

OBSAH

5

Editoriál – Helena Tužinská: Formovanie štúdia rituálov naprieč generáciami: trvalý odkaz Kornélie Jakubíkovej

/ Shaping ritual studies across generations: Kornélia Jakubíková's lasting impact

Štúdie / Articles

11

Katarína Baračková: Súčasné podoby obyčají: „svjato“ pre nás a „zážitky“ pre turistov v Poloninách

/ Contemporary versions of customs: "Svjato" for us and "adventures" for tourists in Poloniny

29

Juraj Hamar: Rituálny smiech v ľudovej kultúre

/ Ritual laughter in folk culture

39

Margita Jágerová: Sociálna stratifikácia v kontexte súčasných fašiangov (na príklade troch obcí Záhoria)

/ Social stratification in the context of contemporary carnival (on the example of three villages in Záhorie region)

Materiály / Research reports

54

Michaela Baštáková: K problematike vývinu a súčasného stavu svadobného chorovodu v obci Vlachovo

/ On the issue of development and present state of the wedding khorovod in the village of Vlachovo

72

Anna Drożdż: Uczta urodzinowa i pogrzebowa w województwie śląskim w świetle materiałów źródłowych Polskiego Atlasu Etnograficznego

/ Birthday and funeral feasts in Silesian Dukedom in the light of source materials from the Polish Ethnographic Atlas

87

Peter Gecelovský: Svadobný videozáznam ako pramenný materiál vo výskume hudobno-nástrojových zoskupení v obci Vlachovo

/ A wedding video recording as a source material in the research of music bands in the village of Vlachovo

Eseje / Essays

105

Marta Botiková: Premeny ženskej hygieny ako súčasť kultúrnych procesov

/ Changes in female hygiene as part of cultural processes

118

Nina Čviriková: Rituály vo vzdelávaní: od každodenných zvykov po ceremoniálne oslavy

/ Rituals in education: From daily habits to ceremonial celebrations

Osobnosti / Personalities

124

Zuzana Beňušková: Doc. PhDr. Kornélia Jakubíková, CSc. jubiluje

/ Doc. PhDr. Kornélia Jakubíková, CSc. celebrates

134

Marta Botiková: Zdravica docentke PhDr. Kornélii Jakubíkovej, CSc.

/ Salutation to Associate Professor Kornélia Jakubíková

139

Peter Salner: Vďaka za krátkych 9 rokov. K storočnici Adama Prandu (1924 – 1984)

/ Thank you for the short 9 years. On the centenary of Adam Pranda (1924 – 1984)

Recenzie / Reviews

141

Marta Botiková: Júlia Marcinová: Kde si sa vydala, tam si mlieko pýtaj. Kniha o živote, smrti a odpustení

/ Where You Married, Ask for Milk There: A Book About Life, Death, and Forgiveness

145

Věra Frolcová: Eva Večerková: Posvícení a hody v Čechách a na Moravě
/ The Feast of the Patron Saint of the Church and Folk Customs in Bohemia and Moravia

Správy / News

148

Lucia Ditmarová: XXII. Valné zhromaždenie Národopisnej spoločnosti Slovenska

/ XXII. General assembly of the Ethnographic society of Slovakia

154

Roman Hajostek: Celoslovenské kolo Študentskej vedeckej a odbornej konferencie v odbore etnológia 2024

/ National round of the 'Student scientific and professional conference' in ethnology 2024

157

Hana Hlôšková: Stretnutie na Veľkej Javorine 2024 – na dvakrát...

/ Meeting at Veľká Javorina 2024 – twice over...

159

Zuzana Jurčová: Ocenenie pre PhDr. Gabrielu Habáňovú

/ Award for PhDr. Gabriela Habáňová

161

Iveta Štefanovičová: Ethnology without borders 2024 – medzinárodná študentská konferencia

/ Ethnology without borders 2024 – International student conference

165

Michal Uhrin: Konferencia The agency of the dead in the lives of individuals: Experience and conceptualisation

/ Conference The agency of the dead in the lives of individuals: Experience and conceptualisation

EDITORIÁL

Formovanie štúdia rituálov naprieč generáciami: trvalý odkaz Kornélie Jakubíkovej

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.01

Tvorivé napätie – ani priveľa, ani primálo, ako dobre naladená struna. Koncert myšlienok v podaní orchestra rôznych myslí. Ak predostiera kontroverziu, nezabúda dať hlas obom stranám, v historických súvislostiach, z rôznych krajín. Spojenia i rozchody, zošvagrenia, i svokrovské skúšky – odtiene tvorby príbuzenských vzťahov prináša vytrvalo, v najvyššej možnej kvalite. Snúbená so skromnosťou, a predsa jasným hlasom identifikuje najmä nemerateľné súvislosti (dcéra matematicky) vo všetkom, čo nazývame rituálom: doc. Kornélia Jakubíková, mnohostranná osobnosť slovenskej a stredoeurópskej etnológie. V tradícii jej výskumných a pedagogických záujmov pokračujeme a v týchto **Etnologických rozpravách** prinášame súčasné podoby rituálov a ritualizácií.

Dlhodobý záujem etnológie a antropológie o rituálne praktiky a presvedčenia s nimi spojené viedol k rozpracovaniu závažných teoretických téz a uskutočneniu mnohých empirických výskumov, ktoré natrvalo ovplyvnili vývoj oboch disciplín. Typológie rituálov sa často delia podľa fáz životného cyklu a podľa druhu kalendárov. Rituály môžu spájať aj oddeľovať, komunikujú smerom dovnútra, ale aj navonok tým, ktorí ich hranicou neprešli. Rituály nastoľujú pravidlá interakcie či normy interpretácie aj cez symbolickú subverziu či uzavretosť. Nemenej pozoruhodné sú však rituály, ktoré sa týkajú každodennosti, recipročného správania, ekonómie, politiky či vzťahu k prírodnému prostrediu.

Kornélia Jakubíková priviedla na svet mnoho kvalitného výskumu, odborných textov vlastných aj vo vedení študentstva; zapájala sa do odborných diskusií nezabudnuteľným spôsobom. Zdôrazňovala premenlivosť sociálnych javov a potrebu rozlišovať

medzi deklarovaným a žitým správaním. Kritické perspektívy vo výskume rituálov a ritualizácie prinášajú aj príspevky v tomto čísle, všetky rezonujúce s jej odbornými vkladmi.

Kornélii Jakubíkovej som vďačná nielen za školenie mojej diplomovej práce, ale najmä za kolegiálne vedenie a prenikavé debaty. Spomínam si, ako ma Biba prehovorila uverejniť seminárnu prácu o rozlišovaní sviatočného a každodenného času štúdiu v **Etнологických rozpravách**. V duchu generačného symbolického obdarovania Katarína Baračková, moja bývalá diplomantka, nadväzuje na Bibine otázky a pohľady. Teraz už ako doktorandka Zuzany Beňuškovej predstavuje kontrast rôznych súčasných foriem obyčají: *svjato* pre nás a *zážitky* pre turistov v Poloninách. V štúdiu sleduje rôzne príležitosti utvárania skupinovej identity počas kalendárnych obyčají, ako aj v zážitkovom turizme v Poloninách. Ukazuje rôzne formy záväzkov v miestnych komunitách vo sviatočnom alebo inak významnom „dovolenkovom“ čase.

Smiechovú kultúru žitú najmä počas fašiangov oživuje v kontexte estetickej kategórie komického – v odborných aj tanečných dimenziách spriaznený – Juraj Hamar. Zamýšľa sa nad tým, ako smiech môže byť zabudnutou reprezentáciou rítu a mýtu. Očistnú funkciu môže plniť v súčasnosti len za podmienky, že poznáme originál. Karnevalový svet ilustruje šťavnatými ukážkami, ktoré bez cenzúry prezrádzajú priehľadnosť cisára v akomkoľvek ritualizovanom priestore.

Tretia štúdia pochádza z pera jej bývalej doktorandky, Margity Jágerovej: prejavy sociálnej stratifikácie v kontexte súčasných fašiangov. Rodové, vekové a etnické aspekty fašiangov porovnáva vo svetle archívnych záznamov a vlastných opakovaných výskumov. Autorka v nadväznosti na Jakubíkovej výskum tiež pozoruje, ako dochádza k rodovo vyváženejšiemu zastúpeniu so zapojením výrazne starších aj výrazne mladších ročníkov do účasti v obrade, ako aj v muzike. Zároveň dokladá, ako v realizácii jednotlivých aktivít v rámci fašiangov na Záhorí pretrváva dominancia mužov a chlapcov. Ukazuje tiež vybrané príklady etnickej inklúzie Rómov v rámci obchôdzok.

Sviatočné číslo sa nemôže zaobísť bez príspevku z dielne poľskej etnológie, s ktorou mala jubilatka čulé styky po celý život. Anna Drożdż predstavuje ritualizované správanie počas krstín a karov v Sliezsku prevažne z poľského etnografického atlasu, ako aj vo svetle súčasných zmien.

Výskumný materiál zo svadieb vo Vlachove prinášajú Michaela Baštáková – k problematike vývinu a súčasného stavu svadobného chorovodu pod vedením Margity Jágerovej, a Peter Gecelovský – svadobný videozáznam ako pramenný materiál vo výskume hudobno-nástrojových zoskupení v školení Jany Ambrózovej.

Číslo uzatvárajú dve eseje – Marty Botikovej o premenách ženskej hygieny a Niny Čvirikovej o rituáloch vo vzdelávaní. Ako reflektuje Botiková v zdravici, jubilantka sa venovala aj antropológii tela, zvlášť ženského, ako aj mnohým iným témam presahujúcim možnosti jedného čísla.

V neposlednom rade prinášame čitateľom rozhovor s Kornéliou Jakubíkovou, vďaka zaň Zuzane Beňušovej. Reflexiu osobných a odborných medzníkov dopĺňa zdravica M. Botikovej, výberová bibliografia jubilantky a zoznam nepublikovaných diplomových a bakalárskych prác, ktoré školila.

V mene celej redakcie **Etnologických rozpráv** Bibe Jakubíkovej srdečne blahoželáme, prajeme pevné zdravie a ešte mnoho tvorivých chvíľ s jej Alma mater.

Sviatočný čitateľský čas vinšujeme!

Helena Tužinská

Vydanie tohto čísla časopisu bolo podporené projektom VEGA 1/0203/23 *Morálne hodnotenia národných, etnických a náboženských skupín v situácii ohrozenia* a finančnou schémou Rady slovenských vedeckých spoločností.

EDITORIAL

Shaping ritual studies across generations: Kornélia Jakubíková's lasting impact

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.01

A creative tension – neither too much nor too little, like a finely tuned string. A concert of ideas performed by an orchestra of diverse minds. If controversy is presented, both sides are given voice, within historical contexts and across countries. Connections and separations, kinship bonds, and trials by family – these shades of kin relations are explored with consistent dedication and the highest quality. Blended with modesty yet clear in voice, she especially identifies the immeasurable connections (as a daughter of a mathematician) in all we call ritual: Associate Professor Kornélia Jakubíková, a multifaceted figure in Slovak and Central European ethnology. We continue the tradition of her research and teaching interests, and in this issue of *Etnological Debates*, we present contemporary study of rituals and ritualisations.

The long-standing focus of ethnology and anthropology on ritual practices and their associated beliefs has led to significant theoretical developments and numerous empirical studies that have permanently influenced the trajectory of both disciplines. Ritual typologies are often divided according to life-cycle and calendar phases. Rituals can both unite and separate; they communicate internally as well as externally to those who have not crossed their boundaries. Rituals establish rules of interaction or norms of interpretation, sometimes through symbolic subversion or exclusivity. Equally noteworthy are rituals related to everyday life, reciprocal behaviors, economics, politics, and relationships with the environment.

Kornélia Jakubíková contributed a wealth of quality research, authored scholarly texts, and mentored students with unforgettable impact. She emphasized the variability of

social phenomena and the need to distinguish between declared and lived behaviors. The critical perspectives on rituals and ritualisation in this issue all resonate with her scholarly contributions.

I am deeply grateful to Biba not only for mentoring my thesis but also for her collegial guidance and insightful discussions. I recall how Biba persuaded me to publish a seminar paper on distinguishing festive and everyday time in [Etnological Debates](#). In the spirit of generational symbolic gifting, Katarína Baračková, my former thesis student and now a doctoral student under the supervision of Zuzana Beňušková, builds on the questions and insights from Kornélia Jakubíková. Baračková examines the contrast between contemporary customs – “celebration for us” versus “experience for tourists” in the Poloniny region – and explores opportunities for shaping group identity during calendar customs and experiential tourism. She highlights different forms of commitment within local communities during festive or otherwise significant holiday times.

Juraj Hamar revitalizes Carnival laughter culture, exploring the aesthetic category of the comic within academic and performative contexts. He considers how laughter may represent a forgotten dimension of ritual and myth, fulfilling a cathartic role only when the original meaning is understood. He illustrates the carnival world with vivid examples that reveal the transparency of authority figures in any ritualised space, free from censorship.

The third study is by her former doctoral student, Margita Jágerová, examining expressions of social stratification in the context of contemporary Carnival (Fašiangy) celebrations. It analyses gender, age, and ethnic aspects of Carnival, using archival records and her own research. Following in Jakubíková’s footsteps, Jágerová observes a move toward gender-balanced participation, with markedly older and younger individuals involved in ceremonies and music. However, she also notes the continued dominance of men and boys in certain Carnival activities in the Záhorie region, including examples of Roma inclusion during processions.

A festive issue would be incomplete without a contribution from Polish ethnology, with which the honoree had lively interactions throughout her life. Anna Drożdż presents ritualised behaviors during christenings and wakes in Silesia, drawing on the Polish ethnographic atlas and noting contemporary changes.

Research material on weddings in Vlachovo is presented by Michaela Baštáková, who addresses the development and current state of wedding choruses under the supervision of Margita Jágerová, and by Peter Gecelovský, who examines wedding video recordings as source material in musical instrument research under the mentorship of Jana Ambrózová.

The issue concludes with two essays: Marta Botiková on the evolution of female hygiene, and Nina Čviriková on rituals in education. As Botiková reflects in her tribute, the honoree also explored the anthropology of the body, particularly the female body, along with many other topics that go beyond the scope of a single issue.

Finally, we bring readers an interview with Kornélia Jakubíková, conducted by Zuzana Beňušková. This reflection on her personal and professional milestones is complemented by a tribute from Marta Botiková, a selective bibliography of Jakubíková's work, and a list of unpublished theses she supervised.

On behalf of the entire editorial board of **Etnological Debates**, we extend our heartfelt congratulations to Biba Jakubíková, wishing her good health and many more creative moments with her Alma Mater.

We hope you enjoy this festive issue!

Helena Tužinská

The publication of this issue of the journal was supported by the project VEGA 1/0203/23 *Moral assessment of national, ethnic and religious groups in situations of threat* and the financial scheme of the Council of Slovak Scientific Societies.

SúčasnÉ podoby obyčaji: „svjato“ pre nás a „zážitky“ pre turistov v Poloninách

Contemporary versions of customs: "svjato" for us and "adventures"
for tourists in Poloniny

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.02

Katarína Baračková

Abstract

Customs are an important part of human life in society. Their different versions often depend on many factors that make up a person's everyday experience of the world, which is also shaped by the natural and social environment in which they live. They not only help a person to structure time into the sacred and the profane, but also provide the opportunity to interact actively with the environment and people around them. The topic of the role of customs and holidays in human life has been addressed in many scientific publications (e.g. Feglová, 1985; Jakubíková, 1980; Popelková, 2014). This article deals with the identification of contemporary versions of holidays, cultural events and "adventures", which are presented as opportunities for experiential tourism in the Poloniny region. It examines their similarities and differences in relation to the degree of local identification in the ritual or ritualized activities performed. It highlights the function of natural environment (e.g. Orlove, 1980; Rappaport, 1979) and prosociality (e.g. Sosis, Alcorta, 2005; Uhrin, Bužeková, 2022) in the context of holidays and events. It also focuses on the integrative or differential categorization into "we" and "they" (Eriksen, 1995), as well as the conditions under which local socialization "selection" for events for "us" and for "the others" is realized.

Keywords

customs, holidays, cultural events, experiential tourism, natural environment, Poloniny

Klíčové slova

obyčaje, sviatky, kultúrne podujatia, zážitkový turizmus, prírodné prostredie, Poloniny

Kontakt / Contact

Mgr. Katarína Baračková, Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, v. v. i.,

Klemensova 19, 813 64 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: katarina.barackova@savba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0003-1243-9646>

Ako citovať / How to cite

Baračková, K. (2024). Súčasné podoby obyčají: „svjato“ pre nás a „zážitky“ pre turistov v Poloninách. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 11-28. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.02>

Úvod

Sviatky, festivaly a kultúrne podujatia sú príležitosti, ktoré sú neodmysliteľnou súčasťou ľudského prežívania a skúsenosti vo svete po dlhé stáročia. V priebehu času a na rôznych miestach vo svete mali variabilné podoby a zohrávali významnú rolu v spoločenstvách na celom svete. Ľudia sa pri nich stretávali, oslavovali, spájali sa, ale taktiež boli aj výrazom štruktúry, pravidiel, morálky a „poriadku“ danej spoločnosti. Tieto pravidlá im pomáhali potvrdzovať rôzne rituály, úkony, praktiky a symboly, prostredníctvom ktorých nadobúdali spoločenský význam.

Cieľom tejto štúdie je priblížiť obyčaje a ich funkciu v súčasnom prostredí vybraných obcí v regióne Poloniny. Zaoberá sa identifikáciou súčasných podôb sviatkov, kultúrnych podujatí a „zážitkov“, ktoré sú prezentované ako príležitosti na zážitkový turizmus. Štúdia sa zaoberá súvislosťami medzi slávením sviatkov a navštevovanými zážitkami medzi ľuďmi z lokálnej komunity a širšej verejnosti. Snaží sa poskytnúť ucelenejší obraz o tom, aké je to byť v „my“ komunite v Poloninách a aké rôzne druhy „my“ je možné v tomto prostredí dosiahnuť. Odpovedá na otázku, prečo môže byť sviatok sociálne „nákladnejší“ než kultúrne podujatie a zážitkový pobyt z pohľadu teórie nákladnej signalizácie (napr. Zahavi, Zahavi, 1997) a ako nákladnosť signálu súvisí s lokálnou identifikáciou v zmysle identity a pocitu „my“. Štúdia preto približuje aj motivácie jednotlivých aktívnych aktérov pre organizáciu takýchto typov podujatí. Podobu sviatkov a slávností ovplyvňuje nielen sociálne, ale aj prírodné prostredie, v ktorom ľudia žijú. Táto štúdia sa preto zaoberá súvislosťami medzi slávením sviatkov a kultúrnymi podujatiami, či „zážitkami“ a prírodným prostredím v okolí vybraných obcí Uličskej doliny v regióne Poloniny.

O formách rituálov, ich funkciách a priebehu napísalo viacero antropológov niekoľko významných prác (napr. Gennep, 2018; Turner, 1967). Hlavné teoretické východiská k tejto štúdii poskytujú koncepcie z oblasti kultúrnej antropológie, upriamujúce pozornosť na súvislosť medzi slávením sviatkov a prírodným a sociálnym prostredím, v ktorom človek žije. Zameriava sa na také teórie, ktoré vysvetľujú adaptívnu hodnotu rituálu v zmysle medziľudských interakcií a spoločného vykonávania určitých úkonov reflektujúcich podmienky prírodného a sociálneho prostredia. Významná je pre túto prácu aj teória nákladnej signalizácie, ktorá podľa teórie evolučnej antropológie hovorí o prispôbení sa jedinca na širšie prostredie, v ktorom žije vrátane jeho sociálnych

väzieb, a to aj prostredníctvom praktizovania rituálnych úkonov (napr. Sosis, Alcorta, 2005; Uhrin, Bužeková, 2022).

Primárne vychádzam z teórie nórskeho antropológa Thomasa Hyllanda Eriksena (2015), ktorý hovorí o teórii skupinovej identifikácie. Prostredníctvom nej skúmam súvislosti medzi tým, čo všetko musí spĺňať rituál počas sviatku, aby bol platný v zmysle skupiny „my“ a aká miera zainteresovanosti a angažovanosti je na to potrebná. Na definovanie skupinovej identity je potrebné vymedziť, čo to znamená byť členom skupiny a aké kritériá je potrebné splniť, aby sa ľudia identifikovali v podobe „my“. Členov skupiny však častokrát definujú jej nečlenovia, teda „tí druhí“. Zameriavam sa na rozdiely a podobnosti vzhľadom na účinnosti rituálnych aktivít v rámci skupiny, ktorá sa identifikuje prostredníctvom teórie skupinovej identity, čiže na základe začleňovania do „my“ a „oni“. Približujem aj význam a úlohu obyčají v živote človeka, ktoré sú definované na základe prác viacerých slovenských, ale aj zahraničných etnológov a antropológov.

Charakteristika výskumného prostredia a metodológia výskumu

Výskumným prostredím boli obce Stakčín, Runina, Topoľa, Ulič a Nová Sedlica, ktoré sú v regióne Poloniny. Vymenované obce patria do Uličskej doliny a obklopuje ich *Národný park Poloniny*, rozliehajúci sa na východnom Slovensku, ktorý siaha až na hranicu s Poľskom a Ukrajinou. Obec Nová Sedlica je zároveň najvýchodnejšou obcou na území Slovenska, kde sa nachádza aj vrch *Kremenec*, známy svojím umiestnením v trojčípe medzi Slovenskom, Poľskom a Ukrajinou.

Obce v Poloninách sa vyznačujú nižším počtom obyvateľstva. Na základe *Sčítania obyvateľov domov a bytov v roku 2021* obec s najväčším počtom obyvateľov z týchto obcí je Stakčín, v ktorom má 2393 ľudí trvalý pobyt. Najmenší počet obyvateľov má obec Runina, v ktorej býva 77 ľudí. Ďalšie obce majú takýto počet obyvateľov – Ulič 825, Nová Sedlica 251, Topoľa 159 (Štatistický úrad SR, 2021a). Z hľadiska konfesie sú ľudia v týchto obciach prevažne gréckokatolíckeho a pravoslávneho náboženského vyznania. V rámci obcí, kde väčšina obyvateľov deklarovala svoju konfesiю ako gréckokatolícku, patrí Topoľa s 81,76 %. Prevažne pravoslávne náboženské vyznanie deklarovali ľudia v obciach Runina: 81, 82 %; Nová Sedlica 75,7 %; Stakčín 60,59 % a Ulič 40,97 % (Štatistický úrad SR, 2021b). V týchto obciach sa obyvatelia hlásia k rusínskej národnosti v nasledovných percentách – Runina 62,34 %; Topoľa 34,59 %; Nová Sedlica 20,67 %; Ulič 19,52 % a Stakčín 15,25 % (Štatistický úrad SR, 2021c).

Prírodné prostredie je v tejto lokalite bohaté na rôznorodú škálu prírodných úkazov a vzácných území, ktoré sú predmetom ochrany. Poloniny sú súčasťou komplexov s názvom *Medzinárodná biosférická rezervácia Východné Karpaty*. Tvoria ju pôvodné bukové lesy a východokarpatské horské lúky, ktoré obývajú pôvodné endemity rastlín a živočíchov. Významnou prírodnou pamiatkou na tomto území, ktorá je zapísaná do Svetového prírodného dedičstva UNESCO, sú *Karpatské bukové pralesy*. Vznikli v dôsledku nepôsobenia činnosti človeka v tejto oblasti, pretože sa nachádzajú na území s ťažko prístupným terénom. V národnej prírodnej rezervácii *Havešová* niektoré buky dosahujú výšku kmeňa až 58 m, čím patria medzi najvyššie namerané buky na svete. V týchto pralesoch prebiehajú neustále významné biologické a ekologické procesy a na základe zachovaných ekosystémov tu možno nájsť aj mnohé vzácne druhy rastlín, živočíchov

a húb. V Poloninách vznikol v roku 2010 *Park tmavej oblohy*, pretože sú tam podmienky pre prirodzene tmavú oblohu spôsobené skutočnosťou, že na tomto území je malá hustota osídlenia a nižšia návštevnosť tohto národného parku oproti ostatným na Slovensku. Z hľadiska kultúrneho prostredia sa na území Polonín nachádza aj množstvo kultúrnych pamiatok, ktoré sú vyhlásené za Národné kultúrne pamiatky. Patria medzi ne rusínske gréckokatolícke a pravoslávne drevené kostoly, pochádzajúce prevažne zo 17. až 18. storočia, nazývané aj *cerkvi*. Prírodné prostredie a kultúrne pamiatky v Poloninách vzbudzujú záujem turistov a návštevníkov, ktorí sa pokúšajú uvidieť tieto výnimočné úkazy a miesta, čo prispieva k atraktivite a potenciálu pre rozvoj cestovného ruchu tejto lokality.

Štúdia prezentuje výsledky kontinuálnych etnografických výskumov realizovaných v tomto prostredí od roku 2021 do roku 2024. Počas realizácie terénneho výskumu som používala metódy etnografického pološtruktúrovaného a neštruktúrovaného interview a zúčastneného pozorovania. Zúčastnené pozorovanie mi pomohlo sledovať interakcie ľudí medzi sebou počas slávania sviatku Veľkej noci a na vybraných kultúrnych podujatiach a festivaloch lokálneho a regionálneho charakteru, ktoré patria pod kategóriu tzv. „zážitkového“ turizmu. Medzi tieto podujatia patrili *Objavte Poloniny* a *Ozveny Vlčích hôr*, ale aj podujatia menšieho charakteru z hľadiska účasti, ako napríklad *varenie gulášu* pri významných príležitostiach, ktoré organizovalo niekoľko jednotlivcov pre lokálne spoločenstvo.

Rozhovory s respondentmi som vykonávala pred a následne po podujatiach. Dĺžka rozhovorov bola priemerne od jednej do dvoch hodín. Výskumná vzorka respondentov pozostávala z niekoľkých desiatok ľudí (počas zúčastnených pozorovaní ich bola viac ako stovka) v rôznych vekových kategóriách od osemnásť do osemdesiatšedem rokov. Respondentov rozdeľujem do troch skupín: aktívni organizátori podujatí (O), lokálni obyvatelia (L) a turisti (T). Neznamená to, že by tieto skupiny boli výhradne zadefinované z hľadiska ich lokálnej identity, zainteresovanosti a funkcie na týchto podujatiach. Zameriavala som sa na ich mieru účasti, zapájania a participácie na príprave danej slávnostnej udalosti či príležitosti. Pre identifikovanie ľudí, ktorí v rozhovoroch deklarovali svoj pôvod ako rusínsky, budem používať skratku R, čo znamená Rusín/Rusínka. Jazyk respondentov bol prevažne slovenský, aj napriek tomu, že niektorí respondenti sa identifikovali ako Rusíni a poznali rusínsky jazyk, pri rozhovoroch s ľuďmi, ktorí rusínsky jazyk nepoznali, sa rozprávali automaticky po slovensky. Rusínsky jazyk ovládali prevažne lokálni obyvatelia.

Etnografický výskum som zrealizovala v súlade s *Etickým kódexom Národopisnej spoločnosti Slovenska* (Národopisná spoločnosť Slovenska, 2017), obsahujúcim etické pravidlá a zásady pri realizovaní etnografického výskumu. Osoby, ktoré sa zúčastnili na výskume, sú anonymizované a ich výroky sú kódované špeciálnymi značkami, vyjadrujúcimi vek, pohlavie a kategorizáciu podľa ich identifikácie: aktívni organizátori podujatí (O), lokálni obyvatelia (L) a turisti (T). Obmedzenia výskumu vyplývali zo skutočností, že určité podujatia, ako napríklad festival *Objavte Poloniny* či gréckokatolícka svätá liturgia pri príležitosti sviatku Veľkej noci, sa realizovali v rovnakých časoch na rôznych miestach, čo znamenalo, že som si miesto výskumu vyberala na základe aktuálnych možností a príležitostí.

Úloha obyčají v živote človeka

Obyčaje sú nevyhnutnou podmienkou fungovania spoločností. Súvisia so zmenami životných a kalendárnych cyklov a ovplyvňujú každodennú skúsenosť v živote človeka.

Sú špecifické nielen svojou rôznorodosťou naprieč kultúrami na celom svete, ale aj tým, že aj napriek ich rôznym formám sa ukazujú určité spoločné prvky, ktoré majú podobné črty pre takmer všetky jednotlivé kultúrne spoločenstvá. Podoby obyčají môžu ovplyvňovať mnohé faktory, ktoré sú so životom človeka nevyhnutne späté, ako napríklad sociokultúrne a prírodné prostredie.

Kornélia Jakubíková definuje obyčaj ako určitý spôsob správania a konania ľudí v spoločenstve. Je všeobecne prijatý, rozšírený a ustálený. Uplatňuje sa v situáciách každodenného života, ale najmä pri významných momentoch v živote človeka alebo spoločnosti. V terminologickom zmysle niektorí autori chápu pojem obyčaj ako synonymum k termínu zvyk. Obyčaje majú taktiež rôzne funkcie v spoločnostiach na celom svete. Medzi významné patrí *socionormatívna* funkcia, deliaca sa na *sociointegračnú* a *sociodiferenciačnú* funkciu, ktoré určujú, čo presne majú ľudia robiť, aby mohli fungovať v spoločnosti. *Sociointegračná* hovorí o tom, ako sa treba správať a konať, aby človek mohol patriť do spoločnosti a *sociodiferenciačná* nastavuje hranice toho, čo to znamená byť v tom konkrétnom spoločenstve a ako sa treba správať, aby určití jednotlivci mohli byť ešte súčasťou danej skupiny. Významná je aj *psychohygienická* funkcia, na základe ktorej ľudia vedia, ako sa majú správať v jednotlivých situáciách, aby ich správanie akceptovali aj iní členovia skupiny. Obyčaje môžu mať rôznu podobu vzhľadom na príležitosť, okolnosti, prostredie a spoločenstvo, v ktorom sa vykonávajú. Môžeme ich deliť na obyčaje životného cyklu (alebo aj rodinné obyčaje), ktoré sú spojené s prelomovými momentmi v živote človeka, kalendárne obyčaje a pracovné či spoločenské obyčaje (Jakubíková, 1980: 612-621). Kalendárne obyčaje sa vyznačujú ich praktikovaním v rámci kalendárneho roka, a to na základe konkrétnych opakujúcich sa termínov, nazývajú sa tiež aj výročné obyčaje a plnia významnú úlohu v živote rôznych ľudských spoločenstiev (Feglová, 2000: 190-214).

S termínom obyčaj súvisí aj pojem sviatkov. Pre ľudí sviatkov predstavuje významný deň alebo dni v roku, ktoré sa cyklicky opakujú v rámci určitého obdobia a počas neho ľudia vykonávajú špecifické úkony, ktoré majú pre ich účastníkov a vykonávateľov určitý symbolický charakter. Tieto úkony sú častokrát formálne predpísané spoločnosťou, v ktorej sa človek nachádza a zároveň aj odrážajú normy celej komunity, v ktorej sviatkov ľudia slávia (Popelková, 2014: 8). Sviatky sa spájajú s obdobím v živote človeka, ktorý má charakter nekaždodennosti a významnosti. Ľudia počas týchto dní rozlišujú svoj čas na sviatočný, pričom ho dokážu nejakým spôsobom oddeliť od toho každodenného práve na základe praktizovania určitých špecifických úkonov alebo rituálov, vzťahujúcich sa k danému sviatku (Etzioni, 2004: 6-7). Sviatočný čas je protikladom k bežnému času, ktorý ho vymedzuje a zároveň sú s ním spojené jedinečné a špecifické praktiky. Katarína Popelková popisuje skutočnosť, že toto symbolické štruktúrovanie času je spoločné pre všetkých ľudí, čím vysvetľuje, že sviatkov zohráva neodmysliteľne dôležitú funkciu v živote každého človeka na celom svete. Možno teda povedať, že sviatkovanie patrí medzi činnosti človeka, ktoré mu pomáhajú štruktúrovať čas, v ktorom sa lepšie orientuje, a zároveň prostredníctvom ktorých môže vymedziť svoju každodennú aktivitu v rámci sviatočnej aktivity (Popelková, 2014: 5).

Existujú však rôzne formy a variácie sviatkov či samotného spôsobu ich slávania. Variabilnosť sviatkov môže súvisieť s mnohými faktormi ovplyvňujúcimi život človeka, ako napríklad aj prostredie, v ktorom sa človek nachádza. A preto skúmaním určitých sviatkov možno pochopiť aj jednotlivé súvislosti týkajúce sa jeho každodenného života a prostred-

níctvom neho poznávať aj celú komunitu tvoriacu určitý spoločný celok žijúci v konkrétnom prostredí (Popelková, 2014: 10). Spôsoby, akým jednotliví ľudia sviatkujú, sa môžu vzťahovať k ich systému sociálnych vzťahov či môžu byť výsledkom aj interakcie s prírodným prostredím, ktorým sú obklopení. Tieto faktory môžu určovať nielen samotný priebeh určitého sviatku, ale sa môžu vzťahovať aj na úkony, s ktorými sú tieto dni spojené.

Kto patrí do „my“ v Poloninách?

Keďže sviatky, festivaly a kultúrne podujatia sú založené na kolektívnom prežívaní, oslavovaní a pripomínaní si významných momentov v spoločnosti, je potrebné opísať skupinu ľudí, ktorí túto komunitu tvoria a ozrejmiť aj to, s kým a s čím sa identifikujú. Sociálne prostredie v skúmanej lokalite Poloniny tvorí značná časť miestnych obyvateľov identifikujúcich sa s rusínskou etnickou skupinou. Samých seba označujú za Rusínov alebo Rusnákov, pričom pri výskume opisovali aj rôzne charakteristiky a špecifiká Rusínov, ktoré ich odlišujú od ostatných, čiže tých, ktorí Rusínmi nie sú, alebo sa tak aspoň neidentifikujú.

Thomas H. Eriksen opisuje skutočnosť, že ľudia si uvedomujú identitu „my“ prostredníctvom niekoho druhého, kto pomôže poukázať na hranice, ktoré sú medzi nimi a tými druhými. Keď je skupina kultúrne homogénna a má nízku fluktuáciu členov prichádzajúcich „zvonka“, pocit kultúrnej identity tejto skupiny nemusí byť deklarovaný až do takej miery, ako keď sa konfrontujú s „inými“. To znamená vtedy, keď vo väčšej miere začnú prichádzať do styku s ľuďmi s inou etnickou identitou, ako majú oni sami (Eriksen, 2007: 148). Podľa Jána Botíka to, čo odlišuje Rusínov od majoritného obyvateľstva, je rusínsky jazyk, konfesia a z historického hľadiska aj samotný pôvod. Na území Polonín, konkrétne v Uličskej doline, sú Rusíni označovaní aj ako *Bojkovia*, alebo novšie *Pujďáci* (od slova „pujdu“) a ich jazyk sa kultúrne spája so skupinou Bojkov v Zakarpatsku (Botík, 2007: 113-116). Rusíni boli súčasťou mnohých štátnych útvarov a podľa niektorých autorov boli zároveň ako etnická menšina istým spôsobom marginalizovaní vzhľadom k majoritnému obyvateľstvu.

Uvedomovanie si vlastnej skupinovej identity môže ľuďom pomáhať nielen pri ich aktívnej socializácii, ale môže byť aj súčasťou stratégie prežitia jednotlivcov v určitom prostredí. To, že sa ľudia identifikujú na základe rovnakej kolektívnej identity, im môže pomáhať aj pri kooperácii v ťažších sociálnych a prírodných podmienkach, v ktorých v minulosti a súčasnosti boli na seba častokrát odkázaní. Benjamin S. Orlove tvrdí, že jednotlivé spoločenstvá je preto potrebné skúmať komplexne, na základe vzťahov medzi populačnou dynamikou, sociálnou organizáciou, kultúrou ľudskej populácie a prostredia, v ktorom ľudia žijú (Orlove, 1980: 235). Súvislosť medzi sociálnym prostredím so zameraním na identifikáciu s rusínskou etnickou skupinou a prírodným prostredím opisoval aj respondent v nasledujúcom výroku:

Rusnáci sú odmalička zvyknutí robiť ťažko a robiť veľa, robota im nie je cudzia, lebo či už to bola práca na poli, alebo okolo domu, alebo v lese nejaká ťažba dreva, život na dedine ľudí naučí, tu si všetko museli zaobstarať sami, čo si nezaobstarali, tak to nemali, čiže si myslím, že sú to veľmi pracovití ľudia a takí dobrosrdeční, aj to prameni z toho nejakého života na dedine, že dnes ja pomôžem tebe, zajtra ty mne. Ja ti prídem poorať, ty mi prídeš pomôcť posadiť, čiže ako ochotní ľudia. (M1, 1990, L, R)

Ľudia, ktorí sa identifikujú ako Rusíni, sa nachádzajú aj v iných častiach Slovenska, okrem okresu Snina, najmä v okresoch Humenné, Svidník, Medzilaborce, Prešov, Bardejov, Stará Ľubovňa či Stropkov. Podľa niektorých respondentov sa vzájomne mnohí združujú, spolupracujú a pomáhajú si medzi sebou aj na základe toho, že sú Rusíni. Zároveň podľa nich nezáleží až tak na tom, z ktorej skupiny Rusínov pochádzajú, ak sú Rusíni, tak ich ostatní Rusíni považujú za ich členov. Prispieva k tomu poznanie iných členov – Rusínov, čo ovplyvňuje aj ich budovanie vzájomných vzťahov a budúcu kooperáciu.

Tak by som povedal, že keď sme Rusíni, tak automaticky stúpame o level vyššie medzi ľuďmi. Hej, kebyže som Slovak, okej, že pomôžeme si takto... a že my sme Rusíni stadiaľ a stadiaľ a poznáte toho a toho? Tamtých, tamtých? A už sme akože o level vyššie, myslím, v takom vzťahu, že už to puto je troška silnejšie, aj keď sme cudzí medzi sebou. (M2, 1990, T, R)

Treba však zdôrazniť, že rusínska etnická príslušnosť nie je to jediné, čo ľudí v regióne Poloniny spája a podnecuje ich k spolupráci aj napriek tomu, že je to jeden z významných faktorov. Medzi miestnymi obyvateľmi v Poloninách fungujú aj nepísané pravidlá spoločnosti, ktoré členovia poznajú a snažia sa ich dodržiavať, aby neboli z komunity vylúčení.

Panuje medzi nimi obrovská spolupatričnosť, že ako si navzájom pomáhajú, každý každého pozná, že vedia, že tu sú na konci doliny a že keď si navzájom nepomôžu, že by tu asi človek, ktorý nekooperuje s nimi... aspoň mne sa to tak zvonku zdalo, že človek, ktorý nekooperuje s nimi, že by nevedel tu akoby prežiť a že to sa mi na nich veľmi páčilo. (Ž1, 1969, T)

V regióne Poloniny sa nachádzajú aj obyvatelia, ktorí sa neidentifikujú na základe rusínskej etnickej príslušnosti, aj napriek tomu sú však ostatnými ľuďmi považovaní za členov ich spoločnosti. Znalosť a dodržiavanie sociálnych pravidiel spoločnosti zväčša zaručuje členstvo v nej. Etnická príslušnosť a identita sú pre členstvo dôležité, ale niekedy nestačia, pretože človek musí dodržiavať aj očakávané normy danej komunity. Tieto pravidlá však musí dodržiavať dlhodobo, aby ho ostatní členovia spoločnosti považovali za dôveryhodného.

Thomas H. Eriksen píše, že faktory a kritériá, na základe ktorých sa ľudia identifikujú, môžu byť rôzne. „To, čo je potrebné na vytvorenie „my“, či už veľkého alebo malého, závisí od okolností. Niekedy stačí ísť spoločne autobusom, aby sme sa cítili ako „my“, ale inokedy môže byť potrebné deliť sa o jazyk, fyzický vzhľad, náboženstvo a miesto pôvodu. Každá zložitá spoločnosť ponúka takmer nekonečné množstvo možných kritérií pre vymedzenie subjektívnych spoločenstiev, pre ktoré možno zmysluplne používať pojem „my““ (Eriksen, 2015: 8). Identita môže byť fluidná kategória, na ktorú sa môžeme pozeráť z viacerých úrovní a zároveň sa môže meniť v čase a priestore. Záleží však na percepcii jednotlivcov, z akej perspektívy ju reflektujú. Identitu ľudí môžeme charakterizovať z perspektívy vnútornej – *interná identita*, ktorá poukazuje na subjektívne hodnotenie príslušnosti jednotlivca vzhľadom na spoločnosť (príslušnosť závisí na mojom hodnotení/za čo sa považujem a s čím sa identifikujem) a vonkajšej – *externá identita* (príslušnosť závisí na hodnotení druhých/za čo ma považujú druhí a s čím ma identifikujú). Tieto dve perspektívy sa môžu, ale aj nemusia vždy prelínať.

Rozličné reflektovanie kategorizácie „my“ sa vo výskume preukazovalo aj na základe konkrétnej lokalizácie pôvodu daného človeka. Dôležitým faktorom toho, aby nejakého človeka ostatní ľudia v Poloninách považovali za miestneho, je nielen faktor etnickej príslušnosti, ale aj jeho bydliska a pôvodu, odkiaľ ten človek pochádza a s čím sa sám identifikuje. Podstatným faktorom je aj to, či v danej lokalite bývala niekoľko generácií jeho rodina, ktorej členovia sa zapájali do miestnych spoločenských aktivít. Jednotlivca respondenti označili ako „nášho“ v prípade, že býval alebo pochádzal z obce, v ktorej oni sami žili. Niektorí túto kategorizáciu vnímali v rámci perspektívy širšieho okolia susedných dedín alebo celého regiónu. Reflexia „šírky“ tejto perspektívy bola rôzna a závisela od toho, aká „hlboká“ je lokálna identifikácia samotného respondenta. Pri výskume som sa v tejto súvislosti stretla s analógiou koreňov stromov. Ak sú „korene“ človeka vrastené do zeme, nemá až takú potrebu identifikácie so širokým prostredím, lebo jeho „korene“ siahajú hlboko na jedno miesto.

Rastie strom a má vlastné korene, že nikto ho nepresadil, nikto ho nezasadil, tu aj miestni, oni to majú ako za trest, že takí tí ľudia, čo tu žili celý život, oni nejdú preč stade, že im je tu zle, oni proste nepotrebujú ísť preč, že sa boja možno električiek a takých vecí, že nepotrebujú proste zarábať, že nejaké... alebo galériu vidieť, alebo kaviareň zažiť, oni tu sú furt, oni tu majú korene a tu dožijú a padnú a to je ten dar toho života. (M3, 1979, L, T)

Podľa jedného z respondentov, ktorý sa lokálne identifikoval s jednou konkrétnou obcou, keď niekto pochádza napríklad zo Sniny, ale prisťahuje sa do Runiny, tak nie je považovaný za „nášho“, lebo nie je lokálny, iba regionálny. Podľa neho, kto tam býva dlhodobejšie (v rámci niekoľkých generácií tam bývala jeho rodina), je považovaný za miestneho. Kto sa tam prisťahoval relatívne nedávno, je *prišelec*, lebo ako to už z názvu vyplýva, odniekiaľ do tejto lokality prišiel, čo značí, že ho predtým za člena miestni nepovažovali. Nemusí to však nevyhnutne znamenať, že je z danej spoločnosti vylúčený, znamená to, že môže dlhšie obdobie trvať alebo musí vynaložiť extra energiu v podobe času či peňazí, kým ho lokálni obyvatelia prijmú do spoločnosti na základe určitých písaných aj nepísaných pravidiel.

Príležitosti, pri ktorých sa môže výrazne prejavovať spoločná skupinová identifikácia, sú spoločenské podujatia v podobe osláv, sviatkov, festivalov či iných kultúrnych podujatí organizovaných vo väčšom rozsahu. Ich úlohou je utužovať a stmelovať komunitu a zároveň pozvaným dávajú potvrdenie, že sú medzi nimi vítaní a jednoducho povedané, že medzi nich patria. Podujatia v Poloninách, ktoré sú určené predovšetkým pre „my“ komunitu, sú rodinné oslavy, na ktoré sa pozývajú najbližší ľudia a príbuzní. Keď miestni organizujú rodinné oslavy, tie majú prednosť pred podujatiami a akciami pre turistov, ktoré niekedy miestni kvôli rodinným oslavám aj zrušia. Pre komunitu ľudí z obce domáci organizujú v rámci roka rôzne obecné a miestne podujatia, na ktoré príde iba niekoľko miestnych ľudí. Pri týchto príležitostiach sa vždy dohodnú, že niekto navarí guláš. Môžu na ne prísť domáci aj „cudzí“, avšak tieto podujatia nemusia byť až tak verejne známe. Patria medzi ne, napríklad, aj malé lokálne športové podujatia či stretnutia vysídlencov z okolia vodárenskej nádrže Starina.

Účasť na lokálnych podujatiach závisí aj od počtu obyvateľov v obci, a zároveň aj od toho, ako je daná obec členitá. Ak sa, napríklad, obecný úrad v Ruskom Potoku nachádza

v hornej časti obce, kde žije veľa obyvateľov, prevažne v dôchodkovom veku, obyvatelia z dolnej časti obce sa na tomto podujatí zväčša nezúčastnia. V obci Ulič sa takéto podujatia organizujú častejšie, lebo má viac obyvateľov oproti iným obciam v Uličskej doline. Každoročne sa tu organizuje aj *Festival rusínskej kultúry v Uliči – Ozveny Vlčích hôr*, ktorý sa organizuje už od 60. rokov 20. storočia (viac na: Festival rusínskej kultúry, b. d.).

Reflexie miestnych na takéto podujatia opísali slovami „*má to inú úroveň*“, „*je to lepšie, pretože príde viac ľudí*“. Podľa nich, keď niekde žije málo ľudí, tak tam príde veľmi málo ľudí a je to zbytočné vôbec organizovať. Jeden zo zásadných faktorov, ktorý vplýva na to, či sa dané podujatie „vydarí“, je aj dobrý hlavný organizátor, ktorý by podľa respondentov mal byť „prirodzenou autoritou“, teda taký, ktorý vie stmeliť spoločnosť. V Uličskej doline sa organizujú takéto podujatia najmä v obciach, ako je Nová Sedlica, Runina, Ulič, Osadné, Topoľa. Sviatky sú taktiež významným ukazovateľom kategórie „my“, lebo na základe praktizovania rituálov a používania symbolov môžu ľudia efektívnejšie medzi sebou spolupracovať, a zároveň prostredníctvom nich aj preukazujú členstvo v danom spoločenstve.

Rituál a symbol počas sviatku Veľkej noci: Christos voskrese! Voistinu voskrese!

Sviatky sú príležitosti v rámci roka, ktorými si ľudia v spoločnosti pripomínajú nejaké pre nich významné okamihy. Sviatkami nazývame aj kalendárne obyčaje, ktorých súčasné podoby formovali rituálne praktiky a symbolické úkony súvisiace s agrárnou kultúrou. Na Slovensku bola agrárna kultúra dominantná najmä do približne polovice 20. storočia, pretože majoritná väčšina obyvateľstva sa živila poľnohospodárstvom. Na hornom Zemplíne, v dnešnom regióne Poloniny, sa ľudia intenzívne venovali poľnohospodárstvu ešte aj koncom 20. storočia (Podolák, 1980: 26). Ľudia boli nevyhnutne spojení s okolitou prírodou a pôdou, ktorá im zabezpečovala každodennú obživu. Agrárna kultúra ovplyvňovala aj slávenie sviatkov a rôzne spoločenské podujatia a udalosti. Jednou z významných kalendárnych obyčají je *svjato*¹ Veľká noc. Veľkonočné sviatky sa v oblasti Polonín spájali, najmä v minulosti, so začatím poľnohospodárskych prác, ako bola prvá orba, sejba a vyhánanie dobytky na pašu. Z toho dôvodu sa ľudia snažili symbolicky pôsobiť na priebeh hospodárskeho života. Prírodné zdroje a suroviny boli vzácne, lebo boli ťažšie dostupné, a preto množstvo rituálnych praktík a symbolických úkonov sa zameriavalo na ich dostatok, hojnosť a prosperitu počas celého kalendárneho roka.

Počas veľkonočných sviatkov sa ľudia zúčastňujú na rôznych náboženských rituáloch, ktoré podľa mnohých autorov zabezpečujú udržanie „poriadku“ v spoločnosti, ale zároveň prostredníctvom nich ľudia preukazujú a potvrdzujú ich členstvo v danej skupine. Podľa teórie nákladnej signalizácie sú rituály spoľahlivé signály, ktoré je ťažké predstierať práve z dôvodu ich nákladnosti. Tieto signály potvrdzujú nákladné členstvo jednotlivca v skupine, lebo na základe ich vykonávania musia ľudia do nich investovať svoj čas, energiu, ma-

¹ V rusínskom jazyku sa slovo sviatok prekladá termínom *svjato* (foneticky sa vyslovuje *s,ato / sjato*).

teriálne zdroje či fyzickú ujmu (v prípade extrémnych rituálov). K ich účinnosti prispieva aj skutočnosť, že sú často založené na čestných signáloch prejavujúcich dôveryhodnosť jednotlivca, ktorý je členom nejakej spoločnosti zdieľajúcej určité presvedčenia (Sosis, Alcorta 2005: 329-330). Prívrženci, ktorí však neprejavujú tieto čestné signály, riskujú nedôveru členov skupiny. Pomocou nich si ľudia odovzdávajú významné informácie, ktoré hovoria o stave a zámere toho, kto ich praktikuje. Na základe tejto teórie ľudia, ktorí sa pravidelne zúčastňujú na náboženských rituáloch, napríklad aj počas sviatkov Veľkej noci, môžu byť pre ostatných členov v skupine dôveryhodnejší. Pravidelná a opakovaná aktívna účasť na týchto rituáloch je významným predpokladom pre to, aby jednotlivec pomocou týchto *jemných signálov* (z angl. *subtle signals*) prejavoval svoj dlhodobý záujem o členstvo v danej spoločnosti. Tieto signály sú vysokofrekvenčné, ale nízkonákladové, pretože jednotliví ľudia do nich nemusia vložiť nákladné finančné alebo fyzické investície vo forme extrémnych rituálov (Uhrin, Bužeková, 2022: 223-224).

Na súčasnú podobu kalendárnych obyčají mal vplyv aj rozmach kresťanstva v stredoveku na území Slovenska, čo znamenalo stabilizáciu ich datovania k cirkevnému kalendáru. Veľkú noc ľudia v regióne Poloniny slávia v dvoch termínoch. Záleží podľa toho, ku akej konfesii sa hlásia. Ak patria ku gréckokatolíkom, ich termíny sviatkov sa riadia gregoriánskym kalendárom, podobne ako u rímskokatolíkov. V prípade, že sú pravoslávni, riadia sa juliánskym kalendárom, ktorý je oproti gregoriánskemu posunutý o 13 dní neskôr. Pri zúčastnenom pozorovaní som sa zamerala najmä na slávenie sviatku Veľkej noci u gréckokatolíkov. Od Zeleného štvrtku do Veľkonočnej nedele držia gréckokatolíci pôst, počas ktorého by nemali jesť mäsové či masné jedlá. Na Zelený štvrtok sa v minulosti zaväzovali kostolné zvony, čo sa robí symbolicky ešte aj dnes a zvyčajne počas tohto dňa varia na obed niečo zelené, ako napríklad špenát alebo šalát. Na Veľký piatok sa ľudia symbolicky umývali v tečúcej vode, ktorej pripisovali nadprirodzenú silu a kropili ňou celý svoj dom aj hospodárstvo, aby im priniesla zdravie počas celého roka. V tento deň bolo počuť aj ozývanie rapkáčov z priestorov kostolných veží a z rúk detí, ktoré s nimi pobehovali po dedine. Hluk z *cojkotajla* (rapkáča) mal v minulosti chrániť miestnych ľudí pred nepriaznivými silami, neskôr tento zvyk nabral zábavnú funkciu (Nováková, 2013: 116). V súčasnosti sa táto obyčaj už nepraktizuje. Na Veľký piatok sa dodržiava prísny pôst, čo sa odráža v príprave jedla bez mäsa a varení diétnych jedál bez masti, jedených v menších množstvách.

Bielu sobotu sprevádzalo množstvo prípravných prác na Veľkonočnú nedeľu vrátane prípravy veľkonočných jedál a pečenia *pasky*, pretože v nedeľu ráno ich išli celé rodiny do kostola posvätiť. Po návrate z kostola sa ľudia zdravili pozdravom *Christos voskrese!* (Kristus vstal z mŕtvych!), na čo im domáci odpovedali *Voistinu voskrese!* (Naozaj vstal z mŕtvych!). Celá rodina si sadla za stôl a všetci jedli spoločne posvätené suroviny z veľkonočného košíka. Obyčajové prejavy počas Veľkonočnej nedele mali rodinný charakter, čo sa prejavovalo v drobných variáciách obyčajových úkonov (Feglová, 1985: 414-417). Na Veľkonočný pondelok doobeda chodia muži a chlapci po obci oblievať ženy a dievčatá vodou, prípadne voňavkou. Pri oblievaní vyslovujú veľkonočný pozdrav *Christos voskrese!* na ktorý im dievčatá či ženy odpovedajú *Voistinu voskrese!* Pohostia ich pripraveným veľkonočným jedlom, obdarujú ich maľovanými vajčkami – *pisankami* a dospelým nalejú aj pálenku.



Obr. 1

Svätá liturgia a svätenie pasky pred gréckokatolíckym kostolom na Veľkonočnú nedeľu v obci Topoľa (apríl 2023)

Zdroj: archív autorky



Obr. 2

Košíky plné veľkonočného jedla pred posvätením gréckokatolíckym kňazom (apríl 2023)

Zdroj: archív autorky

Prostredie, v ktorom sa obyvatelia Uličskej doliny nachádzajú, vplýva taktiež na podobu a formu jednotlivých rituálov či symbolických praktík počas sviatkov Veľkej noci. Na teoretickej úrovni sa štúdiom priebehu rituálu v prírodnom prostredí zaoberal Roy A. Rappaport, ktorý tvrdil, že prírodné prostredie je tiež do určitej miery determinantom podoby a formy samotného rituálu (Rappaport, 1979: 173-175). Prírodné prostredie ovplyvňuje aj úkony a praktiky, zachované v podobe symbolického a obradového jedla, ktoré sa pripravuje v stanovený termín podľa presne určeného postupu. Zachovanie postupu je dôležité najmä z dôvodu, aby sa všetky symbolické úkony podarili a jednotliví ľudia v danom spoločenstve tak mohli prosperovať aj nasledujúci rok.

Významným symbolickým jedlom počas Veľkej noci, ktoré sa konzumuje počas Veľkonočnej nedele po posvätení, je *paska*. *Paska* je biely kysnutý veľkonočný koláč, ktorý sa pripravuje z múky, mlieka, vajec, kvásku, oleja či masla a soli, prípadne s hrozienkami podľa receptu. Niektorí ju zapletajú podobne ako vianočku, iní zase vytvárajú z cesta kríž, ktorý je symbolom ich náboženského vyznania.² *Paska* je obradové jedlo, pričom predstavuje dominantný symbol Veľkej noci v Poloninách a ľudia ju pečú počas Bielej soboty. V minulosti pekli miestni obyvatelia veľkú *pasku* z bielej múky (v týchto končinách bola veľmi vzácna, pretože sa nedala vypestovať v miestnych prírodných podmienkach), vážiacu približne 5 až 7 kg. Chodili ju posvätiť do kostola na Bielu sobotu podvečer alebo na Veľkonočnú nedeľu ráno v rámci obradu nazývaného *svjatyty paschu*. Okrem veľkej pasky pekli tento koláč aj v menších rozmeroch, ktorý bol určený pre hostí, polievačov, deti, ale aj dobytok. V súčasnosti ľudia pečú menšiu *pasku* z bielej múky a chodia ju svätiť do kostola na Veľkonočnú nedeľu ráno spolu s ostatnými obradnými jedlami, ktoré majú vo veľkonočnom košíku.



Obr. 3

Veľkonočný košík s prevažne domácimi výrobkami a veľkonočnou *paskou* (apríl 2023)

Zdroj: archív autorky

² Na obrázku č. 3 sa vo veľkonočnom košíku nachádza *paska* s gréckokatolíckym krížom.

Názov obradu *svjatyty pasku* sa do súčasnosti zachoval z toho dôvodu, že v minulosti ľudia chodili do kostola svätiť osobitne veľkú *pasku*, ktorú nosili v špeciálnej plachte nazývanej *chlebovka*. Ostatné obradové jedlá, ktoré majú vo veľkonočnom košíku, pozostávajú zo zväčša domácich surovín, ktoré si buď pripravia a vypestujú sami doma, ak je to v ich možnostiach, alebo si ich zadávajú v čo najlepšej kvalite. Medzi ďalšie významné veľkonočné jedlá, ktoré ľudia konzumujú po rituálnom posvätení, prebiehajúcim na konci svätej liturgie alebo svätej omše, sú najmä výrobky z mäsa, mlieka a vajec. Na obrázku č. 3 je veľkonočný košík pred posvätením, v ktorom sú obradové jedlá prevažne z domácich surovín. Konkrétne *paska* s gréckokatolíckym krížom, mäsové výrobky, ako klobása a slanina z baranieho mäsa, strúhaná varená cvikla, nastrúhaný chren, ozdobené vyfúknuté vajčka, údený ovčí syr, biela hrudka z ovčieho syra a *žovta* (žltá) *hrudka*.

Niektoré z respondentiek sa „predbiehajú“ jedna pred druhou, ktorá bude mať tento rok krajšieho veľkonočného barančeka vytvoreného z masla pomocou vidličky. Jedlo z veľkonočného košíka sa môže jesť na Veľkonočnú nedeľu až po jeho posvätení svätenou vodou kňazom na konci svätej liturgie alebo svätej omše.

Zážitkový turizmus ako nová podoba kultúrneho života

S lokalitou Poloniny sa v posledných rokoch čoraz častejšie používa slovo turizmus, a to v rôznych podobách. Niektorí sociálne činní aktéri sa snažia o propagáciu takého turizmu, čo neškodí prírode a zároveň môže prispieť k socioekonomického rozvoju, ktorý je dlhodobejšie intenzívne diskutovanou témou v rámci regiónu (Baráčková, 2024: 65-69). V súvislosti s takými typmi turizmu sa v odborných publikáciách píše o *ekoturizme*, *udržateľnom turizme* (Font, 2005: 213-227) alebo *alternatívnom turizme* (Macleod, 2005: 123-139). Organizátori aktívni v určitých spoločenských oblastiach používali termíny ako *agroturizmus*, *astroturizmus*, no predovšetkým *prírodný turizmus*, o ktorého propagáciu sa v súčasnosti snaží v Poloninách nadácia Aevis (Nadácia Aevis, b. d.). Miestni obyvatelia Polonín sa vyjadrovali k tejto problematike v tom zmysle, že by sa mali zaviesť do praxe také riešenia, ktoré *nepodporujú masový turizmus*. V princípe ide o snahy o dosiahnutie takej podoby turizmu v tomto regióne, ktorý by zapájal návštevníkov do každodenných kultúrnych aktivít, ktoré budú vytvárať a spravovať miestni obyvatelia, čo im následne pomôže zaangažovať svoje každodenné aktivity a činnosti do tohto programu spôsobom, ktorý by bol pre nich prínosný.

V roku 2020 prišlo občianske združenie *Take naše* s nápadom rozvoja zážitkového turizmu v Poloninách, ktoré nazvali *Objavte Poloniny* (viac na: *Objavte Poloniny*, b. d.). Ich cieľom bolo pomáhať vytvárať a udržiavať sociálne vzťahy medzi miestnymi obyvateľmi a širokou verejnosťou. Prostredníctvom tohto projektu poskytuje príležitosť pre zviditeľnenie Rusínov, ale aj miestnych remeselníkov, či kohokoľvek, kto má záujem ponúknuť nejakú svoju zručnosť alebo vedomosť, ktorú chce prezentovať medzi širšou verejnosťou. Miestni organizátori si pripravujú a realizujú vlastné „zážitky“ každý vlastným spôsobom. Iniciátorka tohto projektu tvrdila, že sa snažila o to, aby tieto podujatia boli prínosné pre všetkých organizátorov, ale zároveň zaujímavé pre návštevníkov.

To, čo bol pre nich najväčší zážitok obojstranný, že sa stretli vlastne všetci spolu a vlastne sa cítili tak rodinne. Ten kontakt s nimi, tá interakcia, to bolo také obohacujúce pre obe strany, preto som sa snažila, aby čo najviac zážitkov bolo u nich

doma, lebo keď sú doma, tak sú to zrazu hostia doma a je to úplne iná situácia, keď ku niekomu prídeš domov ako návšteva, a keď stojíš niekde pri stánku a cez lavicu s tebou komunikuje. A to veľmi zmenilo všetko. (Ž2, 1986, O, R)

Koncept „zážitkov“ bol podľa slov organizátorky z *Take* naše dobrý nápad, ktorý pritiahol viacej návštevníkov do tohto regiónu, prostredníctvom súčasných trendov v turizme, ktorý bol v súlade s udržateľným turizmom v tejto oblasti. Tvrdila, že takáto forma podujatí pomáha ľuďom pri vytváraní emočných asociácií, spájajúcich sa s dobrým pocitom.

Zážitky, no tak keď to má byť cestovný ruch, tak to musí byť zážitkové, že keď človek z toho nemá nejaký dobrý pocit... niečo, emočné. Vieš, to musí mať nejakú emočnú odozvu, teda pozitívnu, aby človek bol spokojný. Pokiaľ to nemá emočnú odozvu, tak človek si to ani nezapamätá, že sa mu to nevryje do tej hlavy a nevytvorí nejakú ten pocit toho blaha, šťastia. Keď tu ľudia prídu a majú tu dobrý zážitok, tak sa domov vrátia s dobrým pocitom a majú prirodzené spojenie v hlave, že aha, tam som bol a tam mi bolo dobre. A zrazu majú ako takú pozitívnu asociáciu. Musí tam byť taká emočná väzba, aby ten človek mal taký dobrý pocit a spomienku na to...už si nebude pamätať detaily, ale bude vedieť, že bolo dobre. (Ž2, 1986, O, R)

Pine a Gilmore (1999: 165) tvrdia, že podujatia takéhoto typu sú „vyprodukované skúsenosti“, ktoré vplyvajú na ich účastníkov. Zároveň sú tieto podujatia lokálneho charakteru, čo znamená, že pomáhajú miestnym obyvateľom realizovať ich zámery spolu s inými ľuďmi, ktorí môžu, ale aj nemusia byť priamo súčasťou miestneho spoločenstva. Taktiež prinášajú aj výhody pre rozvoj cestovného ruchu, ktorý môže následne pomôcť miestnym obyvateľom venovať sa aktivitám, ktoré organizujú, aj celoročne. Donald Getz tvrdí, že skúsenosti ľudí s menšími lokálnymi podujatiami môžu mať vplyv na budúcu účasť návštevníkov a spoluprácu organizátorov, ktorí budú do týchto podujatí investovať viac času a svojho úsilia (Getz, 2007: 248).

Organizátori participujúci na projekte *Objavte Poloniny* mali aj rôzne motivácie, na základe ktorých sa zúčastnili na príprave a priebehu zážitkových podujatí. Hlavná iniciátorka tohto projektu poukazovala aj na jej osobnú motiváciu angažovať sa v propagácii miestneho regiónu a rusínskej kultúry či aktívnych ľudí žijúcich v tomto regióne, pretože má rusínsky pôvod. Ďalšia z týchto organizátoriek nemala rusínsky pôvod, ale tvrdila, že si v priebehu času vytvorila dobré vzťahy s miestnymi obyvateľmi, čo ju motivovalo aj pri realizácii tohto projektu. Snažili sa taktiež prispieť k rozvoju regiónu pomocou vytvorenia projektu podporujúceho cestovný ruch.

Miestni organizátori podľa ich výpovedí boli motivovaní snahou prispieť k regionálnemu rozvoju v Poloninách, ktorý by pomohol zlepšiť sociálne a ekonomické podmienky na danom území. Motiváciou bola aj propagácia ich zručností alebo vedomostí, s ktorými sa chceli podeliť s ostatnými ľuďmi, a taktiež možnosť dlhodobejšie interakcie s ostatnými účastníkmi projektu. Túto skutočnosť potvrdzoval aj jeden z organizátorov, ktorý tvrdil, že z „lokálneho“ sa na základe realizovania týchto podujatí na *Objavte Poloniny* stal človek, ktorého vyhľadávali aj iní ľudia, ako miestni. Zviditeľnenie jeho činnosti na tomto podujatí znamenalo nárast počtu nových účastníkov, ktorí boli ňou viac zaujatí, pretože ju predtým ešte nevyskúšali. Miestni organizátori sa často poznajú a chodia si na lokálne podujatia vzájomne vypomáhať. Finančné výhody ako motivácia neboli deklarované vo výraznej miere.

Dôležitejším faktorom pri spolupráci medzi jednotlivými organizátormi navzájom či medzi organizátormi a turistami bolo zachovanie reciprocity. Túto skutočnosť potvrdzuje aj respondentka, ktorá deklarovala, že mala osobnú skúsenosť s jej známym, ktorý nechcel zobrať peniaze od turistov, pretože ich chcel ubytovať len ako kamarátov, čiže zadarmo.

Ja som mala známeho v Sedlici a som povedala, že mám kamarátov, ktorí chcú ubytovanie, tak povedal, že nie je problém, a keď som mu povedala, že oni chcú za to zaplatiť, tak povedal, že on turistov neberie. To je tá filozofia, on turistov neberie, kamarátov mojich zoberie, že nech tam spia, ale turistov nie. Ja som ostala prekvapená, že kamaráti, že nech prídu, ale že on nechce žiadne peniaze za to. Že však nech prídu ako kamaráti, tak boli. (Ž3, 1961, L, R)

Lokálna identifikácia niektorých organizátorov súvisela s rusínskym pôvodom. Títo respondenti vyjadrovali myšlienku o potrebe zachovania rusínskej kultúry a špecifik s ňou spojených prostredníctvom prezentácie ich kultúry a ľudí, ktorí sa do tejto skupiny „my“ radia. Thomas H. Eriksen postuluje myšlienku, že človek si uvedomí špecifiká a jedinečnosť svojej skupiny vtedy, keď sa vie vymedziť voči inej skupine. „Je ľahšie vidieť, čo je jedinečné pre našu vlastnú spoločnosť, keď dôverne poznáme iné spoločnosti“ (Eriksen, 2001: 29). Globálne zmeny, ktoré sú v súčasnosti aktuálne, pôsobia však aj na tieto uvedomované špecifické črty skupín, pretože dostupnosť informácií a „zrýchľovanie“ sveta prostredníctvom „miznúcich“ vzdialeností spôsobuje väčšiu kultúrnu homogenitu vo svete. Eriksen tvrdí, že to je aj dôvod, prečo narastajú rôzne tendencie po hľadaní niečoho kultúrne špecifického, odlišujúceho sa od ostatných skupín. Demonštrujú to aj ľudia hľadajúci niečo „autentické“ v zmysle „pravé“ či „pôvodné“, ktorí aj na základe organizovania a zúčastňovania sa na týchto podujatiach môžu počas ich trvania vytvoriť skupinu „my“, kde sa spoločne identifikujú práve na základe spoločných hodnôt a preferencií.

Zážitkové podujatia sú v Poloninách novou formou kolektívnych podujatí, ktoré sú organizované najmä pre širokú verejnosť – turistov. Organizátormi sú často ľudia, ktorí sú lokálni, alebo sa identifikujú pomocou rusínskej etnickej príslušnosti. Aj keď majú tieto festivaly úplne iný charakter, ako sviatky v rámci ich priebehu a „nákladnosti“, stali sa každoročnými kolektívnymi podujatiami, realizovaných pre „druhých“. Odlišnosť ich charakteru oproti sviatkom spočíva v tom, že ľudia pri nich nevykonávajú konkrétne opakujúce sa „nákladné“ rituály, na základe ktorých by účastníci potvrdzovali svoje členstvo. Prostredníctvom rituálov ľudia môžu preukazovať skupinovú identitu, čo v rámci skupiny návštevníkov tak byť nemusí. Kultúrne podujatia a festivaly majú plniť úplne inú funkciu ako sviatočné rituály, aj keď sú realizované v ritualizovanej podobe. Rituálom počas sviatkov sú podobné z hľadiska ich „nekaždodennosti“ pre turistov. Zážitky sú pre návštevníkov zaujímavé preto, že ponúkajú zažiť skúsenosť mimo ich každodenného života. Realizujú sa však len na chvíľu pre jednotlivých návštevníkov a z dlhodobého hľadiska prinášajú sociálne benefity najmä pre ľudí, ktorí ich organizujú.

Záver

Sviatky sú odrazom života človeka vo všetkých sférach, pričom zahŕňajú všetky oblasti, ktoré sú pre život človeka nevyhnutné, lebo odzrkadľujú to, čomu sa ľudia venujú a kde žijú. Dodržiavaním všetkých úkonov v sviatočnom čase možno zaručiť „poriadok“ v každodennom čase. Kolektívne praktizovanie symbolických úkonov je aj jedným zo

spôsobov komunikácie medzi členmi v spoločnosti. Symbolická komunikácia je vyjadrením „stratégie prežitia“. Na základe nevyhnutnej závislosti ľudí na vzájomnej pomoci sa ľudia rôznymi spôsobmi recipročne zapájali do aktivít v rámci každodenného života, ale aj sviatkov. Prostredníctvom zapájania sa do spoločných aktivít, organizovaných v rámci obce, sa mohli nielenže socializovať v rámci skupiny, ale aj vyjadrovať tým svoj záujem o ostatných účastníkov komunity, čo podnecovalo navodenie dôvery k ďalšej spolupráci. Prejavovalo sa to najmä v rámci ich kolektívnych rituálov, kde boli veľmi dôležité ich vzťahy a miera investícií, ktoré daný človek vložil do pripravovanej aktivity.

Investovanie času a energie do prípravy rôznych podujatí či kolektívnych rituálov počas sviatkov je pre príslušníkov danej komunity určitým záväzkom. Zúčastňovanie sa na spoločných podujatiach v rámci obce počas sviatkov predstavuje pre ostatných ľudí dôležitý signál, ukazujúci mieru „investícií“, ktoré je jednotlivec ochotný vložiť do zachovávaní zvykov či rituálov. Počas veľkonočných sviatkov sa v obciach Uličskej doliny počet ľudí niekoľkokrát znásobí a narastá aj účasť na kolektívnych rituáloch v kostole. Rodinní príslušníci a príbuzní sa vracajú (často aj napríklad zo zahraničia) na sviatky domov, za svojimi rodinami a zúčastňujú sa spolu s nimi náboženských rituálov či vykonávajú rôzne symbolické úkony, čím potvrdzujú svoje členstvo v skupine a ich lokálnu identifikáciu.

Vo väčšine spoločností tvoria náboženstvo a rituály dôležité symbolické základy pre integráciu určitej skupiny ľudí. Rituály a symboly pôsobia ako „sociálne lepidlo“, pretože prostredníctvom ich praktizovania a používania ľudia preukazujú svoju kolektívnu identitu (Eriksen, 2015). Toto „sociálne lepidlo“ ľudí spája v podobe slávania sviatkov, ktorých opakované slávenie predstavuje pre členov spoločnosti dlhodobú investíciu. Z toho dôvodu možno hovoriť o tom, že na základe preukazovania nákladných signálov v rámci investovaného času a zúčastňovania sa na kolektívnych rituáloch ľudia v Poloninách preukazujú svoju lokálnu identitu, teda to, čo je „naše“ a pre „nás“. Identita je to, čo tvorí „my“, nech je etnická, náboženská, lokálna, regionálna alebo akákoľvek iná. Súvisí s kolektívnosťou a kolektívnosť súvisí so sviatkami a podujatiami. Ak je silná komunita „my“, tak je účinný aj rituál, ktorý sa praktizuje a je vysoká pravdepodobnosť, že budú fungovať aj spoločne stanovené pravidlá spoločnosti. Lokálnu identitu miestni prirovnávali ku stromom v slovných spojeniach ako „zotrvanie pri svojich koreňoch“ alebo „byť zakorenený ako miestne stromy“, čo odkazuje aj na stratégiu prežitia, ktorá im pomohla prekonať aj ťažké podmienky prostredia. Festivaly a kultúrne podujatia sú založené na preukazovaní menej nákladných signálov najmä zo strany turistov, lebo oni sa zúčastňujú na týchto podujatiach v rámci ritualizovanej činnosti hľadania zážitkov, často nezáväzne a nepravidelne.

Dôležitú rolu v skúmanej oblasti zohrávalo tiež prírodné prostredie, či už pri slávení sviatkov v podobe používania prírodných domácich alebo „našich“ zdrojov, alebo pre turistov ako destinácia pre zážitkový turizmus v Poloninách. Toto prostredie malo vplyv na tvorbu sociokultúrneho, ale aj ekonomického kapitálu, pretože je príležitosťou pre rôzne benefity, ktoré prináša ľuďom v rámci komunity, ale aj mimo nej.

Referencie

- Baráčková, K. (2024). Lokálny aktivizmus v regióne Poloniny: zachovanie alebo obnova „tradičného“?. *Slovenský národopis*, 72(1), 59-80.

- Botík, J. (2007). *Etnická história Slovenska: K problematike ethnicity, etnickej identity, multietnického Slovenska a zahraničných Slovákov*. Bratislava: Lúč.
- Eriksen, T. H. (1995). We and Us: Two Modes of Group Identification. *Journal of Peace Research*, 32(4), 427-436.
- Eriksen, T. H. (2001). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.
- Eriksen, T. H. (2007). *Antropologie multikulturních společností: Rozumět identitě*. Praha: Triton.
- Eriksen, T. H. (2015). The Meaning of 'We'. In P. A. Kraus, P. Kivisto (Eds.), *The Challenge of Minority Integration: Politics and Policies in the Nordic Nations* (s. 2-21). Boston and Warsaw: Sciendo.
- Etzioni, A. (2004). Holiday and Rituals: Neglected Seedbeds of Virtue. In J. B. Etzioni, J. Bloom (Eds.), *We Are What We Celebrate: Understanding Holidays and Rituals* (s. 3-35). New York: NYU Press.
- Feglová, V. (1985). Kalendárne obyčaje. In J. Podolák a kol., *Horná Cirocha: Vlastivedná monografia zátopovej oblasti* (s. 401-420). Košice: Východoslovenské vydavateľstvo.
- Feglová, V. (2000). Kalendárne obyčaje. In R. Stoličná a kol., *Slovensko: Európske kontexty ľudovej kultúry* (s. 190-214). Bratislava: ÚESA SAV.
- Festival rusínskej kultúry. (b. d.). Ozveny Vlčích hôr. Získané 02.6.2024, z <http://www.festivalulic.sk/#ofestivale>
- Font, X. (2005). Sustainable Tourism Standards in the Global Economy. In W. F. Theobald (Ed.), *Global Tourism* (s. 213-226). New York: Elsevier.
- Gennep, A. (2018). *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Praha: Portál.
- Getz, D. (2007). *Event Studies Theory: Research and Policy for Planned Events*. Oxford: Elsevier.
- Jakubíková, K. (1980). Teoretické východiská ku štúdiu obyčajov. *Slovenský národopis*, 28(4), 612-621.
- Macleod, D. V. L. (2005). Alternative Tourism: A Comparative Analysis of Meaning and Impact. In W. F. Theobald (Ed.), *Global Tourism* (s. 123-139). New York: Elsevier.
- Nadácia Aevis. (b. d.). *Poloniny: neskutočne skutočné*. Získané 24.5.2024, z <https://regionpoloniny.sk/>
- Národopisná spoločnosť Slovenska. (2017). *Etický kódex Národopisnej spoločnosti Slovenska*. Získané 15.5.2024, z <https://uesa.sav.sk/wp-content/uploads/2022/07/EtickyKodexNSS.pdf>
- Nováková, K. (2013). *Kulinárna kultúra regiónov Slovenska*. Bratislava: VEDA.
- Objavte Poloniny. (b. d.). *Zoznam zážitkov*. Získané 17.5.2024, z <https://objavte.com/zazitky>
- Orlove, B. S. (1980). Ecological anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 9, 235-273.
- Pine, B., Gilmore, J. (1999). *The Experience Economy: Work is Theatre and Every Business a Stage*. Boston: Harvard Business School Press.
- Podolák, J. (1980). Poľnohospodárstvo ako predmet etnografického výskumu. In Ľ. Neufeld a kol., *Etnografický výskum zátopovej oblasti Hornej Cirochy v okrese Humenné*. Košice: Východoslovenské vydavateľstvo.
- Popelková, K. (2014). *Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku?* Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Rappaport, R. A. (1979). *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond: North Atlantic Books.
- Sosis, R., Alcorta, C. S. (2005). Ritual, Emotion, and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex. *Human Nature*, 16(4), 323-359.
- Štatistický úrad SR. (2021a). *Počet obyvateľov podľa pohlavia v obciach v okrese Snina k 1. 1. 2021*. Získané 18.4.2024, z <https://www.scitanie.sk/obyvatelia/zakladne-vysledky/pocet-obyvatelov/OK/SK0419/OB>
- Štatistický úrad SR. (2021b). *Počet obyvateľov podľa náboženského vyznania v obciach v okrese Snina k 1. 1. 2021*. Získané 18.4.2024, z <https://www.scitanie.sk/obyvatelia/zakladne-vysledky/>

struktura-obyvatelstva-podla-nabozenskeho-vyznania/OK/SK0419/OB

Štatistický úrad SR. (2021c). *Počet obyvateľov podľa národnosti v obciach v okrese Snina k 1. 1. 202.* Získané 18.4.2024, z <https://www.scitanie.sk/obyvatelia/zakladne-vysledky/struktura-obyvatelstva-podla-narodnosti/OK/SK0419/OB>

Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols. Aspect of Ndembu Ritual.* Ithaca: Cornell University Press.

Uhrin, M., Bužeková, T. (2022). The Role of Subtle Signals Linked to Religious Rituals in the Evaluation of Newcomers by a Village Community. *Slovenský národopis*, 70(2), 210-227.

Zahavi, A., Zahavi, A. (1997). *The handicap principle.* New York: Oxford University Press.

Rituálny smiech v ľudovej kultúre

Ritual laughter in folk culture

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.03

Juraj Hamar

Abstract

Laughter itself represents a physiological reaction of a person to various mechanical, or spiritual, cognitive, and intellectual stimuli. Psychology deals with emotions in the form of studying processes that accompany human laughter and which are probably related to deeper layers of the psyche. But the function of laughter in society and culture can be revealed only when we look at laughter in the context of the aesthetic category of the comic. At that moment, its archetypal, historical, social, political, artistic, aesthetic, sociological, linguistic, ethnological, and other perspectives are uncovered to us. The peak of European discourse on this issue is represented by the work of Mikhail Mikhailovich Bakhtin, François Rabelais, and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance, in which the author defined the concept of "laughter culture". Rabelais's novel *Gargantua and Pantagruel* can be considered, among other things, as a Renaissance encyclopaedia of traditional folk culture of France in the 16th century. Alongside the author's fictional creation, there are evident contemporary expressions of comedy and laughter in traditional folk culture in this work, which are still present in our domestic traditional folk culture. Ritual laughter in traditional folk culture is taboo laughter, festive laughter, liberating laughter, purifying laughter, laughter of rebirth, but above all, it is current laughter.

Keywords

laughter, myth, ritual, comic, carnival, laughter culture, M. M. Bakhtin

Kľúčové slová

smiech, mýtus, rituál, komické, karneval, smiechová kultúra, M. M. Bachtin

Acknowledgment

Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA (1/0456/22) *Kontext slovenského umenia a estetiky*.

Kontakt / Contact

Prof. Mgr. Juraj Hamar, PhD., Katedra estetiky, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Gondova 2, 811 02 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: juraj.hamar@uniba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0009-0002-0432-9703>

Ako citovať / How to cite

Hamar, J. (2024). Rituálny smiech v ľudovej kultúre. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 29-38. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.03>

Smiech patrí k samozrejým súčasťam nášho každodenného života. Obyčajne ho pociťujeme ako pozitívnu emóciu sprevádzanú pocitmi radosti, šťastia, bezstarostnosti, energie a pod. Poznáme tvrdenia o liečivej sile smiechu, o jeho terapeutických schopnostiach a veríme im. Komplexnosť tejto kategórie a jej presahy k rôznym aspektom ľudského tela i duše nás hneď v úvode vedie k užšiemu vymedzeniu cieľov nášho bádania. Smiech je psycho-fyziologickou reakciou na rôzne podnety, ktorými sa zaoberá psychológia, resp. neurológia (mechanická stimulácia – šteklenie, orgazmus, návykové látky, duševné choroby a pod.). Estetika skúma smiech a smiešne ako reakciu na rôzne prejavy komického, ale v prípade estetickej kategórie katarzia¹ vstupuje aj do oblasti psychológie. V antickej estetike bola katarzia totiž výrazom estetického prežívania, najmä pri tragédii a komédii. „Aristoteles fakticky chápal katarziu ako základ pôžitku a nazdával sa, že bez nej niet nijakých účelných emócií.“ (Losev, Šestakov, 1978: 83). Sociológia sa zaoberá funkciou smiechu v spoločnosti, lingvistika pertraktuje smiech ako reakciu na jazykovú komiku, etnológia, sociálna a kultúrna antropológia má na zreteli funkcie smiechu v mytológii, ľudovej kultúre, v živých tradíciách a vo folklóre. Evolučná antropológia zasa vníma smiech v kontexte prispôsobovania sa človeka prostrediu a formám komunikácie ako kolektívny smiech a smiech, ako jeden zo spôsobov adaptácie súvisiacej so sociálnou hierarchiou a kolektívnou ochranou voči despotizmu. To všetko s ohľadom na poznatky primatológov, ktoré presahujú ľudský smiech a skúmajú aj vizuálne, akustické a emočné prejavy smiechu u primátov (Tužinská, 2020: 4-5).

Široký diapazón smiechu predstavujú u človeka aj jeho vonkajšie prejavy, ktoré sa obyčajne prejavujú akustickým prejavom, mimikou, gestikuláciou, motorikou až po enurézu.² Synonymický slovník slovenčiny uvádza celý inventár synonym k slovu smiech: rehot, chichot, chechot, hahot, chachot, smiechot, úsmev, úškrnok, úsmešok, posmešok, úšklábok, pošklábok, smiešik, smiešok, úsmech (Pisárčiková, 1995: 657). Expresívne výrazy pre smiech nájdeme aj v slovenskom slangu: ujebať sa, ušúľať sa (Hochel, 1993: 166-167).

V tejto štúdii sa zameriame na rituálny smiech v tradičnej ľudovej kultúre, najmä na jeho funkcie. Vladimír Propp vo svojej práci o komične a smiechu (Propp, 2009) poukázal na

¹ katharsis, gr. očistenie

² schopnosť udržať moč

mytologické korene rituálneho smiechu, ktoré sú spojené s niektorými archaickými obradmi. V tomto období bol podľa Proppa smiech niekedy povinný, niekedy bol zasa povinný plač. Nemuselo to súvisieť s tým, či človek prežíval smútok, alebo nie (Propp, 2009: 131). Odkazy na mytologické myslenie sú pre túto prácu dôležité, lebo poukazujú na genézu rituálneho smiechu od najstarších čias (mýty, tabu a mytologické zákazy smiechu), cez stredovek a renesanciu (smiechová kultúra, prevrátenie sveta naopak) až po súčasnosť (prechodové a iniciačné rituály, ľudová kultúra). Claude Lévi-Strauss spomína viaceré podoby zakázaného smiechu v mytologických predstavách domorodých kmeňov tropickej Ameriky od tabuizovaných zákazov smiechu, porušenie ktorých znamená smrť, cez výsmech neúspešných hrdinov až po pohrdanie smiechom a šteklením, ktoré sú dobré akurát tak pre ženy a deti (Lévi-Strauss, 2006: 123-137).

Frazer vo svojej práci o pôvode ohňa uvádza mýtus o hluchej vretenici, ktorá vo svojom tele ukrývala oheň. Mnoho vtákov sa snažilo, aby tento oheň získali. Napokon prišiel malý sokol, ktorý začal vystrájať také smiešne kúsky, že vretenica nevydržala a začala sa smiať. Tak unikol z jej vnútra oheň, ktorý sa mohol stať spoločným vlastníctvom všetkých. (Frazer, 1930: 18). Podľa Proppa existuje veľa dôkazov o tom, že kedysi ľudská myseľ nerozlišovala medzi plodnosťou zeme a plodnosťou človeka. Zem sa vnímala ako ženský organizmus a úroda sa stotožňovala s pôrodom. Falické procesie v staroveku vyvolávali všeobecný smiech a veselie. Verilo sa, že smiech ovplyvňuje úrodu a niektorí teoretici a literárni historici boli presvedčení, že pôvod komédie patrí práve k týmto typom sprievodov. Vo vzťahu k rituálnej funkcii smiechu Propp uvádza, že u niektorých národov bol smiech nevyhnutnou súčasťou počas obradov dospievania. Reprezentoval symbolické znovuzrodenie zasvätených osôb. V stredoveku bol rozšírený veľkonočný smiech. Počas veľkonočných sviatkov katolícki kňazi rozosmievali farníkov tým, že im počas bohoslužby rozprávali obscénne vtipy (Propp, 2009: 132).

Hlavnú formu žánrového synkretizmu v naratívnom umení archaickej spoločnosti predstavuje mýtus. Sémantiku tradičnej ľudovej kultúry a folklóru môžeme interpretovať len vtedy, ak vychádzame z mytologických prameňov. Napríklad: „Je nepochybné, že rozprávka vznikla z mýtu.“ (Meletinskij, 1989: 303). V tradičnej ľudovej kultúre dodnes nachádzame množstvo mytologických paralel a odkazov na archaické zdroje. Lévi-Strauss opisuje demiurga Nedamika ako prvých ľudí podroboval skúške šteklením. Tí, ktorí sa zasmiali, boli premenení na rôzne živočíchy. Tí, ktorí vydržali a nezasmiali sa, sa stali jaguarmi resp. lovcami jaguárov (Lévi-Strauss, 2006: 135). Tradičné priadky v Kozárovciach, ktoré sa obyčajne konali v zimnom období v tzv. kúdeľnej izbe, navštevovali aj skupiny mládencov v maskách alebo bez nich. Súčasťou ich komických výstupov a zábavy bolo „opačovanie“³ dievčat sprevádzané predávaním smiechu, tzv. rehôtok. Chlapci si vzali do hrste chumáč konope začierneného uhoľnými sadzami a masťou (neskôr čiernym krémom na topánky) a od dievčaťa k dievčaťu, ktoré sedeli pri praslici a priadli, ich začali opačovať a štekliť, pričom sa žiadna nesmela zasmiať. Prihovárali sa im krátkym textom: „Kúpte si rehôtky od pani Dorôtky, masňie sa, slaňie sa, na vaše ústočká prilepia sa!“. Dievča, ktoré sa nezasmialo a odolalo štekleniu a opačovaniu, muselo odpovedať: „A ja sa šepcem a ja sa repcem a ja vaše rehôtky nechcem!“ Dievčaťu, ktoré sa zasmialo, chlapci začiernili líca

³ ohmatávanie

spomínaným konope.⁴ To je jeden z príkladov zábavnej funkcie smiechu v tradičnej ľudovej kultúre, ale ešte nemáme do činenia s jeho rituálnou funkciou.

Anton Heretik vo svojej práci o humore odkazuje na práce viacerých autorov, ktoré súvisia s evolučnými a neuropsychologickými aspektmi smiechu. Práve evolúciou človeka vznikli predpoklady na ritualizáciu smiechu (Heretik, 2019: 28 - 29). Samotný smiech podľa Bergsona neexistuje mimo oblasť ľudskej sféry a patrí k človeku a spoločnosti, v ktorej plní dôležitú funkciu (Bergson, 1993: 17). Každý prejav človeka, ktorý prichádza na svet, sprevádza plač. Jediný človek, ktorý sa po príchode na svet smial, bol perzský filozof, prorok a básnik Zarathuštra (Eliade, 1995: 261). Úsmev a smiech sa u detí začína objavovať až po druhom až štvrtom mesiaci (Heretik, 2019: 29).

Okrem spomínaných mytologických zákazov smiechu a s ním súvisiacim tabu sa smiech v archaickom období spája aj so symbolmi a vierou v znovuzrodenie. Náboženské predstavy o vzkriesenom božstve sú v podstate poľnohospodárske, lebo znamenajú predovšetkým znovuzrodenie prírody a nový život, ktorý prichádza po zimnom období. Súčasťou tohto obdobia boli aj divoké slávnosti, počas ktorých boli povolené všetky druhy slobôd vrátane neobmedzeného jedenia a pitia. K posledným pozostatkom prepracovanej rituality spájanej so smiechom patrili podľa Proppa aj aprílové vtipy, ktoré súviseli s prebúdzaním prírody (Propp, 2009: 132). V tomto kontexte slovné spojenie bláznivý apríl, resp. 1. apríl ako sviatok bláznov nemusí súvisieť s kalendárnym kolobehom prírody, ale so spomínanými archaickými slávnosťami, ktoré boli spájané s príchodom jari. Bachtin hovorí o tradícii veľkonočného smiechu, ktorá sa prejavovala predovšetkým v kostoloch prostredníctvom komických kázní, piesní, vtipov a anekdot. Po dlhom a stiesňujúcom období pôstu radosť z vzkriesenia sprevádzal aj tento veľkonočný smiech (Bachtin, 1975: 69).

Rituálna podoba smiechu, ktorá súvisí so znovuzrozením a prírodným prechodom medzi smrťou (zimou) a novým životom (jar a leto), má však v prostredí spodného prúdu ľudovej imaginácie (Kurth, 1947: 291)⁵ široký diapazón výrazových prostriedkov, ktoré sa uplatňovali pri rôznych, najčastejšie sviatočných udalostiach. K pochopeniu rituálneho smiechu v ľudovej kultúre zásadne prispela práca ruského literárneho vedca a kulturológa Michaila Michajloviča Bachtina (1895 – 1975) *Françoise Rabelaise a lidová kultura středověku a renesance* (1975). Bachtin problematiku smiechu poňal v nevidanej komplexnosti európskej kultúry stredoveku a renesancie, pričom sa kriticky postavil k preromantickej a romantickej koncepcii ľudovosti a folklóru, ktorá opomínala špecifickú ľudovú kultúru ulice, ako aj ľudový smiech v celom bohatstve jeho prejavov (Bachtin, 1975: 7). Základom Bachtinovej práce bol renesančný román francúzskeho spisovateľa, lekára a humanistu François Rabelaisa (1494 – 1553) *Gargantua a Pantagruel* (1979) ktorý pokojne môžeme považovať aj za prvú encyklopédiu ľudovej kultúry v Európe. Analýza prejavov smiechu v tomto rozsiahlom literárnom diele, ale aj ich široké kontexty (kultúrne, spoločenské, politické, antropologické, estetické, etnologické a ďalšie) priviedla Bachtina k pojmu smiechová kultúra, ktorý zastrešuje rôzne smiechové formy. Tie sú neoddeliteľnou súčasťou celostnej ľudovej smiechovej kultúry (Bachtin, 1975: 7).

⁴ Podľa rozprávania respondentky Eleny, nar. 1909.

⁵ Tento termín Ernsta Kurtha uprednostňujem pred zjednodušenými označeniami ako napr. „nízky štýl“, „naivná tvorba“ a pod.

Podľa Umberta Eca celá etnologická a umelecká tradícia potvrdzuje, že karneval je svet prevrátený hore nohami. Je to tzv. monde renversé,⁶ svet, „v ktorom ryby lietajú a vtáky plávajú, v ktorom líšky a králiky naháňajú lovcov, v ktorom sa biskupi správajú ako blázni a blázni sú korunovaní.“ (Eco, 1994: 98). Dá sa ale existujúci svet obrátiť hore nohami bez prechodových rituálov z tohto sveta do kvázi antisveta? Predovšetkým si musíme uvedomiť, že karnevalový svet nepredstavuje v pravom zmysle akýsi antisvet. Nie je to chaos, oproti ktorému stojí kozmos. Je to usporiadaný svet naopak! Ide o profanáciu kozmu, a nie o sakralizáciu chaosu. Navyše trvanie tejto premeny má obmedzené časové trvanie a v zmysle vnímania sakrálneho a profánneho času je čas karnevalu vratný. Z karnevalového sveta sa všetci vraciame späť, do sveta usporiadaného.

Fascinujúca je aktuálnosť a univerzálnosť Bachtinových interpretácií prejavov a foriem ľudového smiechu, ktoré nachádzame aj v našej ľudovej kultúre. Bachtin rozdelil prejavy smiechovej kultúry na tri základné formy: 1. obradové a mimetické formy (slávnosti karnevalového typu, pouličné smiechové výstupy a pod.; 2. slovesné smiechové diela vrátane ústnych a písomných paródii v národných jazykoch alebo latinčine; 3. rôzne formy a žánre pouličných rečí, ako nadávky, dušovanie, zaprisahávanie, ľudové kliatby a pod. (Bachtin, 1975: 7). Samozrejme striktné oddelenie niektorých foriem prejavov nie je možné, lebo synkretizmus ľudovej tvorby mnohé z týchto foriem presahuje k inej forme.

K slávnostiam karnevalového typu v našom prostredí patria predovšetkým fašiangy. Dodnes sú živým prejavom ľudovej smiechovej kultúry (Jágerová, 2023) vo všetkých formách (masky, piesne, karnevalové sprievody, opačovanie, jedenie, pitie, zábava, žartovné improvizované pouličné výstupy a pod.). Zaradiť k nim môžeme aj ojedinelé výkriky fašiangovníkov „Fašangi sa, trtkajme sa!“ počas fašiangových sprievodov a veselice v Kozárovciach, ktoré autor pozná z autopsie ako účastník týchto sprievodov z osemdesiatych rokov 20. storočia. Kritická poznámka k Bachtinovej časti o slávnostiach karnevalového typu smeruje k opomenutiu smiechových prejavov v tradičnej svadbe (minimálne u Slovanov). Až do druhej polovice 20. storočia sa svadby na Slovensku odohrávali v zimnom, presnejšie vo fašiangovom období. Práve smiech pri rôznych svadobných obradoch, divadelných výstupoch, tancoch a piesňach súvisel s prechodovými rituálmi, pri ktorých sa z mládenca stával muž a z dievčaťa žena, súvisel s jeho rituálnou funkciou.

So spomínanou výhradou súvisí aj Bachtinova absencia reflexie ľudových piesní, ktoré takisto reprezentujú slovesné smiechové diela vrátane ústnych a písomných paródii. Svadobné a fašiangové piesne sú plné karnevalových obrazov jedenia a pitia i obrazov groteskného tela, o ktorých hovorí Bachtin (Bachtin, 1975: 239 – 286). Odkazy na latinčinu v našom domácom repertoári nájdeme napríklad v starších zápisoch ľudových piesní u Jána Kollára v piesni *Hajnal*⁷ *svitá* a ďalších:

Hajnal svitá, již je den biely,
stávajte vel'kí i malí.
Dosti sme již dlúho spali.

⁶ svet hore nohami, fr.

⁷ z maďarčiny svitanie, zore, úsvit...

By tá koralka neskvasnela,
ktrerá včera šmakovala,
nebo cez noc darmo stála.

Protož každý, když zasvítá,
nech tak koralku privíta:
Vítaj, nostra aquavita! (Kollár, 1953: 484 – 485).

K populárnym a stále živým fašiangovým paródiám patrí tzv. pochovávanie basy v posledný deň fašiangov. V širšom európskom kontexte takéto „pochovávanie fašiangov“ opisuje James Georg Frazer (1994: 266 – 271). V princípe ide o teatrálné ukončenie karnevalu (predvečer tzv. popolcovej stredy, ktorou u kresťanov začína pôst). Obyčajne ide o obrady, ktoré parodujú pohreb, ale aj ďalšie prejavy v podobe tzv. parodie sacra, kedy sú v ľudovom prostredí parodované texty cirkevnej liturgie alebo modlitieb, s ktorými sa v našom prostredí stretávame v rámci vianočného smiechu (Bachtin, 1975: 69). Takými sú napríklad paródie na modlitbu Otče náš, alebo aj samotné prežehnávanie sa:

V meňe oca i sina,
abi nebolo teplo aňi zima!
Sláva i láva, Trenčín aj Trnava.
Noví remeň, starí remeň,
až z toho ničt nebude,
tak poton Ameň! (Hamar, Ivanič, 2012: 112).

Očenášik maličičkí,
ako muškát drobnušičkí.
Buc vuolička tvoja,
tu si, duša moja? (Hamar, Ivanič, 2012: 112).

Bachtin vo svojej práci uvádza príklad cirkevného hymnu Magnificat,⁸ ktorý sa spieval na melódie pouličných žartovných piesní (Bachtin, 1975: 69). Pri fašiangovom pochovávaní basy v Kozárovciach sa, naopak, žartovné texty spievali na melódie piesní, ktoré sa v obci spievajú pri rímskokatolíckych pohreboch.

Kňaz (recitatív):

Evaňgelium svetího Marka, chto nemá tabáku, ňetreba mu fajka.
Umrela mi basa, už som vdovec, dal som ju pochovať do Mochoviec.
Tria mládenci kopali jamu, nemohli vikopať, visrali sa na ňu.
Ja som išiel, vikopav son, svoju milú basu pochovav son.
Zatvárajte dvere na cintoríne, lebo mi tá basa domov príde.
Ňeprídeň ti, viseren ti, mrcha si bov, ňepřídeň ti.

Kňaz (začína spievať): Basa naša milá, nadišla tvoja posledná chvíľa.
Zbor: Olóres, dolóres, naučia ťa v pekle móres.
Kňaz: Ach, ti basa naša, tancovala pri tebe všetká chasa.
Zbor: Olóres, dolóres, naučia ťa v pekle móres.

⁸ Chválospev z lat. Magnificat anima mea Dominum (Moja duša velebí Pána).

Kňaz: Čerá son ťa niesov na chrbte, ňeská si už na mrcha cesté.
Čerá son ti hladkav líčka, ňeská ti už horí sviečka.
Zbor: Olóres, dolóres, naučia ťa v pekle móres.
Kňaz: Basa naša, basa, ostala mi už len prázdna fľaša.
Čerá som ti chitav kolená, ňeská si už na márach vistrená.
Čerá si nám vihrávala, ňeská si už dokonala.
Zbor: Olóres, dolóres, naučia ťa v pekle móres.
Olóres, dolóres, naučia ťa v pekle móres.

Kňaz (recitatív): Rozžehnajme sa s basou, pochovajme hu s fľašou a posipme hu plevami, nech sa ona ňepokazí.

Zbor (začína spievať):

Nastala nám, ľudia, smutná hodina, už nám naša milá basa umiera.
Umiera, umiera, kde duša pôjde, takú prechlastanú Peter neprijme.
Kozárovské diovki, ňenariekajte, radšej si mládencov viacej šanujťe.
Prestaňte, mládenci, chodiť na vidiek, na vaše bolesti je aj u nás liek.
Aj vi, staré babi, od vás sa lúčim, všetkých starích dovčov vám tu poručím.
Ňeroňte tak slzi, ňeplačte nahlas, šak tí starí dovci pojdu len za vás.
Lúčin sa aj s vami, kamaráti milí, spolu sme hrávali, spolu sme pili.
Aj vi, milí lumpi, zbohom vám dávam, liter páleného vám zaňechávam.
Kto pálenku pije, ten dlho žije a kto borovičku, ten len trošičku.
A kto slivovičku, ten len chvíľočku a kto terkeličku, na polovičku.
Hrčka sa mu spáli, gágor mu zhorí, a tak on musí ísť do čiernej zemi.
Zbohom tu spočívaj, basa premilá, aby si sa k Veľkej noci vzbudila.

Nasleduje zmena nápevu:

Už idem do šenku, piť budem pálenku,
tam budem spočívajť až do pondielku.⁹

K smiechovým formám a žánrom pouličných rečí patrí podľa Bachtina aj zaprisahávanie, dušovanie a klatby (Bachtin, 1975: 7). K populárnym výstupom masiek na tradičnej svadbe v Kozárovciach patrí scéna prespanky (cigánky) s deckom, ktorá sa dožaduje u ženícha priznania otcovstva. Ten to samozrejme odmieta a v duchu ustálenej formy tohto divadelného výstupu nastáva spor, pri ktorom „zneužitá matka“ argumentuje detailmi situácie, pri ktorej mali splodiť spoločné dieťa. Ten vrcholí zaprisahávaním a klatbou na ženícha:

Prespanka:

No uš son si ťa nájšla! Ako si ma ti hľadáva poza bučki, poza klučki, tak son ťa aj ja nájšla. A čil si ma nahav. Tak kceš sa so mňov porovnat alebo ňie? Keť si zle narobeš, tak si aj chovaj! Šak ozri! Na teba sa podobá! Ňemóžeš sa vihovárať! Tak viplatíš ma alebo vezneš? Ťedí son ti bola pekná a čil ma uš ňekceš? Šak keť ma

⁹ Spieva sa na nápev piesne *Už vložte to telo do hrobu tmavého* (Jednotný katolícky spevník, 1990: 560).

ňekceš, obanuješ. Ja ťi zavražín¹⁰, že ťi bude žena bohačia ako ťi. Až ňeveríš, tak skús! Očítaj jej rebrá, že má o jeno viac ako ťi. A ešte tvoja žena má v koleže jabĺčka, ťi z nich máš ohrizok pot bradov. Keť ňeveríš, tak sa ozri! A keť sa ťi ešte máli, tak ťi zavražín aj druhí ráz. Že budeš studenovo pit a teplvo štat... Tak ťi zabosorujen, že keť budeš proti vetru štat, tak sa aj obaríš! A ja ňeodstúpin, zakiaľ mi ňedáš peňiaze! (Hamar, Ivanič, 2012: 124).

Akokoľvek nás téma rituálneho smiechu bude odkazovať na jeho archaické korene, mytológiu, antickú tradíciu alebo smiechovú kultúru stredoveku a renesancie, aktuálne sa vždy budeme vracieť ako ku gravitačnému jadrú k smiechu ako k reakcii na komické. Jednoducho jeho zábavnú či katarznú funkciu budeme vždy vnímať na úkor tej rituálnej. Smejeme sa kúskom, ktoré stvárajú komické postavy šibalov, bláznov, hlupáčikov, Kubov či Gašparkov, ale nie vždy si uvedomujeme ich dôležité archetypálne vlastnosti, ktoré reprezentuje archetyp trikster¹¹, o ktorom hovoril Carl Gustav Jung vo svojej práci o archetypoch a kolektívnom nevedomí (1998: 275 – 294). Postava tricksteru je synonymom kaukliara, žolíka, Gašparka, blázna... Podobne ako Žolík v kartovej hre, ktorý prevracia hodnotu kariet, táto postava dokáže prevracáť a meniť smer našej cesty, dokáže podobne ako karneval obrátiť náš svet naruby.

Celé dejiny smiechu sú nepochybne poznačené skutočnosťou, že smiech nie je intímnu záležitosťou jedinca, ale že je smiechom skupinovým. Bergson to len potvrdzuje svojím názorom, že komické neexistuje mimo oblasť ľudskej sféry (Bergson, 1993: 16). Podľa neho náš smiech je vždy smiechom nejakej skupiny a potrebuje ozvenu, aby sme sa necítili osamelí. Zároveň zdôrazňuje spoločenský význam smiechu (Bergson, 1993: 17). Ani komické neexistuje mimo oblasť ľudskej sféry. Niektorí definovali človeka ako jediného živočícha, ktorý sa vie smiať, ale rovnako by sme mohli povedať, že človek je jediný živočích, ktorý vzbudzuje smiech (Bergson, 1993: 16). Čo vzbudzuje na človeku smiech? Predovšetkým jeho telo. Smiechovú kultúru reprezentuje aj groteskná koncepcia tela (Bachtin, 1975). V tomto duchu ide o dvojdomé telo – telo rodiace, rastúce i umierajúce, telo, v zastúpení ktorého môžu konať aj jednotné telesné orgány a pod.:

Na Čiernej hore cicinka ore,
vajčurky bráná, pička poháná (Hamar, 1998: 82).

Príznačná pre grotesknú koncepciu je hyperbolizácia. Všetko, čo v predstavách o ideálnom tele z tela „vyčnieva“ (brucho, nos, uši, hrb, falus a pod.), je smiešne. Dôležitým momentom karnevalového smiechu (aj tela) je znižovanie, teda prevádzanie všetkého ideálneho, vznešeného, duchovného, sakrálneho a pod. do roviny telesnej, teda do sféry tela a zeme. Znižovanie a zhadzovanie predstavuje premenu vysokého a vznešeného na nízke a škaredé. Topograficky telo predstavuje vertikálu bytia na osi „hore-dolu“. Hore, to je nebo, dolu, to je materské lono, hrob. Znižovanie akoby kopalo telu hrob pre nové zrodenie. To znamená, že obrazy ľudského tela sú často spájané s takými aktmi, ako sú súlož, počatie, rodenie, vyprázdňovanie, umieranie... Telo preto nesmeruje k nebytiu, ku koncu svojej existencie, ale prechádza do sféry, v ktorej prebieha nové počatie, nové

¹⁰ počarujem

¹¹ podvodník, lapaj, figliar, angl.

zrodenie a nová hojnosť. Telesné lono v zmysle rodiacej zeme vždy znamená počiatok a znovuzrodenie (Bachtin, 1975: 239 – 286).

Na ilustráciu uvádzam fragmenty z niektorých ľudových piesní, ktoré reprezentujú grotesknú koncepciu tela:

A ty Kača rapavá, rapavá nesedaj si polla mna, polla mna,
lebo tvoje rapiny popadajú aj na mna, aj na mna (Hamar, 1998: 118).

Odo dverí na siahu, zav si kriví šmatľavú,
ona zájde do trňa, von sa za ňov hontríľa (Hamar, 1998: 167).

Benčaťová stará škulavá, kučeraví šalát predáva (Hamar, 1998: 145).

Ked si dala Cigánovi, daj aj mne,
Cigán má len jenno vajce, ja mám dve (Hamar, 1998: 125).

Ale kto z nás by chcel byť uväznený v takomto tele? Kto túži po tom, aby sa ľudia na jeho „výčnelkoch“ smiali? Podľa Bergsona je najväčším nepriateľom smiechu cit (Bergson, 1993: 16). Radi sa smejeme na druhých – na cudzích, iných, na potupených animálnych indivíduách. „Komika je vždy rasistická, platiť majú tí druhí, barbari.“ (Eco, 1994: 98). Smejeme sa druhým, a tým získavame pocit superiority. Ponižujeme ich a my sami sa stávame víťazmi. Tento smiech má rituálnu esenciu víťazstva nad porazeným. V ľudovej piesni sú to často posmešky zamerané na iných (chlapci na dievčatá, dievčatá na chlapcov, mladí na starých, starí na mladých a pod.):

Družbovie, družbovie, zlá novina na vás,
skapali pomyje, povedali na vás.
A ten prvý družba musí o tom vedieť,
lebo ho tam našli pri škopíku sedieť (Hamar, 1998: 120).

Kostolianske d'ieuki masťili si d'ierki
dubovíma, dubovíma kuorkami,
abi mali tlstie a ot ch'ípkov hustie
ako zlatá, ako zlatá borina. (Garaj, 1992: 106).

V našej kultúre je rituálny smiech dodnes aktuálny a všadeprítomný. Nemusíme hovoriť len o ľudovej kultúre, lebo napríklad rituály prechodu v kalendárnych obyčajoch alebo pri rodinných obyčajoch prešli značnou profanáciou a desakralizáciou. Napriek tomu sa radi smejeme na svadbách, na fašiangových sprievodoch a zábavách, betlehemcoch, alebo aj keď k našim deťom zavíta Mikuláš s čertami. Smejeme sa smiešnemu a neuvažujeme nad tým, že smiech môže byť zabudnutou reprezentáciou rítu a mýtu. Smiešne je telo, grimasa, smiešna je maska, smiešne sú pohyby, smiešny je jazyk, smiešny je ten, na ktorom sa smejeme. Nové vizuálne a audiovizuálne prostriedky nám prinášajú nové výrazové prostriedky pre prezentáciu a reprezentáciu komiky a smiechu. A nová doba prináša aj priestor pre nové rituály – politiku. Alebo je to len aktualizácia karnevalového sveta stredoveku a renesancie a my dúfame, že to dvojdomé telo – umierajúce a rodiace sa, podobne ako svet, ktorý odchádza zimou a znovu sa rodí jarou a letom, po fašiangových sprievodoch masiek a bláznov znovu ožije.

Referencie

- Bachtin, M. M. (1975). *Françoise Rabelaise a lidová kultura stredoveku a renesance*. Praha: Odeon.
- Bergson, H. (1993). *Smích*. Praha: Naše vojsko.
- Eco, U. (1994). Hranice komickej slobody. *Slovenská hudba*, 20, 103-124.
- Eliade, M. (1995). *Dejiny náboženských predstáv a ideí*. Bratislava: Agora.
- Frazer, J. G. (1930). *Myths of the Origin of Fire*. London: Macmillan and Co.
- Frazer, J. G. (1994). *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta.
- Garaj, B. (1992). *Gajdošské piesne z Malej Lehoty, Veľkej Lehoty a Jedľových Kostolian*. Nitra: Západoslovenské folklórne združenie.
- Hamar, J. (1998). *Komické a erotické v ľudovej piesni. K vybraným otázkam poetiky a estetiky ľudovej piesne* [Nepublikovaná dizertačná práca]. Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Hamar, J., Ivanič, P. (2012). *Slovenská brána. Kultúrno-historický zemepis obcí Kozárovce a Rybník*. Bratislava: Slovenské centrum pre tradičnú kultúru.
- Heretik, A. (2019). *Humor. Psychológia a psychopatológia komiky*. Bratislava: Ikar.
- Hochel, B. (1993). *Slovník slovenského slangu*. Bratislava: Hevi.
- Jágerová, M. (Ed.). (2023). *Fašiangy na Slovensku vo vidieckom prostredí – kontexty minulé a súčasné*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa.
- Jednotný katolícky spevník*. (1990). Trnava: Spolok sv. Vojtecha.
- Jung, C. G. (1998). *Archetypy a kolektívne nevedomie*. Košice: Knižná dielňa Timotej.
- Kollár, J. (1953). *Národné spievanky*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.
- Kurth, E. (1947). *Musikpsychologie*. Bern: Krompholz & Co.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *Mythologica. Syrové a vařené*. Praha: Argo.
- Losev, A. F., Šestakov, V. P. (1978). *Dejiny estetických kategórií*. Bratislava: Pravda.
- Meletinskij, J. M. (1989). *Poetika mýtu*. Bratislava: Pravda.
- Pisárčiková, M. (Ed.). (1995). *Synonymický slovník slovenčiny*. Bratislava: Veda.
- Propp, V. (2009). *On the Comic and Laughter*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Rabelaise, F. (1979). *Gargantua a Pantagruel*. Bratislava: Tatran.
- Tužinská, H. (2020). *Komunikácia, tradícia a rituál z pohľadu evolučnej antropológie*. Bratislava: Stimul.

Sociálna stratifikácia v kontexte súčasných fašiangov (na príklade troch obcí Záhoria)

Social stratification in the context of contemporary carnival
(on the example of three villages in Záhorie region)

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.04

Margita Jágerová

Abstract

Social stratification can be considered a universal cultural phenomenon. It is based on the biological differences between men and women, but also on the overall division of labour, subsequently the functions of the individual in the family and community, while also affecting the sphere of rituals and the distribution of tasks in this area. The presented study focuses on monitoring the connection of social stratification based on gender, age and ethnicity, with the occupation of ritual roles within the framework of contemporary carnivals in three localities of Záhorie region (Borský Mikuláš, Šaštín-Stráže, Štefanov). The study wants to answer the question of who the current carnival actors are in terms of belonging to individual gender, age and ethnic groups, as well as whether they are single or married individuals. It monitors to what extent and whether these social-stratification categories are currently relevant in the occupation of ritual roles and the activation of individual social groups of residents during carnivals based on these criteria. In terms of theoretical-methodological starting points, the study follows Kornélia Jakubíková's (1990) statements about the disappearing importance of gender-age affiliation in the sphere of wedding customs, but also the processes of masculinization or feminization of life cycle rituals, which this author addressed (Jakubíková, 1995). The study is based on knowledge of the traditional carnival rituals, following changes in this area during the 20th century, but above all study provides an insight into the current state, based on the author's qualitative ethnological research.

Keywords

social stratification, gender, age, ethnicity, ritual, carnival, Záhorie region

Kľúčové slová

sociálna stratifikácia, rod, vek, etnicita, obyčaj, fašiangy, región Záhorie

Acknowledgment

Štúdia bola vypracovaná v rámci projektu VEGA 1/0215/21 *Fašiangy v kultúrnohistorickej perspektíve a ich aktuálne podoby vo vidieckom prostredí*.

Kontakt / Contact

Doc. PhDr. Margita Jágerová, PhD, Oddelenie etnológie, Ústav manažmentu kultúry a turizmu, kulturológie a etnológie, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Hodžova 1, 949 01 Nitra, Slovenská republika, e-mail: mjagerova@ukf.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0001-9793-2880>

Ako citovať / How to cite

Jágerová, M. (2024). Sociálna stratifikácia v kontexte súčasných fašiangov (na príklade troch obcí Záhoria). *Etnologické rozpravy*, 31(2), 39-53. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.04>

Jedným zo základných princípov určujúcich status človeka a jeho pozíciu v spoločnosti je diferenciácia na základe rodu, veku, ale aj konfesionality, etnicity, príslušnosti k majetko-vo-sociálnej vrstve a i. faktorov. Tieto atribúty bližšie určujú miesto človeka v spoločnosti a taktiež jeho vzťahy k iným členom. Sociálna stratifikácia je univerzálny kultúrny jav, prítomný v rôznych ľudských spoločenstvách. Vychádza z biologických rozdielov, ale aj z celkovej del'by práce, následne funkcií jedinca v rodine a spoločenstve.

Biologický determinizmus definuje rozdiely medzi ženami a mužmi ako výsledok biologických odlišností. Práve delenie ľudskej činnosti na základe biologických odlišností medzi mužmi a ženami, súvisiace so sociálno-kultúrnou kategóriou rodu, pokladám za východiskové. Rod predstavuje konštitutívnu súčasť sociálnych vzťahov, ktoré sa zakladajú na uvedomovaných rozdieloch medzi pohlaviami a zároveň je to spôsob označovania m-cenských vzťahov (Szapuová, 2014: 25). Pri uvažovaní o tejto problematike vychádzam z prác tzv. „gender“ literatúry, ktorá konštatuje, že svet mužov a žien nemožno dávať do opozície, ale sú vyjadrením inakosti, rozdielnosti, nie dvojpólovosti.

Prepojenie obyčají¹ a sociálneho statusu ich realizátorov, resp. prerozdelenie úloh na základe rôznych kritérií, sa dotýka aj sféry obyčají, či už v konaní konkrétneho jedinca alebo homogénnej skupiny vytvorenej na základe určitých rodových, vekových, etnických a i. kritérií.

Práve obyčaje sú vhodným priestorom na sledovanie tejto problematiky, a to v rámci kalendárneho cyklu, alebo obyčají životného cyklu, no v slovenskej etnológii sa jej nevenuje dostatočná pozornosť. Ako uvádza Kornélia Jakubíková (1990: 19), v obradnej situácii nie je rozdelenie úloh náhodné, ale vyplýva z postavenia, aké má daná skupina/jedinec v spoločnosti. I keď zároveň autorka pripomína, že obyčaje prežívajú podmienky, ktoré ich zrodili a neraz sú obrazom stavu jestvujúceho v minulosti.

¹ Termín obyčaj považujem za synonymum pojmu rituál, pričom oba zastrešujú označenie pre rôzne spôsoby správania sa, ako sú návyky, zvyky a obrady, čiže zaužívané, tradíciou normované, kolektívom interiorizované stereotypné spôsoby správania v rámci významných sviatočných príležitostí a situácií.

Rod predstavuje univerzálnu a jasnú deliacu čiaru, na ktorej sú založené všetky ostatné odlišnosti, pričom už výchovný proces nás tlačí do určitých vymedzených pozícií (Oakley, 2000: 120). Ženy boli nielen v našej tradičnej kultúre spájané s priestorom domácnosti, a teda aj obyčajami životného cyklu, zatiaľ čo muži pôsobili najmä v kontexte kalendárneho cyklu (Jakubíková, 1995: 124; Kligman, 1988: 50). Hoci oficiálne katolícke prostredie ženu vždy odsúvalo bokom od kultických funkcií (Navrátilová, 1998: 22), mala dominantnú úlohu v obyčajach v privátnej sfére. Kornélia Jakubíková (1990: 24) na príklade tradičnej svadby konštatovala významnú úlohu žien v realizácii viacerých úkonov, ich dominantnosť v obradoch, ktorá stála v kontraste s ich reálnym postavením v patriarchálnej spoločnosti, čo pripisovala viacerým skutočnostiam. Naopak, pokiaľ ide o vývin v druhej polovici 20. storočia, konštatovala nárast významu mužov a istú mieru „feminizácie ich životného cyklu“ (Jakubíková, 1995: 120). Toto konštatovanie sa týkalo najmä obyčají spojených s narodením a svadbou, v rámci ktorých začali muži od istého času vykonávať spolu so ženami niekdajšie tradične „ženské“ roly. Viaceré zistenia, naopak, poukazujú na nástup žien do niektorých obradových rolí v rámci pohrebného cyklu, ktoré boli kedysi jednoznačnou doménou mužov, čiže tu možno registrovať maskulinizáciu obyčajového správania žien, resp. feminizáciu pohrebných obyčají (Jágerová, 2008: 266). V každom prípade už viac ako polstoročie sledujeme v určitom zmysle „zrovnoprávňovanie“ zastúpenia mužov a žien v kontexte obyčajových rolí a vyrovnávanie niekdajších rodových rozdielov, resp. existenciu možností zapojenia sa pre oba rody v tejto sfére. Aj v rámci pozorovaní svadobných obyčají Kornélia Jakubíková (1990: 26) skonštatovala, že ich vtedajší stav reflektoval zanikajúci význam „pohlavno-vekovej“ príslušnosti.

Cieľom štúdie je prezentovať aktuálny stav fašiangových obyčají v troch lokalitách Záhoria – Borský Mikuláš, Štefanov a Šaštín-Stráže. V úvode stručne približujem východiskový stav týkajúci sa sociálnej stratifikácie na základe rodu, veku, čiastočne etnicity, v kontexte slávania fašiangov v tradičnej vidieckej kultúre, no predovšetkým hľadám odpovede na hlavnú otázku – kto sú súčasní fašiangoví aktéri z hľadiska príslušnosti k rodovým, vekovým skupinám, taktiež fakt, či ide o slobodných alebo ženatých jedincov. Zaujíma ma, či sú tieto sociálno-stratifikačné kategórie v súčasnosti dôležité pri obsadení obyčajových rolí v rámci fašiangov, či je vôbec relevantné uvažovať o rodových, vekových a etnických aspektoch fašiangov a aktivizáciu jednotlivých sociálnych skupín na ich priebehu na základe týchto kritérií. Zamýšľam sa nad tým, aké sú funkcie jednotlivých rodov v tejto oblasti v súčasnosti, ale aj skutočnosť, či existuje rodovo-vekový symbolizmus, resp. či sa príslušnosť k určitej skupine prejavuje vo forme rôznych vizuálnych znakov. Na základe štúdia materiálov od Kornélie Jakubíkovej (1995) bola pre mňa inšpiratívna aj otázka, do akej miery a či vôbec dochádza k feminizácii tradične mužských fašiangových obyčajových aktivít.

Zaujímavou oblasťou je etnický faktor ako ďalšia možnosť sociálnej stratifikácie, a otázka, či je príslušnosť k majoritnej etnicite (slovenská) v súčasnosti rozhodujúcou podmienkou na zapojenie sa do fašiangového diania. Ak totiž vychádzame zo starších poznatkov z tradičnej obyčajovej kultúry, je potrebné uviesť, že Rómovia nebývali súčasťou obchôdzkových skupín majority. Ak sa zapájali do fašiangov, zaujímali pozície v rámci hudobného sprievodu obchôdzkárov.²

² Potvrdzujú to nielen staršie poznatky zo základnej etnologickej literatúry, ale aj výskumný materiál z dotazníkových akcií. Pozri bližšie *Dotazníky k ľudovým zvykom a tradíciám, 1930 – 1975*.

Východiskom analýzy súčasného stavu bola tradičná podoba fašiangov, na základe ktorej som sledovala premeny v tejto sfére od druhej polovice 20. storočia až do súčasnosti. Aktuálnu situáciu približujem na základe súčasného stavu, pričom zdrojom poznania bol vlastný kvalitatívny terénny výskum z rokov 2023 – 2024 (interview a pozorovanie) v zmieňovaných lokalitách.

Rodové, vekové a etnické aspekty fašiangov v rámci tradičnej kultúry

Táto časť štúdie uvádza základné údaje týkajúce sa fašiangov v rámci tradičnej kultúry, ktoré boli základným východiskom v sledovaní ich ďalšieho vývinu. Ide nielen o poznatky zo staršej odbornej literatúry, ale aj z archívnych záznamov či vlastných výskumov. Objasňuje, kto, resp. aké skupiny obyvateľov sa zúčastňovali na jednotlivých obyčajových aktivitách na základe uvádzaných sociálnych kritérií.

Fašiangy boli v dávnejšej minulosti súčasťou obyčajovej kultúry všetkých sociálnych tried – od roľníkov, remeselníkov cez mešťanov až po šľachtu a kráľov.³ Z hľadiska účasti jednotlivých skupín obyvateľstva, či už na základe rodu, veku alebo sociálno-majetkového či profesijného statusu, fašiangy aktivizovali rôzne skupiny a boli celospoločenskou záležitosťou, čo v podstatnej miere platí dodnes (Jágerová a kol., 2023: 20). Ak vychádzame z materiálov viažucich sa k stavu v tejto oblasti do polovice 20. storočia,⁴ hlavnými aktérmi fašiangov v kontexte tradičnej vidieckej kultúry v rámci verejných, pre všetkých obyvateľov určených aktivít, boli predovšetkým mladí slobodní muži, najmä regrúti. Týkalo sa to predovšetkým obchôdzok, vinšovania a vykonávania prosperitných a plodonosných úkonov, maskovania, taktiež organizovania tanečných zábav a i. Priestor v celkovom fašiangovom dianí však mali aj iné rodové a vekové skupiny obyvateľov, jednak aktivizujúce sa osobitne v priestoroch mimo prístupu ostatnej časti verejnosti, prípadne vystupujúce skupinovo v niektorých aktivitách fašiangového cyklu. Napríklad ženáči sa so svojimi manželkami aktivizovali najmä na tanečných zábavách vo fašiangový utorok. Mali nárok nielen na obsadenie priestoru na tancovanie na zábave, dokonca z tanečného parketu a celkovo z priestoru spoločných tanečných zábav ženáči vyhánali slobodných, nakoľko fašiangový utorok bol vnímaný ako deň určený na aktivity zosobášených, čo dokladá aj výskumný materiál z Borského Mikuláša.⁵

Taktiež dievky a vydaté ženy mávali svoj špecifický priestor na vykonávanie rôznych aktivít v závere fašiangov. Organizovali si vlastné stretnutia v osobitných priestoroch, mimo hlavných tanečných zábav a účasti širšej verejnosti. Na konci fašiangov vrcholili aj spoločné stretnutia dievok spojené s pohostením a zábavou, ktoré súviseli so završením

³ Viaceré doklady k ich sláveniu v prostredí šľachty a kráľovských dvorov uvádzajú z českého prostredia Zíbrt (1889; 1910), Vondruška (1991: 48), u nás čiastočne Horváthová (1986: 141).

⁴ Mám na mysli záverečné dni fašiangov, počas ktorých vrcholili jednotlivé aktivity rôznych sociálnych skupín.

⁵ Pozri materiál Ondrejku a Dúžeka (1994). Ešte v povojnovom období fungovala norma, že ženatí muži v utorok preberali od mládencov „vládu“ počas utorkovej zábavy. Mládeneckému richtárovi odobrali *ferulu* – symbol jeho statusu, niekdajší znak richtárov alebo cechmajstrov, ktorú počas fašiangov musel neustále držať v ruke.

obdobia priadok (Ondrejka, Dúžek, 1994). Ženské aktivity ako spoločné ženské zábavy, hostiny, rôzne prosperitné úkony⁶ sa odohrávali už od tzv. *Tučného štvrtku* (*Tučníca*), teda posledného štvrtku pred začiatkom pôstu, čo dokladá materiál z viacerých obcí Slovenska.⁷ Ich súčasťou bolo aj prijímanie mladých neviest medzi vydaté ženy.

V mnohých lokalitách žiaci v čase fašiangov zavŕšili žiacke obchôdzky a vyberanie darov pre učiteľa, ktoré sa viazali na deň sv. Blažej (3. február). Tento termín vždy spadol do fašiangového obdobia, na rozdiel od iného „detského“ obchôdzkového dňa – sv. Gregora (12. marec), ktorý bol už súčasťou pôstu.⁸ Deti mávali v škole (alebo v iných priestoroch) pri tejto príležitosti osobitné hostiny a tanečné zábavy, neraz sprevádzané gajdošom alebo iným hudobným sprievodom. Obchôdzky Od *Tučného štvrtku* do Popolcovej stredy vykonávali aj obecní služobníci (hlásnici, hrobári, pastieri, *božeňíci*, *prísazní...*), ktorými boli muži v strednom a staršom veku.

Občasne sa v starších materiáloch objavuje zmienka o tom, že fašiangy, resp. obchôdzky a vyberanie naturálií realizujú chudobnejší mládenci. Hoci informácie o majetkovom statuse aktérov fašiangov sú zriedkavejšie, v niektorých lokalitách išlo neraz o poslednú fázu existencie fašiangových obchôdzok. Majetkový status mal napríklad vplyv aj na formovanie obchôdzkových skupín v Strážach, kde ešte v 30. – 40. rokoch 20. storočia existovali dve skupiny *Turkov*, jednu tvorili mládenci z bohatších rodín, druhú chudobnejší.⁹

Vo fašiangovom období sa aktivizovali aj sociálne slabšie vrstvy Rómov, ktorí boli v prvej polovici 20. storočia v niektorých lokalitách neraz jedinými, resp. poslednými obchôdzkármi pri tejto príležitosti, prípadne obchádzali domácnosti súbežne s inými spomínanými skupinami a žiadali naturálie. Mastné a mäsité zostatky jedál miestami zbierali ešte aj na Popolcovú stredu.¹⁰ Treba však konštatovať, že ak v akejkoľvek lokalite fungovali fašiangové aktivity nerómskej majority, tá Rómov ako fašiangových aktérov/obchôdzkárov medzi sebou neakceptovala s výnimkou Rómov v úlohe muzikantov.

Rodové, vekové a etnické aspekty v kontexte súčasných fašiangov

Táto časť textu sa venuje už konkrétnym poznatkom približujúcim rodové, vekové a etnické aspekty, ktoré sa dotýkajú aktérov súčasného fašiangového diania vo vybraných lokalitách. V úvode je potrebné zdôrazniť, že v Borskom Mikuláši aktéri dodnes v rámci fašiangovej obchôdzky predvádzajú archaický šablňový tanec (*pot šable/šable*), zatiaľ čo v ostatných dvoch skúmaných lokalitách existuje tzv. tanec *Turkov*, pričom ide o dva

⁶ V rámci ženských aktivít sú doložené rôzne úkony, vychádzajúce z princípu mágie podobnosti na zabezpečenie rastu ľanu, konope či iných plodín, ako skákanie žien z pece, z lavíc, potahovanie sa za vlasy, ich rozpletanie a česanie, pitie „tuhej“ pálenky na to, aby konope bolo taktiež silné, mocné.

⁷ Dokladá to napr. výskumný materiál z roku 1942, pozri *Dotazníky k ľudovým zvykom a tradíciám, 1930 – 1975*.

⁸ Viaceré doklady k tejto príležitosti pozri v materiáli Horváthovej (1986).

⁹ Údaje z vlastných výskumov.

¹⁰ Viaceré údaje v tejto časti čerpám z publikácií Jágerová a kol. (2023: 31-32) a Jágerová (2023).

rozdielne typy fašiangových tancov.¹ Kreovanie jednotlivých skupín aktérov fašiangov v každej obci prebieha na základe určitých kritérií, pričom aktéri fašiangov vystupujú ako skupina, ktorá sa prezentuje v rámci jednotlivých aktivít a riadi sa určitými normami. Zástupným článkom skupiny je v prípade *šablárskych* skupín z Borského Mikuláša *richtár*, v prípade skupín *Turkov* zas *kapitán* (Štefanov, Šaštín-Stráže). Obaja funkcionári sú vedúcimi skupín, zároveň elementom prezentujúcim skupinu navonok pred obyvateľmi obce, prípadne pred jej vedením.

Rodové aspekty

Borský Mikuláš a Borský Peter boli do roku 1975 susediace obce, z ktorých každá mávala svoju skupinu *šablárov*, pozostávajúcu zo slobodných mládencov (*slobodňákov*). V pondelok každá skupina vykonávala obchôdzku v susednej obci, na druhý deň v svojej obci.² Aj po ich zlúčení do jednej samosprávy s názvom Borský Mikuláš tu naďalej pôsobili dve samostatné skupiny regrútov z jednotlivých častí, a to zhruba do konca 20. storočia. Dnes sa teritoriálny princíp pri formovaní skupín neuplatňuje, tie sa formujú na základe medzosobných vzťahov – navzájom sa oslovujú kamaráti, spolužiaci a pod., bez ohľadu na to, z akej časti obce pochádzajú.

Okrem *slobodňákov* fotografie dokladujú aj prítomnosť detských obchôdzkárov, a to už od 30. rokov 20. storočia, čo potvrdili aj najstarší respondenti. Deti sa zapájali do fašiangov aj v povojnovom období, čoho dôkazom nie sú len dobové fotografie, ale aj zábery bádateľov zo začiatku 70. rokov 20. storočia.³ Za hlavných aktérov fašiangov však boli aj naďalej považovaní *slobodňáci*, regrúti, čo platí dodnes. Odborné dokumentovanie fašiangov sa preto sústreďovalo na túto skupinu,⁴ hoci literatúra v druhej polovici 70. rokov uvádza viaceré partie obchôdzkárov – škôlkarov, školákov, slobodných mládencov (Luther, 1978).

Zaujímavou skutočnosťou boli snahy o presadenie tanca *Turkov* v tejto obci v 60. rokoch a na začiatku 70. rokov 20. storočia (Luther, 1978: 305), ktorý iniciovali a predvádzali ženatí muži. Hoci sa v Borskom Mikuláši tento tanec dlhodobejšie neujal, išlo o dôležitý impulz v celkovom procese presadzovania sa ďalšej vekovej skupiny v rámci fašiangov – po tomto pokuse sa ako nová *šablárska* skupina objavili ženatí muži – *ženáci*, ktorých v 80. rokoch 20. storočia spomína Magdaléna Rychlíková (1988: 193). Uvádza, že popri slobodných mládencoch tu boli dve detské skupiny, ale aj *ženáci*. Od ostatných skupín sa líšili oblečením. Obliekali si konopné nohavice a košele, teda tradičný mužský odev obchôdzkárov doložený na dobových fotografiách ešte z 30. rokov 20. storočia (Rychlíková, 1988: 193), preto túto skupinu začali v obci nazývať *konopňáci*. Už na konci 20. storočia sa začali vo fašiangoch aktivizovať ďalšie skupiny ženatých mužov a tak má táto obec už dlhodobo doloženú pestrú škálu fašiangových aktérov – od škôlkarov, školákov, cez

¹ Pozri bližšie ich charakteristiku v štúdiu k fašiangovým tancom (Dúžek, 1989).

² Potvrdil to výskum, ale podobné informácie uvádzajú aj Holovič (1930), Ondrejka (1958) či Luther (1978), na viacerých miestach sa o tom zmieňuje aj *Kronika obce Borský Mikuláš, II. diel* (1979 – 1996).

³ Deti odfotografoval aj český bádateľ Tomeš (1979) v roku 1971.

⁴ Pozri viaceré fotografie vo Fonde Tradičnej ľudovej kultúry; dostupné na: Centrum pre tradičnú ľudovú kultúru, b. d., po zadaní konkrétnej lokality do vyhľadávача.

slobodných mládencov, až po niekoľko skupín ženatých mužov. V rámci fašiangov bolo v roku 2023 zapojených 9 šablárskych skupín, v roku 2024 10 skupín.

V Štefanove je ako najstaršia vrstva fašiangových javov doložená obchôdzka maskovaných mužov – *herivaškov*. Po obci v prvých desaťročiach 20. storočia chodievalo údajne aj 20 – 30 skupín *herivaškov*, jednou z nich boli aj miestni hasiči, ktorí po prvej svetovej vojne vytvorili prvú skupinu *Turkov* (Okasa, 2009: 6). V 20. rokoch 20. storočia sa však aj tu určitý čas predvádzal tanec *pot šable*, ktorý do obce priniesol obyvateľ Borského Mikuláša, až po roku 1928 sa tu natrvalo ujala obchôdzka s tancom *Turkov*.⁵ Hoci tento jav iniciovali hasiči, neskôr sa spájal s regrútmi, ktorí sa pred odchodom na vojenčinu symbolicky lúčili s obyvateľmi obce obchôdzkou spojenou s tancom *Turkov*. Skupiny *Turkov* a *herivaškov* tu dlhodobo vykonávajú obchôdzky tak, že v pondelok a utorok po obci chodievajú *Turci*, v utorok aj *herivaškovia*, ktorí taktiež predvádzajú tanec *Turkov*. Ide o dve samostatné skupiny s vlastnými funkcionármi, vlastnými trasami v rámci obce. V Štefanove sa naďalej dodržiava pravidlo, že *Turkami* sú výlučne mladí slobodní mláďenci vo veku regrútov, zatiaľ čo *herivaškom* sa v súčasnosti môže stať ktokoľvek, kto sa zamaskovaný zapojí do fašiangového sprievodu, teda aj ženy, dievčatá, dokonca i tí, ktorí nepochádzajú a ani nebývajú v obci. V skupine *herivaškov* sa teda môžu objaviť ľudia akéhokoľvek veku (spravidla ide o dospelých a tínedžerov), stavu a rodu, zatiaľ čo fotografie zo 70. – 80. rokov, a taktiež výskum potvrdili niekdajšiu výlučnú účasť mužov v maskovanom sprievode.⁶ Je zaujímavé sledovať, že dve paralelne fungujúce fašiangové aktivity majú v jednej lokalite rozdielny vývin. Staršia forma – obchôdzky maskovaných *herivaškov* – sa z tradične „mužskej“ záležitosti vyvinula smerom k vyrovnávaniu zastúpenia jednotlivých rodových a vekových skupín v nej, zatiaľ čo v rámci obchôdzky *Turkov* ide o kontinuitu zastúpenia tradičných aktérov – slobodní mláďenci, regrúti.

Fotografie dokladajú existenciu fašiangových obchôdzok *Turkov* v Šaštíne a v Strážach už od 20. rokov 20. storočia.⁷ V rámci obchôdzky predvádzali tanec *Turkov*, ktorých sprevádzali muzikanti a *maškare* so šablami v rukách. Hoci obchôdzku vykonávali slobodní mláďenci, v druhej polovici 20. storočia sa v Šaštíne popri slobodných mláďencoch objavili aj ženatí obchôdzkári. Podľa miestnej monografie k tomu prvý raz došlo v roku 1964 (Ovečka, 2018: 308). V Šaštíne sa zaužívalo pravidlo, že slobodní muži vykonávajú obchôdzku v pondelok, ženatí v utorok, ale len v rámci tejto časti lokality.⁸ Počas niektorých rokov sa už od 70. rokov ako obchôdzkári občas objavovali v skupine ženatých mužov aj menší, asi 10-roční chlapci. Išlo o synov obchôdzkárov alebo ich rodinných príslušníkov, ktorí sa popri starších priúčali tancu a celkovému priebehu obchôdzky. Fotografický materiál z roku 1978 však dokladá samostatnú skupinu *Turkov-školákov* na maškarnom plese detí v Strážach. Skupinu sformovala učiteľka základnej školy. Deti predviedli tanec v škole a absolvovali aj obchôdzku po obci, no detské skupiny sa tu však natrvalo nepresadili. Výrazná zmena nastala v roku 1996, keď sa v časti Šaštín v materskej škole pod vedením učiteľky vytvorila skupina *malých Turkov-predškolákov*. Ako obchôdzkári navštevo-

⁵ Údaje uvádza niekdajší miestny učiteľ, hudobník a zberateľ F. Zemánek (1994).

⁶ Pozri poznámku č. 14.

⁷ Na viacerých miestach pozri monografiu Šaštína-Stráží (Ovečka, 2018).

⁸ Šaštín-Stráže vznikli zlúčením dvoch samostatných lokalít v roku 1960, v roku 2001 získali štatút mesta.

vali nielen miestnu časť mesta, rôzne inštitúcie (mestský úrad, dom seniorov...), dokonca sa autobusom odviezli až do Senice na okresný úrad, kde predviedli tanec sprevádzaný akordeonistkou. Predškoláci ako samostatná skupina v rámci fašiangov v časti Šaštín pôsobia kontinuálne až do súčasnosti, v roku 2023 vznikla obdobná skupina aj v materskej škole v časti Stráže. V rokoch 2023 a 2024 boli na území tohto mesta do fašiangov zapojené nasledovné skupiny: partia slobodných mužov v časti Stráže, dve partie mužov (slobodní a ženatí) v časti Šaštín, a dve skupiny predškolákov (Šaštín, Stráže).

Ako som uviedla, vo všetkých troch skúmaných lokalitách je rozhodujúcou kategóriou na zapojenie sa do fašiangového diania príslušnosť k mužskej populácii. V tomto smere jednotlivé lokality nadväzujú na tradičný model a dokladá to silný tradicionalizmus v transmisii rodových rolí v tejto oblasti. Aktuálna situácia v sledovanej téme sa však od lokality k lokalite líši určitými špecifikami, na ktoré chcem upozorniť. Zo stručného prehľadu je evidentné, že muži/chlapci sú hlavnými aktérmi fašiangov, zároveň výlučnými členmi obchôdzkových skupín, čo je nielen dôsledok silného tradicionalizmu, ale pravdepodobne súvisí aj s celkovým charakterom tancov – ide o pozostatky zbrojných vojenských, povelových tancov, čiže sféru, ktorá je dlhodobo vnímaná ako výlučne mužská záležitosť. Ženy v sledovaných lokalitách neprenikli do týchto aktivít, len zhruba pred dvadsiatimi rokmi sa začala v Šaštíne počas niekoľkých rokov ako sprievodná maškara objavovať žena v strednom veku.⁹ Ale *Turkami*, podobne ako *šablármí* v Borskom Mikuláši, boli a naďalej sú vždy len muži/chlapci. Zaznamenala som len jeden prípad, keď mali v materskej škole v časti Šaštín málo chlapcov, tak obliekli jedno dievčatko za *Turka* a zaradili ho do skupiny, išlo však o výnimočnú situáciu. Dievčatá-predškoláčky tu však každoročne pôsobia v úlohe maškar predstávujúcich čarodejnice alebo *Cigánky*. Aj s najstaršou skupinou z Borského Mikuláša, s *konopňákmi*, sa objavila ako sprievodná maškara žena v strednom veku, išlo viac-menej o ojedinelú situáciu a len v prípade tejto skupiny najstarších účastníkov.

Výskum ukázal, že v rámci fašiangov ženy realizujú predovšetkým servis hlavným aktérom – chlapcom a mužom. Ide o zabezpečenie oblečenia, jeho údržby, príprava pohostenia či už doma, alebo jeho príprava a podávanie pri celkovej starostlivosti o obchôdzkárov a i. Zhruba od 70. rokov sa ženy začali aktivizovať v procese transmisie daných javov v prípade detí (učiteľky v materských a základných školách, vedúce folklórnych súborov), ale za posledné zhruba dve desaťročia túto sféru zastrešujú opätovne muži. Osobitné postavenie majú partnerky obchôdzkárov (v prípade Borského Mikuláša hlavnej skupiny *slobodňákov*). Sú prítomné na zábavách, v rámci ktorých sprevádzajú svojich partnerov. V Borskom Mikuláši si dokonca môžu pred ukončením utorkovej zábavy v sále *zaskákať šable* (zatancovať šablóvy tanec), pričom ide o jediné lokálne spoločenstvom tolerovanú situáciu, keď tento tanec na verejnosti tancujú ženy, čo sa po prvý raz objavilo na začiatku 21. storočia. Aj v Šaštíne-Strážach je ženám, partnerkám obchôdzkárov, venovaná zvýšená pozornosť počas tanečnej zábavy, v rámci ktorej ich *Turci* po predvedení niekoľkých *kolečiek* fašiangového tanca vyzvú do tanca. Dokonca ich následne obdarovávajú kvetmi alebo nejakou drobnosťou (čokoláda).

⁹ Išlo o miestnu obyvateľku stredného veku, ktorá pomáhala aj na večerných zábavách pri vyberaní vstupného, niekoľko rokov pôsobila v rámci obchôdzok ako maškara. Nebola to však jediná žena, ktorá plnila v skupine túto funkciu.

Frekventovanejšie sa dievčatá/ženy začali objavovať ako členky sprievodných hudobných zoskupení v Borskom Mikuláši, čo súviselo s nárastom počtu skupín obchôdzkárov a so snahou každej skupiny mať čo najreprezentatívnejší hudobný sprievod pozostávajúci z viacerých hudobníkov. V súčasnosti *šablárov* popri muzikantoch sprevádzajú aj viaceré muzikantky, najmä z radov mladej generácie. V časti Šaštíň od 90. rokov asi do roku 2015 dlhodobo pôsobila ako sprievodná muzikantka miestna Rómka, hráčka na akordeón, za posledné roky sú sprievodnými hráčmi muži, podobne ako v Štefanove (akordeón, heligónka, v prípade sprievodu *herivaškov* aj bubny).

Vekové aspekty fašiangov a statusový symbolizmus

Okrem zastúpenia jednotlivých rodov vo fašiangoch sú zaujímavou oblasťou aj symboly, ktoré odkazujú nielen na rod, ale najmä na vek a fakt, či ide o slobodného alebo ženatého/rozvedeného aktéra. V rámci fašiangových obchôdzok sa v Borskom Mikuláši používa tradičný lokálny mužský odev, pričom statusový symbolizmus sa tu prelína so základnou diferenciáciou obchôdzkárov na slobodných a ženatých, resp. aj rozvedených, ktorí môžu byť súčasťou fašiangových skupín *ženáčov*. Pochopiteľne, ak už bol muž ženatý a neskôr sa rozviedol, nemôže vstupovať do skupín slobodných *šablárov*.

Podobne ako Jakubíková (1990: 25) na príklade svadby, aj v tomto sledovanom cykle možno jednoznačne hovoriť o zvýšenom statuse detí, čo dokazuje nielen existencia detských skupín v Borskom Mikuláši, ale aj v Šaštíne-Strážach, v niektorých prípadoch inštitucionálne zastrešenie prípravy detí (oproti niekdajšiemu spontánnemu tradovaniu sledovaných javov), celkovo zvýšená pozornosť venovaná deťom v tejto oblasti (nácvičky, príprava detí na obchôdzku pod dohľadom dospelých). V Borskom Mikuláši zvýšenie statusu detí v rámci fašiangov dokladuje aj obliekanie detí do zmenšených kópií mládeneckého tradičného odevu, spolu so znakmi vekového a statusového symbolizmu – nosenie *kosírkov* na klobúku či ručníka za pásom a pod., ktoré sa objavujú u detí od 60. rokov 20. storočia, teda v čase, keď už niekoľko desaťročí nosenie tradičného odevu a statusových symbolov nefungovalo v prostredí mládencov. Takéto označovanie slobodných mládencov nadviazalo na niekdajší dlhodobo tradovaný kultúrny jav prezentujúci status mládenca. V súčasnosti ho však nosia aj *šablári*-školáci a ich odev sa za vyše polstoročie ničím nelíši od odevu mládencov. *Kosírky* obyvatelia obce vnímajú predovšetkým ako estetickú súčasť výzdoby klobúka, resp. miestneho ľudového odevu mládenca, dlhodobejšie už aj detí, a nie ako znak či symbol slobodného stavu, resp. statusu mládenca.

Hoci sú deti v Borskom Mikuláši minimálne storočie integrálnou súčasťou fašiangového diania popri dospelých, v Šaštíne-Strážach sa v ňom stabilnejšie objavili relatívne nedávno (koniec 90. rokov 20. storočia). V Štefanove deti nie sú súčasťou fašiangových aktivít dospelých. Na druhej strane však treba zdôrazniť, že vo všetkých troch lokalitách sa už zhruba polstoročie pripravuje pre deti osobitná fašiangová príležitosť, organizovaná miestnymi školskými inštitúciami a samosprávami – maškarné plesy/zábavy pre deti, čo tiež poukazuje na zvýšenie ich celkového statusu v rámci spoločnosti.

Osobitnou problematikou v prípade obchôdzkárov z Borského Mikuláša sú šable, ktoré patria k významným statusovým symbolom. V tomto prípade existujú už desaťročia všeobecne akceptované normy, že kovové šable používajú len skupiny slobodnej mlá-

deže (*slobodňáci*) ako hlavní aktéri fašiangov. Ostatní, či už deti-školáci alebo *ženáci* (mladší *ženáci*, ale aj najstarší *konopňáci*), nosievajú drevené šable. Hoci na najstarších fotografiách aj v prípade detí evidujeme kovové šable, resp. naopak, pri slobodných občasne aj drevené, prípadne nahrádzanie šablí vreckovkami a šatkami,¹⁰ za posledné desaťročia sa stalo normou odlišenie skupín aj na základe tejto rekvizity a priradenie „riadnych“ kovových šablí len dominantným skupinám fašiangov – slobodným mládencom.

Vekový aspekt sa v jednotlivých úkonoch najevidentnejšie prejavuje opäť v Borskom Mikuláši, keďže tam funguje širšia škála aktérov z hľadiska veku (mladší školáci, starší školáci, niekoľko skupín slobodných mládenčov, niekoľko skupín *ženáčov*, z nich najstarší muži – *konopňáci*) v kombinácii so skutočnosťou, či ide o slobodných alebo ženatých/rozvedených mužov. Vekové diferenciácie sú zohľadňované už v rámci akejsi štartovacej zložky celého fašiangového diania, tzv. Maxikola – hromadného predvádzania šablňového tanca všetkými skupinami na jednom mieste spoločne, ktoré sa tu každoročne koná od roku 2008. Už samotný nástup a zoradenie skupín sa riadi normou, že sa postupuje od najmladších, cez slobodných, ženatých až po najstarších mužov. Zoradenie jednotlivých skupín na základe veku sa uplatňuje už pri vychádzaní skupín fašiangárov z kultúrneho domu, taktiež pri následnom nástupe na plochu, kde sa každoročne predvádza spoločné fašiangové koleso, až po odovzdávanie *ferulí*¹¹ pre jednotlivých *richtárov* skupín starostom, ktorý taktiež postupuje od najmladších po najstarších.

Skupina slobodných mládenčov, ktorí sú najbližšie regrútskemu veku, je v obci považovaná za hlavnú *šablársku* skupinu a má v rámci ostatných fašiangových skupín najvyšší status. Ten sa prejavuje právom prítomnosti na tanečnej zábave v tradičnom odeve a možnosťou predvádzať šablňový tanec v sále v pravidelných časových intervaloch (zhruba každú hodinu),¹² ale aj participáciou na pochovávaní basy v závere utorkovej zábavy (skupina prináša basu do sály, stojí okolo nej, odnáša ju...). Ostatní fašiangári, okrem detí, sa môžu zúčastniť zábavy bez kroja ako radoví účastníci, ktorí tu neplnia žiadne obyčajové funkcie.

V prípade obchôdzok *Turkov* sú aktéri oblečení v jednotnom type uniformného oblečenia, rozšíreného vo viacerých lokalitách Záhoria, kde sa tento tanec dodnes predvádza (biela košeľa, červené nohavice, červená čiapka typu tureckého fezu, šerpy). V Štefanove sa dodnes prísne zachováva pravidlo účasti slobodných mládenčov v skupine *Turkov*, to isté aj v časti Stráže v Šaštíne-Strážach. V časti Šaštín už niekoľko desaťročí funguje aj skupina *Turkov-ženáčov*, ktorí vykonávajú obchôdzku len v utorok. Všetky skupiny *Turkov*

¹⁰ Šable pri šablňovom tanci tvoria spojivo medzi tanečníkmi, ide o dôležitú rekvizitu, ktorá aktérov nielen bližšie charakterizuje, no hlavne vzájomne prepája a je súčasťou viacerých motívov v tanci. V prípade absencie šablí sa v staršom období mohli použiť nielen palice, prúty, ale aj spomínané textílie.

¹¹ V rámci zahájenia fašiangov sa v tejto obci začalo vykonávať v rámci tzv. Maxikola slávnostné odovzdávanie *ferulí* – insígnií *richtárov*, ktoré každoročne realizuje starosta obce. Podrobnejšie informácie pozri v práci Jágerová a kol. (2023: 79-80).

¹² Donedávna počas zábav predvádzali šablňový tanec viaceré skupiny slobodných mládenčov, no návštevníci sa sťažovali na časté prerušovanie tanečnej zábavy, preto sa organizátori spolu s vedením obce dohodli na pravidle, že túto úlohu bude počas zábav plniť len hlavná regrútska skupina.

(deti, slobodní, ženatí) v oboch lokalitách používajú trvalo zelené rastliny, ktoré sú súčasťou výzdoby fľašiek nosených obchôdzkármi v rukách, taktiež výzdoby čiapok a šerp nosených na hrudi či ustrojenia čiapky *kapitánov* (obe obce) a *družbu* (len v Štefanove). Trvalo zelené rastliny (buxus, rozmarín, asparagus...) nosia na zmienených častiach oblečenia v kombinácii s kvietkami a so stužkou vo farbách trikolóry. V súčasnosti tieto doplnky nie sú vnímané ako symbol slobodného stavu prípadne mladosti, ale ako dekoratívny prvok, ozvláštnenie odevu *Turkov*, ktoré sa tradovalo z minulosti v prípade slobodných mladencov a prenieslo sa aj na ostatné skupiny. Oblečenie *Turkov* a celkové ustrojenie je vo všetkých vekových kategóriách v zásade totožné, a to bez ohľadu na vek, stav a celkový status či lokalitu.¹³

Etnické aspekty fašiangov

Ako som už uviedla, ak sa v rámci tradičných spoločenstiev konali fašiangové obchôdzky majority, tá Rómov ako členov obchôdzkových skupín neakceptovala, výnimkou bola len ich prítomnosť ako sprievodných muzikantov. V skúmaných obciach sa problematika súžitia Nerómov a Rómov dotýka všetkých troch a zasahuje aj oblasť fašiangov, preto im venujem osobitnú pozornosť.

V Borskom Mikuláši ešte pred niekoľkými rokmi platila norma, „že cigáni nepatria na obchôdzku“ a ani sa nemôžu stať *šablármí*.¹⁴ Situácia v tejto oblasti sa však zmenila a súčasťou skupiny *konopňákov* sú od roku 2015 aj miestni Rómovia. Táto skupina sa označuje iniciálkami Ž + S + R (ženatí, slobodní, rozvedení), uvádzanými na pokladničke, ale aj na komíne grilu na pojazdnom bare, ktorý skupina nosieva počas fašiangovej obchôdzky so sebou. Za posledné roky k tejto skratke na pokladničke pribudlo aj písmeno C (ako *Cigán*), ako manifestovanie skutočnosti, že medzi seba prijali aj Rómov. Interpretovali to ako recesiú, zábavný moment a doslovné vyobrazenie skutočnosti, že už akceptujú aj členov tejto minority. Dokonca jeden z Rómov v roku 2023 zapojil do skupiny aj svojho malého syna, školáka, ktorý sa zúčastnil na obchôdzke s týmito najstaršími mužmi. Chlapec sa zapájal nielen do tanca, ale aj do celkového fašiangového diania počas obchôdzky, lebo sa nedostal medzi najmladších školákov pre dostatočný počet detí v tejto skupine.

Dôležitosť rómskych aktérov v tejto sfére je najevidentnejšia v Šaštíne-Strážach (časť Šaštín), kde sa Rómovia zúčastňujú na obchôdzkach už niekoľko desaťročí a tvoria podstatnú časť skupiny *Turkov*, to isté sa týka aj hudobného sprievodu. Podľa vyjadrení jedného z dlhoročných obchôdzkárov ide o bežnú situáciu a tí istí Rómovia sú členmi skupiny aj niekoľko rokov po sebe. Tanec *Turkov* predvádzajú nielen pred domami nerómskych, ale aj rómskych rodín, ak si ho domáci želajú a zaplatia zaň.

V miestnych novinách z roku 2004 sa v správe o fašiangoch v jednom z článkov uvádza poďakovanie rómskym chlapcom i dievčatám, či už *Turkom* alebo harmonikárom, ktorí ich *vodili*:

... že pokiaľ Rómovia na východe plienili a rabovali, v televíznych novinách sme vi-

¹³ Mierne odlišnosti možno badať v tom, že niektoré skupiny majú kravatu, iné motýlika alebo len uviazanú červenú stužku pod golierom košele, taktiež v šerpách (farba, spôsob viazania a i.).

¹⁴ Vyjadrenie jedného z Rómov, ktorý sa do obce prisťahoval.

deli ich chatrče, otrhané, špinavé, usopené deti – v tých dňoch naši rómski chlapci, čistunkí, v snehobielych košeliach, rozdávali ľuďom radosť a potešenie. Ich príbytky sa už ničím neodlišujú od príbytkov ‚bielych‘ a ich deti chodia do školy čisté, navštevujú knižnicu a na ulici sa vedľa slušne pozdraviť.¹⁵

Táto lokalita je dlhodobo príkladom spoločného súžitia majority s touto minoritou a vyrovnávaním sociálnych a kultúrnych rozdielov medzi nimi. Prejavuje sa, okrem iného, aj zastúpením Rómov ako plnohodnotných členov skupín *Turkov*. Obchôdzkári ani domáci obyvatelia túto skutočnosť nevnímajú problematicky a pokladajú to za prirodzený jav. Rómovia sa v tejto obci už dlhodobo zapájajú do fašiangového diania aj ako súčasť hudobného sprievodu, dokonca, ako v jedinej zo skúmaných lokalít tu už od 90. rokov pôsobila dlhodobejšie miestna Rómka, akordeonistka, sprevádzajúca obchôdzkárov.

Odlišná situácia je v Štefanove, kde sa Rómovia do fašiangových aktivít nezapájajú. Informátori uvádzali len jeden prípad miestneho Róma, asi pred ôsmich rokov, ktorý sa stal súčasťou obchôdzkovej skupiny *Turkov*. Podľa miestnych organizátorov fašiangového sprievodu rozdielnú etnicitu nevnímajú ako problém a prípadné zapojenie sa Rómov do skupiny *Turkov* by uvítali, lebo z roka na rok je problematickejšie dať dokopy partiu s dostatočným počtom obchôdzkárov. V praxi sa však takéto prípady neobjavujú a naďalej sú fašiangovými aktérmi výlučne zástupcovia majority. Pokiaľ ide o maskovaný sprievod *herivaškov*, organizátori nemajú vedomosť o tom, že by sa v ňom zúčastňovali domáci Rómovia. Ak by však ktokoľvek prišiel zamaskovaný, môže sa zapojiť do sprievodu bez ohľadu na etnicitu, čo sa však opätovne v praxi nedeje a naďalej pretrvávajú určité kultúrno-sociálne bariéry v tejto oblasti. Počas fašiangovej obchôdzky v Štefanove však *Turci* navštevujú aj rómsku časť obce, ktorá je evidentná, oddelená od ostatnej časti obce, ako v jedinej zo skúmaných lokalít, kde si domáci objednávajú tanec, ale maskovaný sprievod *herivaškov* v utorok tadiaľto z časových dôvodov neprechádza.

Záver

Fašiangy a aktivity v rámci nich boli v tradičnej kultúre sférou pôsobenia mužov/mládenčov, na čo nadväzuje aj ich aktuálny stav v sledovaných lokalitách. Pri začlenení sa do fašiangovej obchôdzky je rozhodujúcou skutočnosťou rod, resp. príslušnosť k mužskej populácii. Status chlapca či muža (slobodného, alebo ženatého/rozvedeného), taktiež jeho vek sú dôležitými faktormi na začlenenie sa do konkrétnej skupiny obchôdzkárov. V otázke rozdelenia rol v rámci fašiangového cyklu v sledovaných lokalitách je evidentný pretrvávajúci tradicionalizmus. V rámci fašiangových obyčají na príklade týchto troch lokalít nemožno potvrdiť v úvode nastolenú tézu o zániku významu rodovo-vekovej príslušnosti v obyčajach – tu naďalej pretrváva dôležitosť rodu, ale i veku, taktiež aj stavu, na zaradenie sa do konkrétnej skupiny. Oproti tradičnej kultúre za posledné desaťročia pribudol status „rozvedený“, ktorý muža radí do skupiny ženatých.

Na základe výskumu možno konštatovať, že v porovnaní so stavom v rámci tradičnej kultúry vo všetkých troch skúmaných lokalitách pribudli v rámci fašiangových aktivít ďalšie vekové skupiny. Dokladá to už takmer polstoročná prítomnosť skupín starších mu-

¹⁵ Pozri podrobnejšie správu o fašiangovom dianí z roku 2004 v miestnych novinách (Ovečková, 2004: 13).

žov-ženáčov v Šaštíne-Strážach (časť Šaštín), od konca 90. rokov aj detí predškolského veku (v časti Šaštín), od roku 2023 aj v Strážach. V Borskom Mikuláši a v časti Šaštín sa dodržiava rozdelenie obchôdzkárov na ženatých a slobodných, pričom neraz ide o slobodných mužov mimo regrútskeho veku, ktorí sa so skupinou slobodných zúčastňujú obchôdzok aj niekoľko rokov po sebe, až kým sa neoženia.

Ženatí muži sa začali zapájať do fašiangových obchôdzok v druhej polovici 60. rokov 20. storočia a v súčasnosti sú ženáci v Borskom Mikuláši a v časti Šaštín už desaťročia integrálnou súčasťou fašiangových obchôdzok. Nielen teda vek, ale aj fakt, či je muž slobodný alebo ženatý/rozvedený, je naďalej kľúčovým v zaradení sa do konkrétnej skupiny *šablárov* či *Turkov*.

V Štefanove platí naďalej tradičná norma, že medzi *Turkov* sa môžu začleniť len slobodní mládenci v regrútskom veku (stredoškoláci), v tomto smere tu pretrváva silný tradicionalizmus. Hoci aktérmi fašiangových obchôdzok *Turkov* sú kontinuálne slobodní mládenci v regrútskom veku, v utorkovom sprievode *herivaškov* sú možnosti účasti prakticky neobmedzené – jedinou podmienkou je byť zamaskovaný, a to akýmkoľvek spôsobom. Táto obec je príkladom fungovania dvojakeho modelu – jednak tu pretrváva tradičný postup pri obsadzovaní pozícií v rámci skupiny *Turkov*, na druhej strane v utorkovom sprievode *herivaškov* došlo k vyrovnaniu rodových rolí, neplatia tu ani vekové obmedzenia, ba dokonca podmienkou účasti nie je ani príslušnosť k tejto lokalite. Súčasťou tejto nehomogénnej skupiny fašiangových aktérov, pozostávajúcej z vyše stovky maskovaných postáv *herivaškov*, môže byť za posledné zhruba dve desaťročia ktokoľvek – ženy, muži, slobodní/ženatí/vydaté/rozvedení, vekovo však ide o tínedžerov a mladých dospelých.

Napriek tomu, že pribudli ďalšie vekové skupiny zapojené do fašiangových obchôdzok, dominantnú pozíciu má naďalej mužská slobodná mládež v období veku regrútov. Nielen v prípade fašiangového cyklu, ale aj pri iných kalendárnych obyčajových príležitostiach status regrúta prežíva v mnohých lokalitách Slovenska naďalej, aj napriek zrušeniu povinnej vojenskej služby (Jágerová, 2020), ktorá u nás nefunguje už takmer dve desaťročia. Termín regrút sa v sledovaných lokalitách (a nielen tam) naďalej používa a je vyjadrením akéhosi nároku a práva byť členom fašiangovej skupiny obchôdzkárov, čo sa najevidentnejšie prejavuje v Borskom Mikuláši a Štefanove (v prípade *Turkov*). V tomto smere jednoznačne platí už skôr zmieňované konštatovanie, že obyčaje prežívajú podmienky, ktoré ich zrodili a neraz sú obrazom stavu jestvujúceho v minulosti (Jakubíková, 1990: 19).

Hoci už dlhodobejšie pozorujeme v mnohých lokalitách Slovenska v rámci rôznych obyčají vyrovnávanie pozícií rodov pri obsadení obyčajových rolí, či už na príklade obyčají spojených s narodením (Jakubíková, 1995), svadobného cyklu (Jakubíková, 1990), alebo pohrebného cyklu (Jágerová, 2008), na prezentovanom fašiangovom cykle je príslušnosť k mužskému rodu naďalej rozhodujúcou okolnosťou, ktorá je hlavnou podmienkou na zapojenie sa do fašiangového diania. Neplatí to však v prípade sprevádzajúcich muzikantiek či občasných maskovaných postáv, kde ženy prenikli a pôsobia, ide však o novodobý jav. K vyrovnávaniu rodových rozdielov a masívnejšiemu nástupu žien/dievčat dochádza v muzikantskej zložke, ktorá sprevádza jednotlivé *šablárske* skupiny v Borskom Mikuláši, pričom táto možnosť sa objavila aj v prípade skupiny *Turkov* z časti Šaštín.

Z mnohých, nielen vidieckych lokalít, poznáme príklady, keď ženy majú v rámci fašiangov doslova prevahu vo viacerých aktivitách, čiže došlo k feminizácii niekdajších mužských aktivít (ženy v maskovaných sprievodoch, obchôdzkárky, muzikantky, účastníčky pocho-

vávania basy...), taktiež k presúvaniu aktivít vo fašiangoch do vyššieho veku (dôchodcovia/dôchodkyne). Dokonca aj napriek tomu, že vo vedľajšej obci skúmaných lokalít, v Šajdíkových Humenciach, sa v roku 2018 objavili v rámci fašiangoch v úlohe *Turkov* staršie ženy, zastúpenie aktérov vo fašiangoch vo vybraných lokalitách vybočujú z týchto novších tendencií a jednoznačne potvrdzujú kontinuitu tradičného modelu a tradične mužských obyčajových rolí, taktiež výsadné postavenie mládencov a mužov pri predvádzaní obchôdzkových tancov, ako i následnom fašiangovom dianí.

Hoci evidujeme všeobecne v spoločnosti za posledné desaťročia nárast hodnoty dieťaťa v spoločnosti oproti tradičným spoločenstvám, nemusí sa táto skutočnosť prejavovať univerzálne a všade ani v oblasti fašiangoch v podobe preberania a napodobňovania úkonov dospelých, ich odevu a iných javov. Deti sú, aj vzhľadom k svojmu veku, vnímané skôr ako ozvláštnenie fašiangoch v Šaštíne-Strážach, zatiaľ čo v Borskom Mikuláši plnia viaceré funkcie v rámci fašiangoch ako legitímnej obchôdzkovej skupiny, ktorá vo všetkých smeroch realizuje také isté úkony ako slobodní regrúti, či skupiny ženatých mužov. Výnimkou je len fašiangová zábava, ktorej sa deti, pochopiteľne, nezúčastňujú. V Štefanove sa v rámci fašiangových obchôdzok deti neaktivizujú, vo všetkých troch lokalitách majú deti vyhradený priestor v rámci fašiangoch na osobitných maškarných báloch.

Etnicita, resp. príslušnosť k rómskej menšine bola dlhodobo významnou prekážkou na zapojenie sa do fašiangových aktivít majority, ale aj v tomto smere došlo k odstráneniu bariér. Rómovia sú v súčasnosti členmi obchôdzkárskych skupín, čoho dokladom sú nielen *Turci* zo Šaštína-Stráží, ale už niekoľko rokov aj najstaršia skupina *šablárov* z Borského Mikuláša. V Štefanove sa Rómovia do fašiangových obchôdzok ani sprievodu nezapájajú.

Na záver možno konštatovať, že aj keď sa v období socializmu objavili v procese tradovania na určitý čas ženy, za posledné desaťročia je transmisia sledovaných javov v Borskom Mikuláši a v Štefanove výlučne mužskou záležitosťou. Len v Šaštíne-Strážach do tohto procesu zasahujú ženy-učiteľky v materskej škole, ktoré už viac ako dve desaťročia pripravujú predškôľakov na fašiangovú obchôdzku. Na príklade sledovaných lokalít však možno jednoznačne dokladovať pretrvávajúce dôležitosť a dominanciu mužov/chlapcov v realizácii jednotlivých aktivít v rámci fašiangoch.

Referencie

- Centrum pre tradičnú ľudovú kultúru. (b. d.). *Fond tradičnej ľudovej kultúry*. Získané 9.6.2023, z <https://fondtlk.sk/sk/vysledky/?pg=8&iset=3&pg=6#>
- Dotazníky k ľudovým zvykom a tradíciám, 1930 – 1975 (inv. č. 244) [súbor dát]. Archív Etnografického múzea SNM v Martine.
- Dúžek, S. (1989). Ľudové tance vo fašiangových obyčajoch na Slovensku. In O. Elschek (Ed.), *Musicologica Slovaca. Ľudové hudobné a tanečné zvykoslovie* (s. 158-203). Bratislava: VEDA.
- Holovič, A. (1930). *Pamätnica J. Hollého*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha.
- Horváthová, E. (1986). *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava: Tatran.
- Jágerová, M. (2008). *Posledné zbohom... Súčasné pohrebné obyčaje*. Nitra: UKF.
- Jágerová, M. (2020). Inšpiračné zdroje kultúrno-spoločenských podujatí a slávností v súčasnom vidieckom prostredí (na príklade obcí Vlachovo, Soblahov, Malé Dvorníky a Liptovská Teplička). *Národopisná revue*, XXX(3), 223-235.
- Jágerová, M. (Ed.). (2023). *Fašiangy na Slovensku vo vidieckom prostredí – kontexty minulé a súčasné. Zborník textových a vizuálnych materiálov*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa.

- Jágerová, M., Beňušková, Z., Garaj, B. (2023). *Súčasné podoby fašiangov vo vidieckom prostredí na Slovensku*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa.
- Jakubíková, K. (1990). Pohlavná a veková diferenciácia v svadobných obyčajach na Slovensku. *Slovenský národopis* 38(1-2), 19-27.
- Jakubíková, K. (1995). Maskulinizácia či feminizácia obradov životného cyklu? In V. Feglová (Ed.), *Tradičná ľudová kultúra a výchova v Európe* (s. 120-125). Nitra: Katedra folkloristiky a regionalistiky VŠPg v Nitre.
- Kligman, G. (1988). *The Wedding of the Dead. Ritual, Poetics and Popular Culture in Transylvania*. London, Los Angeles: University of California Press, Barkley.
- Luther, D. (1978). Prvky konštituovania tradície v súčasnosti (Na príklade analýzy fašiangových obyčají). *Slovenský národopis*, 26(2), 302-313.
- Navrátilová, A. (1998). Role ženy v obřadní kutuře. In H. Hlôšková, M. Leščák (Eds.), *Žena z pohľadu etnológie* (s. 20-26). Bratislava: Prebudená pieseň.
- Oakley, A. (2000). *Pohlaví, gender a společnost*. Praha: Portál.
- Obecný úrad Borský Mikuláš. (1979 – 1996). *Kronika obce Borský Mikuláš, II. diel*. Knížnica Obecného úradu v Borskom Mikuláši.
- Okasa, M. (2009). Z historických prameňov. *Štefanovinky*, III(1), 6.
- Ondrejka, K. (1958). Na Búrech. *Ľudová tvorivosť*, VIII(3), 136.
- Ondrejka, K., Dúžek, S. (1994). Tance a hry z Borského Mikuláša a Petra. In E. Fordinálová, (Ed.), *Borský Mikuláš* (s. 65-79). Skalica: Záhorské múzeum Skalica pre OÚ Borský Mikuláš.
- Ovečka, Š. (2018). *Šaštín-Stráže*. Šaštín-Stráže: Mestský úrad Šaštín-Stráže.
- Ovečková, E. (2004). V kultúrnych domoch počas fašiangov.... *Hlásnik. Spravodaj mestského úradu Šaštín-Stráže*, 5, 13.
- Rychlíková, M. (1988). Zmeny vo fašiangovej obchôdzke v prvej polovici 80. rokov 20. storočia v obci Borský Mikuláš a v obci Borský Peter. In K. Strelec (Ed.), *Zborník Slovenského národného múzea – Etnografia* 29 (s. 193-199). Martin: Osveta.
- Szapuová, M. (2014). Epistemologické a metodologické otázky rodového výskumu. In M. Botiková, K. Jakubíková, Z. Kiczková, M. Szapuová (Eds.), *Rodové aspekty v etnológii* (s. 25-28). Bratislava: Centrum vzdelávania Ministerstva práce sociálnych vecí a rodiny. https://www.gender.gov.sk/wp-content/uploads/2015/09/15.-Rodove-aspekty-v-etnologii_Final.pdf
- Tomeš, J. (1979). České a slovenské masopustní obyčeje a jejich mezinárodní obměny. In V. Frolec, J. Tomeš (Eds.), *Masopustní tradice* (s. 37-52). Brno: Blok.
- Vondruška, V. (1991). *Církevní rok a lidové obyčeje aneb kalendárium světců a světic, mučedníků a mučednic, pojednávající o víře českého lidu k nim, jakož i o liturgii katolické*. České Budějovice: Dona.
- Zemánek, F. (1994). Fašiangy v Štefanove. *Záhorie*, III(1), 7-11.
- Zíbrt, Č. (1889). *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní, pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk. Příspěvek ku kulturním dějinám českým*. Praha: Tiskem a nákladem Jos. R. Vilímka.
- Zíbrt, Č. (1910). „Masopust držíme“. *Od Nového léta do Pytlového čtvrtku. Veselé chvíle v životě lidu českého*. Praha: Nákladem F. Šimáčka.

K problematike vývinu a súčasného stavu svadobného chorovodu v obci Vlachovo

On the issue of development and present state of the wedding khorovod in the village of Vlachovo

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.05

Michaela Bašťáková

Abstract

In the final stages of the wedding customary cycle in the village of Vlachovo (district of Rožňava), an essential component is the so-called wedding khorovod – candle dance (local name “svieškoví tanec”). It is a ceremonial dance of the bride, surrounded by married women. Practiced before removing of the bride’s headdress and the placing of the bridal cap, in the middle of the dancing festivities, around midnight, at the groom’s house. The active participants of the candle dance were, and still are, mainly married women, but also the groomsman (“družba”), and other men at the wedding. Youth and children were excluded from this occasion. After the wedding celebration moved to a cultural hall, following the year 1971, the course of individual customs related to the wedding customs changed. The aim of the paper is to describe the development and changes of this wedding custom that have occurred during the second half of the 20th century, to present its current state, participants of the ceremony, clarify its functions, symbolism, method, place, and timing within the wedding customary cycle. The study also addresses the most significant socio-cultural factors that have contributed to the evolution of this phenomenon and influenced the current forms of the wedding “chorovod”. The core of the article consists of processed data obtained through qualitative ethnographic research in the village of Vlachovo, using methods of semi-structured and unstructured interviews with respondents, along with participant observation.

Keywords

wedding customary cycle, Gemer-Malohont, Vlachovo, wedding khorovod, candle dance

Kľúčové slová

svadobný obyčajový cyklus, Gemer-Malohont, Vlachovo, svadobný chorovod, sviečkový tanec

Kontakt / Contact

Bc. Michaela Baštáková, študentka Oddelenia etnológie, Ústav manažmentu kultúry a turizmu, kulturológie a etnológie, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova 67, 949 74 Nitra, e-mail: michaela.bastakova@student.ukf.sk

Ako citovať / How to cite

Baštáková, M. (2024). K problematike vývinu a súčasného stavu svadobného chorovodu v obci Vlachovo. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 54-71. <https://doi.org/10.31577/EtnoRoz-pra.2024.31.2.05>

Úvod

Svadobný obyčajový cyklus sa radí medzi obyčaje životného cyklu. Ich základom je biologická a fyziologická zmena, pričom ich dôsledkom je zmena zloženia a vzťahov v rodine (Jakubíková, 1997: 161). Sú to obrady, ktoré zahŕňajú viaceré prechodové rituály, predovšetkým rituály definitívneho prijatia do nového prostredia. Počas svadby dochádza k prijatiu do nového prostredia – rodiny, spoločenskej triedy vydatých žien či ženatých mužov (Gennep, 2018: 100-109). Jedným z prostriedkov prijatia nevesty medzi spoločenstvo žien bol svadobný chorovod – sviečkový tanec (lokálny názov *svieškoví tanec*).

Chorovody sú funkčne viazané na kalendárny obyčajový cyklus a na obyčaje životného cyklu. Spĺňajú obradovú aj zábavnú funkciu. Obradný charakter chorovodov sa viaže s termínmi pôstneho, jarného, turického obdobia a so svadbou (Dúžek, Garaj, 2001: 44).

K. Babčáková (2020) ich radí medzi kruhové a reťazovité tance. Na základe archeologických, ikonografických prameňov a etnochoreologických výskumov patria medzi najstaršie tanečné formy. Až do stredoveku boli najviac zastúpenou tanečnou formou. „Chorovod je obyčajne charakterizovaný ako tanec vážnejšieho obradového rázu, pri ktorom skupina tancujúcich, tvoriaca nejaký reťazový útvar (rad, zástup, kruh, vlnovku a pod.), chodí voľným krokom, spievajúc pri tom chorovodné piesne“ (Zálešák, 1964: 13). Chorovod sa vyznačuje kolektívnym charakterom. Ten, na rozdiel od individuálneho mužského tanečného prejavu, obmedzuje individuálny prejav účastníčok chorovodu. Rituál vyžaduje jednotu účastníčok, jednotu času a priestoru na úkor vlastnej individuality (Babčáková, 2020: 52).

Vychádzajúc z C. Zálešáka (1964), sviečkový tanec radíme do skupiny svadobných chorovodov. Tie majú v rurálnom prostredí viacero podôb. Patria medzi ne:

1. chorovody a svadobné kolesá družíc pri snímaní vienka;
2. svadobné kolesá vydatých žien okolo začepčenej mladuchy, ktorú týmto tancom prijímajú medzi seba;
3. sviečkové tance pozostávajúce z chodenia žien s horiacimi sviečkami v rozličných reťazových útvaroch za spevu, pričom dávajú pozor, aby im sviečky nepozhasínali (Zálešák, 1988: 23).

Dôležitým zdrojom informácií boli teoretické vedomosti nadobudnuté štúdiom dostupných monografií, článkov a odbornej literatúry týkajúcej sa obyčají životného cyklu a svadobného obyčajového cyklu, svadobných chorovodov a konkrétne sviečkového tanca.

Prezentované údaje o skúmanej problematike vychádzajú z výsledkov kvalitatívneho etnografického výskumu realizovaného v prostredí existencie skúmaného javu v r. 2022 – 2023. Dáta som získavala rozhovormi s informátormi, štúdiom archívnych záznamov v kronikách obcí,¹ ale aj z údajov zo zúčastnených pozorovaní na polnočných *zavíjänkách* s Folklórnou skupinou Stromíš a na ich nácvikoch (v r. 2022 a 2023). Pri práci boli využívané viaceré audiovizuálne záznamy² a fotografický materiál.

Výskumnou lokalitou bola obec Vlachovo v okrese Rožňava, v severnej časti regiónu Gemer-Malohont, pozdĺž rieky Slaná. Patrí do Košického samosprávneho kraja. Obec tvorili samostatne hospodáriaci roľníci, ktorí vlastnili konské alebo volské záprahy. Obmedzené pracovné príležitosti mali muži v banských závodoch v katastri obce Vlachovo, ale aj v susedných obciach (Bendík, 2015: 8). Základom obživy bola pôda a chov domácich hospodárskych zvierat.

V obci pôsobí od roku 1967 Folklórna skupina Stromíš, ktorá predvádza v rámci svadby *vlachovskú zavíjanku* a dievčenská skupina vykonáva predsvadobnú rozlúčku s nevestou (Kováč, 2017: 2-4).

Respondenti a respondentky v rozhovoroch boli výlučne obyvateľmi obce. Výslednú výskumnú vzorku tvorilo 12 respondentov a respondentiek, pričom bol realizovaný aj návratný výskum. Počas výskumu bolo možné zaznamenať najstaršiu možnú podobu, východiskové roky – začiatok 50. rokov 20. storočia, prípadne spomienky respondentov na rozprávanie ich rodičov.

Prvé zmienky o sviečkovom tanci

Medzi najstaršie písomné zmienky o sviečkovom tanci patrí opis cestovateľa D. G. Speera (1964: 127-128) zo 17. storočia. Zmienka o sviečkovom tanci sa nachádza v *Uhrovskej zbierke* z roku 1730, kde sa zachovalo niekoľko melódií k tanečným hrám, vrátane melódií pre *klobúčkový tanec*, *kocúrový*, *lopatkový*, *vankúšový*, *sviečkový*. E. Muntág tieto tance pomenováva ako *klobučkowj*, *kocurowj*, *lopatkowj*, *wankussowj*, *swečkowj tanec* (Móži, 1995: 165; Muntág, 1974: 40-41). O tanci so sviečkami sa ďalej zmieňujú: P. Dobšinský (1880); A. Móži (1976). Ďalšia zmienka je z Gemera z polovice 19. storočia, ktorú videl na svadbách Résö Ensel.

Marián Réthei Prikkel uvádza, že sviečkový tanec pochádza z Francúzska a vyvinul sa z branle. Rytieri s faklôu v ruke vyzývali hlbokou poklonou svoje vyvolené do tanca. Do Uhorska sa dostal prostredníctvom Nemcov (Móži, 1976: 81).

V zápisoch J. Čaploviča (1997: 214) sa zmieňujú viaceré svadobné tance. Tance, ktoré boli

¹ Kroniky: Kobeliarovo, Vyšná Slaná, Vlachovo, Čierna Lehota, Gemerská Poloma, Henckovce, Nižná Slaná, Plešivec, Rejdová.

² Ľudové tance Gemera a Malohontu z cyklu Ľudové tance slovenských regiónov (Dúžek, 2008) – Tance z Rejdovej a Tance z Vlachova – ukladanka a svieškoví. Okrem tohto záznamu som mala k dispozícii súkromné svadobné videozáznamy obyvateľov z rokov 1990, 1993, 1997 a 1998.

súčasťou svadobného obyčajového cyklu, sú uvádzané vo *Vietorisovej tabulatúre* (Rusko, 2018). Patria sem tance *Chorea Sponsae*, *Pregmany*, *Lopatkowany*, *Klobucky*, z čoho prvý uvádzaný tanec nevesty má v Uhrovej zbierke tri varianty: *Praeambulium Gyertya*, *Parta moga – Ukladany*. Sviečkový tanec pod názvom *Sviečkovj* sa nachádza aj v *Melodariu* An-nae Szirmay Keczer (Rusko, 2018).

Výskyt sviečkových tancov v Gemeri-Malohonte

Z monografie Gemer-Malohont je zrejmé, že v oblastiach Slanskej doliny sa do polovice 20. storočia robila pred zložením venca obradná układanka.³ Čepčenie nasledovalo až po svadobnej noci, teda na druhý deň po sobáší. Od 20. rokov 20. storočia sa čepčenie, tzv. zavíjanka, zavíjanka, zavíjáška, začalo vykonávať hneď po sviečkovom tanci, spravidla v komore alebo vo vyšnom susednom dome (Jakubíková, 2011: 401). Dôvodom bolo skrátenie svadobného cyklu.

J. Kolesár (2013) sa o sviečkovom tanci v obci Rejdová nezmieňuje. Uvádza, že v takej podobe, ako sa vykonával v obciach Vlachovo, Gočovo a niektorých ďalších obciach na Gemeri, sa v Rejdovej nezachoval. Priznáva, že sa konala tzv. obradná układanka nevesty, avšak ďalej to nerozvádza (Kolesár, 2013: 263). Vo filmovej dokumentácii *Ľudové tance Gemera a Malohontu* (2008) bol však tento tanec v obci zaznamenaný; názov tanca: układanka.⁴ Sviečkový tanec z Rejdovej je podľa tejto nahrávky totožný so sviečkovým tancem z Vlachova. V Gemerskej Polome sa sviečkový tanec na svadbách tancoval a tancuje vďaka folklórnej skupine dodnes, avšak v inej podobe ako je to vo Vlachove.⁵

Výskyt sviečkového tanca je doložený vo Vyšnej Slanej. Opísaný je jeho konkrétny priebeh: „Zapálené sviečky mal zástup žien v kolmo skrčených praviciach (rameno zvisle, predlaktie vpred, trochu von), ľavice mali vbok. Podľa hudby stáčali jemne trupmi vpravo-vľavo“ (Ondrejka, 1981: 16-19).

Ucelený obraz o sviečkových tancoch na Gemeri ponúka K. Ondrejka (2005). Uvádza viaceré obce, v ktorých zozname tancov sa nachádzajú rôzne druhy tancov so sviečkami: sviečkový tanec (okolo zapálenej sviečky – kto ju zahasí, z tanca vypadne); sviečový tanec (hra na zábave); sviečkový (mladý pár v kolese svadobníkov, *partový*) zaradil aj do kapitoly „výberové (pozoruhodné) tance“ (Ondrejka, 2005: 277).⁶

³ Verejný úkon obradného uvedenia do manželského života. Bol to obradný tanec vydatých žien so zapálenými sviečkami v rukách okolo páru mladuchy s družbom, ktorí stáli uprostred. Mladucha sa im šatkou snažila sviečky zhasiť. Následne trikrát vybehla s družbom von z kola a opätovne sa vrátili. Pri tanci sa spievali piesne, ktoré miestni označovali za britkie alebo svinskie. Po tomto úkone nasledovalo obradné układanie mladého páru na lôžko, čo bolo úlohou družbu, ktorý predtým mladuche zložil veniec (Jakubíková, 2011: 400-401).

⁴ V kruhu chodiace ženy so sviečkami v rukách obchádzajú okolo v strede stojacej mladuchy, ktorá sa snaží zapálené sviečky v rukách žien zhasnúť vreckovkou. Tie sa však uhýbajú a sviečky si chránia rukami.

⁵ Tanec sa skladal z dvoch častí. V prvej časti sa ženy pochytili pravými rukami za sukne do zástupu za mladuchu a družbu. Družba sa pohyboval v rôznych nepravidelných tvaroch a mladucha sa snažila pozhasínať vreckovkou čo najviac sviečok (Vnenčák a kol., 2015: 166-171).

⁶ Bez bližšieho popisu sú sviečkové uvádzané v obciach Betliar a Hrachovo. Tanec sviečkovec sa nachádza v obciach Hačava a Rimavské Brezovo. Bližšie identifikované sú v obciach Klenovec, Pohorelá, Poproč, Ratková, Ratkovské Bystré a Vyšná Slaná (Ondrejka, 2005: 118-141).

V monografii o Betliari sa zmienka o sviečkovom tanci nenachádza (Šomšák, 2014: 305), avšak v publikácii Ondrejku (2005) je v tejto lokalite zaznamenaný.

Zdrojom informácií boli aj kroniky obcí severnej časti regiónu Gemer-Malohont. Doklad o existencii javu sa nachádza v kronike obce Kobeliarovo. Uvádza, že zavíjanka nasledovala po večeri, pričom nevesta sa tomu bránila a schovávala sa (Hlaváč, 1960).⁷ Kronika obce Vyšná Slaná uvádza, že po *zavíjanke* odvádza družba nevestu do domu ženícha a odovzdá ju starejšiemu, ktorý vyhlasuje *nevestický tanec*. Potom to prebieha rovnako ako v obci Kobeliarovo (Záhradník, Vido, Hlaváč, 1952 – 1966).⁸ Paradoxne, aj keď v Pamätnej knihe obce Vlachovo sa zmienka o sviečkovom tanci nenachádza, výskum dokázal, že v tejto obci svadobný chorovod existoval (Böhmerová, Vozáryová, Ličko, 1937 – 1944).

Svieškoví tanec v kontexte svadobného obyčajového cyklu

Svadobný chorovod obyvatelia obce Vlachovo nazývajú *svieškoví tanec*, pričom ho delia na dve časti: 1. *svieškoví tanec*; 2. *tanec do kola*.

Do štruktúry svadobného obyčajového cyklu, vychádzajúc z práce K. Jakubíkovej (1996), som svadobný chorovod – sviečkový tanec, zaradila pred skladanie venca nevesty a čepčenie. Začínal sa uprostred tanečnej zábavy, okolo polnoci. Predchádzali mu prípravy najbližších žien, ktorými boli svokra a kmotra/krstná matka nevesty. Mali na starosti dohodnutie miesta na zavítie nevesty, prípravu občerstvenia a rekvizít. Patrili medzi ne sviečky, odev, do ktorého nevestu preoblečú, koláče a pálenka, ktorou sa ženy častovali počas *zavíjanky*. Keď boli nevyhnutnosti pripravené, ženy sa vrátili späť do izby, kde prebiehala tanečná zábava.

Celý sviečkový tanec začínal ohlásením tanca starejším. Od 50. rokov 20. storočia si ženy ohlásili začiatok tanca sami:

Obyčajne sa našli dve-tri ženy, ktoré mali dar reči a vedeli pekne spievať. Vyzvali ostatné: No ženi a teraz idemo si zatancovať svieškoví tanec. Každá, ktorá je vidatá, môže se toho tanca zúčastniť. Pozapalujmo si svieški. (muž, 1945)⁹

Muži sa stiahli nabok ku stenám, aby im uvoľnili miesto a posadali si na lavice. Mladých a deti z tejto príležitosti vylúčili a odviekli ich von. Po ohlásení tanca už gazdiná domácnosti vopred pripravené sviece porozdávala ženám, ktoré sa na tanci chceli zúčastniť. Ony si ich navzájom popripaľovali.

Následne ženy začali spievať. V tomto momente sa družba s nevestou do tanca nezapájali. Popri speve sa ženy začali chytať ľavou rukou za ľavé rameno pred ňou idúcej ženy,

⁷ „Keď ju družba našiel, doviedol ju pred stôl ako víťaz. Po zavíjanke ženy zapálili sviečky, a takto mladú nevestu uvádzali do ženského stavu s ľudovými pesničkami“ (Hlaváč, 1960).

⁸ „Po skončení nevestického tanca sa ide nevesta ukladať do postele – symbolicky. Ženy tancujú so sviečkami a spievajú piesne typické pre tento obrad. Obrad sa zvyčajne končí okolo polnoci. Potom už svadba končí bez ďalších ceremónií“ (Záhradník, Vido, Hlaváč, 1952 – 1966).

⁹ Údaje o informátoroch a informátorkách sú anonymizované. Pri citátoch uvádzam pohlavie informátora/informátorky a rok narodenia.

prípadne sa rukou chytali za spodnú časť sukne. Začali krokom postupovať do kola.¹⁰ Až po vytvorení kola nasledoval príchod nevesty s družbom do vnútra kruhu a účastníci tanečnej príležitosti začali *svieškoví tanec*.¹¹ Ženy krokom postupovali v rámci kola vpred, výhradne v smere pohybu hodinových ručičiek.¹²

Piesne k *svieškoviemu tancu* si vydaté ženy ešte po druhej svetovej vojne spievali bez hudobného sprievodu.¹³ Piesne sú funkčne viazané pre tento typ chorovodu. Obyvatelia obce ich nazývajú *svinské piesne*, pretože majú erotický a lascívny charakter.¹⁴ Skladajú sa z malého počtu melódií, pre ktoré je príznačné množstvo textových variantov.¹⁵

Družba s nevestou tancovali v čardášovom alebo valčíkovom držaní vo vnútri kruhu. Nevesta sa snažila ženám horiace sviečky, ktoré držali v rukách, sfúknuť alebo zhasiť vreckovkou – *hantúškom*, ktorú držala vždy v pravej ruke – vyplýva to z držania rúk vo valčíkovom držaní.¹⁶ Ženy si počas kráčania horiace sviečky chránili ľavou rukou alebo sa ľavou rukou pustili z kola a otočili sa chrbtom k neveste, čo jej znemožnilo sviečku zhasiť. Pri prípadnom sfúknutí si ich opäť od seba popripaľovali.

Družba neveste pri sfukovaní sviečok nepomáhal. Jeho úlohou bolo mladú nevestu viesť v protismere pohybu hodinových ručičiek a dopomôcť jej k zhaseniu sviečok pomalším krútením v páre. Neskôr, v 70. rokoch 20. storočia, sa do sfukovania začal zapájať aj on. Mohol si to dovoliť, pretože do tanca sa začali aktívne zapájať aj ostatní muži. Odvážne sa zaradili medzi ženy, ktoré ich spomedzi seba vyhánali. Ďalším variantom bolo, že sa muži postavili okolo kruhu vytvoreného ženami a sfukovali im sviečky.

¹⁰ Výrazným znakom chorovodov je základný a takmer jediný pohybový motív, chôdza. Slávnostný charakter chorovodu nepripúšťal poskoky alebo zložitejšie tanečné motívy (Zálešák, 1964: 13).

¹¹ Najrozšírenejšou priestorovou formou sú rôzne kruhové formácie. Keďže viaceré obradové tance sa vykonávali okolo nejakého bodu (oheň, strom, tanečný pár), jednou z najstarších a najprírodzenejších foriem bol kruh. To aj z dôvodu, že tanec bol vnútornou záležitosťou tanečníkov a nebol tancovaný pre diváka (Zálešák, 1964: 13). Kruh s bodkou v strede, ako v prípade *svieškovieho tanca*, symbolizuje dokonalosť (Feglová, 1995: 283).

¹² Do protismeru sa *svieškoví tanec* netancoval. Krútenie na ľavú stranu, v protismere pohybu hodinových ručičiek, symbolizuje mesiac a ženský princíp. „Súvislosť ženského princípu s lunárnym cyklom je podmienená i biologickým základom mesačného cyklu, priamo súvisiaceho s plodnosťou“ (Babčáková, 2020: 61).

¹³ V celom historickom priereze ich vývoja sa chorovodné piesne formovali ako vokálny rituálny žáner (Babčáková, 2020: 43). Pre chorovody z hľadiska vývoja štýlových vrstiev piesní sú charakteristické staré predharmonické piesne s kvinttonálnym charakterom. Melódie k chorovodom mohli ovplyvňovať novšie nánosy harmonicky determinovaných piesňových štýlových vrstiev. Chorovody sú bez pevnejšieho vnútorného usporiadania, s dvojdielnou, trojdielnou alebo prevládajúcou štvordielnou formou (Dúžek, Garaj, 2001: 81).

¹⁴ Piesne s erotickým charakterom nie sú homogénnou funkčno-tematickou skupinou, ale prelínajú sa so žartovnými, lúboštnými, pijáckymi piesňami alebo prekáračkami. Boli súčasťou intímnej socializácie jednotlivca do spoločenstva. „Mnohé z nich sú súčasťou obradového folklóru, prípadne sa spievajú v rámci obradov a obyčají ako ich nezáväzná zložka“ (Krekovičová, 1995: 122). Súčasťou textov piesní pri svadobných chorovodoch boli lascívne motívy s erotickým podtónom (Babčáková, 2020: 76).

¹⁵ Svadobné nôty boli v tradičnej svadbe spievané ženami na jednu alebo dve lokálne známe melódie (Važanová, 2010: 7).

¹⁶ Nevesta mala *hantúšok* v ruke počas celého *svieškovieho tanca*. Mala to byť vyšívaná vreckovka s čipkou na okraji, zhotovená samou nevestou.

V priebehu tanca nevesta s družbom viackrát koleso opustili, pričom ženy pokračovali ďalej. Dôvod, prečo koleso opúšťali, nie je známy: „*To tak bolo, ako kebi se chceli pred ostatnými skrit!*“ (žena, 1935). Ženy sa v kolese pustili, uvoľnili im miesto na vyjdenie z kruhu a opäť ho uzavreli. Po pár minútach sa nevesta s družbom opäť vrátili do kruhu. Ženy ich do vnútra pustili rovnakým spôsobom. Vychádzanie a vchádzanie sa opakovalo vždy trikrát. Ženy vstup a výstup z kolesa významne ovplyvňovali. Záležalo to od toho, kedy ich s družbom z kolesa pustili von a naopak:

No a potom na tri razi prišla nevesta, no a hasila svieški s pervím družbom. No a ženi v kruhu chodili. Akurát telo šo pustili ju vonkát, potom se spievalo ďalej, tancovalo se ďalej, no a zase vojšla dnukát, druhí ráz táto nevesta do kruhu. Druhí ráz hasila tieto svieški, potom zas vinšla vonkát a na tretí raz tak iste. A furt se spievalo. (žena, 1947)

Prvýkrát, keď nevesta s družbom vstúpili do vnútra kolesa, od nevesty sa očakávalo, že zhasí len zopár sviečok. Preto sa nemala až v takej miere snažiť. Na druhý raz to malo byť o niečo viac sviečok, na tretí raz sa očakávalo, že zhasne všetky a preukáže tým svoju šikovnosť. To však nebolo možné, pretože ženy si sfúknuté sviečky vždy naspäť pripálili. Po treťom raze, ako nevesta s družbom opustili vnútorný priestor kruhu, sviečkový tanec skončil.

Nasledovala druhá časť svadobného chorovodu – *do kolesa*. Ženy v tomto momente buď pokračovali v tanci *do kolesa*, alebo sa odobrali spolu s nevestou do vyšného domu na čepčenie, odkiaľ sa vrátila už začepčená nevesta: „*A vinšla z kola a oni potom se chitili, ešte zatancovali, zaspievali a už ju brali ženi se preobliect*“ (žena, 1953).

Tanec *do kolesa* je ženský kruhový tanec. Charakteristickým preň je úzke držanie rúk ob-jednu vzad, jednokročka, krútenie v smere pohybu aj v protismere pohybu hodinových ručičiek, cifrovanie žien. Tanec je sprevádzaný spevom, od 70. rokov 20. storočia aj ansámblovým zoskupením. Pre tento typ tanca sú v rámci svadobného chorovodu charakteristické viaceré priestorové formy. Prvou formou je jeden spoločný kruh, ktorý nebol natoľko využívaný z dôvodu malého priestoru. Druhou formou sú dva koncentrované kruhy.¹⁷ Poslednou formou je viacero jednotlivých kruhov fungujúcich samostatne.

Celý sviečkový tanec trval v priemere pätnásť minút. Záviselo to od šikovnosti nevesty, ako rýchlo dokázala ženám sviečky zhasnúť, prípadne od toho, koľko žien sa na svadbe zúčastnilo.

V *svieškovom* tanci sa využívali rekvizity *svieški*, ktoré sa buď zhotovovali doma pomocou knôtu a vosku alebo sa využívali kupované. Ďalšou rekvizitou bola vreckovka – *hantúšček*. Medzi používané rekvizity v 21. storočí patrí aj družbovská palica a *piest* – doska, ktorou počas prezliekania nevesty ženy družbu a ženícha na pobavenie búchajú po zadnej časti tela.

¹⁷ Vo vnútri kruhu tancovali mladé ženy a vo vonkajšom staršie. Vytvorenie dvoch koncentrovaných kruhov súviselo aj s využitím priestoru, ktorý nepostačoval pre vytvorenie jedného kolesa. „V stredovom kruhu sa nachádzali mladšie dievčatá, vo vonkajších, obvodových kruhoch tanečnice s pribúdajúcim vekom, ktoré mali mladú „budúcnosť rodu“ symbolicky chrániť“ (Babčáková, 2020: 60).



Obr. 1

Svieškoví tanec, 60. roky 20. storočia, Vlachovo

Zdroj: súkromný archív respondenta

Účastníci *svieškovieho tanca*

Aktívnymi účastníčkami boli prevažne vydaté ženy.¹⁸ V období, keď sa svadby konávali *na dva strani*, sa *svieškový tanec* konal len v dome ženícha. Zúčastňovali sa na ňom aj vydaté ženy z nevestinej strany, ktoré v tanci zastávali rovnakú úlohu ako ženy zo strany ženícha. Svoju participáciu považovali za povinnosť. Z domu nevesty sa okrem vydatých žien nikto nezúčastňoval. Po skončení tanca sa ženy vrátili naspäť do rodičovského domu nevesty. Tam čakali na príchod novomanželov. *Nevestinskí tanec* prichádzal mladý pár tancovať aj do domu ženícha, aj do domu nevesty. Bol vyvrcholením celého svadobného dňa.

Mladé dievčatá a deti mali vstup do miestnosti počas konania *svieškovieho tanca* prísne zakázaný. Dôvodom vylúčenia mladých okrem toho, že lascívne piesne boli pre nich neprípustné, bol nedostatok priestoru v dome. Preto sa na ňom aktívne a pasívne zúčastňovali výhradne dospelí: „*Mi ako dievki smo počas svieškovieho vinšli von. Ostála tam nevesta, ženi, chlapi. To lem také mladie šo smo se hanbili, hibaj vonkát. Bo to ani sluchat šo to tetki spievajú*“ (žena, 1947). Pre lokálne spoločenstvo bola prítomnosť mladých a detí neprípustná. V prípade porušenia zákazu im hrozili rôznymi vyhrážkami a sankciami, ktoré však nikdy nevykonali, no mladí mali pred nimi rešpekt.

¹⁸ „Chorovodné cykly s integrálnou súčasťou kolies majú i niekoľko špecifických pohybovo-charakterových znakov, ktoré vylučujú účasť mužov: pevné, pomerne úzke držanie a synchronný pohyb bez možnosti individuálneho sólistického prevedenia; monotónne vyznievajúci lyrický spev a jednoduchá tanečná forma; rituálny kruhový cyklus zániku a znovuzrodenia, spojený so ženským princípom, láskou, plodnosťou a počatím“ (Babčáková, 2020: 53).

Žiadna slobodná tam nešla, lebo keby tam bola prišla, tak ju ostrihajú. Ale aj tak chodievali dievčatá popod okná pozeráť, lebo tam sa spievali také piesne, ktoré predtým neboli. No boli mládeži neprístupné. Boli trochu so sexuálnym nádychom aj vulgárne slová tam boli. (muž, 1945)

Medzníkom, ktorý ovplyvnil podobu svadobného obyčajového cyklu vo Vlachove, je začiatok konania svadiieb v kultúrnom dome, bývalom kaštieli, od roku 1971. Väčší priestor priniesol nové možnosti. Od tohto okamihu mohli obe strany začať oslavovať svadby v jednom priestore. Väčšina svadiieb sa začala konať tu, čo znamenalo, že na sviečkovom tanci sa už zúčastňovali všetci pozvaní svadobní hostia vrátane mladých aj detí. V tomto prípade ich nebolo možné z príležitosti vylúčiť. Aktívnymi účastníkmi chorovodu boli aj kuchárky a najhlavnejší *perví družba*.

Medzi pasívnych účastníkov patrili a stále patria aj muži. Po presunutí svadiieb do kultúrneho domu počas sviečkového tanca sedeli, prípadne sa zo žartu pripojili k tancujúcim ženám. To predstavovalo prechod od obradného charakteru tanca k zábavnému. Žartovne sa pripájali najmä mladí chlapci – *parobci*, častokrát odetí do ženského odevu, resp. odevných súčastí žien, ako napr. *hantúšok* na hlave, sukňa – *kamža*. V súčasnosti sa už nepripájajú. Ženích sa na tejto udalosti nezúčastňoval: „Ženích bol pri stole, kde sedel. To bola ženská záležitosť“ (muž, 1945).



Obr. 2

Svieškoví tanec, 70. roky 20. storočia, Vlachovo
Zdroj: súkromný archív respondenta

Symbolika svieškovieho tanca

Sviečka symbolizuje svetlo, nevinnosť aj čistotu. Symbolika vyplýva z vosku roztápaného horiacim knôtom, čím sa vytvára svetlo. „V ľudových predstavách sa sviečka významne spája s trvaním života. Sviečka bola dôležitou rekvizitou aj pri ľudových obradoch, v tradičnom liečení. Používala sa v svadobných tancoch – partovanec a sviečkový. Zárodky

sviečkového tanca sa nachádzajú i v tzv. „krížových cestách“ ku kaplnkám a krížom“ (Kaľavský, Ondrejka, 1995: 223).

Sviečky sa pálili pri rôznych obradoch a boli neoddeliteľnou súčasťou svadby. Fakle aj horiaci oheň sú u indoeurópskych národov pri svadbách všeobecným javom. Ľudia verili, že majú ochrannú a súčasne purifikačnú funkciu (Horváthová, 1975: 998). Oheň je vnímaný ako symbol životodarnej, generatívnej sily Slnka, obnovy života, kreativity, deštrukcie, démonickosti. Príznačný je výraznou rituálno-očistnou a magicko-ochrannou funkciou. Ľudia verili, že oheň im poskytuje ochranu pred škodlivými démonmi, revenantmi, upírm, zlými silami (Horváthová, 1995: 429).



Obr. 3

Začiatok sviečkového tanca, pripaľovanie sviečok, 1998, Vlachovo
Zdroj: súkromný archív respondenta: audiovizuálny svadobný videozáznam

Význam sviečkového tanca vo Vlachove má viacero interpretácií:

1. Sviečku v kontexte svadobného chorovodu vníma časť lokálneho spoločenstva ako symbol panenstva, nevinnosti a čistoty. Nevesta snažiac sa zhasnúť sviečky počas sviečkového vie, že už ako vydatá žena nebude „čistá“, stratí panenstvo. „Ona už ftedi pri sviečkovom vedela, že pojde s mužom spat. Ta preto zhasínala, že už sa jej sloboda kráti a už bude žena“ (žena, 1953). „Ozdaj svoj simbol dievšenský si chránila. Lem tak to mohlo but“ (žena, 1935). Viacero článkov v odbornej literatúre, spomínaných vyššie, túto interpretáciu potvrdzuje.
2. Možná interpretácia je tá, že rýchlym zhasínaním sviečok sa snažila svoju šikovnosť dokázať spoločenstvu žien. Chcela k nim čím skôr patriť a týmto činom im dokázať, že statusu ženy je hodná. Ženy jej pri tom naschvál nepomáhali a sviečky si skrývali. „Myslím si, že tým mala preukázať, aká je šikovná, že bude šikovná aj v robote“ (muž, 1945).
3. Ďalšia interpretácia poukazuje na to, že nevesta chcela zhasnúť sviečky, aby bola tma. „To vše pohasiť chcela svieški, že už do tmi pojde s mužom spat“ (muž, 1949).

Typickou priestorovou formou je pri *svieškovom tanci* kruh. Kruh je symbolom mesiaca, planét a periodicky opakujúceho sa pohybu, ktorý symbolizuje kolobeh. Je univerzálnym symbolom totálnosti a dobra. Nemá začiatok ani koniec, znázorňuje celistvosť, pričom práve vnútro kruhu tvorí sakrálny priestor. Priestor, v ktorom je osoba alebo predmet chránený pred negatívnymi silami (Babčáková, 2020: 59-65; Feglová, 1995: 283). V *svieškovom tanci* sa v sakrálnom priestore nachádza nevesta tancujúca s družbom.

Odvodzujúc z textu monografie Gemer-Malohont, kde autorka tvrdí, že obradný tanec vydatých žien so zapálenými sviečkami sa nazýva *ukladanka*, je možné usudzovať, že *svieškoví tanec* z Vlachova môže byť pozostatkom *ukladanky*.

Svadobná noc – *ukladanka*, počas ktorej malo dôjsť k pohlavnému styku a tzv. konzumácii manželstva. Akt si vyžadoval účasť svedkov, ktorí boli prítomní pri uložení mladého páru na lôžko aj pri vlastnom akte. Staršie údaje uvádzajú, že práve družba mal právo na prvú noc s nevestou. Nadránom odviekli mladuchu do komory, kde jej družba sňal veniec. Mladí sa potom za prítomnosti celej družiny uložili k spánku a boli svedkami, že sa manželstvo uskutočnilo aj de facto. Svedčia o tom viaceré obyčaje, prostredníctvom ktorých sa zverejňovalo nevestino panenstvo (Horváthová, 1975: 998; Jakubíková, 1995: 214; Jakubíková, 1996: 13-14; Feglová, Jakubíková, 2000: 222-224). „Dávnejšie uložili k neveste družbu a podľa analógií u susedných, najmä východných Slovanov možno usudzovať, že pôvodne jemu pripadla deflorácia nevesty. Nepriamo tomu nasvedčuje aj snímanie venca a niektoré ďalšie zvyklosti“ (Horváthová, 1975: 998).

O práve družbu na prvú noc s nevestou v Gemerskej Polome, ktorá sa nachádza v blízkosti skúmanej obce, sa píše v publikácii *Svadba v Gemerskej Polome* (Vnenčák a kol., 2015). V obci si na túto obyčaj ľudia už nespomínajú. Reči družbu aj označenie svadobného obradu však naznačujú, že v minulosti muselo ísť o reálne vykonávanie ukladania nevesty. Reči družbu spojené so snímaním venca obsahujú priame aj nepriame verbálne narážky na pohlavný styk nevesty s družbom. „Medzi najstaršou generáciou sa dodnes traduje, že nevesta je do polnoci družbova a po polnoci ženíchova“ (Vnenčák a kol., 2015: 167).

Práve z tohto tvrdenia odvodzujem, že v minulosti sa o polnoci nevesta ukladala s družbom a až potom (po polnoci) patrila ženíchovi. Dokladá to aj výpoveď respondentky:

Preto aj s družbom *svieškoví* tancovala, bo družba ju otprevadil aj na sobáš. A to bula jeho povinnosť, že bi ju doviedol do toho ženského rodu. Lebo tak iste ju otprevadil aj do toho susedného, do tej chiži. A aj von tam buv. Žádní iní chlap. A potom, už ak jej tot hantúšok zavázali, von išol zavolat mladieho ženícha, že už je akože žena jeho. (žena, 1947)

Ukladanka ako tanec sa spomína v Kronike obce Vyšná Slaná. „Po skončení *nevestického tanca* sa ide nevesta ukladať do postele – symbolicky. Ženy tancujú v kruhu so zapálenými sviečkami a spievajú piesne typické pre tento obrad“ (Záhradník, Vido, Hlaváč, 1952 – 1966). Ani súčasní obyvatelia obce, ani najstaršia generácia narodená v 30. rokoch 20. storočia už význam tejto obyčaje nepoznajú. Poznajú len jej názov.

Dokladom prítomnosti *ukladanky* v obci Vlachovo sú aj *Starejšovanki* M. Kováča, v ktorých sú prítomné reči starejšieho s názvami: „Na *ukladanku*; Z *ukladanky* ket *pridu*“.

Dôvodov zániku *ukladanky* spojenej s právom družbu na prvú noc s nevestou môže byť niekoľko. Patrí medzi ne zjemňovanie mravov v spoločnosti, vzrastajúci vplyv cirkvi

a kresťanského učenia, skrátenie trvania svadobného obyčajového cyklu na jeden až dva dni (Vnenčák a kol., 2015: 167).

Súčasná podoba a priebeh *svieškovieho tanca*

Po premiestnení svadiieb do kultúrneho domu sa zmenil priebeh jednotlivých obyčají. *Svieškoví tanec* lokálne spoločenstvo vykonávalo v spontánnej podobe medzi všetkými hosťami na scéne. Keďže nebolo možné ísť na čepčenie do susedného domu, *zavíjänku* ženy spravili v bočnej miestnosti, kde mali možnosť byť samé.¹⁹

Aj keď v 20. storočí boli *svieškoví tanec* a *zavíjänka* chápané ako samostatne existujúce javy, v súčasnosti ich lokálne spoločenstvo zlúčilo a ide o jeden celok. Obidva javy už po-
menovávajú jedným zastrešujúcim pojmom – *zavíjänka* a pojem *svieškoví tanec* sa pomaly vytráca. Zlúčením došlo k zjednodušeniu ich realizácie vo viacerých smeroch.

Hlavným dôvodom zlúčenia javov je vytvorenie scénickej podoby, ktorú predvádzajú členky folklórnej skupiny v spolupráci so ženami pozvanými na svadbe. Ďalším dôvodom je miesto konania svadby. Ženy sa v 70. rokoch 20. storočia presúvali vykonávať *zavíjänku* do vedľajšej miestnosti v kultúrnom dome. Od 80. rokov 20. storočia sa miesto konania mení. Ženy ostávajú v sále medzi ostatnými svadobčanmi. Príchodom folklórnej skupiny a vytvorením scenára, dianie nadviazalo na 80. roky 20. storočia a ostalo na scéne.



Súčasná *zavíjänka*, 2022. Predvádzanie falošných neviest ženíchovi počas prezliekania nevesty. Na fotografii prespanka s dekom, ktorá tvrdí, že dieťa je ženíchovo.

Zdroj: súkromný archív respondentky

Zavíjänka sa v scénickej podobe predvádza od roku 2013 v nezmenenej podobe až

¹⁹ V sedemdesiatych rokoch bola prítomnosť mužov pri *zavíjänke* vylúčená. Premiestnením sa ženy snažili zachovať intímnosť obyčaje. Prítomné boli len vydaté ženy a nevesta, ktorej dávali dole veniec, resp. závoj a dávali na hlavu šatku.

dodnes.²⁰ Hlavným dôvodom vzniku tejto myšlienky bolo práve starnutie nositeľiek a neschopnosť ich nasledovníčok plnohodnotne prebrať ich funkcie. „Preto som aj robil to pásmo, lebo keď tie ženy pomreli, nemal to kto viesť. Tak som ich naučil. Celý postup som spísal, zostavil. Držal som sa verne toho, ako to bolo v skutočnosti“ (muž, 1945). Pri zostavovaní autor čerpal zo svojich spomienok, keďže už ako 20-ročný sa zúčastňoval takmer na každej svadbe vo Vlachove aj so svojím hudobno-nástrojovým zoskupením. Čerpal z výpovedí starších žien, narodených v rokoch 1911 – 1930. Spontánna podoba zanikla vytvorením scenára a následnou realizáciou folklórnu skupinou.



Obr. 5

Súčasná *zavíjanka*, 2018. Príchod prezlečenej nevesty a jej zavitie do červenej šatky. Zavíja jedna žena z folklórnej skupiny a krstná mama nevesty.
Zdroj: súkromný archív respondentky

V súčasnosti organizačne vedie *zavíjanki* bývalá vedúca folklórnej skupiny. Od roku 2013 si mladomanželov folklórna skupina volávala aj na skúšku čepčenia. Časom sa skúšky pred konaním svadby zrušili. Všetky organizačné pokyny riešia telefonicky a mladomanželom odporúčajú pozrieť si dostupný záznam súčasnej *zavíjanki* na internete. Účastných je v priemere 10 – 15 žien, družba, huslista a akordeonista.

Väčšina svadieb, na ktorých sa folklórna skupina zúčastňuje, prebieha v kultúrnom dome vo Vlachove, pretože si ich objednávajú miestni. To však nevylučuje skutočnosť, že sa zúčastňujú na čepčeniach aj v iných obciach alebo mestách.

²⁰ Myšlienka realizácie v scénickej podobe vznikla už pred rokom 2013, keď boli mnohé priame nositeľky ešte nažive. Autorom scenára bol vtedajší vedúci folklórnej skupiny J. Kováč.



Súčasná zavíjanka, 2018. Svieškoví tanec.
Zdroj: súkromný archív respondentky

Priebeh *svieškovieho tanca* v súčasnosti začína príhovorom starejšiemu, kde ho jedna zo žien žiada o dovoľenie mladej neveste ozdobiť z hlavy zosňať a odovzdať ju ako *rädnú ženu mladému zätovi*. Starejší odpovie kladne a nasleduje tanec *do kola*. Keď ženy dotancujú, prihovoria sa svadobnej mame, či prichystala sviečky a volajú ženy do *svieškovieho tanca*. Porozdávajú sviečky, vytvoria koleso a pozapalujú si ich. Družba poverí personál obsluhujúci na svadbe, aby zhasol svetlo.

Tanec sa začne rozkazom piesne muzike. Počas *svieškovieho* tancujú družba s nevestou polku. Choreografia vopred nastavená nie je.

V súčasnosti majú piesne viazané k príležitosti *svieškovieho tanca* ustálený sled:

1. Povečte mi, mojä milá, de ti spíš;
2. Sedí starí na múriku;
3. Na länovisku;
4. Sedela na buku;
5. Vihnala voli;
6. Kediže to žitko zejde.

Spievanie za sebou idúcich piesní je podmienené pohybom družbu s nevestou. Ak muzikanti vidia, že družba s nevestou už tretíkrát vychádzajú z kruhu von, začnú hrať poslednú pieseň v rýchлом tempe, ženy si pozhasínajú sviečky, odložia nabok a začnú tancovať *do kola*. Nevesta s družbou stojí v úzadí. Po dotancovaní si svadobné hostky sadnú na svoje miesta. *Svieškoví tanec* v súčasnosti trvá v priemere už len 5 minút.



Súčasná *zavíjanka*, 2022. Skladanie závoja nevesty za spevu žien a jeho napichnutie na družbovskú palicu.
Zdroj: súkromný archív respondentky

Záver

Cieľom práce bolo opísať svadobný chorovod – sviečkový tanec v kontexte svadobného obyčajového cyklu v obci Vlachovo, jeho vývin a faktory, ktoré ovplyvňovali jeho podobu. *Sviečkový tanec* patrí do štruktúry svadobného obyčajového cyklu pred fázu skladania venca nevesty a čepčenie. Práca približuje kedy, kde a akým spôsobom sa vykonával a predkladá výsledky zistenia jeho vnímania lokálnym spoločenstvom. Východiskovými rokmi pre skúmaný jav boli 50. roky 20. storočia.

Svadobný chorovod vo Vlachove sa skladal z dvoch častí: zo *svieškovieho tanca* a z *tanca do kolesa*. V práci je uvádzaný detailný priebeh *svieškovieho tanca* počnúc prípravami, ktoré prebiehali v ten večer, až po začiatok *zavíjanky*. Začínal jeho ohlásením, rozdaním sviečok, ktorých prípravu zabezpečila ženíchova mama a následne schádzaním sa žien do kruhu.

Svieškový tanec začal pripálením sviečok. Krokom postupujúce ženy do kolesa v smere pohybu hodinových ručičiek si sviečky chránili pred nevestou. Tá sa sviečky snažila zhasnúť vreckovkou alebo fúkaním. Počas tanca ju viedol družba, s ktorým trikrát opustili kruh a vrátili sa doň. Po treťom raze nevesta s družbom opustili kruh a pokračoval ženský tanec *do kolesa*.

Tanec žien *do kolesa* sa konal po zhasnutí všetkých sviečok, pričom ženy spievali tempicky rýchlejšie melódie. Celý *svieškový tanec* s *tancom do kolesa* mal trvanie pätnásť minút. Po tanci *do kolesa* nasledovala *zavíjanka*.

V práci je detailne opísaný súčasný stav a priebeh *svieškovieho tanca* v rámci *zavíjanky*, organizovanej Folklórnou skupinou Stromíš. Výskumom bolo dokázané, že v súčasnosti

sa pojem *svieškovi tanec* vytráca. Spôsobilo to jeho zlúčenie so *zavíjankou*. Súčasným pomenovaním celého cyklu je *zavíjanka*.

V závere by som chcela zosumarizovať základné pozorovania a zmeny, ktoré sa v tejto oblasti udiali od druhej polovice 20. storočia do súčasnosti.

Za základný faktor, ktorý najpodstatnejšie ovplyvnil sledovaný fenomén, pokladám priestor, resp. zmenu priestoru. Spočiatku to bol dom ženícha, neskôr, od roku 1971, sa chorovod začal vykonávať v zrekonštruovanom kultúrnom dome, čo ovplyvnilo jeho podobu. (Konštatovala to už aj M. Jágerová (2008: 257-258) na príklade pohrebných obyčají: „Priestor podmieňuje do značnej miery ich fungovanie a formu, následne aj funkcie.“) Dostupné priestorové možnosti určujú, ako sa obyčaje vykonávajú, a ovplyvňujú ich postupnosť aj charakter. Zmeny priestorov, v ktorých sa obyčaje vykonávajú, majú vplyv aj na funkcie obyčajových úkonov (Feglová, 1993; Jágerová, 2008).

Vývin *svieškovieho tanca* ovplyvnila prítomnosť a začiatok aktívnej účasti mužov. Od 70. rokov 20. storočia sa muži snažili narušiť jeho priebeh vtipnými vsuvkami. Pod týmto vplyvom sa zmenil obradový charakter *svieškovieho tanca* na zábavný. Pociťovali to aj respondenti. Od tohto okamihu tanec ženy nebrali ako obrad, ale udalosti prikladali skôr zábavný charakter.

Od 70. rokov 20. storočia sa do *svieškovieho tanca* začali zapájať hudobno-nástrojové zoskupenia, a to z viacerých dôvodov. Najdôležitejším bol ten, že priame nositeľky, speváčky, už kvôli starnutiu nevládali tancovať a zároveň spievať. Preto sa hudobníci rozhodli ženám týmto spôsobom vypomôcť. Ďalším dôvodom bol vznik nového hudobno-nástrojového zoskupenia Fortúna pod vedením J. Kováča, ktorí chceli *svieškovi tanec* modernizovať, preto sa doň aktívne hudobne zapájali, pričom rešpektovali spev žien.

Najvýznamnejším faktorom, ovplyvňujúcim podobu *svieškovieho tanca*, bolo vytvorenie scenára, ktoré prinieslo množstvo zmien:

1. Narušila sa spontánnosť tanečnej tradície. Na každej svadbe sa zúčastňovali aj staršie ženy. Do roku 2013 sa *svieškovi tanec* tancoval takmer na každej svadbe konanej vo Vlachove. Ženy prítomné na svadbe to brali ako samozrejmosť.
2. Pod vplyvom folklórnej skupiny sa na svadbách okrem hudobno-nástrojového zoskupenia, ktoré hralo celú svadbu, o polnoci pripojili aj ďalší hudobníci. Tí, ktorí sprevádzali ženy počas celej *zavíjanky*, boli vždy v obsadení husle a akordeón.
3. Pod vplyvom vytvorenia scenára sa pomenovanie *svieškovieho tanca* pomaly vytráca. Nahradzuje ho jeden všeobecný pojem – *zavíjanka*, ktorým obyvatelia v súčasnosti nazývajú celý cyklus, ktorý predvádza folklórna skupina.
4. Zmena textu piesní. Zjemňovaním mravov ženy vo folklórnej skupine odmietali spievať piesne s príliš lascívnym charakterom a vulgarizmami. Napr. pôvodné znenie piesne: *Vihnala voli, vihnala voli na šervenicu, na šervenicu. Vikasala si, vikasala si po samú pičku, po samú pičku*. Nahradili za text: *Vikasala si, vikasala si bielu suknicu, bielu suknicu*. Melódia ani podstata piesne sa nezmenila.
5. Pridanie príhovorov. Príhovory majú v scenári aj ženy aj muži. Družba a starejší, ktorí sú na svadbe po celý čas, v *zavíjanke* nemajú žiadny príhovor. Všetky reči za nich povie družba, ktorý prišiel s folklórnou skupinou.

Referencie

- Babčáková, K. (2020). *Chorovody na Slovensku*. Stará Ľubovňa: Ľubovnianske múzeum – Hrad v Starej Ľubovni.
- Bendík, Š. (2015). *Nestratené roky obce Vlachovo*. Vlachovo: Obec Vlachovo.
- Böhmerová, A., Vozáryová, L., Ličko, S. (1937 – 1944). *Pamätná kniha obce Vlachovo*.
- Čaplovič, J. (1997). *Etnografia Slovákov v Uhorsku*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo.
- Dobšinský, P. ([1880]2007). *Prostonárodné obyčaje, zvyky a povery*. Zlatý fond SME. Získané 26.8.2024, z https://zlatyfond.sme.sk/dielo/158/Dobsinsky_Prostonarodnie-obycaje-zvyky-a-povery/4#ixzz7kAc3iU00
- Dúžek, S. (Režisér). (2008). *Ľudové tance slovenských regiónov: Ľudové tance Gemera a Malohontu* [Etnochoreologická dokumentácia].
- Dúžek, S., Garaj, B. (2001). *Slovenské ľudové tance a hudba na sklonku 20. storočia*. Bratislava: Ústav hudobnej vedy Slovenskej akadémie vied.
- Feglová, V. (1993). Priestor ako antropologický fenomén. *Slovenský národopis*, 41(2), 131-138.
- Feglová, V. (1995). Kruh. In J. Botík, P. Slavkovský (Eds.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2.* (s. 283). Bratislava: Veda.
- Feglová, V., Jakubíková, K. (2000). Rodinné obyčaje. In R. Stoličná (Ed.), *Slovensko: Európske kontexty ľudovej kultúry* (s. 215-236). Bratislava: Veda.
- Gennep, A. (2018). *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Praha: Portál.
- Hlaváč, M. (1960). *Kronika obce Kobeliarovo*.
- Horváthová, E. (1975). Zvykoslovie a povery. In B. Filová (Ed.), *Slovensko Ľud – časť II.* (s. 985-1030). Bratislava: OBZOR.
- Horváthová, E. (1995). *Úvod do etnológie*. Bratislava: Univerzita Komenského Bratislava.
- Jágerová, M. (2008). *Posledné zbohom... Súčasné pohrebné obyčaje*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- Jakubíková, K. (1995). Družba. In J. Botík, P. Slavkovský (Eds.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1.* (s. 110). Bratislava: Veda.
- Jakubíková, K. (1996). Slovenská svadba. In M. Leščák (Ed.), *Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska* (2. zv.). *Slovenské svadby. Z dotazníkovej akcie Matice slovenskej 1942* (s. 8-19). Bratislava: Prebudená pieseň.
- Jakubíková, K. (1997). Rodinné obyčaje. In K. Jakubíková, M. Botíková, S. Švecová (Eds.), *Tradície slovenskej rodiny* (s. 161-189). Bratislava: VEDA.
- Jakubíková, K. (2011). Rodinné zvyky. In J. Michálek (Ed.), *Gemer-Malohont: Národopisná monografia* (s. 375-404). Martin: Matica slovenská.
- Kaľavský, M., Ondrejka, K. (1995). Sviečka. In J. Botík, P. Slavkovský (Eds.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2.* (s. 223). Bratislava: Veda.
- Kolesár, J. (2013). Rodinné zvyky a obrady. In J. Kolesár (Ed.), *Rejdová: Monografia obce* (s. 250-266). Košice: Agentúra Sáša.
- Kováč, J. (2017). *Polstoročná cesta Folklornej skupiny Stromíš*. Vlachovo: Občianske združenie Stromíš.
- Krekovičová, E. (1995). Erotické piesne. In J. Botík, P. Slavkovský (Eds.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2.* (s. 122). Bratislava: Veda.
- Móži, A. (1976). *Vybrané kapitoly z hudobnej folkloristiky*. Bratislava: Osvetový ústav.
- Móži, A. (1995). Historické tance. In J. Botík, P. Slavkovský (Eds.), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1.* (s. 165). Veda.

- Muntág, E. (1974). *Uhrovská zbierka piesní a tancov z roku 1730*. Martin: Matica slovenská.
- Ondrejka, K. (1981). Vyšnoslanské tance. *Rytmus*, 32(5), 16-19.
- Ondrejka, K. (2005). *Tance, obyčaje a piesne Gemera*. Rožňava: Gemerské osvetové stredisko.
- Rusko, M. (2018). *Svadobný repertoár v hudobných zbierkach z prelomu 17. a 18. storočia na Slovensku a jeho dnešné využitie*. Cech slovenských gajdošov. Získané 26.8.2024, z <https://csg.gajdy.sk/2018/06/23/svadobny-repertoar-z-prelomu-17-a-18-storocia/>
- Speer, G. D. (1964). *Uhorský Simplicissimus*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.
- Šomšák, Ľ. J. (2014). *Betliar: Monografia*. Betliar: Obecný úrad.
- Važanová, J. (2010). Svadobné nôty v kontexte slovenskej tradičnej kultúry. *Musicologica Slovaca*, 1(1), 7-45.
- Vnenčák, V., Vnenčáková, J., Puškáš, J., Rendoš, M., Gubek, M., Garčárová, A. (2015). *Svadba v Gemerskej Polome*. Gemerská Poloma: Obec Gemerská Poloma.
- Záhradník, O., Vido J., Hlaváč O. (1952 – 1966). *Kronika obce I: Vyšná Slaná*.
- Zálešák, C. (1964). *Ľudové tance na Slovensku*. Bratislava: Vydavateľstvo Osveta.
- Zálešák, C. (1988). *Prehľad slovenských ľudových tancov*. Bratislava: Osvetový ústav.

Uczta urodzinowa i pogrzebowa w województwie śląskim w świetle materiałów źródłowych Polskiego Atlasu Etnograficznego

Birthday and funeral feasts in Silesian Dukedom in the light of source materials from the Polish Ethnographic Atlas

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.06

Anna Drożdż

Abstract

In this study, the culinary traditions accompanying feasts organized during birthday and funeral ceremonies will be discussed, in particular those after christenings and funerals. The rules for preparing the food and drinks, the selection of the place and people acting as organizers, as well as the people invited to participate in the event will be presented. The main subject of these considerations will be the products and dishes that constitute the menu of such feasts. The role and meaning of served dishes will be presented, including their symbolic or magical meaning. The discussed issues also include those related to serving relic products/dishes and serving alcohol. The dialect names of the discussed events will be presented as well.

This subject matter will be presented on the basis of the source materials of the Polish Ethnographic Atlas (hereinafter referred to as PAE). This data was collected in the 1970s, during the field research conducted throughout Poland based on uniform research questionnaires ("Birthday customs, rituals and beliefs" and "Funeral customs, rituals and beliefs"). The research also covered the area of the current Silesian Dukedom. In this area, interviews were conducted in 13 villages – research points. During the field studies, customs and practices typical of the rural environment were of particular interest. The collected data will form the foundation of this study.

This text will be primarily a source study. The researchers' notes will be taken into account that are based both on the narratives of the village inhabitants and on a few representations of these narratives (literal fragments of the interlocutors' recorded statements).

Keywords

birthday feast, christening, funeral, funeral feast, Silesian Voivodeship, Polish Ethnographic Atlas

Kontakt / Contact

Dr hab. Anna Drożdż, prof. UŚ, Institute of Culture Studies, University of Silesia in Katowice, Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice, Poland, e-mail: anna.drozd@us.edu.pl

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-4178-154X>

Ako citovať / How to cite

Drożdż, A. (2024). Uczta urodzinowa i pogrzebowa w województwie śląskim w świetle materiałów źródłowych Polskiego Atlasu Etnograficznego. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 72-86. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.06>

Wstęp

W społeczeństwie tradycyjnym jednostka, przechodząca w swym życiu momenty przełomowe, nigdy nie pozostawała sama. Towarzyszyli jej w tych chwilach zarówno najbliżsi członkowie rodziny, jak i dalsi krewni czy sąsiedzi. O wyjątkowości tych wydarzeń świadczył ich obrzędowy charakter, który podkreślano poczęstunkiem, czasem ucztą a nawet biesiadą. Wspólna konsumpcja integrowała, dawała wsparcie, była wyrazem akceptacji. Jak podkreślają autorki opracowania dotyczącego śląskich tradycji kulinarnych - Dorota Światała-Trybek i Joanna Światała-Mastalerz (2010: 119), na Górnym Śląsku „świętowanie ważnych, niejednokrotnie przełomowych momentów w życiu jednostki, w gronie krewnych [...] także znajomych, potęgowało i nadal potęguje powagę uroczystości. Obecność osób bliskich daje poczucie bezpieczeństwa, spokoju, także stabilności”. Niektóre produkty spożywcze niosły ze sobą symboliczne a nawet magiczne znaczenie, nie mogło ich więc zabraknąć na biesiadnym stole. O ile wspólna biesiada, jest uznawana za punkt kulminacyjny obrzędowości weselnej, o tyle w przypadku narodzin i śmierci schodzi na plan dalszy. Niemniej pogłębiona refleksja nad wspólnotą stołu podczas wspomnianych obrzędów pozwala dostrzec bogactwo tradycji kultury wiejskiej.

Jednym z ciekawszych pod tym względem regionów w Polsce jest Górny Śląsk i obszary sąsiadujące, współcześnie tworzące województwo śląskie. Dziedzictwo kulturowe na tym terenie charakteryzuje się różnorodnością. Z jednej strony zawiera szereg elementów archaicznych, o proveniencji ruralnej, z drugiej nowszych, wywodzących się z kultury miast przemysłowych. Na tym terenie krzyżują się także wzory polskie, niemieckie, czeskie i lokalne śląskie, a po II wojnie światowej w części zachodniej również takie, które przybyły wraz z przesiedleńcami z Kresów Wschodnich i innych południowo-wschodnich regionów Polski.

Niniejszy tekst oparłam o materiały źródłowe zgromadzone w latach 1969 i 1970 w 13 miejscowościach, będących stałymi punktami badawczymi Polskiego Atlasu Etnograficznego.¹ Pod uwagę wzięłam zapisy sporządzone na obszarze obecnego wojewódz-

¹ Są to następujące wsie: Gołusza (ok. Będzina), Kryry (ok. Pszczyny), Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego), Istebna i Wiślica (ok. Cieszyna), Żabnica (ok. Żywca), Panki (ok. Kłobucka), Lubojna (ok. Częstochowy), Kokotek (ok. Lublińca), Rudziniec (ok. Gliwic), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór), Wilcza (ok. Rybnika), Wojstawice (ok. Myszkowa).

stwa śląskiego. Należy podkreślić, iż wsie te nie reprezentują tradycji jednego spójnego regionu etnograficznego lecz są reprezentacjami co najmniej kilku większych i mniejszych grup: Górnego Śląska, Śląska Cieszyńskiego, Beskidu Śląskiego, Beskidu Żywieckiego, Zagłębia Dąbrowskiego. Różnorodność ta miała swoje odzwierciedlenie w odmiennych zwyczajach towarzyszących badanym ucztom obrzędowym. W większości były to wsie zamieszkane przez ludność autochtoniczną, więc zgromadzona wiedza odzwierciedlała lokalne tradycje.² Informacje, które są podstawą niniejszego opracowania, odnoszą się w większości do okresu powojennego i późniejszego. Z jednej strony są to narracje dotyczące czasów współczesnych mieszkańców badanych wsi, a więc lat siedemdziesiątych XX wieku. Z drugiej zaś część starszych rozmówców wspomina praktyki, które były powszechne za czasów ich młodości (lub pamiętają z dzieciństwa), a które w okresie prowadzonych badań zostały już zarzucone. W każdej z wyznaczonych miejscowości badacze rozmawiali z kilkoma osobami. Przy wyborze swego rozmówcy z reguły kierowali się jego wiekiem, w rzadszych przypadkach także płcią. Na potrzeby badań atlasowych preferowane były osoby starsze, które zachowały w pamięci obraz dawnych, niepraktykowanych już zwyczajów. Z tego względu większość informatorów w czasie prowadzenia badań miała ukończonych sześćdziesiąt, siedemdziesiąt a nawet osiemdziesiąt lat.³

Badania terenowe na potrzeby Polskiego Atlasu Etnograficznego rozpoczęły się już w 1945 roku. Były one prowadzone w ponad 300 wsiach na terenie Polski w okresie po II wojnie światowej. Zasadniczym założeniem projektu, jakim był PAE, było odtworzenie kolejnych etapów rozwoju badanej kultury tradycyjnej. Umożliwić to miały intensywne i systematycznie gromadzone wiadomości z terenu całej Polski. Wiadomości te musiały spełniać kilka warunków: musiały być porównywalne, dlatego badania prowadzono w oparciu o jednolity kwestionariusz, musiały być reprezentatywne dla całego obszaru, dlatego etnografowie odwiedzali wyłącznie te miejscowości, które należały do siatki stałych punktów badawczych PAE,⁴ w końcu musiały być precyzyjne, tak by można je było łatwo umieścić w formie znaku na mapie etnograficznej. Ten ostatni warunek najtrudniej było spełnić. Wywiady etnograficzne nierzadko miały rozbudowaną formę, zawierały wiele indywidualnych, emocjonalnych narracji, z których badacz musiał wybrać tylko to wątki, które uznał za najważniejsze i ostatecznie zapisać je w kwestionariuszu - notatniku. Jednak w wielu przypadkach zapisy badaczy, zainspirowane wypowiedziami rozmówców, również były rozbudowane, zawierały informacje spontaniczne i cytaty z wysłuchanych opowieści. I choć te zapisy nie miały dużej wartości dla twórców atlasów etnograficznych, to dla osób chcących poznać codzienność życia na wsi w XX wieku są niezwykle cenne. Podobną wartość prezentują materiały źródłowe z miejscowości obecnie leżących w województwie śląskim.

² Wyjątkiem jest Rudziniec (ok. Gliwic), gdzie po II wojnie światowej przybyli – w ramach przesiedleń – osadnicy z okolic Stanisławowa i Stryi. Z danych metryczkowych wynika jednak, że wywiady prowadzono wyłącznie z osobami urodzonymi w Rudzińcu.

³ W niektórych przypadkach badacze w części metryczkowej umieszczali dodatkowe uwagi odnoszące się do konkretnych osób, z którymi rozmawiali. Z zapisami tymi można się zapoznać na wskazanych stronach internetowych: <https://paenew.us.edu.pl/items/browse?collection=15> i <https://paenew.us.edu.pl/items/browse?collection=22> [data dostępu 09. 08. 2024].

⁴ Więcej na temat założeń teoretycznych i metodologicznych Polskiego Atlasu Etnograficznego zob. Bohdanowicz, 1993: 7-49.

Podstawowym źródłem informacji są zapisy poczynione przez sześciu badaczy terenowych, którzy prowadzili badania etnograficzne w oparciu o jednolite kwestionariusze wywiadu;⁵ były to odpowiednio: „Kwestionariusz do badań P.A.E. Wybrane zagadnienie z kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe” oraz „Kwestionariusz do badań P.A.E. Wybrane zagadnienie z kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe”. Zasadą badań prowadzonych na potrzeby Polskiego Atlasu Etnograficznego było uzyskanie informacji porównywalnych, dlatego wywiady prowadzono w oparciu o jednolity kwestionariusz w podobnym czasie.

W przypadku obrzędowości urodzinowej kwestie poczęstunków poruszono w dwóch miejscach. Po raz pierwszy, omawiając odwiedzanie i obdarowywanie położnicy po porodzie, kolejny raz, przybliżając kwestie związane z chrztem. Z kolei zagadnienie organizacji gościny po śmierci członka rodziny pojawiło się w rozmowach z mieszkańcami wsi wyłącznie przy okazji omawiania poczęstunku po pogrzebie. Tu jednak narracje rozmówców zawierały wiele wątków spontanicznych, w których wspomniano o poczęstunkach serwowanych zarówno przed pogrzebem, jak i w rocznicę śmierci krewniaka.

Wyodrębnione wiadomości stworzyły interesujący obraz uczt i poczęstunków obrzędowych w procesie przemian. Z jednej strony rozmówcy wspominali przyjęcia skromniejsze (uzależnione od indywidualnych możliwości finansowych rodziny), częściej ogniskujące się wokół głównego aktora obrzędu, nierzadko pełniące funkcje symboliczne a nawet magiczne, które niezwykle szybko odchodziły w przeszłość. Z drugiej strony, wraz z rosnącą zamożnością mieszkańców wsi, zyskiwały na popularności takie gościny, które skupiały się na podjęciu poczęstunkiem zgromadzonych uczestników. Ich organizacja miała przede wszystkim znaczenie prestiżowe. W poniższym tekście przybliżę obrazy omawianych gości, które udało się nakreślić w oparciu o narracje mieszkańców wsi, zgromadzone i przetworzone przez badaczy Polskiego Atlasu Etnograficznego.

Uczta urodzinowa – „pępkowe”

W miejscowościach województwa śląskiego, w których prowadzono badania etnograficzne, mieszkańcy wyróżniali dwa typy spotkań organizowanych po urodzeniu dziecka. Tym, co je od siebie odróżniało był ich charakter; nieformalny w przypadku pierwszego z nich i sformalizowany, obwarowany szeregiem zasad w przypadku drugiego. Tym, co je łączyło był fakt, iż obu towarzyszył poczęstunek.

Pierwsze spotkanie odbywało się zaraz po urodzeniu dziecka, niezależnie od tego, gdzie sytacja ta miała miejsce (dom, porodówka). Z reguły nie wskazywano, kto zobowiązany był do odwiedzenia położnicy, a kto przeciwnie, nie powinien się pojawiać w jej otoczeniu. Niemniej w trakcie prowadzonych rozmów zarysowywały się określone preferencje. Do osób zobowiązanych do przyścia z wizytą należały przede wszystkim kobiety

⁵ Eksploracje terenowe przeprowadzili następujący badacze: Genowefa Boryszewska: Gołąsza (rok prowadzenia badań: 1970); Jerzy Grocholski: Kryry (rok prowadzenia badań: 1970); Eugenia Szweda: Lubomia (rok prowadzenia badań: 1970); Barbara Jankowska: Istebna, Wiślica, Żabnica (rok prowadzenia badań: 1969); Kazimierz Jagieła: Panki, Lubojna (rok prowadzenia badań: 1969); Stefan Łysik: Kokotek, Rudziniec (rok prowadzenia badań: 1969), Wieszowa, Wilcza, Wojśławice (rok prowadzenia badań: 1970).

z najbliższego otoczenia matki: „tylko baby, [...] sąsiadki i bliskie krewne”.⁶ Były to matka położnicy, bliskie krewne, sąsiadki, z którymi łączyły ją zażyłe stosunki a te, które pracowały zawodowo, również koleżanki i przyjaciółki z pracy. W sytuacjach, kiedy poród miał miejsce w domu, uczestniczką takiego spotkania była również kobieta odbierająca poród – lokalna akuszerka. Nierzadko to ona pełniła rolę gospodyni podczas składanej wizyty.⁷ Ze zgromadzonych zapisów wynika więc, iż w czasie po porodzie, młodej matce towarzystwa dotrzymywały przeważnie kobiety.

Jak wspomniałam wcześniej, lokalna społeczność nie wypracowała szczegółowych zakazów dotyczących opisywanej sytuacji, powszechnie było jednak wiadomo, że nie każdy powinien pojawiać się w tym czasie przy łóżku położnicy. Do osób wykluczonych należeli przede wszystkim mężczyźni oraz młode osoby stanu wolnego: panny a w szczególności kawalerowie.⁸ Wyjątek stanowił ojciec noworodka i mąż rodzącej. We wszystkich badanych miejscowościach jego obecność była odbierana jako naturalna. W kilku miejscowościach wskazywano również na przyszłych rodziców chrzestnych, jako tych, którzy powinni złożyć wizytę matce dziecka.⁹

Kobiety, które przychodziły do położnicy, przynosiły ze sobą dary przeznaczone dla młodej matki. Z reguły były to podarki o charakterze spożywczym. Były to produkty i potrawy, które miały za cel wzmocnienie wyczerpanej porodem kobiety. Najczęściej były to słodczyce,¹⁰ w tym czekolada¹¹ i kakao,¹² słodkie wypieki: placki,¹³ „kołocz” (duże, prostokątne, drożdżowe ciasta z nadzieniem z mielonego maku, sera lub owoców, najczęściej również ze słodką posypką na wierzchu),¹⁴ rogaliki,¹⁵ ciastka,¹⁶ babki,¹⁷ a w czasach, w których prowadzono badania również coraz powszechniejsze torty,¹⁸ pieczywo lepszej

⁶ Zanotowano we wsi Wiślica (ok. Cieszyna).

⁷ Wiadomości takie zapisano we wsiach: Gołąsza (ok. Będzina), Lubojna (ok. Częstochowy), Panki (ok. Kłobucka).

⁸ Zanotowano we wsiach: Lubojna (ok. Częstochowy), Wiślica (ok. Cieszyna), Żabnica (ok. Żywca).

⁹ Zanotowano we wsiach: Rudziniec (ok. Gliwic) i Wilcza (ok. Rybnika). W Pankach (ok. Kłobucka) w odwiedzinach brała udział tylko przyszła matka chrzestna.

¹⁰ Zanotowano we wsiach: Gołąsza (ok. Będzina), Istebna, (ok. Cieszyna), Kokotek (ok. Lublińca), Kryry (ok. Pszczyny), Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego).

¹¹ Zanotowano we wsi: Istebna (ok. Cieszyna), Kokotek (ok. Lublińca), Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego), Rudziniec (ok. Gliwic), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór), Wilcza (ok. Rybnika), Wojstawice (ok. Myszkowa).

¹² Zanotowano we wsiach: Gołąsza (ok. Będzina), Kokotek (ok. Lublińca), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór), Wilcza (ok. Rybnika), Wojstawice (ok. Myszkowa).

¹³ Zanotowano we wsi Wojstawice (ok. Myszkowa).

¹⁴ Zanotowano we wsi Lubojna (ok. Częstochowy). Szerzej na ten temat zob.: Przymuszała, Świata-Trybek (2021: 292-299).

¹⁵ Zanotowano we wsi Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór). Informacja ta odnosi się do przeszłości zachowanej we wspomnieniach rozmówców. W czasie badań zwyczaj nie był już praktykowany.

¹⁶ Zanotowano we wsiach: Kokotek (ok. Lublińca), Kryry (ok. Pszczyny).

¹⁷ Zanotowano we wsi Kokotek (ok. Lublińca).

¹⁸ Zanotowano we wsiach: Istebna (ok. Cieszyna), Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego), Wojstawice (ok. Myszkowa).

jakości,¹⁹ owoce.²⁰ Powszechnie dostarczano kiełbasy i mięso drobiowe.²¹ Równie często zabierano ze sobą różnorodne, drobne produkty spożywcze, w zależności od tego, jaki był stopień zażyłości pomiędzy kobietami oraz na co mogła sobie pozwolić odwiedzająca. Rozmówcy i rozmówczynie wskazywali zazwyczaj na jajka, masło, śmietanę, mleko, cukier.²² Jak wspomina jedna z mieszkanek Wiślicy: „Przychodziły z nowicką, ta przyniosła kurę, gęś, ta cukru, kawy z gołymi rękami żadna nie przyszła. Pół litra wódki dla położnicy też czasem przyniosła która”. Zdarzały się sytuacje, że produkty spożywcze dostarczano tylko uboższym rodzinom: „Odwiedzają, a jak bidoki to przyniosą mleka, masła, śmietany”.²³ W kilku miejscowościach odwiedzające wręczały położnicy alkohol. Było to wino²⁴ lub słodka wódka.²⁵ We wsi Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego) miętową wódką obdarowywano wyłącznie kobietę – wieloródkę. Zachowanie to tłumaczono dobrem kobiety: „żeby ją w brzuchu nie gryzło”.

Produkty, które wręczano matce z reguły nie miały znaczenia symbolicznego. Zwyczajowo przyjęte było, by dominowały produkty słodkie. W przeszłości powszechnie przynoszono kakao i mleko, z czasem produkty te zastąpiono słodyczami, ciastami, czekoladą. Jedynie w dwóch miejscowościach na tę okazję wypiekano specjalne pieczywo. W Gołąszy (ok. Będzina) kobiety przygotowywały specjalny placek z serem, natomiast w Wieszowej (ok. Tarnowskich Gór) rogaliki: „Dawniej przynoszono położnicy na swaczną pszenne różki, inaczej zwane rogaliki, które rzekomo nazywano różki bolesne”.

Pojawienie się gości przy łóżku matki stanowiło okazję do okolicznościowego poczęstunku. Na Górnym Śląsku i regionach przyległych, obecnie wchodzących w skład województwa śląskiego, nie było jednej obowiązującej formy podejmowania gości. W przeszłości istotnym czynnikiem była zamożność gospodarzy. W przypadku rodzin ubogich, poczęstunku nie podawano: „Ubożsi przeważnie tego nie praktykują”.²⁶ Osoby bogatsze miały możliwość ugoszczenia odwiedzających. Nie były to jednak wystawne poczęstunki, gdyż takie z reguły zarezerwowane były dla przyjęcia organozowanego po chrzcie dziecka. W omawianej sytuacji najczęściej były to niewielkie przekąski, często przygotowywane z produktów przyniesionych przez przybyłe kobiety. W Gołąszy (ok. Będzina) wspominano: „Poczęstunek po obejrzeniu noworodka, z tego, co przyniosą odwiedzający”, podobnie przebiegało to w Pankach (ok. Kłobucka): „Część z przyniesionych darów spożywają na przyjęciu podczas odwiedzin, czasem coś zostaje dla matki i na chrzciny [...] jedzą chleb z masłem, serem, popijają wódką”. Z kolei w Lubomi (ok. Wodzisławia

¹⁹ Zanotowano we wsiach: Rudziniec (ok. Gliwic), Wilcza (ok. Rybnika).

²⁰ Zanotowano we wsiach: Gołąsza (ok. Będzina), Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego), Rudziniec (ok. Gliwic), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór).

²¹ Zanotowano we wsiach: Istebna i Wiślica (ok. Cieszyna), Lubojna (ok. Częstochowy), Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego), Panki (ok. Kłobucka), Rudziniec (ok. Gliwic), Wilcza (ok. Rybnika), Wojsławice (ok. Myszkowa).

²² Zanotowano we wsiach: Lubojna (ok. Częstochowy), Panki (ok. Kłobucka), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór).

²³ Zanotowano we wsi Żabnica (ok. Żywca).

²⁴ Zanotowano we wsi Gołąsza (ok. Będzina).

²⁵ Zanotowano we wsiach: Gołąsza (ok. Będzina), Lubojna (ok. Częstochowy).

²⁶ Zanotowano we wsi Kokotek (ok. Lublińca).

Śląskiego) podkreślano, że nie ma zwyczaju częstowania, niemniej „można poczęstować gości kanapkami, wódką, winem, słodyczami, kawą, tortem”.

Tym, co stanowiło nieodzowny element omawianego spotkania był alkohol. Za jego przygotowanie i serwowanie odpowiedzialny był ojciec nowo narodzonego dziecka.²⁷ Częstował on zarówno kobiety, jak i mężczyzn, także położnicę i akuszerkę. Wspomnienia tych sytuacji wybrzmiewały w niemal każdej miejscowości, w której prowadzono badania. W Kokotku (ok. Lublińca): „Dawniej podobno też popijali mąż z sąsiadami i akuszerką po kieliszku wódki”. W Rudzińcu (ok. Gliwic) sytuację tę opisywano w następujący sposób: „Przy tej okazji odbywa się małe poczęstne, zwykle coś ostrego wypiją. Dawniej były wypadki, że i matka (położnica) wychyliły kieliszek z akuszerką”. W Wieszowej (ok. Tarnowskich Gór) zwyczaj ten opisywano, jako zanikający, wspominając, iż „dawniej zebrały się kumoterki i sąsiadki, czy sąsiedzi i przynieśli coś wódki, by po kieliszku wypić. Dawniej mówiono, że lubiły wypić akuszerki („baba”), a podobno nawet położnica, żeby dziecko dobrze spało”. Z kolei w niektórych miejscowościach położnica była wyłączona ze spożywania alkoholu. W Wojstawicach (ok. Myszkowa), „jak się dziecko narodzi to ojciec stawia zebrany na tzw. „pępkowe” po porodzie, przed chrztem wódkę i piją u położnicy tzw. „pępkowe”. Zwłaszcza dużo piją, gdy chłopak się urodził. Jest to mały poczęstunek. A koleżanki (przyjaciółki lub krewni) przynoszą położnicy przy tej okazji coś dobrego do zjedzenia, np. torta, placek, kurę, ser, czekoladę, kakao, kawę itp. I tam to często z nią jadło, a zwłaszcza popijają. Akuszerki, czyli babki przy tej okazji lubiły dość wódki wypić”. Podobnie było w Wilczy (ok. Rybnika): „półoficjalne przyjęcie, chodzi o wypicie jednego kieliszka, położnica tylko je – na wzmocnienie”.

Owo spotkanie przy łóżku położnicy miało również swoją specyficzną nazwę. W większości badanych miejscowości było to określenie „pępkowe”.²⁸ W niektórych przypadkach dodawano jeszcze określenia „wypić”²⁹ lub „oblać”,³⁰ co jednoznacznie wskazywało, że zasadniczym składnikiem poczęstunku będzie alkohol. Rzadziej spotykane było sformułowanie „poczęsne”.³¹ Określenie to miało charakter bardziej ogólny i wskazywało przede wszystkim na fakt, podejmowania odwiedzających określonym zestawem potraw. W nazwie tej pomijana była okazja podawania tego poczęstunku.

Uczta urodzinowa – „chrzciny”

Oficjalna uczta urodzinowa w rodzinach zamieszkujących obecne województwo śląskie odbywała się po chrzcie dziecka. Spotkanie to powszechnie określane było jako „chrzci-

²⁷ O znaczącej roli alkoholu w obchodzeniu ważnych momentów w życiu człowieka wspominał Marian Grzegorz Gerlich. Ten badacz kultury górnośląskiej wspomina, iż „powiedzenie, że „ludzie przy gorzole się rodzi i przy gorzole z tego świata schodzili” było na Górnym Śląsku popularne” (Gerlich, 2020: 112).

²⁸ Zannotowano we wsiach: Kokotek (ok. Lublińca), Panki (ok. Kłobucka) – tu także używano wyrażenia „pępkowiny”, Rudziniec (ok. Gliwic), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór), Wilcza (ok. Rybnika), Wojstawice (ok. Myszkowa).

²⁹ „Pępkowe wypić” – zannotowano we wsi Lubojna (ok. Częstochowy).

³⁰ „Pępkowe oblać / oblewać” – zannotowano we wsiach: Rudziniec (ok. Gliwic), Wilcza (ok. Rybnika).

³¹ Zannotowano we wsiach: Gołąsza (ok. Będzina) i Rudziniec (ok. Gliwic).

ny³² / „krzciny”.³³ Rzadziej stosowano także inne nazwy podkreślające emocje związane z wydarzeniem - „radośnik” bądź też znaczenie przygotowywanego na ten czas poczęstunku - „gościna”,³⁴ „przyjęcie”.³⁵

Rodzina noworodka, chcąc podkreślić wagę tego wydarzenia, po nabożeństwie zapraszała do siebie gości i podejmowała ich specjalnie na tę okazję przygotowanym poczęstunkiem.³⁶ W przeciwieństwie do spotkania organizowanego zaraz po narodzeniu dziecka, kolejne odwiedziny miały bardziej formalny charakter, towarzyszyły obrzędowi recepcyjnym, dlatego też obwarowane były szeregiem zasad. W tym przypadku nie obowiązywał zakaz angażowania się mężczyzn. Uczestnikami tego wydarzenia były wybrane osoby, należące do najbliższego grona znajomych rodziny. O specyfice tego spotkania wspomina również Marian Grzegorz Gerlich (2020: 111): „Religijny charakter dnia ulegał zmianie dopiero po chrzcie, gdy rozpoczynało się biesiadne spotkanie [...]. Od tego momentu był to dzień nierozzerwalnie związany z uroczystym biesiadowaniem. W czasie owego spotkania [...] znamienne było używanie, a nawet nadużywanie, alkoholu”.

We wszystkich przebadanych miejscowościach w poczęstunku brali udział rodzice i dziadkowie dziecka oraz jego rodzice chrzestni. W zależności od zamożności rodziny zaproszenie dotyczyło również dalszych krewnych, dobrych sąsiadów i przyjaciół rodziny. W Istebnej (ok. Cieszyna) rozmówcy wspominali: „Kiejsi rodzice, kumotrowie lub rodzina z jego strony lub jej, jak niedaleko proszeni. Teraz już różne goście [...]. Jak komu starczy to proszą rodzinę, a jak nie to tylko potkowie [rodzice chrzestni – przyp. A. D.] na krzciny”. W podobny sposób sytuację tę przedstawiano w Żabnicy (ok. Żywca): „Chrzcziny, jak duże to rodzina swoja i jej i kumotry [rodzice chrzestni – przyp. A. D.], a jak małe chrzcziny to tylko kumotry. Jak kto może takie duże chrzcziny, to wyprawia”. W niektórych miejscowościach pamiętano, że jedną z uczestniczek tej uczty była lokalna akuszerka, która odbierała poród ochrzczonego dziecka. We wsi Kryry (ok. Pszczyny) rozmówcy nadmienili, że jeszcze do ok. 1960 roku zwyczaj ten był praktykowany. Podobnie w Lubojni (ok. Częstochowy) i Wojśławicach (ok. Myszkowa) w żywej pamięci był udział tej kobiety w uroczystości. Nierzadko pełniła ona również funkcję gospodyni podczas tego spotkania.³⁷

Chrzest dziecka w społeczności wiejskiej niósł ze sobą wiele znaczeń. Z jednej strony był obrzędem o charakterze religijnym, z drugiej pełnił ważną funkcję społeczną – włączał nowego członka w szeregi lokalnej wspólnoty. Wymowa tego wydarzenia wykluczała

³² Zanotowano we wsiach: Gołaszka (ok. Będzina), Kokotek (ok. Lublińca), Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego), Panki (ok. Kłobucka), Rudziniec (ok. Gliwic), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór), Wilcza (ok. Rybnika), Wojśławice (ok. Myszkowa), Żabnica (ok. Żywca).

³³ Zanotowano we wsiach: Istebna i Wiślica (ok. Cieszyna), Kryry (ok. Pszczyny), Lubojna (ok. Częstochowy).

³⁴ Zanotowano we wsiach: Kokotek (ok. Lublińca), Rudziniec (ok. Gliwic), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór), Wilcza (ok. Rybnika).

³⁵ Zanotowano we wsi Wojśławice (ok. Myszkowa).

³⁶ W przeszłości dość powszechną praktyką było odwiedzanie karczmy po wyjściu z kościoła, przed powrotem do domu. W czasie badań praktyka ta została już zarzucona, niemniej jej echa zachowały się w narracjach nielicznych rozmówców. W Wojśławicach (ok. Myszkowa) zapisano: „Dawniej z kościoła chrzestni (czasem) udali się wprost do karczmy (w pobliżu kościoła) i również kobiety z dzieckiem ochrzczone. Dziś już tego zwyczaju nie ma. Idą do domu i w domu dopiero urządzają przyjęcie”.

³⁷ Zanotowano we wsi Lubojna (ok. Częstochowy).

udział jednostek nie wpisujących się w obowiązujący kanon. W związku z tym unikano zapraszania na tę uroczystość osób rozwiedzionych, żyjących w związkach nieformalnych oraz innego wyznania aniżeli rzymskokatolickie: „Nie zaprasza się rozwodników i wyznawców innej wiary („kociorzy”)”.³⁸

Wystawność gościny podkreślano odpowiednim menu. Dania, które serwowano w tym dniu miały odświętny, uroczysty charakter. Z reguły były to wystawne potrawy obiadowe, które wpisywały się w lokalnie przyjętą tradycję: „Nie ma zwyczajowych potraw, tylko takie popularne na Śląsku podawane w czasie większych uroczystości”.³⁹ Zazwyczaj podawano: „Rosół z makaronem, mięso pieczone, kotlety lub rolada, ziemniaki, kapusta gotowana”.⁴⁰ W przeszłości poczęstunek przygotowywano z produktów mniej luksusowych i bardziej archaicznych. Wskazywano przede wszystkim na różnego rodzaju kasze: „dawniej podawano częściej kaszę jęczmienną, tatarczaną, jaglaną”,⁴¹ „kaszę tatarczaną, jaglaną”⁴² oraz ser.⁴³ Ten ostatni podawano, zarówno jako składnik słodkich wypieków, jak i potrawę samą w sobie - w tym przypadku był on daniem wytrawnym. O ciastach z serem wspominano w dwóch zagłębiowskich wsiach. W Gołąsży (ok. Będzina) na chrzciny przygotowywano placki z serem: „zwyczajowo podaje się sernik”, podobnie w Wojstawicach (ok. Myszkowa): „‘serowce’ – placek gruby z serem”. Również na północy województwa śląskiego ser był osobnym daniem. W Lubojni (ok. Częstochowy) podawano sam ser, natomiast w niedalekich Pankach (ok. Kłobucka) „ser z masłem to dawniej sobie chwalono”. Dłuższą narrację zanotowano w Wojstawicach. Rozmówca dość szczegółowo opisał, w jaki sposób serwowano to danie: „Obowiązkowo podawano dawniej bryndzę, biały ser, serek wyciskany w woreczku (w kształcie sercowatym). Wygnieciony serek cały kładli na desce i potem go dawali, krajali sobie na plasterki i obkładali chleb i każdy przed spożyciem posolił sobie ten plasterek serka według swego smaku”.

Nieodzownym elementem gościny po chrzcie dziecka były słodkie wypieki. Ich ilość i jakość zależały od zamożności rodziny. We wsiach górnośląskich były to przede wszystkim „kołocz”.⁴⁴ W Lubomi (ok. Wodzisławia Śląskiego) rozmówcy tak tę sytuację wspominali: „Dawniej bułki z masłem a bogaci kołacze”. Nie miały one symbolicznego znaczenia, niemniej były powszechnie serwowane po uroczystych obiadach. Wypiek ten miał prostokątny kształt, był wykonany z ciasta drożdżowego, „z posypką, przekładany makiem,

³⁸ Zanotowano we wsi Żabnica (ok. Żywca).

³⁹ Zanotowano we wsi Kokotek (ok. Lublińca). W podobny sposób wypowiadali się mieszkańcy wsi: Lubojna (ok. Częstochowy), Rudziniec (ok. Gliwic), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór), Wilcza (ok. Rybnika), Wojstawice (ok. Myszkowa), Żabnica (ok. Żywca).

⁴⁰ Zanotowano we wsi Kryry (ok. Pszczyny). Podobny zestaw dań serwowano we wsi Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego): „dawniej i obecnie daje się rosół z makaronem”, Panki (ok. Kłobucka): „kapusta, rosół z kaszą”. O potrawach serwowanych w dni świąteczne i uroczyste wspomina m. in. Dorota Świata-Trybek (2010), czy Lidia Przymuszała i Dorota Świata-Trybek (2021).

⁴¹ Zanotowano we wsi Lubojna (ok. Częstochowy).

⁴² Zanotowano we wsi Panki (ok. Kłobucka).

⁴³ Kaszę i ser zaliczano to produktów obrzędowych pojawiających się podczas uczt starożytnych Słowian. Kasza serwowana była kobietom w czasie gościny po połogu, z kolei serem częstowano wszystkich uczestników tego spotkania (Lis, Lis, 2009: 202).

⁴⁴ Zanotowano we wsiach: Kryry (ok. Pszczyny), Lubojna (ok. Częstochowy), Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego), Panki (ok. Kłobucka), Rudziniec (ok. Gliwic), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór).

serem”.⁴⁵ Z czasem zostały zastąpione innymi wypiekami: plackami, ciastami, różnego rodzaju ciastkami i bułkami. Jednak przede wszystkim uroczystość tę uświetniano tortami (słodkie ciasta o okrągłym kształcie, układane warstwowo na siebie i przekładane kremami), które zastąpiły tradycyjne „kołocze”.⁴⁶ Na Śląsku Cieszyńskim, w Istebnej (ok. Cieszyna) niektóre potrawy i produkty spożywcze przynosiły ze sobą osoby zaproszone na chrzciny: „podarunki – tort, cukierki, kiełbasa, mięso [...] kumotra [matka chrzestna – przyp. A. D.] przyniosła węzeł – babkę, cukierki”. Wszystkie one wykorzystane były do przygotowania poczęstunku.

Obok potraw, ważną rolę podczas poczęstunku pełniły napoje. W szczególności napoje alkoholowe. Serwowane były one w każdym ważnym momencie życia jednostki. Pojawiały się również podczas chrzcin. Były to przede wszystkim wódka, zarówno czysta, jak i tzw. gatunkowa (aromatyzowana) oraz piwo.⁴⁷ W niektórych miejscowościach podawano także wino.⁴⁸

Uczta pogrzebowa – „stypa”

Kolejnym, niezwykle ważnym momentem w życiu rodziny, jest śmierć jednego z jej członków. Moment odejścia człowieka ze świata żywych obwarowany jest szeregiem rytualnych zabiegów, umożliwiających z jednej strony poprawne wyłączenie zmarłego ze społeczności żywych, z drugiej pozwalające żywym krewniakom na rozstanie z nieboszczykiem. W społeczności wiejskiej pogrzebowe rytuały przejścia nigdy nie odbywały się w samotności. Bardzo często wymagały one zaangażowania bliższych i dalszych krewnych, sąsiadów i znajomych zmarłego. Rodzina żałobników wspierana była na różnych etapach obrzędowości pogrzebowej. Ze swojej strony odwdzięczała się oferując tym osobom poczęstunek. Wystawność i obfitość wspomnianej gościny zależna była przede wszystkim od możliwości finansowych gospodarzy.

Materiał, który został zgromadzony na terenie obecnego województwa śląskiego, wskazuje na kilka tendencji zmian zachodzących w omawianym temacie. Dotyczy to zarówno formy i przebiegu uczty pogrzebowej, jak i terminów, kiedy była ona organizowana. Niektóre tradycje traciły na popularności. Było to skutkiem zarówno przemian mentalnych członków społeczności wiejskiej, jak i odmiennych sposobów postępowania ze zmarłym.⁴⁹

⁴⁵ Zanotowano we wsi Wilcza (ok. Rybnika).

⁴⁶ Zanotowano we wsiach: Kryry (ok. Pszczyny), Rudziniec (ok. Gliwic), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór), Wilcza (ok. Rybnika).

⁴⁷ Zanotowano we wsiach: Gołusza (ok. Będzina), Istebna i Wiślica (ok. Cieszyna), Kryry (ok. Pszczyny), Lubojna (ok. Częstochowy), Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego), Panki (ok. Kłobucka), Rudziniec (ok. Gliwic), Wilcza (ok. Rybnika), Wojstawice (ok. Myszkowa).

⁴⁸ Zanotowano we wsiach: Kryry (ok. Pszczyny), Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego), Panki (ok. Kłobucka), Rudziniec (ok. Gliwic).

⁴⁹ Echa dawnych wierzeń dotyczących możliwości powrotu zmarłego zza grobu, w przypadku niedokończonej sprawy, pojawiają się w nielicznych już wspomnieniach rozmówców. Na badanym terenie wierzono, że wyprawienie symbolicznej uczty zniweluje działania sił nadprzyrodzonych. Interesujący zapis poczynił Kazimierz Jagieła we wsi Panki (ok. Kłobucka): „Dawniej pod koniec XIX

Przed wszystkim coraz rzadziej ciało zmarłego przechowywano w domu i odprawiano nad nim zwyczajowe czuwania. Wspomnienia takich spotkań zachowały się w nielicznych narracjach w północnej części województwa i w Beskidzie Żywieckim. W Gołąsży (ok. Będzina) w przeszłości „odbywało się poczesne w tej samej izbie, gdzie leżał zmarły. Częstowali wszystkich tych, którzy czuwali na modlitwie przy zmarłym”. W Wojśławicach (ok. Myszkowa) pierwszy symboliczny poczęstunek miał miejsce przed wyprowadzeniem trumny z domu zmarłego: „Bywa w zwyczaju u niektórych mieszkańców wsi, że w dniu pogrzebu dają już rano chłopom wódki po kieliszku (zwłaszcza tym, co niosą nieboszczyka)”. Podobnie w Żabnicy (ok. Żywca): „Przed pogrzebem, jak wyśpiewają, to czasem częstują, ale mało – wódką, prędzej herbatą z rumem. Rumu za Austriaków było dużo, dali garczek herbaty z rumem. Teraz winem albo wódką, ale to mało który”. Wraz z upowszechnieniem się zakładów pogrzebowych, które w profesjonalny sposób zajmowały się zmarłym od chwili zgonu do pochówku, zniknęły powody by się zbierać w domu żałobnym przed pogrzebem. W efekcie rezygnowano z części zwyczajowych poczęstunków, a pierwsza uczta miała miejsce dopiero po pochowaniu zmarłego. Z reguły odbywała się ona w domu żałobnym, najczęściej w izbie, w której leżał wcześniej zmarły. W przypadku, kiedy w pogrzebie wzięła udział większa ilość osób, proszono o użyczenie miejsca sąsiadów lub krewnych, którzy dysponowali większymi pomieszczeniami. Ze względu na fakt, iż uczta ta na badanym terenie nie ma odległej genealogii, mieszkańcy badanych miejscowości nie umieli wskazać odrębnej nazwy dla omawianego spotkania. Najczęściej wymieniali takie określenia jak: „gościna pogrzebowa”,⁵⁰ „gościna żałobna”,⁵¹ „pogrzebowiny”,⁵² „poczęstne”,⁵³ „obiad pogrzebowy”,⁵⁴ „uczta pogrzebowa”.⁵⁵ Rzadziej przytaczali sformułowania takie jak „stypa”⁵⁶ czy „konsolacja”.⁵⁷

Zmieniło się również nastawienie mieszkańców wsi do gościny organizowanej po pogrzebie. Dawniej uroczyste i wystawne poczęstunki należały do rzadkości. Jednym z po-

w. zdarzało się, że w wypadkach, gdy zmarły zostawił pieniądze ukryte i wracał do nich „na górze był hałas jakby kto szuflę pieniądze przesypywał”, to wtedy sprawiano „Boży obiad”. Raz miało to miejsce w półtora roku po pogrzebie. Zamawiano mszę w Truskolasach, na którą przywieziono dziadów. Po nabożeństwie przywieziono ich do domu i sprawiono im „boży obiad”. Ugotowano kapusty z grochem, dostali po kawale chleba i jednej kopijce i odeszli. Wtedy ukazał się nieboszczyk i powiedział „Bóg zapłać” i już od tej pory było spokojnie”. Tak więc w dawnych zwyczajach wiejskich gościna przygotowywana po śmierci członka rodziny pełniła nie tylko funkcję praktyczną, ale również symboliczną a nawet magiczną. Stopniowe zanikanie myślenia magicznego i upowszechnianie się przekonań opartych na przesłankach racjonalnych doprowadziły do zaniku tego typu zwyczajów.

⁵⁰ Zanotowano we wsiach: Kokotek (ok. Lublińca), Kryry (ok. Pszczyny), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór), Wilcza (ok. Rybnika).

⁵¹ Zanotowano we wsiach: Rudziniec (ok. Gliwic) i Wilcza (ok. Rybnika).

⁵² Zanotowano we wsiach: Kokotek (ok. Lublińca), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór), Wojśławice (ok. Myszkowa).

⁵³ Zanotowano we wsiach: Lubojna (ok. Częstochowy) i Panki (ok. Kłobucka).

⁵⁴ Zanotowano we wsiach: Panki (ok. Kłobucka), Rudziniec (ok. Gliwic), Wieszowa (ok. Tarnowskich Gór), Wilcza (ok. Rybnika), Wojśławice (ok. Myszkowa).

⁵⁵ Zanotowano we wsiach: Rudziniec (ok. Gliwic) i Wilcza (ok. Rybnika).

⁵⁶ Zanotowano we wsiach: Gołąsza (ok. Będzina) i Wojśławice (ok. Myszkowa).

⁵⁷ Zanotowano we wsi Wojśławice (ok. Myszkowa).

wodów, dla którego tak się działo, była świadomość wysokich kosztów, które uczta ta pociąga za sobą: „unikają styp, bo to duże obciążenie finansowe i pracochłonne”.⁵⁸ W niektórych miejscowościach poczęstunek przygotowywany był przede wszystkim dla krewnych, którzy przyjechali na tę uroczystość z daleka: „To przede wszystkim ze względu na nich robi się taki poczęstunek”.⁵⁹ W Wilczy (ok. Rybnika) tłumaczono to w następujący sposób: „Tylko ci, którzy przybyli z daleka, a osoby w podróży należy ugościć”. Z kolei w Żabnicy (ok. Żywca) rozmówcy stwierdzili, że krewni zamiejscowi byli jedynymi uczestnikami takiego poczęstunku: „Jeno rodzina daleko, to popili, poczęstowani w karczmie, tak było wprzód, tera w domu albo w barze, dadzą wódkę, piwo”. Niemniej w czasie badań był to zwyczaj preferowany przez osoby ubogie, w większości przypadków zmieniający się w kierunku rozszerzania liczby zaproszonych gości. Uczestnikami wspólnego posiłku po pogrzebie najczęściej byli członkowie najbliższej rodziny (także rodzice chrzestni), sąsiedzi i znajomi, niezwykle rzadko zapraszano księdza: „Z postronnych osób bierze udział ksiądz, przedstawiciele zakładu pracy, w którym pracował zmarły”.⁶⁰

W obrębie województwa śląskiego istniały różnice w sposobach rewanżowania się mężczyznom niosącym mary. Posługa ta nierzadko wykonywana była przez krewnych i znajomych zmarłego. W takim przypadku nie stosowano żadnej gratyfikacji a osoby te, w ramach podziękowania, zapraszano do udziału w poczęstunku.⁶¹ W Istebnej (ok. Cieszyna) nie było praktykowane organizowanie uczt po pogrzebie. Najbliższa rodzina zmarłej osoby zapraszała do karczmy na wódkę jedynie osoby niosące trumnę: „było dawniej częstowanie wódką w karczmie tych, co nieśli mary. Rodzinę zapraszali dużo rzadziej [...] przede wszystkim uczestniczą w tym poczęstunku „noszacze” – ci, co nieśli mary”. Podobna sytuacja miała miejsce w pobliskiej Wiślicy. Jak wspominają mieszkańcy: „Do gospody po pogrzebie niektórzy prosili chłopów, co nieśli mary, na wódkę”. Z kolei w Lubomii (ok. Wodzisławia Śląskiego) osoby te opłacano pieniędzmi, które z reguły przeznaczano na alkohol wypijany w najbliższej gospodzie. W Wojśławicach (ok. Myszkowa) w takim spotkaniu w lokalu uczestniczyli również grabarz i muzykanci.⁶² W niedalekiej Gołuszy (ok. Będzina) „kiedyś zdarzało się, że dawano grabarzom wódkę i ci spożywali ją najczęściej na cmentarzu lub po wyjściu z cmentarza. Obecnie tego nie stosuje się, gdyż grabarze opłacani są pieniędzmi”. Wspomniane spotkania przy alkoholu w karczmie miały swoją specyficzną nazwę. W badanych miejscowościach nazywano to „przepijaniem skórki”. Jak zanotował Stefan Łysik: „Przepić skórke” – dzieje się to poza domem żałoby, przepijają ci, którym zapłacono za pogrzeb (grabarz, tragarze), czynią to w karczmie”.⁶³ O podobnym zachowaniu wspomina także badaczka Eugenia Szweda: „Formułę tę prze-

⁵⁸ Zanotowano we wsi Wilcza (ok. Rybnika).

⁵⁹ Zanotowano we wsi Rudziniec (ok. Gliwic), podobnie w Wojśławicach (ok. Myszkowa).

⁶⁰ Zanotowano we wsi Gołusza ok. (Będzina), podobnie we wsi Kokotek (ok. Lublińca), Wilcza (ok. Rybnika).

⁶¹ Zanotowano we wsiach: Kokotek (ok. Lublińca), Kryry (ok. Pszczyny), Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego), gdzie „jeżeli trumnę niósł ktoś z rodziny, to szedł do domu na poczęstunek”, Panki (ok. Kłobucka), Rudziniec (ok. Gliwic), gdzie zapraszano także tych „co nieśli trumnę ochotniczo, bez wynagrodzenia”.

⁶² Osoby te również otrzymywały wynagrodzenie pieniężne za wykonaną pracę.

⁶³ Zanotowano we wsi Kokotek (ok. Lublińca). Podobnie zwyczaj badacz zarejestrował również w Rudzińcu (ok. Gliwic), Wilczy (ok. Rybnika) czy Wieszowej (ok. Tarnowskich Gór).

ważnie wypowiadają koledzy zmarłego czy te osoby, które niosły zwłoki, kiedy po pogrzebie umawiają się do gospody”.⁶⁴

W niektórych wsiach zwyczajem nowszego pochodzenia było powtórzenie uroczystej gościny w pierwszą rocznicę śmierci członka rodziny. Spotkanie to poprzedzone było udziałem w rocznicowej mszy żałobnej. Zwyczaj ten znany był mieszkańcom badanych miejscowości również w przeszłości, niemniej w czasie prowadzenia badań nie należał on do praktyki powszechnej. Z czasem stawał się on coraz popularniejszy. Powodem wspomnianych zmian była stopniowo poprawiająca się sytuacja ekonomiczna mieszkańców wsi, co umożliwiało im przygotowanie bardziej wystawnego menu, jak również zaproszenie większej ilości osób. W Rudzińcu (ok. Gliwic) badacz zapisał: „Dawniej u bogatszych, a obecnie coraz częściej robi się małą ucztę pogrzebową w rocznicę śmierci (zwykle dla tych, którzy pojawiają się w kościele na rocznicowej mszy żałobnej)”.⁶⁵

Ze względu na fakt, iż w większości badanych miejscowości uczty pogrzebowe odbywały się w porze obiadowej, dania podawane w tym czasie były zazwyczaj ciepłe i sycące. Z reguły były to typowe śląskie obiady niedzielne bądź świąteczne: „Zupa zwykle nudle, czyli makaron, lub zupa ryżowa, albo pomidorowa, albo kartoflana, albo jakaś tam. Potem dawano na stół mięso, albo wieprzowe, albo kurze, albo kawałek kiełbasy, rzadziej mięso wołowe i sos do tego albo ziemniaki a częściej raczej kluski (z mąki i kartofli gotowanych albo z mąki i utartych, surowych ziemniaków lub inne jeszcze kluski) do tego kapusta i inna jakaś jarzyna, na koniec kompot z jabłek, śliwek itp., do tego piwo lub lemoniada i „gorzałka”, czyli wódka w kieliszkach. To wszystko. Potem na podwieczorek „kołocz” lub kanapki z kawą czy herbatą”.⁶⁶ W niektórych miejscowościach po II wojnie światowej menu zaczęło ulegać zmianie. Częściej rezygnowano z posiłków obiadowych na rzecz tzw. zimnej płyty: „Po II wojnie światowej potrawy ciepłe, gotowane zanikają a pojawiają się najczęściej potrawy na zimno np. wędlina, galareta, sałatka. Z ciepłych potraw podaje się jedynie jeszcze bigos z kapusty”.⁶⁷

Przemiany zachodzące w kulturze wiejskiej, które miały miejsce w XX wieku nie ominęły także obrzędów rodzinnych. W omawianych kwestiach dostrzec można odchodzenie, a nawet zupełne zarzucanie tradycyjnych norm i tylko w niektórych przypadkach zastępowanie ich elementami nowszego pochodzenia. O przekształceniach, zachodzących w jadłospisie gościny pogrzebowej, świadczą wypowiedzi mieszkańców wsi, w których wspominają oni niektóre dawniejsze produkty i potrawy. Można do nich zaliczyć kasze i potrawy kaszowate. W niektórych miejscowościach pamiętano o ich obecności na stole podczas stypy. W Gołąszy (ok. Będzina): „Kaszę tatarską, jęczmienną czasem podawano. Podawano je z okrasą”, w Pankach (ok. Kłobucka): „Kaszę jaglaną, kaszę perłową z mlekiem [...] kaszę jęczmienną z masłem”. Innym przykładem potraw minionych są specjalne wypieki przygotowywane na tę okazję. We wspomnianej wyżej Gołąszy „na przyjęcie pogrzebowe pieczono przed I wojną światową chleb z czarnej mąki o kształcie

⁶⁴ Zanotowano we wsi Lubomia (ok. Wodzisławia Śląskiego).

⁶⁵ Podobny proces został opisany przez tego badacza również w Wieszowej (ok. Tarnowskich Gór) i Wilczy (ok. Rybnika).

⁶⁶ Zanotowano we wsi Kokotek (ok. Lublińca).

⁶⁷ Zanotowano we wsi Rudziniec (ok. Gliwic).

podłużnym. Na wschodzie pieczono go z gryczanej mąki i zwano go „ragojszą”. W każdej rodzinie taki chleb musiał być na stole na dzień zaduszny”. Z kolei w Wieszowej (ok. Tarnowskich Gór) „protestanczy Niemcy co przybyli na Górny Śląsk z Berlina i Brandenburgii [...] lubili na swe stypy pogrzebowe wypiekać jakieś „Totenhürschen” – czyli nasze zwykłe śląskie „rożki”, ale tutejszy lud w „rożkach” tych nie widział nic nadzwyczajnego [...] toteż tu u katolików (Niemcy ewangelicy po wojnie opuścili te tereny) na stypie nie widzi się żadnych rożków”. W czasie badań miejsce dawnych rytualnych wypieków zajęły kołaczki, ciasta i torty o współczesnym, nierzadko miejskim rodowodzie.

Niezmienным elementem poczęstunku serwowanego po pogrzebie był alkohol. Jego obecność była niezbędna zarówno wtedy, gdy miały miejsce większe gościny, jak również podczas skromniejszych spotkań. Najczęściej serwowano wódkę czystą i gatunkową, piwo oraz wino (także to, które produkowano we własnym zakresie). Dobór alkoholu przebiegał po linii płci: mężczyźni wybierali czysty alkohol i piwo, kobiety alkohole słodkie i wino. Spożywanie wódki określano jako „przepijanie skórki”,⁶⁸ a samej czynności towarzyszyły niekiedy następujące sformułowania: „Na smutki napijmy się wódki”,⁶⁹ „pić na zgryzota”.⁷⁰

Zakończenie

Zapisy wspomnień i własnych przeżyć związanych z obrzędowością rodzinną, które zostały zgromadzone w ramach badań etnograficznych na terenie obecnego województwa śląskiego, prezentują duże bogactwo i zróżnicowanie form oraz znaczną dynamikę przemian. Produkty i potrawy, które miały znaczenie symboliczne i magiczne, traciły na znaczeniu i ulegały zapomnieniu. Ich miejsce zajmowały dania, które z jednej strony wskazywały na zamożność i pozycję organizatora poczęstunku, z drugiej miały na celu uhonorowanie uczestników obrzędu. Można więc skonstatować, iż omawiane ucztowanie traciło obrzędową funkcję na rzecz funkcji społecznej. Jak zauważa Mariola Tymochowicz (2018: 217): „Współcześnie zasadniczej zmianie uległy motywacje, jakimi się dawniej kierowano przy wyborze potraw, większe znaczenie ma smak, estetyka podania i ich obfitość. Menu stało się bardziej podatne na modę i trendy kulinarne”.

Na formę obrzędowych gościn znaczny wpływ miały również przemiany społeczne, w tym medykalizacja omawianych momentów w życiu człowieka (narodziny, śmierć). Przeniesienie ich z przestrzeni prywatnej odpowiednio do szpitala czy zakładu pogrzebowego, oddanie szeregu działań w ręce profesjonalistów, spowodowały zanik zwyczajów odwołujących się do sfery wierzeniowej i magicznej.⁷¹ Jednocześnie warto podkreślić,

⁶⁸ Zanotowano we wsiach: Istebna (ok. Cieszyna), Kryry (ok. Pszczyny), Panki (ok. Kłobucka), Wojstawice (ok. Myszkowa). Sformułowanie takie padało również w gospodarstwie podczas spotkań mężczyzn wykonujących usługi na rzecz rodziny zmarłego, za które dostali wynagrodzenie. Do zagadnienia tego odniosłam się wyżej.

⁶⁹ Zanotowano we wsi Gołąsza (ok. Będzina) i Lubojna (ok. Częstochowy).

⁷⁰ Zanotowano we wsi Wilcza (ok. Rybnika).

⁷¹ O podobnych procesach w zakresie obrzędowości rodzinnej na terenie Lubelszczyzny wspomina Mariola Tymochowicz (2013). Można więc sądzić, iż przemiany te nie są specyficzne dla danego regionu, lecz mają miejsce w całym kraju. Różnice mogą dotyczyć ich chronologii.

iż sfera sacrum nie zaginęła zupełnie. Przeciwnie, ze względu na fakt, iż mieszkańców omawianego regionu wyróżnia przywiązanie do religii, rozbudowane formy ucztowania skumulowały się w takich momentach obrzędowości rodzinnej, które ściśle wiążą się z uroczystościami kościelnymi: chrztem, pogrzebem oraz rocznicową mszą żałobną.

Referencje

- Bohdanowicz J. (1993). Polski Atlas Etnograficzny – wykładnia zadań i metod pracy. In J. Bohdanowicz (Ed.), *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego T. 1: Rolnictwo i hodowla*. Cz. 1 (s. 7–49), Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Gajek, J. (oprac.). (1969b). *Kwestionariusz do badań P.A.E. Wybrane zagadnienie z kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*. Wrocław: Zakład Polskiego Atlasu Etnograficznego IHKM-PAN.
- Gajek, J. (oprac.). (1969a). *Kwestionariusz do badań P.A.E. Wybrane zagadnienie z kultury społecznej i duchowej. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe*. Wrocław: Zakład Polskiego Atlasu Etnograficznego IHKM-PAN.
- Gerlich, M. G. (2020). Narodziny, zaślubiny, śmierć w kontekście wiary i życia religijnego. In M. G. Gerlich (Ed.), *Sacrum i jego otoczką kulturowa w realiach górnośląskich. Między dawnymi a nowymi czasy* (s. 95-139). Katowice: „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe.
- Lis, H., Lis, P. (2009). *Kuchnia Słowian. O żywności, potrawach i nie tylko* Kraków: LIBRON.
- Przymuszała, L., Światała-Trybek, D. (2021). *Leksykon dziedzictwa kulinarnego Śląska*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Światała-Mastalerz, J., Światała-Trybek, D. (2010). *Śląska spiżarnia. O jodle, warzynie, maszkietach i inkszym pichcyniu*. Koszęcin: TONDO.
- Tymochowicz, M. (2013). *Lubelska obrzędowość rodzinna w kontekście współczesnych przemian*. Lublin: Lubelskie Towarzystwo Naukowe.
- Tymochowicz, M. (2018). Od obrzędu ku biesiadzie – pożywienie na tradycyjnym i współczesnym weselu (na materiale z woj. lubelskiego). In J. Żychlińska, A. Głowacka-Penczyńska (Ed.), *Apetyt na jedzenie. Pokarm w społeczeństwie, kulturze, symbolice na przestrzeni dziejów* (s. 217-226). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.

Svadobný videozáznam ako pramenný materiál vo výskume hudobno-nástrojových zoskupení v obci Vlachovo

A wedding video recording as a source material in the research of music bands in the village of Vlachovo

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.07

Peter Gecelovský

Abstract

The need for filming the wedding customary cycle arose due to the advancement of technology and the proliferation of VCRs in the countryside. The newlyweds suggested filming the event since they wanted to save their wedding day on a VHS tape. The earliest wedding records in the village of Vlachovo date back to the latter part of the 1980s. The research focuses on ensemble groups in the village of Vlachovo (Rožňava district). The central source material of the research are private wedding recordings on VHS media, perceived both as a recording medium and as a cultural phenomenon in rural areas. The aim of this thesis is to evaluate the nature and potential of wedding VHS recordings for local instrumental tradition research. The study included fieldwork on multiple VHS tapes, content analysis of the video recordings, and scholarly literature and ethnographic interviews as supplements. The thesis is based on the analysis of VHS tapes, in which it is possible to follow the course of the wedding custom and the activities of the music-instrument groups within it. The recordings contain a wealth of information about the progression of weddings between 1985 and 2003. Through their lens, it is also possible to analyse the many stages of the wedding custom from a musical perspective, observing the forms of ensemble tradition, the playing repertoire, and the forms and extent of the ensembles' participation in wedding events.

Keywords

music band, wedding videotape recording, instrumental cast, music repertoire, wedding customs, Vlachovo

Kľúčové slová

hudobno-nástrojové zoskupenie, svadobný videozáznam, nástrojové obsadenie, herný repertoár, svadobné obyčaje, Vlachovo

Kontakt / Contact

Bc. Peter Gecelovský, študent Oddelenia etnológie, Ústav manažmentu kultúry a turizmu, kulturológie a etnológie, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova 67, 949 74 Nitra, e-mail: peter.gecelovsky@student.ukf.sk

Ako citovať / How to cite

Gecelovský, P. (2024). Svadobný videozáznam ako pramenný materiál vo výskume hudobno-nástrojových zoskupení v obci Vlachovo. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 87-104. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.07>

Úvod

Film má v hudobnej folkloristike a etnomuzikológii významnú úlohu ako nástroj dokumentácie, analýzy a prezentácie tradičnej hudby. Na Slovensku sa využívanie filmu v oblasti etnografie a dokumentácie tradičnej kultúry rozvíjalo postupne, a to najmä od druhej polovice 20. storočia. Jedno z prvých pracovísk, ktoré začalo používať film, a to predovšetkým pri výskume hudobného a tanečného folklóru, je Umenovedný ústav Slovenskej akadémie vied – oddelenie etnomuzikológie (Slivka, 1982). Filmovanie etnomuzikológovia začínali využívať v oblasti dokumentácie ansámbovej hudby, ľudového tanca a výroby ľudových hudobných nástrojov (Elschek, 1985). Snímacia technika využívaná pri terénnom výskume bola spočiatku bez schopnosti synchrónneho nahrávania obrazu a zvuku, postupne sa zakúpila modernejšia filmová technika a v 80. rokoch 20. storočia sa začala adaptovať do výskumu videotechnika (Ruttkay, 1973). Videotechnika umožňuje okamžitý náhľad na nahrávky, je cenovo dostupnejšia a ponúka jednoduchšie uchovávanie a archiváciu. Kompaktnejšie a ľahšie videokamery zvyšujú mobilitu výskumníkov, umožňujú dlhšie kontinuálne nahrávanie a poskytujú vyššiu kvalitu obrazu a zvuku. Jednoduchá editácia a postprodukcia, ako aj ľahké kopírovanie a zdieľanie digitálnych videí, výrazne zlepšujú efektivitu a kvalitu dokumentácie a prezentácie tradičnej kultúry (porovnaj Elschek, 1985).

S postupným technologickým pokrokom a zvyšujúcou sa dostupnosťou videorekordérov začala na hornom Gemeri narastať potreba zaznamenávania svadiieb. V obci Vlachovo sa prvé svadobné záznamy začali vyhotovovať v druhej polovici 80. rokov 20. storočia. Kameramani, ktorí zaznamenávali svadby v obci Vlachovo, boli amatérmi, ktorí sa snímaniu venovali ako voľnočasovej aktivite alebo doplnkovému zamestnaniu. Záznam svadobného dňa bol iniciovaný budúcimi mladomanželmi, ktorí si želali uchovať tieto významné okamihy na VHS kazete.¹

¹ V kontexte výskumu hudobno-nástrojových zoskupení či svadobného obyčajového cyklu B. Garaj (1997: 413) vyzdvihuje význam a hodnotu svadobných videozáznamov: „Osobne považujem toto médium

Cieľom príspevku je prostredníctvom obsahovej analýzy série svadobných videozáznamov zachytených na VHS kazetách vyhodnotiť potenciál daného média v kontexte výskumu ansámbovej tradície v obci Vlachovo. Výskum je postavený na analýze špecifického audiovizuálneho prameňa, ktorý zachytáva hudobnú a tanečnú kultúru obce v konkrétnom časovom období, medzi rokmi 1985 – 2003.² Ďalším cieľom príspevku je priblížiť podoby ansámbovej tradície v lokalite analýzou svadobných videozáznamov so zreteľom na niekoľko vybraných parametrov či aspektov: miera a formy zapojenia sa nástrojových zoskupení do diania, podoba a premeny personálneho a nástrojového obsadenia kapiel v skúmanom období a ich technické vybavenie, štruktúra herného repertoáru z hľadiska jeho funkcionality a žánrovej typológie v kontexte svadobného obyčajového cyklu.

Dáta prezentované v príspevku vychádzajú z kvalitatívneho etnografického výskumu a obsahovej analýzy svadobných videozáznamov. Terénny výskum pozostával z realizácie rozhovorov s hudobníkmi, kameramanmi a manželskými párami, ktorí sa nachádzajú na zozbieraných svadobných videozáznamoch. Ústredným pramenným materiálom sú súkromné svadobné VHS kazety.

Kľúčovou metódou výskumu bola obsahová analýza videozáznamov. Analýza prebiehala pomocou štruktúrovaného pozorovania. K pozorovaniu pristupujem na základe vopred stanovenej schémy (tabuľky), na základe ktorej postupne zaznamenávam presný opis alebo údaje abstrahované z pozorovaného. Schéma je postupne zameraná na aspekty vymedzené v celi.

Pri analýze bolo potrebné zohľadniť viaceré faktory, ktoré ovplyvnili pohľad na svadobný videozáznam. Rozdeľujem ich do niekoľkých častí:

- kameraman, z hľadiska jeho pozície, bol vnímaný ako súčasť svadobného obyčajového cyklu. Jeho výslednú interpretáciu skutočnosti v podobe dokumentačného materiálu na VHS médiu vnímam ako jeho subjektívny výklad. Ako fyzickú kópiu udalosti, ktorú je možné podrobiť štúdiu a analýze (porovnaj MacDougall, 2014). Zohľadnená môže byť aj jeho schopnosť využívania rôznych techník natáčania, estetické cítenie, schopnosť reagovať na podnety zo strany svadobčanov, ale aj celkové technické schopnosti jednotlivých kameramanov;
- súkromné svadobné videozáznamy sú odrazom doby, v ktorej boli natočené. Zachytávajú určité historické obdobie, v ktorom je možné pozorovať dobovú módu, výzdobu, preferencie, repertoár a podobne;
- ďalším faktorom je povaha a rozsah média. Pri práci vychádzam z faktu, že dĺžka videozáznamu je obmedzená kapacitou VHS média. Preto sa na analyzovaných VHS nenachádza celý priebeh svadby, ale len jeho kľúčové momenty. Avšak, aj tieto kľúčové fázy svadby nemusia byť natočené v ich reálnej dĺžke;
- na svadbách v danom období kameraman využíval jednu kameru, a tá nebola schopná

v súvislosti so svadbou za skutočne jedinečný zdroj poznatkov a za dokumentačný raj pre dnešných bádateľov, výskumníkov, nehovoriac o jeho uchovávaní a hodnote pre ďalšie generácie“.

² Celkový počet zozbieraných svadobných VHS kaziet je 16. Najstaršia pochádza z roku 1985 a najmladšia z roku 2003. Po roku 2003 boli VHS kazety vytlačované optickými diskami DVD. Obdobie výskumu preto vymedzujem na obdobie vzniku a obdobie potlačania využitia VHS nosičov v lokalite.

zachytiť celkové dianie. Zachytáva len momenty, ktorým prikladá určitú dôležitosť.

V 90. rokoch 20. storočia pôsobilo v obci Vlachovo niekoľko významných hudobno-nástrojových zoskupení, ktoré výrazne prispeli k miestnej hudobnej tradícii.³ Ide o nástrojové zoskupenia s elektrofonickými hudobnými nástrojmi. Používanie elektrofonických hudobných nástrojov v týchto zoskupeniach je kľúčovým znakom, ktorý ich odlišuje od tradičných sláčikových zoskupení. Elektronické nástroje priniesli nové možnosti v hudobnej produkcii a výrazne ovplyvnili repertoár a štýl hrania. Medzi najaktívnejšie kapely tohto obdobia patrili Fragment, Sako, Trend, Mýtus, Relax.

Nástrojové obsadenie hudobno-nástrojových zoskupení

Hudobno-nástrojové zoskupenie je skupina hudobníkov hrajúcich na rôzne hudobné nástroje. Môže zahŕňať tradičné aj moderné nástroje a reflektovať regionálnu hudobnú tradíciu, ako aj aktuálne trendy. Prezентujú sa na spoločenských podujatiach, čím prispievajú k rozvoju kultúrneho života v obci. „Hudobné združenie je z hľadiska ľudových hudobných nástrojov spojením dvoch a viacerých inštrumentalistov. Ich základom je koordinovaná súhra na vytvorenie nového uceleného hudobného prejavu. Hrou vytvárajú spoločné umelecké, estetické a hudobné prejavy v špecifickej štýlovej jednote. Sú výrazom regionálnych, miestnych a individuálnych hudobných aspirácií a schopností muzikantov. Prezентujú sa v sociokultúrnom kontexte ako nové variabilné štýlové prejavy“ (Elschek, 2020: 300).

Hudobno-nástrojové zoskupenie na skúmaných záznamoch vystupuje v dvoch základných nástrojových obsadeniach. Počas svadby obe z nich zabezpečovali tí istí hudobníci. Podľa nástrojovej skladby je ich možné rozdeliť na:

1. Akustické obsadenie – hudobníci využívajú takéto obsadenie pri momentoch svadby, kde potrebujú byť v pohybe a možnosti elektrofonických hudobných nástrojov vylučujú túto možnosť. S takýmto obsadením je možné sa stretnúť počas viacerých fáz svadby.⁴
2. Elektrofonické obsadenie – je charakteristické svojou statickosťou. Je situované v kultúrnom dome alebo v inom spoločenskom priestore, kde sa svadobné hostiny a zábavy vykonávali, a to na javisku. Pojem elektrofonické obsadenie používam na pomenovanie nástrojového obsadenia pozostávajúceho z elektrofonických hudobných nástrojov. Avšak nachádzajú sa v ňom aj akustické hudobné nástroje – saxofón a súprava bicích.⁵

³ V obci Vlachovo je vývoj ansámblových zoskupení zaznamenaný v publikáciách, ktoré sú venované najmä personálnemu a nástrojovému obsadeniu – *Spevy spod Stromiša II.* od autora J. Kováča (2017), *Od čardášov po rokenrol: História populárnej hudby v Rožňave a okolí* od autora R. Bučeka (2021).

⁴ Akustické obsadenie zahrňujúce charakteristickú nástrojovú skladbu má základ v ansámblových združeniach nazývaných „džezy“. Po druhej svetovej vojne sa začali formovať hudobno-nástrojové zoskupenia známe ako „džezy“. Tento termín sa používa na označenie špecifickeho typu hudobného zoskupenia, ktoré sa vyznačuje rôznorodým inštrumentálnym zložením. Džezy svojim nástrojovým obsadením naprieč celým Slovenskom predstavujú bohatú paletu hudobných nástrojov (Lukáčová, 2013).

⁵ Adaptácia elektrofonických hudobných nástrojov do hudobno-nástrojových zoskupení, džezov, súvisí s počiatkami bigbítových ansámblov v 60. rokoch 20. storočia v západnej Európe a USA. Základom

Akustické nástrojové obsadenie má viaceré varianty. Stabilným hudobným nástrojom pri každom videozázname je akordeón, ktorý spĺňa rytmickú, harmonickú aj melodickú funkciu. Ďalším stabilným hudobným nástrojom je saxofón (B tenor), pre ktorý je charakteristická melodická funkcia. V prípadoch, kedy sa vyskytujú dva saxofóny, jeden z nich vedie základnú melódiu piesne, ktorú môže variačne ozdobovať rôznymi melodickými ozdobami alebo ciframi. Úlohou druhého saxofonistu je viesť druhý hlas k základnej melódii piesne. Rytmická funkcia je pri svadobných videozáznamoch rozdielna. Môže ísť o hudobné nástroje – ozembuch, bubon, tamburína.

Elektrofonické nástrojové obsadenie je situované na javisku, na mieste konania svadobnej hostiny a zábavy. Celkovo je možné zhodnotiť, že nástrojové obsadenia pozostávali zo stabilných hudobných nástrojov – saxofón, basgitarra, gitara, syntezátor a bicie. Dominantnú melodickú funkciu spĺňa saxofón. Saxofonista hrá hlavnú melódiu piesne, ktorú ozdobuje. Klávesy, teda syntezátor, spĺňajú melodickú, harmonickú aj rytmickú funkciu. Na videozáznamoch, v ktorých sa nachádzajú dva klávesy, si hráči delia jednotlivé funkcie – jeden melodickú funkciu a druhý harmonicko-rytmickú. Basgitarra spĺňa funkciu rytmickú a harmonickú, ktorú v minulosti spĺňal kontrabas. Melodickú a harmonickú funkciu v minulosti spĺňala *kontra* a v tomto nástrojovom obsadení ju spĺňa gitara. Bicie spĺňali rytmickú funkciu. *Kopákom* bubeník frázuje každú prvú (prízvučnú) dobu a *rytmičákom* ju dopĺňa úderom na druhú (neprízvučnú) dobu (v prípade párneho metra).

V zoskupeniach je na VHS kazetách možné pozorovať vývoj jednotlivých hudobných obsadení a samotných typov niektorých hudobných nástrojov. V časovom rozmedzí 1985 – 2003 sa nástrojové obsadenie menilo:

- Prvé zmeny je možné pozorovať pri syntezátore značky Kawai K1, ktorý je prítomný už na VHS-1989.⁶ Na kazete VHS-1985 je ešte prítomný organ. Podľa výpovedí hudobníkov hral Fragment na organe až do konca svojho pôsobenia (1995). Ostatné nástrojové zoskupenia, Sako a Trend, si už zakúpili syntezátory.
- Druhou zmenou bol prechod z akustických bicích na elektronické, zaznamenané na VHS-1993. Prostredníctvom výpovedí hudobníkov bolo zistené, že elektronické bicie si zoskupenie Trend zakúpilo už v roku 1992 a Sako o rok neskôr.
- Ďalším zásahom do nástrojového obsadenia sú pri VHS-2003c absentujúce bicie, ale pomocou syntezátora je tvorené pravidelné metrum syntezátorovými bicími – generované príslušným efektom.

Nevyhnutnou pre funkčnosť elektrofonických hudobných nástrojov je zvuková aparátúra. Na VHS-1985 kazete je prítomný prvý starší typ aparátúry:

(...) hralo sa tak, že každý mal svoju bedničku. Klávesy mali svoju bedničku, také kombíčko, kde sa pichli klávesy. Gitarista mal svoju bedničku, kde si pichol gitaru.

bigbítových populárnych skupín sa v USA stal Elvis Presley (Schnierer, 2013). Ďalšími predstaviteľmi boli populárne skupiny ako Beatles, Rolling Stones, Sex Pistols a ďalšie. V bývalom Československu sa používali pomenovania gitarové skupiny a neskôr sa začalo používať pomenovanie bigbít ako špecifický stredoeurópsky fenomén (Kajanová, 2010).

⁶ Údaje o VHS kazetách sú anonymizované.

Basgitarista mal svoju bedničku a spievalo sa do jednej z tých bedničiek, ktorá bola najlepšia. No a tie bedničky boli rozmiestnené na javisku. (muž, 1969)⁷

Fragment používal aj páskové echo, ktoré fungovalo na podobnom princípe ako magnetofón. Páskové echo nahralo zvuk z mikrofónov a o krátky moment sa prehrál nahratý zvuk. Avšak páska sa zasekávala, častokrát to šumelo a kazilo sa. Mikrofónmi ozvučovali saxofón a súpravu bicích nástrojov. Mikrofóny využívali aj na spev. Kvalitnejšiu zvukovú aparatúru počas socializmu nebolo ľahké zohnať:

Ešte aj v roku 1988 bol strašne veľký problém sa dostať k nejakej normálnej aparátúre. Tu sa predávali len veci z NDR. Vieš, to boli firmy ako Regend potom Solton, z toho východného bloku. Tu nič zahraničné si nedostal, napríklad Marshall alebo Ibañez. Keď si to aj dostal, tak to bolo veľmi drahé. (muž, 1969)

Druhý typ aparatúry sa začal vyskytovať po roku 1989. Vtedy mladí hudobníci v Saku spozorovali, že sa hudobný priemysel začal vyvíjať, a viacero kapiel už hralo len na dva reproduktory, mixážny pult a zosilňovač – takzvaný PA systém. Sako si zakúpilo digitálne echo, ktoré bolo oveľa kvalitnejšie ako páskové. Tento druhý typ aparatúry je možné vidieť na všetkých VHS kazetách od roku 1989. Všetky hudobné nástroje boli napojené do mixážneho pultu.

Okrem zvukovej aparatúry hudobno-nástrojové zoskupenia začali využívať aj svetelnú techniku. Zo svadobných videozáznamov sa nedá presne určiť, o akú svetelnú techniku ide, ale je prítomná už na kazete VHS-1990. Z terénneho výskumu bolo zistené, že svetelnú techniku si v 90. rokoch hudobníci upravovali sami. Používali napríklad majáky zo sanitiek alebo jednoduché reflektory, ktoré iba svietili. Poprípade na ne prilepili farebnú fóliu, aby zmenili farbu svetla. Svetelnú techniku si zakúpili až po roku 2000. Rôzne farebné reflektory je možné vidieť na VHS-2003d.

Hudobno-nástrojové obsadenie v kontexte svadobného obyčajového cyklu

Hudobno-nástrojové zoskupenie začína v svadobnom obyčajovom cykle figurovať pred ženíchovým domom v akustickom obsadení. Pred domom interpretujú valčíkové, polkové a čardášové piesne, kým sa svadobčania schádzajú. „Začali sme hrať také jednoduché veci do nálady a ľudia prichádzali“ (muž, 1945). Na svadobnom videozázname VHS-1989, VHS-1998a, VHS-2003b sa ženíchova družina schádza v kultúrnom dome a len najbližší – rodina a funkcionári, idú po nevestu. Na videozáznamoch je viditeľné, že elektrofonické obsadenie na javisku je už rozložené, z čoho vyplýva, že hudobníci museli prísť na stanovené miesto v predstihu, aby si stihli rozložiť aparatúru a elektrofonické hudobné nástroje.

⁷ Údaje o informátoroch sú anonymizované.



Obr. 1

Schádzanie sa ženíchovej družiny

Zdroj: súkromný archív respondenta; VHS-1997a

Po zídení ženíchovej družiny nasleduje svadobný sprievod smerujúci k neveste. Počas neho kapela kráča na čele a interpretujú *čardášové piesne*. Postavenie hudobníkov v sprievode sa odvíja od ich počtu. Ak sú v obsadení troch alebo štyroch hudobných nástrojov, kráčajú v jednom rade. Pri väčšom počte sa hudobníci rozdelia do dvoch za sebou idúcich radov. V prvom rade sa nachádzajú hudobníci hrajúci na saxofóne a akordeóne, v druhom rade idú hudobníci hrajúci na rytmické hudobné nástroje. Avšak z videozáznamov nemožno hovoriť o pravidle, ktoré platí pre každý sprievod. Pravidlom je, že saxofonisti sa vždy nachádzajú v prvom rade.



Obr. 2

Svadobný sprievod ženíchovej družiny k nevestinmu domu

Zdroj: súkromný archív respondenta; VHS-1999b

Po príchode pred nevestin dom sa okrem svadobných funkcionárov aktívne zapájali žartovnými rečami k vyjednávaní nevesty aj hudobníci. Po dojednaní výkupného ženích a hlavní aktéri vstúpia do domu nevesty. Ostatní svadobčania a kapela ostanú pred jej domom. Keďže kameraman vchádza do domu spoločne so ženíchom a hlavnými aktérmi, nie je na VHS kazete zaznamenané, čo sa deje na dvore. Z média je však možné počuť, že pred domom pokračuje interpretácia piesní. Keďže počas sprievodu hrajú vyslovene čardášové piesne do kroku, pred domom prechádzajú na valčíkové a polkové piesne.

Pri vychádzaní nevesty, ženícha, funkcionárov a najbližších z domu je v ansámblových združeníach zaužívané interpretovať pieseň *Lúto mi je, ach, mamiško mojã*. Na svadobných videozáznamoch je možné spozorovať po vyjdení kameramana z domu, že nástrojové zoskupenie má na hudobných nástrojoch priviazané farebné šatky. Pravdepodobne im ich niekto z nevestinej svadobnej družiny priviazal počas odobierky. Priviazané šatky si hudobníci po príchode na miesto konania svadobnej hostiny previazali na stojany mikrofónov.



Obr. 3

Vychádzanie nevesty z rodičovského domu za sprievodu hudobného zoskupenia

Zdroj: súkromný archív respondenta; VHS-1997a

Po odchode z nevestinho domu nasledoval svadobný sprievod do kostola alebo na civilný obrad do Nižnej Slanej (motorovými vozidlami a autobusom). Počas celého sprievodu alebo cesty autobusom hudobníci doprevádzajú svadobčanov.⁸ Po príchode do kostola alebo na civilný obrad ostáva kapela pred objektom. Kameraman sa nachádza spoločne so svadobčanmi vnútri daného objektu. Z rozhovorov s hudobníkmi vyplýva, že ich interpretácia pokračovala pred daným objektom. Lokálne spoločenstvo bolo prítomné, a nie každý svadobčan sa zúčastnil na obrade. Týchto ľudí nástrojové obsadenie ďalej zabávalo interpretáciou piesní:

⁸ Zo svadobných videozáznamov je ťažké určiť, či kapely mali počas sprievodu ustálený repertoár, pretože jednotlivé záznamy neponúkajú zaznamenaný svadobný sprievod v celej svojej dĺžke.

Pred kostelom smo furt hrávali. Bo to sa vždi dakto najšou, kto nejšou do kostela na sobáš. Aj nepozvaní lude prišli. Začali si rozkazovať a my sme nemali oddych. Farár sa aj ohradzoval voči tomu, bo mu to rušilo bohoslužbu. (muž, 1945)

Cesta zo sobáša je taká istá ako v prípade cesty na sobáš. Pri vychádzaní z obradnej miestnosti hudobníci interpretujú na každom svadobnom videozázname pieseň *Uš som se oženieu* a následne so svadobnou družinou smerujú na miesto konania svadobnej hostiny a zábavy.

Po príchode na miesto konania svadobnej hostiny ansámblové zoskupenie vchádza do sály a svadobčania ostávajú pred prahom dverí, kde prebieha obradné prijímanie nevesty do mužovej rodiny. Po príchode do kultúrneho domu sa mladomanželia a svadobčania usadia k stolom. Pri vchádzaní mladomanželov a svadobnej družiny do sály zoskupenie opakovane interpretuje pieseň *Uš som se oženiu*. Pri tejto časti prechádzajú z akustického nástrojového obsadenia na elektrofonické. Kým sa svadobčania usadia, nadväzujú ďalšou piesňou. Po usadení starejší prednesie prípitok a hudobníci zahrajú *tuš – Mnoga leta* a s nimi spievajú všetci svadobčania.

Tanečnú zábavu otvárajú mladomanželia svojím prvým svadobným tancom. Počas neho hudobníci interpretujú svadobný valčík – *Vydala ma mamka, za širokú vodu; Vydala, ma-mička, najstaršiu dcérušku; Tou našou dedinou vodenka preteká*. K mladomanželom sa pridajú do tanca rodičia. Zoskupenie prejde na polku a ukončí tanečné kolo čardášom. Čardáš hrajú len v prípade, ak sú svadobčania dobrí tanečníci „ak vidímo, že vedä tancovať“ (muž, 1974).

Cieľom kapely je zabaviť svadobčanov a dopomôcť k príjemnej atmosfére počas celého večera, či už hraním do tanca alebo doprevádzaním spevu. Na začiatku zábavy sa v lokalite uprednostňujú tzv. ľudové kolá, avšak súčasťou je aj interpretácia tzv. moderných kôl. Zoskupenie ich preferuje hrať až po slávnostnej večeri alebo až po polnoci. Počas interpretácie tanečných kôl sa na videozáznamoch objavujú zaujímavé interakcie medzi svadobčanmi a hudobníkmi. Keďže hudobno-nástrojové zoskupenie je situované na javisku, nie v bezprostrednej blízkosti svadobčanov, nie je možné hovoriť o rozkazovaní piesní svadobčanmi. Výber piesní určovali hudobníci a spoločne so svadobčanmi pri tanci spievali.⁹ V každom zoskupení sa objavuje jedna „hlavná“ osoba, ktorá jednotlivé tanečné kolá uvádza. Najčastejšie povie do mikrofónu, aký typ piesne idú hrať – „teraz vám zahráme veselú polku“ alebo podobne. Takto uvádzajú aj kolá moderných piesní. Pri analýze jednotlivých zoskupení počas tanečných kôl boli uvádzané aj piesne na želanie. Tie si prišli zaželať svadobčania počas prestávok. Svadobčania tiež oznámili hudobníkovi počas prestávky informáciu o narodeninách niektorého zo svadobčanov a hudobníci mu počas tanečného kola venovali pesničku, ktorú ohlásili (VHS-1990).

⁹ Z výskumu je známe, že v 70. rokoch 20. storočia, keď Fortúna hrala na svadbe v Rejdovej, najmä najstaršia generácia svadobčanov sa nevedela zmieriť s tým, že zoskupenie pri hre aj spieva: „Tak na nás kričali, že čo už nevládzete hrať, že musíte spievať?“ (muž, 1945).



Obr. 4

Tanečná zábava

Zdroj: súkromný archív respondenta; VHS-1997b

Počas prestávok medzi tanečnými kolami ansámblové zoskupenie prichádzalo spievať a hrať v akustickom obsadení medzi ľudí – spievanie pri stoloch. Účastníkov svadobnej hostiny podporili v speve a dobrí speváci si rozkazovali piesne, ktoré im majú zahrať. Hudobníkom svadobčania za interpretáciu nalievali pálenku alebo im dávali peniaze: „*Počas prestávok, ak smo išli hrat po stoloch, ta lude nám aj metali koruny do saxafónu, a potom smo to museli vibierat*“ (muž, 1945). Na záznamoch VHS-1985, VHS-1989, VHS-1990 a VHS-1993 je bezprostredné spievanie pri stoloch aj bez hudobného sprievodu. Na svadobnom videozázname VHS-1985 ženy počas prestávky bez podpory zoskupenia tancujú tanec do kola.

Okolo 18:00 sa podáva slávnostná večera, ktorú otvára družba príhovorom rozprávajúcim do mikrofónu. Počas jedenia svadobčanov zoskupenie interpretuje viaceré piesne – *Jecte-že, mi jecte; Kopala studničku; Červené jablčko*. V najstarších zozbieraných videozáznamoch je zaznamenané spievanie týchto piesni svadobčanmi bez zásahu hudobníkov. Na VHS-1993 kazete je zaznamenaná slávnostná večera svadobčanov a po pár minútach sa k nim pripojí hudobno-nástrojové zoskupenie na elektrofonických hudobných nástrojoch. Počas interpretácie spoločne s nimi spievajú aj svadobčania.

Po polnoci sa začínajú vydaté ženy schádzať a tancujú *svieškoví tanec*. Ide o svadobný chorovod so zapálenými sviečkami, ktorý má uzavretú kruhovú formu. Počas *svieškovieho tanca* ženy spievajú a družba s nevestou vchádzajú trikrát do kruhu, pričom nevesta zhasína sviečky. Po treťom raze ženy zhasnú všetky sviečky a ďalej tancujú v kole. K spevu žien sa pridávajú hudobníci na elektrofonických hudobných nástrojoch. Ženám zasahujú do výberu piesní a spievajú s nimi. Po ukončení tanca začína *zavijänka*. Ženy si rozložia stoličky v strede sály a čepčia nevestu. Do tohto obyčajového úkonu kapela nezasahuje.



Obr. 5

Hranie pri stoloch

Zdroj: súkromný archív respondenta; VHS-1993

Po *zavíjänke* starejší vyhlási *nevestínski* (*hantúškoví* alebo *zavíjänski*) tanec.¹⁰ Počas neho ako prvý tancuje s nevestou družba. Po ňom tancuje starejší a ďalej svokrovci, rodičia, blízka rodina a ostatní svadobčania. Na záver s nevestou tancujú slobodné dievčatá v kolese a jednotlivé dievčatá si v strede kruhu nevestu striedajú. Do tanca dievčat sa snaží vbehnúť ženích. Dievčatá sa bránia a nechcú ho vpustiť dnu do kruhu. Po úspešnom vojení do kruhu ešte chvíľu ženích s nevestou tancuje a následne ju zoberie na ruky. Starejší vysype zozbierané peniaze do lona nevesty a odchádzajú do vedľajšej miestnosti. Nástrojové zoskupenie *nevestínskí* tanec začína hraním piesne *Hor potokom, dolu potokom* alebo *Na zelenej lúke*. Ďalšie čardášové piesne voľne nadväzujú. Začína sa polkovým tempom a metrom. Postupne sa prechádza do rýchleho čardášu. Pri záverečnom kolese slobodných dievčat s nevestou nástrojové zoskupenie nadviaže piesňou *Ej, na most, dievki, na most*. Keď tancuje ženích, ansámblové združenie sprevádza tanec piesňou *Ej, hop, hop hop*. Počas celého tanca muzikanti voľne zakričia do mikrofónu „Čia mladá nevesta?“ a niektorý z hudobníkov odpovie napríklad „materiná“.

Po *zavíjänke* pokračuje zábava do ranných hodín a podáva sa posledná večera, *segedínsky guláš*. Po poslednom chode sa kuchárkam končia povinnosti. Hudobníci, spoločne s mladomanželmi a inými svadobčanmi, ich idú navštíviť a zabaviť (VHS-1998a, VHS-1998b, VHS-1999b). Hlavnými aktérmi sú práve hudobníci. Hrajú pieseň *Kuchárki, kuchárki*. Mladomanželia spoločne s kuchárkami tancujú. Niektoré zoberú kuchynský riad a začnú s ním tancovať – VHS-1998b. Hudobné zoskupenie je v akustickom nástrojovom obsadení.

¹⁰ V skúmanej lokalite obyvatelia obce používajú na pomenovanie tejto fázy svadby jeden z týchto pojmov.



Obr. 6

V kuchyni

Zdroj: súkromný archív respondenta; VHS-1998b

Svadby sa končia okolo piatej hodiny. Ani jedna VHS kazeta nedokumentuje úplný koniec svadby z pohľadu hudobníkov. Avšak hudobníci svadbu ukončili čardášovou piesňou *Uš kohútka spievajú*. Podľa terénneho výskumu táto pieseň ukončila svadobnú hostinu a zábavu a každý svadobčan vedel, že je koniec a hudobníci už viac nebudú hrať. Po ukončení svadby nadránom musia hudobníci rozloženú aparatúru zbaliť, odložiť a preniesť do svojej *nácvikárne*.¹¹

Piesňový repertoár

Svadba znamenala pre hudobno-nástrojové zoskupenia dominantnú hernú príležitosť. Ich repertoár pozostával z piesní rôzneho žánru. A. Elscheková (1997: 382) svadbu charakterizuje ako „najuniverzálnejšiu spevnú príležitosť, na ktorej sa uplatňuje celá široká paleta svadobných piesní. Sú to na jednej strane piesne v úzko obradnom a na druhej strane aj v širšom neobradnom tematickom zábere“.

V tejto časti budú nápomocné dve členenia herného repertoáru. Prvým je členenie repertoáru od Ľ. Droppovej (2001) na funkčne viazané piesne a funkčne neviazané piesne. Druhým, využívaným členením je tanečný repertoár podľa miestnej terminológie na *ľudové kolá* a *moderné kolá*.

Funkčne viazané piesne sú piesne viazané k určitým príležitostiam (Droppová, 2001), a teda boli interpretované nástrojovým zoskupením v určitých fázach svadby. Niektoré piesne zoskupenia prebrali z obradového repertoáru, ktorý bol súčasťou svadby už niekoľko generácií a niektorým piesňam pridali funkčnosť hudobné zoskupenia a stali sa

¹¹ Miestnosť vo vlastníctve obce, ktorú poskytli hudobníkom na nacvičovanie.

stabilnou zložkou až do súčasnosti.

Funkčne viazané piesne, ktoré kapely prebrali z obradového repertoáru, sú nasledovné:

- *Uš som se oženieu*, hranou po sobáší. Pieseň je zaznamenaná aj v piesňovej zbierke *Spevy spod Stromiša II.* ako pieseň interpretovaná cestou zo sobáša (porovnaj Kováč, 2017: 124);
- piesne k slávnostnej večeri *Jecteže mi jecte* (zapísaná aj v piesňovej zbierke ako pieseň svadobná, porovnaj Kováč, 2016: 89) a *Kopala studienku*. Začal ich interpretovať Fragment už v 80. rokoch;
- piesne k *svieškoviemu tancu* v minulosti hudobno-nástrojové zoskupenie nehralo. Zoskupenie sa začalo pridávať k spevu žien od 70. rokov 20. storočia na ich žiadosť. Na videozáznamoch predstavujú neodmysliteľnú súčasť tanca;¹²
- piesne k *nevestinskému/hantúškoviemu/zavijänskiemu tancu* – úvodné piesne *Hor potokom*, *Na zelenej lúke*;
- *Uš kohútiki spievajú* – záverečná pieseň ukončujúca tanečnú zábavu nielen na svadbe, ale aj pri iných tanečných príležitostiach. Podľa výpovedí túto pieseň hral napríklad aj sláčikový ansámbl pod vedením Juraja Lenkeya z Vyšnej Slanej a moderné hudobno-nástrojové obsadenie Mladosť túto pieseň prebralo a traduje sa až dodnes.

Piesne, ktorým pridali funkčnosť hudobné zoskupenia sú:

- *Lúto mi je, ach, mamiško mojä* – pieseň viažuca sa na odchod nevesty z domu a následne cestu na sobáš. Pieseň bola spievaná aj v predsvadobnom období pri dievčenskej rozlúčke. Začína sa objavovať na videozázname VHS-1993 a ostáva stabilnou aj na ostatných kazetách;
- *Uš som se oženieu* – počas vchádzania mladomanželov a svadobnej družiny do kultúrneho domu;
- *tuš – mnoga leta* – zaznamenaný na každej VHS kazete;
- pieseň k slávnostnej večeri Fragment obohatil o pieseň *Červené jablčko*;
- piesne k *nevestinskému tancu* – najmä záverečné piesne, ktoré sa začali interpretovať podľa toho, kto s nevestou tancoval. *Ej, na most, dievki* a ukončujúca pieseň *Ej hop, hop, hop*¹³. Piesne zaviedla kapela Sako a prvýkrát sa objavujú už na VHS-1989;
- *Kuchárki, kuchárki, planí rozum máte* – pieseň skomponoval Juraj Kováč v 70. rokoch 20. storočia a prebrali ju všetky ďalšie hudobné zoskupenia.

¹² „Svieškoví tanec sa zo začiatku nehral. Len potom už ako sa tá doba posúvala a tých starých žien, ktoré to ovládali, ubúdalo, tak sme boli donútení tie ženy doprevádzať. To oni si už prišli pýtať, aby sme ich doprevádzali. Tie pesničky sme hrali v takej polke, v takom ležérnejšom rytme“ (muž, 1969). Kapela dodržala piesne, ktoré ženy aj v minulosti počas svieškovieho tanca spievali, avšak výber piesní a to, v akom poradí sa budú spievať, už bolo na hudobníkoch.

¹³ Pieseň *Ej, hop, hop, hop* Sako prebralo z repertoáru horehronského speváka Jána Ambróza a dodnes sa viaže k záveru *nevestinského tanca*.

Na svadobných videozáznamoch je možné pozorovať a vypočúť si prevažne tradičný repertoár lokálneho, regionálneho, či celoslovenského rozšírenia, ale aj repertoár pozostávajúci zo súdobých populárnych tanečných piesní.¹⁴ Hudobníci repertoár usporadúvajú do stabilných tanečných kôl (*rúnd*). Tie vo vlastnom nárečí rozlišujú dvoma pojmi na:

1. ľudové kolá,
2. moderné kolá.

Ľudové kolá pozostávajú z tanečných piesní rôzneho pôvodu a väzby k tancu. Ide o tanečné piesne k valčíku, polke, ale taktiež tangu, foxtrotu a čardášu. Štruktúra jednotlivých ľudových kôl má ustálenú postupnosť – 1. polka, 2. valčík, 3. polka, 4. tango a záverečným tancom je vždy čardáš (5.). Piesne k tangu a foxtrotu nie sú stabilnými zložkami ľudových kôl. Vzájomne sa môžu obmieňať, prípadne sa vôbec nemusia objaviť. Hudobníci, ale aj obyvatelia obce Vlachovo vnímajú ako ľudové piesne práve tie, ktoré sa spievajú v týchto kolách.

Spev hudobníkov počas interpretácie ľudových kôl je vždy viachlasný. Z výskumu Juraja Kováča a z jeho spevníka *Spevy spod Stromíša* (2016, 2017) je známe, že v obci bol aj v minulosti prítomný viachlas. Najstarší zaznamenaný typ viachlasu, ktorý interpretovala najstaršia generácia, je variantná heterofónia. Hudobníci pod rôznymi vplyvmi (či už populárnymi piesňami) tento typ viachlasu obohatili a na VHS kazetách je stabilnou zložkou paralelizmus. Vedenie hlasov k valčíkovým a polkovým piesňam sa tvorí v paralelných terciách a sextách. Viachlasný spev k čardášovým piesňam je dvojhlasný, vedený v paralelnej tercii pod hlavnou melodickou líniou. V určitých miestach piesne je prítomný aj tretí paralelný hlas nad hlavnou melodickou líniou. V každej piesni hudobníci striedajú spievanú a hranú strofu. Piesne začali buď spevom, alebo hrou melódie na saxofóne.

Piesne k valčíku a polke začínali ustálene tzv. *anšlágom*. *Anšlág* je predohra valčíka a polky. Každé nástrojové zoskupenie malo zaužívaný vlastný *anšlág*. Tento typický úvod začínal hrať syntezátor, ku ktorému sa pridali hudobné nástroje – bicie, gitara a basgitara. Hneď po ňom nasledovala spievaná časť piesní alebo ich hral saxofonista.

Významnými osobnosťami pri formovaní herného repertoáru a preberaní piesní boli hudobníci, ktorí počas vojenčiny hrali vo vojenských dychových kapelách. Keď sa vrátili z vojenčiny, adaptovali piesne do svojho repertoáru. Ďalšími osobnosťami pri formovaní „ľudového“ repertoáru sú hudobníci, ktorí boli aktívni vo folklórnych súboroch. Pri účinkovaní na rôznych folklórnych festivaloch prišli do styku s piesňami charakteristickými pre iné regióny Slovenska a tie následne pridávali do svojho repertoáru. Častokrát je vo videozáznamoch možné počuť prítomnosť cudzieho nárečia alebo jeho rezíduá, či preklad do vlachovského nárečia.

V každom hudobnom zoskupení sa našiel hudobník venujúci sa zbieraniu a nahrávaniu lokálneho piesňového repertoáru. Predstavitelmi tejto skupiny ľudí boli vedúce osobnos-

¹⁴ B. Garaj (2003) konštatuje, že ani nástupom nových moderných zoskupení sa ľudový repertoár nevytratil, práve naopak, pri interpretácii tanečných kôl bolo možné v repertoári počuť ľudové piesne, ale taktiež takzvané ľudovky. Hudobno-nástrojové zoskupenia, či už na vidieku alebo v mestách, preberali populárne piesne, hlavne pre prispôsobenie sa požiadavkám objednávateľa. Nástrojové obsadenie je funkčne späté s hraním do tanca (Obuch, 2019), a ak má mladá generácia požiadavku (za)hrať moderné populárne piesne, zoskupenia sa snažia týmto požiadavkám vyhovieť.

ti jednotlivých zoskupení. Vo svojich súkromných archívoch majú magnetofónové pásky alebo kazety, na ktorých majú zaznamenaný skupinový alebo sólový spev najstaršej generácie. Tieto záznamy v 70. rokoch vyhotovili členovia skupiny Fragment a neskôr v 90. rokoch členovia zoskupení Trend a Sako. Po zhotovení audiozáznamov hudobníci obohacujú svoju interpretáciu o piesne, ktoré neboli bežné na svadbách či iných príležitostiach.

Vo všeobecnosti je možné konštatovať, že mladé, novovzniknuté zoskupenia Sako a Trend väčšinu repertoáru prebrali od zoskupenia Fragment. Najmä pokiaľ ide o ľudové kolá. Avšak aj mladí hudobníci boli ovplyvnení vonkajšími vplyvmi (rozhlas, televízia, populárna hudba) a svoj herný repertoár obohatili o nové „ľudové“ piesne.

Ako prvé spomeniem piesne preberané tradičným spôsobom, a to z lokálneho repertoáru:

Piesne sme hrali také isté ako huslíčkári, ale na iných nástrojoch. Čiže repertoár sme zachovali, ale aj štýl, dynamiku, rytmiku a ten charakter hornogemerský a chvalabohu všetky muziky, čo išli po nás, tak to prebrali po nás ďalej. (muž, 1945)

Ide najmä o piesne k tancu čardáš. Z vývojového hľadiska piesne hrané k tomuto typu tanca sú pestré. A. Lukáčová (2017) uvádza, že zaznamenaný čardášový repertoár v obci Vlachovo sa skladá z piesní starej kultúry, starších harmonických piesní, ale aj z novouhorských piesní. Repertoár je „typický kontamináciou jednotlivých štýlových vrstiev, čo neraz komplikuje rytmicko-metrické zadelenie piesne: speváci bez hudobného sprievodu niektoré piesne cítia ako sled osminových dôb (v súlade s rytmikou typickou pre krúživé tance starého štýlu), no hudobná prax reprezentovaná kapelami zaužívala čardášové cítěnie nápevov (teda nový štýl), a teda ich chápanie ako sled štvrtových hodnôt“ (Lukáčová, 2017: 10).

Piesne k valčíku a polke sú na svadobných videozáznamoch zaznamenané rôzne. V repertoári zoskupení sa nachádzajú české a slovenské valčíky a polky, ale aj ťahavé, pomalé piesne prerobené na valčík. České valčíky a polky priniesli najmä hudobníci, ktorí počas vojenčiny hrávali v dychových kapelách. Zaujímavými „polkovými“ piesňami sú čardášové piesne hrané v polkovom rytme, na ktoré obyvatelia obce tancujú polku. Repertoár k tancom valčík a polka sú ovplyvnené aj dobovými šlágrami, produkovanými skupinami Profil, Senzus, Drišlak a ďalších.

Hudobné zoskupenie Fragment čerpalo tango najmä z rádií. Na VHS kazetách je zaznamenaná napríklad pieseň od speváka Štefana Hozu *Ešte raz ku tebe prídem* alebo od speváka Karola Duchoňa *Nečakaj ma už nikdy*. Na svadobných videozáznamoch sú zaznamenané tangá aj z produkcie skupiny Repete či Profilu a iných podobných hudobných skupín, napríklad *Vždy večer, keď sa stmievalo*. Aj keď tango nie je ľudovou piesňou, v 50. rokoch bolo súčasťou moderných kôl, avšak obyvatelia obce si obľúbili tieto piesne a tance natoľko, že od 90. rokov až do súčasnosti sú súčasťou ľudových kôl.

Moderné kolá pozostávajú z piesní slovenskej a českej populárnej hudby, ale taktiež zo západnej Európy a Ameriky. Vo svojom repertoári sa objavujú súdobé populárne piesne spolu s klasikami z predchádzajúcich desaťročí. Hudobno-nástrojové zoskupenia populárne piesne čerpali z rádií, televízie a časopisov. Tu je potrebné podotknúť, že väčšina hudobníkov pôsobiacich vo vymedzenom období boli *samouci*, čo sa odrazilo aj v interpretácii populárnych piesní.

Počas socializmu bolo podstatne ťažšie dostať sa k západnej hudbe. Mladí hudobníci sa snažili ladiť v rádiách stanice ako Petöfi alebo Slobodná Európa, kde vysielali hitparády najnovších populárnych piesní, aj z tvorby západných umelcov. Proces učenia sa populárnych piesní bol nasledovný: naladili príslušné rádio a nahrali si pieseň buď na kotúčový magnetofón, alebo neskôr na kazetu. K príslušnému záznamu, ak išlo o zahraničnú pieseň v anglickom jazyku, sa pokúsili o (polo)fonetický prepis slov. Zo svadobných videozáznamov je možné zhodnotiť spievaný text tak, že častokrát sa nezhoduje s reálnymi slovami. „*To spievali smo, ak kebi smo mali horúci grúl v ustoch*“ (muž, 1947). Spoluprácu mali hudobníci aj s miestnym, medzi mládežou veľmi populárnym diskdžokejom. Často im požičiaval platne s najmodernejšími piesňami, podľa ktorých sa učili. Pri komparácii zaznamenaných hitov medzi miestnymi zoskupeniami a originálmi som dospel k záveru, že sa nezhodujú ani po hudobnej stránke. Zlom nastal koncom 90. rokov 20. storočia a začiatkom nového tisícročia, keď bola mladá generácia čoraz náročnejšia a vzdelanejšia v anglickom jazyku a spozorovala rozdiely medzi originálom a reprodukciou (najmä v texte).

Moderné kolá na svadobných videozáznamoch pozostávajú zo štyroch až piatich populárnych piesní. V obci Vlachovo je na základe videozáznamov možné zhodnotiť, že počas svadieb sa uprednostňovali ľudové kolá. Moderné kolá začali hrať hudobno-nástrojové zoskupenia až po slávnostnej večeri alebo pred polnocou. Situácia sa zmenila po roku 1998, čo sa dá potvrdiť aj na základe svadobných videozáznamov. Nástrojové zoskupenia začínajú svadbu ľudovými kolami, avšak, začínajú ich striedať s modernými kolami omnoho skôr ako na predchádzajúcich videozáznamoch.

Záver

Príspevok predstavuje výsledky obsahovej analýzy audiovizuálneho svadobného videozáznamu a terénneho výskumu. Príspevok poukazuje na relevantnosť a obmedzenosť prameňa pri štúdiu svadobného obyčajového cyklu s akcentom na hudobno-nástrojové zoskupenia, ich nástrojového obsadenia, technických možností, herného repertoáru vo vymedzenom období 1985 – 2003.

Svadobný videozáznam ako zdroj poznatkov je na rozdiel od rozhovorov obohatený o konkrétne vizuálne informácie. Sú na nich zobrazené situácie, z ktorých je možné vyvodiť závery aj bez realizácie rozhovoru. Ide o :

- opis participácii hudobno-nástrojového zoskupenia počas svadby;
- formy zapájania ansámbľu do svadobného diania – slovesnými prejavmi, interakciami so svadobčanmi;
- nástrojové obsadenie na jednotlivých VHS kazetách;
- pomenovanie funkčne viazaných piesní nachádzajúcich sa na každej VHS kazete;
- štruktúru koncipovania tanečných kôl.

Hudobno-nástrojové zoskupenie je súčasťou viacerých fáz svadby. Z videozáznamu bolo možné poukázať, v ktorých fázach sa hudobníci aktívne zapájali svojou interpretáciou. Z väčšieho počtu záznamov a opakujúcich sa fáz svadby je možné konštatovať, že nástrojové zoskupenie bolo neodmysliteľnou súčasťou sprevádzajúcou dôležitú fázu svadby. Z videozáznamu bolo možné pomenovať aj mieru a formy zapájania do diania. Zoskupenie sa nezapájalo do svadobného diania len svojou interpretáciou, ale aj rôz-

nymi slovesnými prejavmi. Taktiež bolo možné sledovať interakcie medzi hudobníkmi a svadobčanmi – blahoželanie svadobčanovi pri príležitosti jeho sviatku, aktívne zapájanie hudobníkov pri vyjednávaní výkupného za nevestu, pri zastavení svadobného sprievodu a podobne.

Zo všetkých svadobných videozáznamov boli spísané nástrojové obsadenia, prostredníctvom ktorých bolo možné skonštatovať, ktoré hudobné nástroje majú stabilné postavenie v nástrojovom obsadení. Ansámble boli rozdelené podľa nástrojovej skladby a využívania hudobných nástrojov počas svadobného dňa na akustické obsadenie a elektrofonické obsadenie.

V rámci herného repertoáru bolo ľahké zistiť, ktoré piesne sú funkčne viazané, pretože sa nachádzali a opakovali na každom videozázname. V rámci štruktúry a výstavby tanečných kôl bolo dôležité sa pozrieť na videozáznamy, v ktorých sú tanečné kolá zaznamenané v celej dĺžke, a podľa toho porovnať, či jednotlivé štruktúry sú stabilné. Ľudové kolá pozostávajú z piesní k tancom 1. polka, 2. valčík, 3. polka, 4. tango, 5. čardáš.

Keďže svadobný videozáznam má aj značné obmedzenia, niektoré údaje museli byť potvrdené z terénneho výskumu. Pri výskume sa ukázal svadobný videozáznam ako vhodný elicitálny nástroj, keď si informátori spomenuli na konkrétne situácie odohrávajúce sa na zázname. Svadobné videozáznamy boli vopred vybrané pred realizáciou rozhovoru. Z týchto rozhovorov boli doplnené informácie, ktoré som z tohto typu prameňa nemohol vyvodiť. Sú to informácie ohľadom:

- zaznamenaných fáz svadobného obyčajového cyklu, pri ktorých sa kameraman nenachádzal v blízkosti hudobno-nástrojového zoskupenia – napríklad počas sobáša, odobierky nevesty, príchodu hudobníkov a rozkladania aparatury a elektrofonických hudobných nástrojov na mieste konania svadobnej hostiny a zábavy, ukončenie svadobnej hostiny a zábavy;
- preberania repertoáru;
- zavádzania funkčne viazaných piesní hudobnými zoskupeniami;
- typov hudobných nástrojov;
- vývoja zvukovej a svetelnej techniky.

Pri celkovom výskume a spracovaní dát musela byť braná do úvahy aj rola kameramana a účel, na ktorý tento záznam zhotovil – zaznamenať mladomanželov a svadobčanov. Systematické snímanie hudobno-nástrojového zoskupenia často ostávalo len jeho okrajovým záujmom, z čoho vyplýva, že niektoré videozáznamy neponúkajú bližšie zábery na typy elektrofonických hudobných nástrojov a svetelnej techniky či náhľad na fázy svadby z pohľadu hudobníkov. Pri analýze sa ukázalo, že práve počet VHS kaziet zohráva dôležitú úlohu. Niektoré vizuálne informácie nemuseli byť nasnímané, ale pri väčšom počte VHS kaziet sa ukázalo, že sú stabilnou zložkou svadobného obyčajového cyklu.

Referencie

- Buček, R. (2021). *Od čardášov po rokenrol: História populárnej hudby v Rožňave a okolí*. Rožňava: Cinema.
- Droppová, Ľ. (2001). Členenie slovenských ľudových piesní. In A. Jágerová (Ed.), *Škola ľudového spevu I. časť* (s. 12-16). Zvolen: Podpolianske osvetové stredisko.

- Elschek, O. (1985). Možnosti využitia filmovej techniky a videotechniky v etnografickom výskume. *Slovenský národopis*, 33(4), 755-759.
- Elschek, O. (2020). *Slovenské ľudové hudobné nástroje včera a dnes: Rukoväť európskych ľudových hudobných nástrojov*. Bratislava: Ústredie ľudovej umeleckej výroby.
- Elscheková, A. (1997). Funkcia a typy svadobných piesní. *Slovenský národopis*, 45(4), 382-391.
- Garaj, B. (1997). Ľudová inštrumentálna hudba v slovenskej svadbe. *Slovenský národopis*, 45(4), 403-415.
- Garaj, B. (2003). Hudobný folklór a jeho fúzie s prúdmi populárnej hudby na Slovensku. In I. Příbylová, L. Uhlíková (Eds.), *Od folkloru k worldmusic* (s. 40-50). Náměstí nad Oslavou: Městské kulturní středisko.
- Kajanová, Y. (2010). *K dejinám rocku*. Bratislava: Katedra hudobnej vedy Filozofická fakulta Univerzity Komenského.
- Kováč, J. (2016). *Spevy spod Stromiša I*. Rožňava: Roven.
- Kováč, J. (2017). *Spevy spod Stromiša II*. Rožňava: Roven.
- Lukáčová, A. (2013). „Džezy“ – kapely na križovatke žánrov. In M. Pavlicová, L. Uhlíková (Eds.), *Od folkloru k worldmusic: Co patří do encyklopedie* (s. 53-68). Náměšť nad Oslavou: Městské kulturní středisko.
- Lukáčová, A. (2017). Poznámky k transkripcii. In J. Kováč (Ed), *Spevy spod Stromiša II* (s. 9-12). Rožňava: Roven.
- MacDougall, D. (2014). Where Is the Theory in Visual Anthropology?. *Visual Anthropology*, 27(5), 444-445. <http://dx.doi.org/10.1080/08949468.2014.950155>
- Obuch, P. (2019). Tradičná nástrojová hudba na slovensko-moravskom pomedzí: Herný repertoár a formy jeho osvojovania. *Etnologické rozpravy*, 26(2), 5-53.
- Ruttkay, M. (1973). Využitie filmu v hudobno- a tanečno-folklórnej dokumentácii. In A. Elscheková (Ed.), *Seminarium ethnomusicologicum 1.: Súčasný stav etnomuzikologického bádania na Slovensku* (s. 161-163). Bratislava: Ústav hudobnej vedy SAV.
- Schnierer, M. (2013). *Přehled vývoje populární hudby*. Brno: Janáčkova akademie múzických umění v Brně.
- Slivka, M. (1982). *Slovenský národopisný film: Filmografia 1*. Banská Bystrica: Krajské osvetové stredisko.

Premený ženskej hygieny ako súčasť kultúrnych procesov

Changes in female hygiene as part of cultural processes

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.08

Marta Botiková

Abstract

The issue of hygiene is one of those components of the way of life that did not represent a research topic in the early days of ethnography in Slovakia, at the turn of the 19th and 20th centuries. At the same time, hygiene habits and practices both determined and reflected the level of culture in the broadest sense of the word. In the process of the formation of normativity, ideas about hygiene, as well as actions in terms of hygiene, underwent significant developmental changes. Personal hygiene, intimate hygiene, hygiene of clothing, hygiene of dwelling, can be studied from a variety of historical and theoretical perspectives. Both its normative and symbolic significance are integral to social transformations, from ideas about the rightness of action in terms of cleanliness, beauty and nutrition, to the development of social and health services and care. The overview of the topics can be further developed through the details of the hygiene of individual parts of the body, including, for example, the culturally significant and anthropologically treated topic of smells and odours, and other aspects of this historically, culturally, aesthetically, healthily and socially significant area of the way of life.

Keywords

hygiene, intimate hygiene, clothing, dwelling, normativeness

Klíčové slová

hygiena, intímna hygiena, odev, bývanie, normatívnosť

Acknowledgment

Text vznikol s podporou grantu VEGA 1/0203/23 *Morálne hodnotenia národných, etnických a náboženských skupín v situácii ohrozenia*.

Kontakt / Contact

Prof. PhDr. Marta Botiková, CSc., Katedra archeológie a kultúrnej antropológie, Filozofická fakulta, Univerzita 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. (2024). Premeny ženskej hygieny ako súčasť kultúrnych procesov. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 105-117. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.08>

Problematika hygieny¹ patrí medzi tie súčasti spôsobu života, ktoré nepredstavovali v počiatkoch formovania etnografie na Slovensku, na prelome 19. a 20. storočia bádateľskú tému. Hygienické návyky a postupy pritom určovali aj odrážali úroveň kultúrnosti v najširšom zmysle slova. V procese formovania návykov a normatívnosti, predstavy o hygiene, aj konanie v jej zmysle prekonávali významné vývojové zmeny. Podľa M. Lenderovej hygienou rozumieme „zdravotnými zásadami podmienenú náuku o správnom spôsobe života jedinca i spoločnosti“ (Lenderová, 2011: 17). Široko postavená definícia obsahuje zásadnú historickú súvislosť, totiž procesy premien a inovácií.

Osobná, intímna hygiena, hygiena odevu, hygiena obydli sa dajú študovať z najrozličnejších historických aj teoretických východísk. Jej normatívnosť aj symbolický význam sú neoddeliteľnou súčasťou spoločenských premien, od predstáv o správnosti konania v oblasti čistoty, krásy aj výživy, až po vývoj sociálnej a zdravotnej služby a starostlivosti.

Vyhľadávala som odkazy a zistenia o hygiene ženského tela a s ňou súvisiacu hygienu odevu a obydli. Používam materiál zo sekundárnych zdrojov, ako aj z vlastných výskumov (Botiková, 2008) a zo školských prác a výskumov poslucháčok etnológie FiF UK (Hodáková, 2012; Janolová, 2022; 2023; Jányová, 2006; Pešťanská, 2017; Rišková, 2013; Užíková, 2021). Materiál bol zhromaždený z väčšej časti v roľníckom prostredí na Slovensku a časovo pokrýva obdobie 20. storočia.

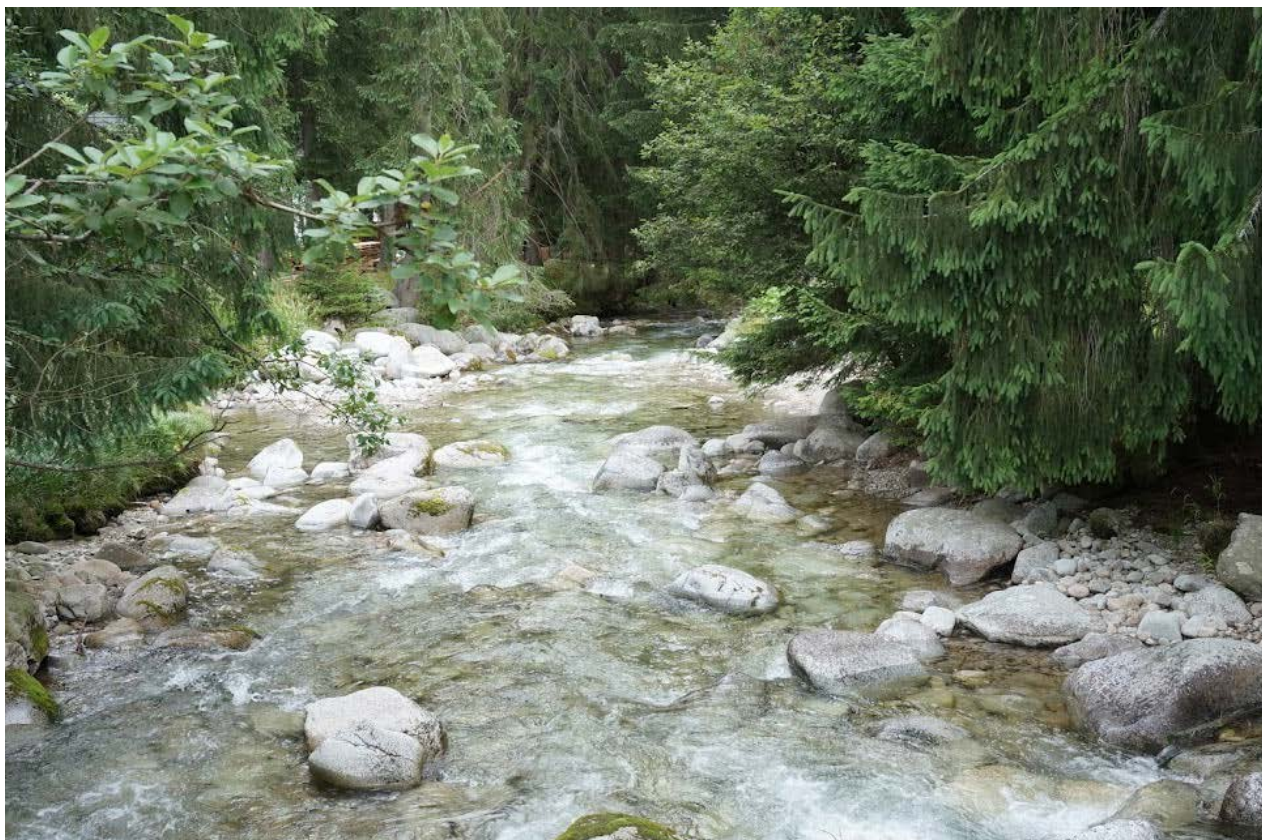
Základný rešerš poznatkov o hygiene v etnografickom materiáli ukázal, že zmienky sa vyskytli najmä pri výskume odevu, stavitelstva a bývania. Najsyntetickjším sumárom poznatkov sú encyklopedické heslá. V elektronickej encyklopédii autor príslušných hesiel, Mojmir Benža,² vychádzal zo svojich výskumov ľudového odevu a bývania, prípadne sa odvolal na práce Viery Nosáľovej (Nosáľová, 1975) o hygiene odevu, a na zistenia autorov, ktorí sa témou hygieny obydli okrajovo zaoberali pri výskume ľudového stavitelstva a bývania.

¹ Významný je prínos Mary Douglas o symbolickom význame a vzťahu symbolickej čistoty a nebezpečia (Douglas, 2003).

² Pozri heslá: Hygiena bývania, Odevná hygiena, Telesná hygiena a na ne nadväzujúce Pranie, Zváranie, Umývanie, Holenie, Mužský účes, Ženský účes (Kiliánová, 2011).

Symbolické hygienické úkony ako praktiky obyčajovej kultúry

Pozornosť otázkam zdravia, krásy a hygieny sa venovala pri výskume obyčajovej kultúry. Nachádzame zmienky v súvislosti s magickou očistou a liečením. „Hygiena obydli, zdravie ľudí, u mladých krása, láska a manželstvo boli v tomto období tiež predmetom viacerých magických praktík“ (Horváthová, 1975: 1008). Magická očista bola viazaná ku konkrétnym dňom výročného cyklu. Úkony, vykonávané na princípe mágie dotyku alebo mágie podobnosti obsahujú mnohé praktiky, v rámci postupov racionálneho aj magického liečenia, kde základným účinným prostriedkom bola voda. Či už to bola voda obohatená o žeravé uhľíky, aby odstránili urieknutie alebo na Veľký piatok zariekaním posilnená potočná voda, ktorá mala pritecť „z mesta Jordána, od pána Ježiša Krista“.

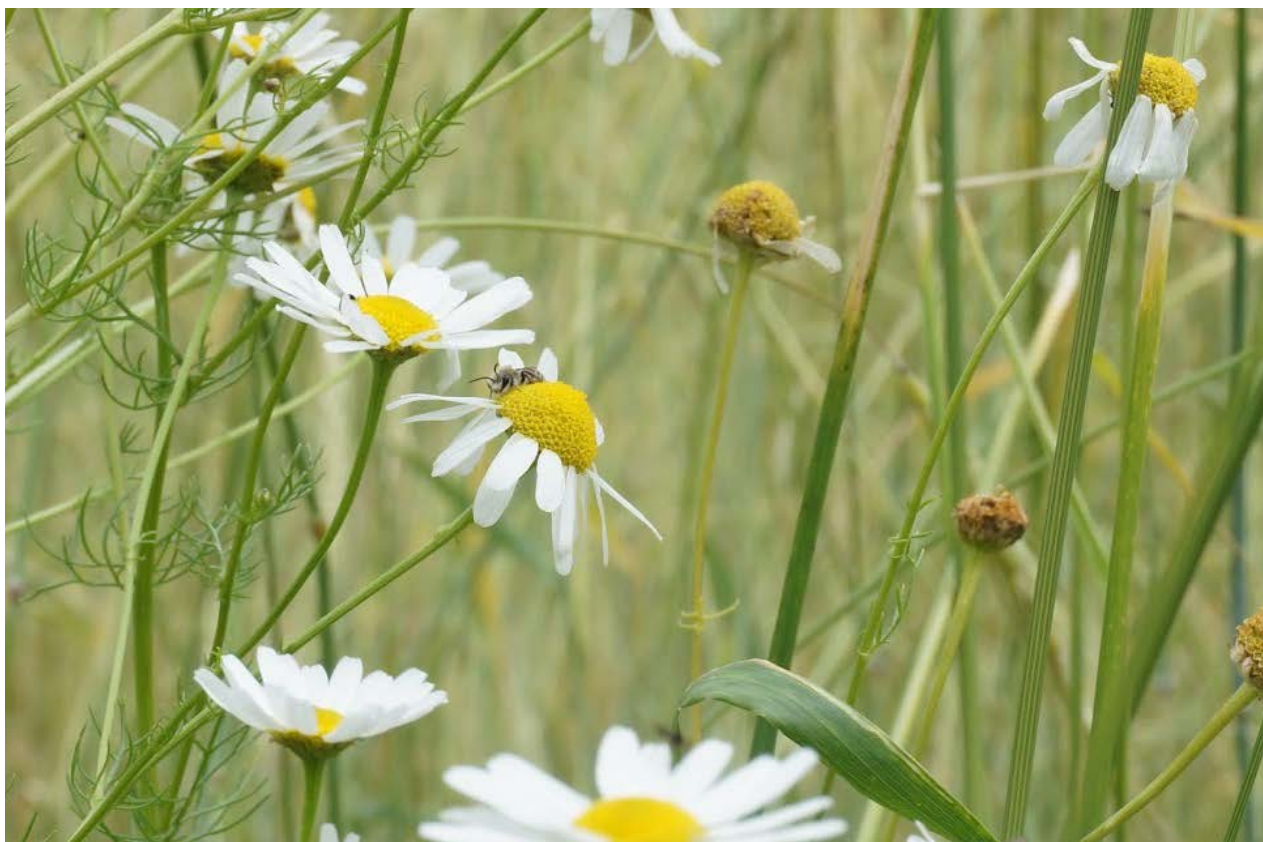


Obr. 1

Jarné vody (Zuberec, 2015), foto T. Brancher

Zdroj: archív T. Brancher

O nej sa verilo, že má liečivú silu, ale je účinná aj pri odstraňovaní pieh a iných malých kozmetických nedostatkov. Podobne blahodarne mala pôsobiť rosa nazbieraná nadránom na sviatok svätého Jána. O vode, ako aj o obradnom umývaní svedčia záznamy z výskumov aj z literatúry. Účinnosť praktík sa posilňovala väzbou na konkrétny deň, výročný sviatok, ako o tom píše Horváthová (1986). Popri starostlivosti o tvár, oči, pleť, bola obradným spôsobom zabezpečovaná aj krása a kvalita vlasov. Etnografickou témou síce bola primárne úprava účesu, popri tom však aj s účesom spájaná vlasová hygiena. Ukázalo sa, že mnohé postupy boli racionálne (napr. oplachy v odvaroch liečivých bylín). Viaceré rastliny a ich účinky našli uplatnenie aj v rozvíjajúcom sa kozmetickom priemysle.



Obr. 2

Rumanček kamilkový (*Matricaria recutita* L.), jedna z najčastejšie využívaných liečivých rastlín, foto T. Brancher
Zdroj: archív T. Brancher

Možno spomenúť aj vieru či poznanie liečivých a kozmetických účinkov moču/uriny, známe v podstate vo všetkých civilizáciách. V literatúre týkajúcej sa Slovenska nachádzame zmienky práve v súvislosti s racionálnym aj magickým liečením, (napr. hojenie rán, úľava bolesti, odstránenie opuchu a tiež odstránenie urieknutia). Je preukázateľné, že sa moč používal aj vo funkcii mydla a na umývanie, resp. oplach vlasov, prípadne iné kozmetické použitie (Hodáková, 2012: 30, 35-36).

Sociálna a zdravotná služba

Aktivity zdravotnej a sociálnej služby približujú záznamy, korešpondencia a aktivity miestnych a regionálnych lekárov (medzi nimi publikačne najznámejší boli MUDr. Ivan Hálek, MUDr. Ladislav Nádaši-Jégé) a osvetových a sociálnych pracovníčok, ktorých povolania priamo súviseli so zaznamenávaním sociálnej a zdravotnej situácie obyvateľstva. K téme sme študovali materiály spolku Živena (Rišková, Botiková, 2016) v oblasti sociálnej starostlivosti s dôrazom na zdravotné a hygienické pomery v slovenských dedinách.

Životná úroveň obyvateľstva sa v období medzivojnovnej Československej republiky líšila v závislosti od geografických a sociálno-ekonomických podmienok sídel, a tak aj ich obyvateľov. Sociálne pracovníčky v tom čase videli ako neodkladnú úlohu zlepšiť stav osobnej, ale aj verejnej hygieny.



Obr. 3

Spomienková fotografia účastníčok kurzu varenia (Senohrad, 1942)

Zdroj: archív autorky



Obr. 4

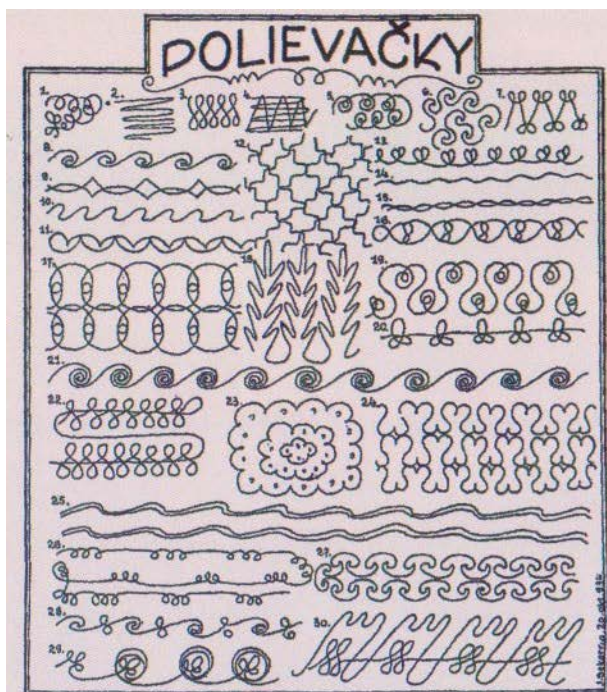
Pohľad do interiéru. Stav hygieny obydľia v 60-tych rokoch .
Litava, 1969

Zdroj: archív J. Botíka

Jej nedostatok sa týkal najmä sfér ženských prác a starostlivosti, a podmieňoval aj zrkadlil sociálne a hygienické pomery, ktoré boli príčinou šírenia infekčných chorôb aj vysokej dojčenskej a detskej úmrtnosti. Pri kontaminácii vody sa šírili dyzentéria a brušný týfus, nedostatočnou hygienou bolo zapríčinené aj ochorenie očí, trachóm, v čase medzi vojnami najčastejšia príčina slepoty. Trachóm sa zvykol nazývať aj „choroba špinavých rúk“ – už v názve sa naznačuje spojenie s hygienickými štandardmi.

Výnimočný, čiastočne aj etnografický materiál pochádza z turčianskej zemianskej obce Jaseno, kde sociologička Iva

Šmakalová (1936) získala medzinárodný grant a zorganizovala výskumný tím na výskum integrálnej dediny. Videla, že pre poznanie spôsobu života nebude stačiť zaznamenávať zvláštnosti v odevu, strave, či rozdelení rodových rolí – čo už bolo samo o sebe veľmi novátorské. Výskumníci zaznamenávali rozvrh dňa, merali výživu a sledovali zdravotný stav školákov. Uvedenú tému, predovšetkým výživu detskej populácie v medzivojnovom období skúmal a opísal, najmä z hľadiska výživy, aj významný detský lekár Alojz Ján Chura (Chura, 1936, citované podľa Škorvanková, 2023: 743-744). Na tému zdravotných a hygienických podmienok v niektorých regiónoch upozorňovali aj angažovaní ľavicoví intelektuáli (Škorvanková, 2023: 739). Pokiaľ ide o hygienu obydla, záznamy potvrdzujú, že sa udržiavala umývaním podlahy jeden raz do týždňa a väčším upratovaním a bielením stien zvyčajne trikrát do roka, pred veľkými sviatkami. Takúto frekvenciu údržby uvádzajú pre prvú polovicu 20. storočia autori kapitol o ľudovom stavitelstve a bývaní. Opäť sa žiada poznamenať, že väčšiu pozornosť výskumníci sústredili na nádoby – polievače a vzory, ktorými gazdiné zdobili dlážku, než na frekvenciu upratovania, udržiavania bytovej hygieny.



Vzorovník ornamentálne vypolievanej hlinenej podlahy (Čabiansky kalendár 1930)



Padina. Polievač na ozdobné polievanie hlinenej podlahy (J. Botík 2015)

Obr. 5

Polievačky Stará Pazova. Vzory publikované
v Čabianskom kalendári 1930 – Polievač, Padina
Zdroj: archív J. Botíka

Osobná hygiena

Na starostlivosť o telo vplývali klimatické podmienky, dostupnosť vodných zdrojov, ako aj vybavenosť domácností, tiež cena a dostupnosť mydla a oveľa neskôr aj zubnej pasty. V obvyklej vidieckej domácnosti na začiatku 20. storočia, ako aj v bytoch nižšej kategórie v meste sa nenachádzali kúpeľne.

Umývadlo bolo prenosné a nachádzalo sa v izbe, kuchyni alebo v pitvore, v lete na dvore. Na dvore, prípadne v zime v kuchyni sa používala aj prenosná vaňa, zvyčajne na sedenie. Pri bežnom umývaní sa používala voda nabitá do úst. Hygiena ústnej dutiny sa najčastejšie obmedzila len na vypláchnutie vodou. V lete sa dospelí i deti kúpavali v potoku. V oblastiach s liečivými prírodnými termálnymi prameňmi sa po skončení letných poľnohospodárskych prác ľudia chodili kúpať do prírodných jám – bazénov. Kúpanie celého tela bolo inak výnimočné, v sobotu bolo zvykom umývať sa aspoň do pol pásu (muži sa pri tej príležitosti aj holili). Dbalo sa na hygienu nôh, zvlášť, keď sa celý týždeň na boso chodiaci mali obuť do „kostolnej obuvi“, do čižiem alebo topánok.



Obr. 6

Rekonštrukcia polievania dlážky
(Hrušov, 2024)
Zdroj: archív P. Bradu

Používanie mydla nebol problém jeho dostupnosti. Pracie mydlá postupne eliminovali zväranie osobných textílií, aj keď plachty a inú hrubšiu bielizeň a odev bolo zvykom zvärať, prelievať bielizeň v na to určenej drevenej kadi *lúhom*,³ a to ešte aj v medzivojnovom období.

Pri toaletnom mydle vystupoval problém ceny, resp. zbytočného výdavku. Jeho pravidelné užívanie sa na vidieku preukázalo a všeobecne rozšírilo až v druhej polovici 20. storočia. Kým v mestách aj v bytoch najnižšej kategórie bol aspoň prívod tečúcej vody, a teda umyť si ruky pri príchode, pred jedlom alebo po špinavej práci nemusel byť až taký problém, na dedinách takýto zdroj tečúcej vody obyčajne nebol dostupný. V plechovej, smaltovanej mise, (v bohatších domoch v kameninovej nádobe na vodu), v *lavóre*, ktorý býval položený na stolčeku alebo na kovovom držiaku, pre šetrenie vodou túto často nevymieňali, a tak sa namiesto zdroja hygieny ľahko stala aj zdrojom prenosu infekcie.

Samostatnú problematiku osobnej hygieny tvorila starostlivosť o dojčatá a deti. Napríklad zo záznamov *Živeny* sa ukázali veľké regionálne rozdiely, pokiaľ išlo napr. o kúpanie dojčiat či ich vystavenie čerstvému vzduchu. Uvedený strach mohol súvisieť s pretrváváním poverových predstáv a obáv z urieknutia. Bolo to pole drobnej práce, záležitosť zdravotníckej osvetu, školských a iných autorít, ktorým protirečilo šírenie dobových „hoaxov“, ktoré proces cieleného zlepšovania hygienických podmienok a prijímania inovácií spomaľovali.

³ *lúh* je tekutý výťažok z drevného popola, názov hydroxidu sodného al. draselného



Obr. 7

Dievčatko sa umýva v lavóre na dvore
(Šamorín, okolo 1950)

Zdroj: archív autorky



Obr. 8

Ozdobný uterák slúžil aj ako výzdoba
obydlia (Gorna Mitropolja, 1969)

Zdroj: archív J. Botíka

Intímna ženská hygiena

Intímna ženská hygiena patrila azda k najviac tabuizovaným témam. Etnografické výskumy prinášali najmä materiál poverových predstáv, keď menštruujúca žena predstavovala znečistenie a ohrozenie a mala byť izolovaná. Menštruácia, podľa názorov gynekológov, nebola častá. Ženy nemenštruovali 12-13-krát do roka. Krvácanie trvalo v cykle pomerne krátko, z fyziologických príčin, ako boli slabá výživa a telesne namáhavá práca (podrobnejšie Beňová, 2010; Horváthová, 1988: 479). Ženy o tomto telesnom stave nehovorili, veľmi málo sa dozvedali dcéry od matiek. Pri výskume sme zaznamenali aj príhody, v spomienkach z druhej tretiny 20. storočia, keď si dievčatá pri prvej menštruácii mysleli, že idú zomrieť... Aj jazykové vyjadrenie stavu je v istom zmysle odpudzujúce, označuje starú, opotrebovanú vec („krámy“), ale aj stelesnenie, zosobnenie („mať na sebe“), resp. názov, metaforicky označujúci niekedy očakávanú, inokedy neočakávanú návštevu – „tetku“, „tetku z Ameriky“. Menštruáciu sprevádzal pocit hanby, vlastnej nečistoty (Bužeková, 2020). „Hanba“ sa, zvlášť na vidieku, aj v druhej polovici 20. storočia obchádzala aj tým, že ešte aj v druhej polovici 20. storočia vatú či vložky nakupovala mat-



Obr. 9

Červený kríž v povojnovom období organizoval v obciach kurzy, kde si ženy mali osvojiť zručnosti kúpania novorodencov (Neznáma obec, 1965)

Zdroj: archív autorky

ka alebo staršia sestra v blízkom meste alebo vo vedľajšej dedine, aby dospievajúce dievča nebolo vystavené hodnoteniam a klebetám žien zamestnaných v miestnom obchode.

Na margo izolácie žien počas menštruácie sa žiada poznamenať, že izolácia nebola dosť dobre možná a ženy si sotva mohli dovoliť nezúčastňovať sa v čase mesačného krvácania bežného pracovného rytmu. V období, ktoré vieme zachytiť výskumom, a vďaka aj záujmu o tému zo strany viacerých autoriek, už vieme povedať, že v druhej tretine 20. storočia sa používali handričkové vložky a v hospodársky a spoločensky konsolidovanejšom povojnovom období sa presadzovali pomôcky, ako papierová vata, obväzová vata aj menštručné vložky.

U nás bol monopolným producentom obväzového materiálu podnik Rico Veverská Bitýška. Cesty do škôl, do zamestnaní rôzneho typu, od priemyslu až po služby, športovanie a iné aktivity boli dostatočnou motiváciou pre dievčatá a ženy používať hygienický sanitárny materiál, ktorý bol ako-tak spoľahlivý. Kupované vložky neboli síce pohodlné, nedávali celkom voľnosť pohybu, ale aspoň boli jednorazové a ľahko vymeniteľné. Cenovo boli dostupné, porovnateľné s cenou toaletného papiera.

Vlasová hygiena

Vlasová hygiena ukazuje postupný nástup nových postupov a prostriedkov u mladšej generácie. Dialo sa tak v rôznych spoločenských vrstvách rôznym tempom, ale išlo o neodvratný proces.

V úprave hlavy dedinských vydatých žien dominoval ešte v prvej polovici 20. storočia

čepiec, pod ktorým účes tvorili vlasy zapletané a omotané o rôzne podložky. Takýto účes vydržal niekoľko dní. Čepiec neskôr ženy zamenili za šatku. Šatka bola jednou z najdlhšie nosených súčastí ľudového odevu. Dievčence a ženy, ktoré odchádzali z obce, ale aj tie, ktoré zostali, sa vzdávali účesu z dlhých zapletených vlasov pre jeho náročnú údržbu. Aj keď zoznámenie sa s vlastnou tvárou po odstrihnutí vrkoča mohlo vyvolať aj smútok a slzy, ľahká opatera krátkych vlasov mala nepochybne výhody. Ďalej sa účesy z dlhých vlasov vyskytovali zvlášť v módnych úpravách, ako bolo napr. v 60-tych rokoch tupírovanie.



Obr. 10

Dievčatá sa učili samy si upravovať účesy
Zdroj: Fortepan (b. d.)

Výmena mydla za šampóny bola tiež generačne podmienená a využívanie služieb kaderníctva patrilo k jednému z mála „luxusov“, ktoré si ženy v čase štátneho socializmu mohli dovoliť. Už spomenuté oplachy rastlinnými odvarmi, octom, urinou či vajíčkové alebo olejové zábaly až v poslednej tretine 20. storočia nahrádzali sofistikovanejšie kozmetické produkty, ktoré boli nedostatkové.

Zmeny bývania a hygienické služby

Významné zmeny nastali v procese ďalšej modernizácie v druhej polovici 20. storočia. Zlepšoval sa prístup k tečúcej vode, spojený so zavádzaním vodovodu, kanalizácie. V rámci zariadenia novostavieb domov, budovaných v 60-tych rokoch, sa počítalo so samostatnou hygienickou miestnosťou, kúpeľňou. V nej sa objavovalo už aj splachovacie WC. Toto nezriedka zostávalo vzhľadom na nedostatočnú kanalizáciu nefunkčné, resp. fungovalo paralelne s vonkajšou suchou latrínou. Vaňa v kúpeľni bola naplňaná teplou vodou, zohrievanou v bojleri, ktorý bol vykurovaný drevom. Kúpeľ bol už takto príjemnejší, v oddelenom, len na hygienu určenom priestore, menej komplikovaný na prípravu, ale frekvencia kúpania sa zvyšovala len pozvoľna.

V druhej polovici 20. storočia nepochybne sa aj na vidieku zvyšovala dostupnosť hygienických prostriedkov a služieb. Čiastočne to súviselo aj s odchodom žien z domácnosti, resp. z poľnohospodárstva do iných, spoločensky exponovanejších zamestnaní. Na konci 60. rokov sa zlepšením ekonomickej situácie, väčším sortimentom hygienických prostriedkov, zmiernením nedostatku tovaru stal dostupným pestrejší, zdravší spôsob

starostlivosti o telo aj o krásu aj pre širší okruh žien. K obrazu „socialistickej ženy“ v tom čase už patrila upravenosť zovňajšku, držanie kroku s módou, mejkap a účes. Tlač, hlavne mládežnícke a ženské časopisy, sa článkami o telesnej hygiene, svojimi dopisovateľskými rubrikami, v ktorých dávali priestor aj otázkam takéhoto charakteru, dostali ku každej vekovej skupine a spoločenskej vrstve. Zároveň pri úprave zovňajšku sa rozširovali aj služby, zabezpečujúce hygienu bielizne v komunálnych pracovniach. Čoskoro okrem nemocníc a hotelov tieto obslúžili nielen mestské, ale aj vidiecke domácnosti.

Namiesto záveru...



Obr. 11

Komunálne služby v Bratislave, 1962

Zdroj: archív TASR, Prakeš (20.10.1962)

Zaiste proces využitia „oslobodenej domácnosti“, ako znel dobový reklamný slogan, a zároveň aj názov združeného podniku služieb, nebol rovnomerný, ani jednosmerný. S objavom automatických práčok v polovici 70-tych rokov a s ich cenovou dostupnosťou od začiatku 80-tych rokov sa zas vrátili viaceré práce do individuálnych domácností. V rámci rodového rozdelenia rolí zostávali dominantne vo sfére ženskej práce aj zodpovednosti. Matka, manželka a gazdiná bola zodpovedná za poriadok a čistosť členov rodiny, bytu a domáceho prostredia. Len veľmi pomaly sa k týmto činnostiam priberali muži. Ženské kompetencie zahŕňali a z najväčšej časti aj zahŕňajú upratovanie, umývanie riadu a kuchynské-

ho náradia či riadu používaného na prípravu jedla a stravovanie, pranie rôznych textílií, odevu, telesnú hygienu členov rodiny, detí, muža a spolužijúcich starých rodičov, ako aj chorých členov rodiny, a ďalšie činnosti. Sem patrilo aj obstarávanie čistiacich a pracích prostriedkov. Čistenie, umývanie, česanie, obliekanie čistého odevu a pranie mali a majú aj symbolický význam. Boli predmetom morálneho hodnotenia, ktoré sa spájalo so ženskými úlohami.

Prehľad uvedených tém možno ďalej rozvíjať cez detaily hygieny jednotlivých častí tela aj napríklad cez kultúrne významnú a antropologicky už spracúvanú tému vôní a pachov (Goody, 2002; Ramšak, 2024) a ďalšie hľadiská tejto historicky, kultúrne, esteticky, zdravotne aj sociálne významnej oblasti spôsobu života.

Referencie

- Beňová, K. (2010). Žena v tradičnej kultúre Slovenska: menštruácia, panenstvo, materstvo (so zameraním na nečistotu a tabu). *Antropowebzin*, 3, 161-168. <http://www.antropoweb.cz/cs/zena-v-tradicnej-kulture-slovenska-menstruacia-panenstvo-materstvo-so-zameranim-na-necistotu-a-tabu>
- Botiková, M. (2008). *K antropológii životného cyklu. Kultúra a spôsob života ženskými očami na Slovensku v 20. storočí*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- Bužeková, T. (2020). Medikalizácia životného cyklu ženy: tradičné normy a morálne emócie. In Z. Plašienková (Ed.), *Bioetické výzvy a súčasnosť z pohľadu nových poznatkov a trendov* (s. 167-190). Bratislava: Stimul. https://fphil.uniba.sk/fileadmin/fif/katedry_pracoviska/kpr/ucebne_texty/FIF_BVS_2_2020.pdf
- Douglas, M. ([1966] 2003). *Purity and Danger: An Analysis of concepts of pollution and taboo*. Psychology Press.
- Fortepan. (b. d.). Photo ID 54405 [obrázok]. Získané 5.8.2024, z <https://fortepan.hu/en/photos/?advancedSearch=1&id=54405>
- Goody, J. (2002). The Anthropology of the Senses and Sensations. *La Ricerca Folklorica*, 45, 17-28. <https://doi.org/10.2307/1480153>
- Hodáková, H. (2012). *Urina a kultúra* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Horváthová, E. (1975). Zvykoslovie a poverie. In B. Filová a kol., *Slovensko. Ľud – II. časť*. (s. 985-1030). Bratislava: Veda.
- Horváthová, E. (1986). *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava: Tatran.
- Horváthová, E. (1988). Zvyky a obrady. In J. Botík (Ed.), *Hont. Tradície ľudovej kultúry* (s. 468-548). Martin: Osveta.
- Janolová, A. (2022). *Generačné rozdiely v reprezentáciách menštruácie a v starostlivosti o telo u žien* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Janolová, A. (2023). Menštruácia? Tichšie prosím... ASPEKTin - feministický webzin. Získané 18.4.2024, z <http://www.aspekt.sk/content/aspektin/menstruacia-tichsie-prosim>
- Jányová, B. (2006). *Etnologicko-historický pohľad na ženskú kozmetiku v mestskom prostredí na príklade mesta Banská Bystrica* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Kiliánová, G. (Ed.). (2011). *Elektronická encyklopédia. Tradičná ľudová kultúra Slovenska slovom a obrazom*. Bratislava: Koordinačné centrum tradičnej ľudovej kultúry, Ústav etnológie SAV. <https://www.ludovakultura.sk/encyklopedia/>
- Lenderová, M. (2011). Predmluva. In V. Smithová (Ed.), *Dějiny čistoty a osobné hygieny* (s. 9-18). Praha: Academia.
- Nosáľová, V. (1975). Odievanie. In B. Filová a kol., *Slovensko. Ľud – II. časť* (s. 861-896). Bratislava: Veda.
- Pešťanská, Z. (2017). *Symbolické znečistenie a sféry morálneho uvažovania: koncepty nebezpečenstva v pôrodnici* [Nepublikovaná dizertačná práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Prakeš, A. (20.10.1962). *Matylda Kroupová (v popredí) je vedúcou 20-členného kolektívu BSP, ktorý pracuje v expedícii* [obrázok]. Vtedy. Získané 5.8.2024, z <https://www.vtedy.sk/galeria/komunalne-sluzby-bratislava/0>
- Ramšák, M. (2024). *Antropologija vonja*. Ljubljana: Alma Mater Europaea - Fakulteta za humanistični študij, Institutum Studiorum Humanitatis.
- Rišková, K. (2013). *Vplyv spolku Živena na ženskú starostlivosť o zdravie v období 1918-1938* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.

- Rišková, K., Botiková, M. (2016). Materiály spolku Živena a obraz zdravotných a hygienických pomerov v slovenských obciach v období 1918-1938. *Populačné štúdie Slovenska*, 8, 81-107.
- Škorvanková, E. (2023). Nedostatky v stravovaní obyvateľov Slovenska v 30. a 40. rokoch 20. storočia. In V. Múcska, L. Rybár, D. Rošková (Eds.), *Stredná Európa v premenách času II.* (s. 733-754). Bratislava: Veda.
- Šmakalová, I. (1936). *Integrálna dedina. Štúdia slovenskej zemianskej dediny v Turci*. Praha: Sociálny ústav.
- Užíková, A. (2021). *Čistota a nečistota v kontexte tela a telesnosti* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.

Rituály vo vzdelávaní: od každodenných zvykov po ceremoniálne oslavy

Rituals in education: From daily habits to ceremonial celebrations

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.09

Nina Čviriková

Abstract

Rituals and ritual behaviour are the everyday reality of education and schooling. This essay aims to define ritual behaviour, to clarify and concretize some of the educational rituals, but most importantly to look at the effectiveness of repeated behaviour in institutions such as schools and preschools. Using theoretical frameworks, the essay aims to form a view of rituals not only from a pedagogical perspective, but from both student and child perspectives. The anthropology of children and children's groups is now an increasingly popular branch of the discipline, as evidenced by the abundance of ethnographic research. It is scholarship such as social anthropology and ethnology that helps us use qualitative methods to discover, analyse, and inform how rituals are transmitted into communities, institutions, and the lives of individuals alike.

Rituals in education are not only a means for cohesion, value sharing, or self-development, but more importantly, they serve as an express way for cultural transmission. It is through rituals that it is possible for us as a society to acquire and assimilate knowledge and thus adopt cultural norms. Ritual behaviours such as morning greetings, songs, celebrations of the seasons, and the like, can strengthen interpersonal relationships, facilitate discipline, and create a desire to learn. This essay specifically analyses certain and particular ritual behaviours in children's environments and draws on ethnographic research to analyse the transformative power of rituals in education. In addition, it looks at the challenges and opportunities associated with integrating rituals into educational practices, taking into account factors such as cultural diversity, social dynamics, and pedagogical approaches.

Keywords

rituals, education, preschool rituals, preschool culture, teaching, children, anthropology of education

Kľúčové slová

rituály, vzdelávanie, predškolské rituály, predškolská kultúra, výučba, deti, antropológia vzdelávania

Kontakt / Contact

Mgr. Nina Čviriková, Ústav sociálnej antropológie, Fakulta sociálnych a ekonomických vied, Univerzita Komenského v Bratislave, Mlynské luhy 4, 821 05 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: cvirikova5@uniba.sk

Ako citovať / How to cite

Čviriková, N. (2024). Rituály vo vzdelávaní: od každodenných zvykov po ceremoniálne oslavy. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 118-123. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.09>

V kontexte vzdelávania sú rituály štruktúrované, symbolické aktivity, ktoré sa konajú v školách a vzdelávacích prostrediach a sú navrhnuté tak, aby vytvorili zmysel pre poriadok, odovzdali kultúrne hodnoty a posilnili sociálne normy. Tieto rituály pomáhajú budovať súdržnú vzdelávaciu komunitu a poskytujú študentom a študentkám rámec na pochopenie ich úlohy v nej (Geertz, 1973).

Táto esej má za úlohu nielen definovať a operacionalizovať rituály vo vzdelávaní, ale predovšetkým poukázať na dôležitosť rituálov v (najmä) predškolskom veku detí. Rituály sú každodennou realitou v školstve a vzdelávaní. Či už sa jedná o postavenie sa zo stoličiek po príchode učiteľa/učiteľky, zaznamenania prezenčnej listiny alebo, pre túto esej hlavné, opakujúce sa kruhy, piesne, ranné vítanie a ceremónie.

Pomocou teoretických zdrojov vyplývajúcich predovšetkým z antropológieho pozadia bude mojim cieľom v krátkosti priblížiť fungovanie rituálov a to, ako vplyvajú na komunitný život detí a skupín. V eseji sa taktiež pokúsím zodpovedať otázku toho, aké formy a funkcie rituálov vo vzdelávaní existujú, a to, ako sa rituály formujú na dosiahnutie konkrétnych cieľov. V neposlednom rade je v mojom záujme poukázať na sociálny a kultúrny význam rituálov.

Quantz a kol. (2011) označuje rituály za kľúčové mechanizmy vo vzdelávaní, ktoré zohrávajú významnú úlohu pri transformácii mestských škôl. Neobmedzujú sa len na formálne ceremónie, ale zahŕňajú aj malé každodenné rituály, ktoré prispievajú k vytváraniu alebo vzdorovaniu komunity v školskom prostredí. Quantz a kol. (2011) zdôrazňuje dôležitosť chápania rituálov ako výkonu a vyzdvihuje ich úlohu pri formovaní sociálnych interakcií a vzdelávacích praktík.

Rituálom sa venovala väčšina kľúčových antropológov a antropológičiek, pričom podľa Turnera (1969) môžeme rituál identifikovať napríklad ako formu komunikácie cez symboly a gestá alebo podľa Bernsteina a kol. (1966) ako prostriedok na udržanie sociálneho poriadku. Geertz (1973) tvrdí, že pomáhajú udržiavať spoločenský poriadok a spoločné chápanie v rámci komunity, a rovnako tak fungujú ako spôsob udržiavania kultúrnej transmisie (Geertz, 1973; Henry, 1992). Tieto krátke definície sú vyňaté z rôznych teoretických prístupov, no aj vďaka nim vieme pochopiť konkrétny význam slova rituál.

Rituál upevňuje vzorce správania sa, reguluje emočné prejavy a môže mať za následok zvýšenie spolupatričnosti a posilnenie vzťahových väzieb. Na druhej strane môže rituál disponovať aj negatívnymi aspektami, a to v prípade, že sa vykonáva za cieľom kontroly a dozerania.

Rituály každodennosti vo vzdelávaní

Rola rituálov vo vzdelávaní si získala empirickú pozornosť a je zjavné, že sú potrebné najmä kvalitatívne štúdie k tomu, aby boli správne skúmané a analyzované.

Analýzy rituálov v predškolských zariadeniach a v rodinách s malými deťmi (približne od 2 do 6 rokov) boli vykonávané najmä v odboroch sociálnej antropológie, etnológie, sociológie a psychológie. Výskumov, ktoré zahŕňajú rituály, je nespočetne veľa, pričom sa pokúsim v krátkosti na niekoľkých príkladoch opísať ich úlohu v detskom prostredí a režime dňa samotných detí. Ak sa pozrieme napríklad na dôležitosť rituálov pri každodennosti, môžeme spomenúť rituály, ktoré sa formujú a vykonávajú počas konzumovania jedla, keď je možné pozorovať nielen individuálne rituálne správanie, ale aj skupinové. Ako príklad môžem uviesť spoločné obedy v predškolských zariadeniach, ktorým sa venovala vo svojej publikácii Mortlock (2015). Rituál jedenia prezentuje ako súbor hlbokých vzájomných gest, ktorý odhaľuje významy identít a spolupatričnosti a zahŕňa všetky deti v rovnakom čase a priestore. Rovnako tak sa ukázala rituálna transmisia, keď mladšie deti preberali stolovacie rituály starších detí, a teda priamym účinkom je aj spomínaná spolupatričnosť (Mortlock, 2015). Rituály počas konzumovania sú dôležité aj v domácnosti rodín s deťmi, keď rodina diskutuje s deťmi o udalostiach dňa, príbehoch a plánoch, pričom večera poskytuje priestor na opakované spojenie členov rodiny. Rituály pri večeri sú príležitosťou pre deti, aby rozvíjali svoju slovnú zásobu a učili sa používať komplexnejšie vety, keďže sú zahrnutí viacerí účastníci, a teda väčšinou rodičia, ktorí používajú inú slovnú zásobu, na akú sú deti v predškolských zariadeniach naučené (Spagnola, Fiese, 2007). Obohacovanie slovnej zásoby podporuje aj napríklad pravidelný rituál spoločného čítania s deťmi, pričom napomáha nasledovný opisný naratív toho, o čom kniha bola. Takéto spoločné čítanie pomáha jednotlivcom do budúcnosti, keď je pravdepodobnejší akademický úspech dieťaťa, a rovnako tak môže dieťaťu uľahčiť prechod z predškolského zariadenia do školy (Spagnola, Fiese, 2007).

Ak sa však pozrieme na rituály v predškolských zariadeniach z pohľadu učiteliek a učiteľov, je zjavné, že sú manažérmi a manažérkami samotného chodu daného rituálu a každý z nich má iné perspektívy a formy, ako také rituály vytvárať, pričom v domácom prostredí majú skôr voľný priebeh. Maloney (1997) vo svojej práci opisuje rolu učiteliek, pričom jedna z vyučujúcich sa zameriavala najviac na rituály stretávania sa, lúčenia, sedenia v kruhu, čakania a upratovania, ktoré mali naučiť deti poslušnému správaniu a trpezlivosti. Naopak, ďalšia z učiteliek nemala za cieľ deti akokoľvek rázne inštruovať a vstupovala do rituálov detí na spontánnej pozorovateľskej individuálnej báze, a teda len vtedy, keď dieťa niečo potrebovalo (Maloney, 1997). Je teda zjavné, že to, ako sú rituály inštruované v samotnej inštitúcii, má priamy dosah na konečný „produkt“ samotného rituálu a na to, čo ním osoba chce dosiahnuť. V príklade s učiteľkami môžeme vidieť, že zatiaľ čo v prvom prípade sa deti učili akémusi poriadku a poslušnosti, druhá učiteľka mala za cieľ podporovať rituály vo voľnej detskej hre, a teda nechávala deti, aby si vytvárali svoje ritualizácie, čím rozvíjala ich kreativitu a slobodu.

Rituály sú však v každej kultúre rôzne konštituované a to, čo je považované za ciele rituálov v prostredí americkej a európskej školy, môže byť diametrálne odlišné od aspektov rituálov napríklad v Japonsku, Indii, a tak ďalej.

Rituály ako ceremónia

Prechádzajúce výskumy sa zaujímali najmä o každodennosť rituálov v predškolských zariadeniach, pričom rovnako dôležité sú aj formálne rituály, ktorým sa venoval napríklad Burdelski (2020), a to konkrétne v súvislosti jazykom tela pri rituáloch ceremónie prechodu v predškolských zariadeniach japonskej školy v Spojených štátoch amerických.

Burdelski analyzoval jazyk akcií, ktoré pozostávali z vopred naučených a prípravných stretnutí, ako napríklad zdvihnutie ruky pri vymenovaní dieťaťa, poklona riaditeľovi, krok vzad po prevzatí diplomu alebo uloženie diplomu pod ľavú ruku. Bruselski (2020) jasne vo svojej štúdii opisuje štádiá učenia detí rituálov pri prevzatí diplomu od svojich vyučujúcich, pričom zdôrazňuje dozeranie na správne úkony pomocou zvyšovania hlasu alebo manipulovania telami detí ako s „bábkami“. Týmto má za cieľ poukázať na stelesnenie dôležitosti rituálov v súvislosti ideológie „správnosti“ a dokonalosti.

Rituál pomáha ľuďom vyrovnáť sa s rozhodujúcimi okamihmi narodenia, smrti, svadby, veku, promócie a aj menšími udalosťami, ako sú narodeniny (Hayes, 2015: 38). Práve Hayes (2015) skúmala rituály narodenín detí v predškolských zariadeniach, pričom rituály organizované škôlkou sa od seba líšili vzhľadom na vek daného dieťaťa (2-3, 3-4, 4-5). Narodeninový rituál zahŕňal participáciu rodičov, básne, prózu, spev, tanec, obdarovanie a samotný rituál vo forme prechádzky okolo sviece, ktorá symbolizovala prechod (napr. z troch rokov na štyri). Hayes (2015) zdôrazňuje vo výsledkoch svojho výskumu dôležitosť participácie rodičov a vyučujúcich na rituáloch zahŕňajúcich narodeniny detí kvôli integrácií rôznych múdrostí prostredníctvom spoločného zdieľania zážitkov a naratívov počas obradu, ktoré napomáhajú ku súdržnosti a vzájomnej pomoci pri úlohách, s ktorými sa deti budú stretávať v rámci vzdelávania. Podobne aj Curzytek (2023) analyzovala ceremónie, pričom sa sústreďovala na pohľady detí, rodičov a vychovávateľiek. Výskum Curzytek ukázal, že deti sa sústreďovali najviac na symbolické aspekty identifikujúce a definujúce daný rituál, a teda napríklad výzdoby typu zajačiky, vlajky, zástavy, ceruzky, darčeky. Rovnako dôležitým faktorom sú prípravy na daný rituál, a teda nácvik piesní, básní a tancov, no dôležitými sa ukázali byť i emócie z rituálu, jedlá, spomienky. Z výpovedí učiteľiek Curzytek (2023) vyberá dôležitosť rituálu ako niečo neobyčajné, čo musí byť spojené s časovou obetou, prácou, úsilím a stresom, ktorý pôsobí na zdôraznenie dôležitosti samotného rituálu a najmä na konečný produkt rituálu, ktorým je identita, kolektivita, spoločenstvo.

Možno teda zhrnúť, že rituály ako ceremónie hrajú významnú rolu v živote detí, keď sa učia poslušnosti pri nácvikoch svojich piesní, tancov alebo pri manipulácii s telom, rovnako tak prichádzajú do styku so stresom, ktorý z udalosti ceremónií vyplýva, čím sa môžu aj vďaka komunite učiť túto emóciu zvládať. V neposlednom rade spomínané výskumy ukázali, že je nesmierne dôležitá participácia dospelých, a teda v prvom rade rodičov a učiteľov, aby rituály zohrali tú správnu úlohu v životoch detí, a aby ich pripravili a naučili zvládať situácie, ktoré ich v budúcnosti čakajú.

Zhrnutie

Cieľom tejto eseje bolo teoreticky poukázať na dôležitosť rituálov v kontexte detí a detských skupín, konkrétne vo vzdelávacom priestore.

Táto esej skúma úlohu rituálov v oblasti vzdelávania, najmä v predškolskom veku. Rituály sú definované ako opakujúce sa symbolické aktivity, ktoré slúžia na prenos kultúrnych hodnôt, upevňovanie sociálnych noriem a rozvíjanie súdržnosti vo vzdelávacom prostredí. Ich význam spočíva v ich schopnosti vytvárať štruktúru, podporovať vzťahy medzi deťmi a dospelými a napomáhať disciplíne i rozvoju.

Rituály napomáhajú deťom stávať sa nielen individuálnymi zodpovednými jedincami, ale aj nápomocnými členmi a členkami v komunite a spoločnosti, pričom je zdôraznená funkcia spolupatričnosti, kohézia skupiny, podpora disciplíny, učenia a rozvoja a v neposlednom rade posilnenie sebaidentity a stability.

Rituálne aspekty vo vzdelávaní som si v tejto eseji všímala v dvoch rôznych formách: (1) v každodennej ritualizácii spoločných aktivít – od ranného víťania, cez obed a iné rutinné formy, a (2) vo formálnych ceremóniách, ako napríklad narodeninové oslavy alebo preberanie diplomov. Výskumy ukazujú, že tieto praktiky pomáhajú deťom získať pocit spolupatričnosti, rozvíjať komunikačné schopnosti a pripraviť ich na budúce výzvy. Dôležitú úlohu zohrávajú aj dospelí, najmä učitelia a rodičia, ktorí formujú rituály a pomáhajú deťom zvládať stres a zodpovednosť.

Rituály vo vzdelávaní zohrávajú kľúčovú úlohu pri sociálnom a kultúrnom formovaní detí, pričom môžu mať pozitívny vplyv na ich osobnostný a akademický vývoj.

Referencie

- Bernstein, B., Elvin, H. L., Peters, R. S. (1966). Ritual in education. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 251(772), 429-436. <https://doi.org/10.1098/rstb.1966.0029>
- Burdelski, M. J. (2020). Embodiment, ritual, and ideology in a Japanese-as-a-heritage-language preschool classroom. In M. J. Burdelski, K. M. Howard (Eds.), *Language Socialization in Classrooms. Culture, Interaction, and Language Development* (s. 200-223). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316946237.013>
- Curzytek, A. (2023). Institutional family support in early socialization. Selected kindergarten celebrations from the perspective of social rituals. *Catholic Pedagogy*, 32(1), 314-326. <https://doi.org/10.62266/pk.1898-3685.2023.32.24>
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York, NY: Basic Books.
- Hayes, S. (2015). Examining ritual in a Reggio-inspired preschool. *Journal of Inquiry & Action in Education*, 6(2), 38-52. <http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1133535.pdf>
- Henry, M. (1992). School rituals as educational contexts: Symbolizing the world, others, and self in Waldorf and college prep schools. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 5(4), 295-309.
- Maloney, C. (1997). *Ritual and pedagogy : Teachers' use of ritual in pre-primary classroom settings* [Dizertačná práca, Edith Cowan University]. <https://ro.ecu.edu.au/theses>
- Mortlock, A. (2015). Toddlers' use of peer rituals at mealtime: Symbols of togetherness and otherness. *International Journal of Early Years Education*, 23(4), 426-435. <https://doi.org/10.1080/09669760.2015.1096237>

- Quantz, R. A., O'Connor, T., Magolda, P. (2011). *Rituals and Student Identity in Education: Ritual Critique for a New Pedagogy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Spagnola, M., Fiese, B. H. (2007). Family routines and rituals. A context for development in the lives of young children. *Infants & Young Children*, 20(4), 284-299. <https://doi.org/10.1097/01.iyc.0000290352.32170.5a>
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Brunswick, NJ & London, UK: Aldine Transaction.

Doc. PhDr. Kornélia Jakubíková, CSc. jubiluje

Doc. PhDr. Kornélia Jakubíková, CSc. celebrates

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.10

Zuzana Beňušková

Kontakt / Contact

Prof. PhDr. Zuzana Beňušková, CSc., Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, v. v. i., Klemensova 19, 813 64 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: zuzana.benuskova@savba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-3727-5812>

Ako citovať / How to cite

Beňušková, Z. (2024). Doc. PhDr. Kornélia Jakubíková, CSc. jubiluje. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 124-133. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.10>

Docentka Kornélia Jakubíková patrí do generácie, ktorej osobnostiam sa zvykli uverejňovať príspevky k jubileu v časopise *Slovenský národopis*. Vďaka tomu je jej osobnostný aj vedecký profil už vo viacerých etapách priblížený v tomto periodiku (Feglová, 1994; Jágerová, 2015; Škovierová, 2015). Formou komentovaného rozhovoru sa pokúsim pri-niesť menej známe informácie z jej životných príbehov, hodnotiace názory, a najmä doplnenú bibliografiu vedeckých a odborných štúdií od roku 1994, keď jej súdobú časť zo-stavila a publikovala Viera Feglová. Pani docentku si dovoľím nazývať skrátené „Biba“, ako ju v pracovnom aj priateľskom prostredí svorne oslovujeme. Okrem kolegiálneho vzťahu, kde sa občas stretli naše odborné témy, sme spolu pretancovali vyše 10 rokov v senior-skom zoskupení Lúčnice. Vlastne Biba bola tá, ktorá ma v roku 2008 úspešne zagitovala, aby som sa prišla pozrieť na nácvik a už som pri tejto aktivite zostala až do COVID-u, ktorý zoskupenie rozpustil. Tak vznikla príležitosť zhovárať sa aj o iných témach, než sú rodinné obyčaje, a ako skryté pozorovateľky sme sledovali a preberali aj seniorskú fázu v scénickom folklorizme, ktorá sa rozbehla po roku 2000.

Kornélia Jakubíková sa narodila v Banskej Bystrici v učiteľskej rodine. V centre Slovenska prežila svoje útle detstvo, začala aj školskú dochádzku a do druhého ročníka nastúpila už v Bratislave, kde sa rodina, vtedy aj s jej o štyri roky mladšou sestrou, presťahovala za prácou. Otec bol historik a mama uznávaná stredoškolská matematikárka. Vzťah k his-tórii a schopnosť systémového myslenia, ktorá je príznačná pre jej vedecké práce, teda dostala „do vienka“.

K. J.: Mama bola z Pohronia, zo Slovenskej Ľupče, otec ako syn učiteľa, hoci sa narodil na Orave, labzoval po celom Slovensku, lebo jeho otca ako dedinského učiteľa stále prekladali. A skončil pri Čiernych Kľačanoch, takže nemá on svoj rodný kraj. Keďže pochádzal z Oravy, profesor Podolák mi ju pridelenil skúmať.

Mama bola matematikárka, veľmi známa, dostala sa aj do zoznamu významných žien Slovenska, učila mnohých známych hercov, hoci bola veľmi prísna a vyučila niekoľko významných matematikov. Ale hercom aj pomáhala, včítane Jamricha, ktorý jej potom rečnil na pohrebe.



Docentka Jakubíková so svojimi spoluúčinkujúcimi „žiakmi“ v rámci programu „Superstarí“. Zľava: Ľubica Voľanská, Zuzana Beňušková, Maroš Červenák, Kornélia Jakubíková a Regina Vidová. Zdroj: archív Z. Beňuškovej

Jubilantka spomína, že k ľudovej kultúre a etnológii ju priviedli ich rodinné slúžky z Horehronia, ktoré v čase jej detstva boli súčasťou učiteľských rodín, a neskôr osobnosti, ktoré spoznala z pôsobenia v tanečnom súbore v „Pionierskom paláci“, v súčasnom (aj dávnejšom) prezidentskom sídle Slovenskej republiky. Keby nebola etnologičkou, asi by svoje profesionálne záujmy nasmerovala do oblasti tanca, ktorý je jej životným koníčkom. Po hodinách baletu a účinkovaní na danú dobu v špičkovom detskom súbore, jej tanečné kroky viedli do prestížneho umeleckého súboru Lúčnica, kde strávila osem rokov. Tu sa stretla s mnohými osobnosťami z etnológie a z oblasti kultúry a folklorizmu, ktoré sa

neskôr stali súčasťou jej profesionálneho života. O svoju príslušnosť k Lúčnici sa po celý život delila so svojou sestrou, architektkou Martou Kropilákovou, ktorá ju do súboru nasledovala. Keď na Slovensku vzniklo hnutie zakladania seniorských folklórnych súborov, Biba bola jednou zo zakladateľiek skupiny senioriek Lúčnice, s ktorou pretancovala ďalších 13 rokov až do roku 2019. Dosiaľ je verná aj svojim rovesníckam z Lúčnice, ktoré sa pod neformálnym názvom Čirčianky pravidelne stretávajú v Trenčianskych Tepliciach. Folklór v podobe praktického folklorizmu zostal jej celoživotným koníčkom, no jej profesionálna dráha sa uberala iným smerom.

K štúdiu etnológie Bibu inšpiroval folklorista Svetozár Švehlák, ktorý bol fanfáristom v „Pionierskom paláci“, zároveň žiakom jej mamy a neskôr spevákom v Lúčnici. Opýtala sa mamy, čo ide študovať Švehlák a bolo rozhodnuté. Po ukončení štúdia národopisu nastúpila krátko do múzea a po roku na vedecké pracovisko do Kabinetu etnológie pri Katedre etnológie a folkloristiky na UK v Bratislave. Tu absolvovala aj doktorandské štúdium, ktoré ukončila v roku 1980 dizertačnou prácou „Rodinné zvyky a ich premeny v podmienkach socializmu na slovensko-poľskom pohraničí (na príklade svadby goralskej Oravy)“. Po roku 1989 sa stala vysokoškolskou pedagogičkou a v roku 1995 sa habilitovala na docentku etnológie. Pracovisku na Univerzite Komenského v Bratislave, napriek jeho transformáciám a zmenám názvu, zostala verná po celý život.

Téma svadby ju sprevádzala od diplomovej práce, podobne ako aj výskum Oravy, ktorá sa pre ňu stala hlavným výskumným terénom. Spolupracovala na lokálnych a regionálnych monografiách Oravy, Zamaguria, Gemera a okolia Bratislavy, kde spracovala kapitoly o rodinných obyčajoch.

K. J.: Podolák organizoval výskum Zamaguria pre prípravu veľkej monografie, tak som sa tomu venovala. Urobila som si malý doktorát, potom som bola dvakrát na materskej dovolenke. V 72. som nastúpila na aspirantúru, čo je dnes doktorandské štúdium a tému som mala slovensko-poľské vzťahy. Ale v tom čase v Poľsku začala byť taká politická situácia, že do Poľska sme nemohli ísť, nedovolili mi tam ísť robiť výskum a skončila som na slovenskej strane slovensko-poľskej hranice. Tak som sa dostala ku Goralom, ktorým som sa venovala vo svojej kandidátskej práci, a potom ešte neskôr a v podstate až doteraz. Celú moju goralskú orientáciu som zakončila tým, že ma požiadali o vypracovanie hodnotenia prvku Goralská kultúra a na základe aj tohto môjho hodnotenia bol tento prvok zaradený na Reprezentatívny zoznam nehmotného kultúrneho dedičstva Slovenska.

Keď som písala publikáciu o svadbe (Beňušková, 2020), inšpirovanú fotografiami zo zbierkového fondu ETNOFOLK (ÚESA SAV, v. v. i.), narazila som na problém. Takmer o všetkom, čo bolo pri téme svadba potrebné napísať, Biba už napísala a urobila to tak dobre, že často som mala pocit, že to môžem už len pokaziť. Veľa som sa podučila z jej štúdií, ktoré si bolo treba doštudovať či zopakovať a veľa som ju aj citovala. Je pravda, že niektoré zásadné informácie sa objavujú už v prácach Jána Komorovského (1976) či Emílie Horváthovej (1975). Ich aktualizácia v súdobom kontexte je však u Biby jedinečná. Texty sú roztrúsené v podobe štúdií v množstve periodík, vedeckých zborníkov a kolektívnych monografií. Odvtedy nechápem, že si slovenská etnológia nechala ujsť príležitosť vydať súborné dielo z týchto štúdií, ktoré by vyžadovalo kvalitnú editáciu a vizuálne by ho mohla doplniť časť zmieneného ETNOFOLK-u, ktorá nebola publikačne použitá, lebo je v archíve bývalej katedry etnológie UK. Nie každý vedec musí byť aj zdatným manažérom

a vedieť svoje dielo doviesť do monografickej podoby. Je mi ľúto, že táto myšlienka na jej pracovisku nepresiahla Leščákove *Slovenské svadby*, kde Biba dostala asi najrozsiahlejší priestor pre interpretáciu poznatkov o svadbe na Slovensku (Jakubíková, 1996). Jej druhou prácou monografického charakteru je kniha *Tradície slovenskej rodiny*, kde obsiahla celé rodinné obyčaje (Jakubíková, 1997).¹ Pri stave súčasnej vedy na Slovensku si dovoľím tvrdiť, že experta/ku na svadbu, akou je Biba, u ktorej išlo o celoživotný výskum a desiatky vedeckých štúdií viazaných k jednej téme, už na Slovensku mať nebudeme. Keď sme spolu sedeli – už klasicky pri jej bydlisku vedľa karlovarskeho Centrumu pri pohári chladeného piva – a preberali sme jej oponentské pripomienky k mojej knihe o svadbe, ponúkla som jej redaktorskú spoluprácu na takejto publikácii. Už sa jej to nezdalo reálne. Moja ponuka však platí aj naďalej.

Čo si najviac ceníš zo svojej publikačnej činnosti?

K. J.: Národopis bol delený na materiálnu kultúru, potom boli „duchári“ a folkloristi. V tej duchovno-sociálnej som zostala. Moja hlavná téma boli svadobné obyčaje, to bola diplomovka, aj kandidátska práca. Dokonca aj posledný grantový projekt bola Svadba na Slovensku a jej vývin v 20. storočí a myslela som, že to skončí publikáciou, ale žiaľbohu, k tomu som sa už nedostala. To bolo asi pred vyše 10 rokmi. Spočiatku sme sa orientovali na to, čo sa doteraz urobilo, čiže do minulosti. Pri výskume obyčajov sa nepátralo len po archaizmoch, ale sledovali sme zmeny a súčasný stav. Môj každý druhý článok obsahuje súčasnosť. Za najhodnotnejšiu považujem súhrnnú štúdiu, ktorú som napísala na základe kandidátskej práce: „Teoretické východiská ku štúdiu obyčajov“ (pozn.: Jakubíková, 1980). Dlhé roky som registrovala, že aj ostatní, ktorí sa venovali obyčajom, to registrovali a osvojili si navrhnutú terminológiu. Jedna z posledných štúdií vyšla v brnianskom zborníku. Tiež také zhodnotenia obradového štúdia. To bolo o 20 – 30 rokov neskôr, takže také širšie. A potom sú to už konkrétne práce v monografiách.

Rôzne tematické odbočky, ktoré sa v jej kariére vyskytli, boli vlastne odbočky od témy svadba – rodové štúdiá, štúdie telesnosti.

K. J.: Ďalší moment, keď som si rozšírila obzor, bol po revolúcii zahraničný pobyt – v Lisabone, Portugalsku, kde som sa dozvedela, čo je to gender štúdium. Už rok predtým som napísala štúdiu Pohlavno-veková diferenciácia v slovenskej svadbe. Upozorňujem na slovo pohlavná. Vtedy sme ešte takú kategóriu ako rod nepoznali. V Lisabone bola taká téma gender – rod. Až tam som zistila, že sú to rodové štúdiá. Po návrate som to začala prednášať na katedre. Potom sa pripojila aj Marta Botiková a Zitka Škovierová. Posledná téma, ktorej som sa venovala, bolo telo. S jednou študentkou som spracovala tému telesnosť v komunikácii mládeže.

Pedagogickú činnosť si vnímala ako obohatenie, alebo ako povinnosť, ktorú treba splniť popri vedeckej práci?

K. J.: Bavilo ma to, keď už som prednášala, ale predtým som mala stres. Bolo to podobné ako v Lúčnici, keď som išla chodbou, mala som stiahnutý žalúdok, ale tak ako na javisku, tak aj pred katedrou zo mňa opadol tento stres. Dokonca aj na konferenciách

¹ Publikácia získala Cenu Literárneho fondu za vedecké a odborné dielo za rok.

pred referátmi som mala stres, všetci reagovali, že nebolo to na mne vidieť. Už potom som stres nemala.

Pokiaľ ide o moje školenia doktorandov – mala som štyri doktorandky. Jediná moja úspešná doktorandská absolventka je už dnes tiež docentka Margita Jágerová, s ktorou sa mi veľmi dobre pracovalo, bola šikovná aj v teréne, takže tá skončila úspešne.

Dôležitou súčasťou kariéry K. Jakubíkovej bola medzinárodná spolupráca. V rokoch 1996 – 2020 bola členkou Slovensko-poľskej komisie humanitných vied, ktorá na Slovensku pôsobí pod gesciou Ministerstva školstva SR.

K. J.: V súvislosti so slovensko-poľským pohraničím sa moje hlavné zahraničné pobyty týkali Poľska, kde som si našla veľmi dobrých kolegov. Spočiatku som mala kontakty najmä s krakovskou katedrou Univerzity Jagiellońskiej. Môžem spomenúť profesora Czeslava Robotyckeho a kolegyňu Malgorzatu Maj. Napríklad problematiku darov som začala na podnet profesorky Anny Zambrzyckej-Kunachovicz, ktorá tiež písala o dare, takže mi to vyšlo v poľštine. A musím spomenúť aj ďalší význam, a síce, že Poliaci boli v tom čase oveľa viac otvorení svetu a vychádzali tam mnohé publikácie, ktoré u nás boli nedostupné. Takže ja som sa o orientácii v teoretických prístupoch, ktoré fungujú v európskej alebo aj americkej vede, dozvedala prostredníctvom poľskej literatúry. Keď sa prestal prednášať marxizmus-leninizmus, ale začali sa učiť iné teórie, prednášala som teóriu a metodológiu, asi aj vďaka tomu, že som získala poznatky cez tú poľskú literatúru.

Ktoré ďalšie medzinárodné spolupráce boli pre Teba významné?

K. J.: Spomenúť musím aj našich českých kolegov – hlavne moravských. Stretávali sme sa predovšetkým cez komisiu MKKKB (pozn.: Medzinárodná komisia pre výskum ľudovej kultúry Karpát a Balkánu). Viedol ju profesor Václav Frolec a Lidka Tarcalová. Aj s českými kolegami som spolupracovala, ale s moravskými sme mali veľmi dobré kontakty.

Ako nazeráš na súčasnú etnológiu?

K. J.: Čo treba oceniť je, že kvalitatívna úroveň sa zmenila, my sme boli viac faktografickí a opisní. Ale na druhej strane to má význam – u študentských prác sa má teória použiť na materiál, ktorý nájdeme v teréne. Sledujem časopis Slovenský národopis a je až v protiklade: v minulosti sme chodili po dedinách, teraz akoby sa to obrátilo, teraz je oveľa výraznejšie mesto, inštitucionálne aktivity, chýba mi tam dôkladnejšie poznanie vidieka. Sociológovia viac fungujú na dedine. My sme opustili tento náš priestor, ktorý sme poznali dôverne. To, v čom sme boli výnimoční, zanedbávame, opúšťame a strácame tým špecifickosť. Sme na rozhraní sociológie a psychológie, k čomu však nemáme vzdelanie. Interdisciplinarita nie je na škodu v každej vede, ale nesmie sa stratiť špecifickosť.

Výberová bibliografia Kornélie Jakubíkovej, uverejnená v roku 1994, obsahuje 39 zásadných vedeckých a odborných štúdií. V spolupráci s pracovníčkou knižnice UK, pani A. Bondorovou, som pripravila výber prác nadväzujúci na rok 1994. Vedeckých a odborných prác je v nej takmer 60. Väčšina z nich sa týka svadby a jej širších kontextov, časť je zameraná na slovensko-poľské vzťahy, ktorých výskum vyplynul z terénnych výskumov

na pomedzí týchto dvoch štátov.² Treba opäť pripomenúť, že väčšina z uvedeného množstva publikačných jednotiek osciluje okolo dvoch výskumných tém, ale aj to, že väčšiu časť svojej profesionálnej kariéry Biba strávila v dobe, keď neplatilo „publish or perish“ a jej úctyhodná publikačná činnosť, ktorá takmer vždy prinášala nielen opisy, ale aj nadčasové metodologické postrehy, pribúdala systematicky a pravidelne.

Lúčnica sprevádzala Bibu fakticky celý život, preto ju nemôžeme obísť. Do súboru prišla v roku 1960 ako 16-ročná.

K. J.: Prišla som do obdobia, keď sa začali presadzovať moderné témy, a to ma akurát chytilo, ale ja som mala cez balet dobrú prípravu. Nebolo to hneď na začiatku – ešte som nacvičovala starú Detvu, Jarnú vodu, dokonca tam mi dali sólo s Vilom Gruskom. Ale potom prišlo to obdobie, tak sme mali moderné tance. Najviac si pamätám, keď vyletel Gagarin do vesmíru a patrilo sa, aby všetci na to reagovali. Tak Nosál' (pozn.: ospravedlňujúco vysvetlila, že prof. Štefana Nosála v Lúčnici nazývali jednoducho Nosál') urobil tanec Radostná zvesť, kde som ako pionierka ukazovala noviny, že vyletel Gagarin. A záver bol taký, že Vilo Gruska ma vyniesol na ramenách so zdvihnutou nohou z javiska ako družicu. Na môj dušu! Po takých troch rokoch to Nosála opustilo a robili sme novú Detvu, potom veľký Zemplín³ sa robil, také klasické dobré tance. Teraz pri výročí vstupu do Európskej únie som si pozrela slávnostný program v televízii a, samozrejme, prvé číslo Sviatok na Zemplíne. Ten tanec má päťdesiatpäť rokov a ja som bola pri tom, keď ho Nosál' staval. Aj sme natáčali, hlavne s Ťapákom. Významný bol cyklus Tanečné miniatúry, kde sú zachytené významné tance tej doby. Pri televíznom stvárnení hry Kubo sa ukázalo, že je to televízna stálica, ktorú môžeme vidieť každé Vianoce. Rada si to pozriem, ale, žiaľbohu, niekedy rátam, kto všetko už nežije, keď to pozerám.

Keď som sa na staré kolená vrátila k tancovaniu s bývalými lúčničiarikami, bolo to zaujímavé obdobie. Volali nás Tanečnice z Lúčnice podľa známeho hitu. Heslo seniorského tanečného hnutia bolo: Pokiaľ žiješ, tancuj, pokiaľ tancuješ, žiješ. Tancovanie seniorov bola diskutovaná téma. Ja si myslím, že nebola to komerčná záležitosť, takže skutočne záležalo na tých, ktorí sa toho zúčastňovali, ktorých to bavilo. Ale nemyslím si, že by to bolo treba zatracovať, ale ani vychvaľovať ako niečo úžasné. Posledné moje vystúpenie bolo v Hriňovej, v rodisku pána Nosála, kde otvárali múzeum – drevenicu venovanú jeho osobnosti. Vtedy nás zavolali tancovať, jednak sme vystupovali v Hriňovej, jednak sme navštívili priamo jeho rodisko na Raticovom vrchu. Bolo to v roku 2019. A potom vypukol covid a tancovanie skončilo.

Biba Jakubíková je dvojnásobná mama a stará matka štyroch už dospelých vnukov. Občas spomína, že 8 rokov presedela pri pieskoviskách, keď ich varovala. Jej odchod do dôchodku sme veľmi nevnímali, pretože sa vždy zaujímala o dianie v etnológii, viedla prednášky na VŠMU, aj pre poslucháčov Univerzity tretieho veku, posudzovala práce mladších kolegyň, kde okrem oficiálneho posudku nad rámec povinnosti upozornila autorky na rôzne nedostatky, ktoré v posudku nezazneli. Vďaka, Bibka!

² Na túto druhú tému som sa podrobnejšie zamerala v článku venovanom jubilantke, pripravenom pre ročenku Kontakty 2024, vrátane výberu publikačných jednotiek.

³ Ide o tance *Na detvianskych lazoch* a *Sviatok na Zemplíne*.

K. J.: Ako dôchodkyňa som rada užitočná. Som kritická. Vy to oceňujete. Som rada, že ma prizývajú aj na prednášanie. Mrzí ma, že je tých študentov menej, a že si moji kolegovia už nemôžu vyberať, ale sú radi, keď niekto príde. Študenti často nemajú eminentný záujem o tento odbor.

Aj pri príprave tejto zdravotice Kornélie Jakubíková aktívne spolupracovala. Vynechali sme témy, ktoré boli už spomenuté v predošlých zdravoticiach: medziinštitucionálnu spoluprácu na významných etnologických syntetizujúcich prácach,⁴ jej metodologický prínos k výskumu obyčaji, iniciovanie výskumu rodových štúdií, kvalitnú výučbu teórie a metodológie kultúrnej a sociálnej antropológie, pedantnú prácu na katedre pri príprave študijných programov, kde okrem zvládnutia metodiky bolo treba nielen logicky myslieť, ale aj počítať. Bola to tiež ďalšia drobná práca v „zázemí“ keď bola podpredsedníčkou Slovenskej národopisnej spoločnosti či zástupkyňou vedúceho katedry. Dôležitú kapitolu tvorilo členstvo v spomenutej slovensko-poľskej komisii, kde si Bibu pamätajú nielen ako aktívnu odborníčku, ale aj ako výbornú speváčku na dlhých cestách v autobuse či na spoločenských večierkoch.

Napriek nevelikému vzrastu a skromnosti vie Biba svojou prítomnosťou priniesť medzi ľudí iskru sviežosti a energie, čím je neprehliadnuteľná. Milá Biba, vážená pani docentka, prajeme Ti (aj si), aby Ti táto iskra vydržala čo najdlhšie a aby ju mali možnosť spoznať aj mladé generácie etnológov, ktoré sa snažíme zapáliť pre našu etnologickú prácu.

Referencie

- Apáthyová-Rusnáková, K., Stoličná, R. (Eds.). (2000). *Slovensko/ Európske kontexty ľudovej kultúry*. Bratislava: VEDA.
- Beňušková, Z. (2020). *Keď sa chystá svadba istá. Svadobné obyčaje slovom aj obrazom*. Bratislava: VEDA.
- Botík, J., Slavkovský, P. (Eds.). (1995). *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska* (zv. 1, 2). Bratislava: VEDA.
- Feglová, V. (1994). K životnému jubileu PhDr. Kornélie Jakubíkovej, CSc. *Slovenský národopis*, 42(4), 495-498.
- Horváthová, E. (1975). Zvykoslovie a povery. In B. Filová a kol., *Slovensko 3. Ľud II. časť*. (s. 985-1030). Bratislava: Obzor.
- Jágerová, M. (2015). Čože je to sedemdesiatka...? K životnému jubileu pani docentky Kornélie Jakubíkovej. *Slovenský národopis*, 63(1), 57-61.
- Jakubíková, K. (1980). Teoretické východiská ku štúdiu obyčajov. *Slovenský národopis*, 28(4), 612-621.
- Jakubíková, K. (1996). Slovenská svadba. In M. Leščák (Ed.), *Slovenské svadby* (s. 8-17). Bratislava: Prebudená pieseň.
- Jakubíková, K. (1997). Rodinné obyčaje. In M. Botíková, S. Švecová, K. Jakubíková (Eds.), *Tradície slovenskej rodiny* (s. 161-189). Bratislava: VEDA.
- Komorovský, J. (1976). *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Kovačevičová, S. (Ed.). (1990). *Etnografický atlas Slovenska*. Bratislava: VEDA.
- Škovierová, Z. (2004). Mladá jubilanťka. *Slovenský národopis*, 52(4), 441-442.

⁴ V rámci *Etnografického atlasu Slovenska* (1990) a *Encyklopédie ľudovej kultúry Slovenska* (1995), kde je autorkou 50 hesiel či knihe *Slovensko/ Európske kontexty ľudovej kultúry* (2000).

Výberová bibliografia K. Jakubíkovej od roku 1994 (plus dodatky k predchádzajúcej bibliografii do roku 1994)

- Jakubíková, K. (1980). Interlokálne vzťahy goralských a negoralských obcí Oravy. *Národopisné informácie*, 3, 267-279.
- Jakubíková, K., Kadlecová, A. (1992). Jazyk – jeden z faktorov tvorby etnického povedomia. *Národopisné informácie*, 2, 7-18.
- Jakubíková, K. (1992). Tradycje obyczajowe – postawy i oceny. *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace etnograficzne*. 29, 41-45.
- Jakubíková, K. (1994). Sprievod ako etnologický problém. In L. Tracalová (Ed.), *Slavnostní průvody* (s. 17-21). Uherské Hradiště: Slováké muzeum.
- Jakubíková, K. (1995). Ethnic Identification and Cultural Change. In O. Krupa, E. Eperjessy, G. Barna (Eds.), *Kultúrák találkozásai – kultúrák konfliktusai* (s. 127-129). Békéscsaba: Magyar Néprajzi Társaság.
- Jakubíková, K. (1995). Kultura ludowa (społeczna i duchowa) pogranicza slowacko-polskiego. In J. Wyrozumski (Ed.), *Związki kulturalne polsko-slowackie w dziejach* (s. 289-298). Kraków: Międzynarodowe centrum kultury.
- Jakubíková, K. (1995). Maskulinizácia či feminizácia obradov životného cyklu? In V. Feglová (Ed.), *Tradičná ľudová kultúra a výchova v Európe* (s. 120-125). Nitra: Katedra folkloristiky a regionalistiky VŠPg v Nitre.
- Jakubíková, K. (1995). Problematika výskumu duchovnej kultúry. In O. Krupa (Ed.), *274 rokov v Békésskej Čabe* (s. 51-57). Békešská Čaba: Slovenský výskumný ústav.
- Jakubíková, K. (1995). Rodinné obyčaje. In V. Pokorný a kol., *Devínska Nová Ves* (s. 136-146). Bratislava: Miestny úrad Devínska Nová Ves.
- Jakubíková, K. (1995). *Svadba v kontexte rodinných a sociálnych vzťahov* [Nepublikovaná habilitačná práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Jakubíková, K. (1996). Culture, language and religion as identification factors. In R. Kantor (Ed.), *Borderlands, culture, identity* (s. 45-49). Cracow: Jagiellonian University.
- Jakubíková, K. (1996). Kultura ludowa (społeczna i duchowa) pogranicza slowacko-polskiego. In J. Wyrozumski (Ed.), *Związki kulturalne polsko-slowackie w dziejach* (s. 289-298). Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Jakubíková, K. (1996). Rodinné obyčaje a interetnické vzťahy v Poľnom Berinčoku. In A. Divičanová, O. Krupa, E. Eperjessy (Eds.), *Národopis Slovákov v Maďarsku 1994/ Magyarországi Szlovákok néprajza 1994* (s. 77-87). Budapest: Magyar Néprajzi Társaság.
- Jakubíková, K. (1996). Rodinné obyčaje v súčasnosti. In J. Mlacek (Ed.), *Studia Academica Slovaca* 25 (s. 83-90). Bratislava: Stimul.
- Jakubíková, K. (1996). Slovenská svadba (z hľadiska potrieb a možností múzejnej expozície). In M. Kiripolský (Ed.), *Svadba na Slovensku: zborník referátov z vedeckej konferencie Múzeá a etniká* (s. 15-18). Bratislava: SNM.
- Jakubíková, K. (1996). Slovenská svadba v európskom kontexte. In J. Michálek (Ed.), *Slovenská ľudová kultúra (stredoeurópske vzťahy)* (s. 4-16). Bratislava: Stimul.
- Jakubíková, K. (1996). Slovenská svadba. In M. Leščák (Ed.), *Slovenské svadby* (s. 8-17). Bratislava: Prebudená pieseň.
- Feglová, V., Jakubíková, K. (1997). Family customs. In R. Stoličná (Ed.), *Slovakia: European contexts of the folk culture* (s. 215-237). Bratislava: VEDA.
- Jakubíková, K. (1997). Rodinné obyčaje. In M. Botíková, K. Jakubíková, S. Švecová (Eds.), *Tradície slovenskej rodiny* (s. 161-189). Bratislava: VEDA.

- Jakubíková, K. (1997). Unity and diversity of traditional customs. In J. Vařeka, M. Holubová, L. Petrářová (Eds.), *Evropský kulturní prostor – jednota v rozmanitosti* (s. 211-215). Praha: Ústav pro etnografiu a folkloristiku AV ČR.
- Jakubíková, K. (1998). «Gender study» a etnológia. In H. Hlôšková (Ed.), *Žena z pohľadu etnológie* (s. 8-13). Bratislava: Prebudená pieseň.
- Jakubíková, K. (1998). Etnokultúrne vzťahy v oblasti južného Slovenska. In J. Podolák, V. Sedláková (Eds.), *Národopisný zborník 12* (s. 15-22). Martin: Matica slovenská.
- Jakubíková, K. (1999). Etické hodnoty obyčajových tradícií. In K. Jakubíková (Ed.), *Tradícia, etika a civilizačné zmeny* (s. 86-91). Bratislava: Prebudená pieseň.
- Feglová, V., Jakubíková, K. (2000). Rodinné obyčaje. In R. Stoličná (Ed.), *Slovensko/ Európske kontexty ľudovej kultúry* (s. 215-236). Bratislava: VEDA.
- Jakubíková, K. (2000). Medzi národopisom a antropológiou (čo robíme, čo potrebujeme a ako to nazývame). *Ethnologia actualis slovacae*, 1, 11-17.
- Jakubíková, K. (2000). Polonistika v slovenskej etnológii. In J. Hvišč (Ed.), *Historické a kultúrne zdroje slovensko-poľských vzťahov* (s. 120-131). Bratislava: Lufema.
- Jakubíková, K. (2000). Zmeny obyčajov ako indikátory zmien etických hodnôt. In Z. Profantová (Ed.), *Na prahu milénia. Folklor a folkloristika na Slovensku* (s. 197-202). Bratislava: ARM 333.
- Jakubíková, K. (2001). Obyčaje životného cyklu v kontexte rodinných vzťahov. *Folia ethnographica*, 34-35(1), 35-40.
- Jakubíková, K. (2001). Štúdium obyčajov a etnokartografická metóda. In R. Stoličná, O. Danglová (Eds.), *Etnológia a kultúrne dedičstvo* (s. 77-82). Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Jakubíková, K. (2002). Analýza a interpretácia zmien obyčajových tradícií. In Z. Škovierová (Ed.), *Tradícia a spoločensko-politické zmeny na Slovensku po 2. svetovej vojne* (s. 119-127). Bratislava: Stimul.
- Jakubíková, K. (2002). Slovensko-poľské súvislosti goralskej svadby. In H. Mieczkowska, J. Hvišč (Eds.), *Polsko-słowackie stosunki po roku 1918 / Slovensko-poľské vzťahy po roku 1918* (s. 137-144). Wrocław: Polsko-słowacka komisja nauk humanistycznych.
- Jakubíková, K. (2003). Goral. *História*, 3(3), 24-25.
- Jakubíková, K. (2003). Rituály a súčasnosť. In J. Mlacek (Ed.), *Studia Academica Slovaca 32* (s. 243-255). Bratislava: Stimul.
- Jakubíková, K. (2003). Umelecké prvky v štruktúre slovenskej svadby. In V. Sedláková (Ed.), *Národopisný zborník 14* (s. 170-179). Martin: Matica slovenská.
- Jakubíková, K. (2004). Etnologické prístupy a príspevky k štúdiu rodu. In J. Darulová, K. Košťalová (Eds.), *Sféry ženy: sociológia, etnológia, história* (s. 24-30). Banská Bystrica: UMB.
- Jakubíková, K. (2004). Porovnávacie štúdium obyčajov: možnosti a ciele. In A. Divičanová, E. Krekovičová, A. Uhrinová (Eds.), *V službách etnografie / A néprajztudomány szolgálatában* (s. 117-126). Békešská Čaba: Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku.
- Jakubíková, K. (2004). Svadba – vývoj, obsah, význam. *Pamiatky a múzeá*, 53(4), 2-5.
- Jakubíková, K. (2005). Etické aspekty tradícií kultúry na Slovensku. *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica 3-2001 (Studia ethnologica 13)*, 160-168.
- Jakubíková, K. (2005). Obyčaje a sociálny status. In L. Tarcalová (Ed.), *Zvyky a obyčaje socioprofesionálnych skupín* (s. 9-13). Uherské Hradiště: Slovácké muzeum.
- Jakubíková, K. (2006). Obraz Poliaka v prostredí slovenskej študujúcej mládeže. In J. Goszynska, J. Hvišč (Eds.), *Kontakty 5* (s. 16-20). Krakow: Polsko-Słowacka komisja nauk humanistycznych.
- Jakubíková, K. (2006). Reflexia zmien (diferenciácie spoločenstiev) v tranzitívnom období po roku 1989. In M. Paríková (Ed.), *Diferenciačné procesy lokálnych spoločenstiev na Slovensku po roku 1989* (s. 39-47). Bratislava: Stimul.

- Jakubíková, K. (2007). Systém a funkcia darov. In L. Tracalová (Ed.), *Dary a obdarování* (s. 11-14). Uherské Hradiště: Slováké muzeum.
- Jakubíková, K. (2007). Tradition, revitalization and innovation in contemporary rituals in Slovakia. *Traditiones*, 36(2), 175-180.
- Jakubíková, K. (2008). Komunikácia v obradoch životného cyklu: Zmeny v 20. storočí. *Slovenský národopis*, 56(2), 123-128.
- Jakubíková, K., Neumannová, T. (2008). Spoločenský a rodinný život. In Demo, O. a kol., *Naše Vajnory* (s. 207-256). Bratislava: Mestská časť Bratislava-Vajnory.
- Jakubíková, K. (2008). Poznanie a postoje slovenských študentov k Poľsku a Poliakom. In J. Hvišč (Ed.), *Slovensko – Poľsko: bilaterálne vzťahy v procese transformácie* (s. 45-51). Bratislava: LUFEMA.
- Jakubíková, K. (2008). Uwagi o zmianach obyczajowości – etykiety w drugiej połowie XX wieku na przykładzie Słowacji. In K. Łeńska-Bąk, M. Sztandary (Eds.), *Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze* (s. 161-167). Opole: Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Jakubíková, K., Drożdż, A., Pieńczak, A. (2009). Tradycyjna obrzędowość weselna jako źródło poznania stosunków kulturowych na pograniczu polsko-słowackim. In R. Stoličná, A. Pieńczak, Z. Kłodnicki (Eds.), *Polska – Słowacja. Pogranicze kulturowe i etniczne* (s. 177-202). Wrocław-Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Śląski.
- Jakubíková, K. (2010). Antropológia tela. In L. Tarcalová (Ed.), *Tělo jako kulturní fenomén* (s. 11-16). Uherské Hradiště: Slováké muzeum.
- Jakubíková, K. (2010). Obrad – folkór – folklorizmus. *Etnologické rozpravy*, 17(1-2), 26-29.
- Jakubíková, K. (2011). Etnologický výskum Oravy. *Kontakty*, 10, 23-28.
- Jakubíková, K. (2011). Rodinné zvyky. In J. Michálek (Ed.), *Gemer-Malohont* (s. 375-404). Martin: Matica slovenská.
- Jakubíková, K. (2013). Obradové štúdiá. Vývin uplatňovaných prístupov a súčasný stav. In M. Válka (Ed.), *Výzkumné a metodické postupy současné slovenské etnologie* (s. 48-61). Brno: Masarykova univerzita.
- Jakubíková, K. (2013). Rodinné tradície (v stravovaní a sviatkovaní) v kontexte globalizácie. *Slovenský národopis*, 61(4), 396-407.
- Jakubíková, K. (2014). Przemiany obrzędów w okresie postsocjalistycznym na Słowacji. In J. Hajduk-Nijakowska (Ed.), *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych* (s. 73-78). Opole: Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Jakubíková, K. (2015). Tradičná kultúra (obyčaje) goralov v kontexte Oravy. *Kontakty*, 13, 25-33.
- Jakubíková, K., Špírková, V. (2016). Corporeality in the communication of young people. *Slovenský národopis*, 64(4), 500-512.
- Jakubíková, K. (2018). Obyčaje Oravy v slovensko-poľských kontextoch. In M. Pančíková (Ed.), *Oravské štúdie* (s. 106-117). Bratislava: Slovensko-poľská komisia humanitných vied.

Editorstvo:

Jakubíková, K. (Ed.). (1999). *Tradícia, etika a civilizačné zmeny*. Bratislava: Prebudená pieseň.

Zdravica docentke PhDr. Kornélii Jakubíkovej, CSc.

Salutation to Associate Professor Kornélia Jakubíková

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.11

Marta Botiková

Kontakt / Contact

Prof. PhDr. Marta Botiková, CSc., Katedra archeológie a kultúrnej antropológie, Filozofická fakulta, Univerzita 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. (2024). Zdravica docentke PhDr. Kornélii Jakubíkovej, CSc. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 134-138. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.11>

Na začiatku mojej zdravice a spomínania musím predovšetkým uviesť, že je zostavená na základe objektívnych sekundárnych prameňov, ale ešte viac na základe subjektívnych spomienok.

Docentka Kornélia (pre nás všetkých však Biba) Jakubíková sa narodila v Banskej Bystrici, v čase Slovenského národného povstania. Zaujalo ma, ako spomínala na svoje rané detstvo a opatrovatel'ky či tety z Horehronia, ako si ich z detských čias pamätala. V ich rodine sa snúbila racionalita, ale aj rozšafnosť matky, matematicky a systematická práca otca, historika. Prepájala sa tu láska k prírode, pobytu v nej – či už pre športovanie, zber lesných plodov alebo iné rekreačné aktivity, životné radosti – s povinnosťami v priateľných a stráviteľných pomeroch. Aspoň tak som to vnímala z jej spomienok na rodinu Kropilákovcov či po mame Kaliských.

V čase, keď som Bibu spoznala, bola vydatá, dvojdetná matka aj kandidátka vied¹ na ceste svojej rozbehnutej vedeckej kariéry. Sledovala som, ako pestuje „svoju“ tému svadobných obyčají a zároveň problematiku goralskej etnokultúrnej skupiny na Slovensku. To

¹ Kandidátska práca Príspevky k štúdiu rodinných zvykov na Slovensku, 1978.

bolo na prelome 70-tych a 80-tych rokov minulého storočia. Hodnotenia jej prác nájdeme priebežne, najmä v rokoch jej životného jubilea, vždy spolu s aktuálnou bibliografiou (Feglová, 1994: 495-498; Jágerová a kol., 2015: 57-64; Tužinská, Janto, 2014: 28).

Neskôr, keď sme sa po roku 1990 znovu stretli na spoločnom pracovisku, bola mi spriaznenou dušou v odbornom, administratívnom aj osobnom fungovaní. Jej podporu som cítila pri tvorbe publikácie *Tradície slovenskej rodiny* (Botiková a kol., 1997), kde sme zakúsili trojautorstvo o vyrovnávanie sa so zložitou prácou v takejto zostave, vo výbere ilustračnej zložky či komunikácii s vydavateľstvom.

K jednému stolu, resp. počítaču nás priviedla aj príprava prvej akreditácie koncom 90-tych rokov. Zavreté v najodľahlejšej pracovni sme „nahadzovali“ to, čo vtedajší poradný orgán, dnes by bola „Rada študijného programu“, Leščák, Botík, Feglová, Jakubíková, dohadovali ako víziu nášho edukačného plánu a fungovania katedry.

Stretli sme sa aj v nastupujúcom feministickom, vždy kritickom bádani. Táto spolupráca našla aj svoj hmatateľný výsledok v priebehu desaťročia, keď sme v rámci projektu prepojeného s Centrom rodových štúdií na FiF UK pripravovali učebné materiály, skriptá. Spomínam si, ako sme boli odhodlané skriptá dokončiť, ale nevyhli sme sa časovej tiesni... v „hluchom“ týždni medzi Novým rokom a Troma kráľmi, keďže sa v škole nekúrilo, sme sa stretávali v kaviarni kníhkupectva Martinus na Obchodnej ulici. Biba nerobila z toho drámu, ani spoločenskú udalosť, pracovali sme.

Za vecný a kritický, kolegiálny tón som jej bola vďačná aj v nasledujúcich rokoch mojej služby vo funkcii vedúcej katedry. Tak, ako sme to viacerí počuli od docentky Jakubíkovej, ona nechválila, ale vedela povedať svoje výhrady priamo, vyargumentovane, a teda aj prijateľne. A to je jedno, či išlo o texty prác, organizačné otázky alebo nejakú spoločenskú udalosť či kvalitu zhliadnutého divadelného predstavenia. Na jej kritický úsudok bolo vždy spoľahnutie. Po rokoch spolupráce som Bibu videla aj v situáciách, keď sama prijímala od svojich vlastných odlišné, kritické postoje. Niekedy pochybovačne, ale vždy elegantne, bez zvady.

Pripomeňme si, ako doc. Jakubíková so zmyslom pre podrobné sledovanie a hĺbkovú analýzu, spracúvala problematiku svadby, čiastočne aj ostatných prechodových rituálov životného cyklu, ako sa zamýšľala and etnickými aj rodovými otázkami. Tieto súvislosti jej akademickej produkcie sa pripomínali pri predchádzajúcich životných jubileách. Rada by som však na tomto mieste vyzdvihla jej pedagogickú, najmä školskú prácu. V Akademickom informačnom systéme nájdeme niekoľko desiatok prác, ktoré vyškolila, na bakalárskom, najmä však na magisterskom, ako aj na doktorandskom stupni.

Často som ju mala možnosť sledovať od prvého stretnutia so školeným študentom, študentkou, keď priniesla svoje bibliografické poznámky, aby sa podelila o prvé kroky, úvod do problému. A vyberala si témy, ktoré ju zaujímali, v ktorých sa orientovala, alebo ktoré aj pre ňu predstavovali výzvu a nezodpovedané otázky. Výskumu aj rozboru dokázala dať *drive*, motivovať študentov, ktorých školila v ich postupe. Kto porozumel a nastúpil na túto cestu poznávania pod jej vedením, určite neobanoval. A že jej úspešných absolventov zo všetkých stupňov štúdia nebolo málo, o tom svedčí nasledujúci bibliografický súpis školených prác, ktorý sme zoradili chronologicky. Striedajú sa tu témy obyčají, rodovej problematiky, telesnosti, ako aj etnické témy. Predstavuje tú prácu, ktorá popri už uverejnených bibliografiách dokresľuje osobnosť jubilantky ako vysokoškolskej pe-

dagogičky.

Docentka Jakubíková je nositeľkou Striebornej medaily FiF UK, ktorou bola ocenená jej práca aj zo strany vedenia fakulty pri príležitosti jej životného jubilea v roku 2014 a v roku 2022 dostala Pamätnú medailu FiF UK k storočnici fakulty. Doc. Jakubíková sa teší vážnosti, úcte, rešpektu. Pred stále aktuálnymi stretnutiami so študentstvom vraj ešte vždy zažíva trému, ktorá však neškodí jej suverénnemu prejavu. Obohacuje ponuku našich kurzov tematicky viazaných na problematiku rodu v kultúre, ako aj na širokú problematiku obyčají. Príležitostne oponuje záverečné práce a zúčastňuje sa na slávnostných, ale aj na pracovných zasadnutiach etnologickej sekcie katedry.

Milá Biba, a že som nestihla porozprávať o cestách v teréne, na konferencie, o výletoch, lyžovačkách, spoločenských stretnutiach, či dokonca o našej dávnej tenisovej sezóne? To preto, lebo k životnému jubileu sa zvyknú pripomínať vážne veci?

Vek je vážne, ale určite nie jediné meradlo kvality života. A Ty ho dokážeš urobiť – vek aj život – hodný radosti a pohody. Aby Ti tak plynul, a aby sme boli pri tom s Tebou. *Mnoga ljeta! Živijo!*

Referencie

- Botiková, M., Švecová, S., Jakubíková, K. (1997). *Tradície slovenskej rodiny*. Bratislava: Veda.
- Feglová, V. (1994). K životnému jubileu PhDr. Kornélie Jakubíkovej, CSc. *Slovenský národopis*, 42(4), 495-498.
- Jágerová, A., Botiková, M., Letavajová, S., Holubová, N. (2015). Čože je to sedemdesiatka...? K životnému jubileu pani docentky K. Jakubíkovej + výberová bibliografia (60-61). *Slovenský národopis*, 63(1), 57-64.
- Jakubíková-Kropiláková, K. (1978). *Rodinné zvyky a ich premeny v podmienkach socializmu na slovensko-poľskom pohraničí: Na príklade svadby goralskej oblasti Oravy* [Kandidátska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Tužinská, H., Janto, J. (2014). Etnologička Kornélia Jakubíková oslavuje. *Naša univerzita*, 61(2), 28.

Výberová bibliografia záverečných prác, ktoré školila doc. PhDr. Kornélia Jakubíková CSc.

- Komorovská, V. (1975). *Ľudoví patróni v agrárnom kulte* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Vidová, R. (1989). *Normatívne a funkčné aspekty súčasnej svadby (na príklade obce Klenovec)* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Kováčechová, E. (1995). *Problematika tabu v kultúrnych tradíciách* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Letavajová, S. (1997). *Dar ako kultúrny fenomén* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Mačorová, M. (1997). *Partnerský život v Žaškove* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Bezáková, K. (1998). *Poznanie a postoje mladých ľudí k sviatkom a obyčajam* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Hurková, S. (1998). *Tradičné stereotypy ženskosti a mužskosti v súčasnosti* [Nepublikovaná diplomová

- práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Kormančíková, L. (1998). *Historický vývoj svadobných obyčajov (1918 – 1998)*. [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Šalingová, A. (1998). *Etnografické aspekty detstva* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Platznerová, K. (1999). *Dieťa v katolíckej a kalvínskej rodine v Martovciach a Imeli* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Vagačová, H. (1999). *Reklama a ideál: Etnologická interpretácia* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Sládek, K. (2000). *Kresťanské hodnoty mestského a vidieckeho obyvateľstva a ich sociálne a politické kontexty* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Jágerová, M. (2003). *Súčasný pohrebný obyčaj – priestorovo-sociálna analýza* [Nepublikovaná dizertačná práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Emrichová, P. (2004). *Svadba – ideál a realita* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Mikula, P. (2004). *Sviatočný čas* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Hladíková, M. (2005). *Vzťah k predkom (živým i mŕtvym)* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Šamíková, A. (2005). *Starostlivosť o ženské telo (Na príklade dvoch generácií žien na Orave)* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Šemeláková, J. (2006). *Etnologické aspekty smrti: Dopad smrti na každodenný život a sociálne vzťahy* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Gažovičová, L. (2007). *Nahota: Printové reklamy – vlastná nahota v kontextoch* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Jančinová, E. (2007). *Nedeľa: sviatočný čas?* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Jankechová, L. (2007). *Dary v rodine (na príklade rodinných obyčají)* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Pavlov, M. (2007). *Kultúra pitia alkoholu* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Ilavská, P. (2008). *Spolužitie bez manželstva* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Marčeková, J. (2008). *Etiketa partnerských rodových (gender) vzťahov mládeže* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Budzáková, B. (2010). *Komunikačné prostriedky v obradových situáciách* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Hyžová, S. (2010). *Vianoce a konzum* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Ilavská, P. (2010). *Ritualizované prejavy v tanečných kluboch* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Kočanová, K. (2010). *Svadobná cesta* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Nicolauová, M. (2010). *Náboženské obrady prechodu detí a mládeže* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Ružňonová, Z. (2010). *Život «single». Realita a reflexie* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita

Komenského v Bratislave.

- Slezáková, J. (2010). „ARS MORIENDI“ v kontextoch súčasnej kultúry [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Almásyová, S. (2011). *Súčasná svadba (kontexty rodu a etnicity)* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Franková, V. (2011). *Marihuana a jej miesto v súčasnej kultúre* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Škvarková, B. (2011). *Symbolický význam verejného priestoru* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Macková, M. (2012). *Rodové stereotypy v reklame* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Melúchová, J. (2012). *Mágia a démonológia v slovenskej etnológii* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Almásyová, S. (2013). *Rodinné tradície v kontexte globalizácie* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Krchňáková, V. (2013). *Reflexie významu krásy žien: generačné diferencie* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Sedláčková, H. (2013). *Maturita ako novodobý iniciačný obrad* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Bagín, V. (2014). *Goralská identita – vplyv štátnej hranice* [Nepublikovaná diplomová práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Bombarová, S. (2014). *Vizuálno-estetická stránka svadby /na príklade obce Lendak/* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Maňková-Vachtárová, A. (2014). *My-oni dve konfesie v nábožensky zmiešanej obci* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.
- Špírková, V. (2015). *Telesnosť v komunikácii mládeže* [Nepublikovaná bakalárska práca]. Univerzita Komenského v Bratislave.

Vďaka za krátkych 9 rokov K storočnici Adama Prandu (1924 – 1984)

Thank you for the short 9 years
On the centenary of Adam Pranda (1924 – 1984)

DOI: 10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.12

Peter Salner

Kontakt / Contact

PhDr. Peter Salner, DrSc., Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, v. v. i., Klemensova 19, 811 08 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: peter.salner@savba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-6844-0235>

Ako citovať / How to cite

Salner, P. (2024). Vďaka za krátkych 9 rokov. K storočnici Adama Prandu (1924 – 1984). *Etnologické rozpravy*, 31(2), 139-140. <https://doi.org/10.31577/EtnoRozpra.2024.31.2.12>

Nedožitá storočnica môjho školiteľa Adama Prandu oživila spomienky na človeka, ktorý výrazne ovplyvnil moju odbornú, a tým aj životnú dráhu.

Prvý raz som si ho všimol ako študent počas krátkej účasti na veľkej medzinárodnej konferencii o výskume súčasnosti v Smoleniciach, hoci neskôr sa ukázalo, že všetko je inak. Asi vďaka bohatierskej postave som ho považoval za „hviezdu podujatia“, sovietskeho akademika Čistova.

Chybu v identifikácii som opravil až po niekoľkých rokoch. Keď vtedajší Národopisný ústav SAV vypísal ašpirantúru na výskum súčasnosti, bez váhania som sa prihlásil. Odporučili mi, aby som sa obrátil na školiteľa Adama Prandu. S malou dušičkou som zaklopal na dvere kancelárie a k môjmu údivu ma prijal „akademik Čistov“. Povedal mi svoje predstavy, ja som hovoril o výskume Bratislavy. Aj vďaka tejto konzultácii konkurz dopadol dobre, stal som sa ašpirantom a Adam Pranda mojim školiteľom.

Začiatky neboli jednoduché. Keď som mu hrdo odovzdal text prvej štúdie, zavolať o 2 dni, „aby sme sa porozprávali“. Prišiel som plný sebavedomia, to sa však vytratilo ešte skôr, než Adam začal. Zazrel som totiž môj text, nepríjemne husto prešpikovaný množstvom červených poznámok. „To je také zlé?“ špitol som otrasene. „Vydrržte Salner“, odvetil

s charakteristickým ráčkovaním (aj v tom sme sa zhodli, hoci jeho intenzitu som nikdy nedosiahol). Ukázalo sa, že moju prvotinu vzal doslova „od podlahy“: opravil nielen vecné a gramatické chyby, ale aj preklepy, štylistiku, skrátka všetko. A na záver zhrnul „Nie je to najhoršie, Salnerr, ale musíte rrobiť lepšie. Opravte a prrineste mi to znovu“.



PhDr. Adam Pranda, CSc.
Zdroj: archív ÚESA SAV

Nebolo mi ľahko, ale rýchlo som si uvedomil, že mám najlepšieho možného školiteľa. Nešetril na mne časom, úprimne chcel, aby som dosiahol čím lepšie výsledky a mohol aj po ašpirantúre pokračovať v ústave. Fascinovala ma jeho slušnosť. Vrcholom rozčúlenia bola „nadávka“ krrupica, halena!!! (Doktorka Urbancová raz takýto „výbuch“ komentovala slovami: „Adam, musíš byť tak vulgárny!?“).

Stretávali sme sa často, niekedy v ústave, inokedy „súkromne“, obyčajne v neďalekom bistre Kazačok. Pri káve so sódou (občas padlo aj pár pohárikov čerešňovice) sme diskutovali o vede, ale aj o živote. Obaja sme síce skúmali súčasnosť (teda obdobie socializmu), ale z rôznych východiskových pozícií. V početných diskusiách sme sa nie vždy zhodli. Jeho skúsenosti z rodných Kysúc či z družstevnej dediny Sebechleby nie vždy korešpondovali s problémami výskumu súčasnej bratislavskej rodiny. Dôležité a užitočné bolo, že ma donútil nielen nesúhlasiť, ale aj argumentovať.

Adam Pranda mi dal oveľa viac než „len“ cestu k úspešnej obhajobe, na ktorej sa, žiaľ, pre chorobu nemohol zúčastniť. (Ako náhradu mi dodatočne ponúkol tykanie). Nenásilne a vytrvalo do mňa vstiepoval dôslednosť, potrebu opakovane čítať a opravovať vlastné (ale aj cudzie) texty, záujem formulovať nielen presne, ale aj čitateľsky zaujímavo, odvahy otvárať nové témy, povinnosť argumentovať svoje pre či proti. Stále ľutujem, že naše priateľstvo a spolupráca trvali len 9 rokov. Zomrel priskoro, krátko po oslavách svojej šesťdesiatky.

Adam, ďakujem!

Júlia Marcinová: Kde si sa vydala, tam si mlieko pýtaj Kniha o živote, smrti a odpustení

Júlia Marcinová: Where You Married, Ask for Milk There
A Book About Life, Death, and Forgiveness

Marta Botiková

Kontakt / Contact

Prof. PhDr. Marta Botiková, CSc., Katedra archeológie a kultúrnej antropológie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Gondova 2, 811 02 Bratislava 1, Slovenská republika, e-mail: marta.botikova@uniba.sk

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

Acknowledgment

Príspevok vznikol s podporou grantového projektu VEGA 1/0724/23 *Morálne hodnotenia národných, etnických a náboženských skupín v situácii ohrozenia*.

Ako citovať / How to cite

Botiková, M. (2024). Júlia Marcinová: Kde si sa vydala, tam si mlieko pýtaj. Kniha o živote, smrti a odpustení. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 141-144.

Marcinová, J. (2023). *Kde si sa vydala, tam si mlieko pýtaj. Kniha o živote, smrti a odpustení*. Žilina: Artis Omnis, 344 s.

Krásne jemná, dojímavo belostná obálka spolu s pôsobivým, poetickým názvom doslova ponúka knihu na pohodové čítanie. Beletria ako umelecký obraz skutočnosti ponúka priestor ponoriť sa do príbehov, poznávať prostredie, hrdinky a hrdinov, či sú reálni alebo vymyslení, a svojim spôsobom porozumieť daniu poznávať celok cez umelecké postupy, ktoré obohacujú dokumentárne zobrazenie. V našej profesii určite často cítime aj záväzok voči svojim informátorom, partnerom, partnerkám v rozhovoroch. A o to záväznejšie, keď sme s nimi spolu v sieti rodinných väzieb.

Ľudia nám rozprávajú svoje príbehy často veľmi podrobne, až do intímnych detailov. Pohľad do sveta rodinných vzťahov vie byť aj pomerne zradný. Pri výskume nás zväzujú,

hlbšie vtahujú, rozkolísané interpretácie budia zvedavosť, žiada sa o nich vypovedať. Bezprostredne, autenticky. „Autor je teda subjekt, ktorý predstavuje jednotu spontánneho a uvedomeného, a toto uvedomené je práve tým kultúrnym alebo kultúrotvorným momentom, ktorý je pre umenie každej epochy veľmi závažný“ (Šmatlák, Števec, 1981: 166).

Takto sa rozhodla aj naša kolegyňa, Júlia Marcinová (rodená Knapcová), zaviazaná vdakou a obdivom ku generáciám svojich predkov z rodiny. V knihe strieda svoje súčasné zážitky pri prechádzkach a návštevách obce Poluvsie v Rajeckej doline s príbehmi, ktoré sa začínajú odvíjať v poslednej tretine 19. storočia. Pátranie či spomínanie začína, ako inak, na starom cintoríne. Upúta nás sviežosť vegetácie na hrbolcoch, vlnitom teréne, ktorý naznačuje staré miesta pochovávaní. V mysli potom príbeh začína pri Jánovi a Márii a ich siedmich deťoch. Líniu románu, a vlastne aj rodostromu, povedie Michal, narodený na jeseň v roku 1860. Jeho narodenie znamenalo pre matku ťažký zdravotný stav, podľa všetkých príznakov popôrodnú depresiu, a skoré úmrtie. Fakt, že sa vdovec s deťmi skoro po úmrtí manželky znovu oženil, bolo dobrým riešením pre všetkých (Botiková a kol., 1997: 84). V tomto prípade sa v rodine nenarušila harmónia a pokoj. Vidíme tak v literatúre nie častý, ale v realite možný obraz dobrej macochy. Román aj život však čoskoro prinesie konflikt aj krízu. Dozvieme sa o výbere nevesty pre syna, o vojenskej službe v 77. trenčianskom regimente i v Hercegovine, o sobáši proti svojej vôli a ďalších nástrahách spoločnosti, ktoré ctílo tradíciu, usilovnú prácu a nad mnohé aj ekonomickú prosperitu. Neveľmi solventnému svetu ostávala na to možnosť cez dohodené sobáše v zmysle „roľa k roli“.

Podrobne sa dozvedáme o neláske a privykaní, o dvoch smutných dušiach v manželstve Michala a Pavlíny. Obraz domáceho pôrodu je aj v tomto príbehu fascinujúci, a nie je náhodou, že po štyroch dcérach opäť raz sledujeme narodenie syna. Syn dostal svojmu postaveniu prináležiace, oslavné meno Laurent, Vavrín. Uvedené meno je dodnes v kalendári mien na Slovensku 10. augusta, ale pravdepodobne sa stále menej vyskytuje v populácii.

V neláskavom manželstve sa narodili aj ďalšie deti. Počet pôrodov nepredstavoval počet detí, ktoré sa dožili dospelosti. Detská úmrtnosť sa podieľala na regulácii populačného prírastku ešte aj na začiatku 20. storočia, ako to potvrdzujú aj demografické pramene (Botiková a kol., 1997: 158-159).

Krutá priamosť a normatívnosť vzťahov poznačila aj osud Vavrína. Jeho manželstvo s Františkou bolo vyžiadaným dôsledkom akéhosi opitého omylu na záver tanečnej zábavy. Opäť neláskavé manželstvo, opäť štyri deti, kde novým príspevkom je manželova nevera, skúpa svokra, tvrdé odmietnutie vlastnou matkou – *kde si sa vydala, tam si mlieko pýtaj...* – viedli k predčasnemu, z vlastnej vôle a vlastnou rukou ukončenému životu mladej ženy.

Tu by sa mohol príbeh končiť. Ale on pokračuje druhým sobášom vdovca, ďalším rozšírením rodiny, a cez predvojnové a vojnové roky polovice 20. storočia k ďalším dospievaniam, láskam, prekážkam aj ohrozeniam... až po autorkino pátranie po živých pozostalých, ktorých osudy vyhnali z dediny, z doliny do vzdialeného sveta.

Len z vyrozprávaného obsahu, ktorého kostru sme stručne načrtli, ako do čitateľského denníka. Strácajú sa nám kontextové informácie – napríklad služba nočného vartáša, návšteva olejárne alebo oslava vianočných sviatkov a ďalšie. Autorka pretkala príbeh rodiny obrazmi z vlastných archívnych výskumov, ako aj z etnografických dokumentov

a vytvorila dielo, ktoré prispieva k popularizácii našej vedy a je oceňované čitateľskou verejnosťou. Autorka namiešala rôzne životné *horké kvapky*, zakrvavené plachty prežitých pôrodov, zimu idúcu za nechty v krajine a teplo na prípecku. Autentické a presvedčivé, zimomravé aj upokojujúce.

Osobne som ako oddychové, úprimné, a pokiaľ to viem posúdiť, aj literárne najlepšie zvládnuté, vnímala vsuvky zo súčasnosti, ako bolo stretnutie so skupinou tínedžerov, káva so sesternicou a niektoré ďalšie predely. V historickom texte ma vyrušoval nepravdepodobný, sofistikovaný spôsob vyjadrovania historických postáv, súčasný štýl z úst ľudí z prelomu 19. a 20. storočia. Podobne nie vždy boli všetky fakty dostatočne overené alebo porozumené. Prekvapuje, ale možno aj rozumiem (Kusá, 1996) že sa tak stalo v chronologicky novších vzťahoch. Napríklad, keď si pred, resp. cez 2. svetovú vojnu ďalší z potomstva, Urban, zamiluje židovské dievča Marínu, zostáva bez vysvetlenia, prečo ona chodí do kostola? A ak áno, tak do ktorého kostola? Doslova „etnografický“ je prešlap, keď Urban kupuje svojej milej na michalskom jarmoku v novembri (!) knihu. A ako sklz do červenej knižnice sa vidí stretnutie s milou starého otca, odopretou Hankou, v stareckom veku. Podobne nedôveryhodne vyznieva prostredie vojenského života z prelomu 19. a 20. storočia v Hercegovine, ale aj prvoplánové použitie postavy „Jožka“ Gabčíka. Len preto, že je hrdina, a že je z „našej doliny“, sa musí do deja vcelku bezvýznamne zaplietť? Podobne Pavol Kianička, známy-neznámy, spomína sa ako vzdelanec, cestovateľ, pansláv, pravdepodobne kňaz. Uvedené priezvisko je v tomto kraji bežné a nespochybňujem jeho život a vplyv na hrdinov románu. Ten vplyv je však dosť neuveriteľný. Že by vďaka kňazovmu pôsobeniu a neformálnemu vzdelávaniu jednoduchý človek z Poluvsia citoval F. Schillera? Nevieme, či išlo o skutočnú alebo vymyslenú postavu. Neúspešne sme ho hľadali v *Slovenskom biografickom slovníku* (1989: 78-79), nenašiel sa ani v elektronických zdrojoch. Práve tu by bolo vhodné použiť poznámkový aparát. Ten sa v knihe obmedzil len na nárečové výrazy, aby nezorientovaným čitateľom v poznámkach pod čiarou vysvetlil, napríklad, pomenovania častí odevu.

Zato autorka mala čo robiť, aby opatrne vykorčuľovala richtárske roky Vavrína v čase vojnového Slovenského štátu, pomoc partizánom aj vojnovú sabotáž Urbana, ktorá je, mimochodom, jednou z krásnych dramatických obrazov v závere románu. Vzácná je aj záverečná etnografická kapitola o autorkinom hľadaní a nachádzaní osôb a vzťahov, ktoré tvoria sieť, ktoré nás kolíšu v spomínaní.

Vďaka odvahe a zaujatosti Júlie Marcinovej našla si svoje čitateľstvo kniha, ktorá svedčí každým slovom, každou vetou o kultúre a spôsobe života v jeho premenách. Bol to život krutý, normatívny, neláskavý, ale aj pokojný a plynúci v porozumení. Sme potomstvom, ktoré sa zabudlo pýtať a predsa chce vedieť. „Literatúra poskytuje iný druh poznania ako veda: poznanie emotívne (vnútorné), ktorého hodnota spočíva najmä v tom, že pôsobí na organizáciu našich emócií a vzťahov, že nás emotívne dotvára alebo pretvára“ (Farkašová, 1998: 111). Nech už knihu zoberiete do rúk ako román alebo ako učebnicu etnológie, nepomýlite sa.

Referencie

- Botiková, M., Jakubíková, K., Švecová, S. (1997). *Tradície slovenskej rodiny*. Bratislava: Veda.
- Farkašová, E. (1998). *Etudy o bolesti a iné eseje*. Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov.

- Kusá, Z. (1996). Dilemy nad tichom v autobiografických rozprávaniach. *Etnologické rozpravy*, 3(1), 38-48.
- Šmatlák, S., Števček, J. (1981). *Literárne rozhovory*. Bratislava: Smena.
- Valentovič, Š. (Ed.). (1989). *Slovenský biografický slovník (od roku 833-1990)* (3. zv., K-L). Martin: Matica slovenská.

Eva Večerková: Posvícení a hody v Čechách a na Moravě

Eva Večerková: The Feast of the Patron Saint of the Church
and Folk Customs in Bohemia and Moravia

Věra Frolcová

Kontakt / Contact

PhDr. Věra Frolcová, CSc., Oddělení paměťových studií, Etnologický ústav Akademie věd České republiky, Veveří 97, 602 00 Brno, Česká republika, e-mail: frolcova@eu.cas.cz

Ako citovať / How to cite

Frolcová, V. (2024). Eva Večerková: Posvícení a hody v Čechách a na Moravě. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 145-147.

Večerková, E. (2023). *Posvícení a hody v Čechách a na Moravě*. Praha: Vyšehrad, 288 s.

Téma patří k živé kultuře svátků českého venkova a katolického kalendáře v 21. století. Kniha je postavena na empirických výzkumech hodů v kulturních a sociálních kontextech, které autorka sleduje systematicky od druhé poloviny 20. století do současnosti. Jedinečnou fotodokumentací a čtivým textem dokládá, jak posvícení a hody nesou obyčeje a rituály různého, většinou neznámého stáří, a s nimi jazykové, hudební a taneční projevy a ustálené normy sociálních, zvláště generačních vztahů. Eva Večerková zpracovala první souborný pohled na toto téma na základě individuální dlouholeté dokumentační práce v terénu, zejména moravském, a ve spojení s bádáním v archivech, s detailní znalostí tištěných pramenů a literatury české a středoevropské provenience. Kniha nese pečeť autorky – emeritní pracovnice Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně, která má zvláštní smysl pro objevy v terénu, pro srovnávání, pro zachycení detailu.

Slavení posvícení a hodů v českých zemích obsahuje už na první pohled mnoho lokálních variant blízkých i velmi odlišných. Shromáždit a interpretovat takové množství údajů, které spolunažívají v jednom celku v rozpětí od posvěcení kostela, zádušní mše, společné hostiny a tanec až po obřadní zabíjení zvířat a obyčejové právo mládeže, vyžaduje odvalu a nadhled, který Eva Večerková jako autorka šesti monografií (a stovek studií a kapitol

v knihách) prokázala. Spočívá mj. v tom, že netypizuje ve všeobecné rovině, ale dobře identifikuje jevy lokální, ostrovní a mezinárodní povahy.

Struktura textu knihy sleduje hlavní stránky: Otevírá je kapitola nazvaná *Posvícení, hody, krmáš* s výkladem názvosloví a vztahů mezi historickým vývojem posvícení a barokních poutí. Cenné jsou citace středověkých autorů; autorka našla mj. Husův text k události posvěcení kostela. Úvodní kapitola dále představuje společné a odlišné prvky posvícenské a hodové tradice (specifické sociální kontakty, hodování, taneční zábavy, dary lásky) i jevy zaniklé (hry v kostky). Následující kapitoly tematizují a analyzují hlavní charakteristiky české hodové tradice: posvícenské hostiny a výslužky, uctění zemřelých, obřadní zabíjení zvířat, hodovou chasu, obchůzky a průvody, zavádění dívek k tzv. splátce, hodové máje. Prostřednictvím empirických výzkumů přináší Eva Večerková mj. podněty ke studiu teorie kulturní tradice, když dokládá, co vše vstupovalo do formování hodové tradice (církvní správa, obec a světská správa, úřední zákazy a jiná nařízení, revitalizační aktivity spolků, divadelní zpracování českého posvícení, aktivity osobností ad.). Tento přístup prolíná celou knihou, která prostřednictvím lokálních terénních údajů zachytila fáze rozvoje, útlumu, zániku a obnovy hodové tradice nebo jejich jednotlivých prvků na Moravě a v Čechách.

Společné charakteristiky odkrývají velké téma hodů jako sociálního fenoménu. Kniha ukazuje, že bezprostřední komunikace a sociální zázemí patří ke stabilním znakům hodů. Prožití sváteční liturgie, hostina pro širší rodinu, taneční zábavy a jejich nepsaná pravidla chování, nahlížené v etnologické perspektivě, přinášejí data a východiska, která lze dále rozvíjet např. v sociologicky pojatých výzkumech. „Posvícení má v tomto ohledu dvojí rozměr, děje se úzce v kolektivu rodiny a příbuzenských návštěv při společném hodování, a to je starobylý jedinečný příznak fenoménu posvícení, odehrává se také v širším společenství obce v rozmanitých projevech, ať úzce spjatých s tradicí místa, ať v rámci novodobých aktivit“ (Večerková, 2023: 32). Autorka dokládá rozpětí sociálních kontaktů od domácí sféry (obec a širší rodina, farníci, farář, světská reprezentace obce, chasa s právem vlády) po vnější svět kramářů, řemeslníků, muzikantů, písničkářů, žebráků ad. Další zajímavá témata představují v 21. století mládenci-borci, kteří o hodech veřejně prokazují odpovědnost, soutěživost, odvahu i fyzickou sílu, nebo mechanismus bezprostřední sociální kontroly rodiny a obce.

V kategorii specifických společenských hodových jevů autorka poukázala na uctění zemřelých v tradici českých posvícení (tzv. zlatá hodinka, doložená také ve slovenských a německých zdrojích) nebo na obyčejové právo mládeže (tzv. stárkovská organizace), rozšířené v určitých oblastech Moravy. Jeho paralely našla v prostředí někdejšího německého a charvátského osídlení na jižní Moravě. Za objevené lze považovat současné výzkumy rituálního zabíjení obětních zvířat v hodové tradici. Eva Večerková zdokumentovala, že v moravském terénu se týká kohouta, kačera, berana a kozla a má mnoho proměn: jednak reálné formy aktu se skutečným zvířetem (stínání berana, krádení kačera), jednak zástupné formy v divadelní scéně, v soutěžní či zábavní hře (stínání kohouta), jež se dostala také do některých scénických produkcí regionálních folklorních slavností. Nese specifické jazykové projevy (ortelování zvířete, parodie, písně). Jen dlouhodobý terénní výzkum odhalí takové množství dobových lokálních forem a proměn rituálu. Autorka dokládá, jak tento zvláštní historický fenomén přežívá a přesahuje českou hodovou tradici v dalších kontextech nadnárodní obřadní kultury (dožínkové, svatební). Tyto

výsledky si zaslouží samostatné cizojazyčné publikace v plném rozsahu terénních zápisů včetně obrazové dokumentace.

Inspirativní kniha Evy Večerkové se zařazuje k základním dílům české etnologie 21. století, postaveným na vlastním individuálním výzkumu v rozsáhlém terénním záběru a na konceptu detailní obsahové a funkční analýzy lokálních a regionálních forem. Autorka dospívá k závěrům, že základními prvky světské posvícenské slavnosti jsou hostiny v příbuzenském kruhu, rituální zabíjení obětních zvířat a projevy úcty k zemřelým předkům. Jedinečnost moravské posvícenské tradice spočívá v určitém kulturně prostorovém výskytu specifických jevů, vázaných zejména se stárkovskou organizací svobodné mužské mládeže a její pravomocí o hodech (stavění hodové máje, obchůzky a průvody stárků, taneční program pod májí). Autorka poukázala na různý kulturně-prostorový horizont a různou historickou retrospektivu jednotlivých jevů. Obě dimenze (historickou a geografickou) nahlíží v přesazích k německým, rakouským a slovenským sousedům a ponechává je otevřené dalším výzkumům. Bohužel však chybí cizojazyčný souhrn.

Ačkoliv se česká a středoevropská etnologie ubírá i dalšími směry, zvláště v kolektivních projektech, přímá dokumentace současnosti a individuální tvořivost patří k nadčasovým základům. Dlouhodobý terénní výzkum a získané reálie regionální povahy, sledované v českých a mezinárodních souvislostech, na své vypovídací hodnotě neztrácejí. Osobně i proto si cením spolupráce muzejní a akademické sféry. Představený historický směr etnologie, nahlízející svůj předmět prostřednictvím dobových lokálních a regionálních dokladů a v přesazích času a prostoru, má v současné konkurenci směrů svoji perspektivu: Přispívá k poznání vybraných konzervativních kulturních jevů, které prostřednictvím křesťanského kalendáře v různé míře žijí i dnes, sleduje kulturní vztahy v kontakto- vých oblastech, přispívá teorii kulturní identity, paměti a tradice. Přináší také podněty nebo kvalitativní data některým dalším směrům nebo oborům. Vedle zmíněné sociologie např. vysvětluje filologii významy a sémantické posuny některých slov (chasa), odkrývá rozdíly v genezi prvků svátečního slovníku (pojmy *šavle* a *fedro* jako právní znaky vedoucího chasy). Publikace Evy Večerkové vyniká tím, že je prezentuje slovem i obrazem – fotodokumentací historickou a zejména současnou.

Uznání náleží nakladatelství Vyšehrad a paní redaktorce Marii Válkové († 2022). Její péči navázala redakce na iniciativu Břetislava Daňka († 2011) a vytvořila ediční řadu věnovanou lidové obřadní kultuře, čítající osm svazků. Eva Večerková ji naplnila třemi knihami (Večerková, Frolcová, 2010; Večerková, 2016; Večerková, 2023). Mezi slovenskými odkazy jsou též citace prací jubilantky Kornélie Jakubíkové. Etnologická ediční řada Vyšehradu začínala v československých podmínkách a obsahuje některé středoevropské komparační materiály. Novou inspirací je kniha Evy Večerkové o hodech.

Referencie

- Večerková, E., Frolcová, V. (2010). *Evropské Vánoce v tradicích lidové kultury*. Praha: Vyšehrad.
Večerková, E. (2016). *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad.
Večerková, E. (2023). *Posvícení a hody v Čechách a na Moravě*. Praha: Vyšehrad.

XXII. Valné zhromaždenie Národopisnej spoločnosti Slovenska

XXII. General assembly of the Ethnographic society of Slovakia

Lucia Ditmarová

Kontakt / Contact

Mgr. Lucia Ditmarová, PhD., členka Národopisnej spoločnosti Slovenska, Bratislava, Slovenská republika, e-mail: ditmarova@gmail.com

Ako citovať / How to cite

Ditmarová, L. (2024). XXII. Valné zhromaždenie Národopisnej spoločnosti Slovenska. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 148-153.

25. – 26. apríla 2024 sa v Martine uskutočnilo 22. Valné zhromaždenie Národopisnej spoločnosti Slovenska (NSS). Súčasťou dvojdnového podujatia bola aj vedecká konferencia *Tradičná kultúra a inovácie z pohľadu etnológie: výskumné, muzeologické a terminologické otázky a súvislosti*. Hostiteľom a spolupracujúcou inštitúciou podujatia bolo Slovenské národné múzeum – Etnografické múzeum v Martine.

Otvorenie a program 22. Valného zhromaždenia NSS

Rokovanie Valného zhromaždenia NSS otvorila a prítomných účastníkov privítala predsedníčka NSS PhDr. Katarína Popelková, CSc. Za hostiteľa – Slovenské národné múzeum (SNM) účastníkov privítala PhDr. Hana Zelinová, PhD. a zároveň priblížila prítomným stručnú históriu divadelnej opony autora K. V. Maška v divadelnej sále múzea, ktorá bola miestom rokovania. V mene Českej národopisnej spoločnosti pozdravil zhromaždenie jej predseda PhDr. Jiří Woitsch, PhD.

Rokovanie prebiehalo na základe jednomyselne schváleného programu. Jeho bodmi bolo predstavenie činnosti a aktivít NSS v období 2021 – 2024, voľba komisií a predsedníctva spoločnosti, prijatie uznesení z rokovania, diskusno-prezentačný blok venovaný informáciám o činnosti pracovnej skupiny UNESCO ICH NGO Forum i odovzdávanie Cien NSS.



Obr. 1

Pohľad do rokovacej sály počas 22. Valného zhromaždenia NSS
Zdroj: archív SNM (foto: Tatiana Paučinová)

Správy o činnosti a hospodárení NSS

Správu o činnosti za obdobie 1. 4. 2021 – 24. 4. 2024¹ predniesla Katarína Popelková, predsedníčka NSS. Zhrnula ju do niekoľkých celkov, pričom sa sústredila na prácu samotného výboru a základné oblasti činnosti NSS. Nimi boli v danom období: vydávanie časopisu *Etnologické rozpravy* a jeho prechod medzi plne elektronické internetové časopisy uplatňujúce princíp voľného prístupu; medzinárodná spolupráca s Českou národopisnou spoločnosťou a pracovnou skupinou ICH NGO Forum UNESCO; vydávanie publikácií; spolupráca s medzinárodným bienále ETNOFILM v Čadci; tvorba novej vizuálnej identity a rekonštrukcia webového sídla NSS. Súčasťou správy o činnosti bola aj prezentácia novej publikácie vydanej NSS – *Etnológia v regiónoch 2. Nehmotné kultúrne dedičstvo v živote a tvorbe osobností z regiónov Slovenska (2024)*, ktorú predstavila jej editorka Zuzana Beňušková.

Správu o hospodárení Výboru NSS za obdobie 1. 4. 2021 – 24. 4. 2024 predniesla hospodárka NSS Dominika Lešková. Ťažisko príjmov tvorili členské príspevky a príjmy z predaja kníh vydaných NSS. Výdavky súviseli predovšetkým s vydávaním *Etnologických rozpráv* a ich prechodom medzi elektronické internetové časopisy, s vytvorením originálnej vizuálnej identity NSS, so spoluprácou NSS na organizovaní festivalu ETNOFILM v Čadci, s organizovaním konferencií a vydávaním publikácií.

Revíziu správu k hospodáreniu NSS za obdobie od mája 2021 do decembra 2023 podal

¹ Komplettná správa o činnosti NSS za obdobie 1. 4. 2021 – 24. 4. 2024 je dostupná na webe NSS (pozri Popelková, 2024).

člen revíznej komisie Juraj Janto. V správe konštatoval, že neboli zistené žiadne pochybenia v hospodárení, doklady sú vedené systematicky v rámci zásad jednoduchého účtovníctva.

Plénium hlasovaním jednotlivo schválilo všetky prednesené správy bez ďalších pripomienok.



Obr. 2

Katarína Popelková prezentuje aktivity NSS v rokoch 2021 – 2023.

Zdroj: archív SNM (foto: Tatiana Paučinová)

Diskusno-prezentačný blok ICH NGO Forum UNESCO

Diskusno-prezentačný blok bol venovaný informáciám o činnosti medzinárodnej pracovnej skupiny UNESCO s názvom ICH NGO Forum, ktorej je NSS akreditovaným členom. Prezentovali ich členky NSS Ľubica Voľanská a Jana Ambrózová. Objasnili princípy činnosti a základné výsledky tejto pracovnej skupiny v kontexte Dohovoru na ochranu prírodného a kultúrneho dedičstva z roku 2003, pričom zdôraznili význam *Reprezentatívneho zoznamu nehmotného kultúrneho dedičstva ľudstva* ako jedného zo základných nástrojov Dohovoru. Priblížili pôsobenie NSS prostredníctvom ich osobnej účasti v platforme (online zasadnutia, dotazníkové prieskumy, účasť na valných zhromaždeniach a pod.), predstavili možnosti prípadnej finančnej medzinárodnej podpory na Slovensku pripravených projektov s témou živého dedičstva i svoje ďalšie odborné zámery v uvedenej oblasti. Tento blok vyvolal živú diskusiu a úvahy o možnosti zorganizovať na pôde NSS podujatie, ktoré by členstvu hlbšie priblížilo konkrétne etnologické, antropologické a muzeologické otázky zo širokej problematiky ochrany nehmotného, resp. živého dedičstva.



Obr. 3

Ľubica Voľanská a Jana Ambrózová informujú o pracovnej skupine ICH NGO Forum UNESCO.

Zdroj: archív SNM (foto: Tatiana Paučinová)

Voľby a nové predsedníctvo NSS 2024 – 2027

Podstatnou súčasťou 22. Valného zhromaždenia NSS boli voľby predsedníčky, hospodárky, výboru a revízorov. Kandidátka na predsedníčku Katarína Popelková predstavila svoju víziu práce pre nasledujúce volebné obdobie, pričom okrem aktivít vyplývajúcich zo stanov Spoločnosti ako hlavné zámery zdôraznila dokončenie rekonštrukcie webstránky, riešenie koncepčných a organizačných otázok súvisiacich s vydávaním periodika NSS, rozvíjanie práce na mobilitnom projekte NSS, ktorý je súčasťou snáh o získavanie nových členov z radov mladých etnológov, antropológov a etnografických múzejníkov.

Po prezentácii kandidátky na predsedníčku nasledovali tajné voľby jednotlivých orgánov NSS, ktoré riadila a ich výsledky vyhlásila volebná komisia v zložení Soňa Gyárfáš Lutherová a Juraj Zajonc. Vo funkčnom období, ktoré začalo plynúť od 1. 5. 2024, bude pracovať vedenie NSS v nasledovnom zložení:

Predseda: PhDr. Katarína Popelková, CSc.;

Hospodárka: Mgr. Dominika Lešková;

Výbor: Mgr. Lucia Ditmarová, PhD., doc. PhDr. Anna Hlôšková, CSc., doc. PhDr. Katarína Košťálová, PhD., Mgr. Mária Mizeráková, Mgr. Zuzana Panczová, PhD., Mgr. Radovan Sýkora.

Ceny NSS za roky 2021 – 2023

Predseda NSS Katarína Popelková a členka výboru Lucia Ditmarová vyhlásili a odovzdali Ceny NSS za obdobie 2021 – 2023. Výbor Národopisnej spoločnosti Slovenska

dostal od riadnych aj kolektívnych členov NSS spolu 22 nominácií na ocenenie odborných počinov za roky 2021 – 2023 v troch kategóriách: Cena Adama Prandu, Publikácia, Výstava/Expozícia/Film. Všetky podklady výbor overil a prerokoval v diskusii. Napokon o nich rozhodoval hlasovaním, z ktorého vzišlo deväť víťazov.²



Obr. 4

Katarína Popelková a Lucia Ditmarová odovzdávajú Cenu NSS Jurajovi Jantovi.

Zdroj: archív SNM (foto: Tatiana Paučinová)

Konferencia

Po záverečnej diskusii a prijatí uznesení bolo rokovanie podvečer 25. apríla 2024 ukončené a členstvo i hostia sa venovali prehliadke Múzea Martina Benku a napokon spoločenskému stretnutiu. Program 22. Valného zhromaždenia NSS pokračoval na druhý deň, 26. apríla 2024, vedeckým podujatím. Konferencia s názvom *Tradičná kultúra a inovácie z pohľadu etnológie: výskumné, muzeologické a terminologické otázky a súvislosti*³ sa realizovala v spolupráci s Ústavom etnológie a sociálnej antropológie SAV, v. v. i. (konkrétne s projektom VEGA 2/0051/22) a Slovenským národným múzeom v Martine.

Odznelo trinásť príspevkov slovenských a českých odborníkov a odbornícok. Venovali sa nielen terminologickým otázkam či možnostiam etnologického a antropológického štúdia dôsledkov procesu inovácie v rozličných oblastiach kultúry, napríklad v odeve, ľudovom umení a domácej výrobe, hygiene či nájomnom bývaní. Skúmali sa aj otázky spoločenských, politických a ekonomických kontextov inovačného procesu (na príklade vývoja

² Zoznam všetkých ocenených odborných počinov je dostupný na webe NSS (pozri Národopisná spoločnosť Slovenska, b. d.).

³ Komplettný program konferencie je dostupný na webe NSS (pozri Národopisná spoločnosť Slovenska, Slovenské národné múzeum v Martine, Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, v. v. i., b. d.).

slovenských minorít v 19. a 20. storočí v južnej Európe; na príklade manipulácie s prvami ľudovej kultúry aktérmi diktátorských politických režimov 20. storočia; na príklade úlohy nehmotného dedičstva v procesoch integrácie žien odídených z Ukrajiny pred vojnovým konfliktom a žijúcich v súčasnosti na Slovensku). Autorky a autori príspevkov mapovali možnosť reflexie procesu inovácií vo sfére inštitucionálnej ochrany kultúrneho dedičstva, ako aj v etnografickej muzeálnej a výstavnej činnosti. Prezentované príklady otvorili mnohé otázky bezprostredne po odznení každého príspevku a spoločnej pracovnej debaty k téme inovácií bola venovaná aj samostatná záverečná časť konferencie.



Obr. 5

Juraj Zajonc otvára konferenciu úvodným príspevkom.
Zdroj: archív SNM (foto: Tatiana Paučinová)

Referencie

- Národopisná spoločnosť Slovenska, Slovenské národné múzeum v Martine, Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, v. v. i. (b. d.). *Tradičná kultúra a inovácie z pohľadu etnológie: výskumné, muzeologické a terminologické otázky a súvislosti pri príležitosti XXII. Valného zhromaždenia Národopisnej spoločnosti Slovenska*. Národopisná spoločnosť Slovenska. Získané 2.8.2023, z https://nss.sav.sk/wp-content/uploads/Program-konferencie_Inovacie_26.-april-2024_SNM-Martin.pdf
- Národopisná spoločnosť Slovenska. (b. d.). *Ceny Národopisnej spoločnosti Slovenska za obdobie rokov 2021 – 2023*. Získané 2.8.2023, z <https://nss.sav.sk/wp-content/uploads/Ceny-NSS-2021-2023.pdf>
- Popelková, K. (25.4.2024). *Správa o činnosti Národopisnej spoločnosti Slovenska (NSS) za roky 2021 – 2024*. Národopisná spoločnosť Slovenska. Získané 2.8.2023, z <https://nss.sav.sk/wp-content/uploads/Sprava-o-cinnosti-NSS-za-obdobie-2021-2024.pdf>

Celoslovenské kolo Študentskej vedeckej a odbornej konferencie v odbore etnológia 2024

National round of the 'Student scientific and professional conference' in ethnology 2024

Roman Hajostek

Kontakt / Contact

Roman Hajostek, študent Oddelenia etnológie, Ústav manažmentu kultúry a turizmu, kulturológie a etnológie, Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova 67, 949 74 Nitra, Slovenská republika: roman.hajostek@student.ukf.sk

Ako citovať / How to cite

Hajostek, R. (2024). Celoslovenské kolo Študentskej vedeckej a odbornej konferencie v odbore etnológia 2024. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 154-156.

Dňa 14. mája 2024 Oddelenie etnológie Ústavu manažmentu kultúry a turizmu, kulturológie a etnológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre (ďalej len Oddelenie etnológie ÚMKTKKE) hostilo celoslovenské kolo ŠVOČ v odbore etnológia. Na podujatí, ktoré organizačne zaštili doc. PhDr. Ivana Kontriková Šusteková, PhD. a doc. Mgr. Jana Ambrózová, PhD., sa zúčastnili študentky a študentky troch univerzitných pracovísk, aby predstavili výsledky svojich výskumov z oblasti etnológie, folkloristiky či kultúrnej antropológie. Členmi hodnotiacej komisie boli doc. PhDr. Hana Hlôšková, CSc. – zástupkyňa Národopisnej spoločnosti Slovenska, prof. PhDr. Zuzana Beňušková, CSc. z Oddelenia etnológie ÚMKTKKE v Nitre, doc. PhDr. Marwan Al-Absi, CSc. z Katedry etnológie a mimoeurópskych štúdií FF UCM v Trnave a Mgr. Dominika Lešková z Katedry archeológie a kultúrnej antropológie FiF UK v Bratislave.

Podujatie otvorila a účastníkov privítala doc. PhDr. Ivana Kontriková Šusteková, PhD., ktorá následne odovzdala slovo dekanovi Filozofickej fakulty UKF v Nitre prof. PhDr. Martini Hetényimu, PhD. Po ňom sa zúčastneným prihovorila PhDr. Michala Fúsková, PhD., zástupkyňa riaditeľa Ústavu manažmentu kultúry a turizmu, kulturológie a etnológie.

Samotná študentská konferencia bola rozdelená do dvoch prednáškových blokov. Ako prvá svoju prácu s názvom *Výskum rodinnej piesňovej tradície v súčasnosti: na príklade rodiny Jenčovej z obce Vítaz* predstavila Júlia Galdunová, študentka 3. ročníka hostujúceho

pracoviska. Poukázala na špecifiká výskumu piesňovej tradície v rodine speváčky Heleny Jenčovej st. a na bohatstvo jej piesňového repertoáru. Nasledovala prezentácia *Rodina a príbuzenstvo (vo vybranej lokalite Batizovce)* Barbory Janíčkovskej, študentky 2. ročníka z FiF UK v Bratislave, v ktorej sa zamerala na zloženie a štruktúru rodiny, rodinné a príbuzenské vzťahy, ale aj na príbuzenskú terminológiu. Ako posledný z prvej sekcie prezentoval príspevok Jakub Plecho, študent 3. ročníka FF UCM v Trnave. Predstavil sa s témou *Detviarsky drevený kríž ako symbol lokálnej identity*, pričom sa pokúsil objasniť význam a funkciu týchto artefaktov pre lokálne spoločenstvo v minulosti a súčasnosti.

Po diskusii a krátkej prestávke nasledoval ďalší blok prednášok, ktorý otvorila Karin Klinková, študentka FF UKF v Nitre, s názvom *Vývinové premeny sukne v ženskom sviatočnom odeve v Pukanci v 2. polovici 19. storočia a začiatkom 20. storočia*. Zamerala sa na zmeny danej odevnej súčasti v kontexte dobovej módy a lokálnej tradície. Ako ďalšia prednášajúca sa predstavila Natália Lištiaková, študentka 2. ročníka z Bratislavy. V práci *Kooperácia a reciprocita v lokálnom spoločenstve* na príklade kultúrneho života, spolkov, susedských a rodinných skupín a ich recipročných vzťahov poukázala na formy spolupráce v obci Batizovce. Študent 3. ročníka nitrianskeho pracoviska Gabriel Jankech sa v príspevku *Tradičná ansámblová hudba vo Vysokej nad Kysucou* zamerával na gajdošské zoskupenia a gajdošov a židovskú hudbu ako neodmysliteľnú súčasť kultúrno-spoločenského života v obci v minulosti. Ako posledná sa predstavila študentka 2. ročníka etnológie z Bratislavy Zuzana Štefunková s príspevkom *Rozdelenie domácich prác v domácnostiach lesbických párov*. Skúmala reflexiu stereotypných rodových rolí a rozdeľovanie úloh v dvoch domácnostiach lesbických párov.

Po podnetnej diskusii nasledovala filmová projekcia krátkych filmov študentiek Oddelenia etnológie z Nitry s názvom *Veľká noc trikrát inak*. Kým sa odborná komisia radila o tohtoročných laureátkach a laureátoch celoslovenskej ŠVOK v odbore etnológia, prítomní si mohli pozrieť tri filmové výstupy praktickej výučby prof. PhDr. Zuzany Beňuškovskej, CSc. zameranej na audiovizuálne dokumentačné techniky. Karin Klinková, Alexandra Bachledová a Sabina Danišová v nich predstavili svoj pohľad na veľkonočné tradície v Pukanci, Lendaku a Boleráze.



Obr. 1

Účastníčky a účastníci celoslovenského kola ŠVOK spolu s hodnotiacou komisiou
Zdroj: osobný archív J. Ambrózovej

Hodnotiaca komisia napokon udelila ocenenie laureát celoslovenského kola ŠVOK v odbore etnológia za rok 2024 nasledujúcim súťažiacim:

- Barbora Janíčková (Katedra archeológie a kultúrnej antropológie FiF UK v Bratislave) za prácu *Rodina a príbuzenstvo (vo vybranej lokalite Batizovce)* (školiť Mgr. Michal Uhrin, PhD.);
- Karin Klinková (Oddelenie etnológie ÚMKTKE FF UKF v Nitre) za prácu *Vývinové premeny sukne v ženskom sviatočnom odeve v Pukanci v 2. polovici 19. a začiatkom 20. storočia* (školiťka doc. PhDr. Ivana Kontriková Šusteková, PhD.);
- Jakub Plecho (Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií FF UCM v Trnave) za prácu *Detviarsky drevený kríž ako symbol lokálnej identity* (školiť doc. PhDr. Martin Priečko, PhD.).

Udelená bola aj *Cena Národopisnej spoločnosti Slovenska*, ktorú si z rúk doc. PhDr. Hany Hlôškovej, CSc. prevzal Gabriel Jankech (Oddelenie etnológie ÚMKTKE FF UKF v Nitre) za prácu *Tradičná ansámblová hudba vo Vysokej nad Kysucou* (školiť prof. PaedDr. Bernard Garaj, CSc.).

Tak ako každoročne sa udeľovala aj *Cena Mojmíra Benžu*. Zakladateľ tejto tradície, PhDr. Mojmír Benža, PhD., sa ju rozhodol udeliť Barbore Janíčkovej za jej precízny prístup k výskumu takej zložitej problematiky, akou je rodina, príbuzenstvo, rodinné a príbuzenské vzťahy. Cenu ocenennej študentke odovzdala v zastúpení doc. PhDr. Hana Hlôšková, CSc.



Obr. 2

Ocenené študentky a ocenení študenti
Zdroj: osobný archív J. Ambrózovej

Všetkým oceneným srdečne blahoželáme a prajeme mnoho úspechov v ich ďalšej vedeckej a odbornej činnosti. Na záver treba len dodať, že budúročné celoslovenské kolo ŠVOK v odbore etnológia bude hostiť Katedra archeológie a kultúrnej antropológie FiF UK v Bratislave.

Stretnutie na Veľkej Javorine 2024 – na dvakrát...

Meeting at Veľká Javorina 2024 – twice over...

Hana Hlôšková

Kontakt / Contact

doc. PhDr. Hana Hlôšková, CSc., emeritná pracovníčka, Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, v. v. i., Klemensova 19, 813 64 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: anna.hloskova@savba.sk

Ako citovať / How to cite

Hlôšková, H. (2024). Stretnutie na Veľkej Javorine 2024 – na dvakrát.... *Etnologické rozpravy*, 31(2), 157-158.

7. stretnutie členstiev Českej národopisnej spoločnosti (ČNS) a Národopisnej spoločnosti Slovenska (NSS) na Veľkej Javorine sme naplánovali na sobotu 14. septembra 2024. Ako sa termín blížil, predpoveď počasia nevestila nič dobré. Napriek tomu zopár z nás bolo odhodlaných vyštartovať už v piatok a večer stráviť v moravskej obci Strání, v rodisku nášho kolegu a kamaráta – Pavla Popelku. Predpoveď počasia sa naplnila vrchovitou mierou – privalové dažde, silný vietor, a tak sme postupne zo slovenskej strany všetci prihlásení rezignovali. Nevzdal sa Jirka Woitsch, predseda ČNS, ktorý – dokonca aj so synom – v sobotu za mimoriadne náročných podmienok vyšli na vrchol Veľkej Javoriny. Boli tam jediní... Vydýchla som si úľavou, keď mi potom napísali, že sú v teple. Tradícia sa teda neprerušila. Postupne sa viacerí dožadovali náhradného termínu a ten pripadol na sobotu 26. októbra 2024 s možnosťou stráviť piatkový večer plánovaným posedením a nocľahom v príjemnom penzióne Zámeček v Strání. Bolo nám dobre, no boli sme zvedaví, či a s kým sa v sobotu stretneme na vrchu Javoriny. Počasie nás tento krát nezaskočilo – i keď bolo chladno a fúkal vietor, o 12:00 na vrchole Javoriny ČNS zastúpili Helena Beránková, Jana Pospíšilová, Pavel Popelka, Miroslav Válka a Klára Binderová s rodinou, NSS Zuzana Beňušková, Hana Hlôšková a Helena Bakaljarová. Ako tradične sme odovzdali pozdravy kolegýň a kolegov, ktorí sa na stretnutí nemohli zúčastniť, zaspievali sme naše hymny a pripili si na stále výborné pracovné i priateľské vzťahy.

Ubezpečili sme sa, že aj v roku 2025 zopakujeme tento model stretnutia, o termíne ktorého budeme naše členstvá informovať v dostatočnom predstihu.



Účastníci stretnutia na vrchole Veľkej Javoriny; foto: J. Jurka
Zdroj: osobný archív M. Válku

Ocenenie pre PhDr. Gabrielu Habáňovú

Award for PhDr. Gabriela Habáňová

Zuzana Jurčová

Kontakt / Contact

PhDr. Zuzana Jurčová, Ružomberok, Slovenská republika, e-mail: zuzka.liptayova@seznam.cz

Ako citovať / How to cite

Jurčová, Z. (2024). Ocenenie pre PhDr. Gabrielu Habáňovú. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 159-160.

Pri príležitosti Medzinárodného dňa pamiatok a historických sídiel, ktorý si pripomíname dňa 18. apríla, Pamiatkový úrad Slovenskej republiky (PÚ SR) každoročne udeľuje Cenu Alžbety Güntherovej-Mayerovej. Ocenenie nesie meno zakladajúcej osobnosti bádania o výtvarnom umení na Slovensku a významnej historičky umenia Alžbety Güntherovej-Mayerovej (1905 – 1973). Cena Alžbety Güntherovej-Mayerovej je symbolickým uznaním dlhoročného úsilia jednotlivcov pôsobiacich v oblasti ochrany a popularizácie pamiatkového fondu a prezentácie jeho hodnôt širšej verejnosti.

Spomedzi šestnástich nominovaných osobností prestížne ocenenie v roku 2024 putovalo do rúk *etnologičky Gabriely Habáňovej*, archeológa Petra Baxu a architekta Jaroslava Liptaya. Slávnostné odovzdávanie cien sa uskutočnilo 23. apríla 2024 v koncertnej sále Nitrianskej galérie na Župnom námestí v Nitre, ceny odovzdal generálny riaditeľ Pamiatkového úradu Slovenskej republiky Pavol Ižvolt.



Obr. 1

Cenu odovzdáva generálny riaditeľ Pamiatkového úradu SR Pavol Ižvolt

Zdroj: Pamiatkový úrad SR (foto: J. Šipöcz)

Po šiestnástich rokoch pristúpil pamiatkový úrad k zmene podoby samotnej ceny. Doposiaľ používanú repliku okrádlenú anjelskej hlavičky z hlavného oltára z rímsko-katolíckeho Kostola Nájdenia sv. Kríža v Hrani, ktorú podľa originálu z dielne Dionýza Reissmayera z pol. 18. stor. vyhotovovali oblasťné reštaurátorské ateliéry v Levoči, nahradila cínová plaketa s portrétom Alžbety Güntherovej-Mayerovej. Autorom návrhu a zhotoviteľom je akademický maliar Jozef Hrvol.



Obr. 2

Cínová plaketa s portrétom Alžbety Güntherovej-Mayerovej
Zdroj: Pamiatkový úrad SR (foto: J. Šipöcz)

PhDr. Gabriela Habáňová (*1955) – slovenská etnologička a pamiatkarka. Dlhoročná pracovníčka Krajského pamiatkového ústavu (neskôr úradu) v Bratislave. Venovala sa monitorovaniu pamiatkového fondu, najmä v oblasti ľudovej architektúry, spracovaniu odborných podkladov pre vyhlasovanie objektov za národné kultúrne pamiatky a ako metodička aj usmerňovaniu ochrany a obnovy tohto druhu pamiatok. V ostatnom desaťročí sa na Krajskom pamiatkovom úrade Bratislava venovala náročným a úspešným revitalizáciám industriálnej architektúry napr. pivovaru Stein, pradiarni v areáli bývalej cvernovnej továrne na Svätoplukovej či teplárni na Čulenovej ulici v Bratislave. Vysoko cenená je aj jej vedecká a publikačná činnosť.



Obr. 3

Ocenená Gabriela Habáňová
Zdroj: Pamiatkový úrad SR (foto: J. Šipöcz)

Ethnology without borders 2024 – medzinárodná študentská konferencia

Ethnology without borders 2024 – International student conference

Iveta Štefanovičová

Kontakt / Contact

Mgr. Iveta Štefanovičová, Ústav etnológie a sociálnej antropológie SAV, v. v. i., Klemensova 19, 811 08 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: iveta.stefanovicova@savba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0009-0008-2871-1062>

Ako citovať / How to cite

Štefanovičová, I. (2024). Ethnology without borders 2024 – medzinárodná študentská konferencia. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 161-164.

Tradícia medzinárodnej študentskej konferencie *Ethnology without borders* pokračovala aj v tomto roku, keď sa v dňoch 11. – 13. septembra vrátila naspäť do Bratislavy, tentoraz s témou *Ethnology at the time of change*. Konferencia sa konala v priestoroch Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave pod záštitou Katedry archeológie a kultúrnej antropológie, Ústavu etnológie a sociálnej antropológie Slovenskej akadémie vied, Národného osvetového centra a Malokarpatského osvetového strediska. Uskutočnila sa s finančnou podporou grantov VEGA 1/0203/23 Morálne hodnotenia národných, etnických a náboženských skupín v situácii ohrozenia, VEGA 2/0053/22 Medzigeneračné vzťahy v rodine a v komunite: etnologická perspektíva a Európskeho fondu regionálneho rozvoja Heritage SK-AT 305021Q922 Kultúrno-kreatívne oživenie tradícií.

Hlavnými účastníkmi boli študenti magisterských a doktorandských programov, predovšetkým z krajín V4, no privítali sme aj prezentujúcich zo vzdialenejších krajín, a taktiež dlhoročných odborníkov na poli etnológie a kultúrnej antropológie. Cieľom konferencie bolo poskytnúť platformu na analyzovanie a prediskutovanie úlohy a povahy etnografického výskumu v práci mladých vedcov v kontexte súčasných prístupov, a úvahám o neustále sa meniacom prostredí, ktoré si vyžaduje inovácie, nové pohľady a nápady. Konferencia tak ponúkla pestrú paletu príspevkov bez tematických obmedzení, čo umožnilo účastníkom predstaviť svoje výskumy z rozličných oblastí etnológie a príbuzných disciplín, čím znova splnila svoje primárne poslanie, ktorým je vytvárať priestor najmä pre študentov, aby si vyskúšali prezentovať svoje výskumy, získali tak cennú spätnú väz-

bu a rozvíjali svoje prezentačné zručnosti v bezpečnom a podporujúcom akademickom prostredí.

Konferenciu otvoril uvítací príhovor dekana Filozofickej fakulty prof. Mgr. Mariána Zouhara, PhD., vedúcej Katedry archeológie a kultúrnej antropológie doc. RNDr. Tatiany Bužekovej, PhD. a organizátorov. Úvodný blok odštartoval príspevkom Lucie Bistárovej, ktorá prostredníctvom prípadovej štúdie Slovakiany predstavila transformácie etnografického výskumu v dôsledku digitalizácie. Nasledujúci príspevok predniesol Maximiliano Albornoz Torres, ktorý sa zamerail na prácu Lévi-Straussa a analyzoval štrukturalizmus v kontexte antropologických teórií relevantných pre 21. storočie. Ďalší príspevok, ktorého autorom bol Bartłomiej Puch, skúmal mestské parky a procesy ich vzniku a vývoja. Prvý blok uzatvoril Bahdan Serdziuk, ktorý účastníkov oboznámil s obnovou náboženských praktík v post-socialistickom Bielorusku.

Poobedňajší blok otvorila Kusanagi Yuri, ktorá v rámci svojho príspevku riešila otázku, ako sa menia pohrebné zvyklosti šintoizmu na ostrove Mikura. Následne pokračovala Boglárka Vancsa, ktorá sa zaoberala vzťahmi medzi lekárom a miestnou komunitou v 20. storočí. Nasledoval príspevok Bulcsú Kelemen o užívateľoch drog a večierkoch v nešpecifikovanom malom transylvánskom meste. Tému podobného charakteru predstavila aj Rahel Vermes, ktorá sa venovala fenoménu psychedelickej renesancie 21. storočia vrátane právnych otázok spojených s výskumom rekreačných užívateľov týchto látok. Záverečný príspevok dňa predniesla Barbora Siváčková, ktorá sa zaoberala prejavom nepotizmu v biomedicínskych inštitúciách.

Po skončení poobedňajšieho bloku bol pre účastníkov pripravený večerný program. Prvý deň konferencie zakončil swingový tanečný večer v Dome Albrechtovcov. Tančiareň poskytla príležitosť na neformálne stretnutie účastníkov, pokračovanie plodných diskusií o skúmaných témach, ale aj na zábavu a nadväzovanie nových kontaktov.

Druhý deň konferencie otvorila doc. Mgr. Helena Tužinská, PhD. ako hlavná rečníčka s príspevkom *Borders in Language: Communicative Space as a Tool*, v ktorom sa zaoberala hranicami v jazyku, ktoré môžu byť rovnako hmatateľné ako tie geografické a tomu, ako sa tieto hranice vytvárajú a udržiavajú. Následne prezentoval svoj výskum Zente Kiss, ktorý predstavil problematiku pozvánok na plesy v 19. storočí. Ďalší príspevok od Amal Paterczyk sa venoval liberálnemu islamu v Nemecku s akcentom na náboženskú reformu a vzťah so štátom. Ako ďalšia vystúpila Anna Naderi, ktorá prezentovala svoj výskum Bahájskeho spoločenstva v maďarskom Városmajori.

Poobede otvorila druhý blok Gabriella Vámos, ktorej príspevok bol venovaný kritickému posúdeniu fenoménu robotníckeho folklóru, typického pre obdobie socializmu. Blok pokračoval prezentáciou Nino Natroshvili, ktorá priblížila úlohu skupinových rozhovorov pri výskume kolektívnej pamäti. V nasledujúcom príspevku Mariia Kazmyrchuk analyzovala vplyv empatie na štúdium adaptácie ukrajinských utečencov na Slovensku. Nasledujúca prezentácia Sára Szabó sa zameraila na spojitosť medzi obrazom „dobrej matky“ a postavením miestnych profesionálov na starostlivosť o deti. Predposledný príspevok dňa, ktorý predniesla Blanka Ruzicska, sa venoval fenoménu záchrany potravín v kontexte vybraných newyorských komunít. Posledný príspevok Gergő Berta analyzoval zmeny na trhu s bývaním, konkrétne časový rozmer krátkodobých prenájmov.

Aj v tento deň bol pre účastníkov prichystaný večerný program. Pôvodne plánovaná pre-

hliadka mesta však musela byť z dôvodu nepriaznivého počasia zrušená. Namiesto toho organizátori rýchlo zareagovali a zabezpečili alternatívny program – spoločenský večer, počas ktorého sa účastníci mohli znova stretnúť na neformálnom posedení a pokračovať v diskusiách a prehlbovaní vzájomných vzťahov.

Posledný deň konferencie sa začal posterovou sekciou, kde svoj poster predstavili Martina Vargová a Martina Dočolomanská z Malokarpatského osvetového strediska, ktoré priblížili problematiku digitalizácie kultúrneho dedičstva v rámci ich inštitúcie. Ranný blok I otvorila trojica autorov Jozef Kubát, Jan Haken a Tereza Kroužková, ktorí sa venovali problematike antropologického výskumu spomienkových akcií nadväzujúcich na tragickú udalosť, ktorá sa odohrala na Karlovej Univerzite koncom minulého roka. Ďalšou prezentujúcou bola Katarína Babčáková, ktorá predstavila záchranný terénny výskum tanečnej tradície a jeho prínos pre aplikovanú etnochoreológiu a tanečnú antropológiu. Nasledovala Ágnes Eitler s predstavením výziev terénneho výskumu miestnych tradícií na maďarskom vidieku. Ďalšia prezentácia Algirmaa Tumenjargala bola venovaná etnografickým výzvam spojeným so štúdiom pamäti predkov v Kurultaji. Nasledujúci príspevok Greta Rauleac a Cateriny Spadoni sa prostredníctvom kolaboratívnej autoetnografie venoval zmenám vidieckej krajiny. Nakoniec sa Trime Halili vo svojej prezentácii zaoberala aplikovanou antropológiou a aktivizmom v kontexte autonómie a sociokultúrnych dynamík na Balkáne a mimo neho.

Súčasne prebiehal aj ranný blok II. Ten sa začal príspevkom Judit Gyöngyösi, v ktorom sa venovala problematike protirečenia v politickej agende Fideszu, týkajúcej sa migrácie a reality prijímania neeurópskych pracovníkov. Laura Aljundi hovorila o pocite príslušnosti v exile, pričom skúmala kolektívnu pamäť sýrskej umeleckej komunity v Berlíne. Diana Vallejo Robalino predstavila úvahy o priestorovej manifestácii neoliberalizmu v populárnych štvrtiach Guayaquilu v Ekvádore. Predposledný príspevok predniesol Barabás Oláh, ktorý predstavil úlohu skandovania a urážok v kultúre futbalových fanúšikov. Záver bloku patril Marošovi Ondrejkoovi, ktorý sa zameral na epistemickú bezpečnosť a formovanie identity LGBTQ+ osôb.

Po prestávke nasledovala pútavá panelová diskusia venovaná aplikovanej sociálnej vede a výzvam, ktoré prináša. Cieľom diskusie bolo preklenúť priepasť medzi teóriou a praxou. Na diskusiu prijali pozvanie traja hostia – Mgr. Soňa Gyárfáš Lutherová, PhD. z ÚESA SAV venujúca sa výskumu tvorby identít, rodiny, individuálnej a sociálnej pamäti, využitiu inovatívnych a reflexívnych vedeckých metód a popularizácii vedy, Mgr. Andrej Belák, PhD. z ÚESA SAV zaoberajúci sa medicínskou antropológiou, príčinou nerovností v zdraví medzi vylúčenými Rómami na Slovensku a vplyvom mocenských štruktúr a Mgr. Radka Vicenová, PhD. zo SNSLP pracujúca na analytických a výskumných projektoch zameraných na dodržiavanie ľudských práv na Slovensku. Diskutovalo sa o ich profesionálnych a osobných skúsenostiach a motiváciách, ako aj o rozmanitosti aplikovaného sociálneho výskumu. Hostia sa podelili o svoje skúsenosti z terénneho výskumu a na záver zodpovedali otázky z publika. Po skončení diskusie nasledovalo aj v posledný deň neformálne stretnutie účastníkov plné pozitívnych ohlasov na končiacu sa konferenciu.

Ethnology without borders 2024 bola výnimočná konferencia nielen kvôli rozmanitosti tém, ale aj kvôli podpornej atmosfére, ktorú vytvorila pre začínajúcich výskumníkov. Záverom možno konštatovať, že konferencia splnila všetky očakávania a výrazne prispela k osobnému i odbornému rastu všetkých účastníkov. Študenti mali možnosť nielen

prezentovať svoje výskumy, ale aj viesť plodné diskusie, kde si navzájom kládli otázky a komentovali prácu svojich kolegov, čím vytvárali konštruktívnu a pozitívnu atmosféru. Konferencia taktiež ukázala, aký dôležitý je dialóg medzi študentmi z rôznych krajín a disciplín, čo prispieva k rozvoju interdisciplinárnej spolupráce a posilneniu medzinárodných vedeckých vzťahov.

Konferencia The agency of the dead in the lives of individuals: Experience and conceptualisation

Conference The agency of the dead in the lives of individuals:
Experience and conceptualisation

Michal Uhrin

Kontakt / Contact

Mgr. Michal Uhrin, PhD., Katedra archeológie a kultúrnej antropológie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského v Bratislave, Gondova 2, 811 02 Bratislava, Slovenská republika, e-mail: michal.uhrin@uniba.sk

ORCID  <https://orcid.org/0000-0002-8062-5785>

Ako citovať / How to cite

Uhrin, M. (2024). Konferencia The agency of the dead in the lives of individuals: Experience and conceptualisation. *Etnologické rozpravy*, 31(2), 165-166.

V dňoch 30. augusta až 1. septembra sa v Ľubláne na Filozofickej fakulte Univerzity v Ľubláne konala medzinárodná interdisciplinárna konferencia *The agency of the dead in the lives of individuals: Experience and conceptualisation*. Konferencia bola organizovaná v rámci ERC (European research council) projektu *The Roles of the Agency of the Dead in the Lives of Individuals in Contemporary Society (DEAGENCY, ERC – 101095729)*¹ a v spolupráci s Katedrou etnológie a kultúrnej antropológie Filozofickej fakulty Univerzity v Ľubláne.

Cieľom konferencie bolo poskytnúť miesto pre diskusiu bádateľov z rozmanitých odborov. Konferencia bola vymedzená tematicky, a nie bádateľskou príslušnosťou k odboru. Témy spojené so smrťou a mŕtvymi sú skúmané už od svojich počiatkov z interdisciplinárnej perspektívy. Tieto témy predstavujú nesmierne komplexné a multidimenzionálne výskumné oblasti, ktoré nie je možné pokryť len jednou teoretickou či metodologickou

1 Webstránka projektu: <https://erc-deagency.eu/>

perspektívou jednej vednej disciplíny. Preto už zo svojej podstaty tieto výskumné oblasti priam vyzývajú k interdisciplinarite.

Na konferencii v Ľubláne sa stretli odborníci z oblasti folkloristiky, etnológie, kultúrnej a sociálnej antropológie, sociológie, archeológie a histórie, thanatológie a mnohí ďalší bádatelia, ktorých spája záujem o problematiku smrti a úlohy zosnulých v súčasnej spoločnosti.² Cieľom konferencie bolo diskutovať o tom, ako jednotlivci v súčasnej spoločnosti vnímajú smrť a zosnulých a ako sociokultúrne formované predstavy o smrti a zosnulých ovplyvňujú ich životy. Tri dni zaujímavých príspevkov priniesli množstvo podnetov pre stimulujúce diskusie na tému smrti a úlohy zosnulých v životoch jednotlivcov v súčasnej spoločnosti.

Konferencia *The agency of the dead in the lives of individuals: Experience and conceptualisation* bola prvá zo série medzinárodných konferencií, ktoré sa konajú každý rok v letných mesiacoch v rámci spomínaného ERC projektu. Druhá zo série štyroch medzinárodných a interdisciplinárnych konferencií sa bude konať 2. – 4. júla v roku 2025 v Ľubláne a ponese názov *The agency of the dead in the lives of individuals: Reasons, triggers, and contexts*.³

² Program konferencie je dostupný na: https://www.ff.uni-lj.si/sites/default/files/documents/DEAGENCY%20Conference%20Programme_0.pdf

³ Prihlasovanie na konferenciu je možné cez nasledujúci link: <https://forms.office.com/pages/>