

N Á R O D O P I S N Á

l'eu'ne

3/2024

N Á R O D O P I S N Á

l'eu'ne

3/2024



OBSAH

Studie k tématu Rituály v současnosti

Paradoxy současných euroamerických rituálů: útlum blahobytem, hledání výsostného a nedůvěra v transcendenci (*Jana Karlová*) 163

The Rituals of Llazore and Rusica in the Village of Polena (Albania) between Past and Present (*Dorina Arapi*) 175

Svatomatějská tradice k zajištění úrody ovocných stromů ve světle nových pramenů z východních Čech (*Barbara Kučerová*) 188

„Vo vašej sladkej materskej reči“: K příčinám vzniku sakrálních objektů (na příklade etnicky zmiešanej oblasti južného Slovenska) (*József Liszka*) 199

Studie mimo hlavní téma

Strom oskeruše a jeho význam v proměnách venkova jihovýchodní Moravy (*Vít Hrdoušek*) 215

Rozhovor

Etnologie je obor, který společnost ne vždy plně doceneňuje... Rozhovor s jubilantkou Martinou Pavlicovou (*Lucie Uhlíková*) 230

Společenská kronika

Stanislav Důžek jubilující: pocta osobnosti slovenskej etnochoreológie (*Dana Klučárová*) 234

Odešla Marie Brandstettróvá (*Petr Lidák*) 235

Festivally

MFF Strážnice 2024 (*Emil T. Bartko*) 237

Výstavy

Velká výstava betlémů v Tirchenreuthu (*Marta Ulrychová*) 239

Výstava afrických betlémů v tachovském muzeu (*Marta Ulrychová*) 241

Zprávy

Projekt digitalizace Pražské sbírky německých lidových písní Etnologického ústavu AV ČR (*Barbora Gurecká*) 241

Recenze

Z. Skořepová: Hudební světy české Vídně. Menšina a identita v 21. století (*Marta Toncrová*) 242

Contents in English

244

Paradoxy současných euroamerických rituálů: útlum blahobytem, hledání výsostného a nedůvěra v transcenci

Jana Karlová

DOI: 10.62800/NR.2024.3.01

Paradoxes of Contemporary Euro-American Rituals: The Constraints of Welfare, the Search for the Extraordinary, and the Distrust of Transcendence

The text concerns contemporary Euro-American rituals, discussing the challenges of defining what a ritual is and suggesting the use of Victor W. Turner's concept of *liminality*. This concept focuses on the internal processes of ritual actions, which, by disrupting the usual order, create exceptional situations where anything becomes possible. Rituals thus reflect crucial social messages, values, and arrangements—and at the same time open up the possibility of reflecting and reshaping them. The analysis delves into the practice and context of Euro-American rituals, particularly through the themes of (1) the transformative power of rituals, (2) experiences of comfort and discomfort, and (3) the distinction between reality and the unreal.

Key words: ritual, liminality, transformation, welfare, risk, Victor W. Turner

Contact: Mgr. Jana Karlová, Ph.D., Katedra kulturních a náboženských studií, Pedagogická fakulta, Univerzita Hradec Králové, Rokitanského 62/26, 500 03 Hradec Králové; e-mail: jana.karlova@uhk.cz; ORCID 0000-0002-5967-6457

Jak citovat / How to cite: Karlová, Jana. 2024. Paradoxy současných euroamerických rituálů: útlum blahobytem, hledání výsostného a nedůvěra v transcenci. *Národopisná revue* 34 (3): 163–174. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.3.01>

V rozhovoru, skloněn nad obecnými záznamy, mi pamětník a kronikář Radimi u Jičina řekl: „*Dneska už na vesnici nerozeznáte všední den vod neděle a mnohdy neděle vod posvícení nebo vod svátku. Je si to moc podobný a takový všední. Všecko je to takový lepší, ale všecko je to moc všední.*“¹ Nebyl v tom smutek nad ztraceným mládím, spíše věcné konstatování. Já od té doby přemýšlím o všednosti výjimečných chvil v blahobytném světě.

V následujícím textu nabízím úvahu nad současnými euroamerickými rituály, a především nad samotným vymezením ústředního pojmu. Motivací k této analýze jsou situace, které opakovaně zpochybňují či problematizují výchozí terminologické předporozumění: distinkce mezi pojmy *rituál* (obřad), *zvyk* (obyčej), *slavnost* (např. Holubová 2007; Kandert 2007a, 2007b, 2007c; Plessingerová – Vařeka 2007) se mnohdy nezdaří být zcela jednoznačné a dostačující k zachycení či analýze sledovaného dění.

Někdy dokonce situaci spíš komplikují, než že by ji rozkrývaly. Proto navrhuji pojetí rituálu jako *liminálního*, výjimečného momentu, který vedle zpřítomňování nejzásadnějších zpráv o světě a uspořádání společnosti rozevírá i možnost reflektovat a transformovat všední normalitu. Konceptuální oporou jsou práce Victora Wittera Turnera. Odkazují také ke studiím Richarda Schechnera (rituální síla, transformace v současných kontextech, temná hra), Víta Erbana (ambivalence a dění rituálu) a dalších. Prostřednictvím motivů (1) *rituální transformativní síly* (2) *dis/komfortu*, (3) *ne/skutečného* se potom pokusím o analýzu současných euroamerických rituálů.

Rituál jako rozevření nenormálního

Termín rituál je jedním ze zádných slov, kterým dobře rozumíme jen do okamžiku, kdy se pokusíme o jejich odborné vymezení. Dospět ke smysluplné, ohraničené

a zároveň obecně platné definici je problematické (Schechner 1993: 228). Úkol se navíc komplikuje snahou zachytit rituál prostřednictvím objektivních dat. Vymezení pojmu obvykle zdůrazňuje vysokou standardizaci a stálost rituálních forem, které je možné i s odstupem času identicky opakovat, které mají stabilizační společenské účinky a vazbu na náboženská přesvědčení (Kandert 2007a; 2007b). S rituály si výrazně spojujeme mechanismy přechodu a transformace (*rites of passage*), sociální koheze a solidarity (*rites of intensification*), uzdravení nebo obnovy (*rites of affliction*) (Hasty – Lewis – Snipes 2022: 416–421).

Při konfrontaci pojmu rituál s praxí se ukazuje, že do něj lze zahrnout takové množství aktivit, až je rozvolněn do nepoužitelné šíře. Jeho vymezení se dále stírá hybridními případy, v nichž se spojují rysy a mechanismy různých žánrů – např. karnevalu, divadelní inscenace a rituálu (Schechner 2022). Výraznou komplikací objektivního posouzení je i to, že totožnou událost jednotliví aktéři mnohdy vnímají různě: někteří vidí jen dětskou hru nebo spektakl, zatímco jiní tutéž chvíli prožívají jako intenzivní a hraniční moment (Schechner 2022: 622–623; Xygalatas, 2015; Kapferer 1984). Mechanismy, které od rituálu očekáváme, se mohou uskutečnit i v situaci, kterou si s přechodovým momentem cíleně nespojujeme (Stephenson 2012: 127), ne každý zásadní životní zlom je spojen s ustáleným rituálem – z historických důvodů dnes například postrádáme rozvodový rituál (Xygalatas 2022b: 203–204). V neposlední řadě ne každý rituál objektivně splní svou „funkci“.

Předchozí odstavec je ilustrací úvahy, že pokoušíme-li se o teoretickou a objektivní analýzu rituálu, je snadné minout jeho pointu. Můžeme mnohé odkrýt – a zároveň můžeme i mnohé ztratit. Moderním vědeckým „rozřezáním“ na jednotlivé rituální aspekty, principy a funkce lze porozumět vnitřním mechanismům či zasazení do kontextu, zároveň se přitom ale pod rukama vytrácí tajemství, síla, hloubka rituální chvíle (Erban 2010: 25–68; Chlup 2005b: 195–196). Rituál je veřejným představením a dynamickým prožitkem obrazu světa, víry, vášní, hodnot, solidarit, kontinuit, společenských statusů, vztahů, závazků, krizí, bolesti i radosti. Může být okamžikem, v němž se vše zásadní uskutečňuje, předvádí, zpívá, tančí, prožívá – a v tutéž chvíli také otevírá nejednoznačnosti, nestabilitě, transformaci. Teoretické schéma

je spíše zjednodušeným náčrtem a mrtvým obrazem. Skutečné rituální dění umožňuje stvrzovat i proměňovat identity, stabilizovat, reflektovat i konfrontovat společenské normy a mocenské struktury, poznávat sebe sama a otevírat se druhým, léčit jednotlivce i komunity, soustředit se, bavit se, spontánně tvořit i destruovat. Složité události, vztahy, pravidla a symboly jsou uvnitř rituálu poměrně intuitivní: jednotliví aktéři je vidí jako samozřejmě srozumitelné a neproblematické. Síla rituálu spočívá i v tom, že vedle společně sdílených významů mnohohlásné rituální symboly promlouvají i ke každému individuálně, v návaznosti na konkrétní osobní zkušenost, osobitý úhel pohledu, způsob participace. Když pak výzkumník rozplétá nepřehlednou pavučinu, neměl by zapomenout, že teoretická analýza není totožná s *tajemstvím* či *děním* rituálu (Karlova 2024; Guest 2016: 579; Chlup 2005a; 2005b; Eriksen 2015: 264–285; Schechner 1993; Bloch 1986; Kapferer 1984; Turner 1969; 1967; Douglas 1966).

S vědomím analytických limitů rituál definuji jako bio-kulturní prožitek; performanci či drama, jež ve vazbě k lidskému společenství formuje a zpřítomňuje identity, vztahy a světonázorová přesvědčení. Snažím se zdůraznit, že standardizace a neměnnost nejsou stoprocentní, spíše tvoří vnější rámec, který otevírá prostor svému vlastnímu protipólu: kreativité, improvizaci, novým významům a obsahům (Chlup 2005a: 9–11; 2005b: 180–182; Turner 1979: 468–469). Po vzoru Turnera směřuji pozornost k vnitřnímu dění rituálu, jež vyvázáním se z běžného řádu rozevírá *mezičasy* a *meziprostory* nenormálního. Prahové momenty, ve kterých je možné cokoliv, Turner označuje jako *liminální* (1979: 465). Všední realita uvnitř rituálu náhle není závazná, je spíše platformou pro hru, tvořivost, variabilitu, reflexi (Erban 2010: 45, 51; Turner 1967: 93–111; 1974; 1979 a další).

Otevření liminálního potenciálu tak „*člověka konfrontuje s nekonečnou škálou všech možností bytí*“ (Chlup 2005a: 20). Je momentem, ve kterém se odrážejí zásadní společenské zprávy, hodnoty, uspořádání – ale nikoli jako dogma. Lze je zároveň reflektovat a přetvářet. Liminální chaos je tedy současně odrazem i zdrojem společenských vztahů. Právě tento okamžik je v pozdních Turnerových pracích spojován s náboženskou zkušeností: to, co aktéři prožívají jako přítomnost mystických a posvátných sil, Turner interpretuje jako liminální transformativní konfrontaci společenské struktury

s antistrukturálním chaosem. *Rituál* je „náboženský“ nikoli ve smyslu nutné vazby na institucionalizované vyznání, ale coby rozevření transformativního potenciálu, který naše společnosti konfrontuje, mění – i udržuje v chodu a pohromadě. V textu z roku 1982 Turner zpřesňuje pojem rituál opozicí vůči *ceremonii*, která deklaruje či oslavuje stávající řád – avšak bez liminálního „náboženského“ potenciálu. Zatímco ceremonie zrcadlí společenskou strukturu, rituál má sílu ji i konfrontovat a měnit (Chlup 2005b: 184–195; Turner 1982: 79–84). Když v následujícím textu mluvím o rituálu, je to ve smyslu otevírání liminálního potenciálu *sebezpoznání* a *sebeutváření*.

Turner liminalitu typicky spojuje s premoderními kontexty, kalendářními, biologickými a společenskými cykly konkrétní komunity. V moderních společnostech pak popisuje *liminoidní* fenomény, které se liminálním v mnoha ohledech podobají a navazují na ně, jsou ale charakterizovány jako dobrovolné, volnočasové, nepravidelné, nesevázané s teologií a kosmologií, více závisející na jednotlivých tvůrcích a oddělující performery od publika. Typově různé sociokulturní mechanismy a kontexty lze ilustrovat rozdílem mezi (liminální) iniciací do náboženského společenství a (liminoidním) sportovním utkáním. Distinkce však nemá být brána doslova, sám Turner říká, že běžná je koexistence obou (1979: 494). Vnitřní rozmanitost každého sociokulturního systému je fakt, který platí univerzálně a v komplexních euroamerických společnostech – vzhledem k množství vlivů a rychlé dynamice proměn – tím silněji (Eriksen 2012: 20–21). Vedle jednoznačně (post)moderních trendů lze tak dnes spatřit takové, které některými rysy odpovídají kategorii premoderního, fungují ale v rámci (post)moderního kontextu nebo paralelně s ním. Níže podrobněji zmíníme témata dobrovolnosti a individuality, zde je na místě říci, že Turner se nad rituály v moderních společnostech zamýšlel dlouhodobě a definice liminálního/liminoidního se v jeho pracích vyvíjely (Chlup 2005b; Turner 1982; 1979; 1974; 1969; 1967).

Rituály svými základními principy odpovídají archaickým a univerzálním principům našich biologicko-kulturních těl (Schechner 1993: 228–262). Obecně patří mezi spíše stabilizovanější části kultury. Výše jsme řekli, že i ony jsou přitom tvárné, dynamické a mnohovýznamové. V zájmu životaschopnosti musejí reagovat na osobité i proměnlivé kontexty a potřeby svých aktérů (Bell 1997: 210–223; Turner 1967). Archaičnost a aktuálnost rituálu

se vzájemně nevylučují. Pokud někdy sledujeme ztrátu starých rituálních obsahů a mluvíme o prázdných skořápkách či „stínech“ někdejších obřadů, jedním z důvodů může být přehlédnutí nových symbolických významů, které promlouvají k současníkům jinak, než tomu bylo kdysi – fungují v rámci nového kontextu a také jej spoluutvářejí. Takový optický klam bývá mj. posilován mechanismem, v němž skupiny užívají rituál k obhajobě vlastní starobylosti (Bell 1997: 210). (Post)moderní společnost sestává ze složitých útvarů s velmi různými rozsahy a vnitřními logikami a disponuje novými formami a principy komunikace, novými typy identit. Je přitom obvyklé, že dávné rituální formy slouží k prožívání a legitimizaci identit, z nichž mnohé by v premoderních kontextech nedávaly smysl nebo nebyly zásadními hybateli společenského dění (Eriksen 2015: 361–362; Gellner 2003). Některé aspekty rituálu se proměňují, některé zůstávají stabilní – a lidé v novém kontextu do „starého“ rituálu vstupují s novými požadavky a otázkami (Bell 1997: 223).

Podezření, že fixace a nepružnost obřadních úkonů může vést k posilování externích forem na úkor porozumění a prožívání, je v euroamerickém kulturním okruhu dlouhodobě přítomna také v diskuzi o vysoké formalizaci katolického ritu. Přísná forma limitující prostor pro spontánní kreativitu je právě v podobě katolických obřadů součástí našeho předporozumění pojmu rituál (Chlup 2005b: 187). Zejména v určitých epochách katolicko-protestantských střetů ústí v otázku, zda sofistický, institucionalizovaný katolický ritus není spíše na překážku vnitřního autentického prožitku. Obezřetnost vůči mechanicky provozovanému sledu úkonů však nelze neproblematicky zobecňovat nebo přenášet do jiných kontextů (Nuckolls 2007: 36–38; Turner 1979: 469; Douglas 1966: 76–77). Bát se vyprázdněnosti formalizované činnosti je na místě, chceme-li hovořit třeba o industrializaci, standardizaci a rutinizaci továrních výrobních procesů. Právě z tohoto důvodu je vhodné neustrnout na vnějším definování rituálu výhradně pomocí stabilizovaných forem jednání a dává smysl zaměřit pozornost k momentu rituální prahovosti.

Můžeme mít obojí?

Výsostný okamžik rituálu pro potřeby tohoto textu definuji jako koexistenci protikladů: známého a nepoznaného, minulého a budoucího, složitého a prostého, lidského

a mimo-lidského, domáckého a divokého, smrti a (znovu) zrození. Rituál, který naplňuje tyto principy a otevírá tím možnost transformace, léčby, růstu atd., zároveň kreativně nakládá s všedními vztahy a identitami (Erban 2010: 133–161). Konfrontace normálního stavu věcí zpravidla souvisí s určitou mírou nepohodlí, náročnosti, divokosti, (symbolických či skutečných) zranění, bolesti. Síla rituálu spočívá i v tom, že obrazy života jsou v něm provázané se smrtí (často symbolickou). Premoderní *iniciační* rituál na prahu dospělosti např. mnohdy vyžaduje důkazy odolnosti a odvahy. Principiálně se v takových případech pracuje s tím, že vstup do dospělosti není samozřejmostí, a to do té míry, že některým dospívajícím se rituálem projít nepodaří. Součástí transformačního procesu (Van Genep 1909) bývá vedle radostných a krásných položek též vyčerpání, nepohodlí, bolest či nebezpečí – tedy aspekty směřující ke změněným stavům vědomí, formativním zkušenostem, otevírání nových možností a kreativních sil, stvrzování společenských vazeb (Karlova 2024; Stephenson 2012: 100–126; Jesus – Formosinho – Damiao 2011; Geertz 1973: 412–454). Právě tento prahový moment, v němž jsou aktéři dočasně vytrženi z normálního světa, ve kterém se propojují vzájemně protikladné aspekty a může se stát „cokoliv“, lze považovat za ústřední princip rituálu.

Ve spojení s euroamerickým civilizačním pokrokem přestávají být mnohé nepřijemné a nebezpečné položky nutnou součástí našich životů i rituálů. Je možné vyhnout se střídmosti či odříkání a akcentovat spíše blahobytné aspekty výročních svátků; prahové chvíle narození a umírání jsou v zájmu fyzického bezpečí ve velké míře racionalizovány a institucionalizovány; je nepřijatelné dospívající cíleně vystavit intenzivnímu hladu, žízni a bolesti. Bret Stephenson popisuje složité a enormně dlouhé současné dospívání i situace, v nichž si mladí své iniciace inscenují svépomocí a často experimentováním s násilím, drogami, ohrožením zdraví i života (2012: 81, 96–98). Zde je na místě znovu říci, že stejně jako vždy a všude, také v euroamerických společnostech paralelně existují i vzájemně nesourodé trendy a protipohyby. To pro naše téma znamená, že vedle vytrácení rituální intenzity existují též iniciativy, které s různou mírou úspěchu pátrají po celistvém a silném rituálním prožitku – včetně jeho nekomfortních aspektů. Někteří dodržují předvelikonoční půst a v církevní komunitě se scházejí k velikonoční vigílii, jiní se vydávají na pěší pouť přes

horizont známého. Někdo pečuje doma o své umírající, jiný prožívá narození dítěte jako iniciační obřad.

Mnohé z těchto alternativ souvisejí s touhou po hlubokých rituálech – zdánlivě jednoduchých, srozumitelných a silných zároveň. Typově takové rituály odpovídají premoderním kontextům, mají na své aktéry nevyhnutelné nároky a začleňují je do společnosti i širšího příběhu existence (Langer 1971: 287). Pro jednotlivce v premoderním světě neexistuje možnost přežít bez společenství a je zde jen velmi malá možnost si takové společenství individuálně zvolit. Pokud společnost požaduje účast na rituálu – typicky třeba iniciaci do dospělého života – v podstatě není jiná možnost než obstát (Chlup 2005b: 192; Turner 1979: 493; 1974: 69). Neúspěch znamená smrt, či přežívání na okraji společnosti, které mívá ke smrti blíže než k životu. Nevyhnutelnost rituálu, který zasahuje do všech životních sfér, je proto tragická pro ty, kteří nedokáží obstát, nebo nechtějí přijmout očekávání či hodnoty své společnosti.

Jsme tak na jednu stranu fascinováni přehledností a srozumitelností premoderních kontextů, krok zpátky ale pochopitelně učinit nelze. Je také zřejmé, že bychom jen s obtížemi přijímali nutnost přitakat vysokým nárokům na konformitu, akcentovat své společenské přináležení, omezit osobní volbu mezi mnoha životními cestami a scénáři – včetně těch velmi individualistických. Samozřejmost a nevyhnutelnost vzájemně souvisejí. Pokud pro své rituály chceme bezpečí, komfort a možnost volby, důsledkem těchto rozhodnutí jsou ztráty na principech závaznosti, závažnosti a síly. Právě fragmentace životních sfér, přetrhání vazeb s kosmologií a teologií, dobrovolnost a z nich vyplývající nižší míra závaznosti jsou hlavními charakteristikami Turnerova *liminoidního* konceptu, který v modernitě rituální prahový moment přesouvá do lehkovážnější sféry volného času či her a nabízí spíše jako nezávaznou možnost k individuálnímu posouzení (Karlova 2023; Turner 1979: 497; 1974).

Naše představy o přijatelné míře rituálního rizika a diskomfortu se zrcadlí v údivu, pobouření i fascinaci, kterou vyvolávají např. extrémní zátěž a záměrná poranění těla při *kavadi attam*, rituálním procesí praktikovaném tamilskými hinduisty (Xygalatas et al. 2019). S podobně zděšeným zaujetím hledíme na skarifikaci pokrývající tělo „krokodýlími šupinami“, která donedávna patřila k iniciaci v komunitě Ambonwari na Papui Nové Guinei

(Telban 2009; 1998: 196–230), nebo na rituál mužské obřizky jihoafrické skupiny Xhosa, při němž nelze použít žádné medicínské prostředky ani žádat o lékařskou pomoc v případě komplikací, což má v mnoha případech vážné, i fatální důsledky (Froneman – Kapp 2017). Vědecké studie se obecně shodují v tom, že extrémní rituály jsou nebezpečné – a co do pozitivních efektů v jednotlivých sledovatelných oblastech i jako celek bývají hluboké a funkční (Xygalatas 2022a). Vedle neurofyziologické odezvy je zřetelná souvislost s existenciálními otázkami, zpřítomnění obrazu světa a symbolické definování místa člověka ve světě, rovnováha individuální i skupinové kontinuity a transformace, téma psychického zdraví a celkového *well-being* – což je zásadní zejména v prostředích, kde nejsou dostupné jiné alternativy péče. Komplikovanou otázkou pak zůstává vyjednávání etických principů překračujících konkrétní sociokulturní zvyklosti, téma dobrovolnosti participace a hledání kompromisů mezi přijatelným rizikem a dostatečnou silou prožitku.

Při úvahách o rituální síle nemusíme zcela nezbytně vystupovat ze svého sociokulturního okruhu. Blízko k nim mají např. kajičná velikonoční procesí ve Španělsku, při kterých členové katolických bratrstev synchronizovaným pohybem a s velkým vypětím nesou těžké dřevěné plošiny se sousošími zobrazujícími utrpení Krista nebo Panny Marie (Cerezales 2020), italské kající procesí zahrnující sebezraňování některých aktérů (*Riti Settennali di Penitenza*), španělský běh s býky (*Encierro*), řecká „bitva“ podomácku vyrobenou pyrotechnikou (*Rouketopolemos*), britské kutálení syra (*Gloucestershire Cheese Rolling*) atd. Jiným příkladem extrémního rituálu může být chůze po žhavém uhlí, která na různých místech světa včetně Evropy navazuje na staré lokální tradice (Xygalatas 2012; Armstrong 1970), nebo je komponována jako součást novodobého spirituálního hledání (Edwards 1998). Prostřednictvím klasického vymezení pojmů není souvislost mezi katolickým procesím a adrenalinovým během s býky zřejmá. Pokud však budeme ochotni připustit jejich vzájemnou podobnost spočívající v přiblížení neurofyziologicky i sociokulturně intenzivního prožitku liminality, může se tím ozřejmit i zdánlivě nelogický fakt, že mnozí jsou ochotni se události opakovaně účastnit, přestože rizika jsou výrazně větší než jakýkoliv možný zisk.

Dostáváme se také zpět k tématu přijatelnosti intenzivních rituálních aspektů: méně problematizovány jsou třeba

při cíleném team-buildingu vojenské jednotky, hůře bývají principy výrazného rizika či bolesti hodnoceny u mladických experimentů s drogami, hudbou, vyčerpáním, adrenalinovým překračováním pravidel (Karlová 2023; Galimberti 2013; Jesus – Formosinho – Damiao 2011). Zejména jsou-li součástí extremistických ideologií, slouží k posílení paramilitárních organizací či gangů, zahrnují-li výrazné aspekty mocenské nerovnosti, šikany, rizika (Xygalatas 2022a: 247; Allan – Payne – Kerschner 2018), ocitají se za hranou přijatelného. Patrné je nebezpečí zneužití rituální síly. Problematický je také střet mezi společensky respektovanými principy důstojnosti a integrity každého jednotlivce a rysy typickými pro liminální fázi premoderního rituálu, k nimž patří dočasné odnětí společenských statusů, liminální anonymita, nahota, pokora, podřízenost, nutnost čelit vlastním limitům či podstoupit změněné stavy vědomí (Turner 1969: 97). Emoční, smyslová a fyzická excitace společnými silami směřují k otevření intenzivního prožitku, který je navíc zpětně umocňován tím, jak se k němu jako k silné vzpomínce aktéři vrací s potřebou ho připomínat a interpretovat (Xygalatas 2022a: 239).

K analýze současných rituálů potřebujeme vedle snižování rituálního rizika a diskomfortu zmínit též značný blahobyt všedního života. Současný svět je uživatelsky náročný – zejména pesimistickými výhledy do budoucna a značnou mírou nepřehlednosti a proměnlivosti. Nelze však zpochybnit řadu benefitů: euroamerický svět poskytuje pozoruhodnou míru fyzického bezpečí a všednodenního pohodlí a také obecně uznávaný, ač ne vždy plně realizovaný, princip respektování osobní lidské důstojnosti. Extrémní chudoba je minimalizována, dostupná je nutná zdravotní péče atd. (Brooks 2024; Brander et al. 2023). Situace, v nichž by součástí každodenního žití zkušenosti byly hlad, násilí, riziko, brzká a zbytečná úmrtí, sice bohužel existují, ve srovnání s většinou dosavadních lidských dějin se však euroamerickému okruhu bezprecedentně daří se jim vyhýbat. Zvláštním paradoxem je pak proud mediálních obrazů s tématy násilí, katastrof a válek, s nimiž jsme nuceni se nějakým způsobem vypořádat (Schechner 1993: 260) a které komplikují složitý vztah ke světu.

Dále je třeba zmínit, že premoderní život byl mnohem více provázán s přírodními cykly. Lidé byli bezprostředněji vystaveni živlům, krajině, přírodě. Méně času trávili uvnitř budov, měli méně umělého tepla a světla. Dívali se na svět s intenzivnější pokorou vůči procesům, které

jsou mimo sféru jejich vlivu. Příchod vegetačního období byl vyhlášen toužebněji, prožíván jako analogie cyklicky se opakujících etap lidského života, jako zpřítomnění náboženských symbolů a významů – také jako začátek vlídnějšího, světlého a teplého počasí a jako naděje na novou úrodu v situaci tenčících se loňských zásob. Na jaro se v premoderních světech čekalo s napětím; zčásti proto, že střídání ročních období nebylo vnímáno jako vědecky rutinní a samozřejmé (Karlová 2013; Bloch 1968: 93–96). Pro dnešní euroamerické společnosti je normou spíše rozsvítit si podle hodiněk a pracovní doby, uvnitř budov udržovat komfortní teplotu, kupovat sezónní potraviny i mimo sezónu. Znamená to vyšší standard všedního života, který se v mnoha případech blíží či vyrovnává slavnostní hojnosti. Důsledkem je nutně menší kontrast, menší intenzita a výjimečnost svátečních chvil. *„Eliminace divokosti a rizika je jistým výdobytkem civilizace, je ale jasné, že třeba rozžehnutí vánočních světel má jinou sílu, pokud kontrastuje se skutečně temnou tmou, intenzivněji zažívanou zimou, ubývajícimi zásobami i vnitřním hledáním.“* (Karlová 2023: 93–94) Premoderní křivka s velkým kontrastem všedního a výsostného se v našem případě zplošťuje oběma výše zmíněnými trendy: zahlazováním sváteční exkluzivity a zvyšováním blahobytu všednodennosti (Karlová 2013: 122–123, 137–139; Gurevič 1978: 25–32, 74–118; Bloch 1968: 93;). Lze se domnívat, že snížení intenzity svátečních chvil vede společně s ostatními trendy k obtížnější dostupnosti rituálních momentů. Dostáváme se tak zpět k titulu této kapitoly a složité otázce, zda můžeme mít obojí. *„Trik spočívá v tom, jak to v moderních podmínkách udělat, aby si iniciace podržela svou sílu výzvy, a přitom nebyla zbytečně nebezpečná.“* (Stephenson 2012: 108)

Rozpad kontextu, distinkce ne/reálného a ne/závažného

Jednotlivé perspektivy a sféry moderních euroamerických životů typicky sestávají z fragmentovaných, specializovaných, profesionalizovaných činností, dílčích zkušeností a úhlů pohledu. Mezi oblastmi, jako jsou vzdělávání, poznávání světa, víra, hra, zábava a práce, nebývá samozřejmá souvislost. V premoderních kontextech je to naopak: mnohasložkový a vnitřně integrovaný „vícehlas“ životních sfér souvisí se závažností a závazností rituálů (Karlová 2015; Schechner 2002: 641; Gendreau 1999: 19; Turner 1990; Turner 1974: 53–92, 69–70). Turner k tomu

říká: *„Preindustriální rituál zahrnuje představy a obrazy kosmu a chaosu, propojuje klauny a jejich bláznovství s bohy a jejich vážností, využívá všech smyslových kódů, aby utvářel symfonie nejen v hudbě: vzájemně se prolíná tanec, různé druhy řeči těla, písně, pokřiky, architektonické formy (chrámy, amfiteátry), vůně, zápalné oběti, rituální hodování a pití, obrazy, malování na tělo, různé druhy tělesných modifikací včetně obřízky a skarifikace, nanášení pleťových vod a pití lektvarů, inscenování mýtických a hrdinských zápletek vycházejících z ústní tradice. A mnoho dalšího.“* (Turner 1990: 12)²

Příkladem takové celostní symfonie může být křestní rituál z doby christianizace Středomoří, který v případové studii Baptistéria ortodoxních v Ravenně popisují Ivan Foletti a Zuzana Frantová (2021), když analyzují vazby mezi vizuální kulturou 5. století n. l., křestním rituálem a rozsáhlou náboženskou konverzí. Křest byl vyústěním dlouhodobých a intenzivních příprav s výraznými motivy tajemna a toužebných očekávání, včetně čtyřicetidenního odřikání jídla i koupele. Následný obřad propojoval písně, texty, metafory, obrazy a symboly odkazující k zásadním hodnotám, normám a zprávám o smyslu lidského života. Byl intenzivním duchovně-tělesným prožitkem. Patřila k němu nahota iniciovaných, rituální a důvěrné doteky druhých, potírání těla olejem, vůně psychoaktivního kadidla. Mnohasložkový vjem nelze oddělit od scény, v níž se odehrával: architektonické formy a prostorová situace stavby nesou symbolické významy a během rituálu se s nimi aktivně pracovalo; stěny a kupole se skleněnými mozaikami a mramorem zářily světlem lamp, výzdoba zpřítomňovala biblické výjevy a symboly; baptisteriem zněly žalmy (Foletti – Frantová 2021: 94–119). *„Jáhen nebo jáhenka [položili] na hlavu katechumena ruku a v záklonu ho ponořili do vody. Při každém nadechnutí viděl křtěný člověk nad svou hlavou zobrazení Kristova křtu v kupoli, které kromě toho, že znázorňovalo to, co právě pokřtěný prožíval, zachycovalo též moment, který je považován za vůbec první zjevení Svaté Trojice. [...] Zlaté pozadí této scény muselo pronikavě zářit a podvědomý strach z utonutí musel vjem činit ještě intenzivnějším: neofyté, nově pokřtění, byli totiž nořeni do asi metr hluboké vody pozpátku.“* (Tamtéž: 103–104) V tajemném liminálním okamžiku se vše propojilo: odmítnutí zla a spirituální směřování k Bohu, silné fyzické prožitky nyní očištěného, nedávno umytého těla. Kontrast nahoty

a oblečení; půstu a konzumace chleba, vína, mléka a medu; kontrast chladu a teplé vody; strachu z utonutí a duchovně-fyzické slasti navozené obřadem; tělesného prožitku i symbolické metafory smrti a vzkříšení. Rituál pracoval s motivy nízkého a vysokého společenského statusu a uvnitř obřadu je převracel: iniciovaný byl usazen na trůn, biskup mu omýval nohy. V záměrném protikladu vůči „obyčejnému“ světu byla jak rituální nahota, tak bílé oděvy, v nichž nově pokřtění odcházeli do katedrál k eucharistii, monumentalita a nádhera sakrálních staveb, zářící lampy i skleněné mozaiky kontrastovaly s neosvětleným městem velikonoční sobotní noci. Mnohasložkový rituál s odkazy zasahujícími do všech životních sfér měl otevírat „blízkost ráje“ a hluboký prožitek transformace (tamtéž: 72–119).

Přestože se osobně nemusíme počítat mezi křesťany, je křesťanská monoteistická tradice v mnoha ohledech zakomponována do našich perspektiv a způsobů prožívání světa, a to samozřejmě včetně rituálů. Tyto předpoklady jsou natolik hluboké, že nebýváme schopni je reflektovat, dokud není tato samozřejmá normalita narušena – obvykle setkáním s odlišným předporozuměním. V kontextu dnes převažujícího euroamerického pojetí křesťanského rituálu je např. příznačné, že výše popsaný obřad zahrnuje příjemné prožitky, ale neobsahuje humor či legraci. V křesťanství se, snad s výjimkou afroamerických trendů, které zmiňuje Schechner, ustálil předpoklad, že rituál, který je závažný, hluboký, nemá být zároveň zábavný, humorný, hravý (Schechner 2002: 615–616; Bell 1997: 18, 74, 111, 141). Distinkci mezi tím, co je závažné a co je veselé, předpokládáme jako univerzální fakt, přinejmenším vně křesťanského kontextu je přitom vysoce problematická.

Bez pochybností také očekáváme ostrou hranici mezi skutečností a iluzí. Schechner porovnáním západní modernity a hinduistické perspektivy ukazuje, že v moderním západním pojetí funguje hierarchizace jednoznačně ohraničených a vzájemně nesourodých realit, z nichž některé jsou chápány jako pravdivější a skutečnější než jiné. Hra a rituál jsou v moderní západní logice považovány za iluzorní, fiktivní, méně podstatné – tedy odpovídají Turnerově definici liminoidního, s níž Schechner vědomě pracuje (1993: 50, 256). S ohledem na jejich „lehkost“ v nich nemá místo (zejména neregulované) násilí či reálné ohrožení. Schechner dále říká, že v západním pojetí

je jako nepřijatelné vnímáno stírání hranic mezi dílčími dimenzemi: mezi hrou a skutečným životem musí existovat zřetelný předěl. Na příkladech tzv. temné hry (*dark play*) přitom ukazuje, že vzájemné prosakování „pravé“⁴³ skutečnosti a hry či rituálu přesto existuje a může být fascinující. Příkladem temné hry je třeba chvilkové záměrné experimentování se skutečným rizikem či strachem; může to znamenat herní vystavování se nebezpečí nebo týrání druhých tím, že jsou bez upozornění zahrnuti do cizí hry, kterou vnímají jako skutečnost. Zejména pokud temným hrám schází limity a bezpečnostní pojistky, jsou moderním západním světem hodnoceny jako nepřijatelné a patologické. Extrémní sporty tak ještě patří k více méně přijatelným aktivitám, jezdit mezi vagóny metra, řídit v intenzivní opilosti nebo skákat po hlavě do neznámé vody už je tzv. za hranou. Je tomu tak proto, že temná hra smazává distinkci mezi pouhou hrou a skutečným rizikem, že neobsahuje jasný rámec: signalizaci toho, zda se jen hraje, nebo opravdu žije skutečný život (Karlová 2023: 96; 2013: 124, Schechner 1993: 27, 36–39).

Na příkladu hinduistického principu *Maya-lila* Schechner ukazuje dynamický koncept neustále se proměňujících a vzájemně prolínajících iluzorních realit s výraznými principy kreativních i destruktivních sil. Svět je v něm spíše nekonečným, neustále běžícím procesem, na kterém se podílíme a který prožíváme každý svým způsobem. Taková perspektiva umožňuje zacílit pozornost vůči kreativnímu, citovému a transformačnímu potenciálu rituální liminality. Zřetelnější je tak rituální dění – samotný proces, který otevírá nejednoznačnost, mnohovrstevnatost, nestabilitu, nepředvídatelnost, který představuje jak možnost, tak i riziko radikální osobní transformace (Karlová 2024). Kreativně-performativní procesy v tomto pojetí nelze jednoznačně klasifikovat kategoriemi skutečného a neskutečného. Hra, umění a náboženství patří k sobě, legrační a vážné nejsou protimluvem (Schechner 1993: 24–44). Mluvíme o stejných principech, jaké v konceptu *liminality* popisoval Turner: rituální výsostný moment otevírá zároveň hravost i násilí, stabilitu i změnu, tvorbu i ničení.

V euroamerickém postoji lze opět vyzorovat návaznost na křesťanskou tradici, která vidí proces stvoření jako něco již dokončeného, klade jasnou hranici mezi vážné a zábavné. Moderní doba přidává rozlišování mezi realitou a světem her, rituálů, eventuálně umění. To je

posíleno obecně problematickým vztahem monoteistické tradice a aristotelské logiky vůči nejednoznačnosti a koexistenci vzájemně nesouvisajících či kontradiktivních možností. Jakkoli se s nesourodostí přesvědčení a perspektiv v praxi dokážeme docela dobře vyrovnat (Geertz 1973: 120–121) – což znamená, že v reálném životě mnohdy zastáváme názory, které se při teoretickém rozboru zdají být jaksi rozporuplné, nebo dokonce protikladné (Eriksen 2015: 226) – euroamerické moderní předporozumění principiálně očekává jednoznačné informace a nerozporné myšlení. V případě rituálů to znamená vzájemně kontradiktivními sféry oddělit pevnými hranicemi a skutečnou existenci připisovat jen některým z nich.

Schechner (2002: 641; 1993: 245–255) sleduje projekty, které jdou proti této distinkci, a např. k tématu temné hry dodává, že ji nepovažuje za patologii. Konstatuje spíše, že vzrušení a uspokojení z takové hry spočívá v možnosti anonymně – v přestrojení nebo potají – provádět to, co k čemu by se člověk za normálních okolností nemohl veřejně přiznat (Schechner 1993: 38). Zde se vracíme k tématu sebepoznání a sebeutváření, které je nejspíš nejnítěrnější pointou rituálního dění. Otevřením ústřední části rituálu se otevírá též nejednoznačnost, hybridní koexistence protikladů a vzájemně neslučitelných možností, které se náhle nevyklučují, ale spíše posilují navzájem. Podstatou výsostného rituálního okamžiku tak může být to, že se prostřednictvím paradoxních možností, které nejsou omezeny normálním životem, posunujeme o krok vpřed na cestě za poznáváním a dotvářením sebe sama (Karlová 2024; Erban 2010).

K charakteristikám euroamerického světa, které nás do značné míry limitují jak v prožitku rituální transformace, tak ve schopnosti ji spatřit a docenit, tedy přidáváme fragmentaci životních sfér, předpoklad, že jen některé z oblastí našich životů jsou skutečné a závažné, nedůvěra k nejednoznačnosti. Tedy jistou míru nedůvěry v rituál samotný a jeho odsouvání do liminoidních žánrů, které jsou dobrovolné, volnočasové, lehkovážnější, méně závazné, více závislé na konkrétních aktérech a méně svázané s komunitami. Neznamená to nutně znemožnění intenzivního rituálního prožitku. Schechner v (post)moderním západním kontextu věnuje pozornost např. alternativnímu a experimentálnímu divadlu a tanci, novodobému šamanství a meditacím, které k osobní transformaci a orientaci potenciálně směřují (1993: 228–

263). Říká, že i liminoidní žánry mohou způsobit osobní transformaci nebo např. obsahovat reálné riziko (tamtéž: 258–259). Zjevné je však, že v komplexním a fragmentovaném světě je to úkol obnášející značnou dávku improvizace, osobního hledání i kutilského nakládání s dostupnými prostředky (Karlová 2023).

Zde se dotýkáme toho, jak složité je objektivně definovat dobrovolnost současných rituálů. Člověk, který žije své náboženské přesvědčení a jeho rituály, je může prožívat jako liminální, všezahrnující a závazné. Z pohledu euroamerické společnosti jako celku je to přitom jen jedna z životních cest a „komodit“ k mání. Zvenku je tedy takový postoj vnímán spíše jako libovolný (Chlup 2005b: 192; Turner 1982: 55). Za určitých podmínek se naopak jevy, které jsou jednoznačně klasifikovány jako liminoidní, třeba divadlo nebo sport, mohou ve svých projevech a důsledcích stávat liminálními. Schechner v dějinách divadla identifikuje momenty, kdy se zábava (*entertainment*) dostává do rovnováhy s transformačními „náboženskými“ silami (*efficacy*), až nelze rozlišit, jestli jsme diváky představení, nebo účastníky rituálu (Schechner 2002: 622–626). Xygalatas akcentuje neurofyziologickou rovinu tématu a třeba u sportovního fandění vidí (podobně jako i jiní autoři, např. Archetti 1999) souvislost s náboženstvím či nacionalismem: „*To, co začíná jako libovolná preference nebo pouhé dodržování tradice, může přerůst v hlubokou ideologickou oddanost. Živelné (effervescent) rituály uskutečňované na stadionech, v chrámech a na shromážděních působí jako katalyzátor této proměny.*“ (Xygalatas 2022b: 126)

Když se fanoušci fotbalových týmů střetnou v ulicích (Xygalatas 2022b: 125–7), lze znepokojivost takové síly a divokosti vysvětlit Schechnerovou úvahou o moderním požadavku na oddělení skutečného a herního světa. Sport měl být volnočasovou zábavou, v tomto momentu ale přetéká do opravdového života a stává se tak nemístným, nepředvídatelným a příliš reálným rizikem (Schechner 1993: 36–39; srov. též Douglas 1966). Podobná logika je zřejmá v textu, kde Xygalatas popisuje festival *Burning Man*, pořádaný v ročních cyklech v nevadské poušti.⁴ Mnohasložková událost je dobrovolným setkáním „turistů“, kteří se zároveň stávají aktéry, umělci, komunitou (Graham 2020). Na první pohled extatická párty zahrnuje i značné úsilí a nepohodlí, ve prospěch principu darování a služby druhým jsou téměř eliminovány peníze, lidé

nejsou definováni svými všedními společenskými rolemi, velkou sílu má kreativita, hravost. Zcela v duchu Turnerovy liminality, ale prostředky současného euroamerického světa a z liminoidních východisek se otevírá možnost transformativního „náboženského“ prožitku.

Xygalatas pak mimoděk potvrzuje Schechnerovu tezi o tom, že rituálům/hrám/umění nepřipisujeme reálnou existenci: „*Úspěch [festivalu] Burning Man poukazuje na sílu rituálů utvářet smysluplné zážitky a budovat společenství. A přesto tyto zážitky trvají jen několik dní, po kterých se lidé vracejí zpět do standardního/výchozího (default) světa.*“ (Xygalatas 2022b: 209–210). Ohraničenost a jen relativní platnost liminálního prožitku jako by souvisely s jeho přijatelností. Jízda autem v opilosti, bitky fotbalových fanoušků nebo iniciační šikana (*hazing*) při vstupu do armády/vězení/univerzit atd. jsou společensky vnímány jako patologické i proto, že nejsou uzavřeny rituálním rámcem, tedy schází jim jasné vymezení toho, zda se jedná o rituál, nebo skutečný život. A jak už jsme zmínili výše, samotný fakt, že některé problematické aspekty rituálním rámcem uzavřeny jsou, ještě neznamená jejich legitimizaci, ač zejména v Turnerových textech tento problém nebývá verbalizován (Chlup 2005a: 25).

Zdá se, že touha po bio-kulturním rituálním prožitku nás ani v podmínkách, které nejsou rituálům příliš vstřícné, neopouští (Xygalatas 2015; Schechner 1993: 239–263). Vhodné je říci, že rozhodnutí, zda skutečně čelit vlastním limitům, nepohodlí a vyčerpání, či zda přijmout závažnost rituálu, není tak docela věcí racionální úvahy. Mnohdy bývá situačním využitím výzvy – třeba v podobě autonehody či smrti blízkého – kterou jsme neplánovali, jednoduše se přihodila (Karlova 2024). Zásadní je zdůraznit, že liminální moment je vždy jen neuchopitelným, pomíjivým zábleskem, který nelze s jistotou inscenovat, lze k němu snad jen směřovat s vědomím, že jeho uskutečnění není samozřejmé (Chlup 2005a: 25–26; 2005b: 187–188).

Závěrem

Přehodnocení klasické distinkce *rituál* (obřad), *zvyk* (obyčej), *slavnost* ve prospěch rituálu coby rozevření transformativního potenciálu považuji za cenné v možnosti zachycení toho, jak se momenty rituální výsostnosti otevírají situačně a někdy na překvapivých místech. Zatímco svatba nebo pohřeb mohou být v některých

případech i „pouhou“ formalitou, kterou bychom v intencích tohoto článku rituálem nazvat nemohli, rituální prahovost se někdy zdá být blízká i při zdánlivě banálních příležitostech. Stává se také, že se typově stejné události v jednotlivých performancích liší právě různou mírou směřování k rituálnímu momentu: zkušenost aktérů masopustu či májových slavností lze v mnoha případech kategorizovat jen jako realizaci dílčích, spíše konzumních a blahobytných rysů výročního obyčeje. Neznamená to, že by takový kontext zcela znemožňoval intenzivní rituální prožitek, nijak zvlášť k němu však nesměřuje. Pokud se ve slavnosti naopak propojí sdílené symboly a identity, narůstající smyslová, fyzická a emoční excitace, vyčerpání, rytmizace, zpěv, tanec a třeba alkohol, otevírají se nečekané situace, interakce či konflikty a mohou se stát věci za hranou normálního. Některým se rozevírá horizont změněného vědomí a výsostného rituálního prožitku, jiní nepovažují scénáře a očekávání, které jsou v rituálu zpřítomňovány, za přijatelné. V komplexitě euroamerického světa existují velmi rozmanité životní inspirace a scénáře (ač ne ke všem z nich aktuálně dohlédneme, nebo jsme schopni jich dosáhnout). Přijatelný kompromis mezi svobodou volby a přehledností anebo nezávažností a závažností dílčích cest se hledá s obtížemi.

Limitem konceptu *rituálního transformativního dění* je velmi problematická operacionalizace ústřední pointy tzv. rituálního momentu, který se vymyká objektivnímu zachycení (Burda 2021; Erban 2010; Derrida 1982: 3–27). Dokonce i kombinací zacílených hloubkových rozhovorů, zúčastněného pozorování, měření neurofyziologických procesů účastníků atd. by bylo obtížné téma empiricky analyzovat. Tento problém je zřetelný ve studiích, které v rituálním kontextu přicházejí např. se zajímavým důkazem souznění (*resonance*) srdečních křivek aktérů, kteří se vzájemně vnímají jako blízcí (Xygalatas 2022b: 116; 2015). Jak ale píše již Turner, rituální liminalitu má smysl studovat ve vztahu ke společenské struktuře, tedy sociologicky, zčásti proto, že prosvítá právě ve skulinách sociální struktury a v kontrastu s ní (Turner 1969 in Chlup 2005a: 26). Není však možné ji definitivně zachytit a v žádném případě ji nelze zredukovat na vysvětlení sekulárním chováním. Bez skutečné interdisciplinarity a respektu k neuchopitelnosti tajemství vedou i velmi precizní empirická data snadno mimo pointu.

Analýzu současných euroamerických rituálů shrnuji takto:

(1) Má-li výjimečnost rituálu znamenat koexistenci vzájemně nesourodých principů, jako je život a smrt, známé a nepoznané, domácké a divoké, očekáváme-li s tím související možnost transformace, léčení, utváření vazeb atd., je problematické přijít o část rituální rovnováhy *odstraněním nekomfortních a rizikových aspektů*.

(2) *Vysoká míra bezpečí, normalizace komfortu, minimalizace extrémní chudoby* patří k pozitivům životní zkušenosti euroamerického světa. Vedlejším efektem těchto charakteristik je vzájemné sblížování všedního a svátečního. Slavnosti jsou tak pochopitelně méně kontrastní a výjimečné, oslabuje se výsostnost a intenzita rituálního prožitku.

(3) V moderním euroamerickém světě mizí spojení mezi sférami, které by v premoderních kontextech vzájemně souvisely. Vzdělávání, poznávání světa, víru, hru, zábavu a práci máme tendenci vnímat jako vzájemně oddělené. *Ztráta holistického kontextu* podryvá závažnost a závaznost rituálů. Moderní tendence jasně *rozlišovat*

mezi skutečností a iluzorním světem her, rituálů a umělecké tvorby limituje možnost plně prožít a docenit transformační sílu rituálů. Tato fragmentace – doplněná o nedůvěru vůči nejednoznačnosti, *požadavek nerozporné logiky „buď-anebo“* a konzistentního myšlení – znesnadňuje či znemožňuje holistickou zkušenost rituálního dění otevírajícího život i smrt zároveň.

Vzájemná synergie všech výše zmíněných aspektů – (1) snahy potlačit rituální nepohodlí, riziko a divokost, (2) vysoké míry všedního blahobytu, (3) tendence vést jasnou linku mezi realitou a neskutečným světem her, rituálů, umění – komplikuje schopnost prožít, spatřit i analyzovat procesy rituálního sebepoznání a sebedotváření. Text pracuje s vnitřní rozporuplností euroamerického kulturního okruhu, nesnaží se říci, že by v něm dnes nic jako hluboký rituál neexistovalo, upozorňuje spíše na výše zmíněné a v našich životech poměrně výrazné principy a mechanismy, v jejichž důsledku je poměrně snadné rituál odmítnout a značně limitovány jsou příležitosti intenzivní prahovou rituální zkušenost prožít i reflektovat.

POZNÁMKY:

1. Rozhovor ze dne 6. 8. 2009.
2. Všechny texty z angličtiny přeložila autorka.
3. Schechner (1993) hovoří o tom, že rituálům, hrám a umění euroamerický svět nepřipisuje reálnou existenci.
4. V rámci festivalu *Burning Man* je v pouštní oblasti Black Rock Desert (Nevada, USA) každoročně vybudováno a na konci festivalu zčásti spáleno a zcela rozebráno město pojmenované Black Rock City. Iniciativa zdůrazňuje principy radikální inkluze, darování, dekomodifikace, soběstačnosti, sebevyjádření, zodpovědnosti

LITERATURA:

- Allan, Elizabeth J. – Payne, Jessica M. – Kerschner, David. 2018. Transforming the Culture of Hazing: A Research-Based Hazing Prevention Framework. *Journal of Student Affairs Research and Practice* 55 (4): 412–425. <https://doi.org/10.1080/19496591.2018.1474759>
- Archetti, Eduardo P. 1999. *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. New York: Berg.
- Armstrong, Lucile. 1970. Fire-Walking at San Pedro Manrique, Spain. *Folklore* 81 (3): 198–214. <http://www.jstor.org/stable/1259267>
- Bell, Catherine M. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bloch, Marc. 1968. The Medieval World View. In: Cantor, Norman F. – Werthman, Michael S. et al. (eds.). *The History of Popular Culture to 1815*. New York: The Macmillan.

ke komunitě a životnímu prostřední, osobní participace účastníků, bezprostředního prožitku. To ji společně s charakteristikami divokého a nehostinného místa odlišuje od běžných festivalů a umožňuje velmi specifické prožitky. Iniciativa datuje svůj vznik k roku 1986, v průběhu let se vyvíjí. V roce 2023 se v Black Rock City sešlo 74 tisíc lidí, což hovoří o atraktivitě projektu a představuje i určité výzvy a komplikace. Iniciativa má celosvětové ohlasy a festival své regionální, méně slavné varianty (Burning Man Project).

- Bloch, Maurice. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge University Press.
- Burda, František. 2021. Maska a krize identity v transkulturní perspektivě. Příspěvek na konferenci Maska a identita, Univerzita Hradec Králové, nepublikováno.
- Cerezales, Nathalie. 2020. Between Devotion and Heritage: The Holy Week Pasos in Spain. In: Isnart, Cyril – Cerezales, Nathalie (eds.). *The Religious Heritage Complex: Legacy, Conservation, and Christianity*. London: Bloomsbury Academic. 113–126. <http://dx.doi.org/10.5040/9781350072541.ch-007>
- Derrida, Jacques. 1982 (1972). *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London: Routledge.
- Edwards, Emily D. 1998. Firewalking: A Contemporary Ritual and Transformation. *TDR / The Drama Review* 42 (158): 98–114. <https://www.jstor.org/stable/1146701>
- Erban, Vít. 2010. *Maska a tvář. Hra s identitou v mezikulturních proměnách*. Praha: Malá Skála.
- Eriksen, Thomas H. 2012. From Culture Via Multiculturalism to Diversity. *Culturologia. The Journal of Culture* 1 (1): 20–25. https://www.journalofculture.cz/images/archiv/1_2012/Eriksen_Thomas_2012_-_1_20-25.pdf
- Eriksen, Thomas H. 2015 (1995). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.
- Foletti, Ivan – Frantová, Zuzana. 2021. Mediální revoluce. *Christianizace Evropy, Ravenna pátého století a jak obrazy mění dějiny*. Brno: Books & Pipes – Masarykova univerzita.
- Froneman, Salome – Kapp, Paul. 2017. An Exploration of the Knowledge, Attitudes and Beliefs of Xhosa Men Concerning Traditional Circumcision. *African Journal of Primary Health Care & Family Medicine* 9 (1): e1–e8. <https://doi.org/10.4102/phcfm.v9i1.1454>
- Galimberti, Umberto. 2013 (2007). *Znepokojivý host. Nihilismus a mládež*. Ostrava: Moravapress.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc.
- Gellner, Ernest A. 2003 (1997). *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Gendreau, Joël. 1999. *L'adolescence et ses „rites” de passage*. Rennes: Presses universitaires Rennes.
- Graham, St John. 2020. Dramatic Heterotopia: The Participatory Spectacle of Burning Man. In: Ferdinand, Simon – Souch, Irina – Wesselman, Daan (eds.). *Heterotopia and Globalisation in the Twenty-First Century*. London: Routledge. 178–194.
- Guest, Kenneth J. 2016 (2013). *Cultural Anthropology: A Toolkit for Global Age*. [New York]: W. W. Norton & Company.
- Gurevič, Aron J. 1978. *Kategorie středověké kultury*. Praha: Mladá fronta.
- Hasty, Jennifer – Lewis, David G. – Snipes, Marjorie M. et al. 2022. *Introduction to Anthropology*. Houston: Rice University.
- Holubová, Markéta. 2007. Rituál. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. svazek. Věcná část O–Ž. Praha: Mladá fronta. 847.
- Chlup, Radek. 2005a. Struktura a antistruktura: rituál v pojetí Victora Turnera I. *Religio* 13 (1): 3–28. <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125115>
- Chlup, Radek. 2005b. Struktura a antistruktura: rituál v pojetí Victora Turnera II. *Religio*. 13 (2): 179–197. <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125116>
- Jesus, Paulo D. – Formosinho, Maria – Damiao, Maria H. 2011. Risk-Taking in Youth Culture as a Ritual Process. *International Journal of Developmental and Educational Psychology* 2011 (5): 451–458. <http://hdl.handle.net/11328/797>
- Kandert, Josef. 2007a. Obřad. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. svazek. Věcná část O–Ž. Praha: Mladá fronta. 655.
- Kandert, Josef. 2007b. Rites de passage. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. svazek. Věcná část O–Ž. Praha: Mladá fronta. 847.
- Kandert, Josef. 2007c. Zvyk. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. svazek. Věcná část O–Ž. 1232.
- Kapferer, Bruce. 1984. The Ritual Process and the Problem of Reflexivity in Sinhalese Demon Exorcism. In: MacAloon, John J. (ed.). *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues. 179–207.
- Karlová, Jana. 2013. *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Karlová, Jana. 2015. Služba jako archetypický dotyk symbolického světa. *Salve: revue pro teologii a duchovní život* 2015 (1): 103–111.
- Karlová, Jana. 2023. Rituální kutilství: svépomocná cesta za smyslem. *Caritas et veritas*, 13 (2): 90–102. <http://dx.doi.org/10.32725/ctv.2023.024>
- Karlová, Jana. 2024. Naděje v našich krizích: jak neminout setkání s druhým. *Studia Aloisiana* 15. Přijato k publikování.
- Langer, Susanne K. 1971. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Nuckolls, Charles W. 2007. Boring Rituals. *Journal of Ritual Studies* 21 (1): 33–48. <http://www.jstor.org/stable/44368767>
- Plessingerová, Alena – Vařeka, Josef. 2007. Obyčeje při stavbě domu. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 3. svazek. Věcná část O–Ž. Praha: Mladá fronta. 667–668.
- Schechner, Richard. 1993. *The Future of Ritual: Writing on Culture and Performance*. London: Routledge.
- Schechner, Richard. 2002. Ritual and Performance. In: Ingold, Tim (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge. 613–647.
- Stephenson, Bret. 2012. *Co dělá z chlapců muže. Duchovní přechodové rituály ve věku nevšímavosti*. Praha: DharmaGaia.
- Telban, Borut. 1998. *Dancing through Time: A Sepik Cosmology*. Oxford: Clarendon Press.
- Telban, Borut. 2009. A Struggle with Spirits: Hierarchy, Rituals and Charismatic Movement in a Sepik Community. In: Stewart, Pamela J. – Strathern Andrew J. et al. (eds.). *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories*. Durham: Carolina Academic Press. 133–158.
- Turner, Victor W. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. 1974. Liminal to Liminaloid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology. *Rice Institute Pamphlet: Rice University Studies* 60 (3): 53–92. <https://hdl.handle.net/1911/63159>
- Turner, Victor W. 1979. Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality. *Japanese Journal of Religious Studies* (6): 465–499. <https://www.jstor.org/stable/pdf/30233219.pdf>
- Turner, Victor W. 1982. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.
- Turner, Victor W. 1990. Are There Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama? In: Schechner, Richard – Appel, Willa et al. (eds.). *By Means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Gennep, Arnold. 1909 (1981). *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et duseuil, de l'hospitalité, de*

- l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris: Éditions A. et J. Picard.
- Xygalatas, Dimitris. 2012. *The Burning Saints: Cognition and Culture in the Fire-Walking Rituals of the Anastenaria*. London: Routledge.
- Xygalatas, Dimitris. 2015. The Biosocial Basis of Collective Effervescence: An experimental anthropological study of a fire-walking ritual. *Fieldwork in Religion* 9 (1): 53–67. <https://doi.org/10.1558/fiel.v9i1.53>
- Xygalatas, Dimitris. 2022a. Extreme Rituals. In: Barrett, Justin L. (ed.). *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*. Oxford: Oxford University Press. 237–253.
- Xygalatas, Dimitris. 2022b. *Ritual: How Seemingly Senseless Acts Make Life Worth Living*. [e-book]. New York: Little, Brown Spark.
- Xygalatas, Dimitris – Khan, Sammyh – Lang, Martin – Kundt, Radek – Kundtová Klocová, Eva – Krátky, Jan – Shaver, John 2019. Effects of Extreme Ritual Practices on Psychophysiological Well-Being. *Current Anthropology* 60 (5): 699–707. <https://doi.org/10.1086/705665>

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

- Brander, Patricia – De Witte, Laure – Ghanea, Nazila – Gomes, Rui – Keen, Ellie – Nikitina, Anastasia – Pinkeviciute, Justina (et al.). 2023. „Compass: Manual for Human Rights Education with Young People.“ *The Council of Europe* [online] [cit. 10. 5. 2024]. Dostupné z: <<https://www.coe.int/en/web/compass/poverty>>.
- Brooks, David. 2024. „Chicken Littles Are Ruining America: Doomsaying can become a self-fulfilling prophecy.“ *The Atlantic* [online] [cit. 26. 4. 2024]. Dostupné z: <<https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2024/01/cultural-pessimism-america-self-fulfilling-effects/677261/>>.
- „Burning Man Project.“ *Burning Man* [online] [cit. 15. 8. 2024]. Dostupné z: <<https://burningman.org/>>.

The Rituals of Llazore and Rusica in the Village of Polena (Albania) between Past and Present

Dorina Arapi

DOI: 10.62800/NR.2024.3.02

This paper provides an overview of two spring calendrical rituals, llazore and rusica, historically and contemporarily practiced in Polena, a village in Southeast Albania's Korça region. These rituals, linked to Orthodox Christian feasts, are vital to the community's cultural and religious life. Despite challenges like globalization, societal changes, and demographic shifts, the rituals persist, reflecting the local community's commitment to preserving and transmitting them. The study examines the rituals' historical context, evolution, and enduring role in maintaining cultural identity and social cohesion amid modern challenges.

Key words: rituals, calendrical feasts, adaptation of tradition, llazore, rusica, Albania

Contact: Dr. Dorina Arapi, Qendra e Studimeve dhe e Publikimeve për Arbëreshët, rruga e Ambasadave, Rruga Skënderbeg 10, Tirana, Albania; e-mail: media.hist.doc@hotmail.com; ORCID 0000-0001-5325-6673

Jak citovat / How to cite: The Rituals of Llazore and Rusica in the Village of Polena (Albania) between Past and Present. *Národopisná revue* 34 (3): 175–187. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.3.02>

The paper aims to provide an overview of two spring calendrical rituals, llazore and rusica, performed historically and contemporarily in the village of Polena, located in the Korça region of Southeast Albania. These rituals are integral to the community's cultural and religious life, intertwining with the Orthodox Christian feasts of Saint Lazarus, celebrated one week before Easter, and Mid-Pentecost, observed 25 days after Easter.

Despite various factors, such as globalization, societal changes, urban developments, demographic shifts, and emigration, all of which have impacted the community's social life, the rituals of llazore and rusica persist. These rituals, though they have undergone structural changes, continue to be performed due to the pivotal role of the local community in preserving and transmitting them across generations. These ongoing rituals affirm the local cultural and religious identity and foster social cohesion among the residents.

The paper explores the historical context and status of these rituals, demonstrating how their structure and significance have evolved while maintaining their essential

role in the community's cultural heritage. Through an anthropological lens, the study sheds light on the resilience of these traditions and their adaptation in the face of modern challenges, emphasizing the community's efforts to uphold their cultural continuity.

Methodology

The ethnographic research, conducted between 2022 and 2024, employs a variety of qualitative data collection methods, including in-depth interviews, participant observation, structured questionnaires, personal narratives and informal online interviews.¹ The integration of ethnographic accounts, literature reviews, and visual materials provide a comprehensive perspective on the rituals. This holistic approach facilitated a thorough understanding of the rituals by examining the social, cultural, and historical factors shaping the community's life.

A notable aspect of the research is the gendered composition of the interviewees, with women and girls constituting approximately 80% of the participants and bearers. The participants' age range spans from 6 to 82 years old.

This gendered focus highlights the pivotal role of women in the performance and transmission of these rituals, underscoring their importance in maintaining cultural continuity within the community.

The Village of Polena

Polena, a village situated in the western part of the Korça district in southeastern Albania, is characterized by its predominantly Albanian Orthodox population. Regular religious celebrations, which are integral to the community, serve dual purposes: they are expressions of religious observance and foster social cohesion among the residents. The strong emphasis on religious celebrations is intricately tied to the Orthodox faith that defines the Polena community and is further reinforced by the cultural and social homogeneity that the village has maintained over time. The population of the village has continuously migrated within and especially abroad.

Historical documents and local testimonies corroborate the fact that both the residents of Polena and its diaspora have been instrumental in preserving the village's traditions. In 1904, emigrants from Polena established "The-Beneficiary Brotherhood of Polena" in the United States of America (Terolli – Koroveshi 2022). This association significantly contributed to community organization, collecting the earnings of emigrants, and investing these funds to enhance the lives of Polena's residents. According to both oral traditions and written records, during the 19th and the beginning of 20th century, the initial funds were utilized to reclaim lands from the Ottoman administration, subsequently returning these territories to the local inhabitants. The remaining funds were allocated to various community projects (Terolli – Koroveshi 2022: 213–214).

The historical context of Polena has significantly shaped the psychology of its inhabitants, contributing to a certain degree of cultural isolation while also aiding in the preservation of local traditions. The cultural homogeneity of the village is rooted in the endogenous cultural practices maintained by its residents. Due to its historical past and a desire to preserve the social fabric, religious, and cultural traditions, the community of Polena has upheld social homogeneity through a reluctance to sell houses to non-residents. "*Even today, someone cannot buy a house in Polena, even though there are vacant houses,*" they assert.

Locals recount various stories about the relationships and socio-cultural barriers they have established with outsiders. A bearer shared that:

"A long time ago, when the village made the law, a new family settled in Polena. Since the family was engaged in raising sheep, this caused problems with the village's properties and lands. At that time, it was a rule in the village not to keep sheep. For this reason, one night the villagers broke into their house, and the family was forced to leave Polena. The family did not obey the village laws; they had broken the rules. If this conservatism had not existed, these customs would not have been preserved.

Another story occurred after the 1990s, following the fall of the communist system. A military family settled in the village. Although they bought a house in Polena, they soon found themselves isolated. As the village began to reorganize religious traditions and rituals, this family felt excluded and eventually left the village." (K. M, 60-year-old woman, personal communication, 2023, Polena)

Although exceedingly uncommon, intra-clan marriages were occasionally observed. Religious endogamy was, and still is, widely observed. Until World War II, marriages predominantly occurred within the village to strengthen community ties. It was only after 1990, with political changes and increased emigration, that inter-religious marriages began to occur, albeit in very small numbers. These endogenous practices have played a crucial role in preserving the village's social homogeneity, maintaining its cultural and social fabric, and ensuring the continuity of rituals and traditions.

In contemporary times, heightened awareness among residents and the church has led to active monitoring of the preservation of traditions and customs in Polena. The community highly values these feasts and rituals, viewing them as essential elements of the village's cultural identity. The Polena community has consistently maintained a strong connection to religious values, mutual support, and local traditions. This social cohesion has facilitated continuous collaboration among locals to uphold their traditions. Some of the most important feasts celebrated in the village of Polena include the Feast of Saint Basil the Great, the Feast of the Holy Water, the Ritual of the Arap, the Feast of Saint Athanasius, Easter, the Summer Day, the Rusica, the

llazore, the Feast of Saint George, and the Mute Water. Most of these celebrations are religious in nature, reflecting the community's deep-rooted Orthodox Christian faith and its integral role in maintaining the village's cultural religious heritage.

Polena celebrates two calendrical feasts, "Saint Lazarus" and "Mid-Pentecost." The Feast of Saint Lazarus is celebrated eight days before Easter, while Mid-Pentecost is observed twenty-five days after Easter. Both are movable feasts, determined by the Orthodox liturgical calendar.

These feasts encompass popular rituals within their structure, known as the rituals of llazore and rusica. Despite their religious designation, these feasts have pagan origins that were integrated into religious observances following the advent of Christianity. Locals recognize them as rituals associated with the Feast of Saint Lazarus and the Feast of Mid-Pentecost. However, residents commonly refer to these feasts by the names of their rituals in everyday speech, such as "llazore" and "rusica," and they never mention the term "ritual." Religious feasts contain within their structure their own specific rituals. While the ritual is fundamentally a formalized sequence of actions, the feast is, above all, a collective experience (Apolito 2014: 97). Consequently, the community recognizes them as feasts and never refers to them using the term "ritual."

According to ritual anthropologists, rituals establish a distinction between officiants and participants, creating a center and a periphery, and assigning specific hierarchical roles to participants. In contrast, feasts can blur these distinctions and multiply the centers, fostering a more inclusive and collective experience (Clemente 1981: 46–57). During the fieldwork, the bearers consistently demonstrated collaboration and the inclusive participation of all members, emphasizing the festivity aspect of these events. As a result, the bearers perceive llazore and Rusica primarily as feasts rather than rituals.

As the primary bearers of these rituals are children, the demographic decline in rural areas, driven by migration to urban centers, significantly impacts the continuity and integrity of these traditions. Today, the preservation of these rituals relies on the collective effort of the entire community, particularly the involvement of women,

older women, the Women's Association of Polena, and teachers. The association plays a crucial role not only in organizing and sustaining the rituals but also in engaging in various other activities and events that support community cohesion and cultural heritage.

The Ritual of llazore

The llazore is a spring ritual typically performed in honor of the religious feast of Saint Lazarus. Originally a pagan ritual, llazore was integrated into the Orthodox liturgical calendar, adopting its name from Saint Lazarus. The ritual takes place on the Saturday eight days before Easter, coinciding with the day of Saint Lazarus' celebration. For women, the llazore is a feast related to Saint Lazarus, but as a ritual, it primarily symbolizes fertility and youth reflected in the symbolism of the doll used in the ritual and the songs connected to it.

In Albania, this ritual manifests in various forms. In some villages, it is no longer preserved as a ritual; in others, it is practiced as a mixed ritual combining pagan and religious elements. In urban areas, such as the city of Divjaka, it is maintained only in its pagan forms and is associated with the summer day.

Until 1967, the rituals and festivals were performed, although not entirely openly (Sadiku 2023: 56–72; Hankollari 2023). Common understandings and a commitment to preserving the village's structure have enabled the transmission of these practices across generations, often in unobserved ways. Ritual activities such as cooking traditional foods, sharing meals, singing, and other practices were typically exchanged within families or among close relatives. In secret, the women gathered eggs, flour, and oil to cook ritual foods. As the bearers expressed, "*no one outside the village could know about the ritual, as everyone knew each other.*" The performance of the ritual resumed in 1992, following the fall of the communist regime in Albania.

Nowadays, the ritual of llazore is performed by groups of girls, typically aged 9 to 12 years old. The girls wake up early and, starting at 6 or 7 o'clock in the morning, go from house to house singing the song of the llazore. Usually there are three girls in the group. Nowadays there are 1 or 2 groups of girls who perform the ritual of llazore. The llazore ritual song is performed during the practice of begging. The girls sing this song:

*Llazore, llazore
Busi me, me sime
Rafitono rosero
Fili trëndafiliko*

*Jarse margarito
cupa djem martuaro
për shumë vjet
gëzuar o
llazore, llazore²*

In the llazore song, derived from the text, certain words are Albanian while others lack semantic meaning. It is sung to boys and girls, wishing them prosperity and celebrating the llazore.

Due to the limited number of children in the village, a single group of girls is responsible for the ritual. They receive eggs and flour from housewives, who provide these items in baskets. After collecting these provisions, the girls distribute them among themselves and proceed to prepare the ritual food in their respective homes. This group of girls plays a pivotal role in the performance of the ritual, ensuring its continuity and safeguarding its cultural significance.

The practice of begging is part of various calendrical rituals. During this practice, goods, generally food, are requested and distributed by subjects designated to

play the role of beggar, in the case of llazore, by young girls. Begging is a dynamic exchange between humans and perceived entities capable of influencing life cycles, and functions as a mechanism for securing divine favor and ensuring the community's survival and prosperity (Buttitta 2006: 106). By engaging in ritual begging, communities not only seek material goods, but also reinforce their connection to the supernatural, aligning their temporal activities with the cosmic order, ensuring the cycles of planting, growth, and harvest are blessed and fruitful (Buttitta 2006).

During the entire ritual, the girls carry a doll that accompanies them throughout the proceedings. Traditionally crafted by the village women, this doll's production was traditionally handled collectively. In recent times, this responsibility has been undertaken by two individuals – an old woman and a teacher – who have committed



Fig. 1. Girls performing the ritual of llazore, April 2016.
Photo courtesy Jonida Sela and Fredi Mancì



Fig. 2. The handmade doll. The doll was crafted by an old woman of the village in April 2023. Photo by Dorina Arapi

to preserving this tradition and passing it on to subsequent generations. At present, the teacher continues the craft of doll-making for the llazore ritual, holding the sole responsibility for its perpetuation. As an educator, she imparts her knowledge of doll-making to her students at school and to her daughters, ensuring the continuity of this significant cultural practice. Once, it was customary for young girls to bring a handkerchief and some thread to an elderly woman, who would then construct the doll using a piece of wood and fabric (Sela 2019). This doll is referred to as “Saint Lazarus,” “the llazore,” or simply “the doll” (Sela 2023: 49–56).

Typically, beggars are characterized by wearing special costumes, masks, and other material symbols that distinguish them. These elements often play a role in their identity and performance within rituals or cultural practices. In the llazore ritual, however, there is a noted absence of costumes or masks on the beggars. This contrasts with the usual depiction of beggars in other contexts where such costumes and masks are common to this ritual. According to local memory, the practice of wearing costumes or masks during the llazore ritual has not been preserved. During fieldwork, I observed differing perceptions regarding the practice of masking during the llazore ritual.



Fig. 3. Girls singing the song of llazore, April 2024.
Photo by Dorina Arapi

However, they emphasize that until 1967, Roma women from Korça came to the village for the llazore, dressed up in a strange way, singing and carrying a doll made of cloth tied to their belly. *Nuska*, as it is referred to by the women, symbolized brides and good fate. They used to sing the song for prosperity, fertility and good luck.

Today, the community of bearers includes elderly women, young girls, and primary school teachers, who together form the keepers of village traditions. Some bearers engage in the creation of the doll, while others focus on transmitting the ritual's performance. Teachers and elderly women, especially grandmothers, are responsible for passing down the ritual songs of the llazore, ritual food and meaning related to the ritual.

Emigration, migration, urban development, and demographic changes may contribute to the instability of the ritual. The ritual is at risk of loss because as expressed by the bearers, “*there are no more young girls in this village that can practice it.*”



Fig. 4. Making the dolls for the llazore ritual, April 2024.
Photo by Dorina Arapi

The Ritual of the Rusica

The rusica ritual, observed 25 days after Easter during Mid-Pentecost, holds significant cultural importance in the Orthodox community of Polena, as referred to in local parlance. The Mid-Feast of Pentecost, traditionally celebrated on the Wednesday of the fourth week following Pascha (Easter), holds significance as the midpoint between two crucial feasts within the Orthodox Christian liturgical calendar.

In Albania, this ritual has traditionally been preserved exclusively by women. Historically documented by scholar R. Elsie, the tradition involved gatherings of women in churches or monasteries to partake in a modest meal featuring red eggs and milk. Such was its cultural resonance that in 1987 state authorities imposed restrictions on milk distribution in the city of Pogradec to curb preparations for the ritual (Elsie 2001: 222).

During the communist era in Albania, starting from 1967, the rusica ritual was prohibited, severely limiting its observance to merely preparing dishes. Despite these constraints, gathering remained a vital aspect for women during this period.

Following the fall of communism in Albania in 1990, the community began to revive the rusica ritual. Older generations took on the role of passing down the traditions to younger generations while adapting and refining its practices over time. This rejuvenation process allowed the ritual to evolve and continue to hold significance within the cultural fabric of the community, demonstrating its resilience and enduring cultural value beyond historical and political challenges. Presently, it remains a pivotal tradition within the community and the most deeply experienced feast and ritual in the Polena community.

For the rusica, little girls equipped with baskets, aged 6 to 14, visit village households in the morning, to collect oil, flour, and butter. Usually there are 3 girls in the group. Nowadays there are one or two groups of girls who perform the ritual of rusica. Due to the low number of children in the village, there is only one group of girls who perform it.

The little girls sing the song of rusica, as follows:

Rusica, rusica
Na dërgoi Rusica
Për një kupë miell
Ta bëjmë një meshë

Ta shpjemë në kishë
Ta ndajmë naforë
Për Zonë Shën Kollë
*Rusica, rusica*³

Rusica's song is sung to the little girls brought by Rusica. The song requests flour to make bread for the mass, connecting the ritual with Saint Nicholas.

After gathering the ingredients, the girls pool financial contributions from the community, and from the funds, they purchase additional supplies such as flour, butter, oil, and sugar to prepare various dishes including pies, bread rolls, and desserts. Also, women form groups based on their friendships and neighborhood affiliations and gather in a designated house. After pooling together a sum of money, they purchase flour, sugar, and oil, which they use to cook food, such as pies or sweets. They then share the prepared food among themselves, consuming a portion together and taking the remainder back to their families. In the evening, women gather in neighborhood groups to celebrate with dancing and singing, fostering a sense of communal solidarity and cultural continuity.

According to oral accounts, young girls participate in the ritual by dressing in oversized clothes, either male or female attire, as a bearer observed, in order to look like "outsiders" or as if they were coming from distant places, sent by a woman named Rusica to ask for food. The little girls are named "the little Rusica-s."

One of the oldest bearers of the community describes the rusica feast and ritual as follows:

"Rusica is not a religious celebration. On this day, girls convene because boys have their own separate celebration. The girls visit nearly all the houses, particularly those in which they have acquaintances. They collect food, and the mothers of two of the girls prepare pies and other dishes for them. The young girls dress up and paint their faces, then walk around the village before returning to their homes. Rusica is celebrated exclusively by girls and women. A piece of pie is also given to an elderly woman to prevent her from contracting what is referred to as the 'Rusa disease.' The older generations maintain that consuming this pie prevents the Rusa disease.

Historically, during the socialist period, orchestras were organized, and gatherings took place in schools or cultural centers. Men were not permitted to participate; only women were involved, engaging in music and dance.

In the 1960s, songs such as “Bella Ciao” were performed. The celebration of rusica also included theatrical performances. One of the women would dress up like a Roma woman, paint her face black, and entertain the other women with jokes, claiming, ‘I came from here, and I am looking for a girl.’

Over time, the use of orchestras diminished due to the cooperative system. When the cooperative was established, women were divided into brigades. To continue the rusica celebrations, albeit covertly, three women from each brigade would cook while the other women assisted with the work to meet their production quotas. Even when religious practices were suppressed, the celebration persisted because it was more of a cultural tradition than a religious event. Although somewhat concealed, the women would still inquire, ‘Are we going to do some Rusica?’ (M. V, 82 years old woman, interview June 2022, Polena)

In 1998, oral accounts and visual data show that there are some characters that the girls used to dress up as in costumes, such as a bride, a groom, and old ladies. Nowadays, girls do not dress up in costumes anymore.

The feast and its associated ritual are characterized by two distinct facets: the religious and the pagan. The religious aspect is intertwined with institutional elements of faith, specifically centered around the mid-Pentecost festival. In contrast, the pagan dimension encompasses folk traditions and communal rituals, such as the participation of girls and the communal sharing of food, primarily orchestrated by the community of women and girls.

This dualistic framework lies between adherence to the formal religious protocols associated with the mid-Pentecost feast and the embrace of the more prevalent and traditional aspects of the feast (Buttitta 2010). The dynamic lies in harmonizing the prescribed religious observances with the community-driven, culturally significant pagan rituals that have been transmitted across generations.

K. M. is a dress designer and serves as the president of the women’s association in Polena village. The president and the committee are responsible for organizing various events, including religious feasts, rituals, and trips abroad. This association aims to coordinate and enhance women’s activities within the village. Every four years, a president is elected to ensure effective organization and leadership. She narrates the ritual of rusica as follows:

“Our grandmothers and great-grandmothers celebrated this festival, but my generation was alienated

from these traditions during the Socialist era, and we did not experience these sentiments.

In the morning, young girls were dressed in adult attire, either as women or men. The idea behind this disguise was to make them unrecognizable, as if they had come from a foreign land, sent by a woman named Rusica. The young girls were referred to as little Rusicas.

The girls would go from house to house, singing the song of the rusicas. At that time, there was not the abundance that exists today, and giving a cup of wheat flour was a significant gesture. This act was done to demonstrate how welcoming they were towards strangers. The first ingredient they collected was flour, which was gathered in larger quantities than needed for baking a mass. The baked loaf of bread was consumed on Sunday, and it was divided into small pieces, which were shared among all community members. With the remaining ingredients, two to three traditional village dishes were prepared. In the afternoon, in the old village square or in meadows, musicians were invited, and women would sing and dance. In earlier times, women did not play a decisive role in society, and this feast provided a way for girls to come out, socialize, and be seen. The women would share the food. The most enjoyable part was when two or three women dressed as men, disguised with hats and moustaches, would come to the square, tell jokes, and playfully ‘kidnap’ a girl for amusement. This was before the advent of communism.

During the years of communism, the celebration of rusica was significantly diminished, if not entirely suppressed, and any observance that did occur was often conducted in secret. During this period, women primarily focused on cooking and fostering connections with one another. The tradition of walking from door to door and singing songs with young girls was not practiced at all.

Following the fall of the Communist regime in the 1990s, the tradition was revived. Elders passed down the knowledge of how the feast used to be celebrated, and year after year, through observation and participation, the community gradually organized the festivities with added elements. New elements, such as more elaborate disguises, were introduced, but the core essence of the feast remained unchanged.

In recent years, however, the tradition has seen significant change due to decreasing participation by children, who often attend school outside of Polena. Consequently,

the dressing up and masking now take place after the children return from school, typically after lunch. The girls are dressed by their mothers in adult attire, either as women or men, though dressing as men has become less common because the children prefer not to.

One constant element throughout the years has been the preparation of the loaf of bread for church. One of the girls' mothers takes a portion of flour to make the sacramental bread for the mass, which is then baked and sent to the village priest's house or the church to be consumed on Sunday, the day of the mass.

While the women cook together, they engage in playful banter and tease the young girls, saying, 'We'll see today which boy will kidnap you.' This joking reflects the lighthearted and communal spirit of the celebration.

Before the women gather for dinner to celebrate Rusica, they decide who will sing and what activities will take place, often organizing it spontaneously based on the circumstances. The feast, while rooted in religious traditions, has evolved with elements being added, removed, or modernized over time. Rusica symbolizes production, abundance, and fertility, reflecting a time when women no longer need to conserve resources because of their anticipated abundance, thus celebrating this prosperity.

Rusica is a beloved feast within the community. New brides who marry into Polena find it an excellent way to integrate into village life, as they are eagerly welcomed into the celebrations. Preparations for the feast begin a week in advance, involving meticulous planning and coordination. My mother did not pass this feast down to me because it was suppressed during the communist era, but I have passed it down to my daughters. As soon as they were old enough, I started dressing them up and explaining the significance of the feast.

According to stories from a Polena priest, rusica was historically a church feast that emphasized the role and importance of women, as many religious celebrations were predominantly male-oriented. The mid-Pentecost feast, celebrated to renew faith after Easter, aligns with the idea that women, through their diligent nature, are key to this renewal.

If we consider only the gathering of women, the communal cooking, or the notion of 'welcoming a stranger into the village', rusica can be viewed as having pagan origins. Historically, as my mother recounted, the old religious calendar maintained by the priest once marked

the feast of rusica. However, after the socio-political upheavals of the 1990s, this calendar no longer exists, and today the celebration aligns with the day of Mid-Pentecost." (K. M., 50-year-old woman, personal communication, June 2022, Polena)

This personal narrative demonstrates how rituals and feasts evolve and adapt within social, economic, and historical contexts, enabling them to endure through societal transformations. Further evidence is drawn from the ethnographic materials compiled by researchers and educators prior to World War II. These accounts reveal that a feast consists of multiple rituals, each shaped by historical and community circumstances. Over time, certain rituals may fade away while others endure or gain prominence, reflecting ongoing changes in societal values and practices.

For example, Albanian ethnologist M. Tirta has conducted a comprehensive analysis of the intriguing ritual known as the "Burial of the Mother of the Sun," once practiced in the Devoll region of Korça until the outbreak of World War II. According to Tirta, this ritual was linked to an agricultural deity and symbolized the cyclical nature of life and death, signifying the renewal of the year's harvest. Today, however, the ritual of the doll burial has ceased to be performed in these communities and has gradually faded from memory. Tirta describes the ritual as follows:

"On this day, women and girls from the village would convene and celebrate collectively with a feast that included bread, pies, beans, and sweets. After lunch, they would create a mud doll called the 'Mother of the Sun,' place it in a small trench, and ceremoniously bury it outside the village. The burial was conducted with the solemnity appropriate to a death ceremony, and the girls would weep as if mourning a human, lamenting, 'Mother, oh mother, the Sun arrived, and it didn't find you.' After the burial, the participants would visit all the houses in the village, distributing small portions of the collected ingredients to bless each household with abundance. In some instances, boiled grain was also distributed." (Tirta 2004: 259)

Albanian ethnomusicologist Ramadan Sokoli also examined this practice but conflated it with the llazore ritual, asserting a similarity between llazore and rusica due to both involving a doll as a ritual object. Sokoli described this conflation as a merging of the two rituals. He explained:

"In some villages around Korça, such as Dishnicë and Rrëmbec, during the Rusica ritual, women created

a mud doll called 'nuskë'⁴ and placed it on a table covered with a cloth, like how the deceased are covered. This 'nuskë' represented the 'Mother of the Sun' who had died. Around midday, the women would proceed to bury it outside the village, by the riverbank. While performing the burial ritual, they mourned the 'Mother of the Sun.' Upon concluding the ceremony, the women offered corn or boiled grain for its soul." (Sokoli 1981: 98)

The ritual was more accurately documented in 1944, providing a clearer description of the rusica ritual:

"As women gather foods, they take them to four or five families where they cook them, and then they have lunch while singing and dancing together. After lunch, each group is led by a young girl dressed as a bride, who parades through the village. In honor of the sun god, they proceed outside the village, singing that they will come to cover the mother of the Sun. There, they create a pit with mud in the shape of a grave, each group making mud faces resembling people and covering them with mud in the open pits. The women then gather around the pit, mourning and saying, 'Mother, oh mother, the sun came and didn't find you.' After this, they distribute boiled grain next to the pit for the spirit of the mother of the Sun. Upon completion, the groups

reconvene, return to the village singing, and disperse to their homes." (Visaret e Kombit 1944: 144–146)

Anthropologists have analyzed the rusica ritual as being associated with rainmaking rites. Among the Albanians in Ukraine⁵, for instance, the rainmaking ritual was performed exclusively by women. Women created a mud doll and buried it with funerary rites in a cultivated area (Budina 1993). After three days of visiting the grave and moistening it with water, they would unearth it and cast it into the river.

In the historical context outlined, there existed a concerted effort to curtail pagan religious practices that maintained ties to rituals and beliefs concerning the dead. These measures included the outright prohibition of pagan holidays, and cult objects associated with ancient agricultural rites and ancestral worship.

Furthermore, state authorities undertook initiatives such as constructing new cemeteries at locations separate from former religious shrines, as they were deemed risky due to their potential to perpetuate pagan beliefs regarding the afterlife and communication with deceased ancestors. This strategic placement aimed to sever the traditional link between burial sites and pagan religious practices, thereby advancing the goals of religious and



Fig. 5. The ritual of rusica (1961). Photo courtesy Fredi Mancini



Fig. 6. The ritual of *rusica* in the village of Polena, Korça (1998). Photo courtesy Fredi Mancì



Fig. 7. The ritual of *rusica* (2022). Photo by Dorina Arapi

cultural hegemony. Thus, the policies enacted during this period were designed to suppress elements of pagan religious heritage and to enforce conformity to dominant religious and cultural norms. This approach sought to diminish the influence of pagan beliefs on societal practices related to death and commemoration.

In this context, the burial ritual of the “mother of the sun,” symbolized by the terracotta doll, represents a pagan tradition associated with beliefs in the afterlife and chthonic cults. This ritual underscores the cultural and religious significance attached to ancestral worship and the connections between life and death in the community.

Additionally, the process of collectivization (1946–1967) within villages had a profound impact on the worldview of the inhabitants, influencing their relationships with the land, their way of life, and their traditional practices. This transformation was not merely economic or administrative but also deeply cultural, reshaping how individuals and communities perceived their identities, heritage, and spiritual connections to the natural world (Bardhoshi – Lelaj 2018; Hankollari 2023).

Llazore and Rusica as Rituals of Agriculture

The *rusica* and *llazore* rituals relate to early agricultural and funerary cults, which often developed concurrently in the ancient world with the goal of ensuring grain availability.

Ethnographic evidence indicates that the ritual object, such as the doll and its burial, suggests a connection to agricultural cults (see also Spera 2002; Rivera 1988). This connection is further reinforced by the distribution of boiled wheat following the doll’s funeral.

In ancient Mediterranean cultures, terracotta dolls discovered in sanctuaries were dedicated to Demeter and her daughter Persephone as votive offerings. Demeter, revered as the deity of agriculture, fertility, and the natural cycles of life, held profound significance in ancient Mediterranean culture. The dolls, alongside other offerings, served as tangible symbols of devotion and were likely presented to seek blessings related to fertility and bountiful harvests (Larson 2001). The widespread presence of these terracotta dolls across various sanctuaries underscores the universal practice of making such offerings to Demeter or other agricultural deities. In ancient Athens, for instance, the mysteries of Demeter involved sowing grains immediately after burial, and the deceased were referred to as *Demétreioi*, associating them with Demeter (Buttitta 2006: 144).

This connection with the chthonic world, nature's fertility, and social prosperity dates to the dawn of humanity. In early agrarian societies, the concept of eternity was intimately linked to the idea of earth that bears fruit and serves as the dwelling place of the deceased. This symbolic connection established a relationship between agricultural cycles and human life cycles (Burkert 2013: 145). This practice highlights the integral role that agricultural cycles played in early societies and the symbolic intertwining of life, death, and renewal in these rituals.

Moreover, masked children in rituals embody the value and function of the dead (see Buttitta 2006: 177–181). The commonality between children and the dead lies in their liminality, existing at the boundary between life and death. In this liminal status, children, disguised as “beggars,” act as mediators between the two worlds, ensuring the future well-being of the community (Buttitta 2006: 172).

Oral and documented evidence also points to the ritual action of “kidnapping the bride,” a practice now lost in the *llazore* ritual but remembered by the bearers through verbal expressions or theatrical simulation (Neziri 2015: 124; Tirta 2004). These elements link the ritual to agricultural and prosperity cults, highlighting its significance in the community's cultural heritage.

The burial of the doll, symbolizing a journey to the underground world, the sharing of boiled wheat following the doll's funeral, and the abduction of the bride are essentially rituals that in the ancient world were synonymous with the cults of agriculture and fertility. In the spring rituals of *llazore* and *rusica*, elements and meanings are observed as remnants of early agricultural rituals, indicating a deep-seated connection to the cycles of nature and agricultural fertility.

Some Final Remarks

In this paper I have tried to explore the historical context and status of *llazore* and *rusica* rituals in the village of Polena, demonstrating how their structure and significance have evolved while maintaining their essential role in the community's cultural heritage. Through an anthropological lens, the article has attempted to shed light on the resilience of these rituals and their adaptation in the face of modern challenges, emphasizing the community's efforts to uphold their cultural continuity.

A significant historical period that influenced and changed the community life, village rituals, and feasts in

Albania was the period of Socialism (1945–1990). During the socialist period the state implemented extensive measures to promote communist ideology and shape the New Socialist Man (Bardhoshi – Lelaj 2018). Various policies were implemented to transform cultural practices and economic structures. The state sought to undermine traditional customs, views, and folk traditions, particularly those linked to religion, and replace them with socialist ideals.

In 1946, the state initiated policies to reduce the number of religious feasts (Hulusi 1983: 265; Sadiku 2023: 56–72; Hankollari 2023). By 1967, these efforts had culminated in the complete elimination of the religious holiday calendar, which was replaced with socialist holidays. In 1967, Albania was declared an atheist state, leading to the banning of religious and pagan rituals, ceremonies, and holidays. The state sought to homogenize culture by eradicating traditional practices and promoting socialist values. This included the suppression of local customs, ceremonies, and religious observances, which were seen as obstacles to the formation of a unified socialist culture. During this time, the socialist state policies aimed at creating new ethnographic units on a unitary basis, which had a notable impact on local traditions, and disrupting traditional community structures. Such policies often involved detaching individuals from their religious faith and traditional kinship territories, leading to the desacralization, fading, and even oblivion of rituals (Tirta 1981). The diminished influence of religion, particularly after state-enforced atheism during the socialist period, has contributed to the fading of religious rituals.

Despite state efforts, many traditional practices persisted covertly or were adapted to fit the new socialist framework. While the measures significantly altered cultural practices and social norms, traditional customs and religious practices often persisted in adapted forms, highlighting the resilience of cultural identity in the face of ideological transformation, individuals and groups closely connected to their religious faith attempted to maintain and develop part of the rituals in secret. With the advent of the pluralist system in Albania in 1990, the community of Polena began to revive feasts and rituals.

The cultural homogeneity of the village is rooted in the endogenous cultural practices maintained by its residents. Due to its historical past and a desire to preserve the social fabric, religious, and cultural traditions, the community of Polena has upheld social homogeneity,

favoring social cohesion. The Polena community has consistently maintained a strong connection to religious values, mutual support, and local traditions.

Testa explains that the recent activation of festivities and rituals in societies can be understood as a process of 're-enchantment'. This phenomenon is seen as a response to the 'disenchantment' or loss of religiosity that began in late-modern, industrialized Western societies (Testa 2017: 25–26). Especially in former socialist countries, this process of re-enchantment is particularly significant due to the enforced secularization and cultural homogenization policies, which led to a loss, oblivion, and de-sacralization of traditional rituals and practices. Based on this conclusion, it can be said that this aspect has played a role in the reactivation of communities for the continuation of traditions and rituals.

Moreover, in the era of globalization, several factors have reconfigured feasts and rituals. Industrialization, improved living standards, the mass media, mass tourism, technology, new forms of experiencing reality, and mass culture have contributed to the "de-semiotization and de-sacralization" of the rituals, shifting their meanings in the popular ontological worldview (Dalipaj – Pistrick 2009: 133–148; Wałęciuk-Dejneka 2012: 103–109; Boissevain 2013). Urban developments, demographic displacement and decrease, emigration, and migration have influenced the praxis of these rituals, causing some of their former objects or meanings to fade or be discontinued.

In the case of Polena, there is a notable and constant drive within the community to preserve its local identity. This preservation effort does not stem from motivations related to tourism or local economic development but rather from a deep-rooted commitment to maintaining their cultural and religious heritage (see, for example, Testa 2017). The community preserves and inherits these rituals and traditions, because the community strongly believes in local and religious identity. The community of bearers actively documents and teaches traditional practices to younger generations, and preserves rituals.

Nowadays, the knowledge transmission of the ritual is done among individuals, teachers, older women and the women's association. The rituals, along with other rituals and feasts, have been preserved primarily due to the community's engagement, local homogeneity, and the social cohesion that the village has built over time. An important factor in preserving local traditions has been the enclosed

cultural aspect, influenced by the historical past that has significantly contributed to maintaining a homogeneous social fabric, and the church also plays an important role in preserving traditions, specifically religious ones.

Nowadays rituals do not play a role in framing agricultural cycles or devoting offerings to the divine. The disuse of the doll in Rusica ritual is an example that shows how rituals change, and how communities try to adapt them according to social and historical contexts. The doll, as a ritual object, played a crucial role in the entire ritual, representing perhaps its most symbolic action, but now it is not even preserved, faded from the memory of the bearers.

As Boissevain observed, the advent of industrialization introduced novel temporal frameworks to rural Europe, thus many traditional rituals that once played a crucial role in delineating agricultural phases lost their significance and function within communities (Boissevain 2013). The fading, preservation, or symbolic reactivation of certain rituals reflects new community needs and interpretations. Additionally, changes in the concept of time and worldview have influenced how rituals are perceived and practiced (Valeri 1979: 87–99). Another factor influencing the preservation and transformation of rituals is digital influence. The digital era has revolutionized the way rituals are shared and experienced, enabling participation beyond geographical boundaries while challenging traditional communal aspects. Digital platforms allow for the documentation, sharing, and dissemination of rituals, making them accessible to a wider audience. In this way, the bearers of the community view the digital world as a valuable tool for preserving and transmitting village traditions. Through social media, video recordings, and online communities, rituals that might otherwise fade into obscurity can find new life and relevance. Digital archives and virtual celebrations help maintain a connection to cultural heritage, especially for younger generations who are more integrated into the digital world.

Llazure and rusica rituals are markers of identity and continuity in the face of external influences and historical transformations. They unite communities by providing a totemic event that involves and celebrates the entire community, fostering cohesion and a sense of shared cultural and religious identity (Buttitta 2010: 208).

By analyzing these rituals, the study offered insights into how communities navigate and negotiate their traditions within changing historical contexts. These rituals

illustrate the dynamic interplay between tradition and adaptation, showcasing how cultural practices evolve while

maintaining their core significance as symbols of collective identity and cohesion.

NOTES:

1. The author would like to express gratitude to the community of Polena village for their assistance during the fieldwork. In particular, the author extends thanks to Mariolla Kostandini, Sofika Filovani, Fredi Mancini and Jonida Sela for their help.
2. The text of the song contains words and phrases that do not make any sense in the Albanian language. These nonsensical elements are often included purely for the sake of creating rhyme within the verses, adding a playful or whimsical quality to the song, making it more engaging and memorable for those who sing and listen to it.

BIBLIOGRAPHY:

- Apolito, Paolo. 2014. *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*. Bologna: Il Mulino.
- Bardhoshi, Nebi – Lelaj, Olsi. 2018. *Etnografi në diktaturë. Dija, shteti dhe holokausti ynë*. Tiranë: Akademia E Shkencave.
- Boissevain, Jeremy. 2013. *Introduction. Factions, Friends and Feasts: Anthropological Perspectives on the Mediterranean*. New York, Oxford: Berghahn Books. 1–12. <https://doi.org/10.1515/9780857458452-003>
- Budina, Oksana. 1993. Shqiptarët në Ukrainë përshkrim historiko-etnografik për kulturën. *Kultura popullore*, (1–2): 145–152.
- Burkert, Walter. 2013. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Wiley–Blackwell.
- Buttitta, Ignazio E. 2006. *I morti e il grano*. Roma: Meltemi Editore srl.
- Buttitta, Ignazio E. 2010. Carnevali di Sicilia tra tradizione e innovazione. In Sisto, Pietro – Totaro, Pietro (eds.). *Il Carnevale e il Mediterraneo. Tradizioni, riti e maschere del Mezzogiorno d'Italia. Atti del Convegno internazionale di studio, Putignano 19-21 febbraio 2009*. Bari: Progedit. 206–256.
- Clemente, Pietro. 1981. Maggiolata e Segala-Vecchia nel senese e nel grossetano. Note sulla festa. In Bianco, Carla – Del Ninno, Maurizio (eds.). *Festa. Antropologia e semiotica*. Firenze: Nuova Guaraldi. 46–57.
- Dalipaj, Gerda – Pistrick, Eckehard. 2009. Tradita në ndryshim. Festa dhe trapeza e sotme në Shpat të Elbasanit, sprovë për një antropologji të transformimi. *Kultura Popullore* (1–2): 125–140.
- Elsie, Robert. 2001. *A Dictionary of Albanian Religion, Mythology, and Folk Culture*. New York: New York University Press.
- Hankollari, Blerina. 2023. Shteti antifetar shqiptar dhe etnografia profanizuese: elementi botëformues në etnografinë socialiste shqiptare. *Antropologji* 1 (1): 111–138. <https://albanica.al/antropologji/article/view/724>
- Hulusi, Hako. 1983. *Ateizmi Shkencor*. Tiranë: Universiteti i Tiranës.
- Larson, Jennifer. 2001. *Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore*. Oxford University Press.
- Neziri, Zymer. 2015. *Lirika gojore shqiptare*. Shkup: Universiteti 'Shën Cirili dhe Metodi', Fakulteti i Filologjisë 'Blazhe Koneski', Katedra e gjuhës dhe e letërsisë shqiptare.
- Riti i L Lazarëve 2022. *Regjistri i Trashëgimisë Kulturore Jomateriale. Ministria e Kulturës* [online]. Available at: <<https://www.youtube.com/watch?v=A6agZu3plnI&t=3s>> [accessed February 26, 2024].
- Rivera, Annamaria. 1988. *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*. Bari: Dedalo.
- Sadiku, Xhafer. 2023. Shteti dhe raporti me religjonet në Shqipëri (1920-1967). *Univers* 23 (23): 56–72. <https://doi.org/10.59164/univers.v23i23.612>
- Sela, Jonida. 2019. *Rite motmoti ne Korce dhe rrethina*. Doctoral theses. Tiranë: Academy of Albanian Studies. Available at: <https://drive.google.com/file/d/19r39oyxQpdSE3dAQ0LL_m8koftLQSh/view> [accessed January 30, 2024].
- Sela, Jonida. 2023. 'Riti i humbur i Ilazoreve i "gjallë" ndër arkivat e numerizuara'. *Arkivat Shqiptare* 55 (1–2): 49–56. <https://albanica.al/arkivat/article/view/772/765>
- Sokoli, Ramadan. 1981. *Gjurmime Folklorike*. Tiranë: Shtëpia Botuese Naim Frashëri.
- Spera, Vincenzo. 2002. Comparativi infantili in Italia meridionale. Il battesimo delle bambole a Barile (Basilicata). In Meoni, Maria Luisa (ed.). *Culture e mutamento sociale. Per Carla Bianco: studie testimonianze*. Montepulciano: Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici dell'Università di Siena. 257–266.
- Terolli, Romeo – Koroveshi, Ilirian. 2022. Përsiatje historike e kulturore e Polenës. *Buletini Shkencor* [online] No. 30. Available at: <<https://unkorce.edu.al/archive/buletinshkencor/Artikulli,%20Romeo%20Terolli.pdf>> [accessed February 26, 2024].
- Testa, Alessandro. 2017. 'Fertility' and the Carnival 1: Symbolic Effectiveness, Emic Beliefs, and the Re-enchantment of Europe'. *Folklore* 128 (1): 16–36. <https://doi.org/10.1080/0015587X.2016.1236488>
- Tirta, Mark. 1981. Besime të ndryshme në kulturën popullore shqiptare. Procesi i zhdukjes së tyre mbas Clirimit. *Etnografia shqiptare* 11: 183–215.
- Tirta, Mark. 2004. *Mitologjia ndër Shqiptarë*. Tiranë: Akademia e Shkencave të Shqipërisë, Instituti i Kulturës Popullore.
- Valeri, Valerio. 1979. Festa. In *Enciclopedia Einaudi*, vol. VI. Torino: Einaudi. 87–99.
- Visaret e Kombit 1944. *Visaret e Kombit. Doke e zakone familjare. Lindja, fejesa, martesja, vdekja, veshja, festime të ndryshme, zakone, gojdhana e besime gjithfarësh, toponomastikë e përshkrime vendesh*. 1944. Tiranë: Ministria e Arsimit.
- Waleciuk-Dejneka, Beata. 2012. Between Tradition and Present Times: Polish culture and globalization. *Slavica litteraria* 15 (1): 103–109. <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124350>

Svatomatějská tradice k zajištění úrody ovocných stromů ve světle nových pramenů z východních Čech

Barbara Kučerová

DOI: 10.62800/NR.2024.3.03

The St. Matthias Tradition for Ensuring a Good Fruit Tree Harvest in the Light of New Sources from East Bohemia

One of the calendar customs in the Czech lands was the tradition of knocking on fruit trees on St. Matthias Day to ensure a good harvest of fruit. This superstitious practice was still widespread in many parts of Bohemia and Moravia at the turn of the 19th and 20th centuries and originally took the form of a family custom with elements of magic. It disappeared almost everywhere in the first half of the 20th century. Until the 1950s, the tradition was preserved in a few areas, in some of which it continued to function in an almost identical form, while the belief in its efficacy gradually disappeared; in other localities, the tradition was transformed into children's carols with traditional rhymes, which, however, no longer consciously preserved their original content. The paper traces the evidence for the preservation of the custom in East Bohemia, as documented in literature and municipal chronicles, and confirms the data found by field research conducted in the selected area.

Key words: calendar customs, St. Matthias, folk magic, carolling, transformation of tradition, local memory

Contact: Mgr. Barbara Kučerová, Muzeum v přírodě Vysočina, Příčná 350, 539 01 Hlinsko; e-mail: barbara.kucerova@nmvp.cz; ORCID 0009-0004-1514-1508

Jak citovat / How to cite: Kučerová, Barbara. 2024. Svatomatějská tradice k zajištění úrody ovocných stromů ve světle nových pramenů z východních Čech. *Národopisná revue* 34 (3): 188–198. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.3.03>

*Běhám, běhám po sadě
na svatýho Matěje,
kde můj hlásek obejde,
všude ovoce dost bude.
A ty svatej Matěji,
máme k tobě naději,
že ty nám dáš ourodu
na tu naši zahradu:
hrušky, jabka, karlátka,¹
aby toho byla plná zahrádka.
(z Lán na Důlku; Rosůlek 1905: 32)*

Strom zaujímal vždy významné místo v lidových představách, dokladů máme již od starověku mnoho. Četné

stromy byly předmětem kultu a magie. Strom jakožto rostoucí organismus byl také pomyslně spjat s životem člověka a jeho zdravím, ke stromu se vylévala voda z první koupele, naopak „vodou ze zemřelého“ bylo možné strom zahubit. Jsou známy též představy o tom, že živý strom (např. planá hrušeň nebo jabloň) může zamezit lidské nemoci. Všeobecně se věřilo, že ten, kdo živý strom vykope, do roka zemře (Holubová 2003; Pejml 1946; Sobotka 1879; Václavík 2010: 135–150; Večerková 1999). Fyzická podobnost stromu a člověka ještě přidávala na domněnce, že stromy jsou bytosti oživené a jako takové jsou v jakémsi tajemném spojení s lidmi (Košťál, 1902: 235; Pejml 1946: 27; Sobotka 1879: 8). Se stromy, a to zejména ovocnými, se také rozmlouvalo,

lidé je oslovovali, obdarovávali a vůbec vnímali jako živou a svébytnou součást hospodářství (Hrušková 2005: 57). Dbalo se proto o životnost a plodnost stromů. Plodnost přitom byla jedním z jevů, jejichž zákonitostem člověk nebyl schopen plně porozumět a přímo je ovlivnit. Jako taková vzbuzovala nejistotu a tím v důsledku i chaos v jinak ustáleném (alespoň pro dané období a danou společnost) obraze světa. K zajištění správnosti a dobrého průběhu věcí odpradáva sloužily rituály spjaté s magií počátku (Karlová 2013: 47). Takovým rituálem byl bezpochyby i obyčej obcházení ovocných stromů na den sv. Matěje (24. 2.), tedy v předjaří, v době, kdy se stromy tzv. budí ze zimního spánku a začíná nová vegetační doba. Šlo podobně jako u dalších obyčejů spjatých se stromy (na Štědrý den či na Velikonoce, typicky na Bílou sobotu) o praktiky synkretizující obřadnost s prvky magie.

Svatomatějské obcházení a otlokání ovocných stromů za doprovodu říkadla ve snaze zajistit příští úrodu je v českých zemích (v několika oblastech Čech a části Moravy) zachyceno u česky mluvícího obyvatelstva² v pramenech cca od poloviny 19. století.³ Vzhledem k vazbě na tradiční katolický kalendář (obsahující svátky svatých a ostatní dny liturgického roku) lze předpokládat, že tato tradice byla udržována v katolických domácnostech, kde ji vykonávaly zejména děti. Běžně se tak dělo ještě na přelomu 19. a 20. století. Cílem tohoto textu je představit původní obyčej, jeho průběh, proměny, ale i následný zánik na základě literatury, a zejména nově nalezených pramenů v oblasti východně od Pardubic, přibližně mezi Sezemicemi a Horním Jelením.

Svatý Matěj v lidové tradici: od obyčeje ke zvyku

Obyčejem rozumíme na tomto místě dřívější ustálenou a závaznou podobu jednání. Jestliže v případě svatomatějské tradice měl obyčej za cíl všemi níže popsanými praktikami magicky ovlivnit budoucí úrodu, můžeme poukázat také na jeho rituální charakter. Naproti tomu zvykem chápeme chronologicky pozdější varianty tradice, u nichž se vytrácela víra v účinnost konkrétních praktik. Ty byly vykonávány obdobně zejména po formální stránce, obsahově se ale postupně vyprázdňily. V některých případech měl zvyk podobu kolední obchůzky dětí, jejímž cílem bylo nejen obejít ovocné stromy na zahradách, ale také získat odměnu v podobě sušeného ovoce či drobných mincí. Přechod od

obyčeje ke zvyku se udál nejpravděpodobněji koncem 19. století. Na některých místech v té době praktikování tradice vymizelo úplně.

Původní obyčej i pozdější zvyk obcházení a otlokání ovocných stromů připadal na 24. února (Vondruška 2005: 51; Vondrušková 2015: 277.). Postava Matěje jako světce byla přitom bezpříznaková, význam vlastností či atributů světce pro danou lidovou tradici zcela absentuje. Svatý Matěj byl uctíván jako patron některých řemeslníků (řezníků, kovářů, krejčích, cukrářů a stavařů), v případě sledované tradice se však k němu vztahovaly prosby k zajištění úrody. Významnější než postava světce tak byla zřejmě doba jeho svátku.

Den svátku sv. Matěje byl totiž ve venkovském prostředí vnímán podobně jako svátek sv. Řehoře či sv. Josefa. Symbolizoval konec zimy a začátek jara, resp. předjaří. K 24. únoru se vztahovaly pranostiky připomínající příchod jara (*Matěja – k vesnu náděja*), ale zároveň upozorňující na možnost trvajících chladného období: *Nenajde-li Matěj led, dělá ho hned, najde-li led, seká ho hned; Svatý Matěj zimu tratí, když netratí, obohatí; Svatý Matěj ledy láme, nemá-li jich, nadělá je*. Počasí, jaké panovalo na sv. Matěje, mělo podle některých pranostik trvat dalších čtyřicet dní: *Jaký mráz bude večer a v noci na svatého Matěje, takový bude za 40 dní pořad; Je-li na svatého Matěje mráz malý, je jich po něm 40 malých, je-li velký, jest 40 velkých, není-li mráz žádný, je jich po něm bezpočtu; Jaký mráz na svatého Matěje večer a v noci, takový bude mít 40 dní v moci* (srov. např. Munzar 1985: 65–66, Jelínek – Římovský – Smolík 2004: 23).

Cílem svatomatějského obcházení stromů bylo magicky působit na úrodu ovoce. Všechny dostupné prameny se shodují na průběhu původního svatomatějského obyčeje, ačkoliv měl různé lokální varianty. Děti, případně matky s malými dětmi, ale i čeledíni, hospodáři či výměnkáři vycházeli před východem slunce do zahrad a sadů, nejčastěji bosí, na některých místech dokonce nazí nebo jen v košili, třásli větvemi ovocných stromů a tloukli na jejich kmeny vařečkou nebo prutem, případně zvonili klíči, čímž vším, jak věřili, budili spící stromy ze zimního spánku. Vyzývali při tom sv. Matěje, aby jim pomohl a zajistil dobrou úrodu v novém roce. Zaznamenány byly různé obměny říkadla *Milej svatej Matěji, máme k tobě naději, že ty nám dáš ourodu...* či *Dnes je svatýho Matěje, kde můj hlásek vobejde, všude hojnost ovoce bude*.

Důležité bylo, aby se právě lidský hlas dostal ke všem plodícím stromům, a tak se ze zahrad ozývalo hlasité volání. Vyvolávači někdy nosili druhé na zádech (matka dítě, větší hoch menšího sourozence...). Na některých místech⁴ se věřilo, že pohledem do korun stromů by mohli sv. Matěje vyrušit a ten by jim úrodu v následujícím roce nedopřál, podobně bylo zakázáno dívat se ke kořenům. Jinde děti po splnění pověrečné praktiky nalézaly nadílku od sv. Matěje.⁵

Obyčej byl zřejmě běžný v celých Čechách, jeho popis je dochován zejména z Čech severovýchodních a středních, zmínky máme však také z dalších oblastí,⁶ na Moravě byl doložen na Brněnsku a Vyškovsku,⁷ a to ještě před druhou světovou válkou.

Většina záznamů o svatomatějském obcházení stromů stručně popisuje jeho průběh v konkrétní lokalitě a cituje příslušné říkadlo. Výjimkou je národopisná črta z pera učitele a osvětového pracovníka Josefa Karla, jenž se ve svých pracích zabýval zejména okolím Litomyšle a publikoval mj. ve vlastivědném časopise *Od Trstenické stezky*. V textu nazvaném „Na sv. Matěje“ Karel beletristicky zpracoval předvečer a následně den svátku sv. Matěje ve vsi Vlčkov nedaleko Litomyšle a děj zasadil do první poloviny 19. století (Karel 1923/1924). Učinil tak způsobem, z nějž je patrné, že zvyk sám velmi dobře znal. Snad byla tato tradice v době po první světové válce na Litomyšlsku ještě živá, nebo alespoň přetrvávala v paměti místních. Do obrazu průběhu dávného obyčeje i novějšího zvyku přidává J. Karel další vrstvy. Jedná se o říkání v předvečer svátku, kterého se ujímala chasa a jež na tomto místě znělo následovně: „*Stromy, stromky, stromečky, ukryjte své kloničky, nebudte se ještě dnes, jaro ještě kdes. Matěj ráno povstane, zimu od nás zažene.*“ (Karel 1923/1924: 88) Karlův text také nabízí vysvětlení pro dětské obcházení stromů. V příběhu zaznamenávajícím sousedskou závist je nevinné dítě jediné, kdo může zahradu zbavit *zakletí* od nepřejícího souseda, resp. jeho chasy, neboť právě chasa zřejmě obyčej (jelikož hrdinové povídky opravdu věřili v moc vyprosit si úrodu či neúrodu ovoce) na Litomyšlsku vykonávala. Dítě za obchůzku stromů dostává výslužku v podobě sušeného ovoce i dalších potravin (v příběhu se jedná o dítě z chudé rodiny). Hospodyně přitom měla sušené ovoce a sladké pečivo již předem pro koledníky připravené. Ti pak ve větším množství přicházeli v průběhu dopoledne, jednalo

se zřejmě o malé skupinky dětí. Souběžně s otloukáním stromů chasou tedy – podle Karlova beletristického popisu – fungovala ve zmíněné lokalitě také dětská kolední obchůzka.⁸ Z krátké črty je rovněž patrné, že zvyky konané na sv. Matěje měly hospodářům připomínat ošetření ovocných stromů. Odpoledne po obchůzce totiž hospodář společně s chasou zalil stromy močůvkou, ořezal suché větve a prořezal koruny, což mu zajistilo požadovanou úrodu ovoce v následujícím období.

Společenský kontext zániku svatomatějského obcházení ovocných stromů

V současnosti je možné, ač s mnohými otazníky, nastínit alespoň kontext doby, kdy námi sledovaná tradice zanikala a zároveň se na některých místech konzervovala, ať už jako zvyk udržovaný jednotlivci na vlastních zahradách, nebo ve formě obchůzky (ať už kolední či bez stanovené odměny). Obchůzku prováděli jednotlivé děti, skupina, či několik skupin⁹ s cílem provést rituální praktiku, popřípadě vykoledovat příslušnou odměnu.

Na otázku, proč se svatomatějské obcházení stromů udrželo v několika konkrétních oblastech českých zemí do 30. let 20. století (Vyškovsko či širší pomezí okresů Pardubice a Hradec Králové) a v jednotlivých lokalitách, resp. jednotlivých rodinách až do přelomu 50. a 60. let 20. století, neznáme přesnou odpověď. Společenské podmínky a socioprofesionální skladbu obyvatel lze ilustrovat na případu obce Dolní Roveň, jež byla opakovaně z tohoto pohledu sledována a jež se nachází právě v oblasti, kde se sledovaný zvyk udržel nejdéle. Naprostá většina obyvatel Dolní Rovně byla české národnosti – v roce 1930 se v rámci sčítání lidu přihlásilo k české národnosti 1067 z 1081 obyvatel, k německé pouze 10 (Galla 1939: 51). Obyvatelstvo se ve více než polovině případů živilo zemědělstvím, přibližně čtvrtina obyvatel pracovala v odvětví průmyslovém a živnostenském, menší část se zabývala obchodem a dopravou, minimum lidí se věnovalo veřejné službě. Podle sčítání obyvatel z let 1880, 1921 i 1930 tvořili cca 90 % obyvatel členové římskokatolické církve.¹⁰ Rodinná pospolitosť byla zejména u osob pracujících v zemědělství značná, podobně jako jinde na venkově: „*Zemědělci tráví dobu své práce s členy svých rodin. [...] Jsou tak spolu v neustálém styku. Na poli i doma pracují vedle sebe otec, matka, děti. [...] Ba, do středu této rodinné pracovní jednotky jest u menších rolníků*

zapojena i čeleď, tvoříc s rodinou zemědělnice souvislý společenský celek, jedno rodinné a pracovní středisko, jehož výrazem je, jak jsme seznali, jeden stůl, za nímž zasedá hospodář s čeledí.“ (Galla 1939: 186) V takové pospolitosti jistě nebylo možné vyhnout se silně zakořeněným tradicím. Z pohledu dítěte bylo samozřejmé, že poslechnout otce a matku je nutné (srov. Lenderová – Rýdl 2006: 146). V případě sledované tradice šlo o uposlechnutí pobídky k obcházení zahrady či zahrad a sadů. Děti ovšem minimálně v případech, kdy dostávaly za otloukání odměnu, zvyk zřejmě prováděly rády.

Do proměny a konečného zániku námi sledované tradice se však promítala sociální realita rychle se měnící společnosti. Jak zaznamenal jeden z kronikářů sledované oblasti, obyčejům lidé přestávali věřit,¹¹ a ty tak zůstaly zachovány v podobě zvyku. To je zřejmě hlavní a nejdůležitější posun, který se mohl udát v jistém momentu v rámci jedné generace, či v delším časovém úseku. Jak poznamenal Jan Pargač (1982: 149), měnící se výroční obyčeje a zvyky ztratily svou funkci, takže jejich dodržování postupem času nebylo společensky závazné, nebylo třeba zvyk pravidelně opakovat a v důsledku toho jeho praktikování zaniklo. Přejít od obyčeje ke zvyku, posun ve vnímání, ale i změna aktérů zvyku, jsou známé. Pavel Popelka (1982) upozornil na konkrétní projevy takového posunu. Jedním z nich je např. změna kostýmů. Z rozhovorů s informátory vyplynulo, že v poslední fázi výskytu zvyku chodili jeho aktéři obuti, ačkoliv všechny prameny a literatura zmiňují, že ti, kteří obyčej původně vykonávali, bývali bosí. Jiným projevem transformace obyčeje ve zvyk může být posun ke kolední obchůzce zaznamenaný rovněž ve slovesném projevu. Říkadlo vztahující se ke sv. Matěji a zajištění úrody ovšem změn nedoznalo, neobjevují se v něm prosby či výhrůžky s cílem vyprosit si koledu. Přestože z pramenů, literatury a ani ze vzpomínek nevyplývá negativní vnímání koledování coby svého druhu žebroty, nakonec zanikla i samotná kolední obchůzka.

V případě obyčeje, jenž zůstal zachován paralelně s kolední obchůzkou, bylo jeho postupné mizení zřejmě obdobné. Nositelem původního obyčeje k zajištění plodnosti stromů bylo lokální společenství, znalost magických praktik byla předávána mezigeneračně v rodině a zároveň utvrzovaná v místní komunitě (její členové nejspíš věděli o tom, že se tradice v jednotlivých rodi-

nách udržuje, už jen proto, že volání v sadech a zahradách bylo dobře slyšet).

Tak, jak souběžně se zvykem transformovaným v dětskou obchůzku obyčej svatomatějského obcházení stromů fungoval, souběžně také zanikl. Došlo k tomu v době měnící se společnosti, na většině míst nejpozději ve druhém desetiletí 20. století. Proměny ve společnosti byly tehdy znatelné nejen na politické úrovni, pokud šlo o dalekosáhlé proměny spojené s první světovou válkou, nové zřízení či posun ve vnímání sebe sama. Společnost přebírala nové hodnoty rovněž v oblasti duchovní (na národních principech s požadavky na reformy a příklonem k odkazům husitství vznikla odtržením od Římskokatolické církve Církev československá, viz např. Kirschner 2010). Ze záznamů v obecních kronikách v celém okrese Pardubice rovněž vyplývá, že v době tzv. první republiky (a v některých případech již dříve) nastal podobně jako na dalších místech také příklon k festivitám nového typu, a to především ke svátkům občanským (srov. Lenderová et al. 2005: 99). Tradice spojená s prosbami o úrodu směřovanými ke katolickému světcovi zanikla na většině míst, kde se do té doby dochoval, právě v této době.

V 50. letech 20. století zůstalo obcházení ovocných stromů na sv. Matěje živé jen v několika málo rodinách, vzpomínky na něj nicméně zůstaly v povědomí obyvatel řady obcí v severovýchodních Čechách. Po roce 1948 vévodily festivitám v průběhu roku oficiálně vyhlášené oslavy výročí a slavností důležitých pro oporu nového režimu (jako byly oslavy tzv. Vítězného února či Velké říjnové socialistické revoluce). Proměny výročních festivit tak charakterizuje přechod od tradic spojených se zemědělským rokem nejprve k občanským slavnostem (v době po první světové válce to byly např. oslavy Dne vzniku samostatného Československa nebo Dne upálení mistra Jana Husa, později výše jmenované slavnosti), a následně k oslavě jednotlivce jako pracujícího občana (po roce 1948 to bylo zejména slavení Mezinárodního dne žen, Svátku práce nebo Mezinárodního dne dětí).

Církevní svátky byly upozaděny. Archaická praktika k zajištění úrody ovocných stromů byla na oficiální katolický církevní rok navázána pouze symbolicky (podobně jako i jiné archaické zemědělské praktiky, jejichž původ lze hledat v předkřesťanské době). Nebyla ani významnou lidovou tradicí s reprezentativní či integrační funkcí a v moderní společnosti tak ztratilo její udržování smysl.

Svatomatějská tradice ve východních Čechách

Při studiu obecních kronik okresu Pardubice bylo zachyceno pět zpráv o udržování svatomatějského zvyku, většina z druhé čtvrtiny 20. století a všechny z východní části okresu Pardubice. Následně byly již se zaměřením na oblast mezi Sezemicemi a Horním Jelením nalezeny další dva doklady svatomatějské tradice.

Na základě informací z obecních kronik byla prostudována regionální literatura s potenciální možností zmínek o sledované tradici. Bylo zjištěno, že v severovýchodních Čechách byl obyčej kromě výše jmenovaného Jičína, Nového Města nad Metují, Nového Bydžova či Třebechovic zaznamenán v podorlické oblasti (Zdrůbek 2005: 62–63) či v obci Praskačka na Královéhradecku: „*Například v Praskačce nechodili chlapci a děvčata na koledu na Tři krále, ale až na Matěje. V ten den po celé vesnici v různých tóninách na zahradách a zápražích zněla koleda, která měla hospodářům připomenout jarní ošetření ovocných stromů...*“ (Žlábková 2009: 17) V současnosti připomínají informátoři tento zvyk jako živý ještě v 60. letech 20. století mj. v Sedlicích (dnes součást obce Praskačka).

V současném Pardubickém kraji se v literatuře svatomatějské tradici spojené s obcházením stromů kromě výše popsaných zdrojů (zmiňující Chrudimsko či Choltice) věnovaly zejména vlastivědné sborníky *Chrudimsko a Nasavrcko*; *Lid na Hlinecku a Pardubicko, Holicko, Přeloučsko*. Všechny ji shodně líčí jako živou a běžně rozšířenou ještě na počátku 20. století (1900, 1905, 1912).

Doklady o sledované tradici najdeme také v několika regionálních pracích z východní části Pardubického kraje zabývajících se místní obyčejovou tradicí. Autory používaná terminologie je ale dobově vágní a jednotlivé popisy nereflektují míru závaznosti praktik či to, do jaké míry lidé věřili v účinnost svého jednání. Z jednotlivých záznamů tak lze jen těžko určit, zda sledovaná tradice fungovala jako obyčej, nebo již jen jako zvyk. Jde o záznamy z České Třebové (Šebela 1999: 5) či Vysokého Mýta (Šembera 1845: 21). Na Litomyšlsku zmiňovala svatomatějskou praktiku kromě již uvedeného Josefa Karla (1923/1924) Teréza Nováková ([1913]). Na Pardubicku, Holicku a Přeloučsku ji zaznamenali místní vlastivědní pracovníci v obcích a místních částech Bezděkov u Choltic, Bohdaneč, Časy, Jezbořice, Lány na Důlku a Pardubice na přelomu 19. a 20. století v následující

podobě: „*Na sv. Matěje posílají rodiče bosé děti před východem slunce do zahrady. Ty držíce se stromu točí se kolem něho, aneb běhají od jednoho stromu k druhému a tlukou do nich vařečkou, při čemž volají. [...]* Někdy tak volá do korun stromů ve dvírkách zahrady sám bosý výměnkář, sesiluje [sic!] hlas k ústům přiloženými dlaněmi... Někde chlapec nesoucí menší děvče na zádech volá po třikráte. Všude bývaly děti obdarovány.“ (Rosůlek 1905: 32, viz také Hanuš 1892: 512) Vlastivědný sborník *Krajem Pernštýnův* zachytil v roce 1921 již zaniklou tradici obdobně, a to navíc v místních částech či obcích Pardubičky, Roveň a Opočíněk. Svatomatějské obcházení stromů ve Zdechovicích popsaly dvě žákyňe Karla Václava Raise (1912: 296). Rovněž na Chrudimsku a Nasavrcku (Hanus 1912: 441) byla sledovaná tradice udržována. Karel Václav Adámek ve své práci *Lid na Hlinecku* uvádí, že „*obyčej tento jest všude po Hlinecku znám a rozšířen*“ (Adámek 1900: 211). Řikání či volání, popřípadě lokální zvláštnosti svatomatějského obcházení stromů zachytil Adámek spolu s názvem lokality, kde se provozovalo, oproti ostatní literatuře poměrně rozsáhle i na dalších stranách své práce (tamtéž: 90–91, 211–212), např.: „*Bylo v ten den po dědinách jekotu na zahradách. Stromy prý v zimě spí a těmi ranami budí se ze zimního sna.*“ (Tamtéž: 212) Svatomatějskou tradici zaznamenal Adámek ve třinácti lokalitách (Blatno, Holetín, Kameničky, Kladno, Pláňavy, Raná, Skuteč, Srný, Stan, Studnice, Svratka, Vojtěchov a Vortová), do poloviny 20. století se však pravděpodobně všude vytratila, což potvrdil také terénní výzkumu ve sběrné oblasti Muzea v přírodě Vysočina v 80. letech 20. století.¹² Svatomatějská tradice naopak nebyla součástí nedávných výzkumů¹³ výročního zvykosloví na Pardubicku.

Dotazníky někdejší Národopisné společnosti československé se o zvyk zajímaly ještě v 60. letech 20. století (např. dotazník vytvořený Drahomírou Stránskou v roce 1963 pod názvem *Ohně, obchůzky, koleda, obdarovávání*, viz Drápala 2014: 74). Zpracování odpovědí na dotazník ze 60. let, které nebylo součástí této práce, může tak v budoucnu přinést ještě další informace. Dotazníky distribuované v letech 1978 a 1979 brněnskou etnografickou katedrou¹⁴ s posléze publikovanými výsledky (Frolec 1982) již otázku na svatomatějskou tradici neobsaňují, stejně tak další dotazníky (z poslední doby např. dotazník České národopisné společnosti z roku 2008).

Koncepce výzkumu

Nově nalezené prameny posouvají naše povědomí o zkoumané tradici. Obecní kroniky z oblasti východně od Pardubic poukázaly na její praktikování ještě kolem poloviny 20. století, byť v naprosté většině míst výskytu zřejmě zanikla již na počátku 20. století¹⁵ (z doby po první světové válce máme jen několik málo zpráv o živé tradici). Informace z obecních kronik¹⁶ okresu Pardubice byly pro tuto práci ověřovány porovnáváním s dalšími obdobnými prameny a regionální literaturou. Jedinečnost dlouho udržované tradice na vytipovaném území východně od Pardubic potvrdili odborní pracovníci, zejména zaměstnanci muzeí ve východních Čechách. V ostatních

částech Pardubického kraje¹⁷ se ani během výzkumů dalších zvykoslovných praktik,¹⁸ ani během studia obecních kronik a regionální literatury v průběhu 20. století (resp. od roku 1918) zmínky o svatomatějském obcházení stromů dosud neobjevily. Předpokládáme proto mizení tradice a její marginalizaci ve společnosti.

Pro zjištění současného stavu povědomí o námi sledovaném zvykoslovném projevu byly provedeny výzkumné sondy na vytipovaném území se snahou zachytit vzpomínky posledních žijících přímých aktérů obcházení a otloukání ovocných stromů za doprovodu říkadla. Ze studia obecních kronik vzešel totiž náš předpoklad, že příslušníci dnes nejstarší žijící generace (lidé

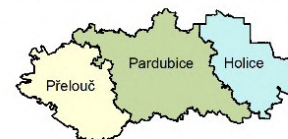
ADMINISTRATIVNÍ ROZDĚLENÍ OKRESU PARDUBICE - STAV K 1.1.2016

Počet obyvatel v obci



NÁZEV MĚSTA
 Název městyse
 Název ostatních obcí

Správní obvod obce s rozšířenou působností



Administrativní mapa okresu Pardubice. Český statistický úřad, Krajská správa ČSÚ v Pardubicích.
Dostupné z: <https://www.czso.cz/csu/xe/mapy_okresu_pardubickeho_kraje>

narození ve 30. a 40. letech 20. století) vytyčeného území (viz mapa) se zvyku v dětství aktivně účastnili, nebo jej minimálně znali od svých rodičů a že tedy bude možné zaznamenat jejich vzpomínky. Na podzim 2023 byly proto osloveny všechny obce ve vytipované oblasti nejprve prostřednictvím e-mailu s plakátkem, který bylo možné vyvěsit na viditelné místo na některé obecní akci či u obecního úřadu. Později byli představitelé obcí kontaktováni telefonicky a díky spolupráci s nimi se podařilo oslovit nejstarší generaci s dotazem týkajícím se sledovaného tématu. Občané byli kontaktováni představiteli obcí během výstavy jiřinek, výletu seniorů, obecní akce či soukromých návštěv.

Kromě vzpomínek na zvykoslovné praktiky spjaté se Štědrým dnem¹⁹ byla zaznamenána pouze jedna vzpomínka týkající se svatomatějského obcházení stromů, a to v obci Trusnov u informátora narozeného v roce 1947: „O svatém Matěji mi vyprávěl otec (nar. 1914), otloukaly se stromy pro štěstí, že aby se urodilo. Víc neví.“ V širší oblasti východních Čech byli osloveni současní sadaři s dotazem na sázení stromů a zvyk jejich otloukání. Zvyk znal pouze informátor z Dolního Újezda u Litomyšle, a to z vyprávění svých dědečků (nar. 1896, 1899). Ani v paměti nejstarší generace obyvatel Jaroslavi se při zmiňovaném sondážním průzkumu nenašla jediná vzpomínka na svatomatějskou tradici, byť její živé praktikování uvádí místní kronika ještě v roce 1954 a v obci je dosud živý např. zvyk vodění Jidáše.

V průběhu výzkumu se podařilo oslovit další obyvatele sledované oblasti díky výjezdům do terénu a dalším sondážním výzkumům ve spolupráci s obcemi, místní akční skupinou (dále MAS) Holicko, domovy pro seniory a obecními knihovnami. V říjnu a listopadu 2023 byli potencionální pamětníci kontaktováni ve spojitosti s akcí MAS Holicko *Stromy, které spojují* v obcích Dolní Roveň, Trusnov a Poběžovice u Holic a dále v domovech pro seniory v Moravanech a Pardubicích. Většina oslovených osob svatomatějské otloukání stromů neznala a nikdy o něm neslyšela, několik málo informátorek si jej však ze svého dětství vybavilo jako obchůzku konanou ještě v 50. letech 20. století. Jak je ze sondážního výzkumu patrné, z lokální kolektivní paměti se svatomatějská tradice vytratila zřejmě v průběhu druhé poloviny 20. století, nejpozději pak na počátku 21. století, a dnes je součástí individuální paměti jen několika málo jedinců.

Obecní kroniky jako pramen pro studium svatomatějského obcházení stromů

Obecní kroniky představují jeden z nejdůležitějších pramenů ke sledování transformace a zániku námi studované tradice. Na rozdíl od jiných zdrojů (zmínky v periodických či v obecnějších pracích o tradičním zvykosloví) mají větší vypovídající hodnotu, co se místa i času týká. V námi sledované oblasti zmiňují zaniklý „starý zvyk“ konaný na sv. Matěje kroniky obcí či místních částí Poběžovice u Holic v roce 1930, Lukovna v roce 1933, Bohumileč v roce 1946 a Horní Roveň v roce 1961. Jako živý jej kronikáři zaznamenali ještě v roce 1929 v obci Vysoké Chvojno, v roce 1938 v osadě Litětiny a v roce 1954 v obci Jaroslav.

Kronika obce Vysoké Chvojno uvádí k roku 1929: „*Na Matěje chodí děti brzy ráno po domech a volají: [text říkadla vynecháváme]. Za to pak jsou všude obdarovány.*“²⁰ V Poběžovicích u Holic byla v roce 1930 zachycena dvě již nepoužívaná říkadla. „*Na svatého Matěje děti volaly v zahradě [text říkadla vynecháváme].*“²¹ Kronika Lukovny v roce 1933 uvádí, že „*na sv. Matěje chodily (děti) do zahrad třást stromy a zpívaly: Volám, volám svatého Matěje...*“²²

V osadě Litětiny, patřící k Dolní Rovni, místní kronikář v roce 1938 zapsal: „*Různé koledy, o Třech kráľích, na Štěpána, na sv. Matěje, o Velikonocích aj. udržovaly se až do 20. století, mnohé udržují se podnes... Na sv. Matěje brzy ráno, ještě za tmy, je všude na zahradách živo, děti pobíhají v houfech větších i menších od stromu ku stromu a otloukají je vařečkou za zpěvu této koledy: [text koledy vynecháváme] To se děje v plném chvatu, aby každý co nejvíce zahrad proběhl a hlavně, aby koledy něco vynesly, neboť hospodyně udílí pak koledníkům sušené hrušky, slívy neb ořechy i čerstvé ovoce někdy, popř. peníze; kdo nelenil aneb to tak doopravdy neprobíral, vykoledoval si i plný pytlík této dobroty, která měla vždycky daleko lepší chuť. V současné době se tento zvyk dobře ještě udržuje.*“²³ Podobně popsal již zaniklý zvyk kronikář sousední Horní Rovně v roce 1961: „*Zvyky a obyčeje, které se dosud udržely nebo se donedávna zachovávaly. [...] Sv. Matěj: 24. února – ráno před odchodem do školy jsme běhali po zahradách a hůlkou jsme ťukali do kmenů stromů zpívajícíe [text písně vynecháváme]. A dědeček nám dával korunu a ještě jablíčko a sušené švestky a křížaly (vykrájená rozčtvrcená jablka usušená).*“²⁴

V obci Jaroslav byla místním kronikářem rovněž zaznamenána odměna za vykonání zvyku, a to ještě v roce 1954: „*Ve zdejší obci se dodržují některé zvyky a obyčej. Zachovaly se z dávných dob pověr. Dnes jim už nikdo nevěří, ale přesto se každým rokem opakují. Tak na den sv. Matěje (24. 2.) chodí děti od domu k domu, mají hole, jimi otloukají stromy a říkají [text koledy vynecháváme]. Od majitelů pak dostávají sušené švestky, křížaly, peníze, cukroví i jablka.*“²⁵

Svatomatějská tradice v individuální paměti

Autentické vzpomínky, ačkoliv mohou být po letech zkrácené, přinášejí další cennou část do mozaiky sledující průběh zkoumané svatomatějské tradice. Ve všech případech, které se podařilo zachytit (informátorky pocházejí z Litětín, Horní Rovně, Dolů u Luže a z Vysoké u Holic), se jednalo o praktiku konanou společně s dalším aktérem (ať už šlo o rodiče vysílající děti do zahrady, nebo o skupinku dětí, k níž se informátorka připojovala). Nezávisle na sobě dvě informátorky uvedly obíhání stromů na vlastní zahradě, další dvě vyprávěly, že chodily od domu k domu, resp. od zahrady k zahradě. V tomto případě šlo o sváteční obchůzku, která však nebyla spojovaná s odměnou (ta představovala jen jednu z forem této tradice). Jak již bylo naznačeno, všechny informátorky shodně vylučují, že by chodily bosa, všechny další náležitosti však zachovávaly.

Informátorka (nar. 1933) z Litětín chodila v dětství na sv. Matěje otloukat stromy vařečkou. Vzpomíná, že chodily i další děti, každé však vyběhlo na svou zahradu a odměnu nedostávaly. Informátorka (nar. 1939) z Dolů u Luže nedaleko od sledované oblasti vzpomíná, že tatínek ji jako malou posílal do zahrady, aby oběhla ovocné stromy, otloukla je proutkem a říkala: „*Oblíkej se, sádku, do zelenýho kabátku. Zejtra bude mráz, abys neozábs.*“ Informátorka (nar. 1940) pocházející z Vysoké u Holic a později žijící v Ostřetině vzpomíná, že chodila ještě v deseti letech společně s kamarády na zahrady jednotlivých dětí. Za obchůzku nedostávali žádnou odměnu. Bylo třeba otlouci stromy vařečkou.

Nejmladší vzpomínka pochází od informátorky (nar. 1949) narozené a žijící v Horní Rovni. Pamětnice jako malá, naposledy ve svých sedmi letech (v roce 1956, bylo prý tehdy hodně sněhu) obcházela stromy na domácí zahradě i u sousedů: „*Maminka nás tak vedla. Poslala mě*

taky k sousedům: Ještě jsi támhle nebyla, ještě támhle.“ Dříve obyčej provozovali také její starší sourozenci, z doby svého dětství si ale nevzpomíná na kamarády či spolužáky, kteří by také chodili – na obchůzce byla ve svých sedmi letech sama a za otloukání nedostala žádnou odměnu. Sousedé ovšem obyčej znali a přijali ji, když k nim na zahradu zaběhla. Během rozhovoru bez rozmýšlení a dotazování žena přednesla také říkadlo:

*Běhám, běhám po sadě
na svatého Matěje,
kde můj hlásek obejde,
všude ovoce dost bude.
Hrušky, jabka, karlátko,
bude plná zahrádka.
Hrušky, jabka, slívy,
budou plný chlívky.*

Závěr

Tradiční prosperitní praktika k zajištění úrody ovocných stromů konaná každoročně na svátek sv. Matěje v řadě českých i moravských lokalit ještě na přelomu 19. a 20. století měla původně podobu výročního obyčeje udržovaného v rodině s prvky magie. Obyčej měl kromě obřadního charakteru také praktický hospodářský dopad, neboť hospodářům připomínal jarní ošetření ovocných stromů, podobně jako i jiné praktiky, říkadla a praxistiku hospodářského roku (viz např. Munzar 1985: 74 – „*Na svatého Řehoře líný sedlák, který neoře.*“).

Interpretace původu jednotlivých prvků obyčeje nebyla předmětem našeho textu, na tomto místě lze snad jen poukázat na pomyslnou paralelu člověka a stromu. Strom lidé „budili ze zimního spánku“ (*Stromečku, probud se!*) po zimě ještě za tmy, před rozbřeskem, tedy brzy ráno, v době začátku nového vegetačního roku. Strom se měl v nový den „upravit“ (*Stromečku vstávej, ovoce dávej, umyj se a učeš, přišel svatý Matěj dnes!*) či „obléct“ (*Sádku, sádku, voblíkej se do zelenýho kabátku*) do nových listů a květů a dobře plodit, lidé naopak oblečení či obuti nebyli (předávali stromu svůj oděv nebo tělesné teplo či snad poukazovali na svoje sepjetí se zemí, resp. s půdou).

Ve 20. století byly zmíněné praktiky udržované v rámci zvyku, proměňovaly se, a postupně zanikly. V místech, kde se sledovaná tradice udržela nejdéle, byla

zachována ve stejné podobě, jaká byla zaznamenána ve starší literatuře. Jednalo se nadále o otloukání stromů na vlastní zahradě, popřípadě o dětskou kolední obchůzku či obchůzku bez stanovené odměny. Současný výzkum a studium obecních kronik ukazují, že v Pardubickém kraji se zvyk udržel přibližně v oblasti mezi Sezemicemi a Horním Jelením do 30. let, s výjimkami až do 50. let 20. století. Ještě déle (zřejmě do 60. let 20. století) se zachoval v Královéhradeckém kraji. Zda byla příčinou zániku tradice ve většině lokalit proměna společnosti v důsledku první světové války (kdy došlo mnohdy k výraznému narušení homogenity lokálních komunit), či vzniku Československé republiky (s jistějším sebeurčením, proměnou náboženských poměrů i vnímání

náboženství a víry jako takové, ale i s významnou modernizací života na venkově), to nevíme, resp. nemáme prozatím dostatek relevantních pramenů.

V oblasti, z níž pocházejí kronikové záznamy, se zvyk v některých lokalitách praktikoval ještě po druhé světové válce. Další proměny společnosti a slavení nových svátků spatých s občanem jako jednotlivcem a s událostmi významnými pro politický režim v letech 1948–1989 již ovšem nepřečkal. Co přispělo k mizení svatomatějského obcházení stromů v různém časovém rozmezí, zůstává nadále nejasné. Příčinou jeho pozdějšího zániku v některých lokalitách mohla být konzervativnost některých obcí, rodin či jednotlivců, ale třeba i sentimentální snaha udržovat starou tradici v rychle se měnícím světě.

POZNÁMKY:

1. Švestky.
2. Svatomatějská tradice byla zaznamenána mj. na Vyškovsku, kde podle Valy (1962) zanikla až před druhou světovou válkou. Valou jmenované lokality přitom nespádaly do německého jazykového ostrova, který zde existoval. Zemanová (1982) přináší poznatky o výročních obyčejích živých mezi německým obyvatelstvem na Vyškovsku v obci Rostěnice-Zvonovice do roku 1945 tradici obcházení a otloukání ovocných stromů nezmiňuje. Nyní nemáme k dispozici více pramenů týkajících se německého obyvatelstva z jiných oblastí Čech a Moravy, nelze tedy s jistotou říci, zda se u nich svatomatějská tradice vyskytovala či nikoliv.
3. O starších pramenech prozatím nemáme žádné informace.
4. Hlinecko zmiňuje v této souvislosti Karel Adámek (1900: 91).
5. Na Vyškovsku vylézaly děti na strom, aby se jejich volání lépe rozléhalo, a pod stromem následně našly obvykle sušené ovoce, které jim tam maminky nenápadně položily (Vala 1962); na Brněnsku hodi dítěm ovoce otec nepozorovaně na strom (Bartoš 1888: 279).
6. Karel Jaromír Erben (1937: 48) uvádí v roce 1867 varianty říkadla z Jičína, Chrudimska a Berounska. V periodiku *Český lid* se nacházejí záznamy z Velimska, Českobrodka, Třebchovic či Choltic (Od vánoc do velikonoce... 1892: 512), z okolí Nového Města nad Metují (Hraše 1910). Popis máme také z Mnichovohradištska (Večerková 2007: 544), z Hradecka a z okolí Nového Bydžova (Košťál 1891: 193–194; 1902: 248). Dosud nejnovější zmínka o praktikování sledované tradice v Čechách pochází z jihočeské obce Komárov u Soběslavi (viz Vaňous 1931: 159).
7. Na Brněnsku zaznamenal obyčej v polovině 19. století František Sušil (1860: 734), tamtéž jej popsal také František Bartoš v publikaci *Naše děti* (1888: 279). Ve Vážanech na Vyškovsku jej sledoval Jan Vyhliďal [1906], další obce této oblasti (Moravské Prusy, Moravské Málkovice, Orlovice a Boškůvky) později doplnil Inocenc Vala (1962). Podle dosud publikovaných informací se svatomatějské obcházení stromů udrželo nejdéle právě na střední Moravě, konkrétně na Vyškovsku, kde zaniklo ve 30. letech 20. století (Vala 1962: 12).
8. Takto souběžně mohla zřejmě tradice existovat na více místech. Ne přímo je to patrné z textů dvou dívek pocházejících ze stejné obce, konkrétně ze Zdechovic na Pardubicku. Zvyk ve Zdechovicích popsaly dvě žákyně Karla Václava Raise v měšťanské dívčí škole na Královských Vinohradech, a ten jejich líčení zaslal do Českého lidu: „*Jak se děti těšily na sv. Matěje! Jednoho dne ráno jsem se probudila a slyšela jsem volati: ‚Volám, volám na sv. Matěje, kde můj hlásek obejde, ať všude dost ovoce je.‘ Hned ustrojila jsem se a šla se podívat, kdo to volá. Viděla jsem vedle u souseda děvčata, která byla ověnčena listím se stromů. Tři šly napřed, ostatní dvoustupem za nimi. První chodily od stromu ke stromu, otloukaly je vařečkou za nimi. ‚Volám, volám na sv. Matěje, kde můj hlásek obejde, ať všude dost ovoce je.‘ Ostatní stály v řadě a zpívaly. Když všechny stromy již otloukly, vyšla hospodyně a dala jim o uzlíku trochu sušených švestek, hrušek, jablek, někdy i peníze. Děti poděkovaly a šly dále. Když obešly celou vesnici, rozdělily se o svůj majetek, který vykoledovaly.“ Druhá žákyně popisovala jinou variantu zvyku. „*Někde dosud na venkově oslavuje se jarní svátek sv. Matěje. Ráno před východem slunce jde služka nebo chasník na zahradu, kde se točí okolo stromu a zpívá: ‚Volám, volám na sv. Matěje, kde ten hlásek ozeje, všude dost ovoce bude.‘ Když dozpívá, klekne si k východu slunce a třikrát se pomodlí.*“ (Rais 1912: 296)*
9. Prameny ani vzpomínky informátorů nepřinášejí obraz konkrétní podoby. Naopak ukazují různost udržovanou v lokálních obměnách pevně dané tradice.
10. V roce 1880 to bylo 92 % a 5 % byli evangelíci; v roce 1921 to bylo 89 %, evangelíků bylo 6 % a příslušníků československé církve 3 %; v roce 1930 bylo 85 % katolíků, 7 % náleželo k československé církvi a 6 % bylo evangelíků.
11. Pamětní kniha obce Jaroslav v roce 1954 uvádí: „*Ve zdejší obci se dodržují některé zvyky a obyčeje. Zachovaly se z dávných dob pověry. Dnes jim už nikdo nevěří, ale přesto se každým rokem opakují.*“ SOKA Pardubice, fond Archiv obce Jaroslav, nezpracováno, SK 289, Pamětní kniha obce Jaroslav, s. 134.

12. V současnosti je ještě možné doložit dobu, kdy byl zvyk v povědomí místních obyvatel. Např. informátorka (nar. 1959) vzpomíná, že v jejích sedmi letech, tedy v roce 1966, se na dračkách ve Vítanově u Hlinska ještě o zaniklém zvyku vyprávělo.
13. Platí to jak pro práci Markéty Vaňkové (2005) zaměřenou na kulturní využití a zvyky udržované v Dolní Rovni, tak pro delší výzkumný projekt Hany Vincenciové (2008) zaměřený na výroční obyčeje ve východních Čechách.
14. Tehdy Katedra historie a etnografie střední, jihovýchodní a východní Evropy Univerzity Jana Evangelisty Purkyně.
15. Zprávu o zániku tradice podává ve svém příspěvku o výročních obyčejích na jihozápadě Českomoravského Horácká Helena Bočková: „Do první světové války definitivně zanikly dorotské a řehořské obchůzkové hry, třesení stromy na Matěje, vynášení smrti a přinášení nového léta, vylévání studní, chození s královnou, trhání kvítí na Jana Křtitele, stínání kohouta, shazování kozla, vánoční obchůzkové hry.“ (Bočková 1982: 164–165)
16. Prostudováno bylo téměř 90 kronik z okresu Pardubice, z nichž v pěti byla nalezena zmínka o obcházení ovocných stromů na sv. Matěje. Všechny pět kronik pocházelo z oblasti mezi Sezemicemi a Horním Jelením, prostudováno byly proto dostupné kroniky dalších deseti obcí z tohoto regionu, přičemž zmínka o této tradici byla nalezena v dalších dvou.
17. Vzpomínky na obyčej, resp. zvyk, byly však zachyceny také v současném Královéhradeckém kraji, v jeho jižní a jihozápadní části přímo sousedící s vytípaným územím. Studium jevu v této oblasti se nabízí jako předmět dalšího výzkumu.
18. Teritorium, kde se dlouho svatomatějské obcházení stromů praktikovalo, se částečně překrývá s územím, na němž se vyskytují lokality, jejichž obyvatelé do současnosti udržují zvyk vodění Jidáše.
19. Respondent z Horních Ředíc uvedl otloukání ovocných stromů na Štědrý den, respondenti z Rokytna hovořili o obdarování stromů a dobytka.
20. SOKA Pardubice, fond Archiv obce Vysoké Chvojno, inv. č. 2, SK 995, Pamětní kniha obce Chvojno, s. 44–45.
21. SOKA Pardubice, fond Archiv obce Poběžovice u Holic, 1860–1945 (1984) (NAD 133); inv. č. 1; ukl. j. 1, Pamětní kniha obecní, Poběžovice u Holic, s. 53.
22. SOKA Pardubice, fond Místní národní výbor Lukovna, nezpracováno, SK 421, Kronika obce Lukovny, s. 41.
23. SOKA Pardubice, fond Archiv obce Litětín, nezpracováno, SK 414, Pamětní kniha obce Litětín.
24. SOKA Pardubice, fond Archiv obce Horní Roveň, nezpracováno, SK 216, Pamětní kniha obce Horní Rovně.
25. SOKA Pardubice, fond Archiv obce Jaroslav, nezpracováno, SK 289, Pamětní kniha obce Jaroslav, s. 134.

ARCHIVNÍ PRAMENY:

- Státní okresní archiv Pardubice, fond Archiv obce Bohumileč, nezpracováno, SK 18, Pamětní kniha obce Bohumilče.
- Státní okresní archiv Pardubice, fond Archiv obce Horní Roveň, nezpracováno, SK 216, Pamětní kniha obce Horní Rovně.
- Státní okresní archiv Pardubice, fond Archiv obce Jaroslav, nezpracováno, SK 289, Pamětní kniha obce Jaroslav.
- Státní okresní archiv Pardubice, fond Archiv obce Litětín, nezpracováno, SK 414, Pamětní kniha obce Litětín.
- Státní okresní archiv Pardubice, fond Místní národní výbor Lukovna, nezpracováno, SK 421, Kronika obce Lukovny.
- Státní okresní archiv Pardubice, fond Archiv obce Veliny, nezpracováno, SK 970, Pamětní kniha obce Velin.

LITERATURA:

- Adáamek, Karel Václav. 1900. *Lid na Hlinecku*. Praha: Archeologická komise při akademii císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- Bartoš, František. 1888. *Naše děti*. Brno: J. Barvič.
- Bočková, Helena. 1982. Výroční obyčeje na jihu a západě Českomoravské vrchoviny. In: Frolec, Václav (ed.). *Výroční obyčeje. Současný stav a proměny*. Brno: Blok. 164–175.
- Drápala, Daniel. 2014. *Dotazníky České národopisné společnosti*. Praha: Česká národopisná společnost.
- Erben, Karel Jaromír. 1937. *Prostonárodní české písně a říkadla*. Praha: Evropský literární klub.
- Frolec, Václav (ed.). 1982. *Výroční obyčeje. Současný stav a proměny*. Brno: Blok.

- Státní okresní archiv Pardubice, fond Archiv obce Vysoké Chvojno, inv. č. 2, SK 995, Pamětní kniha obce Chvojno.
- Státní okresní archiv Pardubice; fond Archiv obce Poběžovice u Holic, 1860–1945 (1984) (NAD 133); inv. č. 1; ukl. j. 1, Pamětní kniha obecní, Poběžovice u Holic.
- Východočeské muzeum v Pardubicích, sbírka Rukopisy, inv. č. Rkp 460/4, Vincenciová, Hana. 2008. *Výroční obyčeje jako součást společenského života obyvatelstva východních Čech (současný stav v návaznosti na tradici a možné perspektivy)*. Projekt výzkumu a vývoje s identifikačním kódem DB06P01RNK002.
- Východočeské muzeum v Pardubicích, sbírka Rukopisy, inv. č. Rkp 12/3, Hanuš, Josef. *Výroční obyčeje, zvyky s pověrami*. 80. a 90. léta 19. století s doplněním ve 20. a 30. letech 20. století.

- Galbičková, Jana. 2013. *Lidové zvyky a tradice Podorlicka*. Týniště nad Orlicí: J. Galbičková.
- Van Gennep, Arnold. 1997. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Galla, Karel. 1939. *Dolní Roveň. Sociologický obraz české vesnice*. Praha: Spolek péče o blaho venkova.
- Hanus, Václav. 1912. *Chrudimsko a Nasavrcko III. Obraz kulturní*. Chrudim: Výbor ku popisu okresu chrudimského a nasavrckého.
- Hanuš, Josef. 1912. Na Matěje. *Krajem Pernštýněv. Vlastivědný sborník škol. okresu pardubického* 1 (6): 95–96.
- Hrabětová, Jana. 1992. *Jaro na vsi. Staré lidové zvyky a obyčeje v Polabí*. Poděbrady: Polabské muzeum.
- Hraše, Jan Karel. 1910. Prosba k sv. Matěji za úrodu. *Český lid* 19: 112.

- Holubová, Markéta. 2003. Strom v tradiční lidové kultuře. In: Tarcalová, Ludmila (ed.). *Zeleň v lidových obyčejích*. Uherské Hradiště: Slovákcké muzeum. 61–67.
- Hrušková, Marie. 2005. *Kult stromů v zemích Koruny české*. Praha: Abonent ND.
- Jelínek, Karel – Římovský, Karel – Smolík, Zdeněk. 2004. *Lidové pranostiky, přísloví a zvyky v zemědělství*. Brno: Mendelova zemědělská a lesnická univerzita.
- Karel, Josef. 1923/1924. Na sv. Matěje. *Od Trstenické stezky. Vlastivědný sborník okresu litomyšlského a poličského* 3 (6): 88–91.
- Karlová, Jana. 2013. *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Kirschner, Jan. 2010. „Husité nejsou husité, ale katoličtí modernisté.“ *Christnet* [online] 11. 1. [cit. 4. 7. 2024]. Dostupné z: <https://www.christnet.eu/clanky/4333/husite_nejsou_husite_ale_katolicti_moderniste.url>.
- Košťál, Josef. 1891. *Dětský věk*. Praha: Český nakladatelský ústav F. Popelky.
- Košťál, Josef. 1902. *Rostlinstvo v podání prstonárodním*. Velké Meziříčí: Šašek a Frgal.
- Krček, Josef. 2015. *Příběh dvanácti měsíců*. Praha: Albatros.
- Langhammerová, Jiřina. 2004. *Lidové zvyky. Výroční obyčeje z Čech a Moravy*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Lenderová, Milena – Macková, Marie – Bezečný, Zdeněk – Jiránek, Tomáš. 2005. *Dějiny každodennosti „dlouhého“ 19. století. II. Díl: Život všední i sváteční*. Pardubice: Univerzita Pardubice, Fakulta humanitních studií.
- Lenderová, Milena – Rydl, Karel. 2006. *Radostné dětství? Dítě v Čechách devatenáctého století*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Munzar, Jan. 1985. *Medardova kápě aneb pranostiky očima meteorologa*. Praha: Horizont.
- Nováková, Teréza. [1913]. *Patulky po Čechách východních*. Praha: J. Otto. Od vánoc do velikonoce... 1892. Od vánoc do velikonoce. Ze sbírek zaslanych „Českému lidu“. *Český lid* 1: 502–512.
- Pargač, Jan. 1982. Výroční tradice ve společenském životě současně nymburské vesnice. In: Frolec, Václav (ed.). *Výroční obyčeje. Současný stav a proměny*. Brno: Blok. 149–155.
- Pejml, Karel. 1946. *Rostlina průvodcem člověka od kolébky ke hrobu*. Praha: Česká grafická unie.
- Popelka, Pavel. 1982. Sociální realita ve výročních obyčejích. In: Frolec, Václav (ed.). *Výroční obyčeje. Současný stav a proměny*. Brno: Blok. 74–80.
- Rais, Karel Václav. 1912. Na sv. Matěje ve Zdechovicích. *Český lid* 21: 296.
- Rosůlek, František Karel. 1905. *Pardubicko, Holicko, Přeloučsko. Díl druhý. Lid, jeho kulturní život a práce*. [Pardubice]: František Karel Rosůlek.
- Skalník, Petr (ed.). 2005. *Sociální antropologie obce Dolní Roveň*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Sobotka, Primus. 1879. *Rostlinstvo v národním podání slovanském*. Praha: Matice česká.
- Sušil, František. 1860. *Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými*. Brno: Karel Winiker.
- Šebela, Jan. 1999. *Lidové zvyky a obyčeje na Českořebovsku*. Česká Třebová: Městské muzeum.
- Šembera, Alois Vojtěch. 1845. *Vysoké Mýto, královské věnné město v Čechách*. Olomouc: Tisk a papír Aloysia Škarnicla.
- Škorpil, Emanuel. 1931. Rok zvyků a obyčejů na Vysokomýtsku. In: *Vysokomýtsko. Vlastivědné čtení o okresu vysokomýtském a skutečském*. Vysoké Mýto: Vlastivědná komise školního okresu vysokomýtského. 280–285.
- Toušek, Milan. 2004. *U Chocně háječek. Lidové písně z východních Čech*. Eds. Zdeňka Kučerová a Pavel Klapil. Choceň: Město Choceň, ZUŠ Choceň spolu s Hudební mládeží ČR, pobočkou Choceň.
- Václavík, Antonín. 2010 (1959). *Výroční obyčeje a lidové umění*. Druhé, upravené vydání. Luhačovice: Atelier IM.
- Vala, Inocenc. 1962. Prosba o úrodu – lidový obyčej v den sv. Matěje. *Věstník Národopisné společnosti československé* (1): 12.
- Vaňková, Markéta. 2005. Volnočasové a kulturní aktivity obyvatel Dolní Rovně dříve a dnes. In: Skalník, Petr (ed.). *Sociální antropologie obce Dolní Roveň*. Pardubice: Univerzita Pardubice. 167–236.
- Vaňous, František. 1931. Na Sv. Matěje. *Český lid* 31: 159.
- Večerková, Eva. 1999. Strom v lidové víře a obyčejích. In: Tarcalová, Ludmila (ed.). *Kult a živly*. Uherské Hradiště: Slovákcké muzeum. 99–115.
- Večerková, Eva. 2007. Matěj. In: Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. 2. sv. Věcná část A–N. Praha: Mladá fronta. 544.
- Večerková, Eva. 2015. *Obyčeje a slavnosti*. Praha: Vyšehrad.
- Vepřek, P. a kol. 1909. *Chrudimsko a Nasavrcko II. Poměry zemědělské a národohospodářské*. Chrudim: Výbor ku popisu okresu chrudimského a nasavrckého.
- Vondruška, Vlastimil. 2005. *Církevní rok a lidové obyčeje*. České Budějovice: Dona.
- Vondrušková, Alena. 2015. *Český lidový a církevní rok*. Brno: Moba.
- Vyhlídal, Jan. [1906]. *Rok na Hané*. Praha: vl. nákl.
- Zdrůbek, Rudolf. 2005. *Jaro, léto, podzim, zima. Duchovní dědictví Orlických hor*. Praha: Akademia.
- Zemanová, Renata. 1982. Obyčeje a jejich proměny v obci Rostěnice-Zvonovice. In: Frolec, Václav (ed.). *Výroční obyčeje. Současný stav a proměny*. Brno: Blok. 197–201.
- Zemánek, Josef. 1909. *Lidové písně z Chrudimska*. Praha: Mojmir Urbánek.
- Žlábková, Ludmila. 2009. *Stojí buk vprostřed luk. Život na venkově a lidové zvyky na Královéhradecku v průběhu roku*. Hradec Králové: Společnost ochránců památek ve východních Čechách ve vydavatelství Balustráda.

„Vo vašej sladkej materinskej reči“: K príčinám vzniku sakrálnych objektov (na príklade etnicky zmiešanej oblasti južného Slovenska)

József Liszka

DOI: 10.62800/NR.2024.3.04

“In Your Sweet Mother Tongue”: On the Causes of the Origin of Sacral Structures (Using the Example of the Ethnically Mixed Region of Southern Slovakia)

The article presents illustrative examples from the practice of constructing monuments and adapting sacral spaces in the ethnically mixed region of southern Slovakia. The presented structures, the sacral spaces that define those structures, and the related celebrations of significant religious and national holidays contribute, often in a complementary manner, to the creation and preservation of local, regional, and national identity. The sacral spaces observed reflect the layering of structures and the temporal shifts in the highlighting of their legacies. The primary motivation for constructing many of these structures was purely religious; however, there is also a secondary connection of the sacral with national/ethnic or local history. The formation of modern European nations strengthened the significance of national patron saints, and since then, the national has gradually predominated over the sacral, as evidenced by the text of the study presenting the results of field research conducted in two localities with a mixed Slovak and Hungarian population.

Key words: sacral space, monuments, identity, ethnic conflict, memory locations

Acknowledgement: Článok vznikol s podporou projektu APVV-20-0336 „Premeny spoločenstva Maďarov na Slovensku za posledných sto rokov s osobitným dôrazom na ich každodennú kultúru“.

Contact: doc. PhDr. Jozef Liszka, PhD., Fórum inštitút na výskum menšín – Výskumné centrum európskej etnológie. P.O. BOX 154, 945 01 Komárno 1, Slovenská republika; e-mail: liskajozsef@azet.sk; ORCID: 0000-0003-2002-0685

Jak citovat / How to cite: Liszka, József. 2024. „Vo vašej sladkej materinskej reči“: K príčinám vzniku sakrálnych objektov (na príklade etnicky zmiešanej oblasti južného Slovenska). *Národopisná revue* 34 (3): 199–214. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.3.04>

*Leben voll von Politik, die zur Religion wird,
und Religion, die zur Politik wird,
ein Roman historischer Ewigkeit.*
(Miguel de Unamuno)

Nápisy na katolíckych malých sakrálnych pamiatkach v celej Európe sa zvyčajne začínajú formulkou, ktorú možno odvodiť od známeho jezuitského hesla sv. Ignáca z Loyoly: *ad maiorem Dei gloriam* (= *Na väčšiu česť a Božiu slávu*). Tá sa často vyskytuje na rôznych objektoch aj v podobe skratky AMDG. Toto slovné spojenie sa objavuje na prístenných krížoch a na podstavcoch soch v rôznych jazykových mutáciách: *Na väčšiu slávu*

Božiu; Ke cti a chvále Boží; Bogu na slávu; Na większą chwałę Bożą; Ehre Gottes; Isten nagyobb dicsőségére atď. Týmto spôsobom sa zdôrazňuje na objektoch už prítomná kresťanská symbolika aj silou slova, hlásajúca spojenie s Bohom.

Boli však v užšom zmysle slova skutočne postavené tieto objekty *výlučne* na Božiu slávu? Keby to bolo tak, nebol by potrebný žiadny nápis – veď už samotný náboženský symbol, resp. súbor symbolov vyjadruje kresťanskú horlivosť, ktorá inspirovala darcov k postaveniu takých objektov. Alebo keď už nápis, tak bez uvedenia mena darcu. Samozrejme existujú aj takéto objekty, ale tie sú skôr ojedinelé. Z analýzy nápisov sa dajú

vyvodiť ďalšie závery. Ak totiž tieto nápisy dôkladnejšie preskúmame, tvrdenie, že boli postavené na slávu Božiu, a dokonca z kresťanskej horlivosti, je v kontexte ďalších príčin a okolností prinajmenšom neisté. Otázku, či ozajstným dôvodom vzniku toho alebo oného sakrálného objektu mohla byť *jedine* kresťanská zbožnosť, som už kedysi rozoberal (por. Liszka 2012, 2013c), pričom som vychádzal z databázy malých sakrálnych pamiatok Výskumného centra európskej etnológie v Komárne (Slovensko).¹ Na tomto mieste zhrniem v stručnosti základný zámer a závery. Mojim východiskom je konštatovanie, že v mnohých nápisoach na sakrálnych objektoch sú meno/mená staviteľov uvedené verzálami, teda zdôrazneným spôsobom. Je to teda tak to prvé, čo náhodného pozorovateľa upúta, pričom formulka odkazujúca na Božiu slávu je zjavne nenápadnejšia. Na ilustráciu uvádzam príklad Silickej Jablonice (okr. Rožňava), kde pri ceste vedúcej k rímskokatolíckemu kostolu stojí dodnes liatinový kríž z roku 1903 s maďarským nápisom (obr. 1).

Nebolo ťažké zistiť, že Julianna Leskó, ktorá kríž dala postaviť, emigrovala do Ameriky² niekedy koncom 19. storočia a peniaze zo svojho zárobku poslala matke do domoviny, aby (zrejme okrem iného) dala postaviť tento kríž. Pokiaľ vieme, do dediny sa už nikdy nevrátila, ale kríž nesúci jej meno na kedysi frekventovanej ceste



Obr. 1. Kríž v Silickej Jablonici. Preklad nápisu: Na slávu Božiu / z Ameriky / LESKÓ / JULIANNA / 1903. Foto Ilona L. Juhász, 2000

sa zachoval. Počet rímskokatolíckeho obyvateľstva obce sa zmenšil na niekoľko ľudí, a priestor, ktorý bol kedysi centrom, v súčasnosti stratil svoj význam. O okolie kríža sa však stará miestne reformované (kalvínske) spoločenstvo. Objekt sa stal symbolom skôr miestnej pamäti a lokálnej identity než náboženskej úcty (por. Becze 2008: 164 – 165).

Na základe spomínanej komárňanskej databázy malých sakrálnych pamiatok môžeme konštatovať, že katolícke sakrálné objekty dali postaviť pomerne často bezdetné rodiny, aby takto pre budúcnosť zachovali svoje meno.

Dôvody vzniku týchto objektov, presahujúce náboženský podnet (teda okrem náboženskej iniciatívy), možno zaradiť do nasledujúcich kategórií:

1. osobná a/alebo rodinná sebareprezentácia (viď vyššie uvedený príklad zo Silickej Jablonice),
2. skupinovej sebareprezentácia,
3. miesta pamäti: a) miesta napomínania (varovania), b) miesta spomínania, c) miesta hraničných prípadov (hraničné línie, rozlúčka) (por. Liszka 2012).

V nasledujúcom texte uvediem prípady z južného Slovenska, ktoré je ale možno aj zovšeobecniť. Ide o prípady skupinovej (etnickej) sebareprezentácie v sakrálnom priestore, teda o fenomén, v ktorom sa (zdanlivo) sakrálna a (zdanlivo) profánna najčastejšie prelína. Na úvod je však treba objasniť isté terminologické otázky.

Exkurz 1.

Pre potreby tejto štúdie sa obmedzujem predovšetkým na základné (a zjednodušené) definície termínov potrebných na vytvorenie spoločného jazyka, bez konfrontácie s rôznymi teologickými, sociologickými, antropologickými a filozofickými názormi. Je tak azda prijateľné, že pojem sakrálny, vytvorený z latinského *sacer* (= posvätný), znamená niečo nadprirodzené, jestvujúcim mimo tohto sveta. Rudolf Otto vo svojom vplyvnom diele vidí podstatu posvätného v *numinóznom*, ktoré je mimo všetkého, ako niečo „celkom iné“, neporovnateľné so žiadnym iným ľudským javom, so žiadnym iným javom vesmíru, neuchopiteľné a pre človeka desivé (Otto 1947: 5 – 7). Mircea Eliade pri hľadaní podstaty posvätného zdôrazňuje, že „človek poznáva posvätné, pretože sa *zjavuje* a ukazuje ako absolútne odlišné od profánneho.“ Tento prejav posvätného označuje gréckym slovom *hierofánia* (*hieros* = posvätný; *phainomai* =

ukázať sa), čo znamená manifestácia svätosti, a potom s lakonickou stručnosťou definuje posvätné (sakrálné) ako „opak profánneho“ (Eliade 1957: 8). Čo však chápeme pod pojmom profánny? Slovo pochádza z latinského *pro-* (= pred) a *fanum* (= svätyňa) a používa sa na označenie bežného, veľmi všedného prostredia a jeho javov, miesta, ktoré nie je posvätné (mimo svätyne). Situácia však nie je taká jednoduchá. Otto upozorňuje (síce nie tým výrazom) na devalváciu posvätného (posvätná vôľa, posvätná povinnosť atď.) a na to, že samotné posvätné nemusí byť nevyhnutne náboženským pojmom a nemusí mať nevyhnutne ani pozitívnu konotáciu (Otto 1947: 6).

Kategória posvätného (sakrálného) teda vyhovuje aj nenáboženským predstavám, zároveň je však aj historicky a sociálne determinovaná, čo znamená, že ňou možno rozumieť aj javy, ktoré sa vo verejnom diskurze považujú za profánne. Môže to byť prípad niektorých etických alebo aj sociálnych javov. Posvätné sa teda môže rozširovať na profánne, alebo ak chceme, profánne môže byť sakralizované, zatiaľ čo inokedy – alebo podľa iných koncepcií (pozri nižšie) – môže byť posvätné profanizované, sekularizované.

Posvätnému (sakrálnemu) priestoru ako fenoménu je tiež venovaná početná odborná literatúra. Zahŕňa tak rozsiahle, celokontinentálne oblasti, teda oblasti zakreslené na nábožensko-geografických mapách, ako aj geograficky o niečo užšie sakrálné krajiny (*Sakrallandschaft*), ktoré sú často súčasťou areálu konkrétneho pútnického miesta, a tiež lokálne sakrálné priestory, ktoré sa vytvorili v bezprostrednej blízkosti niektorých posvätných miest či objektov.³ V našom prípade budem hovoriť práve o tých posledných. Mircea Eliade definuje posvätný priestor (*heiliger Raum*) a ľudský príbytok (*menschlicher Wohnstatt*) ako „dve formy bytia vo svete“ (*zwei Arten des In-der-Welt-Seins*) (Eliade 1957: 10 – 11). Podľa Aleidy Assmann posvätné miesta sú tie, kde možno zažiť prítomnosť božstva. Posvätný priestor je kontaktnou zónou medzi Bohom a človekom.⁴ Ide o bežnú (a v tomto prípade samozrejme veľmi zjednodušenú) definíciu. Práve objavením posvätnosti určitých miest vznikajú posvätné miesta a posvätné priestory, ktoré sa okolo nich rozvíjajú (por. Hartinger 2002). Jadrom posvätného priestoru môže byť prírodný útvar (skala, strom, prameň), v ktorom sa prejavuje posvätnosť, alebo ľudská stavba (kostol), ďalej posvätná kópia jedného či druhého (kalvárie a krížne

cesty, lurdské jaskyne, kópie sôch svätých z pútnických miest atď.). Sú to miesta, kde sa sústreďujú náboženské obrady daného spoločenstva, či už z úzkeho, alebo širokého okolia, ktoré sa pravidelne opakujú a sú okrem iného štruktúrované podľa kalendárneho času. Podobnú úlohu môžu zohrávať aj národné a etnické pamätne miesta (miesto významnej bitky, miesto narodenia alebo hrobu významnej národnej osobnosti, ale aj s nimi spojené sekundárne pamätne miesta, ako sú pamätne stĺpy, sochy a pod., spojené s významnými udalosťami národných dejín), ktoré časom vytvárajú okolo seba aj *národný sakrálny priestor*, bohatý o ďalšie národné symboly.⁵ Tieto dva fenomény, náboženský a národný sakrálny priestor, sa veľmi často kontaminujú a vytvárajú špecifický sakrálny priestor, v ktorom náboženské aspekty posilňujú národné a naopak: národné prvky výraznejšie zdôrazňujú náboženské aspekty.⁶ Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že tieto presahy by sa dali vysvetliť existenciou tzv. etnických náboženstiev,⁷ ale dostupné údaje to nepotvrdzujú. Fenomén, že miestna regionálna alebo národná identita prevažuje nad konfesionálnou príslušnosťou, je bežný a zdá sa byť takmer prirodzený. Obyvatelia danej lokálnej (subregionálnej) komunity patriaci k rôznym konfesiám sa spoločne zúčastňujú na oslavách niektorých národných sviatkov, objekty považované za národné symboly (napr. súsošie sv. Cyrila a Metoda alebo socha sv. Štefana) na ekumenickom základe spoločne požehnávajú duchovní miestnych náboženských obcí atď. (por. L. Juhász 2005, 2008; Liszka 2001, 2004; Lukács 2021). Môže to však byť aj naopak: dedinské komunity rovnakého náboženstva, ale rôznych národností môžu byť v cirkevných otázkach rozdelené z národnostných dôvodov.

Pozrime sa na konkrétny príklad sakrálného priestoru v obci Dvorníky,⁸ relatívne malej lokalite s maďarskou väčšinou,⁹ ktorá sa nachádza na východe Slovenska neďaleko Košíc. Na úvod niekoľko základných, pre našu tému relevantných informácií o tejto obci. Rímskokatolícky kostol Narodenia Panny Márie je v centre dediny, ktorá má vretenovitú zástavbu. Z historických prameňov sa dozvedáme, že na tomto mieste stál už minimálne v roku 1512 malý kostolík zasvätený sv. Petrovi a Pavlovi. Priestor okolo neho až do 18. storočia slúžil ako cintorín. Počas tureckej okupácie a reformácie bol kostolík značne poškodený. Keď ho rímskokatolíci získali späť, bol v roku 1758 rozšírený. Od tohto obdobia sa

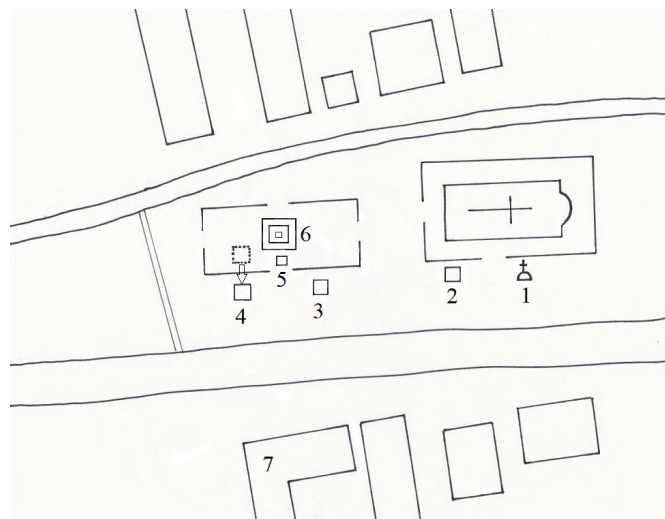
v prameňoch spomína ako chrám zasvätený Narodeniu Panny Márie. Kostol, ktorý stojí dodnes, bol postavený na tomto mieste v rokoch 1800 – 1801, vysvätený bol v roku 1801 (Juhász, A. 2002: 41 – 42, 53 – 54; 2014: 41 – 42). Na čelnej stene budovy bola v roku 2001 umiestnená pamätná tabuľa pri príležitosti 200. výročia jej vysvätenia. Nad jej textom dominuje výrazný maďarský národný znak, pod ktorým sú dva riadky veršov maďarského básnika Mihálya Tompu (1817 – 1868) – mimochodom duchovného reformovanej cirkvi! – s názvom Svätý prah (= *Szent küszöb*): „Nech je v blesku a v hrmení / viera ako skala pevná“ (= *Legyen villámban, dördületben / a hit, mint szikla rendületlen!*). Za veršami nasleduje prvá veta prekladu 46. žalmu v spevníkoch reformovanej cirkvi (tiež citovaný Tompom v citovanej básni): „Boh je našou nádejou“ (= *Az Isten a mi reménységünk*. Slovenský katolícky preklad: „Boh je naše útočisko“). Ďalej nasleduje informácia, že pamätnú tabuľu 30. septembra 2001 posvätil miestny [rímskokatolícky] farár, dekan Pál Oravec (obr. 2).



Obr. 2: Pamätná tabuľa pripomínajúca 200. výročie vysvätenia kostola vo Dvorníkoch rímskokatolíckou cirkvou. Foto József Liszka, 2021

Sakrálny priestor (v zmysle konfesionálnom i etnicom) okolo kostola sa vytváral počas mnohých desaťročí a stále sa rozvíja. V nasledujúcom texte predstavím jednotlivé objekty tohto areálu na základe spomienok informátorov,¹⁰ mojich vlastných zistení z terénu (z rokov 2018 a 2021), pozorovaní a tlačených zdrojov.¹¹ (Obr. 3)

Najstaršou malou sakrálnou pamiatkou je nedatovaný prícestný kamenný kríž („kostolný kríž“ = *templomkereszt*), stojací na južnej strane kostola, v blízkosti bočného vchodu, ale už mimo oplotenia kostola, vpravo od plotovej brány. Nenachádza sa na ňom žiadny nápis, ale na základe tvaroslovných znakov možno usudzovať, že na neskorobarokovom vápencovom podstavci z 18. – 19. storočia je osadený novší, na hnedo natretý kamenný (betónový?) kríž s liatinovým korpusom (ešte mladšia náhrada, o čom svedčia stopy ďalších upevňovacích bodov na ramenách kríža). Kríž je ohradený plotom pozostávajúcom zo štyroch vápencových stĺpov v štýle sokla kríža, spojených železnými tyčami. Na objekte je vidno sústavnú, starostlivosť a údržbu – a neodbornú „konzerváciu“. Z monografie osady vyplýva, že kríž dal postaviť János Simkó s manželkou Juliannou Tisza v rokoch medzi dvoma svetovými vojnami. Simkó bol zámožný gazda, ktorý istý čas pracoval aj v Amerike. Kríž bol venovaný pamiatke ich syna, ktorý



Obr. 3. Situačný plán sakrálného priestoru okolo rímskokatolíckeho kostola v Dvorníkoch: 1. kostolný kríž; 2. Božie muky; 3. socha sv. Štefana; 4. pamätník deportovaných; 5. pamätný stĺp; 6. štátna vlajka; 7. Cirkevná základná škola svätého Štefana. Nákres J. Liszka 2023

zomrel vo veku 20 rokov. Podľa farských dokumentov sa však pri kostole nachádzal kríž už v 18. storočí (por. Juhász, A. 2014: 49). Je tak zrejmé, že medzi dvoma svetovými vojnami išlo o obnovu, nie však o vznik spomínaného objektu. (Obr. 4)

Na ľavej strane plotovej brány je vidieť najmladšiu stavbu sakrálneho priestoru – Božie muky (miestni obyvatelia je nazývajú „kaplička“ = *káponka*) s farebnou, plastovou plastikou Panny Márie Fatimskej. Pred ňou sú tri polychrómované sochy kľačiacich postáv detí – pastierikov, ktorým sa Panna Mária podľa legendy zjavila. Jediný nápis na plochom podstavci je FATIMA. Objekt je vo vzornom poriadku, zjavne udržiavaný, obklopený plastovými ozdobami. Pri príležitosti stého výročia fatimského zjavenia sa v roku 2017 konala púť do Fatimy, kde farár Juhász spolu s niekoľkými veriacimi kúpil túto skupinu sôch.¹² Súsošie bolo určené pre Cirkevnú základnú školu sv. Štefana, ktorá bola založená niekoľko rokov predtým, pretože postavy troch pastierikov by deťom boli blízke. O umiestnení sa dlho diskutovalo, školský dvor vraj nebol vhodný a kostolníčky uprednostnili umiestnenie v kostole alebo aspoň v jeho blízkosti. Farár argumentoval, že priestor vo vnútri aj okolo kostola je už preplnený, a umiestnenie sa stále odkladalo. V roku 2018 cirkevné orgány farára premiestnili a jeho nástupca sa s veriacimi dohodol na terajšom umiestnení. Bývalý farár bol v roku 2019 prítomný pri vysvätení objektu, ale na obrade sa oficiálne nezúčastnil.



Obr. 4. Prícestný (kostolný) kríž a Božie muky so sochou Panny Márie Fatimské pri bočnom vchode do rímskokatolíckeho kostola v Dvorníkoch. Foto József Liszka, 2021

Na pomyselnnej priamke s dvoma uvedenými objektmi je osadená drevená socha sv. Štefana na betónovom podstavci obloženom kamennými doskami, bez akéhokoľvek informatívneho nápisu. Socha stojí oproti budove Cirkevnej základnej školy sv. Štefana,¹³ na opačnej strane ulice. V septembri 2012, rok po založení školy, bola socha odhalená pri príležitosti otvorenia školského roka. Toto dielo Jánosa Lukácsa, rezbára z Moldavy nad Bodvou,¹⁴ posvätil farár Attila Juhász na slávnosti, na ktorej sa zišla nielen celá obec, ale aj širšia maďarská komunita zo Slovenska. Slávnostný príhovor mal starosta Sándor Miliczky, László Pék, predseda Zväzu maďarských pedagógov na Slovensku, László Köteles, bývalý poslanec slovenského parlamentu a Anikó Köteles, riaditeľka Cirkevnej základnej školy sv. Štefana. Na slávnosti zaznela maďarská hymna a nábožná hymna zo začiatku 18. storočia, ktorá sa považuje aj za katolícku hymnu Maďarov, s názvom *Boldogasszony Anyánk* (= *Naša blahoslavená Matka*) (VE 2013a). Socha sa v súčasnosti uctieva ročne dvakrát, a to 30. mája, podľa miestnych na „deň školy“ (u maďarských rímskokatolíkov je to sviatok sv. Pravice¹⁵), a potom pri príležitosti začiatku nového školského roka. Dňa 20. augusta – ktorý je zároveň maďarským štátnym sviatkom, dňom sv. Štefana – v obci oslavujú sviatok nového chleba (VE 2013b), ktorý zahŕňa posvätenie chleba z čerstvého obilia (por. Juhász, A. 2014: 48; Kovács, Á. 2006: 115 – 193). (Obr. 5)



Obr. 5. Posvätenie chleba pri soche sv. Štefana dňa 20. augusta 2013 v Dvorníkoch. Foto z archívu Attilu Juhásza

Na pomyselnej línii kostolného kríža, Božích múk a sochy sv. Štefana sa ďalej nachádza kamenná socha matky, ktorá sa vystrašene obzerá dozadu a túli sa k nej malé dieťa. Podľa nápisu na podstavci bola socha bola postavená na pamiatku odvečeným a vystaňovaným osobám z dediny. Objekt stál pôvodne v bezprostrednej blízkosti bývalého podstavca maďarskej štátnej vlajky (podrobnejšie pozri nižšie). Slávnosť v roku 2009 sa začala omšou v kostole, ktorú slúžil Attila Juhász, po nej sa pri soche prihovoril primátor Sándor Miliczky, nasledoval prejav poslanca slovenského parlamentu Lászlóa Köteles a nakoniec báseň (s iredentistickým podtónom) Alberta Wassa *Vrátte mi moje hory!* (= *Adjátok vissza a hegyeimet!*). Sochu posvätil miestny rímskokatolícky farár a zádielsky kalvínsky farár András Dukon. Obrad ukončilo vystúpenie miestnej ženskej speváckej skupiny. Medzi hosťami boli aj zástupcovia partnerskej lokality Kázsmárk (Maďarsko), ktorí k soche položili vence (*Szoborszentelés...* 2009). Približne v čase postavenia sochy sv. Štefana (2012 – 2013?) bol objekt posunutý o niekoľko metrov ďalej, aby boli so sochou sv. Štefana, sochou Fatimy a kostolným krížom v jednej línii. Podľa dobových fotografií socha v roku 2013 určite stála na dnešnom mieste (obr. 6).

Na polceste medzi oboma vyššie spomínanými sochami sa pripája dláždený chodník ku kolmej línii, vedúcej k tzv. kopijovitému stĺpu (maď. *kopjafa*)¹⁶, ktorý bol



Obr. 6. Posvätenie pomníka odvečeným a vystaňovaným osobám vo Dvorníkoch dňa 26. októbra 2009. Z archívu Attilu Juhásza

postavený 22. marca¹⁷ 2013 pri príležitosti 165. výročia revolúcie a vojny za slobodu 1848/49. Slávnosť sa začala spevom maďarskej hymny, po ktorej nasledovali príhovory (starosta Sándor Miliczky, podpredseda republikovej rady Csemadok-u¹⁸ László Köteles), slávnostné vystúpenie učiteľov a žiakov Cirkevnej základnej školy sv. Štefana a vystúpenie speváckeho zboru miestnej organizácie Csemadok-u (VE 2013a). Objekt, ktorý vytesal István Ulman z Krásnohorskej Dlhej Lúky (por. L. Juhász 2005: 91 – 92), posvätil rímskokatolícky farár Attila Juhász. Pamätný stĺp každoročne 15. marca ozdobia vencami Maďari z dediny a okolia (obr. 7).

Pokračujúc po tejto línii, priamo oproti hlavnému vchodu do kostola, je umiestnený podstavec nejakého bývalého objektu, dnes pamätníka na druhú svetovú vojnu a na deportovaných obyvateľov počas málenkij robot.¹⁹ Samotný objekt je miestnym známy ako *Országzászló* (= [maďarská] štátna vlajka). Aby sme pochopili korene tohto názvu, musíme urobiť odbočku a vysvetliť pojem *maďarská štátna vlajka*.

Exkurz 2

Idea samotného fenoménu maďarskej štátnej vlajky pochádza od Nándora Urmánczyho (1868 – 1940), sedmohradského politika arménskeho pôvodu, poslanca maďarského parlamentu a (podľa jeho vlastných slov)



Obr. 7. Pamätný stĺp na pozadí bývalého podstavca maďarskej štátnej vlajky s pamätnou tabuľou s menami z Dvorníkov odvečených občanov do Sovietskeho zväzu. Z archívu Attilu Juhásza

„nekompromisného Maďara“. Z jeho iniciatívy vznikla v Budapešti prvá štátna vlajka symbolizujúca národnú jednotu. Výber miesta samozrejme nebol náhodný, keďže budapeštianske námestie Slobody (= *Szabadság tér*, jedno z najväčších námestí v meste) sa stalo symbolom rakúskych represálií v boji za slobodu v rokoch 1848/49, pretože práve v jednej z jeho budov bol popravený gróf Lajos Batthyányi, prvý maďarský premiér. Keď sa po dohode z Trianonu hľadal pamätník, ktorý by pripomínal to, čo Maďari považovali za nespravodlivý diktát, toto námestie sa ukazovalo ako najvhodnejšie. Tu boli postavené alegorické sochy od štyroch významných maďarských sochárov tej doby, ktorí predstavovali odtrhnuté regióny historického Uhorska (Západ, Sever, Východ a Juh). – Len „v zátvorke“ poznamenávam, že v alegorickej plastike Severu, t. j. bývalého Horného Uhorska, malý chlapec pritúlený k dospelým vyjadruje „synovskú náklonnosť“ Slovákov a zároveň všetkých národností historického Uhorska k „vlasti“ (Flier 2020).

Skupinu sôch neskôr doplnil kvetinový záhon v strede polkruhového oblúka, ktorý znázorňoval Uhorsko obklopené riadkami dobovej „národnej modlitby“²⁰, uhorskej hymny viery. V roku 1928 bola odhalená „relikvijná štátna vlajka“ (= *Ereklyés Országzászló*) korunujúca celú kompozíciu, ktorá vždy viala na pol žrde ako symbol toho, že maďarský národ nesúhlasil s nespravodlivým rozhodnutím v Trianone.²¹ Prídavné meno „relikvijný“ odkazuje na skutočnosť, že do jeho základov bola privezená zemina zo všetkých žúp historického Uhorska a z mnohých významných miest uhorských dejín. Teda každý, kto sa priblížil k zástave, stál na „posvätnej maďarskej“²² pôde²³. Na základe vzoru v Budapešti bolo v tom čase v maďarských obciach vztýčených necelých tisíc štátnych vlajok, vrátane menšieho počtu aj „relikvijných štátnych vlajok“. V ich podstavci bol otvor s nápisom 63 uhorských žúp, v ktorom umiestnili vzorku pôdy z miesta budapeštianskej štátnej vlajky (por. Zeidler 2013: 214–219).

Treba poznamenať, že obce na južnom Slovensku, ktoré boli v roku 1938 pripojené k Maďarsku, dostali od maďarských inštitúcií ako dar veľké množstvo štátnych vlajok, ktoré boli v lokalitách umiestnené na viditeľnom mieste. Ilona L. Juhász v monografii o vojnových pamätníkoch zdokumentovala kombinácie štátnych vlajok s pamätníkmi prvej svetovej vojny na južnom Slovensku na základe dobových správ a terénneho výskumu. Podrobne

opisuje okolnosti slávnostného odhalenia takmer dvoch desiatok takýchto objektov na južnom Slovensku (L. Juhász 2010: 88 – 96). Ich osudy možno s pomerne veľkou presnosťou rekonštruovať na základe spomienok, dobových tlačových správ a neskorších publikácií.

Podľa informácie Lászlóa Kötelesu mala obec Dvorníky dve vlajky: tzv. búrkovú (pravdepodobne išlo o každodennú vlajku, ktorá bola neustále spustená na pol žrde) a ozdobnú, ktorá sa vyvesovala pri príležitosti významných štátnych sviatkov. Na základe mojich súčasných poznatkov príbeh príchodu oboch vlajok do obce mohol byť nasledovný.

Prvá, pravdepodobne tzv. búrková vlajka (= *vihar zászló*), bola darom maďarského kráľovského ministerstva vnútra, keďže voliči obce takmer bez výnimky hlasovali v prvých československých voľbách v roku 1921 za vtedajšiu Maďarskú národnú stranu. Päť alebo šesť zástupcov ministerstva vnútra nieslo vlajku bezprostredne po vstupe maďarských vojsk na opäť získané územie (7. 11. 1938). Obec v novembri 1938 zasa dostala od rímskokatolíckej farnosti Nagykáta v Maďarsku ďalšiu, „prekrásnu vlajku s erbom“, pravdepodobne išlo o spomínanú ozdobnú zástavu (= *dísz zászló*). Informoval o tom aj krátky článok v miestnom týždenníku v obci Nagykáta: „*Rímskokatolícka farnosť Nagykáta [...] zakúpila z improvizovanej zbierky medzi účastníkmi čajového večierka 6. novembra prekrásnu vlajku s erbom s rozmermi 100x200 cm a darovala ju filiálke turnianskej rímskokatolíckej farnosti Dvorníky.*“ (*A nagykátai r. kath. tantestület adományai* 1938).

Na podstavci, ktorý zhotovili ihneď miestni murári (Görcsös, Klinko, Kusztván a Spisák), boli dva nápisy. O ich obsahu miestni obyvatelia poskytli rozporuplné informácie, a hoci zo slávnosti posvätenia sa zachovalo viac (pomerne nekvalitných) fotografií, na ktorých vidieť aj určité texty, nie je možné ich presne rozlíštiť. Na čelnej strane azda ide o nasledovný text: *EZT AZ ORSZÁGZÁSZLÓT / SZÁDUDVARNOK KÖZSÉG / FELSZABADULÁSÁNAK EMLÉKÉRE / EMELTE: / A M. KIR. BELÜGYMINISZTERI, / VÁRMEGYEI, VÁROSI, RENDŐRSÉGI / ÉS INTÉZETI / SZÁMVEVŐSÉGEK TISZTIKARA / ÉS EZEKNEK A SZÁMVEVŐSÉGEKNEK / ÜDÜLŐ ÉS JÓLÉTI EGYESÜLETE* (= Túto štátnu vlajku / na pamiatku oslobodenie / obce Dvorníky / postavili: / úradníci župných, mestských, / policajných oddelení / Maď. Kráľ.

Ministerstva vnútra / a združenie pre rekreáciu / a sociálnu starostlivosť / týchto úradov). Na zadnej strane možno ide o posledný riadok Maďarského vyznania viery: *Verím / vo vzkriesenie / Uhorska / Amen.* (Obr. 8)

Následne sa námestie so štátnou vlajkou stalo miestom maďarských štátnych sviatkov (15. 3., 20. 8.) a sviatok kostola (8. 8.). Pri týchto príležitostiach bola ozdobná vlajka vztýčená na pol žrde. Dobová fotografia ukazuje, že jeden z oltárikov sprievodu na sviatok Najsvätejšieho Kristovho Tela a Krvi (Božieho Tela) bol postavený k podstavcu štátnej vlajky. V miestnej kolektívnej pamäti sa informáciu ale nepodarilo potvrdiť.

Štátna vlajka mohla plniť svoje pôvodné poslanie až do konca druhej svetovej vojny. Vtedy sa pre Maďarov na Slovensku začali tri roky „bezprávia“: zatvorenie maďarských škôl, československo-maďarská výmena obyvateľstva a deportácie na nútenú prácu na územie dnešnej Českej republiky.²⁴ Po roku 1945 bolo na Moravu deportovaných takmer desať najbohatších rodín z obce, medzi nimi aj rodina Smajdovcov, ktorá slúžila ako kostolní zvonári. Keďže ukryli vlajku, aby ju zachránili, vzali si ju so sebou, zašitú do vankúša ich malej dcéry²⁵. Po návrate domov ju uchovávali v kostole pod oltárom (podľa niektorých spomienok zakopanú v zemi), až kým ju po zmene režimu nevybrali, starosta v Košiciach ju v roku 2005 nenechal reštaurovať a 21. mája 2006 bola slávnostne znovu posvätená.²⁶ Nápis na vlajke znie:



Obr. 8. Cirkevný sprievod na Božie Tela (okolo roku 1940) pri oltáriku postavenom k podstavcu štátnej vlajky v Dvorníkoch. Zo zbierky Edity Viszlaj

HITTÜNK / FELSZABADULTUNK / 1938. NOVEMBER 7. (Verili sme / oslobodili sem sa / 7. november 1938) (Köteles 2017: 189). Potom bola umiestnená v kostole, ale „keďže nechceli nikoho provokovať“, nedali ju k oltáru, ale umiestnili v galérii (odkiaľ bola neskôr zapožičaná na spomínanú výstavu v Maďarsku).

Keďže podstavec po roku 1945 stál na námestí pred kostolom osamotený a na oboch stranách boli prázdne miesta po odstránených textoch, najskôr tam boli umiestnené tabule na pamiatku obetí druhej svetovej vojny z dediny. Sú na nich uvedené mená 16 občanov, ktorí zahynuli počas druhej svetovej vojny na východnom fronte (medzi nimi je aj Imre Miliczky, ktorý po vojne zomrel v sovietskom tábore nútených prác), s dátumami ich narodenia a úmrtia. Pamätná tabuľa na prednej strane sa začína textom A II. VILÁGHÁBORÚ / ÁLDO-ZATAI (= Obete druhej svetovej vojny), pamätná tabuľa na zadnej strane sa končí týmito tromi riadkami: ISTENT IMÁDNI / HAZÁT SZERETNI / TÖLÜNK TANULJATOK (= Uctievať Boha / milovať svoju krajinu / učte sa od nás)

Neskôr, v roku 2015, pri príležitosti 70. výročia odvlčenia na nútené práce (*málenkij robot*) do Sovietskeho zväzu bola na južnej strane podstavca, oproti pamätnému stĺpu a pamätníku deportovaných, umiestnená pamätná tabuľa aj k tejto udalosti.²⁷ Na nej je uvedené meno už uvedeného I. Miliczkeho, ktorý zahynul počas nútených prác, a ďalších šiestich deportovaných. Farár Attila Juhász chcel, aby sa na podstavec bývalej štátnej vlajky umiestnila socha Zmŕtvychvstalého Krista („predsa tam nemôžeme dať maďarskú vlajku“), ale po jeho odchode z obce sa tento plán nerealizoval (por. Rémiás 2014: 105, 106 – 107, 109 – 110). Podstavec tak nadobudol čiastočne novú funkciu a slúži spolu s ostatnými objektmi opísaného sakrálneho priestoru ako miesto národných osláv a lokálnych spomienkových podujatí.²⁸ (Už som bol takmer na konci písania tohto článku, keď som od Lászlóa Kötelesu dostal fotografiu, na ktorej je základňa štátnej vlajky doplnená stožiarom namaľovaným vo farbách maďarskej trikolóry. Táto zmena sa uskutočnila v roku 2023 a odvtedy sa na maďarské národné sviatky (15. 3., 4. 7., 20. 8.) vyvesuje tzv. *búrková maďarská vlajka*. Sakrálny priestor sa teda neustále vyvíja a mení...)

K zhrnutiu poznatkov o sakrálnom priestore v Dvorníkoch treba konštatovať, že v chápaní miestnych obyvateľov je opisovaný priestor posvätné miesto, pretože

ich „starobylý“ kostol je jadrom, okolo ktorého sa nachádza „zem posvätená kosťami predkov“ (bývalý cintorín). K nemu potom postupne pribudli ďalšie objekty, ktoré posilňovali kresťanskú úctu, národnú príslušnosť, lokálnu pamäť a identitu. A takmer nepozorovane vznikol sakrálny priestor, ktorý sa napriek počiatkovej náboženskej dominancii (kostol, malé sakrálne pamiatky) stal miestom lokálnej pamäti (bývalý cintorín, pamätník padlým vo vojne, prenasledovaným po vojne, deportovaným, vysídleným) a výrazom národnej identity (pamätný stĺp *kopjafa*, sv. Štefan). Tieto posledné znaky (t. j. národné a lokálne) majú tendenciu prevažovať nad prejavmi náboženskej sakrálnosti: na oslavách sa zúčastňujú veriaci aj občania bez náboženského vyznania, na požehnaní predmetov sa zúčastňuje rímskokatolícky kňaz aj kalvínsky farár (hoci počet kalvínskych veriacich v samotnej obci je zanedbateľný), na pamätnej tabuli pripomínajúcej výročie vysvätenia rímskokatolíckeho kostola dominuje maďarský národný znak, zatiaľ čo do textu sú vsunuté aj protestantské formuly.



Obr. 9. Súsošie sv. Cyrila a Metoda v Branči.
Foto József Liszka, 2023

Celý tento jav je neoddeliteľnou súčasťou procesu, ktorý metaforicky naznačuje názov tohto článku. Citát je výňatkom z nižšie uvedeného nápisu na súsoší sv. Cyrila a Metoda v Branči (okr. Nitra):

SV. CYRIL A METOD

A prišli sme do vašej slovenskej
vlasti, aby sme vám vo vašej sladkej
materinskej reči slovenskej hlásali slovo
Božie 863 – 885

Súsošie Františka Gibalu (1912 – 1987) bolo postavené v roku 1943 na vtedajšej slovensko-maďarskej hranici (podľa legendy sa tu sv. Cyril a Metod zastavili na svojej ceste do regiónu) ako symbol – a ochrana – slovenského národa pred jeho južným susedom (obr. 9). Ani pôvodná iniciatíva nebola čisto náboženská (pozri text nápisu a výber miesta) a odvtedy sa využíva, podobne ako mnohé iné súsošia sv. Cyrila a Metoda, ako miesto do cirkevnej liturgie zahalených politických podujatí, kde obvyčajne dominujú národné aspekty. Na päť súsošia boli v máji 2024 dva vence v slovenských národných farbách s nápisom CYRILOMETODIÁDA o.z. V blízkosti pomníka, na svahu kopca, sa nachádza kompozícia dlažbočných kociek so slovenským štátnym znakom, obkolesená letopočtom 1943, pripomínajúcim rok jeho postavenia.²⁹ (Obr. 10) Iné súsošie sv. Cyrila a Metoda v Komárne slávnostne odhalil v roku 2010 vtedajší predseda vlády Slovenskej republiky Robert Fico (Liszka 2021: 424 – 431).



Obr. 10. Kompozícia pripomínajúca rok postavenia súsošia sv. Cyrila a Metoda v Branči. Foto József Liszka, 2023

Príklon sakrálnosti k politickému a národnému možno pozorovať aj v prípade svätoštefanských sôch v regióne, pričom tieto dva fenomény spolu aj neustále súperia (por. L. Juhász 2013, 2018: 156 – 174; Liszka 2021: 432 – 440; Mannová 2002; Schell 2008). Výrazným príkladom je prípad obce Čechynce (okr. Nitra), kde sú na nádvorí rímskokatolíckeho kostola niekoľko krokov od seba socha sv. Štefana a socha sv. Cyrila a Metoda (obr. 11). Táto dvojité inštalácia sôch odráža vyhrotený národnostný konflikt, vlastne stret dvoch nacionalizmov, maďarského a slovenského, vyjadrený v symboloch generovaných cirkevnou i verejnou politikou³⁰ (por. Gottsmann 2010). Rímskokatolícki veriaci v Čechynciach v podstate od druhej svetovej vojny majú neustále problém s jazykom liturgie.³¹ Hoci lokalitu



Obr. 11. Sochy sv. Jána Nepomuckého, sv. Štefana a sv. Cyrila a Metoda v pozadí s kostolom sv. Jána Krstiteľa v Čechynciach. Foto József Liszka, 2024

nezasiahla československo-maďarská výmena obyvateľstva ani nútené práce v Česku, v dôsledku „reslovakizácie“³² a slovenského osídľovania a prisťahovalectva postupne stratila svoj maďarský charakter.³³ Kňazi, ktorí boli v obci ustanovení, väčšinou Slováci, ktorí nevedeli po maďarsky, si prirodzene vynútili používanie slovenského liturgického jazyka. V obci si pamätajú na incident zo začiatku 50. rokov, keď sa na omši maďarskí farníci spievajúci po maďarsky a Slováci po slovensky snažili navzájom prehlušiť a potom sa pred kostolom tak pobili, že musel zakročiť celý autobus policajtov z Nitry a nastoliť poriadok. Z času na čas boli v dedine maďarskí kňazi alebo aj slovenskí kňazi, ktorí perfektne ovládali maďarčinu, ale cirkev nielenže nedokázala tmiť národnostné napätie, ale často ho ešte stupňovala. Miestni Slováci vnímali po maďarsky slúžené omše ako vlastný útlak a cirkevné orgány sa vždy snažili vyhovieť ich skutočným alebo domnelým sťažnostiam. Od roku 1991 nemala obec maďarského kňaza a po reorganizácii cirkvi v roku 2008 boli maďarské obce v ešte väčšej nevýhode ako predtým, keď v reorganizovanej Nitrianskej diecéze podiel maďarských veriacych sklesol na 10 %. Vzájomné krivdy a obviňovanie boli a sú neustále na programe dňa a v tomto svetle treba vnímať aj príbeh uvedených dvoch sôch. Sochu sv. Štefana dal postaviť zámožný miestny maďarský podnikateľ na nádvorí kostola, neďaleko sochy sv. Jána Nepomuckého (na mieste staršej sochy), ktorú nechal vytvoriť o rok skôr s týmto nápisom: NEPOMUKI / SZENT JÁNOS / A TITOKTARTÁS / ÉS A HŰSÉG / VÉRTANÚJA / KÖNYÖRÖGJ / ÉRETTÜNK / ÁLLÍTTATTA / NÉMETH JÁNOS / AZ ÚR 1995-DIK / ESZTENDEJÉBEN (= Svätý Ján Nepomucký, Mučeník Spovedného tajomstva a vernosti, oroduj za nás. Postavil János Németh v roku Pána 1995). V texte nápisu sa spomína aj *vernosť*, čo je pomerne zriedkavý prívlastok pre sv. Jána Nepomuckého. Socha bola postavená v období tretej vlády vtedajšieho premiéra Vladimíra Mečiara, keď boli (aj) Maďari na Slovensku vystavení sérii reštrikcií a atrocít. V tomto prípade sa *vernosť* zjavne vzťahuje aj na vernosť národnosti a materinskému jazyku.³⁴

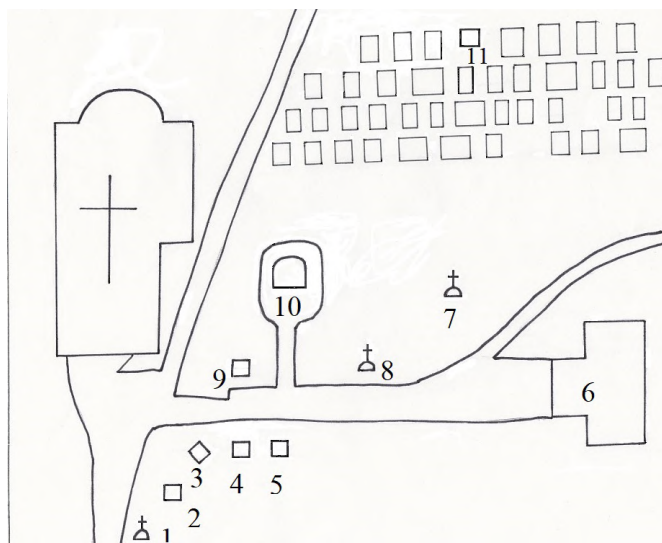
Socha svätého Štefana, postavená o rok neskôr, je jasným odkazom na pociťované vtedajšie maďarské krivdy: SZENT ISTVÁN / MINDEN / MAGYAROK KIRÁLYA / ÖRIZD / ÁRVA NÉPEDET! / EMELTETTE / NÉMETH JÁNOS / AZ 1996-OS ÉVBEN (= Svätý Štefan, kráľ všetkých Maďarov, zachraňuj svoj osirelý

národ! Dal postaviť János Németh v roku 1996). Miestni Maďari sa domnievajú, že socha je zámerne otočená smerom na Nitru, čo je odkaz na historické centrum regiónu a jeho maďarský charakter.³⁵ Odhalenie sochy 20. augusta 1996 sa stalo širšou národnou, politickou a náboženskou udalosťou,³⁶ ktorá presahovala miestne záujmy. Na slávnosti sa zúčastnili viacerí kňazi z regiónu a Maďarska. Tento dátum je každoročne späť s pietnou spomienkou maďarských veriacich pri soche sv. Štefana a omšou v kostole. V tento deň slovenský farár, ktorý je v obci od roku 2011, hovorieval aj po maďarsky. Podľa niektorých sa snažil urovnávať národnostné konflikty, podľa iných vyvolával problémy, v poslednom čase si pravidelne berie dovolenku a svätú omšu slúži hosťujúci maďarský kňaz, aby pomohol Maďarom osláviť sviatok, ktorý sa považuje za akýsi „doplnkový sviatok kostola“³⁷. Pri tejto príležitosti vystupuje miestna tradičná spevácka skupina, školáci recitujú piesne a maďarské organizácie kladú vence.³⁸ Zoltán Ilyés zaznamenal príklad z oslavy Dňa sv. Štefana z konca 90. rokov 20. storočia, keď miestni veriaci vyvesili v blízkosti sochy sv. Štefana gobelín s vyobrazením moldavského kniežaťa, sv. Štefana cel Mare (Štefan Veľký, vládol v rokoch 1457 – 1504), vyzdobený maďarskými trikolórami.³⁹ Urobili tak pravdepodobne v presvedčení, že zobrazuje maďarského sv. Štefana. Ilyés to vysvetľuje takmer storočným odlúčením miestnych Maďarov od Maďarska (Ilyés 2013: 419 – 420). Tento jav jazykovedná literatúra nazýva „divergentný vývin“ (por. Kontra 2006), ale pravdepodobne ide o oveľa všeobecnejší jav, o „úpadok znakov“. Pôvodný a presný význam niektorých atribútov a symbolov sa časom zabúda a deformuje, čo vedie k podobným chybám v definovaní a uctievaní niektorých svätcov.⁴⁰

Takmer okamžite na to zareagovali miestni Slováci plánom postaviť v blízkosti kostola pri Lurdskej jaskyni sochu sv. Cyrila a Metoda. To malo (aspoň podľa maďarských veriacich) zabezpečiť, aby sa tí, ktorí sa modlia k Lurdskej Panne Márii, modlili aj k Cyrilovi a Metodovi, a to kvôli ich blízkosti. Hoci betónový základ budúceho súsošia bol už hotový (neskôr na ňom bola postavená socha medžugorskej Panny Márie), atmosféra v obci sa natoľko vyostřila (pri konfrontačných aktivitách miestnej a nitrianskej organizácie Hnutia za demokratické Slovensko a Strany maďarskej koalície), že súsošie sv. Cyrila a Metoda bolo nakoniec umiestnené na líniu vyznačenú sochami sv. Štefana a sv. Jána Nepomuckého, ale s podstavcom otoče-

ným o 45 stupňov smerom ku kostolu, so slovenským textom SVÄTÉMU / CYRILLOVI / A / METODOVI / NAŠIM / VIEROZVESTCOM / A SPOLUPTARÓNOM / EURÓPY / POSTAVILI VERIACI / Z ČECHYNYIEC / R.P. 1996. V deň sv. Cyrila a Metoda (5. júla) sa podľa miestnych obyvateľov pri soche nekoná pietna spomienka, ale v kostole sa koná svätá omša v slovenčine.

Kto dnes vstúpi na cintorín v Čechynciach, nájde poriadok, pokoj a mier.⁴¹ (Obr. 12) Vchod do kostola je oproti železnej bráne, vyhotovenej v r. 1935, v tieni starej lipy. Vpravo od krátkej cestičky medzi bránou a kostolom sa prejde okolo dreveného kríža pripomínajúceho misiu z roku 1924 a potom okolo sochy Najsvätejšej Trojice, ktorú v roku 1931 postavil József Hajdú. Na jej podstavci je nápis v maďarčine pripomínajúci 13 mladých mužov z Čechynciec, ktorí padli v prvej svetovej vojne. Keď pred kostolom odbočíme doprava, cesta vedie k novému domu smútku, po ktorého pravej strane sa nachádzajú už spomínané súsošia sv. Cyrila a Metoda, sv. Štefana a sv. Jána Nepomuckého. Zhruba oproti soche sv. Štefana, na druhej strane cesty, je socha Panny



Obr. 12. Situačný plán sakrálneho priestoru okolo rímskokatolíckeho kostola v Čechynciach: 1. misijný kríž; 2. socha sv. Trojice; 3. súsošie sv. Cyrila a Metoda; 4. socha sv. Štefana; 5. socha sv. Jána Nepomuckého; 6. dom smútku; 7. drevený kríž; 8. kamenný kríž (1833); 9. socha Panny Márie Medžugorskej; 10. lurdská jaskyňa; 11. socha Márie Immaculaty. Stav 2024. Kresba József Liszka

Márie Medžugorskej, o ktorú sa starajú slovenskí veriaci, za ňou Lurdská jaskyňa, postavená v roku 1970, s maďarskými nápismi a väčšinou po maďarsky písanými tabuľkami vďakyvdania. V línii s lurdskou jaskyňou, rovnobežne s cestou, vedúcou k domu smútku, sa nachádza (novší) drevený kríž (s nápisom AVE CRUX) a neďaleko od neho, pozdĺž cesty je ďalší kamenný kríž s latinským nápisom, postavený v roku 1833. To všetko je situované na okraji cintorína. Neďaleko, ale už medzi hrobmi, sa nachádza socha (s maďarským nápisom) Márie Immaculaty, postavená v roku 1910. Zdá sa, že sakrálny priestor je rozdelený podľa etnického princípu: o súdošia sv. Cyrila a Metoda a Medžugorskej Panny Márie sa starajú slovenskí veriaci, o lurdsnú jaskyňu skôr Maďari, smiernym príklonom k Slovákom (pri troch maďarských je jedna tabuľa vďakyvdania v slovenskom jazyku, tabuľa dokumentujúca výstavbu jaskyne je len v maďarčine), o ostatné posvätné pamiatky sa stará ubúdajúci počet maďarských veriacich. Boj o sakrálny priestor akoby sa teraz presunul do sakrálného priestoru vo vnútri kostola, kde sa slovenskí veriaci (za aktívnej účasti kňaza) snažia presadiť. V kostole je už samostatný slovenský bočný oltár. Kňaz vymenil zariadenie v sakristii a teraz plánuje vymeniť lavice za „pohodlnejšie“, čo veľmi pobúrilo maďarských veriacich. Maďarskí farníci vnímajú plánované odstránenie lavíc ako útok na ich tradičné spoločenstvo, keďže ich kedysi vyrobili miestni remeselníci za peniaze ich predkov.

POZNÁMKY:

1. V roku 1997 založené Výskumné centrum európskej etnológie v Komárne je organizačnou jednotkou Fórum inštitútu pre výskum menšín v Šamoríne (viď www.foruminst.sk; L. Juhász – Liszka 2007; Liszka 2003, 2013a).
2. Od posledného desaťročia 19. storočia až do prvej svetovej vojny bol demografický obraz širšieho regiónu výrazne ovplyvnený vysťahovalectvom do cudziny, predovšetkým do Ameriky. To malo vplyv aj na tunajšie malé sakrálné pamiatky. Jednotlivci aj rodiny posielali domov peniaze, aby tí, ktorí zostali doma, mohli uctiť pamiatku svojich vysťahovaných rodákov postavením kríža, sochy alebo kaplnky (por. Bodnár 2014; 2019; Liszka 2021: 494 – 496).
3. Aleida Assmann interpretuje priestor (*Raum*) ako širší fenomén, ktorý v sebe nesie určitý potenciál budúcnosti (*Zukunftspotential*), zatiaľ čo miesto (*Ort*) je definované vlastnou historicitou, kde možno históriu prežívať a zažívať, kde si ju možno pripomínať (Assmann 2009: 16 – 17). Pritom je potrebné dodať, že ak si *miesto* priblížime, samo o sebe odhalí *priestor*, často vysoko štruktúrovaný a viacvrstvový, ktorý sa tiež vyvíja vo svojej vnútornej historicite. O zmenách vo využívaní symbolického priestoru v priebehu dva

Miesto záveru

Ak porovnáme dva vyššie opísané sakrálné priestory v Dvorníkoch a v Čechynciach, zistíme dôležitý rozdiel. Kým sakrálny priestor v Dvorníkoch pozostáva z malých sakrálnych objektov výhradne náboženského charakteru, prechodné objekty (socha sv. Štefana) a objekty, ktoré posilňujú lokálnu pamäť a národné cítenie, celok reprezentuje miesto pre lokálnu pamäť v národnom kolorite, zatiaľ čo v prípade Čechyncie sa séria primárne náboženských objektov stretáva s náboženskými objektmi, ktoré smerujú k národnému (sochy sv. Štefana a sv. Cyrila a Metoda). To, čo by mohlo celý sakrálny priestor stmelovať, je náboženská zbožnosť. Tú však rozbiľajú dve sochy národných svätcov, ktoré ohlasujú práve národný rozpor.

Vznik inštitúcie národných svätcov má prinajmenšom stredoveké korene, spočiatku v kontexte sakrality a politiky (por. Petersohn 1994), pričom je zrejme, že práve procesy formovania moderných európskych národov tento aspekt zvýraznili. Od tohto momentu národné postupne prevažuje nad sakrálnym, ako to možno vidieť okrem iného na vývoji kultu sv. Štefana, sv. Václava, sv. Cyrila a Metoda a ďalších (por. Kowalská 2007; Manová 2009: 282 – 379; Samerski 2007).

To všetko, prelínanie sakrálného a národného (nacionálneho, resp. etnického), ktoré tak ponúka nové poslanstvo (narušenie sakrálného pozdĺž národných zlomov), je zvýraznené v kontexte sakrálnych priestorov určených na podobné účely.

- a pol desaťročia po zmene režimu, najmä na základe konkrétnych maďarských príkladov v Rumunsku pozri Bodó – Biró 2017.
4. „*Als heilig gelten Orte, an denen die Anwesenheit von Göttern erfahren werden kann. [...] Der heilige Ort ist eine Kontaktzone zwischen Gott und Mensch.*“ (Assmann 2003: 303)
 5. Treba poznamenať, že niektorí bádatelia chápu tento jav ako sekularizáciu posvätných priestorov, ako profánne priestory (por. Dobai 2022: 60 – 61), iní dichotómiu sakrálného a profánneho zoskupujú okolo fenoménov „sveta cirkvi“ a „religiozity každodenného života“ (por. Lengyel – Limbacher 1997).
 6. K teoretickému (a praktickému) pozadiu tohto fenoménu pozri Dobai 2022 (najmä s. 31 – 61); Csáky – Zeyringer 2009; Csáky–Leitgeb 2002; Voigt 2004; Barna 2000; Bartha 2000; Keményfi 2000; Eliade 1957 (najmä s. 13 – 39); Otto 1947.
 7. „Etnické náboženstvo“ je samozrejme vo väčšine prípadov, aspoň v strednej Európe, geograficky determinované. V prípade náboženstva, ktoré je prevažne spojené s určitou etnickou skupinou v rámci konkrétneho územného celku, prívlastok etnický v širšom kontexte zvyčajne nemusí platiť. V danej lokalite alebo subregióne

- môžu byť rímskokatolíci Slováci, reformovaní (kalvíni) Maďari, evanjelici Nemci, ale vo všeobecnosti nemožno povedať, že všetci rímskokatolíci sú Slováci, všetci reformovaní Maďari a všetci evanjelici Nemci, a to dokonca aj na takom relatívne malom území.
8. V roku 1964 boli Dvorníky zlúčené so susednými obcami Zádiel a Včeláre pod novým názvom Zádielske Dvorníky, až do opätovného osamostatnenia Zádielu v roku 1990, keď sa oficiálny názov obce zmenil na Dvorníky-Včeláre. Tento príspevok sa zaoberá problematikou týkajúcou sa sídelnej časti Dvorníky, preto je názov obce používaný v tejto podobe.
 9. Podiel Maďarov v Dvorníkoch síce v posledných desaťročiach neustále klesá, ale stále oficiálne tvoria viac ako polovicu obyvateľstva: 1921 97 %, 1961 66 %, 2011 64%. Zdroj: <<https://telepulesek.adatbank.sk/telepules/szadudvornok-dvorniky/>> (cit. 15. 4. 2024). Podľa tamojšieho bývalého farára Attilu Juhásza tých niekoľko slovenských rodín, ktoré sa tu usadili, nemá žiadny vzťah k náboženstvu. Farár si spomína len na jednu staršiu Slovenku, ktorá pravidelne chodila do kostola, ale dokonale sa naučila po maďarsky. Maďarčina je každodenným hovorovým jazykom aj väčšiny tých, ktorí sa označujú za Slovákov.
 10. Okrem obyvateľov dediny osobitné poďakovanie patrí Attilovi Juhászovi, miestnemu rímskokatolíckemu kňazovi, ktorý svojho času pôsobil v obci, a Lászlóovi Kőtelesovi za ich všestranné údaje a podklady, ktoré mi značne pomohli pri mojej práci. Taktiež patrí vďaka Ilone L. Juhász, Attilovi Lévyamu, Miroslavovi Michelu a Attilovi Terbócskovi za ich odborné rady.
 11. Knižné publikácie uvádzam v literatúre. Veľkým prínosom bol pre mňa aj lokálny cirkevný bulletin v maďarskom jazyku *Boldogasszony. A tornai és tornaújfalui római katolikus plébániák értesítője* (= „Blahoslavená Matka. Spravodaj turnianskej a dvorníckej rímskokatolíckej fary“).
 12. V článku o púti sa píše: „*Mali sme tiež tú česť byť prítomní pri kúpe sochy Panny Márie Fatimskej, ktorá bude umiestnená na nádvorí cirkevnej základnej školy sv. Štefana vo Dvorníkoch, aby sa zvýšila informovanosť žiakov o fatimskom poslanstve.*“ (Surovec 2017)
 13. Tu treba poznamenať, že v obci od roku 1944 nebola základná škola s vyučovacím jazykom maďarským. Cirkevná škola, založená v roku 2011, poskytuje vzdelávanie pre deti s maďarským materinským jazykom bez ohľadu na vierovyznanie. Na slávnostnom otvorení preto nové zariadenie požehnal nielen rímskokatolícky, ale aj reformovaný farár (SZM 2011; VE 2013).
 14. Pozri <https://www.moje-sochy.sk/index.php?lang=sk&s=1&oldal=1&tit=Sochy%20Jan%20Lukacs> [cit. 2024-04-24]
 15. Svätá Pravica (= *Szent Jobb*) je maďarská národná a katolícka relikvia, o ktorej sa tvrdí, že je mumifikovanou pravou rukou sv. Štefana (975 – 1038). Jeho hrob bol otvorený 20. augusta 1083, mumifikovaná pravica bola zároveň ukradnutá, a potom ju 30. mája 1085 získal späť uhorský kráľ, sv. Ladislav (1040 – 1095). Odvtedy je termín 30. máj sviatkom sv. Pravice). V Budapešti sa uchováva v Bazilike sv. Štefana a stala sa predmetom púť, pričom sa každoročne 20. augusta nesie v procesii. Jej pravosť je avšak sporná.
 16. Tzv. kopijovitý stĺp (= *kopjafa*), ozdobný pamätný stĺp, ktorý využíva ornamente sedmohradských reformovaných náhrobkov, sa od tretej tretiny 20. storočia stal veľmi obľúbeným maďarským národným symbolom. Stavia sa na verejných miestach pri príležitosti rôznych štátnych sviatkov, udalostí a výročí. Ilona L. Juhász ich len na južnom Slovensku zdokumentovala do 300 (L. Juhász 2005, 2008). Do súčasnosti sa ich počet minimálne zdvojnásobil.
 17. Maďarská revolúcia a boj za slobodu sa začali 15. marca 1848, v deň, ktorý je dodnes maďarským štátnym sviatkom. V roku 2013 bol ale pre veľmi nepriaznivé počasie pamätný stĺp odhalený o týždeň neskôr.
 18. Csemadok = Skratka kultúrnej organizácie: Kultúrny zväz Maďarov v [Česko]Slovensku.
 19. Na konci druhej svetovej vojny príslušníci sovietskej armády, odvolávajúc na odpratávanie ruín, odviekli z východného Slovenska okolo 130 tisíc Nemcov a Maďarov (podľa miestnej terminológie) na *málenkij robot* („*maličkú prácu*“). Z avizovanej niekoľkotýždňovej práce sa vyklúla viacročná nútená práca ďaleko v Sovietskom zväze (por. Lehotai 2018 – súhrn v slovenčine, s. 253).
 20. „Maďarské vyznanie viery“ (= *Magyar Hiszekegy*) vzniklo v roku 1920 na základe výberového konania. Parafrazovaním začiatkových riadkov *Creda* slúžilo na zmiernenie a nápravu maďarských sťažností ohľadne „diktátu v Trianone“. Jeho autorkou je Szeréna Papp-Váry, a pozostáva z troch riadkov: „Verím v jedného Boha, verím v jednu Vlasť, / Verím v jednu večnú Božiu spravodlivosť, / Verím vo vzkriesenie Uhorska. Amen.“ (= *Hiszek egy Istenben, hiszek egy hazában: / Hiszek egy isteni örök igazságban, / Hiszek Magyarországot feltámadásában!*) Podľa ministerského nariadenia sa tieto tri ľahko zapamätateľné riadky stali rannou modlitbou na začiatku pracovného dňa v ľudových školách a objavili sa aj na obálkach školských zošitov, čím sa stali akousi maďarskou národnou modlitbou (por. Zeidler 2013: 208 – 209). V Hontianskych Vrbcich možno dodnes čítať riadky maďarského vyznania viery na podstavci bývalej štátnej vlajky v kombinácii s pamätníkom na prvú svetovú vojnu (L. Juhász 2010: 92 – 93).
 21. K problematike mierovej zmluvy v Trianone a jej vnímaniu v Maďarsku a na Slovensku pozri Kovács É. 2013; Kusá – Michela 2013; Romsics 2005.
 22. Síce v tejto súvislosti by sme mali hovoriť o Uhorsku (teda o multi-etnickej krajine), ale ideológia štátnej vlajky naznačuje, že išlo skôr o *maďarskú*, a nie uhorskú pôdu.
 23. Analógiu tohto prípadu je jedna maďarská iniciatíva na Slovensku. V roku 2020 občianske združenie Sine Metu odhalilo 4. júna (100. výročie podpísania Trianonskej zmluvy, v deň, ktorý je od roku 2010 zákonom prijatým Dňom národnej jednoty v Maďarsku) na mieste letného mládežníckeho vzdelávacieho tábora v Gomba-seckom údolí (okr. Rožňava) pamätník s relikvijnou vlajkou. Sokel je 16-tonový podstavec bývalej sochy Honvéda (= maďarského vojaka) z Banskej Štiavnice, v ktorého vnútri je 50-litrová kovová kapsula. Do kapsule bola uložená zemina zo 600 maďarských lokalít na Slovensku a na stožiaroch umiestnili nedávno vytvorenú tzv. vlajku Maďarov na Slovensku. Podľa organizátorov pamätník symbolizuje solidaritu Maďarov na Slovensku a zároveň je posolstvom, že maďarská komunita na Slovensku existuje aj po 100 rokoch a chce naďalej zostať maďarskou (L. Juhász 2020).
 24. K historickým súvislostiam pozri Vadkerty 2002 (najmä: 33 – 149) a Ujváry 1997.
 25. Julianna Smajda Hegedűs, dnes 81-ročná.
 26. Monografia obce datuje slávnostné znovuvysvätenie na rok 2007 (Rémiás 2014: 105).
 27. V obci sa rozchádzajú názory na úlohu Ágostona Kőtelesu, ktorý bol tiež rodinným príslušníkom deportovanej a počas nútených prác osoby, ktorá zahynula, pri podpore vytvorenia pomníka (sochy) a predmetnej pamätnej tabule. Podľa istých respondentov, bol

- „komunistickým predsedom“ miestneho JRD a pred zmenou režimu nikdy nehovoril o sovietskych táboroch nútených prác. Potom to zrejme chcel kompenzovať. Za zmienku však stojí, že na tému *málenkij robot* napísal aj obsiahlu, na údaje a pôvodné dokumenty bohatú knihu, ktorej podtitul znie: *Násilne deportovaní kresťania z Horného Uhorska v sovietskom zajatí* (Köteles 2017). Starosta obce v skúmanom období, Sándor Miliczky, ktorý zasa vyštudoval slovenské školy, zohral rozhodujúcu úlohu pri vytváraní niektorých prvkov sakrálneho (národného) priestoru a cirkevnej školy s vyučovacím jazykom maďarským.
28. Vzhľadom na tieto zmeny funkcie a znaky je azda opodstatnené hovoriť v tomto prípade o fenoméne *pomníka ako o palimpseste* podľa vzoru koncepcie *mesta ako palimpsestu* („die Stadt als Palimpsest“), ktorú navrhla Alleida Assmann (2009: 13). K fenoménu *priestoru ako palimpsestu* pozri analýzu Gabriely Kiliánovej o meniacich sa funkciách Devína ako národného sakrálneho priestoru (Kiliánová 2005).
 29. V máji 2024 bol celý svah zarastený burinou, takže kto by nevedel o pamätnom mieste a neľahdal ho zámerne, určite by ho ani nezbadal.
 30. K súpereniu o symbolické obsadenie etnického priestoru v neďalekých Nových Zámkoch vid' Ferencová 2009; Vrabel 2009.
 31. Treba dodať (ale v rámci tejto štúdie nie je možné venovať sa problematike detailne), že jazykovo-etnické konflikty majú pravdepodobne oveľa hlbšie korene a môžu siahať až do obdobia pred rokom 1918 a pravdepodobne neboli vyriešené ani v období medzi dvoma svetovými vojnami. Hoci „na spoločnom rokovaní 16. decembra 1938 delegácia Maďarského kráľovstva navrhla Československu tzv. malú výmenu obcí [okrem iných] Komjatice s Degešom a majer Jatov za obec Branč, Klasov, Velké Chyndice, Babindol, Čechynce a Malý Cetín“, československá delegácia však odmietla výmenu „z dôvodu narušenia hospodárskeho života v okolí“ (Valo 2015: 258 – 259). Tento výsledok vyvolal medzi Maďarmi v Čechynciach veľké sklamanie. Tisovo Slovensko určite neprispievalo k životu obce bez etnických konfliktov.
 32. Reslovakizácia bola pokusom československej vlády o zmenu etnickej štruktúry južného Slovenska po druhej svetovej vojne. Jej východiskom bolo, že na južnom Slovensku neexistujú Maďari, len pomadžarčení Slováci. Tým zase treba poskytnúť možnosť, aby sa vrátili (s podpisom vyhlásenia, že sú Slováci) k slovenskému národu (por. Vadkerty 2002).
 33. Podiel Maďarov žijúcich v obci bol nasledovný: 1900 96 %, 1930 77 %, 1960 50 %, 1991 59 %, 2001 54 %, 2021 32 %. Zdroj: „Nyitracsehi, Csehi [Čechynce] /település!“. *Szlovákiai Magyar Adatbank* [online] 20. 4. 2012 [cit. 15. 4. 2024]. Dostupné na: <<https://telepulesek.adatbank.sk/telepules/nyitracsehi-cechynce/>>.
 34. Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že socha sv. Jána Nepomuckého plní (slovanské) národné poslanie (český národný svätec!), ale to je len zdanlivé. Sv. Ján Nepomucký bol stelesnením monarchistických ideí a protireformácie a jedným z najúčinnejších propagátorov jeho kultu boli práve Habsburgovci. Nie je náhoda, že po prvej svetovej vojne českí vojaci, ktorí tiahli na územie dnešného Slovenska, s najväčšou intenzitou demolovali a ničili sochy sv. Jána Nepomuckého (pozri Liszka 2013b).
 35. Susedná socha sv. Jána Nepomuckého je tiež otočená smerom na Nítru.
 36. V máji 2024 boli na podstavec sochy pripevnené vence vo farbách maďarskej trikolóry, pričom na jednom z nich je nápis v maďarčine: *Csehi Önkormányzat* (= Samospráva z Čechyniec).
 37. Patrónom kostola je sv. Ján Krstiteľ, jeho deň je teda oficiálnym sviatkom kostola.
 38. Prípád z Čechyniec som prezentoval na základe vlastných terénnych výskumov (2000, 2023, 2024), cenných údajov poskytnutých Máriou Vrabcovou a prípadovej štúdie Zoltána Ilyésy (2013).
 39. Obraz sa dostal do dediny darom od moldavskej folklórnej skupiny vystupujúcej pred pár rokmi v Nitre.
 40. Na tento fenomén upozornilo viacero bádateľov. Tu by som chcel upozorniť na štúdiu Attilu Terbócsa (2023), v ktorej opisuje premenu niektorých sôch sv. Jána Nepomuckého v Zadunajsku (západné Maďarsko) na sochy sv. Jána Evanjelistu.
 41. Podľa skupiny miestnych Maďarov je však tento pokoj len zdanlivý a napätie sa rozvíja pod povrchom naďalej.

LITERATÚRA:

- A nagykátai r. kath. tantestület adományai. *Nagykátai Járás* 4, 1938, 20. 11., s. 2.
- Assmann, Aleida. 2003. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Verlag C. H. Beck.
- Assmann, Aleida. 2009. Geschichte findet Stadt. In: Csáky, Moritz – Leitgeb, Christoph (eds.). *Kommunikation – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem „Spatial Turn“*. Bielefeld: transcript Verlag. 13 – 27.
- Barna, Gábor. 2000. Mentális határok – megduplázott világok. In: Balázs, Géza et al. (eds.). *Folklorisztika 2000-ben. Folklor – irodalom – szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára II*. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar. 689 – 701.
- Bartha, Elek. 2000. A szakrális tér koncepciói az ezredforduló folklorisztikájában. In: Cseri, Miklós – Kósa, László – T. Bereczki, Ibolya (eds.). *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. Szentendre: Magyar Néprajzi Társaság–Szabadtéri Néprajzi Múzeum. 505 – 512.
- Becze, Szabolcs. 2008. Az identitás „rései” és a folyamatosság tett történelem – történelmi tudat és kollektív reprezentáció. In: Bencze, Szabolcs – Szűts, István Gergely (eds.). *Határélet. Antropológiai tanulmányok Jabloncáról*. Miskolc: Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézet. 129 – 165.
- Bodnár, Mónika. 2014. Malé sakrálne pamiatky (božie muky, kríže, kaplnky) v historickej turnianskej župe. In: Domenová, Marcela (ed.). *Kresťanská kultúra a jej miesto v dejinách východného Slovenska III*. Prešov: Štátna vedecká knižnica v Prešove. 159 – 170.

- Bodnár, Mónika. 2019. „Amerikás” szakrális kisemlékek a történeti Torna vármegyében. In: Tamás, Edit – Kókai, Sándor (eds.). *Kárpát-Pannon térség: tájak, népek tevékenységek. Tanulmányok Frisnyák Sándor professzor 85. születésnapjára*. Nyíregyháza–Sárospatak: Magyar Nemzeti Múzeum Rákóczi Múzeuma. 57 – 76.
- Bodó, Julianna – Biró, A. Zoltán. 2017. Szimbolikus térhasználat változó szerepben. *Replika* (5): 147 – 161.
- Csáky, Moritz – Zeyringer, Klaus (eds.). 2002. *Inszenierungen des kollektiven Gedächtnisses. Eigenbilder, Fremdbilder*. Innsbruck: Studien Verlag.
- Csáky, Moritz – Leitgeb, Christoph (eds.). 2009. *Kommunikation – Gedächtnis – Raum. Kulturwissenschaften nach dem „Spatial Turn“*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Dobai, Áttila Marcellán. 2022. *Szagrális terek Budapestén a rendszer-változás után*. Budapest: ELTE PPK–L'Harmattan.
- Durkheim, Émile. 2003 (1912). *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában* [Les formes élémentaires de la vie religieuse]. Budapest: L'Harmattan.
- Eliade, Mircea. 1957. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Ferencová, Michaela. 2009. Pomníky v slovensko-maďarských vzťahoch. Etnické zápsy a ich regulácia na južnom Slovensku. *Národopisná revue* 19 (1): 3 – 13.
- Gottsmann, Andreas. 2010. *Rom und die nationalen Katholizismen in der Donaumonarchie. Römischer Universalismus, habsburgische Reichspolitik und nationale Identitäten 1878–1914*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hartinger, Walter. 2002. Von roten Kreuzen und anderen numinosen Orten in der Volkskunde. In: *Studententagung zur Kulturarbeit in Niederbayern an der Universität Passau. 7. Juli 2001. Vier Vorträge*. Passau: Universität Passau – Lehrstuhl für Volkskunde. 9 – 23.
- Ilyés, Zoltán. 2013. „Ahogy a verést meg lehet szokni, ezt is meg lehet szokni”. Pasztorációs konfliktus Nyitraacsehin. In: Fedinec, Csilla – Ilyés, Zoltán – Simon, Áttila – Vizi, Balázs (eds.). *A közép-európai-ság dicsérete és kritikája*. Pozsony: Kalligram. 399 – 422.
- Juhász, Áttila. 2002. *A tornai plébánia története*. Kassa: Pont Kiadó.
- Juhász, Áttila. 2014. Szádudvarnok római katolikus egyháztörténete. In: Rémiás, Tibor et al. *Szádudvarnok és Méhész történeti kismonográfiája*. Košice: Vydavateľstvo JES. 40 – 50.
- Juhász, Ilona, L. 2005. „Fába róva, földbe útve...” *A kopjafák/emlékoszlopok mint a szimbolikus térfoglalás eszközei a szlovákiai magyaroknál*. Komárom–Dunaszerdahely: Fórum Kisebbségkutató Intézet – Lilium Aurum Könyvkiadó.
- Juhász, Ilona, L. 2008. Kopijovité/pamätné stĺpy ako prostriedky národného označenia priestoru. *Slovenský národopis* 56 (1): 43 – 54.
- Juhász, Ilona, L. 2010. *Neveitek e márványlapon... A háború jelei. Adalékok a világháborús emlékjelek etnológiai szempontú értelmezéséhez. kopjafák/emlékoszlopok mint a szimbolikus térfoglalás eszközei a szlovákiai magyaroknál*. Somorja: Fórum Kisebbségkutató Intézet.
- Juhász, Ilona, L. 2013. Dvojaká historická pamäť. Pomníky ako zdroje politických konfliktov dvoch národov v pohraničnom meste Komárno. In: Soukupová, Blanka – Nosková, Helena – Bednařík, Petr (eds.). *Paměť – národ – menšiny – marginalizace – identity I*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. 97 – 111.
- Juhász, Ilona, L. 2018. *Komárom emlékjelei az államfordulatok és rendszerváltások tükrében*. Somorja – Komárom: Fórum Kisebbségkutató Intézet – Etnológiai Központ.
- Juhász, Ilona, L. – Liszka, József. 2007. Kleindenkmäler in der Südslowakei. Ein Forschungsbericht. In: Haas, Heribert – Kerckhoff-Hader, Bärbel (eds.). *Kleindenkmalforschung. Bewahren – Forschen – Dokumentieren – Vermitteln. Dokumentation einer Fachtagung. 16. Internationale Tagung für Kleindenkmalforschung 10.–13. Juni 2004*. Bamberg: Schule der Dorf- und Flurentwicklung in Klosterlangheim. 19–28.
- Keményfi, Róbert. 2000. Szagrális tér, „eticitás”, nemzetállam. In: Cseri, Miklós – Kósa, László – T. Bereczki, Iboya (eds.). *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón*. Szentendre: Magyar Néprajzi Társaság – Szabadtéri Néprajzi Múzeum. 33 – 50.
- Kiliánová, Gabriela. 2005. *Identita a pamäť. Devín / Theben / Dévény ako pamätné miesto*. Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Kontra, Miklós. 2006. Hungarian In- and Outside Hungary. In: Ammon, Ulrich et al. (eds.). *Sociolinguistics / Soziolinguistik*. Volume 3. 2nd completely revised and extended edition. Berlin / New York: Walter de Gruyter. 1811 – 1818.
- Kovács, Ákos. 2006. *A kitalált hagyomány*. Pozsony: Kalligram.
- Kovács, Éva. 2013. O traumatickej pamäti Trianonu. In: Michela, Miroslav – Vörös, László (eds.). *Rozpad Uhorska a trianonská mierová zmluva. K politikám pamäti na Slovensku a v Maďarsku*. Bratislava: Historický ústav SAV. 265 – 276.
- Kowalská, Eva. 2007. Kyrill und Method. Ihre Tradition in Politik und Geisteswelt der Slowakei. In: Samerski, Stefan (ed.). *Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*. Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag. 116 – 127.
- Kőteles, Ágoston. 2017. *Csak azok a kaukázusi sakálok ne üvöltöznek már... Az erőszakal elhurcolt felvidéki keresztények szovjet rabságban*. Szepsi: vl. nákladom.
- Kusá, Dagmar – Michela, Miroslav. 2013. Dejiny a kultúra trauma. Trianon a politiky verejného spomínania na Slovensku a v Maďarsku. In: Michela, Miroslav – Vörös, László (eds.). *Rozpad Uhorska a trianonská mierová zmluva. K politikám pamäti na Slovensku a v Maďarsku*. Bratislava: Historický ústav SAV. 277 – 305.
- Lehotai, Aladár. 2018. *„Málenkij robot”. Gömöriek a szovjet lágerekben. Tetves, szénporos Oroszország*. Pozsony: Hagományok és Értékek Polgári Társulás – Szlovákiai Magyar Kultúra Múzeuma.
- Lengyel, Ágnes – Limbacher, Gábor. 1997. *A Szent és a Profán. Népi vallásosság a Palócföldön*. Balassagyarmat: Nógrádmezei Múzeumok Igazgatósága.
- Liszka, József. 2001. Zum Symbolensystem der Selbstbestimmung der ungarischen Volksgruppe in der (Tschecho)Slowakei. In: Bernard, Jeff – Withalm, Gloria (eds.). *Mythen, Riten, Simulakra. Semiotische Perspektiven. Akten des 10. Internationalen Symposiums der Österreichischen Gesellschaft für Semiotik*. Wien: Österreichische Gesellschaft für Semiotik. 711 – 724.
- Liszka, József. 2003. Archiv drobných sakrálnych pamiatok. Dokumentácia drobných sakrálnych pamiatok vo Výskumnom centre európskej etnológie v Komárne. *Slovenský národopis* 51 (4): 515 – 523.
- Liszka, József. 2004. Vom Werden und Vergehen der (National)Symbole. Das Beispiel der ungarischen Volksgruppe in der Slowakei. In: Paládi-Kovács Áttila (ed.). *Times, Places, Passages. Ethnological Approaches in the New Millennium*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 152 – 163.
- Liszka, József. 2012. Zur Ehre Gottes... oder? Errichtungsanlässe sakraler Kleindenkmäler. In *Andacht und Erinnerung. Gegenstand*

- *Symbol – Handlung*. Bärbel Kerkhoff-Hader ed. Bamberg: Lehrstuhl für Europäische Ethnologie. 123 – 133.
- Liszka, József. 2013a. Die Erforschung sakraler Kleindenkmäler in der ungarischen Ethnologie. Ergebnisse und Perspektiven. *Jahrbuch für Europäische Ethnologie* (Dritte Folge) 8: 55 – 84.
- Liszka, József. 2013b. Svätý Ján Nepomucký a symbolický priester. *Fórum. Spoločenskovedná revue* : 107 – 114.
- Liszka, József. 2013c. Osobná a kolektívna sebaaprezentácia na príklade malých sakrálnych objektov na juhu Slovenska. In: Soukupová, Blanka – Nosková, Helena – Bednařík, Petr (eds.). *Paměť – národ – menšiny – marginalizace – identity I*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. 123 – 134.
- Liszka, József. 2017. Dokumentácia malých sakrálnych pamiatok vo Výskumnom centre európskej etnológie v Komárne. *Acta Ethnologica Danubiana* 18 – 19: 93 – 110.
- Liszka, József. 2021. Monumentumok. Szakrális (és „szakrális”) kismélekek a Kárpát-medencében. *Forma – Terminológia – Funkció*. Komárom–Somorja: Fórum Kisebbségkutató Intézet–Etnológiai Központ.
- Lukács, László. 2021. *Szent István király a néphagyományban*. Székesfehérvár: Szent István Király Múzeum.
- Mannová, Elena. 2002. Von Nationalhelden zum Europa-Platz. Inszenierungen des kollektiven Gedächtnisses in Komárno an der slowakisch-ungarischen Grenze. In: Csáky, Moritz – Zeyringer, Klaus (eds.). *Inszenierungen des kollektiven Gedächtnisses. Eigenbilder, Fremdbilder*. Innsbruck: Studien Verlag. 110 – 131.
- Mannová, Elena. 2009. *Minulosť ako supermarket? Spôsoby reprezentácie a aktualizácie dejín Slovenska*. Bratislava: Historický ústav SAV – VEDA, vydavateľstvo SAV.
- Otto, Rudolf. 1947 (1917). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 28. Auflage. München: Biederstein Verlag.
- Petersohn, Jürgen (ed.). 1994. *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag.
- Rémiás, Tibor et al. 2014. *Szádudvarnok és Méhész történeti kismonográfiája*. Košice: Vydavateľstvo JES.
- Romsics, Ignác. 2005. *Der Friedensvertrag von Trianon*. Herne: Gabriele Schäfer Verlag.
- Samerski, Stefan (ed.). 2007. *Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*. Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag.
- Schell, Csilla. 2008. Das Fest des. St. Stephan als überdachendes Identitätsangebot. Mythen, Fakten, Bilder zur Historie des Festes am 20. August. In: Schell, Csilla – Prosser, Michael (eds.). *Fest, Brauch, Identität – ünnepek, szokások, identitás. Ungarisch-deutsche Kontaktfelder*. Freiburg: Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde. 15 – 85.
- Surovec, Róbert. 2017. Zarándoklat Portugália megszentelt helyeire. *Boldogasszony* 9 (11): 7.
- SZM. 2011. Van iskolánk! Megnyílt a Szent István Egyházi Alapiskola. *Boldogasszony* 3 (8): 1, 5.
- Szoborszentelés Szádudvarnokon. 2009. *Boldogasszony* 1 (9): 2.
- Terbócs, Attila. 2023. A csombárdi Szent János-szobor. Esettanulmány a jelromlásról. *Acta Ethnologica Danubiana* 25: 25 – 45.
- Ujváry, Zoltán. 1997. *Bezdomovcom v rodnej zemi. Deportácia Maďarov do Čiech*. Dunajská Streda: Lilium Aurum.
- Vadkerty, Katalin. 2002. *Maďarská otázka v Československu 1945 – 1948. Trilógia o dejinách maďarskej menšiny*. Bratislava: Kalligram.
- VE [Viszlai, Edit]. 2013a. Kopjafaállítással egybekötött megemlékezés. *Boldogasszony* 5 (3): 2.
- VE [Viszlai, Edit]. 2013b. Az új kenyér megáldása Szent István napján. *Boldogasszony* 5 (8): 5.
- Valo, Ján. 2015. Slovensko-maďarská štátna hranica v rokoch 1938 – 1945. *Historica. Zborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského* 49: 248 – 265.
- Voigt, Vilmos. 2004. *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Timp Kiadó.
- Vrábel, Ferdinand. 2009. O pomníkoch v etnických a politických zápa-soch na Slovensku. *Národopisná revue* 19 (1): 269 – 272.
- Zeidler, Miklós. 2013. Verejné prejavy maďarského iredentizmu medzi dvomi svetovými vojnami. In: Michela, Miroslav – Vörös, László (eds.). *Rozpad Uhorska a trianonská mierová zmluva. K politikám pamäti na Slovensku a v Maďarsku*. Bratislava: Historický ústav SAV. 205 – 232.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

- Flier, Gergely. 2020. „Trianon 100: a magyar fájdalom és remény emlékművei az egykori Budapesten.“ *Pest Buda* [online] 2. 1. [cit. 24. 4. 2024]. Dostupné na: <[https://pestbuda.hu/cikk/20200101_flier_gergely_a_magyar_fajdalom_es_remeny_emlekmuevei_az_egyko-ri_budapesten](https://pestbuda.hu/cikk/20200101_flier_gergely_a_magyar_fajdalom_es_remeny_emlekmuevei_az_egykori_budapesten)>.
- Juhász, Ilona, L. 2020. „Az irredenta jelkép, az országzászlós emlékmű.“ *Bumm.sk* [online] 20. 6. [cit. 24. 4. 2024]. Dostupné na: <<https://www.bumm.sk/velemeny/2020/06/04/l-juhasz-ilona-az-irredenta-jelkep-az-orszagzaszlos-emlekmu>>.

Strom oskeruše a jeho význam v proměnách venkova jihovýchodní Moravy

Vít Hrdoušek

DOI: 10.62800/NR.2024.3.05

The Service Tree and Its Importance in the Transformations of South-East Moravian Countryside

Within the study of the service tree (*Sorbus domestica*), twenty-two old trees in the open landscape were ethno-biologically monitored. The results show that the service tree was, and often still is, a family tree or boundary tree. In all cases it is accepted by the community as a tree with medicinal fruits. Following the changes in land use after 1948, the importance of landmarks disappeared as many roads and boundaries were ploughed and have not been restored to date. Many trees became inaccessible to their owners. The social importance of service trees was such that many were not felled during the land consolidation process. Since 1989, the interest and care of the trees has often been taken over by enthusiasts, local authorities or state organisations, and many have been declared heritage trees. To this day, old service trees still bear witness to the original mosaic landscape – the places with former roads, orchards, vineyards and stories on private land before collectivisation.

Key words: *Sorbus domestica*, medicinal tree, heritage tree, family tree, collectivisation, South-East Moravia

Contact: Mgr. Vít Hrdoušek, Ústav lesnické botaniky, dendrologie a geobiocenologie, Lesnická a dřevařská fakulta Mendelovy univerzity v Brně, Zemědělská 3, 613 00 Brno; e-mail: vit.hrdousek@seznam.cz; ORCID: 0009-0000-9734-1036

Jak citovat / How to cite: Hrdoušek, Vít. 2024. Strom oskeruše a jeho význam v proměnách venkova jihovýchodní Moravy. *Národopisná revue* 34 (3): 215–227. <https://doi.org/10.62800/NR.2024.3.05>

Jihovýchodní Morava je území, v němž se až do současnosti dochovala rezidua řady lidových tradic. Na straně druhé jde o oblast, kde velmi výrazně proběhla socializace venkova a radikálně se změnil způsob hospodaření v krajině, a tudíž i její ráz. Regionální etnobotanické práce dokládají široce rozvinutou péči o ovocné stromy – udržování zahrad a sadů, štěpování odrůd, rozmanité formy využití a zpracování ovoce i kvalitního dřeva (Tetera a kol. 2006; Hrdoušek – Lokoč – Hvízdala 2012). Péče o ovocné stromy je v uvedené oblasti stále živá a výrazně napomáhá udržování kulturní identity v oblasti Slovácka a Valašska, jakož i domácímu pěstování plodin v České republice obecně (Válka 2011: 109). Následující řádky jsou věnovány vztahu místních lidí k jeřábu oskeruši (*Sorbus domestica* L.) jako příkladu proměny hospodaření i životního stylu na jihovýchodní Moravě od druhé poloviny 20. století.

Oskeruše (dále bude používán tento vžitý zkrácený název jeřábu oskeruše) je na rozdíl od většiny běžných ovocných stromů dlouhověká a dorůstá velkých rozměrů. V kulturní tradici Evropy není proto vnímána jen jako ovocný strom, ale také jako strom hraniční, rodový, pamětní, ochranný a léčivý. Pravděpodobně byla kultivována dříve než většina současných druhů ovocných dřevin a stála u počátku evropského ovocnářství. Informace o kultivaci máme již z raného středověku, kdy byly divoce rostoucí oskeruše udržovány v zemědělské krajině i jako solitérní výstavky v lesích (Gräter 1997; Nyári 2005). Holuby (1888) ještě koncem 19. století popisuje přenášení výmladků oskeruší na Slovensku a na Moravě z lesa do zahrad a vinogradů. V *Zákoníku o místních zvycích z Francie* ve verzi z roku 1937 se uvádí dvojitý status oskeruše: je využívána současně jako strom ovocný a také jako strom kvalitního dřeva, tzv. vysokého kmene,

podobně jako např. kaštanovník, hrušeň, ořešák (Moinet 2009). Vysokou hodnotu oskeruší dokládá v roce 1920 prodej pěti stromů oskeruší za polovinu ceny statku Pe-tite Soudiniere ve Vibrace (Moinet 2009).

Oskeruše je někdy pro svůj velký vzrůst a vzhled plodů přiřazována v lidové tradici k hrušním, nikoliv k jeřábu ptačímu (Hrdoušek 2014).¹ To do jisté míry potvrdily i nové taxonomicko-genetické studie a druhu je přiřazováno nové rodové jméno *Cormus domestica* (Sennikov – Kurtto 2017). V současném výzkumu se většina studií o oskeruší věnuje rozšíření, obsahovému složení plodů či genetice druhu (Špíšek – Otto – Vašut 2021), protože tento strom patří mezi nejvzácnější dřeviny nejen u nás, ale v celé Evropě. Oblast jihovýchodní Moravy se vyznačuje nejbohatší populací kulturně pěstovaných (nelesních) oskeruší na světě (Hrdoušek 2014), proto byl právě zde proveden etnobotanický výzkum se zaměřením na velké stromy oskeruší v krajině. Lze se domnívat, že ochranu oskeruší, jejichž množení je složité, dříve zajišťovala tradiční úcta vyplývající jak z jejich užítkovosti, tak dlouhověkosti a mohutnosti. Spontánní lidovou ochranu oskeruší na evropském venkově od 19. století postupně doplňovaly zákony s příkazy a zá-kazy (Šimandl 2015).

V letech 1997–2020 byla na jihovýchodní Moravě ve spojení s mohutnými oskerušemi zaznamenána řada projevů ochrany a úcty. Při výzkumech v letech 1995–2000 bylo v tomto regionu zdokumentováno 93 soliterních velkých stromů (obvod kmene nad 200 cm) rostoucích v otevřené zemědělské krajině, z nichž bylo více než 40 % ve špatném zdravotním stavu. V roce 2015 jich žilo již jen 80 % (Špíšek – Uherková – Svitok – Vašut 2018). Pro záchranu těchto stromů byla v rámci aktivit Muzea oskeruší ve Tvarožné Lhotě v letech 2003–2020 vyhlášena každoroční akce „Oskeruše nejkrásnější“, kdy majitelé a příznivci nominovali stromy do fotosoutěže a stromy s nejvíce hlasy byly podpořeny v záchraně. V rámci mého výzkumu (1997–2020) byla sbírána data a informace o nejmohutnějších jedincích, dnes většinou chráněných zákonem jako památné stromy (z 27 vyhlášených stromů jen 8 roste mimo jihovýchodní Moravu). Ač jde původně o lesní strom, všechny památné oskeruše na jihovýchodní Moravě rostou v zemědělské krajině uprostřed polí, zahrad a kulturních luk. Pro bližší etnobotanický průzkum byly zjištěny komplexnější informace o 22 stromech, z nichž 16 je chráněno zákonem jako památný strom.

Při výzkumu byl využit jednotný interdisciplinární botanicko-etnografický přístup. Dotazníkovou metodou byly získány informace o věku, významu, užití stromů a plodů celkem od 43 osob – vlastníků, uživatelů nebo pamětníků. Tito respondenti byli vytipováni prostřednictvím veřejných informačních zdrojů (katastr nemovitostí, informace obecních úřadů apod.). Jejich odpovědi byly konzultovány a ověřovány terénním měřením a pomocí mapových podkladů, kronik a dalších zdrojů (např. zkoumání dobových artefaktů i stavu stromů a jejich okolí). Na základě vyhodnocení dotazníků byly s vybranými informátory následně vedeny řízené osobní a internetové polostrukturované rozhovory, aby byl získán ucelenější pohled a maximum informací. Výsledky byly porovnány, sumarizovány a vyhodnoceny v regionálním a částečně i evropském kontextu.

Proměna společnosti a krajiny v důsledku kolektivizace na jihovýchodní Moravě

Pro pochopení významu oskeruší je třeba krátce se zastavit u proměn společnosti v souvislosti s kolektivizací venkova po roce 1948. Vztah k půdě byl (nejen) na moravském venkově do 50. let 20. století vztahem ke konkrétní krajině, místu, byl zásadní pro valnou většinu lidí žijících na venkově a pracujících v krajině. Ve venkovské krajině měla řada míst, stromů, kamenů svůj význam, který se předával z generace na generaci. O oskeruších se tradovaly především pověsti o tom, kde a koho vyléčily a také kde se tu vzaly. Nejčastěji byli ve výpovědích respondentů připomínáni Římané, někdy i Turci, kteří sem oskeruše údajně přinesli spolu s révou, a to proto, že jsou „dobré na trávení, mají pevné dřevo a protože patří do vinohradu“ (A. V., žena, nar. 1922, Tvarožná Lhota; O. K., muž, nar. 1934, Strážnice). Současné organoleptické a genetické výzkumy ukazují, že mnohé pověsti o původu a o léčivosti plodů mají reálný základ. Některé kulturní stromy mají vzhled plodů i genom blízký jihoevropským populacím a plody oskeruší vykazují při trávení prokazatelné diuretické a antiseptické účinky, čehož využívaly i kolonizační vlny v historii, které s sebou spolu s révou přinášeli i oskeruše (Hrdoušek 2014; George a kol. 2015; Špíšek – Otto – Vašut 2021).

Násilná kolektivizace půdy a vznik jednotných zemědělských družstev (JZD) či státních statků po převzetí moci komunisty v roce 1948 vedly ke změně návyků a smýšlení mnoha lidí. Co bylo dříve hodnotné, cenné

nebo zakázané (tabu), bylo třeba co nejrychleji změnit (Rokoský – Svoboda 2013; Pernes 2016; Paukertová 2011). Jako příklady lze uvést konkrétní změny v několika obcích na Slovácku, které blíže dokumentují i příběhy stromů oskeruší dále v textu. Pro svou domácí potřebu dostávali lidé, kteří vstoupili do JZD, náhradní pozemky (tzv. záhumenky), ke kterým již ale neměli vlastnický vztah.² Na přelomu 50. a 60. let již působila ve většině obcí jihovýchodní Moravy tzv. většinová JZD (tj. v JZD již byla většina zemědělců z konkrétní obce); postupně vznikaly i spolky zahrádkářů (vinařů), včelařů, myslivců, které lidem určitým způsobem nahrazovaly tradiční vztah k půdě a krajině, a zvláště v 70. letech nabývaly výrazného společenského významu. Ve spolicích se mohly rozvíjet drobné formy samopěstitelství ovoce, chovu drobného zvířectva apod. Podle zápisů z kronik byly lidem jako záhumenky (Válka 2011: 83) dávány k dispozici především okrajové, pro velkohošpodářství nevhodné pozemky. Tak vznikaly také zahrádkářské kolonie, přednostně pro obyvatele z bytů členů JZD.³ Zahrádkáři pořádají košty a výstavy, myslivci plesy a zvěřinové hody a společnost přijímá nové formy tradice a kulturní přínos pro ni samotnou (Drápala 2011). Místo rodových stromů na vlastních děděných pozemcích byli lidé donuceni sadit malé krátkověké „efektivní“ formy roubovaných stromů nových druhů a odrůd a udržovat malé zahrádky na cizích pozemcích

v zahrádkářských koloniích. Život člověka z družstevního bytu v zahrádkářské kolonii byl nový, pro reálný socialismus ideální příběh vztahu člověka k půdě a krajině, který neohrožoval ideály tohoto politického systému. Od 70. let pro zvýšení intenzifikace a efektivnější hospodaření dochází ke sdružování menších JZD do středisek; vznikají tak JZD o výměrách 3000 až 15 000 ha, která představují vlastně výrobní podniky s 50, 100 i více zaměstnanci s přidruženými výrobami a téměř neomezeným vlivem na krajinu, kde už jedinec – vlastník půdy – v původní drobné parcelaci, která je nahrazená novým zjednodušeným katastrem nemovitostí, nic nezmuže a svůj pozemek již ani nenajde (obr. 1). Dlouhodobá environmentální rizika scelených pozemků byla čím dál více zjevná. Následná silná vodní a větrná eroze způsobovala hospodářské problémy. Teprve v roce 1976 byl např. stanoven limit eroze 17 t/ha (i tak neúnosně vysoký, kdy obnova půdy je průměrně 0,5 t/ha). Tento limit bohužel platil až do roku 2021, což dokládá stále silný vliv současných akciových společností (transformovaných z JZD) na krajinu.

Funkce oskeruší a jejich svědectví v proměně venkova jihovýchodní Moravy

Komplexnější informace byly získány u 23 oskeruší a z dotazování 43 informátorů byly zjištěny následující konkrétní funkce, které si s těmito stromy lokální aktéři



Obr. 1. Výřez Mapy evidence nemovitostí města Strážnice s parcelací scelených bloků půdy (100–450 ha) ve velkodružstvu JZD SNP Strážnice v roce 1977 ve srovnání s vlastnickými parcelami v roce 1950, která přešla i do současného katastru po digitalizaci 2023 (viz výřez). Zdroj: <https://ags.cuzk.cz/archiv/>

spojují: strom ovocný, s léčivými plody, rodový, hraniční, pamětní, orientační bod v krajině, strom s kvalitním dřevem. Ve většině případů informátoři uváděli obdobné významy, proč konkrétní stromy stojí a čím jsou užitečné a cenné. Podobaly se i situace, proč stromy přežily uprostřed zemědělské/průmyslové krajiny, často jako jediný solitér. Základní přehled zjištění z dotazníku a doplňujících rozhovorů je uveden v tabulce (viz Příloha).

Památný strom s léčivými plody

Všichni respondenti se shodovali v tom, že oskeruše je strom ovocný s léčivým ovocem a strom obecně památný. Většina informátorů jeho léčivost a způsoby užití dokumentovala na konkrétních případech ze svého života, kdy sušené nebo i čerstvé plody byly preventivně podávány především dětem, popř. zbavily člena rodiny trávicích problémů nebo byly přidávány i dobytku na lepší trávení. Např. ve sděleních z Tvarožné Lhoty jsou stromy oskeruší popisovány jako rodinný majetek, kterého si hospodář velmi cenil a pečoval o něj. Hlavním užitekem byly plody, které se jedly syrové, sušené drcené a později i zavařené. Zvláště dětem se dávaly oskeruše jako lék, když je bolelo břicho nebo měly průjem. Vítkova oskeruše, největší v obci (obvod kmene 360 cm) byla po generaci i sousedsky využívána⁴. Také dobytek se léčil a dokrmoval oskeruškami: „Ano, z naší oskeruše jsme sušili plody a pak mleli a hodně jsme jich dávali aj prasatom... Je to krásný a užitečný strom.“ (Rodina Kučerova, Tvarožná Lhota)

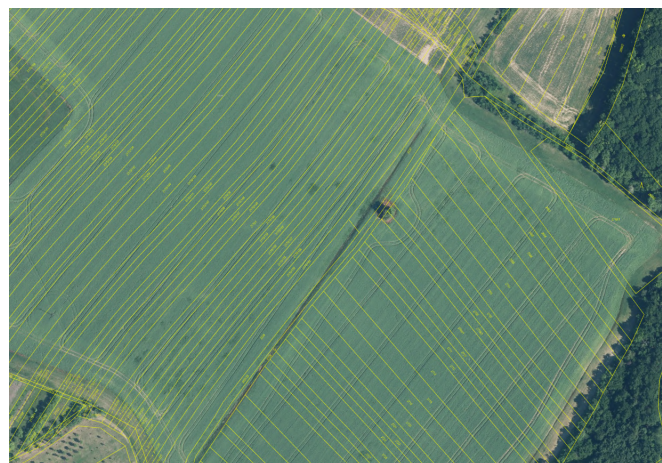
Památnost oskeruší většina informátorů dokládala velikostí a dlouhověkostí stromu a obecnou tradicí („Šak je to oskeruša, to je památný strom“; „Je to památný strom, roste tu odjakživa“ atp.). Při scelování pozemků pro ornou půdu v JZD často jako první zanikly obecní pastevní sady, až později ovocné sady a vinohrady. Místa zůstaly stát jen stromy oskeruší (srov. obr. 2a, 2b), které měli často na sobě malou cedulku „Památný strom“. Tyto cedulky mohli lidé získat na pověřeném obecním úřadě, když úřad prohlásil, že jde o památný strom. Živou památkou na změny v krajině jsou např. radějovské oskeruše⁵, v obci Věteřov na Kyjovsku pomohl zachránit strom oskeruše při scelování pozemků sám předseda někdejšího místního národního výboru; na stromu byla donedávna k vidění i velká plechová cedule, která strom chránila s textem „Vzácný strom oskeruše, *Sorbus domestica*, zákonem chráněn, poškození se trestá, MNV Věteřov“ a obec až dodnes udržuje povědomí o oskeruších.⁶

S mohutností a dlouhověkostí oskeruší souvisela také orientační topografická funkce, která byla zaznamenána u všech stromů, jež dodnes rostou u cest: „tam u Štefkovy oskeruše“, „nahore u Karlovy oskeruše odbočíte“, „kolem Špirudovy oskeruše nahoru a dojdete k...“. Další odkazy na památný význam a orientační funkci oskeruší jsou doplňkově uvedeny v dalším textu.



Obr. 2a. Mapa Císařských otisků z roku 1827 ukazuje původní držbu půdy a polohu Věteřovské oskeruše (červená tečka).

Zdroj: <https://ags.cuzk.cz/archiv/>



Obr. 2b. Současný stav (2023), kdy zůstal jen strom oskeruše.

Zdroj: nahliznidokn.cuzk.cz

Rodový strom

Více než polovině sledovaných oskeruší (celkem dvanáct) byl přiřazován význam rodového stromu, tj. jde o strom, ke kterému se dodnes hlásí a využívá jej konkrétní rodina, někdy i více rodin. V této vazbě šlo o výsadbu a pěstění stromu, který měl být užitečný pro další generace, což bylo v rozhovorech zmiňováno: „oskorušu nasadíš, ale jejich plodů se nedožiješ“ nebo „to se sadilo pro děti“. Při nárokování vlastnictví docházelo a dochází k problémům, jelikož v době socialistické



Obr. 3a, 3b. Letecké snímky z r. 1953 (zdroj: <https://ags.cuzk.cz/archiv/>) a z r. 2003 (zdroj: mapy.cz) katastru obce Tvarožná Lhota, místa stromů jsou vyznačena tečkami (čteno vodorovně zleva: Tomečkova, Špirudova, Bačíkova a Podolanova)

držby půdy existovalo přidělování náhradních pozemků. Nová rodina majitelů si strom přivlastnila a původní rodina, někdy i odstěhovaná, ke stromu neměla přístup, nebo k němu ztratila vztah. Příklady najdeme v katastru obce Tvarožná Lhota, kde v trati Pomykalky v místě bývalých sadů a vinohradů (viz obr. 3a, 3b) dodnes rostou dva ze čtyř mohutných stromů. Památná Špirudova oskeruše (obvod kmene 404 cm) s odhadovaným stářím přes 350 let se stále těší úctě rodiny i obce (obr. 4). V rámci kolektivizace sedláci Špirudovi přišli i o pozemek s oskeruší a museli jej dát do JZD; do náhradního užívání jej v 70. letech dostala rodina Mirošova, která si strom přisvojila. Rodina Špirudů nechala následně na strom instalovat cedulku „Památný strom“. Po listopadu 1989 docházelo ke sporům, čí strom je a kdo bude sbírat plody; dodnes si i širší Mirošova rodina dělá na strom nárok a užívá plody. Pan Špiruda v 80. letech ze semen rodové oskeruše vysázel alej deseti stromů po-



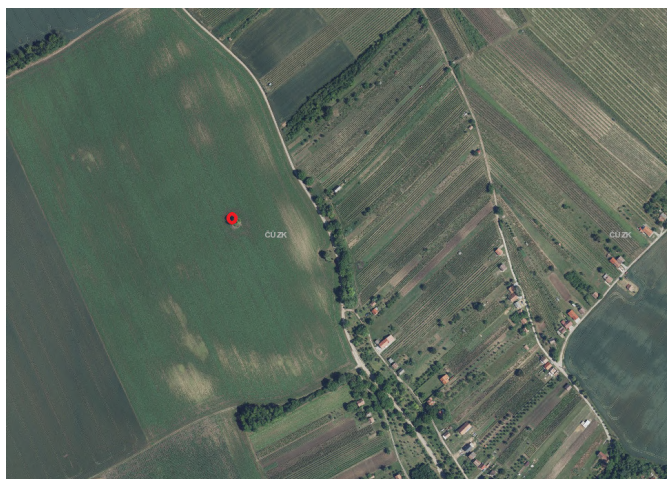
Obr. 4. Špirudova oskeruše v době své největší krásy (před orkánem Kyril). Foto Vít Hrdoušek, 2012

dél obecní cesty vedoucí ke staré oskeruši. V roce 1999 měl být mohutný strom pokácen při opravě elektrického vedení. Rodina Špirudova chtěla oskeruši zachránit a požádala s podporou Správy CHKO Bílé Karpaty o její prohlášení památným stromem podle nových zákonů, což se podařilo, a elektrické vedení bylo vybočeno kolem stromu.

V katastru stejné obce roste i památná Tomečkova oskeruše (obvod kmene 370 cm), která historicky patřila rodině Tomečků. V době kolektivizace se pozemek

s oskeruší dostal do náhradního užívání tzv. zahrádkářské osady, která byla oplocena a rozdělena na díly členům zahrádkářského svazu. Původním vlastníkům byl přístup znemožněn a noví uživatelé v těsném okolí stromu vysadili mladé roubované ovocné stromy, ale oskeruši nepokáceli. Po změně režimu si na pozemek činilo nárok více lidí, protože zde mají své ovocné stromy. V patové situaci byl strom po roce 2000 vyhlášen za souhlasu rodiny Tomečkovy za památný, aby nedošlo k jeho skácení. V nedávné době začal usychat, ale z kořenů vyrostl nový výmladek, který již plodí.

Složitější osud měly další dva stromy v katastru obce Tvarožná Lhota, které rostly na protějším svahu Dlouhého potoka. Sady a vinohrady na tomto svahu byly koncem 50. let sceleny do velkého bloku, následně vytrhány a rozorány na pole. Vlastníci ubránili své oskeruše a na jednu umístili ceduli „Chráněný strom“ (ústní sdělení J. P., muž, nar. 1937). Oba stromy však byly soustavně oborávány. Rodina Podolanova a Bačikova neměla



Obr. 5a, 5b. Poloha Lekavého oskeruše v obci Josefov na leteckém snímku z roku 1953 (zdroj: <https://ags.cuzk.cz/archiv/>) a z roku 2018 (zdroj: mapy.cz)



Obr. 5c. Lekavého oskeruše v obci Josefov. Foto Vít Hrdoušek, 2015

po léta ke stromům přístup a po roce 2000 v dědickém řízení parcely připadly rodinám potomků, kteří v obci již nebydlí. Stromy v důsledku intenzivní orby postupně uschly až po roce 2010.

Dobře zdokumentovaný je příběh rodové oskeruše Lekavých, která je stará okolo dvou set let a nachází se v katastru obce Josefov v polní trati Nové (obr. 5a, 5b). V roce 1976, kdy bylo místní JZD sloučeno s družstvy v okolních obcích, se začalo s tzv. scelováním záhumenek a ovocných sadů v několika místních tratích (Přední Úlehle, Nové a Zelnice). Celkem se jednalo o 700 stromů, mezi nimiž se nacházela i zmiňovaná oskeruše. Pan Lekavý získal na poslední chvíli úřední potvrzení, že oskeruše je chráněný strom, díky čemuž tento strom přežil⁷. (Obr. 5c)

Hraniční strom

Dlouhověké stromy pomáhaly udržovat dobré sousedské vztahy při označení hranic. Hraniční mezníky (tzv. hranečníky) měly správný význam, neboť oddělovaly hranice pozemků vlastníka – jednotlivce, obce, církve, státu. Často se používaly různě tvarované a označené kameny, které byly hojně doplňovány dlouhověkými stromy: kame-

ny se přesouvaly a kradly, stromy zůstávaly. V devíti případech bylo u zkoumaných oskeruší poukázáno na jejich význam hraniční, resp. blízce orientační. Stromy určují hranici pozemků rodin, cest, soukromých a obecních parcel, katastru, v jednom případě strom sloužil jako živý hranečník v místě hranic mnoha parcel po vyměření katastru.

Např. v katastru obce Němčičky na Břeclavsku jsou dokumentovány dvě památné oskeruše v tratích Soudné a Nová Hora. Podle mapových podkladů historicky oddělovaly a určovaly pozemky, oskeruše v Soudných stála u ohybu cesty, a měla proto i orientační funkci. Oba stromy byly ctěny místními obyvateli a přežily období socialismu.⁸ Oskeruše Bystřických (obvod kmene 342 cm) byla scelování pozemků ušetřena a trať zůstala udržována jako zahrady. Obec v roce 2008 tento strom nominovala do přehlídky *Oskeruše nejkrásnější* jako „Oskeruši Doneé“, protože je v obci rozšířena pověst, že strom zasadil voják, který se do rodiny přizemil po napoleonských válkách počátkem 19. století. Druhá památná oskeruše (v trati Soudné, obr. 6a) měla obvod téměř 3 m a byla pravděpodobně podobného stáří jako strom Bystřických. Strom značil hranici vinohradních tratí a uhynul po roce 2014 v důsledku dlouhodobého nešetřné orby. Nicméně jako zřejmě jediný má svou vlastní parcelu č. 4971 (obr. 6b), kterou dnes vlastní místní zemědělské družstvo a ke které vede obecní cesta.⁹



Obr. 6a. Oskeruše v Němčičkách v trati Soudné.
Foto Vít Hrdoušek, 2011

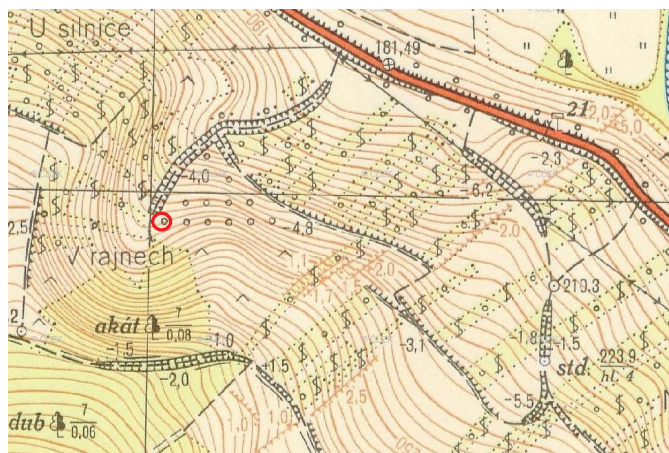


Obr. 6b. Oskeruše v Němčičkách v trati Soudné (stav v roce 2020): zůstala jen parcela stromu a rozdělené bloky půdy v péči ZD Němčičky.
Zdroj: <https://ags.cuzk.cz/archiv>

Snad nejmarkantnějším hranečníkem je Věstonická oskeruše (výčetní obvod kmene 320 cm, odhadované stáří cca 250 let, památným stromem vyhlášena v roce 2005) na katastru Dolních Věstonic nedaleko česko-rakouské hranice. Podle sdělení F. M. (muž, nar. 1937) z roku 2009 byla pravděpodobně vysazena jako živý hranečník na výchozí rozměrovací bod při parcelaci nových vinic katastru obce. Složitý vývoj pohraničí ve 20. století znamenal i časté migrace lidí, sníženou možnost hospodaření a ztrátu vazeb. Na mapě z roku 1953 je patrné, že část zmíněných vinogradů byla v té době již zarostlá náletem invazivního akátu (obr. 7a, 7b). Dnes je tak strom součástí lesní

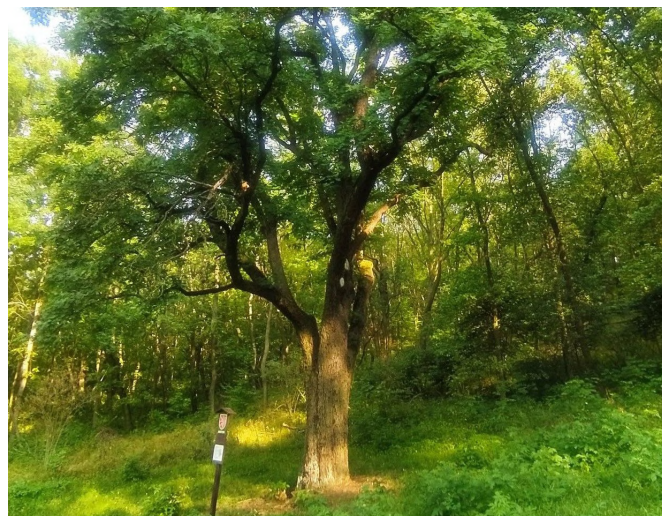


Obr. 7a. Mapa stabilního katastru z roku 1821 s polohou oskeruše (červená tečka). Zdroj: <https://ags.cuzk.cz/archiv/>



Obr. 7b. Situační mapa z roku 1953, kde je patrná část vinogradů zarostlá náletem akátu. Zdroj: <https://ags.cuzk.cz/archiv/>

parcely (p. č. 2442) (obr. 7c). Podle informátora byl využíván nejen pro své léčivé ovoce, z jeho semen byly vypěstovány další stromy v obcích na Pálavě a v okolí.



Obr. 7a. Věstonická oskeruše s vyčištěným prostorem pro sběr plodů. Foto Radim Jakl, 2012

V obci Zlámanec (okr. Uherské Hradiště) roste památná Antoškova oskeruše, která je s obvodem kmene 452 cm jednou z nejmohutnějších známých oskeruší světa (obr. 8a). Strom neohrožovalo scelování pozemků,



Obr. 8a. Stáří mohutné Antoškovy oskeruše v obci Zlámanec je pamětníky odhadováno na 500 let. Foto Vít Hrdoušek, 2012

ale intenzivní pastva krav na scelených pozemcích, které byly kvůli erozi převedeny na pastviny. Strom historicky byl a dodnes je živým hranečníkem parcel, drží svah proti erozi (obr. 8b, 8c). Byl i významným orientačním bodem v době většího bezlesí, když se přicházelo do obce od Svárova.¹⁰ Rodinný strom, který stále plodí, se dědí s pozemkem v rodě Masaříků, dnes po provdané dceři v rodině Miklů. Oskeruši se říká Antoškova, protože jeden z prapředků Masaříků se jmenoval Antonín. Význam stromu ocenila i obec, která se s ním v roce 2008



Obr. 8b, 8c. Na I. josefovském mapování v letech 1780–1783 stála „Antoškova“ oskeruše u původní cesty do obce ze sousední osady Svárov (zdroj: <http://oldmaps.geolab.cz>). Na snímku v roce 1950 tvoří hranici tří hospodářských ploch (zdroj: <https://ags.cuzk.cz/archiv/>)

identifikovala v novém obecním znaku (spolu s plodící větvičkou oskeruše je na něm vyobrazeno i polámané kolo jako symbol původního názvu Zlámance – Zlámáný Újezd). Starosta obce hrdě sděluje: „V roce 2008 vysadili Zlámanecťi na počest Antoškovy oskeruše dvacet mladých oskeruší a obec se snaží v jejich pěstování nadále pokračovat.“ (Osobní sdělení J. Ch., 2019)



Památná oskeruše na Štákových pasekách nad Zlámancem (obvod kmene 220 cm, stáří cca 180 let, obr. 9) je jediný strom, který zbyl z ovocných stromů rostoucích na mezích ve svažitém pozemku nad obcí, kde dříve vedla



Obr. 9. Památná oskeruše na Štákových pasekách. Foto Petr Sýkora, 2021

cesta (viz stabilní katastr); dnes stojí sama uprostřed pole. Jak se to stalo, vyprávěl v roce 2019 vlastník, zemědělec T. K. (nar. 1948): „Když v JZD v 70. letech scelovali další pole ve větší bloky, tak předseda JZD Josef Slovák dal pokyn, že oskeruša tam musí zůstat právě proto, že je to „naša oskeruša“.“ Oskeruše na Lipských pasekách u obce Lípa nedaleko Zlína (obvod kmene 305 cm), která rostla u dnes zaniklé cesty a sloužila plody mnoha lidem v okolí, byla rovněž zachráněna předsedou JZD Slovákem, protože „je to vzácný strom“¹¹.

Pamětní strom

Od středověku máme informace o stromech, především dubech a lípách, které se sadily na památku v místě něčí smrti, ale také záchrany, zázraku či jako projev úcty patronovi. Mnohé stromy se díky své dlouhověkosti v průběhu doby staly živou pamětí obce, života obyvatel i zapomenutých tradic a zvyklostí. Tato funkce je odlišná od přiřazované funkce památného stromu (viz výše), kdy



Obr. 10. Oskeruše u pomníku v Boleradicích.
Foto Vít Hrdoušek, 2003

informátoři odkazují na mohutnost a dlouhověkost oskeruší, a tím i určitou cennost stromu samotného. V rámci námi zkoumaných oskeruší jsme se ve třech případech setkali s informacemi, že určitý strom upomíná konkrétní událost nebo má pietní funkci. V Boleradicích na Hustopečsku rostou u silnice na Němčičky u křížku dvě oskeruše: jedna mladá, asi tříletá, která nahrazuje bleskem zničený strom, druhá původní cca stoletá (s obvodem kmene 161 cm, obr. 10 ukazuje původní stav v roce 2003). Stromy chrání památku Dominika Skejvala, který padl v první světové válce. Pomník dali vyhotovit roku 1918 jeho rodiče a sestra. Na podstavci pomníku je napsáno: „Sladký kříží... k tobě chceme v každém zármutku útočiště vzítí co k stromu života, pod tvým stínem chceme své stíněné srdce a duši svou zemdenou ovocem tvým posilnit.“ V nedalekých Němčičkách jsou za pamětním křížkem Jana Scheibala, který padl v roce 1945, vysazeny lípa, dub a oskeruše (obr. 11).

V osadě Kozojedsko nedaleko Nítkovic na Kroměřížsku roste u cesty památná oskeruše s odhadovaným stářím přes 250 let (obvod kmene 303 cm). U ní je zmiňována informátory funkce orientační, strom je ale také osazen tzv. svatým obrázkem, což značí, že může mít i funkci pietní. Na kmeni je ve výšce cca 3 m umístěn ve zdobeném dřevěném rámu obrázek Ježíše Krista, „který má občerstvit a ochránit kolemjdoucí“ (Z. B., muž, nar. 1944).



Obr. 11. Pamětní lípa, dub a oskeruše u pomníku v Němčičkách.
Foto Vít Hrdoušek, 2019

Další funkce oskeruší

Při výzkumu byla respondenty často sdělována informace, že oskeruše je „strom do vinohradu“. Důvod tohoto tvrzení většina lidí neznala, nebo se odvolávala na to, že stromy byly přineseny Římany spolu s révou. Pravděpodobně jde ale o stabilizační funkci tohoto stromu ve svahu. Je tu i jistý odkaz na historické využití dřeva a plodů ve vinařství, které je ještě živé ve Francii a Německu (Moinet 2009; Kausch-Blecken von Schmeling 2000), ale u nás se nedochovalo. Informace o tom, že oskeruše je strom do vinohradu, se často potvrdila zjištěním, že v místě, kde strom roste/rostl, býval i vinohrad.

Nejméně informací je o oskeruší coby zdroji dřeva pro truhlářství, tak jak je známé ve Francii či Německu (viz úvod). Pouze u dvou námi zkoumaných stromů rodina využívala suché větve v truhlářství – na násady, kolíky (pan J. Š., Tvarožná Lhota, pan O. K., Strážnice). Většina informátorů nevěděla o tom, že by se využívalo dřevo z oskeruší, přestože v literatuře takové informace nacházíme (Hrdoušek 2014).

Po roce 1989 se péče o stromy z rodin majitelů rozrostla také o nadšence či osvěcené úředníky. Valná většina (26 z 27) památných oskeruší byla vyhlášena po roce 1989 (databáze AOPK – <https://drusop.nature.cz>) a na základě tradičního práva byl mj. kodifikován institut hraničních stromů, kde se podle občanského zákoníku 89/2012 Sb. v § 1017 zakazuje, aby soused požadoval odstranění stromů, které tvoří rozhradu/hranici. Některé oskeruše však ani přes státní ochranu nepřežily následky družstevního hospodaření, jak bylo uvedeno výše.

Kácení oskeruší se zdá být dodnes tabu – do roku 2020 nebyl podle zjištění pokácen ani jeden živý strom. Oskeruše jsou vždy ponechány dožít a jejich suché torzo v poli, na louce či u cesty stojí i několik let – až poté je s ním případně nějak naloženo. Zároveň ale většina živých mohutných stromů stále prožívá v socialismu vzniklé odcizení člověka hospodáře od krajiny a postupně umírá především kvůli nevhodnému způsobu hospodaření cizích nájemců půdy (zejména blízké hluboké orbě do kořenů). Nově tak více podléhá epizodám veder a sucha při změně klimatu.

Závěr

Oskeruše podle zjištěných dat nebyla na Moravě pro venkovany běžný ovocný strom, ale ani lesní strom.

Komparativní výzkum 16 z 19 památkově chráněných oskeruší na Moravě a dalších 7 významných stromů u většiny ukázal, že daná oskeruše byla a často ještě je strom rodový, následně strom hraniční, postupem času získává nebo ztrácí funkci orientační a pamětní. Vždy je celou komunitou přijímána jako strom s léčivými plody. Podle sdělení informátorů byl v rodině vždy nejvýše jeden, na katastru obce několik (nemnoho) stromů; sadili je předkové při významných událostech a na významných místech (hranice, cesty, křižovatky). Vlastnit oskeruší byla v obci vždy určitá výsada. Strom oskeruše se neuváděl v počtech ovocných stromů při sčítání v katastru (Pamětní kniha obce Josefov r. 1935, obce Radějov r. 1959, obce Tvarožná Lhota r. 1963), přestože v těchto obcích dodnes rostou mohutné, často i několik set let staré stromy. V historickém vývoji vidíme proměny významů stromu, kromě jeho funkce



Obr. 12. Adamcova oskeruše ve Strážnici, jedna z největších na světě, požívá úctu i těch nejmenších. Foto Vít Hrdoušek, 2007

coby léčivého ovocného stromu. Význam oskeruší jako hranečníků či orientačních bodů v některých případech vymizel, protože mnohé cesty a hranice byly při socialistickém scelování půdy rozorány a dodnes nebyly obnoveny. Ve srovnání s francouzskými a německými údaji lze konstatovat, že kromě využití dřeva jsou stromy oskeruší vnímány obdobně, ovšem s tím rozdílem, že v zahraničí se o jednotlivé stromy nemuselo bojovat při scelování pozemků. V zahraničních studiích se autoři často vztahují k údajům starým sto i více let, což ukazuje na nepřerušené rodové i společenské vazby ke stromům oskeruší (Kausch-Blecken von Schmeling 2000; Moinet 2009; Scaravetti 2020).

V Evropě byly oskeruše tradičně zdrojem ovoce. Nové výsadby nízkých, rychle plodících stromů v zahradách či zahrádkářských koloniích zvláště od poloviny 20. století silně zastínily tuto funkci oskeruší, které rostly v krajinně katastru jednotlivých obcí, ale staly se pro své majitele nedostupnými ať už nepřímo (ztrátou nároku na vlastnictví), nebo přímo (fyzicky nedostupné stromy uvnitř

bloku orné půdy či pastviny). Dohledatelnost pozemků je i třicet let po pádu komunistického režimu často složitá; více než 50 % obcí v Česku stále nemá dokončenu digitalizaci parcel, natož komplexní pozemkové úpravy katastru (SPÚ, 2021). Přes toto příkoří některé rodiny odolaly tlaku a alespoň částečně dokázaly udržet tradiční vazby ke svým oskeruším.

Lidé v některých obcích v průběhu komunistické vlády přijali mnohé stromy oskeruší jako kolektivní, obecní dědictví. Společenský význam oskeruší byl natolik cenný, že mnohé z nich nebyly pokáceny ani v době kolektivizace venkova, při zabírání a scelování pozemků. Po roce 1989 často zájem a péči o stromy přebírají nadšenci, obecní úřady nebo státní organizace a mnohé oskeruše byly prohlášeny za památné stromy. I když dodnes existující extenzivní zemědělství a globální oteplování často v polích rostoucím soliterním oskeruším škodí, tyto mohutné staré stromy dodnes dokládají původní mozaikovou krajinu – místa dřívějších cest, sadů, vinogradů a přiběhů v soukromé držbě půdy před kolektivizací.

POZNÁMKY:

1. V rychtářské knize města Napajedla (zápis z r. 1789) se např. píše, že „*spor o hrubou hrušku rozkouší byl rozsouzen*“; v seznamu tratí (pozemků) je pak uveden „*vinograd na rúně u hrubej rozkouše*“ (Tetera 2006: 242). V kronice obce Tvarožná Lhota se dovídáme, že jistí domkáři dostali v roce 1931 do pachtu jednu měřici ve Vrchách, přičemž zbytky pastevního ovocného sadu byly popsány takto: „...*tam, kde bývaly nádherné obecní sady, kde se pásly ovce, kozy, krávy i koně... měli stanoviště ve stínu ohromné plané hrušky [...] Strom zašel v roce 1924*“ (Pamětní kniha Tvarožná Lhota 1914–1948); že šlo o jeřáb oskeruší, upřesnil v roce 2008 v ústním rozhovoru rodák a pamětník J. B. (1919–2008) z Tvarožné Lhoty. Že šlo o oskeruše, nikoliv o hrušně, potvrzuje i dnešní stav: v katastru Tvarožné Lhoty a širokého okolí roste řada mohutných oskeruší, ale ani jedna mohutná hrušeň.
2. Při vstupu do JZD bylo slibováno mnohé, např. přiděl záhumenku až 1 ha (Pamětní kniha Radějov 1959). Realita byla ale max. 0,5 ha půdy, která ovšem mohla být zase odebrána. „*Kdo měl ‚dostatek‘ orné, dostal kousek vinohradu, kdo trochu vinohradu, dostal okraj orné. Členové družstva v 70. letech mohli dostat už jen 0,2 ha půdy a nesměli pěstovat obilí ani brambory; nečlenové mohli mít těch 0,5 ha; kdo měl víc, mohli mu sebrat vše. [...] Ještě byly společné záhumenky, kde si lidé mohli dělat i obilí, ale museli si ho rozdělit. To časem zaniklo.*“ (O. K., muž, nar. 1934, Strážnice). K tématu viz také Válka 2022 (zejm. s. 200).
3. Tak vznikla např. v roce 1978 ve Strážnici kolonie v trati Fryzáky (Pamětní kniha Strážnice, 1978).
4. Paní Vítková (nar. 1922) v roce 2003 vyprávěla: „*Nikdo si nepamatuje, kdy [oskeruše] narostla, bývala aj větší. Teď už je stará, haluze polámané a úplně dutá. Chodila sem celá dědina, léčit sa od tych střevních potíží. Dřív nebyly mezi humnama ploty... a ráno bylo posbírané. Ludé sbírali hlavně ty suché [plody] a jedli je aj vařené, hlavně proti průjmom, a snád' pomáhá aj na rakovinu střeva a konečníku, když to eště není moc vážné. Sušily sa aj v peci. Proti průjmu stačí pit enom vodu ze zavařeniny. Mně to naučila moja babička, sestřenica od toho malířa Frolky. Ona s tým posypala béleše, makové šišky a tak. Já dělám aj zavařené a sušené, ale nejlepší sú mražené. Nejaký pan Jagoš z Lipova bral tři měchy na gořalku pro jednoho doktora z Brna, ten s tým léčil.*“
5. Pamětní kniha obce Radějov (1964) uvádí, že představenstvo JZD se v roce 1964 usneslo vytrhat soukromé sady s vinohrady nad obcí v trati Grunty, plochu zorat a nasadit zde jednotný družstevní sad se čtyřmi tisíci stromy. Tento plán postihl i sad a vinograd židovského lékárníka Raise ze Strážnice. Rostla tam i ozdobně oplocená oskeruše. „*Toto vše bylo vyškubáno pásákem i s kořeny, i tato památná mohutná oskeruše. Majitel, který zemřel v nacistickém táboře, stejně by nepřežil pohled na tuto spoušť.*“ Rozorání mozaiky sadů na svahu přineslo silnou erozi půdy, družstevní velkosad nebyl zrealizován. Na celém pozemku zůstaly jako jediné stromy zachovány tři oskeruše, které jsou dodnes památkou bývalé mozaiky sadů a vinogradů nad obcí Radějov.
6. Úctu k oskeruším projevují i současníci. Např. propagátor tradic Antonín Vrba (nar. 1961) ve své reportáži na YouTube uvádí:

- „V malé obci Věteřov na Kyjovsku v krásném údolíčku nasadili na třicet oskeruší. V úterý 29. května 2012 se vydala výprava dětí s rodiči, učitelkami z mateřské školky a vedením obce do zdejší panenské přírody, aby stromky pečlivě ošetřili, osvěžili vodou a ke každému z nich uvázali jmenovku se jménem a příjmením dítěte. Každá oskeruše tak dostala oficiálního „ošetřovatele“, s kterým poroste až do konce jeho života. Velkou zásluhu má v tomto projektu především starosta J. L., který s tímto chvályhodným nápadem přišel. Srov. „Věteřov – vzorný příklad: S věkem dítěte roste i vzácný strom oskeruše 2.“ YouTube [online]. [cit. 15. 7. 2024]. Dostupné z: <<https://www.youtube.com/watch?v=vVTYaUlrGQY>>.
7. Hodonínský deník v roce 2008 uvedl vzpomínku Štěpána Lekavého (nar. 1962): „Můj otec byl v této době zaměstnancem JZD [...] a udělal to, co mělo nějakou naději na úspěch. Začal objíždět příslušné úřady na okresu a zde se našel soudný člověk, který dal otci za pravdu. Otec dostal úřední potvrzení, že je oskeruše chráněný strom, a tudíž se kácet nebude. Přesto však ještě nebylo vyhráno. Díky „skvělé“ organizaci práce v JZD dělníci, kteří stromy káceli, o tomto faktu nevěděli a pokusili se buldozerem vytrhnout oskeruši ze země. Strom však měl našťastí pevné kořeny, takže s ním nepohnulo ani několik traktorů. Ještě po několika letech bylo na stromě vidět stopy od lana, kterým měl být vytržen ze země. Teprve pak měl strom ode všech pokoj. V těchto dnech uplynul právě rok, co můj otec zemřel. Shodou okolností se to stalo naproti této oskeruši u cesty, když jel na kole pracovat do vinohradu. Seseďl z kola a sedl si na mez, protože se mu udělalo zle, a než stačila přijet rychlá pomoc, zemřel na zástavu srdce... Rodina Lekavých byli sedláci a také křesťané, kteří si svou víru uchovali jak za Rakouska-Uherska, tak i za komunistů a v současnosti. Víra pro nás není jenom nedělní návštěva kostela, jak tomu velí tradice na Slovensku, ale chovat se v každodenním životě tak, abychom s čistým svědomím mohli předstoupit před tvář Boží.“ Lekavý, Štěpán 2008. „Jak to bylo s oskeruší pana Štěpána Lekavého doopravdy?“ *Hodonínský deník* [online] 13. 7. 2008 [cit. 10. 6. 2022]. Dostupné z: <https://hodoninsky.denik.cz/zpravy_region/jak-to-bylo-s-oskorusi-pana-stepana-lekaveho-dopr.html>.
 8. Václav Bystřický v článku *Nejstarší němý pamětník obce Němčičky* vzpomíná: „V záhumení trati Nové hory nad vesnicí je urostlá oskeruše, jejíž stáří dnes možno odhadnout na 400 let podle ústního podání, dědila se v rodě Bystřických po řadu pokolení. Každoročně rodí mnoho plodů, které děti i dospělí rádi sbírají a uhniličené jsou výbornou pochoutkou, sušené jako léčivé plody strouhané do pečiva. Je tedy strom užitečný a pro jeho starobylost chráněn památkovým úřadem.“ Dále následuje popis zdravotního stavu a vzhledu: „...strom má ve střední části kmene obvod 320 cm, strom udržuje 14 znatelných kořenů, [...] kůra je tvaru obdélníčku, která růstem stromu opadá.“ (Bystřický 1976) Podle současných měření má obvod v prsní výšce kmene 342 cm, stále tedy roste. Pozemek přešel přes dceru do rodiny Šlancarů a František Šlancar (1946–2009) pozemek zahrady p. č. 5599 ze zdravotních důvodů a po neshodách v rodině prodal sousedům. Kronikář J. S. (nar. 1939) vzpomíná, že i v době socialismu byla oskeruše hojně užívána: „Protože oskeruše v Nových horách vždy byla na soukromém pozemku, který majitelé příliš intenzivně neobdělávali, nebyla ohrožená, a protože její poměrně bohatá koruna stíní plochu pod ní, nebyla tam prováděna orba. Dalo by se říct, že všichni dosavadní majitelé s ní jednali s úctou k památnému stromu. Pokud jde o plody, nebyly sbírány větším počtem občanů. Spíše šlo o ty, kteří to měli blízko, a také proto, že se najednou nedalo nasbírat větší množství plodů, dozrávaly postupně. K jejich využití: Jak jsem uvedl, šlo především o zdravotní význam látek v plodech. V kuchyňském využití šlo o doplněk při vaření vánočních hluzy – nejrozumnější sušené ovoce se považilo ve vodě, případně ochutilo. Kdo mohl, přidal oskeruše. Jiná možnost byla přidat sušené a pomleté oskeruše k máku a posypat pery a gulíčky, tj. švestkové knedlíky. To vše však v závislosti na množství plodů, o které se museli dělit případní zájemci.“
 9. Tuto parcelaci prosadil R. S. (nar. 1972). V rozhovoru v roce 2017 k tomu řekl: „Byl jsem členem poradní komise při komplexních pozemkových úpravách v Němčičkách v letech 2006–2014, [...] chtěl jsem, aby tento vzácný památný strom důstojně žil, proto získal parcelu i přístupovou cestu; bohužel strom začal usychat. Strom značil hranici vinohradních tratí a byl zničen dlouhodobým nešetrným hospodařením ze strany ZD Němčičky a nevydržel při extrémním počasí, které ve 21. století vládne. Majitelka pak pozemek prodala družstvu. Jinak oskeruše sušené se kdysi taky dávaly do plátěného pytlíčku a ten se ponořoval do vína, pomáhalo to vyčistit mladá vína, vysrážet bilkoviny atd., kdysi jsem to též zkoušel.“ Kronikář J. S. z Němčiček (nar. 1939) vzpomíná v roce 2019: „Okolo stromu byla dříve kovová ohrádka. Ale i přes tuto ohrádku trpěla hlubokou orbou, možná ještě více umělými hnojivy. Dnes je tam po ní už jen lavička.“ Strom vyvrátila vichřice v roce 2017.
 10. Podle pamětníků strom údajně několikrát vyhořel a do dutiny v jeho kmeni, který je na jedné straně prasklý až k zemi, se vejde několik lidí; přesto se strom nikdo neodvážil pokácet. K dutině, která prý vznikla před více než 130 lety částečným vyhořením stromu po úderu blesku, se váže pověst, že sloužila za úkryt pašerákům a jejich zboží, a také partyzánům z druhé světové války. Podle jiné tradice strom nešťastnou náhodou vypálily děti, když zde pásly dobytek na pastvisku na konci 19. století. „Stromu si moc vážíme.“ uvedl v roce 2014 J. M. (nar. 1976), syn již zemřelého majitele: „Mockrát se dědáček za komunismu snažil strom ochránit proti pasoucímu se družstevnímu dobytku drátěnkou na kmeni, ale nebylo to platné, ani prosba o kůlové oplocení nebyla vyslyšena. „Kde by se dobytek schovával před slunkem a o co by se drbal...“, byla slova jézédáků.“
 11. J. S. (nar. 1936) z Lužkovic v roce 2020 vyprávěl: „V roce 1972 se sloučilo družstvo Příluky s Želechovicama, Lípou a Lužkovicama... Příluky měly v roce 1972 výnos 16,2 metráku z hektaru obilí [...] to nemohlo pokračovat, moselo se to zdvihnut aspoň na 50, a to se dělalo přidáním černých hektarů. V roce 1973, maximálně 1975, bylo to druhé scelování. Tam na pasekách to byla samá mez a samý strom. Kaménky aj jadernice aj staré skoráče tam rostly na hranicích. Ten strom všecí z nás z agronomů znali, věděli, že je to oskeruša a že jich moc nebylo. Jeden přišel lobovat za majitele, prý z toho stromu pálí, ale to já už jsem věděl, že ho tam necháme. Já jsem měl poslední slovo, ale padlo to v konsensu, nikdo neprotestoval, aby oskeruša zůstala. Když jsem tam naposled byl před deseti lety, tak ten strom byl stejný jako před těmi čtyřicet lety. Roste pomalu. [...] Chceš vědět ještě něco? Ještě jedna měla jít důle a taky sme ju nechali, na Lipských pasekách: tam nám to bylo jedno, tam je to samý kameň, tam nikdy nic nerostlo. Je to vzácný strom!“

ARCHIVNÍ PRAMENY:

- Státní okresní archiv Hodonín. Fond Městský národní výbor Strážnice, NAD 718, inv. č. 335. Pamětní kniha 1946–1971.
- Státní okresní archiv Hodonín. Fond Místní národní výbor Josefov, NAD 236, inv. č. 5. Pamětní kniha 1935–1966.
- Státní okresní archiv Hodonín. Fond Místní národní výbor Radějov, NAD 691, inv. č. 53. Pamětní kniha 1952–1985.

TIŠTĚNÉ PRAMENY A LITERATURA:

- Bystřický, Václav. 1976. Nejstarší němý pamětník obce Němčičky. *Malovaný kraj* 12 (1): 15.
- Drápala, Daniel. 2011. Kulturní konstanty a inovace v životě obcí moravského Záhoří v éře socializace venkova. *Národopisná revue* 21 (2): 83–92.
- George, Jan-Peter – Konrad, Heino – Collin, Eric – Thevenet, Jean – Ballian, Dalibor – Idžojtić, Marilena – Kamm, Urs – Zhelev, Peter – Geburek, Thomas. 2015. High Molecular Diversity in the True Service Tree (*Sorbus domestica*) Despite Rareness: Data from Europe with special reference to the Austrian occurrence. *Annals of Botany* 115 (7): 1105–1115. <https://doi.org/10.1093/aob/mcv047>.
- Gräter, Carlheinz. 1997. *Linde und Hag. Eine kleine Kulturgeschichte von Baum und Strauch*. DRW-Verlag Weinbrenner Leinfelden-Echterdingen.
- Hadač, Emil. 1982. *Krajina a lidé*. Praha: Academia.
- Holuby, Jozef Ludovít. 1888. *Flora des Trencsiner Comitatus*. Trencsin: František Xaver Skarnitzl.
- Hrdoušek, Vít a kol. 2014. *Oskeruše: strom pro novou Evropu*. Břeclav: Vydavatelství Petr Brázda.
- Hrdoušek, Vít – Lokoč, Radim – Hvůždala, Pavol. 2012. *Tradiční ovoce moravsko-slovenského pomezí jihu Bílých Karpat*. Strážnice: MAS Strážnicko.
- Kausch-Blecken von Schmelting, Wedig. 2000. *Der Speierling. Sorbus domestica L.* Bovenden: vl. nákl.
- Klečková, Zina – Orálek, Milan. 2017. *Památné Stromy Valašska*. Valašské Meziříčí: Český svaz ochránců přírody.
- Kučera, Milan. 1994. *Populace České republiky 1918–1991*. Praha: Česká demografická společnost, Sociologický ústav Akademie věd ČR.
- Moinet, Evelyne. 2009. *Le traité du Cormier*. Société d'Etude et de Protection de l'Environnement Nord et Est de la Sarthe.
- Němec, Jan a kol. 2003. *Památné stromy v Čechách, na Moravě, ve Slezsku*. Praha: Olympia.
- Nyári, László. 2005. *A házi berkenye (Sorbus domestica L.) és a bar-kócaberkenye (Sorbus torminalis L. Crantz) fafajok etnobotanikai, kultúr- és erdészettörténeti háttere*. [B. m.]: Erdész Szellemi Műhely.

ELEKTRONICKÉ ZDROJE:

- Lekavý, Štěpán 2008. „Jak to bylo s oskoruší pana Štěpána Lekavého doopravdy?“ *Hodonínský deník* [online] 13. 7. [cit. 10. 6. 2024]. Dostupné z: <https://hodoninsky.denik.cz/zpravy_region/jak-to-bylo-s-oskorusi-pana-stepana-lekaveho-dopr.html>.
- SPÚ 2021. „Pozemkové úpravy.“ *Ministerstvo zemědělství* [online] [cit. 12. 5. 2024]. Dostupné z: <<https://eagri.cz/public/app/eagriapp/PU/Prehled/>>.

- Státní okresní archiv Hodonín. Fond Archiv obce Tvarožná Lhota, NAD 746, inv. č. 1. Pamětní kniha 1918–1948.
- Státní okresní archiv Hodonín. Fond Místní národní výbor Tvarožná Lhota, NAD 747, inv. č. 16. Pamětní kniha 1964–1974.

- Pauknerová, Ingrid. 2011. Zemědělské družstevnictví a deformace jeho myšlenky v období kolektivizace na příkladu jihočeské obce Hrejkovice. *Národopisná revue* 21 (2): 103–114.
- Pavliňák, Petr. 2018. Strážnice a výtvarné umění. In: *Okolo Strážnice 2018*. Strážnice: Městské muzeum Strážnice. 12–17.
- Pernes, Jiří. 2016. Kolektivizace zemědělství v Československu v letech 1948–1960. *Forum Historiae* 10 (1): 5–34.
- Rokoský, Jaroslav – Svoboda, Libor (eds.). 2013. *Kolektivizace v Československu*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů.
- Scaravetti, Thomas. 2020. *Le Cormier. Un arbre à redécouvrir, trésor de notre patrimoine*. CNPF-IDF.
- Sennikov, Alexander – Kurtto, Arto. 2017. A phylogenetic checklist of *Sorbus* s. l. (Rosaceae) in Europe. *Memoranda Soc. Fauna Flora Fennica* 93: 1–78. Dostupné z: <https://www.researchgate.net/publication/317784825_A_phylogenetic_checklist_of_Sorbus_sl_Rosaceae_in_Europe>.
- Šimandl, Milan. 2015. *Vývoj ochrany stromů v českých zemích do roku 1754*. Praha: SVOČ PF UK.
- Šnajdarová, Magdaléna a kol. 2010. *Památné stromy Zlínského kraje*. Zlín: Zlínský kraj.
- Špišek, Zdeněk – Uherková, Andrea – Svitok, Marek – Vašut, Radim. 2018. *Sorbus domestica L.* At its northern pannonian distribution limits: Distribution of individuals, fruit shapes and dendrometric characteristics. *Dendrobiology* 80: 37–47. <https://doi.org/10.12657/denbio.080.004>
- Špišek, Zdeněk – Otto, Lars – Vašut, Radim. 2021. Genotypic variability of *Sorbus domestica* in Central Europe revealed by the SSR markers. *Plant Biosystems* 156 (1): 1–12. <https://doi.org/10.1080/1263504.2021.1984999>
- Tetera, Václav a kol. 2006. *Ovoce Bílých Karpat*. Veselí nad Moravou: ZO ČSOP Bílé Karpaty.
- Válka, Miroslav. 2011. *Sociokulturní proměny vesnice. Moravský venkov na prahu třetího tisíciletí*. Brno: Masarykova univerzita.
- Válka, Miroslav. 2022. Poválečný život a kolektivizace moravského venkova pohledem aktérů – malozemědělců. *Národopisná revue* 32 (3): 192–205.

- „Věteřov – vzorný příklad: S věkem dítěte roste i vzácný strom oskeruše 2.“ *YouTube* [online] [cit. 15. 7. 2024]. Dostupné z: <<https://www.youtube.com/watch?v=vVTYaUIrGQY>>.

Příloha: Přehled sledovaných stromů oskeruší (abecedně) a jejich zjištěný význam

Název památného stromu	Lokalita	Odhad stáří, obvod kmene	Poloha	Význam (funkce) pro rodinu/ komunitu
Adamcova oskeruše	Strážnice, okr. Hodonín	450 let, 472 cm	ve vinohradech	ovocný, léčivý, rodový
Antošková oskeruše	Zlámanec, okr. Uherské Hradiště	500 let, 452 cm	v louce	hraniční, rodový, ovocný, léčivý, pamětní
Bystřických oskeruše	Němčičky, okr. Břeclav	300 let, 342 cm	na okraji zahrad	ovocný, léčivý, rodový
Karlova oskeruše	Strážnice, okr. Hodonín	300 let, 360 cm	v okraji pole	hraniční, ovocný, léčivý
Kozojedská oskeruše	Nítkovice, okr. Kroměříž	přes 250 let, 303 cm	mezi cestou a polem	hraniční, ovocný, léčivý, pamětní (sv. obrázek)
Lekavého oskeruše	Josefov, okr. Hodonín	200 let, 210 cm	v poli	ovocný, léčivý, rodový, Strom hrdina roku 2008
Mařatická oskeruše	Uherské Hradiště, místní část Mařatice	250 let, 334 cm	v poli	hraniční, ovocný, léčivý, pamětní, obecní
Nejedlíkova oskeruše	Kněždub, okr. Hodonín	300 let, 345 cm	v okraji pole	hraniční, rodový, ovocný, léčivý
Oskeruše na Štákových	Štákovy paseky, okr. Zlín	cca 180 let, 220 cm	v poli	hraniční, rodový, ovocný, léčivý, pamětní
Oskeruše u Polichna	Luhačovice, m. č. Polichno, okr. Zlín	250 let, 310 cm	původně v pastevním sadu, dnes les	ovocný, léčivý
Oskeruše v Soudných	Němčičky, okr. Břeclav	250 let, 295 cm	na rohu pole a vinohradu	hraniční, ovocný, léčivý, rodový
Skalická oskeruše	Medlovice, okr. Uherské Hradiště	300 let, 340 cm	původně v pastevním sadu, dnes louka	ovocný, léčivý
Špirudova oskeruše	Tvarožná Lhota, okr. Hodonín	350 let, 404 cm	v louce	hraniční, ovocný, léčivý, rodový
Štefkova oskeruše	Zádveřice, okr. Zlín	450 let, 420 cm	mez v louce	hraniční, ovocný, léčivý, pamětní s pověstí
Tomečkova oskeruše	Tvarožná Lhota, okr. Hodonín	přes 300 let 370 cm	na okraji zahrádek	ovocný, léčivý, rodový
Věstonická oskeruše	Dolní Věstonice, okr. Břeclav	250 let, 320 cm	okraj lesa a louky	hraniční, ovocný, léčivý, semenný
Památkově nechráněné stromy				
Kučerova oskeruše	Tvarožná Lhota, okr. Hodonín		uprostřed zahrady	ovocný, léčivý, rodový
Obrtlíkova/Gazdova oskeruše	Strážnice, okr. Hodonín		v okraji vinohradu	ovocný, léčivý, rodový
Oskeruše na Lipských pasekách	Lípa nad Dřevnicí, okr. Zlín		okraj louky	ovocný, léčivý, obecní
Piškulova oskeruše	Tvarožná Lhota, okr. Hodonín		uprostřed zahrady	ovocný, léčivý, rodový
Věteřovská oskeruše	Věteřov, okr. Hodonín		okraj pole	ovocný, léčivý, obecní
Vítkova oskeruše	Tvarožná Lhota, okr. Hodonín		na okraji zahrady	ovocný, léčivý, rodový

ETNOLOGIE JE OBOR, KTERÝ SPOLEČNOST NE VŽDY PLNĚ DOCEŇUJE... ROZHOVOR S JUBILANTKOU MARTINOU PAVLICOVOU

Existují lidé, jejichž vliv na druhé je velmi silný, neboť jsou to osobnosti pozitivní a inspirující. Sami mají tak pevné životní základy a etické i filozofické názory, že se pro druhé, aniž to většinou sami tuší, stávají nejen povzbuzením, ale v mnohém i vzorem – byť často nedostižným. Takovou osobností je pro mne už dlouhá léta prof. PhDr. Martina Pavlicová, CSc., etnoložka a vysokoškolská pedagožka působící více než třicet let v Ústavu evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity.

Narodila se 22. 7. 1964 v Uherském Hradišti a po maturitě na zdejšímu gymnáziu vystudovala v letech 1982–1986 národopis na brněnské filozofické fakultě, následně zde absolvovala tříletý studijní pobyt a interní postgraduální studium. V roce 1993 se stala odbornou asistentkou, v roce 2008 docentkou a v roce 2021 byla jmenována profesorkou. Její rozsáhlá publikační činnost je věnována zejména etnochoreologii, dějinám oboru, proměnám lidové kultury, etnokulturním tradicím a kulturnímu dědictví (výběrový přehled přinese *Národopisný věstník* 2/2024).

Profesní kariéru, ale také rodinný život Martiny Pavlicové jsem sledovala prakticky v přímém přenosu od počátku 90. let. Na studiích jsme se potkaly sice v odlišných pozicích (já coby studentka denního studia, ona aspirantka a poté doktorandka, která mne dokonce v jednom semestru učila), brzy se z nás ale staly nejen kolegyně, ale i kamarádky. Zřejmě nejvíce nás sblížila tříletá intenzivní příprava publikace *Od folkloru k folklorismu. Slovník folklorního hnutí na Moravě a ve Slezsku* (1997), na kterou navázala společná redakční příprava *Národopisné revue* (od roku 1998 dosud), či iniciace vzniku mezinárodního kolokvia *Od folkloru k world mu-*

sic, konaného od roku 2003 v Náměšti nad Oslavou v rámci festivalu Folkové prázdniny. Společně jsme ale také napsaly řadu studií a konferenčních příspěvků, v neposlední řadě také připravily několik pořadů pro Mezinárodní folklorní festival ve Strážnici ad. Naše dlouholeté přátelství je protkáno stovkami hodin diskusí o našem oboru, proměnách tradice, kulturním dědictví, o tzv. folklorním hnutí a úloze etnologie a etnologů/etnoložek v dnešní společnosti (a samozřejmě také o našich rodinách, nicméně toto téma je vždy jakousi vsuvkou – i když poměrně zásadní – v našich mnohdy ohnivých debatách pracovních). Je to nejen profesní deformace, ale především silný vztah nás obou k naší disciplíně a také tradiční kultuře naší země, co nás sblížilo, přivedlo k úzké spolupráci a neustále nutí k promyšlení nových témat či k realizaci nejrůznějších aktivit (např. členství v dramaturgické a programové radě MFF Strážnice). Ty nicméně sdílíme jen částečně. Martina Pavlicová se vedle své badatelské a pedagogické činnosti věnuje i dalším činnostem, které doplňují z jiného úhlu pohledu odborný rámec etnologie – v letech 1993 – 2001 byla



delegátkou České republiky v organizaci CIOFF, od roku 2004 se podílí v různých formách na spolupráci České republiky s UNESCO. V současné době je mj. členkou vědeckých rad filozofických fakult v Brně a Plzni a také členkou vědecké rady Masarykovy univerzity.

Úkol vést s Martinou Pavlicovou rozhovor u příležitosti jejího letošního životního jubilea jsem přijala jako možnost veřejně jí poblahopřát a poděkovat za vše, čím mne za ta léta obohatila. Zároveň využívám své privilegované role tazatelky, abych se jí zeptala na věci, které by mohly zajímat jak čtenáře *Národopisné revue*, tak budoucí zájemce o dějiny našeho oboru.

Známe se přes třicet let, ale nikdy jsem se Tě nezeptala, jak ses vlastně dostala ke studiu etnologie, resp. v době našich studií etnografie či národopisu. Bylo to tvé vlastní rozhodnutí, nebo Tě k tomu někdo přivedl?

Moje dětská představa o profesi, která by mne bavila, se vztahovala k žurnalistice. Ráda jsem četla a také psala, povídky jsem posílala i do různých soutěží. Reálné prožení na gymnáziu a rozhodování o vysoké škole v první polovině 80. let se však už ubíralo jiným směrem. Bylo mi jasné, že žurnalistika ani práva by se v tehdejší společnosti svobodně provozovat nedala, k přírodním vědám jsem příliš neinklinovala a ryzí učitelství mne také nepřitahovalo. Filozofická fakulta i přes dobová omezení otvírala možnost humanitního vzdělání, takže to nakonec byla jednoznačná volba. Ne všechny obory se však otvíraly každý rok, etnologie, resp. národopis ale v mém maturitním ročníku realizován byl. Moje maminka profesně i ze zájmu měla velmi silný vztah k lidové kultuře, zejména k folkloru, měla také bohatou národopisnou knihovnu, tak jsem měla pocit, že si obor nevybírá naslepo a že bude zajímavý. Od dětství jsem rovněž chodila do folklorního souboru, což v Uherském Hradišti, kde jsem se narodila, není nic neobvyklého, takže se mi

to všechno propojovalo. Uvažovala jsem o případné práci v kulturní oblasti a chtěla jsem si hlavně udržet vnitřní svobodu. Byly to možná instinktivní impulsy, ale s odstupem času mohu říct, že jsem této volby ani na chvíli nelitovala.

Studium etnologie v Brně nás obě silně ovlivnilo, zejména co se profesních vzorů týče, vztahu ke oboru, profesní cti apod. Kdo byl pro tebe v tomto směru nejpvětším vzorem? A platí v dnešní době vše, co nás naši učitelé učili?

Přijetí ke studiu jsem měla trochu komplikované. Studijních míst na humanitních oborech v té době bylo málo, protože režim se právem obával absolventů s filozofickým vzděláním. Ani úspěšné přijímačky nezaručovaly přijetí a mně se to podařilo až na druhé odvolání. O to víc jsem si možnosti studia vážila. Ale hlavně jsem byla naprosto nadšená z vybraného oboru i atmosféry, kterou s sebou studium národopisu v Brně neslo. Obor neměl v té době samostatnou katedru, fungoval jako oddělení při katedře historie. Byl to důsledek normalizačních ataků na režimu nepohodlné osobnosti, což se sice na první pohled nemuselo jevit tak dramaticky, ale ve svém důsledku to mělo téměř likvidační potenciál pro vývoj daného univerzitního oboru. To jsem samozřejmě v té době neviděla a vidět ani nemohla. Byla jsem okouzlena novými obzory, které mi studium otevřelo – nebylo to jen poznání lidové kultury, jak byl národopis často vnímán, ale poznání kultury ve společnosti obecně, studium etnických procesů, historie, sociologie, kulturní antropologie, prostě široké spektrum, které opravdu budovalo základy pro přijetí konceptu evropské etnologie jako samostatného oboru po společenské změně v roce 1989. Paradoxně to, že katedra nebyla samostatná, nám studentům vytvářelo jakýsi druh azylu. Nebyly na nás žádné tlaky ohledně tzv. společenské angažovanosti, věnovali jsme se skutečně jen studiu a nás šest spolužáků v ročníku, posléze s jedním přestupem sedm, velmi dobře vzájemně fungovalo. S respektem jsem

vzhlížela zejména ke dvěma svým učitelům – Dušanu Holému, který mne provázel studiem i jako vedoucí všech mých prací, a Richardu Jeřábkoví, který dokázal ustát jako vedoucí oddělení složitou dobu s rovnými zády.

Stejně jako řada jiných kolegů etnologů jsi prošla ve svém mládí folklorním souborem. Do jaké míry tě to poznamenalo, resp. jak to ovlivnilo tvé uvažování o folkloru, kterému se dlouhá léta věnuješ?

Jak už jsem říkala, folklorní soubor byla pro mladou generaci v mémrodném městě velmi přirozená zájmová cesta. I na gymnáziu jsme měli studentský soubor, který jsem navštěvovala, ale hlavní zájem jsem měla v Hradištanu, kam jsem v patnácti letech přešla z dětského Hradišťánku. Tato životní etapa byla pro mne zásadní, i když v počátečních fázích spíše z pohledu sociálního. Osobně jsem spíš individualista, kolektiv vy příliš nevyhledávám, ale tady jsem se naučila opravdu kolektivně fungovat, získala řadu přátel a také mnoho cenných životních zkušeností. Úvahy o folkloru na scéně přišly až později, kdy jsem už měla vědomosti i z vysokoškolského studia a dokázala jsem vidět souvislosti a kontexty. Soubor mi však přinesl také zcela zásadní životní věc – seznámila jsem se zde s mým mužem.

Tvůj manžel je známý hudebník a skladatel, který výrazně ovlivnil směřování folklorního hnutí (nejen) ve svém rodném regionu, ale hudebním folklorem se především inspiroval ve své vlastní tvorbě. Víš, že o své práci hodně komunikujete. Zajímalo by mě ale, do jaké míry se navzájem ovlivňujete?

V našem vztahu se osobní rovina velmi rychle propojila i s pracovní. Jirka je nejen hudebník, ale jako absolvent muzikologie měl blízko i k folkloristice, což nám přinášelo první společná odborná témata. V počátcích své kariéry pracoval jako rozhlasový hudební redaktor, na některých pořadech jsem se i autorsky

podílela, a to byla pro mne zkušenost také z hlediska popularizace folklorní problematiky. A s tím samozřejmě souvisely i pohledy na zpracování folkloru, ať již v ryze hudební oblasti, nebo na scéně, kde kromě tanečních projevů dominovala dramaturgie v inspiracích vycházejících z celé oblasti lidové kultury. Bylo to pro nás hodně aktuální v době, kdy jsem ještě působila v souboru, a byl to vlastně také odrazový můstek pro manželův další hudební a vůbec umělecký vývoj. Dnes je tato etapa dávno za námi, naše „rodinná“ spolupráce se odvíjí už v jiných dimenzích, ale myslím, že princip úvah je stejný – kombinace faktografických znalostí s uměleckými a filozofickými vizemi, což je rozvíjející cesta pro obě naše profese.

Řada národopisců/etnografů/etnologů u nás se angažovala či angažuje v oblasti scénického a festivalového folklorismu – nás dvě nevyjímaje. Je tato aplikovaná etnologie podle tebe důležitá? Neovlivňujeme tím vlastně terén, který pak zkoumáme?

To samozřejmě není jednoduchá otázka, ale asi by bylo příliš naivní si myslet, že se dá vybudovat v případě folklorismu nějaká hranice mezi teorií a následnou praxí. Nakonec se to dotýká všech humanitních oborů, jejichž badatelské výsledky jsou přijímány společností nejen teoreticky, ale i v praktické rovině. V oblasti folklorismu, ať už to je scénický, festivalový či jakýkoli druh folklorismu, který můžeme specifikovat, je to o to složitější, že zde existuje nespočet úrovní, které jsou spojeny s etnologií a které tento obor vtahují do této oblasti. Samozřejmě, že varovně může vypadat zjednodušený příklad, kdy odborník poskytne folklornímu souboru pramenný materiál, pak jej jako autor upraví podle svých představ pro souborový repertoár a po čase se vydá na výzkum do stejného terénu a svou předcházející činnost zde taktně zamlčí. Ale skutečnost nikdy není černobílá a aplikovaná etnologie nemá souvislost jen s folklorismem. Působení etnologů v terénu, kde mohou

zprostředkovat své znalosti např. v humanitární pomoci, v etnické problematice či v sociální oblasti považují za nesmírně cenné a podtrhující smysl etnologie jako důležitého vědního oboru, jehož význam společnost ne vždy plně doceňuje.

Po studii jsi zůstala věrná své alma mater i katedře, která se dnes nazývá Ústav evropské etnologie. Být vysokoškolským pedagogem znamená věnovat se jednak výuce, jednak výzkumu. Jak těžké je obě role skloubit?

Působení na univerzitě rostlo zcela přirozeně krok po kroku. Považuji za životní výhru, že jsem na tuto dráhu mohla vstoupit po společenských změnách v roce 1990. Nejprve jako interní aspirantka či doktorandka, po obhájení disertace odborná asistentka a posléze v dalších kvalifikačních krocích, které samozřejmě přicházely až po dovršení požadovaných kritérií, a to je v podstatě celoživotní práce. Začít pracovat v univerzitním prostředí v nových společenských podmínkách bylo pro mne

nesmírně inspirativní. Navázali jsme na solidní základ vědomostí z našeho studia, který se přirozeně začal obohacovat tak, jak se otvíral svět a všechny možnosti. Začínali jsme jako asistenti s kolegou Miroslavem Válkou a možnost formovat profil vysokoškolského studia etnologie pod vedením prof. Richarda Jeřábka byla skutečně velká výzva. Ale spoň jsem to tak cítila a byla jsem za to vděčná. A také se mi otevřel pedagogický obzor a překvapivě mne výuka začala velmi naplňovat. Studenty jsem od počátku vnímala jako partnery k dialogu, i když samozřejmě reálně se ve vztahu pedagog – student dialog příliš neprojevuje, ale byl to pro mne vždy výchozí moment ve vztahu k posluchačům. Více se pak dialog rozvíjel při vedení závěrečných prací, což je pro mne dodnes asi nejdůležitější a také nejzodpovědnější část pedagogické práce. Tady má učitel skutečně velkou moc, kterou nesmí nikdy zneužít, ale naopak se musí pokusit ji přetavit nejen do výsledné podoby práce, ale také k otevření životní cesty

studenta. Nepodaří se to vždy stejně, ale myslím, že každý pozitivní moment má pro budoucnost svůj význam. A pedagogická činnost je zároveň lakmusovým papírkem toho, jak kvalitní je i pedagogova práce výzkumná. Na první pohled to nemusí být vidět, ale jsem přesvědčena, že pedagog i student tuto skutečnost velmi dobře vycítí. Moje badatelské pole se odvíjelo z výzkumu folkloru, zejména tanečního. S tím, jak se etnologie vyprofilovala jako věda s historickým i sociálním záběrem, však vyvstala nutnost, aby katedra, dnes Ústav evropské etnologie, který není personálně početný, tuto šíři zajistil. Všichni jsme tedy museli rozšířit své badatelské směřování. Pro mne to znamenalo překročit velmi brzy hranici folkloristiky a věnovat se širšímu studiu sociální kultury a také historiografii oboru. Problematika, která se tak ke studiu rozevřela, je v podstatě nevyčerpatelná.

Jací jsou tedy dnešní studenti etnologie? Kdo se na tento obor dnes vlastně hlásí?

Obecně rozdíl mezi studenty příliš nevnímám. Spíše vnímám proměny forem studia, ke kterým od 90. let postupně docházelo. Rozdělením vysokoškolského studia na bakalářské a magisterské se poněkud ztratila oborová výlučnost, což se samozřejmě nestalo jen u etnologie. S tím souvisí také daleko větší počet studentů, kteří se na filozofickou fakultu i na náš obor hlásí a kteří nemají vždy jasnou představu, jak chtějí svůj profesní život nasměrovat. Část absolventů se uplatní na odborných místech, zejména v paměťových institucích, řada dalších však směřuje mimo obor. Ale to je vlastně otázka, zda lze takto uvažovat, protože se v našem studijním programu snažíme studentům poskytnout takové vzdělání, které mohou uplatnit v různých společenských profesích – v médiích, sociální práci, pedagogice, diplomatických službách... Etnologie dnes nenabízí jenom ponor do historie a její každodennosti, ale zabývá se i každodenností současnou, etnickou problematikou, skrze



Martina Pavlicová na kolokviu *Od folkloru k world music* v Náměšti nad Oslavou.
Foto Kamila Berndorffová 2023

folkloristiku přesahy do disciplín, jako jsou muzikologie, literární věda, taneční věda ad. Studium lidové hmotné kultury je důležité pro muzeologii i muzejnictví, odvíjí se od ní také studium výtvarného folklorismu a mnohých dalších specializací. Etnologická erudice pomáhá porozumět společnosti v její minulosti i současnosti, ovšem nejenom vzájemným propojením časových rovin, ale především poznáním života běžného člověka.

Už řadu let je součástí tvé pracovní agendy také problematika nemateriálního kulturního dědictví, posuzování nominací pro UNESCO a další aktivity. Jak si v tomto ohledu podle Tvého názoru vede Česká republika? A je ochrana kulturního dědictví důležitá? Není to spíše dobové politikum?

Problematiku nemateriálního kulturního dědictví považuji za nesmírně důležitou součást dnešního světa. Je to nejenom jedna z tematických oblastí studia etnologie, které se ostatně náš ústav věnuje jak badatelsky, tak v přednáškách pro studenty, ale také sféra, která odkrývá kulturní diverzitu a jedinečnost kultur přetrvávající pod tlakem globalizace. Platformu pro nemateriální kulturní dědictví v mezinárodním kontextu a také jeho samotný koncept přineslo UNESCO a odstartovalo tak před dvaceti lety nejenom nový směr teoretických úvah, ale především posílilo imanentní vývoj kulturních projevů, jež se v nejrůznějších komunitách po generace tradovaly a měly pro ně svůj význam. Samotný koncept se formoval na půdě UNESCO dlouhou dobu, měl být jistou protiváhou k hmotnému kulturnímu dědictví, jež je ochraňováno na mezinárodní úrovni již několik desetiletí. Zároveň je to velmi specifický koncept, protože je postaven na živých nositelích. Na tomto místě není prostor pro detailnější rozbor, takže spíš odpovím přímo na položené otázky. Česká republika si na tomto poli vede velmi dobře a etnologové jsou zde výborně nápomocní. A ochrana nemateriálního kulturního dědictví a zároveň podpora jeho

rozvoje má podle mne mnohem hlubší dimenzi, než se na první pohled zdá. Politikum se dá udělat z každé záležitosti ve společnosti, většinou jsou to však krátkozraká snažení, která rychle odplynou. Život člověka a hledání jeho místa ve světě je ale vedeno jinými způsoby a psychologickými zákonitostmi. Stává-li se kultura vyjádřením jeho identity, kreativity, je-li mu prostředkem pro vytváření vztahů mezi lidmi, úcty k předkům, ale i možností promlouvat k budoucnosti, tak nelze o smyslu kulturního dědictví vůbec pochybovat.

Při jednáních Dramaturgické a Programové rady MFF Strážnice, kterých jsme obě členkami, jsem si všimla, že ti směřování našeho největšího folklorního festivalu leží poměrně hodně na srdci. V tom obě následujeme naše vysokoškolské pedagogy i další osobnosti moravské etnologie a folkloristiky. Čím je pro tebe Strážnice?

Možná jsem nepřímo odpověděla už v předcházející otázce. Strážnický festival, tedy jeho obsah, vnímám jako jednu ze součástí našeho kulturního dědictví. A to nikoli ve smyslu, že je potřeba jej ochraňovat, ale dát mu živý náboj. Jestliže naši univerzitní učitelé měli jako jeden ze svých vytyčených úkolů zanikající lidové tradice v terénu nejen zachytit a vědecky zhodnotit, ale mnohdy také ochránit a udržet, dnešní generace už tyto možnosti vzhledem k vývoji světa má velmi zúžené. Nese si však stále odkaz těchto tradic, které přetavuje různými způsoby. Někde v prostředí komunity, kde lze v některých momentech ještě uvažovat o kontinuitě konkrétní tradice, ve většině případů se však odkaz dotýká prezentace lidových tradic, které již souvisejí se scénou či uměleckým zpracováním. Je to široká oblast nejrůznějších projevů, která je na jedné straně nesmírně zajímavá badatelsky, na straně druhé je však především cenná pro jejich nositele a tvůrce. Přála bych si, aby dramaturgie strážnického festivalu zůstala

co nejvíce otevřená, aby zachycovala zmíněné spektrum odkazu lidových tradic, ale aby také zdůrazňovala jejich hodnotu a společenský význam. I takto se dá přispět ke zviditelnění nemateriálního kulturního dědictví, které je ve své podstatě velmi křehké.

Dnešní etnologové jsou dnes konfrontováni s nutností reagovat na vývoj v oblasti jiných humanitních věd, zejména sociokulturní antropologie. Napětí mezi etnologiy a antropology se už několik let táhne jako červená nit odborným tiskem a projevuje se i v chodu některých akademických institucí. Jak to vidíš ty osobně?

Případá mi to jako zbytečná konfrontace, která často při bližším pohledu odhaluje spíše nepochopení nebo neznalost, v horším případě osobní zájmy. To, jak se formovaly vědecké tradice různých oborů v jednotlivých zemích, je jedna z otázek historiografie, jejíž zodpovězení většinou objasní případné třecí plochy mezi obory v minulosti i v současnosti. Příkladem může být také český prostor. V 90. letech se objevily vášnivé diskuse, zda by národopis/etnologie neměly být nahrazeny kulturní antropologií. Jako důvod v té době byla uváděna existence národopisu před rokem 1989, tedy v době socialismu, poplatnost některých výzkumných témat apod. Jenomže s dobou nesvobody se vypořádávala celá společnost a teprve detailní rozbor ukázal, jaká byla její struktura a jak v ní fungovaly její jednotlivé segmenty. S rozvinutím oral history se začaly rozšiřovat výzkumy, z nichž vyplývalo, že ani v těchto složitých dobách nelze všechny skutečnosti hodnotit černobíle. To v žádném případě není relativizace, jak je někdy taková interpretace dějinných momentů nazývána. Zlo musí být vždy pojmenováno, je povinností badatelů zaměřovat své výzkumy tímto směrem a odhalovat mechanismy, které jsou totalitní, vedou k destrukci a překračují hranice humanity. Ale etnolog studuje zejména každodennost, která je

samozejmě v mocenských systémech specifická a rozhodně není jednoduchá, což se dotýká všech částí společnosti, včetně různých vědeckých oborů. Ptáš se však spíše na současnost, kde také zaznamenáváme tendence k jakési soutěži, která z disciplín má větší společenskou relevanci. Zcela upřímně říkám, že to opět považuji za zbytečné, protože ačkoli etnologie a sociokulturní antropologie mají leccos společného, např. v předmětu zájmu a v metodologii, a z toho plynoucí vzájemné přesahy, jsou to disciplíny, jež vyrostly z různých kořenů. Obě studují člověka a společnost, etnologie ovšem s mnohem hlubší kulturní a historickou dimenzí. Máme-li poznat dějiny společnosti, její vývoj a tendence z toho plynoucí v nejrůznějších oblastech života, nesmíme apriori zavrhnout to, co zanechaly generace badatelů před námi. Naší povinností je s tímto potenciálem pracovat – analyzovat, případně nově interpretovat, hledat souvislosti a také myslet na to, že i my se jednou dostaneme do hledáčku budoucích badatelských generací, tedy zanechat jim pole k dalšímu výzkumu.

Většina mých otázek směřovala do minulosti, anebo se týkala tvých současných aktivit. Jaké jsou tvé plány do budoucnosti?

Moc ráda bych pokračovala v tom, co je smyslem a náplní práce na univerzitě. Tzv. první role univerzity se vztahuje ke studentům. Považuji obecně vzdělanost za pilíř fungování zdravé společnosti a při pohledu na mnohé dnešní nebezpečné společenské proudy je to pro mne až osobní otázka, kde opravdu nelze polevit. Vysoká škola by ovšem měla studenta připravovat především na profesní život, takže to pro mne jako pedagožku znamená stálé propojení s mou badatelskou činností, což je aktuálně již zmíněná oblast nemateriálního kulturního dědictví a jeho transmise. Doufám, že se podaří naplnit vize, které máme s kolegy v ústavu a které by mohly posunout nejen směr výzkumu, ale také přispět

k pevné pozici etnologie v rámci spektra humanitních a společenských oborů.

Milá Martino, děkuji za inspirativní rozhovor, k životnímu jubileu přeji vše dobré, zdraví, štěstí, osobní pohodu a naplnění všech pracovních vizí. A tvá umělecky založená rodina ať ti přináší jen a jen radost.

*Lucie Uhlíková
(Etnologický ústav AV ČR)*

STANISLAV DŮŽEK JUBILUJÍCÍ: POCTA OSOBNOSTI SLOVENSKEJ ETNOCHOREOLÓGIE

Prvého apríla tohto roku oslávil v zdraví svoje 90. narodeniny PhDr. Stanislav Důžek, CSc., významná osobnosť slovenskej etnochoreológie. Pri tejto príležitosti je vhodné obzrieť sa za životom a dielom človeka, ktorý zasvätil svoj život tancu, ľudovým tradíciám a ich



dokumentácii a uchovávaní pre ďalšie generácie. Rada by som oslávenca opísala nielen ako odborníka a autoritu v oblasti tak málo na Slovensku personálne zastúpeného odboru – etnochoreológie, ale aj ako človeka, ktorého si veľmi vážim a ktorý ma svojím spôsobom istý čas môjho profesijného života formoval odborne i ľudsky.

Pri hodnotení začiatkov svojej etnochoreologickej kariéry sa Stanislav Důžek vždy vracia do obdobia gymnaziálneho štúdia v Trenčíne, počas ktorého bol aktívnym tanečníkom folklórneho súboru Trenčan. V tom období sa začal venovať aj intenzívnemu zberu zvykov, piesní a tancov v okolí Trenčína a Púchovskej doliny a spoznal významné osobnosti československej etnochoreológie. Práve preto považuje túto etapu za prvé zberateľské obdobie jeho budúcej kariéry etnochoreológa.

Jeho cesta za ďalším štúdiom ľudového tanca vôbec nebola jednoduchá (ako inak než z politických dôvodov – mal nevyhovujúci kádrový posudok). Až úspech v Československej umeleckej súťaži v kategórii ľudový tanec v roku 1953, keď sa stal laureátom, mu otvoril dvere k ďalšiemu štúdiu. Nastúpil na Vysokú školu múzických umení v Bratislave a po dvoch semestroch prestúpil na Filozofickú fakultu Univerzity Komenského v Bratislave, kde vyštudoval vytúžený národopis.

Po štúdiách Stanislav Důžek krátko pôsobil v bratislavskom Osvetovom ústave (1958 – 1961). Táto práca ho opäť priviedla k terénnemu výskumu, ktorý realizoval popri organizovaní školení, folklórnych podujatí a zabezpečovaní metodologickej pomoci folklórnym skupinám a súborom. V roku 1962 nastúpil na internú vedeckú aspirantúru vo vtedajšom Národopisnom ústave SAV. Po úspešnom absolvovaní až do odchodu do dôchodku pracoval v Umenovjednom ústave SAV (dnešný Ústav hudobnej vedy SAV).

Dnes toto obdobie svojej aktívnej práce hodnotí Stanislav Důžek ako najaktívnejšiu etapu svojho profesijného

života. Počas nej sa intenzívne venoval výskumu slovenských ľudových tancov a publikoval množstvo článkov, ktoré sa zaoberali analýzou tanečných tradícií rôznych regiónov Slovenska (podrobnejšie viď zdravicu Bernarda Garaja v Slovenskom národopise 2/2004). Jeho práca bola prelomová najmä v oblasti systematizácie a klasifikácie slovenských ľudových tancov, vo svojej tvorbe tiež upozornil na potrebu ekologického štúdia vybraných folklórnych prejavov. Podieľal sa na syntetických prácach slovenskej etnológie, ako sú *Etnografický atlas Slovenska* (1990), *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska* (1995), *Slovensko. Európske kontexty ľudovej kultúry* (2000) či monografia *Slovenské ľudové tance a hudba na sklonku 20. storočia* (2001, v spolupráci s B. Garajom).

Okrem množstva publikovaných textov, ale aj choreografií a ďalších aktivít v prostredí folklórneho hnutia na Slovensku Stanislav Dúžek výrazne prispel aj k vzniku a rozvoju etnochoreológie ako samostatnej disciplíny v rámci etnológie na Slovensku. Svojimi prednáškami a publikáciami vytvoril pevný základ pre ďalšie generácie odborníkov v tejto oblasti. Bol jedným z prvých, kto zdôraznil dôležitosť prepojenia teoretického výskumu s praktickým uchovávaním a šírením ľudového tanca, čo sa prejavilo aj v jeho dlhoročnej spolupráci s rôznymi folklórnymi súborami. Venoval sa aj pedagogickej a popularizačnej činnosti: prednášal na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského a na VŠMU v Bratislave, ako i na Univerzite Konštantína Filozofa v Nitre. Dlhodobu sa venoval spolupráci s Ústavom zahraničných Slovákov (1969 – 1992), vďaka ktorej uskutočnil rozsiahlu dokumentáciu ich tanečnej a hudobnej kultúry, prezentovanej každoročne na festivaloch v Detve, vo Východnej i v Martine. Za zmienku stojí aj jeho dlhoročná spolupráca s folklórnymi festivalmi, kde dlho pôsobil ako člen programových a umeleckých rád a podieľal sa na realizácii všetkých veľkých celoštátnych súťažní vo folklórnom tanci a hudbe. Taktiež

bol členom porôt celoštátnych prehliadok dedinských folklórnych skupín a folklórnych súborov, ako aj scenárista, režisér a autor veľkého množstva programov.

Naše prvé stretnutie sa odohrало na nitrianskej katedre folkloristiky okolo roku 2000, kde nám Stanislav Dúžek prednášal základy etnochoreológie, typológie tancov a tanečné regióny Slovenska. Informácia, že nám bude prednášať práve on, bola pre nás ohromujúca. My – študenti, z ktorých nás zopár inklinovalo k ľudovému tancu aj prakticky, dychtiaci po nových vedomostiach, a hlavne túžiaci stretnúť slovenskú autoritu v oblasti etnochoreológie zoči-voči – a on – uznávaný etnochoreológ, pedagóg, tanečník a choreograf, osobnosť slovenskej folkloristiky. Keď vstúpil do učebne, ohromil nás svojou múdrosťou, rozvážnosťou, skúsenosťami ... a výškou. Moje ambície boli hneď od začiatku jasné: zvládnuť štúdium na výbornú a vedomosťami a svojou angažovanosťou ho presvedčiť, aby bol vedúcim mojej diplomovej práce. Podarilo sa! Pod jeho vedením som úspešne obhájila diplomovú prácu, vďaka jeho pôsobeniu som sa na ľudový tanec prestala pozeráť len ako na rytmický pohyb a s jeho podporou som začala rozvíjať štúdium ekológie ľudového tanca – učil ma, ako nazerať na faktory, ktoré ho ovplyvňovali, formovali jeho premeny a ukázal mi potrebu kritického myslenia a prístupu aj v oblasti práce s výskumným materiálom. Učil ma, že tanec nie je len o krokoch, ale aj o príbehoch, ktoré sa za nimi skrývajú. Jeho prístup, múdrosť, rozvaha a autorita boli pre mňa natoľko inšpirujúce, že som sa rozhodla stať jeho internou doktorandkou v Ústave hudobnej vedy SAV. Aj vďaka jeho perfekcionizmu, ktorý ma niekedy privádzal do zúfalstva (keď som jednu kapitolu o faktoroch, ktoré formovali tanečnú kultúru Zemplína, prerábala a dopĺňala celý rok), som pochopila význam a dôležitosť všetkých vplyvov, ktoré formovali tanečnú kultúru Slovenska a vďaka ktorým je taká rozmanitá. A aj keď sa naše cesty po skončení môjho

doktorandského štúdia rozišli, keďže pre etnochoreológiu už viac nebol priestor na pôde Ústavu hudobnej vedy SAV a mňa zavialo do iných profesií, vyhovel som jeho želaniu, aby som nikdy na etnochoreológiu nezanevrela. A vždy, keď sa dalo, som niečo z tanečnej kultúry do mojej aktuálnej profesie aplikovala.

Milý Stano, dovoľ mi pri príležitosti Tvojich 90. narodenín popriať Ti všetko najlepšie a v mene odbornej obce Ti vďaka hold a vyjadriť hlbokú vďaku za všetko, čo si pre slovenský ľudový tanec urobil. Stanislav Dúžek, si majster svojho remesla, muž s víziou a srdcom bijúcim pre ľudovú kultúru. Ďakujeme!

Dana Klučárová

(Štátny inštitút odborného vzdelávania)

ODEŠLA MARIE BRANDSTETTROVÁ

V nedeľu 14. července zaskočila nejen rožnovské muzejníky, blízke kolegy a přátele smutná zpráva o odchodu Mgr. Marie Brandstetrové, etnografky Valašského muzea v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm, s nímž byla bytostně spjatá dlouhých padesát šest let. Nejen muzeum přirostlo k jejímu srdci měrou vrchovatou – Valaško se jí stalo druhým a trvalým domovem, ač pocházela z podhůří Českomoravské vysočiny, z vesničky Heroltice u Tišnova, kde se 20. října 1945 narodila. A zájem o venkovské prostředí, a zvláště poznávání života rolnických rodin, jí přivedly až ke studiu etnografie na dnešní Masarykově univerzitě v Brně.

Do Valašského muzea v Rožnově pod Radhoštěm přišla ještě před ukončením studia v březnu 1968, ale již o rok dříve zde absolvovala muzejní praxi. Nebyla to náhoda, že nastoupila právě sem – už tehdy si ji mezi studentkami vybral tehdejší ředitel muzea Jan Rudolf Bečák a dnes můžeme s vděčností říci, že to byla volba pro muzeum velmi šťastná. Marie Brandstetrová zanechala po

sobě kus poctivé práce, kterou oceňují jak její nástupci, tak zejména návštěvníci Valašské dědiny, pro kterou připravila deset expozic bydlení na základě precizně vypracovaných libret a scénářů, opírajících se zvláště o terénní výzkumy, výsledky archivního bádání i studia literatury, doplněné často o vlastní zkušenosti a důkladné znalosti venkovského života. Přitom se vždy snažila, aby vybavené domácnosti působily nejen věrohodně, ale byly maximálně pravdivé, odrážely skutečnou situaci a příběh konkrétní rodiny, která v domě ve vybraném období žila. Právě vysoká míra pravdivosti a autenticity je pro expozice Marie Brandstettrvé příznačná a je oceňována řadou odborníků. Jí připravené instalace zachycující mladší časové období se opakovaně setkávají s velkým ohlaselem návštěvníků, kterým se často vybavují osobní vzpomínky na vlastní dětství, když poznávají předměty vídané v domácnosti prarodičů.

Ale nejen v přístupu k tvorbě expozic bydlení zůstává pro nás Marie Brandstettrvá velkým vzorem. Autorsky připravila celou řadu programů, které návštěvníky rožnovského muzea seznamují s všedním i svátečním životem obyvatel vesnice, s jejich hospodařením a obživou vůbec. S jejich realizací začínala v 80. letech, do té doby se v muzeu odehrávaly jen folklorní pořady v areálu Dřevěného městečka nebo jarmarky doplněné o prezentaci rukodělné výroby. Už při svém vzniku zaznamenaly tyto tematické programy velký ohlas u veřejnosti a její oblíbě se těší doposud. Jejich výčet nejlépe napoví, jakou jim jejich autorka dala náplň. Po své předchůdkyni Marii Salichové převzala vůbec první pracovní pořad s názvem *Velké prádlo* a následně spolu s kolegy z odborného útvaru připravila další – *Lněná sobota*, *Podzim na poli a v chalupě*, *Jaro na dědině*, *Velký redyk*, *Dožínky*, *Kouzelná nitka*, *Z truhel a skříňní*, *Krojová neděle*, a především velmi známý a zejména u školních dětí oblíbený program *Vánoce na dědině*, který

pravidelně uzavírá muzejní sezonu již od roku 1989. Pořady Marie Brandstettrvé se staly vzorovým příkladem pro všechna další muzea v přírodě v naší republice a mnozí kolegové přiznávají, že při koncipování národopisných programů nacházeli inspiraci právě v Rožnově.

Opomenout nelze ani odbornou vědecko-výzkumnou činnost Marie Brandstettrvé, která vycházela ze správy jí svěřených muzejních sbírek. Od svého nástupu se zaměřovala na tvorbu a systematické doplňování sbírkového fondu muzea, související s naléhavou potřebou vybavit usedlosti ve Valašské dědině, která se utvářela od poloviny 60. let. Soustředila se na hospodářský inventář usedlostí zahrnující zemědělské nářadí, stroje a různé formy transportu (vozy, sáně, bryčky). Léta budovala sbírku zemědělství, v roce 1987 převzala i obsáhlý fond textilu, který výrazně rozšířila a obohatila vlastními sběry. Jak sama vzpomínala, byla pro ni textilní sbírka potěšením, s oblibou ji nazývala „*ta moje haderna*“. A získávala nejen krojové součástky. Ve fondu nejvíce scházel oděv pracovní běžně užívaný, včetně bytové textilie, který byl nepostradatelný pro



zařizování expozic domácností Valašské dědiny. V rámci postgraduálního studia muzeologie věnovala svoji závěrečnou práci vývoji rožnovského kroje, která byla v roce 2007 publikována pod názvem *Odivání Rožnovanů. Čtení o rožnovském kroji*. Čtivou formou zde shrnula výsledky svého mnohaletého bádání, opřené zvláště o terénní výzkumy, zevrubně studium sbírek, archivních pramenů i poznatků z literatury. Další oblastí jejího zájmu se stala zuberská bílá výšivka. Společně s kolegyní Jaroslavou Zastávkovou připravila publikaci *Uzlík vzorů bílé výšivky z Rožnovska*. Zsvěcené texty obou autorek doplnily kresby užívaných vzorů, které se podařilo shromáždit jak ze sbírek rožnovského muzea, tak i centrálních institucí – Národního muzea v Praze a Moravského zemského muzea v Brně. Jejich cílem bylo přinést inspiraci současným vyšivačkám. V roce 2013 se M. Brandstettrvá autorsky významně podílela na třetím svazku monografie *Beskydy – Dny všední a sváteční*, redigované Jiřím Langrem, do které zpracovala kapitoly „*Oděv obyvatel v minulosti*“ a „*Zdobnost a její techniky v oděvu*“. Je také autorkou několika materiálových studií, které vycházejí z libret a scénářů expozic, jež realizovala. Zásadní a velmi cenné jsou její výzkumné zprávy uložené v archivu muzea. Sama však své práce i další uvedené počiny za vědecké nikdy nepovažovala a jen skromně stála vždy spíše v pozadí, ve snaze zviditelnit činnost celého odborného útvaru jako celku. Často o sobě říkala, že je pomocným dělníkem na poli užitého národopisu. Kdo jsme ji znali, můžeme říci, že se bez výhrad řídila slovy Leoše Janáčka: „*Z vlastního nitra růst, přesvědčení se nezříkat, neplahočit se za uznáním, ale vždy svou hřívnou přispívat, aby zkvetalo to pole, jež mu usouzeno.*“

Mnohaletý přínos Marie Brandstettrvé našemu oboru ocenila v roce 2020 u příležitosti jejího životního jubilea Česká národopisná společnost udělením čestného členství.

I po odchodu do důchodu v roce 2003 zůstala Marie Brandstetťrová Valašskému muzeu v přírodě stále nablízku. Byla členkou několika poradních orgánů ředitele (Vědecké rady, Rady starších) a od roku 2009 předsedala Komisi pro sbírkovou činnost. Měla radost z každého dalšího obohacení muzejního fondu zvláště tam, kde viděla možnost budoucího využití či doplnění současných expozic. A těšila se i z nových textilních přírůstků, nejen z krásně zachovalých krojových součástek, ale zejména z běžného pracovního oděvu, u něhož bylo vidět, jak byl používán. Když po svém předchůdci Jaroslavu Štikovi převzala vedení Valašského muzejního a národopisného spolku v Rožnově pod Radhoštěm, organizovala tematické besedy či zájezdy, především se pak snažila aktivně zapojit členy spolku do pracovních programů muzea. Byla si nejlépe vědoma, jak jsou tyto pořady náročné na přípravu a jak početné vyžadují personální obsazení. Neváhala jít příkladem a zapojila proto i svoji nejbližší rodinu. S muzeem i jeho pracovníky skutečně souzněla po celý svůj důchodový čas, vždy připravená podat pomocnou ruku tam, kde bylo potřeba.

S úctou a vděčností budeme na Marii Brandstetťrovou vzpomínat jako na laskavou a vstřícnou kolegyni, která s nadhledem daným letitými zkušenostmi uměla nám mladším kolegům vždy zasvěceně poradit. A nikdy přitom nedávala najevo, že je toho ještě mnoho, co se musíme naučit, abychom v muzeu obstáli. Nezbyvá než poděkovat za její obětavou a poctivou práci, kterou odvedla ve Valašském muzeu v přírodě, jež se jí vrylo hluboko do srdce. Věřím, že svým nástupcům už fandí shora a drží palce, aby se jim dařilo – jejími slovy – „*kreslit reálný živý obraz někdejšího života*“.

Místo svého posledního odpočinku našla Marie Brandstetťrová v Lažánkách, nedaleko svého rodiště, jak si přála. Nechť je jí zde země lehká.

Petr Lidák
(Národní muzeum v přírodě)

MFF STRÁŽNICE 2024

Keď som dostal pozvanie absolvovať strážnický folklórny festival ako „nezávislý pozorovateľ či hodnotiteľ“, spomenul som si, že je to už vyše šesťdesiat rokov, čo som bol po prvýkrát v Strážnici s FS Čarnica z Košíc. Neskoršie som toto podujatie navštívil i s Lúčnicou. Počas vtedajšieho účinkovania som si neuvedomoval, že som aktívnym účastníkom jedného z najstarších folklórnych festivalov v bývalom Československu, nevnímal som ani prostredie, v ktorom festival prebieha. Počas života som absolvoval množstvo folklórnych festivalov, a to v rôznych funkciách – aktívne i ako spolutvorca, pomocník, poskok pri tvorbe programov, vrátane Folklórneho festivalu Východná, ktorý vznikol následne za Strážnicou. V tomto kontexte mi 79. ročník strážnických slávností umožnil v pokoji stráviť tri dni prehliadkou priestorov, programov a pod., porovnaním a hľadaním toho najlepšieho, čo tohtoročný

Medzinárodný folklórny festival Strážnice priniesol. Nechcem komentovať výber súborov a skupín z Čiech a Moravy, resp. i Slovenska, pretože ich výber podliehal schváleným témam a námetom v rámci dramaturgickej a programovej rady, tak ako je to bežným zvykom na festivaloch. Čiže takmer každý program bol jedinečný a uvedený jednorazovo (premiérový) v rámci koncepcie festivalu. Moje postrehy som sa rozhodol prezentovať v niekoľkých bodoch, ktoré prehľadným spôsobom zhŕňajú dojmy z festivalu, ako aj momenty, ktoré ma nútili k zamysleniu.

Strážnický festival má štatút medzinárodného podujatia. Bol som pred mnohými rokmi pracovníkom úradu, ktorý organizoval vstup slovenských organizátorov festivalov do Rady folklórnych festivalov CIOFF. Strážnice si tento štatút udržala, na Slovensku len MFF Myjava. Samozrejme, že vzhľadom na medzinárodný charakter festivalu boli súčasťou jeho programu samostatné výstupy zahraničných súborov (vrátane záverečného programu), tohto roku v zaujímavou



MFF Strážnice 2024 – pořad Tady jsme doma. Putování za lidovou písní („Tré hudci“).
Fotoarchiv NÚLK

geografickom rozložení: India, iracký Kurdistan, Severné Macedónsko, Slovensko, Mexiko a Kolumbia. Slovensko zastupoval jeden z najstarších a vynikajúcich kolektívov – FS Zemplín z Michaloviec, spojený s menom Milana Hvižďáka, v súčasnosti aj s predstaviteľom mladšej generácie Miroslavom Kistym. Zloženie programu je viazané na zúčastnené súbory, čo vždy limituje tvorivé ambície usporiadateľov.

Pozitívnym bodom je aj konštatovanie, že súčasťou festivalu je Detská Strážnica (už jej 42. ročník), čím má divák možnosť vidieť a poznať aj tvorbu detských súborov, t. j. budúcnosť tohto žánru. Absolvoval som dva programy v skanzene – *Tady jsme doma. Putování za lidovou písní a Kykyryký, proč? Pro slepičí kvoč!* Okrem spontánnosti detského a mládežníckeho interpreta, pohybovo i vokálne, mi utkvela v pamäti trojica účinkujúcich – Jakub a Ondřej Maňákovci a Hynek Karásek („Tré hudci“, ak som to dobre odčítal v programovom zborníku), ktorá okrem interpretácie ľudových piesní prevzala na seba funkciu

„moderátora“ programu *Putování za lidovou písní* a suverénnym spôsobom viedla diváka programom. Premýšľal by som nad možnosťou v budúcnosti realizovať detský program v jednom z hlavných festivalových areálov, aby bol prístupnejší širšej diváckej obci.

Najsilnejším dojmom, z hľadiska dramaturgie a náročnosti prezentácie tvorby, na mňa zapôsobil program, resp. pohybovo-hudobné divadlo venované roku českej hudby *Z duše země zrozená*, v ktorom sa koncentrovali výnimoční predstavitelia hudobného (Mladí brněňští symfonikové, Horňácká muzika Petra Mičky, RukyNa Dudy atď.) a tanečného sveta (TS Hradišťan, Vycpálkovci, žiačky tanečného odboru ZUŠ Kyjov, FS Retro Velička, FS Gruník). Autorkou náročných pohybových kompozícií, ktoré išli naprieč celým predstavením s charakterom štylizovaného tanečného divadla, bola predovšetkým Ladislava Košíková, pod hudobné diela boli podpísaní B. Smetana, A. Dvořák, V. Novák, L. Janáček, B. Martinů, teda hudobní skladatelia s tvorbou inšpirovanou českou a moravskou ľudovou

hudbou. Dominantou boli okrem kvalitnej hudobnej interpretácie uvedených diel (symfonický orchester priamo na javisku) aj suverénne výkony tanečníkov v náročnej pohybovej partitúre tvorcov. Záver programu tvorila symbolicky časť pod názvom *Chvála Tobě, Bože věčný*.

Samostatnou kapitolou bolo hostovanie špičkového slovenského profesionálneho súboru SLŮK s programom *Balady* v dvoch podobách. Prvou bolo večerné uvedenie v amfiteátri Bludník. Otázkou je označenie premiéra, vhodnejšie by bolo festivalové uvedenie, pretože *Balady* boli spoločne pripravené výstupy SLŮK-u, Ensemble FLAIR z Ostravy, Speváckej skupiny BLAženky zo Vsetína a speváckych sólistov. Program absorboval aj dve špičkové diela SLŮK-u – *Odkázal kráľ sedliakom* (S. Palúch / L. Cmorej, S. Marišler, Ján Ševčík) z roku 2011 a *Zbujnici v žinčici* (M. Pastířik, S. Marišler) z roku 2019. Nedeľná (skrátaná) repríza *Balad* ma trochu zaskočila – otázka: načo a prečo v takejto podobe, čas uvedenia tesne pred záverom festivalu pred poloprázdny hľadiskom. Bolo mi ľúto všetkých účinkujúcich. Dôvodom skrátenia bolo samozrejme horúce počasie – pokrytie javiska baletizolom je niekedy aj dvojsečná zbraň, závisí od počasia a dennej doby (niekoľkokrát som to sám zažil, hlavne počas hostovania Balletu SND v Taliansku, v letných mesiacoch, Detva – PULS a pod). Predpokladám, že podmienky na účinkovanie na tohtoročnom festivale prinútili organizátorov uvažovať, ako sa v budúcnosti vyhnúť niektorým problémom. V tomto kontexte mám na mysli aj čas uvedenia programu.

Súčasťou dramaturgie festivalu boli programy a zábavy realizované na báze vokálno-hudobných prejavov, produkcie cimbalovej a dychovej hudby, prezentácie hudobno-tanečného materiálu (napr. *Muškatová píseň; Zpěváčci; Mužičky; Moravo, Moravo, Moravěno milá; Hevenu shalom aleichem; Opěvovaná města; Sedmero podob horňácké dívky; Na svatého Jána není noci žádná*), ďalej spomienkové programy venované



MFF Strážnice 2024 – pořad *Z duše země zrozená* (TS Hradišťan). Fotoarchiv NÚLK

významným osobnostiam folklórneho hnutia v českých zemiach (*Setkání u busty Slávka Volavého, Vivat in memoriam*), regionálne programy (*Co Chod, to roztodivná letora, Ta brněnská brána aneb O souborech z Brna*), programy meditatívneho (*Boží milosrdenství v mé duši*) a populárno-náučného charakteru (dve *Folklorní školy, Folklorní klub* venovaný literárnej produkcii spätjej s ľudovou tradíciou, program *Za hlasy a zvuky minulosti* zameraný na prezentácia archívnych zvukových záznamov), ako aj výchovno-vzdelávacie akcie (tvorivé dielne, prezentácia remesiel). Malá ponuka na úvahu – umiestnenie javiska v skanzene počas programu *Muškatová píseň*: Uvažoval by som o jeho premiestnení na „kopček“ tak, aby mohli všetci diváci pohodlne sledovať program.

Vyššie uvedená časť festivalu je vlastne aj súpisom programov, ktoré som stihol vidieť. Nemeditujem nad pojmom kvalita, pretože každý program predstavoval špičkový dramaturgický výber s kvalitnou režijnou prácou tvorcov, ale vyvstali mi otázky (v zmysle vety „Dle mého soudu“, ktorou som musel začínať rozbor predstavení u môjho profesora na VŠMU) v tomto poradí: bohatosť dramaturgie, objem programov, ich pestrosť a divácka percepčia v rámci celého festivalu.

Pre mňa bola veľmi zaujímavým fenoménom *Soutěž o nejlepšího tanečníka slováckého verbuňku*. Poradie víťazov sa neurčovalo len v rámci rozhodovania poroty, ale aj za aktívnej diváckej účasti. Rád by som bol, keby sa takéto niečo uskutočnilo aj na Slovensku...

Čo na záver? Otvorená zostáva otázka spôsobu konferovania, resp. použitia slova na zvýraznenie a porozumenie programov. Som zástancom voľnejšieho, neformálneho slova použitého v tohoročnej *Strážnici* – oproti zvyklostiam vážneho, nekonečného páťosu, ktorý občas sprevádza takéto programy.

Skôr impresia ako zamyslenie: Dramaturgická a programová rada urobili kus náročnej práce, aby prezentovali

maximálnu šírku toho, čo poznáme pod rôznymi názvami – folklór, javiskové spracovanie folklóru, ochrana kultúrneho dedičstva, súčasné podoby i generačné výmeny a názory. Samozrejme, že tri dni festivalu priniesli množstvo programov a aktivít. Stálo by za úvahu, podľa môjho názoru, zamyslieť sa, či toho nie je na tri dni veľa, nielen pre pripraveného, ale i pre bežného diváka. Nebolo by lepšie zmenšiť počet programov – pre väčší prehľad a hlbší zážitok návštevníkov?

Emil T. Bartko
(VŠMU Bratislava)

VELKÁ VÝSTAVA BETLÉMŮ V TIRCHENREUTHU

Výstavy betlémů jsou u našich německých sousedů neodmyslitelnou součástí vánočních svátků. V okrese Tirschenreuth se o tento zážitek pravidelně stará několik spolků a institucí. Zatímco v loňském roce v Plössbergu vytvořili co do velikosti betlémů světový rekord (o této výstavě jsme informovali v NR 2023/2), letos se o další prezentaci postarali pracovníci muzea a členové tirschenreutského Spolku betlémářů (zal. 2003) přímo v okresním městě. Ve dnech 2. prosince 2023 do 14. ledna 2024 se v prostorách tamějšího MuseumsQuartier uskutečnila výstava čtyřiačtyřiceti betlémů, v níž se členové spolku představili buď jako výrobci, anebo majitelé dnes již vzácných historických památek. Protože muzeum pro příležitostné výstavy nedisponuje velkým prostorem, byly jednotlivé exponáty roztroušeny po stálé expozici zahrnující tři patra někdejší budovy okresního soudu. (Stálá expozice je věnována místnímu rybníkářství, sbírce porcelánu, historii města, tamějšímu rodáku, dialektologovi, tvůrci slovníku bavorského dialektu Johannu Andreasovi Schmellerovi, poslední část pak lidovým tradicím měst ležících na české straně – Bezdruzicím a Plané u Mariánských

Lázní, která je v současnosti partnerským městem Tirschenreuthu.)

Již ve vstupním koridoru se mohl návštěvník seznámit se současnými výrobci. Každému ze šestnácti z nich (z toho čtyřem ženám) byl věnován samostatný panel s fotografií, životopisnými daty a základními informacemi o jejich výrobních postupech. Na několika dalších panelech byla uvedena stručná historie místního betlémářství. Podle informací zde uvedených byl betlém poprvé postaven v tirschenreutském kostele v roce 1630, tedy v době již probíhající rekatolizace někdejšího protestantského území. Na stavění betlémů v hornofalckých kostelích se podíleli zejména jezuité. V době osvícenství, konkrétně pak od roku 1803, bylo stavění betlémů v kostelích naopak zakázáno. Zvyk udržovaný téměř v každé domácnosti se však postupně vytrácel ve prospěch vánočních stromků. Tehdy se betlémy odkládaly na půdu, kde čekaly až do 60. let minulého století na své znovuobjevení. S jejich novou popularitou rostla i touha mnohých řezbářů buď starou rodinnou památku inovovat, anebo vyrobit novou.

Betlémy umístěné většinou v samostatných skleněných vitrinách či skříňkách měly různé rozměry, velikost barevných figurek se však vždy pohybovala od 50 do 70 cm. Z materiálů převažovalo dřevo a papír, výjimkou byl porcelánový betlém vyrobený podle originálu sochaře Johanna Petra Schwanthaler (1720–1795) uloženého v Prahu v Horním Rakousku. Scéna klanění králů byla vyrobená v porcelance Hutschenreuther a v roce 1988 darována městu k 150. výročí existence této proslulé firmy.

Výstava zahrnovala betlémy vytvořené od poloviny 19. století až do současnosti. U starších exponátů bývá často obtížné určit jejich přesnou dataci. Zde si badatelé většinou vypomáhají analogií s datovanými figurkami jiných betlémů, anebo u figurek papírových vycházejí z novin a časopisů použitých na zpevnění jejich zadní části. Na betlémů se většinou podílelo několik výrobců, často



pocházejících z různých koutů Německa i Čech. V každém případě to platí pro pozadí, malované často zpětně podle různých předloh. Podobně jako v Plössbergu i v Tirschenreuthu jsou neodmyslitelnou součástí přední části scén přírodní materiály – kůra, mech, části kořenů či větve jehličnanů. Stáj coby místo narození bývá obvykle kryta obilnými klasy, neboť „Ježíš je chléb života“.

Pro celkovou kompozici je typické prolínání rustikálního a orientálního stylu, vzniklého přibližně ve 30. letech minulého století. Např. u jednoho z nejzajímavějších exponátů, tzv. Schedlových jesliček, chrání po stranách místo narození středověké hrady, zatímco v malovaném pozadí se rozkládá orientální město Jeruzalém. Stejným způsobem se v jednom exponátu prolínají scény z Bible (vraždění neviňátek, Ježíšova obřizka, svatba v Káni galilejské, klanění tří mudrců/králů aj.) se záběry každodenního venkovského života (práce na poli, na dvoře usedlostí, pastýři se stádem ovcí, muzikanti z Čech apod.). Podobně jako v Plössbergu i zde se vyskytuje motiv venkovského výrostka, který se snaží změnit své schopnosti jízdu na koze. Podle zdejšího dialektu je jím tzv. Goaßreiter. Naopak pouze pro tirschenreutské betlémy jsou typické figury pážat provázejících tří krále. Na Schrickeově betlému z poloviny 19. století pak najdeme v této oblasti zcela ojedinělý výjev – sedláka orajícího pole a ďábla, který mu za zády seje do brázd plevel, tedy scénu z Matoušova evangelia. Za vrchol řezbářského umění jsou pokládány tzv. Stückla, skupinka figurek vyřezaných z jednoho kusu dřeva.

Dobře nasvícené exponáty byly vybaveny podrobnými popiskami uvádějícími přibližnou či jistou dataci, potvrzené či pravděpodobné autorství a dále stručnou historií artefaktů. Podrobnější údaje s barevnými fotografiemi přináší katalog, na němž se podíleli Wolfgang Fischotter a Marianne Stangl.

Marta Ulrychová
(Pízeň)

Z výstavy betlémů v Tirschenreuthu. Foto Marta Ulrychová 2024

VÝSTAVA AFRICKÝCH BETLÉMŮ V TACHOVSKÉM MUZEU

Ve dnech 28. listopadu 2023 až 7. ledna 2024 byla návštěvníkům tachovského Muzea Českého lesa představena část soukromé sbírky rodiny Tlustých, a to v podobě devětadvaceti betlémů pocházejících ze třinácti afrických zemí. Vedle geografického kritéria (převažovaly země rovníkové Afriky – Libérie, Pobřeží slonoviny, Tanzanie, Keňa, Etiopie, Nigérie, Malawi, ale také Zimbabwe aj.), byl zohledněn i charakter a původ materiálů. Expozice tak byla zajímavá právě použitím toho, co měli tvůrci těchto poměrně malých rodinných betlémů po ruce – od dřeva přes plody (tykev), kámen, hlínu, kov, vosk, textilie, bižuterii (dříve dováženou z Jablonce), plechovky od nápojů, recyklovaný materiál až k nábojnicím



(z války v Nigérii). Vedle upomínkových předmětů prodávaných na trzích zde mohli návštěvníci vidět převážně betlémy coby výsledky individuální tvorby pro nás neznámých autorů, kteří se na africkém kontinentě hlásí ke křesťanské tradici. Tyto scény, v nichž nepočtené figurky zpravidla nepřesahovaly výšku dvaceti centimetrů, evidentně neaspirovaly na umělecké výtvoř, ale sloužily potřebám svých tvůrců. Některé byly výsledkem tvorby handicapovaných jedinců. Všechny exponáty vystavené v prosklených vitrínách na chodbě muzea byly opatřeny podrobnými údaji uvádějícími jejich provenienci a popisující práci s materiálem.

O své betlémy, jež se tradičně o Vánocích stěhují z depozitáře muzea do výstavních prostor, však Tachovští nepřišli.



Velkoplošným betlémem Wenzela Zellerera či loutkovým a pohyblivým tachovským betlémem Karla Maňury se mohli znovu potěšit i v rámci tříkrálového koncertu tachovského folklorního souboru Kolowrátek spojeného s místní Tříkrálovou sbírkou.

Marta Ulrychová
(Plzeň)

PROJEKT DIGITALIZACE PRAŽSKÉ SBÍRKY NĚMECKÝCH LIDOVÝCH PÍSNÍ ETNOLOGICKÉHO ÚSTAVU AV ČR

Pražská sbírka německých lidových písní, dříve nazývaná fond německých oblastí, je jednou z nejrozsáhlejších a nejstarších listinných sbírek, které se nachází ve Středisku vědeckých informací Etnologického ústavu Akademie věd ČR. Sběrka postupně vznikala v letech 1894–1945, a to ve čtyřech etapách.

První etapa proběhla v letech 1894–1900 pod vedením Adolfa Hauffena v rámci sběratelské akce *Společnosti pro podporu německé vědy*. V této době byly shromážděny písemné odpovědi na *Dotazník ke sbírce lidového podání na území německy mluvících Čech*, většina z nich pocházela od místních učitelů. Akce byla velmi úspěšná, neboť se podařilo sebrat více než tisíc písní, několik set melodií a další hodnotné dokumenty týkající se národopisu a folkloru českých Němců.

V období mezi roky 1906–1918 byla nashromážděna největší část sbírky. Šlo o výsledek aktivity rakouského ministerstva kultury a vyučování nesoucí název *Das Volkslied in Österreich (Lidová píseň v Rakousku)*, jejímž cílem bylo shromáždění a vydání rozsáhlé edice lidových písní obyvatel rakouské části habsburské monarchie. Na projektu se podílelo celkem osmnáct pracovních výborů, přičemž v českých zemích fungovaly celkem čtyři – dva české a dva německé. V čele německých výborů stáli Adolf Hauffen (Pracovní výbor pro německou píseň

v Čechách) a Josef Götz (Pracovní výbor pro německou píseň na Moravě a ve Slezsku). Nejen válečné události, ale také rozpad Rakouska-Uherska zapříčinily, že k vydání edice, jež měla mít ohromujících šedesát svazků, nedošlo. Mezi první desítkou vydaných svazků nicméně měly být hned tři svazky týkající se německých lidových písní z Čech, Moravy a Slezska.

Krátce po vzniku Československa vznikl roce 1919 *Státní ústav pro lidovou píseň (SÚPL)*, jehož aktivity v mnohém navázaly na projekt *Lidová píseň v Rakousku*. Nově se jeho součástí stal také slovenský pracovní výbor a až v roce 1922 také německý pracovní výbor, který až do roku 1930 vedl již zmíněný Adolf Hauffen a po něm Gustav Jungbauer. Snahou německého pracovního výboru SÚPL bylo sesbírat lidové písně z celého Československa, navíc se podařilo získat také pozůstalost brněnského sběratele Josefa Götze. Během předválečné činnosti SÚPL byly vydány dva německé písňové svazky *Volkslieder aus dem Böhmerwalde* (1930, 1938), připravené Gustavem Jungbauerem.

V době protektorátu Čechy a Morava převzala materiály shromážděné německých pracovním výběrem SÚPL (více než 22 tisíc písní) německá *Společnost věd a umění* v Praze, která se nařízením říšského protektora Reinharda Heydricha v roce 1941 přeměnila na *Německou akademie věd*. Sběrka se stala součástí nově vzniklého *Archivu pro národopis a lidovou píseň*. Další sběratelské úsilí však bylo během války značně omezené.

Po druhé světové válce byla sbírka konfiskována a deponována na půdě jedné z budov *Československé akademie věd*. Na přelomu 50. a 60. let ji převzal tehdejší *Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV*. Bohužel materiál do té doby částečně poškodila střechou zatékající voda. Před rokem 1989 sbírka nebyla pro badatele přístupná, a to zejména z politických důvodů. K uspořádání a inventarizaci materiálu tak došlo až na počátku 90. let 20. století kolektivem pod vedením Stanislava Šislera.

Vzhledem k mimořádnému významu materiálu probíhá již několik let jeho postupná digitalizace (v současné době je zdigitalizováno 62 z celkových 76 kartonů). V minulých dvou letech se v plánu zveřejnění sbírky co největšímu počtu zájemců podařilo výrazně pokročit díky finančním prostředkům získaným z výzkumného programu *Strategie AV 21: Anatomie evropské společnosti*. Od roku 2024 na projektu s Etnologickým ústavem AV ČR spolupracuje Muzeum Cheb, v jehož prostorách bude v příštím roce 2025 uspořádána výstava materiálu týkajícího se Chebska a přilehlých oblastí západních Čech.

Projekt, jehož cílem je výše zmíněné vytvoření elektronické edice pražské sbírky, v současné době probíhá druhým rokem. Během loňského roku byla vytvořena databáze, do níž jsou postupně vkládány skeny dokumentů, jejich přepisy a další informace o dokumentu (autor – sběratel, datace, místo vzniku aj.). V letošním roce byl přidán interaktivní prvek odkaz na mapu, která se otevře v novém okna, a dále byly rozšířeny možnosti vyhledávání a samozřejmě jsou do ní doplňovány další archivní záznamy (<https://odkazceskychnemcu.eu.cas.cz/>).

Přestože se jedná o velmi rozsáhlý a ambiciózní projekt, který bude nutné zpracovávat po řadu let, výsledek bude významným přínosem nejen pro badatele, ale pro všechny zájemce o dějiny a kulturu českých Němců.

Barbora Gurecká
(*Etnologický ústav AV ČR*)

ZITA SKOŘEPOVÁ: HUDEBNÍ SVĚTY ČESKÉ VÍDNĚ. MENŠINA A IDENTITA V 21. STOLETÍ. Praha: KLP – Koniasch Latin Press, 2022, 214 s.

Dílo pražské etnomuzikoložky Zity Skořepové přibližuje hudební život obyvatel Vídně, jejichž kořeny tkví v českých zemích a také na Slovensku. Autorka

mluví o jednotlivých vrstvách hudebního života jako o „hudebních světech“. Vedle pohledu do problematiky studia identity menšin, který se nachází v úvodu, probírá jednotlivé roviny hudebního života a hudebních zájmů uvedené části vídeňské populace. Popisuje tuto sféru kultury od 19. století do současnosti: jak se utvářela za Rakouska i v rakousko-uherském soustátí až do vzniku samostatného Česka a Slovenska. Lze odlišit několik rovin, v nichž se hudební život Čechů a Slováků ve Vídni realizuje. Vedle spontánních projevů spojených s hudbou (zpěv a tanec) jde o aktivity spjaté s působností vídeňských škol Komenského, o skupiny a spolky věnující se české hudbě. Je to také aktivní i pasivní účast na produkcích sboru Lumír, činnost tzv. Nachtazyly s projevy českých aktérů z oblasti undergroundu a práce v poslední době vzniklého souboru Marjánka, který se věnuje folkloru. Autorka provedla výzkum v letech 2012–2021. Byl zaměřený nejen na samotnou hudbu, ale i na její nositele a jejich vztah k hudbě. Doplnujícími materiály jsou popisy některých akcí z pohledu přímých účastníků a transkripcie osobních rozhovorů.

Rozsáhlá část knihy se věnuje hudební výchově realizované ve školách Komenského (ZŠ i gymnázium). Dokládá, že této výuce je stabilně věnována velká pozornost, přičemž nejde pouze o hudbu připomínající české nebo slovenské kořeny studentů, ale o široké pojetí hudebních žánrů české, evropské a světové hudební kultury. Zapojení žáků je široké a výsledky těchto snah jsou představovány na četných vystoupeních při různých příležitostech. Vyvrcholením je účast hudebních skupin i jednotlivců na maturitních plesech.

Součástí hudební výuky je seznámení s *Českou besedou*, salónní taneční suitou vzniklou v 19. století, která stále hraje důležitou roli v životě české menšiny a je jednou z forem aktivní účasti na hudebním životě. V publikaci je popsána historie vzniku *České*

besedy, podoba jejího současného stavu a vztah menšiny k ní. Jsou zachyceny změny, které v taneční suítě nastaly, ať už šlo o zachování setrvalého způsobu předvádění, nebo o jeho zjednodušení, vytváření nového instrumentálního doprovodu či jiné narušení závislosti na starší podobě. Podle autorky představuje Česká beseda kromě zábavy „stěžejní nástroj identifikace dané českovídeňské kulturní kohorty, slouží k oficiálnímu přihlášení se k menšině i její reprezentaci navenek“ (s. 97). Taneční suita, která je dodnes oblíbeným tanečním repertoárem např. na moravských hodech, prošla dlouhým vývojem a stále je znakem identity části obyvatel Vídně, jejichž kořeny se nacházejí na českém a slovenském území. Její zjednodušená a upravená podoba je jedinou částí hudební kultury, která přetrvává do současné doby a je jedním ze spontánních projevů menšiny jako celku navenek, a to při stále udržovaných slavnostních příležitostech, jako jsou zejména hody a plesy.

Další hudební a taneční projevy aktivně provozované na veřejnosti jsou představovány na vystoupeních souboru Marjánka. Jde o původně dětské seskupení vzniklé v roce 2011, v němž se část nejmladší generace seznamovala s jednoduchými tanečními projevy. Vývoj však šel dále a do Marjánky vstoupili starší členové, takže postupně došlo k vytvoření nového tělesa. Pětaosmdesát členů různého věku představuje od září 2019 samostatný folklorní soubor s vlastní instrumentální složkou.

Na jeho fungování se podílejí ti, kteří ve Vídni žili už před rokem 1889, ale i další, kteří sem přišli z českých zemí a Slovenska po sametové revoluci. Jsou mezi nimi i ti, kteří se v bývalém Československu folkloru věnovali a svoje zájmy a zkušenosti přenesli do činnosti zmíněného souboru. Ten čerpá repertoár z různých zdrojů, např. z činnosti moravského souboru Hradišťan, české hudební skupiny Čechomor či slovenského folklorního tělesa Lúčnica. Repertoárové rozpětí jde od západních

Čech po východní Slovensko. Soubor sdružuje mládež i dospělé, výjimkou není ani součinnost rodilých Rakušanů bez českého původu. V menší míře se v aktivitách Marjánky prosazuje i snaha přiblížit další části české kultury – gastronomii, literaturu, výtvarné umění, lidová řemesla a zvyky. Podnětem k rostoucí aktivitě kolektivu v posledních letech nejsou jen české kořeny, ale i záměr využít dobře volný čas a pobavit se v dobré partě. Podobný trend nacházíme i ve folklorním hnutí v České republice.

Ze starší hudební činnosti upozorňuje autorka na obnovu práce pěveckého sboru Lumír. Po určité stagnaci byla znovu obnovena jeho činnost zčásti se staršími členy, zčásti s novějšími, kteří do Vídně přišli v posledních desetiletích. Sbor se zaměřuje na českou hudbu, ale zprostředkovává rovněž skladby z období evropského středověku, renesance a baroka.

Vídeňský Nachtazyl, hudební klub, který autorka označila jako „legendární útočiště českých exulantů“ (s. 117), fungoval samostatně, bez vazby na jiné aktivity české menšiny. Vznikl v roce 1987,

jeho činnost skončila v roce 2021. Návštěvníky tvořila zčásti populace s českými a slovenskými kořeny, zčásti rodilí Vídeňané. V programu klubu se střídali čeští umělci (hudebníci, výtvarníci, fotografové), kromě jiných Karel Kryl, Dáša Vokatá, Oldřich Kaiser, Svatopluk Karásek a Iva Bittová. Starousedlické rodiny, členové Sokola a návštěvníci tradičních slavnostních příležitostí, jako jsou Moravské hody nebo český Reprezentační ples, Nachtazyl nenavštěvovali. Jak uvádí autorka, „Česká beseda nebo moravská cimbállovka byla jejich vkusu bližší než československý bigbít nebo underground pozdního socialismu“ (s. 133). Program i celkovou atmosféru v Nachtazylu demonstuje podrobný popis jedné z akcí z pera přímého účastníka. Charakterem své činnosti se klub zřetelně vyčleňuje z výše uvedených hudebních aktivit.

Všechny oblasti činnosti ve světě hudby české (a slovenské) Vídně dokládá autorka podrobnými údaji o životě a práci řady jednotlivců i skupin, které se nějakým dílem dotkly života vídeňských Čechů (a Slováků), ať už to bylo s cílem zdůraznit české kořeny, anebo šlo o hudební činnost bez tohoto podtextu, nicméně pevně zakotvenou v hudebních světech části vídeňské populace. Zapojení české (a slovenské) menšiny do hudebního života se rozšiřuje, je intenzivnější a více přitažlivé nejen pro seniory a střední generaci, ale i pro děti a mládež. Uvolnění po roce 1989 tohoto procesu napomohlo a současné aktivity nesměřují jen k vybrané skupině českého nebo slovenského původu, ale rovněž k rakouské populaci. Vyčerpávající rozsah informací, které autorka ve svém díle podává, s historickým ohlednutím a s důrazem na situaci na začátku 21. století naznačují, že otázka českosti se v hudebních projevech „české Vídně“ oslabuje a kulturní činnost této menšiny je tak otevřená všem bez ohledu na jejich původ a kořeny.

Marta Toncrová
(Brno)



Articles on the Subject of “Rituals in the Present Time”

- Paradoxes of Contemporary Euro-American Rituals: The Constraints of Welfare, the Search for the Extraordinary, and the Distrust of Transcendence (*Jana Karlová*) 163
- The Rituals of Llazore and Rusica in the Village of Polena (Albania) between Past and Present (*Dorina Arapi*) 175
- The St. Matthias Tradition for Ensuring a Good Fruit Tree Harvest in the Light of New Sources from East Bohemia (*Barbara Kučerová*) 188
- “In Your Sweet Mother Tongue”: On the Causes of the Origin of Sacral Structures (Using the Example of the Ethnically Mixed Region of Southern Slovakia) (*József Liszka*) 199

Articles Outside the Main Topic

- The Service Tree and Its Importance in the Transformations of South-East Moravian Countryside (*Vít Hrdoušek*) 215

Interview

- Ethnology Is a Field Not Always Fully Valued by Society... Interview with Jubilarian Martina Pavlicová (*Lucie Uhlíková*) 230

Jubilees and Obituaries

- Stanislav Důžek Celebrating: A Tribute to a Personality of Slovak Ethnochoreology (*Dana Klučárová*) 234
- Marie Brandstettróvá Has Passed Away (*Petr Lidák*) 235

Festivals

- International Folklore Festival Strážnice 2024 (*Emil T. Bartko*) 237

Exhibitions

- The Great Exhibition of Nativity Scenes in Tirschenreuth (*Marta Ulrychová*) 239
- Exhibition of African Nativity Scenes in the Tachov Museum (*Marta Ulrychová*) 241

News

- Project of Digitization of the Prague Collection of German Folk Songs at the Institute of Ethnology of the CAS (*Barbora Gurecká*) 241

Reviews

- Z. Skořepová: Czech Vienna Soundscapes: Minority and Identity in the 21st Century (*Marta Toncrová*) 242

NÁRODOPISNÁ REVUE 3/2024, ročník / Volume XXXIV

Vydává / Edited by: Národní ústav lidové kultury, 696 62 Strážnice, ČR / Czech Republic (IČ 094927)

Národopisná revue je odborný etnologický recenzovaný časopis, vychází čtyřikrát ročně, vždy na konci příslušného čtvrtletí. Pravidla recenzního řízení i veškeré další informace pro autory příspěvků i pdf verze jednotlivých čísel jsou zveřejněny na internetových stránkách časopisu <<http://revue.nulk.cz>>. / The **Journal of Ethnology** is a peer-reviewed ethnological journal, published four times a year, always at the end of the respective quarter. The rules of the peer review process and all other information for authors of papers and pdf versions of individual issues are published on the journal's website <<https://revue.nulk.cz/en/o-casopisu/>>

Periodikum je evidováno v mezinárodních bibliografických databázích / The Journal is registered in international bibliographic databases: Scopus, ERIH (European Reference Index for the Humanities), AIO (The Anthropological Index Online of the Royal Anthropological Institute), CEJSH (Central European Journal of Social Sciences and Humanities), GVK (Gemeinsamer Verbundkatalog), IBR (Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur) + IBZ (Internationale Bibliographie geistes- und sozialwissenschaftlicher Zeitschriftenliteratur), RILM (Répertoire International de Littérature Musicale), Ulrich's Periodicals Directory.

REDAKČNÍ RADA / EDITORIAL BOARD:

PhDr. Jan Blahůšek, Ph.D., doc. PhDr. Daniel Drápala, Ph.D., PhDr. Hana Dvořáková,
prof. Mgr. Juraj Hamar, CSc., doc. PhDr. Petr Janeček, Ph.D., doc. PhDr. Eva Krekovičová, DrSc.,
PhDr. Jan Krist, PhDr. Martin Novotný, Ph.D., Mgr. Zuzana Panczová, PhD.,
prof. PhDr. Martina Pavlicová, CSc., PhDr. Jana Pospíšilová, Ph.D., doc. Mgr. Daniela Stavělová, CSc.,
Mgr. Libor Svoboda, Ph.D., PhDr. Martin Šimša, Ph.D., doc. PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.,
PhDr. Lucie Uhlíková, Ph.D., doc. PhDr. Miroslav Válka, Ph.D.

MEZINÁRODNÍ REDAKČNÍ RADA / INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD:

prof. PhDr. Anna Divičan, CSc. hab. (Maďarsko/Hungary), Dr. László Felföldi (Maďarsko/Hungary),
Mag. Dr. Vera Kapeller (Rakousko/Austria), prof. Dragana Radojičić (Srbsko/Serbia),
prof. Mila Santova (Bulharsko/Bulgaria), prof. Dr. habil. Dorota Simonides, Dr.h.c. (Polsko/Poland),
Dr. Tobias Weger (Německo/Germany)

Šéfredaktorka / Editor-in-chief: Lucie Uhlíková

Redaktorka / Editor: Martina Pavlicová

Tajemník redakce / Secretary: Petr Horehled

Překlady / Translations: Zdeňka Šafaříková

Tisk / Print: LELKA, Dolní Bojanovice

Datum vydání / Publication day: 30. 9. 2024

ISSN 0862-8351 (Print)

ISSN 2570-9437 (Online)

MK ČR E 18807

**NU
LK**