

Et n o l o g i c k é r o z p r a v y

ročník XIV

2007

číslo 1



Meniaca sa spoločnosť

Ústav etnológie SAV
Slovenské národné múzeum
Národopisná spoločnosť Slovenska

Etnologické rozpravy

ročník XIV

2007

číslo 1

Bratislava

Etnologické rozpravy 1/2007

Obsah

Editorial	7
-----------------	---

štúdie

Jarmila Barátová Dopady transformácie spoločnosti po roku 1989 na rodinné vzťahy a pozíciu dieťaťa (na príklade obce Pitelová)	9
Gabriela Kiliánová Rituál smrti ako prejav transformácie postsocialistickej modernej spoločnosti (prípadová štúdia)	31
Tatiana Podolinská „Čokoládová Mária“ – „rómske kresťanstvo“ na Slovensku	50

téma

Tatiana Bužeková Zdieľanie, ocenenie a reciprocita: na príklade Flickr	78
Danijela Djurišić Náboženstvo v rukách politickej moci: náboženská situácia v 90. rokoch v Srbsku	96
Juraj Janto Mestské sídlisko – meniaci sa priestor na príklade Petržalky	108

diskusia

Diskusia o knihe: K sociológii novej religiozity	117
--	-----

Bohumil Búzik K sociológii novej religiozity: recenzia 1.	118
Tatiana Podolinská „K sociológii novej religiozity“ (Otvorený list autorovi)	124
Miroslav Tížik O knihe, ktorá nemala byť vydaná	131
správy	
Juraj Buzalka Antropológia turizmu. Správa z výročnej konferencie Britských sociálnych antropológov	144
Maria-Luise Freithofnig „Srdce 2007“ – kalendár, ktorý spája vedu s kultúrou. Správa o výsledkoch projektu	147
Norbert Maur Študentská vedecká odborná konferencia na bratislavskej katedre	150
Helena Tužinská Správa z medzinárodného fóra mimovládnych organizácií „CIVIL G8 – 2006“ v Moskve	152
Monika Vrzgulová Spomínanie v medzinárodnom kontexte	162
Iveta Zuskinová Prvé múzeum rekonštruované za peniaze Európskej únie Alebo aj o potrebe spolupráce kultúrnych inštitúcií s neziskovým sektorom	167
Zoznam autorov	174

Content

Editorial	8
-----------------	---

Articles

Jarmila Barátová Effects of the Transformation after 1989 on Both Relationships and the Position of a Child in a Family (on the Example of Pitelová)	9
Gabriela Kiliánová Mortuary Ritual as an Expression of Transformation of the Post-socialist Society (a Case Study)	31
Tatiana Podolinská „Chocolate Mary“ – Romany Christianity in Slovakia	50

Theme

Tatiana Bužeková Sharing, Appreciation and Reciprocity: on the Example of Flickr	78
Danijela Djurišić Religion in the Hands of Political Power: Religion in Serbia in 1990's	96
Juraj Janto Urban Housing Estates: Changing Space (on the Example of Petržalka)	108

Discussion

Diskusia o knihe: On Sociology of New Religiosity: Faces of Religious Change in 20 th Century	117
---	-----

Bohumil Búzík On Sociology of New Religiosity: recenzia 1.	118
Tatiana Podolinská On Sociology of New Religiosity: An Open Letter to the Author	124
Miroslav Tížik About the Book, which Should not Have been Published	131
News	
Juraj Buzalka Anthropology of Tourism: Report on Annual ASA Conference	144
Maria-Luise Freithofnig “Heart 2007” – Calendar Connecting Academy with Culture: Report about the Project Results	147
Norbert Maur Student Research Conference at the Department in Bratislava	150
Helena Tužinská Report on International Forum of Non-Governmental Organisations “CIVIL G8 – 2006” in Moscow.	152
Monika Vrzgulová Remembering in an International Context	162
Iveta Zuskinová First Museum Reconstructed for the EU Money or about the Need for a Co-operation between Cultural Institutions and Non-Profit Organisations	167
List of the authors	174

Editorial

Meniaca sa spoločnosť

Všetci cítíme, že sa slovenská spoločnosť počas posledných pätnástich rokov zmenila a stále sa mení. Prešla hlbokou premenou zo socialistickej na kapitalistickú spoločnosť. Túto politicko-ekonomickú transformáciu však sprevádzajú aj zmeny v spoločnosti a kultúre, ktoré nie sú primárne ekonomické, či politické. Etnológovia sa tejto transformácie tradične dotýkajú vo svojich výskumoch. Publikované práce sa však väčšinou sústreďujú na zmeny v jednotlivých spoločenských a kultúrnych oblastiach, či už je to rodina a generačná zmena, transformácia v poľnohospodárstve alebo vznik podnikateľskej sféry na Slovensku.

Chceli sme, aby toto číslo bolo mozaikou tém, ktoré by prispeli k poznaniu fenoménov, ktoré sa na Slovensku od roku 1989 zmenili, prípadne tých, ktoré sa nám pred očami ešte stále menia. Našou ambíciou bolo, aby toto číslo reflektovalo zmeny vo viacerých oblastiach, vrátane tých, ktorým nebolo venované až toľko pozornosti. Takto sa vedľa seba mohli ocitnúť v rubrikách *štúdie* a *témy* príspevky o rodine (Jarmila Barátová), internete (Tatiana Bůžeková), sídliskách (Juraj Janto), náboženstve (Danijela Djurišić a Tatiana Podolinská) či rituáloch (Gabriela Kiliánová), ktoré všetky vypovedajú o súčasnej spoločnosti, ale s ktorými by sme sa pravdepodobne nestretli v jednom zborníku.

V čase prípravy tohto čísla Etnologických rozpráv sa pozornosť slovenskej spoločnosti vo väčšej než zvyčajnej miere upriamila na náboženstvo, najmä pre legislatívne zmeny prerokovávané v parlamente. Keďže v tom istom čase vyšla publikácia *K sociológii novej religiozity. (Podoby zmeny náboženského života v 20. storočí)* od Miroslava Tížika, rozhodli sme sa venovať jej *diskusiu* tohto čísla rozpráv.

Bodkou za číslom je rubrika *správy*, ktoré zodpovedajú téme čísla.

Želáme Vám príjemné a inšpiratívne čítanie.

Zuzana Búriková a Ľubica Herzánová

Editorial

Changing society

Everybody feels that during last fifteen years Slovakia has changed. A socialist society has transformed into a capitalist one. This deep political and economic transformation has been followed by changes in social relationships and culture.

Slovak ethnologists traditionally deal with this transformation in their research. However, their publications tend to focus on changes in particular social and cultural domains, be it the family and generational change, decollectivisation in agriculture or emergence of middle class entrepreneurs in the Slovak society.

Our intention was to make this volume a mosaic of various themes contributing to understanding of the phenomena that have been changing in Slovakia since 1989. Our ambition was to reflect changes in various domains, including these yet unmentioned by the publications. The result is that the parts *Articles* and *Themes* contain papers on family (Jarmila Barátová), internet (Tatiana Bůžeková), urban housing estates (Juraj Janto), religion (Danijela Djurišić and Tatiana Podolinská), or mortuary rituals (Gabriela Kiliánová). All the authors deal with present changing society, but one usually would not find their papers in one volume.

In the time of our organisation of this issue Slovak society paid unusual attention to religion, especially because of current parliamentary discussions. Since Miroslav Tižik's book *On Sociology of New Religiosity: Faces of Religious Change in 20th Century* was published around same time, we decided to make it a focus of this volume's *Discussion*.

The volume is concluded by the part *News*, which also correspond with the overall theme of changing society.

We wish you a pleasant and inspiring reading.

Zuzana Búriková a Ľubica Herzánová, editors

Dopady transformácie spoločnosti po roku 1989 na rodinné vzťahy a pozíciu dieťaťa (na príklade obce Piteľová)

Jarmila Barátová

Kľúčové slová: dieťa, rodina, výchova

Key words: child, family, upbringing

The author focuses on the position of a child in a family after 1989. She examines the data gathered during the field research in the village of Piteľová. In the first part she analyses the status and responsibilities of children at home. In the next part she deals with their upbringing in both family and other institutions.

Rok 1989 znamenal pre vývoj Slovenskej republiky výrazný zlom na celospoločenskej úrovni. Novej politickej, hospodárskej a sociálnej situácii sa musela prispôbiť aj rodina, a to od jej vzniku, cez fungovanie ako reprodukčnej jednotky, spôsob prežívania rodinnej každodennosti, formovanie hodnotových postojov k rodine až po jej rozpad.

Keďže ide o širokú problematiku, v tomto príspevku sa zameriam len na analýzu jedného problému. Cieľom je charakterizovať pozíciu dieťaťa v rodine po roku 1989 na príklade stredoslovenskej obce Piteľová. Ostatným problémom (rodinné formy, sociálno-ekonomická situácia, utváranie rolí v rodine, faktory ovplyvňujúce natalitu, vzájomné vzťahy medzi rodinnými členmi, hodnotové postoje) spojených s transformáciou rodiny sa venujem vo svojej dizertačnej práci „Transformácia rodiny po roku 1989 (na príklade obce Piteľová)“.

Stanovenú problematiku skúmam prostredníctvom konkrétneho príkladu: populácie z mojej rodnej obce Piteľová.¹ Táto obec patrí do okresu Žiar nad

¹ Výskumný súbor pozostáva z 28 respondentov vo veku 24-51 rokov, čo sú 4 % z celkového počtu obyvateľov. Konkrétne ide o 14 mužov (ošmi si rodinu založili ešte pred rokom 1989, šiesti po roku 1989) a 14 žien (osem z nich si rodinu založilo ešte pred rokom 1989, šesť po roku 1989). 12 z nich sú manželia. Tým som získala informácie o rodinnom živote 16 rodín. K tomu ešte 15 osôb oslovených len kvôli potrebe získania niektorých poznatkov formou účelových otázok (5 kohabitanti, 8 dospelých nezosobášených ekonomicky nezávislých detí bývajúcich spolu s rodičmi, 2 členovia rodín spoločne bývajúcich súrodencov) a 6 dospelých ekonomicky nezávislých nezosobášených jednotlivcov vo veku 20-30 rokov žijúcich hlavne v mieste ich prechodného bydliska prostredníctvom náhodných rozhovorov. Dôležitým faktorom, ktorý ovplyvnil výber vzorky, bola ochota spolupracovať na výskume.

Hronom. Pozostáva len zo slovenského obyvateľstva. Spôsob života Pitelovčanov je spätý s poľnohospodárskymi prácami, ktoré vyžadujú vzájomnú výpomoc. Poľnohospodárstvo spolu s pastierstvom a lesníctvom prevládalo v obci i v minulosti. Lepšie pracovné príležitosti prinieslo zavádzanie železnice v smere Zvolen – Vrútky (1872) (Jančo 1989: 10). Možnosť zamestnania poskyto aj miestne JRD založené v roku 1958. V tomto období začala už väčšina obyvateľov pracovať v priemysle. Hlavne v Žiari nad Hronom v Závode SNP (založenom v roku 1951), Kremnici, Zvolene a Šášovskom Podhradí. Niektorí zamestnanci sa postupne do Žiaru nad Hronom aj trvale presťahovali. Mesto ich lákalo vyššou životnou úrovňou, rôznymi službami, kultúrou, lepšou pracovnou príležitosťou, výhodnejšou dochádzkou do zamestnania i poskytnutím podnikových bytov od Závodu SNP v meste. Počet obyvateľov obce začal každoročne klesať (Kronika 1962: 32). V priebehu 60. rokov sa z obce každoročne odsťahovalo v priemere 29 osôb. V roku 1970 mala obec už len 871 obyvateľov, kým rok pred tým v Pitelovej žilo 922 ľudí. Od tohto obdobia sa početnosť obyvateľstva aj v súvislosti so zaradením obce medzi mimostrediskové už len znižovala. Tým sa obmedzili i ekonomické podmienky jej rozvoja, rozsah dopravných spojení, zásobovanie a počet pracovných príležitostí v dedine.

V súčasnosti je väčšina obyvateľov zamestnaná v priemyselných podnikoch v Žiari nad Hronom (naďalej hlavne v Závode SNP), v službách a v zdravotníctve. Nové ekonomické stratégie (živnostníctvo, podnikanie, súkromné poľnohospodárstvo, pracovná migrácia) sa v obci objavujú iba ojedinele, pretože sú podľa obyvateľov finančne náročné a zároveň na ne nemajú dostatok odvahy.

Obec sa nevyznačuje veľkými sociálnymi rozdielmi medzi obyvateľmi, keďže počet podnikateľov a jednotlivcov zastávajúcich statusotvorné pozície je nízky. V Pitelovej nežijú žiadni bezdomovci. 15 osôb, čo sú 2 % z celkového počtu obyvateľov, je sociálne odkázaných. To, že väčšina obyvateľov obce je po ekonomickej, kultúrnej i sociálnej stránke rovnako vybavená, umožňuje zotrvávanie na osvedčených tradíciách týkajúcich sa aj rodinného správania.

Všetci respondenti sú slovenskej národnosti a rímskokatolíckeho vierovyznania. Prevládajúcim sociálno-profesionálnym typom rodiny respondentov je rodina duševnej pracovníčky (prevažne ekonómky) a robotníka. Z hľadiska pôvodného bydliska partnerov ide prevažne o endogamné manželstvá. Vzhľadom na vzdelanie manželov väčšina manželiek získala vyššie vzdelanie ako ich partneri. Respondenti dosiahli prevažne stredoškolské vzdelanie ukončené maturitou. V usídení po sobáší patrilokálne manželstvá prevyšujú matrilokálne. Dominuje spoločné bývanie troch generácií, čo je pre jeden manželský pár respondentov iba dočasným riešením bytovej situácie, kým nedostávajú vlastný dom. Pre zvyšných respondentov je tento spôsob spoluzitia trvale jediným možným riešením. Za ideálne považujú bývať oddelene. Rodiny žijúce v jednom dome tvoria samostatné jednotky a vo väčšine prípadov sú úplné. Najčastejšie ide o rodiny s tromi deťmi.

Podľa môjho výskumu v Pitelovej prevládajú konzervatívne katolícke hodnoty, čo sa prejavuje v úzkom prepojení náboženstva s rodinným životom – spoločnej náboženskej praxi (rodinná modlitba, rodinná spoveď, rodinná účasť na sv. omši, rodinné čítanie z Biblie, požehnanie detí v prípade ocitnutia pred dôležitou životnou udalosťou), v interiérových doplnkoch (krížik nad dverami, sošky a obrazy J. Krista a P. Márie), v svetonázore i normách správania (napríklad zverenie osobných i rodinných problémov do „*Božích rúk*“, ich riešenie podľa „*Božích zákonov*“). Výskumom zistený religiózny charakter obce, štatistické ukazovatele (miera rozvodovosti, spoločné bývanie dvoch nezosobášených partnerov) a jej spomalený rozvoj už v minulosti tiež poukazujú na pomalé presadzovanie inovácií do rodinného života.

Pitelovú som si pre výskum zvolila z toho dôvodu, že svojou charakteristikou (počet obyvateľov, poloha, postoje obyvateľov atď.) je vhodná pre výskum zvolenej témy ako príklad rurálneho, pomerne uzavretého a religiózneho prostredia. Uvedomujem si, že štúdium tematiky vo vlastnom prostredí môže zapríčiniť problém nedostatočnej reflexivity. Avšak fakt, že zo skúmanej obce pochádzam, prináša aj patričné výhody. Po prvé, nie som len pozorovateľom, ale aj aktívnou súčasťou procesov, ktoré v obci prebiehajú. Poznám spôsob života, konvencie a normy miestnej komunity, ekonomické i spoločenské aktivity. S respondentmi som v trvalom sociálnom kontakte. Zúčastňujem sa na ich životných procesoch. Tieto skutočnosti považujem za pozitívum, ktoré mi umožnilo prekonať prirodzené psychické bariéry a lepšie pochopiť konanie, myslenie, cítenie, konkrétne výpovede respondentov, rodinné správanie v obci.

Hypotézy

Predpokladám, že v súvislosti s klesajúcim počtom potomstva status dieťaťa v rodine narastá. Domnievam sa, že vzhľadom na spotrebný charakter rodiny a zvyšujúci sa význam vzdelania v súčasnej spoločnosti, funkcie dieťaťa sú skôr emocionálne ako pracovné. V spojitosti s týmito faktormi tiež predpokladám, že došlo k zmene charakteru povinností detí. Predpokladám, že podstatnú rolu vo výchove detí zohráva naďalej rodina.

Metodika

Pravdivosť hypotéz posudzujem cez celkový charakter obce, štatistické ukazovatele, konanie a myslenie jej obyvateľov. Pri svojom výskume, ktorý sa uskutočnil priebežne v auguste, septembri a novembri 2005, som využila kombináciu dvoch prístupov – rozhovor na podklade dotazníka a priame zúčastnené pozorovanie. Dotazník mi slúžil iba ako kontrolný aparát pamäti. Chránil ma pred zabudnutím dôležitých otázok.

Vypovedané i nevypovedané som konfrontovala pozorovaním každodennej činnosti respondentov, čo zvýšilo pravdepodobnosť validity mojich interpretácií. Pozorovanie mi umožnilo presnejšie postihnúť súvislosti, ktoré dávajú význam vyjadreným názorom i činnostiam respondentov.

Pri výskume som pracovala aj s úradnými dokumentmi – Domovými knihami a Evidenciou obyvateľov podľa miesta bydliska, ktoré som získala na miestnom obecnom úrade. Domové knihy sú súpisom obyvateľstva trvalo bývajúceho v Pitelovej od roku 1953 po rok 1974. Obsahujú dáta o priezvisku, mene, dátume narodenia, rodinnom stave, národnosti a čísle domu, v ktorom dospelý jednotlivec žil. Deti do veku 15 rokov sa pripisovali k matke. Z tohto dokumentu sa dá zistiť aj to, u koho bola konkrétna osoba ubytovaná, či pochádzala z Pitelovej, alebo z inej obce, kedy bola k trvalému pobytu prihlásená prípadne odhlásená spolu s miestom, na ktoré odišla.

Druhý zdroj kvantitatívnych údajov – Evidencia obyvateľov podľa miesta bydliska za rok 2005 – obsahuje stručnejšie dáta o obyvateľoch obce. Poskytuje informácie o priezvisku, mene, dátume narodenia a čísle domu, v ktorom jednotlivec býva.

Dôležité je, že oba dokumenty ponúkajú pohľad do vnútra rodín i domácností. Dovoľujú vysloviť zovšeobecnenia, ktorých reprezentatívnosť sa dá nanovo preverovať.

Povinnosti detí

Zvýšená reprodukcia slovenskej komplexnej rodiny počas celého 19. storočia súvisela s produkovaním pracovnej sily potrebnej v extenzívnom poľnohospodárstve (Botíková 1997: 148). Tento typ rodiny sa postupne transformoval na rodinu s menším počtom detí. Najčastejšie preferovaným modelom na Slovensku v 70. rokoch bola rodina dvojdetná so zastúpením oboch pohlaví v potomstve s malým vekovým rozdielom medzi deťmi (Filadelfiová 2005: 388, Piscová 2002: 260). Rovnako i dnes v celej obci prevláda dvojdetný model rodiny. U mojich respondentov prevažujú traja potomkovia. Väčšina respondentov zastáva názor, že najideálnejším počtom detí sú dve až tri. Častejšie však boli aj výpovede o dokonalosti počtu štyroch či piatich detí:

„Vždy som hovorila, že budem mať štyri deti, lebo my sme boli len dvaja“ (žena, 1967).

„Túžila som mať deti, ale na počte nezáležalo. Ja mám štyri deti a je to veľmi náročné na výchovu. Čím je viac detičiek, tým je viac problémov, ktoré musíš riešiť, ale som veľmi šťastná, že ich mám. Koľkokrát si tak poviem, že vďaka Bohu, že nám dal toľko síl, že sme mohli priviesť na svet ďalšie dieťa. Keby sa v človeku objavilo sebestvo, tak by tu neboli“ (žena, 1969).

Vzhľadom k rešpektovaniu rímskokatolíckeho učenia o manželstve a rodine boli pre Slovensko príznačné mnohohetné rodiny (Apáthyová-Rusnáková – Stoličná 2000: 180).² Prípadná viacdetnosť sa na základne silnej katolíckej religiozity obce nehodnotí negatívne. Súvisí s odmietaním antikoncepcie a žiadaným počtom.

Podľa U. Björnbergovej³ i výpovedí respondentov je potreba dieťaťa z hľadiska pracovnej sily v rodine a zaopatrenia rodičov v staršom veku nahradená duševnými motívmi. Možno to vidieť v nezaťažovaní detí veľkým množstvom domácich povinností, aby mali viac času na učenie, ale tiež na hru, rozvíjanie svojich záujmov, a tým aj pekné spomienky na detstvo. Chlapci sa realizujú v obecnom futbalovom mužstve, spolu s dievčatami navštevujú miestny hasičský krúžok, venujú sa rybolovu. Niektorí navštevujú ZUŠ v Žiari nad Hronom.

Vo výpovediach respondenti hodnotia deti ako zmysel ich života, zdroj šťastia. Tie sa stali prameňom uspokojenia emocionálnych potrieb a šťastia. Príčinou môže byť zmena výrobného charakteru rodiny na spotrebný, i keď rodiny v obci si naďalej do istej miery zachovávajú výrobnú sebestačnosť. Spotrebný charakter súvisí s novými pracovno-zárobkovými možnosťami, zamestnanosťou oboch manželov typickou už počas ranného socializmu a stúpajúcim významom vzdelania. Rodina prestala plniť úlohu existenčnej bázy svojich členov. Touto základňou sa stala práca jednotlivca. Preto sa súčasní rodičia usilujú predovšetkým zabezpečiť deťom solídne vzdelanie, aby sa vedeli postarať sami o seba. Aby im umožnili ľahší štart do života, lepšie možnosti rozvoja.

² Výnimku predstavovali kalvínske a evanjelické lokality, najmä v južných stoliciach (Hont, Novohrad, Gemer). Potreba regulácie populačného prírastku sa ukázala už koncom 18. storočia a najmä v 19. storočí po zrušení poddanstva, keď ďalší rast roľníckych rodín narážal na existenčné problémy. Regulácia pôrodnosti dosiahla vrchol intenzity a rozšírenia okolo roku 1930 v súvislosti s hospodárskou krízou. U majiteľov pôdy vyplývala zo snahy nedeliť majetok, u nemajetných vrstiev z existenčnej neistoty, ale najmä platila ako norma pre celé spoločstvo. Najčastejšie sa uplatňovala u protestantov, kde súvisela s racionalitou a pragmatickosťou náboženstva, ktorých dogmatika reguláciu pôrodnosti nezakazuje. M. Botíková zároveň upozorňuje, že jednodetný systém je historický a hospodársky jav, ktorého konfesijné a etnické určenie je druhoradé (Sigmundová 1982, 1983; Botíková 1995: 217, 1997).

³ „The instrumental needs for children – as a life insurance policy in old age, as labor power within the family – have to a great extent been replaced by emotional motives to have children. This tendency has been noticed for a long time in industrialized societies as children were not needed as part of the labor force in household production. The changing role of children in the family has been interpreted as a result of an increase in the number of women in the labor force“ (Björnberg 1992: 5). „The young parents do not consider the child as security for their own existence in old age. The children meet emotional needs of parents and the parents expect their children to give them emotional support in the future“ (Björnberg 1992: 14).

Na zvýšenú hodnotu vzdelania upozornil A. Pranda (pozri Pranda 1978). Po kolektivizácii postupne odpadala nutnosť zapájať deti do poľných prác (Ratica 1983a: 97, 1986: 69). Vyššie vzdelanie neznamenal len lepšie materiálne zabezpečenie, vyššie spoločenské postavenie, ale aj pozitívne kultúrne hodnotenie (Pranda 1978: 246). Formálne vzdelanie sa stalo najdôležitejším faktorom sociálneho umiestnenia a sociálneho vzostupu (pozri Bourdieu 1989, Wilk 1991: 18). V tomto ohľade má pojem rodinný majetok iba oporný význam (Bánhegyi 1967: 102–103). Detstvo získalo novú prioritu – školu a štúdium.

Treba si však uvedomiť, že ľudia na vidieku zotrúvali na osvedčených vlastných praktikách či hodnotách ešte istý čas po zavedení povinnej zamestnanosti do praxe. Podľa výpovedí respondentov rodičia ešte v 60.–70. rokoch silne lipli na výpomoci potomkov v rodinnom hospodárstve. V roľníckej rodine boli deti do pracovného procesu zapájané už od skorého veku. Pomáhali v domácnosti i rodinnom hospodárstve. Podobne aj v skúmanej obci sa na vzdelanie kládol čoraz väčší dôraz až smerom k súčasnosti. Charakter detských povinností sa zmenil. Manuálnu výpomoc, pomoc v záhrade a opatrenie domácich zvierat nahradili školské povinnosti. Treba však podotknúť, že deti na týchto prácach participujú, i keď nie v takej miere ako ich rodičia v detstve. Respondenti sa zhodli v tom, že ich deti sa musia učiť viac, ako sa učili oni. Kým im stačilo vyučenie sa nejakému remeslu, ich potomkovia ašpirujú minimálne na maturitu. Rodičia i odrastené deti si zároveň uvedomujú, že v dnešnej dobe je najlepšie získať vysokoškolské vzdelanie. Rodičia ich preto odbremenujú od pracovných úloh, aby sa štúdiu mohli venovať naplno. Tí, ktorí si to môžu dovoliť, odkladajú určitú finančnú čiastku na budúce vysokoškolské štúdium svojich detí:

„Mala som viac povinností, starala som sa o domácnosť, musela som ísť pomôcť mame do obchodu, keď bolo treba, pomôcť otcovi, starým rodičom. My s mužom sme sa snažili svoje deti od tohto odbremeniť, aby mali dosť času na učenie, aby mali v škole úspechy a mohli ísť na vysokú školu, aby to mali ľahšie. Deti nám pomáhali, keď mali čas, ale aby som ich nútila do nejakých prác, keď sa potrebovali učiť, to nie“ (žena, 1960).

Rodičia svojich potomkov vo vzdelávaní plne podporujú pre snahu, aby ich deti mali ľahší život ako oni a možno i v snahe naplnenia svojich neuskutočnených túžob:

„Mne nebolo umožnené študovať. Rodičia v tom nevideli význam. Oni chceli, aby som si zarábala rukami. Peňazí sme veľa nemali, tak potrebovali, aby som sa čím skôr vyučila a bol samostatný. No, ja som mal o učenie záujem. Ale keď som nemal podporu... Chcem, aby sa moje deti mali lepšie ako ja. Nechcem, aby sa tak zodrali ako ja. Dobré sa učia. Šetríme peniaze na štúdium, aby mohli robiť to, čo som ja nemohol“ (muž, 1957).

Manželka tohto respondenta (žena, 1960) ťažko znáša, že kvôli názorom jej svokrovcov o nepotrebnosti vzdelania si manžel nemohol urobiť ani maturitu a nie to ešte študovať na vysokej škole. Manžel sa narodil ako posledné dieťa s dosť značným vekovým odstupom od dvoch starších súrodencov (11 a 9 rokov). Podľa respondentky bol neplánovaným a neželaným dieťaťom jeho matky, ktorá mala veľmi zlý citový vzťah so svojím mužom. Z dôvodov takéhto myslenia a konania nevylučujem ani vysoký vek jeho rodičov (otec nar. v roku 1919, matka nar. v roku 1926), ktorý má dopad na zotrvávanie v starých názoroch (podľa nich najlepších, pretože sú rokmi overené) o podradenom postavení dieťaťa voči rodičom, potrebe jeho pracovnej sily a zákonitosti zaopatrenia v starobe, keďže je zo súrodencov najmladší. Spomínaný muž matke dodnes vyká a kým žil jeho otec (1919–2004), aj jemu:

„Z môjho muža si svokrovci urobili lacnú pracovnú silu. Má ešte dvoch starších bratov. Jedného o 11 rokov a druhého o 9 rokov. Tým dvom svokrovcovi postavili nové domy. Svokra im chodila vyvárať, zavárala im ovocie, navarila im lekváru... Chodila pomáhať do záhrady a samozrejme, že so sebou brávala aj môjho muža. Ten musel robiť doma, ale i u svojich bratov. Či nachystať drevo, vykopať zemiaky alebo vymaľovať kuchyňu... Kto pískol, za tým musel utekať. Bratom to veľmi vyhovovalo. Aj keď bolo jasné, že manžel sa veľmi dobre učil, že mu to pekne dobre myslelo a mohol dokázať oveľa viac, nikoho ani len nenapadlo podporiť ho v štúdiu, i keď on sám po tom túžil. Práve naopak, hnali ho k tomu, aby sa čo najrýchlejšie vyučil a zarábala si sám na seba, lebo jemu už nemali za čo postaviť vlastný dom, keď všetky peniaze išli tým dvom. Kým on dospel, rodičia už boli tesne pred dôchodkom. Už nemali z čoho šetriť. Na neho sa proste zabudlo. Teraz si na neho nikto nespomenie. Keď potrebuje pomôcť on, len si vymýšľajú, že nemajú čas. Majú ho za nič.“

Respondentka so svojím manželom, tromi deťmi a ovdovenou starou matkou žijú v jednom dome. Manželský pár sa snaží konfliktným situáciám so starou mamou i súrodencami muža predchádzať čo do najväčšej miery. Navyše, podľa výpovede respondentky, manželova matka má zdravotné problémy, vysoký vek (80 rokov) a v spojitosti s tým už potrebuje väčšiu starostlivosť. Tú jej poskytuje práve ona s manželom aj napriek istým výhradám voči konaniu svokry v minulosti i prítomnosti. Ukazuje sa teda, že konflikt medzi generáciami je psychologicky štruktúrovaný úplne inak ako konflikt medzi ostatnými skupinami.

L. Herzánová vo svojej štúdii upozorňuje, že normatívny tlak starať sa o staršiu generáciu, vážiť si ju a mať s ňou bezkonfliktný vzťah, predstavuje metodické ťažkosti pri každom výskume, ktorý je založený na kvalitatívnych prameňoch, nielen dotazníkoch. Výskum môže len ťažko uchopiť konfliktné a problémové stránky medzigeneračných vzťahov. V rámci prekonania týchto metodických a teoretických problémov sa autorka odvoláva na koncept „ambi-

valencie“ L. Rosenmayra. Ambivalencia v tomto zmysle podľa neho označuje súčasnú existenciu protichodných pocitov, postojov, jednania a sociálnych vzťahov, a rovnako polarizáciu psychických, sociálnych a kultúrnych štruktúr. Ambivalencie sú v princípe „nezrušiteľné“, človek ich však môže spracovať rôznym spôsobom, takže aj ich prejavy sú dosť rôznorodé (pozri bližšie Herzánová 2007).

Smerom k súčasnosti sa čoraz viac namiesto vyživovacej povinnosti detí zdôrazňuje emocionálna opora prejavovaná z ich strany aj v starobe. Až v prípade nevládnosti respondenti očakávajú pomoc s opaterou. Sami ju už reálne praktizujú pri svojich rodičoch. Daný jav môže opäť súvisieť so zmenou v spôsobe získavania živobytia a väčšej nezávislosti starých rodičov vďaka poberaniu starobných dôchodkov. Musím ale upozorniť, že takýto záver vyvodzujem z výpovedí respondentov patriacich do strednej generácie, ktorí ešte nepotrebujú intenzívnu opateru. Ich postoj sa preto v budúcnosti môže zmeniť:

„Ja si tak hovorím, že dal by Pán Boh, aby som nebola tak pripútaná k svojim deťom, že by som im brala ich vlastnú slobodu, že by som ich nechala, aby si ony zriadili svoj život, ako si predstavujú. Nechcela som, aby to skončilo tak, že teraz sa starajte o mňa tak, ako som sa ja starala o nich. Dal by Pán Boh, aby som ich vedela chápať a rešpektovať, keď si založia svoju rodinu. Už je to v Božích rukách a na ich charaktere, či sa o nás postarajú, keď už nebudeme vládnuť. Nechcem si ich pozornosť vynucovať. A jednak aj ako ony budú vládnuť. Nechcem ich obmedzovať“ (žena, 1969).

„Cennejšia je citová opora. A už keď je človek nevládný, je podstatná pomoc aj tých detí“ (žena, 1966).

„Ale aj do tej staroby sú deti oporou, že sa im budem môcť vyžalovať. Môžu mi poradiť. Bude sa mi s nimi veselšie starnúť, lebo budem s deťmi, a nie sama“ (žena, 1960).

Respondenti sa vyjadrili, že bez detí si nevedia život ani predstaviť. Ich život bez nich by bol prázdny. Sú ich „cieľom a snažením v živote“ (žena, 1966). „Dotvárajú rodinu“ (muž, 1964). Dávajú mu zmysel:

„Je to dar od Boha mať deti. Je to zmysel môjho života. Môj život bez detí by bol prázdny, nenaplnený. Možno keby som nemohla mať deti, uberala by som sa iným smerom. Povedala by som si, že Pane Bože chcem ti slúžiť v tom, že celý život sa budem venovať učiteľstvu a budem sa obetovať pre tie druhé deti, keď nemám svoje“ (žena, 1969).

„Sú naplnením života dospelého človeka. Lebo no čo, kde by som sa potíkala bez tých detí? Sadnem tam – sama, sadnem tam – sama. Tam na ten kraj sa pozriem – sama. Deti sú aj radosť, aj starosť. Koľkokrát sa tak dosmejeme, ale koľkokrát nemôžem spať, lebo ma zase voľačo kvôli nim trápi. Takže asi tak. A zase na druhej strane, na čo sme teraz s manželom prišli, to sú zase deti našich detí. Naše vnúčatá nemajú chybu. My starí sa ideme z nich zbláznit.“

Vnuk spáva medzi nami. My sme vystretí ako laty. Ani sa pohnúť, len aby sa malému nič nestalo. A potom vstávame drevení. Jednoducho, tak by to malo byť“ (žena, 1957).

Ak by polovica respondentov nemohla mať deti, určite by zvolili adopciu. Zároveň by zvažovali možnosť umelého oplodnenia. Z hľadiska vierovyznania s týmito metódami otehotnenia nesúhlasí len minimum respondentov. Interrupciu v každom prípade odsudzujú takmer všetci respondenti. Nikto z respondentov spomínané problémy nemusel v reálnom živote riešiť:

„Keď vstupuješ do manželstva, tiež nevieš, či ťa Pán Boh požehná, či budeš mať deti. Keby nám Pán Boh nepožehnal žiadne dieťa, musela by som si predstaviť ten život aj bez nich. Museli by sme sa s tým zmieriť. Museli by sme ten náš život naplniť ináč, nájsť preň zmysel. Pán Boh ti vždy ukáže cestu. Možno by nás potreboval niekto iný, nejaké iné dieťa, kebyže nemáme svoje. Človek by sa s tým musel zmieriť, ale vďaka Bohu, že ich mám“ (žena, 1969).

„Adopcia je úžasná vec, keď to ľudia dokážu. Je to dosť ťažké rozhodnutie, ale radšej, ako byť sám“ (žena, 1966).

V zmysle vyjadrenia respondentov manželstvo a rodičovstvo pre nich predstavuje jednu rovinu. Oženili sa/vydali pre to, že boli zaľúbení a zároveň chceli splodiť potomstvo (i keď u polovice párov, z toho dvoch po roku 1989, partnerky otehotneli ešte pred sobášom). Podľa ich predstáv by bol tento cieľ bez manželstva nesprávny. Úplná rodina s deťmi by mala vzniknúť až po spečatení manželského zväzku pred Pánom Bohom. V zmysle výpovedí respondentov je manželstvo najvhodnejším partnerským zväzkom pre splodenie a výchovu detí pre to, že tak „káže Boh“, vzťah sa stáva pevnejším, partneri tak navzájom prejavujú zodpovednosť a lásku. Skutočnosť, že polovica žien z výskumnej vzorky otehotnela ešte pred sobášom, ale odporuje tomuto tvrdeniu.

Postavenie detí v rodine

V dnešných rodinách sa síce počet detí znížil, ale tento jav priniesol iné pozitívum. Začal sa klásť dôraz na individuálny vývoj detí (Beck – Beck-Gernsheim 1995: 105, Gurán 1995, Šalingová 2000). Ich sociálny status sa v tradičnom dedinskom spoločenstve vyznačoval podriadenosťou voči dospelým osobám a najmä rodičom (Ratica 1995: 93). V súčasnosti sú deti hodnotené samy za seba ako osobnosti. Súvis možno hľadať v tom, že rodina postupne už od skorého socializmu prestala predstavovať existenčný základ, na ktorého budovaní sa museli podieľať všetci jej členovia. Týmto základom sa stala profesia jednotlivcov, ktorú vykonávajú vo verejnej sfére. Deti svoju existenciu zabezpečujú prostredníctvom vlastných intelektuálnych schopností.

Táto zmena statusu dieťaťa sa v skúmanom prostredí prejavuje v pozornosti, ktorú rodičia venujú hlavne deťom. Všímajú si maličkosti každodenného života detí (ich zdravie, vtipy, pokroky v škole):

„Keď trošku času zostane, snažím sa s nimi porozprávať, i keď každý deň to nevyjde. Spýtať sa ich, čo zažili a čo bolo v škole. To snaženie, ktoré mám, je celé nasmerované k nim“ (muž, 1966).

Ďalším príkladom uvedeného javu je jeden rodinný obed, ktorého som sa zúčastnila. Pri stole sedeli rodičia, ich tri deti a ja. 12-ročný syn je takpovediac „rodinný komik“. Svojimi vtipmi dokáže pobaviť aj dospelých. Pozornosť prísediach sa sústredila práve na neho. Všetkých zabával svojimi vtipmi, básničkami či vymyslenými príbehmi.

Z hľadiska pozornosti venovanej deťom som si v domoch všimla aj zaštiepenie detských prvkov. V každej rodine s deťmi, ktoré navštevujú základnú školu, sú na jasne viditeľnom mieste (najčastejšie v kuchyni a obývacej miestnosti) vystavené ich výtvary (napríklad papierové kvety, postavičky mamy a otca z plastelíny, kresby, drôtené srdiečka a pod.). V rodinách so staršími deťmi si ich matky odkladajú na pamiatku, pretože adolescenti sa pre ich vystavovanie cítia trápne. Ich pocit súvisí so snahou upozorňovať na to, že už sú skoro dospelí. Nechcú, aby boli stále vnímaní ako malé deti. Aj v tejto oblasti som zachytila vplyv rodových konštrukcií. V jednej rodine syn ako malý chlapec veľmi rád a pekne vyšíval. Keď bol však v puberte, začal sa za svoje výšivky hanbiť, lebo robil „babskú robotu“.

Matky si tiež zvyknú odkladať prvé vlasy ich dieťaťa alebo prvé sponky. Oblečenie a obuv sa uschováva so samozrejmosťou pre jeho možné využitie príbuznými alebo samotnými deťmi.

Deti získavajú väčší priestor na seberealizáciu a rozvoj osobnosti. Rodičia podporujú prípadný talent svojich detí. Poznám rodinu, v ktorej má dcéra výtvarné nadanie. Preto rodičia podstatnú časť financií investujú do výtvarných pomôcok. V ďalšej rodine je syn mimoriadne talentovaným futbalistom, tanečníkom, vášnivým rybárom a zároveň aj harmonikárom. Rodičia prispôsobujú kolobeh svojho každodenného života synovi, aby sa zabezpečila jeho dochádzka na tréningy a vyučovanie v ZUŠ. Potrebná výstroj, tanečný úbor a hudobné vybavenie predstavuje značnú finančnú položku, ktorú musia rodičia uhradiť.

Rodičia svojich potomkov pred sebou uprednostňujú. Nedoprajú si všetky materiálne veci, po ktorých túžia. Financie, ktoré tak ušetria, radšej venujú na potreby a želania detí. Podpora a rôzne formy obetovania sa v prospech svojich detí respondenti pokladajú za súčasť rodičovstva. Snažia sa pre ne urobiť čo najviac. Pomáhať im finančne, pokiaľ to umožňuje ekonomická situácia rodiny, a ak to už viac nie je možné, pokračovať aspoň v ich psychickej podpore. V situácii, keď deti hľadajú zamestnanie, kontaktujú svojich známych

s prosbou o uľahčenie tohto procesu. Na rovnaké javy poukazuje aj iná literatúra (de Singly 1999, Možný 2006).⁴ Je to znak vysokej hodnoty dieťaťa a tiež fungovania sociálnych sietí vo všeobecnosti. Chápať túto rodičovskú oddanosť voči deťom ako utlačanie svojho „ja“ by však nebolo správne. Skôr ako prostriedok celkovej seberealizácie, uspokojenia potreby užitočnosti, milovať a byť milovaný, intenzívnejšieho intímneho života.

Vystupovaním dieťaťa na verejnosti, úspechom v škole alebo oblečením sa hodnotí jeho celá rodina, plnenie si úlohy vzornej matky/otca. Správanie dieťaťa sa odráža smerom k rodičom. Ako píše D. Ratica (1983a: 101): „Deviácie od noriem lokálneho spoločenstva vyvolávajú nebezpečenstvo možnej sociálnej dezaprobácie dieťaťa a tiež rodiny, do ktorej patrí.“ Pre hodnotenie správania dieťaťa a zároveň jeho rodiny sú typické nasledovné poznámky, ktoré som zachytila na verejnosti: *„Ako tá to doma vychovali? ...To sa ako správaš? ...Teba neučili, že starších treba pustiť sadnúť? ...To tá doma učia tak škaredo rozprávať? ...Fuj, aký si zafúľaný. Čo sa tá tvoja mama o teba lepšie nepostarala?“*

Dieťa v istom zmysle zohráva úlohu reprezentanta rodiny aj prostredníctvom svojho nadania, ktoré verejne prezentuje počas rôznych kultúrnych vystúpení. Zúčastňujú sa ich rodičia aj starí rodičia. Dôležitosť podujatí dokladá zaradenie fotografií z vystúpení do rodinného albumu a dnes aj ich zachytenie prostredníctvom videozáznamu. Z hľadiska týchto výskumných zistení sa plne stotožňujem s vyjadrením J. Alana (1989: 111): „Dieťa vystupuje výraznejšie v roly subjektu, aktívneho činiteľa, ktorý ovplyvňuje svet dospelých silnejšie ako kedykoľvek v minulosti... Vedľa tendencie k inštrumentálnemu chápaniu záujmov detí, ktoré súvisia s utváraním konceptov role a konania dospelých (napríklad dieťa – športovec), existuje široká škála foriem organizovaných aktivít, vychádzajúc v ústrety detskej túžbe po objavovaní, dobrodružstve, tvorení atď.“

Hodnotenia správania detí a mládeže najčastejšie vychádzajú z porovnávania vlastného správania v detskom veku so správaním súčasných detí. Jediným pozitívnym hodnotením je väčšia komunikatívnosť a sebedomosť

⁴ V rodinách s vysokým materiálnym zabezpečením, finančnými možnosťami (ekonomický kapitál) sa deťom sprostredkováva špeciálne vzdelanie (súkromné školy, individuálne doučovanie), kupujú sa im stimulujúce hračky, dopraje obzor rozširujúce prázdniny a pod. Rozsah kultúrneho kapitálu sa však netýka len inštitucionálneho vzdelávania detí, ale tiež vzdelania a kultivovanosti rodičov. Čím je tento kultúrny kapitál vyšší, tým prirodzenejší náskok predstavuje pre ich potomstvo (de Singly 1999: 34, Možný 2006: 103). Rozhodujúci je aj sociálny kapitál rodiny, teda zdroje, ktoré má rodina uložené vo svojich konexiách, priateľoch a výhodných známostiach (Možný 2006: 104). Snahou ostatných je pri zistení handicapu odstrániť rozdiel a volia rôzne druhy prostriedkov podľa vlastných možností. Rodiny s vysokým materiálnym zabezpečením deťom zabezpečujú zahraničné pobyty. U rodín, ktoré nedisponujú ani jedným zo spomínaných, je aktivita a energia rodiny orientovaná na psychickú podporu jedinca (de Singly 1999: 34–35).

v správnej miere. Počas mojej prítomnosti v rodinách respondentov som si všimla, že deti nemali problém vyjadriť svoj názor. Prerozprávať zážitky pre nich cudzej dospeléj osobe, ktorá prišla navštíviť ich rodičov. Takáto vlastnosť sa hodnotí pozitívne, čo je istá zmena oproti jej prežívaniu ešte v 70.–80. rokoch. Vtedy sa patrilo, aby dieťa v prítomnosti návštevy bolo len posluščákom, prípadne odpovedalo na položené otázky:

„Ja som bola vychovávaná v duchu hesla: keď hovoria dospelí, ty šuchaj kolenami“ (žena, 1981).

Keď dieťa prehovorí dnes, všetci počúvajú. Tomu nasvedčuje aj opis rodinného obeda uvedený vyššie.

Počet negatívnych hodnotení správania detí je výraznejší. Ich sebavedomie prekračuje prípustnú hranicu a stáva sa z nej drzosť, odvrávanie, neposlúchanie príkazov, porušovanie zákazov. Podľa respondentov príčina spočíva v zlej rodičovskej výchove:

„Je to dané tou zlou výchovou. Rodičia sú nervózni z práce. Keď prídu domov najradšej by sa niekde zavreli a boli chvíľu sami. Na venovanie sa deťom už nemajú sily“ (muž, 1966).

Zhoršené správanie detí by som neinterpretovala iba ako dôsledok benevolentnejšej rodičovskej výchovy, ale ako následok celospoločenských premien. Na rodičov pripadla väčšia záťaž v zamestnaní. Tým, že pre udržanie štandardnej životnej úrovne zotrvávajú na mimozamestnaneckých aktivitách, rozsah času pre deti sa znižuje. Tie tak získavajú voľný priestor na preniknutie k činnostiam, ktoré pre ne nie sú veľmi vhodné (sledovanie relácií neprimeraných ich veku, hranie počítačových hier s násilníckou tematikou a i.). Vzhľadom na vzorku respondentov by som vylúčila sústredenie sa rodičov na nové možnosti, ktorým by sa mohli venovať na úkor detí (napríklad zahraničná dovolenka vo dvojici, štúdium popri zamestnaní, veľmi časté posedenia s priateľmi).

Ďalším dôvodom je snaha spoločnosti, aby rodina prevzala čo najširšiu zodpovednosť za stále zložitejšie oblasti života. Respondentka (žena, 1981) sa sťažovala na slabšiu mieru zdravotnej starostlivosti o dieťa v porovnaní so 70.–80. rokmi:

„Keď som bola malá, na Obecnom úrade (MNV – pozn. autorky) bola detská poradňa. Moja mama spomínala, ako ma tam mohla doniesť, keď som bola chorá, ale aj zdravá. Robili sa tam preventívne prehliadky, očkovo... A keď hovorím o tom očkovaní... Dnes sa už domov neposielajú pozvánky, že mám prísť dať dieťa zaočkovať. Musím na to dohliadať sama. Naštudovať si, kedy a ako často to treba absolvovať.“

Rodičovská zodpovednosť tak musí zosilniť, i keď je otázne do akej miery to bude ešte možné. Ako píše G. Lipovetsky: „Rodina sa stala emocionálnym priestorom, zároveň sa ale premenila v podnik, ktorý je potrebné sprá-

vovať vo všetkých smeroch. Nič sa nesmie zanedbávať: zdravie detí, štúdium, prázdniny, televízne programy, hudba, jazyky, hry – nad všetkým je nutné bdieť“ (1999: 189).

Samotní respondenti sa považujú za benevolentnejšiu matku/otca oproti ich rodičom:

„Moja mama by mi nikdy nedovolila, aby som bývala s priateľom ešte pred sobášom. Dnes je už úplne iná doba. Aj moja dcéra žije s priateľom. Je samostatná“ (žena, 1963).

Prítom ešte v prvých desaťročiach 20. storočia bolo bežné, že matka od obdobia puberty zvyšovala svoj dozor nad dievčaťom. Učila ju vykonávať domáce práce a ženské ručné práce. Kontrolovala jej morálne správanie. Od dievčaťa sa vyžadovala poslušnosť, usilovná práca a poctivosť. Teda úplná sexuálna abstinencia pred svadbou. Na rozdiel od požiadaviek, ktoré rodičia kladli na dievča, od chlapca sa očakávalo menej. Pozitívne bola u neho i dievčaťa hodnotená pokora (Nikoličová 1990: 29–30).

V každodennom živote rodičia (respondenti) od detí očakávajú poslušnosť, dobré školské výsledky a pomoc pri domácich prácach. S účasťou pri rozhodovaní o rodinných záležitostiach sa počíta až po dosiahnutí dospelosti.

Výchova detí

Inštitucionálna výchova

Výchova detí v rurálnom spoločenstve 19. a začiatku 20. storočia prebiehala spočiatku ako starostlivosť o dieťa, neskôr ako učenie pracovným technikám a pravidlám schvaľovaného spoločenského správania. Výchova sa uskutočňovala jednak spontánne, v rámci každodenných pracovných a spoločenských stykov príslušníkov rôznych generácií, jednak bola riadená latentnou alebo transparentnou cieľavedomosťou. Medzi špecifické črty výchovy patrilo nosenie detí na miesta, kde sa vykonávali poľnohospodárske práce (pole, vinica), skoré, ale nenásilné zapájanie do pracovného procesu, časté chodenie detí „do služby“, prevaha trestov nad odmenami, intenzívny vplyv najstaršej generácie a i. (Kandert 2004: 162–170; Pranda 1983: 506, 1985: 341; Ratica 1995a: 321).

Socialistický štát v rámci projektu „emancipácie“ žien propagoval ústavnú výchovu detí založenú na vedeckom základe, reprezentujúcu celospoločenské ciele a záujmy. Financoval výstavbu nových detských zariadení (potrebných pre deti narodené v období československého baby-boomu) (Hamarová – Holkovič 1987: 48). Zavedenie povinnej zamestnanosti mužov i žien spôsobilo, že čoraz viac rodičov zverovalo svoje deti každému pracovnému deň do starostlivosti materských škôl. Čas, ktorý matka trávila s deťmi sa ohraničil a ohraničený je dodnes (o otcovi sa nezmieňujem zámerne, pretože on sa od rodiny pre zamest-

nanie vzdialil už skôr). Obmedzenie je obojstranné. Matkin čas je limitovaný z profesijného hľadiska a čas dieťaťa jeho povinnou školskou dochádzkou. Pracovnému procesu sa žena samozrejme nevyhýbala ani v období pred zahrnutím žien do povinnej zamestnanosti. Ako dokladajú výskumy (Ratica 1983a, 1986; Švecová 1997), len čo matka po pôrode dostatočne zosilnela, zaradila sa do pracovného procesu. Avšak vtedy bolo bežné nosiť aj celkom malé deti na pole alebo do vinice.

V súčasnej dobe dochádza k redukcii štátnych výchovných zariadení. Početný úbytok materských škôl je spôsobený hlavne poklesom pôrodnosti. Miestna materská škola zostane v prevádzke práve pre nízky počet detí (v súčasnosti 6 detí oproti priemernému počtu 28 detí v období 70.–80. rokov) len do začiatku leta 2007.

V tržnom prostredí došlo aj u detských zariadení k diferenciacii ich poskytovateľov (obecná, súkromná a cirkevná správa) i ponúkaných služieb. Matky z obce ale nevyužívajú súkromné materské centrum „Mravenisko“ a ani cirkevnú materskú školu v Žiari nad Hronom. V období socializmu bolo oficiálne nemožné z hľadiska pracovne-právnych vzťahov súkromne si najímať na opateru detí „opatrovateľky“. Takáto prax zostáva v obci absolútne nevyužitá, a to jednak vzhľadom k finančnej nedostupnosti, ale tiež pre nezvyklosť takého postupu v obci i celoslovenskom meradle. Rovnako s tým súvisí obava z ohovárania spoluobčanmi týkajúceho neschopnosti postarať sa o vlastné deti či lenivosť matky a pod. Často sa využíva občasná výpomoc zo strany starej matky. Najčastejší spôsob opateru detí predstavuje miestna materská škola. Podľa respondentov pozitívom navštevovania materskej školy je väčšia miera samostatnosti dieťaťa, prispôsobenie sa životu v kolektíve a celková lepšia pripravenosť detí na nástup do základných škôl.

Výchova detí v rodine

Autori, ktorí sa zaoberajú výchovou, zdôrazňujú, že výchova detí vo vlastnej rodine je svojím intímny a emocionálnym charakterom len ťažko zastupiteľná (Ratica 1982: 226). Uspokojuje pocit bezpečnosti, istoty, úprimnosti a lásky. V tejto oblasti ju nemôže nahradiť ani to najlepšie výchovné zariadenie s vynikajúcimi odborníkmi (Hamarová – Holkovič 1987: 99).

Manželia sa výchove venujú spoločne. Prvou zložkou, ktorú sa snažia deťom odovzdať, je láska. A to láska obojstranná medzi rodičmi a deťmi, láska k blížnemu svojmu a láska k Bohu. Svoje deti vedú k tomu, aby si vážili všetko, čo majú. A to nielen hmotné predmety, ale aj duševné pozitíva, ktoré im rodičia a príbuzní dávajú.

Druhou zložkou sú pravidlá správania v konkrétnom situačnom kontexte a želané vlastnosti. Rodičia deťom vstúpajú pracovitosť, čestnosť, zodpovednosť a slušnosť. Treba však podotknúť, že pracovitosť sa už neprejavuje v manuálnej

práci v takej miere, ako to bolo badateľné vo vidieckom prostredí ešte v prvých desaťročiach 20. storočia (Ratica 1983: 537; 1983a: 87), ale vo výpomoci pri domácich prácach. Rodičia chcú, aby deti „pracovali“ hlavne na školských úspechoch, získaní čo najlepšieho vzdelania.

Rodičia sa usilujú byť pre deti vzorom. Vychovávať ich vlastným príkladom, pretože výchovne nepôsobia len poučenia, ale i vzory správania, ktoré dieťa pozoruje. Deti si pritom osvojujú etické normy a pracovné zručnosti:

„Otec aj matka, oni dvaja musia byť tým prvým príkladom a vzorom pre tú rodinu, deti. Pretože tie deti si berú príklad v prvom rade z nich. Snažiť sa žiť tak, aby sa za to nemuseli hanbiť, aby deťom dali dobrý príklad. Snažím sa ich od malička viesť k tomu, aby si uvedomili, že aj ony raz budú dospelé a aby aj ony boli dobrým príkladom pre svoje deti“ (žena, 1969).

Rodičia prenášajú normy dobrého správania na svojich potomkov v konkrétnych životných situáciách. Prejavy správneho konania sú súčasťou aj rozhovorov medzi rodičmi a deťmi, ktoré sú buď priamym poučovaním, čo sa smie a čo nie, ale i rôznych príbehov zo života či aktuálnych udalostí celospoločenského kontextu.

Otec aj matka svojim deťom vstúpajú ich vlastný, obsahovo spoločný hodnotový systém a predstavy o dobrom živote. Socializáciu dieťaťa však ovplyvňujú nielen rodičia, ale tiež vzdelávacie inštitúcie, média a vrstovnícke skupiny, starí rodičia a prípadne ďalší príbuzní. Ako píše I. Možný, nikdy predtým neexistoval socializačný systém, ktorý by tak striktné vekovo rozdeľoval deti do vrstovníckych skupín, ako to robí povinná školská dochádzka. Táto nespontánne vzniknutá vrstovnícka skupina získava postupne relatívnu autonómiu od školy a aj od rodičov (2006: 164).

I v oblasti výchovy sa ukazuje nábožnosť respondentov. Boha prosia o to, aby správne vychovávali svoje deti. Vieru aplikujú priamo vo výchovnom procese. Pravidlá katolíckeho správania prenášajú na potomstvo cez poukázanie na tabu predpísané cirkvou, strach z hriechu, ale tiež vlastnosti dobrého rímskokatolíka (napríklad čestnosť znamená opak klamstva či krádeže, ctenie matky i otca svojho atď.):

„Veľa vkladáme do modlitby, lebo veľaokrát usmerníš, veľaokrát povieš, ale mnoho vecí sa nedá vyriešiť slovom. Vychovávame spoločne a hlavne vysvetľovaním. Žiadny krik. Asi tak, ako by robil Kristus, keby tu bol. Žiadny krik alebo bitie. A keď to nepomáha, tak nejaké zákazy“ (muž, 1966).

„Dôležité je, aby si im dala také hodnoty, ktorých sa budú v živote pridŕžať. Hlavne, aby ich srdce vedelo, čo má robiť, aby si im bola dobrým príkladom. A keď chceš každého usmerniť, jedného, druhého, tretieho, štvrtého, je to dosť namáhavé. Človek musí k tomu pristupovať zodpovedne. A v prvom rade sa modliť: Pane Bože, daj mi, prosím, dostatok síl na to, aby som zvládla ďalšie dieťaťko, aby som ho správne vychovala“ (žena, 1969).

Cieľom výchovy nie je len morálne „modelovanie“ dieťaťa, ale objavovanie jeho skrytých talentov a ich rozvoj, ako som sa o tom už zmienila:

„Človek sa ich snaží pri tom učení tak usmerňovať, že keď vidím, že sú schopní sa niečo naučiť, aby sa to naučili, aby to vedeli využiť“ (žena, 1969).

I keď rodičia svoje deti vychovávajú spoločne, matke predsa len prislúchajú isté funkcie navyše. Otcovia na deti dohliadajú, hrajú sa s nimi, učia ich rôznym zručnostiam, vstúpajú im dôležité hodnoty. Menej sa už však podieľajú na príprave jedál, obliekaní, činnostiach, vďaka ktorým ich potomkovia žijú v dôstojných podmienkach (pranie, žehlenie, upratovanie). Túto starostlivosť o deti muži (respondenti) prisudzujú žene:

„Otec by mal vychovávať deti, aby im bol vzorom. Úlohou matky by malo byť to isté. Postarať sa o to, aby boli deti správne vychované. Ale starať sa o ne, to pripadá hlavne na tú mamínu“ (muž, 1951).

Podľa slov respondentov však dochádza ku komplementarite. Otec sa do starostlivosti o novorodenca zapája prostredníctvom pomocných technických prác (napríklad príprava detského kútika), kočikovania dieťaťa, asistencie pri kúpaní alebo utišenia plaču.

K intenzívnejším kontaktom (prekračujúcim napríklad pomoc pri kŕmení, kúpaní) medzi dieťaťom a otcom dochádza stále [ako ešte počas prvých desaťročí 20. storočia (pozri Apáthyová-Rusnáková 1995a: 444) a tiež v 70.–80. rokoch], až keď si dieťa nevyžaduje maximálnu pozornosť a starostlivosť:

„Do tých troch rokov, kým ich bolo treba prebaliť a tak sa starať, tak až taký aktívny nebol. Ale už keď to dieťa nemalo plienky a dalo sa zobrať do prírody, už sa im venoval intenzívnejšie. Deti už boli aktívnejšie. Dalo sa s nimi naháňať a robiť rôzne šibalstvá“ (žena, 1966).

Podobne ako A. Šalingová (2003: 119) aj môj výskum dokumentuje, že menšiu schopnosť mužov manipulovať s dieťaťom všetci respondenti odôvodňujú biologickou danosťou (prirodzenou väzbou medzi matkou a dieťaťom z hľadiska jeho porodenia a kojenia) a ich fyzickými predpokladmi – zle vyvinutou jemnou motorikou:

„Keď som prišla s malým domov, muž dával až prehnaný pozor, aby ho pri objatí veľmi nestisol. Netrávil s ním toľko času, čo teraz, keď je už väčší. Akoby sa bál, aby mu neublížil. Že nemá taký jemnocit v tele ako žena. Dnes má dva roky a trávia spolu oveľa viac času“ (žena, 1979).

Z toho potom vyplýva odlišnosť v obsahu rozprávania o deťoch u matky a otca. Muži v súvislosti s deťmi rozprávali o rôznych špecifických zážitkoch, ktoré sa odohrali, keď už boli odrastenejšie:

„Raz som zobral deti na huby. Nešli sme do blízkej hory, ale do takého vzdialenejšieho lesa. Tam sme sa odviezli autom. Po nejakých dvoch hodinách sme sa vrátili k autu. Chcel som zobrať kľúč a auto odomknúť. Lenže kľúča nikde. Musel som ho stratiť v lese. Tak som deťom povedal, že nech zostanú pri

aute, ja idem niekoho zohnať, kto ma odvezie domov po náhradný kľúč. To mi aj sľúbili, lenže sa strhla dosť veľká búrka a ony sa vtedy hrozne búrok báli. Tak sa behom pustili k starej mame, ktorá býva k tomu lesu bližšie ako my. Boli poriadne vystrašené, chudence. Ale v podstate aj ja, keď som si nenašiel deti pri aute. Našťastie ma napadlo zastaviť sa u svokry“ (muž, 1957).

Ženy naopak hovorili o každodenných záležitostiach:

„Deti sa motali okolo mňa, keď som niečo robila. Napríklad mladší syn videl, že oberám ríbezle. Nedočiahol na krik, tak si doniesol stoličku a oberal spolu so mnou. Aj najstarší piekol koláč, taký bol zhorený, že až, ale budiš“ (žena, 1957).

Pri výchove rodičia aplikujú rodové stereotypy, na čo poukazuje aj etnografická literatúra (Apáthyová-Rusnáková 1995: 340, 1995a: 444; Botíková 2004; Ratica 1983a; Švecová 1997).⁵ K tomu slúži celý mechanizmus diferenciácie pohlavia ešte pred dosiahnutím dospelosti (hry s bábikami/autičkami). Chlapcovi vstúpajú správanie, ktoré sa od neho bude očakávať v roly muža a naopak:

„Dcéra mi vždy vykrikuje, že som jej zakazovala robiť to, čo robili chlapci. Určite tam bolo nejaké oddelenie, že chlapci áno, a ona nie. Chlapci boli vedení k tomu, aby zastali tie mužské práce. A Evka, aby zase dokázala oradiť, opraviť, navariť, obšit“ (žena, 1957).

K výpomoci pri domácich prácach nevedú len dievčatá, ale i chlapcov:

„Chlapci sa viac klonia k otcovi, k mužským prácam. Ale keď im poviem, že treba aj povysávať, sú ochotní“ (žena, 1966).

Rozličný je tiež prístup matky a otca k deťom. Otec sa správa inak k bábätku mužského pohlavia a inak k bábätku ženského pohlavia. Na rozdiel od matky, prístupujúcej k chlapcovi a dievčatku rovnako, otec si viac všíma mužskú stránku svojho chlapčenského potomka. Nielenže sa s ním viac hrá, ale podporuje uňho mužské postoje, ako je telesná činnosť, samostatný pohyb, bádateľská aktivita, kým pri dievčatku je maznavejší a podporuje jej ženský charakter: neha, pasívnosť, pokoj.

Ak dieťa vykoná niečo nepripustné, nasleduje jeho potrestanie a poučenie o želanej forme chovania. Etnologická literatúra uvádza, že v prípadoch zlého správania sa na disciplinovanie detí používali aj fyzické tresty (Ratica 1983a: 98–99, 1995: 93; Švecová 1997: 64–65). V súčasnosti rodičia tiež trestajú svoje deti, no povaha trestov sa zmenila. Telesné tresty sa minimalizujú. Používajú

⁵ Rada štúdií empiricky doložila, že dievčatká sú vychovávané inak ako chlapci: Podľa toho, či dieťa dospeje v muža alebo ženu, rodičia v ňom rozvíjajú mužský alebo ženský stereotyp správania; iné štúdie doložili, že ak je chlapec dôsledne vychovávaný ako dievča a naopak, vtlačí sa táto výchova do jeho charakteru a rozvinú sa v ňom rysy opačného pohlavia: rodičia môžu ovplyvniť kultúrou tradované rysy maskulinity a femininity. Na druhej strane, ale početné štúdie ukázali limity takého pôsobenia (Možný 2006: 167–168).

hlavne zákazy sledovania televízie, vychádzok, hry na počítači, uloženie určitej pracovnej povinnosti, obmedzenie zakúpenia konkrétneho hmotného predmetu pre dieťa. Tieto tresty slúžia aj ako hrozby.

Poslúchanie či dobré správanie sa ani dnes neodmeňuje, iba pochvaľuje, pretože sa považuje za samozrejmosť. Rodičia svoje deti odmeňujú za dobré výsledky dosiahnuté v škole. Odmenou sú materiálne predmety, financie, ale aj rodinný výlet.

V rámci malých lokálnych spoločenstiev dodržiavanie noriem správania zabezpečovala tzv. sociálna kontrola (Ratica 1983: 537, 1983a: 101). Napomenúť či potrestať dieťa mohol kedysi na dedine každý dospelý a rodičia to akceptovali (Švecová 1997: 54). Pred dospelými členmi lokálnej komunity „sa mali na pozore“ ešte aj moji respondenti:

„Na verejnosti sme sa správali inak, pretože sa do nás staral každý dospelý. Kedysi dedina vychovávala aj tie druhé deti. Nesmieš, poviem ti otcovi, zrubem ťa ... Dnes každý na každého kašle. To je jeden fakt, ktorý zazlievam tejto dobe. Keď sme už však vedeli, že nás dospeláci nevidia a ani nepočujú, tak sme aj fajčili, aj pili, aj hrešili. Myslím si, že v podstate sme sa nesprávali inak ako dnešné deti, mladí ľudia. Všetky tieto hriechy sme prešli, len nás nebolo vidieť“ (žena, 1957).

Pozorovaním správania respondentov na verejnosti som zistila, že ak sa im nepáči správanie cudzieho dieťaťa (používanie vulgarizmov, fyzické i psychické ubližovanie jedného dieťaťa druhému), skritizujú ho slovne medzi sebou. Po zopakovaní neprimeraného konania, situáciu oznámia ich rodičom.

Z výskumných zistení, ale i poznania literatúry vyplynulo, že rodina zostáva naďalej výnimočným prostredím, pretože z nej vychádzajú prvé výchovné podnety. Pôsobí na dieťa už v čase, keď sa ešte nedostáva do styku s inými sociálnymi podnetmi:

„V rodine je podstatná výchova detí. Darmo budeme chcieť, aby nám škola vychovala deti, ak nepriložíme ruku. Dôležitý je príklad rodičov“ (žena, 1966).

Cestou prirodzenej socializácie, počas ktorej dieťa sleduje vzory správania sa vlastných rodičov, rozdelenie ich základných úloh pri organizácii chodu rodiny, návyky a spôsoby riešenia problémov, si ich automaticky osvojuje, keďže nemá možnosť spoznať iné spôsoby. Človek je rodinou utváraný od narodenia do dospelosti. A keď si založí rodinu, čerpá mnoho informácií práve zo spôsobu fungovania svojej orientačnej rodiny (Hamarová – Holkovič 1987: 100, Šalingová 2000: 60).

Zhrnutie

Vo výpovediach respondenti hodnotia deti ako zmysel svojho života, zdroj šťastia. Pripisujú im emocionálny význam. V súčasnosti sú deti hodnotené

samy za seba ako osobnosti. Dôraz sa kladie na ich individuálny vývoj. Súvis možno hľadať v tom, že rodina už neplní existenčný základ, na ktorého budovaní sa musia podieľať všetci jej členovia. Týmto základom sa stala profesia jednotlivcov, ktorú vykonávajú vo verejnej sfére. Deti svoju existenciu zabezpečujú prostredníctvom vlastných intelektuálnych schopností. Preto sa dôraz kladie hlavne na vzdelanie.

Dieťa zohráva úlohu reprezentanta rodiny prostredníctvom jeho konania, úspechov v škole, oblečenia a prejavom talentu na rôznych kultúrnych vystúpeniach. Počet negatívnych hodnotení správania detí je však výraznejší. Podľa respondentov príčina spočíva práve vo väčšej odvahe detí, zlej výchove a benevolentnejšom prístupe rodičov k potomkom.

V každodennom živote rodičia od detí očakávajú poslušnosť, dobré školské výsledky a pomoc pri domácich prácach. V ich povinnostiach sa dôraz kladie hlavne na získanie čo najvyššieho vzdelania pre lepšie materiálne zabezpečenie, ktoré so sebou prináša a tiež jeho kultúrnej i sociálnej hodnoty s nevyhnutným psychickým faktorom (naplnenie nesplnených túžob rodičov).

Socialistický štát propagoval ústavnú výchovu detí. V súčasnej dobe dochádza k redukcii štátnych výchovných zariadení pre zníženú pôrodnosť. Aj napriek novým možnostiam opatery detí (materské centrum, cirkevné a súkromné materské školy, opatrovatel'ka) respondenti zotrvávajú hlavne pri využívaní miestnej materskej školy.

Za najlepší výchovný proces detí sa hodnotí výchova v rodine. Manželia sa jej venujú spoločne. V rámci nej rodičia svojim deťom odovzdávajú pravidlá správania a želané vlastnosti (pracovitosť – v škole a v rámci výpomoci s domácimi prácami, čestnosť, zodpovednosť a slušnosť). Okrem rodičov socializáciu dieťaťa ovplyvňujú ešte vzdelávacie inštitúcie, médiá a vrstovnícke skupiny.

Nábožnosť respondentov je zjavná aj v oblasti výchovy, či už cez modlitby, aby správne vychovávali svoje deti, alebo priamu aplikáciu viery vo výchovnom procese (pestovanie lásky k Bohu, ctenie matky a otca svojho a pod.).

I keď rodičia svoje deti vychovávajú spoločne, matke predsa len prislúchajú isté funkcie navyše. Týkajú sa bežnej starostlivosti – prípravy jedla, obliekania atď. Opatrovanie dieťaťa v útlom veku je ženskou úlohou, ktorú muž podľa respondentov nemôže zvládnuť z rodového dôvodu a zle vyvinutej jemnej motoriky. Otec sa do starostlivosti o novorodenca zapája prostredníctvom výpomocných prác i pomocnej opatery. K intenzívnejším kontaktom (prekračujúcim napríklad pomoc pri kŕmení, kúpaní) medzi dieťaťom a otcom dochádza až keď si dieťa nevyžaduje maximálnu pozornosť a starostlivosť.

Rozličný je aj prístup rodičov k obom pohlaviam. Matka pristupuje k chlapcovi a dievčatku rovnako. Otec si viac všima mužskú stránku svojho

chlapčenského potomka (telesná činnosť, samostatný pohyb, bádateľská aktivita). Pri dievčatku je zase maznavejší. Podporuje jej ženský charakter (neha, pasívnosť, pokoj).

Ak dieťa vykoná niečo neprípustné, nasleduje jeho potrestanie a poučenie o želanej forme chovania. Ako tresty rodičia používajú hlavne zákazy sledovania televízie, vychádzok, hry na počítači, uloženie určitej pracovnej povinnosti, obmedzenie zakúpenia konkrétneho hmotného predmetu. Tieto tresty slúžia aj ako hrozby. Poslúchanie či dobré správanie sa ani dnes neodmeňuje, iba pochvaľuje, pretože sa považuje za samozrejmosť. Rodičia svoje deti odmeňujú za dobré výsledky dosiahnuté v škole.

Podľa respondentov rodina naďalej zostáva hlavným prostredím, z ktorého dieťa čerpá informácie o fungovaní rodiny a následne ich aplikuje prípadne sa im vzoprie v rámci zakladania vlastnej rodiny.

Literatúra

- ALAN, J. 1989: *Etapy života očima sociologie*. Praha : Panorama.
- APÁTHYOVÁ-RUSNÁKOVÁ, K. 1995: matka. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*. Bratislava : Veda, s. 340.
- APÁTHYOVÁ-RUSNÁKOVÁ, K. 1995a: otec. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*. Bratislava : Veda, 1995, s. 444.
- APÁTHYOVÁ-RUSNÁKOVÁ, K. – STOLIČNÁ, R. 2000: Spoločenstvo obce a rodiny. In: R. Stoličná (ed.). *Slovensko. Európske kontexty ľudovej kultúry*. Bratislava : VEDA, s. 171–189.
- BÁNHEGYI, F. 1967: *Sociológia súčasnej rodiny (pokús o analýzu jej historického vývoja a súčasnej situácie)*. Bratislava : SPN.
- BECK, U. – BECK-GERNSHEIM, E. 1995: *The Normal Chaos of Love*. Cambridge : Polity Press. Citované podľa: Dudová, R. – Vohlídalová, M. 2005: Rodina a rodičovství v individualizované spoločnosti. In: *Gender, rovné príležitosti, výzkum*, roč. 6, č. 1, s. 3. Dostupné na internete: <http://www.genderonline.cz/Ke_stažení/1/2005.htm>.
- BJÖRNBERG, U. 1992: Parenting in Transition: An Introduction and Summary. In: U. Björnberg (ed.). *European Parents in the 1990s. Contradictions and Comparisons*. Transaction Publishers, New Brunswick and London, pp. 1–41.
- BOTÍKOVÁ, M. 1995: jednodetnosť. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*. Bratislava : Veda, s. 217.
- BOTÍKOVÁ, M. 1997: Regulácia pôrodnosti. In: M. Botíková – S. Švecová – K. Jakubíková. *Tradície slovenskej rodiny*. Bratislava : VEDA, s. 148–161.
- BOTÍKOVÁ, M. 2004: Rodové rozdiely vo výchove, reflektované v biografiách rozprávaniach. In: *Sféry ženy. Sociológia, etnológia, história*. J. Darulová, K. Košťálová (eds.). Banská Bystrica : FHV UMB, SÚ AV ČR v Prahe, s. 189–199.
- BOURDIEU, P. 1989: *La Noblesse d'État*. Paris : Minuit, s. 386–415. Citované podľa: de Singly, F. 1999: *Sociologie současné rodiny*. Praha : Portál, s. 25–26.

- De SINGLY, F. 1999: *Sociologie současné rodiny*. Praha : Portál.
- FILADELFIOVÁ, J. 2005: Demografická situácia a správanie rodín vz. verejná politika v SR. In: *Sociológia*, roč. 37, č. 5, s. 387–418.
- GURÁŇ, P. 1995: Súčasná rodina – problémy a paradoxy. In: *OSN a rodina*. Bratislava: Medzinárodné centrum pre štúdium rodiny.
- HAMAROVÁ, J. – HOLKOVIČ, E. 1987: *Rodina, spoločnosť, výchova*. Bratislava : VEDA.
- HERZÁNOVÁ, E. 2007: „Dnes už nikto nechce nikomu zostať na krku...“ Medzigeneračné vzťahy v rodine v Bratislave a vo Viedni vo svetle autobiografických prameňov. In: *Sociálne štúdiá* (zadané do tlače).
- JANČO, M. 1989: *725 rokov obce Pítelová*. Pítelová : MNV.
- KANDERT, J. 2004: Každodenný život vesničianů středního Slovenska v šedesátých až osemdesátých letech 20. století. Praha : Karolinum.
- Kronika obce Pítelová*. Manuskript uložený na Obecnom úrade Pítelová.
- LIPOVETSKÝ, G. 1999: *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha : Prostor.
- MOŽNÝ, I. 2006: *Rodina a společnost*. Praha : SLON.
- NIKOLIČOVÁ, D. 1990: Autorita a socializácia jednotlivca v rodine. In: *Slovenský národopis*, roč. 38, č. 1–2, s. 29–35.
- PISCOVÁ, M. 2002: Marital and parental start and demographic behaviour in Slovakia (and in Europe) at the turn of the centuries. In: *Sociológia*, roč. 34, č. 3, s. 251–268.
- PRANDA, A. 1978: Formovanie nového systému hodnotových orientácií na súčasnej slovenskej dedine. In: *Slovenský národopis*, roč. 26, č. 2, s. 235–249.
- PRANDA, A. 1983: Základné činitele procesu prenášania etnokultúrnych tradícií. In: *Slovenský národopis*, roč. 31, č. 3–4, s. 501–517.
- PRANDA, A. 1985: Tradičné a súčasné aspekty hodnotenia vzťahu človeka k práci na slovenskej dedine. In: *Slovenský národopis*, roč. 33, č. 2–3, s. 337–350.
- RATICA, D. 1982: Etnografické štúdium rodinnej výchovy. In: *Slovenský národopis*, roč. 30, č. 2, s. 219–228.
- RATICA, D. 1983: Rodinná výchova ako forma intergeneračného prenosu etnokultúrnych informácií. In: *Slovenský národopis*, roč. 31, č. 3–4, s. 534–540.
- RATICA, D. 1983a: K problematike rodinnej výchovy v dedinskom prostredí. In: *Národopisné informácie*, č. 2, s. 87–121.
- RATICA, D. 1986: Výchova v rodine. In: A. Pranda (ed.). *Spôsob života družstevnej dediny*. Bratislava : VEDA, s. 66–73.
- RATICA, D. 1995: dieťa. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*. Bratislava : Veda, s. 92–93.
- RATICA, D. 1995a: výchova detí. In: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2*. Bratislava : Veda, 1995, s. 321.
- SIGMUNDOVÁ, M. 1982: Vybrané problémy etnografického štúdia rodiny. In: *Slovenský národopis*, roč. 30, č. 2, s. 229–244.
- SIGMUNDOVÁ, M. 1983: K otázke tradície systému jedného dieťaťa v rodine. In: *Slovenský národopis*, roč. 31, č. 3–4, s. 561–568.
- SKLENKOVÁ, A. 1995: *Dejiny obce Pítelová*. Diplomová práca, Banská Bystrica : UMB.
- ŠALINGOVÁ, A. 2000: Dieťa v hodnotovom rebríčku súčasnej rodiny. In: H. Hlôšková (ed.). *Tradičná kultúra a generácie*. Bratislava : ÚEt SAV, s. 54–64.

- ŠALINGOVÁ, A. 2003: *Konštrukcia materstva a otcovstva v 70. rokoch 20. storočia*. Kandidátska dizertačná práca. ÚEt SAV, Bratislava.
- ŠVECOVÁ, S. 1997: Premeny v živote člena rodiny. In: M. Botíková – S. Švecová – K. Jakubíková. *Tradície slovenskej rodiny*. Bratislava : VEDA, s. 61–94.
- WILK, L. 1991: Premeny rodičovstva. In: M. Piscová (zost.). *Rodina vo svetle výskumu a praxe*. Bratislava : Slovenská sociologická spoločnosť pri SAV, Sociologický ústav SAV, s. 15–26.

Tento príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/6059/26.

Rituál smrti ako prejav transformácie postsocialistickej modernej spoločnosti (prípadová štúdia)

Gabriela Kiliánová

Kľúčové slová: rituál smrti, Slovensko, modernizácia postsocialistická transformácia
Key words: mortuary ritual, Slovakia, modernisation, post-socialist transformation

The article deals with cultural changes provoked by deep post-socialist transformation processes in Slovakia since 1989. It focuses on the dynamics of the transformation at a local level, providing insights into social, economic, political and other relationships of local inhabitants. The paper presents a case study – current changes of mortuary ritual in one village and pays special attention to the local actors of transformation. It is generally argued that the observed changes are on the one hand the results of both macro-social transformation in Slovakia and of its impact at the micro-social level. On the other hand, the changes are modified by previous development and specific local conditions. Therefore, the modifications of mortuary ritual are also studied within the wider context of modernisation processes in the second half of the 20th century, in particular within the framework of the second modernisation wave launched during the socialist regime in former Czechoslovakia.

Zásadné ekonomické, spoločenské, politické a kultúrne zmeny, ktoré prebiehali v bývalých východoeurópskych krajinách, aktuálne udalosti, konanie ľudí, zmeny ich správania a postojov, tvoria v súčasnosti pestrú, dynamickú a neobyčajne zaujímavú sociálnu realitu. Postsocialistická transformácia predstavuje historicky partikulárny proces, ktorý systematicky mení spoločenské, ekonomické a kultúrne podmienky. Hoci je možné hľadať podobnosti medzi súčasnými transformačnými procesmi napríklad v krajinách stredovýchodnej Európy ako Slovensko, Česko, Poľsko, Maďarsko a iné, výsledky komparatívnych výskumov sociálnych vedcov zároveň upozorňujú na rozdielny vývoj, ktorý vychádza z odlišných, historicky vytvorených ekonomických, spoločenských a kultúrnych podmienok aj pred obdobím socializmu, aj počas socializmu (Martin, Adamski, Machonin 1999: 10–26, Buchowski 2001: 10–13).

Štúdia¹ má za cieľ sledovať, ako sa prejavili a aký mali dopad postsocialistické transformačné makrosociálne procesy na Slovensku na každo-

¹ Príspevok je slovenská, čiastočne skrátená verzia štúdie, pôvodne uverejnenej v anglickom jazyku (Kiliánová 2003). Výskumné dáta končia rokom 2003.

denný život ľudí v mikrosociálnom prostredí. Inak povedané, mojim cieľom je štúdium postsocialistickej transformácie na lokálnej úrovni. Vychádzam z predpokladu, že transformácia je „komplexná kombinácia aktívneho správania nových aktérov a dynamiky vytvárania inštitúcií. [...] Dynamika transformácie zahŕňa komplex artikulácie záujmov medzi mikrostratégiami a ich makroinštitucionálnym prispôbením. [...] To znamená, že ...transformácia nie je iba inštitucionálna zmena (zavádzaná zhora)“ (Martin, Adamski, Machonin 1999: 11).²

Pripadová štúdia v jednej lokalite umožňuje detailne vniknúť do spoločenských, ekonomických, politických a iných vzťahov obyvateľov – aktérov zmeny, a tým hľadať podrobnejšie príčiny a podmienky dopadu makrosociálnych alebo i globálnych procesov na ich aktivity a správanie. Je pravdepodobne zbytočné zdôrazňovať, že detailnejší pohľad na „nových aktérov“ transformácie na lokálnej úrovni často ukáže kontinuitu alebo vzájomnú previazanosť súčasných protagonistov s lokálnymi aktérmi v minulom, socialistickom období. Na schopnosť určitých sociálnych skupín, zviazaných najmä príbuzenskými väzkami, uchovávať si v dlhodobom časovom horizonte spoločenskú prestíž a pozíciu lokálnych elít poukázal na základe svojich výskumov slovenskej dediny už český etnológ Josef Kandert (1990).

V štúdiu sa opieram o hypotézu, že súčasná transformácia prináša na jednej strane varietu kultúrnych premien, no na druhej strane sú tieto zmeny vo viacerých aspektoch modifikované predchádzajúcim vývojom a špecifickými podmienkami v konkrétnom prostredí. Hypotézu overujem na príklade jedného kultúrneho javu, a tým je pohrebný rituál. Pohrebný obrad predstavuje spravidla normatívne, t. j. tradíciou a hodnotami viazané konanie a symbolické správanie, ktoré spĺňa viaceré spoločenské a komunikačné funkcie. „Predstavy, ktoré sa týkajú príbuzenstva, a rodinné obrady spájajú cez putá s mŕtvymi živých s budúcnosťou generácií i živých navzájom“ (Verdery 1996: 233). Zatiaľ čo v prvej polovici 20. storočia pohreb, rovnako ako napríklad narodenie dieťaťa alebo svadba, boli na Slovensku a vo viacerých európskych krajinách doménou rodiny i príbuzenstva a z hľadiska inštitúcií v prvom rade doménou cirkvi, oproti tomu v období socializmu (na Slovensku v rokoch 1948–1989) sa rodinné rituály stali cieľom záujmu štátnej moci. Štátna moc sa usilovala preniknúť do privátnej sféry ľudí, ovládnuť ju a zároveň vymaniť spod cirkevného vplyvu. Po roku 1989 rodinné obrady na Slovensku opäť prešli zmenami, keď štátna moc oslabil svoj vplyv na ne a naopak cirkevný vplyv vzrástol.

Zmeny pohrebného obradu po roku 1989 zároveň sledujem v širších súvislostiach modernizačných procesov. Pod modernizáciou rozumiem dlhodobé procesy, ktoré vyvolali zásadne kvalitatívne zmeny v každodennom ži-

² Preklady citátov z angličtiny do slovenčiny G. Kiliánová, okrem citátu D. Millera v pozn. 4. Za korektúry prekladov ďakujem Z. Búrikovej a Ľ. Herzánovej.

vote, postojoch a hodnotách ľudí.³ Na jednej strane ide o technické, technologické, hospodárske, politické a organizačné premeny spojené napríklad s industrializáciou a urbanizáciou. Na druhej strane sledujeme prechody od tradičnej kultúry k modernej, sprevádzané procesmi ako racionalizácia, diferenciácia, individualizácia, sekularizácia, migrácia, uvoľňovanie rodinných a príbuzenských väzkov a. i. V zhode s inými bádateľmi nechápem modernizáciu ako lineárny a evolučný vývoj, ale ako vývoj, ktorý môže obsahovať aj návratné (rekurentné) a doplnkové (komplementárne) procesy. Modernizačné procesy vedú k premenám od tradičných k moderným spoločnostiam (Martin 1999: 27–33), no hoci sa stali globálnymi/medzinárodnými javmi, neznamená to, že automaticky vyvolávajú homogenizačné procesy.⁴ Príspevok predstavuje prípadovú štúdiu, ktorej cieľom je detailné etnografické objasnenie premien pohrebného rituálu v jednej obci. Mojim úmyslom je ukázať, že rozdielne formy, ktoré sa prejavujú pod vplyvom transformačných zmien od roku 1989, zároveň v mnohom nadväzujú na dlhodobé procesy kultúrnych premien na mikrosociálnej a makrosociálnej úrovni.

V štúdiu sa okrem materiálu z vlastných výskumov⁵ môžem oprieť o nazhromaždenú bázu empirických poznatkov z územia Slovenska, ktorá dovoľuje uvažovať o predpokladaných súčasných premenách na pozadí poznania predchádzajúcich foriem a funkcií pohrebných rituálov. Vzhľadom na to, že pohrebným rituálom bola venovaná pomerne sústavná pozornosť v etnologickom výskume (i keď podstatne menšia ako iným rituálom životného cyklu napríklad svadbe), etnografický materiál pokrýva obdobie zhruba od prelomu 19. a 20. storočia až po súčasnosť.⁶ Väčšina výskumov sa však zameriavala najmä na tradičné pohrebné obrady na slovenskom vidieku. Formám a procesom v druhej polovici 20. storočia, najmä počas komunistického režimu na Slovensku bádatelia venovali podstatne menšiu pozornosť. Jedným z dôvodov, prečo sa etnológovia menej zaujímalí o fenomén smrti, sa stala politická brizantnosť výskumnej témy. Prepojenie fenoménu smrti s kresťanským svetonázorom u mnohých obyvateľov Slovenska a spojenie pohrebného ritu-

³ V kontexte Slovenska ide zhruba o dve storočia, pričom sa rozoznáva tak zvaná prvá vlna modernizácie (začiatok 19. storočia – začiatok 20. storočia) a druhá vlna modernizácie (približne od 50. rokov 20. storočia) v podmienkach komunistického režimu (Mannová – Holec 2003: 207–263, Lipták 2003: 306–308).

⁴ „Perspektíva [kultúrnych] odlišností vznikajúcich a posteriori umožňuje vznik oveľa radikálnejšieho zlomu v podmienkach modernity, ale nepredpokladá následnú homogenizáciu. Skôr vyhľadáva nové formy odlišnosti, ktoré môžu byť aj regionálne, ale čoraz častejšie sú založené na sociálnej diferenciácii, ktorú nie je možné jednoducho identifikovať s priestorom.“ (Miller 1995: 3–4). Preklad citátu Z. Búrikovej a Ľ. Herzánovej.

⁵ Kiliánová 1993, 1994–1995, 1998, 1999.

⁶ Napríklad Chorvát 1894–1895, Bednárik 1943, 1972, Mjartan 1934–1935, Horváthová 1968, 1975, 1993, Chorváthová 1990, Feglová – Leščák 1995, Kováč – Mann 2003, Botík ed. 2001. Podrobný prehľad bádania o pohrebných rituáloch na Slovensku uvádza Jágerová 2003: 12–25.

s cirkevnými obradmi, boli výskumné otázky, ktoré sa v období socializmu chápali ako politicky nevhodné. Smrť a eros, dve ambivalentné, diskutované témy moderny na začiatku 20. storočia v strednej Európe (Bublitz 1993, 64 ff), sa v druhej polovici 20. storočia, v krajinách komunistického režimu stali temer tabuizovanými otázkami verejnej diskusie. O to cennejší prameň dnes preto predstavujú publikované výsledky výskumov o pohrebných obradoch zo 70. a 80. rokov 20. storočia (Chorváthová 1990, Leščák – Beňušková 1987), rovnako ako aj výsledky výskumov z prvej dekády po roku 1989 (Jágerová 2003, Kováč – Mann 2003). Napriek uvedeným skutočnostiam rituály smrti, hoci patria k základným etnologickým témam, nie sú v súčasnosti v centre výskumu slovenských bádateľov, podobne ako v iných postsocialistických krajinách (Creed 2002).

Výskumná lokalita a výskumné otázky

Terénny etnografický výskum súčasných zmien v pohrebných obradoch som robila v dedine Závod, neďaleko hlavného mesta Bratislava.⁷ Dedina sa nachádza blízko slovensko-rakúskej hranice, v regióne Záhorie, ktorý v druhej polovici 19. storočia zachytili prvé vlny modernizačných procesov (Hrabovec 1978/1979, Kiliánová 1994: 48 a nasl.). Na druhej strane Záhorie vďaka istej teritoriálnej odlúčenosti od nížinných oblastí a urbánnym centier na Dunaji (Záhorie = za horami, región oddelený Malými Karpatami od podunajskej oblasti) zachovávalo si po celé 20. storočie a v niektorých prípadoch až do súčasnosti znaky regionálnej kultúry a regionálnej identity.⁸

Dedina Závod nepatrí k veľkým a centrálnym obciam. Bolo preto možné predpokladať, že i na prelome 20. a 21. storočia budem môcť v lokalite sledovať dôsledky druhej vlny modernizačných procesov (industrializácia, urbanizá-

⁷ V obci som vykonávala návratné týždenné alebo dvojtýždenné terénne výskumy od roku 1988 na rôzne témy (napríklad pracovná migrácia do Rakúska v minulosti a súčasnosti, výskum tradičnej lokálnej kultúry). Na výskum zmien pohrebných rituálov som sa sústredila počas týždenných výskumov v roku 2001 a 2003. Pri výskume som používala metódu voľného aj riadeného interview a zúčastneného pozorovania. V roku 2003 som mala možnosť vďaka porozumeniu pozostalej rodiny podrobne zdokumentovať celý priebeh pohrebných obradov v prípade úmrtia staršej ženy. V obci som zozbierala bohatú fotodokumentáciu od informátorov vzťahujúcu sa najmä na druhú polovicu 20. storočia, nakoľko pozostali veľmi často pohreb fotografujú alebo snímajú videokamerou.

⁸ Obyvatelia zvaní Záhoráci používajú nárečie, ktoré sa výrazne odlišuje ako od ostatných nárečí západného Slovenska, tak aj od spisovnej normy. Viaceré obce v regióne Záhorie už v prvej polovici 20. storočia vedome pestovali vlastné kultúrne tradície (hudba, tanec, spev, kroj, výtvarné prejavy a pod.). V obciach Záhoria aj dnes nachádzame tradičné hlinené domy, ktoré si približne od 80. rokov 20. storočia kupovali najmä obyvatelia Bratislavy na chaty a letné byty. Sezónne spolužitie miestnych obyvateľov a návštevníkov z mesta ešte viac posilňovalo regionálne vedomie dedinčanov (my sme Záhorané – oni Bratislaváci).

cia, kolektivizácia poľnohospodárstva, sekularizácia a podobne), ktoré nastali približne od začiatku 50. rokov 20. storočia. Druhá vlna modernizácie priniesla premenu pôvodne poľnohospodárskej dediny na vidiecku lokalitu neďaleko silného urbánneho centra (Bratislava), v ktorej sa zásadne zmenila zamestnanecká štruktúra obyvateľstva.⁹ Zároveň som očakávala, že vďaka necentrálnej polohe, vedomiu o regionálnej odlišnosti a iným faktorom bude možné v Závode skúmať fenomény tradičnej (lokálnej) kultúry a ich premeny pod vplyvom súčasných procesov. Už prvé prieskumy od roku 1988 ešte pred politickými zmenami priniesli veľmi zaujímavé výsledky.

Na výskum zmien po roku 1989 sa obec javila vhodná z viacerých ďalších dôvodov. Obec Závod je príkladom lokálneho spoločenstva, ktoré bolo i v období socializmu pod silným vplyvom rímskokatolíckej cirkvi. Vplyv cirkvi po roku 1989 ešte narástol, čím obec sleduje všeobecný celoslovenský trend.¹⁰ Vzhľadom na to, že cieľom štúdie sú zmeny pohrebného rituálu je sledovanie úlohy cirkvi, jej inštitucionálne, spoločenské a politické pôsobenie najmä na lokálnej úrovni dôležitou súčasťou výskumu.

⁹ V roku 2003 žilo v obci 2 600 obyvateľov. Počet obyvateľov v druhej polovici 20. storočia narastal, na prelome 20. a 21. storočia mierne poklesol alebo stagnoval. (Vlastivedný slovník obcí na Slovensku 1978: 339–340, Vrabec 2000: 65–66, Kronika obce Závod: 297–208). V druhej polovici 20. storočia prešla zamestnanecká štruktúra zásadnými zmenami. Nastal masívny presun ekonomicky činného obyvateľstva z poľnohospodárstva do priemyslu. V roku 1957, na druhý pokus a pod politickým tlakom, vytvorilo sa v obci Jednotné roľnícke družstvo (JRD), v ktorom zostala pracovať asi 1/4 ekonomicky činného obyvateľstva, 3/4 sa zamestnala v priemysle a službách v okolitých mestách (okresné mesto Malacky, hlavné mesto Bratislava) alebo aj vo vzdialenejších regiónoch (Čechy), len minimálne priamo v obci. Pred rokom 1989 zamestnanosť obyvateľstva bola temer 100 %. Napríklad v roku 1989 v obci pracovalo v JRD 13,3 %, v miestnych službách 3,3 %, v miestnom priemysle 2 %, v školstve a zdravotníctve 3 %, miestnej samospráve 0,7 %. V obci sa teda zamestnalo 22,3 % ekonomicky činného obyvateľstva. 77,7 % ekonomicky činného obyvateľstva pracovalo najmä v priemysle, ale aj v službách, v školstve a pod. mimo svojho bydliska (Kronika obce Závod, 143). V súčasnosti po bankrote JRD v poľnohospodárstve pracuje najmenšia skupina obyvateľstva v produktívnom veku 2,5 %, najviac obyvateľov je zamestnaných v priemyselných podnikoch a v službách na okolí a v hlavnom meste Bratislava 64,3 %, mierne stúpol počet zamestnancov v miestnych službách a miestnych firmách 13,2 %, v školstve, zdravotníctve a miestnej samospráve 4,6 %. Nezamestnanosť v obci v roku 2003 bola na úrovni 6 %, pričom celoslovenský priemer bol cca 18 % (Vrabec 2000, 65–66, interview so starostom obce 2003). Obyvateľstvo je temer výlučne rímskokatolíckeho vyznania. Z obce pochádza niekoľko významných osobností rímskokatolíckej cirkvi. Katolícka cirkev hrala i v období socializmu významnú úlohu v lokalite. (Vrabec 2000, 31–35)

¹⁰ V roku 2001 sa podiel veriacich osôb z celkového počtu obyvateľov na Slovensku zvýšil zo 72,8 % v roku 1991 na 84,1 %. Pritom vzrástol podiel obyvateľov, ktorí sa prihlásili k rímskokatolíckej cirkvi zo 60,4 % v roku 1991 na 68,9 % v roku 2001, k evanjelickej cirkvi augsburského vyznania zo 6,2 na 6,9 %, ku gréckokatolíckej cirkvi z 3,4 % na 4,1 % a k reformovanej kresťanskej cirkvi z 1,6 % na 2 %. (Výsledky sčítania obyvateľstva, domov a bytov na Slovensku v roku 2001 <http://www.statistics.sk/webdata/slo/scitanie/tab/zu.htm>).

Pohrebný rituál v druhej polovici 20. storočia a po roku 1989 na Slovensku

Pohrebné obrady podobne ako iné javy spojené so smrťou (predstavy o posmrtnom živote, možnosť spojenia s predkami, predstavy o duši a.i.) patria spravidla k archaickým kultúrnym prvkom a ťažšie podliehajú zmenám než iné kultúrne fenomény. Anketový výskum M. Leščáka a Z. Beňuškovskej z polovice 80. rokov 20. storočia rozoslaný do 250 obcí Slovenska sa zameriaval na vplyv štátnej moci pri presadzovaní sekularizovaných foriem obradov životného cyklu ako narodenie, uzavretie manželstva a úmrtie.¹¹ Výskumné výsledky ukázali, že napriek politickému tlaku počas komunistického režimu bol na vidieku malý záujem o občianske, sekularizované pohreby.¹² Zbory pre občianske záležitosti pripravovali občianske pohreby len v 16,3 % z celkového počtu skúmaných obcí. Na slovenskom vidieku sa v 70. a 80. rokoch 20. storočia vyvinul nový pohreb, ktorý do cirkevného obradu zahrnul aj občiansku rozlúčku, prednášanú aktivistom Zboru. Podľa výskumu sa takýto cirkevno-občiansky pohreb vykonával v 72 % skúmaných lokalitách (Leščák – Beňušková 1987: 207–211, 220). To znamená, že v 38 % lokalitách (viac než v tretine) sa naďalej i za komunistického režimu konali len cirkevné pohreby. Odpor vidieckeho obyvateľstva voči zmenám vo sfére rodinných obradov bol zjavne silný.

No na druhej strane, nie je možné zanedbať poznatky, že v pohrebnom obrade môže prísť ku zmenám a to relatívne rýchlo, už počas jednej generácie. Pritom sa predchádzajúce kultúrne javy nemusia zachovať ani v kolektívnej pamäti konkrétnej lokálnej, konfesionalnej, etnickej či inej skupiny. V druhej polovici 20. storočia išlo napríklad o pomerne rýchly ústup takých fenoménov ako rituálne oplakávanie zomrelého, prejavy veľkého náreku a iné (Chorváthová 1990). Moderna postupne prinášala prejavy individualizácie, liberalizácie a pluralizácie ideologických postojov a oslabovanie významu rodinných, lokálnych a iných tradičných skupinových vzťahov aj pri pohrebných obradoch. Avšak rovnako môže byť pohrebný obrad v spoločenstve využívaný na demonštrovanie tradičných kolektívnych hodnôt a postojov. Rituál v tomto prípade má za úlohu potvrdzovať kontinuitu hodnôt a demonštrovať homogenitu sociálnej skupiny (rodiny, príbuzenskej skupiny) či celého lokálneho spoločenstva.

¹¹ Výskum sa zameriaval na činnosť tzv. Zborov pre občianske záležitosti (vznikli v roku 1953, pôvodne pod názvom Aktivity pre občianske záležitosti), ktorých úlohou bolo s miestnou správou organizovať občianske obrady (= občiansky sobáš, pohreb a podobne), a tak oslabovať vplyv cirkvi. Od roku 1957 Zbory usmerňovalo Ministerstvo školstva ČSR. Začiatkom 60. rokov sa ich činnosťou zaoberala Vláda ČSR, v r. 1972 boli na Slovensku vydané nové, obširnejšie a podrobnejšie smernice pre ich činnosť (Leščák – Beňušková 1987: 194–195).

¹² Väčší úspech mali na Slovensku, podobne ako v iných socialistických krajinách, občianske, sekularizované sobáše a „vítanie detí do života“ (Leščák – Beňušková 1987: 201–206). O sekularizovaných obradoch životného cyklu počas socializmu pozri napríklad Binns 1979, 1980, Roth 1990, Creed 2002, Kanef 2002.

Pohrebný rituál je takisto aj pragmatické konanie, ktorého cieľom je pochovanie mŕtveho tela. Táto pragmatická činnosť má svoju ekonomickú i organizačnú stránku, v moderných spoločnostiach je napojená na inštitúcie ako cirkev a štátna moc.

Pohrebný obrad preto spoločenstvo neustále starostlivo sleduje a zmeny oproti predpokladanej norme eviduje. Zmeny môžu v istých situáciách nadobudnúť symbolické významy. „Vo všetkých spoločnostiach spôsobí jav smrti zdôraznenie najdôležitejších kultúrnych hodnôt, podľa ktorých ľudia žijú svoje životy a hodnotia svoje skúsenosti“ (Huntington – Metcalf 1979: 2). Pohrebný obrad budem z týchto dôvodov sledovať v dvoch rovinách: ako pragmatické konanie i ako symbolický akt.

Pohrebný obrad v období komunistického režimu v obci Závod

V obci sa až do začiatku 80. rokov 20. storočia pohreb organizoval doma iba za pomoci pozostalých a miestnych obyvateľov. Telo pripravili do truhly spravidla staršie ženy z rodiny.¹³ Muži zaobstarali truhlu, išli dohovoriť pohreb s farárom a aktivistom Zboru. Počas dvoch-troch dní pred pohrebom sa rodina, príbuzní i známi schádzali na večerné modlenie pri mŕtvom. Po každom modlení pozostali podávali všetkým prítomným pohostenie ako chlebičky, koláče, nealkoholické i alkoholické nápoje. V deň pohrebu prišiel do domu miestny učiteľ, aktivista Zboru pre občianske záležitosti. Tesne pred uzavretím truhly sa v dome najbližší príbuzní rozlúčili so zomrelým a učiteľ predniesol veršovanú odobierku. Muži z príbuzenstva vynesli truhlu na ulicu, kde farár vykonal prvú časť cirkevných obradov. Nato nosiči odniesli truhlu na cintorín.

Smútočný sprievod išiel najčastejšie v nasledujúcom poradí. Najprv kráčal miništrant s krížom, za ním kňaz, potom členovia ružencového katolíckeho spolku (ak išlo o člena spolku). Za truhlou išla najbližšia rodina, potom ostatní príbuzní, priatelia, známi a obyvatelia obce. V Závode som nezistila žiaden prípad, že by sa namiesto kríža niesla na začiatku sprievodu štátna vlajka, ako tomu bolo v niektorých obciach na Slovensku, keď sa konal pohreb komunistických funkcionárov (Jágerová 2003: 95).

Ak zomrel slobodný mladý muž, išla pred truhlou „nevesta“ t. j. jeho snúbenica alebo dievča z príbuzenstva, oblečené v bielych svadobných šatách.

¹³ Do truhly starším ženám väčšinou obliekli miestny farebný kroj, mužom tmavý oblek. Telo prikryli bielou vyšívanou plachtou po hrud', na to položili kvety, zelené vetvičky a sväté obrázky. Pod hlavou mŕtveho sa nachádzali sušené byliny, ktoré ženy brávali z procesií počas sviatku Božieho tela. Do zopätých dlaní zomrelého sa vkladal peniaz, sviečka a ruženec. Do truhly sa pridala modlitebná knižka, niekedy i osobné predmety ako okuliare, mužom fajka a podobne. Podľa vyjadrenia informátorov sa religiózne predmety ako sväté obrázky či modlitebné knižky vkladali do truhly bez prestania i po celé obdobie komunistického režimu.

Niekedy išli i dve nevesty „biela“ a „čierna“ – v čiernych smútočných šatách. Biela nevesta kráčala s družbom, čierna nevesta išla sama a niesla zlomenú sviecu. Za ňou nasledovali kamaráti a kamarátky zomrelého mládenca a truhlu niesli jeho vrstovníci. V prípade smrti slobodného dievčaťa pred truhlou tiež išli kamaráti a kamarátky, často oblečení v lokálnom slávnostnom kroji. V prípade smrti mládenca aj dievčaťa mladí ľudia niesli dve rozmarínové koruny, ktoré boli zdobené bielymi a modrými stuhami pre mládenca a bielymi a ružovými stuhami pre dievča. Okrem toho sa pre zomrelého mládenca niesol v sprievode svadobný paloš, pre zomrelé dievča rozmarínový veniec. Z truhly viseli biele stuhy, v pohrebnom sprievode išla i hudba. Jama na cintoríne bola vyložená bielym papierom, vyzdobená kvetmi a zelenými vetvičkami. Pohrebný obrad v niektorých častiach imitoval svadbu tak, ako je to známe z celého územia Slovenska (Chorváthová 1990: 74–75) i iných krajín východnej Európy (Kligman 1988). Malé dieťa niesli na cintorín často mladé dievčatá alebo mladí chlapi z príbuzenstva.

Po príchode na cintorín vykonal kňaz druhú časť obradov pri centrálnom kríži a potom bola truhla odnesená k hrobu. Nasledovala posledná časť cirkevných obradov a spev miestneho zboru. Tesne pred uložením truhly do zeme predniesol aktivista Zboru občiansku rozlúčku, v ktorej zhrnul životné osudy zomrelého/zomrelej, jeho/jej charakter a výsledky práce. Truhlu uložili do jamy najbližší príbuzní – synovia, vnuci alebo krstní synovia. Rodina a po nej všetci prítomní hodili na truhlu hrst' zeme. Mladým ľuďom kamaráti hodili do jamy jednu rozmarínovú korunu a dievčaťu aj rozmarínový venček.

Na prelome 70. rokov a 80. rokov zomrelých začali ihneď po skone odvážať do domu smútku¹⁴ v susednej obci. Napriek tomu sa v dome zomrelého ľudia ďalej schádzali na večerné modlenie každý deň, neskôr iba jeden večer. Pohrebná služba priviezla truhlu pred pohrebom do domu, odtiaľ odchádzal sprievod na cintorín, avšak truhlu už viezlo auto. Vtedajší kňaz využil tieto zmeny a sústredil od roku 1983 všetky cirkevné obrady len na cintoríne. Pred domom sa potom konala už len prvá časť rozšírenej občianske rozlúčky, ak išlo o pohreb napríklad funkcionárov komunistickej strany alebo vojakov.¹⁵ Takto teritoriálne oddelenie občianskej časti od cirkevného rítu uľahčilo organizovanie tých pohrebov, ktoré boli viac pod dozorom štátnej moci.

¹⁴ O budovaní domov smútku v období komunistického režimu pozri ďalej.

¹⁵ V obci som výskumami zistila 3 pohreby, v ktorých bola úloha katolíckeho kňaza z politických dôvodov zatlačená do úzadia. Išlo o dva vojenské pohreby (1976, 1979) a jeden pohreb komunistického funkcionára (druhá polovica 70. rokov). No aj v týchto prípadoch kňaz na žiadosť pozostalých vykonal cirkevné obrady na cintoríne.

Zmeny pohrebného rituálu v obci Závod po roku 1989

V lokalite som v roku 2001 podrobne zaznamenala pohrebný obrad Anny,¹⁶ mojej informátorky, ktorá zomrela vo veku 94 rokov. V dôchodku vykonávala funkciu kostolníčky, pôvodne bola roľníčkou. Okrem toho išlo o ženu, ktorá mala široké vedomosti z tradičnej kultúry a vedome sa ich usilovala odovzdať vlastným deťom a mladším ženám v susedstve.¹⁷

Pohreb zorganizovali pozostalí v zmysle toho, čo sami pokladali za tradičný a miestny rituál. Rovnako aj spoločenstvo obce tento obrad vnímalo ako tradičný. Účasť obyvateľov na pohrebe bola početná, pretože zomrelá bola v obci známa pamätníčka, aktívna v cirkvi a členka ružencového spolku.

V porovnaní so známym materiálom z tejto obce pohreb kostolníčky v mnohom v skutku sledoval staršie prvky tradičnej miestnej kultúry.¹⁸ Na druhej strane ak ho porovnáme s priebehom obradov do roku 1989, v pohrebe kostolníčky boli niektoré prvky vynechané a iné, ktoré sa dovtedy nevyskytovali alebo nie v takej miere, organizátori pridali. Predovšetkým rodina vypustila občiansku odobierku, ktorú dovtedy vykonával miestny učiteľ.¹⁹ Ďalšou zmenou sa ukázali vence a kytice, ktorých množstvo, pestrosť, výzdoba a úprava sa výrazne odlišovala od kvetinovej výzdoby pohrebov pred rokom 1989.²⁰

V prípade „tradičného“ pohrebu kostolníčky bolo tiež možné sledovať aj isté prejavy individuálneho konania zúčastnených osôb, ktoré vyplývali z osobného vzťahu k zomrelej. Napríklad jedna z vnučiek, ktorá bola so zomrelou v užšom kontakte, si želala uložiť k nohám mŕtvej kyticu priamo do truhly.

Ďalší výskum zmien pod vplyvom transformácie sa orientoval na niekoľko problémov:

1. po roku 1989 politická zmena priniesla procesy demokratizácie spoločnosti, budovanie občianskej spoločnosti, zaniklo obmedzovanie cirkví zo

¹⁶ Meno informátorky, ako aj všetky ostatné uvádzané mená sú zmenené.

¹⁷ Vedomosti a spomienky Anny cituje v rôznych kapitolách aj editor miestnej monografie Peter Vrablec (Vrablec 2000: 39 an.).

¹⁸ Pohreb mal tieto tradičné znaky: oblečenie zomrelej do kroja, uloženie predmetov do rakvy – peniaz do ruky a svätené bylinky pod hlavu, obloženie tela svätými obrázkami, telo zakryté až po hrud' bielou vyšívanou plachtou, rakva i plachta vyzdobená kombináciou červených klincov a vetvičiek asparágu, dovezenie tela 3 hodiny pred pohrebom a vystavenie rakvy v dome, veľký pohrebný sprievod od domu na cintorín, veľký kar – 120 ľudí a.i. Pred pohrebom sa pozostali a známi modlili jeden večer v kostolníckom dome. Modliaci zaplnili 4 miestnosti, čo bola podľa informátorov veľká účasť. Po skončení modlenia všetci prítomní dostali bohaté pohostenie – alkoholické a nealkoholické nápoje, slané domáce pečivo, sladké koláče a zákusky.

¹⁹ Jedna z organizátoriek pohrebu, blízka priateľka zomrelej, dôvod vyjadrila slovami: „Nemusi sa to uš a ušetrá sa peňáže za učiteľovu odmenu.“

²⁰ Okrem výrokov informátorov tento jav potvrdila aj analýza zozbieranej fotodokumentácie.

- strany štátnej moci. Je možné sledovať tieto skutočnosti na zmenách v pohrebných obradoch?
- po roku 1989 sa zreteľne zmenili ekonomické podmienky obyvateľstva v skúmanej lokalite, otvorila sa možnosť súkromne podnikat'. Ekonomické zmeny priniesli väčšie rozdiely v životnej úrovni obyvateľov obce. Posledných 10 rokov časť obyvateľstva (najmä staršia generácia, ľudia s nižším vzdelaním) vníma prevažne ako obdobie poklesu životnej úrovne, nižších príjmov, zhoršenej ekonomickej situácie. Odrazili sa zmenené ekonomické podmienky v pohrebných obradoch? Akým spôsobom?
 - Od roku 1989 je mobilita obyvateľstva ešte vyššia, príjem informácií väčší, globálne kultúrne vplyvy silnejšie. Je možné zaznamenať zmeny v pohrebných obradoch pod vplyvom iných kultúrnych vzorov?
 - Do roku 1989 pohreb pripravovala rodina, príbuzní (muži i ženy) za pomoci „rituálnych aktivistov“ (učiteľ, neprofesionálni miestni spevácky zbor a hudobníci) a profesionálov (farár, hrobár). Kto v súčasnosti pripravuje pohreby a kto sú dnes aktéri predpokladaných zmien v obradoch?

1. Zmeny vplyvu štátnej moci na pohrebné obrady a ich dôsledky

Do roku 1989 na Slovensku existoval politický tlak na zavádzanie sekularizovaných občianskych pohrebných obradov, ktoré zabezpečovala štátna správa a zbory pre občianske záležitosti. V Závode táto politická smernica viedla k sklbeniu občianskych i cirkevných obradov do jedného pohrebu tak, ako tomu bolo vo väčšine obcí na Slovensku. Približne dva roky po 1989 takýto model sporadicky pretrvával, postupne pozostalí prestali volať učiteľa – aktivistu zboru a veršovaná odobierka i učiteľov prejav nad hrobom boli z rituálu vypustené.²¹

Uvoľnenie tlaku štátnej moci na cirkev sa prejavilo otvorenejším prejavovaním viery medzi obyvateľmi. Pred rokom 1989 v niektorých málo prípadoch (pohreb vojaka, funkcionára komunistickej strany) bola úloha katolíckeho farára pri pohrebe diskretnejšia a viac v úzadí. V súčasnosti všetky pohreby v obci vykonáva len rímskokatolícky kňaz.

Ako veľmi zaujímavý prípad v mojom výskume sa ukázala výstavba domu smútku v Závode. Domy smútku vznikali na cintorínoch po celom Slovensku

²¹ Rovnaký osud po roku 1989 postihli aj občianske svadobné obrady a tzv. víťanie dieťaťa do života, ktoré vykonával tiež Zbor pre občianske záležitosti. V súčasnosti sa v Závode konajú nanajvýš 1-2 občianske svadby v roku, ak napríklad snúbenec/snúbenica sú rozvedení a nemôžu uzavrieť manželstvo v rímskokatolíckom kostole. Občiansky sobáš vykonáva starosta a matrikárka, kvôli „kultúrnemu programu“ si zavolajú miestnu učiteľku. Prevažná väčšina sobášov sú dnes cirkevné, nikto už nekoná dva obrady – občiansky a cirkevný, resp. oba obrady už nespája. Pred rokom 1989 obligatórny občiansky sobáš predpisoval zákon č. 269/1949 Zbierky o matrikách a č. 265/1949 Zbierky o práve rodinnom (Mozolík 1989: 27–32). Občianske obrady pri narodení dieťaťa zanikli úplne. Zbor pre občianske záležitosti v obci už neexistuje.

v 70. a 80. rokoch 20. storočia (Leščák – Beňušková 1987: 211). Spravidla vytvárali neutrálny priestor, v ktorom sa mohli odbavovať ako občianske, tak i cirkevné pohreby alebo ich rôzne kombinácie. Samozrejme, domy smútku vznikali hlavne na podnet štátnych orgánov, ktoré mali politický záujem na tom, aby sa pohreby preniesli z privátnej sféry (dom) do verejných priestorov. Výstavbou domov smútku sa však sledovali i hygienické zlepšenia (chladiace zariadenia v domoch smútku). Stavby organizovali pred rokom 1989 miestne národné výbory z peňazí štátneho rozpočtu a občania prispievali bezplatnou prácou na ich výstavbu v rámci organizovaných akcií (Jágerová 2003: 112–114).

V Závode sa výstavba domu smútku a výstavba penziónu pre seniorov stali jedným z bodom volebného programu starostu pomerne neskoro, až v komunálnych voľbách 1998.²² Po voľbách obec predala (!) dom, ktorý sa mal adaptovať na penzión seniorov, no príprava stavby domu smútku začala. Na výstavbu obecný úrad navrhoval tri miesta: na cintoríne, na voľnom pozemku medzi farou a farským kostolom a za dedinou pri barokovom kríži. Financie na výstavbu mal poskytnúť rozpočet obce. Po dvoch referendách obyvateľia vybrali miesto na cintoríne, na mieste, kde v minulosti stála stará drevená márnica. Z pragmatického hľadiska išlo o najmenej vhodné miesto, pretože pozemok umožňoval len menšiu stavbu, ktorá mala mať cca 30 miest na sedenie a asi dvojnásobok na státie. To bolo vzhľadom na počet obyvateľov (2600) a očakávaný počet účastníkov na pohreboch málo. Pri výbere miesta sa obyvateľia pravdepodobne viacej riadili symbolickou predstavou o *pamäti miesta* než racionálnou úvahou o najvhodnejšom stavebnom pozemku.

Naviac, keďže sa začiatok stavby domu smútku neustále preťahoval, obec v roku 2000 umiestnila chladiace boxy provizórne do sakristie cintorínskeho kostolíka.²³ Odtedy pozostalí začali vystavovať truhlu v kostolíku 2-3 hodiny pred pohrebom a nie doma.

V roku 2001 sa konečne začala stavba domu smútku a jej dokončenie sa ohlasovalo na začiatok roka 2002. Avšak nestalo sa tak a na jeseň roku 2002 pred komunálnymi voľbami téma nedostavaného domu smútku sa opäť stala dôležitým bodom starostovho programu.

Kostolík na cintoríne pritom mal o niečo väčšiu kapacitu ako rozostavaný dom smútku. Natíska sa otázka, či bolo vôbec potrebné stavať dom smútku, keď obec mohla a de facto i začala využívať kostolík. Dom smútku, ktorý sa

²² Starosta v obci Závod je príkladom ambiciózneho jedinca, podporovaného spoločenským kapitálom z vlastnej rodiny. Prvý raz sa stal starostom obce v roku 1986, vtedy ako člen Komunistickej strany Slovenska. Po 4-ročnej odmlke úspešne kandidoval v komunálnych voľbách v roku 1994 ako nezávislý kandidát, bol opätovne zvolený i v rokoch 1998 a 2002.

²³ Ide o pôvodný farský gotický kostol, ktorý bol koncom 19. storočia nahradený novým väčším kostolom v centre obce.

v období socializmu presadil ako sekularizovaný priestor na pohrebné obrady, vlastne obec Závod dnes nepotrebuje. Po roku 1989 nikto neprejavil záujem usporiadať iný ako cirkevný pohreb a takýto argument v prospech domu smútku sa nikdy neobjavil v diskusiách. Podľa obyvateľov patrí dom smútku jednoducho k základným vymoženostiam modernej obce, a preto ho chceli mať bez ohľadu na možnosť, akú im poskytoval kostolík. Dokončenie stavby domu smútku preto obyvatelia netrpezlivo očakávali. Obecný úrad ho po rôznych finančných a organizačných peripetiách nakoniec otvoril na sviatok zomrelých 2. novembra 2003.

2. Ekonomické zmeny a ich dopad na pohrebné obrady

Po roku 1989 vzniklo v obci prvé súkromné kvetinarstvo, ktoré síce v roku 1997 zaniklo, avšak už o rok bolo nahradené druhým obchodom. Kvetinarstvo úspešne vedie 37-ročná rodáčka z obce. Kvetinárka svoj tovar objednáva z veľkoskladov v Bratislave, kam sa vozia z medzinárodných prekladísk, ako je napríklad kvetinový trh v Amsterdame. Veľký výber a kvalita kvetov predstavujú v obci po roku 1989 globálny produkt, ktorý podlieha medzinárodným ekonomickým vplyvom a trendom vkusu.

Približne od polovice 90. rokov 20. storočia sa v obci stále viac presadzoval nový zvyk, ktorý priniesli mestskí účastníci pohrebov, aby všetci účastníci položili na hrob kyticu. Nový zvyk mohli obyvatelia obce vďaka kvetinarstvu ľahko prevziať. Do roku 1989 totiž zaobstarávanie živých kvetov na pohreby, najmä v zimných mesiacoch predstavovalo veľký problém i pre mestských a ešte viac pre dedinských obyvateľov. Nedostatok tovaru, sprievodný jav centrálného plánovaného hospodárstva počas socializmu, sa v tomto prípade zreteľne prejavoval.²⁴

Rovnako sa po roku 1989 zmenila kvetinová výzdoba, ktorú si objednávala rodina zomrelého. Ide napríklad o veľkú plochú kyticu zo živých kvetov na truhlu. Nová výzdoba je finančne pomerne náročná, z úsporných dôvodov preto najmä staršia generácia niekedy uprednostňuje výzdobu z umelých kvetov. Avšak živé kvety sa cenia vyššie.²⁵

Vzhľadom na nárast cien po roku 1989 sa finančné náklady na pohreb vo všetkých položkách zvýšili. Priemerný pohreb s cca 100 účastníkmi na kare, čo je v obci obvyklý počet, stojí v súčasnosti okolo 23 000–25 000 Sk a viac (t. j. minimálne dva priemerne mesačné platy a viac). Do tejto sumy pritom nie sú

²⁴ O plánovanom hospodárstve v socialistických krajinách ako o „economies of shortages“ pozri Verdery 1996: 21–23.

²⁵ Cena spoločensky vhodnej kytice zo živých kvetov pre účastníka pohrebu je asi 80–100 Sk, pre bližších priateľov a známych 120–180 Sk, pre príbuzných a rodinu od 200 Sk vyššie, plochá kytica na truhlu od 900 Sk vyššie, veniec od 1 500 Sk vyššie. Najnižší dôchodok bol v roku 2003 cca 6 000 Sk, priemerná mzda v Slovenskej republike cca 13 000 Sk.

započítané práce a produkty, ktoré dodáva rodina a príbuzní. Preto bolo zaujímavé sledovať, či pozostali chceli a hľadali cesty, ako pohrebný obrad zorganizovať lacnejšie.

V roku 2000 zaviedla rodina Cenkých prvú zmenu v súvislosti s večerným modlením. Rodina Cenkých (išlo o poprednú a podľa obyvateľov bohatú rodinu) požiadala, aby sa modlenie mohlo konať v kostole a nie v dome zomrelého, tak ako to už dávnejšie vykonávajú v okolitých obciach. Hoci obyvatelia Závodu novú prax spočiatku vnímali s istou nevôľou, v súčasnosti ju už prijali a pokladajú ju za praktickejšie i ekonomickejšie riešenie.

Napriek tomu, že položka na jedlo tvorí pomerne veľkú čiastku z celkových výdavkov na pohreb – zvyčajne až jednu tretinu, v obci som zaznamenala len ojedinelé pokusy organizovať menšie kary.²⁶ Rovnako sa na karoch zachováva podávanie teplého hlavného jedla, potom rôznych zákuskov, alkoholických a nealkoholických nápojov. I v tomto prípade skôr rodiny s vyššou spoločenskou prestížou si dovoľia úsporné opatrenia. Organizovanie lacnejších pohrebov obmedzuje tiež skutočnosť, že obrad sa financuje temer vždy z úspor zomrelého. Ako v druhej polovici 20. storočia, tak aj v súčasnosti najstaršia generácia máva pripravené svoje oblečenie do truhly a odloženú finančnú hotovosť na celý pohreb. Starší ľudia pred smrťou často vyjadria svoje želania, ako má byť pohreb zorganizovaný, aký výber piesní si želajú a pod.²⁷

Druhým dôvodom, ktorý zabraňuje presadzovanie lacnejších pohrebov, najmä menších karov, je reciprocita rituálu. Väčšina obyvateľov sa v úlohe príbuzných alebo známych viackrát zúčastnila na veľkých karoch. V prípade úmrtia v ich vlastnej rodine by mali pozvanie na kar oplatiť v rovnakej miere. Vymaniť sa spod tlaku reciprocitu je ťažké. Znamená to, že aktér zmeny (ako napríklad spomínaná vdova) by mal potom dôsledne odmietať pozvania na iné kary.

3. Globálne kultúrne vplyvy a ich odraz v pohrebných obradoch

Využívanie obchodnej ponuky zo strany pohrebných služieb a kvetinarstiev je podmienené nielen ekonomickými možnosťami, ale aj vkusovými, hodnotovými, spoločenskými (status, prestíž), individuálnymi a inými dôvodmi. V Závode sa na pohreb kupujú kytice a vence len z profesionálnych obchodov, obyvatelia nepoužívajú kvety z vlastných záhrad. V posledných rokoch sa definitívne zaužívalo klásť na truhlu honosnú plochú kyticu. Ide o zvyk, ktorý sa už dávnejšie presadil v mestách.

²⁶ Konkrétnym príkladom je vdova z majetnej rodiny, ktorá v roku 2000 po manželovom pohrebe usporiadala kar len pre svoje deti, ich manželských partnerov a pre vnúčatá, t. j. asi 10 ľudí.

²⁷ V roku 2003 hrala dychová hudba napríklad na pohrebe 89-ročnej ženy, čo bolo neobvykle želanie zomrelej, keďže s hudobnou kapelou sa zvyčajne vyprevádzajú len mladí ľudia.

Pozostali dnes venujú väčšiu pozornosť výberu farby a druhu kvetov, farbe stužiek a celkovej úprave kytic a vencov. Pre staršie ženy sa vyberajú kvety červenej farby, pre mužov buď červené, alebo modré. Najčastejšie používanými kvetmi sú klinec a gerbery, v kombinácii s chryzantémami, najdrahšie a najviac cenené sú ruže. Pri pohrebe mladých ľudí sa uprednostňujú kvety a stužky svetlých farieb, podobne ako sa v tradičnom pohrebe rekvizity zdobili svetlými stuhami. Ak ide o tragické úmrtia, pozostali zväčša vyberú živé kvety a nedbajú na vyššie finančné sumy. Počtom, druhom alebo farbou kvetov sa pozostali usilujú vyjadriť svoje pocity a vzťah k zomrelej osobe. V roku 2003 napríklad náhle zomrela 40-ročná žena, ktorej manžel objednal plochú kyticu na truhlu zloženú z toľkých ruží a klinecov oranžovej farby, koľko mala rokov. Podobne v roku 1999 dcéra, ktorá pracovala v Rakúsku, dala uviazať pre zomrelú 54 ročnú matku veľký veniec v tvare srdca o priemere asi 1 meter. Obsahoval 54 kusov živých červených ruží, striedaných s bielymi chryzantémami. Veniec sa veľkosťou, tvarom i cenou – stál asi trikrát viac než priemerné vence – stal obdivovanou novinkou, o ktorej obyvatelia usúdili, že pochádza z Rakúska. V skutočnosti to bol návrh dcéry a kvetinárky. V tom istom roku zomrelo 15-ročné dievča. Na pohrebe sa zúčastnil výnimočný veľký počet ľudí a všetci chceli kytice zo živých kvetov bielej alebo ružovej farby. Biele a ružové stužky sa v tradičnom pohrebe uväzovali na rozmarínovú korunu. Majiteľka kvetinárstva si musela urýchlene pribrať dvoch ľudí na výpomoc, aby zvládla nápor objednávok.

Samostatnú kapitolu tvorí výber hrobu a jeho úprava. Tak ako v minulosti i v súčasnosti obyvatelia rozoznávajú „lepšie“ miesta (pri centrálnom kríži a v blízkosti cintorínskeho kostola) a tie ostatné. Dobré miesta si rodiny strážia, vzájomne si ich vymieňajú, pretože sa snažia zoskupiť hroby príbuzných čo najbližšie vedľa seba.

V súčasnosti sa zmnožili prípady, že si starší ľudia pripravujú miesto na hrob a náhrobník ešte za svojho života. Svoje prípravy vysvetľujú tým, že nechcú finančne zaťažovať po svojej smrti potomkov. Rovnako im nie je jedno, kde a akým spôsobom budú uložení. Staršie informátorky ma po skončení interview s obľubou odvedli na cintorín, kde mi ukázali svoje pripravené hroby a pýšili sa ich úpravou.

Hroby na cintoríne v Závode sú až na ojedinelé výnimky starostlivo udržiavané, osádzané živými kvetmi od jari do jesene. Dnešný celkový vzhľad cintorína sa v mnohom odlišuje napríklad od stavu v 70. a 80. rokoch 20. storočia, keď výzdoba kvetmi bola skromnejšia, mnohé hroby sa upratovali a ozdobovali len pred sviatkom zosnulých 2. novembra.

4. Organizovanie pohrebov po roku 1989 a aktivisti zmien

V roku 2001 sa konal pohreb 25-ročného mládenca, obete autonehody. Keďže išlo o smrť mladého slobodného muža po dlhšej dobe, vyvstala otázka, aký bude mať pohreb.

Pohreb bol nakoniec usporiadaný v duchu tradičného obradu. V pohrebnom sprievode išla biela nevesta, mladí muži niesli dve rozmarínové koruny, z ktorých jednu hodili do hrobu. Mladí ľudia vyzdobili pripravený vykopaný hrob podľa tradičného vzoru. Hlavnú úlohu pri príprave pohrebu hrala stará matka, ktorá po porade s inými známymi z najstaršej generácie, zorganizovala tradičný obrad, imitujúci vo viacerých zložkách svadbu.

V súčasnosti pohreby organizujú najčastejšie ženy zo strednej a staršej generácie, ktoré sa prikláňajú vo väčšine prípadov k „tradičnému“ miestnemu modelu. Oproti minulosti neustále rastie úloha žien v pohrebnom obrade: ženy nielenže upravujú telo do truhly, ale aj dohovárajú pohreb s farárom a so spevákmi a tiež pozývajú na kar. Sú to úlohy, ktoré v nedávnej minulosti zastávali muži. Okrem toho, viaceré funkcie v cirkvi, ktoré tiež vykonávali muži ako kostolník, zvonár, modleník, v súčasnosti prevzali ženy. Úlohy mužov pri pohrebe sa preto v súčasnosti zúžili len na nosenie truhly, na funkciu hrobára a katolíckeho farára.²⁸

Záver

Pohrebný obrad v súčasnosti reaguje na meniace sa politické, spoločenské, ekonomické a kultúrne podmienky. Otázky dôstojného odchodu človeka zo života prestali byť po roku 1989 na Slovensku tabuizovanými témami a stali sa súčasťou verejného diskurzu. V skúmanej obci Závod téma smrti, pochovávaní alebo výstavby domu smútku vstúpila až do politickej diskusie a zasiahla do komunálnej politiky.

Výskum pohrebného obradu ukázal, že za posledných približne desať rokov nastali zmeny, ktoré môžeme dať do súvisu s viacerými procesmi. Tlak štátnej moci na cirkev ustúpil, naopak spoločenský, ekonomický i politický vplyv cirkvi, najmä rímskokatolíckej cirkvi vzrástol. V skúmanej lokalite sa posilnili manifestné prejavy konfesionality obyvateľstva. Zmenené politické podmienky a masívny príklon k cirkvi viedli k tomu, že sekularizované občianske zložky sa do pohrebného rituálu prestali zaraďovať. Hoci z dlhodobého pohľadu sekularizácia modernej spoločnosti na Slovensku pokračuje, politické zmeny po roku 1989 nielenže vytvorili opätovne podmienky pre slobodnú činnosť cirkvi, no viedli k posilneniu cirkevného vplyvu na verejnú i súkromnú sféru ľudí. V súčasnosti sme preto svedkami

²⁸ O narastajúcej úlohe žien pri pohrebných obradoch na Slovensku pozri tiež Jágerová 2003: 207–210.

zaujímavého rekurentného (modernizačného) procesu, ktorým je znovuobjavovanie religiozity a zapájanie sa obyvateľov Slovenska do rozličných cirkevných obradov a aktivít.

Ekonomické transformačné procesy po roku 1989, zhoršená hospodárska situácia a pokles životnej úrovne časti obyvateľstva na jednej strane a naopak ekonomický vzostup úspešných jedincov alebo rodín rozbili predstavu o homogenite a egalitárnosti lokálneho spoločenstva (koniec koncov ekonomická a sociálna homogenita obyvateľov nejstvovala ani pred rokom 1989, no bola snaha to utajovať). Zmenené ekonomické podmienky sa prejavili nárastom finančných nákladov na pohrebný obrad vo všetkých zložkách. K ekonomickej zmene sa pridala i kultúrna zmena, keď obyvatelia Závodu prijali nové kultúrne vzory najmä pod vplyvom mestského prostredia (napríklad kvetinová výzdoba). Snahy o úsporné opatrenia postupujú na dedine iba opatrne. Dovoľujú si ich presadzovať zatiaľ len rodiny s vyšším spoločenským statusom a úspory sa dotýkajú len jedla.

Štúdium pohrebu v kontexte dlhodobějších modernizačných procesoch poukazuje na pretrvávajúce, ba dokonca až vedomé starostlivé zachovávanie archaických prvkov tradičnej miestnej kultúry, ako ukázal príklad pohrebu kostolníčky Anny. V takom prípade sledujeme manifestné zdôrazňovanie „tradičnosti“ ako hodnoty. Avšak uvedomovanie si hodnoty tradičnej lokálnej kultúry predstavuje vlastne moderný fenomén: je to vedomá reflexia „našich“ zvykov voči zvykom „iných“, najmä obyvateľov miest.

Miera využívania „tradičného“ vzoru pohrebného obradu sa líši v každom konkrétnom prípade, no v súčasnosti prevláda. Môžeme konštatovať, že po roku 1989 pohrebný rituál v obci Závod sa stal viac „tradičný“. Sekularizácia, ako jeden z hlavných procesov modernizácie, sa v prípade pohrebov zastavila, občianske zložky, ktoré sa pridávali do rituálu v období komunistického režimu, sa dnes vynechávajú. Naopak sledujeme návrat k starším cirkevným rituálnym formám a aj k starším lokálnym kultúrnym formám.

Hoci obyvatelia Závodu sú toho názoru, že v poslednom desaťročí vlastne nenastali žiadne nové zmeny v pohrebnom obrade, azda okrem absencie občianskej rozlúčky, výskum ukázal pokračovanie i narastanie niektorých modernizačných trendov, ako je individualizácia. Za prejavy individuálneho konania v súčasnosti považujem napríklad špeciálne kvetinové dary, ktoré majú vyjadrovať partikulárny vzťah pozostalých k zomrelému. Takými príkladmi sa ukázali kvetinové dary manžela manželke, vnučky starej mame a dcéry matke. Individuálne želania vyjadrujú tak isto ľudia pri príprave hrobu, alebo vo svojich požiadavkách ako má byť zorganizovaný ich pohreb a pozostali rešpektujú tieto individuálne želania, i keď sa niekedy priečia miestnej tradícii.

Znižovanie významu tradičných spoločenských vzťahov, najmä príbuzenských vzťahov a vzťahov v lokálnom spoločenstve odrážajú zatiaľ len ojedinelé

snahy o malé kary a rušenie reciprocity v tejto zložke rituálu. Štúdium zmien pohrebných rituálov tak potvrdzuje názor Daniela Millera, že nové formy diferenciacie, ktoré vyvoláva moderna, v narastajúcej miere závisia od spoločenských rozdielov (Miller 1995: 3–4). Ako aktéri zmien fungujú elity, muži a najmä ženy z rodín najvyššie spoločensky postavených.

V poslednej dekáde 20. storočia narastala úloha žien v príprave a vykonávaní pohrebných obradov. Ženy jednak prevzali na seba tradičné činnosti, ktoré pôvodne vykonávali muži, ako dohováranie pohrebu s farárom, so speváckym zborom, s hudobnou kapelou, pozývanie príbuzných a známych na kar. Na druhej strane ženy začali vykonávať niektoré funkcie v cirkvi ako kostolníčka, zvonárka, predmodlievanie, ktoré pôvodne boli doménou mužov, a ktoré ich priviedli k väčšej účasti na všetkých cirkevných obradoch, teda aj na pohreboch. Angažovanosť žien v cirkvi je v Závode v súčasnosti všeobecne vyššia, ako angažovanosť mužov. Aj z tohto dôvodu sú dnes hlavnými aktérmi zmien v pohreboch najmä ženy. Nazdávam sa, že nárast angažovanosti žien vo verejnej sfére môžeme tiež interpretovať ako jeden z javov postupujúcej moderny.

Prípadová štúdia pohrebného obradu v obci Závod je príspevkom ku spoznávaniu zmien, ktoré nastali pod vplyvom postsocialistickej transformácie po roku 1989 na Slovensku. Poukazuje na ambivalentnosť, komplexnosť i varietu súčasných kultúrnych javov a sleduje, ako boli kultúrne javy modifikované predchádzajúcim vývojom v dlhodobejšom rámci modernizačných procesov. Sústreďuje sa na špecifické lokálne podmienky, ktoré vyústili do konkrétnych lokálnych foriem a mali svoj „lokálny čas“ zmien, no zároveň ukazuje, ako lokálne javy reagovali na všeobecné spoločenské zmeny i globálne kultúrne procesy, ktoré zasiahli – i keď v inom čase – i ostatné komplexné moderné spoločnosti.

Literatúra

- BEDNÁRIK, R. 1943: Pohreb. In: *Slovenská vlastiveda*. II. Bratislava : SAVU, s. 63–70.
- BEDNÁRIK, R. 1972: *Cintoríny na Slovensku*. Bratislava : Veda. 172 s.
- BINNS, C. A.P. 1979: The Changing Face of Power: Revolution and Accommodation in the Development of the Soviet Ceremonial System. In: *Man*, roč. 14, s. 585–606.
- BINNS, C. A.P. 1980: The Changing Face of Power: Revolution and Accommodation in the Development of the Soviet Ceremonial System. Part 2. In: *Man*, roč. 15, s. 170–187.
- Boh všetko vidí. *Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Kováč, M., Mann, A. (eds.). Bratislava: Chronos, 2003. 346 s.

- BUBLITZ, H. 1993: Der verdrängte Tod im Diskurs der Moderne. In: J. Nautz, R. Vahrenkamp (eds.). *Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse, Umwelt, Wirkungen*. Wien–Köln–Graz: Böhlau Verlag, s. 62–79.
- BUCHOWSKI, M. 2001: *Rethinking Transformation. An Anthropological Perspective on Postsocialism*. Poznań: Wydawnictwo Humaniora. 216 s.
- CREED, G. W. 2002: Economic Crisis and Ritual Decline in Eastern Europe. In: *Postsocialism. Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia*. C. M. Hann (ed.). London and New York: Routledge, s. 57–73.
- FEGLÓVÁ, V. – LEŠČÁK, M. 1995: *Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska*. Bratislava: Prebudená pieseň. 278 s.
- HORVÁTHOVÁ, E. 1968: Náznaky, predstavy a zvyky slovenského ľudu – rodinné zvyky. In: *Československá vlastivěda. Lidová kultura*. III. Praha: Orbis, s. 555–591.
- HORVÁTHOVÁ, E. 1975: Zvykoslovie a poverie. In: *Slovensko*. 3/ II. Bratislava: Veda, s. 985–1031.
- HORVÁTHOVÁ, E. 1993: Predstavy o posmrtnom živote v korelácii s pohrebnými obradmi. In: *Kultové a sociálne aspekty pohrebného rituálu od najstarších čias po súčasnosť*. E. Krekovič (ed.). Bratislava: Stimul 1993, s. 60–67.
- HRABOVEC, A. 1978/1979: Slowaken in Österreich. Kulturkontakt – Kulturkonflikt. Das Leben einer Volksgruppe. In: *Jahrbuch für Donauraumforschung*, s. 99–107.
- HUNTINGTON, R. – METCALF, P. 1979: Introduction. In: *Celebration of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. R. Huntington & P. Metcalf (eds.). Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press, s. 1–20.
- CHORVÁT, K. 1894–1895: Smrť, pohreb a mŕtvi v tradícii a zvykoch ľudových. In: *Slovenské pohľady*, roč. 14–15, s. 711–725, s. 16–33, s. 89–92.
- CHORVÁTHOVÁ, E. 1990: Smrť. Mapa č. 12, mapa č. 14. In: *Etnografický atlas Slovenska*. S. Kovačevićová (ed.). Bratislava: Veda, s. 74–75 a s. 84.
- JÁGEROVÁ, M. 2003: *Súčasný pohrebný obyčaj – priestorovo-sociálna analýza*. Bratislava: Filozofická fakulta UK. Doktorská práca. 232 s.
- KANEFF, D. 2002: Why People Don't Die 'Naturally' Any More: Changing Relations between the Individual and 'the State' in Postsocialist Bulgaria. In: *Journal of Royal Anthropological Institute*, roč. 8, s. 89–105.
- KANDERT, J. 1990: Funkce tzv. lepších rodin ve vytváření hodnotových systému středoslovenské vesnice. In: *Slovenský národopis*, roč. 38, s. 181–183.
- KILIÁNOVÁ, G. 1993: Stará téma v súčasnosti. Rozprávania o smrti v modernej spoločnosti. In: *Národopisné informácie*, 1993, s. 8–19.
- KILIÁNOVÁ, G. 1994: Etnicita, kultúra a hranice. Prípad strednej Európy. In: *Etnologické rozpravy*, 1994, s. 45–56.
- KILIÁNOVÁ, G. 1994–1995: Die Gestalt des Todes in den Volkserzählungen. In: *Ethnologia Slovaca et Slavica*, roč. 26–27, s. 63–93.
- KILIÁNOVÁ, G. 1998: Zwischen Gedächtnis und Innovation: Totenkult und Todesvorstellungen in der ostmitteleuropäischen Gesellschaften. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, roč. 101, s. 169–190.
- KILIÁNOVÁ, G. 1999: Collective Memory and the Construction of Identity. Funeral Rituals in Central Europe between Tradition and Modernity. In: *Collective*

- Identities in Central Europe in Modern Times*. M. Csáky, E. Mannová (eds.). Bratislava: Academic Electronic Press, s. 65–86.
- KILIÁNOVÁ, G. 2003: Ritual as an Expression of Transformation? Funerals in Slovakia after 1989. In: *Anthropological Journal on European Cultures*, roč. 12, s. 131–155.
- KLINGMAN, G. 1988: *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 309 s.
- LEŠČÁK, M. – BENUŠKOVÁ, Z. 1987: Inštitucionalizované formy obradovej kultúry a sviatkovania v súčasnom dedinskom prostredí. *Slovenský národopis*, roč. 35, s. 191–225.
- LIPTÁK, Ľ. 2003: Komunistický model industrializácie a modernizácie. In: E. Mannová (ed.). *Krátké dejiny Slovenska*. Bratislava: Historický ústav SAV, Academic Electronic Press, s. 306–308.
- MANN, A. B. 1988: Obyčaje pri úmrtí u Cigánov-Rómov v troch spišských obciach. In: *Slovenský národopis*, roč. 36, s. 192–201.
- MANNOVÁ, E. – HOLEC, R. 2003: Na ceste modernizácie 1848 – 1918. In: E. Mannová (ed.). *Krátké dejiny Slovenska*. Bratislava: Historický ústav SAV, Academic Electronic Press, s. 207–263.
- MARTIN, D. 1999: Modernization in the Crisis: From Talcott Parsons to Jürgen Habermas. In: W. W. Adamski, J. Bunčák, P. Machonin & D. Martin (eds.). *System Change and Modernization. East-West in Comparative Perspective*. Warsaw: IfiS Publishers, s. 23–44.
- MARTIN, D., ADAMSKI, W. W., MACHONIN, P. 1999: Theoretical and Empirical Approaches to System Change and Modernization. Introduction. In: W. W. Adamski, J. Bunčák, P. Machonin & D. Martin (eds.). *System Change and Modernization. East-West in Comparative Perspective*. Warsaw: IfiS Publishers, s. 9–20.
- MJARTAN, J. 1934–1935: Príspevky k národopisu hornej Nitry. Pohreb. In: *Časopis muzeálnej slovenskej spoločnosti*, roč. 26, s. 27–39.
- MILLER, D. 1995: Introduction. In: D. Miller (ed.). *Worlds Apart. Modernity through the Prism of the Local*. London–New York, Routledge, s. 1–21.
- MOZOLÍK, P. 1989: Civilný sobášny obrad na Slovensku a jeho vývin. In: *Slovenský národopis*, roč. 39, s. 26–33.
- Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohotvárnosť*. J. Botík (Ed.). Bratislava: Lúč. 2001. 224 s.
- PALUBOVÁ, Z. 2003: Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov z okolia Trnavy a Nitry. In: M. Kováč, A. B. Mann (eds.). *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava: Chronos, s. 17–36.
- ROTH, K. 1990: Socialist life-cycle rituals in Bulgaria. In: *Anthropology Today*, roč. 6, s. 8–10.
- VERDERY, K. 1996: *What Was Socialism, And What Comes Next?* Princeton, Princeton University Press. 256 s.
- VRABLEC, P. 2000: *História obce Závod 1450–2000*. Senica: Ressayprint.

„Čokoládová Mária“ – „rómske kresťanstvo“ na Slovensku

Tatiana Podolinská

Kľúčové slová: „rómske kresťanstvo“, rómska ľudová zbožnosť, „kontraktačný“ a „obrazový“ modus religiozity

Key words: Romany Christianity, Romany folk-beliefs, covenant and imagistic modes of religiosity

The aim of the study is to emphasise the need to re-examine terminology commonly used in relation to the “Romany religiosity.” Historical and cultural contexts of the notions “religion” and “Christianity” need to be particularly re-examined. The author focuses on the phenomena of present “Romany folk beliefs.” The Slovak majority defines the later as superficial. The author argues that this type of Christianity is practiced specifically “within” (in particularly on the margin of), “out of” or “parallelly with” official Christianity. She outlines the main features of the “Romany Christianity” putting them into general typologies as well as non-European types of Christianity respectively non-European types of religions (according to Harvey Whitehouse and Simon Coleman’s typologies). Consequently, she defines “Romany Christianity” as an „imagistic“ mode of religiosity with a “contractual” type of the “God’s agreement” in contrast with the “doctrinal” mode of religiosity and “covenant” type of the “God’s agreement” common in the “Christianity of majority.” Unlike previous, “negative” definitions of Romany folk beliefs as “deviations” or “contaminations” of majority beliefs, the new typology developed by the author enables neutral definition of “Romany Christianity.” The “Chocolate Mary” (i.e. Virgin Mary with a brown colour of skin) is used within the study as the author’s metaphor for the “Romany Christianity” and at the same time as an authentic example of the “Romany transcription/translation” of a religious symbol.

O čom hovoríme?

V súvislosti s rómskou duchovnou identitou sa stretávame so značným terminologickým zmätkom: máme hovoriť o náboženstve Rómov (rómskom náboženstve), rómskej religiozite, rómskej konfesionalite, alebo o rómskej

zbožnosti, duchovnosti či spiritualite?¹ Tento problém úzko súvisí s problémom rómskej identity ako takej, v ktorej možno rozlíšiť dve základné polohy: *vnútornú identitu*, ktorá je výsledkom života v komunite a je založená na osobných-rodinných zväzkoch a *vonkajšiu identitu*, ktorá je výsledkom interakcie a formou mediácie/arbitráže so svetom majority, vonkajším – prijatým nástrojom sebareprezentácie v zmysle vhodnej „ponúkanej nálepky“. Dichotómia vonkajšej a vnútornej identity sa prejavuje aj v problematickej kategorizácii rómskej zbožnosti, ktorá má vonkajšie črty podobné/zhodné s majoritnými, avšak ich vnútorný obsah je špecifický, alebo celkom odlišný. Podľa klasifikácie vonkajších prvkov zbožnosti sú Rómovia na Slovensku kresťanmi (takto sa aj sami deklarujú). Pri klasifikácii vnútorných prvkov ich zbožnosti sa potom vo vedeckej literatúre možno stretnúť s pojmami ako: poverie, mágia, prežitky, pohanstvo, jednoduchosť (primitívnosť), autochtonnosť, konzervatívnosť, synkretickosť, archaickosť... pričom mnohým nemožno uprieť hodnotiaci a sporný charakter.² V ďalšom texte budem preto pracovať s termínom rómska zbožnosť,³ ktorý vníma ako ne-askriptívny a neutrálny.

V tomto príspevku chcem upozorniť na fakt, že pri skúmaní rómskej zbožnosti musíme uplatniť iné kategorizačné prístupy ako pri skúmaní majoritnej zbožnosti, a tiež na fakt, že pojmy „náboženstvo“ a „kresťanstvo“, s ktorými v sociálnych vedách bežne pracujeme, sú kultúrne a historicky podmienené. Osobitne sa chcem venovať fenoménu, ktorý nazývam „rómske kresťanstvo“. Priblížením historického diskurzu sa pokúsim ukázať, ako definícia termínu deformuje predmet, ktorý označuje, resp. formuje naše pozeralie sa naň. Pokus o hľadanie nového termínu a nových definícií je v istom zmysle výzvou na určitú transformáciu súčasného spoločenského aj spoločensko-vedného diskurzu. V tomto smere má môj príspe-

¹ Nišská škola v Srbsku pod vedením Dragoljuba Dordevica si zvolila výskum rómskej zbožnosti ako svoj hlavný program, pričom používa termín „rómska náboženská kultúra“ (Dordevic 2003).

² Hodnotiacemu podtextu sa prekvapujúco nevyhýba ani najnovšia (kritická) antropologická literatúra: „obyvateľov rómskych osád nie je možné na rovine kultúrneho systému považovať za kresťanov, rovnako ako nemožno ich kultúre prisudzovať kresťanský charakter. V tomto ohľade nie je relevantný ani rozhodujúci fakt, že sa sami za kresťanov považujú a ako kresťania sa deklarujú... (...) Musíme priznať, že v tomto ohľade sa obyvateľom rómskych osád podaril (neuveďomovaný) grandiózny trik, keď práve neskrývaná a nadšená akceptácia kresťanských symbolov a artefaktov a ich vehementné dávanie na obdiv umožnili pod ich rúškou naďalej robiť magické praktiky“ (Jakoubek 2004: 180).

³ Termín „rómska zbožnosť“, ktorý ponúka slovenčina, je možno najvýstižnejším vyjadrením momentálneho stavu rómskej religiozity. Ak hovoríme o rurálnych komunitách Rómov, väčšina Rómov je veriaci (či už v konkrétnej cirkvi alebo mimo nej). S definíciou „život s Bohom“, ktorú v sebe termín „zbožnosť“ implicitne obsahuje, by teda súhlasila väčšina z nich.

vok do *Etnologických rozpráv* s nosnou témou „transformácia“ aplikačný a neskrývane apelačný charakter.

Ako o tom hovoríme?

„Elity“ verzus „Cigáni“ v minulosti

Stretnutie s inakosťou v podobe Rómov sa v Európe vyvíjalo od (pre)hnane pozitívnej kategorizácie Rómov ako kajúcnikov až ku (pre)hnane negatívne mu obrazu o Rómoch ako „ľudí bez náboženstva“. Tento obraz nadobudol charakter dobového *topoi*: „Cigáni sú škaredí, oddávajú sa záhaľke, žijú z krádeží, táboria na poliach, sú vyzvedačmi nepriateľa, predpovedajú budúcnosť a živia sa jej vykladaním, nemajú žiadne náboženstvo, nemajú vlasť“ (Rheinheimer 2003: 133). Európske cirkevné autority v historických prameňoch hovoria o Rómoch ako o kúzelníkoch a definujú ich ako tých, „ktorí sú inšpirovaní Satanom a predstierajú veštenie neznámeho“ (Soulis 1998: 12). Názor „uhorskej (elitnej) väčšiny“ formuluje Augustini ab Hortis takto: „Ani v Sedmohradsku ani v Uhorsku nemajú Cigáni vlastné náboženstvo, ale sa riadia zvyklosťami krajiny a ľudí, medzi ktorými bývajú a žijú. Do Uhorska prišli bez pochyby aj s gréckym náboženstvom. Teraz sú už katolíci, alebo sa hlásia k jedným alebo k druhým protestantom. Takéto je ich náboženstvo navonok. Čo sa týka ich vnútorného presvedčenia a viery, o tom nám chýbajú vedomosti a poznatky. Svojím srdcom neprináležia ani k jednému náboženstvu...“ (*O náboženstve Cigánov*, Augustini 1995 (1776): 63) alebo ďalej ten istý: „Deti síce dávajú krstiť, ale nie z úcty voči tomuto božskému nariadeniu, alebo v snahe o blaho svojej duše, ale ako možno zistiť z ich chápania náboženstva, iba z nápodoby a zvyku, alebo dokonca v snahe získať obvyklé peniaze od krstných rodičov. ... z tohto dôvodu chodia s novorodeniatkom z dediny do dediny a tento podvod opakujú tak dlho, kým sa im darí“ (Augustini (1995) 1776: 64). V dobovom obraze z územia Uhorska je Rómom okrem atribútu formálnej zbožnosti, ne-viery či ne-náboženstva, pripisované praktizovanie heterokultúrne „zakázaných“ magických praktík ako veštenie⁴ a ľubostná mágia.⁵ Aj odlišnosť na základe „tmavej pleti“ bola zdôvodnená náboženskou cestou, t.j. našla sa pre ňu kvázi-biblická (kvázi-etnologická) interpretácia v zmysle, že Rómovia sú potomkami (tmavého a páchnuceho)

⁴ „Toto podvodné remeslo sa pokúšali robiť vo všetkých krajinách, do ktorých prišli“ (Augustini 1775: 344, 407, pričom ďalej upresňuje, že išlo o hádanie z ruky).

⁵ „Tvária sa, že ovládajú kúzla, ktorými pričarujú milenca, neplodným ženám... oplodnenie“ (Augustini 1775: 415). Obidve praktiky S. Augustini chápe v sekulárnej oblasti, ako (podvodný) spôsob remesla, resp. obživy. Podobne sa o tomto remesle zmieňuje J. E. Holuby: „Cigánky vykládali karty, hádali poverčivým ľuďom z ruky a pritom uchytili čo mohli“ (Holuby 1993: 147).

čerta (Uhorsko, *Genealogia Zingarorum* zo 17. storočia, Küllös 2003: 29–30). Pieseň zo spevníka z roku 1670 z Vásárhelyu spomína celkom konkrétnu požiadavku Rómov ktorou podmieňujú svoje prestúpenie na „pravú“ vieru: ak im Boh nedá kostol postavený z rôznych druhov potravín,⁶ tak radšej zostanú „neveriaci“ (Küllös 2003).⁷ Nosný sujet má parodovať Rómov na spôsob „kultúry chudoby“ („večne hladní Cigáni“), ale odráža i negatívne hodnotenie rómskeho spôsobu komunikácie s Bohom v zmysle „niečo za niečo“, ktorý majorite pripomínal nemiestne „kupčenie/vyjednávanie“. Celkový charakter piesne paroduje rómsky spôsob zbožnosti, ktorý vyznieva naivne pragmaticky. Podobne sa veľmi často paroduje laxný prístup Rómov k návšteve kostola a neznalosť „oficiálnych modlitieb“ (modlia sa len za jedlo). Aj fenomén rómskej modlitby je doložený len v parodovaných podobách: táto často začína prosbou k Jupiterovi a nasledujú nezrozumiteľné latinské a skomolené (kvázi)rómske slová a pod. (Küllös 1993, 2003, Krekovičová 1999: 38, 2005: 75–76).

Dobový „elitný“ (oficiálny) obraz v Uhorsku Rómov hodnotil jednoznačne na základe náboženského kódu. Ich zbožnosť/duchovnosť prebiehala mimo cirkevných štruktúr a nevykazovala žiadne známky (akejkoľvek) dogmatiky alebo (akejkoľvek) teológie. Náboženstvo „bez knihy“ a „bez kostola“ bolo z hľadiska dobovej optiky „neviditeľné“. To, čo z neho predsa len „bolo vidieť“, bolo merané majoritnými normami zbožnosti a ako také pôsobilo neprijateľne: kupčenie s Bohom, pragmatický vzťah k Bohu, formálny prístup k návšteve kostola i k cirkevným sviatostiam, nedodržiavanie náboženského kódexu – „Desatora“ a praktizovanie nekanonizovaného spôsobu komunikácie s „posvätnom“ (vestenie a mágia).

„Lud“ verzus „Cigáni“ v minulosti

Dôležitú úlohu náboženského kódu pri posudzovaní Rómov možno veľmi dobre doložiť i v historickom „ľudovom“ heteroobraze Rómov na Slovensku (aj pri veľmi zúženom výbere, ktorý predstavujú čisto folklórne žánre). Tu jasne vidieť, ako sa akcentuje „inakosť“ najmä na základe náboženského kódu.⁸ V „ľudovom“ heteroobraze konštruovanom na základe

⁶ Paralelou/pokračovaním uvedeného príbehu, môžu byť rôzne „autoobrazy“ vysvetľujúce, že Rómovia nemajú vlastný kostol, pretože im ho zožral somár (alternatíva: z tohto istého dôvodu nemajú vlastnú posvätnú knihu, Haltrich 2004 (1856), Cvitkovic 2003).

⁷ Za láskavé poskytnutie prekladu bratislavskej prednášky Imely Küllös: „Zobrazenie Cigánov v rukopisnej populárnej poézii zo 17. a 18. storočia“, ako i monografie „Cigányok a régi magyar közköltészetben a XVII. századtól a reformkorig“ uvedenej autorky, ďakujem doc. PhDr. Eve Krekovičovej, DrSc.

⁸ Eva Krekovičová na historickom anekdotickom materiáli štatisticky preukázala prioritnosť parodovania na základe náboženského kódu, t.j. definovanie „inakosti“ na základe inej, „cigánskej viery“ (Krekovičová 2005: 76–77).

„inakosti“ sa hodnotia skôr „viditeľné“ zložky náboženstva, t.j. „praktické náboženstvo“. Vykazuje jasné známky dôverného kontaktu a dôkladné znalosti „špecifik“. Hodnotí skôr rómsku zbožnosť (v zmysle rómskej interpretácie majoritného kresťanstva), v ktorej rozlišuje niekoľko základných prvkov „inakosti“:⁹

- a) iné chápanie „Desatora“ (najmä v zmysle akceptovania krádeže)
- b) iné vnímanie spovede (laxný vzťah k spovedi, kradnutie počas spovede)
- c) iný, familiárny prístup k Bohu (tvorba deminutívnych oslovení a vnímanie na základe príbuzenských vzťahov)
- d) iné vnímanie osoby kňaza (nie je vnímaný ako svätá osoba, možno ho oklamať, okradnúť, zosmiešniť...)
- e) iné vnímanie základných dogiem, resp. ich nepochopenie (dogma o Sv. Trojici, odmietnutie dogmy o zmŕtvychvstaní Krista, nepochopenie sviatostí)
- f) domnelý rómsky polyteizmus
- g) očakávanie reálnej/materiálnej odmeny, ale aj trestu tu na zemi
- h) nenavštevovanie kostola
- i) neznalosť oficiálnych modlitieb: vlastné modlitby v rómskom jazyku s vlastným obsahom (za úspešný priebeh krádeže, modlenie za jedlo, za peniaze)
- j) predstava o reálnej prítomnosti *sacrum*¹⁰ v sochách (bitie sochy svätca palicou atď.).

Tieto charakteristiky zväčša nachádzame v parodických príbehoch, kde vystupuje Róm ako „komická postava“.¹¹ Keďže humor je jedným zo spôsobov vyrovnávania sa s „inakosťou“, paradoxne umožňuje „podat“ aj inak neprijateľné prvky v takej podobe, že sa dostávajú až na prah akceptovateľnosti, bez toho, aby prestali byť „inými“.

„Ľudový“ heteroobraz sa v základných charakteristikách zhoduje s vyššie spomínaným „elitným“ heteroobrazom. Rómska zbožnosť sa tu hodnotí ako formálna v otázke navštevovania bohoslužieb a laxná k základným dogmám i náboženskému kódexu. Komunikácia s Bohom je hodnotená ako nemiestne familiárna a naivne pragmatická, navyše bez „nevyhnutnej“ mediácie kňaza (okrem prvej a poslednej sviatosti, ktoré sú tiež vnímané špecificky). Rómska viera v ňom vykazuje črty naivného „predmetného realizmu“ a má silne „prézентné“ prvky. Za pozornosť však stojí fakt, že „elitne“ odsudzované praktiky „veštenia“ a „ľúbostnej“ mágie, sa

⁹ Podrobnú analýzu s konkrétnymi príkladmi som urobila v štúdiu „Nová rómska duchovná identita. Charizmatické hnutia medzi Rómami na Slovensku“ (Podolinská 2007, v tlači).

¹⁰ K definícii *sacrum* v rómskom prostredí pozri bližšie poznámku č. 17.

¹¹ Ku komickej postave Róma v „tradičnom prostredí“ pozri Krekovičová 2006.

v „ľudovom“ prostredí prijímajú skôr pozitívne, alebo s rešpektom a parodujú sa len zriedkavo. Ako také zrejme korešpondovali s dobovými „ľudovými“ formami zbožnosti, resp. ich komplementárne dopĺňali.

„Rómske kresťanstvo“ dnes

Väčšina dobových hodnotení rómskej zbožnosti vychádzala z dobového konceptu „náboženstva“ a „kresťanstva“. Tieto koncepty boli pokladané nielen za neutrálne, ale aj za jediné možné a mali silné exkluzivistické zafarbenie. Bez toho, aby sme si to jasne uvedomovali, sme naďalej do veľkej miery „uväznení“ v týchto konceptoch, ktoré pretrvávajú nielen ako bežne používané stereotypy v praxi i v médiách, ale aj v našich vedeckých kategorizáciách.



„Zdola iniciovaná *relokácia sacrum*“. Fasáda rodinného domu. Raslavice. Foto: T. Podolinská, 2006.

V prípade Rómov je veľmi náročné narábať s akýmkoľvek typom zo-
všeobecní. Nakoľko nejedná o komplexný terénny výskum duchovného
života Rómov na Slovensku s jednotnou metodikou, a nakoľko ide o v jadre
dynamický fenomén, možno nižšie načrtnutý obraz brať zatiaľ s rezervou.
Vypovedá len o istých spoločných črtách duchovného života Rómov, žijú-
cich vo vybranom počte rómskych komunít prevažne vidieckeho charak-
teru. Vychádzam pritom zatiaľ z ojedinelého plošného terénneho výskumu
v deviatich rómskych lokalitách, ktorého som sa osobne zúčastnila v roku
2003¹² a môjho výskumu v jedenástich rómskych osadách na východnom
Slovensku v roku 2006. Všetky údaje je navyše potrebné dávať do kontextu
so súčasnou „ľudovou“ (vidieckou) vierou ako takou, na pozadí ktorej vy-
znievajú viac alebo menej kontrastne („špecificky“ rómsky).¹³

Zo zistení týchto výskumov vyplynulo, že Rómovia sa stavajú k majo-
ritnému kresťanstvu, ktoré sa im na Slovensku ponúka, pomerne kriticky:

1. „Majoritné kresťanstvo“ na Slovensku väčšina Rómov chápe ako „biele
kresťanstvo“. Vnímajú ho ako etnicky a kultúrne podmienené, ako nábožen-
stvo majority a pre majoritu („*Ukazovali nám Boha zvrchovane. On je tu,
a vy k nemu nemáte prístup*“, Podolinská 2003a: 171).¹⁴

2. „Majoritné kresťanstvo“ je podľa Rómov príliš formálne. Osobitne kri-
tickí sú Rómovia k „tradičným“ majoritným formám religiozity (zbožnosť
meraná počtom návštev kostola).¹⁵ Skutočná zbožnosť sa však podľa Ró-
mov má merať intenzitou náboženského prežívania („*viera v srdci*“, „*viera
zo srdca*“).

Fenomén, ktorý sa tu pokúsím opísať a ktorý nazývam „rómskym kres-
ťanstvom“, je vlastne voľne povedané rómskou „tradičnou“ („ľudovou“,
vidieckou) vierou či rómskou „tradičnou“ zbožnosťou, fungujúcou svoj-

¹² Konkrétne ide o materiál získaný z prvého plošného religionistického výskumu rómskej
zbožnosti na Slovensku s názvom „Religiozita slovenských Rómov“, ktorý prebehol v roku
2003 pod vedením Milana Kováča a Arne B. Manna v rómskych komunitách v obciach:
Čakajovce, Lukáčovce, Madunice, Rankovce, Bôrka, Lomnička, Bystrany, Letanovce, Spišské
Tomášovce, Poštárka (sidlisko), Zborov, Žilkovce, Telgárt, Plavecký Štvrtok. Lokality na
výskum boli zámerné volené ako rôzne sondy: etnicky aj konfesijne rôznorodé lokality,
s odlišnými typmi majoritného vierovyznania a pod. (Zhrnutie výskumu pozri v: Kováč –
Mann 2003: 129–146.)

¹³ K „špecifickosti rómskej religiozity“ Z. Palubová uvádza: „ľudové náboženstvo Rómov má
určité osobité prejavy, ale ich špecifickosť spočíva nie tak v pôvodnosti javov (...), ale v ich
intenzite, frekvencii výskytu, výraze (...), vo vonkajšej podobe...“ (Palubová 2003: 33).

¹⁴ /Neróm/ si nikdy nesadne do lavice, v ktorej sedí Róm“, „Oni nekukajú, že idete k Bohu, oni
kukajú, jaké máte šaty“ (Djurišičová 2003: 111); „Keď ideme do koscela, ta se biele hnevajú,
že už Cigani su v koscele“ (Palubová 2001b: 83).

¹⁵ „To neni šicko kostol. Dám sebe obrázok a modlím sa. Keby som neveril v Boha, tak
neberem do chyže ani toto“ (Djurišičová 2003: 111); „My máme viru kresťanskú. Hoci do
kostela nechodíme, to je skutočná pravda. Obrázky ale máme!“, „My nechodíme do kostela,
ale vjerime!“ (Podolinská 2003a: 162).

ským spôsobom „v“ majoritnej viere (na jej okraji) a svojským spôsobom
„mimo“ nej, či paralelne „s“ ňou. Presnejšie budem hovoriť o niečom, čo
majoritne klasifikujeme ako „formálny“ alebo „vľadný“ katolicizmus
s prvkami „tradičnej ľudovej viery“, ktorý Rómovia spontánne praktizujú
v osadách na východnom Slovensku. Mám teda na mysli náboženskú situá-
ciu v osadách, ktoré ešte „neprešli“ misiou či silnejšou evanjelizáciou nie-
ktorej z nových alebo tradičných náboženských cirkví (prípadne situáciu
pred týmto kontaktom).

Z momentálne jestvujúcich výskumov vyplynulo predbežne niekoľko
základných črt súčasného „rómskeho kresťanstva“.

1. „Flexibilná relokácia *sacrum*“:¹⁶

Rómovia dokážu flexibilne relokovať, (t.j. umiestňovať a pre-
miestňovať) *sacrum*¹⁷ v priestore i v čase. Do veľkej miery to súvisí

¹⁶ Termín „relokácia *sacrum*“ tu používam ako adaptáciu konceptu „kultúrnej relokácie“ miesta
identit v prípade diasporických kultúr. Edward Casey hovorí o schopnosti diasporickej
(nomádskej) kultúry relokovať artikulačné miesta identity v „neohraničenej“ lokalite či lokalite
bez hraníc („nonlimited locality“). „Nomádsky priestor“ je podľa neho veľmi presne
lokalizovaný, vždy sa javí ako určité miesto na *tomto tu* mieste. Zároveň však nie je
delimitovaný, je špeciálnym druhom priestoru. Konkrétne miesto tak nie je len konkrétnym
miestom tu, na tomto mieste vypichnutom z priestoru, ale je zároveň miestom v lokalite bez
hraníc (Casey 1997: 304). Rob Wilson a Wimal Dissanayake (1996: 2) hovoria v tejto
súvislosti o „reartikulácii identity“ v procese „prekladania“ a „premiestňovania“ („translating
and translocating“) miesta identity. Ide v podstate o schopnosť diasporickej kultúry
redefinovať silnú citovú väzbu ku konkrétnemu priestoru, artikulačnému miestu identity
(napríklad vlasť), vnímanému ako striktné geograficky vyčlenenému priestoru. Podľa Benziho
Zhanga moderná diasporická identita tak istým spôsobom ruší homogénne mody
„prináležania“ a pracuje s deteritoriálnou konštrukciou identity, ktorá je súčasne lokálna aj
translokálna (globálna) (Zhang 2006: 151). Tak môže napríklad moderný Číňan plnohodnotne
prežívať svoju čínsku identitu v Amerike, prostredníctvom symbolickej solidarity
a symbolickej vlasti „bez hraníc“ (Zhang 2006: 133). Koncept „relokácie“ v konštrukciách
identit moderných diasporických kultúr pokladám za veľmi inšpiratívny. Pracuje
s diasporickým-nomádske-cestovateľským typom identity, ktorá už netuší „reálne putovať“
ani „reálne sa vrátiť do geografickej vlasti“. K artikulačnému miestu identity preto pristupuje
translokálne, čo jej umožňuje priestorovú flexibilitu. Schopnosť „relokácie“ tiež zaujímavým
spôsobom poukazuje na konštrukciu identít skupín žijúcich zámerné „na hranici“, pričom
„hranicou sú oni sami“. Domnievam sa, že koncept „relokácie“, ktorý sa navonok prejavuje
i v schopnosti „flexibility“, sa dá veľmi úspešne uplatniť aj v prípade Rómov, a to i bez
ďalšieho rozvíjania diasporického či nomádskeho aspektu ich kultúry. Na priblíženie rómskej
schopnosti „flexibilne relokovať *sacrum*“ použijem ešte jeden citát od Gillesa Deleuzeho
a Félixu Guattariho: „Absolútne je lokálne, najmä preto, že jeho miesto nie je delimitované“
(Deleuze – Guattari 1987: 494). To je takmer presná definícia rómskeho vnímania *sacrum*,
ktoré je lokálne (viazané na predmet a časopriestor), ale zároveň translokálne. „Rómske
sacrum“ tak má vysoký potenciál „relokácie“ (zmeny miesta, predmetu, časopriestoru) – preto
v tejto súvislosti hovorím o „flexibilnej relokácii *sacrum*“.

¹⁷ V tomto smere je opäť ťažké použiť akúkoľvek „klasickú“ religionistickú definíciu termínu
sacrum, pretože rómske vnímanie *sacrum*, ani jednej z nich celkom nezodpovedá. Najbližšie

s prevládajúcim predmetným vnímaním *sacrum* a nižšou mierou požiadavky časopriestorovej stability *sacrum*. V „rómskom kresťanstve“ sa nestretávame s takou mierou časopriestorovej viazanosti a ukotvenosti, ako je to bežné v „majoritnom kresťanstve“. V „majoritnom kresťanstve“ sú prítomné dva typy predstáv, ktoré v podobe dôrazov či akcentov formujú náboženskú prax a zbožnosť: a) istý druh sakrálny „topofílie“,¹⁸ b) istý druh sakrálny „chronofílie“. *Sacrum* je v nich *fixne* viazané na isté konkrétne a nepremiestniteľné body v priestore a v čase (*sacrum* prítomné iba/najmä počas cirkevných obradov, *sacrum* viazané na múry kostola, múry cintorína atď.). Medzi Rómami sa *sacrum* uctieva predmetne a lokálne, táto predmetnosť a lokálnosť však nemá *fixný*, ale *flexibilný* charakter. *Sacrum* tak síce je usídlené v kostole, kríži, kaplnke, obraze, soche, ruženci atď., ale „jeho adresa“ v tomto smere nemusí byť trvalá. Z vonkajšieho pohľadu sa to naozaj javí ako „sťahovanie“, pružné premiestňovanie (relokácia) *sacrum* z miesta na miesto, resp. pružné „vyviazanie“ *sacrum* z pôvodných časopriestorových bodov a jeho pružné „naviazanie“ na iné/nové. *Sacrum* sa začne „javíť“ = uctievať na inom mieste alebo prostredníctvom iného predmetu. Pôvodne „posvätný predmet“ tak môže svoju „posvätnosť“ celkom stratiť, môže sa beztriestne opustiť, zničiť alebo zahodiť; podobne pôvodne „posvätné miesto“ sa môže prestať aktívne uctievať a pod.

Flexibilná relokácia *sacrum* do veľkej miery súvisí s možnosťou aktívneho vstupu, aktívnej účasti, resp. iniciácie – nielen zo strany Boha (A), ale i zo strany človeka (B). „Posvätnosť“ predmetu nie je implicitná ani samozrejmalá, vopred „zvonka/zhora daná“, ale určuje sa (aj) prostredníctvom konkrétneho individua „zvnútra/zdola“ a závisí (aj) od jeho vôle, resp. posúdenia. *Sacrum* je v predmete prítomné dovtedy, kým sa „javí“ (ako funkčné, kým pôsobí). Indikátorom *sacrum* je teda človek, individuum. V okamihu, ako sa *sacrum* v predmete prestáva „javíť“ (predmet stráca svoju účinnosť, sklame, prestáva chrániť, nesplní žiadosť a pod.), predmet

má asi k eliadovskému konceptu *sacrum*, v zmysle jeho zjavovania/prejavovania sa vo svete vecí. Boh je aktívny činiteľ (ottovský „Živý Boh“), ktorý sa vníma najmä prostredníctvom jeho pôsobenia a „javenia sa“ vo svete vecí. Predmet/miesto, v ktorom dochádza k javeniu *sacrum* je sakrálny, „posvätný“, v zmysle obsahovania a sprostredkovania *sacrum*. „Posvätné predmety“ sú do veľkej miery vnímané ako komunikačné médiá a „posvätné miesta“ ako mediátory božskej moci. Rómske vnímanie *sacrum* približne zodpovedá eliadovským termínom z jeho morfolologickej koncepcie *sacrum*, najmä termínom *hierofánia* – teda „zjavovanie *sacrum*“ a *kratofánia* – „prejavovanie božskej moci“ (napríklad Eliade 1998: 106–132).

¹⁸ Gaston Bachelard hovorí o „topofílii“, ako o silnej citovej väzbe na konkrétne miesto, ktorá je ústredným prvkom v procese konštruovania identity (Bachelard 1969: 8).

prestáva byť (vnímaný ako) „posvätný“. Mieru aktívneho vstupu človeka do procesu (re)lokácie *sacrum* určuje aj miera aktuálnej potreby.

Ako príklad „zdola“ iniciovanej relokácie *sacrum* (B), môžem uviesť pamätník obetiam povodní v strede jarovnickej osady, ktorý pozostáva z pamätnej tabule s menami obetí a mramorového kríža. Hoci toto miesto nebolo nikdy vysvätené, a kríž má oficiálne iba komemoračnú funkciu, Rómovia ho používajú vo svojom každodennom praktickom živote, keď (okrem večného sušenia svojich kobercov na plote okolo pamätníka), hádžu k pamätníku drobné mince „keď treba zrušiť prisahu“. Okrem priestorovej relokácie je tu rovnako zastúpená časová. Zaznieva v spojení „keď treba“, čo znamená, v ktorúkoľvek dennú alebo nočnú hodinu. V noci sa napríklad často využíva „vernostná“ prisaha na kríži pred kostolom alebo na cintoríne, pretože kostol je vtedy zatvorený (z pohľadu Rómov je vlastne až na niekoľko výnimiek zatvorený „stále“). Táto „zdola“ (zo strany človeka) iniciovaná relokácia má výrazne funkčno-praktický ráz.



Interiér rómskeho obydľia. Žehňa. Foto: T. Podolinská, 2006.

Na východnom Slovensku som sa bežne stretávala i s fenoménom „zhora“ iniciovanej relokácie *sacrum*“ (A), keď si Rómovia pod vplyvom osobných mystických zážitkov (z Božskej inšpirácie) postavili buď vlastnú „rómsku“ kaplnku v tesnej blízkosti osady (najmä ak kostol alebo „oficiálny“ kríž bol „až príliš ďaleko“), alebo individuálnu kaplnku v blízkosti vlastného domu, ktorá slúžila aj ostatným členom komunity.

2. Prézenty charakter:

„Rómske kresťanstvo“ má prezenty charakter. Je orientované na pozemský život a na prítomnosť. Vzdialenej minulosti, ani vzdialenej budúcnosti sa neprikladá veľký význam. Validitu má aktuálna prítomnosť a deje s ňou úzko spojené (v gramatických kategóriách predprítomného a v blízkej budúcnosti prebiehajúceho času). Z tohto dôvodu sa náboženská sankcia aj náboženská odmena očakáva takmer okamžite (prípadne v blízkej budúcnosti). Každá situácia, ktorá istým spôsobom vybočuje „z normality“ sa interpretuje v náboženskej rovine. Väčšinou ide o udalosti negatívneho charakteru, ktoré sa vnímajú a interpretujú ako Boží trest. Typická je tiež prevaha predstavy „Trestajúceho Boha“. Pre každú negatívnu udalosť sa v blízkej minulosti vyhľadá dôvod v zmysle porušenia zmluvy (väčšinou prísahy). Prézenty charakter „rómskeho kresťanstva“ dokladajú tiež pomerne vágne predstavy o posmrtnom živote, resp. neprepracovaná eschatológia. „Peklo“ ani „nebo“ nestesňujú dokonalé obrazy „zla“ a „dobry“ („aj v nebi sa musí pracovať“). Známa predstava, že všetci „Cigáni idú do neba“ je tiež prejavom prezenty vnímania kresťanstva: keďže trest za zlé skutky prichádza v rómskom živote okamžite, každý Róm si už na zemi odpyká svoje hriechy a „do neba“ odchádza „očistený“. Vo väčšine rómskych eschatologických predstáv preto „peklo“ (a „očistec“ chýba) a „nebo“ plní skôr úlohu záhrobia, kde sa žije „o niečo lepšie“ ako tu na zemi. Prézenty charakter „rómskeho kresťanstva“ môže viesť k nerozvíjaniu naratívov o posmrtnom živote. Bohaté spektrum naratívov o revenantoch („*muloch*“) je dokladom toho, že záhrobie sa istým spôsobom „eviduje“, ale len do tej miery, do akej má aktuálny kontakt s pozemským svetom v žitej prítomnosti.

3. Pragmatický typ zmluvy s Bohom:

Rómska komunikácia s Bohom má pragmatický, resp. praktický charakter. Na ilustráciu uvediem úryvok dialógu z terénneho denníka (Podolinská, výskum 2006): „Veríte v Boha?“ – „*Ta veríme, šak sú deti ešte malé!*“ Viera je tu vnímaná ako výmenný artikel za Božiu ochranu. Doslovne má charakter striktné obchodnej zmluvy, kde sú presne stanovené podmienky typu „niečo za niečo“. Tento kontrakt sa uzatvára ad hoc, pre konkrétnu

udalosť a má tiež výrazne prezenty charakter. Rómovia „nerozumejú“ časovo vzdialeným a vágnym, v symbolickej rovine formulovaným „Božím odmenám“ v podobe „spásy“, alebo „lepšieho posmrtného života“. Táto zmluva má obojstranne záväzný charakter, v prípade jej nedodržania zo strany Boha, má Róm plné právo byť nahnevaný, hromžiť, prípadne potrestať či zničiť posvätný predmet, pri ktorom bola zmluva zložená. Počas výskumu som sa stretávala s olámanými/sekerou utátnymi nohami a rukami Krista na kríži. Tento jav som si najskôr vysvetľovala ako prejav vandalizmu, ale neskôr mi bolo vysvetlené, že išlo o „oprávnené“ potrestanie sochy Krista za nedodržanie zmluvy v zmysle: „*však On už vie, za čo!*“ Aj už spomínané rómske „rušenie prísahy“, sa de facto vníma ako povolený akt „odstúpenia od zmluvy“ a deje sa v rovine obchodnej symboliky: Bohu sa za odstúpenie ponúkne peňažná satisfakcia. Ide len o menej významné prísahy, a preto sa aj ponúkaný obnos obmedzuje na drobné mince. Rovnakým spôsobom Rómovia vnímajú peňažné dary zbierané počas oficiálnych bohoslužieb. Mince vhoďené do „kostolných zvončekov“, zastrčené doma za rákami obrazov, pohodené v kaplnkách a roztrúsené okolo krížov sú „Božie“, a viackrát som sa stretla s negatívnym hodnotením faktu, že kňaz (cirkev) s nimi manipuluje. Keďže tu nejde o „bežné milodary“ ale o finančné vyrovnanie, kňaz vstupuje do cudzieho kontraktu, čo sa pokladá za nežiaduce.¹⁹

4. Bezprostrednosť komunikácie s Bohom:

Bezprostrednosť komunikácie s Bohom sa v „rómskom kresťanstve“ prejavuje vo viacerých fenoménoch: a) ambivalentný postoj k osobe kňaza, b) individuálna komunikácia: modlitby, prosby, kľatby, prísahy, c) dôraz na zážitkovosť a emocionálnosť.

A) Rómovia neuznávajú privilegovaný status v komunikácii s Bohom. („*Boh neprehovára len k dajme tomu farárom, a k misionárom, a že k takej obyčajnej Cigánke, jak sem já, že neprehovári?! Ale prehovári!*“, Podolinská 2003a: 173). Postava kňaza je vnímaná ambivalentne. Kňaz (môže) byť pre nich autoritou (Mann 1995: 157), táto je však do veľkej miery založená na báze strachu a rešpektu (Čureja 1995: 77).²⁰ Stretávame sa tu tiež

¹⁹ Rómovia ma viackrát ubezpečovali, že by nikdy nevzali mince hodené ku krížu či kaplnke, z dôvodu rušenia prísahy, pretože „tieto patria Bohu“. Takto pohodené peniaze môže podľa Rómov z neznalosti zobrať iba „biely“, ktorý tomu „nerozumie“ (Podolinská, výskum 2006). Niektoré príbehy sa však týkali trestu, ktorý postihol tých Rómov, čo s „Božimi“ mincami manipulovali. Napokon, ani počet výskytu jednotlivým minci, nezodpovedá realite každodenného rušenia množstva prísah. Po istom čase je zrejme zmluva už „premlčaná“.

²⁰ „Mysli si, že kňaz vlastní určitú magickú silu, ktorou im môže uškodiť“. Napríklad často sa stretávame u Rómov s termínom „*te zaginel*“ – začítať, čo znamená, že kňaz pri čítaní z misála môže začítať toho, na koho sa hnevá, a tak mu privolať nešťastie (Čureja 1995: 77).

s predstavou, že kňaz je osoba, obdarená magickou silou,²¹ a preto môže vykonávať „magické úkony“. Okrem takto interpretovaných sviatostí krstu, manželstva a sviatosti pomazania nemocných²² môže jedine kňaz zrušiť platnosť (ľahkovážne) zloženej prísahy,²³ eventuálne vykonať „vernostnú spoveď“ ženy v prítomnosti manžela (a opačne) (Botošová 2003, Podolinská, výskum 2006). Na druhej strane sa pomerne často (aj v katolíckom prostredí) stretávame s kritickým a nedôverčivým postojom k postave kňaza: „...šak sú kňazi, biskupi, rímsky otec. Ani ten sa s Bohom nevypráva, a ten by bol najbližšie“ (Palubová 2003: 19)²⁴ a s vnímaním kňaza ako človeka, ktorý má ľudské túžby a potreby.²⁵ Kňazský celibát Rómovia vnímajú ako niečo, čo sa prieči ľudskej prirodzenosti. Medzi Rómami nie je pozitívne hodnotený: kvôli nemu kňaz nie je „tak celkom človek“. Kým u majority celibát posúva postavu kňaza vo valorizačnej stupnici skôr na pozíciu „nad-človeka“, u Rómov je badateľná opačná tendencia. Navyše úctu voči kňazovi nechápu ako povinnú a „vopred zjednanú“. O rómskom prijatí či ignorovaní kňaza výrazne rozhoduje miera jeho osobnej charizmy.

B) Rómovia chápu komunikáciu s Bohom ako niečo osobné, individuálne, intímne. S Bohom majú nezriedka bezprostredný vzťah, rozprávajú sa s ním, počujú ho, túžia sa s ním stretnúť.²⁶ S Bohom komunikujú prostredníctvom svojich situačne improvizovaných modlitieb,²⁷ prosieb, žiadostí, zariekaní, prekliatí, prísah atď. Rómska „modlitba“ má charakter osobného rozhovoru a osobnej prosby alebo požiadavky na Boha. Môže mať pozitívny (prosebný) alebo ochranný charakter (zariekania proti zlým snom a pred duchmi mŕtvych) (Palubová 2001b: 90). Modlitba tiež môže prosieť o pomoc v situáciách inak nezlučiteľných s „Desatorom“,²⁸ a môže

²¹ „Kňaz je v takomto ponímaní kúzelníkom. ...Čím je kňaz medzi veriacimi obľúbenejší, čím má vyššiu hodnotu, tým sa účinok jeho pôsobenia umocňuje“ (Palubová 2001b: 94).

²² „Farár je dôležitý pri krste, sobáši a pohrebe. Kto by to ináč spravil? Iba farár!“ (Palubová 2001b: 94).

²³ „Keď porušia prísahu, zaklamú, my ich potom musíme chtiac-nechtiac ratovať. Dovtedy chodia za nami, kým im nepomôžeme“ (kňaz, Palubová 2001b: 83).

²⁴ „V Boha veríme, ale farárovi neveríme“ (Podolinská 2003a: 154).

²⁵ „Farár je taký istý človek ako my, takisto si zahreší jak ja. Hlavný je Boh“ (Palubová 2001b: 94); „Nikde není napísané, aby farári sa neženili. Veď boh stvoril muža a ženu na to, aby sa množili a plodili“ (Podolinská, výskum 2004).

²⁶ „Pán Boh, prid' ku mne, mám Ťa rada, zjav sa mi“ (detská modlitba, Botošová 2003: 75).

²⁷ Příklad veľmi intenzívneho prežívania modlitby na spôsob dialógu s reálnou osobou (Boh odpovedá, rozpráva sa s veriacim, dokonca má s ním fyzický kontakt): „... On má taký tichý, milý hlas. To není tvoje svedomí! On ti hovorí do srdca. Boh vie aj kričať, zakričať na teba, keď sa mu niečo nelíbí. Až s tebou hŕkne! A jeho objatí! Já sem raz byla v takém zúfalém stavě. A já sem normálně vjedzela, jak mňa můj Boh má takto na rukách a tak jak malého fagana mňa čičíkal“ (Podolinská, výskum 2004).

²⁸ „Bože, daj abych pokraděl, abych mjel volnú cestu!“ (Podolinská, výskum 2003).

mať dokonca záškodný charakter (prosba o škodenie iným osobám).²⁹ Okrem modlitby sa ako forma mediácie s Bohom používajú aj obete, resp. obetné dary (sviečky, kvety, peniaze), väčšinou ako prejav vďaky za už vykonané dobrodenie (Palubová 2001b: 90). O špecifickom vzťahu k Bohu tiež svedčia už spomínané prípady „hromzenia na Boha“, v prípade nespokojnosti.³⁰



„Náboženstvo všedného dňa.“ Privátny oltár v interiéri rómskeho obydľia. Žehňa.
Foto: T. Podolinská, 2006.

Pre rómsku komunikáciu s Bohom je typická familiárnosť.³¹ Rodinný sociálny model je zrkadlovo premietaný aj do komunikácie s posvätnom. Boha vnímajú ako svojho otca a má u nich najvyššiu možnú autoritu (Mináč 2003: 40). Časté sú deminutívne označenia „o Deloro“ = Božíček (z „o Del“ = Boh) (Kovács 2003: 61, Botošová 2003: 75) a privlastňovanie boha

²⁹ Napríklad fenomén tzv. „premodlievania“ v Plaveckom Štvrtku (Podolinská, výskum 2003).

³⁰ Z. Palubová spomína medzi Rómami v Levoči hádzanie zhnitých zemiakov proti nebu so slovami: „Na, zožri si ich, keď si mi take dal!“ (Palubová 2001b: 87).

³¹ „To nie je len že Boh. Musíme povedať Otec, lebo keď mu nepovíme Otec, tak nač sa k nemu potom budeme modliť?!“ (Podolinská, výskum 2004).

„náš Boh“, „môj Boh“ (Podolinská 2003a: 173); alebo sa používa kombinácia privlastnenia s deminutívnym označením: „Božíčku moj dobrý“, „Božíčku moj zlatý“ (Palubová 2001b: 86). Privlastňovanie je zaujímavá forma špecifikácie Boha, keď sa myslí konkrétny, „ten náš“ Boh (t.j. v podtexte zaznieva vyčlenenie „od toho iného“).³² Panna Mária (v katolíckych regiónoch) je druhým najvýznamnejším stelesnením *sacrum*. Podobne ako v prípade Boha, dochádza k privlastňovaniu Márie („naša milostivá panenka“, Palubová 2001b: 88), a zároveň k zdôrazňovaniu jej úlohy ako matky („Matička Boža“, „Matička moja zlatá“, Palubová 2001b: 88). *Sacrum* ako také zosobňujú najmä Boh a po ňom postavy Panny Márie a Ježiša, kult svätých nie je významnejšie zastúpený, čo možno opäť interpretovať (aj) ako prejav bezprostrednosti, resp. nepotrebnosti výraznejšej formy mediácie: „Já nemenujem šeckých svatých, kým by som došla k Pánu Ježišovi, bola by som unavená“ (Podolinská, výskum 2004).

C) Významným prejavom bezprostrednosti rómskej komunikácie s Bohom patrí vysoká miera emocionality a intenzity prežívania náboženských úkonov, resp. dôraz je tu kladený na náboženský zážitok.

5. Emická interpretácia náboženských noriem

v „rómskom kresťanstve“:

Rómovia majú vlastné morálne axiomy³³ a emicky interpretované majoritné normatívy (pričom deliaca čiara závisí viac-menej od uhla pohľadu pozorovateľa). U Rómov sa stretávame s odlišným chápaním majoritných kresťanských noriem,³⁴ resp. s ich emickou interpretáciou. Tak nie je pravdivý všeobecne rozšírený názor, že Rómovia nerešpektujú prikázania „nepokradneš“ a „nepožiadáš majetok blížneho svojho“ (siedme a deviate prikázanie).³⁵ Týmto pravidlami sa Rómovia cítia byť viazaní, ale ich platnosť vnímajú cez emický kód. Nedodržiavanie interných skupinových noriem je Rómami hodnotené negatívne a emické tresty sú veľmi prísne. Navyše sú sankcionované v náboženskej rovine, nielen v podobe Božieho hnevu, ale priameho Božieho trestu. Ich externé dodržiavanie (smerom

k majorite) už nie je nábožensky sankcionované, a ich emická interpretácia môže byť dokonca pozitívna. Tak smerom k majorite je napríklad delikt krádeže povolený, resp. zdôvodnený potrebou uživenia a prežitia rodiny a hodnotí sa pozitívne ako šikovnosť a schopnosť postarať sa o rodinu. Z tohto uhla pohľadu potom nejde o prečin. Krádež vo vnútri rómskej komunity je však už vnímaná ako delikt („Róm Róma neokradne“, (Hübschmannová 1991: 37) a má celkom odlišné hodnotenie. Podobne je to s ôsmym prikázanim („Nevyslovíš krivé svedectvo proti blížnemu svojmu!“), ktorého porušenie smerom k majorite nie je emicky sankcionované (Palubová 2001b: 92). V rámci rómskeho spoločenstva je však krivá prisaha pokladaná za jeden z najhorších hriechov, podliehajúci priamemu a takmer okamžitému Božiemu trestu. O závažnosti tohto deliktu svedčí, že je nezvratiteľný (neospravedliteľný).³⁶ Medzi Rómami prisaha funguje ako najsilnejší a najbežnejší sociálno-etický normatív a regulatív. Lahkovážne vyslovená prisaha sa za istých špecifických okolností³⁷ dá zrušiť, ale len v prípade, že ešte nedošlo k jej porušeniu (Kováč 2003: 140). Špecifickým typom prisahy je tzv. „vernostná“ prisaha, ktorou sa reguluje dodržiavanie emického normatívu o partnerskej vernosti (pendant šiesteho a desiateho prikázania, „Nezosmilníš!“, „Nepožiadáš manželku blížneho svojho...“), (Botošová 2003: 79–80, Kováč 2003: 140–141, Podolinská, výskum 2006). „Vernostná“ prisaha v sebe väčšinou obsahuje formulku, zabráňujúcu jej možnému zrušeniu, a tak je fakticky nezrušiteľná. K závažným prisahám tiež patria prisahy na deti (najmä maličké bábätká). Zaujímavý je tiež rodový podtext tohto normatívu, ktorý sa (napriek všeobecnej záväznosti) vzťahuje viac na ženy ako mužov (Palubová 2001b: 92).³⁸ Krivá prisaha (najmä „vernostného“ typu) sa pokladá vo všeobecnosti za jeden z najťažších hriechov ženy; stretávame sa tu dokonca s predstavou prenosu tohto hriechu z matky na dieťa (Palubová 2001b: 91), najmä počas kojenia (Podolinská, výskum 2006).

Hlavným garantom dodržiavania interných rómskych noriem je Boh, preto k ich porušovaniu dochádza len výnimočne. Každý, kto tak robí, si je plne vedomý následkov, ktoré bude znášať. Stručne to vyjadruje jedno staré rómske príslovie: „Pred žandarmi sa môžeš schovať, pred Bohom nie“ (Hübschmannová 1991: 7).

³² Tu pritom môže ísť o špecifikáciu na spôsob privlastku: Boh, ako ho vnímame my (Rómovia), alebo o ontologickú diferenciáciu „iný (rómsky) Boh“.

³³ Spomeňme napríklad len medzi Rómami bežne tradovanú etiológickú legendu, ktorá náboženskou cestou ospravedlňuje existenciu fenoménu krádeže medzi Rómami. S týmto motívom sa možno stretnúť už v Polívkových rozprávkach. Príbeh „Prečo smú Cigáni kradnúť“ hovorí o tom, ako Cigán ukradol jeden zo štyroch kincov, ktorými mal byť Kristus pribitý, a preto boli nohy prebité len jedným klincom. Za prejavenu ľútosť a súcit potom Kristus dovolil Cigánom kradnúť (Polívka 1930: 40).

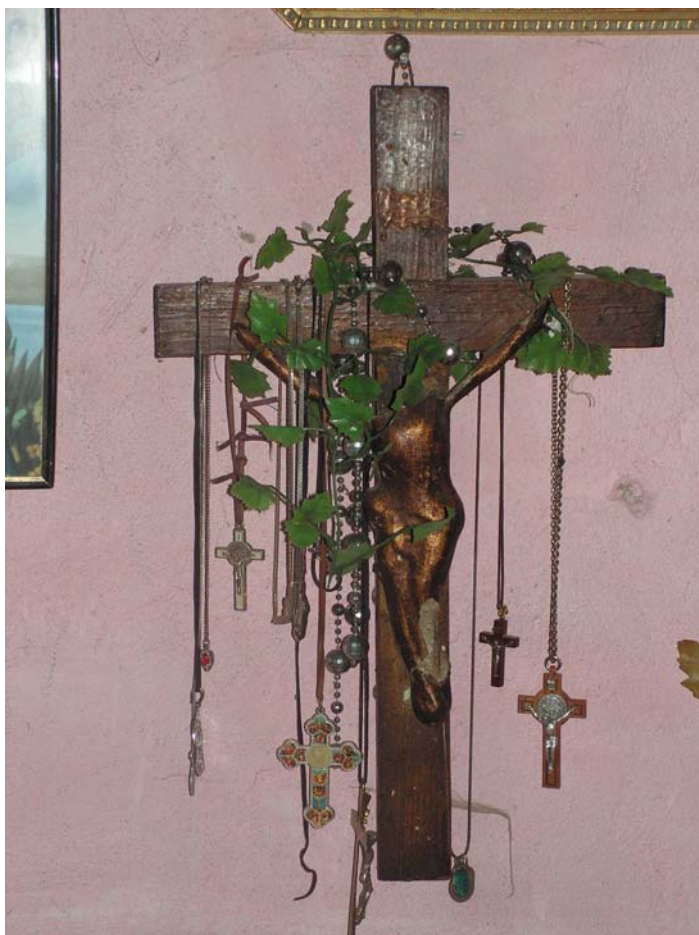
³⁴ „V ľudovej viere Rómov Desatoro božích prikázaní nemá priamy vplyv na hodnotenie javov v kategóriách „dobré“ a „zlé“...“ (Palubová 2001b: 91).

³⁵ Čureja 1995: 77.

³⁶ „Vernostné“ prisahy patria k najdôležitejším regulatívom vzťahov v rodine. Pri výskume na východnom Slovensku som sa stretla s rozprávami o veľmi konkrétnych Božích trestoch, ktoré stihli krivoprisažníkov (väčšinou išlo o smrť alebo vážnu chorobu vinníka alebo jeho detí).

³⁷ V kostole, pri spovedi, za prítomnosti kňaza (katolícke prostredie, Levoča, Palubová 2001b: 93), zaplatením omše za zrušenie prisahy (gréckokatolícke prostredie, Telgárt, Kováč 2003: 140).

³⁸ „Muž neveru nikdy neodpustí. ...Muž však neverný byť môže“ (Botošová 2003: 79).



Interiér rómskeho obydli. Žehňa. Foto: T. Podolinská, 2006.

6. Individualizmus „rómskeho kresťanstva“:

Individuálna (zbožnosť jednotlivcov) a privátne realizovaná zbožnosť výrazne prevláda nad kolektívnymi a verejnými formami zbožnosti. Tieto sa obmedzujú na základné prechodové rituály (najmä narodenie a smrť), ktoré sa spájajú s „kolektívne“ (rodinne) prejavovanými formami zbožnosti. Niekedy sa „kolektívne“ riešia aj partnerské problémy, resp. podozrenia

z nevery, keď podozrivý musí zložiť verejnú „vernostnú“ prisahu. Komunita tu však slúži len ako „ľudový svedok Božieho súdu“, aktívne do deja nevstupuje. Väčšina všetkých prejavov rómskej zbožnosti sa deje individuálnym a súkromným spôsobom, čo je v kontraste s prevažne verejnými a kolektívnymi formami zbožnosti v majoritnom kresťanstve.



„Domáci oltárík“. Interiér rómskeho obydli. Abranovce.
Foto: T. Podolinská, 2006.

7. „Rómske kresťanstvo“ ako náboženstvo všedného dňa:

V „rómskom kresťanstve“ sa stretávame skôr s individuálnymi prejavmi zbožnosti (ktoré nemajú ustálený charakter), eventuálne s praktikami, ktoré nevytvárajú istý ustálený a komunitami petrifikovaný súbor či systém praktík či rituálov. Výnimkou sú sviatosti krstu a sviatosti pomazania nemocných (posledného pomazania), ktoré možno istým spôsobom interpretovať na spôsob „prechodových rituálov“, a ktoré sa v rómskom prostredí prežívajú kolektívne. Samotný cirkevný obrad „krstu“ sa však medzi Rómami vníma skôr ako apotropajná praktika (spolu s ostatnými magickými úkonmi na ochranu novorodenca).³⁹ Posledné pomazanie, spolu s cirkevným pohrebom patrí zase k nevyhnutným úkonom na zabezpečenie pokoja zomrelého na druhom svete a slúži tiež ako ochranná praktika pred návratom ducha zomrelého (Čureja 1995: 77).⁴⁰ V bežnom „rómskom kresťanstve“ sú to tiež dve jediné situácie, keď je nevyhnutná účasť náboženského špecialistu – kňaza.⁴¹

Termín „náboženstvo všedného dňa“, ktorý tu predbežne používam, má naznačiť nepotrebnosť kolektívnej systematizácie a petrifikácie náboženských praktík, nepotrebnosť cyklicky, resp. pravidelne sa opakujúcich kolektívnych foriem zbožnosti (absencia „sviatkujúcej zbožnosti“) z čoho okrem iného vyplýva aj nepotrebnosť náboženského špecialistu (až na vyššie spomínané prípady, keď dôjde k jeho „zapožičaniu“). Pre „náboženstvo všedného dňa“ je typická aj silná miera individualizmu a liberálnosti konkrétnych foriem komunikácie so *sacrum*.

8. Realizmus a obraznosť náboženských predstáv:

Rómske predstavy o Bohu sú väčšinou pomerne konkrétne (stretávame sa tu s antropomorfizmom, Palubová 2001b: 86, Palubová 2003: 18, Kovács 2003). Boh má často podobu starca („...*musí byť veľký a mať veľké ruky a oči, že vidí celý svet*“, Kováč 2003: 134). Konkrétna podoba Ježiša

³⁹ Viac ku krstu a magickým úkonom na ochranu novorodenca pozri napríklad štúdiu Arne B. Manna (Mann 2003: 85–102). Pokrstené novorodeniatko od nepokrsteného rozlišujú Rómovia na východnom Slovensku na prvý pohľad: nepokrstené musí byť nepretržite zabalené v perinke (obsahujúcej ochranné predmety, najčastejšie už len hrebeň); až pokrstené dieťa môže žena nosiť rozbalené, voľne v náruči (Podolinská, výskum 2006).

⁴⁰ Podobne sviatosť zmierenia v istých prípadoch nadobúda charakter očistnej a ochrannej praktiky. Špecifická „spoveď“ v prípade zrušenia prisahy, chráni pred trestom Božím alebo všeobecne pred nešťastiami, ktoré prisahajúca osoba na seba sama pri skladaní prisahy privolala ako sankciu (Podolinská, výskum 2006).

⁴¹ Cirkevný sobáš nie je nevyhnutnou podmienkou emicky rešpektovanej formy partnerského spoluzitia, plnohodnotne ho zastupuje prisaha na „posvätnom mieste“ (vonkustojaci kríž, kaplnka, ale aj domáci oltárík...) alebo na „posvätný predmet“ (krížik, obraz Krista, Panny Márie a pod.)

a Márie väčšinou zodpovedá obrazom a sochám Ježiša a Márie distribuovaných v regióne.

9. Adogmatizmus „rómskeho kresťanstva“:

Rómovia majú väčšinou laxný/indiferentný vzťah k základným teologickým dogmám, najmä k doktríne Sv. Trojice (Kovács 2003: 60, Čureja 1995: 76),⁴² ku vzkrieseniu a druhému príchodu Krista.⁴³ Špecifický je aj rómsky prístup ku kresťanským sviatostiam (Čureja 1995: 75–78).

10. Snový symbolizmus a viera v revenantizmus:

Za istú črtu „rómskeho kresťanstva“ možno považovať aj silnú vieru v snový symbolizmus a reálnu platnosť snov v tomto svete (príklady snovej symboliky napríklad Palubová 2003: 20–21). Mimoriadne živá je viera v revenantizmus (k recentným podobám viery na tzv. „mulov“ v slovenskom prostredí pozri napríklad Hübschmannová 2005; Mann 1988, 1993, 2001; Palubová 2001a, 2003, Kováč 2004a: 107–108).⁴⁴

11. Magické prvky v „rómskom kresťanstve“:

V porovnaní s majoritným rurálnym prostredím je medzi Rómami intenzívnejšia viera v mágiu; ako kontaktnú („porobenie“) tak slovnú („prekliatie“).⁴⁵ Stretávame sa tu s konkrétnymi spôsobmi manipulácie s „posvätnými predmetmi“ (zapaľovanie sviec pred „svätými“ obrazmi,

⁴² A. B. Mann sa stretol s prípadom menovania Sv. Trojice na spôsob rodiny: Boh (Otec), Mária (Matka) a Ježiš (Syn). Z ústneho rozhovoru v roku 1997.

⁴³ Problém prijatia dogmy o zmŕtvychvstaní Krista zmieňuje už Augustini ab Hortis. Pozoruhodnú rezistenciu si v tomto smere dodnes uchováva najmä staršia generácia, ktorá neprišla do styku s evanjelizáciou: „*Mne vždy hovorila moja starinka (...), že kdes videla, aby mŕtvý vstal? Kristus je furt tam, nechajte ho! Ty si sa pomáta, on nevstal!*“ (Podolinská, výskum 2004).

⁴⁴ Zaujímavý posun v interpretácii fenoménu „mulov“ zachytil Jakub Mináč medzi konvertovanými Rómami v Rankovciach. V súlade s „adventistami“ preferovaným Zjavením Jána, kde sa spomína druhý príchod Krista na zem a kriesenie z mŕtvych, sa medzi nimi objavila potreba zdôvodniť fenomén revenantizmu, ktorý je pre nich naďalej nespochybniteľný. Podľa Mináčových zistení Rómovia tvrdia, že „mŕtvy nemôže prísť spod zeme, kde spí, lebo môže vstať až pri druhom príchode Ježiša Krista, ale zjavovanie mŕtveho robí satan, ktorý síce nevie dať život, ale berie na seba podobu mŕtveho a chodí strašiť príbuzných“ (Mináč 2003: 40).

⁴⁵ „*Klnutie*“, verejná praktika pred svedkami na verejnosti, za svedka sa často berie Boh: „*Ten Boh, ktorý to počul, pri tom klnutí, že sa to splní. Keď nie v tú hodinu (...), alebo na druhý deň, po mesiaci, za týždeň, tak sa to stane za rok. Ale on si spomene, že to povedal a že sa to stalo*“ (Podolinská, výskum 2004). O archaickosti „klnutí“ svedčí fakt, že aj v osadách, kde sa už rómčina aktívne nepoužíva a v prípade mladšej generácie sa stráca takmer úplne, sa „*kľne*“ v rómčine, ktorá tu nadobúda charakter „magického jazyka“: „*Bibas cabila!*“, alebo „*Bibas tu biba!*“ s prekladom: „*Si preklutá do tvojho života celého, že bys zemrela*“, „*Abys skapals! Zlom si nohu, a tak...*“ (Podolinská 2003a: 165–166).

„premodlievanie“,⁴⁶ ktoré majú negatívny/škodiaci charakter: „*Bodaj hu Pánboh taškým križom potrestal*“ (Palubová 2003: 19) alebo/a zároveň sú apotropajného charakteru („*Bože daj, nech sa tomu dotyčnému stane zle..., a mňa ochráň pred šeckým zlým*“), Podolinská, výskum 2004). Patrí sem aj špecifický fenomén rómskej prisahy (Kováč 2003: 129–146; Kováč 2004a: 109) a kliatby, ktoré spadajú do kategórie „mágia slova“. K súčasným fenoménom rómskych magických predstáv tiež patria úkony magickej ochrany novorodenca (Mann 2003: 85–102) a úkony ľubostnej mágie (Hrustič 2006, Botošová 2003: 80, Čureja 1995: 77–78, Kovács 2003: 62).

Pomoc „netradičnej“ terminológie

Problémy, ktoré máme so zaradením „rómskeho kresťanstva“ do našich tradičných kategorizačných štruktúr môžu pomôcť vyriešiť všeobecnejšie alebo iné, v našom prostredí „netradičné“ kategorizačné rámce. Domnievam sa, že v tomto smere môže byť veľmi užitočná typológia náboženstiev Harveya Whitehousea (1995, 2000), ktorý rozoznáva dva divergentné módy religiozity: *doktrinálny* a *obrazový* („doctrinal“/„imagistic“). *Doktrinálny* modus charakterizuje repetitívnosť, diskurzívnosť, nízka miera intenzity náboženských zážitkov a tendencia budovať hierarchicky organizovanú abstraktnú komunitu. *Obrazový* modus charakterizuje sporadickosť, nediskurzívnosť, dôraz na intenzitu náboženských zážitkov a formovanie malých komunit. „Rómske kresťanstvo“ potom zjavne patrí do *obrazového* modu, v ktorom parafrázujúc názov Whitehouseovej knihy „neplatia argumenty ale ikony“ (obrazy). Ak by sme chceli spresniť jeho definíciu „obrazovosti“, resp. aplikovať ju priamo na Rómov, zaradili by sme sem vyššie rozoberané prvky „rómskeho kresťanstva“ ako: neformálnosť, flexibilita, prítomnosť, bezprostrednosť, adogmatizmus, skupinová interpretácia náboženských noriem, amorfnosť a rovnostársky charakter komunit (nepotrebnosť, resp. príležitostné „zapožičiavanie“ náboženského špecialistu), dôraz na zážitkovosť, obraznosť a realizmus náboženských predstáv, vpád „iracionality“ a spontaneity (zázraky, sny, mágia, vízie...). Absencia „sviatkujúcej zbožnosti“ v „rómskom kresťanstve“ súvisí jednak s absenciou sakralizácie času a jednak s prítomným akcentom, ktorý sa prejavuje absenciou rituálov „sprítomňovania/pripomínania“ minulosti.

Ďalšiu na náš prípad aplikovateľnú typológiu možno čerpať z výskumu šírenia nových náboženských hnutí v Európe. Prevažne negatívny postoj

⁴⁶ „Premodlievanie“ – neverejná tajná praktika, modlenie za nešťastie nepriateľa: *My sme za nich zapálili svičky. Na dušičky presne... my sme sa pomodlili velice pekne, a my sme čuli, ale to bolo špatné, že to odnéšlo jedno decko od nich. To sme nesceli! Oni havarovali a došli toho nevinní ľudia. Tí nepraví!*“ (Podolinská 2003a: 166–167).

„európskej majority“ Simon Coleman hodnotí v intenciách stretu dvoch odlišných typov religiozity, ktoré stoja na odlišných „typoch zmlúv s Bohom“. Podľa S. Colemanu možno rozlišovať tzv. *kontraktačné* a *kovenantné* typy „zmlúv s Bohom“. *Kovenantný* zmluvný typ charakterizujú skôr kolektívne záväzky morálneho typu a dlhodobé „vzájomné“ dohody. *Kontraktačný* zmluvný typ má charakter obchodnej zmluvy: je pragmatický, uprednostňuje sa tu krátkodobá logika kalkulačnej stratégie a zisk má uspokojiť predovšetkým záujmy konkrétneho jednotlivca (Bromley – Busching 1988: 16–18, Coleman 2004: 422). Podľa tejto typológie by sme majoritné vzťahy k Bohu mohli zaradiť skôr do kategórie *kovenantných* a rómske do kategórie *kontraktačných*.

„Netradičné“ typológie nám umožňujú zasadiť termín „rómskeho kresťanstva“ do nových interpretačných rámcov, ktoré sú nezávislé od európskej koncepcie „kresťanstva“ aj od európskych koncepcií „náboženstva“. Domnievam sa, že na ich základe možno jasnejšie, presnejšie a nezaujatšie opisovať fenomén súčasnej rómskej zbožnosti, nielen ako deviáciu prípadne ako konzervovanie prvkov a foriem tradičnej majoritnej zbožnosti, ale ako svojbytný fenomén výrazne konvergujúci s „ne-tradičnými“ a „ne-európskymi“ modmi religiozity.⁴⁷ V tomto duchu možno „rómske kresťanstvo“ na Slovensku vnímať ako rómsky „preklad“ a „prepis“ (v zmysle „translácie“ a „transkripcie“) kresťanstva, pričom jeho validita by nemala byť predmetom vedeckých diskusií.

„Čokoládová Mária“ ako netradičný epilóg (alebo úryvky z terénneho denníka)

Príbeh o „Čokoládovej Márii“ začal v Plaveckom Štvrtku, pred piatimi rokmi. Informátorka Grétko o nej rozprávala spontánne, s rozžiareními očami, s istou dávkou tajomstva. Skúmala som tam vtedy niečo iné a tomuto motívu som nevenovala príliš veľa pozornosti. Jej výpoveď som interpretovala v intenciách „domnelej“ racionalizácie a súkromne mi prišla

⁴⁷ Podľa môjho názoru, horeuvedené klasifikácie tiež umožňujú vysvetliť extrémny úspech „nových náboženských hnutí“ medzi Rómami v Európe (aj na Slovensku), najmä tzv. charizmatických hnutí. Tieto totiž ponúkajú *kontraktačný* typ „Božej zmluvy“ a patria viac k *obrazovému* ako *doktrinálnemu* modu religiozity (kladú dôraz na zážitok, prítomný charakter, individualizmus, malé komunity amorfnej štruktúry atď.) V tomto zmysle je od „rómskeho kresťanstva“ bližšie k netradičným ako tradičným (majoritným) cirkvám. Charizmatici okrem nesporne atraktívneho transetnického a transsociálneho diskurzu ponúkajú Rómom možnosť konštruovať svoju náboženskú identitu endogénnym spôsobom. Reálne podporujú etnickú emancipáciu formovaním tzv. „hnedého kresťanstva“, ktoré sa prejavuje zakladaním čisto rómskych zborov (viac v Podolinská 2007, v tlači).

pomerne vtipná. Postrehla som však jeden jemný, ale významovo dôležitý predel: keď Gréta prešla z majoritnej „bielo-čiernej „klasifikácie“, („*my Cigáni sme černí*“) do vlastných klasifikačných štruktúr, ktoré boli tiež „farebné“, ale veľmi vynaliezavo eliminovali negatívny náboj. Už to nebola „čierna“ ani „potnávajúšia“ ani „sneďá“, ba dokonca ani neutrálna hnedá. „Čokoládová“ bola jednoducho „neodmietnuteľne“ príjemná:

„Keby si Pán Boh vybral Panu Mariu tu na Slovensku, tak bude bílá, aj pán Ježiš by mosel byť bílý. Lenže moseli byť takí ..., čokoládovi. A tí vlasy také kučeravé... Ježiš Kristus, keď chodil po tej púšti a žil vlastne v Jeruzaléme, kde je štyricet stupňů, nemohel byť Ježiš takej barvy jak si ty. On mosel byť takýto, jak sem já. (...) Aj tá Pana Maria.



„Čokoládová Mária“. Interiér rómskeho obydľia. Jarovnice.
Foto: T. Podolinská, 2006.

Druhýkrát som sa „s ňou“ stretla v Hermanovciach, minulé leto. Informátorka Kristína rozprávala o Panne Márii a Ježišovi celkom konkrétne. Boli to dlhé vízie, počas ktorých dostávala priame osobné posolstvá. Bez toho, aby som sa na to priamo opýtala, mi opäť s istou dávkou „zasväcovania“ povedala, že Panna Mária aj Ježiš vôbec nevyzerajú tak, ako na „svätých“ obrázkoch. Nemajú modré oči, ani blond vlasy, ani bledú farbu pokožky.

Medzi prosbami, s ktorými sa na mňa pri rozlúčke obrátila, bola aj jedna celkom osobitá: „*Dones mi, prosím, sošku Panenky Marie, ale takú naozajstnú, veď ty vieš akú!*“

(Na druhý deň som so značnou dávkou skepsy vyrazila do katolíckej predajne v Prešove, kde samozrejme, žiadnu inú ako „bielu“ Máriu neponúkali.)

Angažovaný príhovor miesto záveru

Jedným z preferovaných súčasných spôsobov rómskej integrácie sa stáva ich integrácia náboženskou cestou (Kováč – Jurík 2002, Kováč 2004b). Súčasný pastoračný diskurz majoritných cirkví na Slovensku však vyžaduje od Rómov nielen duchovnú, ale aj kultúrnu konverziu; pričom sa požaduje zavrnutie a negatívne odsúdenie predkonverzného – rómskeho života (Podolinská 2007). Domnievam sa, že je potrebné reflektovať, že máme kultúrne podmienený prístup ku kresťanstvu, že moderný kresťanský diskurz je kultúrne hegemonický (do veľkej miery rovnako ako v 16. storočí) a privileguje majoritu. Kresťanstvo (na Slovensku) tak so sebou nepri-náša len náboženstvo, ale aj kultúru, ktorá má jasný etnický podtext. Tak sme síce v 21. storočí, ale zostávame v intenciách stredovekej minulosti. Namiesto odhaľovania „grandiózneho triku“ (Jakoubek 2004: 180) a ďalších vedomo/nevedomých „strategicko-adaptačných mimikry“ by sme mali začať hľadať nové pluralistické definície termínu „kresťan“ a skúmať jeho reálne súčasné podoby. Deklarovaná transformácia na Slovensku by mala začať reálnou transformáciou verejného diskurzu.

Literatúra

- AUGUSTINI ab Hortis, Samuel 1995 (1775/1776): *Cigáni na Slovensku*. Bratislava : Štúdio - dd -.
- BACHELARD, Gaston 1969: *The Poetics of Space* (prel. Maria Jolas). Boston : Beacon Press.

- BOTOŠOVÁ 2003: „Identita, sociálny a náboženský život v rómskej obci Lomnička.“ In: M. Kováč – A. B. Mann (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, s. 71–84.
- BROMLEY, David G. – BUSCHING, Bruce C. 1988: „Understanding the structure of contractual and covenantal social relations: implications for the sociology of religion.“ In: *Sociological Analysis* 49, s. 15–32.
- CASEY, Edward S. 1997: *The Fate of Place*. Berkeley : University of California Press.
- COLEMAN, Simon 2000: *The globalisation of charismatic Christianity: spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge : University Press.
- COLEMAN, Simon 2004: „The charismatic gift.“ In: *Journal of Royal Anthropological Institute* (N. S.), 10, s. 421–442.
- ČUREJA, František 1995: Sviatosť katolíckej cirkvi. In: *Duchovný pastier* 76, 2/1995 s. 75–78.
- CVITKOVIC, Ivan 2003: „Notes on Roma' Religious Beliefs.“ In: D. Dordevic (ed.): *Roma Religious Culture*. Nis: PUNTA, s. 27–30.
- DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix 1987: *A Thousand Plateaus* (prel. B. Massumi). Minneapolis : University of Minnesota Press.
- DJURIŠIČOVÁ, Danijela 2003: Cirkev ako iniciátorka zmien v rómskej spoločnosti (možnosti a obmedzenia). Príklad z oblasti Bardejova. In: M. Kováč – A. B. Mann (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, s. 103–114.
- DORDEVIC, Dragoljub (ed.) 2003: *Roma religious culture*. Nis : PUNTA.
- ELIADE, Mircea 1998: *Mýty, sny a mystéria*. Praha : Oikymen.
- HALTRICH, Josef 2004 (1856): *Sächsische Volksmärchen aus Siebenbürgen*. (<http://www.members.aon.at/fresh/maerchen/>, 12.10. 2006).
- HOLUBY, Jozef Ľudovít 1993 (1958): *Národopisné práce*. Zost. a úvod napísal dr. J. Mjartan. Bratislava : SAV.
- HRUSTIČ, Tomáš 2006: „Telo a telesné tekutiny v ľúbostnej mágii u Rómov vo východnom Zemplíne.“ In: I. Doležalová – E. Hamar – L. Bělka (eds.): *Náboženství a tělo*, CERES, Brno : Masarykova univerzita, s. 73–85.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena 1991: *God'aver lava phure Romendar /Moudrá slova starých Romů*. Praha : Apeiron.
- HÜBSCHMANNOVÁ, Milena 2005: „Viera v mula u slovenských Rómov.“ In: *Slovenský národopis* 2/53, s. 172–204.
- JAKOUBEK, Marek 2004: *Romové – konec (ne)jedného mýtu*. Praha : Socioklub, ERMAT.
- KOMOROVSKÝ, Ján 2000: „Ľudové náboženstvo ako religionistická kategória.“ In: Z. Profantová (ed.): *Na prahu milénia*. Bratislava : ARM 333, s. 84–89.
- KOVÁCS, Attila 2003: „Bôrka: komunity, identity a náboženstvo v hornogemerskom pútnickom mieste.“ In: M. Kováč – A. B. Mann (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, s. 55–69.

- KOVÁČ, Milan – JURÍK, Milan 2002: „Religiozita Rómov a aktivity cirkvi vo vzťahu k Rómom.“ In: M. Vašečka (ed.): *Čačipen pal o Roma. Súhrnná správa o Rómoch na Slovensku*. Inštitút pre verejné otázky: PaP Bratislava, s. 127–143.
- KOVÁČ, Milan 2003: „Slnko pre spravodlivých. Posvätnosť prísahy a Božia sankcia medzi horehronskými Rómami z obce Telgárt.“ In: M. Kováč – A. B. Mann: *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, s. 129–146.
- KOVÁČ, Milan – MANN, Arne B. 2003: „Rómovia a viera.“ In: M. Kováč – A. B. Mann: *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, s. 129–146.
- KOVÁČ, Milan 2004a: „Ľudová viera u slovenských Rómov.“ In: *Studia Academica Slovaca* 33, Bratislava : STIMUL, s. 106–114.
- KOVÁČ, Milan 2004b: „Religiozita ako možný prostriedok k riešeniu sociálneho postavenia Rómov.“ In: *Rómska kultúra na Slovensku v 21. storočí*. Dunajská Streda : LILIUM AURUM, s. 41–44.
- KREKOVIČOVÁ, Eva 1999: *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre*. Bratislava : AEP.
- KREKOVIČOVÁ, Eva 2005: „Inštrumentalizácia a transformácia vzťahu autoobraz – heteroobraz v kolektívnej pamäti v čase. Komická figúrka Róma v tradičnej folklórnej anekdote a na internete.“ In: E. Krekovičová a kol.: *Folklór a komunikácia v procesoch globalizácie*. Bratislava : SAP, s. 67–91.
- KREKOVIČOVÁ, Eva 2006: „Cigán fiškálom. Komická postava Róma v tradičnej folklórnej anekdote a na internete alebo čo sa stalo s obrazom Róma v slovenskej spoločnosti na prelome tisícročia.“ In: *OS*, 1–2, s. 140–152.
- KÜLLÖS, Imola 1993: A cigányok ábrázolása a 17–18. századi magyar világi közköltészetben. In: *Cigány Néprajzi Tanulmányok* 1, s. 132–150.
- KÜLLÖS, Imola 2003: *Cigányok a régi magyar közköltészeben a XVII. Századtól a reformkorig*. Romológia kutatóintézet közleményei 9. Székszárd.
- LUŽNÝ, Dušan – MACHÁLKOVÁ, Zdeňka 2002–2003: „Romové z pohľadu religionistiky.“ In: *Folia ethnographica* 36–37, Scientiae sociales LXXXVI–VII, s. 25–32.
- MANN, Arne B. 1988: „Obyčaje pri úmrtí u Cigánov–Rómov v troch spišských obciach.“ In: *Slovenský národopis* 1/36, s. 192–202.
- MANN, Arne B. 1993: „Vartovanie pri mŕtvych u Rómov na Slovensku.“ In: E. Krekovič (ed.): *Kultové a sociálne aspekty pohrebného rituálu od najstarších čias po súčasnosť*. Bratislava : Slovenská archeologická spoločnosť, Slovenská národopisná spoločnosť, s. 81–88.
- MANN, Arne B. 1995: „Duchovný rozvoj – podmienka urýchlenia spoločenského rastu rómskeho obyvateľstva na Slovensku.“ In: *Slezský sborník* 1–2/1995, s. 154–160.
- MANN, Arne B. 2001: „Obyčaje pri mŕtvom a pohreb Rómov na Slovensku.“ In: J. Botík (ed.): *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohotvárnosť*. Bratislava : LÚČ, s. 109–119.

- MANN, Arne B. 2003: „Magická ochrana novorodenca na Slovensku“. In: M. Kováč – A. B. Mann (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, s. 85–102.
- MINÁČ, Jakub 2003: „Rómske duchovné piesne v obci Rankovce“. In: M. Kováč – A. B. Mann (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, s. 37–53.
- PALUBOVÁ, Zuzana 2001a: *Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia*, diplomová práca FF UKF v Nitre, Katedra folkloristiky a regionalistiky.
- PALUBOVÁ, Zuzana 2001b: „Ľudové náboženstvo Rómov z Levoče a okolia na prelome 20. a 21. storočia“. In: *Etnologické rozpravy* 2, s. 80–95.
- PALUBOVÁ, Zuzana 2003: „Fenomén smrti v ľudovom náboženstve Rómov z okolia Trnavy a Nitry (Obce Maďunice, Lukáčovce, Čakajovce)“. In: M. Kováč – A. B. Mann (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, s. 17–35.
- PODOLINSKÁ, Tatiana 2003a: „Boh medzi vojnovými plotmi. Náboženská polarizácia v rómskej kolónii v Plaveckom Štvrtku“. In: M. Kováč – A. B. Mann (eds.): *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, s. 147–175.
- PODOLINSKÁ, Tatiana 2003b: „Boh alebo Satan? Úloha nového náboženského hnutia Slovo života v polarizácii rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku“. In: *Slovenský národopis* 1/51, s. 4–31.
- PODOLINSKÁ, Tatiana 2004: „Religious Identity, Process of Christianization and Missionary Strategies among the Roma in Slovakia“. In: *Penser l'Europe, Seminaire international. Religion and European Culture*. Bucharest : Academia Roumania, s. 69–75.
- PODOLINSKÁ, Tatiana 2007: „Nová rómska duchovná identita. Charizmatické hnutia medzi Rómami na Slovensku“. In: *Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít v moderných spoločnostiach. Región Strednej Európy* (zost. G. Kiliánová – E. Kowalská, – E. Krekovičová), v tlači.
- POLÍVKA, Jiří 1930: *Súpis slovenských ľudových rozprávok IV. Turčiansky svätý Martin*.
- RHEINHEIMER, Martin 2003: *Chudáci, žebráci a vaganti. Lidé na okraji společnosti 1450–1850*. Praha: Vyšehrad.
- SOULIS, George C. 1998: „Cikáni v Byzantské říši a na Balkáně v pozdním středověku“. In: M. Hübschmannová (ed.): *Romové v Byzanci*. Praha, s. 9–25.
- WHITEHOUSE, Harvey 1995: *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford : Oxford University Press.
- WHITEHOUSE, Harvey 2000: *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford : Oxford University Press.
- WILSON, Rob – DISSANAYAKE, Wimal 1996: „Introduction: Tracking the Global/Local“. In: R. Wilson – W. Dissanayake (eds.): *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Durham – London : Duke University Press, s. 1–20.

- ZHANG, Benzi 2006: „Of Nonlimited Locality/Identity: Chinese Diaspora Poetry in America.“ In: *Journal of American Studies* 1/40, s. 133–153.

Výskumný materiál

V texte používam citácie alebo odvolania na svoj nepublikovaný terénny materiál z rokov 2003, 2004 z oblasti Záhoria (citované ako Podolinská, výskum 2003 alebo 2004) a z roku 2006 z oblasti východného Slovenska (citované ako Podolinská, výskum 2006).

Práca vznikla v rámci grantu VEGA č. 2/5103/25, „Od folklórneho textu k folklórnemu kontextu. Žánrové, medzižánrové, kultúrohistorické a antropologické aspekty výskumu folklóru“ a projektu 6. RP EÚ – REVACERN.

Zdieľanie, ocenenie a reciprocita: na príklade Flickr

Tatiana Bužeková

Kľúčové slová: internetová komunikácia, amatérska fotografia, Flickr
Key words: internet communication, amateur photography, Flickr

The study deals with the role of reciprocity in evaluation of amateur photography on the web application Flickr. The primary goals of Flickr are sharing and organizing images on-line. Although appreciation of photos does not belong to them, it is a logical consequence of sharing images and presents the basic activity of the participants. This appreciation tends to be reciprocal and becomes a social norm of Flickr community reflected on the level of organized groups as well as on the more personal level of participants' contacts and friends. Informal networks of contacts and friends significantly influence success of the images measured by several quantitative characteristics (views, comments and favourites) and also indirectly mediate success on the level of formal networks presented by organized groups. While on the level of contacts and friends reciprocity presents rather implicit social norm, on the level of groups it is often requested by rules and therefore presents declared social norm supported by sanctions. In both cases, non-reciprocal participants do not have chance to achieve any significant success in terms of Flickr community.

Úvod

Štúdia je venovaná úlohe reciprocit pri hodnotení umeleckých výtvorov v konkrétnom spoločenskom kontexte. Jej hlavnou témou je spoločenské ocenenie amatérskych fotografií v podmienkach globálnej internetovej komunity. Ukazuje sa, že reciprocita, ktorá v spoločenskej komunikácii patrí k najdôležitejším faktorom, môže byť podstatným momentom aj pri hodnotení umenia, ktoré sa u laikov často považuje za vrcholne subjektívny proces. Mojm cieľom však nebolo skúmanie vnútorných procesov estetického hodnotenia, ktoré naozaj môžu byť do veľkej miery subjektívne. Skôr som sa zamerala na prejavenie hodnotenia v istom spoločenskom kontexte. Práve v tomto smere sa reciprocita ukazuje ako jeden z najdôležitejších faktorov.¹

¹ Pojem reciprocit má viacero významov v závislosti od kontextu, v ktorom sa používa: tak napríklad v sociálnej psychológii sa tento termín chápe v tom zmysle, že jednotlivci reagujú na pozitívne alebo negatívne činy iných jednotlivcov podobným spôsobom; v sociálnej a kultúrnej antropológii sa termín „reciprocita“ používa aj vo vzťahu k neformálnej ekonomickej výmene; tento pojem sa používa aj v evolučných teóriách vysvetľujúcich vznik spoločenskej spolupráce, aj v

Hodnotenie umeleckého výkonu je vo všeobecnosti problematické a považuje sa za subjektívne najmä v prípade, keď hodnotiteľmi nie sú odborníci. Skúmanie tejto témy z hľadiska vedeckej analýzy patrí k doméne tak filozofie umenia, ako i antropológie umenia. Viaceré filozofické odvetvia a teórie sa zaoberajú špecifickými faktormi, ktoré zohrávajú úlohu pri estetickom hodnotení: napríklad estetický empirizmus (aké je miesto skúsenosti v estetickom hodnotení?), teórie venované epistemickej hodnote umeleckého diela, generalistické vs. partikularistické teórie estetického hodnotenia (podlieha estetické hodnotenie všeobecným princípom zakladajúcim sa na princípoch myslenia?), alebo teórie zasvätené vplyvu na estetické hodnotenie mienky okolia.² Mnohí filozofi umenia sa venujú aj reciprocite, a to z rôznych hľadísk: do akej miery napríklad estetické hodnotenie umeleckého diela závisí od jemnej recipročnej hry prebiehajúcej medzi umelcom a jeho publikom z hľadiska spoločnej kognitívnej výbavy (van Gerwen 2002), akú formu majú normy estetickej reciprocit (Roelofs 2002) atď. Antropológovia umenia sa taktiež zaoberajú vplyvom konkrétneho spoločenského prostredia na umeleckú tvorbu a jej hodnotenie.³ Viaceré práce v tomto smere sú zasvätené práve internetovej komunikácii a jej revolučnej úlohe vo vnímaní a šírení umeleckých vzorov.⁴

Internet predstavuje dôležitý faktor v procesoch globalizácie a spoločenských zmien. Zatiaľ čo pred rokom 1989 bola táto forma komunikácie len v začiatkoch, počas posledných dekád stále viac a viac vplýva na všetky aspekty spoločenského života vrátane umenia. Informačný boom spojený s internetom vedie k rozšíreniu kanálov transmisie umeleckých vzorov a v istom zmysle aj k stieraniu kultúrnych hraníc. Pre antropológov sú tieto procesy dôležité nielen z hľadiska vývoja vizuálneho umenia, ale aj z hľadiska spoločenských zmien.

Táto štúdia však nie je pokusom aplikovať jednu z antropológických teórií vzťahujúcich sa na internetovú komunikáciu či na umeleckú tvorbu a jej hodnotenie. Mojm cieľom je prezentovať materiál empirického výskumu, ktorý som realizovala v istej internetovej komunite, zameraný predovšetkým na spoločenské vzťahy medzi jej členmi. Pokúsim sa na konkrétnom príklade ilustrovať, že umelecké dielo vytvorené členom komunity nikdy neexistuje samo o sebe: pre ostatných je vždy súčasťou osobnosti autora a taktiež siete vzťahov v danej skupine. Budem sa teda venovať otázke, do akej miery spoločenské vzťahy a reciprocita môžu ovplyvniť prejavené hodnotenie umeleckého vý-

politologických teóriách, aj v matematike. V danej štúdii budem používať pojem „reciprocita“ v zmysle obdobných reakcií príslušníkov istej sociálnej skupiny.

² Pozri napríklad Gaut 2006, Davies 1997, Hopkins 2000, Iseminger 2004, Meskin 2004, Levinson 1998.

³ Pozri napríklad Gell 1998, Hatcher 1999, Layton 1991.

⁴ Pozri napríklad Orvell 1995.

konu, v tomto prípade amatérskych fotografií. Prostredie internetu poskytuje tú výhodu, že prejavy hodnotenia fotografií, ako i miera reciprocity sú istým spôsobom kvantifikované a môžu sa teda dať do súvislosti aj na numerickej úrovni.

Prezentovaný materiál sa vzťahuje napríklad na jeden z najväčších internetových portálov venovaných amatérskej fotografii – webovej aplikácii Flickr (<http://www.flickr.com>) a je výsledkom zúčastneného pozorovania, ktoré som absolvovala v tejto internetovej komunite od februára roku 2006 do súčasnosti.⁵

Amatérska fotografia a internet

Fotografia sa v súčasnosti stala nesmierne populárnym koníčkom vďaka digitálnemu spracovaniu, ktoré šetrí čas a peniaze a umožňuje bezproblémové zhromažďovanie a triedenie snímok. Ak chce niekto fotografovať pre záľubu alebo rodinné potreby, už nemusí nosiť so sebou ťažký fotoaparát s objektívom a bleskom, kupovať filmy, prípadne fotografický papier, a venovať značný čas vyvolaniu snímok. Stačí malý prístroj, ktorý sa zmestí do vrecka, a prístup k počítaču, prípadne k jednej z mnohých fotopredajní, kde za krátky čas vyrobí fotografie z digitálnych zoznamov. Aj keď je človek náročnejší a venuje sa fotografii takmer profesionálne a má aj kvalitnejší fotoaparát, digitálne spracovanie poskytuje viacero výhod v porovnaní so spracovaním „klasickým“, a okrem toho umožňuje upraviť a vylepšiť snímky s pomocou rozličných počítačových programov (i keď na druhej strane mnohí profesionálni fotografi tvrdia, že digitálna fotografia v umeleckej sfére v nijakom prípade nemôže nahradiť fotografiu klasickú).

V spojení s internetom digitálna fotografia urobila takpovediac prevrat v tomto odvetví umenia, a to aj v profesionálnej sfére, aj v amatérskych kruhoch. Fotografie neodmysliteľne patria k webovým stránkam ako takým: internet je totiž založený predovšetkým na vizuálnom vnímaní spotrebiteľa, a digitálna fotografia je najzákladnejším nástrojom tvorcov internetových stránok, či už sú to stránky komerčné, umelecké, spravodajské, publicistické, osobné alebo iné. Pre fotografov umiestnenie fotografií na internete nie je tak časovo a technicky náročné ako v prípade výstav a umožňuje predvedenie ich diel oveľa širšiemu publiku. Pre komerčných profesionálnych fotografov to môže znamenať aj oveľa lepší predaj, aj oveľa väčšiu klientelu, i keď sa so zdieľaním fotografií cez internet spájajú viaceré technické problémy (napríklad

⁵ Termín „internetová komunita“, podobne ako termín „komunita“ vo všeobecnosti, nemá presnú definíciu. Tejto otázke a problémom s ňou súvisiacim sa venujú viacerí antropológovia zaoberajúci sa internetovou komunikáciou (Pozri napríklad Holmes 1997, Wellman a Gulia 1997). Na tomto mieste sa však nebudem venovať zložitým terminologickým otázkam. V danej štúdii budem chápať komunitu Flickr v konkrétnom pragmatickom zmysle skupiny aktívnych užívateľov tejto webovej aplikácie.

ochrana dát). V článku sa však venujem internetovému zdieľaniu amatérskych fotografií, ktoré v súčasnosti prežívajú skutočný boom.

Niekedy sa tento boom označuje aj za „digitálnu revolúciu“ a považuje sa za podstatný moment pri stieraní hraníc medzi amatérskou a profesionálnou fotografiou. Pozrime sa napríklad na stránku interakčnej výstavy amatérskej fotografie „*We are all photographers now*“ (Teraz sme všetci fotografmi), ktorá bude prebiehať v Lausanne v máji tohto roku. Podľa organizátorov výstavy „počas celej histórie fotografie amatér a profesionál reprezentovali odlišné a často protikladné prístupy k fotografii, a každý z nich bojoval o nadvládu. Posunula digitálna revolúcia prevahu na bitevnom poli neodvratne na stranu amatérov? Alebo premenila tradičnú rivalitu na prach? Dá sa to vôbec posúdiť?“⁶

Akokoľvek by sme na túto otázku odpovedali, pre amatérov internet znamenal mimoriadne dôležitú zmenu k lepšiemu v zmysle zdieľania fotografií. Okrem osobných webových stránok, jedným z najdôležitejších spôsobov zdieľania amatérskych fotografií sú takzvané blogy,⁷ čiže webové aplikácie obsahujúce periodické príspevky, kde fotografie môžu sprevádzať komentáre autora aj návštevníkov. Blogy teda znamenajú ďalšiu dimenziu pri zdieľaní a hodnotení fotografií. Práve vďaka tomuto spoločenskému rozmeru a vizuálnej stránke patria v súčasnosti k jednej z najpopulárnejších foriem asynchrónnej internetovej komunikácie.

Flickr však patrí ku kvalitatívne inému druhu webových portálov ako sú blogy a osobné webové stránky, a to pre zameranie na komunitu. Jeho hlavnou charakteristikou je, že predstavuje nielen portál určený na zdieľanie fotografií, ale i platformu pre komunikáciu medzi fotografmi z celého sveta. Aj v tomto zmysle však predstavuje niečo špecifické, pretože sa líši od iných „celosvetových“ portálov, kde ľudia môžu zdieľať fotografie. Stewart Butterfield, jeden zo zakladateľov spoločnosti Flickr, tvrdí: „V istom zmysle konkurujeme iným portálom pre zdieľanie fotografií, ponúkame však niečo úplne odlišné. Flickr skutočne vytvoril novú triedu aplikácií, novú kategóriu produktov a nový druh užívania. Ak ľudia trávia veľa času na Flickr a intenzívne sa oň zaujímajú, nepriamo konkurujeme iným portálom, kde zvyknú tráviť čas, ako napríklad Facebook či MySpace. No rozhodne si nemyslím, že im konkurujeme priamo.“⁸

V čom teda spočíva odlišnosť Flickru od iných spôsobov zdieľania fotografií a iných webových komunit? Zdá sa, že je to nový spôsob organizácie dát,

⁶ <http://www.allphotographersnow.ch/>

⁷ Weblog (stiahnutím anglického *web log* – čiže *webový denník*) alebo skrátené *blog* je webová aplikácia obsahujúca periodické príspevky na jednej webovej stránke. Najčastejšie bývajú zobrazované v obrátenom chronologickom poradí (tj. najnovšie hore). Autor sa nazýva blogger (niektorí ľudia píšú len jedno g alebo slovenský výraz blogér), spoločenstvo blogov a ich vzájomných vzťahov blogosféra.

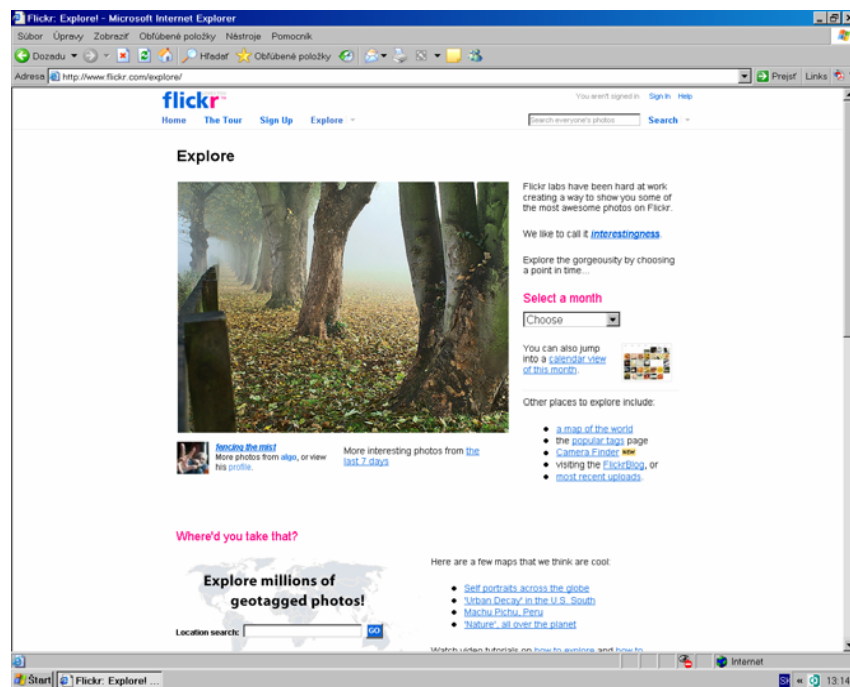
⁸ <http://www.pcadvisor.co.uk/news/index.cfm?newsid=8727>

ktorý však nepredstavuje len softvérovú záležitosť, ale je akýmsi amalgámom spoločenských a technických aspektov. „Oficiálne“ ciele Flickru sú prezentované nasledujúcim spôsobom:

„Flickr – takmer určite najlepší spôsob usporiadania fotografií on-line a zdieľania ich so svetom – má dva hlavné ciele:

1. Chceme pomôcť ľuďom sprístupniť ich fotografie pre tých, na ktorých im záleží.

2. Chceme umožniť nové spôsoby usporiadania fotografií.“
(<http://www.flickr.com/about/>)



Hlavná stránka Flickr

Tieto dva hlavné ciele Flickru – spoločenské zdieľanie a usporiadanie – sú úzko prepojené a spolu tvoria jeho špecifickosť v rámci internetovej komunikácie. Proces organizácie fotografií na Flickr je totiž výsledkom spolupráce členov komunity: „Na Flickr umožňuje svojim priateľom, rodine a iným kon-

taktom usporiadať vaše fotografie – nielen ich komentovať, ale pridávať k nim poznámky a kľúčové slová. Pri prezeraní fotografií ľudia zvyknú vzdychať od údivu a obdivu, smiať sa a plakať, alebo aj dostávať skvelé nápady. Prečo im nedatť možnosť, aby to všetko robili na internete? A keďže celá táto informácia o fotografiách sa stáva súčasťou meta-dát, môžete ju neskôr oveľa ľahšie nájsť, pretože sa dá vyhľadávať.“ (<http://www.flickr.com/about/>)

Flickr teda predstavuje hierarchickú organizáciu dát, ktorá sa niekedy nazýva meta-hierarchiou a má interakčný charakter. Takéto interakčné usporiadanie sa označuje aj ako folksonómia.⁹ Vďaka tomu Flickr spája jednotlivcov do skupín na mnohých úrovniach a teda predstavuje nielen formu meta-hierarchie dát, ale aj formu meta-organizácie spoločenských skupín.

Meta-organizácia dát a skupín

Flickr bol vytvorený kanadskou spoločnosťou Ludicorp, ktorá bola založená v roku 2002 a spustila túto webovú aplikáciu vo februári 2004. Pri práci na softvéri sa využili nástroje, ktoré boli pôvodne vytvorené danou firmou pre internetovú počítačovú hru viacerých hráčov s názvom *Game Neverending*. Flickr sa ukázal ako oveľa úspešnejší projekt (spomínaná hra postupne zanikla). Vo februári 2005 Flickr kúpila veľká internetová spoločnosť Yahoo. Každý užívateľ internetu, ktorý má e-mailovú adresu tejto spoločnosti, môže si vytvoriť aj stránku na Flickr, čo vďaka popularite Yahoo stále viac a viac rozširuje rady členov tejto fotografickej komunity.¹⁰

Flickr sa vyvinul zo synchronnej internetovej komunikácie, konkrétne z chatovej miestnosti FlickrLive, v ktorej účastníci zdieľali fotografie v reálnom čase, pričom väčšinou tieto fotografie neboli urobené samotnými účastníkmi, ale vyhľadávané na internete. Neskôr sa však začalo zdôrazňovať autorstvo účastníkov, a teda aj táto miestnosť v dôsledku vývoja postupne zanikla.

Flickr dovoľuje užívateľom kategorizovať fotografie (svoje aj iných osôb) pomocou kľúčových slov alebo tagov (*tags*), čo umožňuje ľahšie vyhľadávanie obrázkov podľa námetu, mien či názvov, pričom prístup k najpopulárnejším

⁹ Folksonómia predstavuje taxonómiu vytvorenú užívateľmi s cieľom kategorizovať a vyhľadávať webové stránky a to pomocou kľúčových slov alebo tagov. Vo väčšine prípadov folksonómie sa zakladajú na internete, ale môžu sa využívať aj pri iných spôsoboch komunikácie. Keďže ľudia pritom používajú svoj vlastný slovník, opakované vyhľadávanie je pre nich ľahšie. Flickr sa zvyčajne uvádza ako typický príklad folksonómie, hoci niektorí autori tvrdia, že nie je jej najlepším príkladom, keďže v tomto prípade ide o tzv. „užšiu“ folksonómiu (pozri Vander Wal 2007).

¹⁰ Toto členstvo je zdarma pri obmedzenom počte fotografií, ktoré sa mesačne umiestňujú na individuálnej stránke. Pokiaľ užívateľ chce umiestňovať viac fotografií, môže si kúpiť tzv. Pro Account, ktorý mu poskytuje aj ďalšie výhody (zamieňať fotografie, vyrábať špecifické obrazy s pomocou softvéru Flickr atď.).

tagom v rámci celého Flickru je uľahčený tým, že sú prezentované na hlavnej stránke. Fotografie sa dajú vyhľadávať aj podľa *tag clouds*, čiže tagových zoskupení.

Pokiaľ ide o organizáciu individuálnych stránok, účastníci môžu pospájať svoje obrázky do súborov (*sets*) podľa tém, pričom tá istá fotografia môže patriť do viacerých súborov alebo nemusí byť umiestnená do nijakého súboru. Súborné teda predstavujú skôr meta-hierarchiu kategórií než fyzickú hierarchiu. Samotné môžu byť ďalej usporiadané do „kolekcií“ (*collections*), a kolekcie sa môžu spojiť do kolekcií vyššieho stupňa. Okrem toho, osobné stránky umožňujú sledovať časový horizont: jednou z ponúkaných možností je prezeranie „archívov“, kde sa obrázky usporadúvajú podľa dátumu vyrobenia. Na úrovni celého Flickru sa táto časová dimenzia odráža v „kalendári“, kde sa najpopulárnejšie fotografie usporadúvajú podľa dátumu umiestnenia na osobné stránky.

Meta-hierarchia založená na kategorizácii podľa významových a časových kľúčov je však len jedným aspektom usporiadania fotografií. Ďalším rozmerom je usporiadanie spoločenské. Patrí k nemu predovšetkým organizácia fotografií do skupín na úrovni celého Flickru, ktoré v istom zmysle predstavuje aj usporiadanie účastníkov. Flickr totiž ponúka svojim členom možnosť posilať fotografie do tematických skupín, kde ich môžu vidieť nielen ľudia, ktorí sa s nimi nachádzajú v stálom kontakte, ale ktokoľvek, kto si prezerá stránky s určitou tematikou. Výber skupín je nesmierne bohatý: od zemepisne zameraných stránok cez portréty a prírodné zábery po artistické skupiny, do ktorých sa posilajú umelecky upravené fotografie, rozličné koláže atď. Keďže každý fotograf má svoje obľúbené témy a svoj štýl, zapojenie do skupín napomáha kontaktom ľudí s rovnakým zameraním a záľubami. Každá skupina má aj svoje fórum, teda platformu pre diskusie, kde ľudia diskutujú o technických a iných otázkach a zoznamujú sa medzi sebou. Okrem toho, čo je dôležité, každá skupina má svoje pravidlá, na dodržiavanie ktorých dozerajú administrátori.¹¹

Svoje stále kontakty na Flickru ľudia najčastejšie nachádzajú práve v skupinách. Vytvorenie „kontaktu“ znamená, že účastník pridáva do zoznamu na svojej stránke odkaz na stránku človeka, ktorého fotografie chce sledovať v dlhšom časovom horizonte. Môže vidieť nové fotografie svojich kontaktov a môže sa dostať na ich stránky jednoduchým kliknutím namiesto dlhšieho vyhľadávania podľa prezývky či témy. Toto usporiadanie umožňuje aj jednoduchšie posielanie tzv. Flickr-mailov (elektronická pošta len v rámci Flickru) medzi kontaktmi.

Vytvorenie kontaktu je osobnou záležitosťou a v podstate nemusí byť recipročné: to, že sa vám zapáčili fotografie istej osoby, nemusí znamenať, že aj

¹¹ Administrátorom sa môže stať ktorýkoľvek užívateľ Flickru, ktorý sa rozhodol založiť svoju vlastnú skupinu. Ktokoľvek sa však môže stať administrátorom aj existujúcej skupiny. Niektorí administrátori sú však členmi tímu Flickr, teda platenými zamestnancami.

jej sa vaše fotografie zapáčia. Niektorí účastníci sú v tomto zmysle skôr zdržanliví a majú obmedzený počet kontaktov, ďalší sú viac-menej reciproční a ešte ďalší absolútne reciproční, mimoriadne „spoločenski“ a môžu mať aj tisíce kontaktov.

Opačným úkonom k vytvoreniu kontaktu je zablokovanie istých účastníkov, čo pre zablokovanú osobu znamená nemožnosť hocikým spôsobom zasahovať do osobnej stránky daného užívateľa: nemôže komentovať jeho fotografie, vkladať poznámky a tagy, nemôže posilať Flickr-maily, ani nemôže pridávať jeho fotografie do zoznamu svojich obľúbených obrázkov. Zablokovanie sa vo väčšine prípadov uskutočňuje buď v dôsledku agresívneho správania, alebo v dôsledku negatívneho vývoja osobných vzťahov.

Pri pridávaní kontaktov je dôležitý predovšetkým súbor fotografií daného účastníka. No každý z nich má aj profil, ktorý poskytuje isté osobné informácie o fotografovi (alebo fotografoch, keďže viaceré stránky sú spoločným vlastníctvom dvoch osôb, väčšinou partnerov). Tým sa autor predstavuje komunite Flickru, a je na ňom, čo presne o sebe povie. Niektoré profily sú mimoriadne podrobné a okrem základných charakteristík (vek, krajina, pohlavie) obsahujú popis fotoaparátov, ktoré vlastní účastník, a ich technických charakteristík, profesionálny vývoj autora, jeho záľuby, postoje, prípadne obľúbené citácie či básne. Iné sú viac ako stručné a okrem prezývky neprehrádzajú nič, takže jedinou „vizitkou“ zostávajú samotné fotografie.

Profil však pri spoznávaní osôb na Flickru nie je až taký dôležitý. Napokon málokto venuje čas tomu, aby čítal dlhé popisy vzťahujúce sa na cudziu osobu. Ľudia sa najlepšie spoznávajú pri komunikácii, a vôbec najlepšie pri komunikácii trvajúcej dlhšiu dobu. Podobne ako v reálnom živote, aj v internetových komunitách postupne prebieha selekcia kontaktov a vytvorenie sietí vzťahov a priateľstiev rôznych stupňov.¹² Flickr v tomto zmysle nie je výnimkou, a dokonca poskytuje pre túto selekciu vynikajúci nástroj: zoznam kontaktov sa totiž dá meniť a hierarchizovať. Kontakty môžete nielen pridávať, ale ich aj zmazávať, ak s nimi dlhšiu dobu nekomunikujete. Môžete ich aj rozdeliť do troch skupín podľa stupňa priateľstva: najužší okruh kontaktov sa nazýva „rodina a priatelia“ (*friends and family*), ďalší „priatelia“ (*friends*) a najširším sú kontakty ako také (*contacts*).

Táto hierarchizácia kontaktov má predovšetkým uľahčovať ochranu súkromia: niektoré fotografie totiž nie sú určené pre široké publikum. Isté obrázky sú osobného charakteru a sú určené len tým najbližším a najdôveryhodnejším osobám, zatiaľ čo ďalšie obrázky môžu vidieť aj ľudia, ktorých autor až tak nepozná, ale ktorým v princípe dôveruje. Každá fotografia na osobnej stránke má teda akýsi „stupeň súkromia“, ktorú môžu účastníci meniť. Okrem tejto

¹² Pozri napríklad Bužeková 2005.

základnej pragmatickej funkcie má však selekcia kontaktov aj ďalší aspekt. Mnohí ľudia totiž vôbec neumiestňujú „súkromné“ fotografie na Flickr, ale hierarchiu kontaktov majú. V tomto prípade je jej funkcia čisto informatívna: dávate najavo istým ľuďom, že ich považujete za priateľov alebo dokonca blízkych priateľov. Vo väčšine prípadov je podobné explicitné uznanie obojstranné. Je však potrebné poznamenať, že niektorí účastníci takto deklarujú svoj priateľský postoj vo všeobecnosti a označujú každý svoj kontakt za „priateľa“. V dôsledku toho sa v skupine ich kontaktov stráca význam „pozitívnej diskriminácie“, a preto takéto „priateľstvá“ podľa mojej skúsenosti nie sú vo väčšine prípadov recipročné.

Vytvorenie a hierarchia kontaktov je teda nástrojom, ktorý umožňuje spájanie ľudí do skupín ďalšieho typu, a to skupín priateľských. I keď sa pôvodne dostávajú do kontaktu vďaka fotografiám, ich komunikácia sa môže stať širšou, prerásť do bližšieho vzťahu a stať sa skutočným priateľstvom v reálnom živote. Odhliadnuc od tohto významného rozmeru, práve skupiny kontaktov a priateľov sú najdôležitejším momentom pri hodnotení fotografických diel na Flickr, ako sa pokúsím ukázať v nasledujúcich častiach.

Hodnotenie fotografií na Flickr

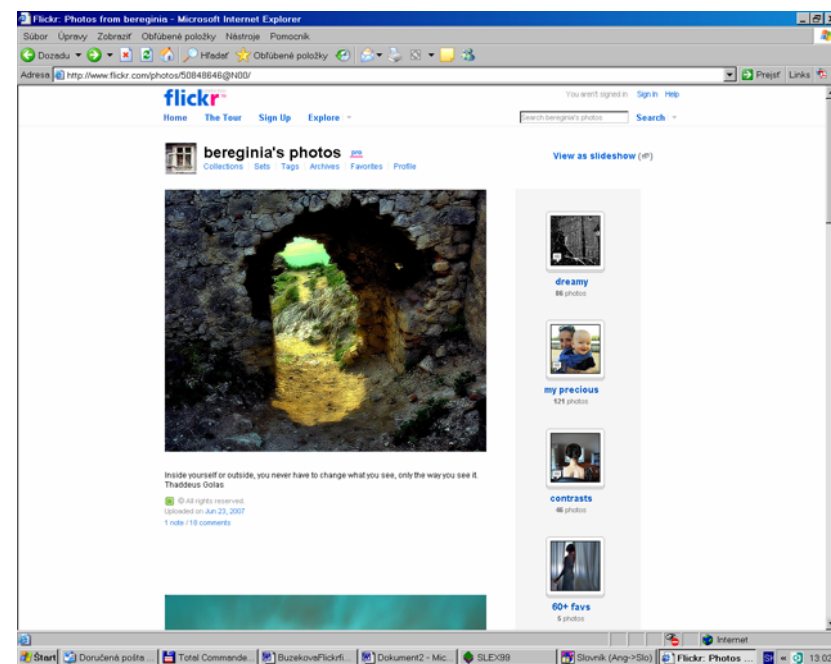
Člen komunity Flickr môže hodnotiť fotografie iných členov niekoľkými spôsobmi, pričom spôsoby pozitívneho hodnotenia výrazne prevládajú. Miera „úspešnosti“ jednotlivých obrázkov, ako aj hodnotenie úrovne fotografa sú pritom do istej miery kvantifikované, pretože aj fotografie, aj profil účastníka majú isté numerické charakteristiky. Čísla samé o sebe však majú len obmedzenú výpovednú hodnotu, pretože pre ich hlbšie pochopenie sa musia vziať do úvahy širšie súvislosti.

Každá fotografia má tri základné kvantitatívne charakteristiky, ktoré vyjadrujú mieru záujmu zo strany komunity: počet prezeraní (*views*), počet komentárov (*comments*) a počet favoritov (*favorites*). Posledná charakteristika znamená, že fotografia sa návštevníkovi zapáčila natoľko, že ju označil ako obľúbenú a môže sa k nej vrátiť kedykoľvek pri prezeraní vlastných archívov „favoritov“. Okrem toho, fotografia môže mať aj určitý počet „poznámok“ (*notes*), ktoré sa umiestňujú priamo na fotografii a predstavujú komentáre k jednotlivým detailom obrázku. Ich absencia však vôbec nevypovedá o nezájme – poznámky sú skôr analógiou ukazovania prstom. Mnohí ľudia ich nemajú radi, pretože môžu pokaziť celkový dojem z fotografie. Preto viacerí autori znemožňujú zachovávanie poznámok na svojich obrázkoch.

Dve prvé charakteristiky na rozdiel od tretej nemusia mať pozitívny charakter: fotografie môžu priťahovať pozornosť aj preto, že sú „škandalózne“ alebo „pikantné“, a teda fotografia môže byť hojne „navštevovaná“ (prezeraná)

alebo kritizovaná (komentovaná), zatiaľ čo počet „favoritov“ môže byť nízky. Príkladom môžu slúžiť fotografie sexuálnej povahy (pozri fotografiu z lesbickej show <http://www.flickr.com/photos/jack11204/440532021/>, počet návštev je extrémne vysoký, zatiaľ čo počet komentárov a favoritov je nulový) alebo kontroverzné politické fotografie.

(Pozri fotografiu <http://www.flickr.com/photos/97506548@N00/338526322/> týkajúcu sa obesenia Saddama Husseina, počet návštev je opäť vysoký, počet favoritov je nulový, dva komentáre sú kritické a vzťahujú sa na obsah, nie na kvalitu snímky).



Individuálna stránka. Pod každou fotografiou je uvedený počet prezeraní a komentárov. Na pravej strane sú ikony jednotlivých súborov fotografií.

Zatiaľ čo z počtu prezeraní sa dá usúdiť len prejav záujmu, či už negatívneho, alebo pozitívneho, komentáre sú vo všeobecnosti skôr pozitívne, i keď, samozrejme, môžu byť i neutrálne alebo negatívne. Počet favoritov je však charakteristika čisto pozitívna. Ďalšou čisto pozitívnou charakteristikou – už nie jednotlivých fotografií, ale celej kolekcie fotografií daného autora a (čo je ešte

dôležitejšie) – jeho/jej osobnosti, je *testimonial*, čiže „odporúčanie“ alebo „posudok“ iných ľudí. Predstavuje krátky text, ktorý sa umiestňuje na profile a istým spôsobom charakterizuje dielo a osobnosť daného fotografa. Keďže *testimonial* sa nemôže umiestniť na stránke bez súhlasu jej majiteľa, počet negatívnych alebo agresívnych posudkov je nulový.

Ešte jedným čisto pozitívnym spôsobom hodnotenia sú tzv. „pozvania“ (*invitations*). Do mnohých tematických skupín sa totiž fotografia dá poslať len v tom prípade, ak dostane „pozvánku“ od jej člena, a členstvo v mnohých takých skupinách sa dá získať len so súhlasom jej administrátora. Väčšina z týchto „exkluzívnych“ skupín má v názve superlatívy alebo synonyma vysokého ocenenia (*The Best: Bravo, Super Shot, Ultimate Shots, Awesome Shots, Flickr: The Best, Golden Photographer, Spectacular Nature* atď.), čo samo o sebe vypovedá o ich úlohe – spoločným menovateľom je uznanie. Deklarovaným cieľom všetkých exkluzívnych skupín je zhromažďovanie najlepších fotografií – či už s akoukoľvek tematikou, alebo v určitej oblasti. Pozvánka do takejto „úžasnej“, „najlepšej“ a „zlatej“ spoločnosti je teda vždy významením.

Exkluzívne skupiny majú svoju hierarchiu – niektoré sa považujú za „lepšie“, a niektoré za „najlepšie“. Táto hierarchia sa dá zistiť len dlhodobým pozorovaním, pretože nie je nikde deklarovaná. Často sa však „úroveň“ skupiny vyjadruje aj tým, že si stanovuje isté podmienky pre prijatie fotografie. Najvýraznejším príkladom toho je skupina *Magic Donkey*: podmienkou prijatia fotografie sú pozvania do ďalších štyroch exkluzívnych skupín, pričom jednou z nich má byť buď *The Best: Bravo*, alebo *Quality* (ktoré samé patria k tým „najprestížnejším“ na Flickr). Ešte vyššou v tejto exkluzívnej hierarchii je skupina *The 25 % Magic Donkey Solution*. Dá sa do nej poslať len fotografia patriaca do skupiny *Magic Donkey*, ktorú vybral jej administrátor. Je to teda niečo ako výhra v súťaži, v tomto prípade v tej najexkluzívnejšej. Regulárne súťaže však majú takmer všetky skupiny. Najčastejšie hodnotenia v nich prebiehajú v týždenných alebo mesačných intervaloch a výsledkom je umiestnenie fotografie, ktorá súťaž vyhrala, na hlavnej stránke skupiny. Podobný úspech automaticky zvyšuje počet prezeraní fotografie a vo väčšine prípadov aj počet komentárov a favoritov.

Najväčším spoločenským úspechom a „snom“ väčšiny účastníkov Flickru je však dostať sa do archívov Flickru – na stránky *Explore*. Každý deň sa totiž medzi všetkými fotografiami, ktoré boli „zavesené“ na osobné flickrové stránky, s pomocou istého algoritmu vyberajú tie „najzaujímavejšie“, ktoré sa umiestňujú v kalendári *Explore*, a tak sa dostávajú k oveľa širšiemu publiku. Za najväčší úspech vôbec sa pokladá umiestnenie na hlavnej stránke *Explore*, t.j. medzi prvých 30 fotografií aktuálneho dáta.

Umiestnenie na *Explore* závisí od parametru *interestingness*, čiže zaujímavosť, ktorý má každá fotografia a ktorý je skutočne zaujímavou charakteristikou. Zaujímavosť sa určuje predovšetkým na základe troch hlavných charakteristík (počet prezeraní, počet komentárov a počet favoritov), a spôsob vypočítania údajne nezávisí od ľudského faktoru. Algoritmus zaujímavosti sa zvykne čas od času meniť a zdokonaľovať, pričom sa berú do úvahy aj iné parametre, napríklad počet skupín, do ktorých je poslaná fotografia, druh týchto skupín, rýchlosť nárastu komentárov, kto presne zanechal komentáre (kontakty alebo „cudzí“, prípadne administrátori skupín) atď. Táto kvantitatívna charakteristika je teda snahou o objektívne štatistické hodnotenie fotografických diel.

Záhľadný algoritmus zaujímavosti, jeho objektivita, účastníkmi predpokladaná a často spochybňovaná, ako aj spôsoby dosiahnutia najvyššej hodnoty tejto charakteristiky sú na Flickr predmetom rozsiahlej diskusie.¹³ V istom čase sa napríklad medzi užívateľmi rozšírila predstava (a to v diskusiách viacerých skupín), že veľký počet skupín, do ktorých sa posielala fotografia, a najmä exkluzívnych skupín, je v tomto zmysle negatívnym faktorom. Táto informácia sa objavila aj na osobných stránkach niektorých fotografův, ktorí „varovali“ svoje kontakty. Osobne som dostala podobné varovanie od svojho priateľa aj vo forme Flickr-mailu. Tvrdil, že prestal posilať fotografie na pozvanie a počet jeho fotografií na *Explore* v dôsledku toho výrazne stúpol. Všimla som si, že po čase, keď spomenutá informácia prestala byť aktuálnou témou, opäť začal posilať svoje fotografie do rozličných skupín: podľa všetkého usúdil, že účasť v nich nemusí ovplyvňovať úspech jeho fotografií.

Reciprocita na úrovni tematických skupín

I keď úspech fotografií alebo ich hodnotenie nepatria k „oficiálnym“ deklarovaným cieľom Flickru, sú pre túto komunitu nanajvýš dôležité. Samotná „zaujímavosť“ a diskusia okolo nej sú toho najlepším dôkazom. Dá sa to však vypozerovať aj z mnohých pravidiel, sankcií a aktivít, ktorých cieľom je zvýšiť úspešnosť jednotlivých fotografií. Táto úspešnosť, ako som už povedala, sa meria hlavne na základe troch charakteristík, ktoré predpokladajú účasť iných členov komunity. Preto pre zvýšenie úspešnosti udržiavanie recipročných komentárov a „favorizovania“ je nutné, a na úrovni tematických skupín vznikajú rôzne pravidlá, ktoré túto reciprocitu podporujú. Často popisy týchto pravidiel obsahujú aj vyjadrenie jednoduchej filozofie „Ty mne, ja tebe“: keďže všetci chceme dosiahnuť to isté, podporuj v tom iných a oni budú podporovať teba.

¹³ Pozri napríklad <http://www.flickr.com/help/forum/11053/?search=interestingness>, <http://www.flickr.com/help/forum/17740/?search=interestingness>, <http://www.flickr.com/help/forum/20593/?search=interestingness>.

Rozšíreným pravidlom je teda požiadavka komentovať, prípadne pridávať k obľúbeným fotografiám iných členov skupiny. Takže napríklad: keď niekto chce poslať fotografiu do skupiny *The World Through My Eyes* (Svet mojimi očami), musí zanechať komentár na minimálne jednej fotografii poslanej do tejto skupiny iným účastníkom. Keď niekto dostane pozvanie do skupiny *A Big Fave* (Veľký favorit) a rozhodne sa, že tam pošle svoju fotografiu, musí okomentovať dve fotografie z tejto skupiny a okrem toho ich pridať k svojim obľúbeným. Ak sa podobné požiadavky neplnia, administrátor má právo „vyhodit“ fotografiu porušovateľa pravidiel a po opakovaných porušeniach mu znemožniť prístup do skupiny. Ak teda niekto porušuje vyžadovanú reciprocitu, prestáva byť členom danej komunity.

Väčšina takýchto „recipročných“ skupín má čisto pozitívnu atmosféru: i keď sa priamo nevyžadujú chvály, v komentároch prevládajú, a niektoré skupiny vyžadujú komentáre práve na fotografiách, ktoré sa človeku zapáčili – sú to teda komentáre pozitívne. Takéto komentáre zvyknú byť veľmi krátke, zrejme z časových dôvodov. Niekedy sa podobný spôsob hodnotenia môže vnímať aj negatívne, pretože viacerí ľudia chcú „počuť“ niečo viac ako len zvolanie „krása!“, „nádherna!“ a pod. Pre mnohých to znamená povrchnosť a opak skutočnej pozornosti, o ktorú stoja všetci autori.

V mnohých skupinách je teda súčasťou pravidiel aj konštruktívna kritika (agresivita a hrubosť sú v rámci celého Flickru neželaným a sankcionovaným javom). Viaceré z nich sa zameriavajú na technické kvality fotografií, pričom sa tu často vyžaduje kvantitatívne hodnotenie. Napríklad sa ponúka škála hodnotenia od 1 do 10 a majú sa zhodnotiť tri charakteristiky fotografie: kompozícia, osvetlenie a farebnosť. Ďalšie skupiny požadujú kritiku vo všeobecnejšej rovine a podčiarkujú, že je to vlastne pomoc pre fotografy. A ešte ďalšie skupiny kritiku umožňujú tým, že hodnotiaci má na výber medzi tromi-štyrmi možnosťami (napríklad „výhra“, „môže byť“ alebo „prehra“) a nemusí uviesť dôvod svojho subjektívneho hodnotenia.

Kvantitatívne hodnotenia sú výraznou snahou o objektivizáciu, ktorá však existuje takmer vo všetkých skupinách vo forme týždenných a mesačných súťaží. Výber víťazných fotografií môžu robiť administrátori skupín, no vo väčšine prípadov je to *vox populi* a prebieha prostredníctvom hlasovania. Jeho výsledky hodnotia administrátori, ktorí potom víťaznú fotografiu umiestňujú na hlavnej stránke skupiny. Takéto obrázky majú potom aj oveľa väčšiu šancu dostať sa na *Explore*.

Dá sa teda povedať, že na úrovni tematických skupín existujú spoločenské mechanizmy, ktoré podporujú reciprocitu v hodnotení fotografií, a v konečnom dôsledku vedú k vyselektovaniu kvalitných fotografií. Tieto mechanizmy však účinkujú v prípade spoločensky aktívnych členov komunity, ktorí sa zapájajú do skupín. Sú aj fotografi pasívni, ktorí môžu mať nemenej kvalitné fotografie,

ale nedočkajú sa spoločenského ocenenia – práve preto, že sa nezúčastňujú popísaných „spoločenských hier“ s ich reciprocitou.

Reciprocita medzi známymi a priateľmi

Medzi kontaktmi na Flickrí hrá reciprocita ústrednú úlohu. V porovnaní so „skupinovou“ reciprocitou však má iný charakter. Dva podstatné momenty, ktoré ich odlišujú, sú nasledujúce: (1) nejestvujú deklarované pravidlá ohľadom dodržania reciprocity medzi kontaktmi; (2) reciprocita medzi kontaktmi je regulárnou, nie jednorazovou záležitosťou.

Ako som už spomenula, kontakty sa často zoznamujú v tematických skupinách. No nie je to jediná možnosť. Ďalšou je zoznamovanie sa prostredníctvom už existujúcich kontaktov: keď sa niekto pri komentovaní fotografií svojho priateľa pravidelne stretáva s komentármi istej osoby, zvyčajne preskúma jej profil a ak sa mu jej fotografie zapáčia, pridá si ju do zoznamu kontaktov. Takýmto spôsobom sa nielen vytvára kontakt medzi dvoma osobami, ale vznikajú skupiny „priateľov“ – teda ľudí, ktorí sa navzájom pravidelne komentujú, prihovárajú sa v komentároch, poznajú sa po mene, odkazujú na výroky spoločných známych atď.

Priatelia hrajú dôležitú úlohu pri zvýšení troch hlavných charakteristík fotografií: sú to práve oni, ktorí si pravidelne prezerajú obrázky svojich kontaktov a komentujú ich. Sú tiež dôležití aj pri sprostredkovaní ďalších prezeraní a komentárov: práve od priateľov totiž ľudia najčastejšie dostávajú pozvania do exkluzívnych skupín, ktoré zvyknú byť recipročné. Priatelia teda slúžia aj ako akýsi „kanál“ pri sprostredkovaní úspechu. Môže to však byť vnímané aj ako negatívny jav prekážajúci objektívnemu hodnoteniu: administrátori mnohých exkluzívnych skupín vyjadrujú nespokojnosť s podobným „bratrickovaním“, ktoré vedie k zníženiu úrovne skupiny. Preto v poslednom čase v mnohých skupinách vzniklo nové pravidlo: administrátor musí prezrieť každú fotografiu, ktorá dostala pozvanie, a posúdiť, či je dostatočne hodnotná a spĺňa všetky nároky.

Ďalšou charakteristikou, ktorú kontakty ovplyvňujú, sú *testimonials* – posudky, ktoré predstavujú veľmi dôležitý moment pri hodnotení osobnosti fotografa a tiež môžu viesť k zvýšeniu počtu prezeraní, komentárov a favoritov. Prítomnosť posudkov totiž znamená, že človek už má isté renomé, a teda oplatí sa prezrieť si jeho fotografie. Čím viac posudkov autor dostane, tým lepšia je jeho reputácia. Je potrebné poznamenať, že aj písanie posudkov je recipročnou záležitosťou, i keď v menšej miere. Pochádzajú väčšinou od priateľov, ktorí chcú vyjadriť obdiv aj inou cestou než len „bežnými“ komentármi.

No aj keď sú posudky zvyčajne záležitosťou priateľov, predsa len môžu naznačovať, že autor vyniká nad priemer, pretože posudky nepatria do bežných

aktivít; sú vždy niečím mimoriadnym. Veľký počet posudkov väčšinou signalizuje, že ide o naozaj talentovaných fotografov. Ich absencia na druhej strane nemusí znamenať opak a môže byť len znakom toho, že človek je na Flickr nový a ešte nestihol získať obdiv a uznanie. Posudky totiž výrazne závisia od časovej dimenzie: keď niekto vyjadruje uznanie týmto spôsobom, musí poznať dielo daného fotografa, jeho štýl a špecifiká, a teda musí s ním byť v dlhšom kontakte.

Časová dimenzia pri získaní uznania na Flickr je skutočne dôležitá, podobne ako v reálnom živote. Je to badateľné v postupnom náraste počtu komentárov pri jednotlivých fotografiách. Na začiatku „flickravskej kariéry“, teda na najstarších fotografiách, ľudia zvyčajne majú minimálne hodnoty troch hlavných charakteristík. Ak sú dostatočne spoločenski (a teda reciproční), tento počet postupne narastá (napokon tento úspech môže dodatočne zvýšiť aj hodnotenie starších fotografií). Vo väčšine prípadov je úspech výsledkom rozšírenia okruhu kontaktov a hlavne priateľov. Podobné rozšírenie však má aj obrátenú stránku: ak je spočiatku človek rád každému komentáru, favoritu a dokonca aj prezeraniu, neskôr sa odpovede na každý komentár môžu stať veľkou časovou záťažou. Pokiaľ je fotograf mimoriadne talentovaný a získava stále väčší počet obdivovateľov, fyzicky nemôže odpovedať každému z nich a vracáť obdiv a uznanie rovnakou mierou.

Môžem to ilustrovať na príklade francúzskej poetky a fotografky Christine (http://www.flickr.com/people/_lc/), ktorá patrí k najtalentovanejším a najslávnejším osobnostiam Flickru. Už keď som sa s ňou „zoznámila“, bola mimoriadne úspešná a mala v priemere 40–50 komentárov pri každej fotografii. Neodpovedala na každý komentár, no zvykla recipročne pridať k favoritom jednu fotografiu človeka, ktorý pridal k favoritom jej fotografiu (čo je časovo oveľa menej zaťažujúce ako písanie komentárov). Neskôr však poľavila aj v tom, a na Silvestra poslala svojim priateľom hromadnú správu, v ktorej sa ospravedlňovala za „ne-reciprocitu“ a vysvetľovala ju tým, že je pre ňu fyzicky nemožné odpovedať každému človeku, ktorý ju osloví. Jej komentáre a favority na fotografiách kontaktov a priateľov sa teda stali oveľa zriedkavejšími, čo však má pre nich aj istý pozitívny význam: ak si takáto osobnosť našla čas, aby fotografiu okomentovala a dokonca ju aj pridala k svojim obľúbeným, tá fotografia môže byť skutočne dobrá. Je to teda svojím spôsobom vyznamenanie väčšie ako výhra v súťaži skupiny.¹⁴

Je pravdaže osobným rozhodnutím každého fotografa, či okomentuje obrázok svojho kontaktu, alebo ho pridať k svojim obľúbeným obrázkom – nejest-

¹⁴ Moje posledné spoločensky najúspešnejšie fotografie boli tie, ktoré Christine okomentovala, a to ešte predtým, ako narástli hodnoty ich troch hlavných charakteristík. Jej hodnotenie sa teda zhodovalo s hodnotením spoločenským, čo je zaujímavý fakt z hľadiska zhody spoločenského hodnotenia a hodnotenia experta.

vuje pravidlo, ktoré by to vyžadovalo. Takisto, prísne vzaté, nejestvuje pravidlo, že sa na komentár má odpovedať komentárom. A predsa v istom zmysle takéto pravidlo jestvuje: je súčasťou etikety, akejsi základnej zdvorilosti, ktorej nedodržovanie síce nevyžaduje sankcie, ale v dlhšom časovom horizonte môže viesť k spoločenskej izolácii. V konečnom dôsledku to vedie aj k minimálnemu počtu návštev a takmer nulovému hodnoteniu.¹⁵

V prípade reciprocity medzi kontaktmi teda ide o spoločenský mechanizmus, ktorý podporuje vytváranie neformálnych sociálnych sietí napomáhajúcich aj k prieniku do sietí formálnych, čiže do organizovaných skupín s pravidlami. Priamo aj nepriamo vplýva na zvýšenie kvantitatívneho hodnotenia fotografií a je teda cestou k spoločenskému úspechu. Avšak i keď reciprocita medzi kontaktmi zvyšuje úspešnosť ich fotografií, má oveľa širší rozmer než snahu dosiahnuť úspech. Ľudia zvyknú nadväzovať so svojimi priateľmi e-mailový styk a neskôr sa môžu stretnúť aj v reálnom živote (jeden z mojich priateľov napríklad už stretol minimálne štyri osoby zo svojich kontaktov a chystá sa na ďalšie Flickr stretnutia).

Vytváranie sietí priateľských vzťahov vedie aj k ďalšiemu posunu pri hodnotení fotografií. Niektorí fotografi zvyknú umiestňovať na stránky zábery zo svojho života, často s komentármi, ďalší majú radi humorné zábery s odkazmi na niečo osobné atď. Tieto snímky pre neznámeho nemusia znamenať nič zvláštne ani zaujímavé; väčšinou sa človek pri nich ani nezastaví – pokiaľ nepozná fotografa. Avšak tí, ktorí majú veľký okruh priateľov (teda „reciproční“ účastníci), získavajú k podobným fotografiám veľké množstvo komentárov a favoritov. Samotná snímka v tomto prípade nemusí mať veľkú umeleckú hodnotu, avšak podľa troch charakteristík stojí dosť vysoko. A pre priateľov autora má väčšiu hodnotu ako pre ostatných – možno nie umeleckú, ale ľudskú.

Osobnosť autora a jeho zapojenie sa do priateľských vzťahov – čo nevyhnutne predpokladá recipročný model správania – hrá teda rozhodujúcu úlohu pri spoločenskom ocenení jeho umeleckých výtvorov. A naopak, aj talentovaní autori môžu podľa kritérií Flickr zostať spoločensky „nedocenení“, ak sa nezúčastňujú spoločenských aktivít a neudržujú vzťahy s inými členmi komunity.

Záver

V tejto štúdii som sa pokúsila ukázať, že reciprocita hrá podstatnú úlohu pri spoločenskom ocenení fotografií v internetovej komunite Flickr. Primárnym cieľom tejto komunity je zdieľanie a organizácia obrázkov. I keď hodnotenie nepatrí k týmto deklarovaným cieľom, je logickým dôsledkom spoločenského

¹⁵ Pozri napríklad na stránku <http://www.flickr.com/photos/axb500/>, počet komentárov pri fotografiách tohto fotografa vo všeobecnosti je takmer nulový. Je to jeden z mojich kontaktov, ktorý nikdy nekomentoval moje fotografie – predpokladám, že nie som v tomto zmysle výnimkou.

zdieľania a základnou aktivitou účastníkov Flickru. Odozva na umelecký výtvor je pre autora vždy podstatná. A keďže členmi komunity Flickr sú prevažne autori, odozva sa v tejto komunite nutne stáva spoločenskou normou a musí byť recipročná.

Reciprocita sa teda prejavuje vo väčšine hodnotiacich aktivít na úrovni skupín, ako i na úrovni priateľov a známych a výrazne sa odráža na úspešnosti fotografií a samotného autora. Spoločensky pasívni členovia komunity sú pre ostatných tak povediac neviditeľní, a teda nemajú úspech, zatiaľ čo ľudia, ktorí udržiavajú priateľské vzťahy a aktívne sa zapájajú do spoločenských aktivít, majú oveľa väčšiu šancu byť úspešnými podľa meradiel Flickru.

Aj keď v rámci celej komunity existuje snaha o objektivizáciu hodnotenia fotografií a akési „odosobnenie“ pri posudzovaní, je to vždy spoločenská záležitosť. Aj algoritmus „zaujímavosti“, ktorý je kľúčom k získaniu najvyššieho úspechu a údajne nezávisí od ľudského hodnotenia, sa zakladá na parametroch, ktoré od tohto hodnotenia výrazne závisia. Preto aj umiestnenie fotografií v „sieni slávy“ je výsledkom sociálnej interakcie, v ktorej podstatnú úlohu hrá zapojenie sa účastníkov do kontaktov s inými členmi komunity, a teda aj reciprocita.

Literatúra

- Aesthetics and Ethics*. Levinson, J. (Ed.) Cambridge : Cambridge University Press 1998. 336 s.
- Art and its Messages. Meaning, Morality and Society*. Davies, S. (Ed.) Pennsylvania : The Pennsylvania State University Press 1997. 128 s.
- BUŽEKOVÁ, T. 2005: Písané nepísané pravidlá: Etiketa pri rozhovore on-line. In: *Folklór a komunikácia v procesoch globalizácie*, Krekovičová, E. (Ed.). Bratislava, 2005, s. 93–132.
- GAUT, B. 2006: The Ethical Criticism of Art, In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/a/art-eth.htm>.
- GELL, A. 1998: *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford : Clarendon Press 1998. 296 s.
- VAN GERWEN, R. 2002: Address or Intimation? In: *Jaarboek voor Esthetica 2002. (Yearbook for Aesthetics 2002)*. Peperstraten, F. (Ed.) Tilburg, The Netherlands : Nederlands Genootschap voor Esthetica, 2002, s. 126–137. (<http://www.nge.nl/Jaarboek2002/10gerwen.pdf>)
- HATCHER, E. 1999: *Art as Culture: An Introduction to the Anthropology of Art*. Westport : Bergin & Garvey 1999. 360 s.
- HOPKINS, R. 2000: Beauty and Testimony. In: *Philosophy, the Good, the True & the Beautiful*. O' Hear, A. (Ed.) Cambridge : Cambridge University Press 2000, s. 209–236.
- ISEMINGER, G. 2004: *The Aesthetic Function Of Art*. London : Cornell University Press 2004. 160 s.

- LAYTON, R. 1991: *The Anthropology of Art*. Cambridge : Cambridge University Press; 2 edition. 272 s.
- MESKIN, A. 2004: Aesthetic Testimony: What Can We Learn from Others About Beauty and Art? In: *Philosophy and Phenomenological Research* 69 (1), s. 65–91.
- ORVELL, M. 1995: *After the Machine: Visual Arts and the Erasing of Cultural Boundaries*. Jackson, Mississippi : University of Mississippi 1995. 240 s.
- ROELOFS, M. 2002: Aesthetic Reciprocity: Skepticism or Address? In: *Jaarboek voor Esthetica 2002. (Yearbook for Aesthetics 2002)*. Peperstraten, F. (Ed.) Tilburg, The Netherlands : Nederlands Genootschap voor Esthetica, 2002, s. 138–162. (<http://www.phil.uu.nl/esthetica/>)
- Selected Essays of Arnold Isenberg*. Callaghan, W., Cauman, L., Hempel, C (Eds). Chicago : University Press of Chicago 1973. 362 s.
- Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*. Holms, D. (Ed.). London : Sage Publications 1997. 248 s.
- VANDER WAL, T. 2007: Explaining and Showing Broad and Narrow Folksonomies, http://www.personalinfocloud.com/2005/02/explaining_and_.html
- WELLMANN, B., GULIA, M. 1997: Virtual Communities as Communities: Net Surfers Don't Ride Alone. In: *Communities in Cyberspace*, Smith, M., Kollock, P. (Eds.). New York, NY: Routledge, <http://www.chass.utoronto.ca/~wellman/publications/netsurfers/netsurfers.pdf>

Práca vznikla v rámci grantu VEGA č. 2/5103/25, „Od folklórneho textu k folklórnemu kontextu. Žánrové, medzižánrové, kultúrohistorické a antropológické aspekty výskumu folklóru“.

Náboženstvo v rukách politickej moci: náboženská situácia v 90. rokoch v Srbsku

Danijela Djurišić

Kľúčové slová: kríza, veštenie, konšpiračné teórie
Key words: crisis, prophecy, conspiracy theories

The text deals with the political situation in Serbia during the 1990s related religious changes. 1990s witnessed on one hand a growth in the influence of the Orthodox Church; on the other hand there was an expansion of various kinds of occult beliefs. During the war period and crisis, state television broadcasted programs in which prophets, diviners etc. spoke about situation in Serbia and about its future. Mostly, they favoured Milosevic's regime. Conspiracy of dark western forces plotting against Serbia was a frequent motif. Author tries to show how the regime used prophets and fortune tellers for its own aims in order to manipulate Serbian citizens. Comparing this situation with one in Slovakia she introduces possible explanations of both this situation and of the prophets' popularity among people.

Deväťdesiate roky znamenali pre oblasť strednej a východnej Európy obdobie veľkých zmien. Väčšine východoeurópskych krajín pád socialistického režimu priniesol obrovské zmeny týkajúce sa politiky, ekonomie, či sociálnych otázok. Pre Slovensko, Poľsko či Českú republiku transformácie bez ohľadu na rozdiely medzi jednotlivými krajinami postupne viedli k vstupu do EÚ. Úplne iný vývoj však, ako je všeobecne známe, prebehol v krajinách bývalej Juhoslávie. V tomto texte sa budem venovať situácii v Srbsku, pričom budem klásť dôraz na vplyv celkovej politicko-spoločenskej situácie na sféru náboženstva a s ním spojené javy.

Vzťah náboženských zmien s celkovými spoločenskými zmenami predstavuje tému, ktorou sa spoločenské vedy zaoberajú už niekoľko desiatok rokov. Autorom venujúcim sa tejto problematike bolo neraz vytýkané, že sú ich závery problematické vzhľadom k tomu, že nie vždy majú k dispozícii dáta a materiál z predchádzajúcich období. Napriek tomu, takmer každá spoločenská zmena so sebou prináša ďalšie, i keď sú niektoré menej zjavné ako iné. Nemožno spochybniť, že krajiny východnej Európy prešli po páde komunizmu pomerne veľkými zmenami týkajúcimi sa náboženstva.

Aj keď náboženstvo nepredstavuje dominantnú tému v súčasných výskumoch sociálnych vied, v tejto chvíli máme už pomerne veľké množstvo štúdií venovaných náboženským zmenám v krajinách bývalého východného bloku (napríklad Pollack, Borowik, Jagodziński 1998; Tomka 1995; Borowik 1999). Jedna z otázok, ktoré sa objavovali bolo, či po páde komunizmu transformačný proces týkajúci sa cirkvi a náboženstva bude sledovať vývoj podobný tomu v západoeurópskych krajinách, alebo či pôjde úplne svojím tokom. V západnej Európe tento vývoj znamenal sekularizáciu, silné odcudzenie od tradičných cirkví, zároveň sa však rozšíril „trh“ s menšími cirkvami a náboženskými fenoménmi, rovnako ako došlo k individualizácii viery (Pollack 2001). Tento „náboženský úpadok“ niektorí pokladajú za prirodzený proces a dôkaz „modernosti“ Európanov. Grace Davie označuje takýto stav ako *vieru bez príslušnosti*.¹ Na druhej strane sa veľký počet Európanov označuje za „kresťanov“, majú tým na mysli „implicitnú“ a hlboko zakorenenú kresťanskú identitu. Preto Daniele Hervieu-Leger hovorí o *príslušnosti bez viery*² (Casanova 2004).

Napriek modernizácii sa však zdá, že pokiaľ ide o náboženstvo, stredná a východná Európa predsa len idú, minimálne v niektorých aspektoch, svojou cestou (pozri Pollack 2001). Samozrejme, to, ako situácia vyzerá v jednotlivých krajinách, závisí od konkrétneho spoločensko-historického vývoja. Nemožno napríklad predpokladať, že bude identická v sekulárnych Čechách a v Poľsku, kde sa obyvatelia nevzdali svojej rímskokatolíckej viery ani v období komunizmu. Mojm cieľom je na tomto mieste ukázať, akým spôsobom bola kritická politická situácia v Srbsku v priebehu 90. rokov prepojená s náboženskými zmenami.

Situácia v Srbsku v 90. rokoch bola mimoriadne kritická. Krajina bola zangažovaná do troch vojnových konfliktov (Bosna, Chorvátsko, Kosovo), bola pod hospodárskymi a kultúrnymi sankciami, v roku 1999 bola bombardovaná, nezamestnanosť rovnako ako inflácia bola obrovská. Tí, ktorí mali prácu, dostávali platy so značným oneskorením. Veľká časť obyvateľstva žila doslova na okraji biedy.

Režim, ktorý sa koncom 80. rokov dostal v Srbsku k moci, nepredstavoval príliš veľkú alternatívu ku komunistickému režimu. Na rozdiel od iných krajín východného bloku (a čiastočne aj ostatných krajín bývalej Juhoslávie, kde sa k moci dostali rôzne antikomunistické skupiny) bol Miloševićov režim rovnakej proveniencie ako predchádzajúci. Milošević si bol zároveň vedomý faktu, že ktokoľvek, kto bude schopný monopolizovať národnú symboliku v tomto období premien, prehlbujúcej sa krízy a rastúceho pocitu, že Srbi boli utláčani a diskriminovaní v rámci krajín vtedajšej Juhoslávie, dosiahne kľúčovú politickú prednosť v boji o moc. Od samého počiatku sa snažil vojsť do povedomia

¹ *believing without belonging*

² *belonging without believing*

ľudí tým, že zdôrazňoval potrebu uchovania národnej identity cez národne orientovanú inteligenciu, srbskú pravoslávnu cirkev a národ „samotný“. Seba videl ako vodcu, ktorý si je vedomý zvláštnych potrieb svojho národa a je pripravený a schopný zlepšiť jeho ekonomické, sociálne a politické postavenie v rámci krajín vtedajšej Juhoslávie (Prošić-Dvornić 2000: 166).

Jednou z najvýraznejších črt nového režimu bolo, že hoci simuloval zmenu, v skutočnosti umožňoval totalitárnemu typu vlády pretrvať. Ako prostriedky manipulácie sa využívali symboly, či mýticko-historické príbehy, na ktoré sa odvolávalo ako na „tradicu“. Politická elita do veľkej miery rozhodovala o tom, čo má byť oživené, kedy a s akým dôvodom, tak isto ako v tom, čo má byť odmietnuté, alebo nemá byť „vyťahované“ (Prošić-Dvornić 2000: 167–170). Jedným z najčastejšie spomínaných motívov bola „bitka na Kosove“, ktorá sa odohrala medzi Srbmi a otomanskou armádou (1389), ktorá sa skončila porážkou Srbov. Avšak v mýtckej rovine bola táto negatívna udalosť transponovaná do svojho protajšku – morálneho víťazstva a pripravenosti zomrieť za „svätý kríž a zlatú slobodu“. S postupom času sa legenda stala „archetypálnym“ bezčasovým národným mýtom, zriedlom symbolov kľúčových morálnych hodnôt a emócií. Kresťanský motív výberu „nebeského kráľovstva“ pred „pozemským“, ktorý sa pôvodne spájal s hrdinami z Kosovskej bitky, bol rozšírený na všetkých Srbov, meniac ich na „nebeský národ“ (Živković 1997).

Podrobné zaoberanie sa rôznymi aspektmi tejto situácie by presahovalo rozsah tejto štúdie, preto sa zameriam iba na aspekty súvisiace s náboženstvom. Jedným z pilierov „národnej identity“ Srbov mala byť i pravoslávna cirkev³ (a ortodoxné kresťanstvo), ktorá však bola takto vnímaná ešte od čias tureckej nadvlády. Jej oživenie po pre ňu nepriaznivej Titovej ére a nárast vplyvu v 90. rokoch sú stále predmetom diskusií. Cirkvi mnohí vyčítajú, že neodporovala vládnucemu režimu, alebo že s ním v istom zmysle i spolupracovala. Srbi sa v 90. rokoch masovo „začali vracat“ ku kresťanstvu a tento proces stále trvá.⁴

Na prvý pohľad sa teda môže zdať paradoxné, že zároveň s tým sa Srbsko od počiatkov vojny s Chorvátskom a počas stupňovania krízy začalo stávať „rajom“ pre rôznych prorokov, veštice, liečiteľov a pod. Ti mali pravidelne svoje relácie o.i. aj v štátnej televízii. Ezoterické časopisy (*Treće oko*, *Zona Sumraka*, *Iscljetelj*)⁵ boli plné (pseudo)politických tém ako *Programovanie mozgov v amerických školách – diabolský projekt americkej vlády*, *Priznanie*

³ Sám Milošević sa pritom vyhlasoval za neveriaceho, a keď minulý rok zomrel a niektorí členovia jeho politickej strany žiadali, aby bol vykonaný cirkevný pohreb, jeho rodina to odmietla. Keďže bol nakoniec pochovaný vo dvore rodinného domu v neskorých popoludňajších hodinách, medzi ľuďmi sa vtedy objavovali komentáre, že bol pochovaný, v lepšej variante, ako „kanárik“, v horšej, ako „upír“ – za tmy.

⁴ Samozrejme, je diskutabilné, čo tento „návrat“ vlastne znamená a do akej miery „noví“ kresťania skutočne poznajú kresťanskú doktrínu (pozri napríklad Bandić 1997).

⁵ *Treće oko*, *Zona sumraku*, *Liečiteľ*. *Treće oko* vydávalo štátne nakladateľstvo Borba.

Američanov, že ich vláda využíva čiernu mágiu, Amerika napadá z jonsféry (2005) a pod. V čase dramatickej politickej situácie, začiatkom roku 1992, vládny denník *Politika* publikoval dvadsaťdielny fejtón o „čudách parapsychológie“ v bývalom Sovietskom zväze. V marci 1992 redaktor vedeckej sekcie *Politiky*⁶ organizoval (a jeho denník sponzoroval) prenos „mentálnych obrazov“ z Novosibirska do Belehradu. Čitateľom *Politiky* bolo na druhý deň oznámené, že experiment sa „v plnosti vydaril“. Horoskopy politikov ako Milošević, Šešelj, Dobrica Ćosić či iných boli opakovane publikované.

Podľa psychológa Dragana Popadića vládne, ktorá chce mať čo najväčšiu kontrolu nad svojimi občanmi poskytuje „podpora“ vzniku alebo využívanie už existujúcej poverčivosti možnosť ľahkej a efektívnej manipulácie. Srbský režim nebol prvý, ktorý videl „potenciál“ v mágii a veštách, už Goebells vo svojom denníku písal o potrebe zapliahnúť okultizmus do našej propagandy: *Preto musíme urobiť nátlak, aby vstúpili do našich služieb všetci odborníci na okultné proroctvá, ktorých nájdeme* (Popadić 2000). Popadić ďalej zastáva názor, že manipulácia prostredníctvom poverčivosti, samým tým, že sa nezakladá na sile a nie je očividná, vyvoláva menší odpor a podozrenie a prostriedky kontroly sú menej nákladné. *Proroctvá sa ľahko vymýšľajú a nie sú nijako ohraničené, ich vierohodnosť nie je založená na argumentoch, ale na mediálnej popularite proroka, proroctvá a vízie sú nielen necitlivé na racionálne argumenty, ale v podmienkach, keď hlavné argumenty odporcov spočívajú vo faktoch a logických dôkazoch, sú takmer jedinými účinnými prostriedkami obrany od nežiaducich argumentov* (Popadić 2000). Okrem toho tí, ktorí mali moc, rozhodovali, ktorých prorokov budú propagovať a ktorých sankcionovať v prípade neadekvátnej spolupráce.

Úlohou prorokov v podstate ani nebolo predpovedať budúcnosť, ale legitimovať súčasnosť: *Nech to národ nepochopí zle, ale jediný, kto za niečo stojí z tých, čo sú pri moci a aj z tých, čo sa k nej chcú dostať, je Milošević. On jediný je schopný sa vysporiadať s Diablom. V žiadnom prípade nesmie padnúť. Ak ho vymenia, zo Srbskom je koniec* (Matić 1993: 154). Vojna, ku ktorej Srbsko smerovalo, sa mala zobrazit ako osud: *Bude hluk aj na zemi aj na nebi. Bude hluk všade. To je náš osud. To, čo je zapísané, sa nedá zmeniť* (Matić 1993: 167).

Ak sa proroctvo nesplnilo, nič sa nedialo. Nikto nespochybňoval prorokove schopnosti a ak sa tomu vôbec venovala pozornosť, vysvetlilo sa to tým, že mu momentálne bola oslabená energia, alebo, že bol „rušený“, či nesprávne pochopený (čo nie je také ťažké, ak vieme, že proroctvá sú len zriedkavo konkrétne a presné, a „stoja“ skôr na metaforách). Často sa stalo, že kým nastal čas, keď sa malo ukázať či sa proroctvo vyplnilo, takmer nikto si už na neho nespomenul. Navyše, proroci boli pomerne často „vymieňaní“. Každú chvíľu sa

⁶ *Politika* – 16.03.1992

v novinách, alebo v televíznom vysielaní objavila nová tvár. Predsa len existovali určité pravidlá týkajúce sa prorokov, ktoré boli v súlade s vyššie spomenutým cieľom „obnovy národnej identity“. Týkali sa sociálneho štatútu proroka, jeho vzdelania a kultúrneho pozadia. Tieto osoby hovorili „ľudu“ a boli predstaviteľmi „obyčajného ľudu“ – ich vzdelanie predstavovala ich životná skúsenosť a ich kultúrne zázemie je úzko spojené s „tradičnou kultúrou Srbov“. Boli to obyčajní ľudia s neobyčajným darom. Boli „vybraní“ Bohom a ich cieľom bolo „pomáhať“ srbskému národu v ťažkých časoch. Vytvárala sa ilúzia, že nimi prezentované „správy“ prichádzajú „zhora“ (Prošić-Dvornić 2000: 167), čím sa mala „zvýšiť“ ich dôveryhodnosť.

Jedným z najznámejších bol *deda Miloje*, akási srbská verzia Dona Juana, sedliak, ktorý čerpal svoju „múdrosť“ z „hlbok duše“ a „srbskej tradície“. Žiadna z jeho predpovedí sa nespĺnila. Napríklad deda Miloje predpovedal, že Bill Clinton zomrie 19. mája 1996 a Boris Jel'cin bude napadnutý Michailom Gorbačovom a nakoniec bude zavraždený. Taktiež predpovedal, že pred krízou v Kosove dôjde ku kríze vo Vojvodine. Jeho pôsobenie trvalo niekoľko rokov a aj dnes, už po jeho smrti, sa jeho proroctvá (samozrejme iba tie týkajúce sa budúcnosti, nevyplnené sa nespomínajú) občas objavujú v spomenutých ezoterických časopisoch.

Ak sa hovorilo o budúcnosti, tá mala byť svetlá, vojna sa mala rýchlo skončiť a Srbsko sa už v polovici 90. rokov malo pozviechať a vrátiť k predvojnovnej prosperite. Napríklad: *Astologička Soka sa znovu ohlásila... Hovorí, že Republika srbská Krajina prestane existovať, resp. že sa stane súčasťou zväzu srbských štátov, ktorých hlavné mesto bude v Ochride. Tento veľký štát bude monarchiou a monarcha bude z rodu Nemanicovcov, po matke. V budúcnosti sa táto vojna bude označovať ako svätá vojna a Chorváti budú pravoslávnej viery a budú sláviť slavu.*⁷

V dennej tlači⁸ sa objavili informácie o *Grupi 69*,⁹ ktorá mala byť na začiatku 90. rokov založená v juhoslovanskej armáde. Jej členmi mali byť rôzni intelektuáli, astrológovia, proroci, patrioti, ale aj ľudia z armády – všetci bojovníci proti novému svetovému poriadku. Táto skupina sa mala zamerať na „parapsychologickú obranu“ krajiny pred vonkajšími nepriateľmi. Na tento účel mala využívať tzv. „srbské zrkadlo“, zbraň, o ktorej sa veľa nevedelo, len to, že mala byť založená na vynálezoch Nikolu Teslu. Dôkazom, že skupina pôsobila „úspešne“, mala byť smrť Françoisa Mitteranda, Jicchaka Rabina a ďalších, syna Helmuta Kohla, či manželky Václava Havla, ďalšie obete vyviazli „len“

⁷ Ochrid je mesto v Macedónsku, Nemanici sú zakladateľmi srbskej stredovekej ríše a *slava* je sviatok domáceho svätca, ktorého má každá rodina a je charakteristikou srbského pravoslavia (Politika, 22.11.1992).

⁸ Napríklad *Glas javnosti* – 4.01. 2000.

⁹ *Skupine 69*

so zraneniami, ako napríklad Bill Clinton, ktorý si zlomil nohu (Popadić 2000). Tieto fenomény musíme chápať v kontexte predstáv o mágii, resp. „kontra mágii“. V týchto prípadoch ide o „proti-magickú“ praktiku či obranu. Na Srbsko pôsobia „temné“ sily „zvonka“ a táto skupina „bráni“ krajinu tým, že vracia útok tam, odkiaľ bol „vyslaný“.

Podľa Theodora Adorna (Adorno 1950: 236) sa u ľudí vystavených takýmto informáciám dlhodobo, rozvíja zvláštna forma pseudoracionality. Srbi boli neustále „v kontakte“ s liečiteľmi posielajúcimi liečivú energiu cez telefón, vešticami, ktoré „nahliadali“ do životov ustarostených divákov TV programov, okamžite im predpovedajúc budúcnosť, okultistami, ktorí boli predstavovaní ako „apoštoli pravoslavia“ a textami, ktoré boli čoraz grotesknejšie (*Mimozemšťania želajú Šťastný nový rok čitateľom Tretieho oka*) (Popadić 2000).

V Srbsku bolo ľudom z viacerých zdrojov v istom zmysle „podšúvané“, že svoj život neovplyvňujú iba oni sami (eventuálne Boh), ale môžu byť, proti svojej vôli a bez svojho pričinenia, vystavení rôznym nadprirodzeným vplyvom. Aj na území Slovenska napriek stabilnej situácii pôsobí relatívne veľký počet takýchto osôb. Predstavy spojené s rôznymi okultnými fenoménmi pravdepodobne budú stále prítomné a vždy bude nejaká skupina ľudí, ktorá ich bude zdieľať. Nemožno tvrdiť, že krízové situácie alebo obdobia spoločenských zmien ich vytvárajú, možno len predpokladať, že ich nejakým spôsobom podnecujú.

Potenciálnych zdrojov pre šírenie týchto predstáv bolo v Srbsku viac. Predstava o pôsobení nadprirodzeným spôsobom (či iných aktivitách) bola súčasťou „tradičnej“ ľudovej religiozity Srbov. Pravoslávna cirkev taktiež pripúšťa, že niektorí ľudia majú schopnosť pôsobiť na iných ľudí, ale z jej pohľadu je toto pôsobenie vo veľkej väčšine prípadov škodlivé (aj v prípadoch, keď samotné objekty takéhoto pôsobenia tvrdia opak) a aj keď sa takým na prvý pohľad nejaví, ľudia by sa takýmto osobám mali vyhýbať. Akékoľvek nadprirodzené aktivity pokladá cirkev za „Diablovo dielo“, bez ohľadu na to, či sú zamerané na škodenie či pomáhanie a osoby, ktoré o sebe tvrdia, že pomáhajú, taktiež označuje za „sluhov Diabla“. Podľa jej učenia, Boh obdarúva zvláštnymi schopnosťami len veľmi málo a veľmi výnimočných ľudí. Práv kresťania majú útechu hľadať vo viere a cirkvi a nie u rôznych vedí, veštic, mágov a pod., pretože tieto vedome či nevedome (t.j. boli Diablom oklamani) slúžia Diablu. Ortodoxia taktiež pripúšťa možnosť úreku, čo dokladá aj modlitba odriekaná pri krstení novorodenca. Dieťa má byť chránené od *urokljivog oka*, *od ljubomora i zavisti i od nevidljivih duhova*.¹⁰ Pravoslávie úrek vysvetľuje ako pôsobenie temnej nenávisti, ktorá ide „zo srdca“, prostredníctvom oka, keďže práve oko sprevádza svetlosť (alebo temnotu) vychádzajúcu so srdca.

¹⁰ *od oka, ktoré môže urieknuť, žiarlivosti, závisti a neviditeľných duchov*

Nepokladá teda javy ako úrek alebo negatívne pôsobenie za prejav poverčivosti. Avšak možnosť či schopnosť pôsobiť pochádza takmer vždy od Diabla, a to aj v prípade, že ide o odrábanie alebo liečebnú mágiu. Na druhej strane, ak na niekoho je možné takto vplyvať, je to dôsledok oslabenia jeho viery v Boha. Ten, koho viera je pevná a pravidelne sa zúčastňuje bohoslužieb sa podľa cirkvi nemusí obávať žiadneho „útoku“.

Rovnako negatívny postoj má cirkev k zarietaniu a liečiteľstvu. Ženy, ktoré o sebe tvrdia, že liečia, používajú nesvätené ikony a aj keď ich liečenie odstráni vonkajšie príznaky choroby, osoba sa dostáva pod vplyv niektorého zo zlých duchov, čo sa má raz v jej živote prejaviť. Postoj cirkvi je teda jasný: pripúšťa možnosť nadprirodzeného pôsobenia, ale prevažne ide o pôsobenie, ktoré je výsledkom „Diablovej pomoci“.

Tieto predstavy teda nevznikli v čase krízy a nemôžeme tvrdiť ani to, že sú typické iba pre Srbsko. To, čím sa však situácia v Srbsku líši je, že ich šírenie bolo podporované médiami a štátnou mocou. Išlo o akýsi začarovanie kruh. Ako ukazovali rôzne prieskumy verejnej mienky, obyvatelia Srbska mali vo veľkej miere negatívne pocity v súvislosti so svojou prítomnosťou, či budúcnosťou. Pociťovali strach a rozčarovanie, mali rôzne druhy predtúch. V takejto „pôde“ sa relatívne ľahko mohli uchytiť rôzne idey implikujúce, že „za všetko môže niekto iný“. Zmysel takejto manipulácie nie je ťažké pochopiť – *vzhľadom k tomu, že nie je násilná a očividná, vyvoláva menší odpor a podozrenie a prostriedky, ktorými sa udržiava kontrola, sú maximálne ekonomické* (vymyslené proroctvá a vízie – pozn. D.D.) (Popadić 2000). Raz pustený do obehu, tento systém rozmýšľania sa šíri ako model myslenia do rôznych oblastí – ekonómie, súkromného života, dejín alebo medzinárodných vzťahov. Samozrejme, inou otázkou je, či tí, ktorí tieto myšlienky šíрили ich používali zámerne, alebo či v ne sami verili. V jednom z opisov Miloševićovej manželky, Miri Marković sa hovorí: *Odpovede na mnohé otázky hľadala vo hviezdach. Aj keď nechodí do kostola a deklaruje sa ako ateista, verí v nadprirodzené moci a neviditeľné sily, ktoré riadia naše životy... Zaujímajú ju astrológia a horoskopy. Tento svoj záujem preniesla aj na deti a manžela: Ja často hovorím s trochu smútku a trochu irónie, že to, čo nemôže vyriešiť nejaká vláda alebo jej ministerstvá, možno môžu hviezdy* (Djukić 1999: 289).

Pád komunizmu priniesol so sebou nové podoby vier vo všetkých krajinách východnej Európy. Zdá sa však, že „situácia na Balkáne“ tento všadeprítomný záujem v značnej miere transformovala. Nezávislé médiá upozorňovali už v tomto období, že vláda „produkuje“ veštcov pre svoje potreby. Navyše samotní predstavitelia vlády hovorili o tajných silách, ilegálnych organizáciách, ktoré pôsobia v neprospech vlastného národa a pod.¹¹

¹¹ Minister financií, Aleksander Vučić, vyhlásil, že *nezávislé médiá vykonávajú subtilnú a nebezpečnú propagandu vplývajúcu na podvedomie ľudí* (TV Palma plus, 15.01. 2000).

Obyvateľom Srbska boli neustále podsúvané rôzne „konšpiračné teórie“, či už „prirodzeného“ alebo „nadprirodzeného“ pôvodu. Konšpirácie akoby sa stali jediným vysvetlením politickej a spoločenskej krízy, ktoré má národ k dispozícii (Popadić 2000). Samozrejme, netvrdím, že nárast konšpiračných teórií je charakteristický iba pre Srbsko. Výskumy v USA napríklad ukázali, že ľudia sú presvedčení, že vlády vedú o „návštevách“ mimozemšťanov, ale ich taja a pod. (Vyse 1997). „Konšpiračné teórie“ nie sú priamo spojené s poverčivosťou, ale majú s ňou niekoľko spoločných znakov: ľudia sú dávani do identickej pozície hračiek v rukách oveľa silnejších a neviditeľných síl, ktorých pôsobenie môžu „identifikovať“ iba odborníci, ktorí sa vyznajú v tajomných silách (Popadić 2000).

90. roky vytvorili v Srbsku atmosféru, v ktorej sa ľudia neustále pýtali, čo ich čaká, čo bude ďalej, prečo sa deje to, čo sa deje. To umožnilo pôsobenie tých, ktorí zdanelo mohli ponúknuť odpovede na otázky takéhoto typu. Už som spomenul, že v tomto období došlo i k oživeniu vplyvu pravoslávnej cirkvi. Zdá sa však, že pravoslávie predsa len neposkytlo mnohým dostatočné odpovede. Pravoslávii sa občas vyčíta, že je príliš mystické a neprispôsobené každodennému životu. Na druhej strane proroci, veštice, odrábači atď. poskytujú práve odpovede na otázky týkajúce sa každodenného života či už sú to otázky týkajúce sa politickej situácie alebo života jednotlivca. Cirkev na takéto otázky neodpovedá, ani nemôže odpovedať. Hoci mohla poslúžiť pri „upevňovaní“ srbskej identity, boli situácie, v ktorých nemohla pomôcť.

Astrológovia či veštice boli vďaka povahe svojho „povolania“ pre režim vhodnou „investíciou“, keďže ho svojimi tvrdeniami jednak mohli podporovať a na druhej strane pomáhali vytvárať klímu, v ktorej je zodpovednosť za krízu niekde „vonku“, ako na makro, tak na mikro-úrovni. Nevieme, aká by bola situácia, keby nemali tak veľkú mediálnu podporu, môžeme len predpokladať, že by istá časť pôsobila tak či tak. Možno povedať, že politická a spoločenská situácia (za pomoci režimu, ktorý im poskytol priestor) umožnila týmto osobám pôsobiť. Vysvetľovali politickú situáciu, nachádzali vinníka pre krízu vo všeobecnosti aj pri individuálnych problémoch, ale zároveň poskytovali nádej, že problémy je možné riešiť. Neboli politikmi šíriacimi politické idey, ani predstaviteľmi cirkvi, ktorí pripravovali ľudí na život po smrti. Naopak, zameriavali sa konkrétne problémy. Odpovedali na otázky, ktoré sa týkali fyzického prežitia v čase krízy, návratu z bojiska (synov či manželov), nezvestných príbuzných, práce, chorôb.¹² Navyše, odpovede, ktoré dávali, neboli získané bežnou skúsenosťou. Vďaka svojim predispozíciám, mali prístup k informáciám, ku

¹² Známa astrológička S. C. v jednom interview z pred dvoch rokov konštatovala, ako v súčasnosti nastal posun vo vzťahu k 90. rokom, keď ide o otázky, ktoré jej klienti kladú. Kým vtedy sa viac pýtali na vyššie uvedené problémy, *teraz, keď sme začali normálne žiť, oveľa viac ich zaujíma erotika a potencia* (TV Košava – 1.6.2005).

ktorým sa obyčajný človek nemohol dostať inak ako sprostredkovane, cez nich. Ich „výnimočnosť“ spočíva práve v tom, že prišli v pravú chvíľu s pravými informáciami (pritom „pravý“ nemusí znamenať, že sú takéto informácie objektívne „pravé“, ale len to, že ich istá časť obyvateľstva pokladala za relevantné). „Nadprirodzený“ pôvod týchto informácií odlišuje tých, ktorí ich šíria od bežných ľudí. Široká prezentácia ich ideí v štátnych médiách z nich pre istú časť populácie mohla robiť *dôveryhodný zdroj informácií*. Jednou z hlavných charakteristík týchto tvrdení je, že sú prakticky neoveriteľné. Ako som už spomenula, nevyplnenie proroctva môže byť vysvetlené rôznymi spôsobmi. Pôsobenie „temných“, či iných nadprirodzených síl je rovnako nemožné dokázať ako vyvrátiť, minimálne pre tých, ktorí v ne veria.

V prípade Srbska jednotlivci, ktorí sa objavovali v médiách, predstavovali len časť z veštíc a prorokov, ktorí pôsobili. Veštice či proroci, ktorí sa prezentovali na verejnosti, v istom zmysle „uľahčovali“ pôsobenie mase iných, ktorí pôsobili lokálne a neboli „mediálnymi hviezdami“. Aj keď v niektorých prípadoch mohlo ísť o charizmatické a excentrické osoby, ktoré by púťali pozornosť sami o sebe, zdá sa, že to bol menej častý prípad. Skôr môžeme predpokladať, že to, čo *skutočne* púta pozornosť, sú ich výpovede. To, čo ich teda robí „zaujímavými“, nie je natoľko ich charizma, ale predovšetkým myšlienky, ktoré šíria. Ich osobná charizma, schopnosť empatie a pod. môže vplývať na ich „odporúčania“, tým na počet ich klientov, a tak i na dĺžku ich pôsobenia.

Systém v Srbsku poskytol teda rôznym „expertom na nadprirodzeno“ priestor na pôsobenie a podporu ich myšlienkam. Ich neustála prítomnosť v médiách mohla pre množstvo ľudí znamenať, že im (ako skupine) možno veriť. Navyše, nehovorili nič, čo by ľuďom bolo ťažko pochopiteľné, či akceptovateľné. Dôvod, prečo ľudia relatívne ľahko prijímali tieto myšlienky, je v tom, že im dávajú odpovede (aspoň zdanlivo) na otázky, ktoré si kladli.

Nárast rôznych ezoterických predstáv dokladajú i prieskumy z iných krajín bývalého východného bloku – Ruska, Bulharska, Slovenska či východného Nemecka (Pollack 2001). I tu začali ľudia vo väčšom počte navštevovať rôznych liečiteľov či veštice, čo nastalo v tom istom čase ako „oživenie“ tradičných cirkví. To, čo oficiálne učenie a reprezentanti cirkvi pokladajú za protikladné, nemusí byť takým pre laických veriacich. Osoba sa môže deklarovať ako kresťan a zároveň si dať vyložiť budúcnosť z kariet či kukuričných zŕn. Viera v Boha nás má pripraviť na život po smrti, ale rozhovor s vešticou nám môže uľahčiť riešenie problému v súčasnosti. Kríza v Srbsku priniesla do tohto záujmu novú dimenziu. Ako hovorí Lazar Žolt, ktorý analyzoval texty z *Tretieho oka a Zóny súmraku: Všetko poukazuje na záver, že obraz „nespravodlivého a ničím nevyvolaného trestania Srbska a Juhoslávie medzinárodným spoločenstvom“, ktoré vybudovali a šírili médiá v rukách vládnucej Socialistickej strany Srbska, je prijatý aj ako spôsob nazerania na individuálny osud. Podľa*

vzoru sankcií Spojených národov, ktorých zavádzanie a pozastavovanie je predstavované ako niečo, čo je mimo jeho moci, obyvateľovi Srbska je sugerované, že aj jeho vlastné životné diania sú vystavené rôznym hviezdny, osudovým a magickým silám (Žolt 1996: 168–169).

Situácia dnes sa už mierne stabilizovala. V štátnej televízii už proroka, či vešťa nevidíme. V súkromných televíziách je ich stále dosť. Niektorí sa presunuli do Bosny, alebo pôsobia medzi *gastarbeitermi* v Rakúsku či v Nemecku. Iní „idú s dobou“ a majú svoje internetové stránky, prostredníctvom ktorých ponúkajú svoje služby. Na rozdiel od 90. rokov je však táto situácia porovnateľná so situáciou v iných európskych krajinách. Ich pozícia sa čiastočne zmenila i tým, že sa niektorí z najznámejších z čias Miloševića kompromitovali – po zmenách v roku 2001 sa zistilo, že na trápeniach ľudí zarobili obrovské množstvo peňazí (samozrejme bez akýchkoľvek daňových záväzkov voči štátu). Ich pôsobenie bolo dokonca na kratší čas zakázané a niektorí skončili na súde.

Krajiny strednej a východnej Európy prešli od počiatkov 90. rokov veľkými a hlbokými premenami na rôznych úrovniach života. Ako ukázali rôzne výskumy, na poli religiozity došlo ku dvom javom, a to na jednej strane k individuálnej podpore cirkvi, ktorá sa manifestuje vo vysokom stupni dôvery v tradičné cirkvi a na druhej strane k nárastu individuálnej religiozity. Takáto kombinácia bola zriedkavá v západnej Európe (je možné, že k nej dochádza teraz – pod tlakom „strachu z islamu“, keď sa i v západnej Európe hlása návrat ku kresťanským hodnotám; nebaď však zvýšenú návštevnosť kostolov). Paralelne došlo k nárastu vier v mágiu a iné podobné fenomény. Vlna záujmu o rôzne okultné fenomény prebehla v 70. rokoch 20. storočia aj v krajinách západnej Európy, ale zdá sa, že v krajinách východnej Európy bola kvantitatívne výraznejšia (Pollack 2001). Toto sme mohli pozorovať rovnako na Slovensku ako inde. Ako bolo povedané, otváranie hraníc otvorilo i priestor rozličným náboženským ideám. V dnešnom svete asi v každej spoločnosti existujú skupiny ľudí zaoberajúce sa okultizmom, apokalyptickými predpoveďami, či alternatívnymi spôsobmi získavania poznania. V tomto zmysle Srbsko či Slovensko odrážajú len všeobecne rozšírené trendy. Či už na Slovensku alebo inde sa jednotlivci za určitých okolností môže uchýliť k tomu, že vyhľadá vešticu, či ľudového liečiteľa. Zvyčajne sa tak však stane „zo zvedavosti“ alebo až vtedy, keď vyčerpá všetky ostatné možnosti riešenia problému (navštívi lekára, kňaza, atď.). Ale i v takom prípade sa touto skúsenosťou nebude pravdepodobne príliš chváliť, prípadne o nej bude hovoriť iba s tými, ktorým dôveruje či tými, ktorí niečo podobné prežili. Jednoducho, tieto myšlienky tu môžu byť prítomné, ale pravdepodobne sa nestane, aby boli prezentované ako „oficiálny“ pohľad na realitu.

To, čo situáciu v Srbsku urobilo špecifickou je práve spôsob šírenia týchto ideí, stupeň ich rozšírenia a ich prijatie pre vysvetlenie rôznych udalostí v spoločenskom a individuálnom živote. Srbsko si na začiatku 90. rokov zvolilo nacionalizmus ako dôležitú stratégiu v boji o národnú identitu a suverenitu. Nacionalizmus je obyčajne konzervatívny a orientovaný na minulosť (Macridis – Hulliung 1996: 196). Vzhľadom ku zvláštnym okolnostiam a potrebám bol v Srbsku v posledných dvoch desaťročiach ako dominantný model tradície oživený práve ten, ktorý ponúkal zjednodušený, zredukovaný, mytologizovaný a zidealizovaný obraz reality. Ponúkal ľahko prijateľné vysvetlenia a útechu dezorientovaným masám v čase radikálnych zmien (Prošić-Dvornić 2000: 179). Nikde inde v bývalých komunistických krajinách nepodnecovali štátne médiá a režim v ľuďoch tak intenzívne pocit, že „vina“ za všetko, čo sa im deje, je niekde inde a oni sami na zlepšenie situácie môžu vplývať len ťažko. Na rozdiel od iných krajín, v ktorých aj keď sú takéto myšlienky prítomné, predsa len ich zdieľa menšia skupina ľudí a predstavujú len jednu z možných alternatív. Práve táto nerovnováha v ideách a možných vysvetleniach reality je tým, čo situáciu v Srbsku robí inou. Obyvateľom Srbska bolo „zhora“ prezentované, že je úplne „legitímne“ veriť v nadprirodzené fenomény, či veriť v možnosť nadprirodzeného pôsobenia. Samozrejme, že sa objavovali názory, ktoré poukazovali na absurdnosť týchto ideí a ich využívanie na manipuláciu. Lenže, vzhľadom k tomu, že štátne médiá boli v rukách režimu, možnosť ich pôsobenia bola obmedzená.

Treba však poznamenať, že toto neznamená, že v Srbsku mohli oficiálne pôsobiť akékoľvek ezoterické, okultné alebo iné kulty. Práve naopak, režim striktnie určoval, kto je ten, kto je krajine a národu „priateľsky“ naklonený a kto je „vonkajší“, či „vnútorný“ nepriateľ. Ako nepriatelia boli označované o.i. rôzne „seky“¹³ od adventistov, cez hnutie Hare Krishna, až po satanistov.

Žiadna z politických strán na Slovensku sa neuchyľovala k spolupráci s prorokmi a vešticami a nezneužívala ich pre svoje ciele. Ak sa nejaká veštica i vyjadrila k politickej situácii, či otvorene podporila niektorého politika, bola to pravdepodobne jej vlastná iniciatíva a nie „služba“ politickej strane. Politické strany na Slovensku sa snažili (snažia) spolupracovať s kresťanskými cirkvami a deklamovali, že sa opierajú najmä o kresťanské hodnoty.¹⁴ Miloševićov režim umožňoval srbskej pravoslávnej cirkvi pôsobiť, pričom ju zároveň aj „zneužíval“ pre svoje ciele, ale nestránil sa opierať aj o myšlienky, ktoré s pravoslávím nemajú nič spoločné a často mu priamo odporujú, všetko s cieľom získať čo najväčší vplyv na vlastný národ. Pomerne dlho v tom bol aj úspešný.

¹³ Zámerne používam tento termín, pretože ešte i dnes sa v Srbsku i v odbornej literatúre používa. Zatiaľ je len veľmi málo odborných (nestranných) analýz, ktoré by sa venovali novým náboženským hnutiam a fenoménom.

¹⁴ Takáto situácia je v súčasnosti i v Srbsku.

Literatúra

- BANDIĆ, D. 1997: *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd : Biblioteka XX. vek. s. 280.
- Church-State Relations in Central and Eastern Europe after the Collapse of Communism. I. Borowik (Ed.). Kraków : Zakład Wydawniczy „Nomos“.
- CASANOVA, J. 2004: Religion, European Secular Identities and European Integrity. In: *Eurozine*, 29.7. (www.eurozine.com)
- DJUKIĆ, S. 1999: *On, Ona i Mi. Kraj srpske bajke*. Beograd : Samizdat Free B92. s. 289.
- MACRIDIS, R. C. – Hulliung, M. 1996: *Contemporary Political Ideologies, Movements and Regimes*. New York : HarperCollins.
- MATIĆ, P. 1993: *Deda Miloje prorok iz Pomoravlja – Bice tumbanje po celom svetu*, Beograd : M&S.
- POLLACK, D. 2001: Modifications in the Religious Field of Central and Eastern Europe. In: *European Societies*, č. 2, s. 135–165.
- POPADIĆ, D. 2000: Da li sami sebe sludujemo ili nas još neko zaludjuje. O mentalnom zdravlju naroda. In: *Republika*, č. 233.
- PROŠIĆ-DVORNIĆ, M. 2000: Apocalyptic Thought and Serbian Identity: Mythology, Fundamentalism, Astrology, and Soothsaying as part of Political Propaganda. In: *Ethnologia Balkanica*, č. 4, s. 163–181.
- Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Mittele- und Osteuropas*. Detlef Pollack, Irena Borowik, Wolfgang Jagodziński (Ed.). Würzburg : Ergon 1998.
- The Authoritarian Personality*. T. Adorno, E. Frenkel – Brunswik, D. J. Levinson, N. R. Stanford. New York : Harper and Row 1950.
- TOMKA, M. 1995: The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe : Religion's Revival and its Contradictions. In: *Social Compass*, č. 42, s. 17–26.
- ŽOLT, L. 1996: Praznoverje i društvene promene. In: *Gledišta*, č. 34, s. 163–178.
- ŽIVKOVIĆ, M. 1997: Stories Serbs Told Themselves: Discourses on Identity and Destiny in Serbia Since the Mid-1980s. In: *Problems of Post-Communism* July/August, s. 22–29.
- VYSE, S. 1997: *Believing in Magic. Psychology of Superstition*. Oxford University Press. s. 257.

Mestské sídlisko – meniaci sa priestor¹ na príklade Petržalky

Juraj Janto

Kľúčové slová: sídlisko, priestor, urbánny priestor, Petržalka, mimovládne organizácie, urbánny vývoj

Key words: housing estate, space, urban areas, Petržalka, NGO's, urban development

The paper focuses on new urban spaces – housing estates, which are at the moment accommodating approximately one third of all inhabitants of Slovakia. The author examines the changes ongoing during the last 15 years in the largest Slovak housing estate of Petržalka. He emphasises the improvement of the living environment, in particular the development of infrastructure, possibilities for free time activities, numerous green places etc. These factors the author identified as causes of the satisfaction, the author's informants expressed when talking about the estate. He pays attention to the developing activities of non-profit organisations as they are among the factors improving and enriching life at the estate. He considers the relationship toward the place, interest and activities of inhabitants as necessary for achieving a satisfactory quality of the living environment. In the conclusion the author expresses his fears that further development of the estate could be limited to technocratic solutions giving a way to a force of developers without participation and on the expense of its inhabitants.

Vo svojom príspevku sa zaoberám fenoménom nových urbánnych priestorov – mestských sídlisk, ktorým doteraz nebola v sociálnych vedách na Slovensku venovaná náležitá pozornosť. Po ich úvodnej základnej charakteristike si všímam zmeny, ku ktorým došlo a dochádza približne od roku 1989 na našom najväčšom sídlisku – v Petržalke. Uvádzané poznatky čerpám z realizovaného výskumu, zo svojho života a pôsobenia v tomto prostredí.²

¹ Príspevok vznikol aj vďaka projektu *Sociálna obnova mestských panelových sídlisk* (UK/39/2007), ktorý bol podporený Grantom Univerzity Komenského.

² Výskum, ktorý realizujem v rámci svojho PhD štúdia pozostával v mesiacoch jún – september 2006 z interview s 28 informátormi, pozorovania a mentálneho mapovania. V Petržalke žijem takmer od narodenia a posledných niekoľko rokov sa tu aktívne podieľam na rôznych občianskych a spoločenských aktivitách, najmä v rámci pôsobenia neziskových organizácií (predovšetkým Centra komunitného rozvoja).

Ideové a dejinné východiská budovania sídlisk

Mestské sídliská (v odbornej literatúre nazývané tiež nové obytné súbory) sú významným spoločenským fenoménom našich miest. Budovali sa po druhej svetovej vojne a v súčasnosti v nich žije približne tretina všetkých obyvateľov Slovenska. Ich výstavba vychádzala z myšlienok medzivojnovnej architektonickej avantgardy, najmä funkcionalizmu a snáh nanovo usporiadať urbánny priestor. Hnutie modernej architektúry (CIAM) na svojom štvrtom kongrese (1933) prijalo tzv. Aténsku chartu, ktorá kriticky reagovala na vtedajší stav veľkomiest a odporúčala napríklad: rozčleniť územie mesta do monofunkčných zón pre bývanie, prácu, odpočinok, dopravu; odstrániť klasickú mestskú ulicu, „uvoľniť“ priestory; realizovať koncepciu mesta – parku, vertikálneho záhradného mesta; stavať nové obytné budovy – veľké, vysoké a voľne stojace v zeleni.

Myšlienky architektonickej moderny sa stali po 2. svetovej vojne základom pre budovanie nových obytných súborov vo viacerých krajinách.³ Reagovali na potrebu povojnovnej obnovy a riešili bytovú otázku, považovali sa za ideálny nástroj racionalizácie bytovej výstavby. Ich masívny rast v strednej a východnej Európe spôsobila tiež socialistická bytová politika, ktorej náplňou bolo zaistenie dostupného bývania pre všetkých prostredníctvom centrálne riadenej a plánovanej výstavby.

K tomu sa pripájala ešte programová urbanizácia Slovenska. Mestá boli významnými ťažiskovými bodmi rozvoja spoločnosti a takpovediac hybnou silou jej modernizácie. Potreba urbanizácie bola zdôvodnená aj ideologicky: „V socialistickej spoločnosti sa mesto stáva miestom koncentrácie vedúcej sily spoločnosti – robotníckej triedy, centrom politického a kultúrneho života, centrom socialistickej inteligencie... Mestské sídelné útvary sú v socialistickej spoločnosti kryštalizačnými bodmi socialistickeho... života“ (Zemko 1984: 11). Slovensko prechádzalo najmä od 60. rokov etapou rýchlej až živelnéj tzv. akcelarovanej urbanizácie, snažiac sa dohnať procesy, ktoré v ostatných krajinách prebehli dávno predtým. Kým však vo vyspelých krajinách tento vývoj prebiehal jedno, či dve storočia, Slovensko ho zvládlo za cca 3 desaťročia.⁴ Urbanizácia sa tak nutne obmedzila zväčša na kvantitatívne parametre, na nárast obyvateľstva, čo našlo svoj výraz práve v rozsiahlom budovaní nových sídlisk (Gajdoš 2003: 112–115).

³ V západnej Európe dosiahla výstavba sídlisk rozmach najmä vo Francúzsku, NSR, Španielsku, Portugalsku, Taliansku a v škandinávskych krajinách (pozri *Standards bydlení* 2005) Postupným odchodom vyšších a stredných vrstiev do prímestských rezidenčných lokalít sa z mnohých stali marginalizované oblasti imigrantov, sociálne nižších vrstiev a pod. (na rozdiel od situácie v býv. socialistických krajinách).

⁴ V rokoch 1960–1990 bol nárast mestského obyvateľstva na Slovensku približne 2,5 krát väčší ako v ostatnej Európe.

Hoci prvé pokusy smerujúce k typizácii a sériovosti bytových domov spadajú na Slovensku už do medzivojnového obdobia, po vojne sa stal tento spôsob výstavby dominantným. Najprv išlo o hromadné budovanie bytov, ktoré sa realizovalo na princípe opakujúcich projektov (napríklad kolónia Vista, Biely Kríž, 500 bytov). V roku 1952 bolo vyhláškou schválených niekoľko typov tehlových obytných budov, na základe ktorej vyrástli nové súbory v Bratislave (Krasňany, Rača, Miletičova, Košická), v Košiciach (Košice II, Šaca), v Banskej Bystrici (Fončorda, Prednádražie), v Detve, v Novej Dubnici a v ďalších mestách. Ďalší masívny rast výstavby umožnilo zavedenie nových technológií a materiálov – prefabrikovaných panelov. Prvý panelový dom bol postavený v roku 1955 v Bratislave na Kmeťovom námestí a prvé panelové sídlisko – „Februárka“ bolo odovzdané do užívania v roku 1961. Výstavba sa spočiatku integrovala do staršej mestskej zástavby a sídliská vytvárali kompaktnú mestskú štruktúru (v Bratislave – Ružová dolina, Škultétyho a Kukučínova ulica, Podhradie). Vznikli aj stavby mimo vnútorného mesta, ktoré neskôr začali prevažovať (v Bratislave napríklad Teplická 1961, Experimentálka 1962, Ružinov, Karlová Ves, Dúbravka, Lamač...) Ako posledné bolo v Bratislave začiatkom 90. rokov dobudované panelové sídlisko na Dlhých Dieloch (bližšie Panelové sídliska 2005: 73–113, Sternová a kol. 2001, 2002).

Mestské sídliská sa charakterizujú ako nové obytné celky, stavebne odlišné od tradičných mestských štvrtí, ktoré slúžia na ubytovanie v typizovaných objektoch postavených rovnakou, najčastejšie panelovou technológiou. V zástavbe prevládajú opakujúce sa prvky, chýbajú ulice, výrazné verejné priestory. Často sú vybudované na okrajoch miest. Typické je nevyvážené demografické zloženie (Musil 1985: 49).

Budovanie petržalského sídliska

V roku 1967 bola vyhlásená medzinárodná súťaž na výstavbu nového obytného súboru na pravom brehu Dunaja. Zapojilo sa do nej 84 kolektívov z 19 krajín. Ocenené návrhy sa síce zapracovali do zásad a odporúčaní, ktoré mali tvoriť jadro realizovanej koncepcie, tá však ustúpila nakoniec nedeľkavosti a tlaku na počet dostavaných bytov, na úkor celkového riešenia prostredia. S výstavbou sídliska sa začalo v roku 1973. Rok predtým bol otvorený ďalší most cez Dunaj – Most SNP (teraz Nový most). Obytné domy sa stavali prevládajúcou panelovou technológiou, pričom sa využilo zopár štandardizovaných typov. (Niekoľko obytných domov existovalo už aj pred hlavnou výstavbou a slúžili hlavne pre zamestnancov podniku Matador). Ako prvá sa začala budovať obytná štvrť Háje (do roku 1983), keďže si vyžadovala relatívne málo asanácií (staršie osady Ovsiešte a Starý Háj, ktoré tu predtým existovali, dali meno novým obytným okrskom). Prvé byty boli odovzdané v roku 1976. Po-

kračovalo sa s časťou Lúky (do roku 1986) a ako posledné boli dokončené Dvory (1989). V roku 1985 bol sprevádzkovaný Most hrdinov Dukly (Prístavný most), v roku 1992 Most Lafranconi a v roku 2005 Most Apollo.

Petržalka po roku 1989

Na pôvodnom obrovskom stavenisku s chýbajúcou občianskou infraštruktúrou sa postupne dobudovávalo a zlepšovalo aj okolie obytných domov. V Petržalke vyrástla sieť obchodov, je tu niekoľko hypermarketov, supermarketov, v parteroch obytných domoch vzniklo viacero menších prevádzok – potraviny-večierky, cukrárne, čajovne, kaderníctva, počítačové herne atď. Vyrástla tu zeleň (niektoré časti sídliska sa stali skutočne ako keby aténskou chartou zamýšľaným „bývaním v zeleni“), je tu populárne prírodné kúpalisko (Draždiak), v okolí lužné lesy s dunajskou hrádzou a cyklistickou cestou.

Petržalka má aj relatívne dobré možnosti kultúrneho vyžitia. Jej kultúrne zariadenia realizujú napríklad pravidelné koncerty menšinových žánrov, folklóru atď. (Dom kultúry Zrkadlový Háj), komorné koncerty vážnej hudby (CC Centrum), na sídlisku nájdeme diskotéky nielen pre mladších, ale aj pre strednú a staršiu generáciu.

V súčasnosti vznikajú v Petržalke novostavby obytných domov, ktoré upustili od staršej technológie výstavby výlučne prefabrikovanými panelmi. Ich prízemie počíta s využitím pre malé obchody, služby, či iné nebytové prevádzky. Svojím usporiadaním sa snažia vrátiť k forme typickej mestskej ulice. Takéto domy sa nachádzajú najmä v okolí tzv. Petržalského korza na Gercenovej ulici (Dvory). Ďalšia rozsiahla výstavba obytných častí je plánovaná v priestore medzi Starým a Prístavným mostom a v južnej časti Petržalky v smere na Rusovce.

Petržalka bola prvé jedno-dve desaťročia svojej sídliskovej existencie obytnou časťou so špecifickou sociálnou štruktúrou, výrazne v nej prevažovali mladé rodiny s deťmi. Sám som zažil dvojzmenné vyučovanie na základnej škole, ktorá je teraz v útlmovom režime. Demografická štruktúra sa pomaly mení a vyrovnáva priemernému zastúpeniu obyvateľstva. Mnohé bývalé budovy materských škôl už spĺňajú iné účely (napríklad slúžia tým skôr narodeným – Stredisko sociálnych služieb, Centrum Memory), zo základných škôl sa stali stredné (gymnázia, obchodné akadémia, stredná priemyselná škola), či dokonca vysoké (Bratislavská vysoká škola práva), časť detských ihrísk ziva prázdnotou a podlieha devastácii.

V 90. rokoch figurovala Petržalka na najhorších priečkach drogovej problematiky. Bolo to obdobie, v ktorom dospievala veľká časť generácie na sídlisku narodených detí. V kombinácii s otvorením hraníc a šírením aj rôznych neduhov vyspelého sveta sa toto prostredie potom prirodzene stalo vhodným

pre kľúčenie patologických prejavov. Dnes je situácia badateľne priaznivejšia – problémová generácia odrástla, mnohých dílerov sa aj vďaka mobilizácii samotných obyvateľov (zabezpečovanie vstupov do domu, budovanie vrátnic...) podarilo vytlačiť, rozšíril sa počet možností trávenia voľného času mládeže a organizácií, ktoré s nimi pracujú atď.

90. roky boli aj obdobím rozsiahlej transformácie bytovej politiky, v ktorom takmer zanikol nájomný sektor (na rozdiel napríklad od Českej republiky). Pôvodne štátne byty, neskôr obecné, sa začali odpredávať do vlastníctva dovtedajších nájomníkov za zostatkové ceny. To otvorilo cestu rozvíjajúcemu sa trhu s bytmi so všetkými pozitívami i negatívami (vlastnenie viacerých bytov jedným majiteľom, rast cien, finančná nedostupnosť prenájmov, špekulácie). Vytvorila sa priama zodpovednosť majiteľov za svoje vlastníctvo, čo badať najmä (tam, kde si to obyvatelia môžu dovoliť) v rozsiahlych investíciách do rekonštrukcií bytov. Postupne sa začína meniť i vzťah k obytnému domu ako k spoločnému vlastníctvu. Na druhej strane prevody do osobného vlastníctva znamenali rezignáciu štátu či obce na akúkoľvek starostlivosť o bytové domy, čo je vidno napríklad na neutešenom stave terás radových 12. poschodových domov. Postupne chátrajúce terasy by si mali podľa názoru obce dať do poriadku práve vlastníci bytov. Jedinou pomocou štátu pri rekonštrukcii obytnej budovy je príspevok na tzv. systémové poruchy panelových domov, príp. pôžička prostredníctvom Štátneho fondu rozvoja bývania. Situácia je vážna najmä v prípadoch, keď majitelia bytov nie sú natoľko solventní, aby mohli financovať rekonštrukciu.⁵

Po roku 1989 sa menilo aj zloženie obyvateľov v domoch (podľa mojich informátorov sa vymenila minimálne polovica osadenstva v ich vchodoch). Niektorí odišli bývať mimo sídliska, pričom si byty ponechali a prenajímajú ich. Od roku 1989 dochádza v Petržalke k znižovaniu počtu trvalo bývajúcich, adekvátne sa však zvyšuje počet komerčných prenájmov (v roku 1991 malo v Petržalke trvalý pobyt 128 tisíc, r. 2001 117 tisíc a v r. 2004 115 tisíc obyvateľov). Je možné, že nová výstavba a väčšia ponuka prenájmov vzhľadom na dopyt tento trend zastavia.

V posledných takmer dvoch desaťročiach sa výrazne zvýšil aj počet automobilov oproti, v čase budovania sídliska, predpokladaným počtom, čo spôsobuje jeden z najväčších súčasných problémov na sídlisku – nedostatok parkovacích miest.

Okrem parkovania je pre Petržalčanov najväčším problémom (podľa tej ktorej časti) čistota a kvalita verejných priestorov (zeleň, ihriská), doprava, bezpečnosť a vandalizmus (ničenie a poškodzovanie zariadení domu, alebo sídliska).

⁵ Keďže sú obytné domy v spoločnom vlastníctve majiteľov bytov, nebude možné na ich rekonštrukciu čerpať ani prostriedky zo štrukturálnych fondov EÚ.

No napriek uvedenému sa zdá, že na sídlisku prevažujú viaceré pozitíva. Nielen svojou blízkosťou a relatívne dobrou dostupnosťou do centra Bratislavy sa Petržalka stáva populárnym a vyhľadávaným miestom bývania stredných vrstiev. Jej kvality poznajú najmä domáci obyvatelia. Podľa viacerých novších poznatkov a aj môjho doterajšieho výskumu je mnoho Petržalčanov spokojných so svojím bývaním a svoje úsilie nezameriava na odchod zo sídliska. Ľudia si cenia okrem dobrej dostupnosti do centra, predovšetkým sieť obchodov a prírodné prostredie.

Nezanedbateľnú úlohu v tom zohrali aj miestne združenia a rozvíjajúci sa občiansky sektor. Po roku 1989 došlo ako keby k útlmu rôznych lokálnych aktivít, čo súviselo s prehodnocovaním, resp. zánikom dovtedajších „povinnodobrovoľných“ organizácií. Od druhej polovice 90-tych rokov a najmä od prelomu tisícročia však badať opätovný nárast úsilií, ktoré si kladú za cieľ skvalitňovanie rôznych stránok života na sídlisku.

V Petržalke pôsobí niekoľko neziskových organizácií, ktoré svoje aktivity primárne orientujú na prostredie sídliska a venujú sa rôznym cieľovým skupinám. Najviac sú zastúpené združenia pre prácu s deťmi a mládežou (Klub Kon-Tiki; kongregácia saleziánov so svojím pastoračným centrom; kresťanský orientované združenia Klub Kaspián s nízkoprahovým centrom a Mládež ulice; tri zbory skautov; športové a telovýchovné kluby atď.). Ďalšou skupinou sú združenia, ktoré sa orientujú na špecifické okruhy – problémy v rodine (Pomoc ohrozeným deťom – Centrum Nádej, Brána do života), poruchy pamäti (Centrum Memory), mentálny postih (Lepší svet), psychické problémy alebo ich prevenciu (Domov sociálnych služieb – Most, Liga za duševné zdravie), bezdomovcov (Dom sestier Matky Terezy), drogovu závislých (Prima, Odyseus) atď. Tieto organizácie majú samozrejme širšiu pôsobnosť, ale mnohí z ich klientov sú práve Petržalčania. Špecifické postavenie mala kedysi petržalská komunita, založená miestnou samosprávou, ktorá sa aj vo forme nadácie pokúšala o podporu rôznych občianskych aktivít a prepájanie organizácií. Podľa programových priorít schválených miestnym zastupiteľstvom v tomto roku sa uvažuje o obnovení vlastnej petržalskej nadácie. Na rôzne formy svojpomoci Petržalčanov zameriava svoju pozornosť (od roku 2000) nezávislé Centrum komunitného rozvoja s primárnym cieľom podpory aktivít obyvateľov i organizácií, ktoré smerujú k zvyšovaniu kvality obytného prostredia (napríklad revitalizácia detských ihrísk, spoločné podujatia mimovládnych i samosprávnych organizácií, diskusné fóra atď.). Uvedené neziskové združenie väčšinou nahrádzajú, resp. dopĺňajú činnosť samosprávy a štátu (napríklad okrem Domova tretieho veku v správe VÚC a klubov dôchodcov v správe mestskej časti tu funguje aj občianske združenie Jednota dôchodcov). Túto pestrú paletu pôsobenia dopĺňa aj cirkev s postupne sa tvoriacimi aktívnymi farskými spoločenstvami. Kým pred rokom 1989 existoval na sídlisku 1 katolícky kostol (posta-

vený v roku 1932 Baťovým architektom Karfikom), v súčasnosti je ich 5 (vrátane už spomínaného saleziánskeho centra) a jeden evanjelický chrám (okrem toho v Petržalke konajú pravidelné pobožnosti aj Svedkovia Jehovovi, cirkev metodistická, charizmatická Jednota bratská a pod.).

Spoločensky sa Petržalka stáva mestom, ktoré svojim obyvateľom ponúka možnosť účasti a zapojenia sa do rôznych podujatí a skupín podľa ich záujmov.

Priestor a ľudia – poznatky na základe výskumu

V doteraz zrealizovanom výskume sa mi potvrdili novšie poznatky (pozri napríklad filmový dokument – publicistická sonda Z. Beňušovej 2003: Dobré je nám v Petržalke bývať?) o spokojnosti obyvateľov s bývaním v Petržalke. Sídliisko nie je, tak ako sa to klišéovito uvádzalo a ešte niekde uvádza, bezútešné geto s množstvom sociálnych problémov, kde sú ľudia prinútení žiť, pretože nemajú inú možnosť. Pre časť informátorov je to dokonca vecou cieľave domej voľby a rozhodnutia. Spokojnosť s bývaním je založená predovšetkým na fyzických kvalitách prostredia, tak ako to dokladajú i niektoré staršie sociologické poznatky (Musil, J. a kol. 1985). Z môjho výskumu je zreteľné aj zistenie o nižšej miere teritoriálne podmienenej sociálnej komunikácie, kategórie susedstva v mestskom prostredí ako na vidieku (porovnaj Musil, J. 1967: 289–290). Vzťahy sa vytvárajú viac na základe vedomej voľby a rozhodnutia, než na princípe priestorovej blízkosti. Napriek tomu sa aj v sídliskovom prostredí tvoria niektoré sociálne skupiny a prebieha komunikácia na územnom základe (výrazné sú najmä tieto skupiny: matky na materskej, deti, partie mládeže, „pivári“ – muži stretávajúci sa pri „Večierkach“).

Výskum potvrdil poznatok o lepšom vzájomnom poznaní sa obyvateľov v menejpodlažných domoch s menším počtom bytov, ako to uvádza napríklad D. Ratica (1992). Sú však aj príklady veľkých 12-poschodových domov, v ktorých je úroveň vzťahov intenzívnejšia ako v tých menších. Tým základným determinantom je tu „ľudský faktor“, ktorý dokáže vyvážiť nedostatky vyplývajúce z charakteru domu, či prostredia. V konkrétnom prípade jedného vchodu v 12-poschodovom dome radového typu išlo o snahu obyvateľov vyriešiť si problémy s vandalizmom a drogovými dílermi. Táto pragmatická snaha viedla napokon až k vzniku akéhosi typu domového spoločenstva (pozri www.rovniankova14.sk). Dôležitú úlohu pritom zohrali miestni lídri – samotní obyvatelia domu.

Celkovo možno na základe môjho doterajšieho výskumu konštatovať, že neexistujú výraznejšie rozdiely vo vnímaní a hodnotení obytného prostredia v jednotlivých častiach Petržalky, ktoré by súviseli s jeho špecifickými znakmi. Aj keď charakter priestoru môže ovplyvňovať rozvoj sociálnych procesov, dôležitejším sa ukazuje ľudský faktor (sociálne väzby, vzťah k prostrediu, záujem,

aktivita obyvateľov atď.), ktorý priamo podmieňuje kvalitu komunikácie, a tým využíva potenciál priestoru, resp. prekonáva jeho nedostatky. Determinujúci vplyv prostredia sa ukazuje predovšetkým tam a v tých skupinách, kde kvalita vzťahov je ponechaná takpovediac „sama na seba“, bez výraznejšieho ľudského vkladu. Inými slovami tam, kde obyvatelia konajú rutinne, zvykovo sa zdá byť charakter priestoru určujúcejší pre sociálne vzťahy, ako v prípadoch keď dôjde z nejakého dôvodu (pragmatická potreba, miestny líder) k ľudskej „investícii“. Tento poznatok je dôležitým východiskom aj pre komunitnú prácu, pre ktorú je práve podpora ľudských kapacít primárnou v obnove, či rozvoji sídla.

Ďalšie smerovania Petržalky – príklad Chorvátskeho ramena

V diskusiách o ďalšej podobe petržalského sídliska, najmä v jeho urbanistickom riešení, prevládajú dve línie. Jedna hovorí o nutnosti dobudovania Petržalky, jej urbanizovania, dodania mestského charakteru; druhá preferuje viacmenej obytný charakter a jeho skvalitňovanie, najmä prostredníctvom ochrany a budovania zelených plôch. Za prvú sa prihovárajú mnohí architekti, technicky orientovaní odborníci, druhú preferujú najmä ochranári a stále častejšie aj obyvatelia, najmä keď sa pod urbanizáciou rozumie ďalšie zastavovanie voľných plôch v ich okolí. Tento stret sa prejavuje predovšetkým v priestore Chorvátskeho ramena. Pôvodne umelý kanál s vodohospodárskym účelom, ktorý sa ťahne stredom celého sídliska od severu na juh sa stal jeho prirodzenou osou. Územie v jeho bezprostrednom okolí pôvodne určené na výstavbu metra, teraz električky (a štvorprúdovej komunikácie), neupravovane zarástlo zeleňou. Peši a cyklistický chodník popri ramene sa stal akýmsi prirodzeným korzom Petržalčanov (na rozdiel od za niekoľkomiliónov vybudovaného Petržalského korza, kde len málokoho stretneme skutočne sa prechádzať). S rozhodnutím o trase budúcej električky má prestať platiť aj stavebná uzávera pre toto územie a môže sa začať rozsiahla „urbanizácia“. Niektoré pozemky boli dokonca už prenajaté v roku 2002 a prvé architektonicko-urbanistické štúdie sú už na svete. Environmentálne orientované združenia a občania predložili ešte v roku 2004 alternatívny návrh vybudovania lineárneho parku v tomto priestore, snažia sa o minimalizáciu výstavby a zachovanie prírodného charakteru (istým narušením celkového riešenia priestoru v okolí ramena, tak pre „urbanizovanú“ ako aj pre „prírodnú“ líniu sa tu stalo vybudovanie hypermarketu). V spore o budúcu podobu Chorvátskeho ramena a jeho okolia majú prevahu zástancovia urbanizácie. Opierajú sa o legislatívnu moc (územný plán mesta), ekonomické záujmy a potreby (financovanie električky) a čiastočne aj o demokratické rozhodnutie občanov v posledných komunálnych voľbách. V neposlednom rade je tu vážny záujem investorov o tento lukratívny priestor.

Zdá sa, že význam zástancov „zeleného“ riešenia bude aspoň v snahe ovplyvniť rozhodnutia samosprávy tak, aby sa z tohto územia nestal priestor s novými „najvyššími“ stavbami mesta, so stromami v kvetináčoch a ohradenými, na mieru zastrihnutými trávnikmi.

Čo sa v doterajších úvahách o obnove a rozvoji nielen sídliskového prostredia stále málo berie do úvahy, sú samotní obyvatelia, ktorí tu žijú. Návrhy majú často technokratický charakter, ako keby najdôležitejším bolo to, ako čo najdomyslenejšie „zaplniť“ priestor, bez ohľadu nato, kto býva v jeho okolí a komu má slúžiť. Práve preto by mali názory a postoje ľudí výraznejšie rezonovať v akýchkoľvek plánoch, či ešte lepšie, mali by sa tvoriť spolu s nimi.

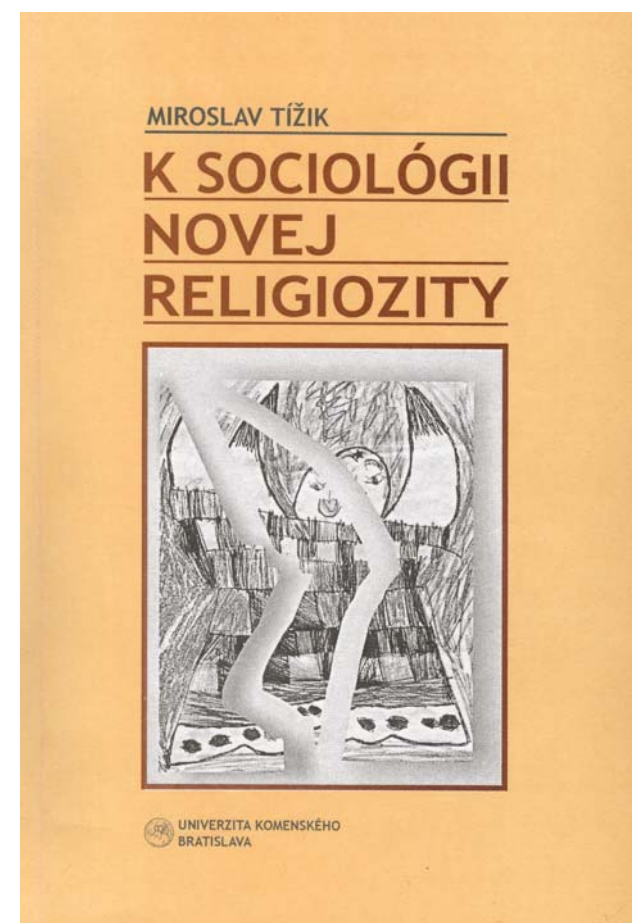
V urbánných teóriách hovorí jedna o meste ako o investícii (popri napríklad meste ako texte, resp. symbole). Nevie, či táto teória platí na dnešný vývoj v Bratislave, alebo ďalších mestách, v každom prípade by sa mesto malo rozvíjať v prvom rade pre ľudí. Nezastupiteľnú úlohu v poznávaní ľudských postojov a názorov majú aj sociálne vedy, medzi nimi aj etnológia (sociálna a kultúrna antropológia), a preto by sa nemali v mene „vedeckej objektívnosti“ vzdávať svojej povinnosti vstupovať tam, kde sa o ľuďoch rozhoduje.

Literatúra

- BEŇUŠKOVÁ, Z. 2001: Etnologický výskum súčasných obytných sídlisk na Slovensku (Na príklade bratislavskej Petržalky). In: *Journal of Urban Ethnology*, č. 5, s. 55–63.
- GAJDOŠ, P. 2002: Človek, spoločnosť, prostredie. Priestorová sociológia. Bratislava : SÚ SAV.
- MUSIL, J. 1967: Sociologie soudobého města. Praha : Svoboda.
- MUSIL, J. a kol. 1985: Lidé a sídliště. Praha : Svoboda .
- Panelové sídliská* 2006: Kritické dedičstvo. Architektúra & urbanizmus, roč. 15, č. 1–2.
- RATICA, D. 1992: Psychologische Aspekte der Adaptation in der Umwelt einer Wohnsiedlung. In: *Ethnokulturelle Prozesse in der Großstädten Mitteleuropas*. Bratislava: s. 88–115.
- STERNOVÁ, Z. a kol. 2001, 2002: Obnova bytových domov I, II. Bratislava : Jaga group.
- Standardy bydlení 2004/05. Financování bydlení a regenerace sídliště*. Praha : SÚ AVČR 2005.
- ZEMKO, J. a kol. 1984: Územný a sociálny rozvoj sídel. Bratislava : Veda.

Diskusia o knihe

Miroslav Tížik: K sociológii novej religiozity. (Podoby zmeny náboženského života v 20. storočí.) Bratislava : Univerzita Komenského, 2006, 392 s.



K sociológii novej religiozity recenzia 1.

Bohumil Búzik

Knihu som sa rozhodol recenzovať aj napriek tomu, že som bol jedným z recenzentov jej rukopisu. Dá sa očakávať, že k takémuto kroku sa recenzent rozhodne iba v prípade, ak zistil, že autor nezpracoval jeho pripomienky a tie sú tak dôležité, že po vyjdení knihy sa musí dištancovať od diela, s ktorým nesúhlasí a chce tak rehabilitovať svoje meno. Toto však nie je môj prípad. Recenzovať knihu, ktorej rukopis som recenzoval pred viac ako rokom, som sa rozhodol s vedomím porušenia nepísaných princípov vedeckej etiky. Knihu som sa snažil čítať tak, akoby som nečítal jej rukopis. Aby som pôsobenie času na moju pamäť posilnil, rozhodol som sa nepozrieť do recenzie rukopisu knihy, a tak neporovnávať, nakoľko autor knihy zapracoval moje pripomienky do knihy. K recenzovaniu knihy ma viedla aktuálnosť témy, ktorej sa kniha venuje.

Recenzovaná kniha vychádza v čase, keď je aj bez hlbšej analýzy jasné, že sa mení náboženské pole a náboženstvo razantne vstúpilo aj do formovania verejného priestoru Slovenska. Súčasťou formovania tohto náboženského priestoru je aj záplava náboženskej literatúry rôzneho druhu. V jej rámci je však zarážajúca absencia pôvodnej slovenskej vedeckej literatúry. Platí to tak o teológii, ako aj o vedách, ktoré sa pokúšajú reflektovať tieto procesy v podobe vedecky uceleného zachytávania ich širších spoločenských súvislostí a dôsledkov. V rámci sociológie by takúto funkciu mala spĺňať sociológia náboženstva. Vedecký status sociológie náboženstva je však v porovnaní s inými sociologickými disciplínami na Slovensku vystavený omnoho väčším mimo vedeckým tlakom. Na jednej strane si robí nárok na túto disciplínu samotný predmet tejto disciplíny. Snahou náboženstva, v jeho kresťanskej podobe, bolo vždy interpretovať. Až do sedemdesiatych rokov 20. storočia sa sociológia náboženstva v Európe a aj v Amerike vyvíjala prevažne ako sociológia katolicizmu. Zmena z pozície interpretátora na predmet interpretovania sa vo svetovej sociológii náboženstva uskutočnila presne v čase, keď sa u nás etabloval v inštitucionálnej podobe vedecký ateizmus (1971). Mal rovnaké ambície ako náboženstvo, byť jedinou správnu alternatívou interpretovania náboženstva. Možno očakávať, že pri každej vedeckej publikácii z oblasti náboženstva bude na Slovensku snaha posudzovať ju viac z týchto dvoch hľadísk, ako z čisto vedeckého hľadiska. A zrejme neskončí iba pri posudzovaní, ale nevyhne sa ná-

lepkovaniu. Táto skutočnosť zároveň vysvetľuje, prečo je v záplave náboženskej literatúry tak málo pôvodných vedeckých prác zo sociológie náboženstva.

Kniha je jednou z dvoch pôvodných slovenských sociologických knižných prác, ktoré sa pokúšajú v relatívne ucelenej podobe reflektovať súčasný stav a zmeny náboženstva na Slovensku od 90. rokov 20. storočia po súčasnosť. Tížikova kniha vychádza tesne po knihe Adely Kvasničkovej: *Náboženstvo ako kolektívna pamäť: prípad Slovenska a Čiech* (Univerzita Komenského, Bratislava 2005). Ako hovorí samotný názov, autorka sleduje náboženstvo ako kolektívnu pamäť. Na rozdiel od nej si Tížik vo svojej knihe dáva za cieľ sledovať vývoj náboženstva prostredníctvom teórií sekularizácie a novej religiozity. Kniha sa skladá zo štyroch relatívne samostatných častí, ktoré by svojím rozsahom mohli byť aj dvoma samostatnými knihami.

V prvej kapitole sa pokúša o nájdenie takej definície náboženstva, ktorá by viac zodpovedala súčasnej náboženskej zmene. Náboženská zmena môže mať tak formu sekularizácie, ako aj rastu novej religiozity. Stúpenci oboch možných interpretácií vychádzajú z rovnakých procesov, ktoré však rôzne interpretujú. Autor nikde výslovne nehovorí, ku ktorej z týchto konkurujúcich teórií sa prikláňa. Obsah celej prvej kapitoly, a vlastne celej knihy, však vypovedá o jeho príklone interpretovať súčasnú náboženskú zmenu ako oživenie náboženstva v podobe novej religiozity. Stotožňuje sa s tými teoretikmi náboženstva, ktorí upozorňujú, že sekularizácia nie je univerzálny proces a jej interpretácia závisí od definovania náboženstva. Dlho sa definovanie náboženstva spájalo s cirkevnou podobou európskeho kresťanstva. Spôsobovalo to problémy pri vysvetľovaní pretrvávania náboženstva v moderných a postindustriálnych spoločnostiach. Hlavne v rámci klasických sociologických teórií modernizácie sa predpokladalo, že popri industrializácii a urbanizácii je sekularizácia nevyhnutným univerzálnym sprievodným znakom modernizácie spoločnosti. Ale definovanie náboženstva podľa podobných princípov, ako sú tie, na ktorých sú postavené kresťanské náboženstvá spôsobovalo problémy aj v súvislosti s existenciou netradičných foriem náboženstva. Preto sa podľa autora pri analýze týchto procesov nastoľuje potreba podrobnejšie vymedziť obsah pojmu náboženstvo. Odmietá pritom považovať za náboženstvo to, čo sa explicitne vydáva za náboženstvo, alebo to, čo za náboženstvo vydávajú náboženská a cirkevní profesionáli. Východisko pre vhodnú definíciu náboženstva sa prekvapujúco snaží nájsť v teóriách klasikov sociológie. V nich nachádza možnosti definovať náboženstvo tak, aby zohľadňovalo aj existenciu netradičných foriem náboženstva. Vo všetkých prístupoch sociológov, ktorí sa venovali náboženstvu (od Dürkheima, Webera, a Simmela, cez Otta až po Bergera) identifikuje v rôznych podobách rozlíšenie medzi vierou a presvedčením, dôverou a dôveryhodnosťou, posvätným a svetským. Ukazuje, že tieto javy fungujú iba v rámci nejakej skupiny, kolektivity alebo spoločenstva. Ďalej hľadá tie znaky, ktoré

odlišujú náboženskú skupinu od iných druhov zoskupení. Autorova snaha vyúsťuje do vytvorenia modelu merania náboženskosti, ktorý podľa neho umožňuje sledovať a špecifikovať religiozitu v deviatich dimenziách. Možnosti využitia tohto modelu vidí autor v meraní miery integrácie jednotlivcov do spoločenstva cirkvi alebo náboženského spoločenstva, ku ktorému sa hlási. Prostredníctvom uvedených dimenzií možno porovnávať subjektívne prežívanie religiozity s oficiálnym, formalizovaným učením cirkvi. Takýmto porovnaním možno tiež merať mieru úspešnosti socializácie jednotlivcov do náboženskej tradície alebo spoločenstva. V prípade nových neformalizovaných náboženstiev možno porovnávať osobnú religiozitu s väčšinovou morálkou, prípadne špecifiká nových náboženských spoločenstiev a mieru ich integrovanosti. Autorov model však vyvoláva celý rad otázok, na ktoré však autor neodpovedá. Napríklad čo reprezentuje väčšinovú morálku? Nebude sa potom porovnávať jedna religiozita s inou religiozitou? Ide o prežívanie religiozity, ak sa jednotliviec prihlasuje iba k jednej dimenzii, napríklad náboženskému poznaniu? Možno chápať tento model ako definíciu náboženstva? Možno hovoriť o náboženstve, ak väčšina z uvedených deviatich dimenzií nie je prítomná? Autor si však nekladie takéto otázky a viac sa zameriava na porovnávanie rôznych spoločností na jednotlivých dimenziách. Hovorí, že na vytvorenie plastickejšieho obrazu vnútornej zložitosti náboženského života a rozdielu medzi deklarovanými formami náboženskosti a žitou stránkou každodennosti je dôležité ukázať, aká je situácia hlavne v piatich dimenziách. Okrem plastickejšieho obrazu však neuvádza iné dôvody pre výber týchto piatich indikátorov. Ide o dimenzie osobnej viery, silného osobného náboženského zážitku, praktizovania určitých rituálov, vzťah k autorite a o dimenziu náboženskej etiky. Z neznámych dôvodov sa však v nasledujúcej časti venuje popisu empirických údajov viažucich sa iba na dimenziu osobnej viery. Vzniká dojem, že tento výber robí iba preto, lebo má na jeho popis vhodný empirický materiál.

Text prvej kapitoly je informačne bohatý a kladie značné nároky na čitateľovu pozornosť. Spôsob písania textu vyvoláva dojem, akoby ambíciou autora bola snaha podať vlastnú novú definíciu náboženstva, alebo jasný priklon k niektorej z tých teórií, ktoré v knihe analyzuje. Nedostatok jasne sformulovaných tvrdení, s ktorými sa autor explicitne stotožňuje, alebo sa vymedzuje voči teóriám, mení čítanie textu na pracné hľadanie súvislostí a autorovho postoja v nich. Čitateľ môže byť skôr sklamaný z nenaplnených očakávaní, ktoré vyvoláva spôsob, ako je text napísaný. Väčšej prehľadnosti textu by skôr prospelo, keby autor urobil po rozsiahlych častiach teoreticky náročného textu stručné zhrnutie k akým záverom dospel. V existujúcej podobe niektoré časti vyvolávajú u čitateľa dojem nedopovedania niečoho, čo v texte naznačuje. Odpovede na otázky, ktoré takýto postup vyvoláva, však čitateľ nájde, ale na inom mieste, ako by bolo vhodné z hľadiska sledovania autorových myšlienkových postu-

pov. Obsah tejto kapitoly neostáva iba na teoretickej úrovni. Náročný teoretický text dopĺňa údajmi z empirických výskumov a štatistik. Tento pokus o dosiahnutie ideálu sociológie ako teoreticko-empirickej vedy však autorovi úplne nevyšiel. Spôsob, akým vkladá empirické dáta do teoretického textu, narúša plynulosť čítania textu a odvádza čitateľovu pozornosť od hlavnej myšlienkovvej línie. Takto narúšaná logika výstavby textu miestami vyvoláva u čitateľa dojem, akoby išlo o encyklopedický text s prehľadom teórií na určitú tému a nie o snahu držať sa nejakej základnej myšlienky. Je to škoda, pretože autor má v knihe miesta, kde by bohatý empirický materiál bol lepšie funkčne využitý. Takéto miesto napríklad ponúka model merania náboženskosti. Všetky empirické údaje používa v podobe prvostupňového triedenia. Pokiaľ ide o sledovanie zmeny náboženskej situácie na Slovensku prostredníctvom porovnávaní empirických údajov z medzinárodných výskumov s údajmi o ďalších európskych krajinách a USA, tak to je v poriadku. Hlbší prienik do sledovanej problematiky by si však vyžadoval využitie minimálne druhostupňové triedenie, prípadne konštruovanie indexov. To samozrejme závisí od toho v akej podobe mal autor k dispozícii vstupné empirické dáta. Na tomto mieste treba upozorniť, že v dôsledku technickej chyby sú tabuľky č. 1 a 2 dátovo identické. To isté platí aj o tabuľke č. 95 na s. 290, kde dve časti tabuľky obsahujú rovnaké číselné údaje.

Druhá kapitola knihy sa zameriava na návrat náboženstva v postindustriálnych spoločnostiach. Konkrétna podoba tohto návratu sa však podľa autora nedá vysvetliť iba faktom existencie postindustriálnej spoločnosti. Situáciu v oblasti náboženského života možno vysvetliť len jej zasadením do konkrétnej historickej a spoločenskej tradície tej-ktorej krajiny. Okrem kultúrnych a ekonomických podmienok v konkrétnych krajinách je pre pochopenie ich náboženskej situácie dôležitý aj vzťah štátu a cirkvi. Preto túto kapitolu začína popisom existujúcich modelov vzťahov štátu a cirkvi. Najviac pozornosti venuje ako najvyhranenejším modelom tradícii laicity vo Francúzsku a náboženskému životu v USA. Pre ďalšie priblíženie súčasného náboženského života analyzuje charakteristiky postindustriálnych spoločností. Asi nie je náhodou, že sa autor sústreďuje hlavne na Bellovu teóriu postindustriálnej a Inglehartovu teóriu postmateriálnej spoločnosti. Sú to teórie, ktoré zdôrazňujú rozhodujúcu úlohu kultúry a hodnotových orientácií pri zmene spoločnosti, a tak poskytujú vhodné východisko pre vysvetlenie nových foriem religiozity. Z tých istých dôvodov asi nevenuje autor takmer žiadnu pozornosť teórii vedomostnej spoločnosti, aj keď ju uvádza ako potrebnú pre vytvorenie vhodného rámca na pochopenie náboženského oživenia v súčasných spoločnostiach. Táto teória sa zameriava viac na vstup informačných technológií do fungovania spoločnosti, a nemá rozpracovaný ich dopad na kultúru a hodnotové orientácie tak, aby z nich bolo možné robiť hlbšie závery pre náboženský život.

V postindustriálnych krajinách však nejde o návrat náboženstva v tradičnej podobe. Tu má návrat podobu privatizácie a relativizácie náboženstva, jeho individualizácie a „tekutej“ prináležitosti k spoločenstvu veriacich. Tieto javy autor popisuje prostredníctvom zmien vo vnútri tradičných náboženstiev v podobe existujúcich náboženských hnutí tak v katolíckom svete, ako aj v protestantskom prebudení. K nim patria aj hnutia vychádzajúce z nekresťanských vier a okultizmu. V porovnaní s prvou kapitolou, ktorá sa venovala viac subjektívnemu prežívaniu náboženstva, v druhej kapitole sa analýzy náboženstva viac zameriavajú na celospoločenskú úroveň. Podobne ako v predchádzajúcej kapitole aj tu prechody medzi jednotlivými časťami textu postrádajú bližšie zdôvodnenie. Bez týchto prechodov je logická výstavba textu narúšaná a čitateľ má dojem, že niektoré časti už čítal. Na niektorých miestach názvy jednotlivých častí navodzujú u čitateľa očakávanie, ktorým obsah textu nezodpovedá. Týka sa to napríklad časti Hľadanie strateného jazyka (s. 202), ale aj časti s názvom Sekularizácia v prebudení (s. 207).

Za ukážku excelentnej analýzy náboženskej zmeny možno považovať tretiu kapitolu. Dá sa tiež interpretovať ako štúdia spoločenskej zmeny Slovenska z hľadiska meniaceho sa statusu náboženstva v nej. Kapitola prehľadným spôsobom popisuje náboženskú zmenu na Slovensku. Autor sa v nej neodvoláva a ani nevyužíva predchádzajúce teoretické analýzy. Napriek tomu je táto analýza aplikáciou najnovších teoretických a metodologických poznatkov. Kapitola začína historickou analýzou náboženského života do roku 1989, ktorý bol poznačený diskontinuitným vývojom. Po roku 1989 sa úloha náboženstva dostáva do popredia s oživovaním národnej identity. Vznik samostatného Slovenska autor tak spája s jeho rechristianizáciou. Rozhodujúci vplyv na ďalší náboženský život po vzniku samostatného Slovenska mali podľa autora legislatívne a politické procesy. V ich dôsledku sa inštitucionalizovala náboženská nerovnosť vo vzťahu štátu k tradičným a novým formám religiozity. Proces rechristianizácie autor sleduje tak na inštitucionálnej, ako aj individuálnej rovine. Práve procesom inštitucionálnej rechristianizácie sa procesy vývoja Slovenska odlišujú od procesov v európskych krajinách, kde sa oživenie náboženského života prejavuje iba na individuálnej úrovni. Vývoj vzťahov štátu a cirkví tvorí politický kontext vývoja náboženského života. Škoda, že z tohto hľadiska hodnotí autor aj ekonomické súvislosti náboženského života. Redukuje ich tak iba na ekonomickú podporu cirkví štátom, akoby cirkvi nemali aj vlastné ekonomické zdroje. V prospech autora treba povedať, že sa k tomuto problému vyjadruje na inom mieste a to v súvislosti s aplikáciou ekonómie symbolických statkov od P. Bourdieua. Autor tu cituje Bourdieua, ktorý tvrdí, že náboženstvá zo svojej podstaty nemôžu upozorňovať na tento aspekt svojho fungovania. Náboženstvá môžu ekonomicky fungovať iba tak, že zakrývajú, ako ekonomicky fungujú. Spoločenský kontext náboženských procesov sleduje prostredníctvom procesov

industrializácie a urbanizácie. Náboženské oživenie na individuálnej úrovni prebieha podľa autora v podobe nových náboženských hnutí v rámci tradičných náboženstiev. V tejto súvislosti zaujímavo vysvetľuje neúspech alternatívnej religiozity na Slovensku. Na základe analýzy empirických materiálov hodnotí celkove súčasný vývoj Slovenska ako desekularizáciu spoločnosti a delaicizáciu štátu, v zmysle oslabovania moci štátu pri súčasnom posilňovaní moci cirkvi nad spoločnosťou. Je paradoxné, že sa to najvýraznejšie prejavilo v čase, keď vládli politické strany hlásiace sa k liberalizmu a obnove demokracie po „mečiarizme“. Táto kapitola ukazuje Slovensko ako spoločnosť, ktorá napriek značnému úsiliu o návrat do Európy ostáva „inou Európou“. Aj keď z iných dôvodov ako pred dvadsiatimi rokmi. Záver knihy tvoria tri samostatné eseje o fundamentalizme, televanielizácii a humore v náboženstve.

Škoda, že autor nezačal knihu práve treťou kapitolou. Takýto postup by sledoval logiku od konkrétneho k abstraktnému a knihu by urobil ešte viac zaujímavou pre čitateľa. Ale takto múdri sme asi až vtedy, keď je už kniha vydaná. Napriek uvedeným výhradám a nedostatkom je recenzovaná kniha veľmi inšpiratívnym dielom. Čitateľa oboznamuje nielen s rozsiahlou problematikou sociológie náboženstva (a robí to na vysoko profesionálnej úrovni), ale z empirických dát vytvára plastický obraz aj o náboženskom živote na súčasnom Slovensku. Kniha je prínosom nielen pre rozvoj sociológie náboženstva, ale aj ďalších spoločenskovedných disciplín. Ostáva len dúfať, že bude mať vplyv aj na širší spoločenský diskurz o mieste náboženstva v spoločnosti.

„K sociológii novej religiozity“ (Otvorený list autorovi)

Sedím v zimnej záhrade nášho domu, v hojdamom kresle, zabalená do deky a čítam Vašu knihu. Občas odtrhnem zrak od husto popísaných stránok a zahľadím sa cez okná von, do záhrady. Kvitnú púpavy a tráva je celkom čerstvo zelená. S niečím sa Vám priznám. Nerada píšem recenzie. Väčšinou mám totiž pocit, že polokompetentný, alebo, ešte horšie, nekompetentný človek sa vyjadruje k niečomu, čomu dokonale rozumie len jeden človek – autor. Prirodzene hovorím o skutočných publikáciách. Ktoré sa píšú, prepisujú, posudzujú, žujú a prežúvajú a žijú a prežívajú... roky. Toľko k sebakritike. Namiesto recenzie Vám teda s dovolením napíšem niekoľko svojich osobných úvah, ktoré vo mne vzbudilo čítanie Vašej knižky. Berte ich, prosím, výhradne ako všetečné otázky zarputilej čitateľky... Takže, in medias res:

Čo sa mi páčilo:

Páčil sa mi ambiciózny zámer. Ten rozmach, ktorý ste zakotvili v obsahu. Páčili sa mi pekné pojmy. Niektoré boli naozaj dobré. Najmä v podkapitolách, napríklad: „poľudštenie božského“ (s. 39), „s Bohom bez cirkvi“ (s. 43), „spoločenský tmel...“ (s. 65), „tekutá príslušnosť“ (s. 172), „evanjelium v európskom supermarkete (s. 360), „nemoderná Európa a postmoderný posol Vatikánu (s. 354) atď. Nevieť posúdiť nakoľko išlo o Váš tvorivý preklad, alebo o celkový tvorivý vklad, ale napokon, to ani nie je až tak dôležité. Páčila sa mi paralelná možnosť čítania, ktorú ste mi ponúkli. Jazyk tabuliek kombinovaný s vašim výkladom. Premýšľavý čitateľ tak môže priamo s Vami prežívať dobrodružstvo interpretácie, alebo sa pokojne pustiť aj na celkom vlastné chodníčky. Mala som tiež pocit, že miera uvádzania „tvrdých“ dát bola (a to je v prípade sociologickej publikácie vzácné) citlivo vyvážená, boli použité ciele, a pôsobili dostatočne faktograficky a pritom osviežujúco, ako ilustrácie.

Ale:

Nie všetky pojmy boli dôsledne uplatňované, prípadne neboli volené šťastne:

Termín „religio“ v názve kapitoly 1.4. by som nepoužila, pretože s ním ďalej nepracujete. Pokojne ste mohli použiť „náboženstvo a nábožnosť“, čo by bolo navyše aj „krajšie“. S termínom „nábožnosť“ v tejto kapitole nepracujete precízne, častejšie sa tu objavuje termín „zbožnosť“, ktorý, ak to môžem posú-

diť a poradiť, je štandardnejší, resp. zaužívaný (ale to je estetická drobnosť). Nepáčilo sa mi spojenie „odnáboženšťovanie“ (s. 9), a ak ste ho už vzali do hry, mohli ste na vyváženie opačné procesy nazvať „ponáboženšťovanie“. Ani „z dnešného cirkvi“ ako názov podkapitoly (s. 178) mi nepripadalo veľmi šťastné (opäť subjektívna estetická pripomienka). Ak ste v úvode naznačili, že budete hovoriť o „religiozite“, pretože je to širší pojem ako náboženstvo, mali ste byť potom dôslednejší v uplatňovaní tohto termínu v celej knihe, a nehovoriť miestami o „nábožnosti“, inde o „zbožnosti“ atď. Podobne, na s. 157 venujete celú poznámku (56) vysvetleniu rôznych možností prekladu termínu „knowledge society“ do slovenčiny, pričom sa prikláňate k termínu „vedomostná spoločnosť“ a vzápätí, na tej istej strane, ako nadpis podkapitoly použijete (celkom nový) preklad „spoločnosti poznania“.

Termín „desekularizácia vedomia“ je podľa mňa potrebné prekladovo precizovať. Preklad „náboženské vedomie“ je dosť krkolomný, a ak ho aj v sociológii používate (ako preklad z „religious consciousness“) navrhujem ešte nad ním popremýšľať. Momentálne nemám naporúdzi žiadny vhodný termín, takže by som používala opisnejšie vyjadrenia a možno nie je na zahodenie porozmýšľať nad už snád dostatočne zaprášeným termínom „svetonázor“, teda možno „desekularizácia svetonázoru“ (naš pán prof. Komorovský, ktorého poznáte v celej jeho neprehliadnuteľnej postave a skvelom rozlete ducha, používal ľubozvučné slovo „kruhozor“).

Podobne je na tom termín „kult“ („cult“ v anglo-americkej literatúre). V našom jazyku majú slová „kult“ a „seкта“ už svoje zavedené konotácie (na rozdiel od amerického prostredia, kde „seкта“ má neutrálny a „kult“ skôr negatívny význam, v našom prostredí je to skôr naopak). Výklad problematického používania uvedeného termínu v zahraničí mohol byť kratší, a o to dlhší mohol byť Váš komentár, prečo a ako tento termín používať v našom domácom prostredí. Prijatie rozhodnutia bolo dôležité aj pre Váš vlastný text. Osobne nerozumiem, prečo ste nepoužívali termín „nové náboženské hnutia“ alebo „skupiny“ a pod., ktoré sa bežne používajú. Mohli ste si vytvoriť škálu (povedzme na základe organizačnej štruktúry) a hovoriť o nových cirkvách, náboženských hnutiach, prúdoch, denomináciách a pod. Ak ste sa rozhodli pre „novú religiozitu“ potom možno skôr novoreligióznych (hoci to nie je zaužívané). Namiesto toho ste však v práci „krúžili“ okolo vytvorenia nejakého stáleho pomenovania pre fenomén, ktorý opisujete, až mi to pripomínalo úzkostlivú snahu spisovateľa vynaliezť pre svoju múzu neustále nové metafory a synonymá vyjadrujúce jej podstatu /s. 146: súčasné náboženstvá (svetové náboženstvá, tradičné cirkvi, ale aj nové formy náboženského života), s. 155: ...novoreligióznych skupín a predstáv, s. 151: nové náboženské spoločnosti, s. 170: nové náboženské hnutia a synkretizmy, s. 171: nové náboženské hnutia, skupiny a doktríny/. Podobne voľne (ako synonymá) ste v práci používali termíny: charizmatické, tu-

rične, letničné a pentekostálne hnutia. Výraz „pentekostalizmus“ je zaužívaný v anglo-americkej literatúre, u nás by sa s ním nemalo pracovať. A keď ste pekne (a správne) vysvetlili (s. 197, poznámka 64), že by sme u nás mali ďalej pracovať len s termínom „turičné hnutia“ a nie slovakizovaným bohemizmom „letnice“ mali ste sa potom toho dôsledne sám držať. K jasnejšej definícii turičného (s. 197) a charizmatického prúdu (s. 199) Vám dávam do pozornosti aktuálnu prácu Allana Andersona (An Introduction to Pentecostalism, Cambridge 2004).

Niekedy som sa nemohla ubrániť dojmu, že používanie istého pojmu v rámci konkrétnych častí práce je skôr inšpirované doslovným prekladom termínov autorov, s ktorými ste práve pracovali (napríklad na s. 174 kde pracujete s termínom kult bez úvodzoviek, bez vysvetľujúcej kontextovej poznámky, asi preto, že s ním pracuje R. Wallis; podobne doslovne je na s. 204 preložená definícia „letničiarstva“ podľa Williamsa ako „kult-udalosť“ a „kult-predstavenie“). Miestami akoby ste nie Vy používali autorov na ilustráciu svojich vlastných myšlienok, ale autori Vás.

Čo mi chýbalo:

Chýbalo mi dôsledné napĺňanie názvov kapitol a podkapitol reprezentatívnym a názvu zodpovedajúcim obsahom (žiaľ pomerne často). Niektoré pojmy v práci mi vyslovene chýbali: napríklad *difúzna religiozita* (priam sa pýtala na s. 145), typologické rozlišovanie na *imaginatívnu* alebo *dogmatickú religiozitu*. Dost' dobre si tiež neviem predstaviť, ako sa dá „nová religiozita“ opísať bez dôkladného rozboru typu konverzií (nového typu konverzií) a bez rozboru, resp. typológie členstva. „Tekutá prináležitosť“ v tomto smere vyznievala veľmi nádejne, samotný obsah kapitoly ma však sklamal, pretože bol naplnený prevažne iným obsahom. Práve typológia konverzií by vám bola umožnila jemnejšie priblížiť fenomén novej religiozity a poskytla by Vám veľmi dobré operačné nástroje: „prolongovaná konverzia“, „experimentálna konverzia“, „experiencistická konverzia“, „viacnásobná konverzia“... Rovnako sa dalo pekne pracovať s nejakou formou prekladu anglického termínu „commitment“, ktorý pokiaľ viem, okrem opisnej ešte nemá ustálenú formu prekladu. Vo vašej práci som však našla niekoľko pekných inšpirácií na preklad (v časti o sekulárnych náboženstvách), keď opisujete formu prežívania členstva v komunistickej strane, v reláciách: horlivosť, oddanosť, presvedčenie. V časti 3.2. „Rekonštrukcia tradičnej náboženskej štruktúry...“ pracujete s termínom „konfesijnálna vernosť“, čo myslím, najmä v prípade nových náboženských hnutí, nie je to isté (mám tu na mysli „vyvážovanie“ náboženstva z pevných inštitucionálnych, cirkevných aj konfesných kategórií). D. Václavík a L. Helšusová pracujú s termínom „prináležitosť“, na niektorých miestach s ním pracujete aj Vy. (Mimochodom, v tejto súvislosti Vám odporúčam do pozornosti ich prácu „In-

stitucionalizovaná podoba religiozity a její projevy v České republice v letech 1989 a 2000. In: Religio 2/2006, s. 173-191, spolu s prácami Lucie Hlavinkovej „Veriaci ako outsider...“ a Radka Tichého „Bojující církev“..., ktorá je zavesená na internete www.fsv.cuni.cz/FSV-536.html pod číslom 006.)

Čo ešte odporúčam:

Viac zahraničných výskumov, viac stredoeurópskych korelácií (štatistického druhu) a aspoň jeden Váš vlastný domáci výskum! Chýbal mi pocit dotyku s terénom, a chýbali mi aplikačné koncovky teoretických úvah.

Kompletný obsah. Názvy podkapitol boli veľmi kreatívne a neviem, prečo sa do obsahu „nezmestili“.

Širší a hlbší úvod. Alebo záver. Autorské zhrnutie alebo uvedenie. V publikovanom úvode chýbala tematizácia niektorých zásadných problémov „novej“ religiozity ako sú napríklad pohľad na súčasnú religiozitu z perspektívy mesta a z perspektívy dediny (rurálne versus urbánne typy religiozity, resp. náboženských identít), generačne podmienené rozdiely, fenomén „náboženstva“ elit a tiež osobitné zhodnotenie fenoménu „ateizmu“ (čo nie je výpočet definícii ateizmu súčasných autorov). Aj s „neviditeľným náboženstvom“ sa dá ďalej krásne pracovať... Miesto záveru ste (s. 376) ponúkli „krčom z neistoty (alebo priveľkej istoty) znetvorené tváre veľkej časti súčasnej mládeže“ a „podobné krčie ...u mladých fundamentalistov“, ktorí sa podľa Vás určite nevedia spontánne smiať. (V mojom prípade), to už ani záverečný obraz cez okno priľietajúceho anjela nezachránil.

Jazykového korektora!!! Jasne bolo vidieť, ktoré časti práce už boli publikované a prešli korektorskými očami, a ktoré boli písané nanovo. V sadzbe bolo navyše nastavené anglické delenie slov, čo sa prejavilo v nesprávnom delení slov na konci riadkov. Niektoré chyby boli až komické (napríklad „pene-kostálni“ alebo „neopentekotizmus“). Napriek relatívne slušnej úrovni Vašej znalosti gramatiky (až na chronicky nesprávne privlastňovanie v singulári inštrumentálu) je potrebné nabudúce zveriť túto prácu do rúk odborníka a urobiť záverečnú jazykovú aj autorskú korektúru po zalomení (len výberovo: nie je „milienaristické“, ale „milienaristické“ – s. 198, viackrát nie „Mormoni“ ale „Mormóni“, nie „raneindustriálny“ ale „ranoinstitutriálny“ (s. 163), na strane s. 155 obsah tabuľky č. 77 nesedí s nadpisom).

Čomu som nerozumela:

Nerozumela som deleniu na „subjektívne“ a „objektívne“ stránky náboženstva. Jednak je priveľmi operacionalistické, s dôrazom na slovo priveľmi, aj keď asi chápem prečo, ale aj tak by som to členenie nepoužila. Možno je „vnútorné“ a „vonkajšie“ lepšie, ale aj tak trochu ťažkopádne (?), v podstate ani

toto rozlíšenie nepotrebuje, takže načo ho na dve stránky problematcky zavádzať a potom nepotrebovať?

Nerozumela som autorskej rétorike. Bolo jej málo, a keď presvitla, bola na môj vkus buď pomerne vágna, alebo až takmer „stranička“ (!). Záver úvodu na mňa pôsobil scientisticko-pozitivisticky, skrátka úplne odťažito: „Faktami o objektívnom náboženstve, ktoré je v jeho konkrétnych podobách výsledkom subjektívnych snažení jednotlivcov o objektívny, a teda zmysluplný charakter sociálneho sveta (s. 13). (Celkom úprimne. S istou dávkou nostalgie som zacičila naftalínový závan všetkého, čo sa vytiahlo zo skrine mojej babičky). „Niečo“ mi vadilo aj na slovných spojeniach typu „*liaheň* nových náboženských hnutí (viackrát, napríklad na s. 168), alebo „voľne *bujnejúca* religiozita“ (s. 152), a podobne aj „súčasnú náboženstvá... sa *neostýchajú* využívať najmodernejšie technológie a výdobytky vedy a techniky“ (s. 146). Podľa môjho názoru je tiež mimo autorskej kompetencie vyjadrovať sa k potrebe nutnosti revízie štátnych politík v západoeurópskych krajinách, ktoré „najmä po vzniku jednotnej Európskej únie strácajú možnosť *účinne sa brániť* prieniku netradičných náboženských vier“ (s. 167).

Na viacerých miestach ste skĺzli do akýchsi, na môj vkus zjednodušujúcich, konštatácií. Nebudem ich tu menovať, isteže tu na to nie je priestor, ale napríklad: „V druhej podobe [nových náboženských hnutí, T.P.] ide o hľadanie novosti, nových foriem a vyjadrení spirituality, teda ide o spôsob obrátenia sa ľudí na budúcnosť, teda smerom k nádeji“ (s. 12). V tomto odstavci ste chceli vyjadriť rozdiel medzi návratom k tradičným cirkvám (ktoré ste ukotvili v minulosti) a príklonom k novým cirkvám (ktoré ste ukotvili v budúcnosti). Ale uvažujeme spolu, je práca s „nádejou“ a orientácia na časovej osi naozaj tak jednoznačná? Aj tradičné cirkvi predsa zdôrazňujú budúcnosť a celkom iste dávajú svojim veriacim nádej. Rozdiel v narábaní s časom je (podľa mňa) skôr v odlišnej evaluácii kontinuity: kým v prípade tradičných cirkví je kontinuita s minulosťou nielen dôkazom trvania ale aj súčasťou dokazovania pravosti a exkluzivity tejto pravosti, nové cirkvi stavajú na zdôrazňovaní diskontinuity s minulosťou, resp. diskontinuitne nadväzujú len na istú vybranú minulosť, preskakujúc následné vývojové stupne (obnovné, reformné prúdy). Ani orientácia nových cirkví na budúcnosť podľa môjho názoru nie je tak jednoznačná. Mnohé totiž prinášajú veľmi silné prítomné akcenty (t.j. Boží trest aj Božie dary) tu a teraz (napríklad charizmatici)... a v tom by som už rozdiel s tradičnými cirkvami videla...

Čo by ste mohli vynechať:

Vynechať alebo podstatne skrátiť všetky zdĺhavé didaktické úvody, ktoré ste nanovo do každej podčasti zaradili, a rozvinúť časť „Náboženská zmena na Slovensku“. A ešte k celkovej koncepcii. Definície pojmu náboženstvo mali

byť radené na začiatku práce. Celkovo táto časť pôsobila najviac „skriptovo“ a patrila k najmenej prepracovaným. Osobne by som ju, aj vzhľadom na rozsah práce vynechala.

Čo by ste mohli doplniť:

Časť „Náboženská zmena na Slovensku“ ako jadrovú aplikačnú časť Vašej práce potom nepoňať ako mechanický výpočet nových náboženských hnutí a skupín na Slovensku, ale rozvinúť ju (naznačeným) interpretačno-kvalitatívnym smerom. A, samozrejme, reprezentatívnu štatistiku (aspoň z toho, čo existuje) a aktuálny výskum (ten neexistuje, ale bez neho je výpovedná hodnota interpretácie niekde v rovine kontemplatívno-konšpiratívnych úvah). Diskusiu je potrebné rozšíriť, napríklad v intenciách „tichej verejnej mienky“ („silent public opinion“), čo je vlastne nepriznaný, nemedializovaný, ale praktizovaný verejný diskurz. V Čechách táto „mienka“ veriacieho hodnotí v kategóriách vedecký-nevedecký, resp. moderný-nemoderný, na Slovensku je to skôr v kategóriách „správne“ a „nesprávne“ náboženský.

Moje dojmy:

Ak prijmem Váš pôvodný zámer: napísať vysokoškolskú učebnicu pre študentov sociológie (eventuálne religionistiky), tak ste ho splnili, myslím nad očakávanie. V takomto pohľade je to bonusová učebnica, ktorá ide nad rámec VŠ skriptu, aj čo do hĺbky ponúkanej látky, aj čo do rozsahu, aj čo do aplikácie. Ak však bolo Vašou ambíciou slovenskej odbornej verejnosti ponúknuť aj vedeckú publikáciu, domnievam sa, že pomerne široko koncipovaný zámer bolo potrebné zúžiť a vynechať „more“ propedeutického balastu, ktorý spomaľoval spád, a navyše sa dosť únavne cyklicky vracal. Celkovú dynamiku práce poznačila výstavba na spôsob „lastovičieho hniezda“, a dá sa povedať, že tu chýbal pútavý, gradujúci a autorsky presvedčivý tmel. To isté sa týkalo terminológie, ktorá bola opakovane zavádzaná a cyklicky opúšťaná, eventuálne „vynaliezaná“ uprostred práce. Podľa môjho názoru, práca potrebovala ešte istý čas, na „dozrievanie“, dopisovanie špeciálnych stmelovacích častí a častí napísaných vyslovene pre potreby práce (nie na inú „objednávku“). Veľa naznačovali aj s rozmachom načrtnuté nadpisy, ktorým však, žiaľ, iba napoly alebo nereprezentatívne zodpovedal obsah. Prácu týkajúcu sa súčasnej, resp. novej, resp. netradičnej religiozity (mimochodom ani v tomto ste neurobili celkom jasno, ani v úvode, ani počnúc stranou 168, kde sa konečne tejto téme začínate venovať priamo a ani po prečítaní celej knihy mi nebolo celkom jasné, ktoré fenomény podľa Vás sú, a ktoré nie sú novoreligiózne...) si predstavujem terminologicky precíznejšiu a asi aj štýlovo vyváženejšiu...

Poznámka:

Mám rada knihy, ktoré, keď sa dokončia, autor miesto oskarovského poďakovania všetkým viditeľným aj neviditeľným, poďakuje ľuďom, o ktorých jeho kniha je... a ešte radšej tie, z ktorých je to cítiť, knihy o ľuďoch, ktorých má niekto rád. Tak časté deklarovanie zoznamu štipendií a zahraničných konzultácií v poďakovaní osobne vynechávam, pôsobí na mňa skôr ako povinné predkladanie kvalifikačného listu, či vedeckej „legitimácie“, .. ale to je asi len záležitosť môjho prejemného vkusu...

Moje poďakovanie:

Chcela by som sa Vám (aj za študentov) poďakovať za sprostredkovanie dát niekoľkých zahraničných výskumov, a za sprístupnenie prehľadu súčasných zahraničných diskurzov k novej religiozite. Osobitná vďaka patrí kreatívnej a podnetnej terminológii. Metafora v tomto smere poskytujú veľa možností a je škoda, že sa ich potenciál v spoločenských vedách na Slovensku tak málo rozvíja.

P.S.: Paralelne s Vašou knihou som čítala tiež pomerne tučnú knihu z oblasti ezoteriky. Moja prvá ezoterická kniha vôbec. Rada kombinujem a vyvažujem. Ešte stále leží napoly rozčítaná pri kresle v zimnej záhrade. „Hviezdne znamenia“. (Rozmýšľam, kam by ste ma zaradili, či do „ezotericko-mystickkej hmloviny“, „mystickoezoterického spiritualizmu“, alebo „gnosticko-ezotericko-prírodno-mystický spirituálneho hnutia“ (?) Je tu jeden inšpiratívny termín a geniálny preklad – „dýchavec“ (to je človek, ktorý neje, ale konzumuje už len vesmírnu energiu). Celkom mimovoľne, spolu s ním ku mne pripláva riekanka: „každý pisavec k sebe potrebuje škrtavca“. Z laptopu znie Sidestepper, moja momentálne najobľúbenejšia nu-jazzová skupina. Prišiel náš syn a pri mojich nohách na zemi si kreslí dom. „Máš to hore nohami, strecha je predsa hore!“ Pozerá na dom, potom na mňa. Nechápe. Pozriem na neho, potom na obrázok. A potom znovu na obrázok. Inak. Zhora. A pochopím, že má pravdu. Z tejto perspektívy (vtácej, leteckej, božej?) je to veru celkom jedno...

S úctou,

Tatiana Podolinská

O knihe, ktorá nemala byť vydaná

Miroslav Tižik

Diskusia na minovom poli

Keď som sľúbil redakcii Etnologických rozpráv reagovať na diskusné príspevky k mojej knihe, nevedel som presne, že vstúpim na niečo, čo sa dá pomenovať ako minové pole. Na prechode týmto poľom je však najťažšie to, že je pokryté starými, už takmer zabudnutými minami. Dedičstvo minulosti a vedeckých spoločenstiev nám zanechalo jazyk, ktorým len s ťažkosťami môžeme viesť uvoľnený dialóg. Nemôžem (a ani vôbec nechcem) obviňovať redakciu, no ani spoludiskutujúcich, že pôvodná diskusia nad mojou knihou, nakoniec vyzerá trochu ako rozpaky nad takmer babylonským zmätením jazykov. Môj príspevok teda bude asi skôr reakciou na popis a vysvetlenie týchto rozpakov, ako len odpoveďou Tatiane Podolinskej a Bohumilovi Búzikovi. Verím, že aj takýto druh reakcie prinesie čitateľom dostatočne plastický obraz o mojej knihe, aj o miere závažnosti niektorých jej nedostatkov. Hoci môže môj spôsob reakcie pôsobiť na niektorých miestach ako spochybňovanie oprávnenosti kritiky, napriek tomu chcem týmto článkom vyjadriť obom spoludiskutujúcim svoj obdiv za trpezlivosť a dôslednosť, s akou reagovali na moju knihu. Obzvlášť je pre mňa dôležité, že ani jeden z nich neskĺzol do mechanického popisu štruktúry a obsahu knihy, kombinovaného s povinnými zdvorilosťnými frázami o inšpiratívnosti knihy a zásluhách autora, čo je na Slovensku stále najrozšírenejším spôsobom písania o vydaných knihách.

Dôležitosť technickej podpory

Prvým problémom, na ktorý upozornili obaja spoludiskutujúci sú formálne nedostatky knihy. K nim je dobré sa vyjadriť najskôr, keďže čitateľa nemôžu obohatiť žiadnym osobitým poznaním a ťažko je ich považovať za odborný problém. Musím len vysvetliť autorskú bezmocnosť z toho, že sa nepodarilo vyhnúť množstvu zbytočných chýb. Tabuľky, ktoré nezodpovedajú popisom, zlé delenie slov, preklepy a ďalšie chyby, na ktoré obaja recenzenti upozornili, sú nepríjemné nielen pre čitateľov, ale aj pre mňa ako autora. Myslím, že najmä pre tieto nedostatky sa musím všetkým čitateľom ospravedlniť, obzvlášť tým, ktorí za knihu aj zaplatili pomerne vysokú sumu. Asi najzávažnejšou chybou je, že boli zamenené alebo mechanicky zopakované obsahy niektorých uvádzaných tabuliek, ktoré mali byť dôležitým podkladom pri interpretáciách nábo-

ženských zmien v súčasnosti. Táto chyba vo veľkej miere znehodnocuje hodnotnosť argumentácie knihy. Žiaľ, s tým už nedokážem nič urobiť, môžem len vysvetliť mechanizmy, ktoré znehodnotili časť mojej niekoľťkoročnej práce.

Samotné vydanie knihy bolo pre mňa názornou skúsenosťou bezmocnosti autora pri zabezpečovaní kvality výsledku svojej práce. Najdôležitejšou skúsenosťou je rozčarovanie z toho, že som sa nemohol oprieť o dobre fungujúci tím technických spolupracovníkov. Ako je uvedené v knihe, text prešiel rukami redaktorky aj technickej redaktorky, ktoré mali zabezpečiť odstránenie prípadných nedostatkov. No podľa výsledku je vidieť, že nie vždy platí viac hláv – viac rozumu. Prvým problémom, ktorý som musel riešiť bol zápas s jazykovou redaktorkou. V zápase o niektoré pojmy som prehliadol iné nedostatky, ktoré som nepredpokladal, že ak vzniknú, zostanú nevyriešené. Pre mňa bolo podstatnejším chrániť možnosť využívať niektoré slová (napríklad diskurz) a presadzovať oprávnenosť používať isté spôsoby písania niektorých označení a prekladov v slovenskom jazyku. Aj keď sa mi podarilo presadiť, aby sa niektoré použili v podobe, ako som ich navrhol na základe zvyklostí v odbornej terminológii (islám a nie islam, evanjelikálny a nie evanjelický a podobne), pri záverečných korektúrach som nedokázal zaregistrovať všetky sporné slová, ktoré redaktorky upravili podľa vlastných predstáv. Keďže ide častokrát o nie ustálenú terminológiu, prípadne o terminológiu, ktorá prechádza revíziou, bolo pre mňa, ne-jazykára, nad vlastné sily a kompetencie zápasit' so svetom profesionálnych redaktoriek (okrem toho mi aj pri písaní tohto textu všetky uvedené slová podčiarkuje automaticky aj korektor v textovom editore ako nesprávne tvary). Rovnaký problém som mal aj pri snahe presadiť, aby boli slová delené podľa zásad slovenského jazyka, čo mi pôvodne sľúbili zabezpečiť, no podľa výsledku je vidieť, že o to nie veľmi dbali.

No najzávažnejší problém, zámena obsahov tabuliek, bola spôsobená neobľúbivosťou zo strany vydavateľstva, ktoré využíva staré technológie a tabuľky do textu mechanicky kopíruje z pripravených podkladov. Hoci som text uložený v textovom editore word niekoľkokrát kontroloval, po zalomení som dostal v podstate iný text, predovšetkým s inak rozvrhnutým umiestnením (a dokonca aj s iným obsahom) tabuliek. Pri záverečných korektúrach som si pri množstve tabuliek (vyše 130) nevšimol všetky prípady, keď došlo k výmene ich obsahu. Viac som sa sústreďoval na chyby v textoch tabuliek ako na primeranosť v nich uvedených údajov. Dôvera vo vydavateľstvo, že zabezpečí zachovanie obsahu, sa mi v tomto prípade nevyplatila. V tomto ohľade je kniha naozaj predčasne vydaná. Chcela vyrásť z pôdy, ktorá je stále plná mín tradičného prístupu k jazyku, zdĺhavosti pri realizácii na seba nadväzujúcich krokov pri vydávaní kníh a zastaraných technológií, ktoré nedokážu pracovať s najpoužívanejším textovým editorom, no vyžadujú ručné kopírovania všetkých netextových častí do obsahu publikácie. Ako ponaučenie však z tejto skú-

senosti vyplýva, že nie každé vydavateľstvo je vhodné na vydávanie odborných kníh. A tiež aj to, že jednotliviec sám nedokáže bez pomoci tímu spolupracovníkov zabezpečiť všetky atribúty kvality odbornej knihy.

Stavba na zelenej lúke

Druhým mínovým poľom, nie nepodobným prvému, je absencia tradície sociológie náboženstva na Slovensku. Konkrétne ide o to, že chyba systematický výskum a rozvíjanie teórií, zaoberajúcich sa náboženstvom a taktiež o to, že chyba spoločenstvo ľudí, ktorí by spoločne systematicky rozvíjali poznanie o tejto téme. Nemožnosť opierať sa o širšie poznanie a skúsenosti z iných sociologických výskumov (s výnimkou niekoľkých štúdií V. Krivého a J. Bunčáka) ma pri skúmaní súčasných podôb náboženského života prinútili kombinovať prístupy všeobecnej sociológie a teórií vytvorených v zahraničí. A keďže aj v zahraničí, podobne ako aj u nás, trpí sociológia druhom ignorantstva medzi rôznymi metodologickými prístupmi (kvalitatívni výskumníci voči kvantitatívnym a naopak, či spory prívržencov rôznych teoretických prístupov), využil som možnosť ukázať možnosti oboch prístupov. Okrem toho som radšej pokračoval aj hranice disciplíny a v niektorých častiach som sa inšpiroval aj religionistickými a etnologickými prácami. Jedným z rizík takéhoto prístupu je, že žiadna zo strán nebude nikdy úplne spokojná, keďže som prejavil sympatie aj konkurencii. Aj keď na jednej strane necháva chýbajúca tradícia a vyššia miera metodologického pluralizmu veľký priestor pre tvorivú invenciu, na druhej strane je výskumník nútený riešiť elementárne problémy disciplíny, v tomto prípade sociológie náboženstva. Aj z tohto dôvodu bol v publikácii venovaný veľký priestor práve ukážkam rôznych definícií náboženstva a hľadaniu prístupu, metodologicky aj teoreticky primeraného podmienkam súčasného Slovenska. Bol to spôsob ako zabrániť sklznutiu do mechanického preberania definícií, ktoré vznikli v iných historických aj spoločenských podmienkach. Preto bol zvolený postup výstavby textu knihy tak, že som začal prehľadom rôznych teórií náboženstva, prešiel som cez načrtnutie možnej definície, ktorá by bola primeranejšia súčasnosti a podmienkam našej spoločnosti, aby nakoniec mohla byť urobená analýza trendov vo vývoji náboženského života u nás. Práve na to, aby som mohol urobiť analýzu náboženskej zmeny na Slovensku, som musel najskôr ukázať na rôzne definície toho, čo vôbec je náboženstvom a čo býva za náboženstvo vydávané.

Logika výstavby práce zároveň čiastočne odzrkadľovala problémy, s ktorými som bol v priebehu práce konfrontovaný. Najdôležitejším bolo práve zadefinovanie predmetu výskumu tak, aby nebol poplatný niektorej z hodnotovo alebo kultúrne zaťažených predstáv. Teda aby sa uvažovanie o náboženstve neredukovalo na kresťanstvo, ako je tomu v prevažnej časti reprezentatívnych výskumov náboženstva u nás. Problémom pri skúmaní však

boli opäť míny z minulosti, teda práve štúdie hovoriace na jednej strane o rastúcej religiozite na Slovensku, na druhej strane predstavy, že krajina je od pádu železnej opony eldorádom netradičných náboženských skupín. Postupným overovaním týchto predstáv však vyplynulo, že tieto témy sú predovšetkým zbožnými želaniami istých aktérov na politickej a spoločenskej scéne na Slovensku, prípadne preceňovaním veľkosti významu predmetu svojich výskumov, zameraných na niektoré netradičné skupiny. Hoci sa deklarované prihlásenie sa k registrovaným skupinám po roku 1989 za desaťrocie zvýšilo, neznamená to jednoznačný nárast náboženskosti. Práve konkrétne prejavy zmeny náboženskosti som sa pokúšal ukázať na rôznych konkrétnych prejavoch – na sledovaní účasti na bohoslužbách, frekvencii modlitieb, konkrétnych obsahoch vier, vzťahu k niektorým etickým normám, pôvodne legitimizovaným nábožensky a podobne. No aj tu som bol limitovaný doterajšími výskumami, ktoré sa doteraz sústreďovali na sledovanie najmä prejavov súvisiacich s kresťanstvom.

Možno nebýva zvykom v štúdiách ukazovať cesty (aj slepé uličky), ktoré vedú k poznaniu, ale považujem za korektné venovať veľký priestor práve zdôvodňovaniu východísk výskumu a ukážke zápasov s existujúcimi predstavami, a tým ich prípadne korigovať. Ak by som to mohol zhrnúť, zdĺhavosť a nejednoznačnosť východísk súvisí s ťažkosťami pri prechode poľom, preplneným mínami predsudkov, zbožných želaní a niekedy aj účelovo vytváraných argumentov, ktoré existujú aj vo sfére vedy. Verím, že viditeľné diery po vyhrabaných mínach, ktoré som našťastie našiel predtým, ako som na ne stúpil, nediskvalifikujú samotnú prácu. Čo však môže ohrozovať a zatiaľ aj ohrozuje jej zmysel, no aj existenciu samotnej sociológie náboženstva, je skutočnosť, že na takúto prácu neexistuje zo strany spoločnosti sociálnych a humanitných vedcov objednávka. Vznikla len ako výsledok individuálneho záujmu o tému a osobnej nespokojnosti s existujúcimi analýzami náboženského života na Slovensku.

Žánre a definície

Tretím problémom knihy je, že je rozsahom priveľká a obsahuje v sebe až tri rôzne žánre. Prvá časť, viac didaktická a učebnicová, má iné ambície, aj iný spôsob písania ako ostatné dve. V podstate by to mohli byť nie len dve knihy (ako naznačil Bohuš Búzik), ale až tri. Z prvej časti (prvá a druhá kapitola) by mohla byť po dopracovaní učebnica, ukazujúca na rôzne možné prístupy k definovaniu predmetu sociológie náboženstva. Druhá by mohla byť štúdiou o zmene náboženského života na Slovensku v 20. storočí. Tretou by mohla byť zbierka esejí o troch podobách náboženského života v súčasnosti. Tri rôzne žánre v jednej, aj keď objemnej publikácii samozrejme spôsobujú problémy pri hľadaní ich spoločného základu a zmyslu, prečo sú spolu. Zároveň robiť tri veci naraz môže viesť k povrchnosti v každej z nich. Veľká šírka, no malá hĺbka.

Tento argument sa dá prijať, ak budeme sledovať každú časť izolovane a samostatne. Taktiež kniha nemala ambície urobiť vyčerpávajúcu analýzu všetkého, čo sa týka náboženstva. Myslím, že je to len východisko pre ďalšie podrobnejšie štúdie k témam, ktorých aktuálnosť a kontúry boli v knihe popísané. Práve nedokončiteľnosť a nemožnosť urobiť vyčerpávajúce vysvetlenie témy (obzvlášť len jedinému autorovi) boli dôvodom, prečo boli tieto tri časti spojené a usporiadané v takomto poradí.

V prvých kapitolách išlo o hľadanie definície náboženstva a tým k vymedzovaniu predmetu analýzy a možných teoretických východísk vysvetľovania rôznych podôb náboženskej zmeny. To mi umožnilo v druhej časti sledovať aj také súvislosti náboženského života, ktoré u nás doteraz neboli analyzované (alebo som obdobné štúdie zatiaľ nenašiel – napríklad analýza prijímania zákonov a zmien ich znenia, ekonomického zabezpečenia cirkvi a prienik jazyka náboženstva do politiky). Posledná časť zložená z troch esejí mala byť ukážkou, ako možno sociologicky interpretovať tri súčasné prejavy náboženského života – fundamentalizmus, teleevanjelizáciu a komickosť (ktorej problematickosť sa prejavila napríklad v známom zápase o karikatúry proroka Mohameda). Posledná časť si však nedávala ambície vedeckej štúdie, ale skôr intelektuálneho cvičenia k témam, ktoré boli v knihe naznačené. Preto ma aj prekvapili odkazy Tatiany Podolinskej na pasáže z tejto, skôr len doplnkovej časti, ktoré okrem toho dosť máľuco vytrhla z kontextu témy a žánru.

Chýbajúca jednoznačná definícia náboženstva je aj dôsledkom toho, že je asi ťažko nájsť jedinu a jednoznačnú definíciu náboženstva, a podobne ako veľká časť odbornej literatúry, s ktorou aj v knihe pracujem, prikláňam sa skôr k skúmaniu náboženstiev v ich rôznych prejavoch a konkrétnych, nie vždy však explicitne náboženských podobách. Nepredpokladám, že sociológia môže pracovať s nejakou esencalistickou definíciou náboženstva. V takomto význame môže vzniknúť otázka, či je takýto text vhodný ako učebnica, keď neponúka návody a ustálené definície, ale skôr pluralitu definícií, ale aj spôsobov skúmania. Je zmyslom vzdelávania vytvárať poriadok, alebo učiť študentov metodologickej aj teoretickej skepse? Ak od učebnice očakávame prehľad jednoznačných tvrdení, jednoznačné definície a jasné závery, napríklad v podobe výkladu teórie, v tom prípade táto kniha učebnicou úplne nie je. Totiž tým, že neustále spochybňuje osvedčené a zaužívané spôsoby výkladu, nie je veľmi didaktická. To však neznamená, že spochybnenie ustálených a najrozšírenejších predstáv nie je poznaním a spôsobom tréningu analytického uvažovania.

Je veľa málo?

Štvrtým problémom tejto diskusie je pre mňa potreba porozumieť rozpakom, ktoré sú v tejto diskusii viditeľné. Zjavnej nekomunikatívnosti jazykov sociológie a etnológie (či antropológie) na Slovensku. Rozpaky som však

pocítil, aj keď som čítal u oboch autorov o ich sklamaní z nenaplnenia ich veľkých očakávaní od knihy. Ich sklamanie asi vychádza práve z pôvodných prívelkých očakávaní. Nevieť, že by to bolo sklamanie z nekorektnosti alebo chýb v texte. Asi najvýraznejšou výčitkou je, že v knihe chýbajú ďalšie témy a kapitoly, ktoré by mali v takejto knihe byť, prípadne ďalšie oveľa hlbšie analýzy. K tomu, čo všetko by v knihe malo byť a nie je, sa však, práve preto, lebo to v knihe nie je, nemôžem vyjadriť. Obhajovať a vysvetľovať, prečo sa do knihy nedostali všetky témy po ktorých spoludiskutéri túžia, by odvieďlo tému úplne mimo diskusie o tom, čo v knihe je. Samozrejme kniha nie je encyklopédiou a aj pri takom rozsahu ako má (390 strán), nemôže a ani nemala ambíciu písať o všetkom. Tieto pripomienky však zodpovedajú bežným spôsobom normatívneho posudzovania textov a štúdií, s ktorými sme na Slovensku konfrontovaní už od bakalárskych a diplomových prác. Aj pomerne široký záber knihy teraz z odstupe považujem za dôsledok dlhodobého pestovaného encyklopedistického prístupu k poznávaniu, ktorý som zdedil už v počiatkoch akademickej dráhy. Nič neobísť, spomenúť každého, kto k téme niekedy niečo povedal, alebo napísal a dbať o to, aby boli v práci naznačené všetky uhly pohľadu, to sú pravidlá, ktoré formujú náš akademický svet. Táto poznámka sa týka aj pripomienok, čo všetko a akými metódami ešte mohlo byť skúmané.

Všetky návrhy sú samozrejme oprávnené a dokonca aj veľmi podnetné, len prekračujú možnosti jedného výskumníka, ktorý sa okrem toho nemôže oprieť o už existujúce príklady a domáce štúdie. Aj keď je vidieť zo štýlu písania oboch spoludiskutujúcich, že zjavne nemali záujem diskreditovať význam a obsah knihy, práve výčitky čo v štúdiu nie je a malo by byť, posúva reflexiu knihy do roviny realizácie svojich túžob prostredníctvom iných. Okrem toho, takéto posudzovanie má zmysel pred vydaním knihy, potom sa to mení len na nástroj boja medzi vedcami. Asi každý pozná situácie, keď sa práve takýmto spôsobom vyrovnávajú osobné spory medzi vedcami, ktorí sa nemajú v obľube. Alebo sa takto mocensky presadzujú starší alebo skúsenejší voči študentom alebo mladším kolegom, ktorých často považujú za svoju konkurenciu v boji o pozície a granty. Preto budem tento druh pripomienok recenzentov brať do úvahy pri písaní ďalších štúdií a nebudem sa im podrobne venovať teraz. Reagovať na ne by znamenalo zabráť priestor tohto časopisu na najbližší ročník.

Poznámky k sociológovi

Doterajšie poznámky sa týkali okruhov tém, ktorým sa venovali obaja recenzenti. Každý však upozorňoval aj na rôzne iné problémy, preto sa ďalej pokúsím reagovať postupne na pripomienky Bohumila Búzika a Tatiany Podolinskej. Začnem reakciou na sociológa preto, lebo bude poznámok menej a aj preto, lebo používame rovnaký odborný jazyk a môžem reagovať na konkrétne pripomienky. V svojej reakcii Bohumil Búzik naznačuje riziko praktického me-

rania podoby religiozity na základe modelu, ktorý som v knihe vytvoril. Skôr ako model, by som to však považoval za sadu indikátorov, ktoré umožňujú sledovať rôzne, aj nie explicitné prejavy religiozity človeka. Vytvárať z naznačených indikátorov model viacerých konkrétnych typov však nie je nutné, keďže je riziko, že teoretické modely by nezodpovedali existujúcim praktickým prejavom náboženskosti ľudí. Myslím, že aj dodatočné vytváranie typov z empirických údajov usporiadaných na základe uvedených indikátorov je primerané. Je to zároveň spôsob, ako sa vyhnúť tomu, aby bola realita podriadená teoretickým typom. Okrem toho, ak budeme vychádzať z predstavy, že religiozita je to, čo integruje spoločnosť a drží ju pohromade, teda že je tmelom sociálneho života, potom je možné na základe empirických údajov, ak niekedy budú zozbierané v primeranej reprezentatívite, ukazovať, či existuje niečo také ako dominantná morálka (kognitívna stránka religiozity). Prípadne či existuje len množstvo malých, s konkrétnymi spoločenskými skupinami zviazaných malých morálok, ktoré si všetky nárokuje univerzálnu platnosť. Teoreticky je možné predpokladať, že môže nastať prípad, že jednotlivec bude prejavovať religiozitu len na základe jediného indikátora, no to, čo by malo byť výstupom sociologickej analýzy nie je popis množstva individuálnych religiozít, ale podôb religiozít, ktoré sú spoločné nejakému množstvu ľudí alebo sociálnej skupine. Výsledkom analýzy by malo teda byť hľadanie súvislostí, ktoré ovplyvňujú praktickú podobu religiozity a popis, aké rôzne prejavy religiozity na Slovensku má a kto a koľkí sú ľudia, ktorí sú nositeľmi niektorej z týchto podôb. Praktické využitie naznačeného modelu je, ako bolo v reakcii aj naznačené, výrazne obmedzené doteraz realizovanými výskumami náboženského života u nás. Nie všetky z naznačených indikátorov totiž už u nás boli niekedy skúmané. Aj preto sa veľká časť argumentácie v knihe opiera o pomerne úzky okruh údajov, ktoré boli k téme do súčasnosti u nás zozbierané.

K poznámke, že v časti o ekonomickom zabezpečení cirkví na Slovensku sa venujem len ekonomickým zdrojom, ktoré cirkvi získavajú od štátu, môžem len stručne dodať, že šlo o kapitolu analyzujúcu podoby previazanosti štátu a cirkví na Slovensku a konkrétne prejavy narastajúcej intenzity tejto väzby. Celkové ekonomické zdroje, ktorými disponujú samotné cirkvi sú sociologicky veľmi zaujímavé, ak by boli zistiteľné. Kto aj len povrchne sleduje diskusie o cirkevných majetkoch vie, že ani štát so svojím rozvetveným aparátom a možnosťami nedokáže zistiť, aký objem majetkov cirkvi (najmä najväčšie) majú. Dokonca aj samotné reštitúcie, ktoré znamenali aj návrat veľkého množstva majetku cirkvám (ktorý je vyčísliteľný), je zo strany cirkví prezentovaný ako vrátenie bremena a nie ako posilnenie ich ekonomickej autonómie. Dá sa len špekulovať a predpokladať, že skutočnosť, že sa cirkvi snažili v reštitúciách majetok získať späť, pre ne neznamenal len deklarovanú finančnú stratu, do ktorej len investujú ďalšie a ďalšie prostriedky, alebo len nastolenie historickej

spravodlivosti. V každom prípade je však téma ekonomickej moci náboženských aktérov jednou z najzaujímavejších a najpodnetnejších v sociologickom výskume. Keďže však ide o ekonomické a politické záujmy, je aj prístup k takýmto údajom ťažší, ak vôbec nejaký prakticky existuje.

Rozpaky nad politizáciou dialógu

Samostatnú a asi aj obširnu reakciu musím venovať príspevku Tatiany Podolinskej. Keďže v hybridnej dobe použila rovnako hybridný žáner príspevku, nedá sa reagovať zaužívaným akademickým spôsobom. Nebudem však ani používať spôsob otvoreného listu, či iného druhu výzvy, ale pokúsím sa reagovať tak, že urobím stručný popis spôsobu, ako bola moja kniha Tatianou Podolinskou posudzovaná. Budem sa venovať predovšetkým forme reakcie a jazyku, aký použila. Veľká časť pripomienok by si vyžadovala zopakovať niektoré časti, ktoré sú uvedené v knihe a opätovne prerozprávať, v akých súvislostiach, a prečo využívam niektoré pojmy. Predpokladám, že toto nedorozumenie je spôsobené najmä zložitou štyľou a hutnosťou textu knihy.

Forma otvoreného listu, ktorý Tatiana Podolinská zvolila je prvou vecou, ktorá ma zaskočila. Použitie tejto formy malo pravdepodobne niečo zakryť, no zároveň aj veľa odkrýva. Druhým zdrojom mojich rozpakov je prílišná skromnosť autorky, ktorá zaobaluje svoje poznámky a pripomienky do sebakritiky ako polokompetentného človeka a „všetečnosti zarputilej čitateľky“. Toto mení potenciálny dialóg o knihe na nerovnocennú výmenu dojmov a veľmi subjektívnych predstáv. Otázkou však je, kto v tomto nerovnocennom vzťahu má navrch a prebral kontrolu nad tým, čo bude považované za kompetentné, správne a čo bude považované za problém. Samotná forma reakcie na moju knihu – forma otvoreného listu –, ale aj spôsob, akým je písaná, naznačuje, že tou stranou, ktorá sa postavila do pozície strážcu pravidiel, nie som ja. Pokúsím sa vysvetliť prečo. Využijem k tomu nedávnu diskusiu v mesačníku Slovenského syndikátu novinárov Fórum (č. 10/2006). Otvorený list je podľa novinárov, ktorí sa k téme vyjadrili, „prostriedkom a zárukou demokratickej diskusie a ochrany záujmov na riadnom fungovaní verejnej moci“ (Peter Kerecman), je to „spôsob, ktorý môže prispieť k riešeniu daného problému“ (Jana Miklovičová), môže priniesť „nové metódy spôsobov organizácie a výkonu verejnej správy“, ide o „jeden z výnimočných nástrojov vyjadrenia väčšinou skupinového stanoviska k výnimočným situáciám a okolnostiam týkajúcich sa prevažne verejných záležitostí“ (Andrej Školka). Otvorený list je otázka „politická a morálna“ a jeho obsah „nie je určený iba adresátovi, ale predovšetkým verejnosti, ktorú pisateľ chce svojím spôsobom mobilizovať a zaujať“ (Gabriela Rothmayerová). Andrej Školka okrem toho v uvedenej diskusii spojil použitie otvoreného listu so stretmi záujmov verejnosti a inštitúcií oficiálne reprezentujúcich verejný záujem, alebo ak niektoré inštitúcie reprezentujúce verejný záujem obvinia iné

inštitúcie reprezentujúce verejný záujem z nečestnosti, nesprávneho postupu alebo z iného zlyhania. V takýchto situáciách dramaticky stúpa význam verejnej diskusie a otvorených listov. Práve forma odpovede vo mne vyvolal pocit nejakej odbornej drámy, nevedel som si celkom dobre vysvetliť, prečo som dostal otvorený list, keďže sa nepovažujem za verejnú inštitúciu, a už vôbec nie inštitúciu mocensky zvýhodnenú, či ohrozujúcu verejný záujem.

Samotná forma odpovede vyjadrila voči mojej knihe druh protestu, pohoršenia a bola politizáciou odbornej diskusie. Nastolila nerovnováhu, v ktorej bola kniha postavená do pozície verejnej inštitúcie, ktorá ohrozuje verejný záujem a autorka otvoreného listu sa v pozícii hlasu verejnosti (hoci aj len odbornej) snaží zabrániť potláčaniu záujmov verejnosti z mojej strany. Možno si to autorka listu neuvedomila, ale forma v tomto prípade diskusiu nezanedbateľne poznačila. Aj schopnosť definovať niekoho ako mocensky dominantného, hoci len použitím formy otvoreného listu, je prejavom moci. Preto prakticky došlo k vytvoreniu situácie, keď v mocensky asymetrickom vzťahu dominantnú pozíciu má autorka otvoreného listu, ktorá sa môže opierať o vyvolanú legitimitu, ktorú jej dala imaginárna verejnosť. Aj keď musím sa priznať, že nie som zvyknutý čítať otvorené listy, ktoré popisujú prostredie, v ktorých list vznikol a emocionálne rozpaky autorky či autorov. Zahmlievaním a estetickými kľúčami sa obíšiel priestor vecnej a odbornej diskusie, a preto sa k väčšine poznámok dá pristupovať len ako k poryvom duše, estetickým pripomienkam, k dojmom a pocitom, ako svoje poznámky definovala sama autorka „otvoreného listu“. Proti estetickým súdom možno argumentovať len inými estetickými súdmi a pochybujem, že by v takomto zápase vkusov existoval nejaký spoločný základ, na ktorom by sme sa mohli zhodnúť. Ani zdvorilosť vo „verejnom proteste“, ako je to v tomto prípade, neumožňuje otvorenú a vecnú diskusiu, ale len posilňuje mobilizačnú silu textu. K tejto téme existuje vynikajúca štúdia etnometodológa Harolda Garfinkela o degradačných rituáloch, publikovaná ešte v 50. rokoch 20. storočia, ktorá ukazuje na spôsoby stigmatizácie a nastoľovania normality v komunikácii. Jednou z metód, ktoré môžu pôsobiť degradujúco voči inému človeku je napríklad to, že odsudzovaná osoba je prezentovaná ako totálna identita, čo sa v tomto prípade prejavilo osobným oslovením v podobe vykania, no nie úplne nestranné, ale s vedou v pozadí autora oslovenia. Akoby nebola posudzovaná kniha ale autor. V takomto prípade sú všetky uvádzané myšlienky a vety akoby len dielom mňa samotného, ako autora, ktorý žije vytrhnutý z prostredia vedeckého spoločenstva a nie je ovplyvnený už existujúcimi teóriami, s ktorými narába. Obzvlášť nevhodný sa prejavil žáner v prípade, keď ma Tatiana Podolinská obvinila zo straníckosti (čo zdôraznila výkričníkom), vôbec však neuviedla akej strane, alebo stránickej ideológii by mala byť moja kniha poplatná. Takto nechtiac sklzála do otvoreného, veľmi rozšíreného politikárčenia. Práci by mohla byť vyčítaná politická

zaujatost', ak by bola zdôvodnená, o verejných témach a svete politiky sa totiž nedá písať bez nejakého druhu politického názoru (už aj samotná téma knihy je politicky citlivá), no žiaden dôvod, prečo bola poznámka o straníckosti písaná, som nenašiel, čo len potvrdzuje, že politicky (presadzuje istý pohľad na knihu) vystupovala autorka „otvoreného listu“. Používaný slovník, obohatený pojmami ako kontemplatívno-konšpiratívne úvahy a podobne neutralite autorky nedodáva.

O slovíčkach

Normatívne z otvoreného listu pôsobí aj poučovanie o neprimeranosti používania niektorých prekladov pojmov a nedodržiavanie jednotnej a fixnej terminológie. Veľká časť pripomienok má však odpoveď v samotnej knihe, najmä čo sa týka dôvodov, prečo sú v texte používané aj slová *religio* (hoci častejšie slovo *náboženstvo*, alebo na iných miestach *neslovenské pentekostálne hnutia*). Za skôr nepozornosť pri čítaní knihy považujem úvahy nad možným prekladom anglického „consciousness“, či už do podoby „svetonázor“, alebo „kruhozor“. Podrobnejšie v prvej časti rozlišujem medzi náboženskou vierou a náboženským poznaním (presvedčením), pričom navrhované slovo *svetonázor* sa týka len jednej stránky toho, čo sa označuje ako náboženské vedomie. Hoci je tento pojem na prvý pohľad možno dosť vágny, v konkrétnych kontextoch má svojej opodstatnenie na vyjadrenie neinštitucionalizovanej stránky náboženského života. Celkovo ma dosť prekvapila snaha bojovať proti slovám a jazyku, aký je v knihe používaný. A väčšinou to bol zápas s emóciami, ktoré slová u autorky vyvolávali. Niečo bolo vyhlásené za nespisovné, inde napadnuté ako nepresné. Na jednej strane bola ochrana slovenčiny, no zároveň boj proti slovám, ktoré páchnu stuchlinou, zastaralosťou a starým svetom. Kombinuje boj proti svojvoľnosti s narábaním slov so sklamaním z používania scientistických pojmov. Napríklad narábanie so subjektívnymi a objektívnymi stránkami náboženského života nie je môj vynález a ani to nepresadzujem do slovenskej sociológie. V tomto sa opieram napríklad o už klasickú koncepciu Thomasa Luckmanna a Petra Bergera. Aj s rizikom, že budem obvinený z používania zastaraných pojmov. Sú to pomôcky na rozlíšenie toho, čo je súčasťou predstáv jednotlivcov a skupín a toho, čo je v modernej spoločnosti kodifikované a objektivizované cez inštitúcie, finančné toky. Môžeme považovať plat duchového alebo náboženského vysielania v televízii za „vonkajšie“ prejavy náboženstva, no zahmlieva sa tým, ako vzniká to, čo ľudia prijímajú ako súčasť svojho presvedčenia, teda „vnútorného“ sveta myšlienok a citov. Obchádzať zaužívaný jazyk v sociológii nemusí byť vždy prínosom, často môže byť nástrojom zahmlievania. Aj politického. Táto poznámka sa týka aj výčitky, že sa vyjadrujem k potrebe nutnosti revízie štátnych politik po vzniku Európskej únie. Aj v publikácii je to napísané inak a ide len o konštatovanie, že po vytvo-

rení spoločných inštitúcií EÚ, najmä Európskeho súdneho dvora, sa menia aj možnosti národných štátov obmedzovať činnosť niektorých náboženských skupín. Prípady, keď sa voči legislatíve Francúzskej republiky odvolali niektoré náboženské skupiny k Európskemu súdnemu dvoru do Štrasburgu sú pomerne známe, podobne ako aj fakt, že aj pod vplyvom nadnárodných inštitúcií únie bolo modifikované pôvodné znenie zákona proti sektám vo Francúzsku.

Iným typom nedorozumenia je spôsob, akým sú vyťahované akože sporné a nekorektné zovšeobecnenia. Už som upozornil na sporné vytrhnutie niektorých formulácií z poslednej – esejistickú časť knihy, rovnako sú vyťahované ako príklady nezvládnutej argumentácie príklady z úvodu, v ktorom len vysvetľujem postup pri výklade knihy a naznačujem niektoré výsledky štúdie, samozrejme v stručnej a zjednodušenej podobe. To sa týka formulácií o časovosti nových a tradičných náboženských skupín alebo vier. V úvode som vôbec neanalyzoval a v samotnej knihe tiež, čo ktorá skupina hľadá, teda či hľadá oporu v minulosti, alebo nádej do budúcnosti. V úvode som chcel zhrnúť, že hlavným a najrozšírenejším prejavom náboženskej zmeny na Slovensku po roku 1989 bol, podľa výsledkov výskumov, príklon k ritualizovanému a formalizovanému modelu náboženského života. Interpretácia, že nové náboženské skupiny sú zviazané s budúcnosťou nebola robená v zmysle výkladu ich učenia, ale predovšetkým v zmysle aktu odpútania sa jednotlivcov z pôvodnej tradície. Práve tento akt vyviazania sa od minulosti je dôležitým prvkom vzťahu k budúcnosti. K takýmto vyvážajúcim skupinám je možno čiastočne priradiť aj nové hnutia v cirkvi, ktoré sa pokúšajú o obnovu odkazu, tradície a omladenie cirkvi. No ako je vidieť z výsledkov reprezentatívnych a štatistických zisťovaní, početnosť skupín, ktoré by vyvážovali ľudí z minulosti (ak to budeme teraz chápať len ako metaforu) je pomerne nízka a zatiaľ nespôsobuje významnú zmenu v náboženskej štruktúre slovenskej spoločnosti.

Sila osobností vo výskume

Keď už vyrátavam nedorozumenia a pokusy presadzovať ten „správny“ pohľad na skúmanie náboženstva, nedá sa obísť odporúčanie, že by mal byť urobený aj vlastný výskum. Toto odporúčanie naznačuje, že práca neobsahuje žiaden samostatný výskum, hoci väčšina spracovaných podkladov vychádza zo samostatných výskumov, opierajúcich sa o rôzne metódy ktoré sú v sociológii využívané. To, že som v tomto prípade nepoužil hĺbkový kvalitatívny výskum nejakej konkrétnej skupiny, akoby znamenalo, že som neurobil výskum. Akoby existoval len jeden spôsob skúmania, ktorý definuje činnosť ako výskum. Aspoň takto som porozumel argumentácii výzvy k výskumu. Podobne autorke chýbal pútavý, gradujúci a autorsky presvedčivý tmel v texte. Opäť, akoby práve tieto atribúty boli znakom kvality práce. Hoci je pravda, že beletria sa

číta ľahšie a mnohí uprednostňujú techniky presvedčovania pred technikami korektnej argumentácie, nepovažujem tieto výhrady za vecné, ale opäť len estetické súdy.

Veľmi špecifická, čiastočne elitárska estetika, hraničiacia až s ezoterickou múdrosťou, je posledná poznámka k mojej knihe. Prekvapilo ma, že niekomu vadí, že sú v knihe uvedené mená ľudí, ktorí sa rôznym spôsobom podieľali pri vzniku knihy a projekty, ktoré mi pomohli k jej vydaniu. Obyčajná slušnosť a zvyk je z výšky označený ako oskarovské šou. Aj keď som mnohých z ľudí, ktorým ďakujem, uviedol aj v bibliografii, ich pomoc nespočívala len v tom, že niekedy napísali podnetný text. Rady, inšpirovanie, kritické pripomienky, povzbudenie a iné, najmä nemateriálne formy podpory nie sú zanedbateľnou pomocou a sú súčasťou vkladov do knihy. Vydávať sa za neohrozeného, sebestačného a geniálneho superčloveka, tvoriaceho vo vzduchoprázdne a neustále inovujúceho pravidlá je síce v Slovenskej vede často prítomným javom a je to aj súčasťou lokálnych ideológií individualizmu a vytvárania silných osobností, no na to, aby som pristúpil na takýto rozšírený model „narcistickej“ vedy však nemám dostatok sebavedomia. K tomu sa priznávam otvorene, napriek tomu, že môžem byť obvinený z neoriginality, nesamostatnosti alebo dokonca bezvýznamnosti. To, že na Slovensku nie je zvykom uvádzať, hoci na prvý pohľad bezvýznamnú pomoc pri vzniku akéhokoľvek diela neznamena, že je to korektnejší a poctivejší prístup. Tak ako kvalita knihy utrpela preto, lebo nebola dôkladne pripravená takýmto „podporným“ tímom, tak aj jej lepšie stránky nemohli byť dosiahnuté bez podpory tých, ktorých som v knihe uviedol. Obzvlášť ma prekvapuje, že táto poznámka je uvedená v súvislosti s posudzovaním odborného (dúfam) obsahu knihy, pričom moje prejavy vďaka, ktoré Tatiana Podolinská preadresovala „všetkým viditeľným aj neviditeľným“, bolo súčasťou len predhovoru ku knihe. Obzvlášť ma mrzí, že autorka, ktorá propaguje a vo svojich štúdiách aj využíva veľmi citlivý spôsob narábania s rozhovormi a príbehmi ľudí, si dovoľí degradovať ľudí uvedených v predhovore na kategóriu „všetkých viditeľných aj neviditeľných“. To, že nakoniec ponúka ako alternatívu poďakovať všetkým tým, o ktorých táto kniha je, pôsobí o to komickejšie, lebo kniha je aj o teroristoch, fanatikoch a manipulátoroch. Akokoľvek to môže znietť hrubo, aj keď bez existencie takéhoto typu ľudí by neexistovali ani niektoré témy, o ktorých píšem, im ďakovať za ich aktivity nemám potrebu ani chuť. A necítim to ani ako súčasť profesionálnej etiky. Radšej, napriek prejemnelým výčitkám poďakujem tým, ktorí k publikovaniu knihy nejakým spôsobom prispeli. Tento priestor využijem dodatočne aj na to, aby som knihu venoval aj všetkým tým, ktorých kniha nejakým spôsobom obohatí, hoci aj len tým, že v nich vyvolá rozhorčenie, na základe ktorého napíšu podnetný článok alebo dokonca aj knihu.

Na záver by som však rád vyzdvihol aj jednu veľmi výstižnú poznámku Tatiany Podolinskej, v ktorej konštatuje, že kniha by ešte potrebovala dozrieť. Ako som sa pokúsil uviesť v celej svojej reakcii na oba posudky, som si vedomý, že kniha v mnohých ohľadoch vyšla predčasne. Nie len preto, že nevznikla z inej ako len osobnej potreby takéto knihy vydávať, ale aj preto, lebo niektoré vydavateľstvá žijú podľa svojich vlastných pravidiel, pričom nezohľadňujú rôzne zmeny a odborné špecifiká. Predčasne vyšla azda aj preto, lebo v spoločenských vedách stále neexistuje primerane hustá sieť technickej, materiálnej a vedomostnej podpory základného výskumu, diskusie a spoločnej tvorby vedy, ktorá je dobrým odrazovým mostíkom k vysokej kvalite. No možno najväčším rizikom knihy je, že v súčasnom svete, ktorý hľadá jasné pravidlá a zmysel, neprichádza s návodom ako tento prázdny priestor vyplniť. Aj keď vznikla kniha možno predčasne a v nevhodnom čase, neviem, či bude niekedy lepší čas a väčšia potreba takéto knihy vydávať.

Antropológia turizmu

Správa z výročnej konferencie Britských sociálnych antropológov

Juraj Buzalka

Londýnska Metropolitná Univerzita (*London Metropolitan University* – skratka *London Met*), jedna z mnohých menej známych a menej prestížnych univerzít najväčšieho mesta Európy, bola miestom konania výročnej konferencie Združenia sociálnych antropológov Veľkej Británie a Commonwealthu (*Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth – ASA*). Keďže témou tohtoročného stretnutia bolo „Myslenie cez turizmus“ – „*Thinking through tourism*“, 10. až 13. apríla 2007 sa v budove London Met na Holloway Road v severovýchodnom Londýne stretli vyše 150 antropológovia z Británie i sveta, ktorých spájal záujem o turizmus. Konanie konferencie potvrdilo, že turizmus sa z relatívne marginálnej témy 60. rokov, ktorá sa rozvíjala najmä na základe výskumov v Stredomorí a v súvislosti so štúdiom sociálnych zmien, dostal z okraja do centra záujmu sociálnej antropológie.

Hlavnými organizátormi konferencie na domovskej *London Metropolitan University* boli Tom Selwyn (realizoval terénne výskumy v Bosne a Hercegovine a Palestíne) a Julie Scott (zaoberajúca sa Stredomorím, najmä Cyprom a Tureckom). V úvodnom príhovore konferencie vystúpil predseda ASA, John Gledhill, Max Gluckman (profesor sociálnej antropológie na Manchesterskej Univerzite, expert na Latinskú Ameriku a autor snád' najpopulárnejšej publikácie v oblasti antropológie politiky *Power and Its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics* (Londýn: Pluto Press 1994). Gledhill pripomenul najmä schopnosť antropológie expandovať do nových oblastí výskumu, akým je aj štúdium turizmu. Ako tiež pripomenul, typickým príkladom takejto prispôbovosti je aj *London Metropolitan University*, kde neexistujú klasické študijné odbory a aj antropológia sa prednáša v rámci interdisciplinárnych štúdií ako sú napríklad Mestské plánovanie, Turizmus a pod. Ako tiež Gledhill pripomenul, polovica absolventov doktorandského štúdia sociálnej antropológie vo Veľkej Británii pracuje mimo tradičných katedier antropológie, čo svedčí tak o kvalite výučby ako aj o širokej možnosti uplatnenia sa antropológov v iných oblastiach vedy a výskumu.

Ako vo vzťahu k téme konferencie spomenuli organizátori, Tom Selwyn a Julie Scott, sociálni antropológovia sa od počiatkov priamo či nepriamo zaujímali cestovaním a cestovateľmi. Od tohto záujmu sa odvíjajú antropológické

témy o povahe pohostinstva, o vzťahoch medzi cestovateľmi a hosťiteľmi, cestovaním a prírodným prostredím, cestovaním za účelom práce, dobývania či pre potešenie. Záujem antropológie teda od počiatkov spočíval na funkcii, význame a chápaní hraníc medzi domácimi a cestovateľmi, na skúmaní roly príbuzenstva i politicko-ekonomických štruktúr v kontexte mobility. Výber témy konferencie mal podľa organizátorov tiež ponúknuť diskusiu o mieste antropológie v rámci interdisciplinárneho štúdia turizmu, ako aj nad vplyvom turizmu na metodológiu, teoretické ukotvenie a prax antropológie ako disciplíny. Každý z takmer 30 panelov sa zaoberal jednou zo štyroch strešných tém: kultúrne vlastníctvo (*Cultural ownership*), turizmus, politika a rozvoj (*Tourism, politics and development*), očarenie (*Enchantment*), turizmus ako terén (*Tourism as ethnographic field*) a mobility (*Mobilities*). Počas prvého zo štyroch plenárnych panelov Tom Selwyn predstavil „politickú ekonómiu očarenia“, ktorá podľa neho výstižne charakterizuje významnú časť výskumu antropológie turizmu v súčasnosti. V centre záujmu antropológa je teda skúmanie „očarenia“ ako produktu i generátora politických a symbolických vzťahov a procesov, vyplývajúcich a vytvárajúcich turistický priemysel.

Kultúrne vlastníctvo zahŕňa vlastníctvo a kontrolu nad miestami a artefaktmi kultúry. Je často spojené s kultúrnym dedičstvom (*heritage*), jeho vlastníctvom (kým je kontrolované, vnímané, prispôbované atď.) najmä v kontexte kultúrneho priemyslu a moderného štátu. Najmä v zaostalých častiach východnej Európy a sveta začína byť turistika vnímaná ako spásonosná stratégia vymanenia sa z ekonomickej zaostalosti a kultúrny priemysel spolu s kultúrnym dedičstvom majú zohrať jednu zo zásadných úloh v tomto rozvoji. Ako je známe zo štúdia etnicity a nacionalizmu, politická mobilizácia kultúry je tiež jedným z aspektov kultúrneho vlastníctva a kontroly a často prináša konflikty. Štúdium múzeí a reprezentácií kultúrnych objektov v antropológii je dobrým príkladom takéhoto výskumu kultúrneho vlastníctva.

Téma turizmu, politiky a rozvoja a ich vplyvu na hosťujúce spoločenstvá je prítomná v antropológickom záujme o turizmus od svojich počiatkov v 60. rokoch. Ako konštatovali organizátori konferencie, výskum rozvoja bol väčšinou v tieni záujmu o kultúrnu zmenu, autenticitu a komodifikáciu. Počiatočné štúdie – ovplyvnené najmä teóriami svetového systému a vzťahov centra a periférie – skúmali turizmus ako negatívny, rušivý element v „prirodzenom“ rozvoji hosťujúcich spoločenstiev. Inými slovami, lokálne komunity boli vnímané ako pasívne obeť kapitalistickej modernizácie. Neskôr sa však záujem antropológov posunul k skúmaniu nuáns mocenských vzťahov vyplývajúcich z turizmu. Tieto nie vždy potvrdzovali hegemonické modely dominancie a podriadenosti. Nedávno sa pod vplyvom neoliberalnej kapitalistickej globalizácie objavili nové formy sociálnej polarizácie a kvalitatívne odlišné vzťahy produkcie a výmeny vo vzťahu k turistickým lokalitám a turistom. Meniaca sa rola

štátu v globálnej súťaži ako aj otázky uznania rôznych foriem etnických a religióznych minorít ovplyvnili aj podobu súčasného turizmu, a tým mali vplyv na nové témy v rámci antropológie.

Schopnosť turistického priemyslu ponúknuť „očarenie“ návštevníkom ako aj očarenie cudzincami v hosťujúcich komunitách patria medzi základné výskumné témy antropológie turizmu. Táto oblasť antropológie turizmu zahŕňa štúdium atrakcií, pohostinnosti, štúdium postavenia a roly cudzinca, funkcie a významu suvenírov a pod. smeruje najmä v neskorokapitalistických spoločnostiach k skúmaniu nových antropológických fenoménov akými sú povaha a formovanie rozkoše či potešenia (*pleasure*) a pod.

Čo sa etnografického terénu týka, antropológia sa v priebehu desaťročí postupne začala zaoberať výskumom masového turizmu, najmä v Stredomorí. Panely v rámci tejto strešnej témy sa zaoberali najmä tým, ako antropológia v rámci štúdia turizmu vytvára objekt svojho štúdia, ako zachádza s kategóriami „hostiteľ“, „host“, „cudzinec“. V duchu postmodernej reflexivity a za účasti mnohých expertov z oblasti tzv. kultúrnych štúdií (*Cultural studies*) sa tieto panely tiež zaoberali rolou výskumníka a vzťahom etnografie a cestovateľských zápiskov, ako aj etickými otázkami turistického výskumu.

Ako organizátori konferencie pripomenuli, mobilita je jednou z hlavných charakteristík globalizácie. Byť turistom znamená byť mobilný a stať sa účastníkom – hoci len povrchné – života a sveta tých druhých. Panely v tejto sekcii sa zaoberali konceptualizáciou mobility v kontexte globalizácie a kultúrnej zmeny, všimli si siete a prepojenia, nárast nových kultúrnych praktík a „hybridných“ foriem kultúry, súvisujúcich s pohybom turistov i servisných pracovníkov, ktorí im slúžia. Tiež sa zaoberajú otázkami náboženského turizmu (pútnictva), migrácie a azylantstva, otázkami hraníc a hraničných území, vzťahom turizmu a diasporických komunit a pod.

Ako to už na špičkových vedeckých podujatiach býva, na konferencii boli aj stánky najvýznamnejších vydavateľstiev, zaoberajúcimi sa vydávaním antropológických prác. Nechýbali medzi nimi Berg Publishers, Berghahn Books, Blackwell Publishing, Pluto Press, Routledge, Sage či Pluto Press a Ashgate Publishing. Vzhľadom na prítomnosť množstva potencionálnych zákazníkov bolo možné kúpiť si literatúru za znížené ceny.

Ako zaznelo viackrát počas plenárnych vystúpení, najmä v rámci Európy možno pozorovať zmenu „od agrikulturalistov k turistickému servisu“ (na európskom vidieku všeobecne) a „od rybárstva k múzeu“ (najmä v oblasti Stredomoria). Bude zaujímavé sledovať akým spôsobom ovplyvní turizmus periférie východnej Európy a – z pohľadu antropológie ako disciplíny – akú rolu v „politickej ekonómii očarenia“ zohrajú národopisné práce, zamerané na skúmanie „tradičnej kultúry v kontexte Európy“.

„Srdce 2007“ – kalendár, ktorý spája vedu s kultúrou. Správa o výsledkoch projektu

Maria-Luise Freithofnig

V marci roku 2005 sa na Viedenskej univerzite pri práci na študijnom projekte zišlo pod vedením Elisabeth Timms dvanásť študentov odboru európska etnológia. O tri semestre neskôr prezentovali ako výsledok projektu nástenný kalendár, ktorý sa každý mesiac venuje inému aspektu témy „srdce“.

Kalendár ponúka inšpiráciu pre zamyslenie nad základnými problémami kultúrnych vied vo všeobecnosti a európskej etnológii obzvlášť, ako je napríklad popularizácia vedeckých výsledkov, vedecká tímová práca, učenie sa a poučenie z vedy určené širokým skupinám obyvateľstva, kontextualizácia výsledkov bádania, rovnako ako dichotómia reč verzus obraz, či v súčasnosti v súvislosti so spoločenskou objednávkou často diskutovaná forma výstupov vedeckej produkcie.

Najskôr by som sa rada venovala samotnému zostaveniu kalendára, čiže jeho obsahu, štruktúre a vzhľadu. Elisabeth Timm v predslove ku kalendáru opisuje vznik a priebeh projektu v súvislosti s konceptom „učenia sa bádáním/výskumom“, rovnako ako základné otázky týkajúce sa symboliky srdca, ktoré sa stali predmetom záujmu dvanástich študentov. Po úvode nasleduje dvanásť listov kalendára, ktoré vždy zostavil jeden študent či študentka z obrázkov, citátov z interview doplnených krátkym vysvetľujúcim textom. Pole samotného kalendára sa nachádza v hornej časti listu, pod ním sú umiestnené obrázky, potom citáty a krátky text. V pravom spodnom rohu je uvedené meno zostavovateľa či zostavovateľky stránky kalendára a jej názov. Autori si vždy vybrali citát, ktorý považovali za najcharakteristickejší a zvýraznili ho. Pri pohľade na jednotlivé listy kalendára náš zrak upúta najskôr obrazová časť, potom titulok červenej farby a napokon hrubo vytlačený citát.

Zaujímavou sa v tomto prípade stáva otázka recepcie, keďže autori vždy ponúkajú niekoľko krátkych textov na každom liste kalendára a záleží len na samotnom čitateľovi, ktorý z nich a v akom poradí si prečíta. Myslím si, že výberu názvu listu sa prikladá veľký význam, keďže ten definuje tému listu v celom mesiaci, a tým aj primárnu interpretáciu jedného fenoménu, na ktorý z dvanástich perspektív nahliada dvanásť rôznych autorov. Ich interpretácie sa venujú tlkotu srdca nenarodeného dieťaťa, srdcu z pohľadu medicíny a zdravia, lekárskeho predmetu, malby, srdca ako symbolu sviatku sv. Valentína a Dňa

matiek, srdcu ako logu, srdcu Viedne, srdcu ako kulinárskej špecialite, srdcu medovníkovému a napokon i srdcu ako symbolu národa prostredníctvom ceremónií pochovávaní srdce príslušníkov rodu Habsburgovcov.

Myslím, že poznanie a skúsenosť, ktoré si študenti osvojujú práve vo fáze získavania vedomostí, sú dôležité, keďže im ukazujú mnohovrstevnosť predmetov výskumu a množstvo možných uhlov, z ktorých sa na ne dá nazerať. Počas svojej budúcej práce s nimi budú pri interpretácii empirického materiálu neustále konfrontovaní v spojení s ich vlastnou kreativitou a všestrannosťou myslenia.

Nezanedbateľnou súčasťou interpretácie je v tomto prípade i tímová práca, ktorá býva podľa mojich skúseností a informácií v rámci vysokoškolského štúdia a univerzitných štruktúr všeobecne často marginalizovaná. Zdá sa, že hoci je v prírodovedných disciplínach situácia presne opačná, vedy o kultúre hodnotia a oceňujú predovšetkým výsledky individuálnej práce. Idea písania diplomovej práce v tíme znamená byrokratický „beh uličkou hanby“ a na konci pri odovzdávaní diplomovej práce musí aj tak každý z autorov či autoriek presne vyznačiť časti textu, ktoré napísal/napísala sám/sama a ktoré pochádzajú od niekoho iného. Napokon, ani tímová práca v projekte tvorby kalendára, ktorý práve predstavujem, nie je dovedená do dokonalého konca – prenecháva totiž každému autorovi či autorky jeden individuálny list. Napriek tomu je projekt spoločným projektom a predstavuje tak podľa mňa krok správnym smerom.

Pri návrate k zhl'adu jednotlivých listov kalendára, by som sa chcela pozastaviť nad mierne kontroverznými možnosťami ich interpretácie. Ich fragmentárny charakter, bleskové vysvetľovanie jednotlivých aspektov a vytrhávajúce citáty z kontextu, vnímam ako mierne problematické. Avšak pri formáte, v ktorom sa spájajú, či popri sebe stoja rôzne myšlienkové prístupy, môže práve tento spôsob práce pôsobiť dosť presvedčivo.

Redukovať cvičenie pre študentov na sústredenie sa len na jeden detail a vedomé zvolenie názvu svojho listu (názov/titul je vôbec časť diela, ktorého význam sa vo vedeckých prácach často podceňuje), či na výber obrázkov a citátov, je podľa môjho názoru dobrým tréningom. Predovšetkým formulácia krátkeho sprievodného textu, v ktorom je nutné pomocou malého počtu slov vyjadriť všetko podstatné, a vhodné zvolenie obrázkov a citátov, považujem za pomerne náročnú úlohu vyžadujúcu určité zručnosti.

Okrem toho, kalendár nepredstavuje len vynikajúce cvičenie, ale predovšetkým aj príklad vybočenia z rámca bežných formátov prezentácie vedeckých výsledkov. Elisabeth Timm vo svojom predslove ku kalendáru, podobne ako Regina Bendix na konferencii „Wissen und Geschlecht“ (Vedomosti/Znalosti a rod) vo februári 2007 vo Viedni vo svojom príspevku „Formatfrustrationen? Geschlecht, Biographie, Wissensproduktion und -präsentation“ (Frustrácie kvôli formátu? Rod, biografía, produkcia a prezentácia vedomostí) označila

tento problém ako mimoriadne aktuálny práve v spoločnosti s čoraz vyššími nárokmi na prezentáciu informácií. Obe hovoria o možných alternatívach textových foriem, v ktorých vedci a vedkyne objavujú a skúšajú nové spôsoby sprostredkovania získaných vedomostí. Myslím, že kalendár predstavuje takisto jednu z nových foriem, pre ktoré ešte neexistujú žiadne akademické normy. Možno preto niektoré periodiká z oblasti vied o človeku a kultúre, žiaľ, odmietli venovať priestor recenzii či vôbec i diskusii o predstavovanom kalendári, čo podľa môjho názoru ešte neznamená, že predstavuje menej vedecký formát prezentácie vedeckých výsledkov.



Študentská vedecká odborná konferencia na bratislavskej katedre

Norbert Maur

Dňa 25.4. 2007 sa na Katedre etnológie a kultúrnej antropológie FiF UK v Bratislave konalo školské kolo Študentskej vedeckej odbornej konferencie. Celkovo sa na konferencii prezentovalo v dvoch sekciách osem príspevkov. Predsedom komisie bol doc. PhDr. L. Mlynka, CSc., členmi doktorandka bratislavskej katedry Elena Feidiová a za študentov Veronika Hajdučíková. Ako každý rok, aj tento bol členom hodnotiacej komisie niekto z pracovníkov Ústavu etnológie SAV – tento rok to bola PhDr. K. Popelková, CSc. Keďže konferencia je predovšetkým študentská udalosť, tak som bol ako študent oslovený moderovať ju.

Prvú sekciu študentských prác a celú konferenciu otvoril príspevok Mariany Mészárosovej *Fragments magicko-hospodárskych úkonov vo vybratých lokalitách*. V ňom na základe výskumu dvoch lokalít v galantskom okrese prezentovala magické úkony pri hospodárskych činnostiach v roku. Svojou prácou získala tretie miesto. Nasledujúce príspevky zúčastnili výsledky prvého terénneho výskumu: Lukáš Figel' sa príspevkom *Krčma v Kozárovciach ako centrum sociálnej komunikácie* snažil poukázať na sociálny aspekt krčmy. Po odznení príspevku sa rozprúdila diskusia o tom, či prezentácia naplnila zámer, ktorý sľuboval názov práce. Vyhrotili sa tu dva názory, z ktorých jeden nemilosrdne kritizoval (v zmysle konštruktívnej kritiky) a druhý ospravedlňoval (v zmysle študentskej neskúsenosti). Výsledky z výskumu tej istej lokality prezentovala ďalej Linda Šimeková v príspevku *Ludová strava v Kozárovciach*, ktorý priniesol množstvo materiálu a komisia mu prisúdila druhé miesto. *Sviatky v Kozárovciach* bola súťažná práca Pavlíny Ilavskej, v ktorej sa snažila v prvom rade postihnúť sviatky celého kalendárneho roku, a v ktorej precízne roztriedila materiál vzhľadom na časové obdobie, keď sa v obci vykonávali. Prvú sekciu uzavrela Mirka Kišoňová príspevkom *Prestíž rodiny*. V ňom na príklade mesta Pezinok ukázala, aké aktivity, oblečenie, miesta a iné aspekty sú dôležité na to, aby rodina ukázala svoju prestíž. Svojou prácou získala prvé miesto. Okrem knižných odmien získala spolu s Lindou Šimekovou aj možnosť prezentovať svoju prácu na študentskom seminári na folklórnom festivale Kolesko v Kokave nad Rimavicou.

Druhú časť konferencie tvorili prezentácie študentských filmových a audiovizuálnych dokumentov. Sekciu otvorili Matej Karásek s Martinom Ďuriňom dokumentom *Hlavná stanica v Bratislave očami etnológa*. Prezentovali tak svoju filmársku prvotinu, ktorá vznikla v rámci kurzu Vizuálna antropológia. Ich snahou bolo zachytiť výpovede najmä príslušníkov marginálnych skupín (bezdomovcov) na vlakovej stanici v Bratislave, ktorí tam prebývajú a ktorí podľa slov autorov „najlepšie poznajú stanicu, keďže na nej bývajú“. V tejto sekcii bol tento dokument ohodnotený ako druhý najlepší.

Ďalší dokument ponúkla Janka Melušová pod názvom *Jarmok ľudových remesiel v Bojniciach*. Opäť to bol dokument pôvodne určený pre kurz Vizuálna antropológia. Neverbálne riešený obraz bol podnetom pre ďalšiu živú diskusiu. Táto sa nakoniec uzavrela otázkou, či vôbec môžeme kritizovať prvé pokusy o vizuálne práce, ktoré si nenárokujú nazývať sa dokumenty.

Tretí a posledný príspevok na konferencii mala Miriam Ďurišová so svojou power-pointovou prezentáciou virtuálnej výstavy *Stavby mládeže*, ktorá bola pôvodne pripravená ako postupová práca v rámci muzeálnej prezentácie. Spracovala textový, fotografický, zvukový a videomateriál, ktorý zozbierala počas dlhodobšieho výskumu. Tematicky sa zamerala na motivácie študentov zúčastniť sa na takýchto brigádach, životné podmienky na nich a ideové pozadie, ktoré podporovalo tieto brigády. Komisia vyhlásila prácu *Stavby mládeže* za najlepšíu v tejto sekcii.

Všetci traja účastníci zo sekcie filmových dokumentov vycestujú do poľského Opole, kde v rámci podujatia „Po slonecznej stronie Karpat. Dni kultury słowackiej“ 21.–22. mája 2007 budú mať možnosť na sesterskom univerzitnom pracovisku prezentovať svoje práce. Okrem toho sa práce, ktoré sa v prvej sekcii umiestnili na prvých dvoch miestach a práca Miriam Ďurišovej budú prezentovať na celoslovenskej prehliadke Študentskej vedeckej odbornej konferencie v Nitre.

Tento rok konferencia opäť ukázala kvality, ale aj nedostatky študentských prác.

Predovšetkým chcem vyzdvihnúť fakt, že do súťaže prihlásili práce hlavne študenti nižších ročníkov. Som rád, že sa do diskusie zapájali okrem pedagógov aj študenti. Ale aj tak dve najbúrlivejšie diskusie viedli najmä pedagógovia a nie študenti. Nemalo by to byť na študentskej konferencii naopak?

Správa z medzinárodného fóra mimovládnych organizácií „CIVIL G8 – 2006“ v Moskve

Helena Tužinská

Jednou z častí našej práce je aj angažovanosť v aktuálnych spoločensko-politických otázkach. V tejto správe sa budem zaoberať tým, aký postoj zaujali ľudia pracujúci v treťom sektore k stretnutiu najvyšších štátnych predstaviteľov ekonomicky vyspelých krajín. Nikto nepredpokladal, že vypracovaním doporučení výrazne ovplyvní názor „mocných“. Stretnutie malo skôr atmosféru výmeny názorov, ktoré v danej chvíli nemožno nevysloviť.

Stretnutie lídrov G8 je obvykle sprevádzané rôznymi občianskymi aktivitami, tak v krajine, kde sa schôdzka koná, ako i mimo nej. V júli 2006 sa konal v sv. Petrohrade summit čelných predstaviteľov G8, ktorému predsedalo Rusko. Prioritnými otázkami tohto stretnutia boli otázky bezpečnosti, civilizačných chorôb a vzdelávania.

Vzhľadom k vnútroštátnym problémom Ruskej federácie a otázkam nezávislého jestvovania mimovládneho sektora ako takého, prezident Ruskej federácie Vladimir Putin založil v r. 2005 Prezidentskú radu občianskej spoločnosti a ľudských práv, ktorej predsedala jedna z bývalých kandidátok na post prezidenta, Ella Pamfilova. Rada mala za cieľ sformovať „CIVIL G8 2006“ (občianska paralela G8) ako dôkaz ochoty spolupráce s ruskými a medzinárodnými mimovládnymi organizáciami (MVO) počas ruského predsedníctva G8. Cieľom CIVIL G8 aktivít bolo ovplyvniť dialóg medzi vládou a MVO a priblížiť agendu G8 verejnosti. Pre prípravu odborných výstupov z konferencií a seminárov bol ustanovený medzinárodný poradný zbor zložený z expertov z rôznych oblastí.

Stretnutie vyše 600 zástupcov mimovládnych organizácií 3.–4. júla 2006 bolo vrcholným podujatím série celoročných aktivít. Za výber účastníkov zodpovedali nevládne medzinárodné organizácie s odporúčením domácich MVO s cieľom zoskupiť expertov v daných oblastiach. Na základe vopred zadaných materiálov sa diskutovalo za okrúhlymi stolmi: energetická bezpečnosť, profesionálne vzdelávanie, boj proti HIV/AIDS, formovanie globálnych sociálnych a ekonomických praktík pre trvalo udržateľný rozvoj, ľudské práva, globálna bezpečnosť, zachovanie biodiverzity a ochrana pred šírením GMO, rovnováha medzi rozvojom obchodu a spoločnosti. Prvý deň sa zosúladňovali pripomienky

zúčastnených a spracovávali podklady pre záverečné odporúčania; druhý deň sa uskutočnilo stretnutie s prezidentom Putinom a ruskými predstaviteľmi G8.

Prezidentova reakcia

Jeden z precedensov bol prezidentov prísľub: „Chcem vás uistiť, že všetky vaše doporučenia budú predstaviteľom G8 predložené, a budeme ich nielen pozorne študovať, ale aj kriticky analyzovať a vezmeme ich do úvahy pri konečných rozhodnutiach.“ Tak ruské ako aj zahraničné organizácie často zdôrazňovali práve tento bod: budme radi, že tu vôbec sme, že môžeme komuni-kovať.

Putin sa vyjadril, že podporuje mimovládny sektor ako taký, ale bude brániť prílevu zahraničnej podpory tým organizáciám, ktoré by sa vyjadrovali k vnútroštátnym politickým záležitostiam v Rusku. V tomto bode však nešlo len o fakt, že pre mnohé MVO je zahraničná podpora otázkou prežitia, ale že sloboda prejavu má hranice, ktoré kontroluje vláda.

Na dvojhodinovom plenárnom zasadnutí prezident vyjadril svoje podporné stanovisko k väčšine prednesených problémov, niekedy pridal osobný zážitok či vtip. Vyzdvihol potrebu zavedenia systémových riešení a monitoringu implementácie výsledkov sumitu. Ak sa v terči kritiky ocitla ruská vláda, jeho reakcia bola v súlade s univerzálnymi zdieľanými ľudskými hodnotami a potrebou ich dodržiavať. K záležitostiam druhých krajín sa odmietol vyjadrovať s poznámkou, že to je úloha MVO, aby adresovali dané otázky vlastným vládam vo svojej krajine.

Počas úvodnej reči prezidenta zaznel výkrik *stop*, na ktorý Putin reagoval poznámkou, že v súčasnosti je v Rusku sloboda prejavu. Nato sa na stoličky postavilo 6 ľudí v čiernych tričkách s písmenami HET AEC, t.j. žiadne atómové elektrárne. Prezident sa vyjadril, že jednoznačne je za zrušenie atómových elektrární, ale až po zabezpečení energie alternatívnymi zdrojmi. Regulácia geneticky modifikovanej produkcie potravín, zachovania prírodnej rôznorodosti a pitnej vody je podľa Putina otázkou hľadania rovnováhy medzi ochranou a vývojom. Keď si na sako pripínal odznak venovaný predstaviteľkou expertnej skupiny na znak podpory stanoviska za profesionálne vzdelávanie aj na druhom stupni, fotoaparáty s metrovými objektívmi blýskali podobne ako pri nejednom „cezplesnom“ dialógu s Ellou Pamfilovou.

Vo viacerých témach nijako nezakrýval prepojenie príčin viacerých celosvetových problémov. Na margo prevencie AIDS vyjadril priamu súvislosť medzi bezpečnosťou, protiteroristickými aktivitami, produkciou heroínu pôvodom z Afganistanu, a šírením infekčných chorôb.

Závažný podiel na pretrvávani nerovného prístupu k zdrojom a udržiavaní chudoby v mnohých častiach sveta má činnosť Svetovej banky, Svetového ob-

chodného centra a nadnárodných korporácií. Prezident sa vyjadril, že možnosť ekonomického rozvoja jednoznačne súvisí so spomenutými štruktúrami, ktoré znovu vytvárajú zadlženosť, len čo je tá predošlá odpustená. Ku konkrétnym návrhom systémových riešení sa nevyjadroval, len poznamenal, že sú potrebné. V otázkach rozvoja obchodu vyzdvihol potrebu odstraňovania chudoby, podpory vzdelávania a bezpečnosti a vyzval, aby nik z nás nedával úplatky, a spoločne sme odstránili korupciu.

Ľudské práva

Ľudské práva patria v súčasnosti medzi jednu z najdiskutovanejších tém v mimovládnom sektore. Dôkazom tejto skutočnosti bol i fakt, že na stretnutí MVO v Moskve sa napriek prioritě iných tém otázka dodržiavania ľudských práv ocitli takmer vo všetkých doporučeníach adresovaných čelným predstaviteľom ekonomicky najvyspelejších štátov.

Jeden z okrúhlych stolov o ľudských právach bol zameraný na globálny kontext migrácie, xenofóbie a rasovej diskriminácie. Predstavitelia mimovládnych organizácií upozornili na potrebu dodržiavania Všeobecnej deklarácie ľudských práv a Konvencie Spojených národov o utečencoch. Upozornili na fakt, že krajiny G8 nesú zodpovednosť za postavenie migrantov a utečencov v súčasnosti a na potrebu predchádzania porušovania ľudských práv migrantov v ich krajinách pôvodu. Opatrenia, ktoré dovoľujú túto zodpovednosť prekladať na iný štát (ako napríklad Dublin – II regulácia) by mali byť zmenené.

Účastníci diskusie sa zhodli na tom, že je nevyhnutné odstrániť také legislatívne prekážky medzinárodných dohovorov, ktoré sťažujú umožniť rodinným príslušníkom utečencov opätovné spolunažívanie na území jedného štátu po ich neželanom rozchode počas úteku. Predstavitelia viacerých MVO upozornili na porušovanie základných ľudských práv, ku ktorému dochádza aj pre zdĺhavosť a prebyrokratizovanosť azylovej procedúry, existujúcu korupciu, reštriktívnu migračnú politiku, a narastajúce obchodovanie s ľuďmi.

Pri prezentovaní skutkového stavu a odporúčení prezident Ruskej federácie poznamenal, že otázky spojené s migráciou považuje za veľmi dôležité, a zvlášť ochranu tých, ktorí utekajú pred bezprávím. Bolo preto prekvapujúce, keď uviedol, že migranti a utečenci nebudú mať ani v budúcnosti lepších ochrancov než mimovládne organizácie.

S týmito narážkami bolo úzko spojené spoločné vyhlásenie zamerané na zaručenie nezávislého postavenia mimovládnych organizácií, zvlášť v Rusku. Mnohé z nich totiž narážajú na prekážky a postihy vlastných pracovníkov, ktorí sa snažia o prevenciu pred narastajúcou xenofóbiou a rasizmom. Upozorňujú na zachovávanie ľudských práv v štátnych ustanovizniach (vážnice, nemocnice,

kasárne, azylové zariadenia, atď.), na rešpektovanie života etnických menšín v Ruskej federácii, či na ochranu migrujúcich ľudí a utečencov.

Výzva k spravodlivému zaobchádzaniu so všetkými žiadateľmi o azyl bez diskriminácie na základe ich pohlavno-vekovej, etnickej a náboženskej príslušnosti sa týkala nespravodlivosti zo strany predstaviteľov štátu, ktorý sa zaviazal poskytovať ochranu. Kritika sa týkala rozdielnosti prístupu, kvality tlmočenia a tzv. jednotných kritérií udeľovania azylu v krajinách G8 a EÚ, hoci majú nerovnako rozvinutý azylový systém. Dôsledkom predpokladu, že temer vždy ide o ekonomickú migráciu je ponížujúce zaobchádzanie so žiadateľmi o azyl. Pre nedostatočne zistený skutkový stav ich žiadosti o azyl sú tak prehliadnuté tí, ktorí môžu pri návrate do krajiny pôvodu riskovať stratu života. Pri následnom úteku sa pridávajú do narastajúcej skupiny nedokumentovaných migrantov¹ žijúcich na území EÚ v bezprávi.

Na narážku o nedodržiavanie ľudských práv niektorých zvlášť diskriminovaných skupín vo vlastnej zemi (občanom čečenskej národnosti) Putin reagoval, že ruské vojská sa v Čečensku správajú rovnako ako hocikde inde v Rusku – pokračujú vo výcvikoch. Skúsenosti pracovníkov MVO dosvedčujú opak: genocída pokračuje a prenasledovanie Čečenov je rozšírené aj mimo vojnové zóny; sú napádaní a označovaní paušálne za teroristov, a nielen na území Ruskej Federácie nemajú poskytovanú ochranu. Účastníci občianskeho fóra G8 preto žiadali, aby sa v záujme ochrany pred terorizmom a zločinnosťou neodnámali práva utečencom a neospravedlňovali sa tým xenofóbne prejavy v spoločnosti.

V záujme ochrany medzinárodnej bezpečnosti by mala byť xenofóbia a rasistické útoky zastavené transparentnými opatreniami v politike, vo vzdelávaní a v legislatíve. V tomto smere bola bezpečnosť migrantov a občianskych aktivistov pomáhajúcich utečencom v Rusku zvlášť diskutovanou otázkou pre narastajúci počet xenofóbnych, nacionalistických a rasisticky motivovaných útokov. MVO žiadali, aby vodcovia G8 zabezpečili plnú ochranu občianskych, politických, ekonomických, sociálnych a kultúrnych práv utečencov a migrantov, ktoré sú v tomto smere najzraniteľnejšími skupinami. Reakcia Putina bola v niektorých momentoch opäť paradoxná: xenofóbia a netolerancia predstavujú ohrozenie bezpečnostnej stability, ale je potrebné zaoberať sa ich príčinami:

¹ Žiadateľ o azyl má legalizovaný pobyt v čase konania azylovej procedúry daným štátom. Iné legálne formy pobytu sa v závislosti od štátnej legislatívy menia, napríklad na Slovensku jestvuje trvalý pobyt, prechodný pobyt a tolerovaný pobyt. Ak žiadateľ o azyl opustí štát, ktorý mu poskytuje ochranu počas azylového konania, na území iného štátu EÚ nemôže znova požiadať o azyl, ak už žiadal v inom štáte únie. Ak pricestuje bez víz, nemá možnosť získať legálne druhy pobytu, a je tzv. nedokumentovaný migrant. Pre niektoré korporácie sú práve nedokladovaní migranti zdrojom najlacnejšej pracovnej sily. Novodobí otroci sú ubytovávaní v tajnosti a nemajú žiadne možnosti žiadať o poskytnutie zdravotnej a sociálnej starostlivosti, nakoľko nemajú žiaden platný cestovný doklad.

sociálnou exklúziou, nacionalizmom, rasizmom, udržiavaním vojnových konfliktov, nerovnovážnym ekonomickým rozvojom, ale aj manipuláciou správ politikmi a médiami.

Paralelné aktivity

Stretnutiu lídrov G8 v Petrohrade predchádzalo viacero podujatí s cieľom upozorniť na zainteresovanosť rôznych skupín v rozhodovacích procesoch. Paralelne sa konal svetový summit náboženských vodcov v Moskve, „Junior 8 Summit“ v Puškine pri Petrohrade, a dialóg ruských zástupcov G8 s čelnými predstaviteľmi odborov. Vo svojej rezidencii Novo-Ogarijovo sa prezident tiež stretol so zástupcami Greenpeace, World Wildlife Fund, Amnesty International, Oxfam, Social Watch, CIVICUS, ActionAid, Consumers International, Human Rights Watch, Global Campaign for Education, Global Campaign against Poverty, International Council of Women, and Transparency International.

Tak pre financovanie *CIVIL G8*, ako aj pre štýl komunikácie a jednaní ruskej vlády, niektoré MVO odmietli svoju účasť na tomto podujatí. Len na margo – samotný výber miesta konania fóra bol rozporuplný. *CIVIL G8* sa konalo vo veľkom štýle v plne klimatizovanom konferenčno-hotelovom komplexe svetového obchodného centra v Moskve, čo je paradoxné k agendám MVO, ktoré sa stotožňujú s princípmi rovnosti ľudských práv a trvalo udržateľného rozvoja. Pre využitie prítomnosti zahraničných delegátov vzápätí usporiadali dvojdnú konferenciu na témy, pre ktoré nebol „dostatočný priestor“ v inak obrovskom „World Trade Centre“. Mnohé zo závažných a diskutovaných otázok totiž ostali po súhlasnom prikývnutí bez formulovania a realizácie konkrétnych záväzkov kritizovaných strán. Ďalšou akciou o pár dní na to bol alternatívny moskovský summit „Iné Rusko“. Predmetom jednaní boli nedemokratické a arbitrárne zásahy ruskej vlády. Zúčastnení západoeurópski diplomati boli za svoju účasť na tomto stretnutí vládnymi zdrojmi kritizovaní. V médiách sa vyzdvihoval viac samotný fakt, že vôbec alternatívne akcie mohli byť usporiadané, ako dôkaz, že Rusko už nie je totalitnou krajinou, a že je potrebné zobrať do úvahy aj názor vládnej opozície.

Síce často medializovanou, ale len špičkou ľadovca boli počas ústredného stretnutia G8 anti-globalizační aktivisti, ktorí na usporiadanie demonštrácie v centre Petrohradu nedostali potrebné povolenie, zhromaždenie sa preto konalo na petrohradskom štadióne. Cieľom vyššie spomenutých otvorených sprievodných aktivít však bolo nielen spochybníť legitimitu „nezávislého“ rozhodovania predstaviteľov G8 voči ostatným krajinám sveta, ale predovšetkým zvýšiť občiansku zodpovednosť v celosvetovom meradle.

Pokračovanie

Súčasťou *CIVIL G8* bola aj monitorovacia správa MVO, ktorá konštatuje, že hoci nezaznamenali nijakú reakciu G8 na ľudskoprávne záležitosti, predpokladajú, že občianska participácia postupne prináša výsledky. V správe sa uvádza aj to, že podobný dialóg dokazujúci otvorenosť a ochotu komunikovať medzi oficiálnymi predstaviteľmi krajiny a MVO sa v takomto rozsahu uskutočnil po prvýkrát.

V roku 2007 stretnutiu lídrov G8 predsedá Nemecko. V roku 2006 na decembrovej konferencii prevzalo výstupy a doporučená *CIVIL G8* pre tento rok. Prieskumy verejnej mienky v Nemecku poukazujú na vysoké očakávania verejnosti ohľadom riešenia otázok spojených s migráciou a dodržiavania ľudských práv vo svete, avšak aj pre tohtoročný summit lídrov G8 ústredné nie sú. Pokračujúca mimovládna nemecká *G8 NGO Platforma* združuje predovšetkým organizácie podporujúce environmentálne a rozvojové projekty. Organizuje sériu konferencií a NGO summit, pre ktorý sú riešenia príčin nedodržiavania ľudských práv a sociálnej nerovnosti ústredné. Aj preto má paralelne organizované Svetové sociálne fórum² 2007 v Nairobi alternatívnu agendu: redukcia nenásytnosti G8, alebo jednoducho povedané: žiť jednoducho, aby ostatní mohli jednoducho žiť.

Pramene

<http://en.civilg8.ru/documents>

<http://www.ecre.org/>

<http://www.g8-germany.info/>

² Svetové sociálne fórum je každoročne usporiadané paralelne k summitom G8 nízkorozpočtovým spôsobom v ekonomicky menej rozvinutých oblastiach.

Príloha

Záverečné doporučená okružného stola o migrácii, xenofóbii a rasovej diskriminácii lídom G8. Doporučenie v originálnom jazyku uvádzame na žiadosť autorky ako ukážku špecifického jazyka dokumentu takéhoto či podobného druhu. Všetky relevantné body sú zapracované v texte článku.

INTERNATIONAL FORUM OF NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS

CIVIL G8 – 2006 Moscow, July 3-4, 2006

Human Rights Section

Recommendations to the leaders of the G8 meeting in St Petersburg from the round table “Migration, Xenophobia and Racial Discrimination“

In recognizing with regret that the issues of migration and asylum were not a part of the agenda of this year's G8, the roundtable encourages the member states of the G8 to place these issues and the related issue of rising xenophobia on the agenda of the G8 Summit to be held in Germany in 2007.

- Civil Forum participants call upon G-8 heads to respect the human rights of migrants, victims of trafficking and refugees, irrespective of their legal status, and to strengthen asylum systems.
- Civil Forum Participants note that refugees are forced to search protection as a result of human rights violations in their countries of origin. The root causes of forced migration should be addressed before durable solutions for the majority of refugees in the world can be found. Political and economic relations between states cannot be used as an excuse for inaction when human rights violations take place. Solving root causes of migration must be a particular responsibility of the G-8 states. We call upon heads of G-8 states to solve the root causes of migration through close co-operation with UNHCR, other UN agencies and NGOs.
- Civil Forum participants remind G-8 heads of governments that the right to asylum is a fundamental human right enshrined in article 14 of the Universal Declaration of Human Rights. Participants call upon G8 countries to fully respect refugee rights as enshrined in the 1951 UN Refugee Convention.

- Participants wish to highlight the fact that refugees and migrants themselves are often forced to risk their lives as a result of measures to control migration. States have a legitimate right to manage their borders but methods employed to prevent unauthorised entry of migrants must allow for the human rights of all groups to be respected, including access to asylum procedures for those seeking protection.
- Participants call upon G8 leaders to ensure persons in need of international protection are recognized as refugees on the basis of a full and inclusive interpretation of the refugee definition [and in accordance with fair procedures that provide for legal advice and representation, access to interpretation and the right to suspensive appeal].
- Civil Forum participants note that current practise relating to detention in G8 states leads to cases whereby refugees and migrants are not protected from torture, cruel or degrading treatment. G8 states must take measures to ensure that in full compliance with customary international law and the principle of non-refoulement, no one is expelled or extradited to a country where they might be at risk of grave human rights violations.
- We urge states to respect the principle of responsibility sharing and act to ensure the high quality of protection by implementing measures to strengthen protection capacity in countries with less developed asylum systems. Measures that allow states to shift their responsibilities to other states, such as safe third country agreements and the Dublin II regulation in the EU, should be modified.
- Civil Forum Participants remind G8 leaders of the civilian, humanitarian character of asylum, which should not become a source of tension between states even in those cases when the country of origin is a G8 country.
- Civil Forum participants also urge the leaders of G8 countries to provide political leadership and ensure that refugees and migrants are not discriminated against and that their civil and political as well as economic, social and cultural rights are fully protected. State and non state actors responsible for perpetrating discriminatory acts targeting refugees and migrants should be held accountable for their actions and be brought to justice.
- Civil Forum Participants express their serious concern about attempts to create unwarranted links between refugee protection and terrorism and crime.
- Participants also remind G8 leaders of the responsibility of national governments to protect their own citizens, including internally displaced persons (IDPs), and ensure respect of their human rights in compliance with human rights law and the UN Guiding Principles on Internal

Displacement. We call on the international community to protect IDPs, when are not upheld, as this cannot be considered as an exclusively internal issue of any government.

- We urge states to look at ways of facilitating legal access to international protection particularly through the use of family reunification, resettlement to third countries where necessary and the right to seek protection at embassies on the territory of their country of residence. This is especially important with regard to those who for one reason or another can not avail themselves of the protection of their state.
- Human rights are an integral part of any security policy. Society is currently paying a very high price for restrictive migration measures, which are leading to growing levels of bureaucracy, an increase in the numbers of undocumented migrants in G8 states and corruption.

This meeting of the G8 takes place in the context of rising racism, xenophobia, and violence in much of the Global North. Much of this xenophobia concerns refugees, migrants, people of immigrant origin, and minorities. Xenophobia is encouraged by factors including fears of terrorism, the marginalization different groups, nationalism, ongoing domestic and international armed conflicts, and deliberate manipulation by some political leaders.

In this regard, the G8 member states are encouraged to:

Recognize that racism and xenophobia pose a threat to national and international peace and security and to sustained economic development;

Recognize that xenophobia and accompanying racist violence must be addressed through a combination of political action, education, and law enforcement, to include:

- The elaboration and improvement of criminal law and law-enforcement with respect to violence motivated by discrimination, or hate crime.
- The creation of transparent and accessible systems of monitoring, reporting, and statistical analysis of hate crimes and incidents and the response to them, drawing upon information and positive experiences from G8 members.
- Public policies and programs to counter xenophobia and hate crime, including through education.
- Safeguards to ensure that measures taken to counteract racism and discrimination do not infringe internationally recognized norms of freedom of conscience and expression or be invoked to inhibit the

democratic process.

- Commitments by members of the G8 to communicate with other member states where policies regarding xenophobia, migrants, and minorities violate the international obligations of member states.

Recognize the essential role of non-governmental organizations in helping refugees and migrants and in combating racism and xenophobia, including by:

- Commitments at the highest level to ensure that non-governmental organizations have the freedom of action required to work effectively and independently;
- High level action to ensure the security of civil society activists who help refugees and migrants and those who stand against xenophobia and extreme nationalist and racist groups.

Civil Forum participants call on governments recognize the competence and experience of NGOs and to actively co-operate with them on these issues.

Spomínanie v medzinárodnom kontexte

Monika Vrzgulová

Slovensko sa za posledných pätnásť rokov stalo členom mnohých organizácií, združení a odborných skupín rôzneho charakteru a zamerania. Niektoré členstvá sa javili existenčne dôležité, iné predstavovali dobrý strategický ťah či signalizovali zmeny, ktorými naša krajina prechádza. V novembri tohto roku (2005) sa Slovenská republika stala členom Pracovnej skupiny pre medzinárodnú spoluprácu vo vzdelávaní, pripomínaní a výskume holokaustu (Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research – používa sa skratka ITF).¹ Čo to znamená, aká je to organizácia a prečo sme v nej chceli byť?

Holokaust v názve presne vymedzuje jej hlavné zameranie, náplň a ciele. Keď ku tomu pridáme slová vzdelávanie, pripomínanie a výskum zistíme, že pamäť a spomínanie sú synonymá pre túto akčnú medzinárodnú pracovnú skupinu. Task Force znamená v prvoplánovom preklade bojovú jednotku, no v prenesenom význame sa dá vnímať ako prvolezec, ktorý ide v prvej línii za svojím cieľom. Koncom 90. rokov 20. storočia prišiel švédsky predseda vlády Göran Svensson (1998) s iniciatívou skoncentrovať na jednom mieste, v jednej organizácii oficiálnych predstaviteľov vlád a odborníkov zo štátnych a neštátnych organizácií (historikov, sociológov, etnológov, pedagógov, politológov, múzejníkov, informatikov), aby spoločne vytvorili jednotnú pracovnú platformu. Na nej sa kreujú základné postuláty týkajúce sa vzdelávania, pripomínania a výskumu fenoménu holokaustu. Holokaust je tu definovaný a vnímaný v súlade deklaráciou prijatou na *Štokholmskom medzinárodnom fóre o holokauste* (v januári 2000 sa ho zúčastnila aj slovenská delegácia vedená prezidentom Rudolfom Schusterom). Prešlo len pár rokov a v tejto špecifickej pracovnej skupine dnes spolupracujú zástupcovia dvadsiatich štyroch členských krajín. Zaujímavosť a sila skupiny ITF sa prejavuje práve v kombinácii stratégií a cieľov politických predstaviteľov jednotlivých členských štátov s odbornými snaženiami expertov na poli výskumu, výučby i tvorby a prezentácie pamätíkov, pamätných miest a múzeí spojených s bezprecedentnou genocídou v dejinách ľudstva. V štyroch odborných podskupinách – akademickej, vzdelá-

vacej, pripomínajúcej a informačnej – pracujú na spoločnom diele: na tvorbe oficiálnej sociálnej a historickej pamäti zúčastnených krajín. Na územiach zkladajúcich krajín (Švédsko, Veľká Británia, Spojené štáty americké a Izrael) sa síce priamo neodohrávalo žiadne z dejstiev holokaustu, no nepriamo boli zasiahnuté všetky. Záujem špecialistov na holokaust je, pravdaže, zameraný predovšetkým na strednú a východnú Európu, kde sa odohrali najkrutejšie scény tejto drámy ľudskej civilizácie 20. storočia.

Nie náhodou vznikla pracovná skupina ITF na prelome posledných desaťročí 20. storočia. Po páde železnej opony a komunistických režimov za ňou nastal vhodný okamih. Jednotlivé postkomunistické krajiny sa začali oficiálne otvárať smerom k medzištátnej spolupráci aj v historickom výskume, ku kritickému prehodnocovaniu vlastnej histórie v 20. storočí. Nie je to jednoduchý a ľahko realizovateľný proces. Postupne boli a sú sprístupňované bádateľom archívy, no tento fakt samotný nestačí – je potrebná zmena vo vnímaní a seba reflexii krajiny a jej moderných dejín, zmena v spôsobe konštruovania kolektívnej/národnej historickej pamäte. Celý proces preto logicky nekončí zrealizovaním akademického historického výskumu. To je len začiatok. Všetky informácie a poznatky sa spracúvajú a pretavujú do ďalšej kvality – aby sa stali súčasťou vzdelávacích programov v jednotlivých krajinách, súčasťou expozícií pamätníkov a múzeí, súčasťou informačných internetových stránok a portálov.

Živý organizmus medzinárodnej skupiny ITF je veľmi zaujímavým priestorom. Spája sa v ňom politická sila s odbornými schopnosťami expertov a spolu vytvárajú synergický efekt veľkého významu. Ten ovplyvňuje rôzne sféry života jednotlivých krajín. Hlavným cieľom je hľadať a nachádzať spôsoby, metódy a techniky ako o holokauste učiť, v akých kontextoch a významových rovinách o ňom hovoriť a pripomínať ho. Táto jednotiacia báza tvorí neprehliadnutelnú súčasť kolektívnych pamätí jednotlivých zúčastnených krajín.

Postkomunistické krajiny, ktoré sa hneď po skončení druhej svetovej vojny dostali pod mocenský vplyv Sovietskeho zväzu a museli prebrať jeho stratégie spomínania na vojnu a holokaust, nemali ďalších päťdesiat rokov šancu kriticky zreflektovať oba fenomény cez prizmu národnej histórie, ani v európskom kontexte. Ideologická deformácia historických, sociálnych vied, vyučovania na školách a patologické zmeny vo verejnom živote spôsobili deformácie v sociálnej a historickej kolektívnej pamäti obyvateľov krajín so skúsenosťou budovania socializmu. Programové gumovanie pestrosti v spoločnosti sa uplatnilo aj v presadení jedinej „objektívnej“ interpretácie vlastných moderných dejín. Preto dnešné postkomunistické krajiny ešte stále dobiehajú vzniknutý náskok, ťahajúc za sebou handicap vlastných „nedopovedaných“ dejín. Situácia sa komplikuje ešte viac, ak bývalá socialistická krajina počas druhej svetovej

¹ Podrobnejšie informácie na internetovej stránke www.holocausttaskforce.org.

vojny spolupracovala s hitlerovským Nemeckom, resp. časť jej obyvateľov kolaborovala s okupantskou mocou. To je problém viacerých krajín, Slovensko nevynímajúc. Práve členstvo v takej organizácii akou je Pracovná skupina pre medzinárodnú spoluprácu vo vzdelávaní, pripomínaní a skúmaní holokaustu, môže napomôcť pri prehodnocovaní vlastných novodobých dejín, aj pri zapracovávaní výsledkov najnovších výskumov do vzdelávacieho procesu v krajine.

Po páde komunistického režimu mali obyvatelia Slovenska za sebou historickú skúsenosť s dvoma totalitnými systémami, s propagandistickou manipuláciou verejného života, verejnej mienky, a teda aj so selektívnym oficiálnym kolektívnym spomínaním a zabúdaním. Pred sebou mali ťažkú úlohu – kritickú analýzu tejto historickej skúsenosti a jej zachytenie v kolektívnej pamäti pre nasledujúce generácie.

Druhá svetová vojna (v jej rámci aj javy a procesy označované ako holokaust) bola a je v kolektívnej pamäti Slovákov spájaná so štátnou samostatnosťou, so vznikom samostatnej Slovenskej republiky. Vnímanie a hodnotenie tejto skutočnosti, ako aj reálií o fungovaní tohto štátneho útvaru, charaktere jeho domácej i zahraničnej politiky je medzi odborníkmi, rovnako v laickej verejnosti stále nejednoznačné, hoci za posledných šesťnásť rokov máme na Slovensku k dispozícii relatívne početnú odbornú, faktografickú, memoárovú a beletristickú literatúru, rad dokumentárnych i hraných filmov prinášajúcich množstvo nových informácií, faktov a uhlov pohľadu na holokaust na Slovensku. Rovnako na školách sú k dispozícii nové učebnice a učebné pomôcky na výučbu dejepisu, etiky, občianskej náuky a pod., kde má problematika holokaustu svoje miesto. Záujem zo strany pedagógov i mládeže je rôzny, no jedno je spoločné: pre našu spoločnosť je ešte stále charakteristická nedostatočná úroveň medzigeneračného prenosu historických skúseností, výbavy kolektívnej historickej pamäti. Nedostatočná je schopnosť kriticky zhodnocovať a analyzovať historické fakty a dokumenty, vnímať ich v širších kontextoch, v celej ich problematickej komplexnosti a kombinovať navzájom údaje z rôznych zdrojov. Oficiálni štátni predstavitelia, členovia jednotlivých vlád, ktoré sa na Slovensku od roku 1989 vystriedali, rovnako aj doterajšie hlavy štátu na mnohých medzinárodných a domácich fórach podpísaním rôznych deklarácií, zákonov a nariadení opakovane potvrdzujú jedno: sú tu vytvorené podmienky, priestor na vyrovnávanie sa s vlastnou nedávnou históriou. Prvý veľmi dôležitý krok bol už urobený. Boli urobené aj ďalšie. Je potrebné si uvedomiť, že jedna vec sú oficiálne vyhlásenia politických špičiek a druhá bežný život v spoločnosti: ako sa učíme spoznávať vlastnú minulosť, ako ju vnímame a hodnotíme, ako ďalej s týmito vedomosťami narábame. Spracovanie historickej skúsenosti našich moderných dejín nieslo doteraz vždy na sebe pečať politickej deformácie. Je vôbec možné sa jej vyhnúť? Ako dosiahnuť čo najobjek-

tívnejšiu optiku, keď vieme, že objektívna historická realita je chiméra, že sú len viac alebo menej sa ku historickým udalostiam približujúce interpretácie? Historická pamäť národa/komunity/rodiny je sociálne determinovaná. To spôsobuje, že na jednu a tú istú historickú udalosť môže existovať množstvo diametrálne odlišných interpretácií, konštrukcií a rekonštrukcií. Ako potom prenášať skúsenostnú výbavu prežitého z jednej generácie na druhú? Prvým priestorom socializácie, a teda aj spomínaného prenosu, je rodina. Hneď za ňou v zavesení sú vzdelávacie inštitúcie – školy. To sú dva základné priestory, kde by sa mohlo medzigeneračné odovzdávanie (aj) výbavy historickej pamäti realizovať.

Naša súčasnosť, poznamenaná celým spektrom problematizujúcich faktorov, dôsledkov (nielen) súčasného transformovania sa postsocialistickej spoločnosti na pluralistickú, občiansku spoločnosť, neprináša rodine pokojné obdobie. (Mala ho vôbec niekedy v histórii?) Hektická každodennosť, presilovka informácií rozličnej kvality a významu, nedostatok času na medziľudskú, nespriestredkovanú komunikáciu, následná strata schopnosti komunikovať tvárou tvár, strata schopnosti počúvať a akceptovať názor druhého – to sú len niektoré z charakteristík, ktoré nedávajú veľkú nádej na úspech. Škola ako priestor na rozširovanie vedomostí, rozvíjanie schopností a zručností by mohla byť kľúčom k riešeniu tohto rébusu. Podmienkou je dostať do ideálneho balansu prísun potrebných informácií a dostatok času na ich samostatné spracovávanie študentmi, v diskusiách, precvičovaní kombinovaných schopností, vnímaním problémov v širších kontextoch a v zmysluplnej argumentácii. Vzhľadom na problém reflexie a kritického hodnotenia moderných dejín Slovenska, kam patrí aj fenomén holokaustu, je nevyhnutné urobiť aspoň dve veci: uvedomiť si, že kritická analýza a hodnotenie dejín vlastného národa/štátu ho neoslabuje, ale naopak posilňuje. Druhá nevyhnutnosť je odkliať samotný učebný predmet dejepis – história. Predstaviť ho ako súčasť nášho života, ako skúsenosť tých, čo boli pred nami – rodičov, starých rodičov, ľudí z najbližšieho okolia. Novodobá história ešte má svoju tvár, konkrétnych aktérov, pamätníkov. Možno to je výhoda, ktorú je potrebné využiť. Podobnú stratégiu sledujú pri vzdelávaní o holokauste experti z medzinárodnej pracovnej skupiny ITF. Popri výsledkoch výskumov historických vied zameraných na štúdium písaných dokumentov v archívoch pracujú pri vzdelávacích programoch s konkrétnymi ľudskými osudmi, so subjektívnymi spomienkami konkrétnych živých ľudí. Pripravení prijímatelia takýchto informácií, upozornení na subjektívnosť výpovedí, aj na potrebu vnímať ich v širších sociálnych a historických kontextoch, sú v podstate prirodzeným spôsobom oboznamovaní s pluralitou sveta v minulosti aj v súčasnosti. Čierno-biele videnie a hodnotenie sa tak relativizuje. Možno práve vzdelávanie takýmto spôsobom, sprostredkovaním rozličných skúseností

s rovnakou historickou udalosťou či dobou, s rôznou optikou jej hodnotenia, je cestou, ako sa historické vedomie obyvateľov Slovenska stane plnohodnotnou súčasťou ich osobnostnej výbavy. Etnológovia so znalosťou mechanizmov tvorby a odovzdávania kultúrnych stereotypov, konštrukcií identít prostredníctvom napríklad biografických naratívov by v takto koncipovanom vzdelávacom procese boli užitočnými spoluprotvorcami nových metód a techník odovzdávania ľudskej skúsenosti zahrnutej v pojme moderná história.

Prvé múzeum rekonštruované za peniaze Európskej únie alebo aj o potrebe spolupráce kultúrnych inštitúcií s neziskovým sektorom

Iveta Zuskinová

Po roku 1989 v rámci transformácie verejnej správy došlo k závažným zmenám aj v zriaďovateľskej pôsobnosti a financovaní múzeí. Z pôvodnej formy, keď zriaďovateľom a vlastníkom bol štát, najväčšia časť predovšetkým regionálnych múzeí prešla do zriaďovateľskej pôsobnosti vyšších územných celkov. Asi len tretina zo všetkých múzeí na Slovensku zostala tzv. štátnymi. Sú to múzeá v zriaďovateľskej pôsobnosti Ministerstva kultúry SR a ďalšie inorezortné múzeá v riadení iných ministerstiev.

Počas celého obdobia transformácie Zväz múzeí na Slovensku vykonal mnoho práce a snažil sa vytvoriť pre transformáciu čo najlepšie podmienky, aby celá ťarcha starostlivosti o fondy kultúrneho a prírodného dedičstva v múzeách nezostala len na ich pleciach. Uskutočnili sa rôzne stretnutia s poslancami NR SR, ministrom a úradníkmi na ministerstve kultúry, so splnomocnencom vlády pre transformáciu verejnej správy, so zástupcami ZMOS-u. Zástupcovia Zväzu múzeí rokovali aj s odborními kultúry krajských úradov aj novovytvorených samosprávnych krajov, ako aj s ďalšími zriaďovateľmi múzeí. Na všetkých tlačových besedách, na stretnutiach so zástupcami masovo-komunikačných prostriedkov boli zverejňovali fakty a čísla argumentujúce nedostatok finančných prostriedkov na činnosť múzeí. Spätná väzba na všetky spomenuté aktivity a odozva v podobe vyšších finančných príspevkov nebola podľa múzejníkov adekvátne.

Transformácia múzeí v období meniacej sa spoločnosti je príležitosťou na zmeny. Ich súčasťou je aj zmena taktiky, v ktorej je potrebné ukončiť obdobie sťažovania sa na nedostatok finančných prostriedkov a začať hľadať nové formy práce a financovania. Nutné je zmeniť nielen myslenie a konanie vo vlastných inštitúciách, ale ovplyvňovať aj mienku verejnosti a spoločnosti. Múzeá si musia vybudovať dobré postavenie a pozíciu predovšetkým tam, kde pôsobia. Musia sa stať pre svoje územie, región, aj zriaďovateľa nepostrádateľnými kultúrnymi inštitúciami. Musia si vybudovať sieť podporovateľov, donorov, prispievateľov. Finančné prostriedky od zriaďovateľov postačujú len na živorenie. Ak chce múzeum pracovať na úrovni doby 21. storočia a byť úspešné, potrebuje finančné prostriedky z grantov, z tretieho sektora a tiež od

sponzorov a prispievateľov. Naplnenie všetkých týchto podmienok bude v krátkom období ešte aktuálnejšie napríklad aj v súvislosti s projektom Kultúrna politika od A–Ž od Amsterdamu po Žilinu, ktorý prostredníctvom Nadácie Centrum súčasného umenia realizuje Žilinský samosprávny kraj. Jeho výsledkom by mali byť aj zmeny vo financovaní a riadení pamäťových inštitúcií, medzi ktoré múzeá patria.

V tejto novej etape postavenia múzeí, musí aj Zväz múzeí hľadať svoju novú úlohu, hľadať cesty, ako byť čo najviac nápomocný pre splnenie úloh pokračujúcej transformácie múzeí. Mal by sa stať mostom pre sprostredkovanie informácií a finančných tokov z rôznych zdrojov. Zároveň musí iniciatívne pracovať na medzinárodnej úrovni.

V súčasnosti sa mnoho hovorí o organizáciách patriacich do oblasti neziskového sektora. Niektorí ich pôsobenie znevažujú prostredníctvom argumentu, že sú to organizácie účelovo založené na prelievanie a pranie peňazí, iní ich označujú ako príživníkov a parazitov. Objavuje sa však čoraz viac hlasov, ktoré sa pochvalne vyjadrujú o týchto subjektoch a uvádzajú príklady z ich činnosti.

Jedna z prvých organizácií tohto typu vznikla pri Liptovskom múzeu. Bolo to v októbri 1994, keď pri príležitosti programu „Poďakovanie za úrodu“ zástupcovia obcí, poľnohospodárskych družstiev a podnikov, konatelia a manažéri súkromných spoločností a firiem ako aj viaceré osobnosti založili Nadáciu, ktorej základným cieľom bolo pomôcť pri dobudovaní múzea v prírode, predovšetkým rozostavaného ranogotického kostola z Liptovskej Mary. Samozrejme že spočiatku nemala dostatočné finančné prostriedky na realizáciu náročných projektov, a preto sa sústredila na mediálnu kampaň a informovanie odbornej, ale aj ostatnej verejnosti o potrebe ukončiť jedinečnú formu rekonštrukcie a záchrany vzácneho pamiatkového objektu zo zátopového územia. Zámer sa podaril a Ministerstvo kultúry vyčlenilo na tento účel finančné prostriedky zo štátneho rozpočtu.

V roku 1997 bola Nadácia z dôvodu legislatívnych zmien preregistrovaná na občianske združenie Spoločnosť priateľov Múzea liptovskej dediny. Od svojho vzniku združenie zrealizovalo viac úspešných projektov v spolupráci so samosprávami, cirkvami, súkromným sektorom a so svojím širokým dobrovoľníckym zázemím. V prvých rokoch činnosti prevažovala orientácia na propagáciu a popularizáciu múzea v prírode a jednotlivých foriem ľudovej kultúry, čo sa dialo prostredníctvom vydávania propagačných, informačných materiálov o múzeu a publikácií s tematikou ľudovej kultúry. Prvou činnosťou so znakmi investičného charakteru bola revitalizácia areálu múzea v prírode zničeného veternou smršťou v auguste 1999. Keďže v priebehu niekoľkých minút bol zničený takmer celý lesný porast v areáli múzea, bolo potrebné nielen likvidovať následky kalamity: koreňové koláče a kmene vyvrátených stromov, ale aj nanovo riešiť výsadbu zelene v rámci jednotlivých historických prostrediach. Ob-

čianske združenie realizovalo projekt výsadby listnatých stromov charakteristických pre prostredie typu stredovekého mestečka, akým sa vyznačuje múzeum v Pribyline. Projekt financovali osobnosti a firmy Liptova, ktoré tak mali možnosť vysadiť svoje vlastné lipy, javory, jasene, bresty, brezy, osiky, gaštany, ktoré sú v súčasnosti ozdobou múzea v prírode. K ďalším aktivitám patrí budovanie drobnej architektúry a predovšetkým vybudovanie nového prírodného amfiteátra na programové podujatia. Občianske združenie má aj významný podiel na záchrane historickej lesnej železnice, ktorá v minulosti premávala v dolinách Čierneho Váhu a generálnej oprave parnej lokomotívy. Významným počinom bolo zakúpenie historického funkčného neogotického organa pre expozíciu kostola z Liptovskej Mary, jeho reštaurovanie a uvedenie do funkčného stavu, čím podujatia získavajú neobyčajnú atmosféru. Občianske združenie Spoločnosť priateľov Múzea liptovskej dediny sa podieľalo aj na budovaní novej expozície „Úrad prefekta komorského likavsko-hrádckého panstva“ v múzeu v Liptovskom Hrádku, pre ktorú zakúpilo časť mobiliáru a luster. Z posledných aktivít možno uviesť spoluprácu pri budovaní špecializovanej expozície Ovčiarске múzeum a Galéria ľudového výtvarného prejavu. Spoločnosť priateľov Múzea liptovskej dediny a akvizície zbierkových predmetov pre túto expozíciu.

Občianske združenie Spoločnosť priateľov Múzea liptovskej dediny bolo úspešné aj pri získavaní finančných prostriedkov z Európskej únie. Projekt „Vypracovanie projektovej dokumentácie na prestavbu skladov a garáží na Dom remesiel“ získal podporu takmer jeden milión korún. Už teraz členovia združenia pracujú na príprave projektu, pomocou ktorého plánujú získať prostriedky na prestavbu a dostavbu schátranej hospodárskej budovy, ktorá je v areáli Národopisného múzea v Liptovskom Hrádku. Po rekonštrukcii bude Dom remesiel slúžiť na posilnenie kapacity múzea, predovšetkým ako škola remeselných technik, výstavné, workshopové a štúdijné priestory.

Na tomto mieste by som ako príklad uviedla niekoľko informácií o príprave a realizácii úspešných projektov, na ktorých pracujú pracovníci Liptovského múzea už viac ako desať rokov. Medzi prvé jednoduchšie formy patrili žiadosti zamerané na získanie prostriedkov z Fondu Pro Slovakia MK SR. Pracovníci múzea získali potrebné zručnosti pre túto činnosť najmä aktívnou spoluprácou s neziskovou organizáciou A–Projekt n.o. Liptovský Hrádok, absolvovaním tréningov a workshopov orientovaných na prípravu a manažovanie projektov organizovaných tretím sektorom. Postupne začali získavať finančné prostriedky na rôzne aktivity múzea nielen z ministerstva kultúry, ale aj z miestnych a regionálnych zdrojov. Prostriedky na spolufinancovanie projektov múzeum získava z príjmov zo vstupného, programových podujatí, komplexných programových balíkov a ďalších poskytovaných služieb. Sú to predovšetkým podujatia a programy na objednávku pre rôzne skupiny klientov.

V súčasnosti vzrastá dopyt po komplexných službách aj v múzeu, kde klient-návštevník chce nielen vidieť expozíciu, ale niečo sa aj naučiť, vyskúšať si zručnosti, občerstviť sa a prípadne aj zabaviť. V Múzeu liptovskej dediny pripravujeme na objednávku celé programy pre rôzne významné firmy a spoločnosti, ktoré napríklad v rámci budovania tímovej práce súťažia v pre nich netradičných disciplínach – zatĺkanie klincov, hod kyjakom, navíjanie nítí a podobne. Od roku 2006 začal aktívne prispievať na spolufinancovanie všetkých projektov aj zriaďovateľ múzea Žilinský samosprávny kraj.

Prvým náročným projektom bola rekonštrukcia podkrovného priestoru Národopisného múzea v Liptovskom Hrádku, ktoré sa takto stalo vôbec prvým múzeom na Slovensku, ktoré bolo rekonštruované za peniaze Európskej únie.

Ešte začiatkom roka 2003 získalo Liptovské múzeum pre svoje vysunuté pracovisko Národopisné múzeum v Liptovskom Hrádku nové sídlo. To pôvodné, renesančný kaštieľ pri vodnom hrade bolo odpredané súkromnému vlastníkovi, ako vraj nadbytočný majetok, na ktorého rekonštrukciu sa nenašli peniaze. V tom období v meste Liptovský Hrádok už šestnásť rokov neboli sprístupnené expozičné ani výstavné priestory, múzeum sídlilo v prenajatom objekte, kde boli len pracovne, depozitáre a dielne.

Za peniaze z predaja hradu a kaštieľa bola kúpená vzácna budova z roku 1728, niekdajšie sídlo Soľného a Meďného úradu, v ktorom koncom 18. storočia bol aj úrad prefekta Likavsko-hrádockého komorského panstva.

Keďže najväčším problémom bola od začiatku otázka financovania rekonštrukcie objektu, ktorý bol v značne schátranom stave, bol po vyhotovení projektovej dokumentácie a získaní stavebného povolenia okamžite vypracovaný projekt získania prostriedkov z EÚ v rámci grantovej schémy základná infraštruktúra, ktorý bol podaný na ministerstvo výstavby a regionálneho rozvoja. Aj napriek podanému projektu bolo zrejmé, že získať finančné prostriedky z fondov Európskej únie nebude jednoduché, a preto sme začali hľadať aj iné cesty. Aby sa po mnohých rokoch mohla začať skutočná múzejná činnosť, prednostne z vlastných prostriedkov bolo rekonštruované prvé poschodie objektu, kde mali byť pracovne, ale aj prvé expozičné a výstavné priestory. Zámer sa podaril a začiatkom roku 2004 sa Národopisné múzeum začalo sťahovať. Pri príležitosti Medzinárodného dňa múzeí v tom istom roku sa uskutočnila slávnostná vernisáž expozície „Úrad prefekta lesného komorského úradu likavsko-hrádockého panstva“ a zároveň boli sprístupnené priestory pre krátkodobé tematické výstavy.

Už pri prvej obhliadke získanej budovy nás zaujal veľký podkrovný priestor s pôvodnou konštrukciou krovu a obrovskými komínovými telesami. Chceli sme spojiť dva ciele – pokryť strechu novou krytinou, aby nezatekala, zatepliť podkrovie a zároveň v ňom vybudovať špecializovanú expozíciu, ktorá bude pútať záujem návštevníkov. Po zvážení a prehodnotení viacerých alterna-

tív zvíťazila tematická oblasť ovčiarstva a salašníctva, keďže táto forma spôsobu života a zamestnania časti obyvateľstva svojimi špecifickými znakmi významne ovplyvnila pôvodnú roľnícku kultúru a mnohé z nich sa v niektorých regiónoch uchovali až do súčasnosti. Dôležitým momentom bola aj skutočnosť, že pastierska a salašnícka kultúra bola doteraz v expozíciách regionálnych múzeí prezentovaná len ako jedna z foriem ľudového zamestnania a budovaná expozícia je v rámci Slovenska jedinečná.

Bol vypracovaný a predložený projekt v rámci grantovej schémy rozvoja cestovného ruchu Ministerstva hospodárstva SR. Projekt bol úspešný a v auguste 2004 Liptovské múzeum podpísalo zmluvu s Národnou agentúrou pre rozvoj malého a stredného podnikania. Získali sme maximálnu čiastku 50 000 EURO, na jednej strane obrovský úspech, na druhej strane obavy, ako sa podarí naplniť náročné zmluvné podmienky – projekt ukončiť v dobe do jedného roka, spolufinancovať vo výške 38 %, agentúra poskytla na začiatok len 50 % schválenej sumy, zvyšok až po úspešnom ukončení projektu, DPH až po vyúčtovaní a schválení, najskôr však v roku 2006. Ešte koncom roka 2004 sa podarilo zrekonštruovať strechu a vymeniť krytinu. Z finančných dôvodov však bolo nevyhnutné na určitý čas prerušiť stavebné práce a pokračovať v nich bolo možné, až keď začala letná turistická sezóna a múzeum začalo zarábať. Grantová agentúra dokonca zaradila náš projekt medzi rizikové, keďže sme nepokračovali v súlade s časovým harmonogramom. Celé múzeum prežilo náročné leto, v pribylinskom skanzene sme pripravovali množstvo programových podujatí na objednávku s cieľom získať finančné prostriedky na spolufinancovanie. Keďže peňazí bolo málo a nezostávalo na ukončenie stavby, pristúpili sme k projektu získavania podpory priamo v regióne. Keďže chýbalo aj drevo ako základný stavebný materiál, obrátili sme sa na súkromných vlastníkov lesov – urbárske spoločnosti v hornom Liptove, ktoré nám poskytli drevo na nosné konštrukčné prvky. Najväčšia drevárska spoločnosť v Liptovskom Hrádku poskytla formou sponzorského daru drevo na podlahu – cca 400 m², ďalšie súkromné firmy zakúpili vykurovacie telesá – pece na drevo a svietidlá. Náš úspech spočíva v tom, že sme sa naučili pravidlá dobrej spolupráce so súkromnými podnikmi. Ich súčasťou je umenie nielen pýtať, ale predovšetkým dávať a ponúkať.

Liptovské múzeum spravuje a prevádzkuje okrem svojho hlavného sídla v Ružomberku ďalších desať vysunutých pracovísk, expozícií a pamiatkových areálov. Je to obrovský majetok a bohatstvo, ktoré môže ponúknuť za zvýhodnené vstupné, pripraviť zaujímavé podujatie pre darcu alebo podporovateľa, ktorý sa potom cíti ako zvýhodnený a sám chce niečo pre múzeum urobiť.

Ako vždy najlepším spolupracovníkom a podporovateľom bolo občianske združenie Spoločnosť priateľov Múzea liptovskej dediny, ktoré pri múzeu pôsobí od roku 1994. V časovom predstihu vypracovalo projekt budovania špe-

cializovaného Ovčiarkeho múzea pre Ministerstvo pôdohospodárstva SR, na ktorý postupne nadväzovali ďalšie. Všetky projekty boli úspešné a podporené. V priebehu troch rokov to bolo 860 000 Sk, za ktoré boli zakúpené nielen vzácne zbierkové predmety z územia celého Slovenska pre expozíciu, ale aj prezentačná technika a vitríny.

Na Demetra – Mitra 26. októbra 2005 bolo slávnostne otvorené Múzeum ovčiarstva a Galéria ľudového výtvarného prejavu, takýto oficiálny názov má nová špecializovaná expozícia. Skutočne pozostáva z dvoch navzájom prepojených celkov, kde v prvej časti sa nachádza prezentácia tradičných foriem pastierstva aj s pôvodnými salašnými objektmi kolibou a komarnikom. V tejto časti expozície sú umiestnené aj figuríny v charakteristickom odeve ovčiarov z rôznych kultúrno-historických regiónov Slovenska – Liptov, Orava, Horehronie, Podpoľanie, Spiš, Zamagurie, Gemer, Hont, okolie Banskej Bystrice. Druhú časť tvorí kolekcia predmetov z rôznych materiálov, ktoré sú tematicky spojené s pastierskou kultúrou a majú charakteristické znaky pastierskeho výtvarného umenia. Sú tu predmety zo skupiny salašného riadu – črpáky, gelety, formy, varechy, artefakty a znaky valaského stavu – zdobené kapsy, opasky, spínadlá a iné ozdoby a šperky. Samostatnú skupinu tvoria hudobné nástroje – píšťalky, trombity, fujary, gajdy, ale aj archaické korýtkové nástroje. Osobitnou kolekciou sú figurálne plastiky – postavy a postavičky ovčiarov, celé kompozície salašov a výjavy z pastierskeho života, tiež pastierske betlehemy.

Za vybudovanie tejto jedinečnej expozície a akvizíciu zbierkových predmetov získalo Liptovské múzeum Cenu Múzeum roka 2005, ktorú udeľuje Ministerstvo kultúry Slovenskej republiky a Zväz múzeí na Slovensku.

V septembri 2007 Liptovské múzeum úspešne ukončilo mimoriadne náročný projekt s rozpočtovaným nákladom takmer 14 milión korún. V Múzeu liptovskej dediny v Pribyline bolo vybudované prostredníctvom Ministerstva výstavby a regionálneho rozvoja Turistické informačné centrum v rámci projektu CBC Phare SOP rozvoj cestovného ruchu. Je to kópia historického objektu Vozárne – „haláša“ z obce Malužiná, ktorý v minulosti slúžil na odpočinok a prenocovanie povozníkov a furmanov s koňmi pred príchodom na trhy a jarmoky do Liptova. Objekt v novej funkcii v múzeu v prírode spĺňa najnáročnejšie kritériá pre poskytovanie služieb návštevníkom. Je to informačné centrum s najmodernejším vybavením a prezentačnou technikou, informačnými panelmi propagujúci expozíciu a programovú ponuku nielen Liptovského múzea, ale aj partnerských múzeí v Poľskej a Českej republike. Je to Múzeum Okrengowe v Nowom Saczu, ktoré je partnerom Liptovského múzea v tomto projekte podporenom EÚ. Ďalší partner v projekte INTERREG je Valašské múzeum v Rožnove pod Radhoštěm. Vozáreň je zároveň priestorom konanie programových podujatí predovšetkým v zime a v prípadoch nepriaznivého počasia, keď nemožno podujatie uskutočniť v prírodnom amfiteátri múzea. Pre

tieto potreby je tu vybudované mobilné pódium. Objekt je nadštandardne vybavený aj ďalším sociálnym zázemím – toalety aj pre vozíčkárov, šatňa pre účinkujúcich, malá kuchynka. Pre spríjemnenie prostredia a pohodu tu múzeum mimo projektu zo svojich prostriedkov nechalo postaviť krásnu kachľovú pec „kopu“ z miskovitých kachlíc aké sú aj v expozíčných dreveniciach, okolo ktorej je lavica na sedenie.

Táto stavba je pre Múzeum liptovskej dediny kľúčovým objektom skvalitnenia služieb pre zvyšujúci sa počet návštevníkov prichádzajúcich do múzea. Pracovníci Liptovského múzea ho považujú za skutočný dar Európskej únie, pre ktorý si síce museli poriadne utiahnuť opasky a vysúkať rukávy, ale stojí za to.

Zoznam autorov

Mgr. Jarmila Barátová
Interná doktorandka Ústavu etnológie SAV
Bratislava
e-mail: jarmila.baratova@gmail.com

Mgr. Juraj Buzalka, PhD.
odborný asistent na Ústave kultúrnych štúdií
Fakulta sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského
Bratislava
e-mail: buzalka@fses.uniba.sk

PhDr. Bohumil Búzik
odborný pracovník Sociologického ústavu SAV
Bratislava
e-mail: bohumil.buzik@savba.sk

RNDr., Mgr. Tatiana Bužeková, PhD.
vedecká pracovníčka Ústavu etnológie SAV
Bratislava
e-mail: tatiana.buzekova@savba.sk

Mgr. Danijela Djurišić
interná doktorandka na Katedre porovnávacej religionistiky
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Bratislava
e-mail: danijad@gmail.com

Mag. Maria-Luise Freithofnig
doktorandka Institut für Europäische Ethnologie
Universität Wien
Viedeň, Rakúsko
e-mail: malufrei@hotmail.com

Mgr. Juraj Janto
interný doktorand na Katedre etnológie a kultúrnej antropológie
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Bratislava
e-mail: jurajjanto@yahoo.com

PhDr. Gabriela Kiliánová, CSc.
riaditeľka Ústavu etnológie SAV
Bratislava
e-mail: gabriela.kilianova@savba.sk

Norbert Maur
študent 4. ročníka Katedry etnológie a kultúrnej antropológie
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Bratislava
e-mail: norbertmaur@gmail.com

Mgr. Tatiana Podolinská, PhD.
vedecká pracovníčka Ústavu etnológie SAV
Bratislava
e-mail: tatiana.podolinska@savba.sk

Mgr. Miroslav Tižik
Odborný asistent na Katedre sociológie
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Bratislava
e-mail: tizik259@hotmail.com

Mgr. Helena Tužinská, PhD.
Odborná asistentka na Katedra etnológie a kultúrnej antropológie
Filozofická fakulta Univerzity Komenského
Bratislava
e-mail: helena.tuzinska@fphil.uniba.sk

PhDr. Monika Vrzgulová, CSc.
vedecká pracovníčka Ústavu etnológie SAV
Bratislava
e-mail: monika.vrzgulova@savba.sk

PhDr. Iveta Zuskinová
riaditeľka Liptovského múzea v Ružomberku
Ružomberok
e-mail: lipt.muzeum@post.sk

Etnologické r o z p r a v y 2007/1

Vydáva Ústav etnológie SAV, Slovenské národné múzeum, Národopisná spoločnosť Slovenska

Časopis kontinuálne nadväzuje na časopis Národopisné informácie (1967–1993)

Ročník XIV, 2007, číslo 1

Vychádza dvakrát ročne

Redakčná uzávierka Etnologických rozpráv číslo 1 je k 31. marcu
a čísla 2 k 30. septembru.

Redakcia: Zuzana Búriková – zodpovedná redaktorka
Ľubica Herzánová – výkonná redaktorka
Ingrid Kostovská – jazyková a technická redaktorka

Preklad: Zuzana Búriková
Ľubica Herzánová

Redakčná rada: Zuzana Búriková, Mária Halmová, Ľubica Herzánová, Ingrid
Kostovská, Katarína Nováková, Ivana Šusteková, Helena Tužinská

Adresa redakcie:

Redakcia *Etnologické rozpravy*

Ústav etnológie SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava 1

e-mail: burikova@yahoo.com

Náklad: 350 ks

Tlač: ZING PRINT

Registračné číslo MK SR: 924/94

Na obálke: „Zdola iniciovaná *relokácia sacrum*“. Detail fasády rodinného domu.
Raslavice. Foto: T. Podolinská, 2006.

<http://www.uet.sav.sk/etnologickerozpravy.htm>

ISSN 1335-5074