

etnologické ROZPRAVY

ročník XXIV | 2017 | číslo 2

z obsahu

Katarzyna Orszulak-Dudkowska

Świętowanie doroczne w Polsce okresu PRL. Wymiar ekonomiczny

Margita Jágerová

Školský majáles/juniáles ako obrad prechodu

Michaela Kaličiaková

Betlehemská hra v priestore hriňovského lazu Priehalina v súčasnosti

etnologické

ROZPRAVY

ročník XXIV | 2017 | číslo 2

Banská Bystrica
Etnologické rozpravy 2/2017
Ročník XXIV, 2017, č. 2

Vydáva
© Národopisná spoločnosť Slovenska
© Ústav etnológie SAV v Bratislave

Vychádza dvakrát ročne.
Redakčné uzávierky Etnologických rozpráv: 31. marec a 30. júl.

Hostujúca editorka: Margita Jágerová
Šéfredaktorky: Alexandra Bitušíková, Jolana Darulová
Redakčná rada: Zuzana Beňušková, Daniel Drápalá,
Mária Halmová, Hana Hlôšková,
Katarína Koštialová, Zdena Krišková,
Ladislav Lenovský, Dagmara Majerová,
Katarína Slobodová Nováková, Blanka Soukupová

Technická úprava: Margita Jágerová
Technická spolupráca: Dagmara Majerová

Text neprešiel jazykovou úpravou.

Adresa redakcie: Katedra sociálnych štúdií a etnológie
Filozofická fakulta UMB v Banskej Bystrici,
Cesta na amfiteáter 1, 974 01 Banská Bystrica

Recenzovaný vedecký časopis
kontinuálne nadvázuje na časopis Národopisné informácie (1967 – 1993).

Vydanie tohto čísla bolo pripravené v rámci projektu VEGA (1/o644/14) – Etnologické aspeky tradičnej kalendárnej obyčajovej kultúry v súčasnej vidieckej spoločnosti

Náklad: 150 kusov
Tlač: Ševt, Bratislava
Registračné č. MK SR: 924/94
ISSN 1335-5074

Obsah

ročník XXIV | 2017 | číslo 2

Editoriál

* s. 5

Štúdie

Katarzyna Orszulak-Dudkowska: Świętoowanie doroczne w Polsce okresu PRL. Wymiar ekonomiczny

* s. 7

Janina Hajduk-Nijakowska: Karnawałizacja przestrzeni miejskiej

* s. 22

Margita Jágerová: Školský majáles/juniáles ako obrad prechodu

* s. 32

Damian Kasprzyk: Procesje, dożynki, festiwale... Cykliczne formy działalności ludowych zespołów śpiewaczych w Polsce

* s. 48

Teresa Smolińska: Dożynki w Polsce. Od obrzędu do widowiska

* s. 62

Michaela Kaličiaková: Betlehemská hra v priestore hriňovského lazu
Prievalina v súčasnosti

* s. 79

etnických minorít (na príklade komunity Slovákov vo Vojlovici)

* s. 97

Elena Zahradníková: Kalendárne obyčaje v múzeu. Niekoľko postregov k práci etnológa v múzeu na príklade praxe a skúseností zo Slovenského národného múzea v Martine

* s. 116

Katarína Očková: Prezentácia kalendárnych obyčají v Múzeu slovenskej dediny v Martine

* s. 127

Materiály

Ladislav Lenovský: Transformácia kalendárnych obyčají v prostredí

Content

volume XXIV | 2017 | number 2

Editorial

* p. 5

observations for the work of an ethnologist in the museum, based on experience from the Slovak National museum in Martin

Articles

Katarzyna Orszulak-Dudkowska: The annual celebration in The Polish People's Republic era. The economic dimension

* p. 7

Janina Hajduk-Nijakowska:
Carnivalisation of the Urban Space

* p. 116

Katarína Očková: Presentation of calendar customs in The Museum of Slovak Vilage in Martin

* p. 127

Margita Jágerová: School feast
„majáles/juniáles” as a ritual of transition

* p. 32

Damian Kasprzyk: Procesje, dożynki, festiwale... Cykliczne formy działalności ludowych zespołów śpiewaczych w Polsce

* p. 48

Teresa Smolińska: Polish Harvest Festival. From Rite to Spectacle

* p. 62

Michaela Kaličiaková: Bethlehem play in the area of the Priehalina (village part of Hriňová city) in the present time

* p. 79

Materials

Ladislav Lenovský: Transformation of calendar customs in the environment of ethnic minorities (for example the community of Slovaks in Vojlovica)

* p. 97

Elena Zahradníková: Calendar customs in the museum. Several

Kalendárna obyčajová kultúra predstavuje synkretický, viacdimentzionálny systém kultúrnych javov, syntetizujúci obyčaje (rituály), symboly, predstavy, materiálne javy, ale i hudobné, tanecné a slovesné prejavy, resp. ich synkretizmus, napríklad v podobe dramatických výstupov. Synkretizmus sa pritom prejavuje nielen v rovine formálnej, ale i vývinovej a významovej. Táto oblasť kultúry, spojená s cyklicky sa opakujúcim kolobehom dňa počas kalendárneho roka, a jej premeny, sú podnetným a zaujímavým priestorom pre etnologické bádanie. Redakcia Etnologických rozpráv vyhradila pre danú tému práve toto číslo, zameranie ktorého vychádzalo z grantovej úlohy **VEGA (1/0644/14) – Etnologické aspekty tradičnej kalendárnej obyčajovej kultúry v súčasnej vidieckej spoločnosti**, riešenej v rokoch 2014 – 2016 na Katedre etnológie a folkloristiky FF UKF v Nitre.

Zámerom je poukázať na súčasné podoby tradičných kalendárnych príležitostí, za ktoré považujeme historicky ukotvené príležitosti, dlhodobo prítomné a tradované nielen v našom, ale i v širšom stredoeurópskom priestore, existenciu ktorých máme doloženú prostredníctvom rôznych starších prameňov a odborných publikácií už od počiatkov formovania vedného odboru etnológia (národopis). Ide napríklad o Vianoce, fašiangy, Veľkú noc, Turíce, dožinky, rôzne príležitosti súvisiace s agrárnym pracovným cyklom, spomienkové slávnosti na mŕtvych, taktiež príležitosti súvisiace s náboženským životom, s fungovaním socio-profesijných skupín, viažuce sa ku konkrétnym termínom v roku a mnohé ďalšie. V rámci výzvy redakcia vytvorila priestor na prezentáciu aktuálnych podôb týchto javov, vývinu spojeného s konkrétnymi kalendárnymi príležitosťami, priblíženie fungovania, premien, prípadne zániku tradičných foriem, ich transformáciu. Jednotlivé štúdie a materiály poukazujú aj na ďalšie procesy bezprostredne sa dotýkajúce tejto oblasti, ako inštitucionalizácia, komercializácia, revitalizácia vybraných prvkov. Obsahom sa dotýkajú nielen javov z územia Slovenska, ale aj susedného Poľska, v jednom prípade i Srbska. Poukazujú na viaceré zaujímavé témy, ktoré sú aktuálnou súčasťou sviatočného času v súčasnej spoločnosti.

Prezentovaný materiál dokladá viaceré skutočnosti. Jednak deklaruje významnú pozíciu tradičných kalendárnych príležitostí a obyčají v rámci sviatkowania v súčasnej spoločnosti, ale i ako dôležitú súčasť spoločenských a kultúrnych podujatí v súčasnom vidieckom i mestskom prostredí. Všetky, v tomto číslе prezentované príležitosti, sú významnou súčasťou sviatočného prežívania jednotlivých dní, období, navyše dôležitým prvkom posilňujúcim skupinovú a lokálnu identitu, mobilizujúcim určité vekové, sociálne a profesijné skupiny, prepájajúcim viaceré generácie nielen v rámci rodiny, ale najmä konkrétneho lokálneho spoločenstva, v priestore ktorého sú realizované. Prostredníctvom nich deklarujú jednotlivé spoločenstvá nielen svoje hodnoty, priority, postoje, ale i vedomosti z určitých oblastí, ktoré nie sú vždy všeobecne bežnými v rámci lokality (regiónu), sú však významným prostriedkom zabezpečujúcim reprodukcii kultúrnej pamäti, kultúrneho dedičstva a prvkov lokálnej

tradičnej kultúry. Účasťou na daných aktivitách (podujatiach), realizáciou špecifických obradových rolí, predpísaného správania, úkonov dochádza k identifikácii s určitým spoločenstvom, k potvrdzovaniu vzájomných väzieb medzi jeho členmi, na druhej strane sú významným nástrojom na vymedzenie a odlišenie sa od „iných“ (okolitých) spoločenstiev, lokalít, regiónov. Tieto aktivity (podujatia), resp. ich súčasti neraz plnia aj funkciu spoločenskej zábavy, spoločenskej komunikácie, vyvolávajú rôznorodé emócie, majú špecifické chute, vône a zvuky.

Ako poukazujú viaceré príklady aj v tomto vydani časopisu, tradičné kalendárne sviatky a javy s nimi spojené sa stávajú nielen zdrojom lokálpatrionizmu a budovania lokálnej (regionálnej) identity, ale i vecou prestíže, hrdosti, taktiež výhodným kultúrnym kapitálom pri prezentácii daných lokalít (spoločenstiev) na rôznych, aj mimo regionálnych či zahraničných fórách, ďalej v oblasti rozvoja cestovného ruchu. Určité prvky tradičnej kalendárnej obradnosti sú využívané i v rámci rôznych kultúrno-spoločenských podujatí, ktoré si za predchádzajúce pomerne krátke obdobie vybudovali renomé nadlokálnych, dokonca nadregionálne známych, v niektorých prípadoch dokonca vnímaných ako celoštátnych, resp. v rámci jednotlivých krajín jedinečných.

Zaradením tejto širokospektrálnej tematickej oblasti do vydania časopisu sledujeme nielen sprístupnenie viacerých nových, menej známych javov, ale i iniciovanie širšieho záujmu bádateľov o túto zaujímavú problematiku, ktorá je konštantne zastúpená v etnologickom bádaní od čias zrodu a k reovania tejto vednej disciplíny, pričom jej sledovanie je aktuálne nielen vo vidieckom, ale i v mestskom prostredí.

Margita Jágerová
zostavovateľka

Świętowanie doroczne w Polsce okresu PRL. Wymiar ekonomiczny

The annual celebration in The Polish People's Republic era. The economic dimension

Katarzyna Orszulak-Dudkowska

Dr Katarzyna Orszulak-Dudkowska
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytetu Łódzkiego (Polska)
ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź
email: k.dudkowska@uni.lodz.pl

Abstract: The aim of this article is to show the specificity of celebrating annual holidays such as Christmas in Poland in the period of two decades of The Polish People's Republic (PRL), seen from the angle of the private economy sphere. The theoretical perspective of the undertaken analysis is economic anthropology, which lets us look at Polish annual celebrations in the second half of the 20th century through material and economic dimensions of culture. The detailed source materials are provided by the private notes included in two collections of domestic bills run up in the period of The Polish People's Republic by two families living in cities in central Poland and Upper Silesia. The conclusions drawn from the undertaken analysis let us notice that the economic way of examining the celebration period emphasizes the participation of products and material items in the building of a holiday reality. By focusing on the mundane actions of acquiring products and the calculations connected with them, one can reach the actual tissue of social life, the real undertaken actions and consumer decisions based on them, often resulting from local traditions and familial habits. Therefore, the economic approach in anthropology may be the key to recognizing the details of a cultural situation of a celebration, as well as the specificity of local family life and the character of the relationships made between people and between people and things.

Keywords: Annual celebration, economic anthropology, domestic bills, The Polish People's Republic (PRL), material culture.

Kľúčové slová: Výročné obyčaje, ekonomická antropológia, domáce účty, Poľská ľudová republika, materiálna kultúra.

Problematyka świętowania dorocznego w Polsce należy do zagadnień wielokrotnie już podejmowanych przez badaczy kultury, którzy w swych opracowaniach skupiali się zazwyczaj na oglądzie cyklicznego układu świąt i specyfice dorocznych obrzędów oraz zwyczajów, starając się ujmować tę problematykę w sposób całościowy i wyczerpujący zarazem (por. m.in. Ogrodowska 2004; Smosarski 1996; Zadrożyńska 1985). Podejmowane przeze mnie rozważania na tym tle wydają się być dość wybiórcze i fragmentaryczne; skupią się bowiem na oglądzie zjawiska świętowania przez pryzmat sfery prywatnej ekonomii, a szczegółowa analiza dotyczy tylko wybranych przykładów przygotowywania i celebracji Świąt Bożego Narodzenia z okresu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej¹ (w skrócie okresu PRL-u), a dokładnie II połowy lat siedemdziesiątych i początku lat osiemdziesiątych XX wieku². Proponowana przeze mnie perspektywa oglądu zjawiska świętowania w Polsce wydaje się jednak w ciekawy sposób uzupełniać dotychczas podejmowane próby opisu zachowań obrzędowych i jednocześnie pozwala spojrzeć na specyfikę świąt od strony ekonomicznych strategii ich organizacji w ramach pojedynczych gospodarstw domowych³.

Warto również podkreślić, iż święta doroczne, przygotowywane i celebrowane w grupach wspólnego gospodarowania, w interesującym nas okresie stanowiły wyraźną alternatywę wobec masowo organizowanych uroczystości świeckich, narzuconych odgórnie przez władzę komunistyczną (Święto Pracy, Święto Górników czy Międzynarodowy Dzień Kobiet). Najważniejsze doroczne święta, głównie Boże

¹ Polska Rzeczpospolita Ludowa (PRL) to oficjalna nazwa państwa polskiego w latach 1952 – 1989. Okres PRL-u w Polsce to czas panowania komunizmu, który w rzeczywistości przekładał się na liczne ograniczania praw obywatelskich, cenzurę i trudną sytuację ekonomiczną Polaków (niedobór i limitowanie produktów, kolejki).

² W tym miejscu warto podkreślić, że okres PRL-u w Polsce nie był czasem jednorodnym pod względem ekonomicznym, a dekady lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku w Polsce różniło bardzo wiele czynników społeczno-gospodarczych, przekładających się na szczegółowe warunki życia w systemie komunistycznym w Polsce. W skrócie rzecz ujmując, lata siedemdziesiąte to czas ogólnego wzrostu poziomu życia prywatnego Polaków, a także czas poprawy oferty sklepów różnych branży, w tym sklepów oferujących produkty spożywcze (Dudek – Zblewski 2008: 224 – 268); pierwsze lata kolejnej dekady zaś to głównie czas stanu wojennego w Polsce, a zatem okres pustych półek w sklepach, ograniczeń i niedostatku, kolejek i reglamentacji wszelkich towarów (Dudek – Zblewski 2008: 272 – 304).

³ Termin gospodarstwo domowe (angl. *household, domestic group*) oznacza grupę osób połączoną wspólnotą domostwa, gospodarowania (w tym zaopatrzenia kuchni, wykonywania prac na rzecz gospodarstwa) i zarobkowania (por. Goody 1958; Netting – Wilk – Arnould 1984; Szynkiewicz 1987a: 143 – 144).

Narodzenie czy Wielkanoc, obchodzono w czasie PRL-u w Polsce przede wszystkim w gronie rodzinnym, odwołując się do lokalnych grupowych tradycji i dawnych wzorców kulturowych, a w świąteczne przygotowania wkładano dużo pracy i wysiłku organizacyjnego, w tym także finansowego. W trudnej sytuacji gospodarczej kraju uroczyście obchodzone święta cyklu dorocznego, podkreślały szacunek wobec niezmienności tradycji, zagrożonej przez świat zewnętrzny i poświadczaly spoistość grupy rodzinnej, spotykającej się zazwyczaj przy suto zastawionym stole, w specjalnie przygotowanym na ten czas domowym wnętrzu.

Celem podejmowanych przeze mnie rozważań jest ukazanie specyfiki obchodzenia dorocznych Świąt Bożego Narodzenia w Polsce w okresie dwóch dekad Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) przez pryzmat sfery prywatnej ekonomii. Skupiając uwagę na prozaicznych zabiegach nabywania towarów i związanych z nimi kalkulacjach rachunkowych, chciałbym zilustrować najważniejsze strategie działań ekonomicznych podejmowanych w konkretnych gospodarstwach domowych w ramach przygotowań do świąt dorocznych. Perspektywa analityczna, jaką proponuję wobec oglądu dosyć powszechnie znanej tematyki świętowania dorocznego i rodzinnego wywodzi się z obszaru antropologii ekonomicznej. Głównym przedmiotem zainteresowań w tej perspektywie jest życie ekonomiczne, rozumiane jako działania, dzięki którym jednostki czy grupy nabywają, wymieniają i konsumują rzeczy oraz sposoby, w jakie jednostki lub grupy zabezpieczają swój byt (Carrier 2005: 3 – 4; Krzyworzeka 2014: 21). Wykorzystując ekonomiczne podejście do badania czasu święta chciałbym podkreślić udział produktów i przedmiotów materialnych w budowaniu rzeczywistości świątecznej, której istotę odnosi się zazwyczaj do zupełnie innych przecież, duchowych czy też symbolicznych kontekstów. Niedostrzeganie jednak tego materialnego, ekonomicznego wymiaru kultury i związanych z nim strategii zarządzania budżetem domowym wydaje się znacznie uproszczać całe zjawisko dorocznego świętowania i pomijać kwestie elementarne w sposobie życia grup rodzinnych. W rzeczywistości bowiem każde świętowanie wymaga wcześniejszych skrupulatnych przygotowań, w tym wydatków związanych z nabywaniem czy wytwarzaniem rozmaitych niezbędnych produktów; wiąże się również z użytkowaniem dóbr materialnych i ich finalnym konsumowaniem. Bez odniesień do świata rzeczy świętowanie byłoby zatem raczej zdarzeniem niekompletnym. Siegnięcie po perspektywę antropologii ekonomicznej stanowić ma zatem w podejmowanej analizie klucz do rozpoznania szczegółów kulturowej sytuacji święta, a także specyfiki lokalnego życia rodzinnego i charakteru nawiązywanych w tym kontekście relacji między ludźmi oraz pomiędzy ludźmi a przedmiotami.

Wykorzystany na potrzeby niniejszych rozważań materiał źródłowy mocno koresponduje z przyjętą perspektywą teoretyczną, są to bowiem prywatne zapiski zawarte w dwóch zbiorach tak zwanych rachunków domowych, prowadzonych głównie w okresie PRL-u. Autorkami zapisków są dwie kobiety zarządzające budżetem dwóch różnych polskich gospodarstw domowych. Pierwsze gospodarstwo stanowi dwuosobowa i bezdzietna rodzina urzędniczki mieszkającej w Łodzi, mieście

położonym w środkowej części kraju (nazywam ją Rodziną A); drugie gospodarstwo zaś to sześciuosobowa rodzina gospodyni domowej z Knurowa, miasta z Górnego Śląska (regionu o tradycjach górniczych), z czwórką dzieci (oznaczam ją jako Rodzinę B).⁴ Na potrzeby tych rozważań skupię się na zapiskach pochodzących z wybranych 8 lat (od 1975 roku do roku 1982) okresu PRL-u. Koncentracja uwagi badawczej wyłącznie na działaniach pojedynczych osób czy małych grup rodzinnych, uwikłanych w kontekst życia w określonych warunkach społeczno-kulturowych, w żadnym razie nie kłóci się z założeniami metodologicznymi antropologii ekonomicznej, a raczej uznawana jest za nowatorskie pod tym względem rozwiązanie. Wówczas bowiem praktyki ekonomiczne wybranych jednostek czy grup rozpatrywane są nie tylko w połączeniu z ogólnymi uwarunkowaniami kulturowymi, ale także w odniesieniu do preferencji i sposobów myślenia konkretnych ludzi (por. Carrier 2005: 4 – 6). Warto również wyraźnie zaznaczyć, że gospodarstwo domowe w ujęciu antropologii ekonomicznej jest podstawową jednostką życia gospodarczego społeczeństw i podziela tę samą logikę działania co profesjonalnie działające przedsiębiorstwa, a zatem wymaga rozważnego zarządzania zasobami, planowania i kontroli środków budżetowych (por. Hann – Hart 2015: 29 – 31, 51).

Wybrany przez mnie materiał źródłowy to przykład tak zwanego piśmiennictwa przestrzeni prywatnej (por. Roszak 2013: 27 – 42), tworzonego na potrzeby kontroli i koordynacji budżetu domowego przez osoby prowadzące pojedyncze gospodarstwa domowe, w tym wypadku kobiety⁵. Rachunkowe zapisy stanowią dość szczególny rodzaj dokumentu życia społecznego. Dominują w nich bardzo drobiazgowe notatki, głównie liczbowe, dotyczące sposobu zarządzania środkami finansowymi, ilustrujące przychody i wszelkie szczegółowo rozpisane wydatki, ponoszone w ścisłe określonym czasie, z zaznaczeniem daty zakupów, wydatkowanej kwoty oraz rodzaju nabytego asortymentu. W przypadku Rodziny A mamy do czynienia z bardzo obszernym, skrupulatnym i wielowarstwowym zapisem rachunkowym, który obejmuje wszystkie

⁴ Wykorzystane na potrzeby tych rozważań materiały źródłowe w postaci zbiorów rachunków domowych pozyskane zostały przez autorkę tekstu w efekcie realizacji badań terenowych na potrzeby projektu naukowo-badawczego pt. *Dokumenty życia codziennego – perspektywa antropologiczna*. Wypożyczone zostały od autorów lub ich rodzin i znajdują się czasowo w archiwum prywatnym autorki tekstu. Po naukowym opracowaniu zostaną zwrócone ich właścicielom, którzy chcą pozostać anonimowi i nie godzą się na przekazanie tych materiałów do dyspozycji archiwów publicznych czy bibliotek.

⁵ Po lekturze zapisów rachunkowych często nasuwa się pytanie dotyczące motywacji kierujących działaniami osób skrupulatnie spisujących domowe wydatki. Poszukując odpowiedzi na to pytanie trzeba odwołać się przede wszystkim do szczególnego typu mentalności autorów zbiorów rachunków domowych, której źródło upatrywać można wręcz w początkach rozwoju kapitalizmu w Europie w XVI i XVII wieku (znane były wówczas tak zwane prywatne księgi rachunkowe). Mentalność kapitalistyczna przejawiała się u jednostek na różnych etapach rozwoju kultury europejskiej, miała swoje szczególne uwarunkowania i zawsze wiązała się z potrzebą kontroli i racjonalizacji prywatnych działań ekonomicznych, a także z wykorzystaniem umiejętności pisania całego potencjału tkwiącego w tej formie przekazu.

wydatki domowe, ale siłą rzeczy dominują w nim wydatki na produkty spożywcze, również w okresie poprzedzającym święta doroczne. Zapisy rachunkowe prowadzone na potrzeby Rodziny B zaś to rejestr wyłącznie wydatków pozaspożywczych, dotyczących rozmaitych przedmiotów materialnych, ubrań, naczyń, mebli, artykułów chemicznych, a także szczególnego rodzaju produktów spożywczych (drogich i trudno dostępnych w tym czasie, jak na przykład kawa naturalna czy słodycze). Jest to zbiór rachunków dużo mniej wyczerpujący pod względem treściowym, dlatego też zaczerpnięte z niego przykłady w tym rozważaniach są dość skromne.

Na potrzeby tych rozważań, ze względu na rozległość problematyki, sięgam wyłącznie do jednego przykładu świętowania dorocznego, a mianowicie do Świąt Bożego Narodzenia, których znaczenie i sposób celebrazji w kulturze polskiej wyróżniało się na tle innych świąt cyklu dorocznego. Dodatkowo Boże Narodzenie, obchodzone w Polsce w dniach 24-26 grudnia, dość płynnie, przynajmniej pod względem ekonomicznym, łączyło się z obchodami ostatniego dnia starego i pierwszego dnia Nowego Roku. W tym przypadku mamy zatem do czynienia z wydłużonym czasem świętowania i, w związku z tym, intensyfikacją działań organizacyjnych o charakterze ekonomicznym. Dla ilustracji poszczególnych kwestii posłużę się fragmentami zapisu rachunkowego, które poddane zostały już pewnym zabiegom analitycznym, a więc nie prezentują one surowej formy zapisu, ale raczej stanowią wypisy z rachunków uwzględniające zakupy produktów, które mogły być nabywane w celu przygotowań do świąt. W nawiasach umieszczone zostały dodatkowo skrótowe komentarze autorskie, pozwalające lepiej rozumieć podane wypisy z rachunków. Przykład pierwszy dotyczy Rodziny A i wydatków przedświątecznych z 1975 roku. W tym przykładzie, aby pokazać pewne dodatkowe znaczenia, osobno uwzględnione zostały wydatki na produkty spożywcze i inne produkty (artykuły chemiczne, kosmetyki, ubrania itp.), osobno ukazane zostały też koszty przygotowania świąt z podziałem na dwa kolejne miesiące – listopad i grudzień:

Rodzina A

Boże Narodzenie i Nowy Rok

Grudzień 1975 r. – pensja 4150,00 zł (całościowy miesięczny wpływ do budżetu domowego).

Wydatki na produkty spożywcze:

4. 12. 75 – 50 zł kawa naturalna (kupowana na co dzień kawa zbożowa kosztowała 1,80 zł)

13. 12. 75 – 57,00 zł ryby (stanowiły podstawowy element diety w okresie poprzedzającym Święta Bożego Narodzenia i składnik potraw podczas tradycyjnej wigilijnej kolacji)

15. 12. 75 – 76,80 zł pomarańcze (towar rarytasowy, nabywany głównie w okresie przedświątecznym)

16. 12. 75 – 33,50 zł cukierki (produkt kupowany na specjalne okazje, rzadko pojawiający się w diecie codziennej)

18. 12. 75 – 13,50 zł groch (produkt powszechnie używany w polskiej tradycji kulinarnej do przyrządzania potraw wigilijnych)
19. 12. 75 – 112,00 zł schab (na co dzień kupowany w mniejszych ilościach za kwotę około 28 zł), 15 zł brzuch, 7 zł śledzie, 16,50 zł cukierki
20. 12. 75 – 10,50 zł cukier, 8 zł mąka, 10,50 zł masło, 9 zł rodzynki (produkty służące do przygotowania ciasta), 9,40 zł cytryny, 3,30 zł margaryna, 5 zł znaczki (potrzebne do wysłania kart z życzeniami świątecznymi do rodziny i bliskich znajomych)
22. 12. 75 – 112,50 zł szynka (na co dzień kupowana rzadko i w niewielkich ilościach), 50 zł kiełbasa, 2,90 zł mleko
23. 12. 75 – 7 zł herbata, 2,90 zł mleko, 13,20 zł chleb, 3 zł buraki (potrzebne do przygotowania tradycyjnie przygotowywanego na polską wigilię czerwonego barszczu), 13,70 zł chrzan (używany w polskiej kuchni jako świąteczny dodatek do mięs i wędlin)
(przerwa w zakupach – zapisane są dopiero drobne wydatki z 27.12)
27. 12. 75 – 2,90 zł mleko, 1,60 zł zapałki
30. 12. 75 – 12,50 zł groch, 10,40 zł pomarańcze,
31. 12. 75 – 2,90 zł mleko, 7,00 zł kapusta, 12,40 zł pomarańcze, 2 zł chleb
- Łącznie: 693,90 zł

Z analizy materiałów rachunkowych wynika, że podstawową kategorią produktów nabywanych w ramach przygotowań do Świąt Bożego Narodzenia były artykuły spożywcze, na które w grudniu 1975 roku Rodzina A wydała 693,90 zł. W celu organizacji świąt kupowane były produkty rzadko spotykane w codziennym jadłospisie, między innymi kawa naturalna, większe niż na co dzień ilości mięsa i wędlin, cytrusy, słodycze, a także produkty potrzebne do przygotowania tradycyjnych polskich potraw na wieczerną wigilijną (między innymi ryby, groch, kapusta i buraki czerwone) i świątecznych ciast (mąka, margaryna, rodzynki).

Kolejne wypisy przytaczane w ramach pierwszego przykładu dotyczą wydatków z grudnia 1975 roku na produkty poza spożywcze (produkty chemiczne, ubrania):

1. 12. 75 – 164,00 zł (4 pary pończoch i 2 pary rajstop – 52 zł jedne rajstopy)
3. 12. 75 – 30 zł (2 pary pończoch – 15 zł jedne)
6. 12. 75 – 52 zł (1 para rajstop)
9. 12. 75 – 18 zł mydło, 21 zł proszek do prania, 9,50 zł mąka kartoflana (mąkę kartoflaną powszechnie wykorzystywano w polskich gospodarstwach domowych w celu przygotowania płynu do krochmalenia pościeli, lnianych męskich koszul i nocnej bielizny)
12. 12. 75 – 220 zł sweter (mógł to być zakup prezentu lub nowej odzieży świątecznej dla jednego z członków rodziny)
17. 12. 75 – 27 zł tusz, 13 zł pomadka, 8 zł zamek błyskawiczny (często wszywany do własnoręcznie szytych spódnic czy sukienek lub służący wymianie zepsutego elementu w posiadanej odzieży)
20. 12. 75 - 54,00 zł kalesony (bielizna była typowym rodzajem prezentu w okresie PRL-u)

23. 12. 75 – 6,00 zł krem

Razem: 622,40 zł

Na produkty chemiczne i ubrania wydano w grudniu 1975 r. 622,50 zł. Nabywane w okresie przedświątecznym duże ilości rajstop i pończoch damszych (w sumie 9 par) służyły zapewne nie tylko kupującą je kobiecie, ale także mogły być wykorzystywane jako prezent świąteczny dla innych pań w rodzinie. Środki chemiczne w postaci proszku, mydła i przygotowywanego z mąki kartoflanej tak zwanego krochmalu świadczyły o podejmowanych przed świętami pracach porządkowych w gospodarstwie domowym. O przygotowaniach do sytuacji świątecznych informuje też zakup nowych kosmetyków (tusz, pomadka, krem), które mogły służyć zarówno kupującą je pani domu, jak i stanowić formę prezentu dla innych bliskich. Łącznie zatem w grudniu 1975 roku wydatki poniesione przez Rodzinę A w celu przygotowania świąt wyniosły 1320,40 zł, czyli stanowiły ponad $\frac{1}{4}$ całościowego wpływu do budżetu domowego we wskazanym miesiącu.

W sytuacji powszechnego niedoboru przygotowania do świąt rozpoczynały się jednak zwykle kilka tygodni wcześniej i wydatki na produkty wykorzystywane podczas Świąt Bożego Narodzenia i Nowego Roku pojawiały się już z ponad miesięcznym wyprzedzeniem. Jak wynika z rachunkowego zapisu w Rodzinie A w listopadzie 1975 roku kupiony został na przykład spirytus, duża ilość jajek i śledzi, zapasy miodu, mąki i cukru. Pomimo iż nie były to produkty powiązane wyłącznie z sytuacją świąteczną, to na pewno również wykorzystane zostały częściowo w celu przygotowania świątecznych potraw i napojów. A szczegółowe zakupy ilustruje kolejny fragment zapisu rachunkowego:

Rodzina A

Boże Narodzenie i Nowy Rok

Listopad 1975 – pensja 5341 zł (całościowy miesięczny wpływ do budżetu domowego).

Wydatki na produkty spożywcze:

9. 11. 75 – 200 zł spirytus

18. 11. 75 – 40 zł jajka

19. 11. 75 – 69,50 zł śledzie (3,50 zł/kg) (prawie 20 kg śledzi, zapewne tylko częściowo wykorzystanych na święta)

19. 11. 75 – 222,00 zł z ściotki miodu (zapas żywności)

22. 11. 75 – 40,20 zł 6 kg mąki (zapas żywności)

22. 11. 75 – 63,00 zł 6 kg cukru (zapas żywności)

25. 11. 75 – 34,40 zł 2 kg cukru i 2 kg mąki (zapas żywności)

Łączny wydatek na wybrane produkty spożywcze w listopadzie 1975 roku to 669,10 zł.

Być może do wydatków świątecznych w tym przypadku zaliczyć można także większe zakupy ubrań, dokonane w ostatnich dniach listopada, tj.:

25. 11. 75 – 220 zł bluzka, 90 zł bluzka, 90 zł koszula nocna, 50 zł halka. Razem: 450,00 zł.

Jeśli do kwoty 1320 zł z grudnia 1975 r. dodamy wydatki na produkty spożywcze z listopada 1975 r., czyli 669,10 zł to uzyskamy kwotę 1989,5 (prawie

2000,00 zł), a jeśli do tego dopiszemy 450,00 zł wydatkowane na ubranie w okresie poprzedzającym święta (listopad) to mamy już około 2500,00 zł. Wliczanie do wydatków świątecznych zakupów pochodzących z poprzednich miesięcy wynika oczywiście ze specyfiki sytuacji gospodarczej w Polsce tego okresu, kiedy to kupowano wszelkie produkty, które akurat były dostępne w ofercie sklepowej, nie zawsze realizując konkretne i aktualne zapotrzebowanie gospodarstwa.

Kolejny przykład wyliczeń rachunkowych dotyczących wydatków na Święta Bożego Narodzenia i Nowy Rok pochodzi z grudnia roku 1976, i służy prezentacji nieco innego zjawiska, charakterystycznego dla czasu kryzysu i niedoboru w gospodarce polskiej okresu PRL-u, a mianowicie nabywania produktów spożywczych dla gospodarstwa domowego z nieformalnych źródeł sprzedaży:

Rodzina A

Boże Narodzenie i Nowy Rok

Grudzień 1976 r. – pensja 5.036,00 zł (całościowy miesięczny wpływ do budżetu domowego)

1. 12. 76 – 100 zł spirytus

2. 12. 76 – 85 zł wódka

27. 12. 76 – 14,80 zł pomarańcze

28. 12. 76 – 22 zł baleron

29. 12. 76 – 24 zł wołowina, 18,80 zł słonina

31. 12. 76 – 67,50 zł szynka, 25 zł kiełbasa, 106 zł schab, 21 zł pomarańcze, 100 zł wódka, 2,90 zł mleko, 6,20 zł śmietana, 4,00 zł chleb, 5,00 zł marchew, 56,00 zł ryby, 9,00 zł śledzie, 27,00 zł kiełbasa, 19 zł brzuch, 8,80 zł masło (jeden dzień).

Łącznie: 762,00 zł

W tym przykładzie uwzględnione zostały zapisy wybranych wydatków pochodzących z jednego miesiąca (grudzień). Jak widać, ważnym produktem kupowanym w ramach przygotowań do świąt był również wysokoprocentowy alkohol w postaci spirytusu i wódki, który w polskiej tradycji kulturowej zawsze stanowił podstawowy trunek w sytuacjach świątecznych. Interesujące są również zakupy znacznej ilości produktów mięsnych dokonane właściwie jednego dnia i widniejące w zapisie z datą 31 grudnia 1976 r., a więc już po świętach. Ten zapis doskonale ilustruje specyfikę sytuacji gospodarczej w interesującym nas miejscu i czasie, pozwalając także przypuszczać, że zakupy wpisane umownie pod datą 31 grudnia pochodziły z nieformalnego źródła (tego dnia autorka zapisów mogła dokonać faktycznego rozliczenia finansowego za produkty pozyskane wcześniej w celu organizacji świąt).⁶

Jedną z podstawowych strategii działania w ramach zarządzania budżetem gospodarstwa domowego w czasie przygotowań do świąt w PRL-u była zatem

⁶ Zapisy rachunkowe Rodziny A prowadzone były w sposób wyjątkowo skrupulatny i precyzyjny, poszczególne wydatki były zliczane na końcu każdego tygodnia, a pod koniec miesiąca szczegółowo sumowane z podziałem na różne sfery życia z dokładnością do dwóch miejsc po przecinku, nie przypuszczam zatem, aby zachowany zapis miał formę skrótną czy umowną.

strategia rozkładania zakupów wszystkich produktów potrzebnych do organizacji sytuacji świątecznej na co najmniej dwa poprzedzające święta miesiące. Tego rodzaju strategia umożliwiała korzystanie z większych środków finansowych, pochodzących z dwumiesięcznych wpływów z pensji. Drugą ważną w interesującym nas kontekście strategią było kupowanie produktów (głównie spożywczych, wysokogatunkowych i trudno dostępnych na rynku) z nieformalnych źródeł sprzedaży w stosunkowo długim przedziale czasu (dwa-trzy miesiące). Mówiąc o nieformalnych zakupach mięsa i produktów rolnych warto podkreślić, że w okresie PRL-u w Polsce mieliśmy do czynienia ze szczególną komplikacją wpływów kultury agrarnej i kultury industrialnej. W oficjalnej ideologii propagowano tak zwaną kuchnię zbiorową, dominowało w niej podejście zracjonalizowane, a jedzenie miało polegać głównie na zaspokajaniu potrzeb fizjologicznych. Propagowano jedzenie potraw jarskich, ryb oraz owoców i warzyw, co wiązało się z realną sytuacją gospodarczą w kraju i szczególnymi trudnościami z zaopatrzeniem w mięso. Z drugiej strony bardzo wiele produktów docierało do pojedynczych gospodarstw domowych w mieście z tak zwanej kultury agrarnej, czyli stanowiło żywność produkowaną przez rolników w ramach ich własnych gospodarstw rolnych. Czas przedświąteczny (zarówno późną jesienią, jak i przed Wielkanocą) to również czas świniobicia i wyrobu szynek oraz kiełbas u rodzin na wsi, które mieszkańców miast w tych dniach odwiedzali, by zaopatrzyć się w mięso i wyroby mięsne, a w bagażnikach osobowych aut w dużej ilości przewieźć je do miasta (Brzostek 2010: 223 – 236). Kanały dystrybucji do miast żywności pochodzącej ze wsi, opierały się głównie na znajomościach i więzach rodzinnych, ale także sprzedaży bezpośredni; tą drogą do miasta docierało przede wszystkim powszechnie niedostępne różnogatunkowe mięso, ale także warzywa, jajka i nabiał oraz produkty zbożowe. Poza tym niektóre artykuły, głównie warzywa i sypkie produkty spożywcze, gromadzono w gospodarstwie domowym z kilkumiesięcznym wyprzedzeniem. Grzyby, kapustę czy ziemniaki, kupowano już nawet w październiku, o czym świadczą zapisy datowane na przykład na 15. 10. 76 r., informujące o zakupie znacznej ilości ziemniaków (500 zł kartofle) i zapisy z 30. 10. 76 r. (225 zł 1 metr kartofli). Dlatego też brak w dokumentacji rachunkowej większych wydatków na warzywa w dniach bezpośrednio poprzedzających święta.

Kolejne przykłady zapisów rachunkowych ilustrują wydatki z budżetu Rodziny A w okresie poprzedzającym Święta Bożego Narodzenia z roku 1979 i 1981:

Rodzina A

Boże Narodzenie i Nowy Rok

Grudzień 1979 r. – pensja 4.890 zł (całościowy miesięczny wpływ do budżetu domowego)

7. 12. – 36 zł wafle, 44 zł ptasie mleczko, 10,20 zł cukierki, 48 zł bombonierka, 15,40 zł grejpfruty (znaczna ilość zakupionych słodyczy świadczy o przygotowaniach do świąt, ale także jest kolejną ilustracją korzystania ze sprzedaży nieformalnej lub oferty specjalnych sklepów zakładowych, działających w miejscowościach pracy w okresie PRL-u)

10. 12. – pomarańcze 56 zł (1,40), cukierki-czekoladki 60,00 zł

14. 12. – cukier 21 zł, 15 zł cytryny, mąka 8 zł

17. 12. – wódka 246 zł (1 litr), groch 25 zł, 6 zł karty, 2 zł znaczki
 18. 12. – kiełbasa 11 zł
 19. 12. – szynka 200,00 zł (2,32 kg), kiełbasa 60 zł, 105,00 szynka (1,27 kg), 25 zł groch, wołowina 39,00 zł, wołowina 37,00 zł, słonina 22,00 zł, smalec 8,00 zł, jajka 60 zł, olej 18,00 zł, śmietana 8,80 zł
 21. 12. – baleron 28 zł, żelatyna 10 zł, schab 81,90 zł, chrzan 7 zł, chleb 7,00 zł, masło 8,50 zł
 22. 12. – wódka 145 zł (Złota jesień)
 24. 12. – czekolady 50,00 zł, papierosy 18,00 zł, angielska 6 zł
 Łącznie: 1547,80 zł
 26. 12. – Oleńce 500,00 zł (prezent)

Rodzina A

Boże Narodzenie i Nowy Rok

- Grudzień 1981 r. – pensja 9.365 zł (całkowity miesięczny wpływ do budżetu domowego)
15. 12. 81 – 74 zł kurczak, 19 zł mielone, 32 zł wołowina, 10 zł chrzan
 16. 12. 81 – 91 zł 14 szt. jaj po 6,50, 16 zł chleb, 180 zł szynka, 110 zł polędwica, 84 zł boczek, 63 zł kabanosy, 16 zł kawa inka, 25 zł kakao ¼ kg
 17. 12. 81 – 45 zł ryż (1,5 kg), 72 zł 3 kg mąki
 18. 12. 81 – 30 zł ryż, 15,80 zł cukier, 22 zł kasza, 72 zł mąka
 19. 12. 81 – 7,50 zł smalec, 140 zł – 2 kg kaszy gryczanej
 20. 12. 81 – 57,60 zł cytryny, 27,50 rodzynki
 22. 12. 81 – 37 zł cukierki Colorado, 45 zł świece, 12 zł mydło
 23. 12. 81 – 10 zł musztarda, 96 zł (1,20 kg wołowiny), 34 zł kiełbasa (zop), 83 zł kurczak (1,5 kg), 319 zł (2,10 kg ryby)
 Łącznie: 1845,40 zł

Wypisy rachunkowe z grudnia 1979 i 1981 roku potwierdzają jedynie specyfikę przedświątecznych wydatków na produkty spożywcze, w tych latach wyjątkowo kosztownych dla Rodziny A, bo w grudniu 1979 roku sięgających prawie 1/3 całkowitego wpływu do budżetu domowego. Pośród zakupionych produktów znaleźć można najbardziej typowe specjały świąteczne, w postaci różnych rodzajów słodyczy, owoców cytrusowych, różnych gatunków mięs i wędlin nabywanych w dużych ilościach oraz oczywiście wysokoprocentowy alkohol. Ciekawa jest także wzmienna o znacznej kwocie (500 zł – 26. 12. 79 r.) przeznaczonej na zakup prezentu (bez określenia jego formy) dla wskazanej z imienia adresatki, która nie była zapewne dzieckiem autorki zapisków. Wszystko to wskazuje na dość stabilną sytuację finansową Rodziny A i jej stosunkowo wysoką pozycję społeczną.

W tym zestawieniu interesujące jest również to, że w roku 1981 (początek stanu wojennego w Polsce, czas powszechnego braku produktów w sklepach) wartość dokonanych zakupów w okresie przedświątecznym przewyższa wydatki z tego okresu z roku 1979 i lat wcześniejszych. Duże kwoty przeznaczone zostały jednak na wydatki na tak zwane domowe zapasy, czyli mąkę, jaja, kaszę gryczaną, ryż, czyli produkty

potrzebne w gospodarstwie domowym nie tylko w okresie przedświątecznym. Na wyższe wydatki pozwalała również dodatkowo dwukrotnie wyższa pensja w grudniu 1981 r. Z tego wynika, że mówienie o trudnej sytuacji gospodarczej w Polsce tego okresu jest jednak zbyt ogólnikowe, upraszczające i zbyt obiektywne, a w związku z tym wymaga bardziej drobiazgowych analiz.

Szczegółowy ogląd zapisów rachunkowych pozwala odtwarzać cały zespół działań podejmowanych w ramach zarządzania budżetem gospodarstwa domowego w okresie około świątecznym w konkretnych warunkach społeczno-kulturowych. Analiza wydatków pozwala poznać nie tylko ceny poszczególnych produktów w interesującym nas czasie, strategię organizacji przygotowań do świąt, która obejmowała działania rozłożone na kilka miesięcy i wymagała uczestnictwa w szeroko rozumianej wymianie towarowej, ale także umożliwia szczegółową rekonstrukcję świątecznej diety przykładowych polskich rodzin. W oparciu o ogólną wiedzę o polskiej tradycji kulinarnej można domyślać się tego, jakie potrawy świąteczne powstawać mogły z nabywanych w tym czasie konkretnych, potwierdzonych rachunkowym zapisem produktów. Rozważania na temat działań ekonomicznych służyć mogą również diagnozowaniu wpływu warunków społeczno-ekonomicznych na jakość i ogólny charakter stosowanej wówczas świątecznej diety żywieniowej, która w interesującym nas czasie PRL-u wyraźnie różniła się od codziennego jadłospisu.

Przechodząc do szczegółów warto zauważyć, że dieta stosowana w okresach świątecznych w analizowanym przeze mnie okresie opierała się przede wszystkim, na różnego rodzaju mięsach i wyrobach mięsnych, w przeciwieństwie do codziennego sposobu odżywiania się, gdzie dominował nabiał, pieczywo oraz podstawowe ogólnodostępne w Polsce warzywa, takie jak marchew, buraki, kapusta i tańsze wyroby mięsne (taki zwane podroby). Przy okazjach świątecznych, pomimo powszechnego niedoboru mięsa, w dużej ilości kupowano wysoko gatunkowe mięso i wędliny (wołowina, schab, połędwica, szynka), oraz produkty, z których przyrządzano charakterystyczne dla polskiej kuchni potrawy takie jak tatar (surowe mielone mięso wołowe), tak zwane zimne nóżki, czyli wieprzowe nogi w galarecie czy śledzie w marynatach. Kuchnia domowa w okresie PRL-u stanowiła swoistą ucieczkę od masowej gastronomii i w miarę możliwości, szczególnie w okresach świątecznych, pozostawała tłusta, zachowując też wyraźne związki z polską tradycją kulinarną. Jeśli chodzi o owoce to rarytasem świątecznym tego czasu były cytrysy (pomarańcze, grejpfruty i cytryny), a do podstawowych bakalii należały nabywane w dużych ilościach rodzynki (wykorzystywane zapewne jako dodatek do ciast lub domowego wyrobu alkoholu). Na co dzień jadano raczej owoce z lokalnego rynku, czyli jabłka i rozmaite owoce sezonowe. Jak wynika z analizowanego materiału w okresie przed Świętami Bożego Narodzenia, poza dużą ilością mięsa, kupowano też ryby (zazwyczaj karpie i śledzie), kawę naturalną, znaczne ilości słodyczy (cukierków i czekolady, a nawet ptasie mleczko), a podstawowymi dodatkami do mięs był chrzan i musztarda. W przedświątecznych zakupach pojawia się też oczywiście alkohol, w tym wódka lub

spirytus, kupowany z kilkumiesięcznym wyprzedzeniem i wykorzystywany zapewne do samodzielnego wyrobu wódekk.

Drugą, bardzo ważną, grupą towarów, które kupowano, aby przygotować się do celebracji świąt były rozmaite przedmioty i akcesoria o charakterze materialnym, służące przygotowaniu przestrzeni domowej czy odpowiedniego na świąteczne okazje stroju. Aby przyjrzeć się wydatkom ponoszonym przed Świętami Bożego Narodzenia w związku z zakupem produktów innych niż spożywcze odwołam się dodatkowo do zapisów rachunkowych Rodziny B, gdzie ze sfery wydatków szczególnych zaliczano również zakupy naturalnej kawy, czekolady i innych wysokogatunkowych słodyczy na święta:

Rodzina B

Boże Narodzenie i Nowy Rok

Listopad – grudzień 1979 r. (brak informacji o całościowych wpływach do budżetu domowego)

Wydatki szczególne:

- 12. 11. 79 – opłatek 20 zł
- 23. 11. 79 – bombki i świeczki 142 zł, choinka 30 zł, 2 czekolady i karty świąteczne 74 zł
- 25. 11. 79 – czekolada 25 zł
- 01. 12. 79 – klocki 77 zł, kawa 60 zł
- 04. 12. 79 – talerze 255 zł
- 07. 12. 79 – kawa 60 zł
- 11. 12. 79 – słodycze świąteczne 280 zł, talerze 144 zł
- 12. 12. 79 – czekolada 50 zł
- 14. 12. 79 – narzuta na wersalkę 690 zł
- 15. 12. 79 – łyżwy figurówki dla Ani 795 zł, naprawa odkurzacza 28 zł
- 24. 12. 79 – prezenty gwiazdkowe dla chłopaków 900 zł
- 28. 12. 79 – Sylwakwi – 1000 zł

(w rodzinie było czworo dzieci, w tym trzech chłopców i jedna dziewczynka, a Ania i Sylwek to imiona dwójga z nich)

Łącznie: 4.630 zł

Z przytoczonych przykładów zapisów rachunkowych wynika, iż w odniesieniu do sfery przedmiotów koszty przygotowań do świąt to przede wszystkim wydatki na dekoracje i akcesoria świąteczne, środki czystości, kosmetyki, ale przede wszystkim prezenty dla dzieci. W porównaniu do wyliczeń nakładów pieniężnych związanych z przygotowaniem do świąt w bezdzietnej Rodzinie A, przedświąteczne wydatki związane choćby z prezentami dla dzieci w Rodzinie B pokazują zupełnie inną skalę kosztów ponoszonych w tej sytuacji przez gospodarstwo wielodzietne. Pośród produktów kupowanych przez Rodzinę B pojawiają się również przedmioty służące dekoracji domowego wnętrza jako centrum życia rodzinnego i przestrzeni służącej celebracji świąt w gronie najbliższych (narzuta, naczynia oraz ozdoby świąteczne – bombki, choinka, świeczki).

W roku 1980, w okresie poprzedzającym Święta Bożego Narodzenia w zapisie rachunkowym Rodziny B pojawia się nieco skromniejszy zestaw okolicznościowych wydatków na produkty poza spożywcze, w tym wypadku zdecydowanie widać sygnalizowaną przeze mnie na wstępie różnicę dwóch dekad lat 70. i 80. XX wieku w Polsce:

Rodzina B

Boże Narodzenie i Nowy Rok

Grudzień 1980 r.

Wydatki szczególne:

15. 12. 80 – karty świąteczne 19,50 zł, czekolada 64,40 zł, cukierki 36 zł, prezenty gwiazdkowe, 500 zł, skarpety (prezent gwiazdkowy) 123 zł

16. 12. 80 – wstążka, lampki, mydło 63,80 zł, znaczki pocztowe 33,50 zł

31. 12. 80 – 200 zł – Sylwkwowi prezent imieninowy

Łącznie: 1040,20 zł

W początku dekady lat 80. XX wieku wydatki przedświąteczne Rodziny B sięgały jedynie $\frac{1}{4}$ wydatków z roku poprzedniego. Szczególnie znamenna okazała się różnica dotycząca kwoty wydatkowanej na prezenty, w tym wysokości prezentu imieninowego dla jednego z synów (Sylwestra). Zauważać można, że organizacja wystawnych świąt dorocznych w czasie powszechnego niedoboru i trudnej sytuacji gospodarczej kraju była co roku trudnym wyzwaniem, szczególnie dla rodziny wielodzietnej. Wymagała życiowej zaradności i nadwyręczała częstokroć możliwości domowego budżetu. W sytuacji powszechnego niedoboru nie zapominano jednak o zasadzie wzajemności i, niezależnie od trudnych warunków życia, zwyczajowo kupowano świąteczne karty pocztowe ze znaczkami, na których wypisywano własnoręcznie życzenia świąteczne i wysyfało rodzinie oraz bliskim znajomym, co, jak każdy gest obdarowywania innych, dodawało rodzinie prestiżu społecznego. W wydatkach przedświątecznych Rodziny B ograniczone były także koszty związane z zakupami nowej odzieży i kosmetyków (dość wysokie w przypadku bezdzietnej Rodziny A), a dominowały wydatki na świąteczne prezenty dla dzieci. Sądzić można, że wzajemne obdarowywanie się nie tylko przedmiotami materialnymi i pieniężmi, ale także życzeniami czy pozytywnymi emocjami stanowiło istotę Świąt Bożego Narodzenia i elementarną zasadę życia społecznego, którą niezależnie od możliwości ekonomicznych konkretnych rodzin starano się po prostu wypełniać.⁷

Reasumując, należy zauważyć, że w antropologicznych studiach nad ekonomiczną, w tym materialną sferą kultury podkreśla się, że przedmioty oraz produkty spożywcze, uczestniczą w budowaniu rzeczywistości społecznej i, podobnie jak ludzie wchodzący ze sobą w interakcje, współtworzą wspólnoty, systemy i sieci. Użytkowanie i wymiana

⁷ Warto również zauważyć, że antropologii ekonomicznej zasada wzajemności określana jest jako jeden z trzech podstawowych sposobów podziału posiadanych dóbr materialnych, przekładający się na podtrzymywanie ważnych więzi społecznych (Szynkiewicz 1987b: 379).

przedmiotów w kontekście świąt dorocznych wymaga zwykle interakcji z innymi - wspólnego, nieco wręcz zrytualizowanego spożywania produktów spożywczych, wzajemnego obdarowywania się prezentami czy wspólnego obcowania w świątecznych scenografiach. W tej perspektywie rzeczywistość święta istnieje tylko dlatego, że w określony sposób grupowo użytkowane są określone przedmioty, które, nabywane w ramach wspólnego domowego budżetu, stają się punktami styku różnych jednostkowych światów i potwierdzają wspólnotową rzeczywistość święta. Czym w tej perspektywie byłyby Święta Bożego Narodzenia, gdyby nie obfite zakupy zdobywanej różnymi kanałami w okresie PRL-u żywności, w tym szynki, dobrej jakości mięsa, słodyczy czy alkoholu, a także prezentów i domowych dekoracji, przeznaczonych do wspólnego świętowania w ramach gospodarstwa domowego?

Dla antropologa ekonomicznego, inaczej zatem niż dla ekonomisty, krążące w wymianie towarowej produkty i przedmioty stają się bardziej elementem pewnej gry społecznej niż wartością samą w sobie. Ekonomiczne podejście do badania kultury, zakładające namysł nad sposobem funkcjonowania pojedynczych gospodarstw domowych, skupia się być może na prozaicznych zabiegach i czynnościach, do jakich zaliczyć należy nabywanie produktów i związane z tym kalkulacje rachunkowe, ale jednocześnie jest docieraniem do faktycznej tkanki życia społecznego, do realnie podejmowanych czynności i stojących za nimi decyzji, wynikających częstokroć z lokalnych tradycji i rodzinnych przyzwyczajeń; staje się kluczem do rozpoznania szczegółów interesującej nas kulturowej sytuacji świętowania i pozwala na zgłębianie kwestii, które stanowiły w wielu wypadkach podstawowy fundament sfery życia społecznego, duchowego i emocjonalnego.

Literatura

- BRZOSTEK, B. (2010). *PRL na widelcu*. Warszawa: BAOBAB.
- CARRIER, J. (2005). *A Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham, UK – Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing.
- DUDEK, A. – ZBLEWSKI, Z. (2008). *Utopia nad Wisłą. Historia Petrelu*. Warszawa – Bielsko-Biała: Wydawnictwa Szkolne PWN Sp. z o.o.
- GOODY, J. (1958). *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HANN, Ch. (2008). *Antropologia społeczna*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- NETTING McC, R. – WILK, R. R. – ARNOULD, E. J. (ed.) (1984). *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- KRZYWORZEKA, A. (2014). *Rolnicze strategie pracy i przetrwania. Studium z antropologii ekonomicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

- OGRODOWSKA, B. (2004). *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*. Warszawa: Spryt i Turystyka – Muza.
- ROSZAK, S. (2013). *Ego-documents – some remarks about Polish and European historiographical and methodological experience*. In: *Bulletin Polskiej Misji Historycznej*. 2013, nr 8, s. 27 – 42.
- SMOSARSKI, J. (1996). *Świętoowanie doroczne w Polsce*. Warszawa: Biblioteka "Więzi".
- SZYNKIEWICZ, S. (1987a). Grupa domowa. In: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Staszczak, Z. (ed.). Warszawa – Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 143 – 144.
- SZYNKIEWICZ, S. (1987b). Zasada wzajemności. In: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Staszczak, Z. (ed.). Warszawa – Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 378 – 379.
- ZADROŻNICKA, A. (1985). *Powtarzać czas początku. Cz. 1. O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze.

Karnawalizacja przestrzeni miejskiej

Carnivalisation of the Urban Space

Janina Hajduk-Nijakowska

*dr hab. Janina Hajduk-Nijakowska
profesor Uniwersytetu Opolskiego
Instytut Polonistyki i Kulturoznawstwa
Opole, Plac Kopernika 11
jdhn@uni.opole.pl*

Abstract: *Carnival stands not only for the festive time set by the religious calendar, but also for all games and shows which are part of the urban pop culture. Theoretical reflection on carnivalisation, i.e. a specific model of participation in culture, was initiated by Mikhail Bakhtin. The process of progressive carnivalisation of the urban space is associated with the development of spectator folklorism on the one hand and desementisation of the folk rituals on the other, i.e. with the expansion of festive events, which create common festive activity. The author brings up examples of carnivalisation of the public space in Polish towns from the Middle Ages until the contemporary times when the said process was joined by local government institutions, cultural institutions and foundations, whose intention is to expose the emotional bonds with the promoted values among the participants of a common, open, street "immediate theatre".*

Keywords: *carnivalisation, spectator folklorism, postfolklore, community of fun*

Kľúčové slová: *karnevalizácia, scénický folklór, postfolklór, zabávajúce sa spoločenstvo*

Mówiąc o karnawalizacji przestrzeni miejskiej przywołuję bezpośrednio Michaiła Bachtina, który zainspirował jak wiadomo antropologiczne badania kultury i historii. To on stworzył „model skarnawalizowanego uczestnictwa w kulturze, polegający na wywróceniu na opak zasad życia powszedniego” (Dudzik 2005: 10). Wszelkie, jak

Bachtin to nazywał „święta typu karnawałowego” są „manifestacją ekspresji wspólnoty, zawieszającą reguły codziennego życia, której materialnym znakiem jest maska” (Dudzik 2005: 12); ale często są także – jak się z czasem okazuje – bezpośrednim protestem przeciwko przeżywanej rzeczywistości. Nie zawsze jednak w tym względzie bachtinowska interpretacja karnawału przystaje do współczesnej rzeczywistości. „Bachtin skonstruował swój model karnawału dzięki analizie średniowiecznych praktyk europejskich; rzucił na nie nowe światło, sam funkcjonując w niebezpiecznej, totalitarnej rzeczywistości stalinizmu. Kiedy wyjaśniał w jaki sposób karnawałowe hulaki okazują swoją nienawiść dla kultury oficjalnej, kładł nacisk na wywrotowość karnawału” (Schechner 2011: 359), co oczywiście nie oznacza, że karnawały funkcjonujące w innych przestrzeniach historycznych i geograficznych muszą eksponować taką samą interpretację. Karnawał oznacza bowiem nie tylko czas świąteczny wyznaczony kalendarzem religijnym (stare ludowe zapusty), ale również wszelkie zabawy i widowiska, będące nieodłącznym elementem popularnej kultury miasta. Ideologia karnawału, co mocno eksponuje Stanisław Balbus, jest bowiem „formą istnienia społecznego” przejawiającą się w realnych sytuacjach, których człowiek jest współtwórcą i uczestnikiem (Balbus 1975: 15). Ten sposób istnienia oznacza przede wszystkim „wkroczenie w świat zabawy”, która umożliwia wspólnotową spontaniczność (Bausinger 2011: 276 – 277).

Michał Bachtin analizując twórczość Franciszka Rabelais, zwrócił przecież uwagę na kulturowy wymiar samego miejskiego widowiska karnawałowego, doskonale znanego z autopsji autorowi *Gargantua i Pantagruela*: „świętne znał uliczne i jarmarczne życie swego czasu (...) potrafił je zrozumieć i odzwierciedlić w swojej powieści z niesłuchaną głębią i siłą” (Bachtin 1975: 241). I co ciekawe, dokładnie relacjonował ówczesne jarmarczne życie, „pełne śmiechu widowisko” z krzykliwym dynamicznym tłumem, którego obraz nie przypadkowo zbieżny jest z współczesnymi ulicznymi świątecznymi festynami.

x x x

Badania nad polską tradycją karnawalizacji przestrzeni miejskiej rozpoczęli historycy, analizując z perspektywy kulturoznawczej publiczne uroczystości w miastach późnego średniowiecza, renesansu i baroku. Uroczystości, które obok manifestacji potęgi władzy (koronacje królewskie, wjazdy dworu do miasta, procesje religijne) przybierały również formę dramatycznego spektaklu sprzyjającego nawiązaniu kontaktu z ludem. Ta swoista „kąpiel w tłumie” – jak określił to Aleksander Gieysztor – przejawiała się w powtarzanym rytuale „wielkiego spektaklu ludowego” (Gieysztor 1978: 21), a sam festyn posiadał wiele elementów świeckich, ludycznych, jak choćby turnieje rycerskie rozgrywające się na dziedzińcu wawelskim nawet przez kilka dni. „Choć treść mistyczna i eozotyczna, charyzmatyczna i religijna wietrzała, cały ten teatr królewski długo działał na wrażliwość aktorów i widzów, jeszcze w dobie nowożytnej. (...) Dawny dramat liturgiczny przekształcał się w wielką fetę, z której sacrum ułatwiało się na rzecz okazałego widowiska” (Gieysztor 1978: 22).

Podobny proces zainicjowały procesje Bożego Ciała, które ewoluowały w XVI wieku „do «uteatralnienia» dewocyjnych manifestacji” (Zaremska 1978: 32). Tłumy zgromadzone w świątecznym czasie na ulicach uczestniczyły w przeróżnych imprezach: zawodach strzeleckich, spontanicznych, huczych zabawach i harcach przebierańców, z których w tradycji krakowskiej zachował się przede wszystkim Lajkonik (tatarzyn z przytoczonym do pasa sztucznym konikiem), prowadzący barwny pochód przebierańców w oktawę Bożego Ciała. Zabawa ta wpisana została w 2014 r. na krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W tym samym roku na liście tej znalazła się także procesja Bożego Ciała w Łowiczu, uznana przez media za najsłynniejszą w kraju, która ściąga do miasta setki turystów z kraju i ze świata. W barwnym orszaku paradują ulicami mieszkańcy w tradycyjnych strojach ludowych, a kościelnej ceremonii towarzyszą wielkie festyny: w Rynku koncert kapel i zespołów folklorystycznych, na ulicach setki straganów z odpustowymi różnosciami, a obok Wesołe Miasteczko.

Karnawałizację przestrzeni miejskiej w barokowym Wrocławiu na podstawie bogatej dokumentacji przeanalizował Krystyn Matwijowski, który zwrócił uwagę między innymi na uroczystości i widowiska organizowane przez władze miasta. Obok tradycyjnych już koronacji, wjazdów gości do miasta, narodzin potomka władczy, zaślubin, ceremonii pogrzebowych, uroczystości cechowych, obfitujących w różnorodne widowiska, zawody, „dość specyficzną zabawą był «bieg starych kobiet do koźucha». Rozrywka ta przyniesiona została na ziemię śląską prawdopodobnie przez Niemców” (Matwijowski 1969: 64), a także „listki szczęścia”, loteria (gra hazardowa – organizatorem gry było bractwo kurkowe), gra hazardowa „Rastelbank”, gra w kręgle czy zawody strzeleckie (Matwijowski 1969: 66 – 66).

Specyficzny typem widowisk miejskich były publiczne egzekucje (ścieście toporem, powieszenie, łamanie kołem, topienie), które miały też swój wymiar ludyczny i wzbudzały duże zainteresowanie (Matwijowski 1969: 74). Publiczne formy wymierzania kary przebiegały w karnawałowej formule protestu, wywrócenia świata na opak, wyzwalały określone zachowania widzów. Wprawdzie ustąpiły one w XIX wieku, jednak odżyły niestety współcześnie, kiedy docierają do nas informacje o podobnych egzekucjach w Iranie, Afganistanie, Iraku, w Chinach, czy mordowaniu zakładników i więźniów przed kamerami przez wojowników tzw. państwa Islamskiego. Zupełnie jednak nie pamiętamy o trzech egzekucjach publicznych dokonanych w Polsce 70 lat temu, już po zakończeniu II wojny światowej, egzekucjach, które miały charakter widowiska, „miały być moralnym zadośćuczynieniem, a były ówczesnym reality show” (Rabij 2007). Pierwsza publiczna egzekucja odbyła się na terenie byłego obozu koncentracyjnego w Lublinie na Majdanku 3 grudnia 1944 r., gdzie powieszono pięciu SS-manów. Kolejną publiczną egzekucję jedenastu osób (w tym pięciu kobiet), byłych nadzorców z obozu w Stutthofie, przeprowadzono 4 lipca 1946 r. w Gdańsku, a oglądano ją ponad sto tysięcy osób (w tym również dzieci). Co więcej, wydarzenie to wcześniej zapowiadała prasa, pracownicy otrzymali dzień wolny, zorganizowano dowóz na miejsce egzekucji, gdzie „sprzedawano piwo, panowała atmosfera pikniku”

(Zaremba 2012: fot. 10). Była to „rozrywka dla ludu pracującego”, forma zadośćuczynienia za wojenne krzywdy, a samo powieszenie zbrodniarzy nie oznaczało jeszcze końca widowiska: „Najpierw tłum zdarł z kilku wisielców buty, potem ludzie sami odcięli trupy od szubienicy. «Wierzono, że powróz z szysią skazańca przynosi szczęście» - wyjaśnia kpt. Waldemar Kowalski, zastępca szefa gdańskiego aresztu (...) i dodaje, że powróz cieszył się taką popularnością, że jeszcze przez jakiś czas strażnicy więzieni pletli w pracy «sznur z Wysokiej Górkę» i sprzedawali go na okolicznych bazарach jako pamiątkę” (Rabij 2007). Ostatnia publiczna egzekucja w powojennej Polsce, ciesząca się „nie mniejszym zainteresowaniem”, miała miejsce w Poznaniu 14 lipca 1946 r. kiedy to stracono Arthura Greisera, namietnika Kraju Warty, o czym w dodatku nadzwyczajnym donosił wcześniej „Głos Wielkopolski”. Medioznawca Wiesław Godzic nazywa takie egzekucje „widowiskami śmierci z charakterystycznymi rytuałami i zachowaniami obserwatorów (...) Widowiskami, które przyciągają miliony” (Rabij 2007).

x x x

Przestrzeń publiczna miasta zawsze była zagospodarowywana. Odpusty i jarmarki jako zjawiska kulturowe, sytuują się na pograniczu wsi i miasta, ulicy i kościoła; w przestrzeni opanowanej przez spontaniczne widowiska, popisy cyrkowców i kuglarzy. Owe miejsca zabawy i handlu, kolportażu ulotek i przeróżnych druczków, na stałe wpisały się już w karnawałizację miejskiej przestrzeni. Do analizy tego procesu niezwykle przydatna jest **kategoria postfolkloru**, którą do folklorystyki rosyjskiej wprowadził Niekłudow (Неклюдов). Postfolklor, jego zdaniem, łączy się bezpośrednio z tzw. „trzecią kulturą”, dystansującą się zarówno od kultury elitarnej (oficjalnej), jak i tradycyjnego wiejskiego (chłopskiego) folkloru. „Bo trzecia kultura jest właśnie kulturą więzi – stwierdził Peter Brook – Jest siłą, która może stanowić przeciwagę dla fragmentaryzacji naszego świata. Jej zadaniem jest odnajdywanie relacji wszędzie tam, gdzie one zanikają lub ustały utracone; relacji pomiędzy człowiekiem a społeczeństwem” (Brook 2000: 362). Postfolklor, zdaniem Niekłudowa, powstaje w mieście, wchłania elementy kultury masowej, jest policentryczny i wyraźnie wewnętrznie zróżnicowany (heterogeniczny), co wynika z wielości subkultur miejskich; powiązany jest również z tradycyjną literaturą ustną (t. j. folklorem właściwym – w „wąskim znaczeniu tego słowa” – dopowiada Niekłudow), często ukrywaną przez nosicieli określonych subkultur. „Teksty folkloru miejskiego są strukturalnie, treściowo i funkcjonalnie powiązane z kulturą masową i aktywnie realizują jej semantykę, topikę, stylistykę. Przy czym sama kultura masowa odtwarza (reprodukuje) wiele środków typowych dla folkloru (...) choć sama różni się zdecydowanie od tradycyjnego folkloru, jest ideologicznie «policentryczna»” (Неклюдов 2003: 12), komentuje badacz we wprowadzeniu do obszernego opracowania na temat współczesnego folkloru miejskiego.

Podłożem dla rozwoju folkloru miejskiego są, jego zdaniem, masowe widowiska jarmarczne z udziałem klaunów, arlekinów, przeróżne pantomimy, spektakle typu szopkowego, które rozwijają się już od drugiej połowy XIX wieku (operetki, farsy), ale zanikają w XX wieku (Неклюдов 2003: 10). Znaczący wpływ na jakościowe zmiany postfolkloru mają wynalazki techniczne, kreujące widowiska publiczne: kinematograf (pokazy ruchomych obrazów) gramofon, sezonowe estrady parkowe, ogrodowe, kawiarniane, a tam kabarety, czy teatry miniatur.

Niekłudow formułuje jednocześnie ważne metodologicznie założenie o konieczności poszerzenia przedmiotu badań folklorystycznych na „etnograficzną” część współczesnej kultury miejskiej, co wymaga wyzwolenia się z nawyku traktowania folkloru wyłącznie jako literatury ustnej. Zmienia się bowiem, jak to nazwał Niekłudow, „gatunkowy asortyment postfolkloru”, zanikają dawne tradycyjne gatunki („deformują” się stare gatunki), twórczość słowna powiązana jest z lokalnymi, oficjalnie nie akceptowanymi grupami, reprezentującymi spontaniczną twórczość (Неклюдов 2003: 13), a na plan pierwszy wysuwają się nowe gatunki postfolkloru („grubiańskie, niedbałe, o niechlujnej stylistyce”) oraz piosenki miejskie, anegdoty lub „w sposób istotny modyfikowane współczesne memoraty i podania (wśród nich neomitologiczne)” (Неклюдов 2003: 14) oraz pogłoski i plotki. Owe gruntowne przetasowania we współczesnym repertuarze folklorystycznym, postępujące transformacje gatunkowe wyraźnie ujawniają proces nasiłania się irracjonalizmu we współczesnej kulturze popularnej.

Miasto odciąga człowieka od jednowymiarowej, tradycyjnej chłopskiej kultury ludowej; słabnie rolą kalendarza obrzędowego powiązanego z czasem sakralnym. Obserwujemy desemantyzację i derytualizację obrzędowości, która przechodzi w fazę ceremonialną (Неклюдов 2003: 9). Przejawia się ona między innymi w rozwoju folklorystyczny, który, jak wiadomo, polega na swoistym instytucjonalnym przekazie tradycji ludowej, na eksponowaniu „wyrwanych” z dawnego kontekstu kulturowego elementów w nowych sytuacjach, realizujących głównie funkcje rozrywkowe i komercyjne. Nowy społeczny kontekst tzw. Folklorystycznych imprez nie tylko oznacza wykreowanie (zaaranżowanie) nowych (nienaturalnych) sytuacji, w których odbywa się prezentacja wybranych elementów folkloru, ale oznacza przede wszystkim powstanie nowej kategorii odbiorców, czyli **publiczności festiwalowej, festynowej**, celowo wykreowanej przez instytucje organizujące wspomniane imprezy. Z czasem zjawiska uznawane za przykłady folklorystyczne stają się przede wszystkim widowiskową zabawową, a amatorska działalność folklorystyczna stanowi ważny element współczesnego świętowania w czasie przeróżnych festynów, festiwali i przeglądów zespołów oraz kapel ludowych, zarówno w publicznej przestrzeni miejskiej, jak i przykościelnej. W Polsce swoisty patronat Kościoła nad rozwojem kultury ludowej doprowadził bowiem do „wygenerowania” **folklorystycznego przykościelnego** (Bukraba-Rylska 2008: 492) z powodzeniem rozwijającego się również współcześnie.

Folklorystyczny w sposób naturalny ma wyraźny lokalny wymiar, co ujawnia się zwłaszcza w trakcie imprez plenerowych bezpośrednio nawiązujących do ludowych odpustów

organizowanych w dniu patrona parafii, z natury aktywizujących lokalną społeczność oraz adresowanych do gości i turystów (imprezy organizowane na Śląsku w tłusty czwartek i przed środą popielcową, np. *Pogrzeb Basa*, ale też *Wodzenie niedźwiedzia*, parady kóz zapustnych, pochód trzech królów czy *Procesje świętych* jako imprezy konkurencyjne wobec globalnych *Halloween*). Podobny charakter mają też przeróżne jarmarki i festyny organizowane przez instytucje kulturalne ze skansenami na czele (często przy współudziale lokalnych rozgłośni radiowych), patronujące festiwalem folklorystycznym, promujące również produkty lokalne, a przede wszystkim Festiwale Smaków oraz Europejskie Dni Dziedzictwa, na których „króluje” także historyczne grupy rekonstrukcyjne, relacjonowane szeroko w mediach.

Znaczący wpływ na rozwój współczesnego folklorystyzmu widowiskowego ma bez wątpienia Unia Europejska, promującą programy ukierunkowane na zintegrowanie regionów, które inspirują społeczności lokalne i przygraniczne do wspólnej twórczej aktywności, także w gronie zespołów folklorystycznych. Nie ulega wątpliwości, że wpływ folklorystyzmu na rozwój aktywności kulturalnej społeczności lokalnych, zwłaszcza w przestrzeni wspólnego świętowania, jest znaczący. Opowiadając się zatem za folklorystyzmem jako nowym jakościowo komponentem kultury popularnej, inspirującym i kreującym formę uczestnictwa w kulturze współczesnej, sądząc że warto skorzystać z propozycji Hany Hlôškovej i spojrzeć na tę przestrzeń z perspektywy ujawniającego się **rewivalizmu** (Hajduk-Nijakowska 2015). Hlôšková, analizując konkretnie imprezy realizujące założenia folklorystyzmu wykazała, że z różnych inspiracji „folklor stał się hobby, formą relaksu realizowanego w ramach wolnego czasu, nieraz z wynikającą z motywacji ochrony, utrzymania i rozwoju «starodawnych» wartości” (Hlôšková 2013: 413).

x x x

Zjawisko karnawalizacji przestrzeni miejskiej wyraźnie nasiliło się w Polsce po zmianach systemowych w 1989 roku. Symbolem tej zmiany i wyjątkowym fenomenem stał się *finał Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy*, która w styczniu 2017 r. już po raz 25 zawładnęła ulicami miast i miasteczek w Polsce. Pomyśłodawcą, niestrudzonym kreatorem i twórcą ruchu ludzi młodych, zaangażowanych w wolontariat i gromadzenie środków na rozwijanie pomocy medycznej adresowanej do dzieci i seniorów, jest dziennikarz Jurek Owsiak, który przy poważnym wsparciu ogólnopolskich stacji telewizyjnych wypromował formułę karnawałowej wspólnoty zintegrowanej emocjami kreującymi działalność filantropijną w sferze ochrony zdrowia. Corocznie w pierwszą niedzielę stycznia po święcie Trzech Króli (a więc w tradycyjnym czasie karnawału), młodzi wolontariusze przejmują we władanie publiczne przestrzenie: wędrują z puszkami zbierając pieniądze, przyklejając ludziom w podzięce do płaszczu lub toreb czerwone serduszka. Na placach, ulicach, stadionach, na estradach nieprzerwanie występują zespoły muzyczne, króluje muzyka rock'n'rollowa, a wielki finał tego dnia:

spotkanie przy estradach i przesyłanie „światełka do nieba”, transmituje „na żywo” z wszystkich miast telewizja.

Jacek Dziekan uznał Ruch Owsiaka za „*sui generis karnawału*” i zinterpretował te imprezy z perspektywy widowiska kulturowego, w którym „typ liminalności karnawałowej akcentuje obok wspólnotowości – ludyczność (...) model dobrotliwości proponowany przez ruch *Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy* to model mający swoje zaplecze w ideologii hippisowskiej” (Dziekan 2002). Bez wątpienia takie odczytywanie karnawałowych akcji wzmaga ataki ze strony prawicowych polityków i dziennikarzy, którzy konfrontują ten ruch z wspieraną przez nich katolicką formułą dobrotliwości, realizowaną w Polsce przez związaną z kościołem fundację *Caritas*. Warto tu przypomnieć, że kategorię „liminalnych młodych” wprowadził do antropologii Roch Sumina, dla którego kultura młodzieżowa jest „permanentnym pożądaniem *communitas*” oraz „działalność liminoidalnych” (Sulima 2000: 62). Nic dziwnego zatem, że oferta Owsiaka: „gramy do końca świata i jeden dzień dłużej”, cieszy się od lat nieustającą popularnością wśród młodzieży. Tym bardziej, że na przełomie lipca i sierpnia fundacja *Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy* w podzięce za aktywność w działalności filantropijnej organizuje festiwal muzyczny pn. *Przystanek Woodstock* w Kostrzynie nad Odrą, na który na wspólną zabawę zjeżdżają młodzi z całego kraju, a także zza granicy.

Andrzej Bełkot analizując pojęcie karnawałizacji wyeksponował ostatnio ideologiczną inspirację koncepcji Bachtinowskich. „Karnawał to wyrażony poprzez semiotykę ludyczną odwieczny «duch życia» sprzeciwiający się wszelkim skostniałym i opresywnym postaciom systemu społecznego, kulturowego, ekonomicznego i politycznego. Karnawał to «gra bez sceny», moment, w którym kultura powagi i opresji zostaje skonfrontowana z wyzwolicielską wizją utopii. Jako «święto czasu» (narodziny i przemiany) zwalcza wszystko, co «unieśmiertelione i całkowite». W myśl propagatorów takiego podejścia karnawałizacja, jako forma «teatru bezpośredniego»¹ oznacza niezmediatyzowany przez środki masowego komunikowania, bezpośredni, otwarty i zaangażowany kontakt uczestników zbiorowego protestu, skierowany przeciwko sile globalnego kapitalizmu. «**Karnawał oporu**» wykorzystuje elementy strukturalno-semantyczne (toposy) karnawału do komunikowania narastających społecznych niesprawiedliwości” (Bełkot 2008: 53). Eksponowanie tak rozumianego ideowego wymiaru karnawałizacji nie oznacza, że traci ona swój wymiar ludyczny; wprost przeciwnie, karnawał oporu rozgrywający się „bez sceny” z powodzeniem wykorzystuje elementy typowe dla widowisk ulicznych. Dominuje hałas: bicie w bębeny, korzystanie z gwizdków, skandowanie hasł, nieustający ruch, taniec i śpiew, maski i stroje, „lawina happeningów”, transparenty: „ulica staje się przestrzenią, przez którą się nie przechodzi, ale którą się w szczególny sposób wykorzystuje: przestrzenią, na której się jest, którą się sobą zajmuje” (Karpińska 2002:51). Uliczne świąteczne manifestacje, parady i protesty wykorzystują współcześnie elementy dawnych

¹ Pojęcie Richarda Schechnera.

rytualnych zachowań. „Wykorzystanie ludowych form kultury w celu popularyzacji hasł politycznych wydaje nam się dzisiaj czymś oczywistym” – twierdzi Maciej Kowalewski, uznający karnawał za jeden „z ważniejszych «skryptów kulturowych», który wykorzystywany jest w różnych kontekstach historycznych i politycznych” (Kowalewski 2016: 259).

W ostatnich latach obserwujemy w Polsce narastanie takiego właśnie zjawiska. Na naszych oczach formułuje się karnawałowa *communitas* wpisująca się w „karnawał oporu”. Dzieje się to na przykład w Warszawie na Krakowskim Przedmieściu, które po katastrofie Smoleńskiej w 2010 roku² stało się miejscem symbolicznym. Dziesiątego dnia każdego miesiąca (na tak zwanych miesięcznicach) wyznawcy „religii smoleńskiej” zawieszają procesję ze znaczami przestrzeń wokół krzyża przed Pałacem Prezydenckim, która zyskuje status „centralnej areną narodowego teatru” (Kosiński 2013). Trwający już ponad siedem lat uliczny „posmoleński performans”, obrastał z czasem w zaostrzające się silnymi emocjami demonstracje polityczne, eksponując bogactwo religijnych rytuałów i symboli, by wyznaczyć miejsce (od roku również za pomocą metalowych barierek) dla „prawdziwych Polaków”.

Ponadto organizowane przez Komitet Obrony Demokracji od wiosny 2016 roku marsze protestacyjne w różnych miastach Polski, powoli przybierają formy zdecydowanie antyrządowych, pokojowych manifestacji, wpisujących się w prezentowane tu karnawałowe parady. Spontaniczny oddolny ruch sprzeciwu wobec decyzji podejmowanych przez rząd i parlament, wspomagany przeróżnymi symbolicznymi gadżetami, transparentami, rekwizytami, sprzyja powstawaniu emocjonalnej wspólnoty, która odnajduje się później w przestrzeni internetu. Do tej pory w scenerii przestrzeni miejskiej najliczniejszy był ogólnopolski tzw. „czarny protest kobiet” przeciw zaostrzeniu przepisów antyaborcyjnych, który okazał się skuteczny, bowiem zawieszono procedurę legislacyjną w Sejmie. Sam protest, wspierany także przez niewielkich mężczyzn, zgromadził wielotysięczne tłumy na głównych placach polskich miast, kipał emocjami, wykrzykiwanymi hasłami pod „ścianami furii”, a ubrana w czarnym kolorze nosiły w tym dniach także te kobiety, które były w pracy i nie mogły pojawić się na ulicach. Zresztą z manifestującymi kobietami solidaryzowały się także na publicznych demonstracjach kobiety z innych miast europejskich (np. Berlina, Brukseli czy Kijowa).

Przywołajmy jeszcze raz opinię antropolożki: „Tak dawna, jak i współczesna – uliczna manifestacja karnawałowa, zaczyna się zawsze od sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości, charakteryzowanej przez normatywność, instytucjonalizacje i hierarchiczność pozycji, ról i statusów społecznych i jest próbą ustanowienia reguł innych od tych, które obowiązują na co dzień” (Karpińska 2002: 62).

x x x

² W katastrofie lotniczej 10 kwietnia 2010 r. zginęło 95 osób, w tym prezydent Polski Lech Kaczyński i jego żona.

Karnawalizacja przestrzeni miejskiej, co starałam się wykazać, oznacza nieustanny proces „zawłaszczenia” tej przestrzeni przez mieszkańców, aktywnie współtworzących emocjonalną wspólnotę manifestującą prawo do eksponowania własnej podmiotowości. Do publicznego promowania „wyznawanych” wartości wykorzystuje się „podpowiadane” przez tradycję formy ludycznej spontaniczności inspirującej zachowania performatywne i krejący otwarty uliczny „teatr bezpośredni”. Analiza tego procesu umożliwia doprecyzowanie kontekstu kulturowego, w którym rozwija się kultura popularna współczesnego miasta.

Literatura

- BACHTIN, M. (1975). *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- BALBUS, S. (1975). Propozycje metodologiczne M. Bachtina i ich teoretyczne konteksty. [wstęp w:] In: Bachtin, M. *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 5 – 56.
- BAUSINGER, H. (2011). Konteksty uczestnictwa w karnawale. In: *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*. W. Dudzik (ed.). Warszawa: Wyd. Uniwersytet Warszawski, s. 271 – 280.
- BELKOT, A. (2008). *Karnawalizacja jako pojęcie ludyczne*. In: *Homo communicativus. Filozofia – komunikacja – język – kultura*, nr 2(4), s. 45 – 57.
- BROKK, P. (2000). *Kultura wieżi*. In: Ziółkowski G. *Teatr bezpośredni Petera Brooka*. Gdańsk: Wyd. słowo/obraz terytoria, s. 359 – 362.
- BUKRABA-RYLSKA, I. (2008). *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa: Wyd. PWN.
- DUDZIK, W. (2005). *Karnawały w kulturze*. Warszawa: Wydawnictwo Sic! s.c.
- DZIEKAN, J. (2002). *Walka postu z karnawałem, czyli caritas kontra sie ma* [źródło: <http://victorturner.webpark.pl/walka.htm> [dostęp: 21. 05. 2011].
- GIEYSZTOR, A. (1978). Spektakl i liturgia – polska koronacja królewska. In: Geremek B. (ed.). *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*. Wrocław: Wyd. PAN – Wyd. Ossolineum, s. 9 – 23.
- HAJDUK-NIJAKOWSKA, J. (2015). Folklorystyczne atrakcje. Wykorzystanie folklorystycznego w animacji kulturalnej w Polsce. In: *Etnologické rozpravy*, r. XXII, č. 2, s. 85 – 100.
- HLÔŠKOVÁ, H. (2013). Fenomény folklorizmu. Medzi globálnym a lokálnym (na príklade troch podujati). In: *Slovenský národopis*, roč. 61, 2013, č. 4, s. 408 – 429.
- KARPIŃSKA, G. E. (2002). Karnawały na miejskiej ulicy. In: *Lud*, t. LXXXVI, s. 47 – 65.
- KOSIŃSKI, D. (2013). Teatralne Rok katastrofy. Warszawa – Kraków: Wyd. Znak.
- KOWALEWSKI, M. (2016). Protest miejski. Przestrzenie, tożsamości i praktyki niezadowolonych obywateli miast. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- MATWIJOWSKI, K. (1969). Uroczystości, obchody i widowiska w barokowym Wrocławiu. Wrocław – Warszawa – Kraków: Ossolineum.

- RABIJ, B. (2007). *Sprawiedliwość czy haniba?* In: *Fokus Historia*, nr 1. [źródło: www.majdanek.com.pl/czytelnia/sprawiedliosc_czy_hanba.html, dostęp: 27. 10. 2016]
- SCHECHNER, R. (2011). *Karnawał (i jego teoria) po Bachtinie.* In: *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne.* W. Dudzik (ed.). Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, s. 358 – 374.
- SULIMA, R. (2000). *Antropologia codzienności.* Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- ZAREMBA, M. (2014). *Wielka trwoga. Polska 1944 – 1947. Ludowa reakcja na kryzys.* Kraków: Wyd. Znak.
- ZAREMSKA, H. (1978). Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV – XVI wieku. In: Geremek B. (ed.) *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza.* Wrocław: Wyd. PAN – Wyd. Ossolineum, s. 25 – 39.
- Неклюдов, С. Ю. Несколько слов о „постфольклоре”. [źródło: www.ruthenia.ru/folklore/postfolk.htm, dostęp: 27. 10. 2016].
- Неклюдов, С. Ю. (2003). Фольклор современного города. In: *Современный городской фольклор*, Москва: Наука, s. 5 – 24.

Školský majáles/juniáles ako obrad prechodu

School feast – „majáles/juniáles“ as a ritual of transition

Margita Jágerová

*doc. PhDr. Margita Jágerová, PhD.
Katedra etnológie a folkloristiky
Univerzita Konštantína Filozofa
Hodžova 1, Nitra
mjagerova@ukf.sk*

Abstract: The feasts of specific groups and communities are also the part of the calendar ritual cycle of some rural or urban municipalities, where either the acceptance or termination of membership and the progress of individuals to the next stage of life occurs. This type of festivity is also the school "majáles/juniáles" in a village Liptovské Slatie, which is the subject of this study. It presents an analysis of the current state of this calendar feast in the context of the concept of the rituals of transition (A. v. Gennep). "Majáles/juniáles" is a long-standing traditionally significant feast in this municipality, whereby the school ending pupils are separated from the local school environment. The author presents this school event as part of a wider complex of separative rituals that finish the membership of these pupils in the school community. This paper pays particular attention to presentation of the functions of this phenomena in the current rural environment, its transformation, changes in this field, perception of it by actors themselves, with an emphasis on etic and emic perspective.

Keywords: school feast, calendar ritual cycle, the rituals of transition, school ending pupils, emic and etic perspective

Kľúčové slová: školská slávnosť, kalendárny obyčajový cyklus, obrady prechodu, školu končiaci žiaci, emic a etic perspektíva

Úvod

Pod termínom majáles (novšie juniáles) etnografické práce, ale i mnohé archívne rukopisné zdroje, uvádzajú záverečné slávnosti na počest ukončenia školského roka. Prostredníctvom rôznorodých prameňov ich máme doložené už od druhej polovice 19. storočia,¹ hlavne však z 20. storočia. Odohrávali sa v závere školského roka v exteriéri (za dedinou, pod lesom, na čistinkách, „kolieskach“ – miestach tanečných zábav...) a išlo o stretnutie školskej komunity (žiakov a učiteľov) s rodičmi, príbuznými a známymi, prakticky všetkých generácií určitého lokálneho spoločenstva. Žiaci v rámci nich prezentovali pripravený kultúrny program, nasledovalo pohostenie a posedenie v prírode zavŕšené tanečnou zábavou. Pedagogická encyklopédia Slovenska² definuje majáles ako tradičné podujatia študentov a mládeže s kultúrnym programom a tancom, ktoré nadviazali na staršie ľudové májové slávnosti.³ Okrem školských sa majálesy realizovali aj pri príležitosti stavania májov, alebo ako „úvodná“ tanečná zábava v exteriéri, ktorú organizovali mládenecké spolky alebo rôznorodé profesné združenia (napr. hasiči).

Hoci v súčasnom vnímaní termín majáles/juniáles označuje oveľa širšie spektrum podujatí konaných spravidla v mesiaci máj, resp. jún (nie je to však podmienkou), určených pre rôzne cieľové skupiny (napr. festivalové koncertné podujatia „pre mladých“, rôzne typy tanečných zábav, ale i turnaj v mariáši*), podnes funguje množstvo škôl (základných, stredných, základných umeleckých...), ktoré usporadúvajú

¹ Pozri napr. materiál od G. K. Zechentera-Laskomerského, ktorý vo svojej črte Študentský majáles z r. 1870 zobrazuje spomienky na majáles spred 38 rokov z prostredia Banskej Bystrice, ale i ďalšie zdroje, či už z mestského, ale i vidieckeho prostredia. Pozri napr. rukopisný materiál z Kokavy nad Rimavicom – Výrostek (1933), ale i odborné práce, napr. Ondrejka (1973), Feglová (1991), Botík (1998), Adamkovič (2002), Leščák (2005), Škovierová (2011), Košťalová (2015), Pupala (2016), a ī.

² Pozri bližšie KOL. AUTOROV. 1984. Heslo – majáles. Pedagogická encyklopédia Slovenska 1. A – o. Bratislava: Veda, 1984, s. 529.

³ Pozri bližšie heslo – majáles v Pedagogickej encyklopédii Slovenska 1 (Kol. autorov, 1984: 529). Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska tento termín neuvedá, ale heslo – tanečné príležitosti prináša ako jednu z významných situácií májové tanečné príležitosti, nikde sa však konkrétnie nezmieňuje o majálesoch. Pozri bližšie Dúžek (1995: 250 – 251). Taktiež ani encyklopédická práca tohto charakteru z českého prostredia (Lidová kultúra. Národopisná encyklopédia Čech, Moravy a Slezska, 2007) nemá samostatné heslo majáles. Zmienka o predkresťanských májových slávnostach už od stredoveku sa však nachádza pod heslom – máje, pričom nadvázovali na stavanie obecných či spolkových májov. Pozri bližšie Kafka (2007: 522 – 523). Termín majáles je však uvedený v rámci hesla – posledné zvonenie, kde ho Altman (2007: 779) prezentuje ako novodobú študentskú slávnosť.

⁴ Takým je tzv. Košický majáles, turnaj v mariáši. Dostupné na <http://www.marias.sk/nahlasenie-turnaja/>.

takúto slávnosť na konci školského roka pre svojich žiakov a ich rodičov, a to rovnako v mestskom i vidieckom prostredí.

Prezentovaná štúdia prináša etnologickú analýzu súčasného stavu tejto slávnosti v lokalite Liptovské Sliače s cieľom interpretovať tento kultúrny jav v kontexte koncepcie prechodových rituálov od A. v. Gennepa, a to z *emic* aj *etic* perspektív. Zaujímalu otázka vnímania, resp. absencie vnímania prechodového charakteru slávnosti samotnými aktérmi a obyvateľmi obce. Majáles/juniáles patrí v sledovanej lokalite k tradičným kalendárnym obyčajovým príležitostiam, ktorú tu možno dokladovať už viac ako storočie, a to prostredníctvom ústnych, ale i písomných zdrojov a archívnych fotografií.⁵ Jeho podstatou je oslava konca školského roka, spojená s prezentáciou školákov a na to nadväzujúca tanecná zábava. Ešte pred niekoľkými desaťročiami táto príležitosť zohrávala aj dôležitú iniciačnú funkciu – školu končiaci ročníky sa po jej absolvovaní mohli zúčastňovať tanecných zábav a rôznych aktivít mládežníckej skupiny v obci. Zaujíma ma aj zodpovedanie otázky o aktuálnosti/neaktuálnosti iniciačného charakteru tejto slávnosti, pokúšam sa definovať a ozrejmíť funkcie daného javu a jeho pozície v súčasnom vidieckom prostredí.

Prezentované údaje vychádzajú z výsledkov kvalitatívneho terénnego výskumu realizovaného v r. 2014 – 2016. Pozostával z rozhovorov s informátormi,⁶ štúdia archívnych záznamov v kronikách (obecných aj školských), z údajov získaných z pozorovania počas účasti na danej slávosti (v r. 2015 a 2016), ale i štúdia dostupných filmových záznamov⁷ a fotografického materiálu.⁸ V r. 2015 a 2016 bol taktiež zrealizovaný anonymný dotazníkový výskum⁹ s hlavnými aktérmi slávnosti –

⁵ Pozri bližšie Kroniku štátnej ľudovej školy dvojtriednej vo Vyšnom Sliači, kde sa majáles spomína už v záznamoch z r. 1920, dokonca je tu dokladovaný aj vo forme dobových fotografií z r. 1924. Pozri bližšie v závere štúdie uvádzaný zoznam zdrojov.

⁶ Vzorku respondentov tvorila široká škála miestnych obyvateľov, žien a mužov všetkých vekových kategórií, potenciálnych účastníkov danej slávosti (nielen v pozícii bežných návštěvníkov, ale i ako žiakov miestnej školy, ktorí absolvovali majáles/juniáles niekoľkokrát počas svojho života), ale i množstva aktuálnych žiakov miestnej školy, taktiež vedenia školy a viacerých pedagógov (bývalých aj súčasných). Kedže ide o slávnosť určenú pre širokú verejnosť, obyvateľov obce, ale i jej návštěvníkov, nebolo zámerom nijak špecificky vyberať vzorku respondentov na základe bližšie definovaných kritérií.

⁷ K dispozícii som mala viaceré filmové záznamy, najstaršie boli zdigitalizované z VHS kaziet z r. 2001. Taktiež som vychádzala z filmových záznamov z r. 2007 – 2014. Počas majáles/juniálesu v r. 2015 bola realizovaná aj detailná dokumentácia jeho priebehu, fotodokumentácia počas r. 2015 a 2016.

⁸ Počas realizácie výskumu bolo z kroník zdigitalizovaných a od informátorov získaných viac než stovka starších archívnych fotografií, dotýkajúcich sa tejto slávnosti. Okrem toho bolo získaných niekoľko stoviek fotografií z posledných zhruba 10 ročníkov, ďalšie desiatky fotografií boli vyhotovené pri fotodokumentácii v r. 2015 a 2016.

⁹ Niekoľko stranový dotazník deviataci vypĺňali na druhý deň po slávnosti (v pondelok), keď už žiaci nemajú vyučovanie. Dotazník pozostával z otvorených otázok, zameraných na rôzne okruhy problematiky majáles/juniálesu, jednak na zistenie hodnotových postojov žiakov k tejto

deviatačkami a deviatakmi, výsledky ktorého boli využité aj pri interpretácii vnímania danej slávnosti samotnými aktérmi.

Na úvod je nutné objasniť nejednotné, resp. dvojaké používanie označenia analyzovanej príležitosti samotnými obyvateľmi skúmanej lokality, čo naznačuje aj názov tejto štúdie. Jednoznačne však možno skonštatovať, že starším termínom je majáles, ktorý je doložený nielen v písomných archívnych zdrojoch z miestnej školy už od r. 1920,¹⁰ ale i v materiáloch dotýkajúcich sa rôznych oblastí Slovenska.¹¹ Toto pomenovanie súviselo s organizovaním slávnosti v máji, pričom podnes ho v obci používajú príslušníci najstaršej a strednej generácie. Pomenovanie majáles sa vyskytuje aj v úvodnej, každoročne spievanej piesni pri tejto príležitosti (*Bože, nám pomáhaj majáles začínať, aby nás veďeli tí ludia spomínať*). Aktuálni školáci, ale i obyvatelia zhruba do 30 – 35 rokov preferujú novšie pomenovanie – juniáles, čo vyplýva zo skutočnosti, že sa odohráva v júni.

Stručná charakteristika výskumnej lokality a skúmanej obyčajovej príležitosti

Skúmaná lokalita leží na severu stredného Slovenska, patrí do regiónu Liptov. Ide o najväčšiu obec v okrese Ružomberok – v r. 2011 tu žilo 3796 obyvateľov,¹² ktorí sú rímskokatolíkmi (92,33 % z celkového počtu obyvateľov), slovenskej národnosti (96,65 % z celkového počtu obyvateľov). V súčasnosti pracujú hlavne v papierenskom podniku a v pridružených firmách v nedalekom Ružomberku, či v tunajších zdravotníckych zariadeniach,¹³ ale i v rôznych pozících v ďalšom okresnom meste Liptovský Mikuláš.

Obec bola v priebehu zhruba posledného storočia mestom výskumu viacerých etnografov, folkloristov (napr. F. Poloczek, K. Plicka...), taktiež rodiskom alebo pôsobiskom viacerých významných osobností z tejto oblasti (pôsobila tu B. Kubánková, narodili sa tu K. Ondrejka, J. Kubánka, V. Littva, A. Hulejová a ī.). Zaznamenali tu nielen

slávnosti, dôvodov ich účasti, resp. neúčasti, miery zapájania sa do príprav, názorov na priebeh podujatia, ale i vzťahu k tradičnej kultúre obce, na zistenie vedomostí o pomenovaní krojových súčiastok a pod. Na dotazníkoch neuvádzali mená, išlo o anonymnú formu vyjadrovania názorov a postojov, pričom uvádzali len pohlavie (chlapec/dievča).

¹⁰ Záznam sa nachádza v Kronike štátnej ľudovej školy dvojtriednej vo Vyšnom Slatiňanu s. 12 (v rámci správ o školskom roku 1919/1920). Zdigitalizovaný materiál bol náhodne objavený u jedného z informátorov v rámci realizácie terénnego výskumu, neskôr som sa dostala aj ku originálu, ktorý je ale v súkromnom vlastníctve, nie je k dispozícii v žiadnom archive, resp. v žiadnej inštitúcii.

¹¹ Pozri údaje uvádzané vyššie v poznámke č. 1 a v prehľade rukopisných zdrojov v závere štúdie.

¹² Tieto, ako i nasledovné štatistické údaje, vychádzajú z posledného sčítania obyvateľstva z r. 2011, dostupné na <https://census2011.statistics.sk/tabulky.html>.

¹³ Mám na mysli najmä Ústrednú vojenskú nemocnicu SNP v Ružomberku, ktorá za posledné roky zamestnáva cca 1500 ľudí a je popri papierenskom podniku najväčším zamestnávateľom v celom okrese. Pozri viac na <http://ruzomberok.dnes24.sk/top-9-najvacsich-zamestnavatelov-v-ruzomberskom-okrese-tipnite-si-poradie-220559>.

množstvo údajov, ale vytvorili aj silné podhubie pre rozvoj kultúrno-osvetovej činnosti, ochotníckeho divadla a scénického folklorizmu (miestna folklórna skupina tu pôsobí už viac ako 80 rokov). Tunajšia základná škola sa na začiatku 90. rokov 20. storočia stala lídom v zavádzaní regionálnej výchovy a využívaní prvkov tradičnej a regionálnej kultúry vo vyučovaní, čím je špecifická podnes.

Lokalita sa skladá z troch miestnych časťí Nižný, Stredný a Vyšný Sliač, príčom ešte do 70. rokov 20. storočia majálesy prebiehali osobitne vo všetkých troch častiach, boli oslavou konca školského roka. Obyvateľia navštevovali túto slávnosť nielen vo svojej časti obce, v ktorej bývali, ale i v ostatných, to isté sa týkalo aj učiteľov jednotlivých škôl – navzájom sa medzi sebou pozývali na jednotlivé slávnosti. Vo všetkých troch častiach obce mala slávnosť stabilný priebeh – deti sa zhromažďili pri škole, spievajúc absolvovali sprievod vymedzenými časťami obce, k deťom sa pridávali cestou aj ostatní obyvateľia. Sprievod prišiel na miesto konania,¹⁴ kde žiaci všetkých ročníkov predviedli pripravený kultúrny program prechádzajúci do voľnej zábavy, posedenia a pohostenia zúčastnených. Rodiny si prinášali koberce (deky, plachty), na ktorých sa usadili, debatovali, spievali. Popri tom konzumovali prinesené potraviny, nápoje, tancovali za sprievodu hudobnej kapely. Po roku 1969, keď bola sprevádzkovaná nová centrálnej školská budova v Strednom Sliači, boli postupne zrušené školy vo Vyšnom aj Nižnom (v prvej polovici 70. rokov 20. storočia). Odvtedy sa tu konával už len jeden majáles, ktorý sa z prírodného priestranstva (tzv. *Pažite* – miesto niekdajšieho stretávania mládeže v Strednom Sliači) presunul do novopostaveného kultúrneho domu, sprevádzkovaného od r. 1974. V tomto období sa začal objavovať aj nový názov juniáles, presadzovaný najmä školskou inštitúciou (v školskej kronike, neskôr aj v obecnej, resp. v obecnom albume fotografií).¹⁵

V súčasnosti sa slávnosť odohráva vždy v predposlednú júnovú nedelu, príčom začína obliekaním chlapcov a dievčat do miestneho tradičného odevu. Má nasledovný priebeh:

- účasť deviatakov a deviatačiek na litániách v miestnom rímskokatolíckom kostole
- sprievod od kostola smerom do školy, kde sa zhromažďujú všetci žiaci školy a pedagogický zbor; samotný majáles/juniáles následne začína sformovaním sprievodu smerujúceho od školy vyhradenými časťami obce pred kultúrnym domom
- predvedenie tanca a spevu deviatakm a deviatačkami pred kultúrnym domom
- vstup do sály a slávnostné otvorenie majálesu/juniálesu predstaviteľmi obce a školy
- tanečná zábava – začína sa „učiteľským“ a následne „rodičovským“ tancom, prechádza do voľnej zábavy, posedenia spojeného s pohostením.

¹⁴ Každá časť obce mala svoj osobitný priestor na konanie majálesov, resp. tanečných zábav.

¹⁵ Pozri bližšie zoznam použitých rukopisných zdrojov.

Súčasná podoba školského majálesu/juniálesu vychádza zo starších foriem a zachováva si určité stabilné zložky (zhromaždenie žiakov pred školou, sprievod na miesto konania, program žiakov, tanečná zábava, pohostenie a posedenie), ktorému za posledné desaťročia predchádzajú dlhšie trvajúce prípravy ako výučba tanca prostredníctvom tanečného venčeka,¹⁶ spevu, príprava odevu, programu, sály, pozývanie na slávnosť, jej propagácia v obci.

Školský majáles/juniáles v kontexte koncepcie obradov prechodu

Termín obrady (rituály) prechodu označuje špecifické správanie človeka, v rámci ktorého dochádza k zmenám stavu jedinca (biologického, vekového, rodinného, sociálneho...), výsledkom čoho je zmena jeho statusu.¹⁷ Nielen Gennep (1997), ale neskôr aj Turner (2004) poukázali na stabilnú štruktúru tejto skupiny rituálov, ktoré pozostávajú z troch fáz – separácia (odlúčenie), fáza pomedzia (prah) a recepcia (prijatie) do novej skupiny. Prechod sa spája so stratou, opúštaním, zanechávaním nielen predchádzajúceho statusu, ale i rolí, ktoré z neho vyplývajú. Jedinec následne nadobúda nové kompetencie, práva, ale i povinnosti. Primárnym cieľom prechodových rituálov je vykonať a symbolicky vyznačiť zásadnú zmenu stavu.¹⁸ Ide o praktiky, ktoré sú tradované v čase a priestore, realizované určitou skupinou a jedinec sa im spravidla podriaďuje. Rituál chápem ako určitý vopred daný, relatívne stabilný sociokultúrny rámc, v rámci ktorého realizátori vykonávajú predpísané činnosti. Cieľom je dosiahnuť určitú zmenu v ich správaní, v pohľade na svet či zmenu v sociálnej pozícii. Zmyslom rituálov je teda riadená osobnostná transformácia (Kaščák, 2009: 38). Dané úkony nezávisia od jeho vôle, ale vyplývajú zo sociálnej a kultúrnej reality, zo sociálnej praxe. Tieto udalosti, resp. séria udalostí, nepremieňajú len to, ako je jedinec vnímaný ostatnými členmi komunity či spoločnosti, ale i to, ako vníma sám seba.

Skôr, než sa pokúsim aplikovať tieto východiská na analýzu súčasného stavu skúmaného javu, je potrebné ozrejmíť niekoľko dôležitých faktov o školskej majálesovej slávnosti, ktoré bezprostredne súvisia s ich prechodovým charakterom. Dôležitou súčasťou školských majálesových slávností bola tanečná zábava. Hoci platila norma, že dospevajúci sa mohli zúčastňovať tanečných zábav či participovať na aktivitách zastrešovaných miestnou mládežou až po absolvovaní posledného školského majálesu, teda po ukončení školy,¹⁹ nielen zrealizovaný výskum, ale i viaceré práce

¹⁶ V obci sa začala organizovať každoročne tanečná príprava žiakov končiacich ročníkov práve v súvislosti s majálesom/juniálesom, keďže žiaci musia preukázať aj určité tanečné zručnosti, ktoré nemajú kde inde nadobudnúť.

¹⁷ Pozri detailnejšie Jakubíková (1995: 423).

¹⁸ Pozri bližšie Malina a kol. (2009: 2871). Dostupné na http://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/pdf/antropologicky_slovník.pdf.

¹⁹ Podľa rôznych období to bolo buď v ôsmom, alebo v deviatom ročníku. Dĺžka školskej dochádzky do základných škôl sa v priebehu 20. storočia viackrát menila. Po druhej svetovej vojne bola stanovená 9-ročná školská dochádzka na základnú školu (Zákon o jednotnej škole z r. 1948),

potvrdzujú výnimku z tohto pravidla počas majálesovej tanecnej zábavy,²⁰ kde mali prístup aj školopovinné deti. Počas tanecnej zábavy sa školu končiace dievčence mohli po prvý raz pridať ku starším dievкам pri tancovaní kolesa („*skôr bi nás dievki medzi seba ňezobrali*“), čo bol pre ne významný moment a dôležitý signál pre okolie, že už sú v čase dospevania, pomaly „*súce na vydaj*“. Dievčence si pri tejto príležitosti po prvý raz obliekli slávnostný dievocký odev, s vencom na hlave a s ďalším obradovým znakom družic – s tzv. *rúbkom* (ozdobná šerpa z dlhého pruhu látky). Majáles spojený s ukončením dochádzky do miestnej školy mal teda dôležitú iniciačnú funkciu. Pre školu končiace ročníky bol nielen zavŕšením školskej dochádzky, ale znamenal postup do ďalšej životnej fázy, a to ešte počas 50. a zač. 60. rokov 20. storočia, keď si niektoré dievčence začali pri tejto príležitosti obliekať „civilné“ slávostné šaty, nie miestny tradičný odev. Vyšie popísaný ľudový odev sa v prípade školu končiacich dievok začal objavovať na majálesovej slávnosti v druhej polovici šesťdesiatych rokov, teda v čase, keď už v obliekaní tejto vekovej skupiny v bežnom živote nefungoval. Chlapčenský ľudový odev vymizol ešte o pár desaťročí skôr, a to zo slávostných, ako i bežných situácií. Absencia tradičného odevu v prípade dievok v spomínanom období však nemení nič na skutočnosti, že slávnosť mala v tomto zmysle významný prechodový charakter a posúvala ich do ďalšej životnej fázy, v rámci ktorej nadobúdali nové kompetencie v oblasti svojho fungovania v radoch mládeže, ale i lokálneho spoločenstva.

Asi zhruba 4 desaťročia sa mladšie ročníky, okrem účasti v sprievode, nijak v rámci slávnosti neaktivizujú, nepripárvajú žiadnen program. Slávnosť je v súčasnosti prednoste zameraná na končiace ročníky, ktoré sú centrom všetkej pozornosti a majú počas nej špecifické postavenie. Dievčatá aj chlapci majú oblečený po prvý raz miestny tradičný slávostný odev. V prípade dievčat ide o tradičný obradový odev družic, chlapci sa od roku 2006 obliekajú do sviatočného mládeneckejho odevu, predtým niekoľko desaťročí chodievali v slávostnom „civilnom“ oblečení. Pri detailnom sledovaní aktuálneho stavu za roky 2006 – 2016, keď sa presadilo odievanie chlapcov do miestneho tradičného odevu, sa zásadne zmenili pozície chlapcov v rámci slávnosti, ich aktivity a realizované úkony. Vďaka slávostnému tradičnému odevu chlapci akoby vystúpili z diváckej zóny. Dovtedy síce chodili za dievčatami v sprievode, ale nepredvádzali program pred kultúrnym domom, nespievali, ani netancovali, len sa na

v r. 1953 sa skrátila na osem rokov, v r. 1960 sa opäťovne predĺžila na 9 rokov. Od r. 1976 bola opäťovne základná škola osemročná, v r. 1990 sa zmenila na deväťročnú. Od týchto okolností záviselo, či základnú školu ukončovali deviataci alebo ôsmaci.

²⁰ Táto norma platila ešte v 50. rokoch 20. storočia, v priebehu 60. rokov 20. storočia sa od nej v sledovanej lokalite upúšťalo. Dovtedy učitelia veľmi prísně sledovali, či sa školopovinné deti nezúčastňujú zábav, čo bolo zo strany školy prísně zakázané a sankcionované. Jedna z informátoriek, narodená v r. 1932, uvádzala, že ako ôsmička musela v škole písť 200x trest v znení: Škola je pre deti, válov je pre svine, zábava je pre dospelých. Trest dostala od učiteľky za to, že ju večer po zotmení videla na zábave, na ktorú ju matka síce pustila, prísnejsí v tomto smere však boli učitelia, ktorí deti za porušenie tohto pravidla trestali.

dievčatá pozerali. Ako náhle sa aj v prípade chlapcov objavil miestny tradičný odev, začali chodiť v sprievode v pároch s dievčatami, dokonca sa zúčastňovať litánií, stojac pred oltárom (osobitne skupina dievčat, osobitne chlapci). Vďaka tradičnému odevu sú tak viac „viditeľní“, čo je najdôležitejšie – vzrástol ich podiel na celkovom priebehu slávnosti, realizácii jednotlivých rituálnych aktivít. Došlo k akémusi „vyrovnaniu“ pozícii medzi chlapcami a dievčatami vzhľadom k miere ich zastúpenia v jednotlivých aktivitách, čo by si, samozrejme, vyžadovalo detailnejšiu analýzu.

V prvom rade je nutné zdôrazniť, že ide o odev, ktorý si dievčence obliekajú po prvý raz v svojom živote, čo významne prispieva k vnímaniu tejto príležitosti ako jedinečnej, osobitej. Ak aj mali niektoré predtým oblečený dievocký odev (napr. ako členky miestnej folklórnej skupiny), išlo o iný typ odevu – na majáles/juniáles si obliekajú odev družic („idú ako družice na svadbu“). *Kabaňe* (detské šatočky vo forme *viganu*²¹ – tradičný odev mladších dievčat) deviatačky po prvý raz nahradia slávnostným dievockým odevom družic, so všetkými predpísanými súčasťami. Z nich najspecifickejšími sú *rúbok* (ozdobná šerpa umiestnená cez plece, zaviazaná pod rukou na ľavom boku) a bohatý zdobený veniec na hlave. Žiačky sa po prvý raz pred širším spoločenstvom obce prezentujú ako „dievky“ a slávnosť má z toho aspektu iniciačný charakter – v symbolickej rovine postupujú do ďalšej životnej fázy.

Prostredníctvom majáles/juniálesu sa deviataci a deviatačky lúčia so školou, pričom realizujú úkony, ktoré majú prechodový charakter. Okrem prezentácie odevnej zložky zároveň preukazujú pred širšou verejnosťou svoju tanecnú a spevácku erudíciu v miestnom tradičnom spevnom a tanecnom repertoári, počas tanecnej zábavy zas v oblasti spoločenských tancov.

Ak uvažujeme o sledovanom jave v kontexte trojitej schémy obradov prechodu, tak **vyčlenenie (separácia)** sa v prípade samotných aktérov začína už nacvičovaním spoločenských tancov, programu, celkovou prípravou slávnosti, ktoré sa odohrávajú s niekoľko mesačný časovým predstihom. Obdobie od nástupu na tanecnú prípravu, až po deň realizácie, možno považať za počiatok separácie, keď sú „adepti“ vyčlenení špecifickými aktivitami z prostredia ostatných školákov za účelom absolvovania prípravnej fázy slávnosti. Tá je predpokladom zdolávania ďalších čiastkových „skúšok“ pred zrakmi verejnosti, rodiny, ostatných žiakov a učiteľov. Celkovo sa separácia zo školského prostredia realizuje viacerými formami, jednak úkonmi, ale najmä oblečením špecifického obradového odevu počas slávnosti, ktorý dočasne odlišuje vyčlenených jedincov. Ako konštatuje aj Gennep (1997: 75) – špecifický odev je súčasťou mnohých zmien v živote jedinca.

Za **prahovú fázu** možno označiť stav, keď už školáci ukončili dochádzku do miestnej školy, absolvovali nielen majáles/juniáles, ale i slávnosť ukončenia školského roka a s tým súvisiace ďalšie separačné úkony. Prijatie do ďalšieho spoločenstva, teda **recepčná fáza**, sa realizuje nástupom na stredoškolské vzdelávanie, pričom nie je

²¹ *Vigan* – ide o detskú sukničku zošítu so živôtikom do jednej odevnej súčasťky, typické tradičné oblečenie pre najmladší vekovú kategóriu.

nevyhnutne sprevádzaná rituálnymi aktivitami a môže mať len formálnu podobu. Viaceré informácie z niektorých stredných škôl, a to nielen v rámci tohto regiónu, hovoria o realizácii variabilných foriem prijímacích rituálov do stredoškolského prostredia, ktorým by bolo potrebné venovať detailnejšiu pozornosť.

Uvádzané skutočnosti sú však len jednou rovinou prezentovanej obyčajovej príležitosti – dotýkajú sa školského prostredia. Evidentná je v rámci neho predovšetkým separácia a prahová fáza. Následná recepcia sa už týka prechodu do inej školy, ale i zaujatia novej pozície daného člena v spoločnosti, zmeny statusu. Je to interpretácia v rovine *etic*, teda z pozície výskumníka. Z tejto perspektívy možno ukončenie základnej školy spájať s prechodom z „detskej“/žiackej etapy života jedinca do študentskej/„mládežníckej“. Ide o prechod (iniciáciu), ktorý je počas slávnosti prezentovaný oblečením obradového mládežníckeho odevu. Je však potrebné zdôrazniť, že toto oblečenie má v súčasnosti v skúmanej lokalite v danom zmysle už len symbolický charakter, obyvateľmi je vnímané predovšetkým ako akási samozrejmá súčasť tejto príležitosti, nie ako znak dievoctva, mládenectva. Sledovaná slávnosť sa vyznačuje absenciou uvedomovania si jej prechodového charakteru samotnými aktérmi, nakoľko tí, ako i ostatní obyvatelia obce, ju chápnu ako „rozlúčku so školou“,²² pri príležitosti ktorej si oblečú tento odev. V ich vnímaní slávnosti je podstatný separačný aspekt, ukončenie dochádzky do miestnej školy, nie prechod do ďalšej životnej fázy, zmena statusu jedinca (zo žiaka na študenta):

„Mama ma poobliekala, mala som po prvý raz dľevockí kroj, řevedela som, že to je ſejakí prechod.“²³

Z pozície *etic* možno tento stav celkovo interpretovať tak, že ukončenie a následná separácia zo školy legitimizuje a dáva aktérom možnosť prezentovať na verejnosti vizuálnej formou status mládežníka, oblečením si spomínaného odevu, následnou realizáciou predpísaných úkonov. Podobne ako pri iniciačných skúškach, ktoré poznáme zo starších období,²⁴ aj tu musia jedinci preukazovať fyzické a mentálne schopnosti pred zrakmi ostatných členov spoločenstva, podliehajúc sociálnej kontrole. Ich správanie sa vyznačuje predpísanými činnosťami:

- predvedením piesňového a tanecného repertoáru, vychádzajúceho z miestnej tradície, ktorý je naďalej považovaný za dôležitú súčasť identity obyvateľov obce a možno túto časť pokladať za určitú formu „skúšky šikovnosti“;
- prezentáciou pred lokálnym spoločenstvom v slávnostnom tradičnom, neskôr aj v civilnom odevе (po predvedení programu, začatí tanecnej zábavy a spoločnom fotení deviataci a deviatačky odchádzajú domov prezliecť sa);
- preukázaním spôsobov správania sa a osvojenia si predpísaného sociálneho konania počas celého dňa, ale i večera na tanecnej zábave.

²² Ide o označenie používané obyvateľmi obce.

²³ Žena, nar. 1995, majáles/juniáles absolvovala v r. 2001.

²⁴ Pozri z nášho územia materiál od Horváthovej (1986a).

Vykonanie predpísaných rituálnych aktivít prináša uznanie miestnymi obyvateľmi, členmi komunity, je sledované, hodnotené. Tento moment, jeho význam a dôležitosť zvýrazňuje aj miestny tradičný slávnostný odev, účasť rodinných príslušníkov, učiteľov, vedenia obce a pod. Ide o príležitosť, na ktorú sa väčšina školákov teší, ako bolo uvedené vyššie – aj dlhodobo pripravuje. Hoci k nacvičovaniu celého podujatia pristupujú s určitými obavami a rešpektom, uvedomujú si, že ide o významnéj prezentáciu vlastných schopností pred verejnosťou. Aj túto skutočnosť možno povaľať za dôležitý dôvod neúčasti niektorých jedincov v rámci príprav a realizácie slávnosti a odmietania obliecť si miestny tradičný odev.

Ako uvádzajú Gennep (1997) – rituál dáva iniciovanému možnosť zaobchádzať s „posvätným“, pričom zvládnutím danej situácie sa jedinec opäťovne zaraduje do spoločnosti – tentoraz ako zmenený, „nový“ jedinec. Túto tézu možno aplikovať a interpretovať aj v súvislosti s analyzovanou príležitosťou. Akteri v rámci tejto dôvodnosťi zaobchádzať s obradovým odevom, ktorý možno zaradiť do kategórie sakrum, taktiež i s miestnym tradičným spevným a tanečným repertoárom. Ukončenie školy predstavuje zavŕšenie jednej z etáp života mladého jedinca. Je spájané s určitým stupňom sociálnej zrelosti, spoločenského uznania, zaradenia sa do určitej vekovej kategórie. Po vyčlenení zo školského prostredia jedinec získava niektoré nové kompetencie, očakáva sa od neho samostatnejšie konanie, pohyb (odchod na strednú školu mimo vlastnej lokality, neraz i regiónu). Dnes už neplatí norma, podľa ktorej je absolvovanie majálesu/juniálesu nevyhnutnou podmienkou na zaradenie sa medzi mládež v obci, neplatio niekdajšie normy zákazu navštěvovalať tanečné zábavy, resp. večerné spoločenské podujatia v obci skôr, než skončia dochádzka do miestnej školy. Týchto aktivít sa poniektoří zúčastňujú už skôr, sociálna kontrola je v tomto smere značne oslabená v porovnaní s predchádzajúcimi desaťročiami. Majáles/juniáles tak za posledné desaťročia stratil v tomto zmysle iniciačný charakter a ako už bolo zdôraznené vyššie – je vnímaný ako rozlúčka deviatakov a deviatačiek so školou. Celá obyčajová príležitosť je tak zároveň akoby v dvoch rovinách odohrávajúci sa jav (v školskej a mimoškolskej), pričom obe sa prelínajú, navzájom sú prepojené a podmienujú sa.

Ďalším veľmi významným aspektom sledovanej príležitosťi, ktorý má v určitom zmysle iniciačný charakter, je skutočnosť, že majáles/juniáles je pre viacerých deviatakov a deviatačiek prvou skúsenosťou so spevom a tancovaním na verejnosti, taktiež s miestnym tradičným odevom, tanečným repertoárom. Pre niektorých je tento moment natoľko inšpirujúcim, že sa začnú aktivizovať v oblasti scénického folklorizmu. Už pri samotnom nacvičovaní programu majú členovia miestnej folklórnej skupiny možnosť pozorovať ich schopnosti, ktoré by inak nemali kde prejaviti. Neraz sú po majálese/juniálese oslobovení, či nechcú pôsobiť v miestnej folklórnej skupine, resp. stávajú sa prípady, že žiaci samotní prejavia záujem a začnú sa aktivizovať v tomto smere. Každoročne sa niektorí po skúsenosti s touto slávnosťou zapoja o niekoľko rokov do „sadenia májov“, ktoré tu nadalej funguje. Pri jeho realizácii je potrebná niekoľko mesačná príprava a aktívna účasť mládeže – nielen chlapcov, ale i dievčat.

V závere možno skonštatovať, že na deviatakov sú kladené určité nároky a majáles/juniáles nadobudol za posledné desaťročia charakter akejsi verejnej prezentácie končiacich ročníkov. Niekdajšie predvedenie programu školských detí všetkých ročníkov počas majálesovej slávnosti sa za posledné desaťročia zmenilo na príležitosť, ktorej centrom pozornosti sú len žiaci končiacich ročníkov a aktivity, ktoré sa od nich očakávajú. Túto skutočnosť pôkladám za najzávažnejšiu zmenu v charaktere slávnosti za posledné desaťročia, majúcu podstatný vplyv formovanie, vývin a funkciu tohto javu, čo dokladajú aj výpovede respondentov:

„Juniáles je hlavne o deviatakoch, tí sú tam stredobodom pozornosti. Okolo ňich sa vtedy všetko točí.“²⁵

„Cítili sme sa tak dôležito, všetci nás obzerali, boli sme stredobodom pozornosti.“²⁶

Viacerí sú z toho dôvodu pod určitým tlakom, najmä prezentáciu programu vnímajú ako stresovú situáciu, čo potvrdzuje jedna z dotazníkových odpovedí deviatačky: „Viacerí sme mali stres a teplota vzduchu bola minimálne 31 °C – tancujte potom naobliekaní ako v skafandri pred tolkými ľuďmi.“ Na druhej strane táto skutočnosť poukazuje na dôležitosť, významnosť a výnimcočnosť danej príležitosti z pohľadu žiakov.

Významnou súčasťou tohto diania sú najbližší príbuzní (rodičia, starí a krstní rodičia...), ktorí sprevádzajú svojho člena rodiny už počas sprievodu a majú v ňom vyhradené miesto. Taktiež stoja najbližšie pri hlavných aktéroch pri predvádzaní programu pred kultúrnym domom, ale i v sále, kde sedia za spoločným stolom. Rodičia tancujú s deťmi úvodný „rodičovský“ tanec. V záverečnej časti dňa sú však deti počas tanečnej zábavy ponechávané bez dozoru rodičov, len s rovesníkmi. Od dievčat a chlapcov sa očakáva preukázanie určitých už osvojených spôsobov spoločenského správania, sociálnych zručností, ale i tanečnej erudície, zvládnutie predpísaného odevu a úpravy zovrajášku – za účasti širšieho spoločenstva obce, predovšetkým však mládeže.

Dôležitou tézou, vyslovenou o. i. aj Gennepom, je konštatovanie, že rituál je sociálne konanie, ktoré má širokospektrálny význam. V rámci sledovaného komplexu okrem separačnej funkcie a prechodu do ďalšej životnej fázy sú evidentné aj viaceré ďalšie. Ako prvé možno uviesť posilňovanie súdržnosti, pocitu spolupatričnosti, ktorý vyplýva zo spoločných aktivít, majúcich dopad na spoločné prežívanie, následne zživanie a utužovanie kolektívnu. Sú tu evidentné integračné a identifikačné funkcie. Prostredníctvom prezentovaného rituálneho konania dochádza k vzájomnému spoznávaniu schopností a zručností jedincov, ale aj ich limitov. Aktívna účasť na slávnosti im umožňuje zažívať situácie, do ktorých sa jedinec v takejto pozícii (školu končiaci žiak, žiačka) dostáva len raz za život, sú jedinečné, neopakovateľné, čo zdôraznili viacerí aj v dotazníkovom výskume a v rámci interview. Viacerí v dotazníkoch uvádzali ako jeden z relevantných dôvodov účasti posledné chvíle strávené so

²⁵ Žena, nar. 1995.

²⁶ Žena, nar. 1984.

spolužiakmi: „Je to raz za život, pekná spomienka a asi posledná spomienka nás deviatakov.“

Členovia vekovej skupiny, ktorá si rituál „privlastňuje“ ako svoje dôležité konanie, sa ním vymedzuje od svojho okolia (ostatných žiakov a žiačok nižších ročníkov), ale zároveň si uvedomuje aj jedinečnosť a osobitlosť daného rituálneho správania v rámci mikroregiónu, regiónu, resp. i širšieho okolia. Citeľné to bolo aj v dotazníkových odpovediach, kde sa viacerí vyjadrovali v zmysle, že takýto typ slávnosti „iné školy nemajú“.

Na základe výsledkov dotazníkového výskumu, ale i detailných rozhovorov s aktérmi slávnosti, možno konštatovať u viacerých z nich uvedomovanie si archaickosti tejto príležitosti. Pokladajú ju za „tradičnú“, každoročne sa opakujúcu slávnosť, ktorú by mali ďalší žiaci nadálej zachovávať:

„Baví ma folklór. Nechcem, aby tátu tradícia zanikla, páči sa mi to.“
Uvedomujú si archaickosť odevu, piesní, ale i tancov predvádzaných pred kultúrnym domom, ako i to, že dané javy patria k „ich“, „sliačanskí“, resp. pre Liptovské Sliače „typickým“. Nielen obradový tradičný odev, ale i piesne a tance sú nadálej považované za dôležitú súčasť lokálnej identity obyvateľov obce.

Pri prezentovaní slávnostného oblečenia, najmä počas sprievodu, ale i programu pred kultúrnym domom, je evidentná aj prestížna funkcia (najmä u dievok, ktoré sú hodnotené okolím, najmä to, ako sú ustrojené, upravené, taktiež aj vo fáze voľnej zábavy počas majálesu/juniálesu. Týka sa to aj slávnostného venčeka, keď sú deviataci a deviatačky ustrojení v slávnostnom spoločenskom odevе.

Čo sa týka rodinného prostredia, slávnosť podporuje kooperáciu a vzájomnú komunikáciu v rodinnom prostredí – celková príprava, zabezpečovanie a zháňanie odevných súčiastok, ich obliekanie, sprievod, prezentácia žiakov a žiačok na verejnosti – ide o situácie, v rámci ktorých prebieha medzigeneračná transmisia. Jednotlivé aktivity stmelujú viacero generácií, smerujú snaženia aktérov na spoločný cieľ – realizovať a patrične zvládnutú danú slávnosť s požadovanými úkonmi a zabezpečením všetkých zložiek. Prejavuje sa to aj v participácii rodičov na chode slávnosti a zastrešovaní viacerých organizačných záležitostí, ale i výpomoc (najmä matiek, členiek miestnej folklórnej skupiny) pri nacvičovaní programu, pri zabezpečovaní chodu tanecnej zábavy, šenku a ī.

Všetky tieto aktivity sú priestorom na prezentovanie vzťahov nielen medzi deťmi a rodičmi, rodinnými príslušníkmi, ale i vzdialenejšími príbuznými, taktiež deťmi a učiteľmi či rodičmi a učiteľmi. Slávnosť je nadálej pre rodičov a ostatných členov rodiny významným podujatím, čo deklarujú nielen svojou účasťou, prípravou rôznorodého pohostenia, ale i slávnostným odevom, spoločne stráveným časom, snahou vizuálne dokumentovať túto výnimcočnú situáciu. Ide teda o dôležitý priestor, v rámci ktorého dochádza k prepájaniu generácií, umožňujúci realizáciu vzájomného dialógu, prostredníctvom ktorého sú im sprostredkované pre dané spoločenstvo dôležité kultúrne hodnoty a informácie. Analyzovaná slávnosť tak poskytuje priestor na reprodukciu sociálneho a inštitucionálneho poriadku, noriem, sociálneho správania,

ktoré sú prostredníctvom nej odovzdávané ďalším a ďalším ročníkom mladých ľudí v skúmanej lokalite. Neraz sú práve staršie generácie pre školákov rozhodujúcimi faktormi, ktoré ich iniciujú a podnecujú na účasť a zapojenie sa do majálesu/juniálesu, ako to deklarovali aj odpovede deviatačiek z dotazníkového prieskumu. Je nutné skonštatovať, že každoročne sa niekoľkí/é majálesu/juniálesu nezúčastňujú, neabsolvujú tanečnú prípravu, nenenavíčujú program a ani sa neobliekajú do tradičného odevu, nezúčastňujú sa litánií a pod. Neraz však prídu svojich spolužiakov pozrieť na samotnú tanečnú zábavu, ale i program pred kultúrnym domom.

„Starká ma motivovala tak, že mi pripravovala kroj bez toho, aby sa ma opýtala, či chcem ísť. Ale bolo to pre mňa trochu už aj povinnosť, lebo na juniálese boli v krojoch ako deviatačky aj moja sestra a sesternice.“

„Motivovala ma mama, aby som sa obliekla. Trochu som bola vystrašená, či to zvládnem, lebo folklór mi nie je blízky.“

Majáles/juniáles a aktivity odchádzajúcich školákov v rámci neho nie sú jedinými „rozlúčkovými“ v tejto obci. Separácia zo školského prostredia sa zavŕšuje v posledný školský deň. Deviataci a deviatačky sú vyčlenení spomedzi ostatných žiakov a vykonávajú úkony potvrzujúce ich definitívny odchod v rámci tejto inštitúcie, ukončujúce status žiaka miestnej základnej školy. Slávnostné zavŕšenie školského roka sa odohráva na školskom dvore, pričom v príhovoroch sa jednotliví rečníci (vedenie školy, obce, miestnych organizácií...) osobitne obracajú na končiace ročníky a opäťovne rozvíjajú tému ich vylúčenia z tohto prostredia. Potom sa všetci rozídu do svojich tried, dostávajú vysvedčenie. Nasleduje séria úkonov, ktoré sa odohrávajú v rôznych priestoroch:

- rozlúčkové prejavy realizované medzi triednym učiteľom/učiteľkou a žiakmi v triede (momenty ďakovania, rozlúčkové blažoželania na adresu žiakov, výmena darov), sprevádzané plačom, bozkami a objatiami;
- rozlúčkové prejavy realizované v priestoroch mimo triedy – spev (pieseň na melódiu Valčíka na rozlúčku), prechod žiakov ritualizovaným spôsobom cez školu (idú v pároch za sebou, dolu vyzdobenými schodmi, za zvuku školského zvonenia);
- rozlúčkové prejavy realizované v zborovni (prednesenie ďakovného príhovoru na adresu učiteľov, obdarovanie kvetmi, prednes básní, spev piesní, podávanie rúk, objatia, želania);
- rozlúčkové prejavy pred školou – pri odchode cestou zo zborovne pri vchode do školy stláčajú zvonec, každý si posledný raz „zazvoní“ počas spevu na školskom zvončeku; nasleduje spoločné fotenie, spievanie piesní pred školou, resp. cestou von zo školy.²⁷

²⁷ Zaznamenala som rôzne piesne – napríklad aj tie, ktoré sa spievajú na majálese/juniálese (Školička v údolí, srdce ma zabolí), ale i autorské piesne, napr. pieseň ZRPŠ, známa širokej verejnosti skôr vďaka refrénu Pri poslednom litri vína... (interpretovaná P. Hammelom, autor textu B. Filan, autor hudby J. Lauko).

Emotívne správanie zúčastnených je v tomto momente pokladané za prirodzené a očakávané, prezentuje uvedomovanie si skutočnosti, že ide o posledné spoločné chvíle strávené v tomto prostredí. „Už v 90. rokoch si žiaci zvonili na zvončeku, symbolicky sme si zazvoňili a odchádzali sme domov.“²⁸ Majáles/juniáles tak možno vnímať ako jednu časť celého komplexu separačných úkonov, ktoré definitívne zavŕšujú členstvo žiakov a žiačok v danej školskej komunité.

Záver

Slávnosť plnila a podnes plní dôležitú spoločenskú funkciu, prepája nielen školu s rodičmi a žiakmi, ale podporuje aj vzájomné kontakty medzi jednotlivými rodinami, známymi a priateľmi v rámci troch, relatívne oddelených častí obce. V skúmanej obci patrí k významným slávostným príležitosťam, pričom ide tu o dlhodobo tradovanú kalendárnu obyčajovú príležitosť, spájajúcu sa však s obyčajovými prejavmi, ktoré sa dotýkali a nadálej dotýkajú zmeny statusu hlavných aktérov – deviatakov a deviatačiek. Absolvovaním majálesu zavŕšujú dochádzku do miestnej základnej školy, pričom, ako bolo vyššie uvedené – ide o jednu zo súčasti širšieho komplexu obyčajových separačných úkonov, ktoré sa realizujú v školskom prostredí. V prípade prezentovaného javu máme možnosť sledovať proces, pri ktorom dochádzka v rámci adolescentnej fázy života jedinca k určitému spoločenskému postupu, sociálnemu uznaniu a zmene statusu, čo je manifestované viacerými aktivitami vykonávanými počas prípravy a samotnej realizácie majálesu/juniálesu.

Vo vývine majálesu/juniálesu v tejto lokalite možno sledovať viaceré závažnejšie zmeny v jeho celkovom charaktere, následne aj vo vnímaní obyvateľmi a samotnými aktérmi. V prípade vytýčeného problému – sledovanie jeho prechodového charakteru, za najzávažnejšie možno označiť celkové zacielenie a prednostné zameranie slávnosti na školu končiacich žiakov a žiačky. Tí sú hlavnými aktérmi, „stredobodom“ pozornosti, realizátormi viacerých aktivít, ktoré majú separačný charakter a ukončujú dochádzku do miestnej školy. Do úzadia ustúpil jej iniciačný charakter v zmysle „uvedenia“ do spoločenstva miestnej mládeže, ktorý bol evidentný ešte pred párom desaťročiami, hoci symbolicky pretrval v podobe slávostného tradičného dievockého/mládeneckého odevu. Samotnými aktérmi nie je však tento fakt vnímaný ako iniciačný, ale len ako použitie slávostného odevu pri vyčlenení sa z miestnej školskej komunity a rozlúčke s ňou.

Ide o príležitosť, ktorá sa obohacuje o nové prvky (napr. obliekanie chlapcov do tradičného odevu, orientácia slávnosti na školu končiacich deviatakov a deviatačiek), podporuje miestnu tradičnú kultúru uplatňovaním obradového odevu, tradovaním spevnych a tanečných prejavov, ale i celkovo realizovaním samotnej slávnosti, ktorá má

²⁸ Žena, nar. 1985.

v tejto obci už viac ako storočie stabilné ukotvenie v rámci kalendárneho obyčajového cyklu. Hoci v mnohom nadväzuje na archaickejšie podoby, napríklad čo sa týka samotného priebehu, viaceré jej zložky sa vyvýjajú, menia, adaptujú na nové podmienky v obci, spoločnosti.

Materiál poukazuje na fakt, že aj v súčasnosti nadálej fungujú rituály sprevádzajúce prechod do ďalšej životnej fázy, ktoré sú spojené so špecifickými aktivitami. Poukazuje nielen na vývin a zmenu niektorých jej zložiek, ale aj obohacovanie a pribúdanie ďalších rituálnych aktivít či sprievodných javov. Je dokladom skutočnosti, že vo vývine tradičnej obyčajovej kultúry smerom k súčasnosti nemusí vždy ísť len o redukciu, zjednodušovanie, upúšťanie od tradičných úkonov, resp. ich zánik, ale aj ich rozvíjanie, vznik nových, prípadne revitalizáciu starších.

Literatúra a pramene

- ADAMKOVIČ, A. (2002). *Červeník*. Trnava.
- ALTMAN, K. (2007). Heslo – poslední zvonení. In BROUČEK, S. – JEŘÁBEK, R. (ed.) *Lidová kultura: národopisná encyklopédia Čech, Moravy a Slezska*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky v Praze a Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně v nakl. Mladá fronta, 2. zv., s. 779.
- BOTÍK, J. (1998). *Letanovce. Odkaz Maroša Madačova*. Bratislava: LÚČ – vydavateľské družstvo.
- DÚŽEK, S. (1995). Heslo – tanecné príležitosti. In BOTÍK, J. – SLAVKOVSKÝ, P. (ed.) *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska II*. Bratislava: Veda, s. 250 – 251.
- FEGLOVÁ, V. (1991). Sviatky a slávnosti. In SALNER, P. a kol. *Taká bola Bratislava*. Bratislava: Veda, s. 37 – 54.
- HORVÁTHOVÁ, E. (1986a). Iniciačné obrady mládeže na Slovensku. In *Studio Academica Slovaca 15*, Bratislava, s. 206 – 215.
- HORVÁTHOVÁ, E. (1986b). *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava: Tatran.
- GENNEP, A. V. (1997). *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha: Lidové noviny.
- JAKUBÍKOVÁ, K. (1995). Heslo – obrady prechodu. In BOTÍK, J. – SLAVKOVSKÝ, P. (ed.) *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I*. Bratislava: Veda, s. 423.
- JAKUBÍKOVÁ, K. (2006). Status a rituál. In TARCALOVÁ, L. (ed.) *Zvyky a obyčeje socioprofesijních skupin*. Uherské Hradiště: Slovácké múzeum v Uherskom Hradišti, s. 9 – 13.
- KAŠČÁK, O. (2008). Význam výročných a situačných rituálov v školskom prostredí. In *Acta Fac. Paed. Univ. Tyrnaviensis* [online.] [cit. 20. 3. 2016]. Ser. D, roč. 12, s. 12 – 19. Dostupné na internete: <<http://pdfweb.truni.sk/down/ACTAfp/2008/2008d.pdf>>.
- KAŠČÁK, O. (2009). Význam a miesto rituálov v pedagogickej teórii a praxi. In *Pedagogická orientace 2*, roč. 19, 2009, č. 2, s. 38 – 52.

- KAFKA, L. (2007). Heslo – máje. In BROUČEK, S. – JEŘÁBEK, R. (ed.) 2007. *Lidová kultura: národopisná encyklopédia Čech, Moravy a Slezska*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky v Praze; Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně v nakl. Mladá fronta, 1. sv., s. 522 – 523.
- KOL. AUTOROV. (1984). Heslo – majáles. *Pedagogická encyklopédia Slovenska 1. A – o*. Bratislava: Veda, s. 529.
- KOŠTIALOVÁ, K. (2014). Tradičná duchovná kultúra. In OČENÁŠOVÁ-ŠTRBOVÁ, S. a kol. *Dobrá Niva*. Dobrá Niva: Obec Dobrá Niva.
- Košický majáles. [online.] [cit. 20. 8. 2016]. Dostupné na internete: <<http://www.marias.sk/nahlasenie-turnaja/>>.
- Kronika štátnej ľudovej školy dvojtrydejnej vo Vyšnom Sliači* (vedená od školského roku 1919/1920). Uložená v súkromnom archíve informátorky, Liptovské Sliače.
- Kronika ZDŠ v L. Sliačoch* (r. 1969/70 – 1986/7). Rukopisný materiál uložený v archíve Základnej školy Jozefa Hanulu v Liptovských Sliačoch.
- Kronika obce L. Sliače* (od r. 1961). Rukopisný materiál uložený v archíve Obecného úradu v Liptovských Sliačoch.
- LEŠČÁK, M. (2005). *Pramene k obyčajovej tradícii a sviatkovaniu na Slovensku na konci 20. storočia – 1. diel*. Bratislava: Prebudená pieseň.
- MALINA, J. 2009. Obřad, iniciační. In ANTROPOLOGICKÝ SLOVNÍK (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění aneb co by mohl o člověku vědět každý člověk). Brno: CERM, s. 2871. [online.] [cit. 20. 8. 2016]. Dostupné na internete: <http://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/pdf/antropologicky_slovnik.pdf>.
- ONDREJKA, K. (1973). Tradičná pohybová kultúra. In MICHÁLEK, J. (ed.) *Liptovská Teplička*. Poprad: Východoslovenské vydavateľstvo, s. 163 – 175.
- Pamätná kniha. Školská kronika ZŠ Sliače* (od r. 1987 – 2005/2006). Rukopisný materiál uložený v archíve Základnej školy Jozefa Hanulu v Liptovských Sliačoch.
- PUPALA, M. a kol. (2016). *Utekáč na dobových fotografiách. Premeny obce a osád v jej okolí*. Vydavateľ: M. Hric.
- Sčítanie obyvateľov, domov a bytov 2011*. [online.] [cit. 12. 10. 2016]. Dostupné na internete: <<https://census2011.statistics.sk/tabulky.html>>.
- ŠKOVIEROVÁ, Z. (2006). Škola, učiteľ a žiacke zvyky na slovenskej dedine v druhej polovici 19. a prvej polovici 20. storočia. In TARCALOVÁ, L. (ed.) *Zvyky a obyčeje socioprofesijných skupín*. Slovácke múzeum v Uherskom Hradišti, s. 169 – 178.
- ŠKOVIEROVÁ, Z. (2011). Spoločenský život. In MICHÁLEK, J. a kol. *Gemer-Malohont. Národopisná monografia*. Martin: Matica slovenská, s. 305 – 332.
- TURNER, V. (2004). *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press.
- VÝROSTEK, J. (1933). *Pamätná kniha*. 1933. Rukopisný materiál uložený na Obecnom úrade v Kokave nad Rimavicou.
- ZECHENTER-LASKOMERSKÝ, G. K. *Študentský majáles*. [online.] [cit. 20. 5. 2016]. Dostupné na internete: <http://zlatyfond.sme.sk/dielo/155/Zechenter-Laskomersky_Zarty-a-rozmary/>.

**Procesje, dożynki, festiwale...
Cykliczne formy działalności
ludowych zespołów śpiewaczych w Polsce**

**Processions, harvest festivals,
festivals... Periodical activities
of folk choirs in Poland**

Damian Kasprzyk

Damian Kasprzyk, PhD.

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Łódzki (Polska)

ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź

damian.kasprzyk@uni.lodz.pl

Abstract: In 2015 Wrocław foundation "Ważka" in cooperation with some Polish scientific institutions organized a project: "Local folk groups – an ethnographic laboratory". The project was financed by the Ministry of Culture and National Heritage. The organizers studied 96 folk groups active in Rural Women's Circles in 4 voivodships. It was established that their activities concentrate round periodical events, mainly official ones such as local harvest festivals, historic anniversaries, annual reviews etc. Some of them accompany church holidays: Easter, Christmas, Corpus Christi. Folk groups' activities are also connected with local initiatives of various organizations and local celebrations. The periodical character of these activities triggers specific preparations and determines the repertoire as well as the division of duties among group members.

Keywords: symbol, folklore, folklorism, singing folk groups, regional identity, cultural heritage, folk music, folk costumes, social capital

Kľúčové slová: symbol, folklór, folklorizmus, folklórne spevácke skupiny, regionálna identita, kultúrne dedičstvo, ľudová hudba, ľudové odevy, sociálny kapitál

W 2015 roku wrocławska Fundacja Ważka zrealizowała projekt pod nazwą *Zespoły ludowe – laboratorium etnograficzne* współfinansowany ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego Rzeczypospolitej Polskiej (MKiDN). Przedsięwzięcie miało na celu przeprowadzenie jakościowych badań aktualnie istniejących w Polsce zespołów ludowych pod kątem ich roli społecznej i kulturotwórczej. Badania - wywiady kwestionariuszowe oraz obserwacje jawne kontrolowane – odbywały się na terenie czterech województw: dolnośląskiego, lubuskiego, kujawsko-pomorskiego i łódzkiego. Ostatecznie badacze odwiedzili 96 zespołów – po 24 w każdym z województw.

Wszystkie cztery województwa objęte badaniami w ramach projektu są regionami administracyjnymi. Niemniej jednak wyraźnie różnią się one od siebie pod względem historyczno-kulturowym. Między dolnośląskim z lubuskim a łódzkim z kujawsko-pomorskim przebiega swoista granica. Choć etniczna struktura wszystkich objętych badaniami regionów była na przestrzeni dziejów skomplikowana i niejednolita, tereny dzisiejszych województw łódzkiego i kujawsko-pomorskiego od stuleci (z XIX-wieczną przerwą) leżały w granicach Rzeczypospolitej. Od niemal 200 lat etnografowie wyodrębniali na tych terenach regiony lub grupy etnograficzne określając je jako polskie i wskazując – za pomocą rozmaitych kryteriów - ich specyficzne cechy (Węglarz 1997). Przystępując do badań można było zakładać, że uda się nawiązać kontakt z członkami zespołów, którzy mają świadomość długiego trwania na tych terenach ludzi (w znaczeniu genealogicznym) i treści folkloru przekazywanych w muzyce, mowie, strojach i że będzie to stanowiło dodatkowy budulec znaczeń dla uprawianej działalności. Prowadzone w ramach projektu badania miały także wykazać czy i w jakim stopniu siatka podziałów na regiony i subregiony etnograficzne funkcjonuje nadal w świadomości członków zespołów, których aktywność związana jest wszak z dziedzictwem kultury ludowej na tych terenach.

Efektem końcowym realizacji projektu Fundacji stał się raport w formie publikacji internetowej, zawierający 8 studiów przypadku oraz problemowe analizy danych empirycznych wraz z dokumentacją fotograficzną. Raport ten zawiera także część metodologiczną oraz zestawienia statystyczne odnoszące się do przeprowadzonych badań (Derejczyk – Janiszewska – Kasprzyk – Kurpiel – Lewińska – Majewska 2015).

Skoncentrowano się (takie było założenie) wyłącznie na amatorskich zespołach śpiewaczych funkcjonujących w przestrzeniach wiejskich. Użycie w tytule artykułu ryzykownego i teoretycznie niepewnego terminu „ludowe”, stanowi swoisty hołd intersubiektywistycznej, wewnętrzśrodowiskowej perspektywie, bowiem zdecydowana większość zespołów określa sama siebie mianem zespołu ludowego, rzadziej pojawiają się deklaracje „Jesteśmy zespołem folklorystycznym”. W praktyce badano zespoły

powiązane najczęściej z Kołami Gospodyń Wiejskich (KGW) – organizacjami kobiecymi działającymi głównie w przestrzeniach wiejskich, reprezentującymi ruch sięgający swoimi tradycjami z poł. XIX wieku. Nieradką praktyką jest wręcz przejmowanie przez zespół roli Koła. W takim wypadku, oprócz działalności muzycznej, członkinie zespołu uczestniczą w festiwalach kulinarnych, organizują zabawy dla lokalnej społeczności lub też sprawują opiekę nad świętlicą wiejską.

Projekt fundacji z Wrocławia korespondował z przedsięwzięciem pod nazwą *Koła Gospodyń Wiejskich. Nie tylko o kuchni*, zrealizowanym rok wcześniej (2014) przez warszawską Pracownię Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia”, również finansowanym przez MKiDN (Mencwel – Milczewska – Wiśniewski 2014). Uzyskane w obu przypadkach materiały terenowe oraz prezentowane na ich podstawie wyniki, można wykorzystać jako uzupełniające się cenne głosy na temat aktywności środowisk wiejskich drugiej dekady XXI wieku. Potraktowane wspólnie, można uznać za pierwszą tak obszerną próbę wieloaspektowej analizy KGW i związanych z nimi zespołów ludowych w Polsce, choć – przyznaję – badaniami nie objęto wszystkich regionów w kraju.

W kwestionariuszu, stanowiącym podstawowe narzędzie wykorzystane w trakcie realizacji projektu wrocławskiego na którym się skoncentrujemy, znalazły się między innymi pytania dotyczące tożsamości lokalnej i regionalnej oraz funkcji społecznych pełnionych przez zespoły. Starano się docieć na ile aktywność zespołów ludowych stanowi dla uczestników tego ruchu świadomą manifestację postawy wobec regionu lub tzw. małej ojczyzny (Kasprzyk – Kurpiel 2015: 263). Można też ów problem sformułować inaczej, stawiając pytanie – jakie znaczenia niesie ze sobą aktywność członków zespołów w kontekście tożsamości regionalnej? Uzyskane w trakcie badań wypowiedzi stawiają zespoły ludowe w roli przekazicieli ale i kreatorów regionalnych symboli.

Kolejne strony artykułu nie zostaną wypełnione etnograficznymi opisami wydarzeń. Ostatecznie udział zespołów folklorystycznych w imprezach typu dożynki, przeglądy, festiwale czy procesje jest zjawiskiem powszechnie znany nie tylko etnografom. Oczywiście dokonam pewnego przeglądu tych wydarzeń, ale przede wszystkim chciałbym położyć nacisk na ową regularność i przyjrzeć się jej jako wartości samej w sobie. Jakie wnioski można wyprowadzić z obserwacji cyklicznych form działalności zespołów? Jakie treści kryją się za zaangażowaniem w rozmaite wydarzenia o charakterze corocznym lub nawet cotygodniowym, bo i o takich będzie mowa?

Zacznijmy od tego, że wydarzenia o charakterze cyklicznym są często bezpośrednią przyczyną założenia zespołu. Obecnie najczęściej wymienianą okolicznością jest potrzeba uświetnienia jakiegoś lokalnego wydarzenia. Zazwyczaj są to dożynki gminne lub parafialne. Grupa kobiet zrzeszonych w KGW przygotowuje występ. Bardzo często taka prezentacja ma mieć charakter jednorazowego wydarzenia, ale dobry odbiór publiczności, władz samorządowych bądź kościelnych zachęca grupę do dalszych działań prowadzących ostatecznie do powołania stałego zespołu. Niektóre zespoły pierwszy raz wystąpiły w ramach Dnia Kobiet lub na bożonarodzeniowym „opłatk”.

Nierzadko inspiracją do powstania zespołu bywa jubileusz KGW: 30. 40. 50.-LECIE, bo i takie się zdarzają, albo np. obchody set-lecia wsi.

Funkcjonowanie zespołów sprzyja powstawaniu nowych lokalnych świąt: pieczonego ziemniaka, kapusty, grochu, cebuli itp. Cała Polska jest dziś usłana tego typu imprezami. Bywa, że inicjatywa zorganizowania takiego *eventu*, który potem staje się wydarzeniem cyklicznym, wychodzi od zespołu, i odwrotnie – nowe wiejskie święto generuje potrzebę założenia zespołu. W tych przypadkach jest on, obok Rady Sołeckiej lub Urzędu Gminy, cyklicznym i stałym gospodarzem i współorganizatorem takiego wydarzenia.

Imprezy o znaczeniu prestiżowym, posiadającymi doniosłe znaczenie dla członków zespołów są oczywiście przeglądy i festiwale. Podobnie jak obchody dożynkowe mają one swój zasięg gminny, powiatowy, wojewódzki czy wreszcie ogólnopolski. Udział (jeśli taki miał miejsce) w Festiwalu Śpiewaków i Kapel Ludowych w Kazimierzu nad Wisłą jest wydarzeniem, do którego członkowie grup śpiewaczych wracają we wspomnieniach nawet po 20 – 30 latach, jako do momentu najważniejszego w historii zespołu, nawet jeśli ówcześni członkowie już w nim nie występują.

Najczęściej zespoły podejmują się organizacji świąt kalendarzowych i kościelnych powszechnie obchodzonych w Polsce: Dzień Matki (czasem połączony z koncertem pieśni Maryjnych), Dzień Dziecka (czasem połączony z festynem z okazji rozpoczęcia wakacji), Dzień Babci i Dzień Dziadka (połączone z odwiedzaniem seniorów w ich domach), wspomniany „opłatek” (często łączony z „wieczorem kolęd”), „jajeczko” lub „baba wielkanocna”, wianki czy Noc Świętojańska, zabawy taneczne, często biletowane a również powiązane z kalendarzem – Andrzejki, Mikołajki, Sylwester, Ostatki lub Kusoki (organizowane na koniec karnawału). W ostatnich latach zaczęto organizować również święta bardziej „współczesne”, jak obchodzony od kilkunastu lat Dzień Papieski czy wreszcie Walentynki.

W wielu wydarzeniach członkowie zespołów ludowych biorą udział, choć sami nie są ich organizatorami. To uroczystości kościelne, jak procesja na Boże Ciało (do której jeszcze powróćmy), śpiewanie podczas mszy w okresie Bożego Narodzenia, targi żywności, tzw. „stoły wielkanocne”, „stoły bożonarodzeniowe”, imprezy organizowane przez miejscowe instytucje kultury i władze samorządowe, pikniki, biesiady, spotkania, jubileusze Ochotniczych Straży Pożarnych i innych instytucji, koncerty charytatywne czy wreszcie cykliczne wizyty w szkołach. Niejako w porządku zstępującym w kontekście kalibru organizacyjnego wspomnijmy o obchodzonych kameralnie imieninach lub gdzieniegdzie urodzinach członków zespołów, czy wreszcie corocznych wycieczkach, które w wielu przypadkach organizowane są dla zespołów przez władze samorządowe jako forma docenienia ich działalności (na wycieczki tego rodzaju zespoły zabierają często stroje, a kapele instrumenty, aby zachować gotowość do występu i reprezentowania gminy także w miejscu do którego jadą). Zauważmy w końcu, że i same próby organizowane zawsze w ten sam dzień tygodnia, o ustalonej stałej godzinie, stanowią ostateczne dopełnienie tego cyklicznego życia zespołów śpiewaczych i śpiewaczo-obrzedowych polskiej wsi.

Wymieniliśmy zatem „jednym tchem” liczne, a zapewne nie jedyne imprezy, które dosyć gęsto wypełniają kalendarz zespołów ludowych. Już sama ich różnorodność jest czymś znaczącym, wskazuje bowiem na gotowość pełnienia rozmaitych ról, gdyż z udziałem w konkretnym wydarzeniu wiąże się dobór repertuaru, czasem nawet stroju a więc dwóch – obok samej nazwy – elementów konstytuujących zespół i niosących określona treść.

Spróbujmy nieco uporządkować wydarzenia, a przede wszystkim konteksty w ramach których uaktywniają się zespoły, sięgając po pojęcia kapitału symbolicznego oraz folklorystmu.

Już pod koniec ubiegłego wieku w polskiej literaturze etnologicznej starano się sformułować nowe założenia warsztatu naukowego, dzięki którym będzie nadal możliwe badanie regionów, mimo ogromnych zmian kulturowych jakie przyniosło XX stulecie. Zaproponowano wówczas koncepcję „przestrzeni kulturowej i jej oznaczeń symbolicznych” (Damrosz 1988: 15). Można odczytać ten nie nowy lecz wciąż atrakcyjny postulat w ten oto sposób, że symbole są czymś co mają nam dzisiaj umożliwić wgląd w kulturę regionalną. Można powiedzieć, że zachowania i przedmioty w ich symbolicznej roli zawsze dawały i dają nam taką możliwość, ale dzisiaj właściwie kultura regionalna została niejako zredukowana do sfery symbolu, a precyjniej rzecz ujmując, symbole zastępują zawsze niedoskonały z badawczego punktu widzenia – a obecnie już jawnie nieadekwatny i niemożliwy do zastosowania – zestaw kryteriów za pomocą których etnografowie wyodrębniali czy opisywali regiony. Cały arsenał dawnych wytworów kulturowych – choćby w tradycyjnym ujęciu: materialnych, duchowych czy społecznych – funkcjonuje w postaci symboli, które etnolog powinien tropić i badać. Reasumując, można powiedzieć, iż regionalne przestrzenie kulturowe są obecnie dostępne i definiowalne jedynie w formie i za pośrednictwem deklaracji tożsamościowo-identyfikacyjnych o charakterze symbolicznym. To obecnie jedna z nielicznych, godnych rozważenia propozycji badania regionów kulturowych na gruncie antropologii, zwłaszcza, że symbol pojawia się jako kluczowy element kultury, jej znak rozpoznawczy, w definicjach powstających na gruncie tej dyscypliny (Geertz 2015: 111). A zatem symbol to podstawowe narzędzie enkulturacji, ale i wyznacznik odrębności oraz nośnik znaczeń. „Symbole i znaczenia są tym, co podzielają aktorzy społeczni, tym, co powstaje i dzieje się pomiędzy aktorami a nie w nich. W tym sensie są one publiczne a nie prywatne” (Kaniowska 1994: 75). Zespoły ludowe z całą pewnością magazynują ale i tworzą lokalne symbole w postaci repertuaru, stroju, czasem także gwary, tym samym przechowują i generują wspólne wartości.

Ważnym terminem, bez którego trudno kontynuować nasze rozważania, jest folklorystm. Można go zdefiniować jako kierowaną wersję sceniczną tradycyjnej kultury ludowej, obciążoną licznymi „grzechami” m.in. zerwaniem z naturalnym kontekstem, redukcją wariantowości, izolacją publiczności od wykonawców, jednostronną i dekoratywną teatralizacją (Smolińska 1999: 284). Folklorystm kwitł w najlepsze w okresie Polski Ludowej, zaprężnięty do maszyny oficjalnej ideologii państwowowej. W latach 90. XX wieku na wsi polskiej obserwowano kryzys tego typu działalności, jednak

dosyć szybko nastąpiło jej odrodzenie już w nowych kontekstach politycznych i okolicznościach formalnych. Teresa Smolińska zwraca uwagę na proces o kardynalnym dla naszych rozważyń znaczeniu - upowszechniania folklorystyki jako kultury regionalnej. Pyta mianowicie czy, skoro zmienił się ustroj, odeszła w zapomnienie pierwotna ideologizacja kultury ludowej, zmienił się zarówno twórca jak i odbiorca, może zatem powodzenie i rozwój rozmaitych społecznych inicjatyw folklorystycznych jest rzeczywistą potrzebą psychospołeczną pewnej części społeczeństwa? To pytanie retoryczne. Obecnie zwraca się szczególną uwagę, że zespoły śpiewacze, obrzędowe i inne pełnią we własnych środowiskach liczne funkcje – poznawcze, wychowawcze, ludyczne, sentymentalno-nostalgiczne, propagandowe, promocyjne (dla struktur samorządowych różnych szczebli). Współczesny odbiorca traktuje folklorystykę w wydaniu tych grup jako folklor, tym bardziej zatem zespoły przez swój repertuar, strój, zachowania i rozmaite akcesoria sceniczne, kształtują społeczne wyobrażenie o kulturze danego regionu (Smolińska 1999: 285 – 287).

Warto wreszcie wspomnieć o potrzebie przedefiniowania terminu „kultura ludowa”, zwłaszcza na poziomie teorii i interpretacji. Obecnie pojęcie „kultury ludowej” zastępuje się formułą otwartą „kultury lokalnej”, w ramach której środowiska wiejskie „...zyskują możliwość samodzielnego kształtowania swojego życia kulturalnego w dowolny sposób, na miarę swoich potrzeb i ambicji” (Bukraba-Rylska 2010: 9). Kultura lokalna społeczności wiejskiej jest w świetle tych koncepcji swoistą całością kulturową, zawierającą elementy własne, powstałe na bazie wydarzeń i przeżyć mających miejsce tylko w danej społeczności lokalnej, oraz elementy zapożyczone, które – bez zmian lub zmodyfikowane – zostały uznane za własne (Dyczewski 1994: 94 – 95).

Wracając do zagadnienia roli zespołów folklorystycznych jako depozytariuszy regionalnych treści symbolicznych zwrócićmy uwagę, że członkowie zespołów czują się reprezentantami regionu szczególnie w ramach wydarzeń o charakterze ponadlokalnym – ogólnopolskich, międzywojewódzkich czy wojewódzkich. Z zagadnieniem tym koresponduje nurt tak zwanego nowego regionalizmu. Jego istota opiera się na zabiegach konstruowania tożsamości społecznej w „przestrzeniach zadanych” jakimi są – w polskich realiach – województwa utworzone w 1999 roku. W praktyce kształtowania nowego regionalizmu podstawową rolę pełnią elity regionalne – politycy, liderzy struktur samorządowych, wyżsi urzędnicy państwowi (Chodubski 2007: 20). Ten rodzaj regionalizmu objawia się w okolicznościach, gdy zespół angażowany jest do reprezentowania województwa podczas rozmaitych imprez lub gdy bierze udział w wydarzeniu, któremu patronuje bezpośrednio Urząd Marszałkowski. Wizyty w stolicy województwa-regionu nobilitują. Okazją do wyjazdów są wydarzenia dożynkowe (wojewódzkie) i odwiedziny (np. z wieńcem) w Urzędzie Marszałkowskim, ale także rozmaite gale czy targi. Relacje członków zespołów z tych wydarzeń zawierają zazwyczaj stwierdzenie: „reprezentowaliśmy województwo”.

Istotnym stymulatorem regionalnej identyfikacji członków zespołów są realia konkursowe. Jurorzy oczekują czytelnych i klarownych form regionalnych w postaci repertuaru, gwary i stroju, zaś członkowie zespołów, po kilku pierwszych występach na

danym przeglądzie lub festiwalu znają jurorów i starają się dostosować do ich oczekiwani (Kasprzyk – Kurpiel 2015: 268 – 269). Z całą pewnością wywiera to określony skutek tożsamościowy na członkach zespołów i uświadamia im „powagę sytuacji” związaną z przekazem tradycji w jej kanonicznej formie. Zespoły często sięgają po rady konsultantów, doradców, ekspertów, którzy interesują się zawodowo działalnością zespołów.



Zespoły ludowe jako asysta wieńców dożynkowych. Źródło: Archiwum Fundacji Ważka:
www.fundacjawazka.org.

Z muzeów czerpie się wzory strojów i szereg innych informacji merytorycznych. Kluczową jednak rolę odgrywają instruktorzy kierowani przez Gminne Ośrodki Kultury. To oni kształtują wzorce regionalnej twórczości artystycznej w ramach aktywności zespołów śpiewaczych. Mają też doskonałe rozeznanie mechanizmów zaprzęgania folkloru do działań edukacyjnych, promocyjnych i krypto-politycznych. Oni w sposób dosłowny „definiują” region, choć zaznaczmy, że nie każdy zespół w kraju posiada instruktora, ale i takie starają się z reguły zmierzyć z etnograficznym kanonem.

Ci sami aktywni członkowie zespołów, którzy wyrażają dumę z możliwości reprezentowania regionu na ogólnopolskich i międzywojewódzkich imprezach, potrafią wyczuć i sprostać oczekiwaniom konkursowych jurorów, poddają się też woli i sugestiom instruktorów, prowadzą niejako równolegle innego rodzaju aktywność. To

przeróżne cykliczne, wydarzenia realizowane w obrębie gminy lub własnej wsi. Dbałość o dziedzictwo kulturowe również w tym przypadku odgrywa ważną rolę, ale pozbawione jest tu konkursowego napięcia i patosu imprezy wojewódzkiej. Przekaz nawiązujący do dziedzictwa kultury ludowej nabiera tu innego kontekstu, staje się elementem konstruowania codzienności i dozowany jest w zależności od chęci i potrzeb najbliższego otoczenia i samego zespołu. Wydarzenia organizowane są dla siebie, dla wsi, dla parafii, dla gminy – oddolnie, własnymi siłami i środkami, „żeby ludzi z domów wyciągnąć”, „żeby coś się działało”, „żeby nie zwariować”. Zespoły ludowe są niezwykle zróżnicowane pod wieloma względami, ale na polu aktywności społecznej działają bardzo podobnie, skupione głównie wokół spraw wewnętrzzespołowych i ogólnowniejskich. Chętnie wchodzą przy tym we współpracę (z Urzędem Gminy, Ochotniczą Strażą Pożarną, parafią, szkołą) organizują lub pomagają innym przy organizacji najróżniejszych przedsięwzięć wymienionych w pierwszej części mojego wystąpienia. Mogą zrobić to co najlepiej potrafią – zaśpiewać i ugotować. Zespół ludowy jawi się tu jako animator, partner, organizator życia społecznego wsi.

Zespoły angażują się w cykliczne przedsięwzięcia czasami nie mające wcale związku ze sceną. Są obecne pod pomnikami (jako delegacja z wieńcem) podczas obchodów rocznic historycznych związanych np. z wybuchem i lokalnymi epizodami II wojny światowej, angażują się w akcje harytatywno-pomocowe – jeden z zespołów co roku jeździ z wypiekami do domu starców gdzie wspólnie z seniorami śpiewane są pieśni. Liderka zespołu prowadzi „Księgę placków” - specjalny zeszyt, aby było sprawiedliwie i żadna z członkiń nie piekła ciast częściej niż inne. To zorientowanie na społeczność lokalną jest od dawna obserwowanym przez etnologów i socjologów elementem konstytuującym system normatywny mieszkańców wsi, podobnie jak religijność objawiająca się w przypadku zespołów cyklicznych udziałem w dożynkach parafialnych, diecezjalnych a także jasogórskich, o czym przekonaliśmy się próbując prowadzić badania w końcu sierpnia. Wielu zespołów po prostu nie było, gdyż brały udział w pielgrzymce. Wspomnijmy w tym miejscu o procesjach w Boże Ciało a także o oprawie muzycznej rozmaitych świąt kościelnych, którą zapewniają zespoły działające w obrębie danej parafii.

Członkowie zespołów – choć są od tej reguły wyjątki – pochodzą z jednej, ewentualnie kilku sąsiadujących ze sobą wsi. Dotyczy to zarówno miejsca urodzenia jak i zamieszkania. Przywiązywanie do własnej miejscowości stymuluje także fakt funkcjonowania we wsiach sąsiednich analogicznych zespołów śpiewaczych lub obrzędowych. Dlatego tak ważne jest aby odróżniać się strojem i repertuarem od innych zespołów. W osadniczo, „wymieszanych” regionach ziem zachodnich to właśnie przywiązywanie do własnej wsi jest najmocniejszym, a często jedynym, wyznacznikiem tożsamości lokalnej. O przywiązyaniu do najbliższej okolicy świadczą także piosenki, tzw. wizytówki, które zazwyczaj poświęcone są wsi, z której pochodzi zespół: *Jestem Wojszycanka, Piosenka o Chodczu, Dworzanki jesteśmy, z Mokrska pochodzimy* itp. Nawet kwiatek wpięty w bluzkę staje się na scenie symbolem konkretnej wsi i co istotne, rozpoznawany jest przez mieszkańców całej gminy, którzy znajdują się pod

sceną. Niezwykle ważnym obszarem, stanowiącym naturalny obszar odniesienia dla większości działań wszystkich w zasadzie zespołów, niezależnie od województwa, jest także gmina. Kluczowe znaczenie mają tu dwie ważne instytucje jakimi są Gminne Ośrodki Kultury i wójt (wraz z Radą Gminy) będący głównym dysponentem środków pieniężnych a także wsparcia logistycznego i zaplecza lokalowego dla zespołów. Dożynki gminne są jednym z najważniejszych cyklicznych wydarzeń, w których uczestniczą zespoły. Podczas imprez lokalnych zespoły reprezentują własne wsie, jednak daje o sobie znać także identyfikacja gminna np. w trakcie imprez o charakterze powiatowym. Na cześć gminy powstaje szereg piosenek.



Zespoły ludowe podczas gali w Drzewicy. Źródło: Archiwum Fundacji Ważka:
www.fundacjawazka.org.

W okolicznościach lokalnych objawia się w pełnej krasie elastyczność zespołów. Ich członkowie są dumni z pielęgnowania lokalnego folkloru, posiadania w repertuarze pieśni i melodii przekazanych przez poprzednie pokolenia, ale w odwodzie są dziesiątki a nieraz i setki pieśni patriotycznych, żołnierskich, strażackich, harcerskich, „cygańskich”, „kresowych”, okolicznościowych (na rozmaite okazje) czy wreszcie

biesiadnych. Zauważmy jednak, że one też przecież są „ludowe” w świetle wielu współczesnych definicji.

Na mniej formalnych festiwalach można „poszaleć” w zakresie stroju i stylizacji. Niektóre zespoły mają nawet uszyty strój cygański lub miejski stylizowany na „lwowski”. Na niepunktowanych festiwalach członkinie zespołów wybierają wygodę i urodę – stroje uszyte z cieśzych lub sztucznych materiałów, brak czepka (nielubianego przez większość par) rekompensowana jest modną fryzurą, makijażem i ozdobami.

Dostrzeżenie tego „podwójnego życia” zespołów pozwala uniknąć stereotypowych ocen. Przykładowo – ocena występu zespołu na lokalnym festynie, gdzie programowo prezentuje się repertuar biesiadny, „weselszy”, może prowadzić do prostego wniosku, że wyłącznie takie są kompetencje i upodobania danej grupy. Podobnie w przypadku występów konkursowych – zespół prezentujący się na przeglądzie w bardzo poprawnym, często konsultowanym ze specjalistą repertuarze może preferować na co dzień odmienne wzory wykonawcze i estetyczne.

Wiele zespołów posiada kilka kompletów strojów scenicznych i bardzo szeroki tematycznie i stylistycznie repertuar. Nie ma powodu aby na tej podstawie oskarżać kogokolwiek o działanie tylko na pokaz, pod publiczkę czy dla zysku materialnego. Aktywni członkowie zespołów mają oczywiście określone preferencje, lepsze lub gorsze doświadczenia, ale występy na każdej scenie jak i udział w innych przedsięwzięciach z reguły przynosi im radość, dumę, satysfakcje a w każdym razie jest doznaniem pozytywnym, naturalnym i spontanicznym w ten sposób wyłamującym się z oków sztywno traktowanego folklorystycznego. Renata Graczyk z zespołu „Kruszowianki” z Kruszy Duchownej w województwie kujawsko-pomorskim twierdzi: „Wchodząc z podłogi na podium do śpiewania to i tak ja przeistaczam się w inną osobę, ta Renata zostaje gdzieś tam, a pojawią się inną Renata” (Derejczyk 2015: 257).

Codzienność zespołów a właściwie cotygodniowość wyznaczana terminami spotkań, pozbawiona jest patosu, ale w tych okolicznościach członkowie czują się najlepiej, zwierząc się nierzaz, że spotkania te zamiast na szlifowaniu repertuaru, upływają na plotkowaniu przy kawie. Zaznaczmy na marginesie, że owe terminy spotkań zespołów to „święty czas” dla wiejskich kobiet, które „choćby się waliło i paliło” wychodzą wówczas z domu pozostawiając mężczyzn i dzieci samych na gospodarstwie.

Etnolog nie powinien wstydzić się zadawać pytań na pozór prostych i podstawowych. A zatem po co to wszystko? Komu to potrzebne? Jakie znaczenie dla członków zespołów ma aktywne w nich uczestnictwo? Jakie wartości niesie ze sobą aktywność zespołów dla społeczności lokalnych, w których one funkcjonują? Przede wszystkim jako główną motywację aktywności w zespołach wymienia się czystą przyjemność z możliwością wspólnego śpiewania, muzykowania. „To trzeba lubić” – tak mniej więcej brzmiało zdanie, które pojawiało się w większości wywiadów, przy czym pamiętać należy o tym, że zespoły ludowe często jako jedyne dają na wsi możliwość realizacji pasji artystycznych. A zatem objawia się w pełni funkcja ekspresywna w ramach tego rodzaju grup i ich działalności.



"Wolowianki" podczas próby. Źródło: Archiwum Fundacji Ważka: www.fundacjawazka.org.

Wyraźna jest też funkcja integracyjna w dwojakim rozumieniu tego terminu – integracji międzypokoleniowej i międzyludzkiej a także integracji z wartościami wyższego rzędu, w tym wypadku z wartościami, których nośnikiem są tradycje ludowe. Te ostatnie Mogą mieć niebagatelne znaczenie dla budowania kapitału społecznego, który oznacza zaufanie, otwartość i zdolność do współpracy. Okazuje się, że kwestie tradycji i dziedzictwa można z powodzeniem wykorzystać w procesie budowania owego kapitału. Dostrzegają to społecznicy, animatorzy oraz regionalni politycy z wójtami na czele, rozumiejący, iż bez wzajemnego zaufania trudno liczyć na oddolne wsparcie działań władz i dobrą komunikację społeczeństwa z samorządami. Można powiedzieć, że utożsamianie się mieszkańców ze swoim regionem, w znacznym stopniu warunkuje sprawną organizację życia społecznego na danym terenie (Potoczek 2001: 41 – 45). Może zabrzmi to jak manifest agrarysty, ale najwyższy czas stwierdzić, że miasto może się wiele nauczyć od wsi w kwestii budowania kapitału społecznego. Pod względem uspołecznienia wsi (*per capita*), współpracy międzyinstytucjonalnej i bardziej bezpośredniego kontaktu z władzą wieś znacznie wyprzedza miasto.

Kultura to kult wartości. Ich utrata i pomijanie „prowadziło i nadal prowadzi do negatywnych emocji i ich skutków. W przypadku wsi była to ucieczka do miast, zaś w

przypadku miast, w których krajobraz przestawał budzić pozytywne emocje, była to ucieczka na przedmieścia. W efekcie pozostawał krajobraz zdegradowanej wsi i niespełnionego miasta z negatywnymi implikacjami dla psychospołecznego doświadczenia mieszkańców" (Wieruszewska 2011: 180). Obecnie twierdzi się, że do tego aby można było mówić o społeczności lokalnej nie wystarczy sama styczność sąsiadzka ludzi. Wówczas mamy co najwyżej do czynienia z ekosystemem społecznym. „Aby ekosystem społeczny mógł przekształcić się w społeczność lokalną, musi on zostać rozpoznany przez jego mieszkańców jako szczególna wartość" (Kowalik 2006: 28). Tym co może przekształcić ekosystem społeczny w społeczność lokalną jest uznanie kultury regionalnej za wartość i traktowanie jej jako podstawy identyfikacji ze wspólnotą. Z tej koncepcji wynika dosyć czytelnie, że elementy kultury uznawane za regionalne (także te ludowe) pełnią rolę symbolu wspólnoty. W związku z tym zespoły mają do wypełnienia ważną i odpowiedzialną rolę w dziele przekształcania ekosystemów społecznych w społeczności lokalne.

Naszkicowałem tu mocno uogólniony obraz aktywności zespołów ludowych. Nie zwróciłem uwagi na oczywiste różnice regionalne (prowadziły badania na obszarach o obliczu etnograficznym formowanym od stuleci w ramach swoistego kontinuum oraz takich, na których procesy historyczne po II wojnie światowej ukształtowały zupełnie nową jakość w sferze społeczno-kulturowej). Nakreśliłem też obraz nieco idylliczny. Oczywiście wiele zespołów ludowych podejmujących działania społeczne zmaga się często z niechęcią społeczności lokalnej, brakiem młodych odbiorców i uczestników działań, nieprzychylnością władz samorządowych, problemami natury finansowej czy prawnej. Niemniej jednak można uznać, że najbardziej zaangażowani w życie społeczności członkowie zespołów ludowych stworzyli nowy model demokracji wiejskiej, gdzie zespół stał się ważnym animatorem życia kulturalnego i społecznego. Działalność muzyczna, kulturalna i społeczna, w tym często dbałość o zachowanie lub odszukanie dziedzictwa kulturowego generuje nowe pojęcie wiejskości oraz bycia obywatelem wsi. To także ważny element postępu rozumianego w nowy sposób. Dawniej sądzono, że ludowe tradycje są zawalidrowane procesów modernizacji wsi. Dziś wydaje się, że uwzględnienie tradycji na różnych poziomach działań należy postrzegać jako warunek zrównoważonego rozwoju.

Działalność KGW i zespołów przy nich afiliowanych to wyraz woli budowania i adoptowania tradycji, pokora w ocenie doświadczenia przodków, chęć przekazywania go w spadku kolejnym generacjom (Kaleta 2003: 9). Proces ten łączy się jednak z działaniami nonkonformistycznymi i kreatywnymi w nurcie (nie zawsze uświadamianej) globalizacji. Myli się ktoś, kto sądzi, że KGW i związane z nimi zespoły śpiewacze „zatrzymują wiejski zegar" tkwiąc mentalnie w zastygłej formule kultury ludowej. Przeciwnie, obserwując ten aktywny ruch „od kuchni" i przyglądając mu się w jego naturalnym gminno-wiejsko-parafialnym otoczeniu, można zauważać, że kanalizuje on w sobie zjawiska hybrydyzacji, selektywnej adaptacji a nawet dualizmu kulturowego. „Między dożynkowym wieńcem a zumbą".

Literatúra a pramene

- BUKRABA-RYLSKA, I. (2010). Od kultury ludowej do kultury lokalnej, czyli o tym samym, ale nie tak samo. In: *Twórczość Ludowa*, 2010, nr 1 – 2, s. 8 – 10.
- CHODUBSKI, A. (2007). Idea i praktyka nowego regionalizmu a globalizacja cywilizacji. In: CHODUBSKI, A. – DUBRZYŃSKA, H. – MALINOWSKI, M. – MODRZEJEWSKI, A. (ed.) *Regionalizm a globalizacja. Polska – Unia Europejska oraz inne zjawiska i procesy regionalne świata*. Gdańsk: Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego, s. 9 – 24.
- DAMROSZ, J. (1988). Symbolika regionu jako wyznacznik odrębności. In: SIMONIDES, D. (ed.) *Symbolika regionów. Studia etnologiczno-folklorystyczne*. Opole: Instytut Śląski, s. 9 – 28.
- DEDREJCZYK, M. (2015). Kilka uwag o muzyce i repertuarze zespołów ludowych. In: *Zeszyty Wiejskie*. 2015, z. XXI, s. 275 – 282.
- DEREJCZYK, M. – JANISZEWSKA, J. – KASPRZYK, D. – KURPIEL, A. – LEWIŃSKA, A. – MAJEWSKA, I. (2015). Zespoły ludowe – raport z badań. Wrocław: Fundacja Ważka. [<http://fundacjawazka.org/>], [cit. 16. 10. 2016]. Prístupné na: <http://fundacjawazka.org/pliki/Zespol%20ludowe%20-%20raport%20z%20badan.pdf>.
- DYCZEWSKI, L. (1994). Kultura ludowa elementem istotnym tożsamości społeczeństwa polskiego. In: BEDNAREK, S. a kol. (ed.) *Regionalizm polski u progu XXI wieku*. Wrocław: Wydawnictwo DTSK Silesia, s. 85 – 98.
- GEERTZ, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- KALETA, A. (2003). Kultura jako czynnik zrównoważonego rozwoju obszarów wiejskich. In: *Tradycja z przyszłością. Zadania współczesnej etnologii. Teoria i praktyka w zachowaniu ludowego dziedzictwa kulturowego dla zjednoczonej Europy* Sandomierz: Towarzystwo Naukowe Sandomierskie, s. 7 – 11.
- KANIOWSKA, K. (1994). Problem opisu w etnologii. In: BURSZTA, W. J. – DAMROSZ, J. (ed.) *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*. Warszawa: Instytut Kultury, s. 55 – 75.
- KASPRZYK, D. – KURPIEL, A. (2015). Regionalizm zespołów ludowych. In: *Zeszyty Wiejskie*. 2015, z. XXI, s. 263 – 274.
- KOWALIK, S. (2006). Społeczność lokalna a kultura regionalna. In: BRZEZIŃSKA, A.W. – HULEWSKA, A. – ŚŁOMSKA, J. (ed.) *Edukacja regionalna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 21 – 45.
- MENCWEL, J. – MILCZEWSKA, K. – WIŚNIEWSKI, J. (2014). Koła Gospodyń Wiejskich. Nie tylko od kuchni. Raport z badań. Warszawa: Pracownia Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia”. [<http://stocznia.org.pl/>], [cit. 16. 10. 2016]. Prístupné na: http://stocznia.org.pl/app/uploads/2016/01/KGW_nie_tylko_od_kuchni_raport.pdf.

- POTOCZEK, A. (2001). Dziedzictwo historyczno-kulturowe jako czynnik rozwoju lokalnego i regionalnego. In: LEWKOWSKI, J. (ed.) *Kultura a region*. Materiały posesyjne, listopad 2000. Łódź: Łódzki Dom Kultury, s. 41 – 55.
- SMOLIŃSKA, T. (1999). O potrzebie utożsamiania się z regionem. Społeczne inicjatywy folklorystyczne. In: I. BUKOWSKA-FLOREŃSKA, I. (ed.) *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 283 – 297.
- WĘGLARZ, S. (1997). Tutejsi i inni. O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej. In: *Łódzkie Studia Etnograficzne*. 1997, T. XXXVI.
- WIERUSZEWSKA, M. (2011). Wieś w oczach antropologów. In: HALAMSKA, M. (ed.) *Wieś jako przedmiot badań naukowych na początku XXI wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 169 – 186.

Dożynki w Polsce. Od obrzędu do widowiska

Polish Harvest Festival. From Rite to Spectacle

Teresa Smolińska

Prof. UO dr hab. Teresa Smolińska
Katedra Kulturoznawstwa i Folklorystyki
Uniwersytet Opolski, Opole
(Połska)
e-mail: tsmolinska@uni.opole.pl

Abstract: Today the traditional beliefs, customs and rites relating to the harvest time are very limited as their contemporary functions and dimension have changed. The authoress is interested in the transformation process of a harvest festival that is typical of the old rural communities. The harvest festival still crowns the labours of farming and is a form of solemn thanksgiving for harvested crops but today's celebration is not accompanied with any magical practices that would bring a good harvest next year. Ritual songs are becoming obsolete and the harvesting women, if any, no longer need any orations addressed to a landlord. The customs of baking bread and making crown-shaped wreaths have survived. The contemporary farmers associate the entire celebration with the church ceremony. Harvest festivals are ogranized at the local, regional and country level (the presidential Spała Harvest Festival) as well as at the religious one (diocesan harvest festivals). It is a carefully prepared show, a national holiday that attracts not only the inhabitants of the village and the people professionally involved in agriculture, but also residents of the city. Nowadays, this unique show has a number of functions: religious, entertaining, intergrative and political, and these functions are mostly highlighted in the contemporary media.

Keywords: harvest festival, rite, bread, wreath, crown-shaped wreath, feast, spectacle

Kľúčové slová: dożynki, obrzęd, chleb, wieniec, korona żniwna, święto, widowisko

Uwagi wprowadzające

Autorka, prowadząc badania nad wierzeniami, zwyczajami i obrzędami roku kalendarzowego w Polsce, wyróżniła zespół zjawisk, którymi charakteryzują się zarówno dawne formy związane z zakończeniem zbioru plonów, jak i współczesne dożynki.¹ Dopełniając własne badania empiryczne kwerendami archiwalnymi i bibliotecnymi, zainteresowała się procesem przemian tego typowego dla społeczności wiejskich święta plonów, zmianą funkcji, zanikiem pierwotnych praktyk magicznych, których celem było zapewnienie urodzaju w przyszłym roku, na rzecz modlitw o dobre plony oraz religijnych pieśni okolicznościowych, tzw. dziękkazycznych (np. „Boże, z Twoich rąk żyjemy”, „O Boże, dary Ci niesięmy”) wykonywanych współcześnie w kościele podczas dożynkowej mszy św.

Dożynki jako uroczyste zakończenie żniw należą do zwyczajów agrarnych o odległych tradycjach. Ich pierwotnym celem było zapewnienie pomyślności i ciągłości wegetacji rolnej. Były i są podsumowaniem całorocznej pracy rolnika, gdy po okresie intensywnych prac polowych następuje czas radości i zabawy. Dawniej brali w nich udział wszyscy mieszkańcy wsi, więc ważną rolę odgrywało poszerzenie więzi społeczno-towarzyskich. Jak ocenia Jan Stanisław Bystroń (1994, t. 2: 63 – 64), jest to obrzęd odwieczny, wyrosły na gruncie pierwotnego, magicznego myślenia: człowiek wierzy, że akcja obrzędowa może wywierać wpływ na przyrodę, a więc stara się zapewnić ciąłość wegetacji rolnej przez obrzędowe przechowywanie ostatnich kłosów, które symbolizują całość plonów. Według Juliana Krzyżanowskiego (1965: 87) wiek i pochodzenie tego obrzędu jest jedną wielką zagadką. Pierwotnie dożynki były w Polsce świętem wsi pańszczyźnianej, a później również służby dworskiej, która pomagała panu w żniwach.

Zakończenie żniw świętowano na obszarze całej Polski, to trzeba tu zwrócić uwagę, że – mimo podobieństwa – miało ono jednak wiele regionalnych i lokalnych odmian. W ich przebiegu można wyróżnić trzy tradycyjne etapy obrzędowe: najpierw ścinano ostatnie kłosy. Następnie wito z nich wieniec żniwny, zwany plonem, zdobiąc go kwiatami, owocami, orzechami, wstążkami i wówczas w pochodzie do dworu udawała się z nim przodownica (postatnica, sternica), czyli najlepsza żniwiarka, w towarzystwie dziewcząt, śpiewających pieśń dożynkową z charakterystycznym refrenem „Plon niesięmy, plon, w gospodarza dom”, aby przekazać go panu wraz z życzeniami (również dla członków rodziny, księdza, rządcy lub ekonoma). Ostatnim etapem był zbiorowy poczęstunek przygotowany dla gości, czyli uczta, oraz zabawa taneczna do późnej nocy (zob. np. Ogrodowska 2000: 44 – 47).

¹ Autorka od lat 70. XX w. prowadzi rozległe badania terenowe (wywiady, obserwacja uczestnicząca, pozyskiwanie materiałów z źródeł zastanych i wywołanych, gromadzenie dokumentacji fotograficznej oraz nagrań filmowych), m.in. uczestnicząc corocznie w woj. opolskim w pracach komisji oceniającej korony żniwne, współpracując z organizacjami i instytucjami rolniczymi (np. z Departamentem Rolnictwa i Rozwoju Wsi Urzędu Marszałkowskiego w Opolu, Związkiem Śląskich Rolników / Verband Schlesischer Bauern).

Badacze, pisząc o dawnych dożynkach, eksponują uroczyste i tradycyjne ścieśnięcie ostatnich kłosów zazwyczaj splecionych w wieńiec lub snopek, a następnie przeniesionych wśród śpiewów i muzyki do chaty, czy też dworu, gdzie je przechowywano, aby wysiąć z nich ziarno (Bystroń 1994, t. 2: 63). Wegetacyjną funkcję wieńca lub snopa podkreślał zwyczaj oblewania go i żniwiarzy po przyściu do domu dla zapewnienia zbożu odpowiednich opadów (Klimaszewska 1981: 147). Anna Zadrożyńska (1985: 139) uważa, że święto plonów powinno się traktować jako pokaz i dziękczynną ofiarę ze zbiorów oraz błaganie, żeby w przyszłości proces ten mógł się powtórzyć. Dożynki – jak słusznie twierdzi Jerzy Pośpiech – w obecnym kształcie i takie, jakie znamy z najstarszych materiałów drukowanych, są już mocno zmodernizowaną formą zwyczajową, wykształconą w konkretnych warunkach ekonomiczno-społecznych, których założków szukać nam trzeba w okresie kształtowania się i organizowania folwarku państewczynianego w Polsce [...] (Pośpiech 1987: 250).

1. Wokół terminologii

Praktycznie we wszystkich słownikach języka polskiego, począwszy od połowy XIX wieku pojęcia „dożynki”, „dożynki”, „okrężne” określano jako uroczystość rolniczą po sprzęciu zboża, bądź jako zabawę żniwiarzy po ukończeniu żniw. Później pojawiła się w nich dodatkowa informacja, że jest to tradycyjna uroczystość, obchodzona jesienią, połączona z wręczaniem gospodarzowi wieńca ze zbóż symbolizujących roczny plon. Ta forma świętowania łączy się ze śpiewami, poczęstunkiem oraz zabawą. Zdecydowanie więcej uwagi świętu plonów poświęcili badacze kultury, poszerzając „skale” jego znaczeń o takie terminy, jak: „wyżynki”/„wyrzynek”, „obrzynki”/„obżynek”, „zarzynki”, „wieniecy”, „wieńcowe”, „wieńczyny”, „wieńcowiny”, „ożniwiny”, „ograbki”, a także charakterystyczne dla Górnego Śląska: „żniwne”, „żniwówka”, „potrzesne”, „okrężne” i „żniwniok”.²

2. Rys historyczny

Jedni badacze stawiają tezę, że „dożynki są pozostałością odwiecznych, tłumnie obchodzonych, pogańskich świąt płodności i plonów, połączonych z wielkimi biesiadami i ofiarami zплодów ziemi, składanymi bóstwom urodzaju” (Ogrodowska 2000: 44). Inni, eksponując termin „wieńcowe”, wywodzą go od „najważniejszego symbolu”, czyli wieńca. Niektórzy specjalisci utrzymują, że uroczystość dożynkowa jest znacznie późniejsza, związana jest bowiem z dworem i gospodarką folwarczną, więc obchodzono ją nie wcześniej niż w XVI. wieku (Ogrodowska 2000: 45). Według

² Zob. np.: Gloger (1985, t. 2: 30 – 33); Bystroń (1994, t. 2: 436 – 440); Dworakowski (1964: 132 – 191); Krzyżanowski (1965: 86 – 88); Klimaszewska (1981: 147); Zadrożyńska (1985: 136 – 145); Pośpiech (1987: 250 – 260); Ruszel (2004: 436 – 440).

Zygmunta Glogera (1985: 30) dożynki należą do charakterystycznych i najpiękniejszych obrzędów rolniczych narodu polskiego i są zabytkiem obyczajowym pierwotnego rolnictwa Polan nad Wisłą i Wartą, od których obyczaj ten przejmowały plemiona pruskie i litewskie. W staropolskich dożynkach udział brała cała gromada wiejska (z żonami, dziećmi i starcami bez żadnego wyjątku). Z dawnych opisów wynika, że gospodarz częstował [...] mięsem i zjeżdżali się sąsiedzi na plastry i igrzyska, jeżeli już nie trzydniowe, to dlatego zawsze w sobotę rozpoczętne, żeby z następującego po niej dnia świątecznego można było coś zachwycić, odprawiane zaś wprawdzie już nie w gajach świętych, ale pod lipami dworu wiejskiego (Gloger 1985: 30).

Dożynki we wszystkich regionach najczęściej odbywały się w sobotę, a niedziela jako wolny dzień od pracy, umożliwiała swobodne świętowanie, zwykle miały miejsce w sierpniu, albo na początku września. Warto tu podkreślić, że często łączono je z obchodami święta Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia). Mediewiści zwracają uwagę, że na święto Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny mogła nałożyć się obrzędowość ludowa z przedchrześciańskimi treściami religijnymi. Owa obrzędowość – piszą – nie reprezentowała wyłącznie prowieniacji rodzinnej, słowiańskiej, lecz mogły się w niej krzyżować wpływy grecko-rzymskie, celtyckie lub bliskowschodnie (Wojciechowska 2000: 107). W świetle materiałów źródłowych w dawnych obrzędach żniwnych można wyróżnić dwie odrębne uroczystości. Były to „dożynki” i „okrężne”. Pierwsze z nich odbywały się po zakończeniu prac żniwnych, a drugie dopiero w kilka bądź kilkudziesiąt dni później po skończonym sprzęcie wszystkich zbóż: ozimych i jarych, a wówczas robotnicy dworscy w oznaczonym dniu, najczęściej w sobotę, urządzali dożynkowy pochód (Dworakowski 1964: 187). W uroczystościach dożynkowych uczestniczyli przede wszystkim żniwarze, służba ekonomiczna oraz gospodarz z rodziną. W drugich, tzw. okrężnym, dołączali się jeszcze goście z sąsiedztwa, którzy przeważnie biesiadowali przy oddzielnych stołach. Byli również częstowani lepszymi posiłkami oraz tańczyli osobno.

Na początku XX wieku oprócz dożynek dworskich w wielu miejscowościach odbywały się dożynki chłopskie, gospodarskie. Były skromniejsze, ale ich schemat był podobny. W okresie międzywojennym dożynki stawały się uroczystością stanu chłopskiego. W niektórych miejscowościach urządzano dożynki wiejskie, składkowe. Zarówno dożynki dworskie, jak i chłopskie, przetrwały do drugiej wojny światowej. W Polsce pierwsze tego rodzaju obchody dożynkowe zorganizowano w 1921 r. w powiecie sandomierskim (Małopolska). W tym czasie rozpoczęto również praktycznie we wszystkich regionach organizację dożynek parafialnych, gminnych i powiatowych pod patronatem Kościoła, licznych organizacji wiejskich, gospodarczych, samorządowych i kół Polskiego Stronnictwa Ludowego, dla których obchody dożynkowe były pewnego rodzaju manifestacją ruchu ludowego. W odbywających się w tym czasie dożynkach starano się zachować jak najwięcej elementów tradycyjnych, a zwłaszcza wieniec, pochody z wieńcem, przyśpiewki i oracje. Gospodarzami takich uroczystości zostawali najczęściej proboszczowie, nauczyciele, sołtysi, działacze wiejscy, a dożynek gminnych i powiatowych – wójtowie i starostowie (Ogrodowska 2000: 46 – 47). 28 sierpnia 1927 r.

zostały zorganizowane pierwsze dożynki ogólnopolskie, zwane centralnymi. Ówczesny prezydent Rzeczypospolitej Polskiej – Ignacy Mościcki przyczynił się do urządzenia dożynek w Spale (Łódzkie, centralna Polska), w swojej letniej rezydencji. Aż do 1938 r. był on gospodarzem spalskich dożynek. Na obchodach pierwszych dożynek prezydenckich ubrał się w krakowską sukmanę przyniesioną mu w darze przez gospodarzy.

Po drugiej wojnie światowej starano się w Polsce kontynuować tzw. dożynki centralne. Po 1980 r. doszło w Polsce do kolejnego przełomu w organizowaniu uroczystego zakończenia żniw. Święto świeckie zostało połączone z kościelnym, a rolnicy i księża nadali mu liczne akcenty religijne. Od tego czasu stało się ono wyrazem kultu maryjnego, zwłaszcza propagowanego na wsi. Powrócono do dożynek parafialnych i do obyczaju pielgrzymek chłopskich po zakończonych żniwach do sanktuarioriów Matki Boskiej, zwłaszcza na Jasną Górę w Częstochowie. Dodać tu można, że na Śląsku Opolskim takim miejscem organizacji dożynek diecezjalnych stało się sanktuarium na Górze św. Anny.

W 1989 r. prezydent Wojciech Jaruzelski przyjął wieniec dożynkowy i bochen chleba w swojej rezydencji w Belwederze (Warszawa). Można oceniać, że w latach następnych na uroczystościach centralnych coraz częściej dawała o sobie znać polityka, po prostu prowadzono na dożynkach kampanię wyborczą.



Delegacja z woj. łódzkiego (Dożynki Prezydenckie, Spala, 2015 r.), archiv T. Smolińskie

W 2000 r. Roman Jagieliński, poseł na Sejm RP, zwrócił się do prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego z prośbą o powrót do dożynek w Spale. Od tego czasu co roku w drugą niedzielę września odbywają się Ogólnopolskie Dożynki Prezydenckie w tej miejscowości. I tak w 75. rocznicę pierwszych spalskich dożynek, a dokładniej 8 września 2002 r. para prezydencka uświetniła swoją obecnością celebrowanie uroczystości (zob. Łuczkowski 2002: 42).

Warto też zauważyć, że w ostatnich latach zaczęto organizować konkurencyjne święta plonów. Pojawiły się Dożynki Unijne (w Tuchowie) i europejskie (w Raciborzu), a także ekumeniczne (w Brennej – święto katolików, ewangelików i prawosławnych). Były również Dożynki Reymontowskie (w Wierzchosławicach), ekologiczne (w Przysieku), integracyjne (w Domu Pomocy Społecznej w Łyszkowicach), przedszkolaka (w Nowym Sączu, w Niepublicznym Przedszkolu „Promyczek”), Dożynki Działkowe (w Tczewie), owocowe (w Faliszewicach), pszczelarskie (w Tuchlinie), śląskie (w Niemczech) oraz piwne (w Krasnymstwie, tzw. Chmielaki).

3. Od obrzędu do widowiska

Prócz zabawy uroczystościami dożynkowymi towarzyszyły dawniej obrzędy magiczne, mające zapewnić urodzaj plonów w następnym roku, a także obrzędy o charakterze religijnym, jak np. święcenie wieńców. Etnolodzy słusznie zauważają, że obrzędy żniwne zwykle się interpretować jako uroczystości o przewadze rytuałów końcowych, a już szczególnie dożynkom przypisywano znaczenie rytuału finalnego. [...] Wydaje się, że na rytuał żniwiarSKI można spojrzeć nieco inaczej. Święto plonów nie utożsamiane wyłącznie z dożynkami, lecz z pewną całością, którą tworzy zespół obrzędów żniwiarSKICH, to czas szczególny, bo „przejściowy” – czas rytualnego kończenia, ale i inicjowania działalności produkcyjnej człowieka, czas wyczerpywania się, ale i pobudzenia sił witalnych przyrody (Godula 1996: 128). Jak wiadomo, analizę obrzędowego scenariusza dożynkowego, obfitującego w czynności magiczne i symboliczne, którego finał stanowią dożynki, kończące się ucztą i zabawą, przeprowadziła Róża Godula. Wyróżniła kolejno takie istotne elementy, jak: zawiązanie akcji, tzw. „zażynek”, wiązanie „obcych”, wyzwoliny na kosiarza, tzw. frycowanie, ostatnie kłosy, tzw. przepiórkę, zwaną też w zależności od regionu: kokoszką, pępem, pępkiem (zob. Godula 1993; 1996).

Przypomnijmy tu tylko, że uroczystości dożynkowe na wsi polskiej zaczynały się dawniej od pozostawionej na polu albo ściętej, ostatniej garści zboża, czyli od przepiórki, zwanej też pępkiem. Nazwa pępek kojarzy się z wyobrażeniem, iż – ścinając ostatnie kłosy – zrywa się ostatnie więzy łączące zboże z matką ziemią. Ostatnie kłosy, związane w bukiet, nazywano również „kozą”, „wiązanką”, „równianką”, „plonkopką”, „garstką”. Dawniej powszechnie wierzono, że w ostatnich, pozostawionych na polu kłosach ukryte są niezwykłe, tajemne siły, decydujące o ciągłości wegetacji roślin i obfitych plonach, także w następnym roku. Ostatnie kłosy ścinał z namaszczaniem sam gospodarz albo najlepszy kośnik – pisze Barbara Ogrodowska (2000: 45). Przy „wiązaniu

przepiórki" śpiewano do dziś popularną w Polsce pieśń pt. „Uciekła mi przepióreczka w proso". Dziś „wiązanki" zboża niosą niektórzy uczestnicy korowodu dożynkowego, mają one kształt estetycznych bukietów, z całą pewnością nie są to ostatnie kłosy zjęte na polu. Wyeksponowałbym tu jeszcze bardzo ważną dawniej ostatnią furę zwożonej pszenicy, czyli tzw. „pszenną babę". Jak zarejestrowali badacze na Śląsku Opolskim, ostatni *snop przybiera i tu postać ludzką*. Nazywają go „staruchą", „babą" lub „kogutem". Przystrojony w spódnicę, fartuch i różne gałgany jedzie uroczyście do stodoły. Według zapisów Jana M. Fritza (1865: 202): „musi [on] być olbrzymiego rozmiaru i z pewną uroczystością, na woziu gałzakami i grabiami ubranym, dostaje się do spichlerza. Dla Pomorzan świętowanie końca prac żniwnych skupiało się na zwiezieniu do stodoły ostatniej fury zboża określanej „babą". W tym czasie furman objeżdżał dwór dookoła i szybko wjeżdżał do stodoły. Pozostali żniwiarze czekali na niego, by polać go wodą najobficiej, jak który tylko zdążył. Hałaśliwali przy tym i wrzeszczały. Żeby było głośniej, do kół „babowej" fury przywiązywano kawałek drewna, a ten klekotał podczas kawalerskiej jazdy furmana."

Dożynki jako obrzęd, posiadający konkretną formę i treść, w swojej strukturze ewoluowały i przekształciły się po II. wojnie światowej w widowisko i ceremonię. Stają się inscenizacją a w ich odbiorze konieczny jest udział publiczności. Współcześnie wraz z rozwojem kultury agrarnej, mechanizacji rolnictwa i urbanizacji wsi zmieniała się forma ich świętowania. Z racji organizowania w Polsce dożynek o charakterze lokalnym (gminne, powiatowe), regionalnym, ogólnopolskim (dożynki prezydenckie), a także religijnym (dożynki diecezjalne) stały się one uroczystością nie tylko o charakterze społecznym i towarzyskim, ale starannie przygotowanym widowiskiem. Festynowi takim we wszystkich regionach w Polsce towarzyszą wystawy rolnicze, występy nie tylko amatorskich zespołów ludowych, ale i profesjonalnych. Dożynki są dziś świętem nie tylko grupy zawodowej, jaką stanowią rolnicy, ale stały się uroczystością już nie tylko o charakterze lokalnym i regionalnym, ale świętem narodowym, w którym uczestniczą nie tylko mieszkańcy wsi i ludzie zawodowo związani z rolnictwem, ale i mieszkańcy miasta.

4. Wieńce, korony, prace plastyczne oraz chleb

Dawniej w dożynkach naczelną rolę pełniły następujące rekwizyty: **wieniec, snop, bukiet i chleb** – symbole nowych plonów, które zapowiadają zbiory przyszłoroczne. Wieniec jako nośnik idei odradzania wykonywany był z ostatnich kłosów, a wykruszone z niego ziarno wysiewano, w ten sposób stawało się ono poczatkiem przyszłego urodzaju. Rekwizyty dożynkowe polewano też wodą, bo jej zapładniająca moc gwarantuje pomnożenie życia. Wieniec, bukiet i snop zdobiono zielenią, czyli znakiem trwającego życia. W wieńcu umieszczano wyobrażenie dziecka, jako znak narodzin, figurkę bociana, czyli zwiastruna życia, koguta, jako symbol płodności bądź przywiązywano doń żywe koguty, które oznaczały podwójną płodność. Atrybuty te nieśli młodzi ludzie, co symbolizować miało zwielokrotnienie rozrodczości i płodności.



Korona kłosowa, Polska Nowa Wieś (Foto: T. Smolińska, 2005)

Symbolika wszystkich elementów była więc tu bardzo wyraźna i w ten metaforeczny sposób prorokowano odnowienie potencjału twórczego przyrody. Przekazywano, tak jak i dziś, dary okazałe (większe rozmiary, wielokrotność) i dorodne (zdrowe owoce, dojrzałe kłosy). A wszystko po to, aby przywołać urodzaj. Przy wręczaniu każdego z rekwizytów wypowiadano stosowne formuły i śpiewano odpowiednie pieśni obrzędowe.

W niektórych regionach Polski zamiast wieńca z ostatnich kłosów wykonywano bukiet albo **snop** (Małopolska, centralne i wschodnie regiony). Do bukietu

dożynkowego wybierano najdorodniejsze zboże, wiązankę ozdabiano kwiatami oraz wstążkami i wręczano właścielowi folwarku. Snop nazywano m. in. „pępkiem”, „dziadem”, „babą”, „kogutem”, dodatkowo przystrajano go jeszcze kwiatami, wstążkami oraz zieleniną. Czasami formowano z niego kształt postaci ludzkiej: kobiety lub mężczyzn, rzadko dziecka (Godula 1996: 136). Gotowy snop przekazywano gospodarzowi lub dziedzicowi na obszarze jego dworu lub zagrody.

Jednak najbardziej popularnym rekwizytem dożynkowym we wszystkich regionach był i jest **wieniec**, zwany wieńcem żniwnym lub dożynkowym, jak pisał w XIX. wieku Jan M. Fritz, na dożynkach *wieniec kłosiany główną gra rołę* (Fritz 1865: 202). Symbolizował on pracę żniwiarską, płody ziemi i zebrane plony. W świetle materiałów źródłowych wieńce dożynkowe posiadały różne formy i ozdoby. Mogły być dwojakiego kształtu: jedne w formie wiązka i te wiązało się na kole z drutu, a drugie – korony. Te ostatnie wymagały bardziej skomplikowanej konstrukcji. Najczęściej miały one kształt korony węgierskiej, która spleciona była z czterech związań w górze pałków lub słomianych warkoczy. Badacze wspominają, że wieniec przybrany był wstążkami i często kształtem przypominał potężną, piramidalną czapę, aczkolwiek zadowalano się również wieńcami o kształcie koła. Dorota Simonides (207: 105) przypomina dawne wierzenie, zarejestrowane w trakcie badań terenowych w Krapkowicach, że *czyż kwiat szybciej zwiednie, ten pierwszy umrze*. Wplatanie czerwonych jabłek symbolizowało plon sadów, natomiast kiście orzechów wkładano jako plon lasów. Warto tu podkreślić, że w niektórych regionach przywiązywano do wieńca różne wypieki: rogaliki, obwarzanki, pierniki, figurki.

Drugim podstawowym rekwizytem – symbolem dożynek jest **bochenek chleba**, upieczony ze świeżej mąki. Chleb uważany za dar nieba ludzie od dawna darzą wielkim szacunkiem. Jeśli zdarza się, że upada na ziemię, podnosi się go, całując, co oznacza przeproszenie za nieposzanowanie pokarmu. Gospodyn, rozpoczynająca nowy bochenek, kreśli na nim znak krzyża, zaznaczając w ten sposób jego szczególnie znaczenie. Jak widać, odnoszące się do chleba tradycje osadzone w myśli mitycznej przetrwały przede wszystkim w postaci znanej (*nie tylko z kultury ludowej*) sakralizacji pieczywa, w nakazach otaczania go szczególnym szacunkiem, w licznych związań z nim tabu oraz [...] w przeświadczeniach uzasadniających lecznicze, wróżebne i magiczne użycia pieczywa (Kowalski 2000: 84).

Dożynkowy chleb owinięty w płótno chłopi wręczali dziedzicowi, nawiązując w ten sposób do tradycji składania w podarunku tkanin. Obdarowywanie pieczywem było środkiem pośredniczącym w kontaktach międzysferycznych, stanowiło akt ofiary i podziękki. Wyrażała się w nim wdzięczność za dotychczasowe plony, a także prośba o urodzaj w przyszłym roku. Przypuszcza się, że pieczywo traktowano jako rzeczywisty owoc zboża. Dlatego też na wieńcu dożynkowym zawieszano pierniki, bułki, rogaliki. Wręczanie panu bochenka świeżego chleba było aktem magicznym, wyrażano w ten sposób podziękowanie za dotychczasowy plon i proszono o przyszły urodzaj. Obdarowanie pieczywem potwierdzało rolę dziedzica jako pośrednika między ludźmi żywymi a agrarnymi istotami demonicznymi. Jak słusznie zauważa Piotr Kowalski

(2000: 90), dawniej pieczywo obrzędowe wzbogacano przez dodanie pewnych składników – bywał to np. miód, dodatek kosztowny i niełatwo osiągalny. Często funkcję tę spełniał także mak [...], roślina o halucynogennych i usypywających właściwościach, był wszak znakomitym mediatorem, środkiem łagodzącym przejście między porządkiem żywych i bogów. Swoje uzasadnienie miało też dodawanie cebuli, czosku i wielu ziół, którym przypisywano magiczne właściwości. W Rzeszowskim przed dożynkami, jak podaje Krzysztof Ruszel, grupa odświętnie ubranych dziewcząt i chłopców prosiła gospodynę o wrzucenie kilku garści maki do ustawionej na woziu dzieży. Później, w trakcie uroczystości dożynkowych, żniwiarze ustawnieni w szeregu odmawiali modlitwe „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”, a następnie krojono chleb upieczonego z zebranej maki i częstowano wszystkich zebranych. Przy okazji dzielono się chlebem jak opłatkiem, składając swoje życzenia (Ruszel 2004: 439). Chleb – jak widać – należał i nadal należy do jednego z głównych rekwizytów niezbędnych do zapewnienia pomyślności uczestnikom święta. Był i jest odpowiednikiem powodzenia, braku głodu i pomyślności. Podczas towarzyszącej dożynom dziękczynnej mszy św. wierni proszą, żeby go nigdy nie zabrakło. Chleb dożynkowy starostowie dożynkowi wręczają przedstawicielowi władz bądź celebującemu mszę św. kapłanowi.

5. Dziękczynna msza święta

Według oceny badaczy, na początku XX wieku w górnośląskich dworach właściciel [...] udawał się rano z robotnikami do kościoła, a po powrocie podejmował u siebie żniwiarzy poczęstunkiem, natomiast centralna uroczystość dożynkowa odbywała się dopiero pod wieczór (Pośpiech 1987: 257). Badacze utrzymują, że w okresie międzywojennym rozpoczęto organizować w Polsce dożynki parafialne, gminne i powiatowe pod patronatem Kościoła (Ogrodowska 2000: 46). Według Jerzego Pośpiecha (1987: 258) na Górnym Śląsku zwyczaj urządzania przez Kościół specjalnych nabożeństw dziękczynnych za udane plony rozpowszechnił się po drugiej wojnie światowej. W latach 50. XX stulecia dożynki stały się nie tylko w tym regionie dwuetapowym świętem: świeckim i religijnym. Uroczystości świeckie rozpoczęły się przed religijnymi, a dożynki kościelne obchodzono zwykle w pierwszą lub drugą niedzielę października. Można oceniać, że każda dożynkowa msza św. w Polsce rozpoczyna się odśpiewaniem przez wiernych pieśni „na podziękowanie za żniwo” pt. „Boże, z Twoich rąk żyjemy”.³ Następnie najczęściej święcone są owoce i jarzyny, które rolnicy układają przed ołtarzem. Dziś w parafiach polskich prócz korony wierni składają na ołtarzu również chleb, a podczas mszy św. także inne dary. Zwyczajowe ofiarowanie rozmaitych rzeczy (warzyw, owoców, wędlin, mięsa, słodyczy) jest szczególnie czytelne

³ Pieśń ta liczy 8 zwrotek, zob. 3 pierwsze zwrotki: Boże, z Twoich rąk żyjemy / choć naszymi pracujemy; / z Ciebie plenność miewa rola, / my zbieramy z Twego pola.// Wszystko Cię, mój Boże , chwali, / aleśmy i to poznali, / że najmilszą Ci się zdała / pracującą ręki chwała. // Co rządzisz ziemią i niebem, / opatrujesz dzieci chlebem, / Tyś nam dał urodzaj złoty, / my Ci dali trud i poty. [...]. Droga do nieba 2014: 899.

podczas dołynek diecezjalnych, gdy delegacje parafialne składają przed ołtarzem hojne dary. Orszak dożynkowy ustawia się wówczas w odpowiednim porządku. Podczas ofiarowania rolnicy składają tzw. ofiarę stołu, czyli to wszystko, co urodziła ziemia.

Niektórzy badacze postrzegają dołynek jako święto w zasadzie świeckie, należące do cyklu obrzędów wybitnie agrarnych o wielowiekowych tradycjach, mimo włączenia do niego wielu elementów religijnych. Np. Grażyna Kubica (2008: 164) obecność księży na współczesnych dołynkach na Śląsku Cieszyńskim postrzega w kategoriach „sprawy politycznej”, przyznając wszak, że dawne dołynek miały zawsze wyraźny aspekt religijny – dziękowania Bogu za plony. Nie wymagało to jednak udziału duchowieństwa. W przedwojennych dołynkach ksiądz uczestniczył jako osoba prywatna, teraz jest inaczej.

6. Świeckie uroczystości dołynkowe: korowody, konkursy koron żniwnych, wystawy, kiermasze, koncerty, zabawa

Barwny korowód był i jest jednym z głównych etapów „żniwnego”, to właśnie tym wydarzeniem rozpoczynał się w XIX w. pochód dołynkowy. Orszak taki poprzedzała zwykle kapela, na czele pochodu przodownice niosły na głowach wieńce, w które zatykano figurki bocianów lub bliźniąt, bądź wieniec nieśli wybrani żeńcy, a za nimi szli odświętne ubrani żniwarze i żniwiarki, jedna z dziewcząt niosła chleb. W świetle ustaleń badaczy bywało i tak, że za przodownicami postępowały dwie mężatki niosące nieduże bukiety z kłosów i polnych kwiatów.



Ustrojony wóz dołynkowy, Gogolin, r. 2000 (foto: G. B. Krzysztoń)

Wszystkie dary składano właścicielowi majątku (Zadrożyńska 1985: 141). Idąc śpiewano liczne pieśni. Warto tu zauważyć, że praktycznie we wszystkich regionach pieśni dożynkowe wyróżniały się swą specyficzną tematyką i powtarzającymi się motywami: były to komplementujące lub ironizujące oceny, adresowane do konkretnego dziedzica (hrabiego), ekonomów, gospodarzy, zawierały często aluzje satyryczne, krytykę i niezadowolenie ludzi z panującej sytuacji społecznej, a także – już po drugiej wojnie światowej – były to również improwizacje natury ogólniejszej, odwołujące się do realiów życia społecznego na wsi, polityki rolnej państwa polskiego etc. Bywało też dawniej i tak, że kosiarze stawali przed dworem i zaczynali ostrzyć kosy, dając w ten sposób sygnał, że czekają na poczęstunek. Obdarowana osoba odwdzięczała się gościnnością. Róża Godula (1996: 139) zwraca szczególną uwagę na dar w obrzędzie dożynkowym, który jest obecny we wszystkich sekwencjach. W czasie uroczystości dożynkowych przekazuje się dar okazały i dorodny, żeby w przeszłym roku był urodzaj. I tak aktowi wręczania wieńców towarzyszy dar słowny, czyli składanie życzeń: „Żeby zboże plonowało”, obfitych zbiorów: „Sto korcy z mendla”. „Dary przekazuje najlepsza żniwiarka lub żniwiarz właścicielowi folwarku, gospodarstwa. Odwzajemnienie następuje natychmiast w formie równie bogatej i znaczącej: żywności – symbolu życia, alkoholu – atrybutu świata żywych, pieniądze – znaku obfitości, powodzenia. Dary – symbole odnowy krążą między osobami wartościowanymi dodatnio, posiadającymi cechy istotne: pracowitość, bogactwo, które decydują o pomyślnej przyszłości. Zwykle zabawa odbywała się w stodole na klepisku (boisku). Uczestnicy tańczyli, żeby całe zboże było dobrze wymłóczone. Wszyscy wspólnie bawili się do późnej nocy. Podczas zabawy dożynkowej urządzano różne gry i popisy zręczności. Dlatego też można oceniać, że pierwotnie dożynki były w gruncie rzeczy wiejską zabawą o charakterze obrzędowym, natomiast współczesna uroczystość żniwną – wesołym widowiskiem.

Jak wiadomo, z upływem lat praktyka przekazywania wieńca (lub bukietu) uległa zasadniczej zmianie. Od kilkudziesięciu już lat na dożynkach gminnych, powiatowych, wojewódzkich i prezydenckich korony (jak i inne prace plastyczne), uczestniczą w konkursie na najładniejszą koronę. Celem takiego konkursu jest według organizatorów kultywowanie tradycji związanych z obchodami święta plonów i upowszechnienie wartości kultury ludowej. Zgodnie z regulaminem komisja oceniająca uwzględnia następujące kryteria: udział w korowodzie, związki z tradycją i kulturą regionu, technikę wykonania, wartość plastyczną. W związku z konkurencją zgłoszone prace są na dożynkach wyeksponowane w widocznym miejscu, aby wszyscy uczestnicy dożynek mogli je podziwiać. Niestety, od kilku lat jury rejestruje wśród zgłoszonych do oceny prace plagiaty. Lokalne społeczności odkupują wcześniej nagrodzone korony i prezentują je w następnym roku jako własne. Zjawisko to wymaga oddzielnego omówienia.

Można oceniać, że współcześnie korowód, w którym biorą udział przedstawiciele różnych grup wiekowych (poczynając od przedszkolaków) i zawodowych, żyjących „z roli”, jest nadal ważnym etapem w obchodach uroczystości dożynkowych. Zawsze

przestrzega się odpowiedniej kolejności w pochodzie. Tradycyjnie na czele usytuowana jest orkiestra, za nią jedzie para starostów, są to gospodarze, wyróżniający się w swej miejscowości (bądź gminie, powiecie czy województwie). Bywa, że w dorożce tej siedzi również ksiądz proboszcz, przedstawiciel władzy (np. marszałek województwa, starosta powiatu, burmistrz, wójt gminy). Za parą starostów rozpoczyna się barwna kolumna złożona jeszcze nie tak dawno z wozów drabiniastych, a dziś li tylko z traktorów z przyczepami, na których miejscowi rolnicy prezentują w dowcipny sposób scenki z życia dawnych i współczesnych mieszkańców wsi, a więc różne zajęcia gospodarskie, np.: młocenie cepami, darcie pierza, robienie masła, kiszenie kapusty. Bywa i tak, że scenki rodzinowe prezentowane na przyczepach pięknie przystrojonych zielenią i kwiatami unaoczniają zajęcia rolnika w różnych porach roku. Wozy i przyczepy przystrojone są gałązkami brzozy, kolorowymi wstążkami i bibułkami, kwiatami, owocami, warzywami, a także coraz częściej specjalnymi plakatami, na których zapisano żartobliwe, ironiczne rymowane sentencje, pointujące współczesne życie społeczno-gospodarcze, polityczne w regionie i kraju. Prócz różnych typów traktorów w pochodzie prezentowane są rozmaite maszyny żniwne, zarówno te dawne, jak i współczesne, imponujące nowoczesnością. Organizatorzy starają się, żeby ich prezentacja była jak najpiękniejsza. Niektórzy uczestnicy korowodu obsypują widzów słomą, cukerkami, polewają ich wodą. Zazwyczaj korowód zamknięty wozy strażackie. Co roku na trasie przejazdu pojawia się tłumnie zgromadzona publiczność, która oklaskuje ten niecodzienny korowód. Taki pochód dożynkowy jest bardzo widowiskowym elementem dożynek. Barwny korowód wozów z przebierańcami wszedł już w Polsce na stałe do programu uroczystości żniwnych, podobnie jak przystrajanie miejscowości, w której odbywają się dożynki. Powitanie korowodu dożynkowego w miejscu uroczystości (amfiteatr, boisko, bądź specjalnie wyznaczony do tego celu plac) i przedstawienie wszystkich uczestników należy do jednego z głównych zadań konferansjera. Dawniej gości witał sołtys z miejscowości zajmującej się organizacją dożynek. Natomiast obecnie, kiedy już wszyscy powoli przychodzą/wjeżdżają na teren „zbiórki”, prowadzący uroczystość konferansjer (przeważnie dziennikarz z regionalnego radia lub telewizji) po kolei przedstawia i wita uczestników. Każdy gość przyjmowany jest gromkimi brawami. Wiele osób specjalnie przychodzi, aby obejrzeć barwny pochód, potem zwykle wszyscy uczestniczą w uroczystej mszy św. Po niej podziwiają korony żniwne, ustawione w pobliżu polowego ołtarza, robią zdjęcia, spotykają się ze znajomymi.

Grażyna Kubica w ślad za informatorami krytycznie ocenia współczesne dożynki, którymi praktycznie kierują urzędnicy. Uważa, że korowody dożynkowe *nie różnią się za bardzo* od tych sprzed przełomu politycznego w Polsce w 1989 r. Korowód bowiem „*odbierają*” w zależności od typu dożynek władze lokalne, powiatowe, wojewódzkie. Według niej *poprzednio to rolnicy starali się zaistnieć w przestrzeni publicznej, obecnie zaistnieć chce lokalna władza. To jej zależy na promocii miasta (a także swoich partii i samych siebie), a rolnicy nie muszą już walczyć o uznanie polityczne, co najwyżej ekonomiczne* (Kubica 2008: 164).

Jestem przekonana, że obecnie świecka część dożynek jest bardziej rozbudowana i pełna atrakcji niż uroczystość w kościele. Świecki etap tej uroczystości rozpoczyna się zwykle po uroczystej mszy św. Po odśpiewaniu hymnu Polski mają miejsce podziękowania i przemówienia przedstawicieli władz województwa, powiatu, gminy, etc. w zależności od rodzaju dożynek; wojewódzkich, powiatowych, gminnych. Następuje kolejna część uroczystości, czyli występy regionalnych zespołów folklorystycznych i tych, preferujących współczesną muzykę młodzieżową. Koncerty spotykają się ze spontanicznym przyjęciem publiczności, która licznie gromadzi się wokół sceny. Organizatorzy starają się, aby przygotować bogatą ofertę rozrywkową i kulinarną. Uroczystości świeckie, zwane również festynem, zwykle kończy zabawa dożynkowa.

Tradycyjnie – od wielu już lat – w czasie trwania świeckich obchodów uczestnicy mogą podziwiać specjalnie przygotowane na tę okazję wystawy rolnicze, przygotowane głównie przez ośrodki doradztwa rolniczego, a także przez firmy i instytucje pracujące na rzecz rolnictwa, na których prezentuje się nowoczesne rolnictwo, czyli osiągnięcia nauki i praktyki w dziedzinie rolnictwa, przetwórstwa rolno-spożywczego, hodowli zwierząt i uprawy najnowszych odmian zboż, ziemniaków i innych gatunków roślin uprawnych. Własne stoiska mają również ogrodnicy, sadownicy, szkółkarze, pszczelarze, także osoby promujące agroturystykę. Można kupić sadzonki drzewek i kwiatów, wyroby rękodzielnicze i rozmaite zabawki oraz gadżety, rodem z kramów odpustowych.



Wóz dożynkowy, Gogolin, r. 2000 (foto: G. B. Krzysztoń)

Zakończenie

Współcześnie bogaty zespół tradycyjnych wierzeń, zwyczajów i obrzędów dożynkowych jest poważnie ograniczony, zmienił się ich wymiar oraz funkcje. Dożynki nadal są ukoronowaniem ciężkiej pracy na roli oraz formą podziękowania za zebrane plony. Jednak współczesnym uroczystościom nie towarzyszą praktyki magiczne, które w przeszłości miały zapewnić urodzaj podczas następnych zbiorów. Oceny niektórych badaczy są skrajne w tej mierze, gdy piszą tak: *dziś z dawnych zwyczajów żniwnych nic już prawie nie zostało* (Dworakowski 1964: 133). Odeszły w przeszłość tradycyjne pieśni obrzędowe, straciły rację bytu dawne oracje przodownic, których adresatem był dziedzic. Uczestnicy, tłumacząc się z nieznajomości pieśni, przyznają, że po prostu nikt ich nie nauczył takiego repertuaru. Z tradycyjnych praktyk zachował się zwyczaj wypiekania chlebów, wykonywania koron i wieńców żniwnych. Twórcy współczesnych koron zdają się nieraz zapominać, że tworzono je pierwotnie nie tylko z kłosów i ziaren zbóż, ale i kwiatów, owoców i warzyw. Na początku XX wieku rozpowszechnił się zwyczaj urządzania przez Kościół specjalnych nabożeństw za udane zbiory. Ich uczestnicy całą ceremonię nierozerwalnie łączą z uroczystością kościelną. Można oceniać, że dożynki w Polsce bez dziękkczynnej mszy św. nie mogłyby współcześnie zaistnieć. Księża, dziękując rolnikom za ich trud, podkreślają, że „plony, mimo iż wyrosły na polu dzięki ich pracy, są darem od Boga”. Wierni, uczestniczący w dożynkach diecezjalnych oraz ogólnopolskich w Częstochowie, uznają, że właśnie te kościelne dożynki są „najważniejszymi ze wszystkich”, bowiem „to w tym miejscu najlepiej jest dziękować Bogu za plony”. Obecne dziękkczynienie za plony zostało wzbogacone o liczne imprezy artystyczne, występy grup wokalno-muzycznych oraz konkursy, towarzyszą mu korowody przebierańców, a mieszkańców miejscowości, w których odbywają się uroczystości, szczególnie je dekorują, przygotowują osobliwe scenki rodzajowe. I tak dożynki stają się okazją do promocji regionu, gminy czy konkretnej wsi. Poszerzenie zakresu obchodów święta plonów jest konsekwencją współczesnej kultury popularnej. Jego celem jest m.in. zachęcenie jak największej liczby gości do wspólnego świętowania. Dożynki stały się w Polsce oryginalnym widowiskiem, pełniącym funkcje religijne, rozrywkowe, integracyjne, społeczne i te właśnie funkcje ekspolonują współczesne media.

Literatúra

- BYSTROŃ, J. S. (1994). *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII.* T. 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Droga do nieba. Katolicki modlitewnik i śpiewnik* (2014), wyd. z dużym drukiem. Opole: Wyd. i Drukarnia Świętego Krzyża, s. 899 – 900.
- DWORAKOWSKI, S. (1964). *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią.* Białystok: Białostockie Towarzystwo Naukowe.
- FRITZ, J. M. (1865). *Zwyczaje i obyczaje ludu w Szlązku pruskim.* In: Tygodnik Ilustrowany, nr 320, s. 202. Cyt. za: KOLBERG O. (1965) *Dzieła wszystkie.* T. 43: Śląsk. Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 27 – 28.
- GLOMER, Z. (1985). *Encyklopedia staropolska ilustrowana.* T. 2. Warszawa: [Wyd.] Wiedza Powszechna.
- GODULA, R. (1993). *The Gift in the Polish Harvest Ritual.* In: Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Etnograficzne, z. 31, s. 85 – 106.
- GODULA, R. (1996). *Żniwa. Krążenie darów w dramacie obrzędowym.* In: Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Etnograficzne, z. 34, s. 127 – 142.
- KAMOCKI, J. (1986). *Od andrzejek do dołynek.* Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza.
- KLIMASZEWSKA, J. (1981). *Doroczne obrzędy ludowe.* In: Biernacka M. – FRANKOWSKA M – PAPROCKA, W. (ed.). *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej.* Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, s. 127 – 153.
- KOWALSKI, P. (2000). *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków.* Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum.
- KRZYŻANOWSKI, J. (1965). *Dołynek [hasło].* In: KRZYŻANOWSKI J. (ed.). *Słownik folkloru polskiego,* Warszawa: [Wyd.] Wiedza Powszechna, s. 86 – 88.
- KUBICA, G. (2008). *Tradycja, krajobraz i nowa lokalność. Kulturowa historia tworzenia publicznych rytuałów w śląskiej społeczności.* In: KUBICA G. – LUBAŚ M. (ed.) *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 125 – 167.
- ŁUCZKOWSKI, J. (2002). *Dołynek Prezydencki.* In: Twórczość Ludowa, nr 4, s. 42.
- OGRODOWSKA, B. (2000). *Zwyczaje, obrzędy i tradycje. Mały słownik.* Warszawa: VERBINUM – Wydawnictwo Księży Werbiów.
- POŚPIECH, J. (1987). *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku.* Opole: Instytut Śląski w Opolu.
- RUSZEL, K. (2004). *Leksykon kultury ludowej w Rzeszowskim.* Rzeszów: Muzeum Okręgowe w Rzeszowie, Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- SIMONIDES, D. (2007). *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego.* Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

SMOLIŃSKA, T. (2009). *Tradycja kulturowa święta plonów*. In: KLUCZNIOK K. – SMOLIŃSKA, T. (ed.). *Żniwniok opolski*. Opole: [Wyd. Związek Śląskich Rolników w Opolu], s. 4 – 46.

SZCZYPKA, J. (1980). *Kalendarz polski*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

SYFELBEIN-SOKOLEWICZ, Z. (1967). *Plon, obrzęd i widowisko. Próba etnologicznego ujęcia obrzędów i zwyczajów rolniczych*. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie. Wypisy (2004). Wybór i oprac. T. SMOLIŃSKA, wyd. III, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

WOJCIECHOWSKA, B. (2000). *Od Godów do Świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*. Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego.

ZADROŻYŃSKA, A. (1985). *Powtarzać czas początku*, cz. 1: *O świętowaniu dorocznych świąt w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze.



Rower dożynkowy, Gogolin, r. 2000 (foto: G. B. Krzysztoń, archiv T. Smolińskiej)

Betlehemská hra v priestore hriňovského lazu Priehalina v súčasnosti

**Bethlehem play in the area of the Priehalina
(village part of Hriňová city) in the present time**

Michaela Kaličiaková

Mgr. Michaela Kaličiaková
kaliciakovamichaela@gmail.com

Abstract: The study explains and completely documents current situation of Christmas Bethlehem play in Priehalina – part of Hriňová town at the beginning of 21. century. It catches some details, also texts, songs from the process of preparing it during an autumn and from time before Christmas. This period is connected with choosing proper actors – young single boys for roles of specific Bethlehem characters. Preparation of costumes, masks and accoutrement which are part of this performance is also connected with this time. An attention is paid to each performance in every house during Christmas time especially on Christmas Eve, Christmas Day and St. Stephan Day. All these performances have been watched and compared with gained information from ethnological analyse. This analyse included visiting of Bethlehem's actors, visiting of the church, giving gifts, cooperation of the local community and the importance of these Christmas plays for the people from the small village part of Hriňová town.

Keywords: betlehem's game, actor, audience, stage, masks, costumes, properties, gifts (votive)

Kľúčové slová: betlehemská hra, herec, publikum, javisko, masky, kostýmy, rekvizity, dary

Úvod

Vianočné sviatky predstavujú obdobie od 24. decembra do Troch kráľov (6. 1.), počas ktorých sa vykonáva množstvo obyčají spojených s prosperitou celého hospodárstva a obydlia. Počas týchto dní sa realizuje viacero obchôdzok ľudového divadla, prostredníctvom ktorých aktéri do domácnosti prinášajú dávne biblické príbehy. Ľudové hry, čerpajúce témy z Biblie a z námetov zo života svätých, plnia viaceré funkcie, okrem iného aj estetickú aj náboženskú funkciu. Medzi vianočné hry ľudového divadla zaraďujeme obchôdzky ako Chodenie s hadom, Betlehemske hry, Troch Kráľov, Hru o sv. Dorote a i. Štúdia sa konkrétnie venuje betlehemským obchôdzkovým hrám predvádzaným na začiatku 21. storočia, ktoré sú významným prejavom tradičného ľudového divadla, pričom dotvárajú originálnu atmosféru vianočného obdobia. V repertoári ľudového vianočného divadla sú práve betlehemske obchôdzkové hry najrozšírenejším druhom. Obsahujú tematiku narodenia Ježiša Krista, ktorá je obohatená o pastiersku a zbojnícku tradíciu.

Štúdia vychádza z diplomovej práce,¹ zameranej na betlehemskú hru v retrospektíve od 60. rokov 20. storočia až po súčasný stav. Hlavným cieľom je poukázať na pretrvávanie betlehemskej obchôdzky v podobe, v ktorkej sa uvádzajú v súčasnosti a jej etnologická analýza, na základe ktorej som pozorovala v rokoch 2012 – 2017 celkový priebeh betlehemskej obchôdzky počas Vianoc v lazovej oblasti Priehalina v meste Hriňová.² Neodmysliteľnou súčasťou Hriňovej sú rozptýlené lazy rozkladajúce sa na južných svahoch Poľany, ku ktorým patrí aj výskumná oblasť Priehalina. Pozoruhodné je, že až do súčasného obdobia je charakteristická súkromným hospodárením a obyčajami, ktoré sa realizujú mimo mesta Hriňová a bez participácie miestnych inštitúcií. Medzi významné príležitosti, v rámci ktorých sa výlučne v „gescii“ obyvateľov žijúcich na laze realizujú rôzne obyčaje patria fašiangy, veľkonočná oblievačka, stavanie a váľanie májov, pálenie míle na Turíce, dožinky – podávanie za úrodu a v zimnom období obyčaje spojené s dňom sv. Mikuláša a betlehemská obchôdzka. Tieto obyčaje spojené s kalendárnym cyklom sa konajú na spoločnom priestore lazu, známom pod názvom Hájenka. V súvislosti s charakteristikou lazu je potrebné zvýrazniť fenomén

¹ KALIČIAKOVÁ, M. (2017). Betlehemske hry z hľadiska viacgeneračnej retrospektívy spoločenstva na laze (Prípadová štúdia z mesta Hriňová – Priehalina): [diplomová práca] Nitra: UKF. Škollitelka doc. PhDr. Magdaléna Paríková, CSc., Katedra etnológie a folkloristiky, Filozofická fakulta UKF v Nitre.

² Mesto Hriňová patrí v súčasnosti do správneho územia okresu Detva a do regiónu Podpoľania. Ako samostatná obec existuje od roku 1891 a štatút mesta jej bol priznaný v roku 1989. Z etnického hľadiska tu dominujú Slováci (v r. 2011 – 98,58 % z celkového počtu obyvateľov), čo sa týka konfesie rímskokatolícke vierovyznania predstavuje 88,85 %. Katastrálne územie Hriňovej – ako jedno z mála na Slovensku – nebolo zasiahnuté združtevovaním v druhej polovici 20. storočia. Vďaka tomu sa tu zachovali stále aktuálne formy hospodárenia, ale i archaický krajinný ráz mesta a jeho okolia.

sídelnej izolácie ako determinujúceho faktoru, ktorý prispieva k uchovávaniu kultúrnych špecifík lazového spoločenstva.

Vznik, vývoj a formovanie betlehemských hier

Vo vianočných hrách zaznieva biblická téma narodenia Krista i profánne prvky, čo do veľkej miery predkladá otázky o ich pôvode, vzniku a formovaní. Vznik a vývoj vianočných hier sa viaže k stredovekému liturgickému divadlu (oficiu), ktoré plnilo dôležité poslanie v christianizačnom procese európskych národov, čo potvrdzuje viacero publikácií.³ Dané obdobie sa datuje obdobím na konci 10. storočia (Slivka 1991: 5). Prostredníctvom liturgického oficia sa spoločenstvám prijímajúcim kresťanstvo približovali biblické dejiny a objasňovali náboženské dogmy. Cirkev sa v danom období začala usilovať o šírenie vianočných hier aj prostredníctvom rádov a kláštorov (jezuitov, benediktínov, františkánov a ďalších), ktorým podliehalo cirkevné školstvo (Langer 2003: 39). Z toho dôvodu sa v školách začala pozornosť upriamovať aj na liturgické divadlo, ktoré sa tešilo veľkej popularite. Práve preto sa začalo rozrastať o nové profánne motívy a svetské postavy, ktoré prerástli liturgickú predlohu.

Celý vývoj náboženského divadla, od liturgického cez pololiturgické, smerujúce k svetskému a ľudovému, v stredovekej Európe prebiehal od 10. do 15. storočia. Pre svoj vyslovene neliturgický charakter vianočné hry opustili prostredie chrámu na prelome 15. a 16. storočia, pričom ukončili svoj formotvorný proces v ľudovej tradícii (Demo 2014: 29).

Dôležitým činiteľom pre formovanie betlehemských hier bolo podľa M. Slivku pôsobenie stredovekých jokulátorov – *igricov* (potulní herci, muzikanti, komedianti) (Slivka 1988: 335), ktorí povzniesli divadelnú úroveň predstavení, zohrávali dôležitú úlohu pri formovaní svetských postáv a do hry priniesli komediálny prvok. M. Slivka poukazuje na fakt, že k biblickej osnine narodenia Ježiša sa viaže predovšetkým dvojica betlehemských pastierov Fedora a Stachu, ku ktorým igriči pridali postavu s drsným humorom, ktorá má na Slovensku viacero pomenovaní – *Dedo, Starý, Kubo, Gryco* a pod. (Slivka 1991: 8).

Ďalším významným činiteľom pri formovaní betlehemských hier bola domáca obradová tradícia. O vianočné hry sa začalo zaujímať vidiecke obyvatelstvo, ktorému bol blízky intímno-ľudský rozmer príbehu narodenia Krista a zodpovedal mu malý počet účinkujúcich postáv. Ústrednou a najrozšírenejšou témou sa stali betlehemskí pastieri a udalosť narodenia Ježiša, ktorej sa ujala sociálna vrstva pastierov, ktorí na naše územie prišli s valašskou kolonizáciou. Na základe toho sú betlehemské hry svojou genézou pre značnú časť Európy úzko späté s existenciou roľníckej a pastierskej kultúry. Valasi do betlehemských hier priniesli prvky svojej kultúry a udalosti zo svojho života. Dialógy a piesne betlehemicov pripomínajú voľnosť a slobodu zbojníckeho života. Valasi s

³ Pozri napríklad práce: SLIVKA (1988, 1991), FEGLOVÁ (2008, 51 – 52), DRUGOVÁ (2009), DEMO (2014: 29).

výrazným prototypom svojho stavu dokomponovali k biblickým pastierom postavu „*baču z Rimavskej Soboty*.“ Boli privilegovanou vrstvou, ktorá mala svoje súdy, organizáciu – „*Valašský opasok*“ v Rimavskej Sobote, preto toto mesto zakomponovali aj do textu hry (Slivka 1988: 336). Biblická téma doplnená valaskou a zbojníckou kultúrou a folklórom sa stala súčasťou ich ľudovej kultúry. Ako uvádza Z. Drugová, v takomto prostredí sa dovršila premena pôvodne náboženského stredovekého divadla na divadlo ľudové (Drugová 2009: 64).

Zásadný vývoj betlehemskej hier sa končí na prelome 18. – 19. storočia, kedy aj pastierska tradícia skončila svoje stavovské poslanie. Do autonómneho vývoja betlehemskej hier vstúpili v 19. storočí krázi, ktorí sa snažili o redukovanie vulgárnych a bezbožných výrazov. Avšak v ľudovej tradícii je obradové spojené vždy s komediálnym, preto autochtónne divadlo plní funkciu obradu a zároveň odpovedá na túžbu po hre a zábave (Horváthová 1986: 81). Je potrebné uviesť, že podľa M. Slivku (1988) sa betlehemskej hry nestali po dovršení svojho vývoja statickým javom, ale sa stali živou súčasťou ľudovej kultúry a naďalej na seba nabaľovali prvky zo spoločenskej základne.

Betlehemská hra na hriňovskom laze Priehalina

Betlehemská vianočná hra si zachovala svoju základnú dejovú osnovu, zameriavajúcu sa na betlehemicov – pastierov, ktorým aniel (*Kreštan*) zvestoval novinu narodenia Ježiša Krista. Betlehemci sa mu prichádzajú pokloniť do Betlehema (k betlehemčeku), pričom prinášajú dary materiálneho charakteru. *Starí* s nimi prichádzajú, vyhovárajú sa a boja sa k Betlehemu pristúpiť, pričom Ježiškovi nedarujú nič.

Betlehemskú hru realizujú herci – miestni mládenci, využívajúci vizuálne a výrazové prostriedky ľudového divadla, ktoré sú nevyhnutné pre interpretáciu hry. V betlehemskej hre zachovávajú ustálenú fabulu ako aj pomenovanie a typy postáv, ktoré stvárajú. V sledovanej lokalite sa vyskytuje sedem postáv – *Kreštan, Feder, Stachaj, Bača, Ivan* a dvaja *Starí – Kubovia*. Tento základný model sa v Hriňovej zachováva, avšak v rámci hriňovských skupín sa vyskytujú aj variácie miestneho pomenovania – postava *Kreštan* sa nazýva *Anjelom*.

Pomenovania postáv sú ustálené, avšak v hre dochádza aj k iným, často krát hanlivejším osloveniam. Na Priehaline je pomenovanie *Starého* ustálené, ale v dialógu *tarých* sa pomenúva zdrobeninou – *Starký*. Naopak betlehemci ich pomenúvajú hanivo: „*ty, pes starý; pes šedivý, Stachu*“, pričom majú komický účel. *Starí* im pomenovania opäťujú a nazývajú ich: „*vy, psi mladi!*“. V hre sa stretávame aj so zdrobeninami: „*Federičku, Stachajičku, Bačaičku, Ivaričku*“ v dialógu betlehemicov pri častovaní.

Postava *Starého* je najzložitejšou a je nositeľom komediálnej funkcie v hre. Ako konštatuje M. Slivka (1988: 339) – v tejto postave sa stretávajú staré predkresťanské motívy, stredoveký igricovský prínos a odveká túžba po komediálnej hre. Tieto znaky

nachádzame v hre aj v súčasnosti. Kubovia sa svojimi komediálnymi prvkami, zovnajškom a spôsobom vystupovania vymykajú z kontextu ostatných postáv. Ako jedini včleňujú do hry aj divákov, pretože s nimi vedú divadelný dialóg – dialóg medzi hercom a obecenstvom (Bogatyriov 1974: 139). Postava Starého navodzuje v hre u detí strach, čo vyvoláva jeho maska a výrazný prejav s chraplavým hlasom. Naopak, dospelí ju vnímajú ako komickú, čo sa prejavuje hneď po príchode Starých na scénu: „Jooooj. Či sa máme stadeť vrátiť alebo tieto zhnietie firštoke⁴ vyrútiť“. Túto úlohu predvádzajú spravidla starší mládenci, ktorí musia v šube⁵ vyzeráť mohutne. Ide o ľudových hercov, ktorí divadelným kostýmom dotvárajú postave ráz neobyčajnosti. Starých by nemal nikto spoznáť, preto pri prednese úlohy menia hlas na vykričaný a chraplavý. Počas obchôdzky majú dovolené všetko – udierať chlapov povrieslom, válať sa po zemi, objímať ženy, zosmiešňovať starších, pričom ich správanie je uvoľnené.

Každá postava sa pri príchode na scénu predstavuje krátkou charakteristikou. O pôvode postáv v hre hovorí ich pomenovanie a funkcia, ktorú zohrávajú (Slivka 1988: 339). Postava Federa je zo všetkých najvýznamnejšia a najreprezentatívnejšia. M. Slivka sa vyjadril: „Feder vychádza z pastierov prvý na scénu. Začína vlastnú hru a jeho part je tak trochu režisérsky, preto ho často zastáva vedúci skupiny“ (Slivka 2002: 437). Mládenec, ktorý má funkciu Federa je najstarší, organizuje nácviky v jesennom a predvianočnom období, tiež zvoláva Starých „do šuby“. Na Federa sa kladú najväčšie nároky, je potrebné, aby mal dobré hlasové, komunikačné a fyzické dispozície, pretože on riadi celú hru.

„Feder musí dobre spievať, musí byť rozumný, sebavedomý a mal by byť najmohutnejší, najvyšší. Za mojej éry bol každý zdatný“ (informátor, nar. 1994).

Feder určuje tempo hry a predspevuje piesne. Rozhoduje o tom, či sa hra skráti, alebo sa odohrá celá, čo závisí od situácie v danom dome. Ďalšou jeho úlohou je počas obchôdzky zbierať peniaze, ktoré dostávajú od domáčich.

Feder a Stachaj sú biblickí pastieri, ktorí si podľa V. Feglovej zachovali vážnosť v duchu biblických postáv (Feglová 2008: 51). Avšak vývojom prestali byť nositeľmi pôvodných funkcií. V úvodnej časti hry tieto dve postavy spolu vedú javiskový dialóg, po ktorom následne spievajú pieseň pastiersko-zbojníckeho charakteru – „Voly, voly, voly pásti“. Stachaj v sledovanej hre nemá žiadnu vedľajšiu funkciu počas betlehemskeho obdobia, iba napomáha Bačovi pri nosení alkoholu, ktorý je súčasťou obdarovania pri obchôdzke.

Mládenec vo funkcií Baču je predstaviteľom valaského stavu. V sledovanej betlehemskej hre má na starosti alkohol. Počas nácvikov nalieva zúčastneným alkohol a v betlehemskej hre nosí guľač⁶, ktorý v hre podáva betlehemcom, pričom si ho

⁴ Firštok – zárubne dverí.

⁵ Maska Kubov je vyrobená z baranej kožušiny a obrátená srstou navonok. Skladá sa z troch základných častí: nohavice, kabát a tvárová maska (hlava). V páse je prepásaná povrieslom. To ústi do kyjaku, ktorý majú v ruke.

⁶ Guľač – guľatá plechová fľaša obalená súknom, do ktorej sa nalieva domáci alkohol. Pomenovanie vychádza z tvaru a z toho, že sú v ňom pomiešané rôzne druhy domáceho alkoholu, čo vyjadruje pomenovanie „zmiešaný ako guľač“.

vymieňajú so slovami: „*Cerus tebe, Federičku...ďakujem ti, Bačaičku...tak aj tebe, Stachajičku*“ a každý sa z neho napije. Následne dá *Bača guľac Starému*, ktorý ho ponúka domácim a dáva ho gazdovi, aby tam dolial alkohol. *Bača* má na starosti aj alkohol, ktorý dostávajú od domáčich – zbiera ho a nosí v kabanici.

„*Moja úloha Baču bola na nacvičovaní lievať a po domoch brať pálenku, čo mi dali, to som si pchal do kabanici. Najviac som mal v kabanici 11 pollitroviek a to som sám nosil pol dňa a potom sa to nechal v betlehemskej dome, zkade bol jeden z betlehemcov a tam sa to zamklo*“ (informátor, nar. 1994).

Postava *Ivana* zobrazuje najmladšieho z pastierov, ktorý prichádza do domu po *Bačovi* a volá do miestnosti *Starých*. Jeho úvodné formuly znejú: „*A ja, najmladší brat Ivan, sa menujem, radosť ma je počuť, ked' Vám zagajujem*“. *Ivan* počas obchôdzky pomáha *Starým*, nosí im kubovský kyjak a vždy im je na blízku, dokonca im pomáha pri obliekaní masiek.

Kreštan – v iných lokalitách nazývaný aj *Anjel*, pochádza z liturgie. Jeho úloha pozostáva z dvoch častí hry – vstup s prosbou o dovolenie hrať a oznámenie o narodení Ježiša Krista. Je ústrednou postavou, ktorá domácich uvádza do dej. Túto funkciu spravidla vykonáva najmladší chlapec. V skúmanej lokalite má počas obchôdzky v kompetencii svoju valašku a betlehemeček, „*ktorý nosí na remeni zavesený pod pazuchou*“. Jeho dôležitou úlohou je počas ofier otvoriť betlehemeček a zapáliť v ňom svetlo (baterku), čo pre divákov symbolizuje prítomnosť Ježiša v „dome“.

V skúmanom lokálnom spoločenstve je dôležité pomenovanie a funkcie postáv, ktoré sú striktne dodržiavané. Mladenci mali už v predvianočnom období pridelenú svoju funkciu podľa postavy, ktorú stvárňovali a podľa nej sa aj nazývali. Niekoľko im pomenovanie aj funkcie ostali počas celého roka.

Príprava betlehemskej hry

Nacvičovanie betlehemskej hry sa spravidla začína začiatkom októbra na jeseň a končí 23. decembra. Prvé stretnutia sa zameriavajú na určenie postáv v hre. Niekoľko rokov predvádzajú jednu postavu tí istí mladenci, avšak potom nadídajú obdobie, kedy sa vymenia. Výmena prebieha zväčša po vzájomnej dohode mladencov, v prípade, ak sa nevedia dohodnúť, prispejú radou najstarší, ktorí zastávali danú úlohu pred nimi.

„*Postavy sme si určovali, tak, že kto chcel za koho ísiť, tak ten íšiel. Začal vo veku, v ktorom chcel, alebo v ktorom sme ho volali, a chodil, až pokým sa neoženil alebo dobrovoľne neprestal*“ (informátor, nar. 1994).

Väčšina chlapcov začína svoju úlohu vo veku 13 – 14 rokov, kedy obsadia väčšinou postavu *Krešťana* alebo *Ivana*. Avšak ani to nie je pravidlom. Nahrádzajú starších mladencov, ktorí svoju pozíciu vymenia z nižšej na vyššiu, alebo ukončia svoje pôsobenie v betlehemskej skupine. Počas dlhorocného pôsobenia spravidla mladenci prechádzali skoro všetkými postavami, avšak nie výlučne.

„*Ja som prvý rok íšiel za Ivana, druhý za Krešťana a tretí zas za Ivana. No a potom ešte za Stachaja a nakoniec dlhé roky za Starého*“ (informátor, nar. 1985).

„Ked' som začal chodiť po betlehemstve, hned' som išiel za Baču, potom bola dlho moja éra bačovská a až potom som išiel za Starého“ (informátor, nar. 1994).

Mladenci môžu po betlehemstve chodiť do veku, ktorý si sami stanovia. Je to na báze báze dobrovoľnosti, podľa ich vlastného presvedčenia. Za Starého môžu iť, keď dovršía 18 rokov. Jediná akceptovaná horná hranica nie je určená vekovo, ale zmenou stavu zo slobodného na ženatého. Ak je muž ženatý, nemôže už byť betlehemcom, ani Starým, pretože to nedovoľujú sionnormatívne pravidlá platné v danej lokalite.

Následne po dohode mládencov sa začína samotné nacvičovanie betlehemskej hry. Nácviky sa organizujú cez víkendy v piatok, niekedy aj v sobotu vo večerných hodinách. Obvykle nacvičovali v starých neobývaných rodičovských domoch, v súčasnosti v maringotke, ktorú si aktuálne skupina betlehemcov zakúpila a zrekonštruovala za účelom nacvičovania, ako aj na iné príležitosti a stretávanie sa miestnych obyvateľov. Nacvičovanie organizuje Feder, ktorý zvoláva ostatných betlehemcov, aj Starých. Betlehemci sa stretávajú skôr, aby pripravili pohostenie pre Starých, ktorí boli skúsenejší a učili ich celé betlehemstvo.

„Na nacvičovanie vždy každý niečo donesie – pálenku, klobásu, krumple, húrku. Krumple si tam očistíme a všetko dáme na pekáč do piecky a o polnoci sa vždy hostíme“ (informátor, nar. 1991).

Mladenci sa oslovujú menami podľa postáv, ktoré v hre stvárnjujú a už počas nacvičovania vykonávajú im zverené funkcie v hre. Osvojovanie si textov, ako aj stvárnenie postáv, prebieha pozorovaním a počúvaním starších betlehemcov pri predvádzaní hry cez vianočné obdobie, a to už od útleho veku. Nacvičovanie má na starosti vždy najstarší a najšikovnejší mládenec, ktorý bol vo funkcii najdlhšie, väčšinou v pozícii Starého, a ostatní starší betlehemci mu pomáhalo. Mladencov učili text, podľa výpovedí informátorov – „*hrdo rozprávať*“ – recitovať. Počas nacvičovania hru hrajú aj niekoľko krát. Pred začiatím hry všetci betlehemci musia odísť z miestnosti von, kde čakajú, kým ich nezavolá predchádzajúci betlehemec – napr.: „*Pod’dnu, bratu Ivaničku*“. Čakajú von na zime preto, aby mali motiváciu hru bez chýb odohrať. Vo vnútri sedia starší mladenci, ktorí ich hru učia. Ak sa betlehemci pomýlia, musia sa vrátiť von a hru začať od začiatku. Počas hry betlehemcov niekedy skúšajú provokovať a podpichovať, aby sa zasmiali. Dôležité je však zachovať „vážnu tvár“. Akonáhle sa zasmejú, musia hru opakováť od začiatku. Takýmto spôsobom sa snažia zísť s postavou do takej miery, že ich nič nebude počas hry rozptylovať.

„Ked'sa nacvičujeme, tak sa krútime za jeden večer aj 15 krát, čo nás stále vracajú, lebo sa sme jeme, alebo mylime.“ (informátor, nar. 1996)

S predvianočným obdobím súvisí aj pripravovanie masiek, kostýmov a rekvizít. Všetky rekvizity mladenci už na začiatku nacvičovania prevezú z domu, kde boli uskladnené, do domu, kde nacvičujú. Tam ich rekonštruujú. V betlehemskej obchôdzke sa vyskytuje pomerne málo rekvizít, čo spôsobila nestálosť hracích priestorov. Primárnu rekvizitou je betlehemček, ktorý je nositeľom času a priestoru divadelného

diania.⁷ V Hriňovej betlehemčeky majú podobu kostola. Vstup do chrámu znázorňujú dvierka, z ktorých sa dajú pozorovať postavy Svätej rodiny – Pannu Máriu, Jozefa a malého Ježiška. Okolo nich bývajú umiestnené postavičky zvierat – osol, ovečky, kravy, teliatka a kôň. Vnútro betlehemčeka si každý *Kreštan* udržiava sám, preto počas nacvičovania betlehemček odnesú k nemu domov, aby si ho pripravil na obchôdzku.

Druhou rovnako dôležitou rekvizitou sú kyjaky, ktoré majú viaceré funkcie v hre. V prvom rade je idiofonickú, nakoľko prednesu a spevu dodávajú rytmické a dôrazové akcenty. Ich ďalší význam spočíva v privolávaní betlehemcov počas hry dvojitým úderom a opakoványm úderom pri vstupe do hry. Princíp akcentov v skúmanej hre spočíva na dvojitem údere, či už počas príchodu, recitovania alebo počas spevu. Pomocou kyjakov *Starí* udelenújú tresty betlehemcom, keď udierajú povrieslom po ich kyjakoch. *Kubovský kyjak* je len jeden a tiež má zvukové atribúty. Je na ňom upevnený klinec s plieskami, ktoré úderom vytvárajú zvuk. Je veľký, hrubý a na spodnom konci zatočený. V hre sa využíva pri troch scénkach – pri vstupe *Starých*, keď ním udrú na znamenie, že vchádzajú. V scéne, keď si s ním *Starý* líha na zem a narobí veľký hluk, a v časti ofier slúži *Kubovi* ako operadlo medzi nohami. Ďalším idiofónom v hre je zvonček, ktorým *Kreštan* zvoláva betlehemcov do hry a vyzýva ich k ofere. Dôležitou rekvizitou je aj *guľač*, ktorý nosí *Bača*. Využíva ho pri scénke častovania betlehemcov, ktorá začína replikou: „*Nebudeme sa tu postrkávati, ale staneme si vedľa seba a napijeme sa tohto trunku najsilnejšieho, tri dni a tri noci na mraze mrazeného*“. *Guľač* v hre používa aj *Starý*, ktorý ponúka divákom. Gazdu vyzýva, aby doň dolial toľko pálenky, kolko v dome vypili. Napokon k posledným rekvizitám patria metly⁸ *Starých*, ktoré sa používajú na deň sv. Štefana na šibanie žien v posledný obchôdzkový deň. Mladenci vo funkcií *Starých* ich zhotovali obvykle 23. decembra.

Počas nacvičovania betlehemci rekonštruujú masku pre *Starých* – *šubu*. Opravujú časti, ktoré sa pri uskladnení na povale počas roka porušili – zašívajú diery na kabátoch a nohaviciach. Každý rok musia prešívať bielu plienku v vnútornej strane masky, ktorá sa dotýka tváre, pretože sa pri hraní zašpiní a spotí. Taktiež obšívajú otvory očí na hlave do vnútornej strany a upravujú otvor pre ústa, prípadne aj iné drobné nedostatky.

V tomto období si pripravujú kostýmy aj betlehemci, ktorí si ich v súčasnosti požičiavajú od starších bývalých členov, pričom niektoré súčasti betlehemskej obleky – ako ho nazývajú, zdelení od svojich otcov. Oblečenie v sledovannej betlehemskej hre možno chápať ako zimný tradičný odev, ktorý sa adaptoval do funkcie kostýmu. Pozostáva z úzkych súkenných nohavíc zo svetlého ovčieho súknna a z košeľe s úzkymi rukávmi zapnutými na manžety. Na košeľu sa oblieka po pás dlhý kožúšok bez rukávov, bohatu zdobený vybíjaním, aplikáciami z kože a výšivkou. Ďalšou súčasťou vrchného odevu je kabanica z čierneho súknna, lemovaná červeným súknom, ktorá siaha až po pás. Betlehemci ju nosia prevesenú cez obe ramená a držia si ju za remenček na hrudi

⁷ Rekvizity majú pripomínať, že dej sa odohráva počas Vianoc v kraji, kde sa narodil Ježiš Kristus.

⁸ *Kubovské prúty* (metly) majú dĺžku približne 1 meter. Vyrábajú sa z brezových halúzok, pričom jeden koniec majú rozstrapkaný, druhý pevne zviazaný a oblenený izolačnou páskou.

rukou. Na hlavách nosia čiernu súkennú baranicu. Tradičná zimná obuv pozostáva z kožených čiernych číziem s tvrdou sárou, avšak od 90. rokov 20. storočia sa používajú vojenské čízmy s umelými prackami.

Nacvičovanie betlehemstva je len „*muzská záležitosť*“, nakoľko sa ho zúčastňujú iba súčasní a bývalí betlehemci. Mladí betlehemci mali pred staršími istý rešpekt a pocit náklonnosti, nakoľko ich naučili betlehemstvo ďalej interpretovať a tak uchovávať pre ďalšie generácie.

Predvádzanie a význam betlehemskej obchôdzky počas Vianoc

Betlehemská obchôdzka je neodmysliteľnou a očakávanou súčasťou Vianoc v skúmanej lokalite. Obyvatelia ju vnímajú ako jav intenzívne späť s ich lokálnou kultúrou, pričom všetci členovia spoločenstva pokladajú za súčasť ich života od narodenia – ako to sami vyjadrujú: „*odjakživa*“.

Betlehemská hra v sledovanom lokálnom spoločenstve plní náboženskú aj zábavnú funkciu. Náboženský charakter reflekтуje prevažne staršia generácia a betlehemci, ktorí každý rok dávajú vyzbierané peniaze „na kostol“. Pre mladú a strednú generáciu má obchôdzka okrem náboženskej aj zábavnú a spoločenskú funkciu, nakoľko ju vníma ako istý impulz k spoločnému stretnutiu sa. Počas Vianoc je príznačná vzájomná súdržnosť obyvateľov skúmanej lokality, keď celé spoločenstvo žije *betlehemstvom*. Na Štedrý večer a na Božie narodenie obyvatelia lazu (ženy aj muži) navštievujú domácnosti, do ktorých prichádzajú betlehemci. V každom dome sa pohostia a sú prítomní počas celého uvedenia. Pritom spievajú koledy a vinšujú domácim „*šťastlivie sviatky*.“ Na Štefana je to však inak – muži chodia „*za Kubovcami*“ a ženy chodia oddelenie „*po spievani*“.

„*Na Štefana máme zvyk, že chodíme po spievani samé ženy, ale len po našich domoch a v niektorých domoch sa zídeme aj s betlehemcami, tak tam s nimi ostaneme*“ (informátorka, nar. 1991).

Tento úzus je zaužívaný posledné desaťročia. Napriek tomu, že sa Priehalinci predtým medzi sebou navštievali, nebolo to tak časté ako v súčasnosti.

„*V dome nikdy nebolo tak ako teraz toľko ľudí. To najviac, keď bolo tak zo 10 ľudí, nie ako teraz 30. To najbližší sused, jeden, dvaja a dosť. To sa nechodilo ako teraz, že húfa za betlehemci z domu do domu*“ (informátor, nar. 1961).

„*Chodenia za betlehemcami*“ sa nezúčastňuje celé lokálne spoločenstvo, ale len rodiny, ktoré sa pravidelne medzi sebou navštievujú, taktiež mladí prichádzajúci počas Vianoc zavínšovať domácim a pozrieť si betlehemstvo. Počas vianočného obdobia do skúmanej lokality prichádzajú aj rodinní príbuzní a známi, ktorí čas návštevy prispôsobujú predpokladanému príchodu betlehemcov do domu, len aby sa zúčastnili obchôdzky.



Návštěvnost počas obchôdzky – dejisko a hľadisko v hre (foto: M. Kaličiaková, 2015)

V tejto časti príspevku sú prezentované aj nedramatické súčasti obchôdzky, čiže prejavy a úkony týkajúce sa priamo samotnej betlehemskej trojdňovej obchôdzky, ktorá začína na Štedrý deň (24. 12.) po slávnostnej večeri o 19:00 hodine. Obchôdzka ovplyvňuje časový rozvrh rodiny, z ktorej je betlehemec, nakoľko musia prispôsobiť začiatok Štedrej večere tak, aby sa mladenci stihli pripraviť. Na Božie narodenie obchôdzka začína o 12:00 hodine a spravidla trvá do 22:00 hodiny, aj s prestávkami na oddych v niektorých betlehemských domoch.⁹ Tak isto aj na deň sv. Štefana, pretože obchôdzka má rovnaký priebeh ako v predchádzajúci deň.

Počas troch obchôdzkových dní sa betlehemci a *Krestan* nemenia, len v prípade výnimconej situácie.

„Betlehemci sme sa nikdy nemenili počas betlehemstva, ale jedného roku [r. 2013] nás postihla črevná viróza a postupne sme každý odpadávali, tak nás museli nahradíť druhí. Vtedy išli aj starší, aj mladší, len aby betlehemstvo bolo.“ (informátor, nar. 1994)

Počas obchôdzky sa každý deň *Kubovia* (*Starň*) striedajú, preto je na celé betlehemstvo pripravených až šesť mladencov. V prípade, ak je mladencov vo funkcií *Kubov* menej, sú aj počas dvoch dní tí istí. Menia sa aj z toho dôvodu, lebo je to veľmi náročná funkcia, nakoľko v každom dome je teplo a v šube je omnoho viac. Náročnosť spočíva aj

⁹ Nazýva sa tak dom, z ktorého je aktuálny betlehemec.

v požiadavke celý deň zachrípnuto a hlasno rozprávať, pričom neraz stratia na druhý deň hlas. Neľahké sú aj ofery, ktoré sú veľmi dlhé a v každej domácnosti odlišné.

Pre obchôdzku je tiež príznačné, že betlehemci počas týchto troch sledovaných dní nechodia na noc domov, ale všetci nocujú spolu u jedného z aktérov. *Starí* s betlehemcami ostávajú počas noci len v takom prípade, ak ráno pokračujú vo svojej roli. Ak nie, po ukončení obchôdzky sa vyzlečú zo šuby v dome, kde prespávajú betlehemci, odídu domov a na druhý deň ráno prídu ďalší, ktorí v ten deň predvádzajú *Starých*.

Betlehemci majú dlhorocne stanovený systém chodenia po domoch, ktorý bol ovplyvnený predovšetkým cestami smerujúcimi do kostola a z kostola. Tento spôsob je zaužívaný od 50. – 60. rokov 20. storočia, keď bolo v lokalite až do 90. rokov omnoho viac obývaných domov ako v súčasnosti. Betlehemci chodia aj dnes počas celých troch dní trvania obchôdzky pešo. Prechod od domu k domu prebieha pomerne v tichosti. Je sprevádzaný zvonením zvončeka na betlehemčeku, štrngajúcim zvukom kyjakov a občasným zaryčaním *Kubov*. Príchod do domu v súčasnosti signalizuje zvuk zvončeka a ohlasujúce petardy, ktoré zvyčajne zapaluje *Krestan*.

Dôležitou súčasťou fungovania betlehemskej skupiny je nielen realizácia obchôdzky v skúmanej lokalite, ale aj jej prítomnosť v kostole na slávnostnej bohoslužbe počas polnočnej omše a počas bohoslužby v deň sv. Štefana, na ktorú sa v súčasnosti betlehemci prepravujú autobusom. Na Božie narodenie do kostola betlehemci nechodia, pretože nechodili ani generácie pred tým. Odôvodnili to tým, že pravidelne chodia na polnočnú omšu, čiže ráno už „nemusia ísť“. V súčasnosti sa však v tento deň prepravujú autobusom do Hriňovej a každoročne chodia s betlehemskej hrou do rodiny bývalého betlehemca.

Cesta autobusom má posledné desaťročie istý zaužívaný úzus. Takmer celá mladá a stredná generácia, ktorá obvykle chodí do centra Hriňovej na autách, práve počas týchto troch sviatočných dní chodí autobusom. Tam začína komediálna funkcia *Starých*, ktorí stoja v uličke, rozprávajú vtipné spontánne príhody, udierajú mužov, váľajú sa po ženach a ponúkajú alkohol z *guľača*. Betlehemci si spravidla sadajú do zadnej časti autobusu, kde je vyhradené miesto pre 5 osôb. V prípade, ak im miesto náročky obsadia muži, aby vyprovokovali *Starých*, vzápäť ich tí trestajú údermi povrieslom po pleciach. Muži počas celých troch dní provokujú *Starých* narážkami, len aby ich udreli po pleci a aby rozveselili okolie, nakoľko udieranie má zábavný charakter.

Návšteva bohoslužby vyjadruje aj v súčasnosti náboženskú funkciu betlehemskej hry. V kostole v Hriňovej sú počas vianočného obdobia pri oltári ozdobené dva veľké vianočné stromčeky a na ľavej strane je umiestnený vyrezávaný drevený betlehem so svätou rodinou, pastierskymi motívmi a Tromi kráľmi. Betlehemci v kostole predstavujú akúsi živú súčasť tohto betlehema. V Hriňovej sa všetky obchôdzkové skupiny zúčastňujú na bohoslužbe. Prievalinskí betlehemci vchádzajú do kostola spolu so *Starými*, ktorí si tesne pred vstupom skladajú masku z hlavy na plece, aby odhalili svoju identitu. Prechádzajú stredom kostola, prežehnajú sa pred oltárom a zvyčajne sa vpredu postavia na pravú stranu. Žiaden *Kubo* v kostole nesmie mať tvárovú masku na

hlave. Maskované koledy mali nesmiernu silu o čom svedčí ich vyrovnávanie sa s cirkvou, ktorá mala isté pravidlá o prístupe do chrámu v čase omše (Frolcová – Večerková 2010: 135). Vo vianočnom období mali maskované postavy zakázaný vstup do chrámu, ale v niektorých prípadoch mali naopak povinnosť zúčastniť sa na zjavení Pána a obnove krstu. V Hriňovej majú *Kubovia* povolený vstup do kostola, ale v Detve a v Detvianskej Hute to nie je zvykom. V daných lokalitách *Kubovia* čakajú vonku alebo sa bohoslužby zúčastnia v sakristii, kde môžu dostať sväté prijímanie (Neupauerová 2014: 36 – 37). Prievalinskí betlehemci, aj *Kubovia*, majú priam povinnosť sa pred Vianocami zúčastniť spovede, aby potom všetci mohli počas Vianoc pristúpiť k svätému prijímaniu.

Ďalším dôležitým prejavom počas vianočných sviatkov je obyčaj šibania žien na deň sv. Štefana, ktorá sa etablovala aj do betlehemskej obchôdzky. Dievčatá a ženy šibú brezovými prútmi, aby boli pekné, zdravé a šikovné, preto všetci muži a aj betlehemci so *Starými* si vopred pripravujú prúty. Obyčaj je v skúmanej lokalite doložená už na začiatku 20. storočia. *Starí* majú v tento deň povriesla, ale aj prúty – metly, ktoré vykazujú v hre znaky rekvizity. Mladenci si ich vyrábajú deň pred Vianocami z brezových alebo vírových prútov vo veľkosti jedného metra a obviažu ich mašľou.

„Tou rozvetvenou stranou počas betlehemstva šibem dievčatá a tou druhou, tvrdšou, ktorá je oblepená izolačnou páskou, bijem chlapov po pleciach.“ (informátor, nar. 1993).

Betlehemci si pripravujú malé prútiky z brezy a dávajú do nich aj ihličnaté halúzky. Tieto prúty nemožno zaraďovať medzi rekvizity betlehemskej hry, napokolko ich počas nej majú prakticky odložené v čízme, až po jej skončení v každom dome vyšibú dievky a ženy.

Betlehemská trojdňová obchôdzka končí na deň sv. Štefana vo večerných hodinách, keď sa všetci betlehemci spolu zvyčajne vyberú na Štefanskú zábavu. Tu oficiálne ukončia *betlehemstvo*, ktoré miestni obyvatelia pokladajú za významnú „najsilnejšiu“ tradíciu. Obyvatelia lokálneho spoločenstva na ňu spomínajú počas celého roka. Podľa výpovedí viacerých z nich si nevedia bez toho predstaviť Vianoce.

Dary v betlehemskej hre

Súčasťou dej betlehemských hier je odovzdávanie darov Ježiškovi – ofera (Feglová 2008: 54). Tento jav sa nespomína v Svätom písme, dokonca sa nevyskytoval ani v archaických typoch hier, napokolko obetovanie pastierov nevykazuje takmer žiadne prvky z pôvodnej posvätnosti aktu. Prvý náznak obdarovania je zaznamenaný až na začiatku 15. storočia a až neskôr sa obdarovávanie narodeného Ježiška stalo dôležitou a pevnou súčasťou betlehemských hier (Souček 1929: 42). Obetné dary predstavujú predmety z pastierskeho sveta, pričom ich symbolické odovzdanie je paródiou obetnej poklony.

Podľa dej betlehemci prichádzajú k betlehemčeku s materiálnymi darmi potravinového charakteru. Počas ofery musí byť v ňom zapálené svetlo a dvierka otvorené, čo symbolizuje prítomnosť Ježiša. Betlehemci k nemu prichádzajú

v ustálenom poradí od najhlavnejšieho *Federa*, ktorý prináša jabĺčko. Za ním prichádza *Stachaj* darovať košík hrušiek a chleba s medom *okruštek*. Tretím v poradí je *Bača*, ktorý daruje barana ako symbol pastierskeho stavu. Štvrtá postava – *Ivan* prichádza darovať zabíjačkovú jaternicu. Všetci štyria pristupujú k betlehemčeku po jednom, pričom každý pred ním dva krát zabúcha kyjakom, zloží si z hlavy baranicu, klákne a prednesie oferu. Obdarúvanie Ježiška je symbolické, nakolko postavy v skutočnosti neprinášajú žiadne dary. Rekvizity sa reálne v hre nevyskytujú, ale herci ich nahradzajú hereckou akciou – slovne, čo podľa M. Slivku predstavuje najobľúbenejší spôsob suplovania rekvizity v ľudovom divadle (Slivka 2002: 545).



Ofera – odovzdanie darov Ježiškovi poklonou pred betlehemčekom
(foto: M. Kaličiaková, 2016)

Po oferovaní betlehemcov prichádza na rad ofera *Starých* s komickými prvkami. Túto časť možno rozdeliť na ofery plné výhovoriek a na improvizáčnu časť *kubovských ofier*. V pasáži plnej výhovoriek účinkuje jeden *Kubo* a druhý viedie divadelný dialóg s obecenstvom. Je to pasáž, keď *Kreštan* vyzýva *Kuba* na oferu k betlehemčeku. Ten sa zdráha pristúpiť. Používa pritom *kubovský kyjak* ako operadlo umiestnené medzi

nohami a pri odpovediach ním zabúcha. Pri výhovorkách *Kubo* využíva homonymá, ktoré symbolicky znázorňujú jeho hluchotu a starší vek. „*Starý na oferu...Koho čerti berú?*“

Po časti plnej výhovoriek nasleduje improvizáčna časť *kubovských ofier*. *Starí* si sadnú na vopred pripravené stoličky a ostatní betlehemci sa postavia za nich v poradí zľava – *Feder, Stachaj, Bača a Ivan*. Niekedy sú v takomto poradí usporiadani z pravej strany. Všetci sú obrátení smerom k domácim a k betlehemčeku so zapáleným svetlom a otvorenými dvierkami. *Kubovské ofery* majú čisto zábavný a improvizáčny charakter, nakoľko vytvárajú rýmy o udalostiach v rodine, aby pobavili publikum. V hre sa využíva nepripravená improvizácia, keď *Starí* musia priamo reagovať na aktuálnu situáciu a bez prípravy improvizovať text svojej úlohy.

„*Ofery sa nikdy nepripravovali, to sa prišlo do domu a už sa vravelo, čo sa v tej domácnosti odohralo počas celého roka. To len pred tým, ako sme vošli do domu, nám pripomenuli veci, čo sa urobili a my sme si už na to vymysleli ofery v dome*“ (informátor, nar. 1993).

Počas celého roka mládenci v danej lokalite sledujú rôzne vtipné udalosti, ktoré spomínajú v oferách. Počas prechodu z jedného domu do druhého si ich pripomínajú, aby mali východisko k začiatiu ofery. Je to jediný moment v roku, kedy *Starí* môžu vo svojej replike pripomenúť členom domácnosti vtipné, ale aj utajené udalosti, ktoré sa počas roka odohrali. Nie raz si takto mládenci pripomenuli príhody, ktoré vykonali na zábave alebo prezradili, za ktorým dievčaťom chodia. Napríklad: „*Starý, čo oferuješ Ježiškovi? Ja mu dám jednu bielu laňu, ja si myslím, Starý môj, že mladý gazda stratil z auta olejovú vaňu*“. Po každej ofere sa *Krestan* opýta: „*Starý, čo oferuješ Ježiškovi?*“ *Kubovia* sa striedajú v odpovediach – raz oferuje jeden, potom druhý, pričom vedú medzi sebou dialóg.

Niekedy obsah ofery smeruje nielen k domácim, ale aj k návšteve, ktorá je prítomná v domácnosti. Tieto ofery majú v skúmanej lokalite svoj význam, sú osobnejšie a všetci sa na ne tešia, pričom čakajú na ich obsah.

Počas betlehemstva nie je obdarovávaný len Ježiško, ale aj betlehemci, ktorí dostávajú dary od domácich, buď po skončení hry, alebo niekedy aj v jej priebehu. Dary v podobe finančnej odmeny a fľašky alkoholu sú istým prejavom vdăčnosti za to, že do domácnosti vôbec prišli. Okrem uvedenej formy odmeny sa v každom dome betlehemci pohostia pripraveným jedlom, koláčmi a alkoholom. Peniaze vyzbierané v hre sa kontinuálne každý rok dávajú „na kostol“. Na faru ich nesie *Feder* s jedným z betlehemcov. Pri odovzdaní uvedie, ktorá betlehemská skupina bola darcom. V kostole každú nedelu po Vianociach vyhlasujú sumu peňazí, ktorú skupina venovala farnosti.

„*Vyzbierané peniaze dávame na kostol, vždy dávame polovicu z vyzbieranej, získanej sumy a vždy dávame zo všetkých skupín najviac.*“ (informátor, nar. 1994)



Improvizovaná časť kubovských ofier (foto: M. Kaličiaková, 2012)

Z ostatných peňazí betlehemci od 90. rokov 20. storočia organizujú tzv. „betlehemskú chatu“ (na Silvestra alebo v januári). Dnesú aj spoločnú „betlehemskú pálenku“. Na chatu pozývajú aj Starých, aby si ich, podľa slov informátorov, „uctili“. Chaty – posedenia sa zúčastňujú betlehemci, ich priateľky a mladá generácia z Priehaliny. Často z tohto posedenia zvýši určitá časť peňazí, ktorú uložia do spoločnej kasy a v období nacvičovania hry z nej platia nákup vecí potrebných k *betlehemstvu* (nite, ihly, izolačnú pásку slúžiacu v súčasnom období na upevnenie konca povriesla, ktorým udierajú). Cieľom tohto zvyku je predovšetkým stmeľovať kolektív a lokálnemu spoločenstvu sprostredkovať informáciu, že o betlehemskú hru majú mladenci záujem aj bez finančnej odmeny.

Záver

Betlehemské hry sú dôležitou a neodmysliteľhou súčasťou vianočných sviatkov v skúmanej oblasti. Do domácností prinášajú atmosféru zvestovania správy o narodení Ježiša Krista, ktorá je po stáročia spojená s pastierskou a zbojníckou tradíciou.

Štúdia, ktorá vznikla z diplomovej práce, v sebe aplikovala metódu prípadovej štúdie, na základe ktorej prináša komplexný pohľad na betlehemskú hru z Hriňovej – z časti Priehalina v období 21. storočia. Ide o priblíženie javu, ktorého realizácia sa v lazovom spoločenstve praktizuje kontinuálne každý rok počas Vianoc od 24. – 26. decembra.

Betlehemská vianočná hra si zachovala základnú dejovú osnovu, v ktorej *Kreštan* zvestoval pastierom novinu o narodení Ježiša Krista. Betlehemci sa mu prichádzajú pokloniť k betlehemčeku, pričom mu prinášajú dary materiálneho charakteru. Tie sú symbolické, v hre suplované hereckou akciou – slovom. Dej betlehemskej hry poukazuje na náboženský charakter, ktorý je prepojený so zábavnou funkciou etablovanou do hry postavami *Kubov/Starých*. Tí majú vytvorený priestor pre najväčšiu mieru improvizácie, a to tak vo verbálnom, ako i hereckom prejave. Do hry včleňujú divákov, čím stierajú hranice medzi javiskom a hľadiskom, čo patrí k charakteristickým znakom ľudového divadla.

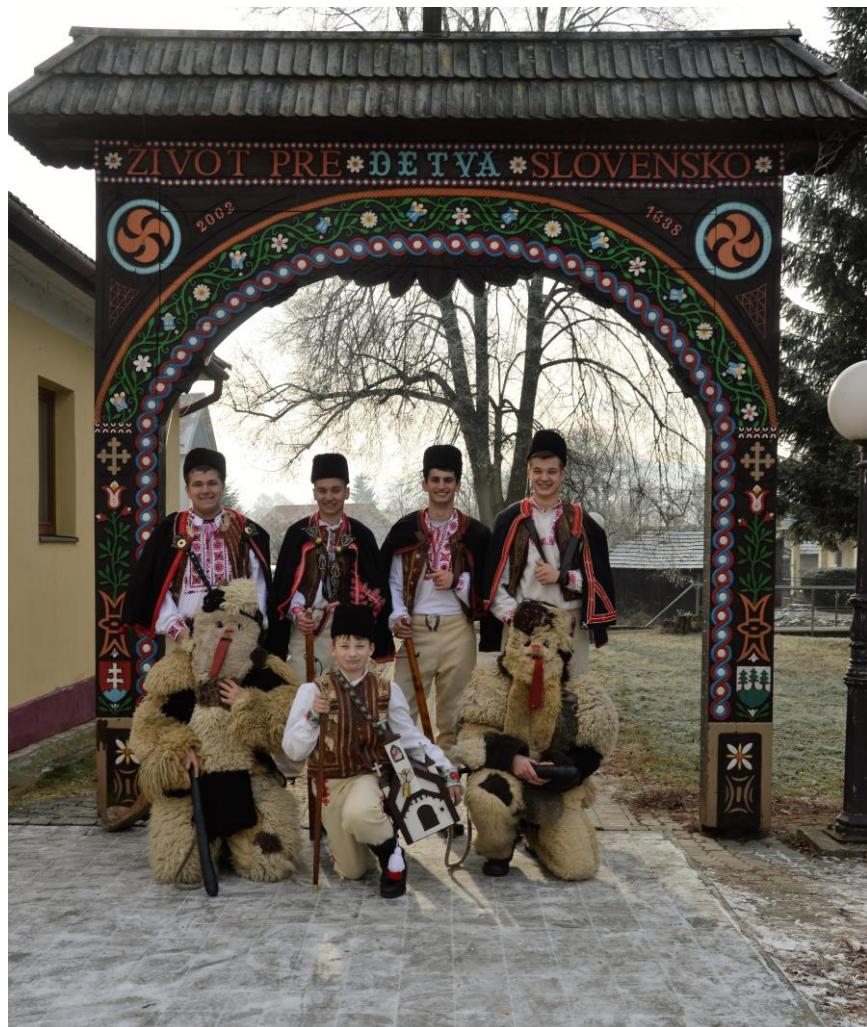
V lazovej oblasti Prievidza má betlehemská hra ustálený počet a pomenovanie postáv – *Kreštan, Feder, Stachaj, Bača, Ivan* a dvaja *Kubovia – Starí*. Každá má počas obchôdzky svoju stabilnú funkciu. Postavy sa prideľujú v období nacvičovania, ktoré začína v októbri. Vtedy sa mladenci hru učia predvádzať podľa ustálených miestnych recitativno-melodických noriem, vychádzajúcich z tradície a základnej dejovej osnovy. Betlehemská hra ako prejav ľudového divadla v sebe zahŕňa vizuálne aj auditívne prostriedky. Medzi vizuálne patria všetky materiálne predmety, ktoré sú nevyhnutné pri jej predvádzaní a predstavujú odlišovací znak herca od obecenstva – patria sem kostýmy, masky a rekvizity.

Betlehemská hra je v skúmanej lokalite stále živým prejavom lokálnej kultúry, môžeme prostredníctvom nej sledovať spôsoby tradiovania a kontinuálnosť. Lokálne spoločenstvo ju vníma ako „hlboko zakorenený“ kultúrny jav. Poznatky získané počas výskumu poukazujú na skutočnosť, že obchôdzka tu predstavuje dôležitú súčasť Vianoc, ktorá pretrváva nielen v úzkom rodinnom prostredí, ale aj v širšom lokálnom spoločenstve. Počas vianočného obdobia je medzi obyvateľmi skúmanej lokality vysoká miera návštevnosti, ktorá je prispôsobená betlehemskej obchôdzke. Obyvatelia Prievidzy navštievujú domácnosti, v ktorých betlehemci predvádzajú hru, zavínajúci domácim, pohostia sa a sledujú celý priebeh hry. Na základe týchto faktov je možné konštatovať, že hra nie je zanikajúcim javom, práve naopak – neustále sa rozvíja a stmeľuje lokálne spoločenstvo.

Literatúra

- BOGATYRIOV, P. G. (1971). *Lidové divadlo české a slovenské*. Bratislava: Tatran.
- BOTÍK, J. – SLAVKOVSÝ, P. (ed.) (1995). *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I*. Bratislava: Veda.
- CESNAKOVÁ-MICHALCOVÁ, M. (1967). *Kapitoly z dejín slovenského divadla. Divadlo na Slovensku v období feudalizmu*. Bratislava: SAV, s. 11 – 173.
- DEMO, O. (2014). *Vianočné ľudové koledy, vinše a hry*. Martin: Matica slovenská.
- DRUGOVÁ, Z. (2009). *Vianoce na Slovensku...od Ondreja do Troch kráľov*. Praha: Ottovo nakladatelství.

- FEGLOVÁ, V. (2000). Kalendárne obyčaje. In: Stoličná, R. (ed.). *Slovensko. Európske kontexty ľudovej kultúry*. Bratislava, s. 190 – 215.
- FEGLOVÁ, V. (2008). *Šťastie zdravie, pokoj sväty...alebo Vianoce na Slovensku*. Bratislava: Národné osvetové centrum.
- FROLEC, V. (1988). *Vánoce v české kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- HORVÁTHOVÁ, E. (1986). *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava: Tatran.
- HORVÁTHOVÁ, E. (1988). Zvyky a obrady. In: Botík, J. (ed.). *Hont. Tradície ľudovej kultúry*. Banská Bystrica: Vydavateľstvo OSVETA, s. 468 – 549.
- KRUPA, A. (1995). Betlehemské hry Slovákov v Maďarsku a v Rumunsku. In: Feglová, V. (ed.) *Tradičná kultúra a výchova v Európe*. Nitra: Katedra etnografie a folkloristiky VŠPg, s. 173 – 179.
- LANGER, J. (2003). Podíl františkánov (z Trestné a Pruského) na šírení pastyřské hry vianoční. In: *Aktivity duchovních na poli vedy a kultury*. Rožnov pod Radhoštěm, s. 39 – 43.
- LUTHER, D. (2000). Ľudové divadlo. In: Stoličná, R. (ed.). *Slovensko. Európske kontexty ľudovej kultúry*. Bratislava, s. 254 – 258.
- NEUPAUEROVÁ, R. (2014). *Vianočné sviatky na Podpol'ani*. Martin: Matica slovenská.
- PETROVIČ, F. – MOJSES, M. a kol. (2011). *Stratégia ochrany a manažmentu historických štruktúr poľnohospodárskej krajiny v modelovom území Hriňová*. Bratislava: Ústav krajinnej ekológie SAV.
- SLIVKA, M. (1988). Betlehemské hry. In: Gašparíková, V. (ed.). *Horehronie II*. Bratislava: Veda.
- SLIVKA, M. (1991). *Zďaleka ideme, novinu nesieme. Vianočné hry ľudového divadla*. Bratislava.
- SLIVKA, M. (1992). *Slovenské ľudové divadlo I. Genéza a vývoj hier*. Bratislava: Vysoká škola múzických umení.
- SLIVKA, M. – SLIVKOVÁ, O. (1994). *Vianočné hry v Spišskej Magure*. Bratislava: Tália-Press.
- SLIVKA, M. (2002). *Slovenské ľudové divadlo*. Bratislava: Divadelný ústav.
- SOUČEK, S. (1929). *Rakovnická vianoční hra*. Brno: Filozofická fakulta Masarykovej univerzity v Brne.
- VARHOĽOVÁ, Z. (2015). *Betlehemská obchodzka v obci Hlivišťia*. [diplomová práca] Brno: Masarykova univerzita. Fakulta filozofická.
- VEČERKOVÁ, E. – FROLCOVÁ, V. (2010). *Európske Vánoce v tradících lidovej kultury*. Praha: Vyšehrad.



Súčasní betlehemci na jarmoku v Detve (foto: M. Kaličiaková, 2016)

Transformácia kalendárnych obyčají v prostredí etnických minorít (na príklade komunity Slovákov vo Vojlovici)

The transformation of calendar customs
in an environment of ethnic minorities
(for example, the community of Slovaks
in Vojlovica)

Ladislav Lenovský

prof. PhDr. Ladislav Lenovský, PhD.
Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií
Námestie J. Herdu 2, Trnava
e-mail: ladislav.lenovsky@ucm.sk

Abstract: Calendary rituals are usually important and representative part of each culture system. Their concrete form is determined by the immanent spatial, ethnic, confessional, socio-professional, intercultural and transcultural influences. Transformation of the calendar rituals is not usually random or spontaneous process because the dynamics of culture is always adapting to current conditions. The contemporary forms of calendar rituals among Slovak community in Serbia's Vojvodina, area Vojlovica-Pancevo, are the results of ethno-cultural sovereignty of the community, its long-term coexistence with present Hungarian minority and the surrounding Serb majority, contacts with other Slovak Lowland communities and Slovaks in Slovakia and transcultural acting globalization of culture.

Keywords: acculturation, cultural continuity, minority culture, Slovaks in Vojvodina

Kľúčové slová: akulturácia, kultúrna kontinuita, minoritná kultúra, Slováci vo Vojvodine

Slováci vo Vojlovici sú komunita charakteristická špecifickými znakmi vyplývajúcimi z ich etnickej, konfesionalnej, kultúrnej aj socioprofesnej odlišnosti, ktorá je evidentná pri porovnaní s obklopujúcou srbskou majoritou, aj s prítomnou maďarskou minoritou. Vojlovickí Slováci sú súčasťou širšieho etnokultúrneho celku, tvoreného početnými komunitami dolnozemských Slovákov,¹ s ktorí majú spoločné, aj differenciálne črty. Tie spoločné vznikli na kultúrnej báze z územia Slovenska, rovnakými historickými a politickými vplyvmi. Tie differenciálne sú podmienené lokálnymi a regionálnymi faktormi, akými je väzba lokality na mesto, blízkosť k veľkomestu, rieka Dunaj na západnej a juhozápadnej hranici extravilánu, a priemysel, prítomný priamo v lokalite. Vojlovica je dnes jednou z 8 častí mesta Pančeva.²

Priemysel do Vojlovice prichádza v 30. rokoch 20. storočia, keď bol vybudovaný sklársky podnik na výrobu všetkých druhov skiel Staklara a fabrika na výrobu lietadiel UTVA. V roku 1966 tu bola postavená rafinéria NIS (v roku 2010 ju kúpil ruský gigant Gazprom). Dusikáreň Azotara bola vybudovaná v troch fázach: v rokoch 1959, 1962 a 1969. Ďalší podnik Petrochemia bol postavený v roku 1987. Vojlovica je týmito obrovskými priemyselnými objektmi obklopená z troch strán. Ich výstavba zabrala časť extravilánu, kde predtým stáli objekty polnhohospodárskeho družstva, obytné domy, krčma a pridomové záhrady, no najmä veľkú časť extravilánu, dovtedy využívaného ako orná pôda, vinohrady a zeleninové záhrady (tie boli najmä medzi obcou a Dunajom).

Prítomný priemysel ponúka pracovné miesta aj slovenským Vojlovičanom. Avšak v pôvodne agrárnom prostredí sa tu robotnícka vrstva etabluje najmä ako kovorolnícka. I napriek tomu, že fabriky zamestnávajú tisíce ľudí, len malá časť z nich sú Vojlovičania a ešte menšia Slováci. Napríklad v rafinérii v roku 1982 pracovalo približne 2500 zamestnancov, z toho 50 Vojlovičanov, z nich zo Slovákov. Po bombardovaní rafinérie americkou armádou, privatizácii a rekonštrukcii podniku, v roku 2013 zamestnáva už „len“ 900 ľudí, z toho 5 Slovákov z Vojlovice. V dusikárii z pôvodne 5000 zamestnancov bolo 100 – 150 Vojlovičanov, z nich do 50 Slovákov. V rokoch 2000 – 2002 prebehlo znížovanie stavu. V súčasnosti z 1000 zamestnancov je asi 70 Vojlovičanov, z nich do 20 je Slovák. V Petrochemii bolo z više 3000 zamestnancov 50 Vojlovičanov, z nich 20 – 25 Slovákov. V súčasnosti má podnik 1500 pracovníkov, z toho do 20 Vojlovičanov, z nich do 10 je Slovák. UTVA pôvodne zamestnávala 4000 robotníkov, dnes 10. Po bombardovaní podniku v 90. rokoch a jeho rozpredaji prakticky nefunguje. Staklara je v rovnakom stave.

Vojlovičania svoj každodenný život žijú na prvý pohľad ako autochtonná rurálna agrárna komunita. Prítomné urbánne a industriálne vplyvy sa však prejavujú v myšlení,

¹ Komunity žijú na území dnešného Maďarska, Srbska (najmä autonómna oblasť Vojvodina), Rumunska a Chorvátska (najmä oblasť Slavónia).

² Vojlovica, Gornji grad, Kotež, Mladost, Stari Tamiš, Strelište, Tesla, Centar. Podľa sčítania ľudu v roku 2011 žije v meste Pančevu 76 203 obyvateľov, v okrese 123 414 obyvateľov, z toho 97 499 Srbov, 4 558 Macedóncov, 3 173 Rumunov, 3 422 Maďarov, 2 118 Rómov a 1 411 Slovákov (1,82 %).

Zdroj: www.slovakizavod.org.rs.

správani, komunikáciu, kultúrnych tradíciách aj socio-profesijných a ekonomických aspektoch ich života.³

Predmetný materiál je výsledkom spracovania informácií získaných opakoványmi terénnymi výskumami v lokalite v rokoch 2014 a 2015 v súvislosti s realizáciou kolektívneho komplexného výskumu a prípravou monografie Vojlovica – kultúrne tradície Slovákov v Banáte (2015). Cieľom je priblížiť súčasnú podobu kalendárnych obyčají v prostredí jednej etnickej minorít v lokalite pri veľkej rieke, obklopanej vyspelou industriou, v tesnej blízkosti mesta a v spádovej oblasti hlavného mesta.

Etnohistorické súvislosti

Slovenskí kolonisti v Banáte sa často stáhovali. Viaceré osady vznikli sekundárnu, až terciárnu kolonizáciou. Na rozdiel od Báčky väčšinou zakladali nové osady (Čelovsky 2010: 60). V rokoch 1856 – 1869 Habsburská monarchia začala projekt kolonizácie 626,4 km² neobývanej oblasti pri Dunaji, v blízkosti miest Titel, Pančovo a Kovin. Oblast bola známa pod názvom Marianfeld/Máriaföld a vzniklo v nej 7 dedín (Königsdorf, Gisellaheim, Eisemhaim a Rudolfsgraud, Marienfeld, Ivanovo a Đurđevo). Osadníci boli Nemci, Maďari, Slováci a Bulhари. V roku 1869 sa tak na miesto juhozápadne od Pančeva vystáhovalo asi 180 slovenských a nemeckých evanjelických rodín z Hajdušice (vzdialenej cca 60 km), a založili dedinu Marienfeld (Sklabinská – Mosnáková 2013: 381). Každá rodina dostala veľkorysých 18 jutár (viac ako 10 ha) pôdy, na financovanie cirkevných a školských potrieb bolo pridelených 200 jutár. Neustále povodne (v rokoch 1870, 1871, 1876, 1879) však ničili všetky novozaložené osady, preto v roku 1881 boli obyvatelia celého územia z rozhodnutia vrchnosti vykázaní na nové miesta blízko Pančeva. V roku 1882 na územie v blízkosti lesa, ktorý patril pravoslávnemu kláštoru Vojlovica, postavenom už v roku 1404, prišlo 500 Nemcov a 566 Slovákov z Marienfeldu. Obete povodní tak už po niekoľký krát začínali odznova. Dostali však nie po 18, ale po 10 jutár pôdy, nie oráčinu, ale územie, ktoré museli odlesniť, vykľčovať, odkŕčiť a pod pluh pripraviť (Kvas 1930: 178).

Osada bola dosídlená aj Slovákmi z vojvodinských dedín Kovačica, Lalit, Pivnica, Pazova, Hložany a Padina, a v menšom počte aj Slovákmi z územia Slovenska (Novohradskej, Nitrianskej a Trenčianskej župy). Časť nemeckých osadníkov prišla aj z Württemberska, Goldsteina a Falcka. V rokoch 1882 – 1883 prišlo do osady približne 200 maďarských rodín (asi 1500 obyvateľov) z Andrášfalvy (rum. Măneuți, maď. Andrásfalva) v rumunskej Bukovine. Patrili k etnografickej skupine čangov, podskupine sekelských/bukovinských čangov, s vlastným dialekтом a reformovaným

³ „My sme tu pri Pančove, naša dedina je čistá, vidí sa, že si vo Vojlovici. Dohliada sa, aby sme mali pekné pred domami.“

„...ľudia sú tu priateľskejší, otvorennejší. V porovnaní s ostatnými, aj slovenskými osadami, je Vojlovica pomerne dobre aj ekonomicky.“

„Že sme pri meste znamená, že je robota, pôlace, školovanie, dochádzanie domov každý deň, nie odchádzanie preč z dediny.“

vierovyznaním⁴ (Sándor 2000). V roku 1883 tak bola oficiálne založená trojjazyčná dedina s názvom Hertelenda/Hertelendyfalva. V roku 1910 v nej žilo 956 Slovákov. Dnešný názov dedina získala v roku 1922 podľa názvu kláštora. Hospodársky rozvoj ovplyvnila blízkosť miest Pančevo a Belehrad, najmä v oblasti záhradníctva, ovocinárstva a priemyslu (Sirácky 1980: 77).

Najväčšie následné zmeny v štruktúre obyvateľov Vojlovice predstavuje odchod vojlovických Nemcov koncom 2. svetovej vojny spolu s okupačnou nemeckou armádou.⁵ Obdobie 50. – 80. rokov 20. storočia sa spája so socialistickou, multietnickou a multikonfesionálnou Juhosláviou. Do miestnych priemyselných podnikov prichádzajú tisícky zamestnancov pôvodom z viacerých častí bývalej Juhoslávie, z nich stovky z Macedónska, Bosny, Hercegoviny, mnohí s novou identitou – ako Juhoslovania.⁶ Náboženská a etnická štruktúra obyvateľov lokality sa mení. I keď táto imigrácia smeruje predovšetkym do iných častí mesta Pančevo a do okolitých srbských dedín, časť zamestnancov prichádza aj do Vojlovice, kde sa usádzia v nových uliciach a v robotníckej kolónii. Ide najmä o Srbov, čiastočne i Macedóncov, v malom zastúpení aj Rumunov. V 60. – 70. rokoch 20. storočia z dediny natrvalo odišlo do Austrálie a Kanady približne 10 slovenských rodín, s ktorými majú slovenskí Vojovičania dodnes intenzívne kontakty. V 90. rokoch, v súvislosti s rozpadom Juhoslávie, vojnami a politicko-ekonomickými zmenami, doplnili obyvateľstvo Vojlovice v počte niekoľkých desiatok etnickí Srbi – *izbeglice* – utečenci z Chorvátska a Bosny (od roku 1991) a od roku 2003 aj z Kosova. Miestni ich zatiaľ za domáce obyvateľstvo nepovažujú, lebo sa nezačlenili do života lokálnej komunity. Vojovičania poukazujú aj na odchod významnej časti maďarskej vojlovickej komunity do Maďarska pod vplyvom vojnovej situácie v 90. rokoch a následne zhoršenej ekonomickej situácie v Srbsku. Vojlovickí Slováci a Maďari sa spolu považujú za pôvodných obyvateľov dediny. Vzájomné spolužitie vnímajú ako bezproblémové. Navzájom sa veľmi dobre poznajú, najmä susedia a priatelia. I napriek tomu však nikdy vo zvýšenej miere nedochádzalo k zmiešaným manželstvám a etniká dodnes existujú viac vedľa seba ako spolu. Vlastnú dedinu dnes už nepovažujú za slovenskú, maďarskú, alebo slovensko-maďarskú, ale za časť mesta Pančevo, špecifickú

⁴ Do celej kolonizovanej oblasti v tom čase prišlo 3520 Maďarov. Dôvodom ich presídlenia bola vtedajšia migračná politika vlády dosíliť „nemáďarské“ oblasti Uhorska a zvýšiť tam štatistický podiel maďarského obyvateľstva (Žabenský 2015: 47).

⁵ „Už v 1940-tom voľktorí z nich videli, že bude zle a počali predávať zeme.“ (muž, nar. 1946)

„Od Nemcov sa Slováci veľa naučili. A Maďari od nás – tí kukuricu prvo sadili po širke a Slováci na celý hon, 400 metrov. Aj ľáneč je od Nemcov, jutro sa v Báčke používa.“ (muž, nar. 1955)

„Švábi boli školovaní, najlepšie chyže mali a pekné vinice. Bohatí boli. So Slovákmami sa pajtásili, s Maďarmi nie. Ale nebývalo tak, že by sa miešali.“ (muž, nar. 1944)

⁶ „Po vojne z Dalmácie, Macedónie. Ale tí prišli z vrchov, chudoby. Nepoznali gazdovanie, ani struž tam nemali.“ (muž, nar. 1955) Aj vo Vojlovici sú prítomné príbehy, zosmiešňujúce kultúrnu úroveň pristáhovalcov o tom, ako nepoznali žiarovky, ktoré zhasívali kladivom, alebo o častých požiaroch pod vplyvom neznalosti používania moderných nemeckých pecí a zakladania otvoreného ohňa priamo na drevenej podlahe v interiéri domov. Pôvod nových zamestnancov Vojovičanov zaujímal len v prípade neoficiálnych interpersonálnych kontaktov, ak sa usadili priamo v dedine.

práve dlhodobou a legitímnou prítomnosťou slovenskej a maďarskej komunity ako autochtonných národnostných menšíň. V súčasnosti v dedine/mestskej časti z celkového počtu 5015 obyvateľov je 833 Slovákov.⁷ Z pôvodne slovensko-maďarsko-nemeckej priduнаjskej agrárnej dediny sa v priebehu 2. polovice 20. storočia stala mestská časť s vyspelou industriou a so srbským obyvateľstvom vo väčšinovom zastúpení.

Realizácia kultúrnych tradícii miestnych Slovákov sa od poslednej štvrtiny 20. storočia v čoraz väčšej miere presúva z komunitnej a rodinnej sféry do prostredia členov Kultúrno-umeleckého spolku Detvan, založeného v roku 1975, ktorý pozostáva z divadelnej, folklórnej a výšivkárskej *odbočky*. Podobne i udržiavanie kultúrnych tradícii vojlovických Maďarov je čoraz viac inštitucionalizované v prostredí ich spolku Tamasi Áron. Obyčaje životného cyklu, i keď niekedy modifikované v rôznych verziách, sú súčasťou života všetkých slovenských vojlovických rodín. No čoraz väčšia časť obyčají kalendárneho cyklu, ak nezanikla, tak existuje len prostredníctvom aktivity členov Detvana.

Obyčaje kalendárneho cyklu vojlovických Slovákov predstavujú relatívne dynamický kultúrny komplex. I keď viaceré sa realizujú dlhodobo, každoročne a z väčszej miery sa zachováva ustálená forma aj obsah, vždy sú adaptáciou na aktuálny stav prírodného aj sociokultúrneho prostredia. Prirodzené preto dochádza k ich kumulácii, inovácií a modifikácii, no aj k selekcii a redukcii.

Máj ako vyzdobený okresaný strom postavený pred krčmou za účasti mládeže si pamätajú len najstarší obyvatelia.⁸ Súčasné prvomájové tradície donedávna predstavovalo *podperovaňie/pereenie kapií*. Slovenskí mladenci svojim frajerkám a kamarátkam počas prvomájovej noci zdobili brány kvetmi, rozkvitnutými halúzkami a konármí.⁹ Od 90. rokov sa obyčaj postupne redukuje na niekoľko domov a nerealizuje sa každoročne.

„Chodili najviac tí slovenskí mladenci, čo boli zo spolku, divadla, nie všetci. Len čo boli čisté Slováčky, alebo mali frajerov Slovákov. Maďárkám nie. Ale džovčencom z miešaných rodín

⁷ Zdroj: www.slovackizavod.org.rs.

⁸ „Máj? Slovenská mládež voľakedy spolu držala. Pred krčmou býval máj. Postavili, nakvačkali ručníke, tam, kde je Detvan. Ked'som bola dievka. Potom to zakapalo, keď prišli partizáni.“ (žena, nar. 1934)

⁹ „Skupiny boli dve, tri, podľa generácie. Samí Slováci. Každý rok sme operili. Pet', šest', voľakedy aj desať. Dohovorili sme sa. V kafani, u kamaráta, alebo v krčme sme sa zozbierali. Popili si do polnoci a išli. Nosili sme si pilky, sekery. Kde je rafinéria, bola hora. Zočali sme pekný strom, ale viac piera (kvety) a haluze. Orgován, stromy zelené, gaštany, podla toho, čo kvitlo. Aj z parku lipy, zo záhrade piera. Po chotári lipy, javory, orechy. Nerobili sme škodu veľmo, ale polámalí sa aj takie haluze na stromach po ulici, čo sa nemali. Haluze sme v rukách tiahali gu kapiám. Voľakedy sa aj hrubé konáre zaviazali o kľučku drvotom, aby gazda nemohol otvoriť, ani džovke vyjsť na ulic. Kerá džovka bola vyperená, bola na to hrdá. U Berackov mali štiri, pet' dcér, tam bývalo naveky vyperené. Jeden, dva dni. Mohli sme to robiť, lebo prvý máj bol štátny sviatok, nerobilo sa. Mohli sme aj popiť.“ (muž, nar. 1955)

(zo Srbma) áno. Srbkyňám zriedka. Chodia mládenci zo spolku, ale nie každý rok. Ostatný krát to bolo na dvoch, troch kapiách." (muž, nar. 1955)

„Môj Mišo mal dvoch Maďarov kamarátov a jedného Srba. Tí naveky s nimi íšli. Ak sa kamarátila s nimi Maďarka, lebo Srbka, operili aj takej.“ (žena, nar. 1978)

„Dievčatám zo spolku sme naveky perili kapie. Dnes je problém vytiať strom, netoleruje sa to už tak ako voľkady.“ (muž, nar. 1984)

V súčasnosti aj slovenskí Vojlovičania oslavujú 1. máj tak, ako väčšina obyvateľov v Srbsku – piknikom v prírode. Najčastejšie chodia k Dunaju, alebo Temešu. Ráno pred svitaním muži a mládenci odchádzajú k rieke pripraviť ohnisko, kotlik a rošt. V priebehu dopoludnia prichádzajú ostatní. Varia paprikás, grilujú, pečú jahňa alebo malé prasa. Navečer odchádzajú domov. Niektorí na tieto aktivity využívajú aj svoje *vikendice* – chatky pri Dunaji, kde prenocujú.

Na Turíce¹⁰ sa aj vo Vojlovici vyzdobuje interiér kostola a domácnosti zelenými ratolestami (Stoličná 2006: 201). V noci mládenci rozhadzovali dievкам pred domami hnoj a kukuričné šúlkky. Jednalo sa o slovenskú obyčaj, ktorej súčasťou bolo aj vynášanie hospodárskeho zariadenia a náradia z dvora na ulicu a *robenie škody*. Aktuálne boli domy takých dievok, ktoré sa nesprávali dostatočne ústretovo na tanecných zábavách, alebo odmietali mládencov, ktorí mali o ne záujem.¹¹ Bolo dôležité, aby dievka všetko

¹⁰ Sedem týždňov po Veľkej noci, sprievody masiek, zábavy, hostiny, streľba, obchádzanie chotára s faklami a hluk. Duše mŕtvyh predkov sa mali cez turíčny týždeň vracať na zem pomáhať a ochraňovať živých. Turíču zeleň prialo kresťanstvo na ochranu domu, hospodárstva a dobytku. Kresťanská cirkev na tieto sviatky terminovala sviatky svätého Ducha. (Feglová 2011, dostupné na:

¹¹ „Turíce íšli po Vojlovici. Aj skandály boli z toho. Tej noci gazda musel strážiť dom. Čeľaníci, čo sme sa družili. Najsmelší íšli prví. Chodili sme džovkam, aj do šoru, aby sme škodu narobili. Džovkam, kerje nás nechceli. Chcel si sa s ňou zabávať a ona nechcela, alebo nechcela tancovať. To bolo celú noc, popilo sa...“ (muž, nar. 1950; muž, nar. 1984)

„...hnoj, zétké rozhádzat po ulici popred dom. Ale my sme zišli nuká, vyviezli koč vonká a dali do garáde, lebo na strechu. Brány sme vymenili zo susedovými a do kocha nasypali zétké. Huncútstva. Rozhadzovalo sa, čo bolo na dvore, kapija sa strhla a hodila do garádu.“ (muž, nar. 1950)

„Traktor na ulic. Kapiu u Hŕiba sme preložili.“ (muž, nar. 1984)

„Povynášali bicykle a pokvačkali na strom. Kozy, ovce vytiahli na ulic a priviazali.“ (muž, nar. 1974)

„U Zrňov zali koč plný hnoja a u Kurajov vysypal. Aj cez okno vilma hodili nuká do chyže, kde spali.“ (muž, nar. 1945)

„Ja, ked'som bola dievka, len hnoj sa sypal.“ (žena, nar. 1938)

„Mne vynesli háby a povešali po ulici. Vápno vysypali na chodník, aby som zametala.“ (žena, nar. 1950)

„Každý doniesol snop zétkov, hnoj sme my už nehádzali veľmo, lebo nemal na koči kto doviezť, ale niekedy doviezol. U Čriepkov v garáde bola voda, zišli sme do gonku a tam mali v enej kantičke polievku. Tú sme zeli. A v druhej bolo mlieko. To sme hodili do garády. Do kocha sme dali zétké a haluz, dvere, čo sa dali, sme povynášali na ulic. U jedného mali zlých psov, nedalo sa k nim zísť nuká. A tomu sme z dvora vyviezli všetko na ulicu (mašiny, pluhe). Jeden z nás tam chodil robiť a psy ho poznali, tak ani neštekli. Na druhý rok báči Paľo vyletel v bielych gaťach s vilma a nás naháňali

upratala do svitania, kým nepôjdu susedia do kostola. Cieľom bolo preukázať jej poriadkumilovnosť a šikovnosť, čo sa považovalo za dôležité atribúty budúcej manželky a hlavne nevesty. V prípade upratania vynesených ľažkých vecí jej, samozrejme, pomáhali mužskí príbuzní. *Rozhadzovaanie na Turíce* bolo rozšírené ešte začiatkom 90. rokov 20. storočia. Nezriedka sa ho zúčastňovali aj srbskí kamaráti. Zlomové momenty zániku tejto obyčaje boli: 1. aféra, kedy mládenci spontánne z jedného dvora vyniesli a pred vchod do evanjelického/slovenského kostola umiestnili na seba dva rebrinové vozy. Tým znemožnili prístup veriacim na ranné bohoslužby, čo vyvolalo pobúrenie, dokonca aj policajné vyšetrovanie; 2. napäťa vojnová atmosféra v 90. rokoch v Juhoslávii, keď akýkoľvek pohyb v noci bol riskantný a nežiadúci.¹²

Dožinky sú slávnosť po skončení žatvy.¹³ Vo Vojlovici mali všeobecný charakter aj genézu: „*Ked sa zavŕsila žatva, u gazdu sa upieklo prasa, rybna čorba, na dvore bola hostina za tých, čo mu robili.*“ (muž, nar. 1955) Dnes majú dožinkové slávnosti charakter dedinského kultúrno-spoločenského podujatia. Nadväzujú na tradíciu ich organizovania maďarskými Vojlovičanmi vo forme sprievodu, ktorá vznikla v 70. rokoch a po niekolkých rokoch zanikla. V roku 1994 boli dožinky z iniciatívy slovenského gazdu Pavla Beracku obnovené, pridali sa aj ďalší slovenskí a maďarskí Vojlovičania. Rozšírili sa na víkendové podujatie na konci júla. Súčasťou je súťaž v kosení žita, futbalový turnaj, výstava prác slovenských a maďarských výšivkárok, kultúrno-umelecký program, tanecná zábava v slovenskom aj maďarskom spolku s ľudovou hudbou (Sklabinská – Mosnáková 2013: 387). Sobotnajší sprievod po dedine pozostáva z príslušníkov všetkých generácií. Na čele idú ženci a žnice odetí v tradičných pracovných odevoch, nesúci zástavu a pracovné náradie, za nimi jazdci na koňoch, hasiči, kosačka ľahána koňmi, traktory s vlečkami, ďalšie poľnohospodárske stroje a členovia miestnych kultúrno-umeleckých spolkov. Od roku 2014 mesto Pančévo podujatie finančne nepodporuje a koná sa len v rámci slovenského a maďarského kultúrno-osvetového spolku.

Na *kirvaj* – výročie posviacky evanjelického chrámu, ktorý bol vo Vojlovici posvätený 28. septembra 1902 (Kvas 1930: 178) – v poslednú septembrovú nedelu je tanecná

dolu Jánošíkovou. Až po tehlovru sme utekali. U Spišiakov mali Katku. Tam nás hádam chceli zastreliť, sme čuli z chyže: Anča, daj pištoľ... Každý rok sa do rana voláčo vyhútaló.“ (muž, nar. 1955)

¹² „*V 90. rokach bola tu už presedia. V 91. – 92. začala vojna v Sloveniji, bola nebezpečná doba, mafia, bezprávie. Po nociach chodíť von sa nesmelo. Ľudia to netolerovali, nechceli, báli sa. Ostatný krát bolo v 1994, aj ja som bol, s partiou. Posle už menej.*“ (muž, nar. 1974)

„*Ako perenie kapíj, aj Turíce zahynuli. Moja generácia všetko ešte robila, po nich ešte tri, štyri roky, potom to zakapalo.*“ (žena, nar. 1978)

¹³ Úrodu v nasledujúcom roku mali zabezpečiť magické úkony pri zbere obilia (posledné klasy treba nechať na poli, posledný snop má byť veľký a ľažký, v najkrajších klasov sa pletie kytica alebo veniec, zrno z neho treba na jar primiešať do osiva). Funkcia dožiniek sa postupne zmenila z magicko-obradovej na ďakovnú a oslavu. V súvislosti s kolektivizáciou usporadúvali dožinkové slávnosti aj rolnicke družstvá (Štibrányiová 2011, dostupné na http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=2406&no_cache=1&sword_list%5B%5D=do%C5%BEiny).

zábava, dnes Rezancová zábava, ktorú organizuje KUS Detvan. Na bohoslužby, aj slávnostný obed k Vojlovičanom prichádzajú hostia – príbuzní a priatelia, ktorí žijú mimo dediny, aj srbskí kolegovia.

Podákovanie za úrodu spojené s výzdobou kostola je relatívne nová príležitosť, ktorá je v súčasnosti už vnímaná ako tradičná. Koná sa v poslednú októbrovú nedelu a prebieha približne zo rokov. Inicioval ju vtedajší farár na základe trendov v iných farnostiach. Ženy do kostola prinesú najkrajšie kusy doma dopestovaného ovocia a zeleniny, ktoré naaranžujú v interiéri (do košika nasypú kukuricu alebo obilniny, po boku oltára zavesia strapce hrozna a pod.).

Oberačka hrozna bola pravidelnou pracovnou aktivitou a čiastočne aj spoločenskou príležitosťou. Kým sa v chotári Vojlovice vo väčších výmerách vyskytovali vinohrady (takmer každá rodina mala vlastný), do najväčších z nich sa na zber najímali nádenníci. Po ukončení práce z najkrajších strapcov vyrobili tzv. evenke, ktoré venovali gazdovi, alebo nimi vyzdobili priestor posedenia/hostiny. Hostinu organizoval a zabezpečoval majiteľ vinohradu. Oberačky a oberačkové slávnosti v jednotlivých vinohradoch zanikli v priebehu 2. polovice 20. storočia spolu so zánikom vinohradov zabratím pozemkov a vybudovaním priemyselných objektov. V súčasnosti sa v dedine organizuje Hroznový bál v priestoroch KUS Detvan.

Priadky patrili k pravidelným zimným obyčajom, kde sa prelína pracovná, resp. výrobná funkcia so spoločensko-zábavnou. Organizovali si ich dievky v rámci kamarátskych skupín, a vydaté ženy v rámci rodiny, susedstva a príbuzenstva. Začíname po ukončení prác na poli, okolo novembra, trvali do konca fašiangového obdobia. Dievky sa stretávali u jednej z nich, podľa dohody a pozvania, zvyčajne na poludnie, kedy hostitelka pripravila aj obed, alebo popoludní. Trvali do 21. – 23. hodiny, pričom v nedelu sa nepriadlo. Dievocké priadky navštievovali skupiny mládencov, ženské ich manželia a deti. V jeden večer sa priadlo zvyčajne vo viacerých domoch, podľa početnosti mládeže a rodín. Skupiny sa vytvárali na etnickom princípe, v rámci časti dediny (*kraja*), aj na základe sympatií.¹⁴

Ako pracovná obyčaj zanikli v 60. rokoch 20. storočia vplyvom straty ich výrobnej funkcie. Transformovali sa spoločensko-zábavné sedačke. Vydaté ženy sa takto schádzali na dni najfrekventovanejších slovenských mien v zimnom období podľa kalendára Slovenskej evanjelickej cirkvi a. v. – na Alžbetu (19. 11.), Pavla (25. 1.), Máriu

¹⁴ „Dok som bol dieťa, stará mama ma vodila do Marekov. Napiekli koláče v peci, sladkú kukuricu navorili. Ženy si zali z domu kolovraty a íšli. Aj štríkali. (muž, nar. 1955) Priadke bývali do večera, dok sa zvonilo v kostole. Dovtedy sa už muselo byť doma. Od spovede, čo boli dievky, také už íšli. Aj v troch chyžách v istý deň. Ja som chodila Spišiakovej, Gubečkovej, Kuchárikovej, Ivančicovej, Poliakovej. To bolo naše družstvo. V prenej chyži sme sedávali. Domáci prichystali sladkú kukuricu s medom, makom, na večeru rezance, alebo krumple na ľapši. V kuckove malí prichystané aj víno, lebo pálené za chlapov. Cez deň sa priadlo, večer dochádzali mládenci. Štyria, piati, voľakedy aj desať, dvanásť. Ale nie dovena. Potom odprevádzal dievku domov. Kolovrat jej niesol.“ (žena, nar. 1934)

(2. 2.), Zuzanu (19. 2.) atď. Prítomní boli aj manželia, ktorí hrávali karty, a deti.¹⁵ Sedačke v priebehu 80. rokov 20. storočia nadobudli charakter osláv menín. Oslavy menín a narodenín, najmä v zimnom období (napr. Katarína – 25. 11., Štefan – 26. 12., Ján – 27. 12.), sú rozšíreným spôsobom trávenia večerov v kruhu príbuzných, susedov a priateľov i dnes. Nezriedka majú charakter veľkých osláv s niekolkými desiatkami hostí.

Zabíjačky/zakálačky sa pravidelne konajú v takmer každej slovenskej vojlovickej rodine na prelome novembra a decembra, najčastejšie okolo Ondreja (30. 11.), resp. v rokoch 1944 – 2001 počas štátneho sviatku dňa vzniku SFRJ, tzv. druhej Juhoslávie (29. 11.), kedy bývalo niekoľko dní pracovného pokoja. Okrem produkcie mäsa a masových výrobkov sú príležitostou stretnutia, vzájomnej pomoci a spoločnej zábavy príbuzných, priateľov a susedov. Zakála sa jedna, dve, niekedy aj viac ošípaných. Zabíjačka má ustálený priebeh, daný etapami prípravy, zabitia a porcovania bravov, spracovávania mäsa, výroby mäsových výrobkov a upratovania. Začína sa o 7. hodine pohostením varenou pálenkou alebo vínom. Počas dňa sa pije pivo, prípadne káva. Na raňajky sa vždy podáva klobása z minulého roka, odložená na tento účel. Doplňajú ju čerstvé salovje kýfle. Ďalšie jedlá sa podávajú v presných intervaloch a postupnosti podľa spracovávania jednotlivých častí brava a ich prípravy (pečená pečienka, mozog s praženicou, pečené mäso, varené mäso, jaternicová zmes, škvarky a pod.). Muži pracujú na dvore, ženy v kuchyni. Popoludní sa zarába zmes na klobásy, ktoré sa plnia ihned, alebo na nasledujúci deň. Deľba práce je po generácii presne daná a dobre známa všetkým prítomným. Zabíjačka postupne prechádza do voľného posedenia, ktoré trvá do noci. Vsúcasnosti ide o najstabilnejšiu súčasť kalendárnych obyčají a rodinného života vo Vojlovici.¹⁶

Lucia (13. 12.)¹⁷ je i vo Vojlovici dňom, kedy je zakázané priast' a šíť. V tento deň vydaté ženy všetkých vekových kategórií dávajú do misky klíčiť pšenicu, aby do Štedrého dňa vyrástla. Na tanieri, ozdobenom červenou stužkou a sviečkou, skrášľuje štedrovečerný stôl. Na dvore obytných aj hospodárskych objektov gazdiné robia cesnakom kríže. Očistený strúčik cesnaku dávajú aj do vreciek odevu všetkých členov

¹⁵ „Do Pánikov, Markušov, Jahodov. Ženy priadli, štrikali, čo bolo načim. U Markušov báta čitali zo svetého písma, aj druhí, kerí vedeli dobre čítať. Chodilo sa aj do susedných dedinov – Kovačica, Padina, Jánošík, ak malí rodinu.“ (žena, nar. 1934)

¹⁶ „Na zaklávačky chodili drdáci (prezlečení zamaskovaní mládenci – pozn. aut.). Kde boli dievky, lebo verenica (snubenica – pozn. autora), búchali na oblok, hodili žartovné písma (vtipné ľubostné listy – pozn. autora), zišli nuká, do klbásov dali šúlke, žartovali sa. Dalo sa im na tanier, víno vyneslo. Ženy teplô páleno lievali, alebo varenô víno. Vie sa naveky, kto zabíja.“ (muž, nar. 1955)

¹⁷ Podľa povier v tento deň vrcholí činnosť zlých sil sídliacich v trme. Je najväčším stridžím dňom a Lucia najväčšou bosorkou (Feglová 2011, dostupné na: <http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=5469>).

rodiny. Dodnes sa dbá, aby prvým návštěvníkom domu nebola žena, preto skoro ráno príbuzných navštěvujú muži (chodenie s očelou), ktorí sú pohostení pálenkou.¹⁸

*Kračún*¹⁹ u vojlovických Slovákov začína Štedrým dňom, charakteristickým pôstom do večere, ktorý sa v niektorých rodinách dodnes dodržiava. Celý deň sa nesie v očakávaní narodenia Krista o polnoci. Neoddeliteľnou súčasťou je vianočný stromček – jedlička, ktorý sa kupuje na trhu v meste. Jeho zdobenie je záležitosťou matky a starších detí. Na stoličke uzavretého gánku (*vo felešove v kúte*), v kuchyni, alebo *v preňej chyži* stojí do Troch kráľov. V prípade zmiešanej slovensko-srbskej rodiny (podľa pravoslávia) o dva týždne dlhšie.

Podvečer sa konajú slávnostné bohoslužby, ktorých súčasťou je recitovanie a spievanie detí pri vianočnom stromčeku. Tradícia vznikla na prelome 40. – 50. rokov 20. storočia. Pri jednej sladkostami ozdobenej jedličke (od 80. rokov 20. storočia pri dvoch stojacích v oltárnych kútoch), deti každoročne spievajú náboženské piesne (Čas radosti, veselosti; Narodil sa Kristus Pán) a recitujú básničky s vianočnou tematikou. Za to dostávajú odmenu, v minulosti cukrovú salonku zo stromčeka, dnes balíček s ovocím a sladkostami. Zabezpečuje ich cirkevný zbor. Niekedy nasleduje krátke vystúpenie spevokolu žien alebo mužov. Program s detmi pripravovali na fare katechetky, od roku 2015 manželka farára.

Ešte v 90. rokoch 20. storočia bolo v dedine pravidelné spievanie pod oblokmi. Najviac ho spomína a realizovala staršia, čiastočne aj stredná generácia miestnych Slovákov. Spievať pod obloky starším príbuzným, priateľom alebo susedom chodili skupinky spriatelených manželských párov cestou z bohoslužieb alebo po večeri. Zaklopali na okno zo slovami: „Chcete počuť Božie slovo?“ Ak sa ozvalo „chceme“ a otvorilo sa okno, začali spievať, najčastejšie Narodil sa Kristus Pán alebo Čas radosti veselosti. Boli pohostení a išli k ďalšiemu domu. V prípade zmiešaných manželstiev sa

¹⁸ „Čas rano prišli vinšovať z rodiny, susedia, traja, piati. Ten deň sa nepriadlo. Pralo sa, páralo sa perie. Večer mohli prísť ženy na páračke. Na tehlovni bývali husi a kačice, tie sa značili.“ (žena, nar. 1946)

„Ked'je chlap, donesie ocel', a ked' žena, tak je zle. Naveky hľadeli voľakoho poslať z chlapov rodine.“ (žena, nar. 1934)

„Musíš čas ráno stať, budeš keľavný. Nesmie sa šíť, aby sa sliepkam nezalepili/nezašili rite. Prati rukami sa môže. Klíčiť žito na tanieri sa dáva, to sa drží do Troch kráľov a hodí sa hydine, statku, každému po trochy, aby boli zdravi.“ (žena, nar. 1948)

¹⁹ Sviatky trvajú od 24. – 27. decembra (Štedrý deň, Božie narodenie – prvý deň Kračúnu, Štefan, Ján Evanjelista). Magické úkony a zákazy boli zamerané na zabezpečenie prosperity, pozitívne ovplyvnenie prírody, zdravia, života, predpovede úrody, vydaja, narodenia. Takýto základ mali obchôdzky s maskami, tancami, koledami, vinšmi. Prostriedkami na dosiahnutie cieľov bolo aj dodržiavanie pôstu a zákazov. Dôležitú úlohu zohrávala zelen, najmä vianočný stromček, okolo ktorého sa postupne rozvinul rituál obdarovania. Udržujú sa najmä javy, ktoré potvrdzujú rodinnú súdržnosť (Feglová 2011, dostupné na: <http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=2230>).

vyskytovalo zriedkavo. Spievať pod obloky chodili aj deti v malých skupinkách najbližším príbuzným.²⁰

Po návrate z kostola nasleduje slávnostná večera. Začína modlitbou otca/gazdu. Večera pozostáva z nedeľného obeda – jedál, pripravovaných v nedeľu a počas všetkých sviatkov: *supa*, varené mäso, *plnenina*, *zmáčanka*, hovädzie alebo bravčové pečené mäso; skromnejšia verzia je: *supa, sárma a krumple na ľapši*. „*Otec donesie do košiarika za hrst' zo všetkej úrody, to je pod stolom celý čas, aj orechy a jablká na stôl. Ráno sa to dáva statku.*“ Po večeri sa zo stola neodnáša, jedlo aj riad zostávajú na stole až do rána.

Po zotmení chodia do slovenských a maďarských domácností *polazovať* miestne srbské a rómske deti. Zavinšujú srbský vinš, za čo dostávajú ovocie a cukríky. Každý rok sú očakávané, lebo sú to deti Vojlovičanov – nezriedka piateľov, susedov alebo aj príbuzných.

Pre vojlovických Slovákov je dodnes najvýznamnejšou a najreprezentatívnejšou súčasťou (nielen) vianočných obyčají chodenie s betlehemom. Obchôdzka začína po službách Božích. Slovenskí mládenci zorganizovaní do skupiny betlehemicov navštievujú všetky slovenské domácnosti, kde zahrajú betlejemskú hru.²¹ V čase bohoslužieb sa stretávajú u jedného z nich, oblečú sa do kostýmov, navečerajú sa a začínajú okolo 20. – 21. hodiny. „*Prve hrajú doma, kde sa stretli, potom idú po celej dedine a vrátia sa tam, odkiaľ začali. Do rána, lebo aj do 50 – 70 domov idú za tú noc. Dok nesvitá.*“ (muž, nar. 1974)

„*Kým sa zišlo do Berackov, aj 7 hodín ráno bolo. Nikto sa nesmel opíti, ani u frajlinky zaostáť. A musí sa zísť rodinám, a keď zavolajú, tak aj druhým, do miešaných rodín.*“ (muž, nar. 1945) Betlehemici navštievujú domy nielen všetkých slovenských rodín, ale aj srbských, alebo maďarských, ak ich pozvú. Stáva sa to zriedkavo, najmä vtedy, ak majú mládenca v skupine betlehemicov.

„*Všetci chcú 90 % z tých istých domov každý rok. Boli sme raz aj v čisto srbskom dome.*“ (muž, nar. 1974)

„*Ak idú z horného konca, sem prídu o tretej. Niekedy sú dva betlehemy, ale aj tak majú 30 – 40 domov každý. Ani si nič neberú, nemajú čas.*“ (muž, nar. 1944; žena, nar. 1948) Počas obchôdzky majú spravidla prestávku na rýchle občerstvenie z *nohov*, zväčša v dome rodiny člena betlehemu na opačnom konci dediny. Pred vstupom do domu zaklopú na okno s otázkou: „*Prímete betlehem?*“ Ak odpovedajú: „*prímeme*“, so spevom „*Sláva Bohu...*“ vchádzajú dnu.

²⁰ „*Spevári chodili aj s harmonikou a klarinetom. Ako mladá žena, sme boli tri, štyri páry. O polnoci sme išli do turni spievať.*“ (žena, nar. 1938)

„*V noci sa chodilo veľmi spievať, k ránu. Za Kračún, aj za Nový rok.*“ (žena, nar. 1934)

„*Ako dieťa, kým mama krášlila stromček. Dve, tri sme boli a brat. Susedom a rodine naokolo.*“ (žena, nar. 1934)

²¹ Po predstavení pastierov anjel zvestuje narodenia Pána, nasleduje cesta do Betlehema a obdarovanie Ježiška. Na záver sa spievajú koledy (LUTHER 2011, dostupné na http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=4595&no_cache=1&sword_list%5B%5D=hra).

„*Stalo sa, že aj nechceli, nepustili, bolo neskoro, spali, alebo sa videlo, že betlehemci už popili viac.*“ (muž, nar. 1955) *Hviezdar* po vstupe zhasne svetlo, svieti lampou alebo baterkou. Jasličky – kostolík položia na stôl a hrajú hru.

„*Kostolík urobil stolár, sa to merkovalo. Čobani* (pastieri – pozn. autora) *majú bundy* (kožuchy) *naopak, palice, zvonce. Sú čierni od sadze. A hasičskie háby majú králi, anjeli ušité krídla.*“ (muž, nar. 1974) *Čobani* si mažú sadzami tváre aj ruky, ktorými pri odchode zamažú dievkam tvár. Návšteva jedného domu trvá 6 – 10 minút. Počet postáv/členov skupiny je od 8 – 12. Ústrednou je *hviezdar*, ďalej dvaja anjeli, tria králi a niekoľki *čobani* – mladší, aj starší. Starší mládenci učia hru mladších na prelome novembra a decembra, zväčša u jedného zo starších.²² Betlehemicami sa môžu stať 12 – 15 roční mládenci, zväčša začínajú ako mladší *čobani*. V skupine sú približne do veku 20 – 25 rokov, resp. kým sa neoženia. V minulosti zvykli s betlehemom chodiť v ojedinelých prípadoch aj ženatí, podobne ako dnes starí mládenci. Ak je schopných mládencov viac, vytvoria sa dve skupiny betlehemicov.

V každom dome dostávajú flašu vína a 500 – 1000 dinárov (približne 5 – 10 eur). Peniaze zbiera posledný – *hviezdar*. Ráno si ich rozdelia zaužívaným spôsobom – na cirkev venujú od 3000 (cca 30 eur) do 10000 dinárov (cca 90 eur). Darovanú sumu vždy vyhlásia farár na bohoslužbách 25. alebo 26. 12. Ostatné peniaze si rozdelia rovnakým dielom. Víno buď dolievajú do čutory, ktorú nosia so sebou, alebo ho neskôr pozbiera určený mládenec.

Pre mnohých slovenských mládencov je členstvo v betleheme jediná slovenská obyčaj, ktorú dodnes pravidelne realizujú. Chodenie s betlehemom sa vo Vojlovici chápe ako slovenská záležitosť. V niektorých prípadoch členmi skupiny bývali aj miestni nemeckí, dodnes maďarskí či srbskí vojlovickí mládenci. Dôvodom je možnosť zarobiť si, podmienkou je priateľstvo. Znalosť jazyka nie je podstatná, lebo nie všetky postavy v hre rozprávajú.²³ Takmer všetci Vojlovičania poukazujú na príchod tejto tradície z Padiny, odkiaľ sa v 30. rokoch 20. storočia rozšírila do ich dediny, pričom tam už zanikla.

Strieľari sú mládenci a ženatí muži, ktorí v zimné sviatočné večery chodia strieľať pod obloky. Najčastejšie na Štedrý večer, Nový rok, narozeniny a meniny najbližších príbuzných, dievok a priateľov (Katarína, Štefan, Ján, Pavol). Skupiny *strielarov* vytvárajú aj tí, čo nemôžu ísť s betlehemom. Pred domami pod oknami z vyrobených mažiarov a kľúčov strieľajú s karbidom alebo pušným prachom, čoraz viac kupovanou

²² „*V konici u baťu Miša Kuraja sa učili, aj kartali, aj víanko pili. Kto sa zapozdív, litru vína platil. Ďuro Bašnárov naveky opatil.*“ (muž, nar. 1945)

„*U nás v dome sa viac rokov učili betlehem, malí sme doma troch synov.*“ (muž, nar. 1944)

²³ „*Dnes aj pola-pola so Srbm. Naučia sa od kamarátov Slovákov, už pári rokov sú miešaní.*“ (muž, nar. 1974) „*Miešané bolo, ked’ nemali dosť – Srbi, Maďar, aj teraz ich býva.*“ (muž, nar. 1945)

„*Maďari zriedka. Srbi majú radi tieto obyčaje, pridávajú sa, minule boli v betleheme piati Srbi a dvaja Maďari.*“ (muž, nar. 1984)

„*Anjeli, kráľ a hviezdar musia byť Slováci, lebo rozprávajú. Viacerí sú aj z miešaných rodín.*“ (muž, nar. 1944, žena, nar. 1948)

pyrotechnikou. S obchôdzkou začínajú po večeri okolo 21. hodiny. Po vystrelení sú pozvaní do domu a pohostení. Pozýva ten, komu prišli vystrelit.²⁴

25. december (prvý deň Kračúnu) je i Vojlovici sviatočným dňom, kedy sa nevarí a nepracuje. Hned ráno, alebo po bohoslužbách, sa pri stromčeku odovzdávajú a rozbalujú vianočné dary. Po slávnostnom (nedeľnom) obede krstní rodičia navštievujú krstné deti a odberávajú ich. Navštievujú sa príbuzní a priatelia v rámci dediny. *Polazovanie* slovenských detí je zachované dodnes. V domácnostiach najbližších príbuzných a susedov sú deti očakávané a vitané.²⁵ Polazujú deti vo veku od 3 – 12 rokov (do spovedi – deti pred konfirmáciou). Zväčša v skupinkách súrodencov, mladší idú so staršími alebo s rodičmi. Dostávajú peniaze, malý darček (papuče, hračku), v minulosti jablko, cukrík, orech. Dodržiavanie tejto tradície závisí od zvykov v konkrétnej rodine a jej početnosti. Tam, kde rodičia posielajú k príbuzným svoje deti, alebo sú očakávané, idú, a tradícia sa zachováva. Výhodou je aj viacetnosť, kedy sa deti môžu ľahšie zorganizovať do skupín a nemusia ísť samé.

„Deti malje – polazuváči, idú aj teraz. Košíčok, k rodine bližšej. Mne dali jablko, orech a dva dinárike do jablka zapichli. Voľakedy nebolo toľko Srbov tu, nechodili. A teraz idú aj tí.“ (žena, nar. 1934)

„Mamina rodina boli baptisti. Aj k nim som chodil a dostal od starých rodičov, báčinov, ňaňičiek voľačo.“ (muž, nar. 1946)

„Nechodil som nikdy polazuvať. Nás bolo len peť v slovenskej škole (triede), nikto z nás nechodil.“ (muž, nar. 1974)

Nový rok sa oslavuje od predvečera (31. 12.). Po polnoci chodia mládenci dievкам strieľať (vystreluvať pod obloky). Nový rok vojlovickí Slováci čakajú na tanecnej zábave v sále KUS-u Detvan. „Jedna časť Detvana bola za tanec, druhá krčma. Aj ženatí, mladí, aj dievky s mátkami, aj páry.“ Ostatní oslavujú Nový rok doma, v kruhu rodiny a priateľov. „Čakanie Nového roka aj 40 ľudí. Doma sme, miešaní, aj z mesta kamaráti.

²⁴ „Na Kračún mám rodendant. Veľa družstva mi chodilo strieľať – čelaříci. Prišli pod oblok, vystrelili, pálené som im dala, víno.“ (žena, nar. 1934)

„Tí, čo neboli veľmo opití, strieľali. Položili pri mür domu. Aj okná sa rozbili alebo ohlušili človeka. Piatí, šiesti išli, strelieli, zavolali ich dnu, pol hodinu posedeli, zajedli, popili. Aj Maďari strieľajú, ale na druhý deň Kračúnu.“ (muž, nar. 1944)

„Petardy, aj s mažiami. Zrichtovali nám, víno, klobásy. Ak na meno sa strieľa, o polnoci prídu všetci kamaráti, aj meškári. Voľakedy len Slováci Slováčkam, dnes aj v miešaných rodinách. Ked' som sa oženil, aj 10 rokov potom som chodil. Starší voľakedy viac chodili ako mladí, tí viac z betlehemom.“ (muž, nar. 1955)

²⁵ Po vstupe do domu vinšujú. Dievčatá: „Ja som malá pana, vítam Krista pána, vítam ho ja vítam, dinárik si pýtam. Dinárik mi dajte, zdraví ostávajte. Pánboh daj dobrô rano.“ Alebo: „Ja som malá pana, suknička mi je rozdriapaná. Dajte mi tisíčku, nak si kúpim sukníčku.“ Chlapci vinšujú: „Od domu do domu, ja nemám ku komu. Prišiel som k vám oznámiť vám, že sa narodil Kristus Pán. Dinárik mi dajte, zdraví ostávajte.“

„Ja som malý juhás, polazujem u vás. Ovce sa mi na doline a ja behám po dedine. Kapseľka mi trčí, pes do nej vrčí, dajte mi oriešky, nak sa mi napučí.“

„Ja som malý, lazikujem, každú noc sa dosikujem. Dobre by ste urobili, keby ste ma usušili.“

Rodičia v Detvane na bále." (muž, nar. 1974) Na Nový rok niektoré slovenské deti posielajú *polazovať* po rodine. Nasleduje novoročná bohoslužba, slávnostný obed a návštevy príbuzných a priateľov. Podobne oslavujú v rámci svojho spolku a komunity aj maďarskí Vojlovičania.

Fašiangy vo Vojlovici reprezentujú tanečné zábavy – *bále*, organizované v Detvane. Tradičný je Hasičský bál, relatívne novým je maškarný bál pre deti nielen z Vojlovice, ale aj z mesta. Dnes najstaršie slovenské Vojlovičanky ako dievky tancovávali tzv. *elečke*. V prípade teplého počasia v jarnom období po skončení pôstu bola táto tanečná hra súčasťou stretnutí mládeže, podobných priadkam. Dievka si pozvala kamarátky na návštevu a *elečke* tancovali v kruhu pred domom. Zvyčajne nasledovali hry s mládencami (*Čo robíš v mojej vinici...*). *Elečke* sa tancovávali do polovice 20. storočia. Jarné obdobie je dnes i v slovenskom prostredí typické oslavou sviatku mladomanželov – *mladenci* (21. 3.), prevzatého od Srbov v 90. rokoch 20. storočia. Domácnosti manželov, ktorí sa zosobášili v uplynulom roku, v priebehu celého dňa postupne navštievujú príbuzní a priatelia, ktorí ich obdarovávajú, za čo sú pohostení.

Veľkonočné obyčaje sa viažu na viacdňový kresťanský sviatok pripomínajúci udalosti ukrižovania a vzkriesenia Ježiša Krista.²⁶ Zelený štvrtok je podľa kresťanskej veľkonočnej liturgie dňom konania poslednej večere Krista s apoštolmi. Aj vo Vojlovici sa nesie v očakávaní udalostí nasledujúceho dňa. Obyčaje sa viažu na zabezpečenie dobrej úrody, čo sa dosahuje prípravou a konzumáciou zeleninových jedál a cestovín (napríklad polievok a prívarkov z mladých listov špenátu). Veľký piatok je pre slovenských evanjelických Vojlovičanov predovšetkým dňom ukrižovania Ježiša Krista. V niektorých rodinách najmä príslušníci najstaršej generácie dodržiavajú celodenný pôst. Najrozšírenejšie je vylúčenie mäsa, preferovanie jedál zo špenátu, fazule, šošovice, novšie rýb so zemiakmi a šalátom, prípadne pukanej kukurice. Počas nasledujúcich dní sa varí šunka a huspenina, pečú koláče, v cibuľovej šupke sa farbia vajcia. Mládež v tento deň zvykne v skupinkách na ulici pukať kukuricu (*kokice*). Veriaci navštievujú bohoslužby v čiernom alebo v inom tmavom odevе, čo považujú za vyjadrenie smútka. Veľký piatok býval aj jedným z termínov konania konfirmácie (okrem tohto termínu sa konávala aj na Zelený štvrtok alebo na Veľkonočnú nedeľu, v súčasnosti v poslenú májovú nedelu). Biela sobota je dodnes dňom príprav na hostinu. Je pracovným dňom, kedy sa nekonajú bohoslužby a čas sa využíva na upratovanie, pečenie a varenie. „*Studeňia sa varí, vajcia sa farbia v šupke cibuľkovej, alebo s datelinkou do štrimflov sa vajce uvarilo. Obvára sa šunka, klbása, vajcia. Starí ľudia len to chystajú po zime. Dnes aj šniele, prasaciu uroluvať. Máme hostí v nedeľu – Srbov z robote. Oni majú to isté pozdejšie, potom my k nim.*“ (žena, nar. 1978)

²⁶ K sviatkom Veľkej noci sa viazalo množstvo obradov a obyčají súvisiacich s príchodom jari a novou etapou roľníckeho roka. Významnú úlohu hrali voda, oheň, zelen' a vajíčka. S vodou sa spájala predstava nového života, čistoty a krásy (Feglová 2011, dostupné na: <http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=2215>).

Veľkonočná nedeľa je sviatočným dňom, ktorý začína bohoslužbami, pokračuje slávnostným obedom v kruhu rodiny a popoludňajšími návštevami príbuzných a priateľov. Deti od rána navštievujú domy príbuzných, kde hľadajú *hniezda* – v košíku prichystané sladkosti, vajíčka, peniaze, ukryté v dome, na dvore, alebo v záhrade. Hniezda sa hľadajú aj v pondelok ráno.²⁷

„*Po rodine – starým rodičom, len užšej rodine. Ale nachystáme aj keby cudzí prišiel, lebo sa to stáva. Len Slováci chodia, v rámci rodiny, ale stalo sa, že aj Maďari, alebo Srbi, ak boli deti priateľov, prišli.*“ (muž, nar. 1944)

Veľkonočný pondelok (druhý deň Veľkej noci) bol do prelomu milénia aj vo Vojlovici spojený s oblievaním (vodou z vedra, hrnčeka, postriekaním voňavou vodou alebo voňavkou). Chlapci chodili ráno pred bohoslužbami polievať dievčatá aj ostatné ženy v dome, len príbuzných. Za odmenu dostali vajíčka, sladkosti, koláč a peniaze. *Ked' som bol chlapec, starký ma vodil 5 – 6 rokov ich sestre, lebo tá nemala vnučence. Polieval som vodou so šťavou od pomaranča a citrónu, cedenej od kôry. To mi dali do fľašky. Dala mi koláče, bonbóny. Šťastná bola. Aj brata som zobrajal. Aj ťaňiku Marekovú, 3 – 4 cukríky, dinár na cukríky. Tak bolo aj v iných domoch. Čeľaníci, to bolo iné.*“ (muž, nar. 1955)

„*Chodil som len ako malý, len po rodine – starkého, najbližšej rodine, voňavkou. Dostal som dináre a sladké. Asi do 6 rokov, ešte vtedy sa chodilo. Aj prastarkej. Chceli ma. Tak ma mama doviedla.*“ (muž, nar. 1974)

Mladenci začínali polievať od polnoci z nedele na pondelok, resp. skoro ráno pred svitaním. Stretli sa už na nedeľnej zábave alebo v krčme.

„*Drjov ako čo som ja chodil oblievať, nebýval tanec – veselica, ako dnes.*“ (muž, nar. 1944)

„*Stretávali sme sa v jednej z dvoch, troch kafaní vo Vojlovici. Popili pári pív, zajedli varené solené vajcia. Orač, pri rafinerii, tam sme sa naveky piati, šiesti schádzali, aj do dvoch, troch hodín. Majiteľ bol Srb z Pančova. Aj muzika tam bývala.*“ (muž, nar. 1955)

Mladenci chodili oblievať v skupinách, niekedy v sprievode harmoniky:
 „*Zišli sme riadne do domu, pred kapiju: Čo chcete? Dievka je doma? Je. Čo robí? Spi. Zavolajte ju, nak sa poumyňa. A ak sa neumyje sama, umyjeme ju my. Dvaja ju držali, v kante voda, 5 – 6 pajtášov. Nechodili všetci, veľa nechceli ísiť. Ráno o 7 – 8 hodín, dok sa nešlo do kostola. 5 – 6 domov sme išli. Pohostili pálenom, koláčom. Pondelok neboli nerobotní, preto nechodili všetci. Potom sa išlo do kostola. Len Slováci Slováčkam. Neboli ešte miešané manželstvá. Chodili len takí, čo sa zapodievali so spolkom. Dcéru boli poliať súboristi, v krojoch. Išli zo spevom, s harmonikou. Dievku chodia polievať dok nemá frajera. Ak má a nie je z Detvanu, tak neprídu.*“ (muž, nar. 1955)
 „*Mäso, klobása, krumple na ľapši, vypíť víno, páleno. Zo spolužiakmi, traja, štyria. S Marcim Jedinim a Mišom Ivaničom. Do 10 – 15 miest. Moja generácia bola asi zo 30 ľudí. Eve*

²⁷ „*Hniezda sú vajíčka so zajačkami cukrovými. Aj patike, cipele, dinár.*“ (žena, nar. 1934)

„*Čokoládový zajac, vajíčka alebo kohút a slepka, kindervajce, slanô, aj za obliečenie. To nachystám pre deti z rodine. Dá sa aj peniaz. Deti si musia nájsť. Najbližšie deti od súrodencov, švagrovcov. Ked' som bola malá, hniezda mi chystala mama a andika popri. Iným sme nešli, ani k nám druhí. To majú aj Srbi, dva týždne posle. Ak je miešaná rodina, tak aj tie deti prídu. Veľa detí chodí aj tam, aj tam. Dva ráz majú.*“ (žena, nar. 1948)

*Molnárovej, Eve Bosákovej, Kate Sadákovej, Magde Nemčokovej, tam nie, boli nazaréni.
Preskočili sme ces kapiju.*" (muž, nar. 1944)

„Dnes už riedko mládenci chodia. Ešte pred 15 rokmi chodili, ale potom to prestalo. Ked' sme chodili do školy, museli ísť drjov. Volaktori učitelia im bránili ísť.“ (žena, nar. 1978)
„Už dnes to nie je, ani som to nevidel nikde, ani ked'som bol mládenec.“ (muž, nar. 1974)

Obdobie Veľkej noci ukončuje prvá tanečná zábava po pôstnom období, ktorú usporadúvala dospelá mládež v nedele (Veľkonočný bál). Od roku 1977 organizuje Vojlovickú veselicu KUS Detvan v pondelok. Pozostáva z hudobno-tanečného programu a divadelného predstavenia (Sklabinská – Mosnáková 2013: 388). Kým sa vo Vojlovici oblievalo, v niektorých prípadoch dievky oblievačku mládencom na druhý deň opätovali, pričom využívali stretnutia na dvore, alebo na ulici. Nedostávali však nijakú odmenu.

Záver

Kalendárne obyčaje sú v prostredí vojlovických Slovákov dôležitou súčasťou ich kultúrno-spoločenského života, aj národnostného bytia. Sú reprezentatívou časťou ich kultúry, považujú ich za kultúrne dedičstvo a rodinnú, alebo spoločenskú hodnotu. Práve z toho dôvodu sa tu viaceré z nich zachovali dodnes. Napríklad *kirvaj*, náboženský a kultúrno-spoločenský sviatok, je permanentne jednou z najvýznamnejších príležitostí vytvárania a udržiavania medzikrajových kontaktov a vzťahov na etnonáboženskom princípe napriek všetkými generáciami. Pravidelné zabijačky na Ondreja sú okrem ich výrobnej funkcie jednou z mála príležitostí stretnutia sa cezpoľných príbuzných. Ďalej sa zachovali napríklad obyčaje na deň Lucie (vrátane chodenia s ocelou), strieľanie pod oblokmi (i keď pušný prach nahradza pyrotechniku), polazovanie na Kračún a Nový rok (v závislosti od zvykov v jednotlivých rodinách) či betlehemske obchôdzky.

Iné obyčajové tradície zanikli bez náhrady (napríklad *elečke* v polovici 20. storočia, v 90. rokoch spievanie pod oblokmi na Štedrý večer a *rozhadzovanie* na Turíce), alebo boli nahradené. Napríklad stavanie mája po 2. svetovej vojne nahradilo *perenie kapií*, ktoré od 90. rokov postupne zaniká, v súčasnosti sa realizuje nepravidelne a len v prípade niekolkých členov folklórneho súboru. V čoraz väčšej miere ho nahradza prvomájový piknik v prírode.

Dožinky ako uzavretá oslava pracovníkov pri príležitosti ukončenia práce na jednotlivých gazdovstvách, začiatkom poslednej tretiny 20. storočia zanikli. V 90. rokoch boli revitalizované a transformované na celodedinské kultúrno-spoločenské reprezentatívne podujatie. Podobne i oberačka a oberačkové slávnosti sa pod vplyvom zániku vinohradov a vinohradníctva v dedine v priebehu poslednej štvrtiny 20. storočia transformovali z pracovného na spoločensko-zábavné podujatie – tanečnú zábavu. Priadky stratou ich výrobnej funkcie v 60. rokoch 20. storočia transformovali na sedačky, ktoré v 80. rokoch generačnou výmenou zanikajú, respektíve konajú sa ako oslavy menín. Čakanie Nového roka sa vybudovaním spoločenskej sály v priestore

krčmy v polovici 20. storočia, ktorá neskôr pripadla spolku Detvan, koná i mimo rodinného kruhu. Od 90. rokov mládež oslavuje Nový rok aj v meste. Tradičná tanecná zábava na fašiangy bola na prelome milénií rozšírená o maškarný ples detí. Veľkonočná oblievačka v prostredí mládeže začala zanikať počas 90. rokov, kedy bola redukovaná už len na členov spolku Detvan. V prostredí detí je od 2. polovice 20. storočia popri oblievačke súčasťou veľkonočných obyčají *hľadanie hniezd*, prevzaté od majority. Na prelome milénií tu oblievačka chlapcami zaniká.

Do obyčajového kalendára slovenských Vojlovičanov pribudli napríklad *mladenci* (prevzatí od majority v 90. rokoch), alebo „západné“ sviatky ako Halloween či Valentín. Vianočné obyčaje boli v polovici 20. storočia rozšírené o štedrovečerné spievanie a recitovanie detí v kostole pri stromčeku. V rámci cirkevného kalendára v polovici 90. rokov pribudlo podávanie za úrodu spojené s výzdobou kostola.

Viaceré kalendárne obyčaje vojlovických Slovákov, ktoré v priebehu 2. polovice 20. storočia dokázali „odolat“ alebo absorbovať vplyvy socializmu, kolektivizácie, industrializácie a urbanizácie, zanikli v 90. rokoch a na prelome tisícročí pod vplyvom rozpadu krajiny, vojen, bombardovania, ekonomickej degradácie, strachu, spoločenskej depresie, neistoty, aj objavujúceho sa nacionálizmu.

Kľúčovými faktormi vytvárania súčasného obrazu kalendárnych obyčají vojlovických Slovákov sú postoje a aktivity jednotlivých rodín, miestneho slovenského evanjelického a. v. cirkevného zboru a KUS-u Detvan. Od nich záleží, či a v akej podobe pretrvajú existujúce kalendárne obyčaje, aj to, či tie, ktoré sa prestali realizovať len nedávno, budeme v blízkej budúcnosti poznáť len ako zaniknuté alebo ako revitalizované a súčasť kalendára podujatí.

Obyčaje kalendárneho cyklu vojlovických Slovákov predstavujú dynamický kultúrny komplex, ktorý reaguje na najrozmanitejšie vplyvy. I keď viaceré sa realizujú dlhodobo, každoročne a z väčšej miery sa zachováva ustálená forma aj obsah, vždy sú adaptáciou na aktuálny stav prírodného aj sociokultúrneho prostredia. Nezriedka však dochádza k ich kumulácii, inovácií a modifikácii, niekedy aj k selekcii a redukcii.

Prvomájové tradície vo Vojlovici do 90. rokov predstavovalo *podperovanie/perenie* kapií, kedy mládenci frajerkám a kamarátkam počas prvomájovej noci zdobili brány kvetmi, rozkvitnými halúzkami a konárami. Obyčaj, kedy počas turíčnej noci mládenci pred domami dievok robili škodu – rozhadzovali hnoj a kukuričné šúľky, zanikla koncom 90. rokov. Dožinky od 90. rokov majú charakter víkendového dedinského slovensko-maďarského kultúrno-spoločenského podujatia. Podávanie za úrodu, kedy ženy vyzdobia kostol najkrajšími kusmi ovocia a zeleniny zo svojich záhrad, sa koná každoročne od polovice 90. rokov v poslednú októbrovú nedelu. Oberačka hrozna bola pravidelným pracovným aj spoločenským podujatím, kym sa v chotári vyskytovali vinohradky. Dnes sa koná Hroznový bál. Priadky (zvlášť dievčačké a ženské) zanikli v 60. rokoch vplyvom straty ich výrobnej funkcie a transformovali na sedačky so spoločensko-zábavnou funkciou. Zabíjačky sú dodnes pravidelným kalendárnym podujatím v takmer každej slovenskej rodine, s pevnou tradičnou formou aj obsahom.

Na deň Lucie sa stále zachovávajú tradičné aktivity (napríklad chodenie s ocelou). Štedrý deň je typický pôstom, obradovou večerou v rodinách, chodením betlehemcov a strieľaním pod oblokmi, od 40 - 50. rokov aj recitovaním a spieváním detí v kostole pri stromčeku. Spievanie pod oblokmi zaniklo v 90. rokoch, no polazovanie na Kračún aj na Nový rok sa zachovalo. Fašiangy reprezentujú tanečné zábavy v Detvane. V polovici 20. storočia zanikli jarné dievocké hry – elečke. Do slovenského prostredia v 90. rokoch prenikol srbský sviatok mladomanželov – mladenci. Veľkonočné obyčaje sa viažu najmä na nedeľu a pondelok – od typické je hľadanie hniezd, na prelome milénii zanikla oblievačka.

Viaceré kalendárne obyčaje tu dokázali absorbovať vplyvy socializmu, kolektivizácie, industrializácie a urbanizácie, no zanikli v 90. rokoch a na prelome tisícročí pod vplyvom rozpadu krajiny, vojen, ekonomickej degradácie, spoločenskej depresie, strachu aj objavujúceho sa nacionalizmu. Klúčovým faktorom vytvárania ich súčasného aj budúceho obrazu sú postoje a aktivity jednotlivých rodín, evanjelického a. v. zboru a KUS-u Detvan.

Literatúra a pramene:

- ČELOVSKÝ, S. (2010). *Z kultúrnych dejín Slovákov vo Vojvodine*. Báčsky Petrovec: MOMS.
- ČUKAN, J. (ed.). (2015). *Vojlovica: kultúrne tradície Slovákov v Banáte*. Báčsky Petrovec: Slovenské vydavateľské centrum.
- FEGLOVÁ, V. (2011). Turíce. In: KILIÁNOVÁ, G. (ed.) *Tradičná ľudová kultúra slovom a obrazom*. Bratislava: KCTLK, ÚE SAV. Online: [www.ludovakultura.sk], [cit. 13. 3. 2016]. Prístupné na: http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=5480&no_cache=1&sword_list%5B%5D=tur%C3%ADce.
- FEGLOVÁ, V. (2011). Lucia. In: KILIÁNOVÁ, G. (ed.) *Tradičná ľudová kultúra slovom a obrazom*. Bratislava: KCTLK, ÚE SAV. Online: [www.ludovakultura.sk], [cit. 13. 3. 2016]. Prístupné na: <http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=5469>.
- FEGLOVÁ, V. (2011). Vianoce. In: KILIÁNOVÁ, G. (ed.) *Tradičná ľudová kultúra slovom a obrazom*. Bratislava: KCTLK, ÚE SAV. Online: [www.ludovakultura.sk], [cit. 13. 3. 2016]. Prístupné na: <http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=2230>.
- FEGLOVÁ, V. (2011). Veľká noc. In: KILIÁNOVÁ, G. (ed.) *Tradičná ľudová kultúra slovom a obrazom*. Bratislava: KCTLK, ÚE SAV. Online: [www.ludovakultura.sk], [cit. 13. 3. 2016]. Prístupné na: <http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=2215>.
- KVAS, Š. (1930). Vojlovica. In: VEREŠ, A. (ed.) *Slovenská kresťanská evanjelická cirkev a. v. v kráľovstve Juhoslovanskom v slove a v obrazoch*. Petrovec: Tlač knihtlačiarne úč. spol. v Petrovci, s. 178 – 184.

- LUTHER, D. (2011). Betlehemská hra. In: KILIÁNOVÁ, G. (ed.) *Tradičná ľudová kultúra slovom a obrazom*. Bratislava: KCTLK, ÚE SAV. Online: [www.ludovakultura.sk], [cit. 13. 3. 2016]. Prístupné na:
http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=4595&no_cache=1&sword_list%5B%5D=hra.
- SÁNDOR, K. (2000). National feeling or responsibility: The case of the Csángó language revitalization. *Multilingua*. 2000, roč. 19/, č. 1 – 2, s. 141 – 168.
- SKLABINSKÁ, M. – MOSNÁKOVÁ, K. (eds.). (2013). *Slováci v Srbsku z aspektu kultúry*. Nový Sad: ÚKVS.
- SIRÁCKY, J. (1980). *Slováci vo svete I*. Martin: Matica slovenská.
- STOLIČNÁ, R. (2006). Kalendárne obyčaje. In: BENŽA, M. (ed.) *Atlas tradičnej kultúry slovenských menšíň v strednej a južnej Európe*. Nadlak: Ivan Krasko, s. 183 – 248.
- ŠTIBRÁNYIOVÁ, T. (2011). Dožinky. In: KILIÁNOVÁ, G. (ed.) *Tradičná ľudová kultúra slovom a obrazom*. Bratislava: KCTLK, ÚE SAV. Online: [www.ludovakultura.sk], [cit. 13. 3. 2016]. Prístupné na:
http://www.ludovakultura.sk/index.php?id=2406&no_cache=1&sword_list%5B%5D=do%C5%BEinky.
- ŽABENSKÝ, M. (2015). Geografia a kultúrno-historický vývoj krajin. In: ČUKAN, J. (ed.) *Vojlovica : kultúrne tradície Slovákov v Banáte*. Nitra: UKF, s. 21 – 78.
- Vojlovica. 2016.* Novy Sad: ÚKVS. Online: [www.slovackizavod.org.rs.], [cit. 13. 3. 2016]. Prístupné na: <http://www.slovackizavod.org.rs/kultura-i-sira-javnost/kulturna-mapa/mesta/vojlovica>.

Kalendárne obyčaje v múzeu. Niekolko postrehov k práci etnológa v múzeu na príklade praxe a skúseností zo Slovenského národného múzea v Martine

Calendar customs in the museum. Several observations for the work of an ethnologist in the museum, based on experience from the Slovak National museum in Martin

Elena Zahradníková

Mgr. Elena Zahradníková
Slovenské národné múzeum v Martine
e-mail: elena.zahradnikova@snm.sk

Abstrakt: Die Museen haben in dem System den Wissenschaftlichen Institutionen eine einzigartige Position. Einerseits sind diese von anderen Institutionen als Popularisator der Wissenschaft wahrgenommen oder andererseits als eine Informationsquelle, vor allem in der Beziehung zu deren Archiven, egal ob es sich um Forschungsberichte oder die photographische Dokumentation handelt. Was aber, hauptsächlich in der Richtung zur Öffentlichkeit, die Museen typisch macht, ist die Erzählung von Geschichte. Primäre Träger dieser Geschichte sollte vor allem der Gegenstand sein und die Photographie oder audiovisuelle Aufnahme sollte ihm nur ergänzen. Deswegen leitet uns die grundlegende Frage dieses Beitrags zur Erwerbung solcher Objekte. Was soll das Kriterium zum Auswahl den Volksbrauchtum-Gegenständen sein? Was für Methoden sollten an die Selektion der potentialen Sammlungen angewendet sein? Auf was sollen wir unsere Aufmerksamkeit richten? Ist es besser typische, oder ungewöhnliche, sogar die seltene Gegenstände ins Museum gewinnen? Was soll die Grundlage von Kalender-Brauchtum Sammlungen sein? Und worüber wird solcher Auswahl berichten? Inwiefern wird die Realität verzerrt? Und

worüber geht es uns in Museen? Geht's wirklich um die Realität oder nur um die künstlerische Interpretation? Dieser Beitrag stellt die grundlegenden Fragen jeden, in den Museen arbeitenden Ethnologen und versucht einige von ihnen auch zu beantworten.

Keywords: Schluesselwörter: Brauchtum, Muzeum, Thesaurus, die Kriterien des Auswahl bei den Sammlungen, die Auslegung den Sammlungen.

Kľúčové slová: kalendárne obyčaje, múzeum, tezaurus, kritériá výberu zbierkového predmetu, interpretácia predmetu.

Spoločnosť si vďaka múzeám často uspokojuje rozličné potreby. Ak sa na múzeá pozeráme z pohľadu pamäti a história, hovoríme o tom, že sú pamäťovými inštitúciami. V prípade vedy by sme radi múzeum vnímali ako popularizačný nástroj, inštitúciu, ktorá sprostredkuje informácie medzi akademickou vedou a širokou verejnosťou. Z pohľadu riadenia a zaradenia, ako aj z pohľadu časti spoločnosti, sú múzeá kultúrnymi inštitúciami. A aj keď o tom neradi počujeme, z pohľadu manažmentu času, sú to inštitúcie voľnočasové.

Nachádzame v nich jedinečné zdroje informácií a to hlavne primárnych prameňov najmä vo vzťahu k ich depozitárom, kde sú uložené predmety,¹ archívom, kde sú uchované výskumné správy, fotodokumentáciu, kreslovú dokumentáciu, filmové záznamy.² Uchovávajú hlavne zbierky a informácie o predmetoch, teda svoje katalógy a s nimi spojenú ďalšiu dokumentáciu. Aj preto sú označované ako pamäťové inštitúcie.

Jednou z najobľúbenejších seba prezentácií múzeí je poloha popularizátora vedy. V tomto prípade pôjde o etnológiu, často chceme byť niečo ako Vojtech Zamarovský a Pavel Dvořák pri popularizovaní histórie. Akútna potreba obhájiť svoju existenciu pri znižovaní verejných financií donútila už mnohé múzeá v anglo-americkej časti sveta zmeniť svoje vnímanie z prestížnej elitnej inštitúcie na inštitúciu poskytujúcu služby širokej verejnosti. V. Zamarovský ako aj P. Dvořák majú dar komunikovať s verejnosťou takým spôsobom, že málokedy dochádza k informačným šumom.³ Tejto téme je venovaných viacero publikácií, predovšetkým sa treba orientovať na literatúru od Eileen Hooper-Greenhill: The Educational Role of the Museum alebo Alexandry Brabcovej: Brána múzei otvorená, v neposlednom rade aj príspevok Romana Hrádeckého: Vnímanie (Stredoslovenského) múzea verejnosťou a jej očakávania.

¹ Pojem predmet používam vo význame zbierkový predmet. V príspevku sa celkovo vyskytuje niekoľko pojmov z múzejného prostredia, pričom termín zbierkový fond v zmysle zákona používam ako pojem, ktorý zahŕňa všetky zbierkové predmety jedného múzea. Pojem zbierka používam pre jednotlivé zbierky, ako je zbierka duchovnej kultúry, ľudového textilu, entomológie. Pojem kolekcia používam na definovanie jednotlivých tematických častí v rámci zbierky, napr. kolekcia betlehémov, kraslíc atď.

² Napríklad záznamy etnografov zo SNM v Martine z 80. rokov 20. storočia.

³ Bližšie vidieť teória komunikácie, alebo časť v príspevku Zahradníková (2014: 79 – 84).

V princípe je v prvých dvoch vyššie uvedených publikáciách ostro kritizovaný prístup kurátorov, ktorí písali texty výstav tak odborne, že im rozumeli iba oni a akademici a ešte boli hrdí na tú skutočnosť, že im široká verejnosť nerozumie.

Ambíciou väčšiny kurátorov štátnych múzeí v Európe je vytváranie expozícií, ktoré by „preklenuli“ hranicu medzi akademickým svetom a svetom tzv. „širokej verejnosti“, ktorá tomu prvemu nie vždy rozumie.⁴

V skutočnosti by sme si mali uvedomiť, že pre širokú verejnosť je múzeum priestorom, kde je možné tráviť voľný čas (v prípade rodín s deťmi) alebo miestom exkurzií (v prípade väčšiny školských skupín). V menšej miere ako sú múzeá ochotné pripraviť sú skutočnými popularizátormi vedy. A to aj v prípade múzea s celoslovenskou pôsobnosťou. Uplatňujú sa najmä v tzv. regionálnej výchove. Nech je motívacia návštavy múzea akákoľvek, jednou z najčastejších otázok, ktoré v múzeu musia zodpovedať je: A takto to bolo naozaj?

Vráťme sa však na začiatok odborných činností v múzeu. Najideálnejšou sférou ľudovej kultúry je pre múzeá materiálna kultúra. Systematika je tu rozpracovaná do najmenších detailov, stačí sa pozrieť na množstvo publikácií v rámci edície *Fontes* alebo rozpracovanie katalógu najväčšieho etnografického múzea na Slovensku. Orientácia je jasná – nadobúdanie predmetov z obdobia do polovice 20. storočia, ktoré je viac-menej ukončené, zväčša sa hľadajú už len substitúty.

Ako je to však s duchovnou kultúrou v múzeu? Celá myšlienka – „duchovná kultúra v múzeu“ – je vlastne „slušný“ oxymoron. To, čím sú múzeá špecifické, sú jednoznačne predmety. Každá katedra etnológie má svoj archív, kde sú uložené výskumné správy, fotodokumentácia, videá a pod. Na čo však priestor nemá, je ukladanie predmetov, ktoré by teoreticky mohla získať⁵

Ak si však vezmeme niečo také ako je systematika duchovnej kultúry a pokúsime sa ju aplikovať do múzejnej praxe, niečo nám nebude sedieť. Pri všetkých tých popisoch, analýzach a interpretáciách ide predovšetkým o nehmotné javy. Dá sa predmetmi uchovávať nehmotný jav? Teraz nehovorím o materiáloch v archíve, kde sú zachytené napríklad záznamy z vynášania Moreny, zdobenie kraslíc. Akým spôsobom sa dajú tieto javy dokumentovať predmetmi?

Najvýznamnejšími prírastkami v zbierke Duchovnej kultúry v Slovenskom národnom múzeu v Martine sú jednoznačne zbierkové predmety od R. Bednárika publikované v Slovenskej vlastivede (1943). K časti z nich sa dostanem na patričnom mieste pri analýze fondu, aj vzhľadom k tomu, že časť z nich sa viaže k obradom rodinného cyklu.

Za 120 rokov fungovania múzea sa podarilo kurátorom získať predmety, ktoré dokumentujú kalendárne obyčaje v nasledovných kolekcích:

- ◎ Masky a figuríny
- ◎ Kraslice

⁴ Výborným príkladom sú najnovšie inštalácie v priestoroch Victoria and Albert's múzea v Londýne (venované renesancii a stredoveku), alebo stála expozícia Muzeum of London.

⁵ Nie náhodou boli prvé múzeá zriadené pri univerzitách. Hovoríme však o Oxforde a Harvarde.

- Lesola
- Náhrobníky – vence
- Oblátnice/Luciový stolček
- Betlehemy (obchôdzkové i izbové)
- Vianočné ozdoby (vrátane medovníkových)
- Slamené stromčeky (muší raj, šiška)
- Predmety spojené s obchôdzkami.

Fašiangové masky: v kolekcii sú zastúpené autentické odevy z fašiangových sprievodov, predmety vyrobené pre potreby prezentácie fašiangových masiek na výstave (podľa možnosti tými istými osobami, ktoré darovali originálne odevy, alebo ich príbuznými) a kópie predmetov, ktoré boli zničené požiarom v expozícii s názvom Človek a pôda, v časti venovanej duchovnej a sociálnej kultúre v roku 1999.

Náhrobníky: podarilo sa nám do múzea získať náhrobníky zo starých cintorínov, niektoré z nich boli vystavené v expozičnom priestore cintorína z Turca v Múzeu slovenskej dediny. Počas výskumov etnológov z múzea boli získané smútočné vence, ktoré boli vyrobené počas prípravy krátkometrážneho filmu venovanému výrobe vencov počas sviatku Všechnsvätych (nejde o vence, ktoré boli použité na hroby).

Oblátnice/Luciový stolček – obdobie adventu a stridžích dní reprezentuje kolekcia oblátnic a predmety spojené s konkrétnymi dňami. Pre potreby výstav bol zhodený tzv. Luciový stolček.

Betlehemy: okrem autentického materiálu z domácností uchovávajú múzeá betlehemy od výrobcov, ktoré postupne pribudli.

Vianočné ozdoby: zo starších zbierok sú medzi vianočnými ozdobami najmä papierové nálepky na medovníky, neskôr pribudli medovníky z natláčaných medovníkových foriem, zdobené medovníky pomocou cukrových poliev. K tradičným ozdobám v tejto kolekcii patria rôzne reťaze zo slamy, pozlátká a papiera, či už krepového alebo farebného. Doplnené boli v osmdesiatych rokoch sklenenými guľami priemyselnej výroby, odrôtovanými technikou šítej čipky alebo ozdobené paličkovanou čipkou. Jednou z posledných akvizícií v tejto kolekcii sú sústružené ozdoby priamo od výrobcu.

Ďalšiu kolekciu v tejto zbierke možno nazvať predmety používané pri obchôdzkach. Sem možno zaradiť hlavne betlehemskej čiapky, zastúpené sú tak originálne z obchôdzok, ako aj čiapky vyrobené na prezentáčne účely múzea, prenosné, tzv. obchôdzkové betlehemy (s niektorými sa dali hrať celé betlehemskej hry), rôzne palice, či už fašiangové alebo betlehemske, ražne a šable, na ktoré sa napichovala slanina vyzbieraná pri rôznych druhoch obchôdzok, najčastejšie pri už spomínaných fašiangoch, drevené skladacie hady (obchôdzka Chodenie s hadom) alebo hviezdy (obchôdzky na „Tri krále“). Súčasťou sú aj hudobné nástroje sprevádzajúce obchôdzky.

Kraslice (lesola): A sme pri kameni úrazu. Tu sa problém, ktorý bol doteraz len tak jemne naznačovaný, ukázal v plnej mieri. Z pôvodne nastaveného akvizičného plánu bolo jasné, že sa získovali kraslice tak, aby v zbierkach boli ako zástupkyne potrebných obyčajových úkonov. Až neskôr bol výber zameraný na kraslice, tak, aby boli

podchytene všetky techniky zdobenia, motívy a farebnosť. A tak od 60. rokov 20. storočia bola akvizičná činnosť zameraná na získavanie kraslíc od renomovaných výrobkýn a výrobcov a najdôležitejším kritériom bolo sledovanie osobného vzťahu medzi tvorcom a jeho tvorbou. Alebo bolo sledované iné kritérium – „peknosť“. Zachádzalo to tak ďaleko, že sa ignorovala zmena pôvodnej „obradovej“ funkcie na „dekoráčnu“ funkciu. Základná otázka spojená s analýzou zbierkového fondu znala: čo to má spoločné s pôvodným úkonom „obdarovania mládenca, resp. skupiny mládencov za vykúpanie“ v rámci komplexu obyčají viazaných k Veľkej noci?

Ako príklad uvádzam jednu z najnovších akvizícií. Kraslica navrhnutá Jankou Menkynovou podľa vzorov z Gerlachova, škrabaná v Bratislave. Ak sa pozrieme na jej symbolickú hodnotu (vajce symbol života, ktoré počas obchôdzok daruje mladé dievča mládencovi), tak žiadnu nenájdeme. Ak by analyzovali tento predmet cez obradovú funkciu, len ľahko by ju bolo možné nájsť. Náhľad na predmet z tzv. kunsthistorického hľadiska? V tom prípade treba rozoznávať techniku, dekór, kompozíciu, vzory a farebnosť.

Špecifický problém predmetov viazaných na kalendárne obyčaje je ten, že zväčša vznikali len pre konkrétnu príležitosť. Keď to rozdelíme na drobné, životnosť kraslice závisela od vzťahu medzi odmeňovaným a darkyňou. V prípade skupiny mužov vydržala do večera, kedy sa z nej stala súčasť pohostenia mládencov pre vykúpané dievky. V prípade osobnejšieho daru – nuž, k tomu naše archívne materiály nikdy nedospeli.

Čo však v prípade súčasnosti? Kraslica už nie je podákováním za službu, je to dekorácia v príbytku a stráca svoj takmer rituálny obsah. Treba získať do zbierok to, čo ju nahradilo? Čo má byť teda predmetom akvizičnej politiky múzea? Aké predmety majú byť tými, ktoré zdokumentujú kalendárne obyčaje v konkrétnom čase a priestore, či už ide o Vianoce a výzdobu vianočného stromčeka⁶, alebo spôsob výzdoby drobnej sakrálnej architektúry počas sviatku Božieho tela. Tém je prirodzene omnoho viac. A je vobec potrebné vedieť v múzeu, akú úlohu v živote rodiny hrajú kalendárne obyčaje?

Otzáka znie: nakolko by sa mal kurátor zaoberať vyššie uvedenými otázkami? Je dôležité podrobiť kritéria výberu analýze? Najčastejšimi kritériami výberu používanými v múzeach sú tri: typické, nezvyčajné, raritné. To týchto troch kolónok sa snažia nielen etnológovia zoradiť čokoľvek, čo získajú. Pokial túto informáciu poskytnú aj v druhostupňovej evidencii predmetu, je takmer vyhraté. Tak je možné sledovať, kedy sa niektorý jav objavil a kedy sa z inovácie, či priam rarity, stal niečim veľmi rozšíreným, typickým až napokon ho nositelia javu označia za tradíciu. To je jedna z možností.

⁶ Mimoriadne zaujímavou otázkou je, čo všetko z produkcie sklárskych fabrík (ako výrobné družstvo Okrasa Čadca) si obyvatelia Slovenska zaobstarali do svojich domácností? Čo z týchto fabík bolo vybrané na export a aké vzory sa uplatnili ako exportný úspech v jednotlivých krajinách za hranicami Slovenska?

Za inými inšpiračnými zdrojmi by sme sa mohli ohliadnuť aj v iných vedách, akými je muzeológia. Už pri výskume a následne jeho aplikácii do tezauru⁷ zbierky duchovnej kultúry je potrebné prihliadať aj na teoretické východiská, ktoré nám ponúkajú etnológia a historická antropológia.

Jednou z najvýraznejších postáv francúzskej história J. Le Goff vo svojej prevratnej práci Pamäť a dejiny vyzýva k prehodnoteniu práce historikov a hovorí o rozmieňaní veľkých dejín na jednotlivé príbehy viažuce sa na človeka, skupinu ľudí. V predhovore a úvode tejto práce hovorí o praxi v histórii, keď historici predkladali historicke fakty v interpretáčnych konštrukciách a písomný materiál bol považovaný za absolútne objektívny zdroj (netýkal sa denníkov). V úvahách ako ďalej samozrejme hovorí o kritike prameňov, no zároveň si kládol otázku, kam sa obrátiť po ďalšie informácie, aj keď zjavne nie úplne objektívne. Inšpiráciu nachádza v etnológii a sociálnej antropológii a ich práci s metódou, neskôr nazvanou orálna história. Avšak naznačená téma má aj druhú stranu. Podľa neho je potrebné vrátiť sa k rozprávaniu príbehov, pretože história podľa neho je bežným ľudom príliš vzdialená (Le Goff 2007).

A nie je to len história. V múzeach musíme myslieť na nám vlastné spôsoby komunikácie s verejnosťou. Preto je viac ako jasné, že aj my sa k vyššie uvedenému princípu musíme vrátiť. No v tomto prípade bude nositeľom príbehu predmet. Signifikant, to čo je múzeám absolútne vlastné. Ten bude reprezentovať nielen dobu, obyčaj, ale aj svojho pôvodného majiteľa. Radi hovoríme o pridanej hodnote predmetu, tzv. príbehu predmetu, hľavne o ekológií predmetu. Takéto zameranie na predmet pomáha v následnej interpretácii predmetu v múzejno-pedagogickej praxi a využíva sa pri metodike vyučovania nazývanej objektové vyučovanie.

To je len naznačená cesta, ako ďalej postupovať. Práca v múzeu sa dá zatriediť do štyroch základných úloh: zbierať, uchovávať, sprístupňovať, vedecky zhodnocovať. Sú na seba napojené, a tak je potrebné mať pri každej z nich na mysli tie ostatné. Akvizičné plány musia mať na zreteli tezaurus tej-ktorej zbierky, aby sa v depozitároch nehromadili duplicity, a aby nik nemohol neskôr skonštatovať, že napriek možnostiam neboli do múzea získané predmety, ktoré možno označiť za typické. Predmety musia byť uchovávané podľa možnosti tak, aby neboli problém s ich sprístupnením bádateľovi či širokej verejnosti. Pretože nesprístupňujeme len predmety, ale aj vedomosti o nich. Pre tých, ktorí sa o múzeá už zaujímajú, stácia odpovede na otázky, čo je predmet a ako bol vyrobený. Čoraz častejšie však do múzeí prichádzajú návštěvníci, ktorí sa pýtajú, prečo, resp. načo to (obrad či prácu) naši predkovia robili.⁸ A konkrétna duchovná

⁷ Tezauru v zmysle Waidacherovej Príručky všeobecnej muzeológie, teda štruktúry ideálnej zbierky, vrátane kritického zhodnotenia, čo už v zbierke je, a čo jej ešte chýba (Waidacher 1999: 121 – 129).

⁸ V tejto súvislosti je mimoriadne zaujímavý príspevok S. Sineka (Sinek 2009) na stránkach TED. Ide sice o marketingového konzultanta, ale jeho tézy možno aplikovať nielen na trh, tak ako sám čerpá príklady z celej spoločnosti. Téza nazývaná zlatý kruh („golden circle“) hovorí o tom, že všetky inštitúcie na svete vedia, čo robia, tie lepšie vedia aj to, ako to spraviť a tie úplne najlepšie a hľavne tie úspešné, vedia, aj prečo to robia. Nie kvôli zisku, alebo vypublikovanej štúdie, to je

kultúra má isté špecifiká nielen pri výskume, ale najmä v interpretácii. Vykonávanie zvykov je často len v polohe zábavy, alebo organizačnej kompetencie folklórnej skupiny. Sú však zvyky, ktoré ich nositelia realizujú z hľbokej viery v to, že ak ich nespravia, „niečo“ nebude v poriadku. A to je niečo, čo musia múzeá mať popísané, overené a musia mať schopnosť interpretovať zvyk predmetom či skupinou predmetov. Múzeá musia myslieť na to, že tou časťou svojej činnosti, ktorou vystupujú smerom k širokej verejnosti, v muzeologickej jazyku je to sprístupňovanie zbierok, vstupujú na trh voľného času. A mali by mať tento fakt na zreteli počas svojich všetkých štyroch úloh.

Otázky „prečo?“ a „načo?“, by mohli viest k hľadaniu funkcie obradu alebo zvyku. Práve tieto otázky by nás mohli priviesť k práci P. G. Bogatyriova a jeho teóriám. Po pravde, ukážka expozície zameranej na funkcionálizmus sa nachádza v Slovenskom národnom múzeu v Martine v časti Ľlovek a odev od autora M. Benžu.

Ešte zaujímavejšou inšpiráciou je už pomerne známa práca A. v. Gennepa Prechodové rituály. V podvedomí je táto práca spojená viac so zvykmi životného cyklu. Avšak od strany 163 sa autor venuje možnostiam aplikácie tejto teórie na kalendárne obyčaje. A. v. Gennep v poslednej kapitole knihy naznačil, že kalendárne obyčaje je možné vnímať ako komplex aktivít, ktorých cieľom je symbolickým spôsobom presunúť, resp. pomôcť cyklu ročných období prejsť z jednej fázy do fázy ďalšej. Uvádzá, že rituálne neprechádza jednotlivými fázami obradu prechodu konkrétna osoba, resp. osoby, ale v tomto prípade prechádza symbolicky obradom prechodu prostredie, v ktorom spoločenstvo žije. Symbolicky sa teda takýto druh obradu prechodu týka celého spoločenstva, ktoré ho vykonáva (Gennep, 1996: 163). Takto je možné vnímať napríklad aj Veľkú noc, kedy fáza odluky je fašiangové trojdnie alebo „posledný fašiang“ a hraničným obradom v tomto zmysle je pochovávanie basy, fázou pomedzia je 40 dní pôstu vrátane Kvetnej či Smrtej nedele. Fázou prijatia, resp. osláv úspešného prechodu z jedného stavu bytia do druhého, by mohlo byť Vzkriesenie, teda Veľkonočná nedele alebo Veľkonočný pondelok. Zvyk známy z celého Slovenska netreba pre potreby tohto príspevku podrobne popisovať. Všimnime si však silnú symboliku jednotlivých „objektov“ používaných pri tomto obrade. Korbáč alebo pruty v korbáči mali byť podľa možnosti čo najsviežejšie⁹ a odmena (vajíčka) bola len v prípade odovzdávania kraslice vyvolenému mládencovi zdobená. Inak boli použité na večernú zábavu. Nie je reálne uchovávať v depozitárnych priestoroch korbáče, ktoré by boli čerstvé, zo sviezej zelene. Fyzikálne to nie je možné. Skôr či neskôr vyschnú a tak ich symbolická hodnota zanikne. Nuž aspoň uchováme techniku pletenia korbáčov a ich výzdobu.

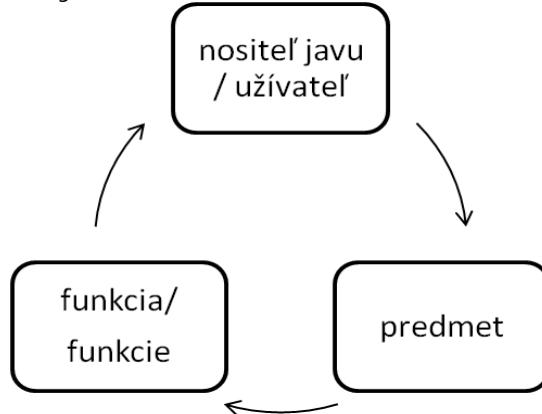
výsledok. „Prečo“ má byť vo význame – aký to má zmysel, čomu veríte, aký je váš cieľ, a hlavne – prečo by to malo niekoho zaujímať. Aj toto krátke video je potrebné zaradiť do možných inšpiračných zdrojov, ktoré by mali kurátori v múzeach vziať do úvahy.

⁹ K symbolom zelene pozri viac Moszyňského (1934), Vánu (1990) alebo Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska (1995) a i.

Pozrime sa však na odmenu. Koľko z tisícok kraslíc uchovávaných v depozitároch múzeí plnilo skutočne svoju symbolickú obradovú funkciu? Ak by bolo to len dvojciferné číslo, bola by to v určitem zmysle veľká výhra. To, čo uchovávame v depozitároch, sú najmä dekorácie. V snahe zachovať všetky dostupné formy zdobenia kraslíc, použité motívy a dekóry, neskôr aj čo najviac výnimočných výrobkýň a výrobcov z ÚĽUV-u, etnografi v múzeach rezignovali na obradnú funkciu. Lenže pri tom zabudli zdokumentovať zmenu funkcie z obradnej na dekoratívnu. Žiadna gazdiná nekúpi, resp. nespráv perforovanú kraslicu a neozdobí ju bielym voskom (tzv. richelieu), aby sa ľhou podávala kúpačovi za vykúpanie. Ak aj nevie, aspoň tuší, aký by bol jej osud. A tak z úcty k svojej práci dostane kúpač peniaze (vo vyššom veku), čokoládové vajíčko resp. zajaca (v nižšom veku).

Čo z toho ale získať do zbierok múzea? V minulosti bol pre získavanie zbierok najdôležitejší vzťah medzi **predmetom a jeho tvorcom**, aby bolo možné vidieť ako sa predmet „vyvíjal“. Sledovanie tohto vývoja umožnilo kurátorom ignorovať zmenu funkcie „predmetu“.

Bezpodmienečne musíme sledovať funkcie predmetu v súčasnosti. V etnologických múzeach, resp. zbierkach sa môže stať, že nebudem mať podchytené to, akým spôsobom sa zdobili stromčeky v druhej polovici 20. storočia, alebo jednofarebná plastová výzdoba stromčekov začiatku 21. storočia. Treba zvážiť aj vzťah **nositel' javu (užívateľ) – predmet – jeho funkcia alebo funkcie**. A nie v rovine lineárnej, ale v kruhu, ako to naznačuje nasledujúci diagram:



Z toho vyplýva, že musíme mať dobrú znalosť prostredia ešte pred získavaním zbierok. Výskum v múzeach by nemal len zhodnocovať už získané zbierkové predmety, ale bolo by potrebné smerovať jeho zameranie na získavanie poznatkov. Hlavná otázka teda znie – ako danú tému čo najlepšie podchytiť predmetmi v múzeu? A pri samotnej akvizícii musíme získať čo najviac informácií.

Keby bol nákup niektorých predmetov uskutočnený v súčasnosti, predmetom záujmu, najmä v prípade predmetov viazanych tak k duchovnej a v konečnom dôsledku aj sociálnej kultúre, by bola podrobňa ekológia predmetu tak, aby bolo možné viazať konkrétny predmet na podrobne popísaný obrad či zvyk a bolo ho možno čo najlepšie uchopiť. Táto potreba súvisí s odlišným chápaním výskumu ľudovej kultúry v múzeach, než tomu bolo v predchádzajúcich obdobiah. Možno by nebolo na škodu pri druhostupňovom spracovaní zbierok vziať do úvahy aj iné ako evolucionistické požiadavky na spracovanie zbierok, ako aj v následnom popisovaní a interpretácii zbierkových predmetov.¹⁰

Prečo je to také dôležité? Kurátori v súčasnosti musia pripraviť podklady pre získavanie predmetov do budúcnosti. Aby sa nestalo, že ak o dvadsať rokov bude nieko robiť výstavu (digitálnu či analógovú), alebo situačné premeny v expozičných objektoch v múzeu v prírode, vytiahne z depozitára ozdoby odrôtované technikou šitej čipky a nezavesí ich na vianočný stromček. Drivá väčšina recipientov informácií v múzeu nekriticky prijíma výtvarné uchopenie expozícii a preto často hrozí, že bude určité kombinácie považovať za kánon a jedinú možnosť. Tak zo zbierkového predmetu, ktorý je skôr raritou, urobí rýchla doba súčasnosti a trochu nepozornosti na strane recipienta (prijímateľa informácie) predmet, ktorý je reprezentantom svojej doby.

Najväčšou výzvou duchovnej kultúry je skutočnosť, že predmety, ktoré by ju mali „dokumentovať“, obvykle vznikali len pre daný zvyk či obrad, alebo, inak povedané – majú zväčša iné funkcie v domácnostach (napr. slávnostné stolovanie počas Vianoc, alebo Veľkej noci je spravidla rozdelené do zbierok materiálnej kultúry). Nádoby na pohostenie duší mŕtvykh predkov v noci z 31. októbra na 1. novembra nemali len jednu funkciu.

V regionálnych múzeach, kde sú v jednej etnografickej zbierke zahrnuté všetky predmety, ktoré kurátori označujú ako „etnografické“, takýto problém nenachádzame. Jediným kritériom je dôslednosť kurátora pri budovaní vedomostného systému múzea, inak povedané – pri vypisovaní katalogizačného záznamu predmetu. Pri následnom triedení kariet podľa vypracovaného triednika v tematickom katalógu je potrebné myslieť na systém odkazov v duchovnej kultúre, keďže, ako je uvedené vyššie, v myšlení múzejníkov prevláda orientácia na materiálnu kultúru.¹¹

Ak sa vrátíme znova k nosnému problému celého príspevku: Čo má byť alfou a omegou získavania nových predmetov zameraných na kalendárne obyčaje v múzeach? Základom je dobrá znalosť lokality a témy, primárnym kritériom by mala byť funkcia. Ak túto myšlienku rozložíme na drobné a oprieme sa o publikované práce P. G. Bogatyriova a pokúsime sa ju aplikovať na konkrétny systém obyčají počas napr.

¹⁰ Najväčším rizikom celej druhostupňovej evidencie je fakt, že kurátori si vôbec neuvedomujú, že pracujú takmer výlučne s evolučnou teóriou.

¹¹ Veľkou výhodou sú elektronické systémy, ktoré umožňujú pracovať so systémom predmetových hesiel, alebo, ako sa v súčasnom jazyku hovorí, systémom „tagov“.

fašiangov, zaujímať by nás mala hlavné skupina,¹² ktorá celý fašiangový sprievod organizuje, masky, ich získanie, odev nemaskovaných účastníkov sprievodu a rekvizity ako aj odmeny. V takom prípade je odev prípadnej folklórnej skupiny (aj keď prísný výber s presným popisom používania) legitímou súčasťou zbierky tak duchovnej kultúry, ako aj ľudového odevu ako takého.

Ako ďalej pokračovať s predmetmi ako sú napríklad kraslice, ktorých funkcia bola výrazne zmenená? Cesta aplikovania kunsthistorických¹³ kritérií (materiál, technika, motív, vzor, dizajnér) je veľmi lákavá. Stačilo by sledovať a hľadať výrobcov. No akoby to bolo nepostačujúce. Je potrebné vedieť, čo si z celej palety možných, resp. potenciálnych dekorov a techník našlo „cestu“ do domácností a akú životnosť to v domácnostiach malo.¹⁴ Veľkou zmenu prešli aj dekorácie, ktoré boli a stále sú (aj keď v obmenách) používané pri úpravách príbytkov počas kalendárnych zvykov. Nie je úlohou múzea mať v zbierkach každý trend, ktorým sa nechala spoločnosť inspirovať. Predmety, ktoré sa stali „ikonou“ svojho času, teda boli v danom čase typickými, by mali byť v zbierkach zastúpené. A ak majú aj tzv. pridanú hodnotu, akýsi „príbeh predmetu“, ich absencia v zbierkach je takmer neospravedlniteľná. Výzva zdokumentovať zo. storočie je už dávno pred nami. Ako sa tejto úlohy zhôstíme, je na nás. Časť nastúpeného trendu akceptujúceho teoretické východiská predchádzajúcich generácií sa už teraz ukazuje ako nedostačujúca. Možno aj tento príspevok prispieje k zredigovaniu rokmi nemenených pravidiel a pomôže zachytiť realitu cez dokumentáciu predmetmi.

Zhrnutie

Múzeum plní v spoločnosti viaceré funkcie. Svojimi predmetmi v zbierkovom fonde, výskumnými správami, ďalšími dokumentmi v archívoch či vizuálnymi materiálmi vo fotodokumentácii plní funkciu pamäťovej inštitúcie. Avšak svojím nastavením k návštěvníkovi tie funkcie môžu byť a sú rôznorodé. Jednou z nich je funkcia popularizátora histórie alebo ďalších historických, resp. sociálnych vied. Možnosti sprostredkovania informácií širokým vrstvám sú rôzne. Múzeá by mali zvážiť prístup nazývaný príbeh predmetu. Táto metóda je v múzeách viac než vhodná, keďže predmety sú najdôležitejším rozlišovacím znakom múzeí. A príbeh je jednoduchšou formou sprostredkovania informácie. Cez príbehy je možné odpovedať aj na otázku niektorých návštěvníkov a tou je – prečo to všetko robili?

¹² V súčasnosti by bolo naivné nepredpokladať, že takýto sprievod by organizovala mládenecká skupina, obyčajne za sprievodmi stojia bud' miestni hasiči alebo nadšenci spojení do folklórnej skupiny.

¹³ Alebo kritérií používaných v múzeách dizajnu či v tzv. umelecko-priemyslových múzeách.

¹⁴ Či neskončia ako pred rokmi vianočné ozdoby, ktoré boli aj vďaka svojej cenovej dostupnosti a módnym vlnám farieb po roku 2000 vyhadzované, keďže ich nebolo kam odložiť.

Po zhodnotení skutkového stavu zbierky duchovnej kultúry je nutné položiť si otázku, akým spôsobom by sa mali uberať akvizície rozširujúce túto zbierku. Trvať na vzťahu predmet a jeho tvorca už nie je výpovedné. Celú zbierku by posunul do pozície, keď už nejde celkom o duchovnú kultúru, a viac vypovedá o technikách, farebnosti, dekóre, prípadne o vnímaní pôvodnej techniky zo strany výrobcu. Príspevok načrtáva možné inšpiračné zdroje, ktoré by mohli kurátori vziať do úvahy už pri vytváraní tezaura zbierok duchovnej kultúry. Základnou inšpiráciou sú teórie P. Bogatyriova, J. Le Goffa a A. van Gennepa. Je dôležité uvažovať o nich už pred získavaním zbierkových predmetov. Následne je potrebné uplatniť ich aj pri spracovaní zbierok v tzv. druhostupňovej evidencii. V múzejnej praxi nie je bežné uvádzáť viaceré funkcie predmetov, resp. používanie predmetov aj na inú ako ich primárnu funkciu. Zhromažďovať, uchovávať, sprístupňovať a vedecky spracovávať zbierky, to sú základné úlohy múzea. To, aké to budú zbierky, je v zásade otázkou pre kurátorov.

Literatúra

- BEDNÁRIK, R. (1943). *Slovenská vlastiveda II.: Duchovná kultúra slovenského ľudu*. Bratislava: Slovenská akadémia vied a umení.
- BOTÍK, J. – SLAVKOVSKÝ, P. (ed.) (1995). *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*, Bratislava: Veda.
- BRABCOVÁ, A. (2003). Brana muzei otevřená. Náchod: Nakladatelství JUKO.
- HRÁDECKÝ, R. (2014). Vnímanie (Stredoslovenského) múzea verejnosťou a jej očakávania. In: *Mediálna sebaprezentácia a budovanie individuálneho imidžu múzea v 21. storočí*. Zborník príspevkov z konferencie. Bratislava: Slovenské národné múzeum, s. 105 – 109.
- LE GOFF, J. (2007). *Paměť a dejiny*. Praha: Argo.
- MOSZYŃSKI, K. (1934). *Kultura ludowa Słowian: Kultura Duchowa*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- SINEK, S. Ako skvelí lídri inšpirujú k činu? [online] [cit. 8. 2. 2016] Prístupné na https://www.ted.com/talks/simon_sinek_how_great_leaders_inspire_action?language=esk.
- GENNEP, A. v. (1996). *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- HOOPER-GREENHILL, E. (ed.) (1999). *The Educational Role of the Museum (second edition)*. Leicester: Department of Museum Studies, University of Leicester.
- VÁŇA, F. (1990). *Svět slovanských bohů a démonů*. Praha: Panoráma.
- WAIDACHER, A. (1992). *Príručka všeobecnej muzeológie*. Bratislava: Slovenské národné múzeum.
- ZAHRADNÍKOVÁ, E. (2014). Edukačné programy – módny výstrelok alebo tlmočník? In: *Mediálna sebaprezentácia a budovanie individuálneho imidžu múzea v 21. storočí*. Zborník príspevkov z konferencie. Bratislava: Slovenské národné múzeum, s. 79 – 84.

Prezentácia kalendárnych obyčají v Múzeu slovenskej dediny v Martine

Presentation of calendar rituals in The Museum of the Slovak Village in Martin

Katarína Očková

Mgr. Katarína Očková
Slovenské národné múzeum v Martine – Múzeum slovenskej dediny,
SNM – Múzeá v Martine, Malá hora 2, P.O.BOX 155, 036 80 Martin
katarina.ockova@snm.sk

Abstract: Ethnographical open-air museums that are based on research, compiled collections, documentation and adequate presentation make ideal conditions for storing and presenting the artefacts and re-enacting the activities of traditional folk culture. According to the topic and time of presented programme in general we can talk about traditional productions, manufacturing, crafts, fine or folk arts, customs and folklore presentations. This paper deals with ways of presenting Calendar rituals in the Museum of the Slovak Village, which is the largest ethnographic open-air exhibition in Slovakia. The Slovak National Museum in Martin has been gathering exhibits for this open-air collection since the 1960 as part of its efforts to make it a nation-wide exhibition for traditional rustic folk architecture, housing and ways of life in the whole Slovakia as presented in period from the latter half of the 19th and the first half of the 20th century. The paper deals especially with the ways of presentation of the calendar customs in the museum from 1991 up to a present time, and ways of cooperation with the folk groups, ensembles or volunteers, who are the holders of this part of intangible cultural heritage in the museum's re-enacting presentation programmes.

Keywords: Ethnographic open-air exhibition, open-air museum, The Museum of the Slovak Village, enlivening presentation programmes, programmes of the Ethnographic Year in The Museum of the Slovak Village

Kľúčové slová: Etnografická expozícia v prírode, múzeum v prírode, Múzeum slovenskej dediny, aktivizačné prezentáčne programy, programy Národopisného roka v Múzeu slovenskej dediny

V roku 2007 som mala možnosť prezentovať príspevok s názvom *Ways of presenting calendar customs in the Museum of the Slovak Village* (Molnárová 2007) na tretej medzinárodnej konferencii pracovnej skupiny *The Ritual Year*, zdržanej pri organizácii SIEF (International Society for Ethnology and Folklore – Medzinárodná spoločnosť pre etnológiu a folklór).¹ V nasledujúcom príspevku sa pokúsim objasniť statickú i aktivizovanú formu prezentácie kalendárnych obyčají v Múzeu slovenskej dediny v Martine na základe uvedeného príspevku, s ohľadom na realizované podujatia do súčasnosti. Pokúsim sa načrtiť problematiku spôsobov prezentácie obyčají formou štylizovaných programových vystúpení folklórnych skupín, súborov či dobrovoľníkov – nositeľov týchto javov. Okrem prehľadu realizácie aktivít, viažúcich sa na kalendárne obyčaje, je jedným z cieľov poukázať na spôsoby prezentácie javov nehmotného kultúrneho dedičstva v Múzeu slovenskej dediny v Martine jeho návštěvníkom, ako aj všeobecne poukázať na úskalia tejto práce v múzeu.

Etnografické múzeá v prírode,² ktoré sú zamerané na výskum, zbierkovornú činnosť, dokumentáciu a prezentáciu tradičnej stavebnej kultúry a spôsobu života, poskytujú na príkladoch svojich expozícii vhodné podmienky na prezentáciu javov hmotného a nehmotného kultúrneho dedičstva tradičnej ľudovej kultúry. V tomto zmysle je expozícia múzea v prírode vnímaná v širších súvislostiach, vzhľadom na tvorbu a rozvoj sídiel, obydlí, spôsob obživy a zamestnania, spôsob bývania a života rodiny, výrobné techniky, technológie a materiály či využívané pracovné náradie, nástroje a zariadenia v minulosti.³ Ako uvádzá A. Kiripolská, želaným cieľom je stvárnenie autentického,

¹ Organizácia podporuje spoluprácu odborníkov, zaoberajúcich sa európskou etnológiou, folklórmi, štúdiami, kultúrnou antropológiou a príbuznými odbormi. Pri organizácii je zdržených 14 pracovných skupín a pracovná skupina *The Ritual Year* sa zaoberá výskumom kalendárnych obyčají.

² Pojem etnografické, resp. národopisné expozície v prírode chápe podľa M. Kiripolského, ktorý uvádzá: „(…) pracoviská múzenej prezentácie v prírode napriek tomu, že sú formálne označované ako múzeá v prírode (Múzeum slovenskej dediny, Múzeum oravskej dediny, Múzeum kysuckej dediny, Múzeum liptovskej dediny atď), nie sú konštituované ako múzeá. Sú expozíciami v prírode tohoktorého múzea, resp. priamo niektorého jeho odbornej časti.“ (Kiripolský 1991: 12)

³ Kiripolský, M. (1993). Ako M. Kiripolský taktiež uvádzá: „Špecifíkum etnografickej expozície v prírode v porovnaní s klasickou sálovou expozíciou sa prejavuje predovšetkým v komplexnom chápaní prezentácie systému tradičnej kultúry, v kontinuálnej prezentácii nie jedného, z celku abstrahovaného izolovaného javu, ale uceleného systému javov v ich funkčných kauzálnych vzťahoch, ktoré zvolené prostredie charakterizujú.“ (Kiripolský 1991: 12)

výskumom potvrdeného stavu z minulosti: „*Základným cieľom prezentácie je snaha o autenticitu: teda nie predstavenie napr. interiéru podľa obecnej dobovej dokumentácie či dokonca podľa vlastných predstáv, ale úplne konkrétny, na základe skutočnosti rekonštruovaný celok. Ten potom môže reprezentovať charakteristické hospodárske, sociálne, kultúrne, konfesionálne a iné pomery danej spoločenskej vrstvy na vymedzenom území v určitom čase.*“ (Kiripolská 2006: 41 – 42)

Zachovávaním autentických dokladov života a tvorby človeka, ich odborným zhodnotením a vhodným tematickým usporiadaním vytvárame rekonštrukcie života v minulosti, ktoré sa pri maximálnom využití prezentačných výrazových prostriedkov a činností dajú vnímať všetkými zmyslami. Oživovaním expozícií modelovaného historicko-sídelného, prírodného a kultúrneho prostredia ako tzv. *obrazu minulosti* sa snažíme prezentovať kultúru všeňného či sviatočného dňa.⁴

Múzeum slovenskej dediny ako priestor realizácie prezentačných podujatí

Múzeum slovenskej dediny je svojim zameraním a koncepčným rozsahom najväčšou budovanou etnografickou expozíciou v prírode na Slovensku. Slovenské národné múzeum v Martine (ďalej len SNM v Martine) ho buduje od polovice 60. rokov 20. storočia. Napriek svojej koncepcii celoslovenského múzea v prírode je do súčasnosti realizovaný kultúrno-územný celok severozápadného Slovenska, ktorý tvoria expozičné regióny Orava, Liptov, Turiec a Kysuce – Podjavoriny. V rámci uvedených oblastí je zastúpených približne 70 lokalít severozápadného Slovenska. Obsahom a formou expozícia reprezentuje obraz ľudového stavitelstva, spôsobu života a bývania vidieckych spoločenstiev s prihliadnutím na hospodárske a spoločensko-rodinné pomery v tejto oblasti v 2. polovici 19. a v 1. polovici 20. storočia. Zdôraznené sú pritom jednotlivé regionálne špecifiká, ktorými sa odlišuje od ostatných oblastí Slovenska, ako napríklad extenzívne formy poľnohospodárstva a chovu dobytka, salašníctvo, kováčstvo, zvonkárstvo, výroba šindľa, domáca výroba plátna, klobučníctvo, výroba súkna, výroba oleja, konfesionálne pomery a spoločenská stratifikácia obyvateľov jednotlivých oblastí (Molnárová 2009: 18). Interiérové a exteriérové expozície ľudového stavitelstva a bývania dotvára agroexpozičná a zooexpozičná zložka. Realizovaná krajinotvorná zeleň zohľadňuje prírodný charakter jednotlivých regiónov. Tvoria ju lúky, pastviny a polia ako súčasť extravidánu, intravilan chotára predstavujú zeleninové a kapustové polička, ovocné sady a záhrady pri usadlostiach. Zooexpozíciu múzea tvoria hospodárske zvieratá – ovce, kozy, králiky a hydina, ktoré sú v súčasnosti situované v hospodárskych objektoch usadlosti z Hruštína (Molnárová 2009: 18).

Na ploche 15,5 ha je v areáli múzea do súčasnosti sústredených 150 objektov tradičného stavitelstva, ktoré tvoria roľnícke usadlosti s obytnými a hospodárskymi

⁴ Pozri aj Kiripolský (1992: 15) a Kiripolský (1993: 116).

stavbami, solitéry technických, spoločenských, sakrálnych, sezónne využívaných stavieb, doplnené drobnou architektúrou.

Statickú formu prezentácie tradičnej ľudovej kultúry, teda ľudové staviteľstvo, vybavenie interiéru a celkovú hmotnú (materiálnu), duchovnú, ale aj spoločenskú zložku ľudovej kultúry, prezentovanú v múzeu v prírode oživujú aktivizované prezentačné podujatia. Ich zámerom je vdýchnuť tomuto prostrediu život (Kiripolská 1997: 70). Podľa charakteru a obdobia prezentovaných podujatí môžeme hovoriť o ukážkach ľudovej výroby a remesiel, rôznych pracovných činností, rodinných a kalendárnych obyčají, folklóru a iných konkrétnych javov tej oblasti kultúry, ktorú definujeme ako tradičnú ľudovú kultúru vidieckych, resp. lokálnych spoločenstiev v určitom časovom období.

Od začiatku pravidelnej návštevníckej prevádzky v roku 1991 múzeum každoročne realizuje celodenne cykly programov v aktivizovanej prezentačnej forme s názvom Národopisný rok (do roku 2002 Národopisné leto) (Kiripolská 2006: 42). Niektoré podujatia sa stali oblúbenou ponukou každého ročníka (Stavanie májov, Detská nedele, Michalský jarmok, Vianoce na dedine) (Kiripolská 1997: 70, Kiripolská 2008: 119). Do roku 2016 sa realizovalo vyše 300 podujatí, ktoré prezentovali osobitosti tradičnej kultúry regiónov severozápadného Slovenska. V posledných rokoch sa ich počet stabilizoval na 15 podujatí ročne. Z hľadiska tematického zamerania a obdobia realizácie je možné realizované podujatia rozdeliť do niekoľkých kategórií. Boli to: 1. podujatia zamerané na jednotlivé regióny a osobitosti regionálnej, resp. lokálnej tradičnej kultúry, 2. podujatia zamerané na tradičné poľnohospodárstvo a s ním spojené zvyky a obrady, 3. podujatia, zamerané na tradičné výrobné postupy, techniky a technológie, využívané v ľudovej výrobe a remeslách, 4. podujatia, ktoré prezentujú kalendárne a rodinné obyčaje, 5. podujatia, zamerané na prezentáciu spôsobu života a zvykov rôznych vekových, etnických a socio-profesijných skupín, 6. podujatia, ktoré prezentujú regionálny folklór a 7. iné podujatia.⁵ Prejavuje sa v nich tematický synkretizmus javov tradičnej kultúry, keď sú napríklad počas podujatí zameraných na kalendárne obyčaje predstavované aj regionálne výrobky či remeslá, tradičné poľnohospodárske práce viazané na konkrétnie ročné obdobie, ukážky realizácie tradičných jedál a pod.

Aktivizované programové podujatia tvoria najdôležitejšiu zložku prezentačnej činnosti múzea a ich návštevnosť tvorí polovicu jeho celkovej návštevnosti.

Podujatia zamerané na prezentáciu kalendárnych obyčají

Samostatnú kategóriu tvoria programy zamerané na prezentáciu kalendárnych obyčají. Za uplynulých 25 rokov aktivizovania expozícií Múzea slovenskej dediny môžeme konštatovať, že sa stali stabilnou súčasťou každoročnej ponuky programov tzv. Národopisného roka. Na druhej strane pribudli ďalšie, ktoré sú návštěvníkmi

⁵ Porovnaj Kiripolská (2008) alebo Molnárová (2009).

výnimcočne oblúbené. Medzi programy, ktoré prezentujú kalendárne obyčaje, sa v múzeu radia: *Už sa fašiang kráti*, *Veľká noc na dedine*, *Stavanie májov* (v posledných rokoch známe aj ako *Láska na dedine*), *Na svätého Jána*, *Dožinky* a *Vianoce na dedine*. Podujatie *Už sa fašiang kráti* je prvým organizovaným podujatím v súčasnom kalendárnom roku. Múzeum ho realizuje už od roku 2000 (Kiripolská 2008: 120) a do súčasnosti významne naberá na popularite. Hlavnou náplňou programu je sprievod tradičných masiek, tzv. *maškár*, ktoré stváraňujú prevažne pracovníci SNM v Martine. Program dopĺňajú ľudové hudby a folklórne skupiny alebo súbory, ktoré majú vo svojom repertoári zastúpenú obchôdzku fašiangových masiek a pochovávanie basy.



Chlap v koší. Už sa fašiang kráti, Múzeum slovenskej dediny (foto: J. Neplech, 2007)

Do súčasnosti sa múzeu podarilo realizovať niekoľko vlastných fašiangových masiek podľa predlôh celoslovenskej či regionálnej provenience.⁶ Zastúpené sú antropomorfné masky: *baba naopak*, *prespanka*, *chlap v koší alebo baba s košom*, *polchlap-polžena*, *vysoká nevesta a nízky ženich*, *jazdec*, resp. *vojak na koni*, *žid*, *cigán s cigánkou a deťmi*. Z remesiel, resp. povolaní, sú zastúpení *kominár*, *mäsiar* a pod., zo zoomorfných masiek napr. *turoň*, *medved'*, *čert*. Masky agrárneho charakteru predstavujú napr. *sitárik* a *slameník*. Súčasťou podujatia sú aj ukážky smaženia fašiangových fánok, šišiek (v Turci tzv. *krapní*) a predaj ľudovoumeleckých výrobkov. Návštěvníci majú možnosť zapojiť sa do fašiangového sprievodu vo vlastnej maske (v takom prípade majú vstup na podujatie zdarma) a prežiť prezentované tradície v programe múzea.

Podujatie *Veľká noc na dedine* (v minulosti známe aj ako *Veľká noc ide*, alebo *Jar už čaká pred chotárom*) je zamerané na prezentáciu predveľkonočných a veľkonočných obyčají. V programe predstavujú detské folklórne súbory vynášanie *Murieny* a prinášanie *Letka*, prípadne detské jarné hry. V podaní folklórnych súborov je prezentovaná autentická veľkonočná šibačka a oblievačka. Ľudovo-umeleckí výrobcovia realizujú ukážky rôznych techník zdobenia veľkonočných kraslíc, ktoré sú spojené s ich predajom. Niektoré z týchto tradičných techník si detskí návštěvníci môžu vyskúšať aj v tvorivej dielni múzea. Okrem zdobenia kraslíc sa tu realizujú ukážky pletenia korbáčov či vyzrezávania alebo vytíkania písťaliek.



Vynášanie Moreny v podaní DFS Liptáčik z Ružomberka.
Veľká noc na dedine, Múzeum slovenskej dediny (foto: M. Kiripolská, 2016).

⁶ Vid' napr. Slivka (1990).

Pôstne obdobie pred veľkonočným týždňom naznačujú ukážky lisovania rastlinného (ľanového) oleja v lisovni oleja v oravskej časti expozície. V niektorých programoch boli taktiež prezentované pôstne jedlá (fazuľa s kapustou, kyslé zemiaky, prípadne púčki či rezance s makom a tvarohom), ktoré boli zhotovené priamo v niektorom z expozičných objektov (napr. v kuchyni domu z Hrušťina).

Podujatie *Stavanie májov* (alebo tiež *Láska, bože, láска* či v posledných ročníkoch je to *Láska na dedine*) bolo v prvých ročníkoch Národopisného leta spojené najmä so symbolickým otvorením hlavnej sezóny.⁷ Zaužívaný scenár podujatia obsahoval stavanie májov a tančovačku pod nimi v podaní folklórnych súborov, ukážky jarných a turíčnych obyčají či hudobného folklóru. V posledných ročníkoch je podujatie bohaté na prezentáciu obyčají spojených s „lúbostnou poradňou“ a mágiou, lúbostným životom vidieckej mládeže a iniciačnými obradmi v podaní folklórnych súborov či skupín.

Prezentácia obyčají letného slinovratu, „lúbostná poradňa“ alebo svätojánska zábava sa stali súčasťou programu *Na svätého Jána*. Archaické formy rituálov späť so solárnym a agrárnym kultom navodzujú večerným a nočným časom ich prezentácie výnimcoύ atmosféru strávenia magickej noci v múzeu v prírode. V posledných dvoch rokoch sa v programe ujali nočné prehliadky spojené so situačnými premenami v osvetlených expozíciah, ktoré poukazovali na vieru v pôsobenie démonických bytostí (černokňažník, poludnica, zmok a pod.), alebo vieru v sile liečivých bylín v tomto období v minulosti. Do programu boli návštevníci priamo zapojení formou riešenia náučného kvízu – hľadania svätojánskeho pokladu. Indície im poskytovali ďalšie maskované nadprirodzené bytosti z radov pracovníkov múzea a dobrovoľníkov (víly, permoník a pod.). Uvedomujeme si, že miera rekonštrukcie týchto javov je pri snahe vyjadrovania čo najvernejšej skutočnosti minulosti, obzvlášť v tejto oblasti duchovnej kultúry, veľmi problematická. Aj prezentácia javov do aktivizovanej podoby by nemala presahovať hranicu abstraktnej senzácie a nemala by „mytológizovať“ náročným a dlhodobým spôsobom vybudovanú prezentovanú autentickosť tradičnej kultúry.⁸ Od roku 2007 bol súčasťou podujatia aj tzv. *tanečný dvor* s výučbou prvkov ľudového tanca a spoločnou zábavou návštevníkov a tanečných inštruktorov, ktorí boli členmi folklórnych súborov z regiónu.⁹ V posledných ročníkoch podujatia sú do programu zaradené folkové vystúpenia hudobníkov a spevákov „súčasnej tvorby“, ktoré doň plynule zapadli a stali sa nenáhlým prostriedkom približujúcim program širším vrstvám návštevníkov aj iným spôsobom. Jánsky program sa v múzeu začína v sobotu vo večerných hodinách (v

⁷ Od pravidelnej návštevnejkej prevádzky v roku 1991 bolo múzeum otvorené len v mesiacoch máj až október, pričom počas tzv. zimnej prevádzky boli prehliadky múzea realizované na objednávku. Od novembra 2004 je múzeum otvorené aj v mesiacoch november – apríl v obmedzených otváracích hodinách.

⁸ Niektoré hradné múzeá týmto spôsobom lákajú návštevníkov na tzv. Noc strašidiel, biele panie a pod.

⁹ Inšpirovali sme sa tvorcami tzv. tanečných domov, ktoré boli v tom čase organizované v bratislavskom Zrkadlovom háji.

závislosti od aktuálneho termínu dňa letnej rovnodenosti a sviatku Jána 24. 6.) a trvá až do polnoci.¹⁰

Jedným z prvých organizovaných podujatí v Múzeu slovenskej dediny boli aj *Dožinky* (*Dožinky v múzeu*, *Chvála chlebu*, *Dožinky v Turci*). Program je zameraný na obrady spojené s podákováním za úrodu a ukážkami poľnohospodárskych prác – žatvy, mlatby, čistenia a mletia obilia tradičnými spôsobmi. Okrem folklórneho programu sú predstavené ukážky ručného mlátenia a čistenia obilia tradičnými nástrojmi (cepy, vejačky, riečice, rajtár). Drvenie a mletie obilia bolo prezentované na kameni, na žarnove alebo v drevenej *stupe*. Na ukážky strojového mlátenia múzeum už viac ako desať rokov využíva mlátačku značky Slávia na pohon benzínovým motorom (Kiripolská 2006: 45). Ručná rezačka bola využitá na spracovanie slamy. Nechýbajú ukážky zhotovenia rôznych obilninových jedál a chleba. V tematickom zameraní dožinkového programu sa prejavuje tematický synkretizmus pri kategorizácii prezentovaných javov, kde okrem agrárneho kultu a kalendárnych obyčají sa vyskytujú ukážky činností, spojených s tradičným poľnohospodárstvom. Z rozsiahlej tematiky pracovných obyčají boli takto v minulých podujatiach Národopisného roka prezentované aj napr. magické úkony spojené s prvým výhonom dobytka, obrady spojené s odchodom na salaš a na bačov, pri kosení lúk, vyžináním rúbanísk, delení sena, priadkach a pod. (Kiripolská 2006: 43).

Posledným podujatím v roku, možno konštatovať aj jedným z najbohatších na množstvo obyčají a ich rôznorodých prezentácií, sú *Vianoce na dedine*. Program napĺňajú predvianočné a vianočné zvyky, obchôdzky koledníkov, Mikuláša s anjelom a čertom, Lucíi, ľubostné veštenie, ukážky a predaj tradičných vianočných ozdôb, ukážky pečenia oblátok a prípravy iných jedál alebo pečiva v minulosti počas Vianoc či zdobenie medovníkov. Folklórne programy prezentovali vianočné a betlehemske hry, koledovanie a pásmá zvykov od predvianočného obdobia až do Troch kráľov. Z ukážok ľudovo-umeleckej výroby boli zastúpené: výroba vianočných ozdôb zo slamy, šúpolia, štiepaného dreva či z cesta, výroba betlehemov z dreva, maľovanie na skle, drôtovanie a mnohé iné.

Väčšina programov s realizovanými ukážkami sa uskutočňuje vo vytvorennej múzejnej expozícii, aby na návštěvníka pôsobili tak, ako v prirodzenom prostredí. Využité sú cesty, dvory usadlostí, priedomia a priečelia obytných objektov, samotné interiéry expozičných objektov, spoločenské centrá v expozícii, časti agrikultúrnej expozície.

Na prezentáciu väčšiny podujatí slúžia samotné expozície. Napríklad v expozičnom regióne Orava čierna kuchyňa z ohniskom v usadlosti z Jasenovej slúži na pečenie vianočných oblátok. Izba v dome z Hruštína je priestorom „ondrejského“ veštenia a v kuchyni s funkčným murovaným sporákom sa zhotovujú typické jedlá pre to-ktoré príznačné obdobie či prezentované obyčaje.

¹⁰ Ostatné podujatia Národopisného roka sa konajú v štandardnom čase v nedeľu od 10.00 – 16.00 hod.



Vystúpenie DFS Turiec. Vianoce na dedine, Múzeum slovenskej dediny (foto: J. Neplech, 2009)

Využívaná je olejáreň v expozičnej skupine Orava na ukážky lisovania rastlinného (ľanového) oleja v pôstnom období (väčšinou počas veľkonočného podujatia). Na ukážky ľudovo-umeleckej výroby v nepriaznivom počasí a zimnom období, ale aj detské tvorivé dielne spojené s prezentáciou a osvojovaním si rôznych výrobných postupov pri výzdobe veľkonočných kraslíc, výrobe vianočných ozdôb, alebo pri maľovaní na skle a pod., slúžil od polovice 90. rokov 20. storočia interiér objektu školy z Petrovíc s možnosťou vykurovania liatinovou pecou. Na vianočné programy je bohatohranec využívaný interiér kostola z Rudna. Objekt rekonštruovanej voziarne z Moškovca je viacúčelovo využiteľný pri výstavách a prehliadkach rôzneho charakteru, v prípade nepriaznivého počasia (a najmä počas zimnej prevádzky) je vhodným priestorom aj pre samotné podujatia. Súčasťou voziarne je dom z Moškovca, účelovo využívaný ako šatňa pre účinkujúcich, alebo v posledných rokoch taktiež tvorivá dielňa počas podujatí a vzdelávacích programov múzea (Molnárová 2007: 197 – 198).

Statická prezentácia kalendárnych obyčají v expozíciah múzea a iné sprievodné aktivity podujatí

Sprievodnými aktivitami programových podujatí Národopisného roka sú aj krátkodobé *situačné premeny* interiérových a exteriérových expozícií, výstavy, ukážky zhotovenia obradových, pôstnych, či regionálnych a lokálnych jedál, ukážky pracovných činností realizovaných v závislosti od ročného obdobia, tvorivé dielne pre deti a najvyhľadávanejšími zo strany návštevníkov sú ukážky ľudovo-umeleckej výroby a remesiel.

Statickú prezentáciu kalendárnych obyčají v Múzeu slovenskej dediny predstavujú situáčne premeny, alebo krátkodobé výstavy, inštalované v interiérových a exteriérových expozíciah múzea. Tieto poukazujú na využitie jednotlivých predmetov a ich miesto v obyčajach v danom ročnom období. Týmto spôsobom boli v múzeu už od polovice 90. rokov 20. storočia predstavené napríklad úkony spojené s magickými praktikami počas predvianočného obdobia a tzv. *stridžích dní*. V expozičnom regióne Orava bývajú na tento účel v zimnom období využívané interiéry obytných domov z Vyšného Kubína, Jasenovej, Veličnej a Hruštína. Využitá zeleň, pripomínajúca čas Vianoc napovedá o tomto období aj vo výzdobe objektov z iných regiónov – rímsko-katolíckeho kostola z Rudna a elementárnej školy z Petrovíc. Návštevníci môžu vidieť v expozícii domu z Vyšného Kubína ľubostné veštenie na Ondreja tzv. *púčkováním* konárikov ovocných stromov, alebo liatím olova. V expozičnom dome z Veličnej sú prezentované spôsoby ochrany cesnakom a kropením svätenou vodou pred negatívnym pôsobením nadprirodzených sôl na deň Lucie, ako aj zhotovenia tzv. *luciového stolčeka*. V objekte z Jasenovej býva vianočný stromček inštalovaný starším spôsobom – v izbe, na stropnej hrade, nad stolom. Zdobený je jabĺčkami a orieškami, na stole sú inštalované všetky druhy plodín z poľnohospodárskej produkcie gazuďstva (obilie, strukoviny, mak, cesnak, cibuľa). Nechýba med a vianočné oblátky – všetky produkty istým spôsobom spojené s magickými úkonmi aj počas štedrovečernej večere. Pri stole je tiež inštalovaná nádoba s vajíčkami, maselnica – *dbanka*, pod stolom je slama, pripomínajúca kontakt s nasledujúcou úrodou obilia ale aj s kresťanskou symbolikou narodenia Ježiša Krista. Okolo nôh je stôl ovinutý reťazou a inštalovanou sekerou, poukazujúc na symboliku snahy zabezpečenia zdravia a súdržnosti rodiny po celý nasledujúci rok. V izbe obytného domu z Hruštína je inštalovaný vianočný stromček novším spôsobom – upevnený v stojane a umiestnený na zásuvkovom bielizníku. Zdobený je papierovými, ako aj slamenými ozdobami a kockami cukru v staniole. Pod ním je inštalovaný papierový betlehem.



Vianočný stromček v rámci situačnej premeny v dome z Jasenovej.
Vianoce na dedine, Múzeum slovenskej dediny (foto: K. Očková, 2014).

Predveľkonočné a veľkonočné obyčaje boli prezentované od roku 2006 bud' krátkodobou výstavou v jednom z expozičných objektov (dom z Oravského Veselého, priestor objektu z Necpál), prípadne situáčou premenou v zariadených expozíciách. Za pozornosť stáli predmety zo zbierok SNM v Martine – rapkáče, klepáče, pišťalky, trúby či pastierske rohy, ale aj tzv. *pukále* (hračky, ktoré používali malí chlapci na vystrelovanie namočeného pazderia na dievčatá v jarnom a predveľkonočnom období). Inštalovaná bola figurína Moreny, ale aj biče a predmety spojené s magickými úkonmi, spojenými s prvým výhonom dobytka a jeho ochranou v tomto období. Samotný veľkonočný týždeň bol vyobrazený v súvislosti s obradou očistou počas jarného a predveľkonočného obdobia, pôstom, prípravou veľkonočných jedál a ich svätením v oblastiach rímsko-katolíckeho vierovyznania obyvateľstva, ale aj ďalšími zvykmi spojenými s veľkonočnou šibačkou či oblievačkou na Veľkonočný pondelok. Zaujímavá bola inštalácia krašlíc, zdobených tradičnými technikami. V rámci veľkonočného podujatia bola zo zbierok SNM v Martine v roku 2008 realizovaná aj výstava *Kresťanská Veľká noc – ľudové a neprofesionálne umenie Slovenska*, zameraná na významné momenty zo života Ježiša Krista, viažuce sa na veľkonočné obdobie. Vystavené boli zbierky ľudového umenia s pôvodom vzniku v 18., 19. a prvej polovici 20. storočia, ako aj drevné skulptúry a obrazy na skle neprofesionálnych autorov 20. a 21. storočia.

V rámci podujatia *Stavanie májov (Láska na dedine)* bývajú počas niekolkých týždňov prezentované postavené máje pred objektom krčmy z Oravskej Polhory, usadlosťou z Novote či usadlosťou z Nolčova. V roku 2015 bola k tomuto podujatiu realizovaná výstava *Dary lásky* zo zbierok SNM v Martine, ktorá približovala tematiku obdarovania dievok mládencami a naopak. V objekte z Necpál boli vystavené vyrezávané a inak zdobené pracovné predmety – piesty na pranie, praslice na pradenie, hrable, ale aj medovníkové formy a iné predmety, ktoré dopĺňali tému (stužky, ručníčky, vyšívané košeľe a pod.).

V posledných rokoch pribudli expozičné premeny aj v rámci podujatia *Na sv. Jána (černokňažník, poludnica, inštalácia svätojánskych byľín a liečivých rastlín a pod.).* V rámci podujatia *Dožinky* nesmú chýbať krátkodobo inštalované dožinkové vence či „posledný snop na poli“, alebo inštalácie ručného rezania slamy rezačkou a ručného či strojového mlátenia obilia a jeho ručné čistenie na rajtári.

Ďalšími sprievodnými aktivitami, ktoré tvorili program podujatí, boli približne od 90. rokov 20. storočia tzv. *tvorivé dielne* pre deti a mládež, ktoré nadvázovali na vianočné programové pásmo a neskôr sa stali neoddeliteľnou súčasťou *Detskej nedele*, ale aj iných podujatí. Zamerané boli najmä na zhodenie vlastných výrobkov z tradičných materiálov v závislosti od prezentovaného zvykoslovia a obdobia.

Tematika kalendárnych obyčají zásadne určuje aj obsahovú náplň vzdelávacích programov múzea, ktoré sú realizované takmer počas celého roka a väčšinou sú určené pre prvý stupeň žiakov základných škôl, prípadne deti predškolského veku. Vzdelávacie programy nadvádzajú na fašiangové zvyky a tradície, Veľkú noc, Vianoce, ale aj ostatné činnosti z oblasti poľnohospodárskych prác, rodinné obyčaje, domácu výrobu a remeslá a iné oblasti tradičnej kultúry.

Spolupráca s folklórnymi kolektívmi

V počiatkoch boli zvyky a tradície na podujatiach prezentované v podaní dedinských folklórnych skupín z Oravy, Kysúc, Hornej Nitry, Liptova, stredného Považia a Turca (Kiripolská 2006: 43).¹¹ Aj v súčasnosti základný scenár podujatí vychádza najmä z vystúpení folklórnych súborov a skupín Turca a iných regiónov Slovenska. Ukážky prezentovaných činností a obyčají sú realizované aj pracovníkmi múzea. Využívame vlastný výskum pracovníkov SNM v Martine, ale aj dostupné pramene (dotazníkové prieskumy lokalít Slovenska v archíve SNM v Martine, literatúru).

V tomto zmysle netreba opomenúť aj budovanie repertoárov a choreografií folklórnych kolektívov v regióne Turiec na základe výskumov realizovaných súčasnými a bývalými pracovníčkami SNM v Martine (Hana Zelinová, Monika Barabášová) alebo Literárneho múzea pri Slovenskej národnej knižnici (Jelka Borcovanová).

V tejto súvislosti sa zintenzívnilo aj formovanie folklórneho hnutia v Turci s cieľom pripraviť regionálne folklórne slávnosti pod scenáristickým a scénografickým vedením Viliama J. Grusku. Prvým výsledkom bol program *Turiec a Horná Nitra*, prezentovaný na *Folklórnych slávnosťach pod Poľanou v Detve* v roku 1983. Bola to scénická freska, vytvorená zo zvykov, hudobného, tanečného, výtvarného a jazykového bohatstva ľudí, žijúcich v povodí Turca a Váhu (medzi Kraľovanmi a Strečnom) a v povodí horného toku Nitry a Nitrice.¹² Prvé Turčianske slávnosti folklóru s naplnením vystúpení regionálnych kolektívov sa následne konali v roku 1984.

Na základe uvedených výskumov vznikla prvá choreografia detského folklórneho súboru Turiec zameraná na jarné obyčaje s názvom „*Vynášanie Murieny, donášanie letka*“. Ďalšie výskumy boli zamerané na výročné a rodinné zvykoslovie: predvianočné a vianočné obyčaje (zvyky stridžích dní, priadky), fašiangy, Veľká noc, obyčaje na Juraja, Turice a stavanie májov, zvyky spojené s letným slnovratom (pálenie jánskych ohňov a magických úkonov spojených vo vieri v čarownú moc byliniek), dožinky, žatva, hostina alebo hody, ale aj bežné činnosti príznačné pre určité obdobia v roku (bielenie plátna, varenie lekváru, sušenie ovocia, pálenie pálenky, výroba súkna, pasenie husí, vyberanie zemiakov a ďalšie).

Z obyčají spojených so sociálnou kultúrou to boli témy výskumov zamerané na zábavy a spoločenský život, organizovanie mládeže, odvody a rukovanie regrútov, z rodinných obyčají to boli najmä detské hry a svadba v Turci.¹³

¹¹ V súvislosti s prezentovaním obyčají z regiónov a oblastí, ktoré sú expozične v múzeu vytvorené.

¹² Pozri bližšie LEGERSKÁ, V. Turčiansky folklór sme si vydupali a vyzdorovali. [online], [cit. 5. 4. 2016]. Dostupné na: <<http://turiec.sme.sk/c/4893490/turciansky-folklor-sme-si-vydupali-a-vyzdorovali.html>>.

¹³ Tamtiež.

Realizácia podujatí v súčasnosti

Môžeme konštatovať, že pri realizácii scenárov podujatí pracujeme dodnes na princípe porovnávacích výskumov. Avšak v súčasných finančných podmienkach múzejnej činnosti na Slovensku je veľmi náročné zaujať a získať čo najširší okruh návštěvníkov.¹⁴ V posledných rokoch sa vystúpenia folklórnych súborov stali ľahko dostupným zábavným resp. kultúrnym produkтом viacerých rôznorodých organizácií, športovo-zábavných areálov alebo parkov, dokonca aj komerčných nákupno-zábavných centier, ktoré s financiami nemajú taký problém a vedia naplniť program viacerými účinkujúcimi.¹⁵

V aktivizovaných prezentačných programoch Múzea slovenskej dediny sa snažíme zachovávať kontext v spôsobe života a prezentovaných javov nehmotného a hmotného kultúrneho dedičstva s využitím potenciálu múzejnej činnosti – využitie dokumentácie (audio a video nahrávok), výstavou činnosťou, aplikáciou skutočného výskumu do prezentovaného javu. Realizujeme demonštračné ukážky prípravy typických jedál a pracovných činností z rôznych oblastí života v minulosti (strihanie vlny, príprava vlny na pradenie či plstenie, poľnohospodárske práce spojené so zberom plodín a obilia a ich ďalším uskladnením, spracovanie týchto produktov, strúhanie šindľa, lisovanie rastlinného oleja, atď.).

V súčasných podmienkach sa z väčšiny zamestnancov múzea (odborných aj prevádzkových) stali dobrovoľníci, bez ktorých by podujatia boli len obyčajnou prezentáciou nacvičených, resp. štylizovaných vystúpení súborov či skupín.

Prostredníctvom prezentačných podujatí sa tak snažíme predstaviť „verné premietnutie histórie každodennosti“, v modelovanom prírodnom, historickom, sídelnom a kultúrnom prostredí regiónov severozápadného Slovenska, s často veľkou dávkou rekonštrukcie prezentovaných javov a obyčají. A to všetko pre návštěvníka dneška. Neustále preberáme zodpovednosť za to, čo si návštěvník z ponuknutého programu odnesie. Sme pred otázkou, či prezentujeme tieto javy tak, ako chceme, aby ich rôznorodý návštěvník (mladý, starý, vzdelený, alebo aj nie a pod.) uchoval napríklad pre ďalší okruh svojho rodinného a spoločenského okolia. Veľakrát prezentujeme možno jednoduché činnosti, ktoré mladé generácie už nepoznajú ani z rozprávania svojich rodičov, alebo starých rodičov. Často sme sami odkázaní na rekonštrukciu javov alebo činností spôsobom experimentu, keď máme sice určité informácie z literatúry a výskumov, avšak neustále nám chýbajú doplňujúce „informačné medzičlánky“, ktoré sú nevyhnutné pre samotnú realizáciu ukážky, a ktoré už v súčasnosti od generácií

¹⁴ Jedno podujatie by malo tak prilákať zároveň rôzne vekové (mladé rodiny s maloletými deťmi, dospievajúcim mládež, ľudí v strednom veku, ale aj seniorov), vzdelenostné ale aj sociálne skupiny obyvateľov.

¹⁵ Hoci veľakrát v scenároch nekorešpondujú s nastavenou tému (vystúpenie priadok počas Veľkej noci v martinskem obchodnom centre TULIP a pod.).

žijúcich respondentov nevieme získať¹⁶ (napr. pri lisovaní ľanového oleja: kolko vody zmiešať s preosiatou ľanovou múčkou a aknej konzistencie má byť nahrievaný *folk* – vyhnetená preosiata múčka z rozdrveného ľanového semiačka s vodou, ktorá sa nahrieva na sporáku, aby došlo k uvoľneniu oleja z masy a pod.). Dúfame preto, že sa nám to kombináciou rôznych výrazových prezentačných prostriedkov darí.

K spolupráci pri tvorbe podujatí sa čím ďalej, tým ďažšie, hľadajú ochotní dobrovoľníci – nositelia kultúrnych javov života v minulosti z okolitých lokalít. Začíname sa zamýšľať nad tým, čo bude ďalej, pokiaľ sa vo folklórnych kolektívoch nenájdú pokračovatelia tejto činnosti. Zároveň si uvedomujeme, že podujatia sú a budú vždy len štylizovaným prezentovaním javov z minulosti. Ako však už V. Kysel' uviedol: „*Scénické, literárne, vizuálne, zvukové, prípadne iné súčasné podoby folklóru zohrávajú veľmi dôležitú úlohu pri vyváraní vzťahu súčasníka k tradičnej kultúre. Nielen toho súčasníka, pre ktorého je tradičia životy, koničkom alebo predmetom iného zájmu, ale najmä toho, ktorý sa o tradičnú kultúru nezaujíma (...)*“.¹⁷

Dúfajme, že vlna dopytu a revitalizácie folklórnych vystúpení zo strany mnohých rôznorodých organizátorov motivuje aj pokračujúce generácie členov súborov a skupín k zotrveniu vo folklórnych kolektívoch, a tým k snahe o získavanie a odovzdávanie tohto vzácnego nehmotného kultúrneho dedičstva. V Turci sa to javí minimálne v prebúdzajúcej sa ochotníckej a folklórnej činnosti zatiaľ pozitívne.

Pokiaľ by sme sa mali zamerať na cieľové skupiny, ktorým sú podujatia adresované, prípadne na propagáčnu strategiu a iné komunikačné prostriedky múzea, naplnili by sme samostatný článok.

Z realizovaných anketových prieskumov múzea¹⁸ sa na niektorých programových podujatiach zameraných na kalendárne obyčaje potvrdila prevažná návštěvnosť obyvateľov z Martina a jeho okolia, ktorí sa o podujatiach dozvedeli od rodinných príbuzných, známych, prostredníctvom miestnej tlače (regionálnych novín a inzercie), regionálnej televízie, Slovenského rozhlasu, internetu a plagátovej propagácie. Na základe uvedených prieskumov tito „lokálni“ návštěvnici preferovali návštěvu múzea práve počas konania podujatí, menej len expozícií bez programu, pričom prevažovala návštěva podujatí zameraných na kalendárne obyčaje (Už sa fašiang kráti, Veľká noc na dedine, Stavanie májov, Na sv. Jána, Vianoce na dedine) ako aj podujatí ostatných kategórií (Michalský jarmok, Turčianske halali, Turčianska harmonika, Detská nedele, Keď sa zima opýta). Respondenti boli vo vyváženom pomere muži a ženy, vekovo sa

¹⁶ Napr. väčšina najstarších žijúcich informátorov je narodená v 30. až 40. rokoch 20. storočia a mierou migrácií za prácou a kultúrnych výpožičiek nie sú už „typickými nositeľmi“ určitej lokálnej tradičnej obyčajovej kultúry. Reprodukujú nám už zažité skutočnosti z obdobia 50. rokov 20. storočia, keď prvky skúmaných javov sa v niektorých lokalitách začali vytrácať prienikom industrializácie a socializácie spoločnosti na skúmanom území.

¹⁷ KYSEL', V. (1995: 4).

¹⁸ Jedná sa o dotazníkové prieskumy, ktoré boli návštěvníkom múzea distribuované počas prezentačných podujatí Už sa fašiang kráti, Veľká noc na dedine a Vianoce na dedine v rokoch 2006, 2007 a 2008.

prieskumov zúčastnili obyvatelia v rozmedzí od 18 do 50 rokov, zastúpená bola aj staršia veková kategória.

V stručnosti sa dá konštatovať, že propagácia podujatí vychádza z distribúcie tlačových správ a plagátov do všetkých dostupných regionálnych, nadregionálnych a verejnoprávnych médií. Zároveň to je distribúcia plagátovej propagácie na miestnych reklamných plochách či v autobusoch MHD.¹⁹ Organizátori – kurátori podujatí zvykli v minulosti uverejniť aj informačné články o samotných kalendárnych obyčajach či podujatiach do regionálnych novín. Samostatná propagácia je distribuovaná prostredníctvom oficiálnych internetových stránok múzea, ako aj stránok Občianskeho združenia Jahodnícke háje, ktoré vzniklo pri múzeu za účelom jeho propagácie a všeobecného rozvoja. Múzeum distribuuje aj ďalšie vlastné tlačené materiály, či už je to Kalendárium podujatí Národopisného roka (v plagátovej ale aj brožúrovej forme) na daný kalendárny rok, priamo na podujatiach sú to programy jednotlivých podujatí či iné doplnkové tlače (napr. receptár k predvádzaným ukážkam tradičných jedál, vianočný spevník kolied, spevník fašiangových piesní, informácie k riešeniu náučného kvízu počas hľadania pokladu na podujatí Na sv. Jána a pod.).

Avšak ako sme už vyššie spomenuli, dostatočne výpovedný prehľad ohľadom tvorby, realizácie a dosahu komunikačných nástrojov múzea voči verejnosti vyžaduje zhodnotenie celkového kreatívneho „vizuálneho obrazu“ a propagácie múzea, ktoré tvorí samostatnú tému v múzejnej činnosti a naplnil by takto zameraný článok. Nepochybne tvorí podstatnú časť tejto tematiky aj vyhodnotenie celkovej návštěvnosti na všetkých podujatiach múzea.

Anketový prieskum na všetkých podujatiach, nielen zameraných na kalendárne obyčaje, a zároveň opakovanie, resp. vyhodnotenie prieskumu aj počas dlhšieho časového obdobia je ďalšou nevyhnutou seba reflexívnu činnosťou múzea, ktoré môže týmto smerom napredovať a zlepšovať nielen podujatia, ale aj tvorené expozície a prostredie pre návštěvníka.

Záver

V uvedenom materiálovom príspevku som sa venovala predstaveniu statickej a aktivizovanej podoby kalendárnych obyčají v Múzeu slovenskej dediny v Martine, ktoré je najväčšou budovanou etnografickou expozíciou v prírode na Slovensku. Cieľom bolo poukázať na spôsoby prezentácie javov nehmotného kultúrneho dedičstva návštěvníkom, ako aj všeobecne poukázať na úskalia tejto práce v múzeu.

¹⁹ Z hľadiska finančných možností rozpočtu múzea bola do súčasnosti zabezpečená plagátová propagácia podujatí na výlepných plochách v meste Martin. Pri niektorých podujatiach financovaných z mimorozpočtových zdrojov bola propagácia zameraná aj na mestá Vŕútky, Prievidza, prípadne Žilina.

V rámci prezentácie kalendárnych obyčají múzeum organizuje aktivizované celodenné programy zamerané na tematiku fašiangového obdobia, predvelkonočného a velkonočného obdobia, turičnych sviatkov a obyčají spojených so stavaním májov, obyčají spojených s oslavou letného slnovratu, dožinkových slávností a predvianočného obdobia a vianočných zvykov. Tieto podujatia tvoria stabilnú súčasť prezentačných podujatí Národopisného roka, zameraných na ukážky tradičnej výroby, remesiel, obyčají a folklóru už od roku 1991. Základné scenáre vychádzajú z vystúpení folklórnych súborov, skupín, a ľudových hudieb, ktoré sú doplnené o ukážky tradičnej výroby a pracovných činností, situačné premeny expozícií či výstavy, ukážky zhotovenia tradičnej stravy alebo tvorivé dielne pre deti. Uvedené sprievodné aktivity podujatí realizujú väčšinou zamestnanci múzea, prípadne oslovení účinkujúci – nositelia týchto javov či dobrovoľníci.

Programy kalendárnych obyčají folklórnych kolektívov z regiónu Turiec vychádzajú z výskumov súčasných a bývalých pracovníčok Slovenského národného múzea v Martine alebo Literárneho múzea a boli zároveň základnou zložkou regionálnych Turčianskych slávností folklóru.

Pri prezentovaní jednotlivých javov tradičnej ľudovej kultúry sa múzeum snaží prostredníctvom svojich programov predstaviť čo najvernejší obraz sviatočného a každodenného života vidieckych vrstiev v minulosti tak, aby boli tieto doklady hmotného a nehmotného kultúrneho dedičstva ľahko pochopiteľné pre širokú vekovú a vzdelanostnú škálu jeho návštěvníkov. Zároveň je dôležitým cieľom zachovať vysokú odbornú úroveň spôsobu realizácie prezentačných podujatí v súvislosti s viacerými nástrojmi múzejnej činnosti – vedeckovýskumnnej, dokumentačnej, zbierkovornej, ochranej, prezentačnej, komunikačnej a pod., ako aj kombináciou rôznych výrazových prezentačných prostriedkov. V súčasnosti sa v múzejnej činnosti javí výrazná potreba získania dobrovoľníkov, ktorí by z vlastného presvedčenia boli ochotní „vzdelávať“ a učiť sa tradičným obyčajom či všeobecne rôznym historickým činnostiam zo života v minulosti, a rekonštruovať ich v prostredí etnografického múzea v prírode. Týmto spôsobom môže byť udržateľnosť predstavenia hmotného a nehmotného kultúrneho dedičstva v múzeu zachovaná aj do budúcnosti a zároveň zdieľaná rôznymi, resp. viacerými komunitami zároveň.

Literatúra

- KIRIPOLSKÁ, A. (1997). Národopisné podujatia v Múzeu slovenskej dediny. In: *Pamiatky a Múzeá*, roč. 97, č. 4, s. 70 – 71.
- KIRIPOLSKÁ, A. (2006). Múzeum slovenskej dediny ako priestor aktivizovaných foriem prezentácie tradičnej kultúry. In: *MUSEUM VIVUM, Sborník Valašského muzea v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm*, roč. II, s. 41 – 46.

- KIRIPOLSKÁ, A. (2008). Prezentačné podujatia v Múzeu slovenskej dediny v rokoch 1997 – 2007. In: *Zborník Slovenského národného múzea v Martine, Etnografia*. Roč. CII, č. 49, s. 117 – 126.
- KIRIPOLSKÝ, M. (1991). Špecifika národopisnej práce v múzeu v prírode. In: *Múzeum*, roč. 36, č. 2, s. 12 – 14.
- KIRIPOLSKÝ, M. (1992). Špecifika prezentačných foriem v múzeu v prírode. In: *Múzeum*, roč. 37, č. 1, s. 12 – 15.
- KIRIPOLSKÝ, M. (1993). Etnografické múzeá v prírode. In: Mruškovič, Š. a kol. *Etnomuzeológia. Teória, metodológia, prax*. Martin: Slovenské národné múzeum – Etnografické múzeum, s. 116.
- KYSEL', V. (1995). Predslov. In: LEŠČÁK, M. – FEGLOVÁ, V. (ed.) *Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska*. Bratislava: Nadácia Prebudená pieseň, s. 4.
- LEŠČÁK, M. – FEGLOVÁ, V. (ed.) (1995). *Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska*. (Obrady, zvyky a povery – 1939). Bratislava: Nadácia Prebudená pieseň.
- MOLNÁROVÁ, K. (2007). Ways of Presenting Calendar Customs in the Museum of the Slovak Village. In: *The Ritual Year and History. The Ritual Year 3*. Proceedings of the third international conference of the SIEF working group on the Ritual Year. Strážnice: Národní ústav lidové kultury, s. 192 – 198.
- MOLNÁROVÁ, K. (2009). Prezentácia tradičnej ľudovej kultúry v Múzeu slovenskej dediny. In: *Rola muzeów na wolnym powietrzu w przekazywaniu kulturowego dziedzictwa regionu*. Biuletyn Stowarzyszenia muzeów na wolnym powietrzu w Polsce, Nr 11/2009. Wdzydze: Stowarzyszenie muzeów na wolnym powietrzu w Polsce, s. 17 – 24.
- MRUŠKOVIČ, Š. a kol. (1993). *Etnomuzeológia. Teória, metodológia, prax*. Martin: Slovenské národné múzeum – Etnografické múzeum.
- OČKOVÁ, K. (2010). Kultúrno-výchovná a vzdelávacia činnosť v Múzeu slovenskej dediny. In: *MUSEUM VIVUM. Sborník Valašského muzea v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm*, 2007 – 2008, roč. III – IV, s. 16 – 23.

Internetové zdroje:

SIEF organization. Dostupné na: <<https://www.sieffhome.org>>

GRUSKA, V. J. *Plodné botanizovanie na cintoríne*. [online], [cit. 5. 4. 2016] Dostupné na: <<http://nasturiec.sme.sk/c/7228640/plodne-botanizovanie-na-cintorine.html>> [vydané 16. 6. 2014].

LEGERSKÁ, V. *Turčiansky folklór sme si vydupali a vyvzdorovali*. H. Zelinová spomína na vrcholy prezentácie ľudovej kultúry u nás. [online], [cit. 5. 4. 2016] Dostupné na: <<http://turiec.sme.sk/c/4893490/turciansky-folklor-sme-si-vydupali-a-vyvzdorovali.html>> [vydané 9. 6. 2009].

Pokyny pre autorov

Príspevky v slovenskom, českom, poľskom alebo anglickom jazyku prijíname v elektronickej podobe na adrese: etnoroz@gmail.com

Rukopisy prechádzajú recenzným konaním, ktoré je podmienkou rozhodnutia redakčnej rady o ich publikovaní. Vzhľadom na akademický charakter časopisu je nutné, aby príspevky splňali obsahové a formálne kritériá stanovené redakčnou radou. Nedodržanie kritérií či ignorovanie výzvy na odstránenie prípadných nedostatkov, budú viesť k zamietnutiu príspevku.

Požadovaný rozsah

štúdia min. 10, max. 20 normostrán

odborné materiály min. 8, max. 15 normostrán

diskusie max. 10 normostrán

ostatné príspevky max. 5 normostrán

K príspevku je potrebné uviesť **autorské údaje** (meno, tituly, e-mail, názov a adresa inštitúcie, ktorú reprezentujete). K štúdii pripojte **abstrakt** (150-200 slov), **klúčové slová** (max. 5), **všetko v slovenskom aj v anglickom** (prípadne inom **svetovom**) jazyku.

Forma príspevku: písmo Times New Roman 12, normal, riadkovanie 1,5; bez zalamovania

Sled jednotlivých častí: názov príspevku, kontaktné údaje autora, abstrakt, klúčové slová, textová časť (s prípadným vyznačením podnadpisov), literatúra a pramene. Poznámkový aparát uvádzajte na príslušnej strane pod čarou.

Obrazová príloha: počet prosíme obmedziť na päť. Obrázky prosíme zaslať samostatne vo formáte jpg, v rozlíšení min. 300 dpi. Každý obrázok označte číslom a popisom. Zároveň je potrebné viditeľne vyznačiť umiestnenie obrázku priamo v texte (prosíme nevkladať obrázky do textu).

Citačné pravidlá

Časopis sa riadi platnou **citačnou normou ISO 690**. Podrobne citačné pravidlá aj s uvedenými príkladmi nájdete na: <http://www.ff.umb.sk/katedry/institut-socialnych-a-kulturnych-studii/casopis-etnologicke-rozpravy/pokyny-pre-autorov/>

Autori vyjadrujú súhlas, že ich príspevok bude zverejnený na webovej stránke (www.ff.umb.sk) a vzdávajú sa nároku na odmenu.