmission of traumatic experience becomes possible through symbolic mediation (Rousseau, Drapeau 1998: 469). Theatre thus operates not merely as representation but as a mode of social reconstruction.

This dynamic is visible in grassroots puppetry initiatives organized by Ukrainian refugee women in Kežmarok, Slovakia (Kostas 2024). Refugee children participate in mediated storytelling through puppet characters, externalizing displacement narratives at a symbolic distance. Rather than interpreting this solely as therapeutic intervention, it may be understood as enactment of agency. Wulf (2020: 79) conceptualizes such enactment as a mimetic process through which individuals incorporate external realities into internal imagery, allowing experience to be reworked performatively. Such participatory initiatives also resonate with what Goodkind (2006: 77) describes as the “transferring [of] advocacy skills” to displaced families in order to improve their “access to resources” within new local contexts. Theatre here becomes both expressive and socially enabling.

Theatre further functions as a space of rehearsal across refugee-host encounters. In Slovakia, THEATRA Bratislava’s project *From Letters to Stage* transformed written exchanges between Slovak students and Ukrainian refugees into interactive public performance (Brophy 2025). Multilingualism was framed not as an obstacle but as an artistic principle. The stage became a setting of negotiated recognition, resonating with Michael Herzfeld’s (2016: 7) notion of cultural intimacy, where aspects of shared identity that may be vulnerable in formal settings become collectively intelligible. Through such enactment, participants resist reduction to

homogenizing labels. Susanne Binder and Jelena Tošić (2005: 611) note that the legal term “refugee” can impose a uniform identity upon individuals in exile; theatrical performance destabilizes this abstraction by foregrounding individual voice and narrative specificity.

This reclamation is particularly significant because the aestheticization of displacement may generate what Robert Weller (2017, cited in Chatzipanagiotidou, Murphy 2021: 462) describes as “unspeakability” in relation to personal trauma. Within the performative space of the stage, displaced individuals engage in forms of “memory activism” (Chatzipanagiotidou, Murphy 2021: 463) that confront imposed silence. By sustaining artistic production, they resist pressures to withdraw into victimhood. They instead articulate experiences that bureaucratic and humanitarian systems often leave unaddressed. In such contexts, participants deploy what Salazar (2010: 56) terms “mobility imaginaries,” constructing identifications of self and other that exceed legal categorization.

Professional and semi-professional initiatives further illustrate how theatre reconfigures cultural capital in displacement. In the United Kingdom, amateur Ukrainian refugee actors have staged canonical works such as *King Lear* by William Shakespeare and adaptations of Daniel Defoe’s *Robinson Crusoe*, asserting continuity with established theatrical traditions while situating present instability within a durable repertoire (Khomami 2024; Refugee Festival Scotland 2025). Performances at the Finnish National Theatre in Helsinki, Finland, a co-production of Ukrainian, German, and Finnish theatres, and productions at Theater Mriya in Bonn, Germany, founded by Ukrainian refugee artists demonstrate how theatrical expertise is reinserted into host institutions (Kansallisteatteri 2025; Theater Mriya Bonn 2025). Such initiatives counter what Isobel Blomfield and Caroline Lenette (2018: 324) describe as the reduction of displaced populations to a “silent and faceless physical mass.” They replace passive imagery with professional authority and aesthetic competence.

Comparative examples reinforce this pattern. The Ukrainian Theatre Group in Calgary, Canada, (Tucker 2024) extends performative continuity among Ukrainian refugees beyond Europe, while theatre initiatives for young refugees from Afghanistan and Iran organized by Caritas Hellas in Athens, Greece, create collective spaces in which participants explore meanings of home across national backgrounds (Caritas Hellas 2019). These initiatives echo Kjell Skjellstad’s (2000: 1-3) observation that performing arts serve as arenas for democratic participation and conflict transformation. Theatre thus becomes a contact zone in which intercultural negotiation is enacted rather than abstractly proclaimed.

Across these contexts, theatre operates as a mobile form of belonging not simply by representing displacement, but by actively restructuring how it is experienced and made visible. By transforming rupture into narratively mediated and collectively enacted form, theatrical practice enables displaced individuals to reposition themselves within relational and institutional fields.

More specifically, theatre foregrounds the mediated articulation of voice and the co-presence of audiences, making it a domain in which belonging is negotiated through public narration, interaction, and recognition. In this sense, belonging in displacement emerges not as a residual attachment to place, but as an ongoing performative achievement, contingent upon the capacity to render experience socially intelligible. Theatre thus reveals how cultural capital is re-articulated through practice, rather than merely preserved, within the shifting conditions of forced mobility.

Music: Disrupted Cultural Capital, Professional Re-entry, and Moral Economies of Listening

If theatre foregrounds narrative co-presence, music foregrounds the movement of professional fields and symbolic capital. For displaced musicians, such upheaval entails not only geographic relocation but also the disruption of institutional networks, audiences, and systems of recognition. Musical practice thus becomes a crucial site where cultural capital is reactivated and revalued in new host contexts.

The formation of the Mriya Orchestra in Hamburg, Germany, by Ukrainian refugee musicians who arrived in early March 2022 illustrates how displaced professionals mobilize accumulated expertise to reconstruct institutional continuity under conditions of rupture (Mriya Orchestra 2024). A parallel example is the temporary relocation of the Kyiv Symphony Orchestra to Monheim am Rhein, Germany (Symphony 2025).

These initiatives are not reducible to symbolic solidarity. By performing at high professional levels within established European concert infrastructures, musicians assert aesthetic authority. They disrupt expectations that displaced artists appear primarily within the moral register of “humanitarian reason” (Fassin 2011: 1–3). In this sense, their presence exposes the asymmetrical frameworks through which displaced individuals are often recognized. Cultural expression risks being interpreted through compassion-driven narratives rather than as the outcome of professional expertise. Following Fassin’s critique, such dynamics reveal how humanitarian visibility may simultaneously acknowledge suffering while constraining recognition of displaced persons as autonomous cultural actors.

These repositioning challenges what Anna Apostolidou (2023: 1) calls “victimizing conceptualizations” of refugee creativity. Professional orchestral performance functions as a counter-narrative to imagery that frames displacement solely through trauma or dependency. As Blomfield and Lenette (2018: 324) note, displaced populations are often represented as a “silent and faceless physical mass,” particularly women and children portrayed as “vulnerable and mute.” By appearing as highly trained professionals on major European stages, Ukrainian musicians replace depersonalizing representations with narratives of competence and artistic authority.

At the same time, musical performance in displacement entails representational negotiation. Maggie O’Neill (2008) conceptualizes art in transnational refugee contexts as “ethno-mimesis,” where biographical experience intersects with aesthetic form. Performance may therefore translate disruption into structured sound without collapsing into spectacle. This dual positioning, professional discipline and lived resonance, allows musicians to sustain artistic authority while engaging collective rupture.

The difficulty of professional reintegration, however, should not be underestimated. Michael Parzer (2024: 104–108) demonstrates that displaced artists frequently confront the challenge of “becoming an artist anew” within host cultural fields structured by symbolic boundaries. Even highly trained musicians may find prior achievements reframed through humanitarian lenses. The convertibility of cultural capital thus depends on institutional recognition and access.

This tension becomes visible in initiatives that frame music as psychosocial intervention. In Rzeszów, Poland, a Ukrainian refugee woman works as an art therapist with refugee children, using music to facilitate trauma processing while simultaneously reactivating her professional identity (USA for UNHCR 2025). In Birmingham, the United Kingdom, the Vinochok Ukrainian Children's Ensemble mobilizes collective music-making to support refugee children's wellbeing and cultural identity while publicly showcasing Ukrainian musical heritage (Writtle 2024). Music here operates within what may be termed a moral economy of listening. It is an arena where recognition, dignity, and artistic authority are renegotiated. While such projects foreground resilience and relational care, they may also reposition musicians within therapeutic frameworks rather than concert settings. As Colson (2003: 10) observes, displacement often compels individuals to navigate institutional expectations of vulnerability. Musicians therefore negotiate between professionalism and humanitarian categorization as part of adaptive strategy.

Parallel cases across contexts confirm this dynamic. The Syrian Expat Philharmonic Orchestra, founded by Syrian refugees residing in Germany, explicitly sought to reshape reductive public images of refugees through musical excellence (Amri 2015). Similarly, the relocation of the Afghanistan National Institute of Music to Braga, Portugal, demonstrates how institutional musical infrastructures can function as portable cultural ecosystems rather than temporary emergency responses (Kassam 2024). In both cases, music sustains collective identity across geographic rupture.

In these musical formations, belonging emerges not simply through continuity of practice, but through the active renegotiation of cultural capital within new institutional and moral economies. The reactivation of musical expertise is contingent upon recognition, access, and the ability to navigate competing expectations between professionalism and humanitarian framing.

More specifically, music foregrounds the re-entry of displaced individuals into structured professional fields, where artistic authority is both evaluated and publicly recognized through performance. At the same time, it operates within a moral economy of listening, in which audiences, institutions, and funding frameworks shape how displaced musicians are perceived and valued. In this sense, musical practice reveals how belonging is produced through the interplay of discipline, recognition, and the capacity to reposition oneself as a legitimate cultural actor within transnational contexts.

Dance: Embodied Memory, Synchrony, and Movement as Heritage

Dance shifts the analytical focus from narrative and professional reintegration to embodiment and synchrony. It offers a particularly direct lens through which to examine displacement, because it is movement itself that generates meaning. As Bourdieu (1986: 243) argues, cultural capital exists in an "embodied state" as durable dispositions of mind and body. Under conditions of forced displacement, bodies cross borders carrying repertoires of rhythm, posture, technique, and habit. Intangible cultural practices are not externally stored traditions; they live through enactment. The body thus functions as a mobile archive.

A substantive illustration of embodied continuity appears in the professional field. In Spain, displaced Ukrainian ballet dancers joined the National Dance Company during the ear-

ly phase of the war-driven exodus (Marlasca 2022). Their entry into an elite ensemble demonstrates how technical training travels with the body. A parallel example emerges in the Netherlands, where the United Ukrainian Ballet Foundation, founded by displaced Ukrainian professionals in The Hague, provides an institutional platform through which dancers sustain rehearsal discipline and collective performance (United Ukrainian Ballet 2025). These examples foreground the portability of embodied expertise. They resonate with Parzer's (2024: 104) observation that displaced artists confront pressures to re-establish legitimacy within new cultural fields structured by symbolic boundaries.

Beyond professional contexts, dance operates as community-based practice through which relational life is rebuilt. In the United Kingdom, Ukrainian community dance initiatives show how shared choreography empowers refugees to rebuild social presence while sustaining cultural continuity within recreated spaces (Williamson 2025). Rather than marking nostalgic attachment to lost territory, such initiatives demonstrate how identity is maintained within translocal circuits.

Dance may also be understood as performative praxis in O'Neill's (2008) sense, an enacted negotiation of the hyphen between past and present, homeland and host society. Through embodied performance, displacement is not erased but mediated. Participants inhabit their bodies not solely as sites of trauma but as sites of disciplined continuity and expressive agency. Synchrony is central to this process. Wulf (2020: 82, 110) emphasizes that coordinated movement generates reciprocal attunement among participants. Through shared rhythm and patterned motion, individuals experience alignment that exceeds verbal articulation, producing what Wulf (2020: 68) describes as a "we-feeling." In displacement contexts marked by fragmentation, such synchrony temporarily stabilizes relational bonds while allowing difference to remain visible.

Similar developments are observable in comparative contexts. In Melbourne, Australia, pre-war Ukrainian community dance groups have seen increased enrolment among newly arrived refugees, demonstrating how coordinated movement functions as a "universal language" facilitating social connection (Brooks 2023). In Addis Ababa, Ethiopia, dance initiatives involving Eritrean refugees have been linked to skills development and economic participation (International Labour Organization 2025). In Panama City, Panama, programmes for Venezuelan refugee youth and their Panamanian peers illustrate how structured movement supports inclusion within host environments (Florez 2021). Together, these initiatives reinforce Apostolidou's (2023: 1) argument that collaborative artistic practices foster intercultural learning beyond narrow humanitarian framing. At the same time, dance initiatives often rely on women's organizational labour and intergenerational transmission. Binder and Tošić (2005: 618-619) emphasize the importance of gender-sensitive approaches in displacement contexts, noting that women frequently sustain social and cultural networks during upheaval. Many community-based dance groups reflect this dynamic.

In this domain, belonging is articulated through the body itself, as movement becomes both medium and meaning in contexts of displacement. Dance foregrounds the embodied dimension of cultural continuity, demonstrating that belonging is enacted through repetition, adaptation, and collective synchronization rather than anchored in place. The portability of movement-based knowledge allows displaced individuals to sustain identity

across shifting environments, while shared choreography generates forms of alignment that exceed verbal articulation.

More specifically, dance reveals how belonging is co-produced through synchrony and relational attunement, as coordinated movement fosters temporary but meaningful forms of social cohesion within fragmented contexts. In this sense, belonging in displacement is not only remembered but continuously reconstituted through embodied practice, interaction, and the capacity to move together within new social worlds.

Visual Arts and Handicrafts: Semiotics of Loss, Refugee Heritage, and Public Recognition

Visual arts and craft practices offer a distinct analytical lens. They materialize memory, loss, and continuity in objects and images that circulate across exhibitions and public spaces. In contexts of forced displacement, artistic form itself often encodes rupture. Fragmentation, repetition, layering, and erasure become structural devices through which what resists direct narration is communicated. Artistic production thus addresses how “losing the memory of places, objects, sounds, etc. affects the continuity of personal history” (Lashchuk 2018: 700). By reconstructing lost places through visual arts and craft, displaced artists attempt to restore a sense of self fractured by the destruction of their cultural environment.

Rather than narrating trauma explicitly, visual practices frequently operate through indirection. Iuliia Lashchuk (2018: 706) describes this as “working with personal and family archives,” resisting the “artificial identity” imposed on conflict-affected territories. Through such aesthetic labour, displaced creators counter externally defined labels and reassert narrative authority. Memory is neither erased nor frozen; it is reorganized in artistic form.

Host cultural infrastructures significantly shape what becomes publicly visible. In Málaga, Spain, a Ukrainian refugee woman gained recognition through participation in community exhibitions, presenting her work as emerging from displacement rather than solely from victimhood (Pliego 2022). In the United Kingdom, the Pier Arts Centre in Orkney documented the “personal milestones” of eight Ukrainian refugees, enabling participants to embark on creative journeys while allowing local audiences to encounter the longitudinal dimensions of displacement (Orkney Islands Council 2025). In Lisbon, Portugal, the exhibition *The Beauty Is a Choice* at the Estrela Basilica reframed aesthetic production through the perspective of a displaced Ukrainian professional artist (Figueira 2025). Cultural residencies for Ukrainian refugee artists at ArtRooms in Luxembourg City similarly illustrate how municipal cultural infrastructures provide institutional frameworks that sustain artistic visibility (Rao 2025).

Comparative evidence strengthens this analytical claim. In Australia, the *Beyond Borders* exhibition supported refugee artists from Afghanistan, Syria, Ukraine, Congo, Burma, and Iraq in asserting professional authorship rather than being framed solely as “sufferers” (SSI 2025). In Salisbury, the United Kingdom, professional galleries have exhibited works created by refugees at the Kakuma Refugee Camp in Kenya, demonstrating that prolonged liminality does not preclude sustained cultural production (Bassingham 2025). As Gil Hochberg (2020: 48) argues, refugee history cannot be reduced to a temporary humanitarian episode.

Textile practices provide a particularly powerful example of material continuity. The *vyshyvanka*, the traditional embroidered Ukrainian shirt, functions as a visible marker of collective identity. As Winter Greet (2024: 177-210) argues, it operates as “spiritual armour,” with stitched motifs encoding protection, memory, and resistance. The garment materializes belonging through patterned repetition and embodied wearing. In displacement contexts, embroidery becomes a portable archive: identity is publicly displayed and re-enacted. This dynamic is evident in initiatives such as *Ariadne’s Thread* in the United Kingdom, where embroidery workshops inspired by the *vyshyvanka* bring together displaced Ukrainian women and members of the local Polish community, enabling transmission of technique alongside narration of personal histories (Gupta 2023). Craft practice thus generates shared spaces that are both aesthetic and social.

These developments contribute to what Marco Martiniello and Elsa Mescoli (2024: 1) describe as a “multidimensional integration process,” in which artistic creation facilitates social presence within host societies. Yet such visibility remains mediated by governance rationalities and normative frames of cultural value. Displaced artists may gain recognition, but often within expectations privileging legible forms of “refugee expression,” where the aestheticization of suffering shapes reception. The question is therefore not whether visibility occurs, but under what conditions and through which institutional filters it is granted.

Visual and craft practices should thus be understood as more than aesthetic activities. They operate as reparative sites where culture provides “tools for grieving” (Rousseau, Drapeau 1998: 465) and shapes how trauma is socially mediated. Such engagement addresses “post-migration stressors, such as lack of meaningful social roles... and social isolation” (Goodkind 2006: 77), restoring agency within the host environment. Cultural production must therefore be recognized not as a short-term response to crisis but as part of an ongoing historical formation (Hochberg 2020: 48).

Here, belonging is materialized through objects and images that render displacement visible and socially legible. Visual and craft practices demonstrate how memory, identity, and continuity are reconfigured through processes of aesthetic mediation, in which fragmentation is not only represented but reorganized into communicable form. By translating displacement into material and visual expression, artists render otherwise intangible experiences publicly intelligible while contesting externally imposed narratives of victimhood or passivity.

More specifically, this domain reveals how belonging is negotiated through visibility and recognition within institutional frameworks that shape what forms of expression are legible and valued. Cultural production thus operates at the intersection of personal memory and public representation. Here, displaced individuals assert narrative authority while navigating normative expectations of “refugee expression”. Visual and craft practices therefore highlight both the possibilities and constraints through which belonging is materially produced, mediated, and publicly recognized in contexts of forced displacement.

What Culture “Does” in Displacement, Without Romanticizing It

The preceding analysis across theatre, music, dance, and visual arts demonstrates that expressive cultural practices are not marginal embellishments to displacement but structurally embedded responses to it. When social worlds fracture, institutions collapse, and identities

are administratively reclassified, cultural repertoires do not disappear; they are reactivated, reconfigured, and strategically redeployed. Across diverse European contexts, and beyond, Ukrainian initiatives illustrate how expressive practice operates as a mobile form of belonging, simultaneously symbolic, relational, and institutional. Three interwoven dynamics clarify what culture “does” in displacement.

Although discussed comparatively, the four artistic domains illuminate distinct dimensions of displacement. Theatre foregrounds narrative mediation and the public rehearsal of voice; music highlights the renegotiation of professional fields and the moral economies of listening; dance makes visible the embodied transmission of cultural memory through synchrony; and visual arts and handicrafts materialize rupture and continuity in portable forms. Their convergence strengthens the argument, yet their analytical differences clarify how belonging is reconstructed across multiple registers simultaneously.

First, expressive practice reconstitutes meaning amid social fracture. Displacement fragments professional identity, institutional continuity, and everyday sociality. Expressive forms reorganize this fragmentation into communicable structures. As Versluys and Lilley (2024: 4) note, rooted cosmopolitanism captures the entanglement of local and global dimensions of belonging. Theatre mediates narration; music structures collective listening and professional identity; dance restores embodied synchrony; visual arts materialize memory through travelling images and objects. Across these domains, cultural practice generates coherence without denying fracture. Rousseau et al. (1997: 1115) demonstrate that the “culture of origin radically modulates” how trauma is experienced post-migration. Expressive practice functions as a mechanism of re-symbolization rather than erasure.

Second, expressive practice operates as relational infrastructure. Belonging is not solely internal sentiment but a social relation requiring enactment and recognition. Rehearsals, performances, exhibitions, and workshops structure co-presence and reciprocity, enabling displaced individuals to appear as competent actors rather than humanitarian abstractions (Goodkind 2006). Such initiatives are most effective when they foster “active citizenship” (Vlachou 2017: 8), recognizing refugees as an “integral part of our societies” (Vlachou 2017: 7). As Elaine McGregor and Nora Ragab (2016: 11, 23) show, cultural organizations facilitate inclusion by shifting attention toward refugees’ competencies and contributions. Inclusion in this sense is negotiated rather than assimilative. Expressive spaces function as environments of co-learning (Krasner 1999), grounded in “refugees’ expertise on their own lives” (Goodkind 2006: 91), and can contribute to restoring confidence and self-reliance (Ugurel Kamışlı 2022: 87-88).

Third, expressive practice is embedded in institutional and moral economies. It is neither automatically emancipatory nor free from power asymmetries. Participation is shaped by funding regimes, cultural policies, and representational expectations. As Fassin (2011: 4) argues, “a critique of compassion is necessary... because it always presupposes a relation of inequality.” Expressive initiatives may challenge this asymmetry by foregrounding competence and authorship, yet they may also reproduce it if reduced to spectacles of suffering. Cultural value is produced within normative systems rather than existing outside them. In Geertz’s (1973: 204) terms, it is within lived social practice that the “imperfections of society” are negotiated.

The ICH framework offers a normative horizon that foregrounds dynamism rather than preservation-as-freezing (UNESCO 2003; Lenzerini 2011). Safeguarding heritage in displacement is not about conserving relics of a lost past but sustaining the living link between communities and future possibility. Taken together, these dynamics demonstrate that expressive practice is neither romantic refuge nor merely policy instrument. It is a structured yet dynamic arena through which displaced persons reconstitute meaning, enact relational belonging, and negotiate institutional recognition. Culture in displacement does not simply survive; it reshapes the conditions under which belonging becomes possible.

Conclusion: Mobility as Circulation of Meaning

From a socio-cultural perspective, the Ukrainian refugee situation demonstrates with particular clarity that forced displacement entails more than geographic relocation. Alongside bodies travel repertoires of performance, embodied techniques, narrative forms, and symbolic resources. Theatre, music, dance, and visual arts reconfigure themselves within new policy and funding frameworks, generating relational spaces in which displaced persons negotiate identity, memory, and belonging. Expressive practice is therefore best understood as a mobile form of belonging: it produces continuity through recreation and sociality through participation.

Colson (2003: 4) reminds us that forced mobility involves learning to live with “the uncertainties, the loss of trust, and the indignities” of uprooting. Under such conditions, expressive practice is not ornamental. When lived experience is translated into artistic form, it becomes shareable and durable, functioning as what Geertz (1973: 30) calls a “consultable record” that stabilizes meaning amid instability.

As Rousseau and Drapeau (1998: 469) observe, the “construction of this coherence... is based both on what is said and left unsaid,” underscoring that continuity in displacement is forged through symbolic mediation. Expressive practices do not simply recount loss; they structure it, enabling displaced persons to weave fragments of past and present into meaningful form. In this light, displaced creators must be understood not as passive bearers of trauma but as active interpreters of their historical condition. As Catalani (2021: 184) notes, such artists act as “visual interpreters” who “mediate, re-organize and preserve memories,” resisting reductive narratives and asserting “unique histories and distinctive cultural identities” (Elie 2014, cited in Catalani 2021: 186). Artistic practice thus becomes both documentation and claim to narrative authority.

Belonging in displacement is neither linear nor territorially fixed. Lashchuk (2018: 703) characterizes it as “rhizomatic,” while Salazar (2010: 55) reminds us that imagination can sustain a sense of place across distance. Within this condition, creative practice becomes a mode of reinvention, a “process of transformation” (Braidotti, cited in Lashchuk 2018: 701). As Versluys and Lilley (2024: 5) observe, culture is simultaneously global and locally crystallized as identity. Displacement renders this paradox visible, as cultural forms circulate transnationally while anchoring belonging in concrete encounters.

Expressive practices also operate within political and institutional structures. As Chatzipanagiotidou and Murphy (2021: 465) argue, artistic practice can transform “private grief into public memory,” functioning as an act of “archiving the present” (2021: 472) in which “artic-

ulating absence” (2021: 470) asserts historical continuity. Such interventions align with Martiniello and Mescoli’s (2024: 2) understanding of artistic creation as “alternative and creative political action” contributing to “shared citizenship.”

These dynamics confirm the central argument of this article: expressive practice operates simultaneously as symbolic reorganization, social infrastructure, and institutional negotiation. It reconstitutes meaning following the fragmentation of social worlds, enables recognition across difference, and confronts the moral economies framing refugee life. Culture does not merely accompany displacement; it shapes the forms through which displacement is lived and interpreted.

Recognizing expressive practices as mobile infrastructures of belonging allows us to move beyond both romanticization and instrumentalization. Culture is neither sentimental refuge nor merely a policy tool, but a dynamic site in which meaning circulates, identities are renegotiated, and social worlds are reassembled amid rupture. As Speiser et al. (2024: 94) remind us, “hope, imagination, and artmaking in the presence of others help people cope.” Through expressive practice, displaced communities do not simply endure mobility; they transform it into shared meaning, demonstrating that even under profound destabilization, cultural life continues to generate belonging across borders.

References

- Al Shallah, S. (2024). Refugee protection through safeguarding intangible cultural heritage of the home country and refugee journey. *International Journal of Cultural Property* 30 (3), 280-297. <https://doi.org/10.1017/S094073912400002X>
- Amri, S. (2015). Syrian orchestra in exile. DW. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.dw.com/en/syrian-orchestra-in-exile-changing-the-image-of-refugees/a-18729484>
- Apostolidou, A. (2023). Art and/as open education: A collaborative action with refugee artists. *Arts and Humanities in Higher Education* 22 (4), 345-367. <https://doi.org/10.1177/1474022223115680>
- Banks, M. (2018). *Using visual data in qualitative research* (2nd ed.). SAGE Publications.
- Bassingham, A. (2025). Refugees showcase their artwork in new exhibition. BBC. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.bbc.com/news/articles/c87yg0rx4npo>
- Binder, S., Tošić, J. (2005). Refugees as a particular form of transnational migrations and social transformations: Socioanthropological and gender aspects. *Current Sociology* 53 (4), 607-624. <https://doi.org/10.1177/0011392105052>
- Blomfield, I., Lenette, C. (2018). Artistic representations of refugees: What is the role of the artist? *Journal of Intercultural Studies* 39 (3), 322-338. <https://doi.org/10.1080/07256868.2018.1459517>
- Bortolotto, C. (2015). UNESCO, cultural heritage, and outstanding universal value: value-based analyses of the World Heritage and Intangible Cultural Heritage Conventions. *International Journal of Heritage Studies* 21 (5), 528-530. <https://doi.org/10.1080/13527258.2015.1024462>
- Bortolotto, C. (2021). Commercialization without over-commercialization: normative conundrums across heritage rationalities. *International Journal of Heritage Studies* 27 (9), 857-868. <https://doi.org/10.1080/13527258.2020.1858441>
- Bortolotto, C., Demgenski, P., Karampampas, P., Toji, S. (2020). Proving participation: vocational bureaucrats and bureaucratic creativity in the implementation of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. *Social Anthropology / Anthropologie Sociale* 28 (1), 66-82. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12741>

- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In: Richardson, J. G. (ed.). *Handbook of theory and research for the sociology of education*. Greenwood Press, 241-258.
- Brooks, S. (2023). The 'universal language' of dance connects this Ukrainian community and builds resilience as war continues. ABC. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.abc.net.au/news/2023-02-26/the-universal-language-of-dance-connects-the-ukrainian-community/101997098>
- Brophy, O. (2025). In this theatre watching is only the beginning. *The Slovak Spectator*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://spectator.sme.sk/culture-and-lifestyle/c/in-this-theatre-watching-is-only-the-beginning>
- Caritas Hellas (2019). The Theatrical Group of Caritas Hellas explores the Ancient Greek Mythology. *Caritas Hellas*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://caritas.gr/en/events-en/the-theatrical-group-of-caritas-hellas-explores-the/>
- Catalani, A. (2021). Refugee artists and memories of displacement: a visual semiotics analysis. *Visual Communication* 20 (2), 184-208. <https://doi.org/10.1177/1470357219859042>
- Chatzipanagiotidou, E., & Murphy, F. (2021). "Devious silence": Refugee art, memory activism, and the unspeakability of loss among Syrians in Turkey. *History and Anthropology* 32 (4), 462-480. <https://doi.org/10.1080/02757206.2020.1830383>
- Colson, E. (2003). Forced migration and the anthropological response. *Journal of Refugee Studies* 16 (1), 1-18. <https://doi.org/10.1093/jrs/16.1.1>
- Fabryka-Protka, O., Pastushok, T., Kaplun, T., Gunder, L., & Hudakova, J. (2024). Cultural identity and its influence on performing arts: Archetypes, reflections, interpretations. *Multidisciplinary Reviews* 7. <https://doi.org/10.31893/multirev.2024spe054>
- Falzon, M. A. (2016). Multi-sited ethnography: Theory, praxis and locality in contemporary research. In: Falzon, M. A. (ed.). *Multi-sited ethnography: Theory, praxis and locality in contemporary research*. Routledge, 1-23. <https://doi.org/10.4324/9781315596389>
- Fassin, D. (2011). *Humanitarian reason: A moral history of the present*. University of California Press.
- Figueira, R. (2025). Ukrainian refugee artist shows the beauty of the world at Lisbon's Estrela Basilica. *Euro News*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.euronews.com/culture/2025/10/27/ukrainian-refugee-artist-shows-the-beauty-of-the-world-at-lisbons-estrela-basilica>
- Fiske, J. (2013). Cultural studies and the culture of everyday life. In: Grossberg, L., Nelson, C., Treichler, P. A. (eds.). *Cultural studies*. Routledge, 154-173. <https://doi.org/10.4324/9780203699140>
- Florez, A. (2021). Dance programme helps Venezuelan teen settle into new life in Panama. *UNHCR Canada*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.unhcr.ca/news/dance-programme-helps-venezuelan-teen-settle-new-life-panama/>
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: selected essays*. Basic Books.
- Giglietto, D., Ciolfi, L., Bosswick, W. (2022). Building a bridge: opportunities and challenges for intangible cultural heritage at the intersection of institutions, civic society, and migrant communities. *International Journal of Heritage Studies* 28 (1), 74-91. <https://doi.org/10.1080/13527258.2021.1922934>
- Goodkind, J. R. (2006). Promoting Hmong refugees' well-being through mutual learning: Valuing knowledge, culture, and experience. *American Journal of Community Psychology* 37 (1), 77-93. <https://doi.org/10.1007/s10464-005-9003-6>
- Greet, W. (2024). "Spiritual armour": Crafting Ukrainian identity through vyshyvanka. *Czech Journal of International Relations* 59 (1), 177-210. <https://doi.org/10.32422/cjir.776>
- Gupta, V. (2023). Ariadne's thread: From Ukraine to the UK. *The Costume Society*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://costumesociety.org.uk/blog/post/ariadnes-thread-from-ukraine-to-the-uk>
- Herzfeld, M. (2016). *Cultural intimacy: Social poetics and the real life of states, societies, and institutions*. Routledge.

- Hochberg, G. (2020). From heritage to refugee heritage: Notes on temporality, memory, and space. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 40 (1), 43-50. <https://doi.org/10.1215/1089201X-8186027>
- International Labour Organization (2025). Turning arts into opportunity: How Youth-to-Youth Fund transformed a refugee dance group. *International Labour Organization*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.ilo.org/resource/article/turning-arts-opportunity-how-youth-youth-fund-transformed-refugee-dance>
- Kansallisteatteri (2025). The Ukrainian Drama Festival. *Kansallisteatteri*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.kansallisteatteri.fi/en/node/2585>
- Kassam, A. (2024). The Taliban tried to silence us: The musicians who escaped to Portugal. *The Guardian*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.theguardian.com/world/article/2024/jul/22/the-taliban-tried-to-silence-us-the-afghan-musicians-who-escaped-to-portugal>
- Khomami, N. (2024). 'The war was not going to stop me': amateur Ukrainian actors stage King Lear in UK. *The Guardian*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.theguardian.com/stage/article/2024/jun/11/war-not-stop-me-amateur-ukrainian-actors-stage-king-lear-uk>
- Kostas, S. (2024). Refugee-Led Organization in Slovakia Uses Puppet Theater to Empower Ukrainian Refugee Children. *UNHCR*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.unhcr.org/sk/node/12>
- Krasner, I. (1999). The role of culture in language teaching. *Dialog on Language Instruction* 13 (1-2), 79-88.
- Kruijer, L. W., Versluys, M. J., Lilley, I. (2024). *Rooted cosmopolitanism, heritage and the question of belonging: Archaeological and anthropological perspectives*. Taylor & Francis.
- Lashchuk, I. (2018). Displaced art and the reconstruction of memory: Ukrainian artists from Crimea and Donbas. *Open Cultural Studies* 2 (1), 700-709. <https://doi.org/10.1515/culture-2018-0063>
- Lenzerini, F. (2011). Intangible cultural heritage: The living culture of peoples. *European Journal of International Law* 22 (1), 101-120. <https://doi.org/10.1093/ejil/chr006>
- Lihamba, A. (1985). The performing arts and development. *Utafiti* 7 (1), 30-39.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24 (1), 95-117.
- Marlasca, C. (2022). Surviving through dance: Ukrainian dancers join Spain's national company. *Euronews*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.euronews.com/culture/2022/05/06/surviving-through-dance-ukrainian-dancers-join-spain-s-national-company>
- Martiniello, M., Mescoli, E. (2024). Arts and refugees: Multidisciplinary perspectives. *Arts* 13 (1), 40. <https://doi.org/10.3390/arts13010040>
- McGregor, E., Ragab, N. (2016). *The role of culture and the arts in the integration of refugees and migrants*. European Expert Network on Culture and Audiovisual (EENCA).
- Mriya Orchestra (2024). MRIYA is the dream. The dream of a free culture and country and the dream of peace. It is not only an excellent orchestra, but behind it is a strong team, network and platform. *MRIYA Orchestra*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://mriyaorchestra.com/index.php/about/>
- Neikirk, A., Nickson, R., Rijal, S. (2024). Intangible cultural heritage and the protection of refugees and refugee camps. *Journal of Refugee Studies* 37 (1), 117-133. <https://doi.org/10.1093/jrs/fead092>
- O'Neill, M. (2008). Transnational refugees: The transformative role of art? *Forum Qualitative Sozialforschung* 9 (2), Art. 59.
- Orkney Islands Council (2025). Personal milestones of Ukrainian refugees shared at Pier Arts Centre. *ORKNEY*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.orkney.gov.uk/latest-news/personal-milestones-of-ukrainian-refugees-shared-at-pier-arts-centre/>
- Parzer, M. (2024). On becoming an artist anew: Refugees' arrival in the field of cultural production in Austria. *Journal of Refugee Studies* 37 (1), 97-116. <https://doi.org/10.1093/jrs/fead081>

- Pliego, C. (2022). Ukrainian refugee artist finds inspiration in southern Spain. *UNHCR. ACNUR*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.acnur.org/noticias/ukrainian-refugee-artist-finds-inspiration-southern-spain>
- Rao, S. (2025). Luxembourg's Artrooms supports third Ukrainian refugee artist. *Luxembourg Time*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.luxtimes.lu/culture/luxembourgs-artrooms-supports-third-ukrainian-refugee-artist/115104460.html>
- Refugee Festival Scotland (2025). Artist spotlight: Varvara Mishyna. *Refugee festival scotland*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.refugeefestivalscotland.co.uk/2025/05/artist-spotlight-varvara-mishyna/>
- Rousseau, C., & Drapeau, A. (1998). The impact of culture on the transmission of trauma: Refugees' stories and silence embodied in their children's lives. In: Danieli, Y. (ed.). *International handbook of multigenerational legacies of trauma*. Springer, 456-486 https://doi.org/10.1007/978-1-4757-5567-1_29
- Rousseau, C., Drapeau, A., Corin, E. (1997). The influence of culture and context on the pre- and post-migration experience of school-aged refugees from Central America and Southeast Asia in Canada. *Social Science & Medicine* 44 (8), 1115-1127. [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(96\)00243-2](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(96)00243-2)
- Salazar, N. B. (2010). Towards an anthropology of cultural mobilities. *Crossings: Journal of Migration & Culture* 1 (1), 53-68. https://doi.org/10.1386/cjmc.1.53_1
- Sewell, W. H., Jr. (2004). The concept(s) of culture. In: Spiegel, G. M. (ed.). *Practicing history: New Directions in historical writing after the linguistic turn*. Routledge, 76-95. <https://doi.org/10.4324/9780203335697>
- Skylstad, K. (2000). Creating a culture of peace. The performing arts in interethnic negotiations. *Journal of Intercultural Communication* 2 (2), 1-7. <https://doi.org/10.36923/jicc.v2i2.379>
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge.
- Speiser, P., Speiser, V. M., Saner, R., Yiu, L. S., Robelot-Timtchenko, N., Wroblewska, J., Kalmanowitz, D., Lloyd, B. (2024). Using the arts to work with refugees and displaced persons in times of crisis and war. *South African Journal of Arts Therapies* 2 (1), 82-95. <https://doi.org/10.36615/j37y0w48>
- SSI (2025). Beyond borders: art by refugee artists. *ssi.org.au*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.ssi.org.au/beyond-borders-art-by-refugee-artists/#artists>
- Symphony (2025). Kyiv Symphony musicians build new lives for now in Germany. *symphony*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://symphony.org/kyiv-symphony-musicians-build-news-lives-for-now-in-germany/>
- Teijgeler, R. (2006). Preserving cultural heritage in times of conflict. In: Gorman, G. E., Shep, S. J. (eds.). *Preservation management for libraries, archives and museums*. Facet Publishing, 133-165.
- Theater Mriya Bonn (2025). *Freies Theater Mriya Bonn*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://theater-mriya-bonn.de/>
- Tucker, G. (2024). Ukrainian refugees form Calgary theatre group: 'It's our therapy'. *Global News*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://globalnews.ca/news/10644676/ukrainian-refugees-theatre-group-calgary/>
- Ugurel Kamlı, M. (2022). Language and culture learning needs of adult refugees. *New Directions for Adult and Continuing Education* (175-176), 85-93. <https://doi.org/10.1002/ace.20470>
- UNESCO (2003). Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Retrieved 12. 2. 2026 from https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts_2024_version_EN.pdf
- United Nations General Assembly (2018). Global Compact on Refugees. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.refworld.org/legal/agreements/unga/2018/en/124198>
- United Nations General Assembly (2025). Culture and sustainable development. Report of the Secretary-General (A/80/235). Retrieved 12. 2. 2026 from <https://docs.un.org/en/A/80/235>

- United Ukrainian Ballet (2025). The United Ukrainian Ballet Initiative. *The United Ukrainian Ballet*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://unitedukrainianballet.com/foundation-2/>
- USA for UNHCR (2025). In Poland, a Ukrainian refugee helps children recover from trauma through music. *UNHCR*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.unrefugees.org/news/in-poland-a-ukrainian-refugee-helps-children-recover-from-trauma-through-music/>
- Versluys, M. J., Lilley, I. (2024). Rooted cosmopolitanism, heritage and the question of belonging. In: Kruijer, L. W., Versluys, M. J., Lilley, I. (eds.). *Rooted cosmopolitanism, heritage and the question of belonging: Archaeological and anthropological perspectives*. Taylor & Francis, 3-13.
- Vlachou, M. (2017). *The inclusion of migrants and refugees: the role of cultural organisations*. Acesso Cultura.
- Williamson, E. (2025). Dancer inspiring students after escape from Ukraine. *BBC*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.bbc.com/news/articles/cd0vpv891l0o>
- Writtle, J. (2024). Ukrainian refugees perform with homeland orchestra. *BBC*. Retrieved 12. 2. 2026 from <https://www.bbc.com/news/articles/c1d5667951wo>
- Wulf, C. (2020). Performativity and dynamics of intangible cultural heritage. In: Brosius, C., Polit, K. M. (eds.). *Ritual, heritage and identity: The Politics of Culture and Performance in a Globalised World*. Routledge India, 76-94. <https://doi.org/10.4324/9780367818005>

Migrácia Slovákov v kontexte Bulharska

Migration of Slovaks in the Context of Bulgaria

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2026.33.03

Katarína Koňariková

Abstract

Migration and population movement represent significant topics within historical ethnology and migration studies, as they allow for the examination not only of human mobility in space, but also of transformations in social relations, cultural practices, and collective identity. In this context, the study of Slovak communities abroad is of particular importance, as these communities have been able to preserve their linguistic and cultural distinctiveness despite geographical separation. The present study focuses on the resettlement of Slovaks from the northern regions of Bulgaria to Dolné Ezerovo in 1906, understanding this process as a specific form of collective mobility. Resettlement is not viewed merely as a one-time act of physical relocation, but as a complex phenomenon involving the reorganization of social ties, the transfer of material culture, and the continuity of collective memory. The aim of the study is to analyze the causes, course, and consequences of this resettlement within a broader historical and sociocultural context. Methodologically, the paper is based on a qualitative analysis of historical and ethnographic sources. Particular attention is paid to how adaptation strategies of the community were formed through mobility and how its cultural identity was simultaneously maintained. This issue has so far been most thoroughly addressed by Ján Michalko in his work *Naši v Bulharsku*. The present study builds on his research, thereby contributing to a deeper understanding of migration as a multidimensional phenomenon and expanding knowledge of the historical experiences of Slovak communities in Southeastern Europe.

Keywords

migration, movement, Slovaks in Bulgaria, resettlement, collective mobility, cultural identity

Kľúčové slová

migrácia, pohyb, Slováci v Bulharsku, presídlenie, kolektívna mobilita, kultúrna identita

Kontakt / Contact

Ing. Katarína Koňariková, PhD., Katedra archívnictva a muzeológie, Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Gondova ulica 2, 811 02 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: katarina.konarikova@fmed.uniba.sk

Ako citovať / How to cite

Koňariková, Katarína. (2026). Migrácia Slovákov v kontexte Bulharska, *Etnologické rozpravy*, 33, 46-61. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2026.33.03>

Úvod

Migrácia a pohyb obyvateľstva predstavujú významné témy v rámci historickej etnológie a migračných štúdií, keďže umožňujú skúmať nielen presuny ľudí v priestore, ale aj premeny sociálnych vzťahov, kultúrnych praktík a kolektívnej identity. V tomto kontexte nadobúda osobitný význam skúmanie slovenských komunít v zahraničí, ktoré si aj napriek geografickému odlúčeniu dokázali zachovať svoju jazykovú a kultúrnu špecifickosť.

Predkladaná práca sa zameriava na presídlenie Slovákov zo severných oblastí Bulharska do Dolného Ezerova v roku 1906, pričom tento proces chápe ako špecifickú formu kolektívnej mobility. Presídlenie nie je vnímané len ako jednorazový akt fyzického presunu, ale ako komplexný jav zahŕňajúci reorganizáciu sociálnych väzieb, prenos materiálnej kultúry a kontinuitu kolektívnej pamäti.

Cieľom práce je analyzovať príčiny, priebeh a dôsledky tohto presídlenia v širšom historickom a sociokultúrnom kontexte. Metodologicky je príspevok založený na kvalitatívnej analýze historických a etnografických prameňov. Osobitná pozornosť je venovaná tomu, ako sa prostredníctvom pohybu formovali adaptačné stratégie komunity a ako sa zároveň zachovávala jej kultúrna identita. Túto problematiku doteraz najpodrobnejšie spracoval Ján Michalko (1936) vo svojej práci *Naši v Bulharsku*. Predkladaná štúdia na jeho výskum nadväzuje a tak prispieva k hlbšiemu pochopeniu migrácie ako viacrozmerného fenoménu, a zároveň rozširuje poznanie o historických skúsenostiach slovenských komunít v juhovýchodnej Európe.

Historický kontext Slovákov v Bulharsku

Na konci 17. a začiatkom 18. storočia zažilo územie dnešného Slovenska výrazné demografické a sociálno-ekonomické zmeny, ktoré viedli k rozsiahlemu sťahovaniu jeho obyvateľov. Počas tohto obdobia Slováci čelili neúnosným podmienkam spôsobeným náboženskými, sociálnymi, hospodárskymi a politickými problémami (Borguľa, Švihran 1979: 171). Predpokladá sa, že do prvej polovice 18. storočia opustilo územie dnešného Slovenska približne 18 000 až 20 000 poddanských rodín, ktoré hľadali lepšie životné podmienky a útočisko v iných častiach Uhorska. Značná časť z nich sa usadila v oblastiach medzi Dunajom a Tisou, predovšetkým v južnej časti Novohradskej a Peštianskej stolice, no osídlili aj ďalšie časti bývalého Uhorska (Sirácky 1982: 292).

Pohyb slovenskej pracovnej sily bol v tej dobe bežný, keďže robotníci z Hornej zeme pravidelne dochádzali na sezónne práce na Dolnú zem. Podľa výskumov Jána Siráckeho, niektorí

autori považujú práve sezónnych robotníkov za predchodcov slovenského osídľovania Dolnej zeme. Títo pracovníci sa vracali každoročne, aby sa podieľali na práci vo vinohradoch, okopávaní kukurice alebo na žatve. Po skončení práce na jeseň sa vrátili domov, kde vykonávali nevyhnutné poľné práce.

Ďalší dôvod, prečo sa Slováci usadzovali na Dolnej zemi, boli nepriaznivé náboženské pomery. Na dolniakoch túžili Slováci nájsť viac náboženskej (Lengyelová 2005: 123-145) i politickej slobody (Michalko 1936: 22-23). Avšak napriek týmto uvedeným skutočnostiam bol proces migrácie omnoho komplexnejší a vyžaduje si hlbšie pochopenie historického kontextu. 17. storočie bolo pre slovenský národ¹ obdobím mimoriadnych ťažkostí, ktoré sa okrem hrozby tureckého nebezpečenstva vyznačovalo aj rozsiahlymi protihabsburskými povstaniami (Bogulá, Švihran 1979: 171), ktoré mali negatívny dopad na miestne obyvateľstvo. Tieto povstania, spolu s plienením dedín povstalcami aj cisárskymi vojakmi, spôsobovali náročné podmienky pre život (Sirácky 1980: 292).

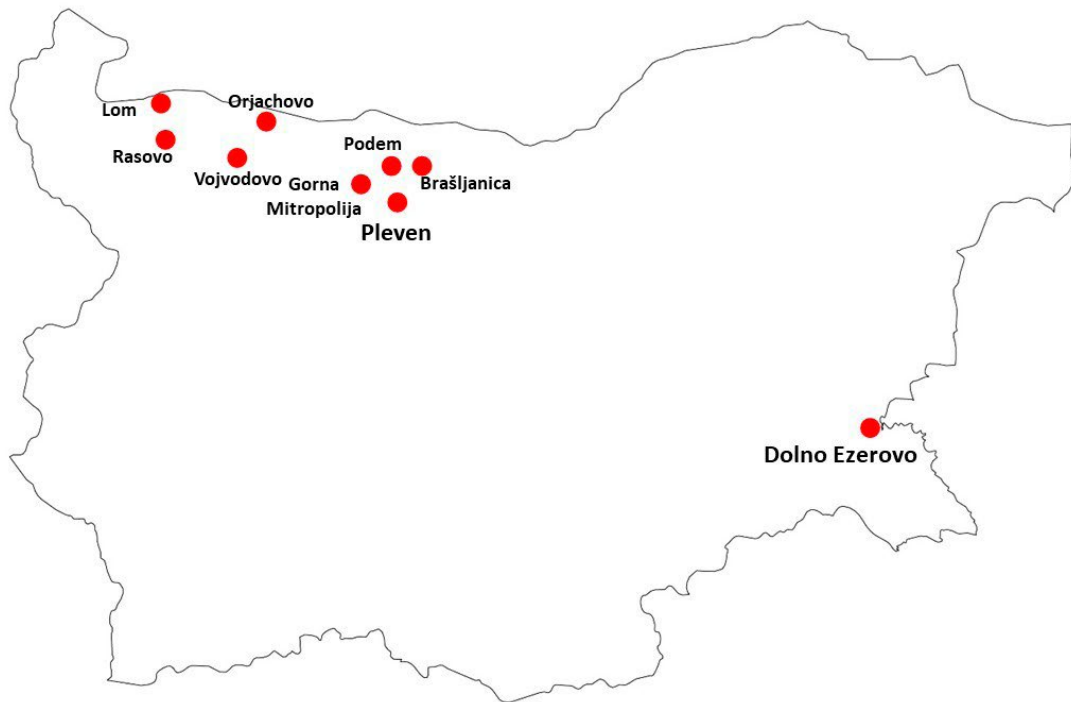
V hospodársko-sociálnych podmienkach 17. storočia čelilo obyvateľstvo na území dnešného Slovenska zvýšenému daňovému zaťaženiu, intenzívnemu zemepanskému vykorisťovaniu a výraznému obmedzeniu slobody sťahovania, čo zhoršovalo životné podmienky poddaného ľudu (Lengyelová 2005: 895-1526). Zároveň sa zvýšili robotné povinnosti a kvôli preľudneniu a nedostatku úrodnej pôdy sa často vyskytovali hladomory. V mnohých regiónoch úroda obilia dosahovala len dvojnásobok zasiatého množstva, čo spôsobovalo ďalšie hospodárske problémy (Botik 2016: 265). Na tento vývoj vplýval aj mor v rokoch 1679–1680. Tieto tragédie často prinútili poddaných opustiť svoje rodné obce a hľadať útočisko v bezpečnejších oblastiach, niekedy už bez možnosti návratu (Sirácky 1982: 292). K tomu sa pridružili aj náboženské a politické tlaky v podobe silnej rekatolizácie a násilného zaberania protestantských chrámov od konca 17. storočia (Schmidt 1868: 62-103).

Po porážke osmanských vojsk v rokoch 1699–1718 sa približne jedna pätina slovenského obyvateľstva presídlila do južných oblastí bývalého Uhorska, kde sa začalo nové osídľovanie. S ohľadom na skutočnosť, že najväčšia koncentrácia slovenských kolonistov sa nachádzala na Veľkej uhorskej nížine medzi Dunajom a Tisou, tento región získal názov Dolná zem a kolonisti sa označovali ako dolnozemskí Slováci. (Kmeť 2012: 289-293)

Tento pohyb obyvateľstva sa odohrával v niekoľkých fázach, pričom každá etapa mala svoje špecifické charakteristiky a dôvody. V prvej etape (1690–1710) (Zelenák 1994: 63) Slováci opúšťali svoje domovy v severných oblastiach Slovenska a usádzali sa v južných regiónoch Slovenska a v severných častiach dnešného Maďarska. V nasledujúcej etape (1711–1740) (Botik 2016: 265) sa kolonizácia rozšírila z Novohradskej stolice do ďalších častí Maďarska, pričom slovenské osady vznikali predovšetkým v Peštianskej, Békešskej a Čanádskej stolici. Tretia etapa, v rokoch 1740–1820 (Babiak 2002: 17-60), zahŕňala migráciu do osád v srbskej Vojvodine, Báčke, Banáte a Rumunsku, kde sa slovenské komunity usídlili v oblastiach Arad a Banát. V nasledujúcej etape, v rokoch 1884–1910 (Jesenský 1929: 265), sa slovenskí emigranti presúvali do severných oblastí Bulharska, najmä do regiónov okolo Plevnu a Burgasu (Michalko 1936: 358-364). Penčev (2022: 82) uvádza, že menšie skupinky slovenských kolo-

¹ Juraj Tranovský hovorí o „národe slovenskom“ v predhovore k *Cithare sanctorum* (1636).

nistov sa usadili v Dragomirove a v Lomku – Rasovo, Bazov Dol,² Progorelec,³ Vojnica, Kriva Bara, Momin Brod, Lom a Orjachovo. Tento proces už predstavoval prevažne mapovanie pohybu Slovákov v rámci Bulharska, pričom niektorí z tých, ktorí zostali v týchto oblastiach, sa nakoniec úplne asimilovali do miestnych kultúrnych a jazykových spoločenstiev.



Obr. 1

Zobrazenie obcí obývaných Slováckmi v období rokov 1884 až 1949

Zdroj: autorka.

Štatistický pohyb a demografická štruktúra Slovákov v Bulharsku

Slovenská enkláva v Bulharsku predstavovala z demografického hľadiska najmenšiu komunitu Slovákov na Dolnej zemi. Jej početnosť nepresiahla hranicu približne 2000 osôb, pričom ku koncu 30. rokov 20. storočia sa odhaduje na približne 1600 obyvateľov. Základnou jednotkou osídlenia boli rodiny, ktoré sa koncentrovali najmä v obciach Gorna Mitropolija,⁴ Mrtvica⁵ (neskôr Podem), Brašljanica⁶ a v menšej miere aj vo Vojvodove.⁷

¹ Neskôr Pišurka.

³ Dnes Jakimovo.

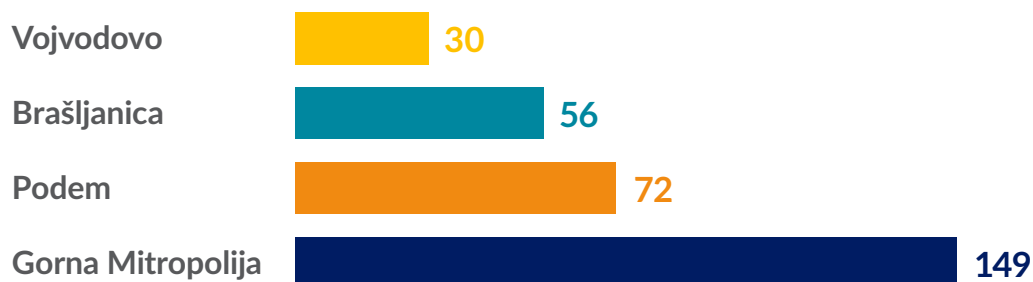
⁴ Do roku 1935 tu žilo 149 rodín.

⁵ Prvá slovenská obec, ktorá v Bulharsku vznikla, bola Mrtvica, neskôr premenovaná na Podem. Leží na brehu rieky Vita blízko mesta Plevén, ktoré je známe vďaka obliehaniu v roku 1877, významnému vojenskému stretnutiu v Rusko-tureckej vojne. Oslobodenie mesta spod tureckej nadvlády znamenalo ďalší rýchly postup ruských vojsk pri oslobodzovaní Bulharska. Do roku 1935 tu žilo 72 rodín.

⁶ Do roku 1935 tu žilo 56 rodín.

⁷ Do roku 1935 tu žilo 30 rodín. Išlo o dedinu, ktorá bola etnicky zmiešaná s českým obyvateľstvom.

Podľa dostupných údajov žilo do roku 1920 v uvedených lokalitách spolu 390 slovenských rodín. Najpočetnejšou obcou bola Gorna Mitropolija so 149 rodinami, nasledovaná Mrtvicou so 72 rodinami a Brašljanicou s 56 rodinami. Vojvodovo predstavovalo marginálnu lokalitu s iba 30 rodinami. Slovenské rodiny vo Vojvodove mali rozmanitý pôvod a prichádzali z viacerých oblastí dnešného Srbska, Maďarska i Bulharska, konkrétne z obcí, ako Kovačica, Padina, Veliko Središte, Silbaš, Pitvaroš, Nadlak, Gorna Mitropolija, Podem či Brašljanica. Tento migračný pohyb nebol jednosmerný – v roku 1922 odišlo z Vojvodova na Slovensko viac než 40 Slovákov, pričom časť z nich sa po čase opäť vrátila späť (Budilová 2013: 36). Táto štruktúra poukazuje na nerovnomerné rozloženie obyvateľstva a dominanciu niekoľkých hlavných sídel.



Obr. 2

Graf znázorňuje počet slovenských rodín, ktoré žili do roku 1900 v Bulharsku. Do roku 1935 to bolo približne 1 600 Slovákov. Zdroj: Ďuriš 2000: 90.

Významným faktorom ovplyvňujúcim demografický vývoj komunity bola sekundárna migrácia, najmä vysťahovalectvo do Argentíny v období roku 1922 (Penčev 2022: 83). V tomto časovom úseku opustilo Bulharsko celkovo 81 rodín, čo predstavuje viac ako pätinu pôvodného počtu (Botik 2002: 13). Najvyšší odlev bol zaznamenaný v Gornej Mitropoliji (47 rodín), čo potvrdzuje jej postavenie ako najväčšieho centra slovenskej komunity. Z Brašljanice odišlo 19 rodín a z Mrtvice 11 rodín. Zaujímavým javom je prípad Vojvodova, kde počet vysťahovaných rodín (4) prevýšil pôvodný počet evidovaných rodín, čo naznačuje dynamický pohyb obyvateľstva a možné presuny medzi lokalitami.

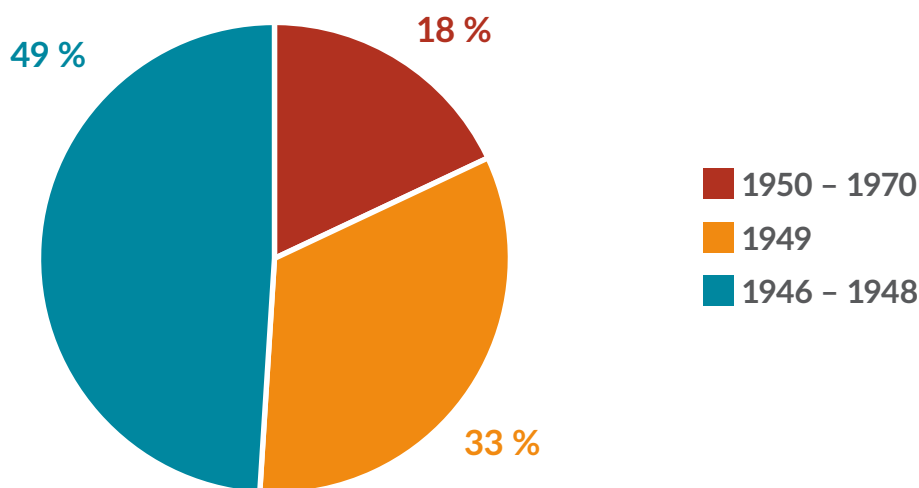
Tab. 1

Tabuľka zobrazuje počet rodín v slovenských obciach pred rokom 1920 a počet rodín, ktoré sa vysťahovali do Argentíny v rokoch 1922 až 1935. Zdroj: Botik 1994: 60.

Slovenská obec	Počet rodín do roku 1920	Počet rodín, ktoré sa vysťahovali do Argentíny v rokoch 1922 – 1935
Gorna Mitropolija	196	47
Mrtvica	83	11
Brašljanica	75	19
Vojvodovo	3	4
Spolu	390	81

Ďalším významným medzníkom bol proces reemigrácie do Československa po druhej svetovej vojne, ktorý kulminoval najmä v roku 1949 na základe medzivládnych dohôd. Tento presun znamenal zásadný demografický zlom, keďže väčšina zostávajúceho slovenského obyvateľstva opustila Bulharsko. Celkovo išlo o stovky presídencov, pričom podľa dostupných údajov bolo evidovaných približne 803 osôb zapojených do tohto procesu. Reemigrácia tak prakticky ukončila existenciu kompaktnej slovenskej komunity v Bulharsku. (Ďuriš 2000: 90)

Z dlhodobého hľadiska možno konštatovať, že demografický vývoj Slovákov v Bulharsku bol charakteristický postupným rastom na prelome 19. a 20. storočia, stabilizáciou v medzivojnovom období a následným poklesom v dôsledku vysťahovalectva a reemigrácie. Štatistické údaje tak jasne dokumentujú, že napriek relatívne krátkemu trvaniu a malej početnosti išlo o dynamickú komunitu, ktorej vývoj bol výrazne ovplyvnený migračnými procesmi.



Obr. 3

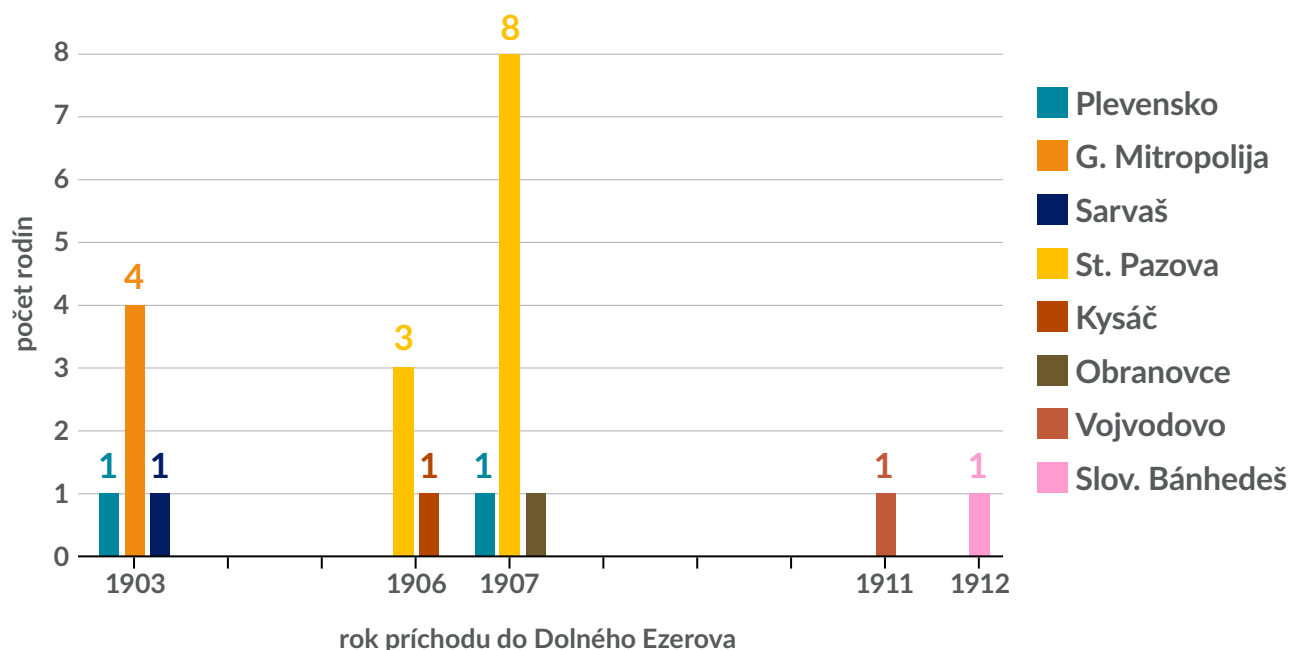
Vývoj reemigračných procesov Slovákov z Bulharska po skončení II. svetovej vojny: individuálne príchody v roku 1945, dohoda o najímaní pracovnej sily (1946), dohoda medzi Bulharskom a ČSR (1947) a reemigračná zmluva z roku 1949. Zdroj: Ďuriš 2000: 90.

Táto kvantitatívna analýza zároveň potvrdzuje význam migrácie, ako kľúčového faktora formujúceho demografickú štruktúru slovenských komunit v zahraničí a poskytuje základ pre ďalšie interpretácie ich historického a sociokultúrneho vývoja.

Presídlenie do Dolného Ezerova

Na prelome 19. a 20. storočia predstavovalo Bulharsko významnú cieľovú oblasť slovenského vysťahovalectva. Po vyčerpaní možností v oblasti Plevensko sa migračné prúdy presúvali ďalej na východ, smerom k pobrežiu Čierneho mora. Jednou z významných lokalít sa stala obec Vajakjō⁸ nachádzajúca sa v blízkosti Burgasu.

⁸ Dnešné Dolno Ezerovo.



Obr. 4

Počet slovenských rodín podľa miesta pôvodu a roku príchodu do oblasti Burgasu (1903 – 1912).
Zdroj: Michalko 1936: 385.

Prílev Slovákov do Plevenska sa postupne zastavil približne v rokoch 1905 až 1907, keď sa tam ešte usádzali posledné rodiny (Sirácky 1980: 91). V porovnaní s predchádzajúcim obdobím však už v tejto oblasti neboli také priaznivé podmienky na lacné nadobudnutie majetku ako o desať až dvanásť rokov skôr. Slovenskí kolonisti preto začali obracať svoje nádeje ešte východnejšie – do oblastí bližšie k brehom Čierneho mora, ktoré boli v tom čase menej rozvinuté, no sľubovali nové možnosti hospodárenia.

Už v roku 1903 odišlo päť slovenských rodín⁹ z Gornej Mitropolje na vozoch do okolia Burgasu a usadili sa v dedinke Vajakjöv, ležiacej približne osem kilometrov západne od mesta na trati Burgas – Stara Zagora.¹⁰ V tom istom roku sa k nim pripojila aj rodina Pavla Benčíka zo Sarvašu.¹¹ O ich materiálnom postavení nemáme presné správy, no podľa majetkov neskorších osadníkov možno predpokladať, že neprišli bez prostriedkov. Napriek tomu ich po niekoľkoročnom pobyte prinútilo nezdravé, močaristé prostredie burgaského kraja – najmä výskyt malárie – vrátiť sa späť do Plevenska. (Michalko 1936: 358)

Úrodná pôda vo Vajakjöv však nezostala nepovšimnutá. Najväčší záujem o ňu prejavili Slováci zo Starej Pazovy. V roku 1906 tak nastala nová vlna sťahovania Slovákov do Bulharska, tentoraz priamo k Burgasu. Podľa dobových svedectiev prichádzali nielen rodiny zo Starej Pazovy, ale aj z Boľoviec, Obranoviec,¹² neskôr z Vojvodova a Nadlaku. Mnohé z nich sa však po krátkom čase opäť vracali späť. (Michalko 1936: 362)

⁹ Rodiny: Fero, Strehovský, Híreš, Hanko, Ľavrovič.

¹⁰ Železničná trať Burgas – Stara Zagora je funkčná dodnes a tvorí súčasť hlavného železničného spojenia medzi vnútrozemím Bulharska a pobrežím Čierneho mora.

¹¹ V roku 1913 sa rodina presídlila do Šumenu.

¹² Obranovce – historické označenie pravdepodobne pre obec Obrovac v dnešnej Vojvodine (Srbsko).

V marci 1906 dorazila prvá väčšia skupina zo Starej Pazovy vlakom cez Jambol. Cesta bola náročná – cestujúcich zdržal sneh, takže museli istý čas čakať vo vlaku. Skupinu tvorilo približne 17 až 18 slovenských rodín. Spolu s menšími skupinami, ktoré prišli skôr, žilo v tom čase vo Vajakjöji 44 slovenských rodín. Počas rokov 1903 až 1917 sa ich počet menil, keďže mnohé rodiny prichádzali a odchádzali.

Dôvodom tohto neustáleho pohybu nebola neúroda – práve naopak, pôda bola veľmi úrodná. Z jedného dekára¹³ sa urodilo aj 20 kôf¹⁴ pšenice, čo bolo na Plevensku v tom čase už zriedkavé. Problémom však boli zdravotné podmienky. Malária, rozšírená najmä v letných mesiacoch, spôsobovala časté ochorenia a úmrtia.

Okrem chorôb sa prví osadníci stretli aj so sklamaním zo strany úradov, ktoré im sľubovali štátnu pôdu za podobných podmienok ako v Plevensku, no tieto sľuby neboli naplnené. Príchod navyše prebiehal v nevhodnom období – blížila sa zima, rodiny nemali pripravené obydlia a boli nútené bývať v provizórnych zemniciach. Zlé podmienky sa podpísali aj na úhyne hospodárskych zvierat a celkovom úpadku mnohých rodín.

Napriek tomu slovenskí kolonisti priniesli do oblasti nové spôsoby hospodárenia a obrábania pôdy, ktoré si miestne bulharské obyvateľstvo postupne osvojilo. Postupne sa krajina zveľadovala a podmienky sa zlepšovali. Kým v minulosti bola oblasť známa chorobami a zlou vodou, neskôr sa situácia výrazne zmenila a malária ustúpila.

O tom, ako sa Slováci dozvedeli o Vajakjöj, sa môžeme dočítať v publikácii Jána Michalka *Naši v Bulharsku* (Michalko 1936: 362), ktorý túto oblasť navštívil:

Dozvedeli sa po novinách. Čítali Slovenský Týždeník. Tam bolo opísanvo za Burgas aj za Vajakovo, že jesto zem na gazdovanja. Tak predali tam a sme prišli do Vajakova. Zem nám nakúpili päťsto dekarov, no ale nemali šťastia sa tomu radovať lem za málo. Prijšla vojna, brata staršího 'zali za vojaka do Maďarskej, aj jich rozháňali po Angar...

Ďalej Michalko uvádza:

Títo Slováci boli poslaní od bulharského ministerstva, že jim dajú državnú zem. Potom boli sklamaní, zem jim nedali po príčine časných čiflíkov. Brali pod nájom. Prišli pozde, zima sa blížila, chyže nemali, robili si koliby a zemníke a tak bývali cezimu. Potom kone poprechladúvaly a podochly, aj ľudia pochoreli od malárij. Veľa aj tu pomreli. Prišli o šecker, čo mali donesenvo. Bolo aj veľa maláriových komárov, ktoré veľmi štípaly a chorobu roznášaly. Voda tak isto bola veľmi planá. Ľudia tu boli diví, napádali v noci a kradli, čo mohli od Slovákov. Nemali pokoja v tem čas.

Po prvej svetovej vojne však väčšina slovenských rodín Vajakjöj opustila. Do roku 1921 sa odsťahovali takmer všetci – niektorí späť do Plevenska, iní do rôznych častí Bulharska alebo do zahraničia. V dedine zostalo len niekoľko slovenských rodín, ktoré sa aj napriek izolácii snažili udržať jazyk, vieru a kultúrne tradície. Evanjelické bohoslužby spočiatku konali v súkromných domoch. Hneď po príchode v dome Ondreja Klátika, kazateľom bol Matúš Štrbka. Deti sa slovenský jazyk učili najmä v rodinách.

¹³ Dekár je plošná merná jednotka používaná najmä v poľnohospodárstve; 1 dekár = 1 000 m².

¹⁴ Kofa – stará objemová merná jednotka na obilie, približne 40 – 60 litrov (hodnota sa líšila podľa regiónu).

Aj v zmiešaných manželstvách si Slováci podľa vlastných slov zachovávali svoj jazyk. Okrem nábožných kníh nemali prístup k inej literatúre (Michalko 1936: 388). Podľa Michalka až v roku 1935 im slovenská doplňovacia škola v Brašľanici venovala niekoľko vyradených šlabikárov a čítaniek, ktoré im poslali krajanovia. Hoci žili v cudzom prostredí, považovali „sladkú slovenskú reč“ za svoj najväčší poklad. Ich úsilie o zachovanie identity, napriek nepriaznivým podmienkam a postupnému úbytku komunity, predstavuje významný príklad kultúrnej vytrvalosti slovenských kolonistov v zahraničí. No aj napriek tomuto úsiliu táto hrstka Slovákov v cudzom prostredí časom izolácie úplne asimilovala.

Tab. 2

Prehľad slovenských rodín v Dolnom Ezerove (Vajakjöi), prehľad pôvodu, času príchodu, majetkových pomerov a ďalších osudov kolonistov v období rokov 1903 – 1919. Zdroj: Michalko 1936: 362.

Poradové číslo	Meno rodiny	Odkiaľ rodina prišla	Rok príchodu	Kam rodina odišla	Rok odchodu
1	Ján Fero	Plevensko	1903	Gorna Mitropolija	1907
2	Đuro Strehovský	Gorna Mitropolija	1903	Gorna Mitropolija	1907
3	Đuro Híreš	Gorna Mitropolija	1903	Kosovo Pole	?
4	Đuro Hanko	Gorna Mitropolija	1903	Gorna Mitropolija	1907
5	Đuro Lavrovič	Gorna Mitropolija	1903	Gorna Mitropolija	1907
6	Pavel Benčík	Sarvaš	1903	Šumen	1913
7	Pavel Curava	Stará Pazova	1907	ČSR	1918
8	Pavel Čech	Stará Pazova	1907	Mrtvica	1918
9	Maco Dancik	Slovenský Bánhegyes	1912	?	?
10	Mišo Daneček	Stará Pazova	1907	Stará Pazova	1916
11	Mišo Djoučoš	?	?	?	?
12	Jano Francisci	Kisáč	1906	Kisáč	1919
13	Pavel Gedela	Stará Pazova	1907	Stará Pazova	1918
14	Martin Havran	Stará Pazova	1907	Stará Pazova	1918
15	Ondrej Havran	?	?	?	?
16	Martin Husár	?	?	?	?
17	Ondrej Klátik	Stará Pazova	1907	Stará Pazova	1916
18	? Klenovský	?	?	?	?
19	Tomáš Kolár	Plevensko	1911	Argentína	1929
20	Ján Litavský	Stará Pazova	1907	?	?
21	Ondrej Litavský	Stará Pazova	1907	Stará Pazova	1918
22	Mišo Majer	Obranovce	1907	Vojvodovo	1922
23	Ján Molnár	Stará Pazova	1907	Stará Pazova	1918
24	Ján Praslička	Vojvodovo	1911	Vojvodovo	1922
25	Jano Samuel	Plevensko	1911	Argentína	1929
26	Matúš Štrbka	Vojvodovo	?	Gorna Mitropolija	?

27	Samo Tirinda	Stará Pazova	1906	?	?
28	Tomáš Tirinda	Stará Pazova	1906	Kosovo Pole	1919
29	? Tovsegy	?	?	?	?
30	Adam Turan	Stará Pazova	1906	Stará Pazova	1918

Presídlenie do Lomska a Orechova

Presídľovanie Slovákov do severného Bulharska na prelome 19. a 20. storočia patrí medzi menej známe, no o to zaujímavejšie kapitoly slovenského vysťahovalectva. Popri väčších a dodnes známych komunitách vznikli aj menšie osady, ktoré sa postupne stratili v cudzom prostredí. Takým príkladom je aj oblasť okolo mesta Lom, kde sa slovenské osídlenie síce na krátky čas uchytilo, no napokon úplne splynulo s okolím.

Prví slovenskí prisťahovalci prichádzali do tejto oblasti najmä z Dolnej zeme, konkrétne z Nemeckého Peregu¹⁵ pri Nadlaku. Lákala ich vidina lepších životných podmienok a prísľub pôdy, ktorý sa však vo väčšine prípadov nenaplnil. Do Rasova a okolia dorazili koncom 90. rokov 19. storočia, no namiesto očakávanej stability ich čakala neistota. Keď nedostali pôdu, mnohí sa rozptýlili – niektorí sa vrátili späť, iní sa presunuli do ďalších dedín alebo miest.

Jednou z lokalít, kde sa Slováci na čas usadili, bola osada Nadežda, neskôr nazývaná Pišurka. Tu vznikla etnicky veľmi pestrá komunita, v ktorej žili vedľa seba Slováci, Srbi, Rumuni, Maďari, Nemci aj Bulhari. V takomto prostredí sa prirodzene presadzoval spoločný dorozumievací jazyk – bulharčina. Zatiaľ čo staršia generácia si ešte zachovávala materinský jazyk, mladší ho postupne prestávali používať a deti ho už často vôbec neovládali.

Hoci jazyk mizol, niektoré prvky slovenského života pretrvávali. Domy mali stále „banátsky“ charakter, v interiéroch sa nachádzali výšivky, tradičné periny či zariadenie pripomínajúce slovenské prostredie. Tento kontrast medzi zachovanou hmotnou kultúrou a miznúcim jazykom bol veľmi výrazný. Slovenské piesne sa už nespievali, knihy v slovenčine nevlastnili a náboženský život prebiehal v inom jazyku. Práve absencia knihy a písaného slova sa ukázala ako kľúčový faktor – tam, kde chýbali slovenské knihy, nemal jazyk na čom prežiť.

K rýchlej asimilácii prispeli aj zmiešané manželstvá a každodenný kontakt s väčšinovým obyvateľstvom. Slovenské mená sa postupne menili – prispôbovali sa miestnej výslovnosti alebo boli nahrádzané bulharskými formami. Identita sa tak rozplývala nielen v jazyku, ale aj v mene a spoločenskom postavení.

Významnú úlohu zohrali aj sociálne podmienky. Slováci v tejto oblasti často nemali vlastnú pôdu a pracovali ako nádenníci alebo podielníci. Až neskôr získali menšie pozemky, no za nevýhodných podmienok. Nedostatok informácií o zákonoch a slabá organizovanosť viedli k tomu, že nedokázali presadiť svoje práva. V porovnaní s inými skupinami, napríklad macedónskymi utečencami, boli znevýhodnení.

¹⁵ Veľký Pereg (rum. Pereg Mare, maď. Németpereg, nem. Deutschperek) je obec v Rumunsku, ktorá sa nachádza v Aradskej župe na Aradskej plošine v západnej časti krajiny, približne 30 km od mesta. Obec bola historicky známa pod rôznymi názvami ako Németpereg, Veľký Pereg, Pereg Mare, Großpereg alebo Deutschpereg.

Napriek tomu sa v tejto „stratenej“ komunite objavili aj náznaky národného prebudenia. Kontakt so Slovákami z iných častí Bulharska vyvolal záujem o materinský jazyk. Obyvatelia Pisurky si začali uvedomovať, že stratili niečo podstatné a pokúšali sa to získať späť. Učili sa čítať zo slovenských šlabikárov, ktoré im poslala Brašljanica a snažili sa písať po slovensky.

Osudy Slovákov v Lomskej oblasti tak ukazujú, aké krehké je postavenie menšinovej komunity bez kultúrnych a vzdelávacích opôr. Jazyk, ktorý nie je podporovaný školou, knihou ani každodenným používaním, rýchlo mizne. Zároveň však tento príbeh naznačuje, že vedomie pôvodu môže pretrvávať aj pod povrchom a v priaznivých podmienkach sa môže znovu prebudiť. Ide o silné svedectvo o význame kultúry, jazyka a identity v živote človeka i celého národa. Všetkých Slovákov, ktorí v roku 1935 vedeli po slovensky, bolo 124, čo vtedy predstavovalo 12,4% z celkového počtu obyvateľov. (Michalko 1936: 386)

Tab. 3

Prehľad slovenských rodín v Pisurke, prehľad pôvodu, času príchodu, majetkových pomerov a ďalších osudov kolonistov v období rokov 1903 – 1919. Zdroj: Michalko 1936: 385.

Číslo	Meno rodiny	Odkiaľ prišla	Rok príchodu	Počet duší
1	Anna Debecharová	Nemecký Pereg	1897	7
2	Dimiter Hardič	Nemecký Pereg	1897	2
3	Miško Hardič	Nemecký Pereg	1897	3
4	Peter Hardič	Nemecký Pereg	1897	7
5	Raugel D. Hardič	Nemecký Pereg	1897	5
6	Ján Kalinjak	Nemecký Pereg	1897	5
7	Janko Kalinjak	Nemecký Pereg	1897	5
8	Jožko Kalinjak	Nemecký Pereg	1897	4
9	Ondrej Kalinjak	Nemecký Pereg	1897	3
10	Ján Kurenda	Nemecký Pereg	1897	5
11	Jožko Kurenda	Nemecký Pereg	1897	6
12	Juraj M. Kurenda	Nemecký Pereg	1897	2
13	Michal Kurenda	Nemecký Pereg	1897	3
14	Miško Kurenda	Nemecký Pereg	1897	7
15	Ján Michalko	Nemecký Pereg	1897	6
16	Ján M. Michalko	Nemecký Pereg	1897	2
17	Joži Michalko	Nemecký Pereg	1897	4
18	Jožko Michalko	Nemecký Pereg	1897	10
19	Miško Michalko	Nemecký Pereg	1897	10
20	Angel G. Mokriš	Nadlak	1897	3
21	Dimiter L. Mokriš	Nadlak	1897	3
22	Juraj L. Mokriš	Nadlak	1897	3
23	Laci V. Mokriš	Nadlak	1897	5
24	Mišo V. Mokriš	Nadlak	1897	6

25	Damjan Stanev	Nemecký Pereg	1897	6
26	Miško Xenič	Nemecký Pereg	1897	2

Slováci v Orechove tvoria tiež súčasť dejín slovenského vysťahovalectva na Balkáne. Ich prítomnosť v tejto dunajskej oblasti súvisí s postupným presídľovaním z oblasti Pišurka, kde obyvatelia narážali na nedostatok pôdy a obživy. V snahe zlepšiť svoje životné podmienky sa časť z nich rozhodla presunúť do iných oblastí Bulharska, pričom jedným z cieľových miest bolo práve Orechovo, nachádzajúce sa približne 15 kilometrov severne od Vojvodova.

Usadenie sa Slovákov v Orechove však neznamenal vytvorenie silnej a trvalo súdržnej komunity. Postupom času sa mnohé rodiny rozptýlili a postupne sa vytrácali z povedomia miestneho prostredia, rovnako ako v prípade Slovákov, ktorí sa presídlili do Dolného Ezerova a Lomska. Kontakt s pôvodnou slovenskou komunitou sa u nich prerušil, čo prispelo k postupnej asimilácii.

Kým staršie generácie si slovenčinu ešte udržiavali, mladšie generácie ju ovládali už len čiastočne alebo ju prestávali používať úplne. V niektorých rodinách sa však jazyk zachoval výraznejšie, najmä tam, kde existovali aktívne väzby na iné slovenské prostredia, napríklad vo Vojvodove. Podľa viacerých autorov Vojvodovčania udržiavali nadštandardné kontakty aj s obyvateľmi troch plevenských obcí – Gornej Mitropolije, Brašljanice a Mrtvice, v ktorých popri Bulharoch žili aj slovenské komunity. Tieto väzby predstavovali dôležitú súčasť sociálnych a kultúrnych kontaktov medzi jednotlivými slovenskými enklávami v regióne (Budilová 2013: 42). Rodiny ako Velkovci a Pappovci si udržiavali jazyk aj tradície najmä vďaka pravidelným návštevám a kontaktom s touto komunitou. Ešte v roku 1935 udržiavali čulé kontakty, čo asimiláciu a stratu jazyka u týchto rodín spomalilo.

Celkový vývoj Slovákov v Orechove ukazuje typický proces postupnej asimilácie menšiny v cudzom prostredí. Tam, kde chýbalo vedomé úsilie o zachovanie jazyka, kultúry a identity, dochádzalo k ich postupnému ústupu. Naopak, rodiny, ktoré udržiavali kontakty a dbali na tradície, dokázali svoju identitu zachovať dlhšie.

Príbeh Slovákov v Orechove tak predstavuje dôležitý príklad toho, ako sa menšinové komunity vyvíjajú v zahraničí a akú kľúčovú úlohu zohráva rodinné prostredie, komunitné väzby a používanie materinského jazyka pri zachovaní kultúrnej kontinuity.

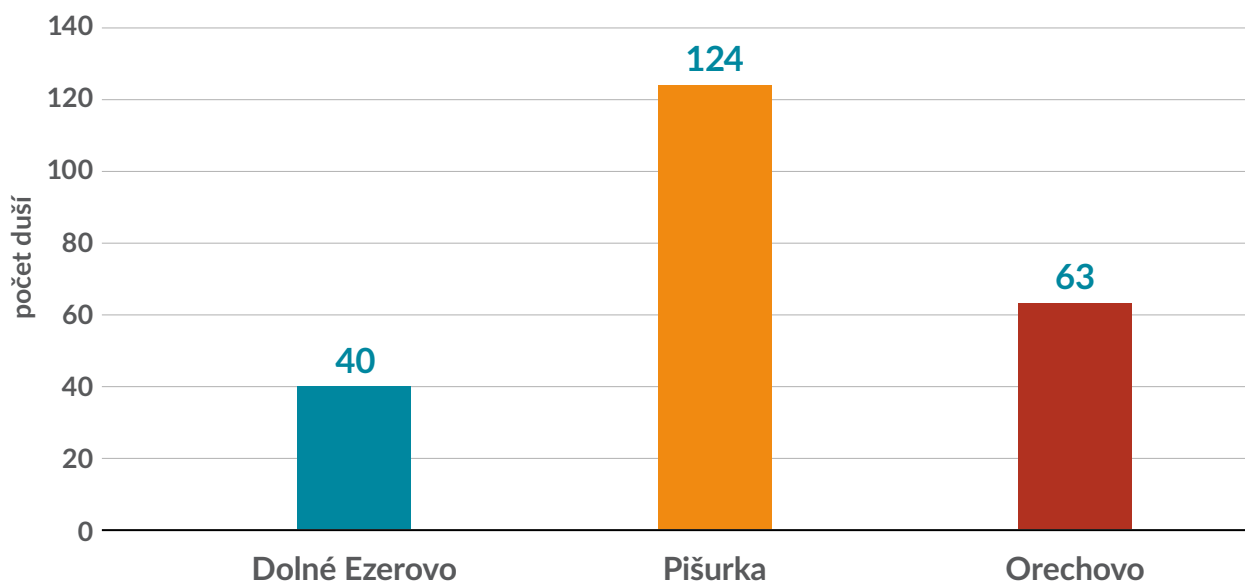
Tab. 3

Prehľad slovenských rodín v Orechove, prehľad rodín a majetkových pomerov v období rokov 1903 – 1919. Zdroj: Michalko 1936: 386.

Číslo	Meno rodiny	Zamestnanie	Majetok	Počet duší
1	Ondrej Hardič	sluha a napoličiar ¹⁶	-	6
2	Janko Michalko	napoličiar	-	2
3	Đuro Michalko	roľník	8 dekarov	11
4	Mišo Michalko	strojník a murár	3 dekare vinice	3

¹⁶ Napoličiar – roľník, ktorý pracuje na cudzej pôde a delí sa o úrodu s vlastníkom.

5	Štefan Michalko	robotník	8 dekarov	7
6	Ján Papp	roľník	150 dekarov (svojich)	7
7	Zuzana Velková-Pappová	roľníčka	40 dekarov (svojich)	6
8	Ján Praslička	roľník	35 dekarov (svojich)	5
9	Ján Škrpán	roľník	40 dekarov (svojich)	9
10	Ondrej Vaselinko	roľník	130 dekarov zeme, 10 dekarov vinohradu	7



Obr. 5

Počet Slovákov podľa miesta osídlenia – Dolné Ezerovo, Pišurka a Orechovo, približne rok 1935.
Zdroj: Michalko 1936: 362-386.

Sociokultúrne aspekty presídlenia

Presídlenie Slovákov v rámci Bulharska, najmä zo severných oblastí do Dolného Ezerova, ako aj do lokalít v Lomskej oblasti vrátane Orechova, predstavovalo proces, ktorý zásadne ovplyvnil sociálne vzťahy v rámci komunity. Presun neznamenal len zmenu geografického priestoru, ale aj reorganizáciu rodinných a susedských väzieb. Pôvodné sociálne siete sa narúšali a vytvárali sa nové, často v prostredí etnicky zmiešaného obyvateľstva. V niektorých prípadoch dochádzalo k oslabeniu komunitnej súdržnosti, najmä tam, kde sa rodiny rozptýlili alebo stratili kontakt s inými slovenskými skupinami.

Z hľadiska materiálnej kultúry si slovenskí kolonisti prinášali do nového prostredia prvky svojho tradičného života. V oblasti Lomska sa napriek jazykovej asimilácii zachovávali charakteristické prvky „banátskeho“ bývania, ako aj tradičné vybavenie domácností. Ako uvádza Ján Botik, kým u Bulharov boli obytné a hospodárske stavby rozložené voľne po dvore, u Slovákov boli sústredené do jedného pozdĺžneho objektu pod spoločnou strechou. Odlišná bola aj vnútorná organizácia domu – bulharské obydlia sa sústreďovali okolo centrálného ohniska, ktoré slúžilo na varenie aj ako miesto každodenného rodinného života, zatiaľ čo slovenské domy mali rozvinutejšiu priestorovú štruktúru s pitvorom, kuchyňou

pod otvoreným komínom, prednou a zadnou izbou, komorou a maštálou (Botik 1994: 19). V Dolnom Ezerove zas kolonisti priniesli nové poľnohospodárske postupy, ktoré ovplyvnili miestne hospodárenie. Každodenný život bol však výrazne ovplyvnený podmienkami prostredia – napríklad výskytom malárie či nedostatkom stabilného bývania, čo sa prejavovalo v provizórnych formách obydli a celkovej neistote.

Kolektívna pamäť a identita zohrávali kľúčovú úlohu pri zachovávaní slovenskej príslušnosti. V niektorých komunitách sa udržiavala prostredníctvom náboženského života, rodinných tradícií a používania jazyka. Tam, kde existoval kontakt s inými slovenskými kolóniami, napríklad s Vojvodovom, sa identita zachovávala dlhšie. Naopak, v izolovaných lokalitách, ako bolo Orechovo, dochádzalo k postupnej strate jazyka a oslabeniu vedomia pôvodu. Napriek tomu sa aj v takýchto prostrediach objavovali pokusy o obnovenie jazykovej a kultúrnej identity, napríklad prostredníctvom učenia sa zo slovenských šlabikárov, ktoré poskytla Brašljanica.

Presídlenie ako adaptačná stratégia

Presídlenie ako forma pohybu zároveň priamo formovalo konkrétne adaptačné stratégie slovenských kolonistov. V hospodárskej rovine sa to prejavovalo napríklad flexibilitou pri nadobúdaní pôdy – keďže mnohí kolonisti nemali dostatok financií na jej kúpu, často volili stratégiu prenájmu alebo podielníckeho hospodárenia, čo im umožnilo prežiť aj v podmienkach neistoty. V Dolnom Ezerove sa adaptácia prejavila aj v prispôbení sa environmentálnym podmienkam, napríklad v reakcii na výskyt malárie či nevhodné bývanie, keď si kolonisti budovali provizórne obydlia (zemnice).

Pohyb zároveň viedol k vytváraniu nových sociálnych stratégií, najmä prostredníctvom presunov medzi lokalitami a udržiavania kontaktov s inými slovenskými komunitami. Práve tieto väzby zohrávali kľúčovú úlohu pri zachovávaní kultúrnej identity – napríklad v prípade Orechova, kde rodiny udržiavali kontakty s Vojvodovom, čo prispelo k dlhšiemu zachovaniu jazyka a tradícií. Naopak, v izolovaných lokalitách, ako bola Pišurka, absencia takýchto kontaktov urýchlňovala jazykovú a kultúrnu asimiláciu.

Ako ukazuje príklad Dolného Ezerova, zachovávanie identity sa opieralo aj o každodenné praktiky – používanie slovenského jazyka v rodine, náboženský život či cirkevné zhromaždenia v domácnostiach. Tieto prvky možno chápať ako vedomé alebo nevedomé stratégie kultúrnej kontinuity, ktoré umožňovali komunite udržať si vlastnú identitu aj v podmienkach opakovaného pohybu a sociálnej nestability.

Procesy adaptácie sa prejavovali rôznymi spôsobmi. V hospodárskej oblasti sa kolonisti prispôbovali miestnym podmienkam, osvojovali si nové formy hospodárenia a postupne stabilizovali svoje materiálne zázemie. V sociálnej rovine dochádzalo k integrácii do väčšinovej spoločnosti, často prostredníctvom zmiešaných manželstiev a každodenného kontaktu s inoetnickým obyvateľstvom. Tento proces však zároveň urýchlňoval jazykovú a kultúrnu asimiláciu. (Penčev 2022: 91)

Adaptácia mala teda ambivalentný charakter – na jednej strane umožňovala prežitie a začlenenie do nového prostredia, na druhej strane viedla k postupnej strate pôvodnej identity. Výnimku tvorili komunity alebo rodiny, ktoré si udržiavali kontakty s inými slovenskými skupinami a vedome pestovali jazyk a tradície.

Záver

Analýza migrácie Slovákov v kontexte Bulharska ukazuje, že presídlenie predstavovalo komplexný proces, ktorý zahŕňal nielen fyzický presun obyvateľstva, ale aj hlboké sociálne a kultúrne zmeny. Presuny medzi jednotlivými lokalitami, ako boli severné oblasti Bulharska, Dolné Ezerovo či Lomsko, boli motivované najmä hospodárskymi faktormi, no ich dôsledky sa prejavili aj v oblasti identity, jazyka a sociálnych vzťahov (Penčev 2022: 83).

Pohyb obyvateľstva je možné chápať ako kľúčovú analytickú kategóriu, ktorá umožňuje lepšie porozumieť historickým skúsenostiam slovenských komunit v zahraničí. Migrácia sa ukazuje ako viacrozmerný jav, v ktorom sa prelínajú ekonomické, sociálne a kultúrne faktory. Zároveň poukazuje na význam aktívneho udržiavania kultúrnej identity, ktorá môže pretrvať aj v menšinovom prostredí, pokiaľ je podporovaná komunitnými väzbami a vedomým úsilím jednotlivcov.

Skúsenosť Slovákov v Bulharsku predstavuje dôležitý príspevok k pochopeniu širších migračných procesov v juhovýchodnej Európe, pričom osobitne poukazuje na vzájomné kultúrne a spoločenské ovplyvňovanie medzi prichádzajúcimi Slovákami a domácom bulharským obyvateľstvom. Ako vyplýva z archívneho záznamu učiteľa Pavla Klimečku z roku 1927, Slováci výrazne prispeli k modernizácii miestneho života – naučili Bulharov stavať a bieliť obytné domy, využívať kone namiesto byvolov, orať pluhom namiesto radlom, používať hospodárske stroje, pestovať zeleninu a kvety či štepiť ovocné stromy. Okrem toho ovplyvnili aj každodennú kultúru, napríklad v oblasti varenia, pečenia chleba či hospodárnosti. Tento proces však nebol jednostranný, keďže aj Slováci sa postupne prispôbovali miestnemu prostrediu.

Referencie

- Babiak, J. (2002). Etnická história Slovákov v Juhoslávii. In: Benža, J. (ed.). *Atlas ľudovej kultúry Slovákov v Juhoslávii*. Veda, 17-60.
- Borguľa, M., Švihran, L. (1979). *Tu sa usadíme*. Tatran.
- Botík, J. (1994). *Slováci v Bulharsku*. Slovenské národné múzeum.
- Botík, J. (2002). *Slováci v argentínskom Chacu*. Lúč.
- Botík, J. (2016). *Slováci vo Vojvodine*. Ústav pre kultúru vojvodinských Slovákov.
- Budilová, L. (2013). Vojvodovo: Dějiny jed(i)né české obce v Bulharsku, In: *Vojvodovo: historicko-etnologická ohlédnutí. Původ, subsistence, oděv*. Vydavatelství Západočeské univerzity v Plzni, 31-50.
- Đuriš, J. (2000). Niektoré poznatky o Slovákoch presídlených z Bulharska. In: Zelenák, Š. (ed.). *Konečne doma: Zborník materiálov z odborného seminára Dlhé hľadanie domova*, 89- 93.
- Penčev, V. (2022). O komunitě Slováků v Bulharsku a paradoxech její (ne)existencie. In: Jakoubek, M., Penčev, V. *Češi a Slováci v Bulharsku: Příspěvky ke studiu české, slovenské a československé krajanské přítomnosti v bulharských zemích*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 79-102.
- Jesenský, M. (1929). Slováci v Mrtvici. *Jubilejná ročenka československej kolónie v Bulharsku 1868-1928*. Nákladem Družstva československého národného domu T. G. Masaryka v Sofii, Bulharsko, 265.
- Kmeť, M. (2012). *Krátke dejiny dolnozemskejších Slovákov 1*. Vydavateľstvo Ivan Krasko.
- Lengyelová, T. (2005). Náboženské pomery v Uhorsku v 17. storočí. In: Baka, I. (ed.). *Cirkevné dejiny Slovenska*. Lúč, 123-145.
- Michalko, J. (1936). *Naši v Bulharsku. Päťdesiat rokov ich života, práce, piesne a zvykov*. Tlačou kníhtlačiarne Daniela Pažického na Myjave.

- Schmidt, J. J. (1868). *Historia cirkwe ewanjelické podle Augssburského wyznání v Uhřích wsseobecně, obzvláště pak Welkohontského seniorátu*. Hornyánský a Träger.
- Sirácky, J. (1980). Slovenské osídlenie v Bulharsku. In: Sirácky, J. (ed.). *Slováci vo svete*. Matica slovenská, 90-93.
- Zelenák, Š. (1994). Niekoľko poznámok k reemigrácii Slovákov z Bulharska. In: Zelenák, Š. (ed.). *Ročenka Spolku Slovákov z Bulharska*, 63-71.

Belgická vysťahovalecká epizóda člena rodu Sobola z Lalinka

Belgian Emigration Episode of the Sobola Family Member
From Lalinok

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2026.33.04

Marek Sobola

Abstract

Permanent or temporary emigration was a phenomenon of Kysuce and Upper Považie Regions, especially at the turn of the 19th and 20th centuries. By far the most interesting destination chosen by the inhabitants of this region was the United States of America, a much smaller percentage at that time headed to German-speaking countries. The emigration wave peaked before World War I. Slovaks settled overseas mainly in industrial areas and worked mainly in the mining or metallurgical industry. Relatively rare emigration destinations were French-speaking countries, where skilled Slovaks found employment in other sectors as well. The specific case of Ján Sobola – Letko, a textile worker, born on 5th May 1865 in Lalinok in the Kysucké Nové Mesto district (today part of the municipality of Divinka in the Žilina district) sheds light on the individual story of an emigrant who obtained Belgian citizenship and married a Belgian woman, Julienne Vieuxtemps. He left the Kingdom of Hungary in 1880 due to lack of work and lived first in the Walloon Dinant, then in France, and in 1886 came back to Belgium. Ján and his wife had 3 children and settled in the city of Verviers in the Walloon region in the province of Liège, where the textile industry was developed at that time. Here he used only a shortened form of his surname, Letko, and this was adopted by his descendants living in the Kingdom of Belgium to this day.

Keywords

emigration, Belgium, textile spinner, Sobola, Letko, Lalinok, Považie, Kysuce

Kľúčové slová

vysťahovalectvo, Belgicko, pradiar, Sobola, Letko, Lalinok, Považie, Kysuce

Kontakt / Contact

Mgr. Ing. Marek Sobola, PhD., Kysucké múzeum, Moyzesova 50, 022 01 Čadca, Slovenská republika, e-mail: sobola@kysuckemuzeum.sk

Ako citovať / How to cite

Sobola, M. (2026). Belgická vysťahovalecká epizóda člena rodu Sobola z Lalinka, *Etnologické rozpravy*, 33, 62-76. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2026.33.04>

Úvod

Keď som ako príslušník rodu Sobola z Lalinka dlhodobým štúdiom analyzoval sobolovský rod, bádanie otvorilo viacero ďalších možností, a to najmä v podobe štúdia vedľajších rodových línií. Zámerom textu je na základe dostupných archívnych prameňov spracovať rodinné pomery Jána Sobolu-Letka z Lalinka (súčasť obce Divinka, okres Žilina). Štúdia popisuje jeho život od odchodu z rodnej obce v čase dovŕšenia 15. roku života až po smrť v Belgicku ako naturalizovaného občana kráľovstva. Vďaka pomerne vysokej miere byrokracie spojenej so získaním belgického občianstva sa v belgických archívoch k jeho osobe i rodine zachovalo veľké množstvo prameňov. Pracoval som hlavne s prameňmi získanými z belgických archívov, ktoré boli vyhodnotené dvomi vzájomne prepojenými myšlienkovými metódami, analýzou a syntézou. Zaujímavým a logickým výstupom štúdie je poznatok, že tí príslušníci v histórii pomerne ekonomicky slabého roľníckeho rodu Sobola, ktorí zostali žiť v rodnej obci, prešli dejinami bez väčšieho povšimnutia a zanechania významnejšej stopy či úspechu. Možno konštatovať, že žili všedný život bežného občana nízkej spoločenskej vrstvy. Na druhej strane tí príslušníci rodu, ktorí vyhodnotili obmedzené možnosti doma a chceli zmeniť svoje životy či ekonomickú situáciu, sa na svoju dobu rozhodli podniknúť často riskantnú cestu do zahraničia s cieľom zmeniť svoje spoločenské a ekonomické postavenie. Viacerí Sobolovci vycestovali do Spojených štátov amerických alebo bojovali na bojiskách prvej svetovej vojny na východnom fronte či v Taliansku. Len jeden z nich vycestoval do Belgického kráľovstva – Ján Sobola-Letko.

Lokalita Lalinok

Lalinok (zastaralo známy aj pod názvom *Lalinec*), kedysi samostatná kuriálna dedina, je dnes súčasťou a miestnou časťou Divinky, ktorá sa nachádza v údolí Váhu, na pravom brehu Hričovskej priehrady. Dnešná obec Divinka teda pozostáva z dvoch miestnych častí, pôvodne samostatných obcí – Divinky a Lalinka, ktoré sa zlúčili v roku 1911. V období Rakúsko-Uhorska bola obec súčasťou Trenčianskej župy a patrila do okresu Kysucké Nové Mesto. V okolí sa dvíhajú Javorníky, chrániace obec z východnej i západnej strany, čím vytvárajú údolie riečky Divina. Juhozápadný okraj zasahuje do Považského podolia. Asi 4 km juhovýchodne sa nachádza Žilina. Divinku obklopujú kopce Malý vrch, Veľký vrch, Prašivá, Všivák a Bok. Lalinok obopína Homola a Hradisko. Najvyššie položeným bodom v chotári je vrchol Prašivej s nadmorskou výškou 626 m n. m. Prvá písomná zmienka o Lalinku je zo 4. apríla 1325 a pojednáva o majetkových prevodoch šľachtického rodu Borčický, kedy je Lalinok

spomínaný ako *Lylihng*. Najstaršia priama písomná zmienka o Divinke sa zachovala v listine Nitrianskej kapituly z 19. marca 1393. Kráľovi Žigmundovi Luxemburskému oznámila, že po 10. marci postupne obišla všetky dediny panstva Lietava vrátane Divinky (spomínaná ako *Kysdywyne*) a Lalinka (spomínaný ako *Lelenk*), aby sa novým právoplatným záložným majiteľom hradu a panstva stal Dezider z Kaply. (Janura 2018: 56-60)

Pôvod rodu Sobola

Rod Sobola (synonymá a historické tvary Szobola, Sobolya) je v Lalinku doložený od začiatku 17. storočia v podobe *Zobola*.¹ Hodnoverné miesto konventu Panny Márie v Turci (dnes Kláštor pod Znievom) vydalo dňa 7. júna 1641 svedeckú listinu pre Františka Vešeléniho z Galanty. Svedectvo sa týkalo sporov o majetok medzi Mikulášom Kostkom a rodom Podmanický. V obci Lalinok bol za svedka prizvaný Mikuláš Sobola, 30-ročný. Podľa tohto záznamu bol teda narodený okolo roku 1611. Ide o zatiaľ najstaršieho zdokumentovaného príslušníka rodu Sobola. V matrikách Farnosti Divina (Veľká Divina), kam administratívne patrila Lalinok, je rod zaznamenaný koncom 18. storočia – predtým v matrikách Kysuckého Nového Mesta. Dňa 30. apríla 1780 uzavreli v Divine manželstvo 19-ročný Ján Sobola a 22 ročná Anna Hučovčíková.² Pravdepodobne po nejakej tragickej udalosti, prípadne rýchlej chorobe Anna 12. augusta 1780 zomiera.³ Po siedmich rokoch sa vdovec Ján, narodený okolo roku 1761 druhýkrát oženil s Katarínou Gašovou (rodenou Grňúchovou), tiež vdovou.⁴ Sobolovci teda v Lalinku žijú minimálne od prvej tretiny 17. storočia. (Sobola 2014)

Vystahovalectvo ako fenomén severozápadného Slovenska

Migrácie obyvateľstva boli dôležitou súčasťou historického vývoja Považia i susedných Kysúc. Koncom 17. storočia, po skončení tureckých výbojov, sa rozmohlo vystahovalectvo na *Dolnú zem* (dnešné Maďarsko, Rumunsko, Chorvátsko a Srbsko), ktoré malo spočiatku živelný, neskôr organizovaný charakter (hlavne po zrušení nevoľníctva v roku 1785). K jeho príčinám patrili početné neúrody a následné hladomory, epidémie, živelné pohromy, nedostatok pracovných príležitostí mimo poľnohospodárstva, zadlžovanie obyvateľstva v dôsledku alkoholizmu, ale aj reformácia, protireformácia a iné. Za špecifickú príčinu treba považovať značnú hustotu obyvateľstva na jednotku ornej pôdy a rozdrobenosť roľníckych hospodárstiev (Kontrík 2026). Druhá polovica 19. storočia priniesla aj vystahovalectvo do priemyselne sa rozvíjajúcich Spojených štátov amerických, do *Ameriky*. Charakteristickou črtou zámorskej

¹ „Turóc, 1641. Július 7...Testes ex possession Lalinek: (...) Isti duo Nicolaus Zobola annorum triginta, Georgius Gbelansky, annorum quadraginta, subditi egregii Georgii Borczyczky sub iuramento fassi sunt, se nihil scire ad interrogata...“ (Luknich 1943: 581). „Turiec (Kláštor pod Znievom), 7. júla 1641...Svedkovia z obce Lalinok (boli): (...) Títo dvaja Mikuláš Sobola 30-ročný, Juraj Gbelanský 40-ročný ako poddaní Juraja Borčického pod prisahou vypovedali, že nič nevedia odpovedať na otázky...“ (preklad autora). Ide o výňatok zo svedeckej listiny, vydané na žiadosť grófa Mikuláša Esterházyho z Galanty, ktorý v tom čase zastával funkciu uhorského palatína, pre Františka Vešeléniho z Galanty.

² Štátny archív v Žiline, Pobočka Bytča (ďalej ŠABY-BY), fond Zbierka cirkevných matrik Divina (ďalej f. ZCMD), inv. č. 126, Matricula Copulatorum (ďalej MC), zv. I., s. 542.

³ ŠABY-BY, f. ZCMD, inv. č. 126, Matricula Mortuorum, zv. I., s. 279.

⁴ ŠABY-BY, f. ZCMD, inv. č. 126, MC, zv. I., s. 543.

emigrácie obyvateľov územia súčasného severozápadného Slovenska boli ich opakované odchody a návraty, vďaka čomu ich v americkej tlači prezývali *birds of sea* (vtáci mora). O hromadnom vysťahovalectve z Považia i Kysúc môžeme hovoriť od prepuknutia hospodárskej krízy a hladomoru v roku 1873 (Kontrík 2026). Aby mohol človek vycestovať, musel príslušné úrady požiadať o pas, ktorého prílohou boli obecné svedectvá. Tieto dokumenty, vystavované predstaviteľmi obcí, obsahovali informácie o žiadateľovi: vzhľad, vek, miesto narodenia, domovskú príslušnosť, miesto prechodného pobytu, či majetkové pomery. Záverom predstavitelia obce konštatovali, či majú alebo nemajú námietky voči vysťahovaniu žiadateľa. Tento typ dokumentov sa v Štátnom archíve v Žiline so sídlom v Bytči zachoval veľmi torzovito a týka sa teda i samotnej obce Lalinok (Sobola 2014). Informácie pre vysťahovalcov ponúkali agenti, ktorí zabezpečovali potrebné dokumenty a vedeli, ako a s čím treba cestovať, prípadne ľudia cestovali už so skúsenými spoluobčanmi. Na zaoceánske lode vysťahovalci nastupovali obvykle v Antverpách, Brémach alebo Hamburgu. Vysťahovalectvo sa u navrátilcov prejavilo rozrušovaním tradičného spôsobu ich života a vnášaním prvkov mestskej kultúry do vidieckeho prostredia. Vďaka rôznorodosti prostredí, v ktorých sa vysťahovalci pohybovali, odlišnosti jazykov a kultúr vytváralo príležitosti k výmene niektorých materiálnych aj nemateriálnych hodnôt, ktoré sa svojším spôsobom odrazili v živote reemigrantov a ich prostredníctvom aj v tradičnej kultúre severozápadného Slovenska. Malo dosah na rodinný život, spoločenské dianie v obci, na odev, architektúru, hygienu, stravovanie, mechanizáciu poľnohospodárskych prác i vzdelanie obyvateľstva. Z analýzy majetkových pomerov rodu Sobola vyplynulo, že majetok začali nadobúdať až koncom 19. respektíve začiatkom 20. storočia, teda po návrate zo zahraničia, prevažne zo Spojených štátov amerických. Prameňmi sú doložení viacerí členovia rodu, ktorí vycestovali do Ameriky. Medzi nimi boli aj súrodenci Štefan, Ondrej a Ján (ten v USA zostal žiť a tu i 5. septembra 1962 zomiera). Štefanovi, ktorý pracoval ako výrobca zmrzlín v známej americkej spoločnosti *Breyers Ice Cream Company* vo Philadelphii, sa v roku 1910 v Spojených štátoch narodil syn Jozef.⁵ Jeden z príslušníkov rodu Ján Sobola s prímením Letko⁶ si na vysťahovanie zvolil európsku destináciu. Za prácou prišiel do vtedy priemyselne sa rozvíjajúceho Belgického kráľovstva. Pre úplnosť je dôležité poznamenať, že Ján Sobola-Letko a súrodenci Ondrej, Štefan a Ján vysťahovaní do Spojených štátov, mali spoločných predkov: Štefana Sobolu narodeného 28. júla 1828 a Zuzanu Očadlíkovú narodenú 21. mája 1832. Jánovi Letkovi boli rodičmi, bratom Ondrejovi, Jozefovi a Jánovi prastarými rodičmi. Ján Letko bol teda ich strýko v priamej línii.

Chudoba ako dôvod na vysťahovanie

Majetkové pomery všetkých nešľachtických obyvateľov Lalinka (vrátane Sobolovcov) boli zložitejšie, nakoľko išlo o kuriálnu dedinu. To znamená, že síce zrušenie poddanstva v roku 1848 sa Lalinka netýkalo, no na druhej strane Urbársky a odškodňovací patent č. 51 a 52 z roku 1853 potvrdil zrušenie poddanstva a umožnil poddaným vlastníctvo pôdy zapísanej

⁵ Osobný archív Mareka Sobolu, Rodný list Jozefa Sobolu, 5. 9. 1910, Philadelphia.

⁶ V Lalinku žilo veľa Sobolovcov a mnoho z nich malo identické krstné mená, preto volili k svojmu priezvisku prímenie, z ktorého sa neskôr stalo nové priezvisko.

v urbári. Rukopisný urbár zemianskej obce Lalinok z 3. septembra 1770⁷ uvádza v zozname obyvateľov Jána Sobolu I.⁸ hospodáriaceho na šiestich bratislavských mericiach pôdy druhej a piatich mericiach tretej triedy. Dohromady teda hospodáril na 11 mericiach poľnohospodárskej pôdy (2 – 2,4 ha).⁹ V Regnikolárnom súpise obce Lalinok z roku 1828 sa uvádza jediný Sobola, taktiež Ján, ktorý obhospodaruje identickú výmeru pôdy. Vlastnil kravu (pravdepodobne), vola a ovcu. Tento obyvateľ je Ján Sobola II., ktorý mal v čase zápisu (1828) 40 rokov a Ján I. uvedený v rukopisnom urbári je pravdepodobne jeho starý otec, nakoľko výmera pôdy sa nezmenila a ani nemohla, keďže išlo o kuriálnu pôdu. Ďalšiu zmienku o užívaní pôdy v rode nachádzame v Mezepise chotárnych hraníc obce Divina z roku 1850, ktorá spomína Jána Sobolu II. z Lalinka.¹⁰

Podľa Zodpovedacích hárkov na odškodnenie krajinských dôchodkov z urbárskych majetkov poddaných a želiarov z roku 1854 môžeme celkom presne sledovať genealogickú líniu vtedajších užívateľov. Štát na základe patentu č. 51 a 52 z roku 1853 odškodňoval majiteľov kuriálnej pôdy zapísanej v urbári, ktorú prepúšťali dovtedajším užívateľom (poddaným).¹¹ V hárkoch bol zapísaný nielen súčasný užívateľ, ale aj užívateľ zapísaný v čase spisovania urbára v roku 1772.¹² Podľa čísla, ktoré je v Zodpovedacom hárku uvedené za užívateľom v roku 1772 a čísla, ktoré je zapísané v urbári nad každým menom poddaného, možno vyľučovacou metódou určiť rodovú postupnosť, pretože v urbári je uvedených celkom osem nositeľov priezviska Sobola.¹³

Je zaujímavé, že v Katastrálnej pozemkovej knihe Lalinka z roku 1876 nebol medzi vlastními nehnuteľnosťí nájdený žiadny príslušník rodu Sobola.¹⁴ Podobne ani Domový súpis obce Lalinok z roku 1879¹⁵ a Zoznam majiteľov domov obce Lalinok z roku 1882 neuvádzajú medzi majiteľmi nehnuteľností žiadneho príslušníka rodu Sobola.¹⁶ Pri zápisoch členov rodu do Rodných matrik v rozpätí rokov 1880 – 1889 je uvedené číslo domu 13.¹⁷ Podľa Zoznamu majiteľov domov z roku 1882 dom č. 13 v ktorom žili Sobolovci, vlastnil Štefan Gorofčík

⁷ ŠABY-BY, fond Krajský súd Trenčín (ďalej f. KSTN), Urbársko-komasačné písomnosti (ďalej UKP) Lalinek 1770 – 1903, Kartón 130, inv. č. 1522. Rukopisný urbár obce Lalinek, 3. 9. 1770.

⁸ Rímska číslica uľahčuje identifikáciu konkrétneho Jána Sobolu v historických prameňoch.

⁹ ŠABY-BY, *Rukopisný urbár obce Lalinek*, ref. 7.

¹⁰ Štátny archív v Žiline, Pobočka Žilina (ďalej ŠABY-ZA), fond Katastrálny meračský úrad v Žiline 1850 – 1949 (ďalej f. KMÚ), kart. 10, inv. č. 151, Mezepis Divina 1850. „Jana Szlavika 135 krokov odkud kpolednu pro Konyecztej Roli a Boroveho Pasjenku Krokov 48 ďalej Kvichodu okolo kopcov chotarnich po hrebeni vrchom iduce až po prjeloch Ondreja Minara z Divinky z druhej ale strani Jana Szobole z Lalinka 568 Krokov.“

¹¹ Štát pre urbárikov vykúpil nimi užívané pozemky a zemepán bol odškodnený formou štátnych dlhopisov. Tento výkup bol obmedzený na urbárske usadlosti a na poddanské želiarske a domkárske majetky (želiari vlastníci domy). Ostatní urbarialisti si museli vykúpiť vlastnícke práva z vlastných prostriedkov, na ktoré im štát poskytol pôžičku.

¹² ŠABY-BY, f. KSTN, UKP Lalinek 1770 – 1903, kart. 130, inv. č. 1522, *Osady Lalinek Urbárska tabula (1772)*.

¹³ ŠABY-BY, f. KSTN, UKP Lalinek 1770 – 1903, kart. 130, inv. č. 1522, Zodpovedacie hárky na odškodnenie krajinských dôchodkov z urbárskych majetkov sedliakov a želiarov z roku 1854.

¹⁴ ŠABY-ZA, f. KMÚ, kart. 10, inv. č. 171, Katastrálna pozemková kniha Lalinok 1876. Naproti tomu je tu mnoho zápisov na priezviská Blaščík, Ocsadlík, Novosad.

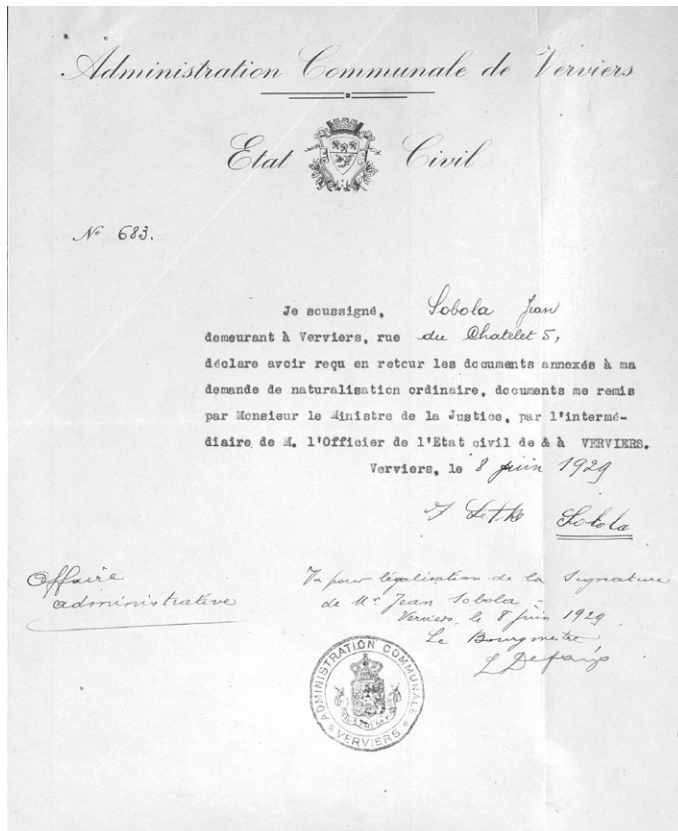
¹⁵ ŠABY-BY, fond Trenčianska Župa I., *Domový súpis 1879 Lalinok*.

¹⁶ ŠABY-ZA, f. KMÚ, kart. 10, inv. č. 172, Zoznam majiteľov domov Lalinok 1882.

¹⁷ ŠABY-BY, f. ZCMD, inv. č. 126, *Matricula Baptisatorum*, zv. III.

a rodina tu žila pravdepodobne v podnájme.¹⁸ Z nejakého dôvodu teda prišli o majetok a súhra týchto nepriaznivých okolností (minimálny majetok, pravdepodobne žiadna pôda a dom) ovplyvnila členov rodu v rozhodovaní o určitej forme vysťahovalectva a zlepšenia spoločenského postavenia. Ak odmyslíme výhodné manželstvo alebo výhodné zamestnanie, išlo o jedinou možnosť, ako za kratší čas významnejšie nadobudnúť majetok a zlepšiť sociálny status rodu. Ale aj na vysťahovanie bol potrebný nejaký kapitál – kúpa lístka, strava počas cesty do prístavu, iné cestovné výdavky a ubytovanie. Niekedy bola zdrojom počiatočného

kapitálu (často nevýhodná) pôžička, inokedy si náklady na cestu vysťahovalci odpracovali v prvých mesiacoch, často rokoch, v novej práci. Prvú zmienku o vlastníctve pôdy pri Sobolovcoch nachádzame pri prešetrovaní nezrovnalostí v katastri obce Lalinok v roku 1894.¹⁹ Tu je uvedený istý Štefan Sobola-Očadlík, ktorý mal za manželku Zuzanu Očadlíkovú. Podobne je to aj v prípade Katastrálnych operátov Trenčianska. V operátoch pre obec Divinka (Malá Divina)²⁰ a Divina (Veľká Divina) je pod richtárom Ondrejom Letkom podpísaný Štefan Sobola, v operátoch Diviny aj Martin Coloň.²¹ Ako už bolo spomenuté, v Katastrálnej pozemkovej knihe Lalinok z roku 1876 absentuje priezvisko Sobola, v Dodatku katastrálnej pozemkovej knihy Divinky z roku 1912 je však už množstvo zápisov o kúpe pozemkov, ktoré skupovali príslušníci rodu Sobola.²² Nehnutelnosti nadobúdali najmä po návrate zo zahraničných zárobkových ciest, čím významne pozdvihli ekonomické postavenie rodu a účel dočasného vysťahovalectva za prácou bol splnený. (Sobola 2014)



Obr. 1

Vyhlásenie Jána Sobolu o vrátení dokumentov týkajúcich sa naturalizácie, 1929.

Zdroj: Archives générales du Royaume.

¹⁸ Tamtiež.

¹⁹ ŠABY-BY, f. KSTN, UKP Lalinec 1770 – 1903, kart. 130, inv. č. 1522, *Potvrdenie stoličného úradníka 1894*. „Odpovedajúc na Vašu ctenú požiadavku z 3. marca tohto roku evidovanú pod občianskym číslom 635, Vám s úctou dávam na vedomie, že mená vlastníkov v katastrálnom operáte obce Lalinok, ktorých vlastnícky podiel ste žiadali preukázať v jutrách (s výnimkou rozsahu pozemkov Štefana Sobolu Očadlíka s 25 jutrami a 294 štvorcovými siahmi nebolo možné preukázať, ani v katastri neboli vystavené. Namiesto toho bol vystavený spoločný výmer katastra obce Lalinok z dôvodu, aby slúžil ako podklad k vyskytujúcim sa nezrovnalostiam, ktoré sa týkajú pozemkov. V Trenčíne 29. marca 1894.“

²⁰ Pôvodný názov obce, v Maďarčine aj Kis-Divina alebo Kisdivény.

²¹ Ústredný archív geodézie a kartografie v Bratislave, fond Operáty Trenčianska 1871, inv. Divina č. 53 a Divinka č. 52.

²² ŠABY-ZA, f. KMÚ, kart. 10, inv. č. 169, Katastrálna pozemková kniha Divinka, dodatok, 1912.

Belgická epizóda rodu Sobola

Veľká väčšina dočasných i trvalých vysťahovalcov smerovala do Spojených štátov amerických, pomerne zriedkavými vysťahovaleckými destináciami boli frankofónne krajiny, kde šikovní Slováci nachádzali uplatnenie aj v iných priemyselných odvetviach. Do Spojených štátov smerovala aj väčšina členov rodu Sobola z priamej línie manželov Štefana a Zuzany Sobolovcov (rodenej Očadlíkovej). Ich vnúčatá hľadali šťastie za oceánom, ich syn Ján sa rozhodol na skutočne zriedkavú destináciu na pomery Lalinka a vycestoval do Belgického kráľovstva. Oproti republikánskym Spojeným štátom bolo Belgicko dedičnou monarchiou, rovnako ako domáce Rakúsko-Uhorsko. Ján Sobola-Letko sa narodil 5. mája 1865 v Lalinku v okrese Kysucké Nové Mesto rodičom Štefanovi Sobolovi (*28. júla 1828) a Zuzane Očadlíkovej (*21. mája 1832). Dôsledky hospodárskej krízy v Rakúsko-Uhorsku v rokoch 1873 – 1875, ktoré spočívali najmä v nedostatku práce ho (spolu s rodičmi) iba ako 15-ročného v roku 1880 donútili opustiť krajinu. Pre chlapca to musel byť veľmi stresujúci zážitok a odlúčenie. Najprv žil vo valónskom Dinante, kde sa pravdepodobne priučil tkáčskemu remeslu, potom odišiel do Francúzska a v roku 1886 prišiel späť do Belgicka, kde sa usadil v Charleroi vo Valónskom regióne v provincii Hennegavsko. Oblasť, kde leží mesto, začala po roku 1830 prosperovať najmä na sklárstve, hutníctve a ťažbe uhlia. Po priemyselnej revolúcii Charleroi profitovalo zo zvýšeného využívania koksu v hutníckom priemysle. Ľudí z celej Európy priťahovali ekonomické príležitosti a populácia rýchlo rástla. Mesto prilákalo na istý čas aj Jána Letka. Po dvoch rokoch mení miesto pobytu a 20. marca 1888 prichádza do Verviers vo Valónskom regióne v provincii Lutyšsko, kde bol v tom čase dobre rozvinutý textilný priemysel a pre svoju profesiu nachádzal dobré uplatnenie. Pravdepodobne kvôli výslovnosti, a aj z praktického hľadiska tu používal už len svoje prímenie Letko. V tomto meste sa 8. marca 1890 oženil s Alexandrine-Julienne-Catherine-Marie Vieuxtemps narodenou vo Verviers 18. októbra 1872, dcérou Jeana-Josepha Servais a Marie-Elisabeth. V čase ich svadby v Belgicku vládol Leopold II., ktorý sa z krajiny snažil vybudovať silný a prosperujúci štát s vlastnými kolóniami. Leopoldova vláda bola poznačená niekoľkými významnými politickými udalosťami. Medzi ne patrila napríklad povinná bezplatná a sekulárna základná školská dochádzka. Rastúce sociálne nepokoje si v roku 1893 vynútili prijatie všeobecného volebného práva pre mužov. Počas Leopoldovej vlády získali robotníci tiež právo zakladať odbory a boli prijaté zákony proti detskej práci. Robotníci získali právo na odškodnenie za pracovné úrazy a v nedele mali voľno. Ján Letko teda žil v prijateľných spoločenských podmienkach pre robotnícku triedu, omnoho lepších, ako doma v Rakúsko-Uhorsku. Jánovi bolo v závere života udelené belgické štátne občianstvo a už ako Belgičan zomiera 29. augusta 1933 vo Verviers.²³

Ján sa s manželkou vo Verviers usadili na dlhšiu dobu. Žili sa na ulici Rue du Châtelet 5 a spoločne tu bývali až do 1. septembra 1917. Narodilo sa im 5 detí:

- Letko Marie-Martine-Julienne, narodená vo Verviers 31. decembra 1893.
- Letko Jeanne, † 29. septembra 1894.

²³ Elektronická komunikácia s Jean-François Potelle, matrikár, Mestský úrad Verviers, 2026.

- Gaston-Jean-Etienne, narodený vo Verviers 10. januára 1896, ženatý s Belgičankou Lincé Cornélie Joséphine. † 29. apríla 1953 vo Verviers. Slúžil v belgickej armáde v 4. pluku Chasseurs à Pied, vojenskej jednotke umiestnenej v Charleroi, ktorá zohrala kľúčovú úlohu na začiatku prvej svetovej vojny.
- Jeanne-Palmyse-Blanche-Julienne, narodená vo Verviers 7. júla 1897. Vydala sa vo Verviers 16. septembra 1922 za Belgičana Yvana Dourcyho.
- neznáme dieťa, pravdepodobne sa nedožilo vyššieho veku (určite nežilo v roku 1923).

Manželia v rokoch 1917 – 1919 bývali aj v Saint-Gilles-lez-Bruxelles, na ulici Rue de Parme 102, neskôr krátko v Bruseli na ulici Rue des Échelles 16. Avšak už 21. augusta 1919 rodina preukázateľne bývala opäť vo Verviers.



Obr. 2

Place du Martyr vo Verviers okolo roku 1888, v čase príchodu Jána Sobolu Letka do mesta.
Zdroj: Osobný archív Mareka Sobolu.

Súkromie zverené úradom

V Belgickom národnom archíve (*Archives générales du Royaume*) sa vo fonde Ministerstvo spravodlivosti, Cudzinecká polícia nachádza Osobný cudzinecký záznam č. 1.089.370 vedený na meno Ján Letko, ktorý obsahuje približne 100 dokumentov. Výber dokumentov osvetľuje osudy rodiny Letko spojených najmä s Jánovým nadobudnutím belgického štátneho

občianstva, ale aj náhľad do ich súkromného života. Ako každý človek v toku dejín, mal Ján aj osobné problémy a zložitú obdobie medziľudských vzťahov. Jánovi bolo belgické občianstvo udelené až ako 64-ročnému naturalizáciou výnosom Snemovne reprezentantov 5. marca 1929 a ešte v tom roku zverejnené vo Vestníku.²⁴ Exkurz do Jánovho života i ostatných členov rodiny poskytujú tieto listiny:²⁵

- 1916 Sčítanie ľudu: Ján Letko, ulica Châtelet č. 5. Nasleduje miesto a dátum narodenia, povolanie, maďarská národnosť, že je ženatý. Údaje o manželke a 2 deťoch. Vo Verviers 7. 10. 1916.
- 1916 Správa verejnej bezpečnosti; Cudzinci: Je tu uvedené meno Jána Letka, jeho manželky a detí (Letko Gaston narodený vo Verviers 10. 1. 1896, Jean Letko, Jeanne-Palmyse-Blanche-Julienne, narodená vo Verviers 7. 7. 1897). Potom je uvedené miesto a dátum uzavretia manželstva, narodenia; mená rodičov a miesto otcovho narodenia. Profesia, rok príchodu do krajiny a predchádzajúci pobyt. Do komúny (mesta) prišiel 20. 3. 1888. Vo Verviers 6. 11. 1916.
- Výpis zo súpisu populácie: Ján Letko, narodený v Lalinku (Uhorsko) 5. 5. 1865. Občianskoprávny stav: manželka Vieuxtems Alexandrine-Julienne-Catherine-Marie, zamestnanie: pradiar, Vstup: predchádzajúci pobyt Lalinek a dátum zápisu 8. 4. 1888, Odchod: nový pobyt Saint-Gilles-lez-Bruxelles a dátum odchodu 9. 9. 1917, národnosť: československá.²⁶
- 1918 Výpis z registra sobášnych listov: Letko Gaston-Jean-Etienne vo veku 22 rokov, narodený vo Verviers 10. 1. 1896 s bydliskom vo Verviers, slobodný, syn Jána Letka, pradiara z Lalinka. Lincé-Cornélie-Joséphine, gazdiná vo veku 25 rokov, narodená v Disone 20. 12. 1892, s bydliskom v Petit-Rechain. V Petit-Rechain 9. 3. 1918.
- 1918 Správa verejnej bezpečnosti; Cudzinci: Lincé-Cornélie-Joséphine, manželka Letka Gastona, narodeného vo Verviers 10. 1. 1896 rakúskej národnosti. Manželstvo uzavreté 9. 3. 1918. Narodená vo Wisone 20. 12. 1892. Mená rodičov a údaje o ich narodení. Povolanie gazdiná. Do komúny prišla 9. 3. 1908. Vo Verviers 27. 3. 1918.
- 1919 Správa verejnej bezpečnosti; Cudzinci: Je tu uvedené meno Jána Letka, jeho manželky a dcéry (Letko Jeanne-Palmyse-Blanche-Julienne, narodená vo Verviers 7. 7. 1897). Potom je uvedené miesto a dátum uzavretia manželstva, narodenia; mená rodičov a miesto otcovho narodenia. Profesia, rok príchodu do krajiny (1878). Predchádzajúci pobyt v Bruseli, do komúny prišiel 26. 7. 1919 a má povolené tam zotrvať. Vo Verviers 21. 8. 1919.
- 1922 Ministerstvo vnútra, osobná žiadosť Jána Letka ministrovi Paulovi-Marie Berryerovi:

²⁴ Archives de la Chambre, fond Ministerstvo spravodlivosti, Spisy z udeľovania občianstva, Zasadanie z 5. marca 1929: № 259, Žiadosť pána Jána Sobolu. „Pán Sobola narodený v Lalinku (Československo), 5. mája 1865. V Belgicku žije od 8. apríla 1888 a je pradiarom vo Verviers (Liège). Oženil sa so ženou belgického pôvodu. Z tohto zväzku vzišli tri deti, narodené v Belgicku. Je oslobodený od vojenských povinností.“

²⁵ Archives générales du Royaume, fond Ministère de la Justice, Police des Etrangers, Dossier individuel d'étranger No. 1.089.370. Všetky texty z francúzštiny prekladala Mgr. Monika Cabajová (r. Tatrnová), ktorej touto cestou ďakujem.

²⁶ *Tchéco-slovaquie*, ako doslovne uvádza dokument. Po zániku Rakúsko-Uhorska mal Ján československé štátne občianstvo.

Pán Minister, týmto si dovoľujem žiadať Vašu blahosklonnosť o udelenie belgickej národnosti. Narodil som sa v Lalinku v Česko-Slovensku, 5. mája 1865, oženil som sa 8. marca 1890 s Belgičankou, z tohto manželstva vzišli deti, z toho jeden chlapec, ktorý odslúžil svoju vojenskú službu v Belgickej armáde. Ja som v Belgicku už 36 rokov bez zmeny bydliska a bez toho, aby som sa musel za niečo hanbiť. Dúfam, že tituly, ktoré Vám vymenúvam sú dostatočné na to, aby bola moja žiadosť prijatá. S úctou a v očakávaní nových správ ohľadom tejto záležitosti, zostávam s úctou. Ján Letko, v. r. Vo Verviers 6. decembra 1922.

- 1923 Reakcia na list zo 17. 1. 1923 od Generálneho riaditeľa Verejnej bezpečnosti:

Súdny poddôstojník pre policajného komisára informuje riaditeľa o Jánovi Letkovi, narodenom v Lalinku 5. 5. 1865, synovi Štefana Letka a Cisca Odchadlich (zosnulí uhorskí občania). Oženil sa vo Verviers 8. 3. 1890 s Alexandrine Vieuxtems, narodenou vo Verviers 18. 10. 1872. Žije v tomto meste od 2. 3. 1888, prichádzajúc z Charleroi, až do 1. 9. 1917, kedy odišiel do Saint-Gilles-lez-Bruxelles, Rue de Parme 102 a vo Verviers sa znovu zapísal 2. 8. 1919, Rue du Châtelet 5, prichádzajúc z Bruselu, Rue des Échelles 16. Počas pobytu v meste²⁷ (1888 – 1917) sa dobre správal a mal dobrú morálku a nenachádzajú na ňom nič trestuhodné z obdobia okupácie²⁸ Bol predmetom listy č. 4662 z 8. 4. 1888 a 21. 8. 1919. Vo Verviers 19. 1. 1923.

- 1923 Policajný komisariát vo Verviers: Roku 1923, 23. januára:

My spolu podpísaný Bouchez Jules, zástupca komisára, riadne zmocnený na účely prejednávanej veci pánom Lecoquom (zmienka o čísle spisu). Letko Ján, narodený v Lalinku (Uhorsko) 5. mája 1865, pradiar, žijúci vo Verviers ulica Châtelet č. 5, vyhlasuje: ,Obrátil som sa na pána Ministra so žiadosťou, ktorú ste mi predložili, na udelenie bežnej belgickej naturalizácie. Pristúpil som na poplatok 500 frankov za právo zápisu. Vo Verviers bývam od roku 1885. Oženil som sa vo Verviers 8. marca 1890 s menovanou Vieuxtems Alexandrine-Julienne-Catherine-Marie, narodenou vo Verviers 18. októbra 1872. Z nášho zväzku vzišlo päť detí, z ktorých tri ešte žijú:

- Letko Marie-Martine-Julienne, narodená vo Verviers 31. decembra 1893, vydaná za menovaného Baudona Yh, Belgičana;
- Gaston-Jean-Etienne, narodený vo Verviers 10. januára 1896, ženatý s belgičankou Lincé Cornélie, slúžil v belgickej armáde v 4. Chasseurs à Charleroi;
- Jeanne-Palmyse-Blanche-Julienne, narodená vo Verviers 7. júla 1897, vydatá Belgičana Yvana Dourcyho.

Môj brat Letko Etienne-Szobola sa narodil v Lalinku a tam aj umrel, mal menej ako 20 rokov. Moja matka Ocsadlik Suzanne sa narodila v Lalinku a tam aj zomrela, je to už najmenej 18 rokov. Počas vojny som nemal žiadne styky s nepriateľom. Ani moja manželka, ani moje deti nemali pomer s Nemcami.

- Kreitz Jean, 39 rokov, policajný poddôstojník, vedúci štvrte, vyhlasuje:

²⁷ Verviers.

²⁸ Nemeckom počas 1. svetovej vojny.

Poznám rodinu Letko-Vieuxtems už desiatky rokov. Títo ľudia majú dobré správanie a morálku. Žiaden člen tejto rodiny nebol, pokiaľ viem, zapletený do policajného sporu. Počas vojny ani Letko otec, ani jeho manželka ani jeho deti nemali pomer s nepriateľom. Hoci je Letko cudzinec, je v našej štvrti veľmi považovaný. Jeho syn sa rozhodol v roku 1919, hneď ako mu to dovolili okolnosti, slúžiť v Belgickej armáde.

Nasledujú výpovede 4 čestných ľudí zo štvrti.

- Colard Jacques, 39 rokov, holič, ulica Lyon 41 vyhlasuje:

Narodil som sa v dome, čo oznamujem. Rodinu Letko poznám už roky ako veľmi čestnú. Ani otec, ani matka ani deti nemali styky s nepriateľom počas vojny.

- Firquet Hubert, 59 rokov, veľkoobchodník, klampiar-zinkovač vyhlasuje:

Na spomínanej adrese bývam už 24 rokov. Nikdy som sa nestážoval na rodinu Letko. Žiaden člen tejto rodiny nebol v pomere s Nemcami počas vojenskej okupácie. Sú to statoční ľudia.

- Dervaide Catherine, manželka Heuriona, 40 rokov, gazdiná, ulica Châtelet 5 vyhlasuje:

Bývam v tom dome od roku 1911. Rodina Letko býva na 2. pochodí, vyššie odo mňa. Sú to statoční ľudia, veľmi zmierliví. Žiaden člen tejto rodiny nebol počas vojny v pomere s Nemcami.

- Jacob Heuriette, manželka (...), 45 rokov, veľkoobchodníčka, ulica de la Montagne 55 vyhlasuje:

Poznám rodinu Letko už dvadsať rokov. Musím povedať, že by bolo ťažké nájsť statočnejšiu rodinu ako je táto. Žiaden člen tejto rodiny nebol v pomere s Nemcami počas vojenskej akcie.

N. B. Žiadateľ predložil výpis zo sobášneho listu. Na našu radu napísal list konzulovi Československa v Bruseli, aby obdržal: výpis z jeho rodného listu, výpis zo sobášneho listu jeho rodičov a certifikát z veľvyslanectva. Do dnešného dňa mu nebol doručený žiaden dokument. Hneď ako ich obdrží, donesie mi ich. Okamžite ich (doručím) pánovi splnomocnencovi kráľa. Uzavreté 22. januára 1923. Boucher, v.r.“

- 1923 Predchádzajúce rozsudky: Opilstvo. Odohralo sa 10. 12. 1919 a pokutu 5 frankov ako určila Polícia vo Verviers. Vo Verviers 21. alebo 24. 1. 1923.
- 1923 Predchádzajúce rozsudky: Osočovanie. Odohralo sa to 3. 1. 1906. Polícia vo Verviers určila trest 10 frankov. Vo Verviers 21. alebo 24. 1. 1923.
- 1923 Certifikát:

Veľvyslanectvo Československej republiky v Bruseli potvrdzuje touto listinou, že zákony Československej republiky nedovoľujú svojim občanom ponechať si národnosť v prípade získania novej národnosti. Brusel, 3. / 20. apríl 1923.

- 1923 Policajný komisariát vo Verviers: Roku 1923, 11. mája:

My dolupodpísaný Bouchez Jules, zástupca komisára, riadne zmocnený na účely prejednávanej veci pánom komisárom Lecoqom (zmienka o čísle spisu). Letko Ján, narodený v Lalinku (Uhorsko) 5. mája 1865, pradiar, žijúci vo Verviers ulica Châtelet č. 5, vyhlasuje: „Odkedy ste ma pýtali na získanie bežnej belgickej naturalizácie, písal som dva krát konzulovi Československa v Bruseli, so žiadosťou, či by boli takí láskaví a poslali mi: výpis z rodného listu, výpis zo sobášneho listu a certifikát z veľvyslanectva. Keďže som neobdržal žiadnu odpoveď, vybral som sa k spomínanému konzulovi do Bruselu, už sú to asi štyri týždne. Konzulova sekretárka, na ktorú som sa obrátil, mi odovzdala certifikát, ktorý vám dávam a sľúbila mi že bude písať ohľadne ostatných dokumentov. Zaplatil som jej 10 frankov za kolkovú daň. Hneď ako budem mať dokumenty, o ktorých hovorím, donesiem vám ich.

- 1923 Policajný komisariát vo Verviers: Roku 1923, 11. júla:

My dolupodpísaný Bouchez Jules, zástupca komisára, riadne zmocnený na účely prejednávanej veci pánom komisárom Lecoqom. (zmienka o čísle spisu). Letko Ján, narodený v Lalinku (Uhorsko) 5. mája 1865, pradiar, žijúci vo Verviers ulica Châtelet č. 5, vyhlasuje: „Nadarmo som písal a nechal som napísať konzulovi Československa v Bruseli alebo jeho sekretárke, aby som obdržal: výpis z rodného listu, výpis zo sobášneho listu mojich rodičov a certifikát z veľvyslanectva. Do dnešného dňa som nedostal žiadnu odpoveď, ani dokumenty. Dám kňazovi napísať ohľadom získania spomínaných dokumentov, možno dostanem odpoveď. Bývam vo Verviers viac ako 35 rokov, ako to dokazuje certifikát, ktorý vám posielam. Nikdy som neprestal pracovať, aby som vychoval rodinu. Nie som vlastníkom, no ako som vám už vyhlásil v minulom januári, pristúpil som na poplatok 500 frankov za právo zápisu. Akonáhle obdržím požadované dokumenty, budem sa ponáhľať s ich zaslaním pánu Splnomocnencovi kráľa. Uzavreté v rovnaký deň ako je uvedené vyššie.

- 1923 Potvrdenka: „Pán Letko zaplatil 75 frankov ako zálohu za pojednávanie o naturalizácii. Vo Verviers 13. 11. 1923.“
- 1924 Výpis z registra trestov: „Ján Letko: 10. 12. 1919, Polícia vo Verviers, opilstvo, pokuta 5 Frankov. Brusel, 13. 6. 1924.“
- 1924 Prokuratúra vo Verviers: Splnomocnenec Kráľa pre generálneho prokurátora:

Sobola poslal žiadosť o naturalizáciu Ministrovi spravodlivosti dňa 6. 12. 1922. Narodil sa v Lalinku, 5. mája 1865 (rodičia Štefan Sobola Letko a Zuzana Ocadlik). Podal dôkazy o svojom 2-ročnom pobyte v Belgicku. Oženil sa s Belgičankou a majú 3 deti. V súčasnosti žije vo Verviers. Doložil dokumenty, podľa ktorých opustil Československo v roku 1880²⁹ kvôli nedostatku práce. Žil v Dinante, potom vo Francúzsku do r. 1886, kedy prišiel do Belgicka. Prisľúbil zaplatiť poplatok 500 frankov a doložil certifikát z československého vyslanectva, podľa ktorého si nemôže nechať pôvodné občianstvo ak prijíma nové. Na základe všetkého vyhovejú jeho žiadosti. Vo Verviers 28. 7. 1924.

²⁹ V čase žiadosti už existovala Československá republika, v roku 1880 opúšťal ešte rakúsko-uhorskú monarchiu.



Obr. 3

Dom na Rue du Châtelet 5 vo Verviers, kde žil Ján Letko so svojou rodinou, stojí dodnes, 2026.
Zdroj: Google maps 2026.

- 1929 Komunálna správa vo Verviers; Matrika: Vyhlásenie Jána Sobolu (žijúceho vo Verviers, ulica Châtelet) o tom, že dostal späť dokumenty ohľadne jeho naturalizácie (*Naturalisation ordinaire*). Boli mu vrátené ministrom spravodlivosti cez sprostredkovateľa, úradníkom na matrike vo Verviers. Vo Verviers 8. 6. 1929.
- 1929 Výpis z registra osvedčení štátnej príslušnosti: Sobola Ján, pradiar vo Verviers, narodený v Lalinku (Československo) 5. mája 1865, syn Štefana Sobolu a Zuzany Ocadlik. V dokumente sa píše, že splnil všetky legislatívne podmienky, podal všetky potrebné žiadosti a zaplatil poplatok 155 frankov, a tak mu bolo udelené občianstvo. Vo Verviers 8. 6. 1929. Zástupca starosta Hubert Deprez.
- 1929 List Jánovej manželky pre ministra spravodlivosti v Bruseli: Vieuxtemps Alexandrine píše o tom ako jej manžel pán Sobola nazývaný Letko Ján získal belgické občianstvo naturalizáciou. Ona sa o túto naturalizáciu neuchádzala a zostalo jej československá národnosť (hoci je pôvodom Belgičanka, no svadbou sa to zmenilo). Zmeškala stanovenú lehotu, a tak teraz prosí o navrátenie belgického občianstva touto cestou. Vo Verviers 5. 9. 1929.
- 1929 Policajný komisariát vo Verviers: Policajný komisár pre splnomocnenca kráľa:
Manželka pána Sobolu, Julianne Vieuxtemps, sa vzdáva žiadosti o belgické občianstvo kvôli vysokým poplatkom. Vo Verviers 16. 10. 1929.
- 1933 Výpis z registra osvedčení štátnej príslušnosti:

Vieuxtemps Alexandrine-Julienne-Catherine-Marie, gazdiná, narodená vo Verviers 18. 10. 1872, dcéra Jeana-Josepha Servais a Marie-Elisabeth. Žiada o navrátenie belgického občianstva, o ktoré prišla kvôli manželstvu s Jánom Letkom, Čechoslovákom, 8. 3. 1890. Vo Verviers 25. apríl 1933. Zástupca starostu Joseph Bronckart.

- Dotazník (bez dátumu): Je tu uvedené meno a priezvisko Sobolu, miesto a dátum narodenia, mená rodičov, meno manželky a že stále spolu žijú, že majú 3 deti a ich dátumy narodenia a že sú zosobášené. Potom, že je pán Sobola povolaním pradiar, vie čítať a písať (nedokonale), trvalé bydlisko, že nie je pod dozorom polície a má uhorské občianstvo.

Záver

Všetky dôležité informácie aj citlivejšieho osobného charakteru o rodine Sobola-Letko v Belgicku prinášajú dokumenty súvisiace s Jánovým získaním naturalizácie – belgického občianstva. Naturalizácia je v Belgicku výnimočná, diskrečná výhoda udeľovaná Poslaneckou snemovňou cudzincom starším ako 18 rokov, ktorí preukážu mimoriadne zásluhy. Nie je to právo a podmienkou je legálny pobyt, zaplatenie príslušného poplatku³⁰ a vysvetlenie dôvodu, prečo nemôžu získať občianstvo jednoduchšími spôsobmi. Za rozhodovanie o žiadostiach o naturalizáciu je zodpovedný špeciálny Výbor Belgickej komory pre naturalizácie (*Commission des Naturalisations*) patriaci pod belgickú Snemovňu reprezentantov (*Chambre des représentants*), dolnú komoru Federálneho parlamentu Belgického kráľovstva (*Parlement fédéral*). Výbor môže rozhodnúť o schválení alebo zamietnutí žiadosti alebo o odložení rozhodnutia. Po podpísaní a vyhlásení návrhu zákona o naturalizácii kráľom sa tento návrh zákona zverejní v Úradnom vestníku Belgického kráľovstva. Žiadateľ má belgické občianstvo odo dňa zverejnenia vo vestníku (*Chambre des représentants* 2026). Ako vyplýva z dokumentov, získanie občianstva trvalo Jánovi veľmi dlhú dobu, bol to zložitý a finančne náročný postup, plný byrokracie a získal ho vlastne až v závere svojho života. Kľúčovú úlohu pri získaní naturalizácie zohralo správanie rodiny Letko počas prvej svetovej vojny, počas nemeckej okupácie. Nemecké sily okupovali krajinu od augusta 1914 do novembra 1918 a na viac ako 95% Belgicka zaviedli prísny vojenský režim. Okupácia sa vyznačovala vážnym nedostatkom potravín, nútenou prácou, priemyselným rabovaním, či obmedzovaním občianskych slobôd. Mnoho Belgičanov vrátane žien sa podieľalo na špionáži alebo pomáhalo spojeneckým vojakom utiecť, pričom často čelili exemplárnym trestom. Podľa viacerých svedkov žila rodina Letko počas vojny vlastenecky a čestne, žiadny člen tejto rodiny nebol v pomere s Nemcami počas vojenskej okupácie. „Sú to statoční ľudia“ (Hubert Firquet, 59-ročný veľkoobchodník, 1923). „Sú to statoční ľudia, veľmi zmierliví. Žiaden člen tejto rodiny nebol počas vojny v pomere s Nemcami“ (Catherine Dervaide, 40 ročná gazdiná, 1923). Ján Letko bol pravdepodobne dobrý, zmierlivý človek a dobrý sused. Avšak nevyhol sa drobným konfliktom a niekedy si vypil (Predchádzajúce rozsudky 1923, Opilstvo v roku 1919, pokuta 5 frankov). Nevedel dobre čítať a písať, podpísať sa vedel výborne, čitateľne. Listy a žiadosti mu písali iné osoby, ako sám uvádza vo viacerých listinných prameňoch. Paradoxné v jeho prípade je, že Ján získal belgické občianstvo naturalizáciou, ale jeho manželka vydajom získala rakúsko-uhorské, respektíve neskôr

³⁰ Ján Letko v 20. rokoch 20. storočia platil 500 belgických frankov, v súčasnosti (2026) je to 1030 € (Service Public Fédéral Finances 2026).

československé občianstvo. Po manželovej naturalizácii sa Alexandrine-Julienne-Catherine-Marie opätovne snažila spätne získať belgické občianstvo, nakoľko nestihla oň požiadať včas, ako sama vo viacerých žiadostiach uvádza. O navrátenie belgického občianstva požiadala už v roku 1929 a snažila sa oň dlhé roky, až do Jánovej smrti v roku 1933. Či sa jej to nakoniec podarilo, povedať nevieme. Jednou z prekážok, ktorú sama uvádza, boli vysoké poplatky. Tiež už mala vyšší vek, spokojne žila aj s iným štátnym občianstvom a ako žena v domácnosti s ohľadom na vysoké poplatky istú dobu uvažovala o stiahnutí žiadosti. Ján Sobola-Letko a jeho potomkovia sú zapísaní v registroch obyvateľstva vo Verviers v rokoch 1880, 1890, 1900, 1910, 1920, 1930 a 1947 (Jean-François Potelle, 2026). Potomkovia Jána Letka a jeho manželky Alexandrine-Julienne-Catherine-Marie žijú v Belgicku dodnes.

Referencie

- Archives de la Chambre, fond Ministerstvo spravodlivosti, Spisy z udeľovania občianstva, Zasadanie z 5. marca 1929: № 259, Žiadosť pána Jána Sobolu.
- Archives générales du Royaume, fond Ministère de la Justice, Police des Etrangers, Dossier individuel d'étranger No. 1.089.370.
- Chambre des représentants (s. d.). Prevzaté 27. 2. 2026 z <https://www.dekamer.be/kvvcr/showpage.cfm?language=fr§ion=|nat&story=general.xml>
- Janura, T. (2018). Od prvej písomnej zmienky z roku 1325 do 1. svetovej vojny, In: Sobola, M. (ed.). *Divinka Lalinok*. Obec Divinka, 56-60.
- Kontrik, A. (2026). *Sprievodné slovo k vystahovalectvu na Kysuciach* [odborný nepublikovaný text]. Kysucké múzeum.
- Luknich, I. (ed.). (1943). *A Podmanini Podmaniczky-család oklevéltára*. V. Kötet.
- Osobný archív Mareka Sobolu: Rodný list Jozefa Sobolu, 5. 9. 1910, Philadelphia; fotografia domu vo Verviers.
- Service Public Fédéral Finances (s. d.). Prevzaté 27. 2. 2026 z <https://fn.belgium.be/en/private-individuals/more-services/nationality-name>
- Sobola, M. (2014). *Genealogický výskum rodov Sobola a Lašút vo svetle archívnych prameňov* [bakalárska práca]. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Štátny archív v Žiline, Pobočka Bytča,
- fond Katastrálny meračský úrad v Žiline 1850 – 1949, kart. 10, inv. č. 151, Mezepis Divina 1850.
 - fond Krajský meračský úrad, kart. 10, inv. č. 171, Katastrálna pozemková kniha Lalinok 1876, inv. č. 172, Zoznam majiteľov domov Lalinok 1882, inv. č. 169, Katastrálna pozemková kniha Divinka, dodatok, 1912.
 - fond Krajský súd Trenčín, Urbársko-komasačné písomnosti Lalinek 1770 – 1903, kart. 130, inv. č. 1522, Osady Lalinek Urbárska tabula (1772), Zodpovedacie hárky na odškodnenie krajinských dôchodkov z urbárskych majetkov sedliakov a želiarov z roku 1854, Potvrdenie stoličného úradníka 1894.
 - fond Trenčianska Župa I., Domový súpis 1879 Lalinok.
 - fond Zbierka cirkevných matrík Divina, inv. č. 126, Matricula Copulatorum, zv. I., s. 279, 542, 543, Matricula Baptisatorum, zv. III.
 - fond Krajský súd Trenčín, Urbársko-komasačné písomnosti Lalinek 1770 – 1903, Kartón 130, inv. č. 1522. Rukopisný urbár obce Lalinek, 3. 9. 1770
- Ústredný archív geodézie a kartografie v Bratislave, fond Operáty Trenčianska 1871, inv. Divina č. 53 a Divinka č. 52. Fond Operáty Trenčianska 1871

Identita v pohybe: folklórna skupina v lokálnej komunite

Moving Identity: The Folklore Group in Local Community

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2026.33.05

Ján Dubravčák

Abstract

Identity is a dynamic process shaped by interactions within one's own group and through differentiation from others. This article presents an ethnographic probe of a single local folklore group within its community. It argues that folklore groups can be analysed from both a folkloristic lens (functions, repertoire, stage adaptation) and the viewpoint of evolutionary anthropology. Despite a rich folkloristic perspective, studies that capture how synchronised group practices influence the everyday life of broader communal functioning remain scarce. In the research, the framework of in-group and out-group management was used to describe how members define who is recognised as part of the group and who is not. This study is based on the domain analysis of ethnographic fieldnotes from participant observations conducted during local events and group rehearsals. These descriptions illustrate members' strategies for strengthening internal cohesion while managing perceived risks in their interaction with other groups. Based on this case study, the article conceptualises such groups as a living social infrastructure of local identity that sustains and recreates what it means to belong locally.

Keywords

case study, identity, folklore group, local community, in-group and out-group management

Kľúčové slová

prípadová štúdia, identita, folklórna skupina, lokálna komunita, hranice my a oni

Kontakt / Contact

Mgr. art. et Mgr. Ján Dubravčák, Katedra archeológie a kultúrnej antropológie, Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Gondova ulica 2, 811 02 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: dubravcak1@uniba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0009-0003-4709-426X>

Ako citovať / How to cite

Dubravčák, J. (2026). Identita v pohybe: folklórna skupina v lokálnej komunite, *Etnologické rozpravy*, 33, 77-95. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2026.33.05>

Na mojich zberateľských cestách nespievali mi iba jednotlivci, ale i celé skupiny a tak vyrastali súbory s veľkým bohatstvom tradičného umenia.

Karel Plicka (cit. podľa Slivka 1976: 15)

Úvod

Folklórne kolektívy predstavujú dlhodobu etablovanú súčasť kultúrneho života na Slovensku. Ovplyvňujú nielen umeleckú tvorbu, ale aj spôsob formovania identity jednotlivcov i lokálnych komunít. V javiskovom stvárnení spracúvajú prejavy tradičnej ľudovej kultúry a v debatách o ich tvorivej práci sa v odbornej literatúre opakovane zdôrazňuje potreba dôkladného poznania pôvodného folklórneho materiálu (Babčáková 2015, 2023; Blaho 1979a-c, 1986a-e; Dúžek 1976; Kysel' 1982; Lehocký 1972). Akcent je kladený na prispôsobenie prejavov folklóru javiskovým požiadavkám (Kubánka 1981a, 1981 b; Leščák 2007; Nosál' 1984; Ondrejka 1965, 1971a-c; Tóth 1963), podliehajúc rôznej miere úprav (Leng 1963). Neodmysliteľnou súčasťou rôznych odborných diskusií sú aj organizačné a metodické usmernenia pre folklórne kolektívy (Demo 1980; Elschek 1979; Kovačovič 1981; Kysel' 1982; Lehocký 1971; Paličková 1980; Zálešák 1971) a návrhy spôsobov výučby ľudového tanca (Babčáková 2020; Dubravčák 2023; Krausová 2011, 2018; Lévai 2018; Marišler 2013, 2014, 2015; Ónodi, Bachratá 2023; Šútorová-Konečná 2021). Empirické poznatky o sociálnej dynamike folklórnych kolektívov sú v slovenskom kontexte zriedkavé a tému pokrývajú len čiastočne (napr. Červenák 2003; Dubravčák 2025; Feinberg 2016, 2018; Roy 2014). V odbornej literatúre absentuje emický pohľad ich členov a členiek na formovanie identity alebo vplyv členstva na sociálny status jednotlivca v lokálnej komunite.

Samotný folklór, pôvodný materiál, s ktorým tieto kolektívy pracujú, možno stručne charakterizovať prostredníctvom priamej kontaktnej komunikácie, medzigeneračného odovzdávania, kolektívnosti, ako aj synkretického či improvizatívneho charakteru (Leščák 1995a: 139-140). V širšom zmysle predstavuje folklór formu „umeleckej komunikácie v malých skupinách“ (Ben-Amos 1972: 13), ktorá existuje aj v dnešnej technickej a globalizovanej dobe, a to vo všetkých známych sociálnych skupinách (Janeček 2011: 7). Avšak prezentačné aktivity folklórnych kolektívov predstavujú organizovanú činnosť v rámci scénického folklorizmu (Ambrózová 2014; Kysel' 2000; Leščák, Švehlák 1973). Folklorizmus znamená „využívanie alebo napodobňovanie prvkov ľudovej kultúry mimo jej prirodzeného prostredia a spravidla mimo pôvodných funkcií“ (Leščák 1995b: 140-141). Rozdiel medzi folklórom a folklorizmom mož-

no vyjadriť prostredníctvom teórie komunikácie: kým folklór je založený na obojstrannom odovzdávaní a prijímaní informácií medzi subjektom (napr. tanečníkom, spevákom) a objektom (napr. divákom, poslucháčom), vo folklorizme je táto komunikácia jednosmerná. Medzi subjekt a objekt vstupuje médium (napríklad javisko), ktoré sprostredkúva prenos informácií (Čistov 1972). V texte používam taktiež pojem „tradičná ľudová kultúra“ na označenie identitotvorného systému materiálnych i nemateriálnych umeleckých prejavov života komunity odovzdávaného medzigeneračným prenášaním.

Táto štúdia vznikla ako výstup predvýskumu k dizertačnej práci na Katedre archeológie a kultúrnej antropológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského. Cieľom je identifikovať prvotné analytické kategórie, ktoré sa vzťahujú na proces identifikácie medzi členmi a členkami folklórneho kolektívu v rámci svojej skupiny i vo vzťahu k lokálnej komunite.

Po predstavení účasti výskumu a teoretických konceptov interpretujem v texte kategórie vychádzajúce z doménovej analýzy, ktoré pozostávajú z troch základných prvkov: strešného termínu, zahrnutých termínov a ich sémantického vzťahu (Spradley 1980: 88-91). Metódou zberu dát bola séria zúčastnených pozorovaní. Tie som viedol od septembra 2025 do januára 2026 (približne 40 hodín) na skúškach a lokálnych udalostiach, na ktorých skupina aktívne participovala.¹

Predstavenie účasti výskumu

Podľa dát oddelenia vzdelávania, výskumu a štatistiky Národného osvetového centra (ďalej aj NOC) je z prieskumu za rok 2025 na Slovensku celkovo 1472 registrovaných folklórnych kolektívov: folklórnych súborov (FS), folklórnych skupín (FSk) a detských folklórnych súborov (DFS). Jednotlivé zoskupenia fungujú zväčša ako občianske združenia v rámci záujmovej umeleckej činnosti a neprofesionálnej umeleckej tvorby či popri školách rôznych stupňov vzdelávania. Je to takmer trojnásobok v porovnaní s Českou republikou, v ktorej sa podľa predbežného odhadu Národného ústavu lidové kultúry (ďalej aj NÚKL) pohybuje počet folklórnych súborov spolu s detskými folklórnymi telesami okolo čísla 556.² Počty členov a členiek vo folklórnych kolektívoch na Slovensku nie sú oficiálne známe a NOC tieto štatistiky vzhľadom na ich kontinuálnu fluktuáciu neeviduje.

Výskum realizujem vo folklórnej skupine v obci Cífer (okres Trnava). V tejto obci býva podľa posledného Sčítania obyvateľov domov a bytov (2021) presne 4 500 ľudí. Spolu s pridruženými obcami Pác a Jarná ide o najväčšiu obec v Trnavskom okrese. Leží medzi dvoma frekventovanými cestnými a železničnými trasami spájajúcimi Trnavu a Bratislavu (Obec Cífer 2026). Historicky je Cífer úzko spätý s bohatým kultúrnym a spoločenským životom. Významnú stopu zanechal výšivkársky spolok Izabella, v ktorom pôsobila Mária Hollóssyová (1858–1945). Spolkový život v obci je rozvinutý v mnohých oblastiach: ochotnícke divadlo,

¹ Počas predvýskumu bol projekt schválený Etickou radou FiF UK spolu s priloženým tlačivom informovaného súhlasu. Z Rozhodnutia ER/54/2025 vyplýva súlad s etickými normami. Vo výskume sa opieram o platný *Etický kódex Národopisnej spoločnosti Slovenska* (ďalej aj NSS 2017).

² Štatistika NÚLK však doposiaľ nie je kompletná a stále sa aktualizuje: zatiaľ neberie do úvahy či sú kolektívy ešte aktívne alebo koľko kolektívov z toho predstavujú folklórne skupiny, národopisné skupiny, rôzne spolky a pod.

dobrovoľný hasičský zbor, dychová hudba, záhradkári a vinári, športové kluby rôznych druhov a mnohé ďalšie občianske združenia (Obec Cífer s. d.).

Folklórna skupina Cífer vznikala postupne už v prvej polovici 20. storočia, a to vo forme národopisnej skupiny či dramatického krúžku Jána Palárika. V nadväznosti na tieto združenia ju oficiálne v roku 1970 založil Ladislav Bernadič (Pavlík 2020: 8-9). Aktuálne má skupina osem členov a sedemnášť členiek v rozmedzí od 15 do 75+ rokov. Väčšina z nich priamo pochádza a trvalo býva v obci, iní na aktivity folklórnej skupiny dochádzajú z Trnavy, Bratislavy či okolitých dedín. Ich sociálne a pracovné pozadie je rôznorodé: študenti a študentky stredných i vysokých škôl, obecné zastupiteľstvo, produkcia kultúrnych podujatí, policajný zbor, nezamestnaní, logistika, dôchodcovia a dôchodkyne, učitelia a učiteľky na základných a materských školách, podnikatelia a podnikateľky. Skupina svojím repertoárom scénicky prezentuje tradičnú ľudovú kultúru zo svojej obce či blízkeho okolia. Už od svojich počiatkov využíva v javiskovom spracovaní minimálnu mieru úprav, napríklad v programových blokoch: Cíferská svadba, Obrázky zo života Cíferčanov, Cíferská beseda, V Cíferi som narodení a iné (Pavlík 2020: 112-113). Táto prezentácia podľa aktérov skupiny zachováva lokálnu originalitu tanečného i speváckeho dialektu.

„My nie sme súbor, my sme skupina!“

V snahe zjednodušiť charakteristiku svojich výskumných cieľov pre členov a členky vybranej folklórnej skupiny som na otázku „čo skúmam“ odpovedal otvorene: „Zaujíma ma život vo vašom folklórnom súbore.“ Po tejto odpovedi ma okamžite prerušila vedúca skupiny a rázne povedala: „My nie sme súbor, my sme skupina!“ V jednej krátkej vete rámcovovala nielen to, ako sa identifikujú, ale aj to, voči čomu sa vymedzujú. Pomenovaním kolektívu vyjadrila sémantickú hodnotu jednotlivých pojmov.

Názvy folklórnych kolektívov sa historicky menili: od kolektívov nositeľov pôvodných folklórnych tradícií (Zálešák 1972: 5) cez národopisné skupiny, prirodzené súbory, folkloristické družiny či krúžky (Zálešák 1982: 21), až po ochotnícke skupiny scénického folklóru (Gruska 1981a: 12). Podobne, zmenou prešli aj folklórne súbory, ktoré na začiatku druhej polovice 20. storočia boli označované ako súbory ľudových piesní a tancov či len jednoducho ako tanečné alebo spevácke súbory (Zálešák 1972: 5). Po bližšom vedeckom záujme o ich činnosť sa názvy zjednotili. Pomenovanie folklórnej skupiny/súbory vychádza zo synkretického charakteru folklóru. Etnochoreológ Stanislav Dúžek to opísal nasledovne:

„Na tomto podklade úplne zámerne používame v súčasnosti termíny, folklórne súbory, resp. folklórne skupiny, lebo materiál, s ktorým pracujú tieto zoskupenia, súbory, je oveľa rôznorodejší ako číry tanec alebo tanec a pieseň“ (Dúžek 1972: 97).

Diferenciácia medzi tým, aký kolektív je považovaný za súbor a aký za skupinu, sa používa od druhej polovice 20. storočia. Kritéria odlišností sa viažu na niekoľko aspektov: od spôsobu prezentácie folklóru na scéne, cez vekové zloženie ich členov a členiek, až po miesto ich pôsobenia (Demo 1980; Dúžek 1976; Gruska 1981 b; Lehocký 1972; Leščák 1972; 1976; Ondrejka 1972; Zálešák 1972). Rozdelenie podľa folkloristu M. Leščáka (1972;

1976), ktoré uvádzam nižšie v tabuľke, je hierarchicky štruktúrované³ a každá pozícia funkcií reprezentuje ich dôležitosť pre ten daný typ kolektívu:

Tab. 1

Funkcie folklórnych súborov a skupín v hierarchickej štruktúre.

Zdroj: spracovanie autora podľa Leščák (1972; 1976).

	Folklórne súbory	Folklórne skupiny
1	umelecko-estetická funkcia	rekonštrukčno-imitačno-inovačná funkcia
2	funkcia lokálnej, regionálnej a etnickej znakovosti	funkcia lokálnej znakovosti
3	integrujúca a nivelizujúca funkcia	estetická a zábavná funkcia
4	rekonštrukčná a inovačná funkcia	pedagogická funkcia
5	pedagogická funkcia	
6	reprezentatívna a politická funkcia	

Tieto rozdielnosti sú však len rámcové a v súčasnosti je možné nájsť v určitých bodoch výnimky či prelínania. V kontexte folklórnych skupín sa však dostávajú do popredia funkcie rekonštrukcie a čiastočnej inovácie lokálnych prejavov tradičnej ľudovej kultúry. Podľa M. Leščáka:

„[...] v hierarchii funkcií dedinských folklórnych skupín je dominantnou ich pôsobenie v zmysle rekonštrukcie lokálnych, či regionálnych autentických foriem ľudového umenia, ktoré niekedy súvisí s renovovaním niektorých tradičných javov v súčasnej štruktúre kultúrneho života, ba vyúsťuje až do inovácie, teda do ich aktívneho pretvorenia do inej formy pre súčasné potreby. V tejto termínmi prepchatej vete sa skrýva celé tajomstvo konkrétneho spoločenského dosahu a spôsobu práce dedinských folklórnych skupín“ (Leščák 1976: 7).

Folklórne skupiny vytvárajú priestor spoločnej aktivity a medzigeneračných kontaktov (Móži 1980; Paličková 1980). Často aktivizujú kultúrny život a rozvíjajú spoločenské vzťahy v lokálnych komunitách, pričom scénická prezentácia prejavov folklóru je implicitne spojená s lokálnou identitou.

Etnografia abstraktného: výskum identity

Prostredníctvom prejavov folklorizmu sa jednotlivci, lokálne i regionálne komunity, identifikujú v symbolickej rovine (Darulová 2000: 38). Nemusí to však platiť univerzálne a nie každý člen komunity sa stotožní iba s lokálnou tradičnou ľudovou kultúrou a jej scénickým spracovaním. Pre niekoho môže byť identifikačným prvkom spoločná história, dialekt, pamiatky či

³ Táto systematika folklórnych kolektívov vychádza z funkčno-štrukturalistického prístupu. Kultúrne javy sú chápané ako súčasť vzájomne prepojeného systému, v ktorom každý prvok plní určitú funkciu pre fungovanie celku (Melicherčík 1945).

príroda (Kuminková 2025: 194). Predpokladám, že rovnako je to aj vo vybranej výskumnej lokalite. Identita a pocit hrdosti k miestu sú výsledkom spleti vzťahu k histórii, nárečiu, tradičnej ľudovej kultúre. Ako uviedol zakladateľ Folklórnej skupiny Cífer Ladislav Bernadič (Pavlík 2020: 8):

„Som hrdý na Cífer, na jeho bohatú históriu, archeológiu, na kultúrne pamiatky, roľnícke tradície, ľudovú architektúru. Samozrejme aj na ľudovú a zborovú pieseň, zvyky a obyčaje, tanečné a folklórne tradície, typické trnavské nárečie, bohatý kultúrno-spoločenský a športový život. Áno, to je môj Cífer...”

Koncept identity je inherentnou súčasťou každého prejavu tradičnej ľudovej kultúry. To zohľadňuje aj *Dohovor na ochranu nehmotného kultúrneho dedičstva* (2003), v ktorom je uvedené, že nehmotné kultúrne dedičstvo komunitám „[...] poskytuje pocit identity a kontinuity, podporujúc tak úctu ku kultúrnej rozmanitosti a ľudskej tvorivosti“ (UNESCO 2003: čl. 2, ods. 1). Identita je v Dohovore uvádzaná ako „pocit“. Ako teda etnografickými metódami, akými sú primárne pozorovanie a rozhovory, uchopiť tento abstraktný pojem?

Identita je v antropologickom bádani chápaná ako kontinuálny, fluidný, meniaci sa jav. Sociológ Rogers Brubaker (2004) v tomto kontexte rozlišuje medzi dvoma pojmami. Prvým je skupinovosť (*groupness*), ktorá predstavuje proces v špecifických, kontextuálnych podmienkach. Druhým je skupinový esencializmus (*groupism*), v ktorom sa identita javí ako striktne vymedzená nemenná entita. V diele *Beyond „Identity“* (2000), spolu s historikom Frederickom Cooperom, kritizuje používanie identity ako analytického pojmu v spoločenských vedách, pretože spája širokú škálu významov: od seba-ponímania až po sociálnu príslušnosť. Jadro jeho kritiky spočíva v premise, že takto chápaná identita implicitne predpokladá existenciu stabilných skupín. Navrhuje tento termín nahradiť pojmom *identifikácia* na uchopenie dynamických procesov, v ktorých sa aktéri na základe spoločných znakov klasifikujú a sú kategorizovaní inými (Brubaker, Cooper 2000). Prístup Brubakera nadväzuje na staršiu, no zásadnú argumentáciu antropológa Frederika Bartha. Barth už v roku 1969 upozorňoval, že etnické skupiny existujú vďaka hraniciam, ktoré sú udržiavané v sociálnej interakcii. Barth tak ukazuje, že identita vzniká na základe vzájomných vzťahov a priebežného stanovovania hraníc v kategóriách „my“ a „oni“ (Barth 1969).

Podobne na identitu nazerá aj antropológ Thomas H. Eriksen (2023). Rovnako ako Brubaker či Barth zdôrazňuje, že identita (v kontexte etnicity) nie je stabilná a pevná, ale ide o situačný a kontextuálny proces. Eriksen poukazuje na to, že etnická identita vzniká v určitom prostredí a špecifických podmienkach prostredníctvom komunikácie rozdielov: aktéri selektívne vydvihujú alebo potláčajú rozdiely medzi „vlastnou“ a „inou“ skupinou. Identita je tak chápaná ako dynamický sociálny konštrukt.

Z pohľadu evolučnej antropológie je možné identifikáciu chápať prostredníctvom vnútro- a medziskupinovej dynamiky. Tento koncept predstavili evoluční psychológovia Robert Kurzban a Steven Neuberg. Podľa nich ľudia disponujú špecifickým systémom na rozpoznávanie vlastných a iných skupín. Vznikol ako evolučná adaptácia na optimálne riadenie sociálnych vzťahov. Cieľom tohto procesu je maximalizovať výhody spolupatričnosti vo vlastnej skupine a zároveň znížiť počet rizík vyplývajúcich z interakcie s inými skupinami (Kurzban, Neuberg 2005), avšak konkrétny obsah rozdielov medzi „vlastnou“ a „cudzou“ skupinou je kultúrny.

Identifikácia predstavuje dynamický, kontextovo podmienený proces formovaný sociálnymi interakciami a meniacimi sa hranicami (Barth 1969; Brubaker 2004; Brubaker, Cooper 2000). Identifikačné hranice sa prejavujú určovaním spoločných znakov a odlišovaním sa od iných skupín (Eriksen 2023). Z evolučného hľadiska je tento proces chápaný ako adaptácia s cieľom eliminovať ohrozenie od iných skupín a zvýšiť šancu vnútroskupinovej kooperácie (Kurzban, Neuberg 2005).

V koncepte výskumného dizajnu som sledoval dve analytické kategórie identifikácie podľa Abdelal et al. (2006): (1) obsah a (2) vyjednávanie (contestation). Obsah identifikácie zahŕňa:

- očakávané správanie členov a členiek skupiny;
- ciele skupiny;
- spôsoby odlišovania sa od iných skupín;
- širší svetonázor (postoje jednotlivcov ku kultúrno-spoločenským javom mimo života skupiny).

Pod kategóriou „vyjednávanie“ rozumiem priebežné zmeny významov v skupine, do ktorej jednotlivci patria. V podstate ide o istý stupeň súhlasu alebo nesúhlasu s kolektívne zdieľanými očakávaniami, cieľmi, so znakmi odlíšenia sa od iných a so širším svetonázorom jednotlivcov. Táto analytická kategória poukazuje na to, že obsah kolektívne zdieľanej identifikácie môže byť jednotlivcami spochybňovaný.

Na základe týchto analytických kategórií som určil operačnú definíciu identifikácie a jej jednotlivé premenné. V nej považujem za identifikáciu súbor očakávaných vzorcov správania, spoločných cieľov a presvedčení, ktorý členovia sociálnej skupiny medzi sebou zdieľajú, čím upevňujú svoje členstvo v skupine, a zároveň sa odlišujú od iných skupín.

Za premenné považujem konkrétne pozorovateľné prejavy správania, výrokov, významov či interakcií, ktoré zaznamenávam prostredníctvom rozhovorov a pozorovaní. Konkrétne premenné k pojmu identifikácia demonštrujem v nasledujúcej tabuľke č. 2.

Tab. 2

Premenné identifikácie.

Zdroj: autor.

Obsah identifikácie			Vyjednávanie
Očakávané správanie	Výroky a pozorované správanie vzťahujúce sa na typy formálnych a neformálnych pravidiel očakávaného správania	Pozorované a deklarované typy povinností jednotlivca v skupine	Frekvencia účasti jednotlivcov na skúškach a iných aktivitách skupiny
			Výroky o osobnom súhlase alebo nesúhlase členov/-niek s povinnosťami jednotlivca alebo s pravidlami očakávaného správania

Ciele skupiny	Výroky o všeobecných cieľoch skupiny, ktoré sú zdieľané medzi jej členmi/-kami	Pozorované správanie potvrdzujúce spoločne zdieľané ciele skupiny	Výroky členov/-niek o rozdieloch medzi dlhodobými a krátkodobými cieľmi skupiny	Pozorované správanie alebo výroky negujúce spoločne zdieľané ciele skupiny
Odlíšenia sa od iných sociálnych skupín	Výroky obsahujúce kolokácie privlastňovacích zámen (napr. náš, naše, ich, a pod.)	Pozorovateľné znaky odlišovania sa od iných (odievanie, nápisy, tabule a pod.)	Výroky členov/-niek folklórnej skupiny, ktorými odkazujú na spôsob odlíšenia sa od iných skupín	Výroky obsahujúce hodnotenie v škále pozitívne, neutrálne alebo negatívne pri opisoch odlíšenia sa od iných skupín
Širší svetonázor	Výroky o tom, ako členovia/-ky opisujú dianie mimo života folklórnej skupiny	Výroky a pozorované správanie vzťahujúce sa na súvislosť medzi osobným životom jednotlivcov a ich angažovanosťou v obci	Hodnotiace výroky o širšom politickom kontexte v škále pozitívne, neutrálne alebo negatívne	Výroky a pozorované správanie o rozporoch medzi svetonázormi jednotlivcov v skupine

Nižšie uvádzam tabuľku č. 3 s analytickými kategóriami z doménovej analýzy terénnych poznámok. Uvedený analytický rámec slúži ako nástroj na uchopenie deklarovaných prejavov identifikácie skupiny. Empirický materiál interpretujem použitím teórií evolučnej antropológie.

Tab. 3

Strešné analytické termíny vyplývajúce z doménovej analýzy terénnych poznámok spolu s počtom zahrnutých termínov v jednotlivých kategóriách.

Zdroj: autor.

Strešný analytický termín	Počet zahrnutých termínov
Cyklické aktivity	4
Synchronizované aktivity	5
Očakávané správanie	11
Spoločný cieľ	6
Vyjednávanie	4
Prosociálne aktivity	7
Sociálne roly	15
My/oni	6
Širší svetonázor	2

„V jednom rytme“

Na aktivitách skupiny, ale aj v neformálnych rozhovoroch s jej členmi a členkami sa pravidelne objavuje naratív o jednotnom pohybe a spoločnom vystupovaní. Na skúškach skupiny je explicitne kladený dôraz na pohyb a spev „v jednom rytme“. Tento apel je primárne deklarovaný kvôli snahe o organizovanú, dobre vyzerajúcu verejnú prezentáciu skupiny. Avšak kolektívna jednoliata aktivita má aj iný rozmer. Z pohľadu evolučných teórií synchronizované správanie podporuje sociálne väzby (Dunbar 2012; Tarr et al. 2015). Experimentálne štúdie opakovane ukazujú koreláciu kooperácie, pocitu blízkosti či dôvery s kolektívnym pohybom a spevom (Lang et al. 2017; Reddisch et al. 2013; Savage et al. 2020; Valdesolo et al. 2010; Wiltermuth, Heath 2009). V niektorých prípadoch takáto synchronizácia spolu s fyzickou námahou zvyšuje prah bolesti u jednotlivcov (Tarr et al. 2015).

Kolektívnych aktivít v rámci činnosti folklórnej skupiny je niekoľko: pravidelné spoločné skúšky, javiskové predstavenia, čepčenia, sprievody, otváracie ceremoniály pri rôznych príležitostiach v obci, neformálne stretnutia skupiny či vystúpenia v dedine v rámci kalendárnych obyčají (fašiangové sprievody, vynášanie Moreny, stávanie mája, mikulášske pochôdzky, katarínske zábavy a mnohé ďalšie).



Obr. 1

Hra muža na akordeóne v sprievode obcou počas hodových slávností.

Zdroj: súkromný archív autora.

Jedno zo zúčastnených pozorovaní prebehlo na hodových slávnostiach v obci. Zúčastnili sa miestne spolky, združenia, okolité folklórne skupiny a obyvatelia obce. Program otvárala folklórna skupina piesňou, ktorú spievali všetci prítomní. Nasledoval príhovor starostu v ciferskom nárečí. Bol oblečený v ciferskom tradičnom ľudovom odevu prislúchajúcom jeho veku: čierne nohavice a lajblík, mierne zdobená biela košeľa a klobúk. Po ňom mali slovo ochotnícki herci, ktorí komicky stvárňovali historické postavy obce: hudobného skladateľa Ladislava Kupkoviča a grófkú Šarlotu Zichyovú. Toto entrée sa nieslo v žartovnom a satirickom duchu. Nakoniec vystúpil kňaz a svätenou vodou pokropil zúčastnených.

Nasledoval sprievod, počas ktorého sa dav ľudí zastavoval na vopred pripravených miestach. Jedno z týchto zastavení malo z pohľadu vyššie uvedených konceptov synchronizácie sociálne kumulatívny rozmer. Muž s akordeónom si sadol na lavičku v tieni vedľa hlavnej ulice a začal hrať. Nikto pri ňom spo-

čiatku nestál. Hral iba pre seba: hlavu s prižmúrenými očami mal sklonenú k hudobnému nástroju, podupával si nohou. Po chvíli si k nemu prisadli dve členky skupiny a začali spievať. O pár minút na to sa akordeonista ocitol obklopený takmer desiatimi ľuďmi zo skupiny, ktorí spontánne spievali im známy repertoár a synchronizovane sa hýbali letným prenášaním váhy z jednej nohy na druhú.

Sociálne roly v skupine

Ešte pred začiatkom oficiálneho sprievodu sa ľudia združovali pred kostolom v obci. Z folklórnej skupiny tam v polhodinovom predstihu čakalo päť žien, ktoré boli oblečené v sviačnom ciferskom tradičnom ľudovom odeve. Tento odev je bohatý na rôzne malé komponenty, ktoré nie sú k celku prišité, ale upevňujú sa špendlíkmi. Dve ženy takto pomáhali zašpendliť červené stužky do požadovaného tvaru na hlave iným mladým nevydatým dievčatám. Zručnosť pripevňovania stužiek do vlasov je v tejto folklórnej skupine vysoko hodnotená aj z pohľadu sociálneho statusu. Ovládajú to len dve až tri ženy, z toho jedna je už bývalá členka ocenená čestným členstvom. Kategória „viazačka stužiek“ je jednou z nepísaných sociálnych rolí v skupine, ktorá je definovaná zručnosťami jednotlivca. V tomto zmysle do tejto charakteristiky patrí aj pozícia akordeonistu/heligonkára.

Okrem týchto nepísaných kategórií je možné v skupine nájsť pozície, ktoré sú oficiálne definované stanovami FSk. Patria sem: (1) pozícia vedúceho/vedúcej skupiny, (2) zástupca či zástupkyňa vedúcej/vedúceho a (3) členovia či členky tzv. folklórnej rady (volená z radov aktívnych členov a členiek skupiny).

Aktívne členstvo folklórnej skupiny sa z emického pohľadu delí na mladých/mladé a starých/staré. Toto rozdelenie priamo prechádza zo statusu mimo života skupiny. Označenie mladí/starí v tejto skupine súvisí s vekom, nie s osvojením repertoáru či dĺžkou pôsobenia v kolektíve, ako býva zvykom v mestských folklórnych súboroch (pozri Červenák 2003: 78-79; Dubravčák 2025: 70). Ako mi v neformálnom rozhovore prezradil jeden z aktívnych členov: „Starí sú tak 50 plus, ktorí žili ešte v dobe, keď neboli počítače [zasmial sa].“ V kontexte poznania piesňového a tanečného repertoáru folklórnej skupiny existuje emic kategória „noví členovia.“ Tá však nie je viazaná na vek – jedna nová členka má cez 70 rokov, ďalší nový člen má pod 20 rokov.

K ostatným sociálnym rolám, ktoré aktívne členstvo v neformálnych rozhovoroch medzi sebou deklaruje, je možné zaradiť kategórie bývalých členov a členiek. Ide o tých, ktorí už aktívne neparticipujú na aktivitách skupiny. Diferencujú sa na ďalšie podkategórie, ako napríklad: bývalí členovia a členky; bývalí čestní členovia a členky; manželia/manželky bývalých členov; manželia/manželky bývalých zosnulých členov. Čestné členstvo je udeľované konsenzom folklórnej rady. Do tejto kategórie patria rôzni príbuzní aktívnych členov a ďalší miestni, ktorí nie sú súčasťou skupiny, ale pomáhajú pri organizačne náročnejších podujatiach (napr. výročia, plesy a pod.).

Potvrdzovanie členstva

Pred začatím sprievodu sa pred kostolom v obci združovali ďalší členovia a členky folklórnej skupiny. Navzájom sa kontrolovali a upomínali, ako sú oblečení: „Máš tú mašlu nejak nízko,“

povedala jedna žena druhému mužovi, ukazujúc na jeho hrud'. Ten jej odpovedal: „To lebo som si to sám špendlíkoval.“ Následne mu žena mašľu napravila: vytiahla špendlíky, posunula mašľu o pár milimetrov vyššie a znovu zašpendlila ku košeli.

Opisovanú situáciu možno interpretovať prostredníctvom konceptu s názvom *social grooming*, podľa evolučného psychológa Robina Dunbara. Dunbar (1996) svoju koncepciu postavil na téze, že jazyk sa evolučne vyvíjal ako adaptácia na udržiavanie sociálnych vzťahov. Tento koncept je možné chápať aj ako formu drobných, avšak frekventovaných praktík, ktorými sa posilňujú sociálne väzby v rámci skupiny. Vzájomné upravovanie súčastí odevu, korekcia detailov a komentovanie primeranosti vzhľadu tu nefungujú len ako technická príprava pred vystúpením. Je to spôsob potvrdzovania skupinových noriem a členstva v skupine. Jednotlivci navzájom deklarujú svoju reprezentáciu spoločného výkonu a zároveň upevňujú sociálnu súdržnosť skupiny. V tomto zmysle možno *social grooming* chápať ako mikrosociálnu prax, prostredníctvom ktorej sa kolektív nielen pripravuje na vystúpenie, ale aj priebežne tvorí sociálne a symbolické väzby.

Dunbarova téza však obsahuje niekoľko problematických tvrdení, na ktoré upozornila evolučná antropologička Camilla Power (1998). Podľa Power sú tieto drobné činnosti pomerne nenákladné a je ich možné jednoducho sfaľšovať. Na relevantné potvrdenie členstva v skupi-



Obr. 2

Ženy v sprievode obcou oblečené v ciferskom sviatočnom tradičnom ľudovom odevu. Vľavo slobodné dievča s červenými stužkami. Vpravo vydatá žena v čepci. Zdroj: súkromný archív autora.

ne je vyžadovaný taký typ signálu, ktorý je značne nákladnejší. Náklady môžu zahŕňať napríklad energiu, čas, peniaze, materiál, ale aj uprednostnenie členov vlastnej skupiny pred inou skupinou. V kontexte opísanej situácie to znamená, že hoci vzájomná pomoc pri špendlíkovaní odevu pôsobí ako prejav starostlivosti a zosúladovania vzhľadu skupiny, z perspektívy Power je to „lacný“ signál. Ten síce podporuje okamžitú súdržnosť, no sám osebe nezaručuje dlhodobý záväzok medzi členmi kolektívu.

Nákladnosť signálu je koncept evolučných biológov Amotza Zahaviho a jeho manželky Avis-hag Zahavi (1977). Spoľahlivé sú len také signály, ktoré sú ťažko sfaľovateľné. Jednou z frekventovaných domén v súvislosti s očakávaným správaním bola participácia členov a členiek na aktivitách folklórnej skupiny. Na jednej z nich sa skupina pripravovala na vystúpenie a na skúške neboli prítomní všetci. Po chvíli skúšania jeden z členov zareagoval: „Na vystúpenia by mali chodiť len tí, ktorí sú na nácviku a bodka!“ Tento výrok explicitne stanovuje hranice medzi lacným a nákladným signálom. Uvedená výpoveď je požiadavkou na to, aby účasť na prezentácii skupiny bola umožnená len tým, ktorí preukázali záväzok voči skupine formou účasti na skúške: takto potvrdzované členstvo je nákladné.

„Výlučne z našej obce“

Ciele skupiny nie sú smerodajné len z hľadiska formálnej organizácie skupiny, ale udržiavajú hranice medzi vnútro- a medziskupinovou identifikáciou. Prostredníctvom svojich cieľov udržiava skupina vlastnú vnútornú stabilitu. Ciele synchronizujú správanie, zvyšujú pocit vzájomnej spolupatričnosti. Zároveň plnia funkciu vymedzovania sa voči tým, ktorí do skupiny nepatria. Ciele skupiny tak predstavujú strategický prostriedok na riadenie vzťahov smerom dovnútra aj navonok, čím umožňujú skupine stabilne fungovať v širšom sociálnom prostredí (Kurzban, Neuberg 2005). V nasledujúcej tabuľke uvádzam zahrnuté termíny, ktoré patria do strešnej kategórie „ciele skupiny.“

Tab. 4

Zahrnuté termíny v strešnej doméne „spoločný cieľ“ s uvedením sémantického vzťahu.
Zdroj: autor.

Zahrnutý termín	Sémantický vzťah	Strešný termín
reprezentovať obec	je druhom	Spoločný cieľ
zachovávať mieste tradície	je druhom	
spoločne sa pripravovať na predstavenia	je súčasťou	
aktívna účasť na podujatiach a skúškach	je súčasťou	
združovať sa	je druhom	
dobre vyzeráť (ako skupina)	je druhom	

Tieto spoločné ciele skupina prejavuje predovšetkým na verejných podujatiach, ako napríklad na vyššie spomínaných hodových slávnostiach. Spoločný sprievod obcou mal niekoľko zastavení. Na každom z nich sa účastníci občerstvili pri vopred pripravených stánkoch – obsluhovali ich obyvatelia obce, ktorí ich mali postavené pred vlastným domom. Prístrešky

v čierno-žltých farbách erbu poskytla obec, občerstvenie občania. Počas celého podujatia sa jednotlivé skupiny striedali v hudobnom sprievode. Každá skupina prezentovala lokálny, ale aj vzdialenejší repertoár. Pri zastaveniach bola hudba podkladom pre tanec. Skupina demonštrovala hranice „my“ a „oni“ (v porovnaní s inými FSk v sprievode) nielen verbálne, ale aj prostredníctvom symbolického značenia (ornamentníky, tabule, ľudový odev) či dokonca zmenou správania. Verbálna hranica sa prejavovala v reči, a to explicitným pomenovaním, ktorá pieseň je „naša“ a ktorá „cudzí“. Tento aspekt sa preniesol aj do konania. Počas zastavenia sprievodu prebiehali krátke spontánne tanečné kolá. Ľudia tancovali v pároch, ktoré si často obmieňali. Zaangažovaný bol aj starosta, ktorý dával pokyny, kedy sa pohnúť so sprievodom, či kedy zastaviť. Taktiež značne aktívne tancoval. Pokiaľ účastníci vyhodnotili pieseň ako cudziu (napr. „Ej sokoly“, „A od Prešova“ a pod.), explicitne odmietali účasť na tanci a participácia bola výrazne nižšia. Miestni čakali na kraji ulice, kým sa zmení hudobný repertoár a komentovali to slovami: „Títo hrajú ozaj všetko.“

Hudba a tanec vytvárajú podľa evolučných antropológov Edwarda H. Hagena a Gregoryho A. Bryanta (2003) stabilný spôsob, ktorým skupiny signalizujú svoju vnútornú súdržnosť. V prípade sprievodu sa práve hudba a jej regionálne variácie stali nositeľmi takýchto signálov. Piesne kategorizované ako „cudzie“ narúšali kolektívnu synchronizáciu, čím sa znížila aj motivácia zapojiť sa. V tomto zmysle možno odmietanie tanca pri „cudzom“ repertoári chápať aj ako praktickú formu hodnotenia koalického signálu. Synchronizované hudobné a tanečné prejavy slúžia ako pozorovateľný aspekt dlhodobej spolupráce. V kontexte sprievodu to znamená, že účastníci reagovali predovšetkým sociálne: tanečná angažovanosť bola formou dekódovania skupinovej identifikácie prostredníctvom hudby. V sprievode sa tak hudba a tanec nestali iba zábavnými aktivitami. Prostredníctvom týchto prejavov sa verejne artikulovali hranice, vnútorná stabilita skupiny a potenciálna kooperácia.

Sprievod obcou vrcholil na miestnom ihrisku. Zúčastnené folklórne skupiny končili cestu obcou krátkym predstavením. Pri vstupe na miesto konania vítala zúčastnených moderátorka na javisku. Skupiny, okolité i vzdialenejšie, sa striedali vo svojej prezentácii. Miestnu folklórnu skupinu predstavila moderátorka nasledovne:



Obr. 3

Tanečná zastávka počas hodových slávností. Na fotke sú aktívni členovia a členky FSk. Tancujú spontánne v hudobnom sprievode miestnej dychovej hudby. Zdroj: súkromný archív autora.

„[...] ja už v tomto momente vítam na pódiu našu domácu [zdôraznila] folklórnu skupinu Cífer. Poprosím pre nich potlesk. [Moderátorka začala čítať]: Folklórna skupina Cífer prezentuje výlučne zvyky a tradície z našej obce a trnavského regiónu. Repertoár folklórneho kolektívu zobrazuje tradičný folklór tohto pôsobivého regiónu a obohacuje aj jeho írečité nárečie a krásu bohatej výšivky ľudového kroja. [...] Počas tohto leta sa zúčastnili viacerých folklórnych festivalov na Slovensku. Samozrejme, nesmie chýbať Cíferské folklórne popoludnie, ktoré s obľubou nabera na intenzite a v takomto množstve sa tu každoročne zúčastňujú ľudia, ktorí im veľmi fandia. Zúčastnili sa samozrejme aj Medzinárodného folklórneho festivalu Trnavskej brány, Západoslovenských folklórnych slávností na Myjave, v Podbranči. Absolvovali Slovenský deň v Galante, vystupovali v Slovenskej Novej Vsi, na Morave na slávnostiach vína v Modrej pri Uherskom Hradišti a ďalšie. [Dočítala]. Takže ešte raz ich privítajme potleskom a vychutnajte si ich krásne vystúpenie.“

Prejav moderátorky predstavuje folklórnu skupinu ako symbolického reprezentanta lokálnej komunity. Táto identifikácia je explicitne artikulovaná vo formulácii „naša domáca folklórna skupina“, ktorá jasne vymedzuje kolektívne „my“. Skupina je zároveň legitimizovaná ako nositeľ živého dedičstva prostredníctvom dôrazu na prezentáciu „výlučne“ lokálnych zvykov a tradícií. Rovnako dôležitý je aj odkaz na nárečie, výšivku a ľudový odev ako symbolické znaky lokálnej príslušnosti. Prejav tak neinformuje iba o vystúpení, ale verejne ohlasuje lokálnu identitu, potvrdzuje hodnotu „nášho“ a implicitne vymedzuje hranicu voči tomu, čo do tejto komunity nepatrí. V prostredí scénického spracovania prejavov tradičnej ľudovej kultúry tak tieto praktiky pôsobia ako procesy, cez ktoré skupina opakovane tvorí, prežíva a verejne potvrdzuje kolektívnu identifikáciu.



Obr. 4

Slávnostné otvorenie múzea 26. 9. 2025 vo Veľkom kaštieli v Cíferi s tromi výstavami: Mária Hollósy a jej dielo; Krása výšiviek čo prežila generácie; Legendy cíferského športu na fotografiách. Otvorenie sprevádzali starosta, kňaz a členovia folklórnej skupiny. Zdroj: súkromný archív autora.

Folklórna skupina aktívne participuje aj na ďalších udalostiach v obci. Jednou z takýchto príležitostí bolo slávnostné otvorenie miestneho múzea vo Veľkom kaštieli v Cíferi. Rovnako ako v prípade vyššie opísaného sprievodu, otvárací ceremoniál viedol starosta príhovormi o historickom kontexte kaštieľa. Následne vystúpil kňaz, posväcujúc priestory i všetkých prítomných. Členovia folklórnej skupiny participovali počas celej udalosti: čítali litánie, spievali a pomáhali pri prestrihávaní stuhy.

Folklorizmus nie je ani zlý ani vynikajúci – je taký,
akým ho urobia ľudia, čo ho robia.

Maja Bočkovič-Stulli (cit. podľa Švehlák 1980: 22)

Záver

Identifikácia v prostredí folklórnych kolektívov sa ukazuje ako dynamický proces, ktorý sa formuje v každodennej interakcii počas skúšok, vystúpení či komunitných podujatí. Na základe etnografického materiálu možno proces identifikácie predbežne vnímať v dvoch rovinách:

V rámci folklórnej skupiny: identifikácia sa prejavuje prostredníctvom očakávaných pravidiel správania (dochvilnosť, účasť na nácvikoch, spoločný výkon, vizuálna re/prezentácia, poznanie repertoáru), artikuláciou spoločných cieľov a spôsobmi, akými sa skupina odlišuje od iných (slovne v podobe hodnotenia výkonu iných skupín; vizuálne vo forme odievania sa do ľudového odevu na verejných podujatiach; správaním, ako v prípade participácie na tanci). Členstvo sa potvrdzuje nákladnými signálmi, a to investovaným časom, energiou, prioritizáciou aktivít skupiny, ale aj spôsobmi, akými sa skupina odlišuje od iných. Súhrne je možné sociálne roly kategorizovať podľa (1) zručností jednotlivca, (2) veku, (3) oficiálneho statusu či (4) aktivity.

V lokálnej komunite: členovia a členky folklórnej skupiny deklarujú svoju pozíciu ako symbolického reprezentanta obce navonok, pričom udržiavajú väzby v lokalite prostredníctvom aktívnej participácie na obecných udalostiach (napr. hodové slávnosti, otváracie ceremoniály a pod.) a organizácie vlastných podujatí v obci s podporou starostu a dosahom pre širšiu lokálnu komunitu (napr. katarínska zábava, mikulášske pochôdzky po obci, tanečné domy, stavenie mája a pod.).

Tieto roviny identifikácie vytvárajú obraz folklórnej skupiny ako živej infraštruktúry lokálnej identity. V činnosti folklórnych kolektívov tak nie je dôležitý len estetický prejav alebo uchovávanie tradícií. Prostredníctvom sociálnych väzieb jednotlivci v nej a v širšom okolí vytvárajú príležitosti novej kooperácie a podpory prosociálneho správania. Identifikácia je kontinuálne prežívaná a neustále obnovovaná v spoločnom pohybe, speve, odievaní, skupinových rituáloch i verejných aktivitách.

Nepredpokladám, že každý člen alebo členka folklórnych kolektívov sa identifikuje so scénicky prezentovanými prejavmi tradičnej ľudovej kultúry, ba dokonca ani so širšou lokálnou komunitou. Folklórna skupina pomenúva svoje ciele v súvislosti s uchovávaním tradičnej ľudovej kultúry a jej reprezentáciou, ale sú to práve sociálne väzby, ktoré tmelia skupinu dokopy. V kolektívoch v rámci folklorizmu je tradičná ľudová kultúra médiom spájania. V synchronizovanom pohybe a speve nachádzajú jednotlivci priestor, v ktorom môžu vybočiť z rutiny všedného dňa, doslova vyspievať a vytancovať sa. Rovnako sú pre nich dôležité spoločné aktivity, ciele a kolektív samotný.

Referencie

- Abdelal, R. Herrera, Y. M., Johnston, A. I., McDermott, R. (2006). Identity as a Variable. *Perspective on Politics* 4 (4), 695-711.
- Ambrózová, J. (ed.). (2014). *Hudobno-tanečný folklorizmus: problémy a ich riešenia*. Katedra etnológie a folkloristiky FF UKF.
- Babčáková, K. (2015). K tanečnej ekológii a antropológii vo folkloristickej praxi. O potrebe pedagogiky ľudového tanca v kontexte tradičnej kultúry. In: Juhászová, E. (ed.). *Ľudový tanec ako súčasť systému tradičnej ľudovej kultúry: problematika pedagogiky ľudového tanca vo folklórnom hnutí*. ROS v Leviciach, 111-144.
- Babčáková, K. (2020). *Chorovody na Slovensku*. Ľubovnianske múzeum.
- Babčáková, K. (2023). Folklórne hnutie, folklorizmus a nehmotné kultúrne dedičstvo na Slovensku v inštitucionálnom kontexte. *Etnologické rozpravy* 30 (2), 43-61. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2023.30.2.02>
- Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Little, Brown and Company.
- Ben-Amos, D. (1972). Toward a Definition of Folklore in Context. *The Journal of American Folklore* (84) 331, 3-15. <https://doi.org/10.2307/539729>
- Blaho, J. (1979a). Potreba dôverného poznania materiálu. K problematike scénického uvádzania goralského tanca vo folklórnych súboroch. *Rytmus* 30 (8), 13.
- Blaho, J. (1979b). Potreba dôverného poznania materiálu. K problematike scénického uvádzania goralského tanca vo folklórnych súboroch. *Rytmus* 30 (9), 19-20.
- Blaho, J. (1979c). Potreba dôverného poznania materiálu. K problematike scénického uvádzania goralského tanca vo folklórnych súboroch. *Rytmus* 30 (10), 17.
- Blaho, J. (1986a). Scénické spracovanie ľudových tancov v amatérskych súboroch – skúsenosti a úvahy choreografa. *Rytmus* 37 (7), 10-12.
- Blaho, J. (1986b). Tradičné tance – základ práce amatérskych folklórnych súborov. *Rytmus* 37 (8), 14-15.
- Blaho, J. (1986c). Štylizácia a miera štylizácie folklóru. *Rytmus* 37 (9), 18-19.
- Blaho, J. (1986d). Scénické spracovanie ľudových tancov v amatérskych folklórnych súboroch – osobnosť choreografa I. *Rytmus* 37 (10), 14-15.
- Blaho, J. (1986e). Scénické spracovanie ľudových tancov v amatérskych folklórnych súboroch – osobnosť choreografa II. *Rytmus* 37 (11), 14-15.
- Brubaker, R. (2004). *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press.
- Brubaker, R., Cooper, F. (2000). Beyond „Identity“. *Theory and Society* 29 (1), 1-47.
- Červenák, M. (2003). *Formovanie spôsobu života vo folklórnom súbore*. [Nepublikovaná rigorózna práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.

- Čistov, K. V. (1972). Špecifikum folklóru vo svetle teórie komunikácie. *Slovenský národopis* 20 (3), 345-360.
- Darulová, J. (2000). Folklorizmus ako prostriedok identifikácie s lokálnou a regionálnou tradíciou. (Z výskumov súčasnosti v obciach Očová a Telgárt). In: Kysel', V. (ed.). *Folklorizmus na prelome storočí*. Prebudená pieseň, 36-39.
- Demo, O. (1980). K hudobno-vokálnym a inštrumentálnym zložkám folklórnych skupín. In: Demo, O., Paličková, J. (eds.). *Folklórnym skupinám*. Osvetový ústav, 3-44.
- Dubravčák, J. (2023). Individuálna improvizácia v ľudovom tanci a jej aplikácia v pedagogickej a umeleckej praxi. In: Liszkayová, I. (ed.). *TanecSK: Tanec a teória s aplikáciou na umeleckú prax* (zborník príspevkov z ôsmeho slovenského tanečného kongresu). VŠMU, 112-127.
- Dubravčák, J. (2025). Čo sa deje za scénou? Prípadová štúdia prenosu tanečného prejavu vo folklórnom súbore. *Etnologické rozpravy* 32 (1), 64-83. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2025.32.1.03>
- Dunbar, R. I. M. (1996). *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Faber and Faber.
- Dunbar, R. I. M. (2012). On the Evolutionary Function of Song and Dance. In: Bannan, N. (ed.). *Music, Language, and Human Evolution*. Oxford University Press, 201-214. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199227341.003.0008>
- Dúžek, S. (1972). In: *O súčasnom stave folklórnych skupín na Slovensku*. Osvetový ústav, 95-97.
- Dúžek, S. (1976). Významný útvar v štruktúre socialistickej kultúry. *Rytmus* 27 (3), 4-6.
- Elschek, O. (1979). Dedinské folklórne skupiny – ich spoločenská funkcia a význam v súčasnosti. *Rytmus* 30 (6), 12-14.
- Eriksen, T. H. (2023). *Etnicita a nacionalizmus: antropologické perspektivy*. Karolinum.
- Feinberg, J. G. (2016). „Jeden veľký kolektív“. Folklór ako vystúpenie a organizácia. *Sociológia* 48 (4), 357-376.
- Feinberg, J. G. (2018). *Vrátiť folklór ľuďom: dialektika autentickosti na súčasnom Slovensku*. Sociologický ústav SAV.
- Gruska, V. (1981a). Činnosť a tvorba dedinských folklórnych skupín. *Rytmus* 32 (6), 12-13.
- Gruska, V. (1981b). Činnosť a tvorba dedinských folklórnych skupín. *Rytmus* 32 (11), 20-22.
- Hagen, E., Bryant, G. (2003). Music and dance as a coalition signaling system. *Human Nature* 14 (1), 21-51. <https://doi.org/10.1007/s12110-003-1015-z>
- Janeček, P. (2011). Folklor jako sociální produkt. Subkultury a malé sociální skupiny jako prostředí současného folkloru. In: Janeček, P. (ed.). *Folklor atomového věku. Kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti*. Národní muzeum, Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.
- Kovačovič, I. (1981). K problémom súčasného rozvoja folklórneho hnutia. *Rytmus* 32 (6), 2.
- Krausová, A. (2011). *Aplikácia princípov autentických foriem ľudového tanca pri výchove interpreta* [Nepublikovaná dizertačná práca]. Vysoká škola múzických umení v Bratislave.
- Krausová, A. (2018). *Enci, benci, na kamenci. Tradičné detské hry Nitrianskeho kraja*. Krajské osvetové stredisko v Nitre.
- Kubánka, J. (1981a). O choreografii. *Rytmus* 32 (4), 14-15.
- Kubánka, J. (1981b). O choreografii. *Rytmus* 32 (5), 21.
- Kuminková, E. (2025). *Tradice - proměny - identita. Lidový oděv a tanec na Valašsku jako zdroje inspirace*. Masarykova univerzita.
- Kurzban, R., Neuberg, S. (2005). Managing Ingroup and Outgroup Relationships. In: Buss, D. M. (ed.). *The Handbook of Evolutionary Psychology*. John Wiley & Sons, 653-675.
- Kysel', V. (1982). Amatérske folklórne súbory v roku 1982. *Rytmus* 33 (12), 10-11.

- Kysel, V. (ed.). (2000). *Folklorizmus na prelome storočí*. Nadácia prebudená pieseň.
- Lang, M., Bahna, V., Shaver, J. H., Reddish, P., Xygalatas, D. (2017). Sync to link: Endorphin-mediated synchrony effects on cooperation. *Biological Psychology* 127, 191-197. <https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2017.06.001>
- Lehocký, J. (1971). Potrebujeme právnu ochranu. *Rytmus* 22 (3), 2-4.
- Lehocký, J. (1972). In: *O spoločenskej funkcii folklórnych súborov*. Osvetový ústav, 67-79.
- Leng, L. (1963). Hudobný folklór a amatérska umelecká tvorivosť. In: Kresánek, J. (ed.). *K problematike súčasnej hudby*. Vydavateľstvo SAV, 159-186.
- Leščák, M., Švehlák, S. (eds.). (1973). *Folklór a scéna. Zborník príspevkov k problematike štylizácie folklóru*. Osvetový ústav.
- Leščák, M. (1972a). Vrstvy štylizovaného folklóru a ich súčasné spoločenské funkcie. *Rytmus* 23 (11), 4-5.
- Leščák, M. (1972b). Funkcia dedinských folklórnych skupín v súčasnej kultúrnej štruktúre. In: *O spoločenskej funkcii folklórnych súborov*. Osvetový ústav, 91-94.
- Leščák, M. (1976). Dedinské folklórne skupiny. *Rytmus* 27 (1), 6-8.
- Leščák, M. (1995a). Folklór. In: Botík, J., Slavkovský, P. (eds.). *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*. Veda, 139-140.
- Leščák, M. (1995b). Folklorizmus. In: Botík, J., Slavkovský, P. (eds.). *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*. Veda, 140-141.
- Leščák, M. (2007). *Folklór a scénický folklorizmus*. Národné osvetové centrum.
- Lévai, P. (2018). *Dvojazyčná metodická zbierka V. časť. ROS v Leviciach*.
- Marišler, S. (2013). *Dva metodické prístupy k výučbe improvizácie v ľudovom tanci*. Vysoká škola múzických umení v Bratislave.
- Marišler, S. (2014). Improvizácia ako jedna zo schopností interpreta ľudového tanca. In: Ambrózová, J. (ed.). *Hudobno-tanečný folklorizmus: problémy a ich riešenia*. Katedra etnológie a folkloristiky FF UKF, 139-146.
- Marišler, S. (4.1.2015). *Schéma nácviku schopností improvizácie v ľudovom tanci*. Ramodi. Prevzaté 22. 3. 2026 z <https://marisler.blogspot.com/2015/01/schema-nacviku-schopnosti-improvizacie.html>
- Móži, A. (1980). Výchovná sila folklórneho umenia. In: Švehlák, S. (ed.). *Folklór a umenie dneška (k štúdiu folklorizmu v súčasnej kultúre)*. Osvetový ústav, 161-164.
- Nosál, Š. (1984). *Choreografia ľudového tanca*. Slovenské pedagogické nakladateľstvo.
- Obec Cífer (2026). Základné údaje. Cífer. Prevzaté 2. 5. 2026 z <https://www.cifer.sk/obec-3/o-obci-cifer/zakladne-udaje/>
- Obec Cífer (s. d.). Organizácie a združenia. Cífer. Prevzaté 2. 5. 2026 z <https://www.cifer.sk/obec-3/organizacie-a-zdruzenia/>
- Ondrejka, K. (1965). *K choreografickej problematike amatérskych súborov ľudových tancov*. Osvetový ústav.
- Ondrejka, K. (1971a). O inscenácii ľudových tancov v súboroch. *Rytmus* 22 (1), 9.
- Ondrejka, K. (1971b). O inscenácii ľudových tancov v súboroch. *Rytmus* 22 (2), 5-7.
- Ondrejka, K. (1971c). O inscenácii ľudových tancov v súboroch. *Rytmus* 22 (3), 5.
- Ondrejka, K. (1972). In: *O súčasnom stave folklórnych skupín na Slovensku*. Osvetový ústav, 82-90.
- Ónodi, B., Bachratá, L. (2023). *Molnárova technika pre folklórne súbory*. Centrum kultúry Košického kraja.
- Pavlík, M. (2020). *Dlhoročný rozsievateľ krásy ľudového umenia*. Obecný úrad Cífer.

- Paličková, J. (1980). Ľudový odev a výtvarný prejav v práci folklórnych skupín. In: Demo, O., Paličková, J. (eds.). *Folklórnym skupinám*. Osvetový ústav, 45-65.
- Power, C. (1998). Old wives' tales: the gossip hypothesis and the reliability of cheap signals. In: Hurford, J. R., Studdert-Kennedy, M., Knight, C. (eds.). *Approaches to the Evolution of Language. Social and Cognitive Bases*. Cambridge University Press, 111-129.
- Reddish, P., Fischer, R., Bulbulia, J. A. (2013). Let's Dance Together: Synchrony, Shared Intentionality and Cooperation. *PLoS ONE* 8 (8), 1-13. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0071182>
- Roy, D. C. (2014). *Dance Performance by Lúčnica. What is the Meaning of Staged Folkloric Performance?* The Edwin Mellen Press.
- Savage, P. E., Loui, P., Tarr, B., Schachner, A., Glowacki, L., Mithen, S., Fitch, W. T. (2021). Music as a coevolved system for social bonding. *Behavioral and Brain Sciences* 44 (59), 1-22. <https://doi.org/10.1017/S0140525X20000333>
- Sčítanie obyvateľov domov a bytov. (2021). Cífer. [scitanie.sk](https://www.scitanie.sk) Prevzaté: 24. 3. 2026 z <https://www.scitanie.sk/obyvatelia/zakladne-vysledky/pocet-obyvatelov/OB/SK0217506877/OB>
- Slivka, M. (1976). K dejinám scénických foriem folklóru II. *Rytmus* 27 (10), 14-15.
- Spradley, J. P. (1980). *Participant Observation*. Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Šútorová-Konečná, L. (2021). *Hrou k tancu. Úvod do konštruktívnej pedagogiky ľudového tanca*. Národné osvetové centrum.
- Švehlák, S. (1980). Sociálne a kultúrno-historické korene súčasného folklorizmu. In: Švehlák, S. (ed.). *Folklór a umenie dneška (k štúdiu folklorizmu v súčasnej kultúre)*. Osvetový ústav, 20-32.
- Tarr, B., Launay, E., Cohen, E., Dunbar, R. I. M. (2015). Synchrony and exertion during dance independently raise pain threshold and encourage social bonding. *Biology Letters* 11 (10), 1-4. <https://doi.org/10.1098/rsbl.2015.0767>
- Tóth, Š. (1963). Niektoré choreografické a výrazové problémy súčasnej tanečnej tvorby súborov ĽUT. In: Kresánek, J. (ed.). *K problematike súčasnej hudby*. Vydavateľstvo SAV, 187-192.
- UNESCO (2003). *Dohovor na ochranu nehmotného kultúrneho dedičstva*. Prevzaté 23. 3. 2026 z <https://www.culture.gov.sk/posobnost-ministerstva/medzinarodna-spolupraca/unesco/dohovor-unesco-na-ochranu-nehmotneho-kulturneho-dedicstva/>
- Valdesolo, P., Ouyang, J., DeSteno, D. (2010). The rhythm of joint action: Synchrony promotes cooperative ability. *Journal of Experimental Social Psychology* 46 (4), 693-695. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2010.03.004>
- Wiltermuth, S. S., Heath, C. (2009). Synchrony and Cooperation. *Psychological Science* 20 (1), 1-5. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2008.02253.x>
- Zahavi, A., Zahavi, A. (1997). *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle*. Oxford University Press.
- Zálešák, C. (1971). Väčšiu morálnu podporu. *Rytmus* 22 (1), 4-5.
- Zálešák, C. (1972). In: *O súčasnom stave folklórnych skupín na Slovensku*. Osvetový ústav, 5-17.
- Zálešák, C. (1978). Folklór – dominujúci činiteľ v povojnovom tanečnom živote na Slovensku. *Rytmus* 29 (11), 11-12.
- Zálešák, C. (1982). *Folklórne hnutie na Slovensku*. Obzor.

Slovensko a námorná doprava v 20. storočí

Slovakia and Maritime Transport in the 20th Century

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2026.33.06

Juraj Janto

Abstract

This study analyzes the development of the Czechoslovak navy in the context of a landlocked country. Despite natural geographical constraints, Czechoslovakia began systematically developing its maritime transport capabilities in the mid-20th century, building on earlier, short-lived interwar efforts. These initiatives were closely linked to the country's political cooperation with Communist China and reflected broader strategic and economic objectives. Maritime activities were institutionally organized within the Czechoslovak Maritime Shipping Company, headquartered in Prague. A more significant expansion of state-operated maritime transport occurred in the second half of the 1960s, when the Czechoslovak Danube Cruise (Dunajplavba), based in Bratislava, also began operating seagoing vessels, thus becoming the second national entity active in this sector. Dunajplavba's ships operated in the Mediterranean and the Middle East, with the Croatian port of Rijeka serving as their main home port. Slovak sailors served in all ranks in both of Czechoslovakia's shipping companies. As a result of political and economic changes after 1989, this sector underwent privatization, which was accompanied by a decline in competitiveness and the gradual sale of ships. Although Czechoslovak maritime transport had a relatively short history, it represents an interesting and important chapter in the history of a landlocked country.

Keywords

maritime shipping, Slovensko, Czechoslovakia, 20th century, sailors

Kľúčové slová

námorná doprava, Slovensko, Československo, 20. storočie, námorníci

Vyhlásenie o podpore / Acknowledgment

Štúdia bola vypracovaná v rámci projektu VEGA 1/0778/25 *Osobná lodná doprava na Slovensku v 70. a 80. rokoch 20. storočia*

Kontakt / Contact

Mgr. Juraj Janto, PhD., Katedra archeológie a kultúrnej antropológie, Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Gondova ulica 2, 811 02 Bratislava, Slovensko, e-mail: juraj.janto@uniba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0001-5502-2723>

Ako citovať / How to cite

Janto, J. (2026). Slovensko a námorná doprava v 20. storočí. *Etnologické rozpravy*, 33, 96-109. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2026.33.06>

V 20. storočí, najmä v jeho druhej polovici, sa Slovensko ako súčasť Československa podieľalo na prevádzkovaní vlastnej námornej plavby a malo svoje obchodné lode, ktoré sa plavili po moriach a oceánoch. Medzi vnútrozemskými krajinami patrila spoločná republika v tomto smere k popredným krajinám. Predložená štúdia predstavuje málo známu tému budovania, rozvoja a napokon útlmu námornej dopravy v Československu/v Slovenskej republike. Jej cieľom je analyzovať charakter fungovania námornej prepravy a popísať podmienky, v ktorých existovala, pričom sa snaží sledovať primárne slovenskú účasť. Zdrojmi pre spracovanie textu boli publikované odborné i populárne publikácie, novinové články, ktoré sme doplnili etnografickým výskumom so slovenskými námorníkmi.

Prehľad zdrojov

Publikácie vydané pred rokom 1989 zobrazujú československú námornú dopravu najmä prostredníctvom populárno-náučných textov, ale nájdeme v nich aj veľa faktografických údajov o lodiach a ich plavbách. K prvým patrí obrazová kniha Václava Švarca (1958) *Přes moře a oceány* z roku 1958, ktorá prináša fotografie z plavby prvej československej námornej lode Republika I z poľskej Gdynie do čínskeho Kantonu. Jeho ďalšie dielo (Švarc 1984) má prevažne textový charakter a venuje sa svetovým dejinám moreplavby, pričom obsahuje aj kapitolu o Československu. Kombináciu faktografií a spomienok ponúka publikácia *Atlas lodí. Československé námořní loďstvo* od Jaroslava Pacovského a Vladimíra Podlenu z roku 1984. Články o československej námornej doprave i vlastné zážitky z plavieb uverejňoval v roku 1972 v časopise *Náš Dunaj* aj kapitán Antonín Fojtů (1972), prvorepublikové dejiny námorníctva tu v sérii článkov spracoval aj Evžen Škňouřil (1986-1987).

Najkomplexnejšie vedecké spracovanie problematiky československej námornej dopravy predstavuje publikácia Lenky Krátkej (2016) *Domovský přístav Praha. Československá námořní plavba v letech 1948 až 1989*. Autorka v nej sleduje vývoj námornej plavby štátu od ojedinelých pokusov v medzivojnovom období, cez systematické budovanie flotily v 50. rokoch, jej dynamický rozvoj v 60. a 70. rokoch, až po postupný útlm a zánik po roku 1989. Okrem ekonomických otázok sa venuje aj širšiemu politickému a spoločenskému rámcu a na základe rozhovorov s námorníkmi reflektuje ich osobné skúsenosti zo služby na mori. Krátká v knihe sleduje fungovanie podniku Československá námorná plavba (ČNP) so sídlom v Prahe, ktorý bol hlavnou inštitúciou zabezpečujúcou námornú prepravu bývalého štátu (po roku 1993 Česká námořní plavba).

Ďalším titulom je populárno-náučná publikácia s odbornými postrehmi Zdeňka Bastla (2021), bývalého ekonomického námestníka ČNP, *Století československé námořní plavby*. Autor uvádza prehľad lodí, chronologický opis udalostí v jednotlivých rokoch doplnený o zaujímavosti a dopĺňa aj zoznam pracovníkov ČNP. Kniha je nabitá faktami, jej nevýhodou je, že v nej chýbajú odkazy na zdroje. Významnú časť literatúry tvoria memoárové diela bývalých kapitánov, dôstojníkov, námorníkov i ďalších členov posádok, vrátane lekárov, kuchárov či stevardov. Patria sem aj spomienky slovenských námorníkov, napríklad Michala Svoreňa (2013), prvého strojného dôstojníka, a Pavla Machoviča (2013). Prehľad ďalších takýchto diel uvádza Krátká (2016: 13-15), pričom upozorňuje, že memoárová literatúra zdôrazňuje skôr romantiku, dobrodružstvo a nostalgiu za zaniknutým loďstvom, zatiaľ čo širší, potenciálne kritickejší kontext v nej zväčša chýba. Priaznivcom námornej plavby sú určené aj internetové stránky *Námořní deník* (2025), *Historie námořní plavby* (Bastl 2014b) a stránky vydavateľstva *Mare-Czech* (2015), ako aj facebooková skupina *Československá námořní plavba*. Téma československej námornej plavby sa objavila aj v niektorých prozaických dielach a dokumentárnych filmoch.¹

Menej poznatkov máme o námornej doprave, ktorú od roku 1965 realizoval druhý podnik v štáte – Československá plavba dunajská (ČSPD, ďalej tiež Dunajplavba) so sídlom v Bratislave. Stručné zmienky o nej sa objavujú v horeuvedených knihách (napr. Bastl 2021), podrobnejšie informácie prináša publikácia Juraja Bohunského a Karola Puhu (2012) *Dunajská flotila. História lodného parku od roku 1922*, v ktorej autori v samostatnej kapitole predstavujú sedem námorných lodí prevádzkovaných týmto podnikom. Významným dobovým prameňom poznatkov o námornej činnosti Dunajplavby je aj tlač, predovšetkým podnikový časopis *Náš Dunaj*. Niektoré informácie možno získať aj z populárnych článkov a rozhovorov (napr. Rozho[vo]r s kapitánom...s. d., Kolesárová 2008, Kovalčíková 2009, Kubínyi 2018, Príbeh Žltej flotily 2018 atď.) a audiovizuálnych dokumentov (napr. Skalický 2003).

Historické kontakty Slovenska s námornou plavbou

Slovensko bolo od 10. storočia súčasťou Uhorska, ktoré po pripojení Chorvátska v 12. storočí, získalo prístup k Jadranskému moru. Uhorsko ho malo aj počas prerušovanej vlády nad Dalmáciou v 12. až 14. storočí, o ktorú súperilo s Benátskou republikou. V tejto súvislosti sa uvádza aj vznik uhorskej námornej flotily v roku 1358 (Segeš 2020: 39).² Pre budovanie námorného loďstva rakúskej monarchie, ktorá vznikla v 16. storočí spojením dedičných území Habsburgovcov, Uhorska a českých krajín, bolo tiež kľúčové Jadranské more, ku ktorému mala ako k jedinému priamy prístup (na území dnešného Talianska, Slovinska, Chorvátska

¹ Napr. kniha Rudolfa Fábryho (1962) *Stará dobrá loď*, ktorá opisuje plavbu lode Republika (v knihe pod názvom Holubica) do Číny, filmový dokument Bratr oceán z r. 1958, ktorý mapuje plavbu troch zaoceánskych lodí (Republika, Lidice, Julius Fučík) cez tri oceány, film z roku 1975 *Naši pod Jižním křížem* o plavbe lode Vítkovice do Brazílie. Prehľad ďalších uvádza Krátká (2016: 16-17) a Bastl (2014b).

² V populárnych článkoch sa uvádza, že v r. 1241, keď uhorský kráľ Belo IV. ušiel pred tatárskym vojskom do Dalmácie, založil flotilu zloženú zo siedmich trojveslíc a jej prvým kapitánom („admirálom“) menoval Slováka Marínusa Blažovského z Blažoviec v Turci (pozri napr. M/S Kremnica na vode 1977: 3; Pacovský, Podlena 1984: 12). Kráľ ho povýšil do šľachtického stavu, pričom Blažovský prijal predikát gróf Černatošský. Ako však uvádza Segeš (2020: 39), tento údaj nemá žiadnu oporu v prameňoch.

a Čiernej Hory). Na lodiach monarchie pôsobili aj mnohí Slováci.³ Uvádza sa, že začiatkom 20. stor. tvorili Slováci a Česi asi 11 % námorníctva monarchie, čo bolo približne 6 tisíc mužov (Bastl 2021: 9).⁴ Za prvého Slováka, ktorý dosiahol hodnosť námorného kapitána, sa oficiálne považuje Július Juraj Thurzo (1882 – 1950), ktorý študoval v Rijeke (vtedajšom Fiume), kde v roku 1906 úspešne absolvoval aj kapitánske skúšky. Absolvoval viacero plavieb,⁵ po roku 1918 pôsobil niekoľko rokov na zastupiteľstve v Belehrade a potom v Dunajplavbe (Thurzo 1983). Územie Slovenska bolo vo flotile zastúpené aj torpédoborcom Tatra, ktorý bol súčasťou vojenského loďstva monarchie od roku 1912. Slováci sa podieľali aj na známej vzbure počas prvej svetovej vojny v Kotorskej Boke vo februári 1918, ktorá sa začala na pancierovom krížniku Sankt Georg. Spolu s Čechmi mali tvoriť viac než 12 % účastníkov povstania, popri dominujúcich Chorvátoch (Lenormand 2014).

Slováci sa na more dostali nielen ako námorníci v službách domovského štátu, ale aj iných krajín. Za významného slovenského moreplavca z 18. storočia sa považuje už gróf Móric Beňovský z Vrbového, cestovateľ a dobrodruh, kráľ Madagaskaru. Z 18. storočia pochádza aj príbeh „bratislavského Robinsona“ Karola Jettinga, ktorý v službách anglického kráľa stroškotal na neobývanom ostrove.⁶ No a napokon mnoho Slovákov sa stretlo s morom ako pasažieri lodí v súvislosti s odchodom za prácou najmä od polovice 19. stor., ako dočasní či trvalí vystažovalci.

Námorná doprava v Československu

Pre novovzniknuté Československo boli kľúčové ustanovenia Versaillskej mierovej zmluvy, ktoré zabezpečili slobodnú plavbu v nemeckých prístavoch a na jeho vnútrozemských vodných cestách, ako aj medzinárodnú plavbu po riekach Labe, Odra a Dunaj. Štát zároveň získal na 99 rokov prenájom prístavných plôch v Hamburgu a Štetíne, čím sa vytvorili podmienky na zapojenie do námornej dopravy (Mírová smlouva 1921). K tomu prispela aj Spoločnosť národov, ktorej pakt z roku 1919 (23 bod, e) garantoval slobodu dopravy pre členské štáty (The Covenant... 1920). Konkrétne pravidlá upravila Barcelonská zmluva z roku 1921 a po jej ratifikácii sa Praha stala oficiálne registrovaným prístavom pre československé námorné lode.

V medzivojnovom období bolo v pražskom námornom registri zapísaných 12 lodí patriacich šiestim spoločnostiam. Najvýznamnejšou bola loď Legie vo vlastníctve Legiobanky (akciová banka legionárov so silným štátotvorným rozmerom). Na svoju prvú plavbu vyplávala 24. augusta 1920 z Vladivostoku do Terstu, kde bola 28. októbra, v deň výročia vzniku štátu, slávnostne premenovaná (pôvodne išlo o japonské plavidlo Taikai Maru). Jej prevádzka sa však ukázala ako ekonomicky neefektívna, a preto ju v roku 1933 predali gréckemu dopravcovi;

³ V rakúsko-uhorskom loďstve na Jadranskom mori napríklad slúžil 7 rokov aj spisovateľ a novinár Tido J. Gašpar, ktorý potom pracoval na ministerstve námorníctva vo Viedni. Svoje zážitky zobrazil v novelách a poviedkach z námorníckeho prostredia.

⁴ Údaj uvádza Bastl, neodkazuje však na zdroj.

⁵ Zážitky z nich opisuje v cestopisných črtách, v knihe (Thurzo 1973), ktorá vyšla po jeho smrti.

⁶ Hoci má Jetting na bratislavskom Ondrejskom cintoríne veľký, mestom postavený, reprezentatívny náhrobok s reliéfom plachetnice, nemáme doklady, či udalosti uvedené v knihe (Prešporský Robinson... 1972), ktorá vyšla 7 rokov po jeho smrti (1797), sa stali aj reálne.

podľa dostupných údajov bola zničená počas druhej svetovej vojny (Krátká 2016: 33-34). Le-giobanka sa zároveň neúspešne pokúšala založiť aj vlastnú námornú spoločnosť (Pacovský, Podlena 1984: 14).

V prvej polovici 30. rokov 20. storočia prevádzkovala dve obchodné námorné lode (Morava a Little Evy) aj firma Baťa, no pre nerentabilnosť ich napokon predala. Okrem toho sa via-ceré lode súkromných vlastníkov, ktoré využívali československú vlajku (napríklad plavidlá Ervina Spitzera či Gerharda Weissa), zapájali do pašovania liehu do Fínska, kde v rokoch 1919 – 1932 platila prohibícia (Švarc 1984: 202). Vzhľadom na slabú kontrolu a nedostatok skúseností štátnych orgánov využívalo československú vlajku aj ďalších 19 lodí, ktoré neboli oficiálne zapísané v štátnom námornom registri (aj s registrovanými loďami išlo spolu o 31 námorných lodí) (Krátká 2016: 239-240). Námorní dôstojníci prvej republiky sa vzdelávali (až do r. 1940), podobne ako v časoch monarchie, v školách na pobreží Jadranského mora: v Koperi, Pule, Rijeke, Bakare, Dubrovniku, Kotore – vo vtedajšej Juhoslávii (Bastl 2021: 234-235). Medzivojnové pokusy s vlastnou námornou dopravou Československa (loď Legie a súkromní podnikatelia) ostali napokon len krátkodobou a obmedzenou epizódou.

Kľúčová etapa budovania československého námorného loďstva nastala v polovici 20. storo-čia. Hlavným impulzom bola spolupráca s komunistickou Čínskou ľudovou republikou (ČĽR), ktorá v tom období čelila embargu a námornej blokáde zo strany západných krajín vedených USA, čo jej spôsobovalo výrazné ťažkosti. Jedným zo spôsobov, ako sa Čína snažila túto situáciu prekonať, bolo prevádzkovanie vlastných obchodných lodí pod vlajkami iných štátov. Medzi nimi figurovalo aj Československo, ktoré ako spriatelena krajina sovietskej sféry vplyvu uzavrela v júni 1953 s Čínou tajný Protokol o rozvoji námornej dopravy. Rokova-nia o tejto spolupráci však prebiehali už od roku 1950 (Krátká 2016: 43) a v jej kontexte bola v septembri 1951 zakúpená prvá námorná loď Republika. Pôvodne išlo o britský parník Michigan z roku 1920, ktorý neskôr predali do Grécka a premenovali na Evanthi; v čase jeho odkúpenia sa plavil pod vlajkou Kostariky. Po nevyhnutných opravách vyplávala loď v máji 1952 z Poľska na svoju prvú plavbu do Číny. Počas spiatocnej cesty stroskotala v dôsledku tajfúnu a po komplikáciách spojených s opravami bola opätovne schopná prevádzky až po takmer dvoch rokoch (Krátká 2016: 46).

V období rokov 1954 až 1958 Československo formálne vlastnilo ďalšie štyri námorné lode (Julius Fučík, Lidice, Dukla, Mír I), ktoré slúžili predovšetkým potrebám Číny. Na základe tajnej dohody medzi ČSR a ČĽR bolo síce oficiálnym vlastníkom Československo, avšak fak-tickým užívateľom bola čínska strana. Československo zabezpečovalo pre tieto lode adminis-tratívne, logistické a obchodné služby, ako aj významnú časť posádok, pričom zároveň inten-zívne využívalo ich prepravnú kapacitu. Lode boli nasadzované pre potreby štátnej výroby a zahraničného obchodu, ale aj na poskytovanie komerčných dopravných služieb. (Krátká 2016: 70)

Organizáciu námornej dopravy v socialistickom Československu pôvodne zabezpečovala spoločnosť Metrtrans, založená v roku 1948. Od roku 1952 túto agendu prevzal novovznik-nutý podnik Čechofracht. Napokon v roku 1959 vznikla Československá námorná plavba (ČNP), a to s utajenou účasťou Číny. Lode oficiálne plávali pod československou vlajkou s do-movským prístavom v Prahe.

S postupným uvoľňovaním embarga a prijatím Čínskej ľudovej republiky do OSN sa oslabo-vali dôvody pre pokračovanie spolupráce i „krytia“, ktoré Československo Číne poskytovalo.

K tomu sa pridalo zhoršenie vzťahov medzi Čínou a Sovietskym zväzom, ktoré sa prenieslo aj na ostatné štáty sovietskeho bloku. Významným faktorom boli aj nové reformné ekonomické opatrenia v ČNP, zamerané na zvýšenie efektívnosti podniku, ktoré sa dostávali do rozporu s čínskym hospodárskym modelom. Súhra týchto okolností napokon viedla k vypovedaniu zmluvných záväzkov (Protokolu o rozvoji námornej dopravy z roku 1953 a Dohody o zriadení Československej námornej plavby z roku 1959) a k ukončeniu spolupráce s čínskou stranou na prelome rokov 1966 a 1967, pričom platnosť zmlúv vypršala v marci 1967. (Krátká 2016: 95-96)

Československá námorná doprava bola teda v počiatočnej fáze budovaná v úzkej väzbe na potreby Číny, ktorá pod československou vlajkou prevádzkovala celkom sedem lodí. Pôvodné plány rátali s rozsiahlejšou spoluprácou, no Čína využívala aj podporu iných krajín, najmä Poľska, a postupne dochádzalo aj k zmierňovaniu embarga. Posádky lodí mali zmiešaný, československo-čínsky charakter. Ku krátkemu obnoveniu spolupráce s Čínou v oblasti námornej dopravy (výstavba čl. námorných lodí, spoločný podnik COSSHIP) došlo potom ešte na sklonku 80. rokov, keď sa zlepšili vzťahy krajín sovietskeho bloku s komunistickou Čínou.

Prevádzka vlastných československých námorných lodí prinášala nielen ekonomické prínosy, najmä úspory pri zabezpečovaní prepravy pre štátne podniky a možnosť prenájmu lodí za devízy, ale aj politické výhody. Tie spočívali napríklad v možnosti prepravy vojenského materiálu či nebezpečných nákladov,⁷ čo malo zároveň aj hospodársky význam. Tieto faktory podporili ďalšie rozširovanie podniku a po ukončení spolupráce s Čínou aj rozvoj samostatnej československej námornej dopravy. (Krátká 2016: 232)

Vznik československej námornej plavby bol teda motivovaný predovšetkým politickými dôvodmi, no jej následná prevádzka sa ukázala ako ekonomicky efektívna. Zároveň poskytovala významný propagandistický nástroj, keďže umožňovala prezentovať úspechy socialistického režimu pri budovaní námornej flotily vnútrozemského štátu. Hlavným cieľom prevádzky lodí bolo zabezpečenie zahraničnoobchodnej výmeny so zámorskými krajinami, pričom nevyužitá kapacita sa komerčne využívala na prenájom zahraničným spoločnostiam, resp. na prepravu cudzieho tovaru. Úspešnosť podniku kolísala v závislosti na globálnej situácii vo svetovej námornej doprave – jej konjunkture alebo naopak prepadu sadzieb za prepravu; medzinárodnej politickej situácii (embargo zo strany USA) i ekonomickej situácii ČSSR. Z hľadiska využívania námorných lodí pre čl. zahraničný obchod a prenájom ich voľnej tonáže bol pre ČNP najvýnosnejší rok 1976 (čistý zisk 148 mil. Kčs), naopak stratový bol rok 1983 (vyžadoval si kompenzáciu zo štátneho rozpočtu). Po roku 1984 došlo k určitému oživeniu, ale celkovo sa efektivita flotily znížila.⁸ (Krátká 2016)

V 70. a 80. rokoch patrilo Československo v rámci vnútrozemských krajín k popredným, čo sa týka prevádzkovania vlastnej námornej dopravy. V objeme prepravy bolo na druhom mieste

⁷ Takýto náklad sa prepravoval najčastejšie do Líbye, Iraku, Indie, Sýrie, Severného Jemenu, čo súviselo s podporou sovietskeho bloku týmto krajinám tzv. tretieho sveta v súperení medzi ZSSR a USA.

⁸ Od druhej polovice 60. rokov ČNP skúšalo prevádzkovať aj osobnú prepravu, najmä v kubánskej relácii. S týmto cieľom boli zakúpené nákladné lode s väčším priestorom pre cestujúcich. Napokon však neefektívnosť a zhoršenie podmienok pre vycestovanie do zahraničia po auguste 1968 viedli k tomu, že sa tieto zámery nerealizovali. Pasažierske kapacity na lodiach využívali potom najmä rodinní príslušníci námorníkov, vedenie podniku a zástupcovia výrobných podnikov.

za Švajčiarskom (a pred Rakúskom).⁹ Obdobne to bolo aj v počte aktívnych námorných lodí. Podľa Pacovského a Podlenu (1984: 9) malo Československo v roku 1984 14 lodí a bolo tak na 65. mieste medzi všetkými štátmi a medzi vnútrozemskými krajinami obsadilo druhú pozíciu za Švajčiarskom. Zároveň sa konštatovalo, že prevádzka lodí priniesla približne o 24 % viac prostriedkov, než bolo investovaných do ich obstarania (Pacovský, Podlena 1984: 9). ČNP prevádzkovala v období 1952 až 1992 celkovo spolu 37 námorných lodí.

Keďže pre dôstojnícke funkcie sa vyžadovalo vysokoškolské vzdelanie, museli námorníci vo vyšších funkciách absolvovať námornú akadémiu v zahraničí. Tí starší, z čias predvojnovnej republiky, ju absolvovali ešte v Juhoslávii. Po roku 1945 to už boli školy v Sovietskom zväze – najmä v ukrajinskej Odeze (ale aj v litovskej Klaipede a v ruskom Kaliningrade) a v Poľsku – predovšetkým v Gdynii¹⁰ (ale aj v Štetíne), príp. v bulharskej Varne. V r. 1950 – 1989 tieto akadémie absolvovalo, okrem iných dôstojníkov, 112 námorných kapitánov ČNP. (Bastl 2021: 235-238). Ostatné palubné mužstvo sa vyučilo najprv v Československej plavbe labsko-oderskej/dunajskej a potom absolvovalo prax na námornej lodi.¹¹ Na čsl. námorných lodiach nepracovali žiadne ženy, keďže zákonník práce¹² zakazoval ženám „fyzicky nepríjemné práce“ alebo také, ktoré „škodia ich organizmu“.¹³

V roku 1991 bola Československá námorná plavba ako akciová spoločnosť zaradená do veľkej privatizácie a v roku 1994 sa premenovala na Českú námornú plavbu. Hoci v prvej polovici 90. rokov podnik dosahoval dobré výsledky, dokonca zakúpil nové lode, väčšinový vlastník

⁹ Jedným z ukazovateľov veľkosti obchodného námorného loďstva, je aj nosnosť, ktorú je toto schopné bezpečne prepraviť. Uvádza sa v tonách (dwt). V roku 1975 bola pre čsl. lode 191 524 dwt (ton), pre Švajčiarsko 293 727 dwt a Rakúsko 144 978 dwt. (Review of... 1977: 56-58). V roku 1990 dosahovalo dokonca nosnosť 326 000 dwt a ocitlo sa tak pred Švajčiarskom s 287 000 dwt (Review of... 1991: 91). Štatistika námornej klasifikačnej spoločnosti Lloyd's Register uvádza ku koncu roku 1992 zaregistrovaných 20 čsl. námorných lodí s nosnosťou 237 777 dwt. (World fleet... s. d.: 11) Porovnaj tiež údaje z ostatných rokov na <https://heritage.lrfoundation.org.uk/world-fleet-statistics>

¹⁰ V roku 1970 si napr. 12 slovenskí študenti v Gdyni ťažkali na menšie štipendium oproti českým študentom (List z Gdyni 1970).

¹¹ Posádka na námorných lodiach podriadená kapitánovi sa delila na palubné a strojné oddelenie, ktoré mali svojich dôstojníkov (palubných alebo strojných), poddôstojníkov (lodmajster – *bocman*, strojmajster) a ostatné mužstvo (kadeti, námorníci, strojníci – motorári, elektrikár). Samostatným bolo hospodárske oddelenie na čele s lodným ekonómom, ktorému podliehali kuchári a stevardi. Posádku dopĺňal ešte rádiodôstojník a lekár.

¹² Ods. 2, paragraf 150 Zákonníka práce (1965).

¹³ Pracovnoprávna legislatíva obmedzovala nasadenie žien v profesiách považovaných za fyzicky náročné, zdraviu škodlivé alebo nebezpečné – čo sa na prácu na námorných lodiach plne vzťahovalo (ťažká manuálna práca, hlučné a prašné prostredie strojovne, manipulácia s nákladom, dlhodobý pobyt na mori). Tiež posádky boli malé, fungovali v uzavretom prostredí počas dlhých plavieb a vyžadovali vysokú mieru disciplíny a súdržnosti. Vtedajšie vedenie podnikov aj štátne orgány sa obávali, že prítomnosť žien by mohla narušiť pracovné vzťahy, autoritu velenia alebo celkový režim na palube. Ďalej väčšina plavidiel nebola prispôbena pre zmiešané posádky – chýbali oddelené kajuty, hygienické zariadenia či zázemie, ktoré by umožňovalo bezproblémové zaradenie žien do posádky bez dodatočných nákladov. Námorná profesia bola tradične vnímaná ako výlučne mužská, spojená s fyzickou záťažou, odlúčením od rodiny a drsným pracovným prostredím. Napokon zohrávali úlohu aj medzinárodné zvyklosti a prax v námornej doprave; uvedené argumenty bol bežné aj v iných krajinách. Napriek tomu sa ženy postupne presadzovali na mori nielen ako rádiatelegrafistky alebo lekárnice, ale aj ako lodivodky, či dokonca kapitánky.

(V. Kožený) sa napokon rozhodol v roku 1998 lode predať. Dôvodom mohla byť i nedôvera k udržaniu dobrej výkonnosti a konkurencieschopnosti podniku v prostredí dominujúcich globálnych veľkých námorných spoločností a meniacej sa situácie vo svetovom obchode.

Dunajplavba a námorná doprava

O zriadení námornej dopravy v rámci Dunajplavby (vtedy pod menom Československá akciová spoločnosť dunajská) sa uvažovalo už od založenia podniku, ale reálne sa tieto plány rozpracovali až v priebehu rokov 1933 až 1937. Na rokovaní ministerskej rady v marci 1935 sa rozhodlo o zriadení vlastnej námornej linky v Čiernom a v Stredozemnom mori. Súviselo to aj so zrušením medzinárodného štatútu rieky Labe nacistickým Nemeckom. Dve námorné lode mali postaviť lodenice v Komárne. Napokon však tieto plány zmarila medzinárodná situácia a rozpad štátu. (Čapla 1987a) Myšlienka na vlastnú námornú plavbu ožila počas Slovenského štátu, keď bola vo februári 1942 založená Slovenská moreplavba, účastinná spoločnosť. Štát dokonca zadal objednávku¹⁴ na stavbu 6 námorných a pobrežných lodí s tým, že prvé lode mali byť dodané na jar v roku 1945. Stavba bola napokon zastavená Nemeckom a vojnovými udalosťami. (Čapla 1987b)

Reálne začala vlastnú námornú dopravu prevádzkovať Československá plavba dunajská (ČSPD) – Dunajplavba so sídlom v Bratislave až v roku 1965, a to zakúpením prvej lode Bojnice postavenej v budapeštianskych lodeniciach. Pôvodným zámerom bolo prepojiť vnútrozemské prístavy, najmä Bratislavu a Komárno, s diaľkovou námornou dopravou smerujúcou do Afriky a Ázie a využiť výhody bezprekládkovej prepravy. Prvé plavidlá, Bojnica a Lednice postavené v budapeštianskych lodeniciach, boli preto koncipované ako riečno-námorné lode. Prax však ukázala, že rieka Dunaj nedisponuje na všetkých úsekoch dostatočnou hĺbkou pre plavbu nákladom zaťažených lodí, zatiaľ čo na otvorenom mori mali tieto plavidlá obmedzené prevádzkové možnosti. Z tohto dôvodu sa od kombinovanej riečno-námornej plavby postupne upustilo a ďalšie lode boli už projektované s vyššou tonážou. Tie sa mohli dostať najviac do dolnodunajských prístavov Braila a Galați. Do tejto skupiny patrili ďalšie lode Dunajplavby: Kremnica (postavená v Rumunsku v r. 1977), Zvolen (postavená v Rumunsku v r. 1978) a Banská Bystrica (postavená v Poľsku v r. 1978).

Lod' Bojnica pod vedením kapitána Františka Cíbika¹⁵ vyplávala na svoju prvú plavbu 4. 1. 1966 z Komárna cez rumunskú Brailu do Bejrútu a Alexandrie s nákladom železných plechov. Odtiaľ prepravila tovar do Rijeky a 30. 3. 1966 sa vrátila do Komárna s nákladom bavlny (Bojnica opäť v Komárne 1966; Pravda 1967). Napokon ju po 22 rokoch spoľahlivej služby v roku 1987 vyradili z prevádzky.

Osobitne dramatické boli začiatky lode Lednice. Po nalodení posádky v Bratislave a naložení približne 500 ton oceľových plechov z Východoslovenských železiární v Komárne sa

¹⁴ Zdrojový text uvádza lodenice Linec, pravdepodobne ide o neskoršie Lindø v dánskom meste Odense.

¹⁵ František Cíbik, rodák z Kysúc, absolvoval v r. 1932 námornú obchodnú akadémiu v Kotore. Ako námorný kadet začínal na Baťovej lodi Little Ewy. Neskôr pôsobil ako poručík na poľskej osobnej lodi Pilsudski, ktorá plávala z Baltiku do USA. V Bakare získal hodnosť námorného kapitána a neskôr pôsobil v rámci riečnej Dunajplavby. V 50. rokoch velil na námorných lodiach ČND Fučík, Mír, Kladno. V roku 1965 sa stal kapitánom prvej námorno-riečnej lode ČSPD Bojnica. Zomrel v roku 1975. (kpt. K. P. 1970)

v januári 1967 vydala na plavbu po Dunaji pod vedením kapitána Františka Hrušku. Na jeho dolnom toku uviazla v ľadových kryhách a bola vyslobodená až za pomoci rumunských a sovietskych ľadoborcov. (M/S – Lednice v objatí ľadu 1967) Po technickej kontrole v Konstanci pokračovala cez Čierne more, Egejské a Stredozemné more do severnej Afriky a následne cez Suezský prielav do Červeného mora. Po vyložení nákladu azbestocementových rúr v Saudskej Arábii smerovala do prístavu Massawa v dnešnej Eritrei. (Švarc 1984: 214) Pri spiatočnej plavbe s nákladom surových hovädzích koží bola v júni 1967, počas šesťdňovej arabsko-izraelskej vojny, zadržaná v Suezskom prielave. Vo Veľkom horkom jazere zostala spolu s ďalšími loďami uviaznutá v dôsledku blokády prielavu až osem rokov, do mája 1975, ako súčasť tzv. Žltej flotily,¹⁶ ktorú tvorilo 15 lodí ôsmich štátov. Posádka lode sa pravidelne striedala, aby sa predišlo psychickému vyčerpaniu z izolácie a extrémnych horúčav. Strojník Ivan Fajnor si na udalosti spomína takto:

Lode, ktoré spočiatku kotvili každá samostatne tam, kde ich príkaz na prerušenie plavby práve zastihol, neskôr vytvorili menšie súlodia, jednak pre bezpečnosť kotvenia, ale aj pre spoločenský kontakt členov posádok. Z plavidiel stiahli posádky, zostal na nich len minimálny počet členov, ktorí zabezpečovali nevyhnutnú technickú údržbu a dozor nad plavidlami. Námorníci v neľahkých podmienkach trpeli pocitom osamelosti a neistoty. Navyše, ktorékoľvek plavidlo – aj omylom – mohla zasiahnuť strelba znepriatelených strán. Naša loď Lednice vytvorila súlodie s anglickými nákladnými loďami Melampus a Agapenor. Námorníci celé súlodie vtipne nazvali menom vytvoreným z prvých troch písmen názvu každej lode, čiže LED-MEL-AGA... Každú nedeľu býval na anglickej lodi „kostol“, kde nám prečítali, čo nové vo svete, a potom sa to obrátilo na párty. Posedeli sme si, dali pohárik. Ale hrávali sme tam aj futbal, Natiahli sme siete, aby nám lopta nespadla do vody, a už sa hralo. (Príbeh Žltej flotily 2018)

Po opätovnom otvorení prielavu bola odtiahnutá na opravu do chorvátskej Rijecky (dok Viktor Lenac) a po nej pokračovala vo svojej službe ešte takmer 15 rokov. Po roku 1989 ju vyradili z prevádzky a predali indickému vlastníkovi (dostala názov Diya); v roku 1994 ju pri pobreží Srí Lanky potopili tamilskí povstalci. (Bohunský, Puha 2012: 234-235) Na poslednej plavbe do Indie ju sprevádzala pôvodná posádka lode s kapitánom Štefanom Čerteznim. (Skončila jedna etapa... 1989)

Hlavné prístavy pre námorné lode prevádzkované Dunajplavbou boli, po počiatkových experimentoch s riečno-námornou dopravou po Dunaji cez Rumunsko, v Juhoslávii – hlavne v chorvátskej Rijeke, a tiež v slovinskom Koperi. Aj pre ČND bolo Jadranské more dôležité, hoci primárnymi prístavmi boli pre ňu poľský Štetín, Gdaňsk a Gdynia; využívaný bol aj západonemecký Hamburg (tzv. Vltavský prístav prenajatý na základe Versaillskej mierovej zmluvy) a Rostock v NDR. Československé námorné lode tu neraz začínali alebo končili svoje plavby. Zvlášť Rijeka bola pokladaná už v polovici 60. rokov 20. stor. za najväčší „československý“ morský prístav (Mikrobusom... 1966a), keďže vyše tretinu prekladu tu tvorili práve tovary z Československa (2 mil. ton/ročne). (Mikrobusom... 1966b) Napríklad loď Košice 1 na svojej plavbe okolo sveta v roku 1965 (vôbec ako prvá loď Československa) pod vedením kapitána Jakuba Freya (absolventa školy v Bakare) vyplávala zo Štetína a skončila v Rijeke.

¹⁶ Názov je podľa púštneho piesku, ktorý pokrýval lode.

Z Rijeky do Šanghaja vyplávala aj loď Orlík, na ktorej bol vtedy palubný kadet, Milan Handlovič zo Sečoviec¹⁷ (Pozdrav z vlasti); často tu kotvila aj loď Jiskra a ďalšie plavidlá.

Námorné lode Dunajplavby obsluhovali najmä oblasť Stredomoria a región Blízkeho a Stredného východu. V prístavoch sa tovar prekladal z vlakov na lode a naopak. Z Československa sa loďami vyvážal priemyselný a stavebný materiál, drôt, oceľ, automobily Škoda, autobusy a trolejbusy a rôzne stroje. Dovážali sa suroviny ako obilniny, bavlna, koža, hnojivá, uhlie, ropné deriváty, železný šrot. Ročný objem námornej prepravy, ktorý realizovala Dunajplavba, sa pohyboval okolo 100 tisíc ton importovaného a exportovaného tovaru.

Po rozdelení federácie v roku 1993 sa ČSPD premenovala na Slovenskú plavbu dunajskú (štátny podnik) a ako kompenzáciu za slovenský podiel na ČND získala v roku 1994 loď Otava (neskôr premenovanú na Golden Trader).¹⁸ V roku 1995 podnik zakúpil ešte loď Žilina (pôvodne Vltava). V 90. rokoch námorné lode podnik najmä dlhodobo prenajímal zahraničným charterovým firmám. Divízia námornej dopravy však bola od roku 1996 nerentabilná a vytvárala stratu. Bolo to spôsobené aj situáciou na svetovom trhu, prebytkom ponuky námornej tonáže nad dopytom, ktorá viedla k prudkému poklesu cien prepravy a problémom zvlášť pre malé námorné spoločnosti. V roku 1997 nástupnícka akciová spoločnosť (Slovenská plavba a prístavy, SPaP) predala lode Kremnica a Zvolen a napokon v roku 2000 podnik rozhodol aj o predaji zvyšných troch námorných lodí (Nevyhnutné opatrenia... 2000). Golden trader (Otava) a Žilina predali vo februári 2002 cyperským spoločnostiam a v marci 2002 bola loď Banská Bystrica odkúpená americkou plavebnou spoločnosťou (Na základe... 2002). Tým sa skončila história námornej dopravy v Dunajplavbe a jej spolu 7 lodí – Bojnice, Lednice, Kremnica, Zvolen, Banská Bystrica, Otava (Golden trader), Žilina – ktorá sa začala v roku 1965. Slovenskí námorníci sa však dodnes plavia po moriach ako zamestnanci zahraničných spoločností.

Spomienky námorníkov

Problematika života slovenských lodníkov a námorníkov nebola zatiaľ – až na úvodné sondy (Kačírek 2024a, Kačírek 2024b) – spracovaná. Primárnym zdrojom pre jeho poznanie sú spomienky aktérov plavieb. Slovenskí námorníci sa plavili na lodiach oboch štátnych podnikov – Československej námornej dopravy (ČND) so sídlom v Prahe i Dunajplavby (ČSPD) so sídlom v Bratislave. Pôsobili na všetkých pozíciách od kapitánov cez palubných a strojníkov dôstojníkov, poddôstojníkov až po ostatné mužstvo. Ich spomienky zachytávajú v súčasnosti niektoré samostatné knižné publikácie (napr. Machovič 2013, Svoreň 2013), články a rozhovory v médiách (napr. napr. Rozho[vo]r s kapitánom...s. d., Kolesárová 2008, Kovalčíková 2009, Kubínyi 2018, Príbeh Žltej flotily 2018 atď.) alebo i audiovizuálne dokumenty (prehovor kapitána Štefana Čertižného v Skalický 2003). Ďalším zdrojom sú dobové zdroje, predovšetkým články v podnikovom časopise Dunajplavby *Náš Dunaj*, príp. ČNP *Maják*,

¹⁷ Neskôr sa stal námorným kapitánom a niekoľkokrát oboplával zemeguľu.

¹⁸ 18. januára 1995 v rumunskom prístave Konstanca získala Otava slovenskú vlajku. Slávnosť viedol kapitán Tibor Búci. (M/S Otava pod slovenskou vlajkou 1995)

ktoré uverejňovali pozdravy a správy z ciest atď.¹⁹ No a napokon sú to naratívne výpovede žijúcich pamätníkov.

Spomienky opisujú zážitky z prístavných miest a postrehy z plavieb. Pavel Machovič, rodák z Dechtíc túžil po cestovaní a spoznávaní sveta. Po troch rokoch služby v Dunajplavbe sa v roku 1963 zamestnal na lodi Kladno, s ktorou sa plavil trikrát na Kubu. V roku 1964 sa nalodil na loď Mír, s ktorou absolvoval dvakrát cesty do Číny. V roku 1969 emigroval a 30 rokov žil v Austrálii, po ktorých sa vrátil na Slovensko. (Machovič 2013) Na svoje začiatky na námornej lodi si spomína takto:

Že námorníčina je namáhavá a nebezpečná práca, to vie každý, ale dokiaľ sa to neskúsi, tak sa nedá o tom veľa hovoriť. Začiatok či je mladý či starší, každý si musí svoje vytrpieť. Je naháňaný na každom kroku, hlavne od tých služobne starších, najviac však od kráľa námorníkov, bocmana. Nikdy mu nie je uznané, že urobil dosť práce i keby sa roztrhal. (Machovič 2013: 15)

Strojný dôstojník Michal Svoreň k tomu dodáva:

Stano sa musel najprv naučiť špeciálne námornícke výrazivo, s akým sa doteraz nemal možnosť stretnúť. Na loď sa napríklad chodí po lodných schodoch. Námorník nepovie lodné schody, ale jednoducho *trap*. Lodné schody sú síce spisovné, ale schodov je na lodi strašne veľa a všetky sú lodné. Keď ale povie *trap*, tak vám hneď každý bude rozumieť, že je to ten odklopný kus lávky so schodmi, po ktorých sa z lode chodí na breh, alebo z brehu lezie na loď. Niekedy doslova, ale o tom druhý raz. Na lodi tiež nie sú guľaté okná, ale *bulaje*. Tu je námornícky slang dokonca dokonalejší ako spisovný výraz. Viete si vôbec predstaviť guľaté okno? Také nemôže existovať. Guľatá je zem, ale okno môže byť iba okrúhle. Ak je to okno na lodi, tak je to *bulaj*. Námorník podobne nechodí jesť do jedálne, ale do *pentry*. Bocmanov sklad na prove lodi sa volá *pod bakom*. Ako akási krčma, ale nie je to tým, že *pod bakom* zvykne bocman každý deň vyprázdniť tri-štyri pívá. Alebo päť-šesť. Iste, aj na lodné zariadenia existujú spisovné výrazy, ale tie sa akosi nepoužívajú. Miesto výložník, povie námorník *baum* a nepovie vrátok, ale *vinda*. Zvládnutie tohto slovníka je prvým predpokladom dobrého výkonu služby. Ak službukonajúci dôstojník pošle námorníka pre čosi do prvého *masthausu*, tak námorník musí vedieť, že to čosi má hľadať v malom domčeku pod predným stožiarom lode... Námorných dôstojníkov sa nášmu štátu bez mora akosi nedostáva. Vypomáhajú Poliaci a často aj občania Sovietskeho zväzu. Tí druhí najčastejšie vo funkciách kapitánov. Kapitánov sa nám tiež akosi nedostáva, hoci ich dosť sedí po rôznych oddeleniach podnikového riaditeľstva v Prahe. Bohužiaľ sa zdravotne predčasne opotrebovali. (Svoreň 1977 cit. podľa Bastl 2014b)

Jeden z našich respondentov pracoval spočiatku ako strojník na lodi v Dunajplavbe a koncom 70. rokov prešiel do námornej dopravy podniku. Jeho služba vyzerala tak, že po doručení telegramu s rozkazom nastúpil v Bratislave na cestu do Rijeky vlakom, ktorá trvala takmer dva dni. V prístave sa následne nalodil a s loďou absolvoval plavby, najčastejšie v oblasti Stredo-

¹⁹ Napríklad pozdrav „starého Dunajáka“ Jána Kozmíka v časopise *Náš Dunaj*, ktorý sa plavil na lodi Košice z Gdynie do Brazílie (Kozmík 1965) alebo článok Štefana Čertižného o poslednej plavbe lode Lednice do Indie po jej predaji (Skončila jedna etapa... 1989).

zemného mora, počas ktorých zabezpečovali vykládku a nakládku prepravovaného tovaru. Jedna takáto cesta zvyčajne trvala približne jeden mesiac. Po návrate do Rijeky nasledovalo čakanie na ďalší náklad a novú plavbu. Takýmto spôsobom absolvoval viacero plavieb v rámci približne šesťmesačného cyklu, po ktorom sa vracal domov. Po určitom čase odpočinku bol opätovne povolaný do služby v ďalšom cykle. Obdobia medzi jednotlivými vyplávaniami zároveň poskytovali námorníkom priestor na pobyt v prístavnom meste. Spolu s kolegami nadväzovali kontakty v miestnych podnikoch, kde sa stretávali s domácimi obyvateľmi aj námorníkmi z iných krajín. Srbochorvátčina pritom fungovala ako akési „námornícke esperanto“. Respondent si spomína aj na návštevy letného hudobného festivalu v neďalekej Opatiji.

Záver

Námorná doprava Československa predstavovala síce časovo obmedzenú, no významnú etapu dejín spoločného štátu, ktorá zostáva pomerne málo preskúmaná. Obyvatelia českých krajín a Slovenska nadobudli skúsenosti so službou v námorníctve už v období Rakúsko-Uhorska pred rokom 1918. Možnosť prevádzkovať námornú dopravu pod vlajkou Československa, ako aj iných vnútrozemských štátov, vyplynula z povojnového usporiadania po prvej svetovej vojne. Systematické budovanie československého námorného loďstva sa začalo až v druhej polovici 20. storočia. Počiatkové impulzy mali predovšetkým politický charakter a súviseli so spoluprácou s Čínskou ľudovou republikou, ktorá využívala československú vlajku aj lode pre svoje potreby. V roku 1959 bola v Prahe založená Československá námorná plavba, ktorá prevzala organizáciu a riadenie námornej dopravy štátu od dovtedajších inštitucionálnych štruktúr. Postupne sa začali prejavovať aj ekonomické prínosy vlastného loďstva a po ukončení spolupráce s Čínou, Československo rozvíjalo svoju námornú dopravu už samostatne. Od roku 1965 rozšírila aktivity v oblasti námornej dopravy aj Československá plavba dunajská so sídlom v Bratislave, ktorá sa stala druhým subjektom v tomto odvetví. Dunajplavba prevádzkovala spolu (až do roku 2001) 7 námorných lodí. Vrchol rozvoja dosiahla námorná doprava Československa v 70. rokoch 20. storočia. Slovenskí námorníci sa plavili na lodiach oboch štátnych podnikov – Československej námornej dopravy (ČND) so sídlom v Prahe i Dunajplavby (ČSPD) so sídlom v Bratislave. Pôsobili na všetkých pozíciách od kapitánov cez palubných a strojníkov dôstojníkov, poddôstojníkov až po ostatné mužstvo. V období po roku 1989 privatizované podniky nedokázali v nových trhových podmienkach konkurovať globálnym lodným spoločnostiam, čo viedlo k postupnému predaju lodí a ukončeniu prevádzkovania námornej dopravy na Slovensku i v Česku.

Referencie

- Bastl, Z. (2014a). *Historie námořní plavby*. <http://namorniplavba.cz/>
- Bastl, Z. (2014b). Jak se rodí námořníci. *Historie námořní plavby*. Prevzaté 27. 3. 2026 z <http://namorniplavba.cz/cnp/364.html>
- Bastl, Z. (2021). *Století československé námořní plavby*. Marek Prikryl – Mare-Czech.
- Bohunský, J., Puha, K. (2012). *Dunajská flotila. História lodného parku od roku 1922*. Slovart.
- Bojnice opäť v Komárne. (1966). *Náš Dunaj* 18 (11), 9. 4. 1966, 1.
- Čapla, K. (1987a). Náš podnik z pohľadu dejín námorného podnikania od založenia až po súčasnosť. *Náš Dunaj* 38 (16-17), 20. 8. 1987, 2.

- Čapla, K. (1987b). Náš podnik z pohľadu dejín námorného podnikania od založenia až po súčasnosť. *Náš Dunaj* 38 (18), 3. 9. 1987, 2.
- Fábry, R. (1962). *Stará dobrá loď*. Slovenský spisovateľ.
- Fojtů, A. (1972). Čs. vlajka na svetových moriach 1 – 19 [cyklus článkov na pokračovanie]. *Náš Dunaj* 24 (16 – 38), 1. 6. 1972 – 22. 12. 1972, 2.
- Kačírek, Ľ. (2024a). Práca a život lodníkov v 70. a 80. rokoch 20. storočia. *Etnologické rozpravy* 31(1), 17-28. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2024.31.1.02>
- Kačírek, Ľ. (2024b). Hmotné a nehmotné lodnícke a lodierske dedičstvo na slovenskom úseku Dunaja. In: Janto, J. (ed.). *Historické súvislosti vodnej dopravy*. Slovenské technické múzeum, 58-73. https://stm-ke.sk/asset/uploads/Zborniky/Historicke_suvislosti_vodnej_dop.pdf
- Kolesárová, S. (2008). Kapitán Juraj Lipka: Čím väčšia je loď, tým sú búrky menšie. *SME*, 3. 4. 2008. Prevzaté 27. 3. 2026 z <https://www.sme.sk/nezaradene/c/kapitan-juraj-lipka-cim-vacsia-je-lod-tym-su-burky-mensie>
- Kozmík, J. (1965). Pozdrav z Indie. *Náš Dunaj* 17 (13), 1. 5. 1965, 2.
- Kpt. K. P. (1970). Za kapitánom Františkom Cívikom. *Náš Dunaj* 22 (22), 1. 8. 1970, 3.
- Krátká, L. (2016). *Domovský prístav Praha. Československá námořní plavba v letech 1948 až 1989*. Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum.
- Kovalčíková, J. (2009). Plavili sa okolo zeme, cez Bermudy a na ľudoch si všímajú náušnice. *MY Turiec*, 27. 1. 2009, Prevzaté 27. 3. 2026 z <https://my.sme.sk/turiec/c/plavili-sa-okolo-zeme-cez-bermudy-a-na-ludoch-si-vsima-ju-nausnice>
- Kubínyi, P. (2018). Československá námorná flotila: Kedysi sme mali lode aj v Karibiku, sprivatizovali ich a rozpredali. *Plus 7 dní*, 23. 4. 2018. Prevzaté 27. 3. 2026 z <https://plus7dni.pluska.sk/relax/ceskoslovenske-lode-aj-karibiku-dnes-tam-mame-len-viktora-kozeneho>
- Lenormand, P. (2014). *Cattaro, Mutiny of*. In: 1914-1918-online. *International Encyclopedia of the First World War*. Prevzaté 27. 3. 2026 z https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/cattaro-mutiny-of/#toc_nationalisms_and_pan-slavism
- List z Gdyni. (1970). *Náš Dunaj* 22 (23), 10. 8. 1970, 4.
- Machovič, P. (2013). *Spomienky obyčajného námorníka*. Ivan Klestch.
- Mikrobusom 2000 km po Juhoslávii. (1966a). *Náš Dunaj* 18 (17), 10. 6. 1966, 2.
- Mikrobusom 2000 km po Juhoslávii. (1966b). *Náš Dunaj* 18 (18), 21. 6. 1966, 2.
- Mírová smlouva mezi mocnostmi spojenými i sdruženými a Německem. (1921). *Sbírka zákonů a nařízení státu československého*, částka 53. Prevzaté 27. 3. 2026 z <https://www.aspi.sk/products/lawText/1/2498/0/2/mirova-smlouva-c-217-1921-sb-mezi-mocnostmi-spojenymi-i-sdruzenymi-a-nemeckem-a-protokol-podepsane-ve-versailles-dne-28-cervna-1919/mirova-smlouva-c-217-1921-sb-mezi-mocnostmi-spojenymi-i-sdruzenymi-a-nemeckem-a-protokol-podepsane-ve-versailles-dne-28-cervna-1919>
- M/S – Lednice v objatí ľadu. (1967). *Náš Dunaj* 19 (6), 20. 2. 1967, 4.
- M/S Kremnica na vode (1977). *Náš Dunaj* 29 (19), 5. 7. 1977, 1,3.
- M/S Otava pod slovenskou vlajkou. (1995). *Náš Dunaj* 47 (3), 7. 2. 1995, 1.
- Na základe... (2002). *Náš Dunaj* 53 (3), marec 2002, 1.
- Námořní deník. (2025). <https://namornidenik.cz/>
- Nevyhnutné opatrenia. (2000). *Náš Dunaj* 51 (3), marec 2000, 1,3.
- Pacovský, J., Podlena, V. (1984). *Atlas lodí. Československé námořní loďstvo*. Praha: Nakladatelství dopravy a spojení, 1984.
- Pozdrav z vlasti. (1966). *Náš Dunaj* 18 (12), 22. 4. 1966, 4.

- Pravda, V. (1967). More sa dotýka až Bratislavy. *Náš Dunaj* 18 (2), 12. 1. 1967, 3.
- Prešporský Robinzon alebo podivuhodné dobrodružstvá Karla Jettinga rodeného Uhra. (1972). [preklad nemeckého originálu z roku 1797]. Tatran.
- Príbeh Žltej flotily: Osem rokov v Suezskom prieplave (2018). *Plus 7 dní*, 26. 5. 2018, Prevzaté 27. 3. 2026 z <https://plus7dni.pluska.sk/historia/zlta-flotila>
- Review of maritime transport, 1975. (1977). United Nations. Prevzaté 27. 3. 2026 z https://unctad.org/system/files/official-document/rmt1975_en.pdf
- Review of maritime transport, 1990. (1991). United Nations. Prevzaté 27. 3. 2026 z https://unctad.org/system/files/official-document/rmt1990_en.pdf
- Rozho[vo]r s kapitánom Štefanom Čerteznimom. (s. d.). *Mestská časť Bratislava-Dúbravka*. Prevzaté 27. 3. 2026 z <https://2015.dubravka.sk/sk/Mestska-cast/Osobnosti-Dubravky/Rozhor-s-kapitanom-Stefanom-Certeznimom.alej>
- Segeš, V. (2020). Uhorské vojenstvo vo vrcholnom stredoveku so zreteľom na vládu Ľudovíta I. Veľkého. *Vojenská história. Časopis pre vojenskú históriu, múzejníctvo a archívniectvo* 24 (1), 31-51.
- Skalický, J. (scenár). (2003). *Lod' Lednice 1967. Osudové okamžiky* [dokumentárny cyklus]. Česká televize.
- Skončila jedna etapa našej moreplavby. (1989). *Náš Dunaj* 41 (14), 11. 7. 1989, 2, 4.
- Škňouřil, E. (1986-1987). História československej moreplavby 1 – 22 [cyklus článkov na pokračovanie]. *Náš Dunaj* 37 – 38, 15. 4. 1986 – 19. 2. 1987,
- Svoren, M. (2013). *Slaný chléb. Odysea socialistického námořníka*. Mare-Czech.
- Švarc, V. (1958). *Přes moře a oceány*. Naše vojsko.
- Švarc, V. (1984). *Na vlnách řek a oceánů. Vybrané kapitoly z dějin mořeplavby*. Albatros.
- The Covenant of the League of Nations. (1920). *League of Nations-Official Journal* (February). Prevzaté 27. 3. 2026 z https://libraryresources.unog.ch/ld.php?content_id=32971179
- Thurzo, J. (1973). *Po svetových moriach*. Obzor.
- Zákonník práce. (1965). č. 65/1965. Prevzaté 27. 3. 2026 z https://static.slov-lex.sk/static/SK/ZZ/1965/65/vyhlasene_znenie.html
- World fleet statistics (as at 31 December 1992). (s. d.). Prevzaté 27. 3. 2026 z <https://heritage.lrfoundation.org.uk/world-fleet-statistics>

Pohyb razičského kolektívu medzi pracou a voľným časom: plán, každodennosť a kolektívna identita (na príklade Kroník BSP razičského kolektívu z Bane Handlová)

The Movement of the Mining Collective Between Work and Leisure:
Plan, Everyday Life and Collective Identity
(on the Example of the Chronicles of the BSP Mining Collective
From Mine Handlová)

Helena Galková

Abstract

The text focuses on the analysis of the movement of the mining collective in socialist mining as a multidimensional process that goes beyond the framework of work activity itself. Movement is understood not only as the physical process of mining tunnels, planned and standardized by technical and production documents, but also as a social and symbolic process taking place between the working and non-working space. The essay is based on the approaches of the ethnology of everyday life, the history of labor, and the microhistorical perspective and is based on the analysis of the Chronicles of the Socialist labor brigades of the mining collective in Mine Handlová in the period 1971 – 1989. Attention is paid to the tension between the planned form of work and collective life and their everyday implementation in precarious underground working conditions, technical limitations and social relations. Special emphasis is placed on the collective's extra-work activities – recreation or organizing family gatherings – which are interpreted as an important part of the formation and maintenance of collective identity. The chronicles of socialist labor brigades become a valuable source of knowledge about the space between the plan and everyday life, where a specific form of collective identity was formed in socialist mining.

Keywords

movement, stamp collective, chronicle of Socialist labor brigades, collective identity

Kľúčové slová

pohyb, razičský kolektív, kronika Brigád socialistickej práce, kolektívna identita

Kontakt / Contact

Mgr. Helena Galková, Slovenské banské múzeum, Kammerhofská 2, 969 01 Banská Štiavnica, Slovenská republika, e-mail: galkova.helena@muzeumbs.sk

Ako citovať / How to cite

Galková, H. (2026). Pohyb razičského kolektívu medzi prácou a voľným časom: plán, každodennosť a kolektívna identita (na príklade kroník BSP razičského kolektívu z Bane Handlová). *Etnologické rozpravy*, 33, 110-119.

Úvod

Esej nadväzuje na predchádzajúci výskum autorky venovaný transformácii uhoľného baníctva na Hornej Nitre, v ktorom bola pozornosť sústredená na problematiku *identity baníka v čase* – teda na spôsoby, akými sa profesijná, regionálna a sociálna identita baníkov formovala, stabilizovala a menila v kontexte politických a ekonomických premien (Galková 2023: 157-173). Kým predchádzajúci výskum sledoval dlhodobé procesy a utváranie baníckej identity, táto esej sa presúva k mikroúrovni každodennosti konkrétneho pracovného kolektívu. Stanovenie hlavnej témy časopisu *Etnologické rozpravy* predstavovalo metodologickú aj interpretačnú výzvu, keďže banícke prostredie je v tradičnom chápaní spojené skôr so stabilitou, viazanosťou na konkrétne pracovisko a dlhodobou kontinuitou kolektívov, než s dynamikou a premenlivosťou. Práve táto zdanlivá protirečivosť sa však ukázala ako podnetná východisková pozícia. Umožnila pozrieť sa na razičský kolektív nie ako na pracovnú jednotku definovanú výlučne výrobnou funkciou, ale ako na sociálny organizmus formovaný neustálym pohybom medzi rôznymi priestormi, časmi a sociálnymi rolami. Pohyb¹ sa tak postupne ukázal nielen ako fyzická kategória spojená s razením banských chodieb či každodenným zostupom do podzemia, ale aj ako analytický nástroj umožňujúci sledovať prechody medzi pracovným a mimopracovným svetom, medzi plánovanými normami a prežívanou každodennosťou, ako aj medzi individuálnou skúsenosťou a kolektívnou identitou. Práve táto perspektíva sa stala kľúčovým impulzom pre koncepciu predkladanej eseje. Záujem o identitu sa tu transformuje do skúmania pohybu – fyzického, sociálneho i symbolického – ako dynamickeho procesu, v ktorom sa kolektívna identita razičského kolektívu medzi prácou a voľným časom každodenne utvárala.

¹ Podľa *Synonymického slovníka* pohyb predstavuje činnosť, chod, migráciu, presun z jedného miesta na iné, vykonávanie niečoho, základný, podstatný prejav živej bytosti, usporiadanie, spôsob hospodárskeho, spoločenského, kultúrneho a pod. jestvovania ľudskej spoločnosti (Slovníkový portál... 2004).

Cieľom tejto eseje je analyzovať pohyb razičského kolektívu ako viacrozmerný proces, ktorý zahŕňa nielen samotné razenie chodieb, ale aj mimopracovné aktivity, prostredníctvom ktorých sa formovala a udržiavala kolektívna identita. Text vychádza z prístupov dejín práce, etnológie každodennosti a opiera sa o analýzu kroník Brigád socialistickej práce razičského kolektívu v Bani Handlová. Tieto pramene umožňujú sledovať, ako sa plánovaná podoba práce a kolektívneho života stretávala s každodennou praxou a zároveň, týmto spôsobom je možné vedecky a odborne sprístupniť zbierkové predmety Slovenského banského múzea verejnosti.

Kroniky Brigády socialistickej práce ako prameň pohybu

Brigáda socialistickej práce (ďalej BSP) bol kultúrny a politický import prichádzajúci z ideologickej centrály bývalého Zväzu sovietskych socialistických republík (ZSSR). Ideológia v podobe scenára pripomínala súťaženie. Forma súťaženia mala svoj scenár, ktorý sledoval postupné dosahovanie cieľa a prekračovanie pracovných noriem (Paríková 2009: 305). Socialistické súťaženie upravuje Vládne nariadenie zo dňa 26. júla 1950, ktorým sa vyhlasuje štatút národných priemyslových podnikov (Slov-Lex.sk: odsek 175, 176, 186). V štatúte sa nachádza usmernenie, čo je podstatou socialistického súťaženia a ako pri ňom postupovať.

Život súťažiacich kolektívov a kolektívov BSP zobrazovali kroniky. Zachytávali život pracovného kolektívu, jeho pracovné úsilie a spoločensko-kultúrnu činnosť. Poslaním kroniky bolo zachytiť pravdivý obraz zo života kolektívu i jeho jednotlivých členov. Aby kroniky spĺňali svoje poslanie a boli vedené približne na rovnakých zásadách, bolo potrebné dodržať tieto pokyny:

1. Kroniku začať viesť prihláškou do súťaže BSP v jej plnom znení, so zoznamami a podpismi zakladajúcich členov.
2. Názov kolektívu, pod ktorým bude v hnutí BSP súťažiť, meno vedúceho kolektívu a patróna.
3. Fotografie zakladajúcich členov kolektívu.
4. Záznam o schválení prihlášky do súťaže BSP členskou schôdzou DV ROH.
5. Uznesenie ZV ROH o prijatí do súťaže.
6. Prihlášky kolektívu do rôznych foriem socialistickej súťaže.
7. Mesačné záznamy o plnení plánovaných úloh, pracovných i mimopracovných akciách kolektívu i jednotlivcov.
8. Stručné vyhodnotenie rôznych foriem socialistickej súťaže, umiestnenie kolektívu i jednotlivcov.
9. Viesť záznamy o pracovných a výrobných poradách kolektívu.
10. Popis rôznych akcií poriadaných kolektívom /brigády, aktívy/ účasť na rôznych politických, kultúrnych podujatiach a verejných akciách.
11. Založiť patronátnu dohodu so školou a vyhodnotenie patronátnej dohody.
12. Nalepiť známky solidarity.

13. Zakladať dokumentačný materiál o kolektíve /fotografie, výstrižky z tlače, pochvaly, ocenenia a pod./.
14. Viest' prehľad o využívaní nových foriem práce, pomoc iným kolektívom, prinášanie skúseností a pod.
15. Evidovať, ako si členovia kolektívu plnia povinnosti vyplývajúce z rôznych funkcií v spoločenských a politických organizáciách.
16. Prijatie nových členov kolektívu a odchody členov.
17. Viest' záznamy o dôležitých výsledkoch členov kolektívu /vyznamenania, pochvaly, odmeny a pod./.²

Napriek spomenutým metodickým odporúčaniam pre vedenie kroník BSP, ktoré mali zabezpečiť systematické zaznamenávanie pracovného i spoločenského života kolektívu, sa ich obsah v praxi často riadil inou logikou.

Z analyzovaných kroník BSP³ je zrejmé, že záznamy spravidla zdôrazňovali úspechy kolektívu, splnené alebo prekročené pracovné plány, ocenenia či príkladnú spoločenskú aktivitu členov brigády. Problémy, konflikty alebo individuálne skúsenosti jednotlivých pracovníkov zostávali zväčša na okraji,⁴ prípadne sa v kronikách neobjavovali vôbec. Zaujímavé je sledovať zápisy, ktoré v úvodných stránkach Kroniky BSP I zaznamenávajú uznanie a vyznamenania kolektívu BSP a udelené tituly (napr. Kolektív 25. výročia oslobodenia Československa sovietskou armádou, Kolektív 50. výročia založenia KSČ, Rad červenej hviezdy práce, Vzorný banský záchranár 1. st. a pod.). Zároveň je v začiatkoch písaného textu⁵ zaujímavý moment narušenia inak prevažne normatívneho a pozitívne ladeného obrazu kolektívu. Na rozdiel od bežných záznamov zdôrazňujúcich plnenie plánov a úspechy, tu vystupuje reflexívny jazyk poukazujúci na nedostatky „vo vlastných radoch“, problémy s pracovnou disciplínou, organizáciou práce, kvalitou výkonu či nedostatočnou zohratosťou kolektívu.

Snaha kolektívu dostať sa v podniku na popredné miesto šla pomaly. V kolektíve bolo niekoľko nedostatkov ako: pracovná disciplína, organizácia práce, kvalita práce a tiež zohratosť celého kolektívu. Museli sme hľadať chyby vo vlastných radoch, i keď snaha bola, kolektív bol stále priemerný.⁶

Takáto selekcia tém súvisela nielen s dobovou normou prezentovať kolektív v pozitívnom svetle, ale aj s tlakom ukazovať brigádu ako úspešnú a súťaživú jednotku, ktorá napĺňa ideál socialistickej pracovnej morálky. Kroniky tak neboli len neutrálnym záznamom každodennosti,

² Zbierkový fond Slovenského banského múzea, Banská Štiavnica, Etnologický zbierkový fond, sign. E, inv. č. E08577, Kronika BSP II, Zásady pre vedenie Kroniky socialistickej práce, BH-31-295/85.

³ Kroniky sú súčasťou zbierky Slovenského banského múzea v Banskej Štiavnici, mapujú život razičského kolektívu z Bane Handlová v období od roku 1970 – 1989.

⁴ Posun možno sledovať až v posledných rokoch písania kroniky (napr. r. 1987 už opisuje splnenie plánu na 99%, sťažené geologické podmienky, nedostatok materiálu na budovanie, nedostatok vagónov).

⁵ Pozn. autorky: V analyzovaných kronikách BSP nie je uvedený konkrétny autor jednotlivých zápisov; texty sú formulované v mene kolektívu, ktorý vystupuje ako jednotný subjekt rozprávania.

⁶ Zbierkový fond Slovenského banského múzea, Banská Štiavnica, Etnologický zbierkový fond, sign. E, inv. č. E08577, Kronika BSP I, rok 1970.

ale zároveň nástrojom reprezentácie kolektívu smerom k vedeniu podniku, k iným brigádam i k širšej verejnosti. Výsledkom je prameň, ktorý síce zachytáva množstvo informácií o aktivitách kolektívu, no zároveň vytvára selektívny obraz reality, v ktorom sú zdôraznené úspechy a súťaživosť, zatiaľ čo problematické alebo konfliktné momenty zostávajú skôr v pozadí.

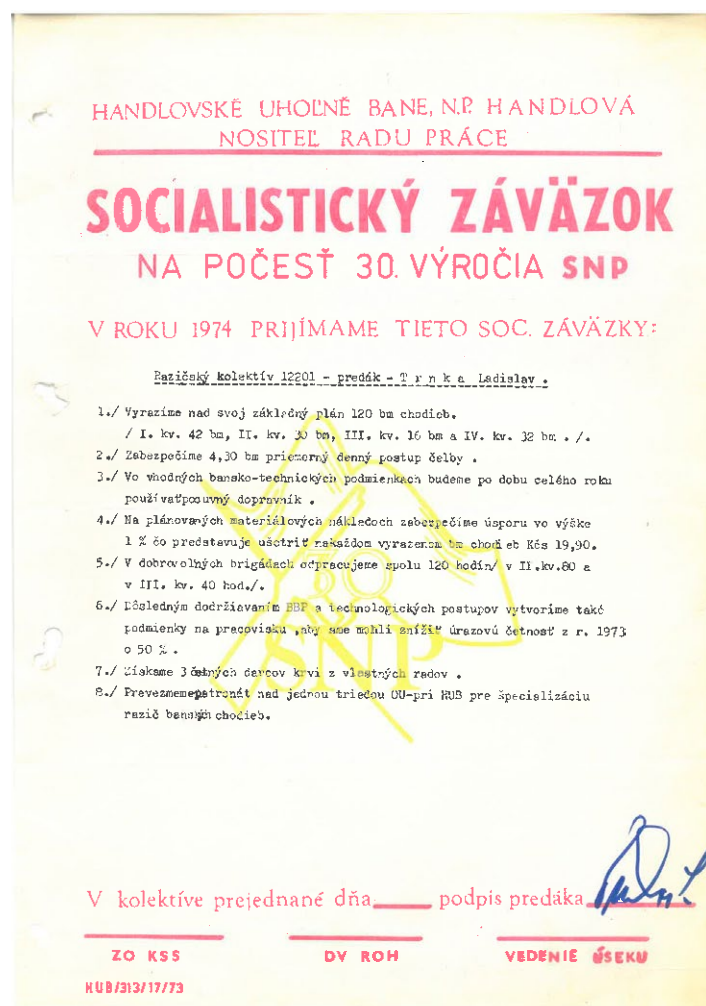
Okrajové zmienky o mimopracovných aktivitách umožňujú rekonštruovať implicitné normy kolektívneho života. Kroniky tak možno čítať nie ako priame svedectvo reality, ale ako návod na to, aký pohyb kolektívu bol považovaný za žiaduci a hodný zaznamenania. Kolektív mimo výrobných úspechov musel preukázať aj politický rast a splniť množstvo mimopracovných úloh, ktoré v konečnom dôsledku nútili členov brigád nielen spolupracovať, ale spolu zdieľať každodenný život (Denková 2023: 126).

Plánovaný pohyb: racionalizácia práce a kolektívu

V prípade razenia banských chodieb ide o pohyb konkrétny a merateľný – postup v metroch, tempo razenia, striedanie zmien. Zároveň však ide o pohyb, ktorý presahuje čisto technickú

rovinu. Razičský kolektív sa nepohybuje len v priestore bane, ale aj medzi rôznymi sociálnymi a kultúrnymi sférami: medzi pracovným a mimopracovným časom, medzi normovaným výkonom a každodennou skúsenosťou, medzi oficiálnym obrazom kolektívu a jeho žitou realitou. Z perspektívy Victora Turnera možno analogicky tieto prechody chápať ako formu *medzipriestoru* medzi stabilnými sociálnymi pozíciami, v ktorom sa oslabujú pevné hranice medzi jednotlivými sférami a otvára sa priestor pre vznik kolektívnej spolupatričnosti s neformálnymi väzbami – tzv. *communitas* (Turner 1969: 94-96). Pohyb tak vystupuje ako analytická kategória umožňujúca sledovať nielen organizáciu práce, ale aj dynamiku sociálnych vzťahov a procesy, prostredníctvom ktorých sa kolektívna identita neustále utvára, stabilizuje a transformuje.

V prostredí socialistického baníctva sa tento technický rozmer plánovania prepájal s ideologickými očakávaniami. Razičský kolektív bol chápaný ako základná jednotka plnenia plánu a zároveň ako nositeľ socialistických hodnôt. Brigády socialistickej práce neboli len organizačnou formou práce, ale aj nástrojom for-

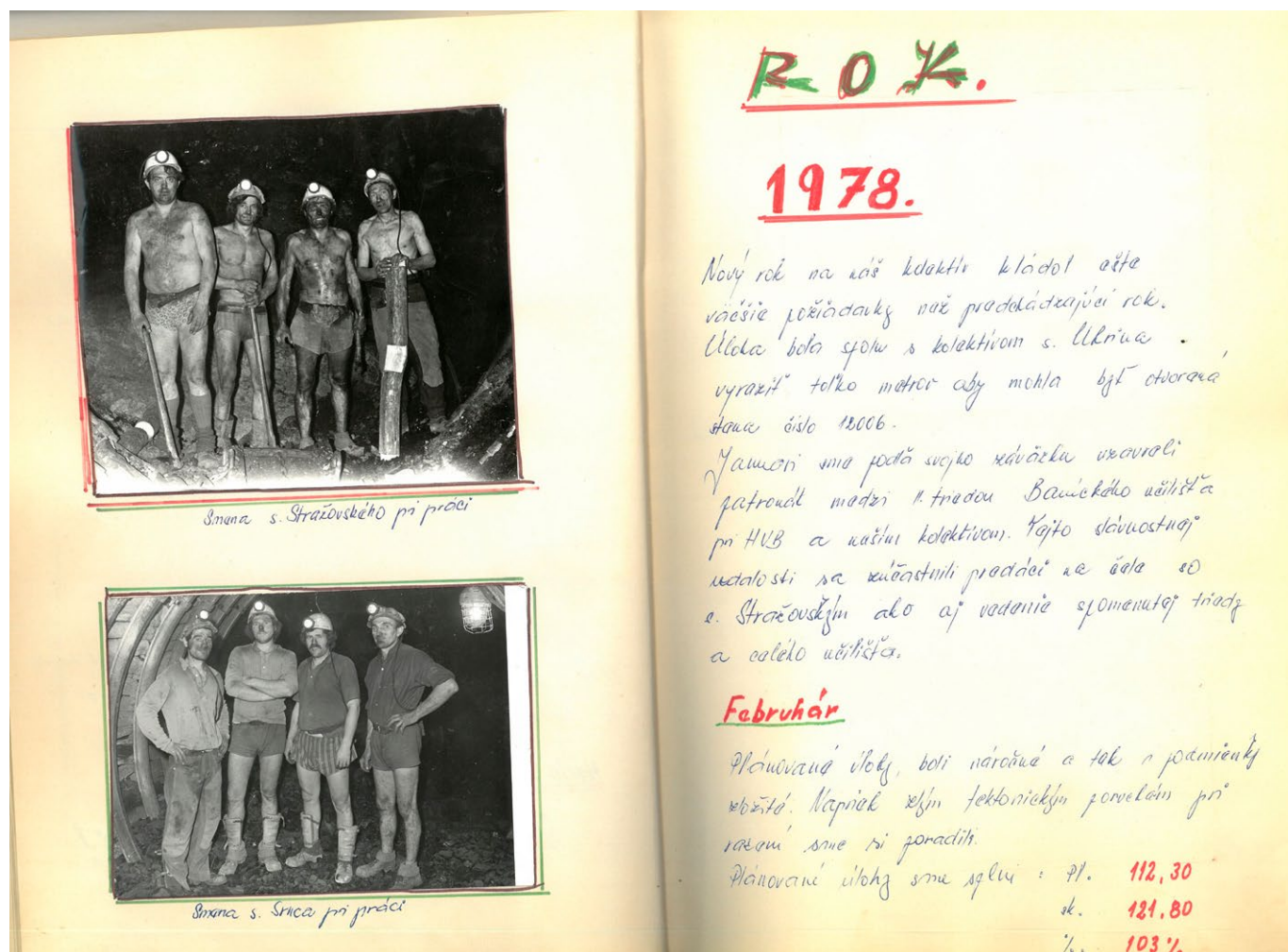


Obr. 1

Socialistický záväzok v roku 1974, Zbierkový fond Slovenského banského múzea, Banská Štiavnica, Etnologický zbierkový fond, sign. E, inv. č. E08577, Kronika BSP I.

movania žiaduceho správania. Plán sa tak nevzťahoval iba na pracovný výkon, ale implicitne aj na spôsob fungovania kolektívu, jeho disciplínu, súdržnosť a angažovanosť.

Významným limitom kroník BSP je ich neschopnosť zachytiť každodenné praktiky práce a života kolektívu v ich konkrétnosti a prežívaní. Záznamy majú prevažne formu stručných, periodických hlásení, v ktorých dominuje kvantifikovaný jazyk plánovania a hodnotenia výkonu. Jednotlivé mesiace sú často redukované na niekoľko viet, prípadne len schematické zápisy obsahujúce údaje o plnení plánovaných úloh vyjadrené v percentách (plán – skutočnosť – %). Tento trend sa navyše s časovým odstupom prehľbuje – zápisy sa stávajú čoraz stručnejšími a formalizovanejšími, čím sa ešte viac vzdalujú od zachytenia konkrétnych situácií, medziludských vzťahov či každodenných stratégií práce. Kroniky tak síce poskytujú prehľad o výkonnosti kolektívu, no zároveň zamlčujú procesy, prostredníctvom ktorých bol tento výkon dosahovaný. Každodennosť razičského kolektívu nie je v prameni priamo prítomná, ale je čitateľná nepriamo – medzi riadkami, prostredníctvom stručných zmienok a fotografií.



Obr. 2

Začiatok roku v kolektíve, autor neznámy, 1978, Zbierkový fond Slovenského banského múzea, Banská Štiavnica, Etnologický zbierkový fond, sign. E, inv. č. E08578, Kronika BSP II.

Pohyb mimo pracoviska: voľný čas ako súčasť fungovania kolektívu

Pohyb razičského kolektívu sa však neobmedzoval na pracovný priestor bane. Kroniky BSP, hoci len okrajovo, zaznamenávajú aj mimopracovné aktivity – organizovanie stretnutí pre rodiny, športové podujatia, spoločné rekreácie či oslavy. Z etnologickej perspektívy nejde o marginálne doplnky pracovného života, ale o dôležitú súčasť fungovania kolektívu.

Tieto aktivity predstavovali presun kolektívnej identity do sféry voľného času. Spoločné športové zápasy alebo rekreácie vytvárali priestor na upevňovanie vzťahov, potvrdenie súdržnosti a symbolické vyrovnávanie pracovnej záťaže. Zároveň však neboli úplne voľné, často mali charakter záväzku (ako napr. dobrovoľnícke pracovné brigády) a boli súčasťou očakávaného správania vzorného kolektívu BSP.

Pohyb medzi prácou a voľným časom tak neznamenal ostrý prechod medzi dvoma oddelenými svetmi. Naopak, hranica medzi nimi bola priepustná. Normy kolektívnej disciplíny a angažovanosti sa prenášali aj do mimopracovných aktivít, ktoré prispievali k stabilizácii kolektívu ako sociálnej jednotky.



Obr. 3

Spoločné opekanie, autor fotografie neznámy, obdobie rokov 1970 – 1975, Zbierkový fond Slovenského banského múzea, Banská Štiavnica, Etnologický zbierkový fond, sign. E, inv. č. E08577, Kronika BSP I.



Obr. 4

Deň baníkov spolu s dcérami, autor fotografie neznámy, obdobie rokov 1970 – 1975, Zbierkový fond Slovenského banského múzea, Banská Štiavnica, Etnologický zbierkový fond, sign. E, inv. č. E08577, Kronika BSP I.

Kroniky zachytávajú mimopracovné aktivity najmä v súvislosti s kolektívnymi podujatiami. Zaujímavý príklad mimopracovnej aktivity zachytáva zápis z kroniky BSP I z roku 1973, ktorý opisuje organizovanie spoločného stretnutia pre rodiny členov brigády. Podujatie bolo spojené s krátkym hodnotením pracovných výsledkov kolektívu a neformálnym posedením. Hoci kronika túto udalosť zaznamenáva len v niekoľkých vetách, naznačuje dôležitý aspekt fungovania kolektívu: jeho sociálny rozmer presahoval pracovisko a zahŕňal aj rodinné zázemie baníkov.

Aktív celej brigády aj z rodinníma príslušníkma 3. novembra na Remate, bol 2 dňoví a popri pracovnej časti na ktorej sme sa zaoberali preblémami vo vnútri brigády a hodnotili našú činnosť sme previedli hodnotenie nových členov a určili na získanie odznaku čakáciu lehotu. Rodinním príslušníkom našej brigády – deťom sme usporiadali kvízovú súťaž a všetkým deti odmenili.⁷

⁷ Pozn. autorky: Prepis zápisu v kronike je doslovný, aj s gramatickými chybami. Zbierkový fond Slovenského banského múzea, Banská Štiavnica, Etnologický zbierkový fond, sign. E, inv. č. E08577, Kronika BSP I, rok 1973.

Jedným z výrazných príkladov pohybu razičského kolektívu mimo pracoviska je nadviazanie družby s učňovskou triedou, zachytené v kronike ako súbor konkrétnych záväzkov a očakávaní. Zápis dokumentuje, že vzťah medzi razičským kolektívom a II. Ds triedou Odborného učilišťa pri Handlovských uhoľných baniach nebol chápaný ako jednorazová iniciatíva, ale ako systematická a dlhodobo udržiavaná forma spolupráce.⁸ Pohyb kolektívu sa tu prejavuje ako presun z pracovného prostredia do sféry výchovy, kultúry a verejného života – organizovanie spoločných stretnutí, kultúrnych a športových podujatí či brigád na skrášľovanie mesta rozširuje pôsobenie razičov za hranice bane. Zároveň ide o pohyb generačný: skúsení baníci sa zaväzujú „nezištne odovzdávať svoje bohaté skúsenosti“, zatiaľ čo učni majú tieto skúsenosti preberať a potvrdzovať svoj „status“ pokračovať v ich práci. Vzťah družby tak nie je len formou mimopracovnej aktivity, ale aj nástrojom reprodukcie kolektívnej identity a pracovných hodnôt. Významným prvkom je aj záväzok zaznamenávať spoločné aktivity do kroník, čo poukazuje na vedomú snahu tieto praktiky nielen vykonávať, ale aj reprezentovať ako súčasť ideálneho obrazu kolektívu. Tento príklad ukazuje, že pohyb razičského kolektívu medzi prácou a voľným časom bol zároveň pohybom medzi generáciami, sociálnymi prostrediami a normatívnymi predstavami o „vzornom“ baníckom kolektíve.

Záver

Pohyb razičského kolektívu medzi prácou a voľným časom predstavuje kľúč k pochopeniu fungovania kolektívnej identity v socialistickom baníctve. Razenie chodieb ako technický proces bolo len jednou z rovín tohto pohybu. Rovnako dôležitý bol sociálny a symbolický pohyb kolektívu, ktorý sa odohrával v každodenných praktikách, mimopracovných aktivitách a v oficiálnych reprezentáciách zachytených v kronikách BSP.

Esej ukazuje, že kolektívna identita razičov sa formovala v priestore medzi plánom a každodennosťou, medzi normovaným výkonom a žitou skúsenosťou. Etnologický pohľad na razičský kolektív tak umožňuje vnímať banícku prácu nielen ako technickú činnosť, ale ako komplexnú sociálnu prax, v ktorej sa práca a voľný čas navzájom podmieňovali. Práve prechody medzi pracovným a mimopracovným priestorom, medzi normovaným výkonom a žitou skúsenosťou, ako aj medzi oficiálnym obrazom kolektívu a jeho každodennou praxou umožňujú uchopiť dynamiku kolektívneho života. Mimopracovné aktivity, ako sú družby, športové podujatia či spoločné stretnutia, tak nepredstavujú len doplnok pracovného života, ale kľúčový priestor, v ktorom sa kolektívna identita potvrdzuje a reprodukuje.

Zároveň je však potrebné reflektovať limity pramenného materiálu. Kroniky BSP zachytávajú tento pohyb selektívne, prostredníctvom formalizovaných a často schematických zápisov, ktoré zdôrazňujú plnenie plánu a úspechy kolektívu, zatiaľ čo každodenné praktiky a individuálne skúsenosti zostávajú zväčša skryté. Absencia výpovedí pamätníkov tento obraz ďalej komplikuje, no zároveň zvyrazňuje potrebu čítať kroniky interpretačne, ako normatívne konštruovaný obraz kolektívu.

⁸ Zbierkový fond Slovenského banského múzea, Banská Štiavnica, Etnologický zbierkový fond, sign. E, inv. č. E08577, Kronika BSP I, rok 1975: Dohoda o nadviazaní družby.

Pohyb razičského kolektívu sa tak ukazuje nielen ako fyzický postup v priestore bane, ale aj ako analytický nástroj, ktorý umožňuje zachytiť prepojenie práce, voľného času a identity. Práve v tomto pohybe – medzi plánom a každodennosťou, medzi štruktúrou a spolupatričnosťou – sa formuje špecifická podoba kolektívneho života v prostredí socialistického baníctva.

Referencie

- Denková, Z. (2023). *Ikony socializmu? Každodenný život baníkov v Banskej Štiavnici medzi rokmi 1948 – 1989*. Slovenské banské múzeum Banská Štiavnica.
- Galková, H. (2023). K začínajúcemu etnologickému výskumu transformácie uhoľného baníctva na Hornej Nitre v lokalite Handlová. In: Senček, R. R. (ed.). *Zborník Slovenského banského múzea XXVII/2*. Slovenské banské múzeum Banská Štiavnica, 157-173.
- Paríková, M. (2009). Brigády socialistickej práce. Fenomén práca medzi realitou a formalizmom? In: Profantová, Z. (ed.). *Hodnota zmeny – zmena hodnoty*. Ústav etnológie SAV, 299-319.
- Slov-Lex.sk právny a informačný portál (s. d.). 105/1950 Zb. *Nariadenie, ktorým sa vyhlasuje štatút národných podnikov priemyslových*. Prevzaté 12. 3. 2026 z <https://www.slov-lex.sk/ezbierky/pravne-predpisy/SK/ZZ/1950/105/>
- Slovníkový portál Jazykovedného ústavu Ľ. Štúra SAV (2004). Pohyb. *Synonymický slovník slovenčiny*. Prevzaté 9. 3. 2026 z <https://slovník.juls.savba.sk/?w=pohyb&s=exact&c=c7bc&cs=&d=kssj4&d=psp&d=ogs&d=sss&d=orter&d=scs&d=sss&d=peciar&d=ssn&d=hssj&d=berolak&d=nounb&d=orient&d=locutio&d=obce&d=priezviska&d=un&d=onom&d=pskfr&d=pskcs&d=psken#>
- Turner, V. (2004). *Průběh rituálu*. [reprint pôvodného vydania z roku 1969]. Computer Press Brno.
- Zbierkový fond Slovenského banského múzea, Banská Štiavnica, Etnologický zbierkový fond, sign. E, inv.č. E08577, Kronika BSP I.
- Zbierkový fond Slovenského banského múzea, Banská Štiavnica, Etnologický zbierkový fond, sign. E, inv.č. E08578, Kronika BSP II.
- Zbierkový fond Slovenského banského múzea, Banská Štiavnica, Etnologický zbierkový fond, sign. E, inv.č. E08579, Kronika BSP III.

Pohyb ako životné krédo Marty Botíkovej

Movement as Marta Botíková's Life Credo

Michal Babiak

Abstract

The text is a laudatio for Prof. PhDr. Marta Botíková, PhD. (*1955), which was delivered on the occasion of her life anniversary on 8. 11. 225 in Bratislava. The text emphasizes her achievements in the scientific and personal fields, which are evidently motivated by the fascination of progressive development and movement and by the belief in the power of action. With these features of her approach to life and work, Marta Botíková was able to create a scientific opus that represents a significant contribution to the enrichment of the Slovak and international context with a focus on ethnology and cultural anthropology.

Keywords

laudatio, pohyb, sila činu, Goethe, Hesiodos

Kľúčové slová

laudatio, movement, power of action, Goethe, Hesiod

Kontakt / Contact

doc. PhDr. Michal Babiak, CSc., Katedra estetiky, Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Gondova 2, 811 01 Bratislava, Slovenská republika,
e-mail: michal.babiak@uniba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0009-0005-6954-9637>

Ako citovať / How to cite

Babiak, M. (2026). Pohyb ako životné krédo Marty Botíkovej. *Etnologické rozpravy*, 33, 120-125. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2026.33.06>



Obr. 1

M. Botiková s autorom textu. Foto: J. Cedzová, jún 2026.

Pamätám sa dobre: bol rok 1988, s Botíkovcami som sa poznal už celé tri roky a zoznámil som sa tak, že... vlastne asi to poviem neskôr, lebo už dlhší čas ma všetci napomínajú, že robím časté digresie, že si neviem strážiť základnú niť rozprávania atď., čo síce nemusí byť znakom nejakej poruchy, ale len obyčajného starnutia (neviem, čo z toho uprednostniť ako pre mňa výhodnejšie, lebo starnutie je predsa znakom istej vysokej kumulácie vedomostí, skúseností, často – ale nie vždy – aj tolerance voči ostatným, s ktorými prichádzame do styku atď., kým porucha...) – hej, aj toto je digresia, takže: vraciam sa k základnej niti: v tom auguste roku 1988, teda tri roky potom, ako som sa zoznámil s Martuškou a Jankom Botíkovcami, ocitol som sa na Slovensku. Ako mladý asistent na Katedre slovakistiky Filozofickej fakulty Univerzity vo vojvodinskom Novom Sade v Juhoslávii, bol som vyslaný mojim pracoviskom na oslavy 125. výročia založenia Matice slovenskej do Martina. Keďže som nemohol nenavštíviť aj Ústav pre zahraničných Slovákov Matice slovenskej v Bratislave, kde vtedy Martuška pracovala a „brat“ Sirácky¹ by mi absenciu návštevy taktiež nikdy neodpustil, cestu som si naplánoval podľa dávno pripraveného – nie môjho, ale, samozrejme – Martuškinho plánu

¹ PhDr. Ján Sirácky (1925, Báčsky Petrovec, Srbsko – 1998 Bratislava), historik, zameraný prevažne na problematiku dejín dolnozemsých Slovákov, jeden zo zakladateľov Ústavu pre zahraničných Slovákov Matice slovenskej v Bratislave.

a programu: po príchode do Bratislavy sa spoločne zvezieme do Martina. Štvrtým členom posádky v ich škodovke bude Martuškina mamička, pani magistra Marta Sigmundová. V aute som sa dozvedel, že Botíkovci cestu do Martina využijú aj na prieskum terénu, vzhľadom na to, že Janko mal onedlho prebrať funkciu vo významnej kultúrnej inštitúcii – riaditeľa Etnografického múzea. Pobyt na matičných oslavách bol úspešný: Botíkovci ma zoznámili s filozofom a prorektorom Univerzity Komenského Mirom Marcellim (s ním a jeho rodinou doteraz udržiavame priateľské kontakty), s Jurajom Hamarom, s ktorým takisto vzniklo celoživotné kamarátstvo a spoločné pracovisko na katedre estetiky... Silno na mňa a na ostatných zapôsobil program v martinskom amfiteátri, kde som prvýkrát počul Trnavského *Ružičky*, kedy sopranistku sprevádzal veľký symfonický orchester a keď Leopold Haverl zarecitoval Novomeského báseň *Myslím, že to je mier* – celý amfiteáter postojacky vykrikoval Bravó! Bolo to teda v časoch, keď sa básne ešte písali a recitovali...

No táto spomienka na oslavy je iba kulisou toho, čo chcem povedať, je to iba digresia zo zatiaľ ani len nenadškrtnutého jadra plánovanej spomienky: bolo to v časoch, keď ľudia ešte mali čas a preto ten čas aj pomalšie plynul, a v tomto duchu – pomalšie plynúceho času, čo tak trochu pripomínalo atmosféru z divadelných hier Antona Pavloviča Čechova – Botíkovci vymysleli typicky čechovovskú akciu: poďme sa pozrieť na meandre Turca. Bol to taký slovenský variant prechádzky po čechovovskom višňovom sade (viete o čom hovorím, nemusím sa púšťať do ďalšej digresie...). V lyrickej atmosfére melancholického augustového svetla (asociatívna digresia na Faulknera) bosí sme chodili týmito meandrami a neviem prečo som mal pocit, že pohľad na nás musí pripomínať akúsi malomestskú akciu, akéhosi pikniku, na ktorom sa stretá stará martinská smotánka: batkovia Vajanský a Škultéty, Elena Maróthy-Šoltéssová, Marína Oľga Horváthová s hosťujúcou Teréziou Vansovou atď. - belle epoqué z prelomu storočí sa preniesol známym fyzikálnym javom tzv. časovou ruptúrou do roku 1988.

Ja, ako typický dolnozемец, ocenil by som tento variant Kneippovho kúpeľa v meandroch Turca v trvaní do piatich minút, no na moje veľké sklamanie, Martuška zavelila: „Nebo kto chce žíti, ať se kývá!“ (Kollár 1902: 32) Ide sa ďalej! Pohyb! – No, zbohom! Nevie, či sme cestou za meandrami Turca prechádzali aj cez Mošovce, a tento fakt spôsobil, že to nakoplo Martušku v poetickému výlevu, no tento verš veľkého mošovského rodáka, Jána Kollára z jeho *Slávy dcery* ma takmer pochoval a ak si dobre spomínam, aj som parodoval z jeho *Predspevu k Slávy dcere*, keď som si zahundral: „Ó, Turče! Někdy kúpel, nyní moja rakev!“²

Až po čase som si uvedomil, že tieto Kollárove verše sú vlastne akýmsi Martuškiným životným krédom oslavujúcim pohyb: „Nebo kto chce žíti, ať se kývá!“ V Kollárovom verši ako keby bola sublimovaná, prevedená z jedného skupenstva do druhého, Goetheho ústredná myšlienka z jeho *Fausta*. Goetheho fascinovala myšlienka prvopočiatku vecí, pátral po prvotných tvaroch prírody, ale aj fenoménov z duchovnej sféry. Takže neprekvapuje, že v začiatočnom momente formovania a vývinu ducha reflektuje myšlienku z Jánovho evanjelia: „Na počiatku bolo slovo a Slovo bolo u Boha a Boh bol to Slovo“ (Biblia 1999: 94). V ďalšom vývine toto slovo sa transformuje na um, ktorý v následnom vývine dostáva silu a v záverečnej fáze sa dostáva do pozície diela. Dielo, čin, skutok – to je vyvrcholenie pohybu, vývinu človekovho ducha, to je to, čo nás robí ľuďmi, a iste preto Faust v zúfalstve okrične Ducha zeme Mefistofela, keď sa ho pýta:

² Paródia na 2. verš z *Predspevu Slávy dcery* (Kollár 1902: 17).

Či ducha ľudského, čo k výšinám pne sa, pochopil aspoň jeden z vás?
(Goethe 1966: 132)

Dielo, čin, skutok, ktorý vzniká z dialektického pohybu – to je to, čo ľudí ako Martušku fasciňuje – dokonca až do takej miery, že si dielo vytýčia ako svoje „Verím!“ – Krédo!

A vedeli toto aj veľkí antickí filozofi a tragickí básnici, dokonca Aristoteles to vytesal do kameňa vo svojej *Poetike*, keď napísal, že ľudia sú podľa povahy takí alebo onakí, no podľa skutkov sú šťastní alebo nešťastní (Aristoteles 1944: 27).

A preto je Martuška šťastná: lebo sa kýva, hýbe, robí, koná. A preto Martuška každý večer svoju modlitbu začína slovami:

Verím v skutok, lebo aj tento svet, nebo a zem je skutkom Pána Boha. Verím v dielo, ktoré vzniká z pohybu, lebo všetko čo vidím, cítim, poznám a nepoznám, je dielom Stvoriteľa...

až po záver:

Verím v čin, lebo všetko čo učiním, bude dokladom môjho života večného. Amen.

A dávno potom, ako si Martuška osvojila toto krédo, Ridley Scott vo svojom filme *Kráľovstvo nebeské* využil Goetheho kvintesenciu o poslaní človeka na zemi v známej metafore o potrebe starostlivosti o vlastnú záhradku,³ ktorá nám bola prisúdená. Starat' sa o ten kus vesmíru, ktorý sme dostali do árendy, aby sme ho urobili krajším miestom pre život: v Scottovom filme rytiersky ľavoboček, teraz kováč, má na hrade svojej vyhne vyryté slová: Načo je človek na tomto svete, ak ho nemení. – Alebo povedané v bibličtine, naformulované Kollárom a zopakované Martuškou: „Nebo kto chce žíti, ať se kývá!“

Neviem, či sa Martuška počas svojho študijného pobytu v americkej Olympii stretla s Ridleyom Scottom, no s Kollárom sa, ako vidíme, stretla. A keďže sa Kollár ako jeden z mála Slovákov stretol s Goethem, kruh sa uzatvára. Napĺňa sa teda oná empirická invenčná poznámka, že stačia iba siedmi ľudia, aby sme fyzicky poznali ktoréhokoľvek človeka na zemi.

A k poznaniu duchovnému stačí ešte menej ľudí ako sedem. Tam je priama linka.

Martuška tak sedí na tej istej hostine, na tom istom symposione s Goethem, Kollárom, Scottom, ale aj s Homérovým druhom Hésiodom, či naším Hviezdoslavom – a podobne, ako aj v Platónovej *Hostine*, *Symposione*, prednáša pochvalnú reč na dielo, čin, skutok... Hodujú a precitujú slasť z poznania, Martuška s Hviezdoslavom hovoria:

Že cesta k skutkom od pohnútok
je tvrdá, ťažká, ďaleká?
Nie! za pohnútkou beží skutok,
jak prez osnovu v člunku útok:
len načim zahriať človeka,
ním hnúť; a v tom je majstrom genij,

³ Metaforu, resp. alegóriu o potrebe starať sa o svoju záhradu prvotne naformuloval Voltaire ako myšlienkový odkaz svojej novely *Candide - il faut cultiver notre jardin*.

duch ohňom tvorčím zapálený –
Ten zachytí ho na dráhu,
prekážky zdrví v podlahu:
prekotí jednu – človek vzhupne;
tak z ľudí ľudstvu stavia stupne
až k cieľu slávy! ku blahu... (Hviezdoslav 2010)

Martuška s kubínskym sedmoslivkárom vedia, že nehovoria nič nové, keď nabádajúc k práci konštatujú: „len načim zahriať človeka, ním hnúť“, že je to vlastne parafráza mošovského Danteho, keď nabádal: „Nebo kto chce žíti, ať se kývá!“ – a tento verš je parafrázou ideového odkazu Goetheho, ktorý využil aj Ridley Scott atď., atď. – ak ja trpím digresiami, tak dejiny ideí trpia parafrázovaním – „večné opakovanie rovnakého“, nech si pomôžem Nietzsche.

V Martuškinom geste je niečo z letory antických tragických hrdiniek – z rodu Antigony. Ona nie je nasledovateľkou filozofického postoja amor fati – má rezervu prijatia všetkého, čo sa v živote stane, vrátane utrpenia a straty, ako nevyhnutného, alebo dokonca dobrého. Má ďaleko od stoikov, alebo tej časti Nietzscheho filozofie, ktorá nabáda nielen prijať, ale aj milovať všetku nevyhnutnosť, ktorá tvorí život. Ona vie, že človek na plné dúšky precítiť seba ako človeka, len keď sa dokáže postaviť čelom k osudu, hľadať cestu ako prekonať to, čo život prináša ako temnejšie stránky. Biblický príbeh o prvom treste, ktorý sa dostal človeku, má pre ňu rozmer výzvy:

A [Boh] Adamovi riekol: Pretože si poslušol hlas svojej ženy a jedol si zo stromu, čo som ti zakázal: Nebudeš jesť z neho! - pre teba bude pôda prekliata s námahou sa z nej budeš živiť. Ba trnie a hložie bude ti rodiť a poľné byliny budeš jedávať. V pote tváre budeš jesť chlieb, kým sa nevrátiš do zeme, lebo z nej si vzatý, pretože si prach a do prachu sa vrátiš. (Biblia 1999: 13)

Áno, je to trest, no tento trest nabáda k činu, k práci, skutkom – k pohybu. Človek, skutočný človek sa dopracoval k svojej podstate až po tomto treste a uvedomení si, že jeho bytie je podmienené konaním. V novom svete, ktorý sa mi otvára, musím byť činný, lebo je to môj svet a ja si tento svet svojím dielom musím prispôbiť. Môj svet nie je svetom potrestaného jedinca, miestom, kde trpne znášam osud, ale priestorom tvoriaceho človeka – homo faber. Môj svet je imperatív starostlivosti o moju vlastnú záhradku, ktorá nám bola prisúdená. Staráť sa o ten kus vesmíru, ktorý sme dostali do árendy, aby sme ho urobili krajším miestom pre život.

Niektó povie, že prekonávať trest boží vlastnou činnosťou je absurdné – ale Martuška mu spolu s Tertullianom odpovie: *Credo quia absurdum est* a aby to nebolo málo, prizve si ako svedka aj Homérovho básnického súpera Hesioda, ktorý spoznal, že: „Bohovia a ľudia sú pohoršení z toho, kto nečinne žije.“ (Hésiodos 1976: 20)

Kto nečinne žije, ten nepozná život v jeho plnosti a nedokáže pocítiť potrebu po pomoci u druhého človeka, nedokáže byť empatický, nedokáže byť človekom človeku, nedokáže poznať lásku, nevie odovzdať lásku rodičom, manželovi, deťom, vnúčatám, ľuďom, svetu.

Kto nečinne žije, ten nepozná život v jeho plnosti a nedokáže otvoriť si srdce pre iného, ani darovať toto srdce inému.

A Martuška žije činne. Verí v dielo, čin, skutok, a preto miluje a je milovaná. Stará sa o svo-

ju záhradku, stará sa o ten kus vesmíru, ktorý sme dostali do árendy, aby z neho urobila ohnisko, krb, teplo pre domov.

A preto je šťastná, preto každý večer končí svoju modlitbu Hviezdoslavovými veršami:

Huk zmíkol, zhasla blýskavica hravá...
Tak hasne všetko, bez stopy sa stráca,
nech mladost' je či radosť, rozkoš, sláva;
len jedno vracia sa a trvá: práca. (Hviezdoslav 2012)

Vtedy v tom dávanom 1988. roku v oných fascinujúcich meandroch Turca som toto o Martuške nevedel, ale mohol som to tušiť. Veď sme sa poznali vlastne už celé tri roky. Áno, nezačul som, že som slúbil, že niečo poviem o tom, ako sme sa zoznámili. Bolo to vďaka onému už spomínanému „brata“ Siráckeho Ústavu pre zahraničných Slovákov Matice slovenskej, keď v rámci starostlivosti o krajanov tento ústav zabezpečoval aj družbu medzi jednotlivými krajanskými folklórnymi spolkami a podobnými spolkami zo Slovenska. Martuška roku 1985 pricestovala s Hriňovčanmi do mojej rodnej obce Kulpín, (digresia: v ktorej sa okrem mňa narodil ešte aj architekt Harminc a kde Milan Hodža začal svoju politickú kariéru) a keďže skúsenosti z tohto zájazdu boli dobré, vrátili sme návštevu do Hriňovej v apríli 1986. Ubytovaní sme boli v krásnom prostredí v horskom hoteli na Poľane a voľné chvíle sme využívali na rekreáciu vo voľnej prírode: najviac sme sa opalovali na nádhernom horskom slnku, ktoré inak svietilo ako na našej dolnozemskej rovine. Až keď sme sa vrátili domov, dozvedeli sme sa, že práve počas nášho zájazdu na Slovensko jadrová elektráreň v Černobyle mala haváriu, no ako Juhoslovania nemali sme sa čo obávať, lebo jadrový oblak obišiel Juhosláviu a najviac rádioaktivita zasiahla ľudí vo východnej a strednej Európe - ale ani to nie všetkých, iba tých čo boli na končiaroch vrchov! Keď som sa hlásil u lekára, aké to môže mať následky vzhľadom na moje opalovanie na vrchu Poľany, rádiológ ma uistil, že s určitosťou to nikto vedieť nemôže, akurát, z doterajších pokusov, ktoré sa realizovali vo svete, hrozí mi, že v starobe môžem začať fabulovať, vymýšľať si veci, ktoré sa nikdy neudiali a stratím pocit presnej hranice medzi skutočnosťou a fantáziou.

Niečo ako romantici.

Prítomné laudatio na prof. PhDr. Martu Botikovou, CSc. bolo prednesené v Bratislave 8. novembra 2025 pri príležitosti zaznamenávania jej životného jubilea.

Referencie

Aristoteles. (1944). *Poetika*. Matica slovenská.

Biblia. *Písmo sväté Starej a Novej zmluvy*. (1999). Transcius a Slovenská biblická spoločnosť Banská Bystrica.

Goethe, J. W. (1966). *Faust I*. Tatran.

Hésiodos. (1976). *Práce a dni*. In: *Železný věk*. Odeon.

Hviezdoslav, P. O. (2010). *Dozvuky II*. Zlatý fond denníka SME. https://zlatyfond.sme.sk/dielo/273/Orszagh-Hviezdoslav_Dozvuky-II/1

Hviezdoslav, P. O. (2012). *Stesky IV*. Zlatý fond denníka SME. https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1696/Orszagh-Hviezdoslav_Stesky-4/1

Kollár, J. (1902). *Slávy dcera. Báseň lyricko-epická v pěti zpěvích*. Nakladatelství J. Otto.

Rozhovor s jubilujúcim kolegom. Doc. PhDr. József Liszka, PhD. sedemdesiatnik.

Interview with the Jubilant Colleague:
Assoc. Prof. PhDr. József Liszka, PhD.,
on the Occasion of His 70th Birthday.

Marta Botiková

Kontakt / Contact

prof. PhDr. Marta Botiková, CSc., Katedra archeológie a kultúrnej antropológie, Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Gondova 2, 811 01 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: marta.botikova@uniba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-7160-4958>

Ako citovať / How to cite

Botiková, M. (2026). Rozhovor s jubilujúcim kolegom. Doc. PhDr. József Liszka, PhD. sedemdesiatnik. *Etnologické rozpravy*, 33, 126-134.

V tomto roku oslávi náš kolega József Liszka svoje životné jubileum. Jeho celoživotné záujmy a práca sú bezprostredne spojené s problematikou etnologického výskumu Maďarov na Slovensku, ako aj s výskumami každodennosti, otázkami populárnej kultúry, malých sakrálnych objektov a, v neposlednom rade, s problematikou folklórnych a nefolklórnych prozaických žánrov. Múzejník, vysokoškolský docent, aj prorektor Univerzity J. Selyeho v Komárne, vedúci etnologického pracoviska Fórum inštitútu pre výskum menšín, so sídlom v Komárne, plodný autor, diskutér a propagátor vedy, kamarát. Dovoľte priblížiť jeho životnú cestu etnológa v nasledujúcom rozhovore.

Prečo, ako si sa rozhodol pre štúdium národopisu/etnológie?

Takmer som povedal, že odkedy si pamätám, fascinovala ma archeológia, ale to nie je celkom pravda. Keď som bol malý, chcel som byť obuvník a neskôr rušňovodič.

Keď sa na to spätne pozerám, môj záujem o archeológiu mohol mať viacero dôvodov. Na druhom stupni základnej školy som sa pravidelne zúčastňoval na okresných a regionálnych súťažiach v biológii, a keď sme raz prišli na súťaž do Nitry, vzali nás na výlet do Jelenca, kde sme sa vybrali na túru k zrúcaninám hradu. Keď sme kráčali po vodou vymytom, dobre vyšliapanom chodníku medzi tienistými stromami, jeden z „súperiacich“ vedúcich (ak si dobre pamätám, bol z Kolárova) hovoril môjmu vedúcemu, Sándorovi Gedaiovi (on nás učil biológiu

na základnej škole v Gbelciach), že hoci učí biológiu na škole, je aj amatérskym archeológom, a (aspoň pre mňa) fascinujúco rozprával o datovaní a pôvodnej funkcii počas našej túry z vodou vymytého povrchu pozbieraných kúskov keramiky. Táto cesta podnietila môj už aj tak veľký záujem o históriu a archeológiu. V tom čase som čítal vtedy všeobecne obľúbené a úspešné populárno-náučné knihy Vojtecha Zamarovského o siedmich divoch sveta, o Mezopotámii, a najmä o objavení Tróje. Životný príbeh Heinricha Schliemanna, nemeckého obchodníka, ktorý sa stal svetoznáмым archeológom, ma tak zaujal, že som sa raz a navždy vzdal povolania rušnovodiča a rozhodol som sa stať archeológom. Zhodou okolností sa v tom čase na okraji susednej obce Svodín konali archeologické vykopávky európskeho významu (a kvality – samozrejme, to viem až teraz; v tom čase som nemal tušenie, kde to žijem). Pod vedením Viery Němejcovej-Pavúkovej výskumníci z Archeologického ústavu Slovenskej akadémie vied v Nitre odkryli pozostatky opevneného sídliska z mladšej doby kamennej. Nuž, prihlásil som sa na tieto vykopávky (s výraznou podporou mojich rodičov) ako brigádnik. Brigádoval som každé prázdniny až do ukončenia strednej školy, potom aj ako vysokoškolák. Čítal som knihy o archeológii a čoskoro potom aj ďalšie odborné publikácie v maďarčine, slovenčine, češtine a nemčine. Tieto som si vybral na základe odporúčania pani Pavúkovej. Hoci som bol najatý ako manuálny pracovník, samozrejme som vedúcej vykopávok povedal o svojich cieľoch, takže ma často brávala na špecializovanejšie práce. Keď som raz pomáhal kresliť vykopaný hrob (kostru) (ja som meral rozmery), poznamenal som, že tento hrob by som si neskôr aj sám nakreslil. Asi som sa vyjadril nesprávne, lebo pani Pavúková to zrejme pochopila tak, že „aj ja by som to vedel nakresliť“. Zdvihla pohľad od milimetrového papiera pripevneného ku kresliacej doske a spýtala sa: „Myslíte si to?“ Vtedy som si uvedomil, že som povedal niečo nesprávne, ale nechcel som ustúpiť, tak som odpovedal, že áno, myslím. Pavú-



ková ma vzala za slovo a najbližšie som musel ja nakresliť mierkovú kresbu viactisícročnej kostry v skrčenej polohe, ktorú predtým starostlivo odkryl a očistil Sándor Kecskés. On pochádzal inak z Bešeňova, bol zručný a špecializovaný robotník na vykopávkach pani Pavúkovej. (Mimochodom, oveľa neskôr, v osemdesiatych rokoch sa práve on ukázal ako nenahraditeľný pomocník pri mojich vykopávkach v Nových Zámkoch). Kresba sa mi podarila do takej miery, že ma následne „povýšili“ na kresliča a o pár rokov neskôr, počas dovolenky rodiny Pavúkových, mi dokonca zverili profesionálne vedenie vykopávok na niekoľko týždňov.

Medzitým som samozrejme začal chodiť na strednú školu v Nových Zámkoch, konkrétne do triedy Pála Hornyáka, ktorá bola zameraná na prírodné vedy. Skvelá partia deciek pod vedením ešte skvelejšieho triedneho učiteľa! Ale nejako som sa cítil ako čierna ovca medzi spolužiakmi, ktorí sa viac zaujímali o matematiku, deskriptívnu geometriu a fyziku. Naozaj som nikomu (okrem niekoľkých blízkych priateľov) nespomínal, čo som robil cez leto, čo som čítal, a najmä, čo by som chcel robiť ako svoju budúcu profesiu. Ale prišiel čas, keď som musel vyložiť karty na stôl, niekedy na konci tretieho, na začiatku štvrtého ročníka. Keď môj triedny učiteľ počul môj plán, zamračil sa a hneď mi povedal, že už mal predtým študenta ako ja, ale ten sa ani nedostal na univerzitu, aby študoval archeológiu, a ak budem trvať na svojom nápade, môžem očakávať, že kým dokončím archeológiu, narastie mi biela brada po kolená...

No, ale vytrval som, hoci sa ukázalo, že dostať sa na štúdium archeológie naozaj nebolo ľahké. V Bratislave a v Prahe sa ročníky otvárali len každý druhý alebo tretí rok. V Budapešti sa archeológia otvárala každý rok, ale tam mohol študovať len štátom určený počet študentov z vtedajšieho Československa a navyše, predmety, ktoré mohli študovať, boli tiež každý rok stanovené. V roku 1975, keď som si musel vybrať vysokú školu, archeológia nebola ani jednou z možností. Bola tam však etnografia, o ktorej ani ja, ani moji rodičia, ani učitelia nemali ani potuchy, čo to vlastne je. Len sme sa domnievali, že je to niečo podobné archeológii. Ale neboli sme ďaleko od pravdy, hoci vtedy som ešte nepoznal výstižný výrok Ferenc Móra, že *archeológia je etnografia mŕtvych a etnografia je archeológia živých* (vtedy som ani nevedel, že známy spisovateľ (aj) mládežníckych románov, Ferenc Móra bol vlastne archeológom, pôsobil ako riaditeľ múzea v Segedíne).

Inými slovami (a veľmi zjednodušene povedané!), obe vedy sa zaoberajú štúdiom každodenného života bežných ľudí, ale ich vedecké výskumné metódy a zdroje sú odlišné. Nakoniec rodinná rada (s podporou môjho triedneho učiteľa) rozhodla, že by som sa mal prihlásiť na etnografiu do Budapešti. Nieкто mi tiež pošeptal, že keď sa tam dostanem, môžem si ako druhý odbor popri jednodoborovej etnografii vybrať čokoľvek, dokonca aj archeológiu. Nebudem to naťahovať, ale našťastie ma prijali (musel som absolvovať prijímacie skúšky z dejepisu, slovenského jazyka a literatúry na Katedre etnografie a folkloristiky FiF UK v Bratislave) a na jeseň 1975 som mohol začať študovať etnografiu a archeológiu na Filozofickej fakulte Univerzity Eötvösa Loránda v Budapešti. (Musím povedať, že ako druhú možnosť som si podal prihlášku aj na Karlovu univerzitu v Prahe na odbor nemčina – história. A tam som bol tiež prijatý. Naozaj som kvôli tomu strávil noci bez spánku, keď som sa snažil rozhodnúť, ktorú z možností si vybrať. Praha ma veľmi lákala, ale tam sa nezdalo, že by som mal možnosť presunúť sa smerom k archeológii. Rozhodol som sa pre Budapešť. A dodnes si nie som istý, či som urobil správne...)

A čo sa stalo? V Budapešti som si v priebehu jedného semestra uvedomil, že ma viac zaujíma *archeológia živých* ako *etnografia mŕtvych*. Nuž, oba odbory som absolvoval s vyznamenaním

(diplomovú prácu som písal z etnografie), a keď som si začal hľadať prácu, zistil som, že s titulom z etnografie nemôžem nič robiť (hoci ma československý štát poslal do Maďarska práve preto, aby som ho získal: toľko k efektívnosti socialistického plánovaného hospodárstva v tých časoch), ale ako archeológ (hoci som tento odbor začal a dokončil z vlastnej iniciatívy, dá sa povedať: nelegálne) som si našiel prácu v Okresnom múzeu v Nových Zámkoch. Desať rokov som tam pracoval ako archeológ, hoci v hĺbke duše som sa cítil ako folklorista. Vo voľnom čase – ukradnutom z nocí, víkendov a času stráveného s rodinou – som robil národopisné výskumy, publikoval články a napokon som získal aj „malý“ doktorát (PhDr.). Ako archeológ som v roku 1986 vydal popularizačnú knihu o základoch národopisu pre mládež (*Ágas-bogas fa*, teda *Rozvetvený strom*), ktorá sa stala mojou jedinou úspešnou knihou (hoci som odvtedy napísal ešte tridsať ďalších). Prvé vydanie vyšlo v náklade viac ako 10 000 výtlačkov, po ktorom nasledovali ďalšie tri vydania. Piate vydanie som už neschválil, pretože som mal pocit (teraz to už viem), že je to príliš romantický obraz takzvanej ľudovej kultúry. Ako archeológ som v druhej polovici osemdesiatych rokov v rámci Csemadoku v Nových Zámkoch viedol skupinu národopisného výskumu, zloženú zväčša z amatérskych výskumníkov, v obciach dolného Pohronia, ktorého výsledkom bola aj publikácia, zostavená zo štúdií o folklórnych javoch obce Kamenín. Publikácia vtedy získala aj Cenu Slovenskej národopisnej spoločnosti.

Ktorá osobnosť, či už spomedzi zahraničných alebo slovenských kolegov a učiteľov Ťa najviac ovplyvnili v Tvojom vedeckom smerovaní?

To by bolo na dlhú diskusiu, takže začnem svojimi vysokoškolskými rokmi, keď som mal naozaj veľa skvelých učiteľov, od archeológa Istvána Bónu cez Gyulu Lászlóa až po folkloristu Vilmosa Voigta. Naučil som sa od nich nesmierne veľa. Nemám natoľko na mysli odborné vedomosti, ako skôr spôsob myslenia, uvažovania.

Ako prvú by som mohol spomenúť Teklu Dömötör, ktorá bola aktívnou osobnosťou maďarského duchovného a literárneho života v medzivojnovom období a osobne sa stýkala s takými klasikmi, ako bol Miklós Radnóti, či medzinárodne známy Antal Szerb alebo Károly Kerényi. Pravdepodobne to boli práve jej prvé hodiny, ktoré ma od archeológie pritiahli bližšie k literatúre, konkrétne k folkloristike.

Rád som sa s ňou rozprával, myslím, že aj ona so mnou. Často som k nej zašiel, len tak *pokekať*. Neoslovovali sme ju „pani profesorka“, ale *teta Tekla*. Naozaj bola ako náhradná mama pre vystrašené dedinské deti, ktoré sa ocitli v Pešti. Spomínam si na náš posledný rozhovor, keď mi dala akýsi odkaz na rozlúčku. Povedala mi, že teraz sa vrátim domov, nájdem si miesto v nejakom vidieckom múzeu (nezáleží na tom, či v Maďarsku alebo na Slovensku), kde budem prakticky odrezaný nielen od medzinárodného, ale aj od vedeckého života hlavného mesta. Ale nemám to nechať tak. Je pravda, že k západným odborným časopisom sa určite nedostanem, ale nech čítam tie sovietske (lebo, veď čítate po rusky? Pozrela sa na mňa a ja som neisto prikývol), lebo oni veľmi pozorne sledujú najnovšie západné výsledky. Takto sa môžete nepriamo informovať o najdôležitejších vedeckých smeroch. Vypočul som si to, ale (to musím priznať až dodatočne) nebral som to vážne. Čo ma je po poznaní západných výsledkov prostredníctvom sovietskeho sprostredkovania! Ja som chcel reformovať etnografický výskum Maďarov na Slovensku. V roku 1978 som už napísal článok o úlohách etnografického výskumu Maďarov na Slovensku, ktorý vyšiel v nedeľnej prílohe maďarského denníka Új Szó a vyvolal dosť veľký ohlas. A tak som sa touto témou potom aj približne desať rokov zaobe-

ral, zatiaľ čo sa mojím živobytím stala archeológia v múzeu v Nových Zámkoch. Až neskôr, v období zmeny režimu, mi opäť prišli na um slová *tety Tekly*.

K hlavným oblastiam Tvojho záujmu patrí výskum kultúry maďarskej národnosti na Slovensku. Začínal si dôslednou bibliografickou prácou. Vydal si niekoľko zväzkov bibliografie národopisného výskumu maďarskej národnosti na Slovensku. Čo Ti dala bibliografická práca pre Tvoj výskum?

Bol to vedľajší produkt. Už od čias, keď som bol študentom, som v rámci svojej práce v knižnici neustále katalogizoval etnografické správy týkajúce sa Maďarov na Slovensku (štúdie, novinové články, popularizačné príspevky, správy súvisiace s našou vednou oblasťou, recenzie atď.). Z toho sa takmer bez povšimnutia nazbieralo na začiatku osemdesiatych rokov niekoľko stoviek katalógových lístkov. Tieto som vtedy začal usporadúvať a potom vedome dopĺňať (napríklad tým, že som prešiel všetky ročníky určitých časopisov, aby som doplnil predchádzajúce, prípadné, náhodné poznámky), a potom som raz spomenul Zsigmondovi Zalabaiovi, ktorý bol vtedy spolupracovníkom vydavateľstva Madách v Bratislave, že mám takýto zoznam, ktorý by sa dal aj publikovať. Nič mi nemohol sľúbiť, ale raz spomenul túto bibliografickú zbierku Janovi Botíkovi, ktorý práve na nejakom podujatí zdôrazňoval, že by bolo dobré mať podobnú bibliografiu. Jano Botík sa do veci hneď pustil, skontaktoval sa so mnou a čoskoro mohla bibliografia vyjsť v spoločnom vydaní Csemadoku a Národopisného ústavu SAV. Čo mi táto práca dala? Získal som ňou celkom dobrý prehľad o tom, aké úlohy vykonali naši predchodcovia v oblasti etnografického výskumu maďarského jazykového územia na Slovensku. Kde sú biele miesta. Ak to chcem zhrnúť, tak „biele miesta“ boli samozrejme všade. Všetko bolo biele.

Ale vráťme sa ešte k osobnostiam, ktoré tvoju prácu, tvoj vedecký a ľudský pohľad najviac ovplyvnili...

Ďalším vzťahom, ktorý ma sprevádzal celý život a ktorý sa vyvíjal od učiteľsko-študentského cez kolegiálny až po priateľský, bol môj vzťah s Vilmosom Voigtom. Počas vysokoškolských rokov som sa ho bál (strašne sme sa ho báli), jeho obrovské vedomosti jednoducho študentov paralyzovali, a k tomu ešte ten jeho zdanlivo neznesiteľný sarkastický humor! Samozrejme, nebolo to neznesiteľné, stačilo len *prísť na to, ako na to* a hneď to mohlo byť veľmi zábavné a poučné. Tí, ktorí nemali, alebo mali len málo sebareflexie, sa na neho mohli nahnevať na celý život. A pritom sa za žiadnou z jeho poznámok neskrývala zlomyselnosť. Chcel pomôcť. Jeho štýl bol taký, aký bol... Okrem mnohého iného som sa od neho naučil, že sa nesmieme uzatvárať do národných (horrible dictu: národnostných menšinových) rámcov, ale vždy všetko vkladať do kontextu, do širšej perspektívy, interpretovať a vysvetľovať v interetnických, interkultúrnych a interdisciplinárnych rámcoch. Zároveň to od svojich žiakov, *expressis verbis*, neočakával, ale ich k tomu smeroval a vedel oceniť, ak sa tam dostali. Jeho pedagogická filozofia bola taká, že rovnako ako lovec musí vždy mieriť na utekajúcu zver, aj dobrý učiteľ musí pred žiakov postaviť úlohy, ktorých riešenie si vyžaduje vynaloženie úsilia, pričom ich splnenie nie je nemožné.

V Mníchove, kde som v roku 1995–1996 ako vedecký štipendista Nadácie Alexandra von Humboldt strávil viac ako rok na tamojšej univerzite na Katedre nemeckého a porovnávacieho folklóru, som sa zoznámil s etnológom Lászlóm Vajdom, výskumníkom Afriky, ktorý žil v Mníchove od roku 1956 a v tom čase bol už emeritným profesorom Katedry etnológie.

Vďačím mu za mnohé noci strávené rozhovormi. (Bol to „nočný“ človek, návštevy prijímal až okolo desiatej večer.) Spoločne sme navštevovali múzeá, ale vďačný som aj za to, že neskôr, vlastne až do jeho smrti v roku 2010, som mohol mnohokrát využiť jeho pohostinnosť a jeho senzačnú knižnicu. Odborne aj ľudsky som sa od neho možno naučil, že neexistuje bezvýznamná téma. Naučil ma venovať pozornosť maličkostiam a následne ich zasadzovať do širšieho systému súvislostí. Tu spomeniem Hermanna Bausingera, ktorý je pre mňa, podobne ako Vajda, príkladom toho, ako brať iného kolegu vážne. Dodnes mám pred očami, ako sa obaja vrhli na knihu, ktorú som im práve dal, starostlivo ju prelistovali, zoznámili sa s ňou, začítali sa do nej, akoby som tam ani nebol, a potom kládli otázky. Nie nevyhnutne s kritickým podtónom, ale predsa len smerujúc – podľa nich – správnym smerom. Bausingerove rozžiarené oči: *máme ďalšiu!*? A už aj zabudol, že som tam. Reagoval na každú zaslanú publikáciu, vo svojich listoch pripájal komentár ku každej štúdii ročenky Výskumného centra európskej etnológie, *Acta Ethnologica Danubiana* (ktoré si čítal na základe nemeckých a anglických zhrnutí). A tu mi znova príde na myseľ Vili Voigt. Boli raz s manželkou Kincső Verebélyi na návšteve v našom dome v Kameničnej.

Keď prišla reč na Alberta Wesselského, konkrétne na jeho klasické dielo *Eine Theorie des Märchens*, ticho som poznamenal, že ho vlastním. „Naozaj?“ zvolal nadšene. „Užaj mi ho ukáž!“ Vyhľadal som ho a podal mu ho do rúk. A sledoval som, čo robí. S takmer úctivou pietou ho otvoril a začal v ňom listovať. Krásne, systematicky, stránku po stránke, v intervaloch dvoch-troch sekúnd. A tak prelistoval celú knihu. Podľa mňa ju týmto spôsobom *prečítal*. Potom predniesol krátku prednášku o teórii rozprávok, ktorú vypracoval Wesselski. O jej silných a slabých stránkach. Vytvoril si o nej presnejší, plastickejší obraz, než som mal ja po niekoľkých týždňoch namáhavého čítania, podčiarkovania a poznámkovania na okraji strán.

Trochu odbočím, ale teraz mi napadá jedna z jeho rád: aby som aspoň obsah svojich pripravovaných kníh preložil do iného jazyka. Z toho uvidím aj slabé miesta maďarskej verzie. Obsah mojej doktorskej dizertácie mi nariadil preložiť do slovenčiny aj do nemčiny, čo sme potom podrobne prebrali, prediskutovali.

Ako spomínaš, v 90. rokoch si bol na študijnom pobyte v Nemecku. Priniesol si odtiaľ nielen tému veľkonočných zajačikov, ale odvtedy stále dôraznejšie predkladáš zásadné otázky zmien tradičnej kultúry a rôzne vplyvy, ktoré ju formujú až do bizarných podôb. Čo si myslíš o tejto procesuálnosti? Neoberá nás o kategóriu „pôvodnosti“/autentickosti v etnologicom bádani?

No, takáto otázka nás zavedie naozaj ďaleko! (Len v zátvorke spomeniem, že som strávil pol roka aj v Marburgu, kde v tom čase, v roku 1997, určovali charakter univerzitného ústavu Bausingerovi žiaci, ktorí boli radikálnejší ako ich majster.) Slovo *autentický*, v zmysle, že *myslím si, že toto je autentické* (hlavne pokiaľ ide o javy „ľudovej kultúry“), som ešte nikdy nepoužil. Nebol som si istý. Vôbec: čo to znamená *autentický*? To, že to či ono povedala alebo zaspievala nejaká stará pani? Odkiaľ vieme, odkiaľ by sme mohli vedieť, odkiaľ to vzala? Alebo ak nie ona, tak ten (alebo tá), od koho sa to naučila. A ak ten predchádzajúci zdroj nie je ústna tradícia, už to nie je autentické? V súčasnosti však vidím, že ústna tradícia a písomnosť idú ruka v ruku. Bez občasného písomného zaznamenávania by produkty ústnej tradície, ako napríklad ľudová poézia, neexistovali. Alebo určite nie v tej forme, v akej mohli existovať napríklad pred päťsto (tisíc! dvetisíc!) rokmi. To sa, samozrejme, nedá overiť. Preto sú nám také vzácne práve zapísané texty!

Tvoja personálna bibliografia predstavuje stovky jednotiek v rôznych kategóriách publikačnej činnosti. Ktorú zo svojich publikácií z oblasti výskumu maďarskej národnosti na Slovensku považuješ za najvýznamnejšiu?

Nad tým zvyčajne nerozmýšľam, nezaoberám sa tým...

Ale predsa jedna, čiastočne sebakritická poznámka. V roku 2002 vyšla v maďarčine kniha *A szlovákiai magyarok néprajza* (Národopis Maďarov na Slovensku), v roku 2003 jej slovenský preklad a v tom istom roku v Passau... Vidiš, zabudol som spomenúť meno Waltera Hartingera, zakladateľa a bývalého profesora Katedry etnografie na univerzite v Passau, hoci mu mám veľa za čo ďakovať. A to nielen za spolu sedem mesiacov strávených v Passau (mimo- chodom pobyty v Passau v rokoch 2001 a 2003 sa uskutočnili tiež v rámci Humboldtovho štipendijného programu, keď som mohol učiť, robiť výskum a písať knihu, a aj vďaka nemu nadviazať ďalšie odborné kontakty atď. Takže verzia, ktorá vyšla v Passau, nie je prekladom Národopisu Maďarov na Slovensku, ale spracovaním témy prispôsobenej nemeckým čitateľom. So súhrnným prehľadom a deviatimi prípadovými štúdiami. Potom v roku 2010 vyšlo dôkladne prepracované a rozšírené vydanie Národopisu Maďarov na Slovensku pod názvom *Populáris kultúra* (Populárna kultúra) ako 6. zväzok edície Maďari na Slovensku. Toto prepracované, vlastne druhé vydanie je podľa mňa oveľa lepšie ako prvé, ale nikto o ňom nehovorí. Nikto sa naň neodvoláva. Možno kvôli zavádzajúcemu názvu, ktorý bol však vzhľadom na charakter série nevyhnutný. V rade zväzkov s titulmi ako Demografia, Jazyk, Školstvo atď. by to mohol byť názov Ľudová kultúra. S týmto výrazom som však nevedel, čo robiť. Považoval som ho za príliš úzky. Preto to som si vybral titul Populárna kultúra. Čo je – ako teraz vidím – mätúce.

V posledných desaťročiach, hoci sa to do určitej miery zhoduje s dozrievaním výsledkov výskumov, ktorým som sa venoval skôr (konkrétne tých, ktoré skúmajú kultúrne prejavy Maďarov na Slovensku), sa snažím odpútať od úzko chápaného maďarského jazykového územia na Slovensku. V prvom rade tak, že aj keď východisko, základ poskytuje fenomén, ktorý pochádza odtiaľto, skúmam ho v širšom, aspoň stredoeurópskom kontexte. V mojom prípade ide spravidla o akúsi maďarsko-slovensko-česko-nemeckú komparatívnu prácu. Mne je teraz (nebolo to tak vždy) jasné, že neexistujú „národné ľudové kultúry“, ale regionálne varianty jednej európskej (?), monarchistickej (?) „ľudovej kultúry“ (čokoľvek si pod tým predstavíme). Hranice jej rozšírenia sa len zriedka zhodujú s jazykovými hranicami.

V uplynulých rokoch Ti vyšlo vlastne súborné dielo. Nenazývaš ho tak. Použil si veľmi presné, metaforické názvy. *Határvidékek* [Hranice/ Regióny okolo hraníc], *Monumentumok* [Pamätníky], *Kísérletek* [Experimenty/ Pokusy] a celkom čerstvo aj v slovenčine súbor textov pod názvom *Bezhraničnosti*. Keď som ocenila metaforickosť, treba dodať aj vysvetlivky. O hraniciach a bezhraničnosti hovoríš na základe komparatívneho nazerania na etnologické a folklórne javy v našom stredoeurópskom regióne, venuješ sa pamätníkom, teda malým sakrálnym stavbám, a v časti *Experimenty* uverejňuješ svoje príspevky do diskusií, kritiky, recenzie, ako aj iné vtipné žánre v okruhu záujmov angažovaného etnológa.

No, teraz neviem. Je to otázka? Svoju vedeckú činnosť nevnímam ako prácu. Je to skôr zábava. Prácou pre mňa je tá prekliata byrokracia a administratíva. Károly Tóth (1959–2016), zakladajúci riaditeľ Fórum inštitútu pre výskum menšín, raz vypočítal, že vedeckí pracovníci inštitútu trávajú 60 (!!!) percent svojho pracovného času písaním a vyúčtovaním rôznych

projektov. V podstate teda administrovaním. Pre mňa *to je práca*. Otrocksá robota. Ako to inak povedať? Odporná práca. Vedecká práca je zábava.

Z hľadiska Tvojich zamestnaní si príkladom možno až závideniahodnej kariéry. Keď zrekapitulujeme, po skončení štúdia si pracoval ako archeológ v Okresnom múzeu v Nových Zámkoch. Po roku 1989 si bol inšpirátorom a jedným zo spoluzakladateľov Národopisnej spoločnosti Maďarov v (Česko)Slovensku, potom spoluzakladateľom Fórum inštitútu pre výskum menšín (1996), zakladateľom jeho etnologického pracoviska, Výskumného centra európskej etnológie v Komárne (1997). Bol si jeden z prvých pedagógov a potom aj akademických funkcionárov na Univerzite J. Selyeho v Komárne... Mnoho pracovísk aj výziev, ktoré možno naplňať len intenzívnym pracovným nasadením. Čomu sa venuješ v súčasnosti?

No, v prvom rade také otázky nemám veľmi rád. Spravidla mi zrazu nič nenapadne. Akoby som naozaj nikdy nič nerobil. Ale keď sa už otázka objavila: zvyčajne sa na jednej strane venujem mnohým veciam naraz, na druhej strane sa nevenujem ničomu (najviac sa snažím odovzdať termínované práce, ktoré mi práve horia pod rukami) a „len“ čítam. Všetko možné, ale ako starnem (no, neklamme si: zostarol som), uprednostňujem beletriu. Veľa inšpirácie čerpám aj zo súčasnej a (opätovne prečítanej) klasickej beletrie. Rilke, Vilikovský, Nádas, Bernhard, Závada a iní. Ale ak mám uviesť konkrétne dielo beletrie, ktoré sa dá z pohľadu folkloristiky ľahko posúdiť a ktoré ma v posledných rokoch veľmi zaujalo, je to kniha Kataríny Kucbelovej s názvom *Čepiec*. O podstate takzvanej ľudovej kultúry hovorí viac (s prepáčením) ako päť folkloristických monografií.

Toto sa týka aj otázky bezhraničnosti, ktorá ma naďalej zaujíma, a konkrétne časových a územných prepojení v prozaickej ľudovej poézii. S menom Jozefa Ignáca Bajzu som sa naposledy stretol, myslím si, v čase maturitných skúšok, a pred pár rokmi sa mi nejako dostala do rúk jeho zbierka anekdot. Zaujala ma a začal som pátrať po Bajzových možných zdrojoch. Ukázalo sa, že doterajší výskum nezohľadňoval možné maďarské zdroje. Usadil som sa v budapeštianskej Národnej knižnici pomenovanej podľa grófa Széchényiho (Országos Széchényi Könyvtár) a do rúk som vzal jeden z troch (!) zachovaných výtlačkov Bajzovej knihy z roku 1795. Úprimne povedané, už z toho som bol trochu ohromený. Na titulnej strane je vlastnoručný podpis Jiřího (!) Ribaya. Trochu som pátral a zistil som, že tento zberateľ starožitností, známy pod rôznymi menami (Juraj, György, Georgius), ktorý istý čas žil aj v Prahe, bol v dobrom priateľstve s grófom Ferencom Széchényim a časť jeho knižnice sa dostala do grófovej knižnice. Odtiaľ do Maďarskej národnej knižnice a teraz do mojich rúk! Potom sa postupne ukázalo, že v 90. rokoch 19. storočia ten istý výtlačok prelistoval slovenský bádateľ Jaroslav Vlček (vtedy ešte v Knižnici Maďarského národného múzea) a v druhej polovici 70. rokov 20. storočia aj Jozef Minárik. (Napadá mi, že sme mohli sedieť v knižnici s Minárikom dokonca aj v rovnakom čase, keďže v tom období som bol takmer každodenným návštevníkom v tej čítárni.) Takže už samotný pocit týchto vzdialeností v čase, a zároveň na dosah ruky ma úplne uchvátil.

Na druhej strane (a hlavne!) ma fascinuje, aké závrtné časové hĺbky a systém vzťahov presahujúci jazykové hranice môže mať jedna konkrétna anekdota, ktorú možno prezentovať v niekoľkých riadkoch. Od latinských zdrojov z 12. storočia až po reláciu Petra Marcina *Neskorého večera*...

Začal som sériu článkov s názvom *Príbehy mojej babičky...* Zozbieral som desiatky príbehov a anekdot, ktoré som v detstve skutočne počul od mojej starej mamy, ktorá mi ich rozprávala ako miestne príhody (z Tešedíkova), a napokon sa ukázalo, že sú známe po celej Európe, takmer vo všetkých jazykoch, približne od 12. storočia. Pátranie po takýchto vzťahoch je pre mňa nesmierne pútavé...

Celkom Ti rozumiem a zdieľam túto Tvoju fascináciu. Teraz je však čas, čím navrhuješ uzavrieť náš rozhovor? Navrhujem niečím vtipným, pretože humor, možno aj jemná irónia je príznačným, vítaným korením v Tvojich textoch!

Keď sa pozriem späť na svoju doterajšiu kariéru, možno som sa najviac naučil od pripitého policajta z obce Tápióság. V lete 1977 som bol v tejto dedine na širokej rovine na terénnej praxi. Mal som pridelenú výskumnú tému z oblasti folklóru. Keď som sa prechádzal po uliciach, zrazu som zabľúdil. Dostal som sa na dvor, kde skupina veselých mužov práve niečo betónovala. Keď ma jeden z tých chlapov v spodných gatiach zbadal, trochu sa zakolísal a prišiel ku mne, aby sa ma opýtal, čo tu robím a aby som sa preukázal. „*Prečo by som to mal robiť? Prepáčte, zabľúdil som a už aj idem.*“ „*Tak to teda takto nie!*“, odpovedal chlap prísne. „*Ukážte mi svoj preukaz totožnosti!*“ Lebo, že on je policajt. „*V spodnej bielizni? To môže povedať hocikto.*“ Na to sa narovnal: „*Policajt, prosím, aj v spodnej bielizni je policajt.*“

V rodine sa táto veta stala krédom, keď ide o naše povolanie. Etnológ aj v gatiach (teda v každej situácii) je etnológom. Keď už hovorím o rodine, nemôžem nespomenúť svoju manželku (Ilona L. Juhász), ktorá je tiež etnologičkou. Tých viac ako tridsaťpäť rokov, ktoré som s ňou strávil (zrejme okrem iných osobných a rodinných aspektov), boli pre mňa neuveriteľne inšpirujúce aj z profesionálneho hľadiska. Za čo by som jej aj touto cestou rád vyjadril svoju úprimnú vďaku.

Milý Jozef, ďakujem za rozhovor a želim veľa radosti zo života a z hier, ktoré nám dopraje naše povolanie, a to v každej situácii – aj „v gatiach“, aj v seniorskom veku.

Zuzana Palovic, Gabriela Beregházyová. Slovenskí vysťahovalci: História slovenského vysťahovalectva

Zuzana Palovic, Gabriela Beregházyová. Slovak Settlers:
The Emotional History of Immigration

Dávid Patera

Kontakt / Contact

Mgr. Dávid Patera, Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií, Filozofická fakulta
Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave, J. Herdu 2, 917 01 Trnava, Slovenská republika,
e-mail: patera1@ucm.sk

ORCID  <https://orcid.org/0009-0000-4958-9379>

Ako citovať / How to cite

Patera, D. (2026). Zuzana Palovic, Gabriela Beregházyová: Slovenskí vysťahovalci: História slovenského vysťahovalectva, *Etnologické rozpravy*, 33, 135-137.

Palovic, Z., Beregházyová, G. (2023). *Slovenskí vysťahovalci: História slovenského vysťahovalectva*. Global Slovakia.

V roku 2023 vyšla rozsiahla 863 stranová publikácia s názvom *Slovak Settlers: The emotional history of immigration* (Palovic, Beregházyová 2023a), ktorá obsahuje 44 autentických príbehov emigrantov z územia dnešného Slovenska. Toho istého roku bola kniha preložená z pôvodného anglického originálu a vyšla aj v domácom prostredí pod názvom *Slovenskí vysťahovalci: História slovenského vysťahovalectva* (Palovic, Beregházyová 2023 b). Súbežne s vydaním slovenskej verzie bol obsah zredukovaný na 383 strán a z pôvodných príbehov zostalo len 17. Isté však je, že výpovedná hodnota knihy sa touto redukciou nestratila. Tematika emigrácie, teda vysťahovalectva je mimoriadne príťažlivá ako pre odborných bádateľov, tak aj pre laickú verejnosť. Je nespochybniteľné, že emigračné procesy formovali a ovplyvňovali naše národné dejiny. Územie Slovenska, vnútrozemského štátu v centrálnej časti Európy, zažívalo už do dávnych dôb neustále migračné procesy, ktoré neutíchajú ani v súčasnosti. Z toho dôvodu je odkaz predkladanej publikácie nanajvýš aktuálny.

Vznik publikácie zaiste súvisel s faktom, že v oblasti poznania masovej emigrácie Slovákov (podobne aj iných etník žijúcich na tomto území) existuje dodnes množstvo nezodpoveda-

ných otázok. Emigrácia na konci 19. a v prvých dekádach 20. storočia vstúpila do množstva životných príbehov jednotlivcov, tak i celých rodín. Emigranti, často z existenčných dôvodov, cestovali aj cez polovicu zemegule, aby napokon našli svoj cieľ – lepší život. Žiaľ, nie každý príbeh bol šťastný a tak masívny exodus, aký nastal v našich pomeroch, nesie dodnes svoje následky v podobe hlbkej traumy. Samotná publikácia prináša čitateľovi štruktúrne a prehľadne spracovanú problematiku emigrácie Slovákov, ktorých najčastejšou cieľovou destináciou sa stali Spojené štáty americké (ďalej len USA).

Štruktúra knihy je rozdelená na dve nosné časti – *Dejiny vysťahovalectva* a *Príbehy*. Na prvých stranách je úvodný predslov historika Martina Javora, ako aj predslov profesionálneho genealóga Martina Rázusa, pričom obaja majú k tejto tematike veľmi blízko. Nasleduje prólóg venovaný 30. výročiu slovenskej samostatnosti. Po krátkom úvode sa začína prvá časť s názvom *Dejiny vysťahovalectva*. Aj keď toto pomenovanie znie na prvý pohľad ambiciózne, určite nebol autorský zámer obsiahnuť problematiku komplexne. Časť je rozdelená na štyri kapitoly a viaceré podkapitoly resp. state. Tie v chronologickom a logickom slede prinášajú rozšírený pohľad na príčiny, priebeh a dôsledky vysťahovaleckého procesu zo Slovenska. Autorky stručne charakterizujú a porovnávajú situáciu v 2. pol. 19. storočia na Slovensku a v Severnej Amerike, primárne z hľadiska markantných ekonomických rozdielov a sociálnej úrovne. Ďalej nasleduje opis cesty emigrantov, ktorá bola dlhá, náročná a plná nebezpečenstva. Autorky sa snažia o vymenovanie dôvodov, ktoré viedli k samotnej emigrácii, pričom tie boli skutočne rôznorodé a líšili sa v závislosti od konkrétneho regiónu, sociálnych a ekonomických pomerov či iných individuálnych charakteristík a motivačných faktorov. Cenný je zámer poukázať aj na emigráciu žien, ktoré rovnako ako muži odišli do sveta, často v mladom veku a za vyhliadkami lepšej budúcnosti. Ako skutočne vyzerala cesta emigranta z jeho domova do prístavu a následne do samotnej Ameriky, približuje kapitola *Cesta do neznáma*, na ktorú nadväzujú kapitoly *Začiatky v novom svete* a *Malé Slovensko v Amerike*. Tie obsahujú hodnotné poznatky o osudoch, aktivitách a asimilácii krajanov v *Novom svete*. Nechýba ani krátky opis fenoménu *amerikán*, ako ľudového označenia navrátilcov (reemigrantov) spolu s ich vplyvom na komunitu a majetkovými pomermi, prevažne v procese sebaaprezentácie. Zároveň je potrebné oceniť autorský zámer načrtnúť religiózne, etnické či politické témy spojené s emigrantmi. Záver prvej časti publikácie opisuje emigráciu mimo USA, a to konkrétne do Kanady, či Argentíny v rámci Južnej Ameriky.

Najrozsiahlejšia druhá časť knihy s názvom *Príbehy* obsahuje 17 autentických príbehov z rodinného prostredia emigrantov, ktorí opustili svoju rodnú krajinu. Samotné príbehy ľudí, ktorí pochádzali z rôznych kútov Slovenska, sú mimoriadne cennou historickou, sociálnou a genealogickou sondou do životných osudov a príbehov týchto ľudí. Príbehy často poskytujú čitateľovi vhľad do emocionálneho sveta hlavných aktérov. Je pozoruhodné, že aj po toľkých rokoch, keď nastali opakované generačné výmeny v rodinách slovenských emigrantov v USA, Kanade alebo iných častiach sveta, ich potomkovia cítia puto ku koreňom a sú mimoriadne aktívni v genealogických výskumoch či nadväzovaní opätovných rodinných kontaktov z domáceho prostredia. V tomto smere si môžu byť vo výskumoch slovenskí a americkí potomkovia vzájomne nápomocní.

Aj keď má publikácia logickú obsahovú štruktúru a hodnotný súbor informácií o slovenských vysťahovalcoch, pozornému čitateľovi zaiste neuniknú občasné chyby, s najväčšou pravdepodobnosťou spôsobené pri preklade z angličtiny. Najmä v prvej časti dochádza k sporadickému opakovaniu sa tých istých myšlienok. Dovoľme si touto cestou poukázať na pojem ste-

erage, ktorý je opisovaný na strane 44 len ako podpalubie. Z anglického termínu vo význame *between deck* a doslovnom slovenskom preklade *medzipalubie* ide o priestor v trupe lode medzi hlavnou palubou a najspodnejšími časťami, ktoré slúžili ako sklad prepravovaného tovaru a lodných zásob. Je všeobecne známe, že v tomto prípade šlo o najlacnejšiu formu cestovania s najväčším diskomfortom pre cestujúcich. Zaujímavá je aj samotná definícia pojmu *steerage passenger*, ktorý označoval všetkých pasažierov mimo tých, ktorý cestovali v kajutách, to znamená aj ľudí, ktorí sa zdržovali na palube (ako demonštrujú viaceré dochované dobové fotografie dostupné na internete). V stati *Amerikáni* (str. 80) sa nachádzajú nepresné informácie o stavebných aktivitách reemigrantov, ako napr. „*tehly nahradili drevom*“ alebo „*Ich domy mali okná, ktoré sa dali otvárať*“ (ide zároveň o opakujúce sa tvrdenie v rámci toho istého odstavca). Je možné, že aj v tomto prípade nastala chyba pri preklade, nakoľko práve tehly (pálené) začali hufne nahrádzať odveký stavebný materiál, akým bolo drevo alebo hlinené války. V tomto smere by bolo na mieste uviesť bližšiu regionalizáciu, nakoľko ekonomická úroveň bola v rôznych častiach Slovenska rôzna a *otváracie okná* sa už v tom čase vyskytovali. Avšak uvedené drobné nedostatky nemenia nič na tom, že ide o kvalitnú publikáciu s vysokou výpovednou hodnotou.

Záverom môžeme konštatovať, že prínos uvedenej publikácie je nesporný a popularizuje tematiku vystáhovalectva. Mimoriadne hodnotný je dobový obrazový materiál, ktorý pomáha čitateľovi lepšie pochopiť a vizualizovať si čítaný text, udalosti alebo aktérov jednotlivých príbehov. Cez ich výraz tváre či oblečenie si tak dokážeme vytvoriť ucelenejší obraz o emigrantoch. V neposlednom rade sa autorky v závere knihy rozhodli v *Prílohe* uviesť aj krátky výber úspešných Slovákov v Severnej Amerike, čo hodnotíme rovnako pozitívne a zároveň inšpirujúco. Nech sa aj táto kniha stane prostriedkom pre hlbší záujem verejnosti o históriu a fenomén vystáhovalectva.

Referencie

- Palovic, Z., Beregházyová, G. (2023a). *Slovak Settlers The emotional history of immigration*. Global Slovakia.
- Palovic, Z., Beregházyová, G. (2023b). *Slovenskí vystáhovaľci: História slovenského vystáhovalectva*. Global Slovakia.

Moderné a tradičné pod jednou (zelenou) strechou. Nové Národopisné múzeum v Budapešti

Modern and Traditional Under One (Green) Roof.
The New Museum of Ethnography in Budapest

Marta Botiková, Izabela Danterová

Kontakt / Contact

prof. PhDr. Marta Botiková, CSc., Katedra archeológie a kultúrnej antropológie, Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Gondova ulica 2, 811 02 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: marta.botikova@uniba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-7160-4958>

PhDr. Izabela Danterová, PhDr. Izabela Danterová, 925 26 Boldog, Slovenská republika, e-mail: muzeologia1999@gmail.com

Ako citovať / How to cite

Botiková, M.; Danterová, I. (2026). Moderné a tradičné pod jednou (zelenou) strechou. Nové Národopisné múzeum v Budapešti, *Etnologické rozpravy*, 33, 138-144.

Nová účelová budova Národopisného múzea v Budapešti bola sprístupnená v máji 2022. Pri tejto príležitosti sa v rámci trojdňového programu uskutočnilo viacero podujatí. Okrem slávnostného odovzdania budovy verejnosti sa konala dvojazyčná (maďarsko-anglická) vedecká konferencia riaditeľov centrálnych etnografických múzeí takmer z celej Európy (Anglicko, Nórsko, Fínsko, Nemecko, Švajčiarsko, Česko, Slovensko, Chorvátsko, Poľsko, Francúzsko, Belgicko, Slovinsko, Estónsko, Taliansko) pod názvom *What's Up?! Mi a helyzet?! [Aká je situácia?!]*. Predstavitelia múzeí hovorili o problematike fungovania jednotlivých múzeí, o nevyhnutných zmenách v poslednom období, o nových možnostiach a trendoch v medzinárodnom múzejníckom svete, o výzvach v 21. storočí. Odborní pracovníci domáceho múzea v poslednej časti programu predstavili svoje vízie o múzejných aktivitách v nových podmienkach, vytvorených vo veľkolepo zrealizovanej budove. Cieľom konferencie pritom bolo vytvoriť spoločný európsky obraz o zmenách v posledných rokoch, ktoré sa týkajú činnosti etnografických a antropológických múzeí. Otvorili sa aj nové expozície: *Kerámiatér* [Priestor pre keramiku], *Zoom* a výstava *Megérkeztünk* [Došli sme/Doputovali sme].



Obr. 1

Západná čelná fasáda a vstup Národopisného múzea v Budapešti, september 2025.

Zdroj: súkromný archív I. Danterovej.

Komplexný výber z fondu keramiky (hrnčina, kamenina, porcelán) sa v podobe otvoreného depozitára nachádza v centrálnom priestore múzea, kde je vstup pre návštevníkov zdarma. Popri širokom schodisku v dĺžke dvakrát 40 metrov je vo vitrínach umiestnených takmer 4000 keramických predmetov zo všetkých kútov sveta, pričom tento fond ráta bezmála 30000 kusov. Na jednej strane možno sledovať geografické triedenie vystaveného keramického materiálu, a na druhej zase triedenie podľa technológie, materiálov i funkcií predmetov, čo návštevníka jednoducho unáša, ako tá „vlna“ schodiska.

Expozícia ZOOM bola vytvorená ako nultá časť, predobraz budúcej stálej expozície. Platformu Zoom poznáme ako virtuálny komunikačný prostriedok. Názov zoom sa tiež používa vo fotografii a optike na označenie možnosti priblíženia obrazu pomocou objektívu s premenlivou ohniskovou vzdialenosťou. Aj táto, nultá časť expozície, chce meniť perspektívu. Podáva obraz o všestrannosti zbierkového fondu múzea, ktorý obsahuje takmer štvrt milióna predmetov, ktoré dokumentujú spôsob života etník žijúcich na všetkých kontinentoch našej zemegule. Prezентuje predmety hravým spôsobom, približuje ich, analyzuje, otáča, zamieša, rozkladá a povzbudzuje pozornosť návštevníka, aby sa chcel dozvedieť o nich čo najviac informácií. Predmety a javy múzejnej hodnoty sú zdokumentované možno v neobvyklých kombináciách, ako moderný písací stroj uprostred starobyklých nástrojov a častí zariadenia interiéru, či „výbuch“ oceľok na kresanie ohňa, ktorých ušľachtilý tvar aj starobylosť funkcie zrejme spôsobili, že sa z nich v múzeu zhromaždilo viac stoviek kusov. Miestnosti domi-

nuje stena, fotogaléria ľudských tvárí. Sú to naši informátori zblízka i zďaleka. Odkaz nie je fyzicko-antropologický, skôr ho možno čítať humanitne, všetci tí ľudia na fotografiách sa na nás pozerajú, Všetci sme jedno, mladí starí, pekní, škaredí, bledí, tmaví.

Výstava pod názvom *Megérkeztünk* [Prišli sme] bola sprístupnená pre verejnosť do začiatku roka 2023 a ako prvá výstava v novej budove podávala obraz o výsledkoch múzejnej práce za posledného poldruha storočia. Bol to výber z fondu a v ňom naraz boli predstavené prvé zbierky z polovice 19. storočia, aj predmety z najnovšej akvizície. Medzi vystavenými, viac ako sto predmetmi, neboli len ikonické artefakty, ale aj také, ktoré predtým ležali v depozi-tároch alebo boli iba ojedinele vystavené a spolu s najpopulárnejšími predmetmi podávali obraz o minulosti a súčasnosti Národopisného múzea. Bohatosť, mnohostrannosť a štruktúra zbierkového fondu medzinárodného významu bola vyjadrená vo výbere predmetov z naj-vzdialenejších kútov sveta, a tiež zo sféry všedných dní aj reprezentatívnych pamiatok. Bol to výsledok práce tridsiatich etnografov múzea a predstavoval ich svojský prístup k výskumu jednotlivých muzeálií, prezrádzal príbeh, osud jednotlivých predmetov, pričom sa využívali dokumenty, fotografie, filmové materiály a zvukové záznamy z bohatého fondu múzea.

Prvé súbory etnografických predmetov a zbierok sa dostali do fondu Maďarského národného múzea (založeného v roku 1802, ktorého účelová neoklasicistická budova bola postavená v rokoch 1837-1847 podľa návrhu Mihálya Pollacka) v rokoch 1843-45 v počte 92 kusov. Získal ich Antal Reguly v prostredí Obi-Ugorov žijúcich v oblasti severného Uralu. V rokoch 1868-69 pribudlo 2500 ks mimoriadne vzácných predmetov, ktoré získal János Xántus na ostrovoch Java a Borneo. Práve tieto zbierky tvorili základ Národopisného múzea v Budapešti, ktoré vzniklo ako Národopisné oddelenie Maďarského národného múzea v roku 1872, presnejšie 5. marca, kedy sa János Xántus stal jeho prvým riaditeľom. Cieľom tohto oddelenia bolo zhromažďovanie dokladov kultúry ľudových vrstiev v Uhorsku, ale aj v prostredí mimo-európskych etníc. János Xántus ešte v tom roku uskutočnil rozsiahlu zbierku národopisných predmetov na území celého Uhorska pre svetovú výstavu vo Viedni v roku 1873. Významný nárast zbierkového fondu sa ukázal v rokoch pred 1896 a potom ako výsledok rozsiahlej odbornej činnosti Jánosa Jankóa v súvislosti s prípravou na Milleniálnu výstavu v Mestskom parku v Budapešti v tzv. *národopisnej dedine*. V tomto multietnickom múzeu v prírode postavili 24 obytných domov, z nich 12 objektov predstavovalo obydliia maďarského etnika a 12 objektov reprezentovalo spôsob bývania ďalších etníc v Uhorsku.

Budovanie zbierkového fondu od začiatku 20. storočia prebiehalo plynule, v tom období inštitúcia patrila medzi najvýznamnejšie múzeá tohto druhu v Európe. Ako prvý na svete jej odborný pracovník Béla Vikár pomocou fonografu zaznamenával ľudové piesne. V tejto činnosti po ňom pokračovali Béla Bartók a Zoltán Kodály, potom László Lajtha, a práve táto činnosť v oblasti hudobno-folkloristických výskumov ju zaradila na medzinárodnú špičku.

Súčasne sa uskutočňovali dlhodobé terénne výskumy, ktoré sa zameriavali na akvizíciu. Táto rozširovala medzinárodné aj maďarské zbierky, boli to predovšetkým pobyty Sámuela Fenichela a Lajosa Bíróa v Novej Guinei, Rudolfa Fuszeka v Kamerune a Libérii, Sámuela Telekyho a Emila Tordayho v Afrike, Györgya Almásyho v strednej Ázii, Benedeka Balogha v oblasti Amuru, Gézu Róheima v Austrálii, Vilmosa Diószegiho na Sibíri a v Mongolsku, ďalej významné výskumné pobyty Zsigmonda Bátkyho, Istvána Györffyho, Ottó Hermana, Edit Fél, Tamása Hofera, Márie Kresz v domácom prostredí.

Národopisné múzeum sa počas celej svojej existencie tešilo a teší vysokej prestíži, ale 150 rokov jeho dejín bolo do veľkej miery ovplyvnených neustálym zápasom o zachovanie budov a ochrany zbierok. Prvé samostatné sídlo inštitúcia získala v roku 1892 v podobe neorenesančnej budovy vo štvrti okolo Budínskeho hradu. Už o rok neskôr sa sťahovali na miesto v bytovom dome, kde vznikla v roku 1898 prvá stála expozícia. V roku 1906 sa múzeum opäť presťahovalo, do vtedy prázdnej Haly priemyslu na výstavisku Milleniálnej výstavy, ale v roku 1924 poškodenie zbierok v dôsledku búrky prinútilo múzeum k ďalšiemu sťahovaniu, tentoraz do prázdnej budovy strednej školy v budapeštianskej Úradníckej štvrti. Tu v roku 1929 múzeum opäť otvorilo svoje brány a mimoriadne rozmanité a pestré zbierky maďarského ľudového umenia a svetových kultúr vystavilo v tridsiatich triedach školy. O výstave, ktorú rozobrali kvôli poškodeniu počas leteckého náletu v roku 1942, európski kolegovia sa vyjadrovali veľkým uznaním.

Národopisné múzeum sa formálne osamostatnilo v roku 1947, keď ako samostatná múzejná inštitúcia získala celoštátny status. Po niekoľkých ďalších sťahovaniach si v roku 1975 našlo pôsobisko v palácovej budove Siene spravodlivosti oproti budovy maďarského parlamentu. Palác bol vskutku monumentálnym sídlom, kde úctu a rešpekt vzbudzovala samotná hmota sídla, žiariaca mramorom a dekorom. Tu bola otvorená nová expozícia v roku 1980 pod názvom Od primitívnej spoločnosti po civilizáciu, ktorá bola sprístupnená verejnosti do roku 1995. Expozícia pod názvom Tradičná kultúra maďarského etnika bola nainštalovaná v roku 1991 v 13 miestnostiach a prezentovala materiálne artefakty maďarského roľníctva z obdobia od konca 18. storočia do 1. svetovej vojny.

Z hľadiska potrieb moderného múzejníctva však priestory tejto budovy stále menej vyhovovali expozícnym, ale najmä ochranným zásadám depozitárnych priestorov. Z tohto dôvodu sa vypracovali a realizovali v rámci veľkolepého projektu Liget Budapest plány realizácie Štátneho múzejného reštaurátorského a depozitárneho centra a novej účelovej budovy Národopisného múzea na území rozsiahleho Mestského parku [Városliget] v blízkosti Námestia hrdinov revolúcie v roku 1956 [Ötvenhatosok tere]. Mestský park nachádzajúci sa v srdci Budapešti, s rozlohou viac ako 100 hektárov, je jednou z najväčších a najstarších zelených plôch v meste, ponúka návštevníkom širokú škálu aktivít, jeho malebné okolie je obľúbeným miestom piknikov a prechádzok. Najvyhľadávanejšie a vlastne aj najznámejšie objekty sú tu Námestie hrdinov [Hősök tere] zdobené súsošiami historických vodcov, Múzeum krásnych umení [Szépművészeti Múzeum], Galéria umeleckých predmetov [Műcsarnok], hrad Vajdahunyad - pompéza novogotická budova postavená na konci 19. storočia, ktorá je sídlom Maďarského poľnohospodárskeho múzea. Ďalej sa tu nachádza zoologická a botanická záhrada. ZOO patrí medzi najstaršie na svete, bola pre verejnosť otvorená v roku 1866. V jej blízkosti sú Széchenyiho liečebné a termálne kúpele. Za budovou Múzea krásnych umení boli v ulici Szabolcs v rokoch 2015-2019 vytvorené depozitáre pre zbierky troch pamäťových inštitúcií (Múzeum krásneho umenia, Národopisné múzeum, Národná galéria) v novopostavenej budove Štátneho múzejného reštaurátorského a depozitárneho centra, ktoré vykonáva reštaurátorskú činnosť pre celú múzejnú sieť Maďarska. Je to šesťpodlažná budova (štyri podlažia pod úrovňou zeme a dve podlažia nad ňou) s rozlohou 37 000 m². K tejto budove patria ešte dva ďalšie objekty: Výskumný ústav dejín umenia strednej Európy, ktorého budova je prestavaná z bývalého objektu Detskej nemocnice pomenovanej podľa Adél Bródy a konferenčná sála vytvorená z modlitebne bývalej židovskej nemocnice. Obnova týchto budov sa uskutočnila so zreteľom na ich pamiatkovú hodnotu. Moderná budova Štátneho

múzejného reštaurátorského a depozitárneho centra bola projektovaná tak, aby sa svojím eklektickým vzhľadom prispôsobila prostrediu a spolu s ostatnými budovami vytvorili jeden organický komplex. Tu sú v úspornom prostredí vytvorené ideálne skladové priestory s optimálnymi podmienkami, dobre vybavené konzervátorské a reštaurátorské dielne na rôzne materiály: drevo, papier, keramiku, textil, kožu, kov a súčasné materiály, fotografický ateliér a pracovisko na digitalizáciu zbierkového fondu.

Nová budova Národopisného múzea si našla svoje miesto v blízkosti monumentálneho Námestia hrdinov [Hősök tere] pozdĺž frekventovanej štvorprúdovej cesty [Dózsa György út], vonkajšieho okruhu mesta, ktorý oddeľuje zástavbu od Mestského parku [Városliget]. Nová múzejná budova bola postavená v rokoch 2019 – 2022. V súťaži o vypracovanie projektu najnovšieho sídla múzea uspel architekt Marcel Ferencz s návrhom, ktorý úspešne riešil architektonické, urbanistické a funkčné požiadavky múzejného objektu. Realizátorom stavby bola firma Napur Architect, realizáciu projektu financovala maďarská vláda. Na prvý pohľad veľká, moderná a atypická budova múzea má zaujímavý obdĺžnikový tvar s konkávnou strechou, na jej povrchu sú vysadené rôzne druhy zelene, ktoré napodobňujú priestrannú strešnú terasu. Obe krídla (obidve najvyššie protíľahlé body) strechy kopírujú oblúk s priemerom cca 1000 metrov. Na jej najnižšom bode v prostriedku je zabudovaný Pomník hrdinov revolúcie v roku 1956, ktorý tam pôvodne stál. Výzdobu sklenenej fasády po celej dĺžke tvoria kovové mriežky zobrazujúce geometrické a fyto-morfne motívy výšiviek a tkanín, čerpajúce z maďarských a medzinárodných zbierkových predmetov. Budova je päťpodlažná, dve podlažia sú pod úrovňou zeme, tu sa nachádzajú všetky výstavné priestory (stála expozícia a dočasné výstavy), kinosála, sála pre múzejno-pedagogické aktivity a interaktívne podujatia pre deti, depozitárne miestnosti pre keramické zbierky, šatne a toalety s rozlohou 7000 m². Na obidvoch užších protíľahlých stranách budovy (zo západu a východu) na prízemí sú vstupy do budovy, ktoré sú v strede spojené pozdĺž interiéru pod zemou so širokým schodiskom, odkiaľ sú umožnené vstupy do jednotlivých výstavných priestorov. Pri vstupe do budovy na západnej strane sú priestory pre Návštevnícke centrum Mestského parku, kde sa nachádzajú dve veľkorozmerné makety: jedna zobrazuje Budapešť v roku 1910 a druhá je maketa projektu Liget Budapest. Na nej je znázornená vízia konečného stavu Mestského parku po realizácii ďalších troch objektov (Mestské divadlo, Biodom, Národná galéria). Na tomto podlaží sa nachádza aj moderná samoobslužná reštaurácia, menšie sály na rôzne podujatia, kníhkupectvo, kaviareň, darčeková predajňa a kancelárie. Na prvom poschodí sú sály na workshopy a tvorivé dielne, menšie priestory na krátkodobé prezentácie vybraných zbierkových a iných umeleckých predmetov a súborov predmetov. Na druhom poschodí je veľká konferenčná sála, dve menšie konferenčné miestnosti, salón, knižnica s publikáciami v počte cca 197 000 jednotiek, archív kresieb, tlačí a fotografií v počte 30 000 jednotiek a k týmto zbierkam patrí aj študovňa.

Stála expozícia Národopisného múzea bola pre verejnosť sprístupnená 10. októbra 2024 na rozlohe 3000 m² v ôsmich tematických celkoch a bola vytvorená na základe jedinečnej koncepcie. Túto koncepciu vytvoril spoločne kolektív 200 múzejných a 200 externých pracovníkov, pod vedením 12 kurátorov počas 9 rokov. V expozícii je vystavených 3600 zreštaurovaných predmetov umiestnených v 200 kvalitných vitrínach, 1600 fotografií, 227 interaktívnych obrazoviek, 21 premietacích prístrojov, 84 zvukových záznamov, pomocou ktorých je prezentovaných 1000 príbehov. Obsahom expozície je vlastne kultúrne dedičstvo súčasného Maďarska, historického Uhorska, ako aj piatich kontinentov zemegule. Jednotlivé



Obr. 2

Skupina absolventiek a absolvent štúdia etnológie
FiF UK (imatrikulačný ročník 1974)
po prehliadke múzea oddychuje na zelenej streche
budovy Národopisného múzea v Budapešti,
september 2025.
Zdroj: súkromný archív I. Danterovej.

celky stálej expozície sa zaoberajú a teda aj nazývajú výstižne: Život predmetov, V teréne, Múzejná galaxia, Éra výstav, Umenie a etnografia, Ľudové umenie v plynutí času, Prehistorické príbehy a Dedičstvo. Sú tu prezentované príbehy vybraných predmetov alebo ich súborov, práca bádateľov v teréne, ich zápisky, fotoaparáty, nahrávacie zariadenia až po ich osobné predmety a samozrejme, dívame sa najmä na získané kolekcie predmetov, ktoré sa im podarilo pre múzeum získať. Dôležitým historickým pohľadom sú predmety a doklady spojené s dejinami múzea, dokladajúce budovanie, spravovanie a zloženie múzejných zbierok, ukážky najvýznamnejších výstav v dejinách múzea, význam a vývoj ľudového umenia a jeho vzťah k národopisnej vede, výsledky výskumov prehistórie maďarského etnika a vysvetlenie pojmu kultúrneho dedičstva prostredníctvom artefaktov tradičnej ľudovej kultúry. Kľukaté príbehy predmetov vypovedajú o ich neoddeliteľnom vzťahu s ľuďmi, generáciami významných rodín. Hovoria o tom, ako sa ich funkcia zmenila počas ich života, aký bol ich osud predtým, kým sa dostali do fondu múzea, a aký

bol v ďalšom období, odvolávajú sa na výsledky reštaurovania alebo na odbornú literatúru. V poradí piata stála expozícia múzea je v živote inštitúcie mĺčnikom z toho dôvodu, že umožňuje moderným a interaktívnym spôsobom, zábavne a zrozumiteľne ukázať návštevníkom 21. storočia zbierkový fond spolu so súvislosťami, vedomosťami a skúsenosťami, ktoré sa počas jeho 150 ročnej existencie podarilo zhromaždiť. Neoslovuje iba dospelých, ale i deti. Detských návštevníkov v expozícii čakajú postavičky (mačička a psíček), v ich spoločnosti sú pre deti pripravené zábavné, niekedy aj vtipné prezentácie, pomocou ktorých sa môžu nenápadne zoznámiť so zaujímavými majstrovskými dielami aj s neobyčajnými predmetmi. Expozícia je určite jedinečný počín – môžeme konštatovať, že celá prezentácia potvrdzuje pripravenosť a kreativitu maďarskej etnografickej muzeológie, keďže v iných múzeách vo svete nenájdeme obdobné riešenie.

Počas uplynulých troch-štyroch rokov pracovníci múzea pripravili niekoľko dočasných výstav. Z nich spomeňme napríklad výstavu o etnoornitológovi Ottovi Hermanovi. Výstava vznikla ako spoločná výstava Národopisného múzea a Parlamentného múzea. Nebolo to náhodou. Tento archeológ, etnograf, biológ – entomológ a ornitológ, bol, ako sa patrilo na komplexnú osobnosť 19. storočia, aj politikom a poslancom Uhorského parlamentu. Zo slovenského

pohľadu je významné, že sa narodil v Brezne (1835) v nemeckej rodine (zomrel v r. 1914 v Budapešti). Študoval v Košiciach a Miškovci, časť života prežil v Sedmohradsku. V rokoch 1872 – 75 bol pracovníkom Národného múzea, potom pôsobil ako politik, redaktor a vedec-ký pracovník v Budapešti. Politicky bol predstaviteľom radikálnej inteligencie, ktorá bojovala za uplatňovanie demokratických slobôd. Výstava sprostredkovala celý diapazón jeho aktivít, návštevníka pobavili dobové politické karikatúry, ako aj svojou bizarnosťou zaujala napríklad zbierka vlastníckych znakov oviec, ale vystavené boli aj pastierske hudobné nástroje, palice, črπάky z historických uhorských žúp z dnešného Slovenska (Liptov, Hont, Orava).

Lákavé boli aj ďalšie múzejné prezentácie, keď v jednom čase bolo možné navštíviť výstavu o citarách, výstavu farebných národopisných fotografií z roku 1862, výstavu o dedičstve Sikulov alebo výstavu tradičného ženského ľudového odevu Nemcov v Maďarsku pod príznačným názvom Súlyos anyag [Ťažká látka]. Doslova, obdivujúc variabilitu ženských šiat, sme zažívali spolu s ťažkými látkami, materiálmi, aj ťaživé príbehy ich nositeľiek, neoddeliteľné ženské šaty a príbehy.

Výstavy sú vždy spojené s múzejno-pedagogickými aktivitami, vychádzajú k nim publikácie a organizujú sa programy, ktoré aktivizujú záujemcov. Významné je oddelenie, ktoré existuje od prelomu 20. a 21. storočia a venuje sa výskumu a dokumentácii súčasných spoločenských javov a ich materiálnej stránky.

Národopisné múzeum v Budapešti vďaka novej budove patrí medzi popredné a najmodernejšie etnografické inštitúcie na svete. Samotná budova aj expozícia získali za krátku dobu svojej existencie početné ocenenia, ktoré sú zverejnené na webovej stránke múzea. Najaktuálnejšie je ocenenie, ktoré múzeum dostalo za realizáciu výstavy o dedičstve Sikulov pod názvom Székelyek – Örökölt-mintázatok, [Sikuli – Zdedené vzory] za rok 2025 od Spoločnosti Pulszkeho – Maďarského múzejného spolku [Pulszky Társaság – Magyar Múzeumi Egyesület].

5. sympóziu študijnej skupiny ICTMD pre hudbu a tanec slovanského sveta (Nitra, 6. – 8. októbra 2025)

5th Symposium of the ICTMD StG on Music and Dance
of the Slavic World (Nitra, Slovakia, 6th–8th October 2025)

Jana Ambrózová

Kontakt / Contact

doc. Mgr. Jana Ambrózová, PhD., Ústav manažmentu kultúry a turizmu, kulturológie a etnológie, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova 67, 949 74 Nitra, Slovenská republika, e-mail: jambrozova@gmail.com

ORCID  <https://orcid.org/0000-0001-7358-7832>

Ako citovať / How to cite

Ambrózová, J. (2026). 5. sympóziu študijnej skupiny ICTMD pre hudbu a tanec slovanského sveta (Nitra, 6. – 8. októbra 2025), *Etnologické rozpravy*, 33, 145-148.

V dňoch 6. až 8. októbra 2025 sa v Nitre uskutočnilo 5. medzinárodné sympóziu študijnej skupiny ICTMD pre hudbu a tanec slovanského sveta. Podujatie organizovalo občianske združenie Tradana v spolupráci s Oddelením etnológie Ústavu manažmentu kultúry a turizmu, kulturológie a etnológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Slovenským komitétom ICTMD a Inštitútom pre ľudovú hudbu a etnomuzikológiu Univerzity hudby a múzických umení vo Viedni. Sympóziu sa konalo v priestoroch UKF v Nitre a predstavovalo najvýznamnejšie stretnutie odborníkov na tradičnú hudbu a tanec slovanského sveta za posledné roky na Slovensku.

Programový výbor pod vedením Jany Ambrózovej (Nitra) pracoval v medzinárodnom zložení: Iryna Fedun (Ľvov/Groningen), Jelena Jovanović (Belehrad), Ulrich Morgenstern (Viedeň) a Łukasz Smoluch (Poznań). Lokálny organizačný výbor tvorili okrem predsedníčky Jany Ambrózovej aj Alexandra Bachledová, Peter Gecelovský, Michaela Baštáková, Margita Jágerová, Boris Michalík a Michaela Fúsková; na priebehu podujatia sa podieľali aj študentskí asistenti a technický tím. Sympóziu sa konalo pod záštitou medzinárodnej organizácie ICTMD a s finančnou podporou Fondu na podporu umenia.

Medzinárodná rada pre tradičnú hudbu (International Council for Traditional Music, ICTMD) je mimovládna organizácia pridružená k UNESCO, ktorá združuje etnomuzikológov, etnocho-

reológov a ďalších výskumníkov tradičnej hudby a tanca z celého sveta. V rámci ICTMD pôsobí sieť tematicky zameraných študijných skupín, ktoré organizujú vlastné sympóziá a ďalšie aktivity. Študijná skupina pre hudbu a tanec slovanského sveta vznikla s cieľom vytvoriť platformu pre výskum tradičnej hudby a tanca v krajinách a regiónoch hovoriacich slovanskými jazykmi, a to v širšom európskom kontexte vrátane oblastí kultúrnych kontaktov a menšinových kultúr. Jej sympóziá sa konajú pravidelne každé dva roky na rotačnom princípe v rôznych krajinách; predchádzajúce ročníky hostili Praha, Poznaň, Skopje a Ľublana. Nitrianske sympóziu bolo prvým podujatím skupiny organizovaným na Slovensku, a zároveň potvrdením aktívnej pozície slovenskej etnomuzikológie v medzinárodných vedeckých sieťach.



Obr. 1

Otvárací ceremoniál sympózia, v rámci ktorého vystúpili študenti etnológie.

Zdroj: archív ÚMKTKE FF UKF v Nitre.

Odborný program zahŕňal 43 príspevkov v 12 tematických sekciách počas troch dní, pričom 7 prezentujúcich sa zúčastnilo online. Aktívni účastníci zastupovali 12 krajín: Slovensko, Česko, Poľsko, Slovinsko, Srbsko, Ukrajinu, Rakúsko, Chorvátsko, Rumunsko, Bielorusko, Francúzsko a Veľkú Britániu. Sympóziu tematicky vychádzalo zo štyroch okruhov vyhlásených v rámci výzvy:

1. politika jazykovej reprezentácie v etnomuzikológii a folkloristike;
2. vzťah tradičnej hudby a tanca k náboženstvu;
3. koncept regiónu vo výskume tradičných hudobno-tanečných kultúr;
4. nový výskum.



Obr. 2

Záverečná slávnostná večera. Zdroj: súkromný archív autorky.

Prvý deň bol štruktúrovaný do štyroch sekcií. Dopoludnia sa pozornosť sústredila na vyjednávanie regionálnych identít prostredníctvom hudby, tanca a živého dedičstva a na tradičné hudobné nástroje medzi regionálnym symbolizmom a národným mýtom. Popoludní nadviazali sekcie venované hudbe, náboženstvu, sakrálnym „zvukovým krajinám“ a etnickej príslušnosti a tradičnej hudbe ako nástroju prežitia v migrantských a kontaktných komunitách.

Druhý deň prebiehal v dvoch paralelných sálach. Dopoludnia sa v jednej sále konali dve sekcie: *Zvukové krajiny pohraničia a vysokohorských oblastí tradícia, pamäť a hudobná transformácia* a sekcia *Negociácia tradície: regióny, inštitúcie a občiansky motivované revivals v hudbe a tanci*; súbežne v druhej sále sekcie *Nové rámce tradície: súčasné praktiky a významy tradičného tanca* a *Z dedinských námestí do synagóg: lokálne prezentácie dedičstva a spolupatričnosti*. Popoludňajší program druhého dňa mal sekcie *Rituálne tance a obyčajové praktiky: od svadobných po trojkráľové tradície* a *Skryté predmety, prehliadané vplyvy a nové systematizácie v tradičnej hudbe a tanci*.

Tretí deň bol venovaný vokálnym tradíciám a aktuálnym smerom vedeckej disciplíny. Dopoludňajšia sekcia *Hlasy identity: lokálne a regionálne vokálne praktiky a výskum ľudovej piesne* mapovala rozmanitosť spevných tradícií naprieč slovanskými krajinami. Záverečná sekcia *Súčasné smery slavistickej etnomuzikológie a výskumu ľudovej hudby* uzavrela odborný program pohľadom na aktuálne výskumné tendencie, metodologické výzvy a mimoriadne aktuálnu tému vzťahu ľudovej hudby k vojne a migrácii. Po záverečnej diskusii sa uskutočnilo pracovné stretnutie študijnej skupiny.



Obr. 3

Komentovaná prechádzka v Nitre. Zdroj: súkromný archív autorky.

Súčasťou sympózia bol aj bohatý sprievodný program. V pondelkový večer sa konalo neformálne stretnutie členov pracovnej skupiny, na ktorej vystúpili študenti oddelenia etnológie a hudobní interpreti z Nitry a okolia s hudobno-tanečnou prezentáciou gajdošskej tradície. Záverečná slávnostná večera bola obohatená o živú rómsku ľudovú hudbu súboru Pokošovci pod vedením Miroslava Pokoša z Horehronia ako príklad menšinovej hudobnej tradície v priamej väzbe na výskumné témy sympózia. V stredu popoludní sa účastníci mohli pripojiť k dvom komentovaným prechádzkam: prvá viedla do obce Dražovce a k románskemu Kostolu sv. Michala Archanjela z 11. storočia, druhá spájala nitriansku synagógu, centrum mesta, Nitriansky hrad a park Sihotť.

Výstupom projektu bol *Book of Abstracts*, vydaný ako neperiodická publikácia občianskeho združenia Tradana (ed. Jana Ambrózová, Lužianky 2025). Publikačným výstupom bude aj recenzovaný zborník v zahraničnej vedeckej edícii *Klanglese* (editori Jana Ambrózová a Ulrich Morgenstern, plánované vydanie 2027).

Sympóziu výrazne posilnilo medzinárodnú spoluprácu slovenských pracovísk v oblasti etnomuzikológie a prispelo k zvýšeniu viditeľnosti Nitry a Slovenska ako aktívneho centra výskumu tradičnej hudby a tanca v európskom kontexte. Najbližšie sympóziu študijnej skupiny sa uskutoční na pôde Inštitútu pre ľudovú hudbu a etnomuzikológiu Univerzity hudby a múzických umení vo Viedni.

Celoslovenské kolo etnologickej študentskej vedeckej a odbornej konferencie 2026

National Round of Student Scientific and Professional Conference
in Ethnology 2026

Kristína Cichová

Kontakt / Contact

Mgr. Kristína Cichová, Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, v. v. i., Klemensova 19, 813 64 Bratislava 1, Slovenská republika, e-mail: kristina.cichova@savba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-6849-4516>

Ako citovať / How to cite

Cichová, K. (2026). Celoslovenské kolo etnologickej študentskej vedeckej a odbornej konferencie 2026, *Etnologické rozpravy*, 33, 149-151.

Dňa 13. mája 2026 sa na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave uskutočnilo celoslovenské kolo etnologickej študentskej vedeckej a odbornej konferencie, ktorú organizovala Katedra archeológie a kultúrnej antropológie. Odborná hodnotiaca komisia pracovala v zložení PhDr. Katarína Popelková, CSc., doc. Mgr. Jana Ambrózová, PhD., Mgr. Kristína Cichová, Mgr. Štefan Ižák, PhD., doc. Mgr. Helena Tužinská, PhD. Moderátorsky celú akciu sprevádzal Mgr. art. et Mgr. Ján Dubravčák.

Celoslovenské kolo otvorila prof. PhDr. Marta Botiková, CSc., ktorá všetkých srdečne privítala a po niekoľkých úvodných vetách odovzdala slovo moderátorovi. Pred prestávkou sa predstavili tri súťažné práce. Prvou prezentujúcou bola Lenka Holubová, študentka druhého ročníka bakalárskeho štúdia na ÚMKTKE FF UKF v Nitre, ktorá sa venovala téme *Súčasná podoba a fungovanie ochotníckeho divadla v obci Hybe*. Lenka nám, okrem iného, ukázala dôležitosť lokálnej identity pri fungovaní tohto ochotníckeho divadla. Po prezentácii výsledkov z rozhovorov, zúčastnených pozorovaní a štúdie materiálov nasledovala krátka, ale výživná diskusia.

Následne nám svoj príspevok predstavila Ema Poliaková z KETNO FF UCM v Trnave, kde študuje druhý ročník bakalárskeho štúdia. Ema sa pripojila online a predniesla výsledky svojho výskumu na tému *Prvky nemeckého folklóru v tancoch z Hauerlandu*. Jej cieľom bolo priblížiť, aké tanečné a hudobné prvky nemeckého pôvodu sa v tejto oblasti zachovali a ako sú vnímané miestnymi obyvateľmi. Jej online prítomnosť nebola žiadnou prekážkou pre následnú diskusiu.



Obr. 1

Účastníci konferencie. Zdroj: Etnologická dokumentačná zbierka FiF UK.

Poslednou prezentujúcou pred prestávkou bola študentka z domácej pôdy Bc. Hanna Serdziuk, ktorá zároveň odštartovala tematický blok k migráciám. Priniesla tému *Adaptácia sýrskych migrantov v Rakúsku*. Hanna síce nevychádzala z vlastného výskumu, no vďaka spracovaniu dát z rakúskych výskumov priniesla zaujímavý pohľad na túto tematiku, ktorú v diskusii obohatila aj o vlastný pohľad.

Po prestávke sme ostali na domácej pôde, a aj v téme migrácií a svoju prácu nám predstavila Bc. Darya Bazylchuk. Práca s názvom *Tí, ktorí zostali doma: vplyv migrácie na nemigrujúcich* prináša pohľad „tých, ktorí fyzicky zostávajú na mieste, no sú zapojení do transnacionálnych vzťahov“, konkrétne opatrovateliek cirkulujúcich do Rakúska. Darya nás oboznámila s problematikou, ako sa mení dynamika domácností, kde matka odchádza za prácou.

Predposledným prezentujúcim bol Bc. Denis Krajčovič, končiaci študent na KETNO FF UCM v Trnave. Denis predniesol výsledky svojej záverečnej práce na tému *Od tradičných autorít k moderným lídrom: dynamika vnímania autority v rurálnych komunitách západného Slovenska, na príklade obce Malinovo*. Vo svojej prezentácii priniesol pohľad na vnímanie autority, jej legitímáciu a mechanizmy, ktoré to ovplyvňujú.

Na záver konferencie sa predstavila Bc. Anastasiia Krylova, tiež z organizujúcej katedry. Anastasiia nadviazala na blok o migráciách s témou *Etika a existencia: migrácia z konfliktných zón a hľadanie hlasu*. V prezentácii priblížila, ako politický imidž krajiny, z ktorej migranti pochádzajú, formuje ich morálny kredit v prijímajúcej krajine.

Po ukončení všetkých prezentácií sa hodnotiaca komisia presunula a po plodnej diskusii sa zhodla na troch laureátkach. Zároveň cenu udelila aj Národopisná spoločnosť Slovenska a svoju cenu udelil tiež PhDr. Mojmír Benža, PhD. Aj tohtoročné celoslovenské kolo Študentskej vedeckej a odbornej činnosti sa nieslo v priateľskej a príjemnej atmosfére a bolo obohatením ako pre prezentujúce študentstvo, tak pre všetkých v hľadisku.

Zoznam ocenených prác

Laureátky

- Bc. Darya Bazylchuk, 1. roč. Mgr., Katedra archeológie a kultúrnej antropológie FiF UK
- Lenka Holubová, 2. roč. Bc., Ústav manažmentu kultúry a turizmu, kulturológie a etnológie FF UKF
- Bc. Hanna Serdziuk, 1. roč. Mgr., Katedra archeológie a kultúrnej antropológie FiF UK

Cena Národopisnej spoločnosti Slovenska

- Lenka Holubová, 2. roč. Bc., Ústav manažmentu kultúry a turizmu, kulturológie a etnológie FF UKF

Cena PhDr. Mojmíra Benžu, PhD.

- Bc. Darya Bazylchuk, 1. roč. Mgr., Katedra archeológie a kultúrnej antropológie FiF UK

Staré vzory, nové divy. Výstava kraslíc v Podunajskom múzeu v Komárne

Old Patterns, New Wonders: An Exhibition of Decorated Easter Eggs
at the Danube Region Museum in Komárno

Izabela Danterová

Kontakt / Contact

PhDr. Izabela Danterová, PhDr. Izabela Danterová, 925 26 Boldog, Slovenská republika,
e-mail: muzeologia1999@gmail.com

Ako citovať / How to cite

Danterová, I. (2026). Staré vzory, nové divy. Výstava kraslíc v Podunajskom múzeu v Komárne. *Etnologické rozpravy*, 33, 152-155.

Vo výstavnej sále Podunajského múzea v Komárne, nachádzajúcej sa v Zichyho paláci, bola od 6. marca do 31. augusta 2026 verejnosti sprístupnená výstava kraslíc dvoch autoriek: Szilvie Molnár Belány a Tünde Benko. Boli to kraslice zdobené prevažne voskovou batikou v počte cca 1100 kusov z 10 regiónov, zväčša zo Slovenska, a to z Gemera, Spiša, Poiplia, Podzoboria, Horného Považia, Novohradu, Hontu, doplnené kraslicami prezentujúcimi regionálne zvláštnosti v Ostrožskej Novej Vsi (Česko), v južnej časti Hontu, Nógrádu a v regióne Sárköz (Maďarsko) a v regióne Gyímes (Rumunsko).

Szilvia Molnár Belány pochádza z obce Kolíňany (okr. Nitra), je učiteľkou maďarského jazyka a literatúry, žije v Nových Zámkoch. Aktívne sa venuje tvorbe ľudovomeleckých predmetov, už v detstve si osvojila techniky zdobenia veľkonočných kraslíc v oblasti Podzoboria. V súčasnosti cieľavedome hľadá, skúma, praktizuje techniky a motívy kraslíc z iných regiónov, inšpiruje sa nimi pri tvorbe ďalších, nových kompozícií, ktoré čerpajú z bohatých zdrojov gemerských motívov, ale aj zo spôsobu zdobenia vajíčok v regióne Sárköz (Maďarsko) a Gyímes (Rumunsko). Svoju bohatú tvorbu mala možnosť od roku 2019 sprístupniť verejnosti v rámci viacerých výstav, predovšetkým na juhozápadnom Slovensku (napr.: v Iži, Svodíne, Jelenci, Komárne), ale aj v Budapešti.

Tünde Benko sa narodila v Košiciach a pôsobí na I. stupni základnej školy ako učiteľka, v súčasnosti žije v gemerskej obci Šíd. Na podnet iných známych ľudových umelcov sa začala zaoberať maľovaním kraslíc, predovšetkým technikou batikovania pomocou trubičky. Na podnet majsterky ľudovomeleckej výroby v Maďarsku Csilly Bércziné Szendrő sa dôkladne venovala štúdiu tejto techniky, realizovala terénne výskumy v obciach Poiplia a v obci



Obr. 1

Kraslice z Podzoboria od Szilvie Molnár Belány.

Foto: L. Szabó, Podunajské múzeum v Komárne, marec 2026.

Filákovské Kováče u Erzsébet Sinka zdokumentovala doteraz neznáme, mimoriadne pekné motívy zdobenja kraslíc. Pracuje aj pre Ústredie ľudovej umeleckej výroby v Bratislave. V roku 2018 získala z Fondu na podporu umenia finančnú podporu na realizáciu výskumu a spracovanie motívov veľkonočných vajčiek v prostredí maďarského, slovenského a rusínskeho etnika na Slovensku. Svoju bohatú tvorbu mala možnosť od roku 2005 predstaviť na výstavách vo Filákove, Lučenci, Banskej Bystrici, Šíde a Budapešti. V roku 2021 vyhotovila o svojráznych motívoch kraslíc v Poiplí trojdielny vzdelávací film. Odovzdávanie kultúrnych hodnôt všetkých odvetví ľudového umenia mladšej generácii a pedagógom, uverejňovanie informácií v médiách a na sociálnych sieťach, alebo prostredníctvom vymalováňok, hry pexeso, kartovej hry kvarteto, detských dielničiek považuje za mimoriadne dôležité.

Szilvia Molnár Belány a Tünde Benko sú nositeľkami rôznych ocenení v odbore ľudového výtvarného umenia. Obidve spolupracovali s ďalšími dvoma výrobcami ľudovoumeleckých predmetov Soňou Belokostolskou a Annou Sakmárovou na vypracovaní nominácie kraslíc zdobených voskovou batikou pomocou trubičky v regiónoch Domaniža, Podzoborie, Poiplie a Torysky do Reprezentatívneho zoznamu nehmotného kultúrneho dedičstva Slovenska, osvedčenie o zápise tohto fenoménu do uvedeného zoznamu vydalo Ministerstvo Slovenskej republiky v roku 2025.

Kurátorkou výstavy Staré vzory, nové divy je Anna Sipos, etnologička Podunajského múzea v Komárne, na jej realizácii spolupracovali i ďalší kolegovia múzea. Výstava v jarnom období, aj počas veľkonočných sviatkov, mala mimoriadne veľký úspech. Veď kraslica je dodnes ži-

vou súčasťou našich veľkonočných sviatkov a ľudovoumeleckej výroby, v nej naďalej prežíva symbolika minulosti i úcta k tradičným ľudovým remeslám. V ľudovej tradícii siaha výroba kraslíc niekoľko storočí do minulosti. Najrozšírenejšou základnou metódou je vosková batika, ktorej podstata spočíva v tom, že sa na povrch vajíčka nanese vzor voskom a následne sa vajíčko zafarbí. Po zafarbení sa vosk odstráni roztopením, čím sa odhalí pôvodná, prirodzená farba škrupiny, ktorá vytvára kontúry vzoru. Na výstave sa prezentovali obidve základné techniky voskovej batiky: písaná technika a technika so špendlíkovou hlavičkou. Pri písanej technike sa vzor vytvára súvislými líniami; vosk nanášaný pomocou písadla, trubičky vytvára dlhé, prepojené tvary. Na dosiahnutie viacerých farieb sa vajíčko viackrát pokrýva voskom a opätovne farbí. Okrem toho sa používa aj technika leptania – pomocou kyslého roztoku farba čiastočne vybledne, čím vzniká vrstvené, odtieňované sfarbenie, ktoré zvyšuje bohatosť a hĺbku vzorov. Pri technike špendlíkovou hlavičkou vzory pozostávajú z krátkych bodiek v tvare kvapky, ktoré sa nanášajú na vajíčko pomocou hlavičky špendlíka. Touto metódou sa vytvorí jemný, detailný ornament. Pri oboch technikách striedavý proces pokrývania voskom a farbenia zabezpečuje, že vzor kraslice je výrazný, trvácny a bohatý na detaily. Na farbenie sa pôvodne využívali rastliny dostupné v domácnosti a v okolitej prírode. Šupky z červenej a fialovej cibule dodávali vajíckam červenohnedý, respektíve hlbší, fialkastý odtieň. Orech farbilo do tmavohneda, zatiaľ čo baza, čučoriedka či fialka vytvárali modrasté až fialové tóny. Vajíčka sa varili v rastlinnom odvare, čím získali prirodzené farebné odtiene. Na výstave sa návštevníci mohli presvedčiť, že vajíčka zhotovené rastlinným farbením sa vyznačujú tlmenou farebnosťou, bohatou na zemité tóny, ktoré odrážajú blízkosť prírody.



Obr. 2

Kraslice z Novohradu od Tünde Benko.

Foto: L. Szabó, Podunajské múzeum v Komárne, marec 2026.

Kraslice sú svedectvom tradičných znalostí o rastlinách, environmentálneho povedomia a komunitných sviatočných praktík. Okrem toho nesú v sebe aj estetickú hodnotu. Početné súbory kraslíc na výstave boli usporiadané vo vitrínach do samostatných skupín podľa vzorov, ktoré ich zdobili. Medzi najčastejšie znázornené rastlinné motívy patria tulipán, rozmarín, ruža, klinček, strom, ľalia. Zvieracie motívy na krasliciach sú zriedkavejšie, z nich môžeme vidieť najčastejšie motív vtáka, resp. dvoch vtákov, kohúta alebo v ojedinelých prípadoch rybu, jeleňa alebo koňa. Zobrazenie pracovných nástrojov v motívoch kraslíc predstavuje osobitnú, zriedkavejšiu, no z etnografického hľadiska dobre interpretovateľnú vrstvu. Tieto motívy sa viažu na každodenný život roľníkov, na ročný pracovný cyklus a na hodnotový systém komunity. Najčastejšie sa objavujú poľnohospodárske nástroje, ako pluh, kosa, hrable, rýľ, motyka, kosák alebo štylizované podoby nástrojov súvisiacich s pastierstvom, ako sú biče alebo pastierska palica, prípadne nástroje remesiel, napr. kladivo, nožnice alebo praslica. Kozmogonické znaky na krasliciach sú starobylé symboly odkazujúce na vznik sveta, jeho poriadok a štruktúru. Samotné vajíčko má tiež symbolickú funkciu. Najčastejšími kozmogonickými znakmi sú: slnko, kruh, lúčovitý disk, kríž a motív hviezdy. Kozmogonické znaky sa na krasliciach spravidla objavujú zhustené do geometrických foriem, usporiadané v symetrickom poriadku. Nie sú vernými napodobeninami prírody, ale symbolicky vyjadrujú poriadok vesmíru a obnovu života. Geometrické znaky na krasliciach patria k najstarším a najvšeobecnejším motívom ľudového dekoratívneho umenia. Tieto formy, ako body, čiary, trojuholníky, kosoštvorce, krížové tvary, sieťové a mriežkové vzory, špirálové a rotačné prvky nie sú iba ozdobnými prvkami, ale nesú symbolický význam, vyjadrujú poriadok, cyklickosť a kontinuitu života. Sakrálné znaky na krasliciach nadväzujú na náboženský obsah veľkonočných sviatkov a vyjadrujú symboliku kresťanskej viery. Vajíčko, ako symbol znovuzrodenia a zmŕtvychvstania, samo osebe nesie sakrálny význam. Najčastejšími sakrálnymi motívmi sú kríž, baránok, kalich, hviezda a srdce. Vyskytujú sa aj kraslice s nápismi, na ktorých je uvedená skratka Kristovho mena (napr. IHS) alebo letopočet. Takéto kraslice vykazujú obzvlášť silné náboženské prepojenie a často boli vyhotovené ako dar alebo pamiatkový predmet.

Kraslica je jedným z najkrajších a najstarších prejavov ľudového umenia, je náboženským symbolom, komunitným darom i nositeľom ženských remeselných zručností. Zdobené vajíčko vyhotovené vo veľkonočnom období z akýchkoľvek materiálov zohráva i v súčasnosti dôležitú úlohu v tradícii veľkonočnej oblievačky – dievčatá darujú vajíčka chlapcom ako odmenu za oblievanie a vyšibanie. Zdobené vajíčka dvoch autoriek na výbornej výstave Staré vzory, nové divy mohli návštevníkov pozitívne inšpirovať pri príprave na sviatočné dni veľkonočného obdobia.



Národopisná spoločnosť Slovenska

Klemensova 19
813 64 Bratislava
Slovenská republika

www.nss.sav.sk

ISBN 978-80-973341-6-1 (online)
ISSN 2729-9759 (online)

