

***Etnografické múzeum SNM
Ústav etnológie SAV
Slovenská norodopisná spoločnosť pri SAV***

***Etnologické
rozpravy***

1/99

Bratislava

Upozornenie: čísla strán v obsahu sú účelové pre digitálnu formu. Pre bibliografické údaje sú čísla strán uvedené v súbore Obsahy!

Obsah

Úvod	8
------------	---

štúdie

Katarína Popelková Východiská urbánno-etnologického štúdia otázok sociálnej komunikácie (teoreticko-metodologické úvahy slovenskej etnológie mesta v polovici 90. rokov)	10
Ľubica Falťanová Vplyv spoločenských zmien na postavenie živnostníkov	27
Zora Apáthyová-Rusnáková Znakový systém – sonda do charakteru ľudovej kultúry (Na materiáli kostolného zasadacieho poriadku)	38
Peter Skalník Spoločenské procesy v súčasných vesnických komunitách v Československu	68
Peter Skalník Socializmus je mŕtvy, nech žije socializmus! (O politickej zotrvačnosti v jednej slovenskej dedine)	79
Martina Pavlíková Kronika a kronikár z pohľadu etnológie (Na príklade výskumov v oblasti Nového Mesta nad Váhom)	85

materiály

Csilla Poláková Spolužitie nábožensky zmiešaného dedinského spoločenstva na príklade obcí Okoč a Opatovský Sokolec	99
---	----

Viera Sedláková Regionálny pohľad na ľudovú a mestskú kultúru Turca	117
--	-----

diskusia

Diskusia o knihe: Skriptá – áno či nie?	128
---	-----

rozhľady

Peter Slavkovský – recenzia Michal Kaľavský: Dejiny slovenskej etnológie. I. Osobnosti	142
---	-----

Margita Jágerová – recenzia Lokálna a regionálna kultúra po roku 1989. Zostavil J. Čukan	143
---	-----

Juraj Kyseľ Študentská vedecká konferencia a umelecká prehliadka na Katedre folkloristiky a regionalistiky FF UKF v Nitre	144
---	-----

Michal Bada Študentská vedecká konferencia na Katedre etnológie FiF UK v Bratislave	144
---	-----

Zuzana Beňušková Konferencia urbánnych etnológov	146
---	-----

Zoznam autorov	148
----------------------	-----

Vážení čitatelia,

Ťažiskom tohto čísla Etnologických rozpráv je súbor štúdií, ktorých autori si všímajú rôzne aspekty etnologickej problematiky. Katarína Popelková a Ľuba Falťanová sa orientujú najmä na mestské prostredie.

Redakcia sa ďalej rozhodla uverejniť blok štúdií, ktoré z rôznych dôvodov neboli publikované v dobe svojho vzniku. Príspevok Petra Skalníka bol pripravený na uverejnenie v roku 1972 a predstavuje sondu do života dvoch podtatranských dedín (Vyšná a Nižná Šuňava). Pretože autor s odstupom času pokračoval vo svojich výskumoch, požiadali sme ho o doplnenie pôvodných výstupov. P. Skalník odovzdal štúdiu, ktorá bola preložená a v skrátenej forme zverejnená (Kultúrny život, 12.8.1991, s. 8). Ide o zaujímavý dobový pohľad, preto sa ho redakcia rozhodla uviesť v plnom znení. Zora Rusnáková dokončila svoju štúdiu o zasadačom poriadku v kostole práve pred dvoma desaťročiami, v roku 1979. Hoci vedecké poznatky starnú rýchlejšie než ľudia, jej práca ani s odstupom času nestratila na odbornej aktuálnosti a kvalite, takže stále predstavuje prínos k spoznaniu sledovanej problematiky. Veríme, že uvedené štúdie znamenajú viac, než len pocit zadosťučinenia pre autorov. Sme presvedčení, že majú inšpiratívnu hodnotu a so záujmom očakávame prípadné reakcie.

Ďalší blok obsahuje štúdiu Martiny Pavlíkovej a materiál Csilly Polákovej. Trochu náhodou (ale aj vedome) predstavuje určitý protipól predchádzajúcich príspevkov. Prezентuje totiž novú vlnu slovenskej etnológie a prináša dve práce, ktoré vznikli na základe diplomoviek napísaných v rokoch 1998 a 1999. Do regionálnej problematiky siahla Viera Sedláková.

Aj prevažná časť rubriky Rozhľady sa venuje študentskému prostrediu. Je potešiteľné, že medzi prispievateľmi sú čoraz častejšie aj poslucháči katedier etnológie.

Diskusiu o knihe sme pokusne zaviedli v uplynulom roku a zdá sa, že sa tento model osvedčuje. Teraz nie je na rade konkrétne dielo, ale celý žáner. V posledných rokoch sa v kuloároch stále hlasnejšie ozývajú diskusie o potrebe,

resp. škodlivosti skrípt pre študentov i pedagógov. Oslovili sme ľudí, ktorí na základe pedagogickej praxe majú k problému čo povedať. Odpoveď na túto otázku má podľa nášho názoru oveľa širší význam. Otvára okrem iného problém, či je cieľom výučby študent alebo pedagóg, či zmyslom skúšania je overovať mieru poznatkov alebo dokazovať študentom ich nedostatky.

V diskusných fórach o knihách a aktuálnych problémoch mienime na stránkach nášho časopisu pokračovať. Uvítame Vaše námety na diskusné témy aj ochotu zapojiť sa do diskusie. Uverejnené diskusie nepovažujeme za uzatvorené a v prípade Vášho záujmu v nich môžeme pokračovať v ďalších číslach časopisu.

Redakcia verí, že predložené číslo Etnologických rozpráv prináša podnety na to, aby vznikla diskusia. Domnievame sa totiž, že slovenská etnológia podlieha uspokojeniu z dosiahnutých výsledkov a nie sme si istí, do akej miery je prejavovaná spokojnosť odôvodnená.

Redakcia

Východiská urbánno-etnologického štúdia otázok sociálnej komunikácie (teoreticko-metodologické úvahy slovenskej etnológie mesta v polovici 90. rokov)*

Katarína Popelková

Definovanie pojmu "sociálna komunikácia", rozpracovanosť skúmaných otázok v etnológii

Osamostatnenie sa urbánnych bádání v etnológii možno zjednodušene chápať ako výraz potreby vedecky obsiahnuť osobitý a z pôvodného poznávacieho rámca tejto disciplíny sa vymykajúci fenomén – *život v mestách*. Vďaka prekonaniu legiend o neexistencii vzťahov a neformálnych inštitúcií, izolovanosti jedinca či bezvýchodiskovom pociťovaní odcudzenia v meste, dnešná veda už nepotrebuje obhajovať opodstatnenosť jeho analýz. Vzhľadom na odhalenie a rešpektovanie celého radu vzájomných vzťahov či prepojení v minulosti, ako i súčasné trendy vo vývoji sídel a migráciách obyvateľstva, ani v etnológii prakticky niet bázy na striktné zdôrazňovanie deliacich čiar medzi mestom a dedinou ako možným priestorom bádania. Na druhej strane práve toto je jeden z faktorov, ktoré problematizujú exaktné vymedzenie výskumného rámca subdisciplíny. Naďalej sa však – napr. aj v americkej urbánnej antropológii, kde postupne slabne zdôrazňovanie špecifik mestských výskumov – udržuje vedomie o jedinečnosti mesta ako formy sociálneho organizmu, a tým aj jedinečnosti v meste získavaných empirických poznatkov (Bommer 1990:19 a 23).

Popri výskumoch rozličných parciálnych javov, sociálnych inštitúcií alebo skupín v meste (v zmysle *locus*: mesto je jedným z prostredí života, resp. existencie izolovaného skúmaného javu),¹ sa presadilo tiež jeho skúmanie ako celku (v zmysle *focus*: pri výskume sa zohľadňuje celý kontext skúmanej jednotky, resp. i vzťahy mimolokálne).² Takáto orientácia je

¹ Tieto štúdie analyzujú separátne súčasti mesta (Kokot 1990:2), bez úmyslu poznávať ho ako celkový socio-ekologický model. Najzávažnejšou otázkou a centrálnym problémom je tu stupeň priestorovej determinácie mestskej sociálnej organizácie, čo sa odráža v snahe, každú študovanú jednotku definovať priestorovo a sociálne (pozri napr. Welz 1990; Brednich 1987).

² Problematika urbanizmu ako spôsobu života sa v etnológii odrazila v dvoch trendoch (Niedermüller 1987:474): Jedným – v súčasnosti už prekonaným – bolo rozpracovávanie ideálneho typu mestskej spoločnosti ako protipólu k spoločnosti ľudovej, ocom ktorého je Robert Redfield (jeho definície mestskej a dedinskej spoločnosti pozri napr. Olszewska-Dionyziak 1991:58), a v ktorom sa zhmotnili viaceré dovtedajšie názory na odlišnosti spoločenských dejín a mesta. Druhým trendom je popieranie jednotného pojmu mesta a skúmanie každodenného života menších spoločenských jednotiek, resp. sociologicky definovaných skupín a mestských subkultúr. Definuje sa široké rozvrstvenie mestskej spoločnosti, štruktúra pozostávajúca z viacerých skupín a heterogénna povaha kultúry tohto organizmu viditeľná v subkultúrach. Najnovšie bádania, smerujúce k vystihnutiu procesu socio-kultúrnej integrácie mesta predstavujú vlastne totálnu

určitou modifikáciou staršej, založenej na východiskách chicagskej školy a preferujúcej ako zásadné východisko názor, že vzhľadom na všetky kvantitatívne parametre a z nich odvodenú atomizáciu života sú mestá prostredím existencie celkom špecifickej "urbánnej" kultúry, ktorú má za úlohu skúmať urbánna etnológia (Pradelle 1996). V chápaní orientácie *mesto ako focus* je každá skúmaná urbánna lokalita *jedinečným predmetom, premennou závislou od historických, politických a socio-ekonomických okolností každej jednotlivej spoločnosti. Okolnosti sú výsledkom historického vývoja, aktuálnych vzťahov mesta ako jednotky a obklopujúcej ho spoločnosti, interakcií rôznych jeho komponentov a premenlivých vzťahov k mimolokálnym silám* (Bommer 1990:19). Jedná sa tu teda o prístup, ktorý umožňuje tak komparáciu jednotlivých štúdií z rôznych častí sveta, ako i postihnutie pre etnológiu zaujímavých všeobecných črt urbanity (Johler – Tschofen 1995:212). Napriek tomu, že sa prikláňam k aplikovaniu istého všeobecnejšieho východiska na urbánne situácie, spočívajúceho v sociálno-antropologickom postihovaní spôsobu fungovania mikrosociálneho priestoru a v uchopení logiky, podľa ktorej sa v ňom správajú aktéri (Pradelle 1996:193), chápanie mesta *ako focusu* možno využiť ako teoretický rámec úvah o skúmaní sociálnych vzťahov a otázok sociálnej komunikácie.

Ak vychádzam z antropologického chápania kultúry ako zložitého celku obsahujúceho "vedomosti, vieru, umenie, právo, morálku, zvyky a všetky ostatné schopnosti a obyčaje, ktoré si človek osvojil ako člen spoločnosti" (Tylor 1871; cit. podľa Sociální a kulturní antropologie 1993:67), potom sa schodnou cestou poznávania kultúry mesta javí analýza vzťahov, komunikačných väzieb a mechanizmov, ktoré sú súčasťou každodenného života jednotlivca. Vytvárajú sa historicky ako odraz kvantitatívnych i kvalitatívnych parametrov mesta ako organizmu a zabezpečujú jeho súdržnosť, kontinuitu v čase i otvorenosť navonok. Zmysluplnosť takéhoto postupu, nazdávam sa, je zakotvená v spomenutej definícii, ktorá "predpokladá veľa špecifických kultúr, prislúchajúcich rôznym spoločenstvám (definovaným v čase a priestore)" (Tamže:67).

Zvolený prístup organicky nadväzuje na výsledky intenzívneho rozpracovávanía problematiky sociálnych skupín v slovenskej etnológii v rokoch 1987-1990³ a reaguje na niektoré výsledky českej a slovenskej

opozíciu k analýzam dezintegrácie miest u nasledovníkov chicagskej školy. Snahy o zovšeobecnenie pravidiel vzájomných vzťahov a súvislostí skupín mesta a ich kultúrnych stratégií však absentujú. Narážajú totiž na odchýlky integračných modelov v rôznych typoch miest z historického a geografického aspektu (Niedermüller 1987:475).

³ Východiská tohto projektu sú obsiahnuté v príspevkoch: Ratica, D.: Problematika fungovania skupiny a jej etnografický kontext; Salner, P.: Spoločenské skupiny v tradičnom lokálnom spoločenstve; Slavkovský, P.: Rodina ako výrobná-hospodárska skupina (interné materiály, rozmnožené pre potreby riešiteľského kolektívu – pracovníkov Národopisného ústavu SAV v roku 1987). Výsledky projektu pozri v monotematických zväzkoch časopisov Národopisné informácie, 1988, č. 2.; Slovenský národopis, 38, 1990, č.1-2,.

urbánnej etnológie 2. polovice 80. rokov.⁴ Urbánna etnológia empiricky vyvrátila tézy o existencii akéhosi neurčitého jednotného mestského spôsobu života (Moravcová 1986:41) a odhalila, že spočíva v jednotlivých sociálne determinovaných modifikáciách. Porovnávaním tradícií mesta a dediny relativizovala ich striktné genetické odlišnosti, poukázala na rozdielnosť dynamiky vývoja i historicky premenlivé, vzájomne podnetné vzťahy (Bočková 1987:148; Jakubíková 1990:256; Kovačevičová 1994) a zdôraznila skupinovú viazanosť i záväznosť tradícií mesta (Salner – Salnerová 1982; Bočková 1987:151; Fojtík 1987:13 a 22; Navrátilová 1987:24).

V tomto svetle sa menej akútnym zdá aj zdôrazňovanie kognitívnych problémov. Jednotlivé empirické výskumy totiž vychádzajú z mikroúrovne, úrovne jednotlivca, resp. jeho referenčnej skupiny a súčasne holisticky ponímaného mesta ako vzťahového rámca, zasadeného do širšieho spoločenského kontextu v konkrétnom čase. Je teda možné skúmať otázky sociálnej komunikácie z urbánno-etnologického hľadiska ako priestor realizácie záujmov pestrej skladby obyvateľov miest, snažiť sa postihnúť existenciu určitých pravidiel, pátrať po znakoch života miest a pritom nespustiť zo zreteľa výskumné špecifiká etnológie: odvodzovanie komplexného poznania zo sledovania interakcií jedinca s daným celkom i vznikajúcich spätných väzieb a konkrétno-historickú analýzu.

Pri sociologickom definovaní sa pojem *sociálna komunikácia* u mnohých autorov prekrýva so všeobecnejším pojmom *komunikácia* a rozumie sa pod ním proces prenosu informácie či správy určitým dohodnutým spôsobom a prostredníctvom určitého znaku z pôvodcu na prijímateľa, pri ktorom sa vytvára istý účinok. Podľa Bohumila Geista (1992:175) “*sociálna komunikácia je taká komunikácia, ktorej zmysel je orientovaný na partnera (jedinca, sociálny útvar a pod.) rovnakého druhu, tzn., že je interakčným procesom vzájomného dorozumievania, ktorým sú medzi partnermi spravidla toho istého druhu odovzdávané príp. vymieňané konvencionálne znaky, platné v určitom referenčnom systéme významov, reprezentujúce intendované významy. Pretože intenduje porozumenie, teda dosiahnutie určitého výsledku, nie je iba jednoduchým prenosom informácií. Je jednou z podstatných zložiek sociálneho života; umožňuje socializáciu, kultúru, vzájomný sociálny styk a vzťahy; je základným nositeľom všetkého sociálno-kultúrneho diania sociálnych útvarov.*” Uvedenú Geistovu definíciu považujem za vhodné východisko teoretických úvah. Oblasť života mestského spoločenstva, ku ktorej som zhromaždila terénny materiál, totiž oblasť širokochápaných spoločenských kontaktov a vzťahov medzi skupinami ľudí sem premietaných,

⁴ Výskum mesta cez poznávanie každodenného života jeho sociálnych skupín bol v 70. a 80. rokoch rozpracovávaný v ruskej etnológii (pozri Budina – Šmel'ova 1989); do urbánnych bádání v rámci česko-slovenskej etnológie takéto chápanie teoreticky uviedol Karel Fojtík (1986).

možno vo svetle tejto definície študovať ako súčasť sféry sociálnej komunikácie.

V slovenskej etnológii sa tento termín presnejšie nedefinoval, používa sa však dosť bežne na vyjadrenie procesu výmeny informácií medzi jednotlivcami či skupinami, jeho noriem, foriem, či príležitostí a predpokladov (Salner – Salnerová 1982:289; Filová 1990:10; Hlôšková 1990:77; Vrzgulová-Kardošová 1992:99); teória komunikácie sa v disciplíne uplatňuje ako pomôcka pri charakterizovaní spôsobov a pravidiel kontaktnej komunikácie v rámci lokálnych a sociálnych skupín i medzi nimi (Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2, 1995:254). Vo folkloristike je pojem komunikácia frekventovaný; komunikačný aspekt tvorí súčasť semiotického chápania folklórneho textu ako znakového systému.⁵

Pre manifestné prejavy vzťahov ľudí a skupín v lokálnom spoločenstve sa zaužíval termín *spoločenský život*. Spravidla sa chápe v opozícii k vzťahom jedinca v rámci rodinného života, často sa ním vymedzuje stránka života spojená s voľným časom a zábavou. Treba spomenúť, že ako *spoločenský život* sa označovali aj charakteristické prejavy mestského života, rekonštruované heuristickými a terénnymi výskumami etnológov po rozprúdení urbánnych bádání v 80. rokoch, ktorých rôznorodosť slovenská etnológia dovtedy nedokumentovala (spolková činnosť, kultúrno-osvetové, zábavné a športové podujatia, charitatívne aktivity, život v pohostinských zariadeniach, život ulice s korzovaním, politickými zhromaždeniami, náboženskými procesiami, sprievodmi či rodinnými prechádzkami a pod.); postupne sa zaužívali aj pojmy *kultúrne a spoločenské kontakty*, či *prejavy sociálnej kultúry*. Výsledkami urbánno-etnologických sond bola pozornosť upriamená tiež na kultúroturnú funkciu spoločenských kontaktov ako mechanizmu odovzdávania základných noriem a modelov kultúry na mikroúrovni (Salner – Salnerová 1982).

Výskumy – ruka v ruke s objavením nevídaného množstva spoločenských aktivít obyvateľov slovenských miest v minulosti – odhalili pestrú *sociálnu diferenciáciu spoločenstva*. Skúmaním jednotlivých etnických, sociálnych či konfesijných skupín sa dospelo tiež k poznaniu ich historicky sa formujúcich vonkajších znakov, noriem, hodnôt a princípov fungovania v spoločenstve mesta.

Obdobím, ktoré týmto bádáním v 80. rokoch poskytlo rámec, bolo obdobie vzniku, existencie a rozpadu RČS, resp. prvá polovica 20. storočia. Umožnilo poznávať – oproti jednotvárnemu a navonok nivelizovanému

⁵ Štúdium folklórneho textu, jeho nositeľov, prostredia, v ktorom komunikácia prebieha i faktorov uchovávanía informácií (tzv. komunikačné pole), korešponduje s problematikou sociálnej komunikácie. Folkloristika na jeho základe dokazuje, že "celá kultúra má určitú znakovú (symbolickú) hodnotu a akákoľvek komunikácia sa nezaobíde bez znakového systému, ktorému musí rozumieť tak odosielateľ informácie, ako aj jej príjemca" (Leščák – Sirovátka 1982:79).

životu obdobia komunistického režimu – rôznorodé prejavy diferencovanej, na demokratických princípoch sa rozvíjajúcej štruktúry spoločnosti a (vzhľadom na žijúcich pamätníkov) aplikovať – v kombinácii so štúdiom historických prameňov – tradičné etnologické výskumné techniky.

Ďalším aspektom urbánnych výskumov bolo definovanie *mechanizmov*, ktoré fungovanie diferencovanej spoločnosti zabezpečovali. Spomenuté obdobie vykazuje v našom regióne viaceré historické prelomy a spoločenské otrasy. Na ich pozadí a na pozadí ich dôsledkov sa ukázalo, že život v mestách – jeho zmeny i kontinuita – je zabezpečovaný trvalými a socializáciou odovzdávanými mechanizmami sociálnej kontroly, adaptácie, integrácie a identifikácie, pričom jestvuje úzka prepojenosť mesta s makroúrovňou spoločnosti. Tieto otázky a ich empirické zodpovedanie vytvorili bádateľský priestor na prekročenie prahu prvej polovice 20. storočia smerom do súčasnosti a do slovenskej urbánnej etnológie integrovali problémy a termíny sociálnej psychológie, sociálnej antropológie, sociálnej histórie a sociológie.

Pri spomenutých štúdiách veľká váha spočíva na skúmaní rozličných *vzťahov* človeka či sociálnych skupín, *ku ktorým ho predurčuje povaha štruktúry mesta ako sociálneho organizmu* a funkcie, ktoré tento celok plní; *vzťahov, podmienených rozličnými vnútornými i vonkajšími faktormi a rámcovanými príležitosťami, pri ktorých dochádza k výmene informácií rozličnej kvality*. Tento okruh otázok strešne označujem ako *sociálnu komunikáciu*. Jej analýzu, resp. analýzu niektorého z jej prvkov, chápem ako možný prístup k odhaľovaniu vnútorných pravidiel sociálnych vzťahov v meste etnológiou.

Podľa mojich doterajších výskumných skúseností možno takto vymedzenú sféru sociálnej komunikácie vnímať minimálne v troch úrovniach: podmienok, príležitostí a samotného modelu sociálnej komunikácie:

1) *Podmienky sociálnej komunikácie* sú tvorené konkrétnymi kvantitatívnymi a kvalitatívnymi parametrami diferenciácie spoločenstva mesta – tak vertikálnej (sociálnej či majetkovej), ako i horizontálnej (vekovej, profesionálnej, konfesionalnej, etnickej a i.). Jednotlivé skupiny t. j. prvky (myslím tu – vychádzajúc zo sociologickej definície – pôvodcu a prijímateľa informácie) sú produktom historického vývoja, odrazom majetkových vzťahov, predmetom i produktom sociálnej mobility a pod., jednotliviec pritom často funguje ako súčasť viacerých týchto prvkov, resp. skupín. Podoba diferencovanosti spoločenstva mesta má v konkrétnom období jedinečnú podobu, na čom sa podieľajú tak vnútroskupinové a lokálne, ako i makrospoločenské či globálne faktory a spoločensko-kultúrne impulzy. V momente výskumu tieto podmienky tvoria nielen istý súhrn jednotlivostí (potrebná je ich deskripcia), ale i zložitú a meniacu sa hierarchiu, čo vyžaduje aj snahu o isté porozumenie v sociologickom zmysle.

2) *Príležitosti sociálnej komunikácie* vnímam ako konkrétnu väzbu, vďaka ktorej dochádza ku komunikácii. Tieto vzájomné vzťahy a kontakty ľudí alebo skupín sú funkciou mnohoúrovňovej štruktúry organizmu mesta, vytvárajú a udržiavajú sa ako kanály výmeny informácie rozličnej povahy v čase i priestore a možno ich skúmať v rovine príležitostí i konkrétnych realizácií (k sociálnej komunikácii dochádza totiž nielen úmyselne a s konkrétnym zámerom odovzdať informáciu, ale tiež nezámerne, jednoduchým kontaktovaním, pričom samotná prítomnosť oboch prvkov komunikačnej väzby ako nositeľov určitej role, resp. znaku umožní výmenu informácie a spätnú väzbu).

Skúmanie takto vymedzených podmienok a príležitostí pri výskume a interpretácii materiálu spočíva v kladení dôrazu na popísanie diferencovanosti lokality a vykreslení všetkých postihnuteľných prejavov tej-ktorej príležitosti spoločenského kontaktu členov spoločenstva mesta. Ťažiskom spočívajúcim na podrobnej deskripcii sa uvedený postup (Popelková 1990; 1990a; 1990b; 1991) zaraďuje k tým, ktoré – tvoriac počiatky “*etnografického*“ výskumu mesta na Slovensku – vytvorili a dodnes vytvárajú predpoklady prenikania prvkov a rozvoj z metodologického hľadiska všeobecnejšie chápanej *etnológie v meste* (Pradelle 1996).

3) Úroveň skúmania *modelu sociálnej komunikácie* umožňuje analýzu v širšom referenčnom rámci⁶ a vzhľadom na dve predchádzajúce ju považujem za komplexnejšiu. Poskytuje možnosť sledovať napr.:

- b) postavenie jednotlivca, vrstiev a skupín v spoločenstve, manifestné prejavy skupinových a individuálnych noriem, hodnôt a vzorov správania;
- c) vplyv vnútorných (inter- a intraskupinových) mechanizmov a vonkajších (mimolokálnych hospodárskych a politických faktorov na funkčnosť modelu, ako aj rolu jednotlivca v ňom;
- d) relatívnu nemennosť či premenlivosť, uzavretosť či otvorenosť modelu sociálnej komunikácie v čase a priestore a mechanizmy, ktorými sa zabezpečuje jeho kontinuita i funkčnosť v zmysle uspokojovania potrieb jednotlivca a skupín a pod.

Skúmanie ktorejkoľvek stránky tohto modelu predpokladá zvládnutie prvých dvoch úrovní, realizácia ktorých výskumníkovi umožní uplatniť pri následnom štúdiu sociálnych vzťahov (Popelková 1992) dôsledné a porozumeniaptné kvalitatívne hľadisko.

Pokusom o podrobnejší rozbor pojmu *sociálna komunikácia* sa usilujem ukázať výhody jeho prijatia do aparátu slovenskej urbánnej etnológie

⁶ Na tomto mieste zdôrazňujem, že sa tu nejedná o referenčný rámec, aký sa zohľadňuje pri urbánno-etnologických analýzach v rámci bádania celosvetového hospodárskeho systému (mesto sa po vnútornej analýze predstaví v kontexte nadlokálnom – spoločenskom ako aj v kontexte globálneho (svetového) hospodárskeho systému (príklad takéhoto prístupu pozri: Schweizer 1990)).

predovšetkým cez osvetlenie možností štúdia jeho takpovediac sociálno-antropologických parametrov. Upozorňujem pritom na:

- 1) tematickú šírku jeho obsahu a vzájomnú prepojenosť jednotlivých komponentov i uvedených úrovní analýz. Obe môžu byť prirodzene predmetom samostatného skúmania, pri vymedzenom chápaní sociálnej komunikácie sú však relevantné všetky rovnocenne;
- 2) potrebu pri skúmaní problematiky sociálnej komunikácie nielen rozvíjať poznatky etnológie, ale zohľadniť aj aspekt historický a sociálno-antropologický.

Svoju analýzu nepovažujem za vyčerpávajúcu či uzavretú. Predstavuje východisko k interpretácii terénnych výskumov a zachytáva aktuálny stav zvládnutia tejto problematiky – v rovine empirickej i teoretickej – z mojej strany.

Zaujímavé paralely a priestor na prípadnú detailnejšiu úvahu o štúdiu sociálnej komunikácie urbánou etnológiou ponúka napr. folkloristikou aplikovaná teória komunikácie (Leščák – Sirovátka 1982:80), ako i schéma všeobecnej teórie sociálnej komunikácie (Geist 1992:176-177). Zvolený prístup sa čiastočne dotýka prvkov Geistom označených ako *sociálna situácia*, *individuálny i konvenčný referenčný systém významov* na strane komunikátora i komunikanta a *spätná väzba procesu komunikácie*. Spomenutá schéma však modeluje konkrétny moment – akt výmeny informácie a jeho činitele, ktorý sa v mojej problematike vyskytuje iba druhoplánovo a podlieha skresleniu v procese spomínania i opätovnej reakcie zo strany informátora. Prístupnejšou stránkou tohto problému je sledovanie kultúrnych a sociálnych súvislostí či okolností, za ktorých sociálna komunikácia prebieha (resp. prebiehala) a ich rozborom sa snažiť porozumieť vzťahom v jej prostredí.

Zaujímavé príklady aplikácie uvedeného konceptu poskytujú viaceré francúzskymi etnológmi (napr. Gerardom Althabem a Jeanom L. Siranom, o tom pozri Pradelle 1996:194) realizované výskumné projekty v perifériách veľkých urbánnych celkov, pri ktorých umožnilo odhaliť existenciu istého zovšeobecneného sociálneho procesu práve pozorovanie spôsobu komunikácie obyvateľov vo vzťahoch na mikroúrovni (vnímanej v kontexte mesta).

Štúdium otázok sociálnej komunikácie je blízke tej skupine urbánno-etnologických analýz, ktorá zahŕňa pokusy o pochopenie fungovania *mesta ako celku*, ako samostatného sociálneho, resp. sociálno-ekologického organizmu, ktorého povaha sa odráža o. i. vo vzťahoch jednotlivých jeho štrukturálnych jednotiek. Ako celok ho možno vnímať tiež v nadlokálnych kontextoch a sledovať pôsobenie socio-kultúrnych, politických, hospodárskych a i. faktorov v mikropodmienkach bez toho, aby za základnú

axiómu bola prijatá predstava o existencii značne iluzórnej akejsi celkom špecifickej "urbánnej kultúry".⁷

Nazdávam sa, že – nezávisle od bádateľom preferovaného prístupu – sú pre vývoj etnologického poznania a špeciálne v závislosti na tej-ktorej etape vývoja disciplíny dôležité všetky rovnocenne. Pre jej ďalší vývoj najprínosnejšie sa javí nie stavať nové vnútorné metodologické bariéry, ale nachádzať voľné cesty do všetkých prostredí existencie ľudských spoločenstiev.⁸ V slovenskej urbánnej etnológii bola napr. v období jej najintenzívnejšieho rozmachu markantná snaha o rekonštrukciu charakteristických črt kultúry miest Slovenska, vyrastajúca zo štúdia kultúrnych prejavov obyvateľov miest v minulosti. Dnešné bádania problematiky sociálnych vzťahov v meste, i napriek záberu do minulosti, skôr smerujú k aplikovaniu všeobecnejších sociálno-antropologických východísk, rešpektuje sa však paralelná existencia aj viacerých iných postupov, prispôbovaných predmetu záujmu.

Výsledky vyššie definovaného prístupu (skúmanie mesta ako celku) obsiahnuté v jednotlivých urbánno-etnologických analýzach v zahraničí nie sú zosumarizované ani teoreticky zovšeobecnené. Odhliadnuc od faktu, že snaha o zhrnutie a kritické zhodnotenie poznatkov z určitej oblasti bádání v širších geografických reláciách je v etnológii vzácnym javom, tkvie príčina v prístupe samotnom. Waltraud Kokotová sa napr. nazdáva, že konkrétne štúdie jednotlivých typov miest v rozličných historicko-kultúrnych a geografických podmienkach sú vzhľadom na nereálnosť pokusov dosiahnuť všeobecnú či všeplatnú definíciu urbanity pre pokrok v poznaní prínosnejšie (Kokot 1990:4). Podľa Bettiny Bommerovej, ktorá sa podrobne zaoberala rozborom vývoja americkej urbánnej antropológie (Bommer 1990), sa navyiac pri štúdiu *mesta ako celku* vychádza nielen z jeho osobitosti ako formy sociálnej organizácie, ale aj z faktu, že každé z miest je vzhľadom na konkrétne podmienky jednotlivej spoločnosti úplne jedinečným predmetom skúmania. Tento rámec úvah blízko korešponduje s teoretickým konceptom aplikovaným v mojej práci.

⁷ Jednak sa tým vytvára priestor pre etnológiu vlastný kvalitatívny, intenzívny výskum na mikroúrovni, jednak vzniká pre túto disciplínu možnosť podieľať sa na tvorbe všeobecnej kultúrnej teórie. Otázka opodstatnenia etnologických urbánnych bádání a ich rozvoj popri iných disciplínach študujúcich mesto, spočíva totiž predovšetkým na zodpovedaní dvoch základných otázok: 1) čím môže etnológia prispieť pri výskume miest? a 2) čo prináša štúdium mestskej populácie etnológii (Pozri Bommer 1990:17)?

⁸ Rozdeľovanie prác urbánnych etnológov – a to treba podčiarknuť – jestvuje iba v abstraktnej rovine a vždy odráža postoj, resp. samotnú pracovnú orientáciu autora takéhoto delenia (pozri delenia uvádzané v prácach Bommer 1990, Pradelle 1996). Vzhľadom na faktickú obsahovú blízkosť a logickú prepojenosť v rámci etnológie či antropológie existujúcich orientácií (nazývaných ako etnológia mesta, etnológia v meste, štúdium urbanizácie, štúdium urbanity a pod.) nedôjde pravdepodobne k ich divergencii; naopak, potreby disciplíny i realita súčasného sídelného rozvoja povedú skôr k ich splynutiu.

Cesta, ktorou som sa pokúsila ísť pri svojich výskumoch modelu vzťahov rozličných skupín mesta v minulosti sa črtá vo výbere etnologickej literatúry, ktorú tu chcem uviesť ako prínos.

Pre definovanie objektu bádania a voľbu prístupu k interpretácii materiálu majú význam tie práce, ktoré sa zaoberajú potrebou skúmať život v meste ako samostatný fenomén a možnosťami prístupu k mestu ako predmetu etnologického výskumu vo všeobecnosti (B. Bommer (1990), G. Welz (1990), P. Niedermüller (1987), O. R. Budina - M. N. Šmeľova (1989), J. Vařeka – L. Petránková (1990), K. Fojtík (1987, 1987a), M. Räsänen (1987), P. Salner (1988, 1990, 1992b), V. Scheufler (1986), H. Bočková (1987), M. Moravcová (1986) a A. Navrátilová (1987)).

Kľúčový význam pre moje chápanie sociálnej stratifikácie lokálneho spoločenstva mala z etnologickej literatúry práca H. Petrichovej *Ideologie und Sozialstruktur in Europa* (1989), ktorá je sumarizáciou a analýzou doterajších výskumov západoeurópskej etnológie v tejto problematike.

Z prác slovenských urbánnych etnológov, venovaných parciálnym otázkam zo života jednotlivca či sociálnych skupín obyvateľov miest, ktoré však pri analýzach zohľadňujú mesto ako referenčný rámec, sa môjmu chápaniu urbánno-etnologického prístupu (v aspekte metodickom i teoretickom) približujú práce P. Salnera (1991, 1995) a M. Kardošovej-Vrzgulovej (1991, 1992).⁹

V otázkach pôsobenia rozličných socio-kultúrnych mechanizmov, pôsobiacich v podmienkach diskontinuitného vývoja miest nášho regiónu a dotýkajúcich sa tu sledovanej problematiky, vychádzam z prác P. Salnera (1992, 1992a, 1992b), D. Luthera (1992), D. Raticu (1992), A. Bitušikovej (1995), M. Moravcovej (1992), Z. Uherka (1992, 1995), K. Altmana (1992) a i.

Historický aspekt

Nevyhnutnosť historického aspektu pri urbánno-etnologických bádaniach zameraných na minulosť či súčasnosť, osobitne v podmienkach, aké sprevádzajú vývoj v strednej Európe, je dnes bezpredmetné špeciálne zdôrazňovať. Napriek tomu, že sa v slovenskej urbánnej etnológii zvykne historický podtón analýz označovať ako istý nedostatok spôsobujúci odstup od súčasných tém,¹⁰ prítomný je v rozvoji záujmu o mesto od začiatku (Markuš 1966) a bol teoreticky dostatočne zdôvodnený (Fojtík 1987).

⁹ Opieram sa tiež o svoje doteraz publikované práce venované otázkam sociálnej diferenciacie mesta, rozličným príležitostiam stretávania sa jeho obyvateľov v minulosti a vplyvu makrozmen na sociálnu komunikáciu mesta (Popelková 1990, 1990a, 1990b, 1991, 1992).

¹⁰ Tieto poznámky pomerne často odznievali napr. na banskobystričkom seminári o súčasnom stave a perspektívach urbánnej etnológie, konanom v októbri 1995 (pozri správu z tohto seminára: Slovenský národopis, 4, 1995, s. 524-525).

Perspektívne je možné predpokladať, že tento aspekt zostane súčasťou urbánnej etnológie Slovenska nielen v ohľade na predmet bádania (Salner 1994:100), ale aj ako výraz špecifiky etnologického prístupu etablovaného u nás všeobecne.

Pre moju prácu je spomenutý aspekt smerodatný vo viacerých rovinách:

- vo vymedzení a chápaní samotného objektu skúmania;
v metóde výskumu;
- pri interpretácii materiálu ako súčasť horizontálneho opisu skúmaného spoločenstva i naznačenia vývoja jednotlivých jeho parciálnych prvkov a ich komunikácie, kde sa premieta do ich konkrétne-historickej analýzy.

Z poznatkov historiografie vyšli dôsledne aj etnológovia snažiaci sa teoreticky vymedziť mesto ako predmet bádania v našich historicko-geografických podmienkach (Scheufler 1987; Fojtík 1987; Vařeka – Petráňová 1990).

Vo výskumoch som od počiatku akceptovala závery historických bádání A. Špiesza, najmä jeho prácu O kritériách mestskosti na Slovensku v období neskorého feudalizmu (1972) a prácu o slovenských kráľovských mestách (1983), ktoré mali rozhodujúci podiel na vymedzení predmetu štúdia.

Ako súčasť pracovnej metódy využívam na postupné vytváranie si vlastného obrazu skúmaného mesta tak historické monografie miest a parciálne štúdie, ako aj samotné pracovné techniky vlastné historiografii – štúdium primárnych písomných prameňov, dobovej tlače, spomienkovej a biografickej literatúry a pod. Vychádzajúc z výskumných skúseností i definícií urbánno-etnologického prístupu k *mestu ako celku* poznamenávam, že bez začlenenia “historickej“ fázy do výskumu, resp. predvýskumu, je prekonávanie poznávacej bariéry, ktorú stavia pred etnológa pri rekonštrukcii minulosti prostredie mesta, problematické. Navyše, aplikácia etnologických výskumných techník v neznámom prostredí je v takom prípade neefektívna a validita zistení obmedzená (tento handicap by, zdá sa, mohlo predovšetkým pri výskumoch súčasnosti zoslabiť uplatnenie metódy zúčastneného pozorovania (dlhodobý pobyt v lokalite), resp. fakt, že výskumník pracuje vo svojom rodisku).

Historiografia ovplyvňuje aj interpretáciu materiálu – predovšetkým výsledkami kritiky niektorých pojmov súvisiacich s interpretáciou dejín, empirickými poznatkami zo skúmania jednotlivých období, vrstiev obyvateľstva, zamestnaní, osobností, inštitúcií atď., ktoré vstupujú do analýz ako jedno z východísk. Vytvára sa tiež priestor na podnetnú konfrontáciu týchto poznatkov s etnologickým materiálom.

Oblasť otázok, dotýkajúcich sa vzťahov v lokálnom spoločenstve a ich miestnych i nadlokálnych súvislostí (predovšetkým sociálnych, ekonomických a kultúrnych procesov vyvolaných postupom modernizácie) sa stala súčasťou prístupu európskej sociálnej histórie (napr.

Kleinstadtbürgertum in Niederösterreich 1994). Opierajúc sa o štúdium regionálnych, resp. lokálnych dejín sa snaží rekonštruovať mnohorakosť, sociálnu viazanosť a multidimenzionalitu skutočnosti života v rozličných obdobiach novodobých dejín, ich dynamizujúce spoločenské činitele, funkcie väzieb spájajúcich mikroúroveň s makroúrovňou a pod.

Sociálno-antropologický aspekt

V súčasnom spektre sociálnych disciplín je úplne prirodzené prelínanie sa jednotlivých hľadísk. Bez hraničných línií sa často stretávajú v bádaniach sociologických, politologických, ekonomických, sociálno-psychologických a pod., pričom v snahe o humanitné chápanie spoločnosti a človeka tu práve empirické prístupy etnológie hrajú stále významnú úlohu (Jakubíková 1990a, Podoba 1990). V etnológii sa tento trend odráža veľmi viditeľne v aplikovaní východísk vied o človeku a spoločnosti do teórie i metód, západoeurópska sociálna antropológia zakotvuje sociologický aspekt i vo svojom názve.

Fakty, že samostatné urbánne bádania v etnológii sú od počiatku tesne späté so sociológiou, že ich vzájomne obohacujúce vplyvy prispeli ku korekcii hodnotení života v mestách, i samotné zameranie mojej práce (počnúc vnímaním každodenných prejavov kultúry cez jednotlivé sociálne skupiny, charakterizovanie predmetu bádania – mesta – ako sociálneho organizmu, až po vymedzenie termínu sociálnej komunikácie), sú potvrdením predošlého a motívom, prečo upozorňujem na prítomnosť týchto aspektov. Nejde tu o aplikáciu metód, cieľom nie je ani porovnávanie výsledkov. Jedná sa predovšetkým o snahu pribrať k etnologickému a historickému chápaniu tiež porozumenie ľudského spoluzitia v sociologickom¹¹ či sociálno-antropologickom zmysle vo všeobecnosti. Okrem zdrojov inšpirácie chcem

¹¹ Sociológiu ako pokus o porozumenie charakterizuje, vychádzajúc z definície Maxa Webera (“sociológia je veda zbavená hodnotenia”), Peter Berger v práci *Pozvání do sociologie*. Sociológ v tejto charakteristike sa snaží vidieť skutočnosť, bez ohľadu na nádeje či obavy z toho, čo môže zistiť, usiluje sa o akt čistého vnímania (Berger 1991:15). Zaoberá sa poznávaním spoločnosti v rámci vedeckej disciplíny. To znamená, že to, čo sociológ objavuje a hovorí o študovaných sociálnych javoch, prebieha v istom, dosť presne definovanom referenčnom rámci, teda operácie sú obmedzené určitými evidentnými pravidlami. “Sociológ sa snaží byť ako vedec objektívny, kontrolovať svoje sympatie a predsudky, jasne vnímať skôr, než normatívne súdiť. Toto obmedzenie však nezahŕňa totalitu sociológovej existencie ako ľudskej bytosti, ale je obmedzené na jeho profesionálne pôsobenie“ (Tamže:24). Aby mal sociológ jasno v pravidlách svojej hry, musí sa zaoberať metodologickými otázkami, metodológia však nie je jeho cieľom. Tým je: porozumieť spoločnosti. Na to používa rôzne prostriedky, napr. i štatistické techniky, a pozornosť venuje terminológii, aby ním používané termíny mali presný význam. Zámer sociológa je primárne teoretický “zaujímam sa teda o pochopenie kvôli pochopeniu samotnému. Môže si byť vedomý praktickej použiteľnosti alebo dôsledkov svojich objavov a dokonca sa nimi zaoberať, ale v tomto momente opúšťa sociologický referenčný rámec ako taký a dostáva sa do ríše hodnôt, názorov a ideí, ktoré zdieľa s ostatnými ľuďmi, ktorí nie sú sociológmi“ (Tamže:25). “Sociológ vo svojom hľadaní porozumenia sa pohybuje svetom človeka bez rešpektu k obvyklým demarkačným čiaram. Vznešenosť a degradácia, moc a tmárstvo, inteligencia a bláznovstvo – to všetko ho zaujíma rovnako, bez ohľadu na to, ako rôzne môžu byť tieto problémy oceňované v jeho osobnom hodnotení a záľubách“ (Tamže:25). “Sociológove otázky zostávajú vždy v podstate rovnaké: ‘Čím sa tu ľudia spoločne zaoberajú? Aké sú ich vzájomné vzťahy? Ako sú tieto vzťahy organizované do inštitúcií? Ktoré sú tie kolektívne idey, ktoré hýbu ľuďmi a inštitúciami?’“ (Tamže:27).

tiež upriamiť pozornosť na určité styčné body či plochy niektorých smerov v sociológii či sociálnej psychológii a etnológii v prístupe ku skúmaniu sociálnej komunikácie v meste.

Samotná definícia pojmu *sociálna komunikácia* rámcovo vychádza zo sociológie (Geist 1992:175), pričom za ťažiskové považujem jej označenie za základného nositeľa všetkého sociálno-kultúrneho diania sociálnych útvarov a predpoklad kultúry, socializácie, vzájomného sociálneho styku a vzťahov. Jej znakový aspekt, uchopiteľný vo formách kontaktnej komunikácie, je rozpracovaný vo folkloristike v samostatnej teórii komunikácie (Leščák – Sirovátka 1982:78 a n.).

Pri pojmoch prebratých z aparátu sociológie a sociálnej psychológie nadväzujem na ich chápanie, ako bolo v slovenskej etnológii rozpracované pri štúdiu sociálnych skupín a problematiky skúmania kontinuity a konfliktu hodnôt každodennej kultúry,¹² doplnením sú vymedzenia pojmov v Sociologickom slovníku (Geist 1992), v práci P. Bergera (1991), Krecha – Crutchfielda – Ballacheyho (1968) a I. A. Bláhu (1968).

S okruhom problémov skúmaných ako podmienky sociálnej komunikácie tesne súvisí problematika sociálnej stratifikácie. Analýza Heide Petrichovej (1989), ktorá na európskom etnologickom materiáli dokázala, že prvoradým kritériom sociálnej hierarchie je v európskej kultúre majetok (Petrich 1989:161 a n.), inšpiruje prehĺbiť v budúcnosti skúmané otázky dôslednejšie o zatiaľ iba naznačený odraz majetkovej diferenciacie. Pri štúdiu etnologických otázok je možné opierať sa tiež o sociálno-historickú analýzu skúmaného obdobia v stredoeurópskom regióne (Suppan 1990)).

Peter Berger (1991:73) i Inocent Arnošt Bláha (1968:97 a n.), o ktorých chápanie sociálnej stratifikácie sa opieram, rozpracúvajú ekonomické kritériá v triednom systéme (ktorý vytvoril predpoklady pre vysokú sociálnu mobilitu) ako základné faktory rozdelenia spoločenstva do úrovní navzájom nadradených a podradených, prejavujúcich sa rozdielmi v moci, privilégiách i prestíži ich príslušníkov. Petrichová pre potreby etnologickej interpretácie spoločenských rozdielov rozpracúva popri triednom členení (triedy sú kategória analytická vychádzajúca z pôvodu rozdielov, ich existencia je založená na prístupe k základným zdrojom, resp. ich vlastníctve) i členenie na vrstvy. Tie sú kategóriou deskriptívnou, zohľadňujúcou súhrn vonkajších kritérií, resp. znakov; rozdelenie na vrstvy je teda viditeľné podľa prestíže, prislúchajúcej indivíduám v spoločenskom rebríčku. Hoci obidve spomenuté kategórie pochádzajú z odlišných daností, často zahŕňajú identický okruh ľudí. Zmyslupnejším pre etnológiu je potom rozdelenie na vrstvy, pretože vďaka povahe štruktúry, v ktorej hlavným diferenciačným faktorom je

¹² Pozri literatúru v poznámke 3 a tiež: Ratica, D.: Úvod. In: Kontinuita a konflikt hodnôt každodennej kultúry. Bratislava, NÚ SAV 1991, s. 3-5; Ratica, D.: Úvod. In: Zmeny v hodnotových systémoch v kontexte každodennej kultúry. Bratislava, NÚ SAV 1992, s. 3-4.

majetok, nesúci moc a následne prestíž, privilégiá i životný štýl, predstavuje skupiny osôb, zaberajúcich podľa situačných znakov približne rovnaké miesto, ako samotná vnútorná hierarchická škála predstavovanej sociálnej štruktúry (Petrich 1989:161-166).¹³ Rešpektovanie existencie spoločenských vrstiev a sledovanie ich kultúrotvornej funkcie v jednotlivých obdobiach je zaužívané aj v európskej urbánnej etnológii (Räsänen 1987:187). Etnológiu však zaujíma – podobne ako je to i v otázkach sociálnej komunikácie – nielen vertikálne členenie spoločenských skupín, ale tiež kultúrne špecifiká jednotlivých skupín v horizontálnom pohľade, kde sa so sociálnym princípom prelínajú ďalšie (generačné, záujmové, etnické, konfesijné a pod.). Sledovanie ich kultúrnych prejavov reprezentuje pri pokusoch etablovania sa urbánnej etnológie dedičstvo staršieho – etnografického prístupu k uchopeniu mesta ako predmetu bádania.

V konkrétnom historickom reze etnológia zaznamenáva pestrú a dynamickú škálu skupín so svojimi hodnotami, záujmami a cieľmi, odrážajúcimi sa v každodennej kultúre, ktorá vytvára špecifické modely sociálnej komunikácie s vlastnými funkčnými mechanizmami a pre jednotlivca relevantnými štruktúrami¹⁴ a môže sa spätne pokúsiť postihnúť vnútornú logiku života spoločenských skupín. Táto možnosť nemá byť chápaná ako výsada tu uvažovaného urbánno-etnologického výskumu, je prirodzené považovať ju spolu s Marcom Augém (1992, cit. podľa Pradelle 1996) za úlohu kultúrnej antropológie ako vedy vôbec.

V otázkach súvisiacich so štúdiom vzťahov medzi sociálnymi skupinami možno považovať za zaujímavý a s etnologickým korešpondujúci prístup sociálneho psychológa Henriho Tajfela (1995). Poukazuje na potrebu pri takomto štúdiu v rámci ktorejkoľvek spoločnosti zohľadniť “objektívne podmienky“ ich spolužitia, t. j. ekonomické, politické, sociálne a historické okolnosti, ktoré viedli k rozdielom (a často ich stále určujú) medzi skupinami. Tieto sú však vždy spojené s tzv. “subjektívnymi vysvetleniami“, stereotypmi a systémami presvedčení, ktoré prispievajú k všeobecnej podobe vzťahov. Podľa tohto možno sociálne správanie sa ľudí pochopiť iba pomocou poznatkov o subjektívnych reprezentáciách sociálnej reality, ktoré vstupujú do účinkov na individuálne a kolektívne správanie (Tajfel 1995:7).

Viacero styčných plôch s etnológiou sa objavuje v prístupe, aký uplatnili sociológovia – manželia Bertauxovci pri skúmaní otázok sociálnej stratifikácie, statusu a spoločenskej mobility cez výskum rodín (tzv. sociálne

¹³ Podľa H. Petrichovej (1989:166) je jednoznačné, že obidve formy delby spoločnosti bazujú na prítomnosti majetku, a že “moc“ je v oboch prípadoch nevyhnutným sprievodným javom. Pri hodnotení rozdielov je základným vedomie moci nadradených nad podradenými.

¹⁴ Odkrývanie uhla pohľadu sociológie, nazvaného “kvalitatívny výskum“ spočíva na snahe zohľadniť tieto individuálne relevantné (a nie vopred analýzou určené) významové štruktúry (o tom bližšie pozri v práci: Disman, M.: Jak se vyrábí sociologická znalost. Příručka pro uživatele. Praha, Karolinum 1993, 374 s.).

životopisy). Jedinec svojím životom stelesňuje sociálne milieu, v ktorom vyrástol, získanie určitého sociálneho statusu však nie je čírou statickou reprodukciou, ale dynamickým procesom zhodnocovania jeho ekonomických a kultúrnych elementov nadobudnutých od rodičov (jedná sa o celé spektrum vytvárané rozličnými transmisiami a osvojované socializáciou). Skúmanie rodinných histórií umožňuje pri porovnaní "zdrojov" a "výsledkov" (životná dráha, kariéra) rozlíšiť tzv. vnútorné procesy rodiny a individua od vonkajších (rámcové sociálne podmienky, historické udalosti, trh práce a pod.) a ich vplyv na sociálnu integrovanosť jedincov. Získané poznatky vytvárajú prechod k štádiu porovnávania polí možností rôznych sociálnych vrstiev, resp. prostredí, v danom období (Bertaux – Bertaux-Wiame 1992:106 a n.).

Urbánne bádania pokročili na ceste prekonávania hodnotení života v mestách vyslovovaných v 20. a 30. rokoch sociológiou. Napriek tomu, že ona sama viaceré nesprávne sudy korigovala, aj niektoré novšie definície mesta sa ešte odvolávajú na výrazný sociálny odstup, neosobnosť, anonymitu a formálnosť sociálnej kontroly, ako hlavné charakteristiky tohto špecifického typu komunity (Geist 1992:224). O tieto definície sa nemožno oprieť nielen vzhľadom na obdobie a kvantitatívne charakteristiky miest, ktoré som skúmala, ale nedovoľuje mi to ani vlastný terénny materiál a poznatky z literatúry (Engelhardt 1986; Lüschen 1981; Pfeil 1981; Salner 1982 a pod.). Prítomné chápanie mesta korešponduje bližšie so sociologickým poňatím I. A. Bláhu,¹⁵ predovšetkým s jeho výkladom vzniku miest, sociálnej štruktúry a funkcie miest, ako aj sociálnych javov prebiehajúcich v mestách (Bláha 1968:116-123). Umožňuje rešpektovať urbánny kontext pozorovaných situácií, nenúti však bádateľa vnímať sociálny svet mesta ako veličinu danú a nemennú, uzavretú od vývoja makroúrovne spoločnosti.

¹⁵ Otázka, čo je mesto?, nie je len otázkou sociálnej morfológie, ale sociologickou vôbec. Mesto podľa Bláhu predstavuje nielen svojím tvarom, ale i hospodársky, sociálne, právne, politicky, kultúrno-kolektívny organizmus sui generis, celkom zvláštny sociálny útvar (Bláha 1968:116). Pre sociológiu je mesto typickým sociálnym útvarom, typickou jednotkou osídlenia, ktorá vznikla z celkom iných príčin a vyvíjala sa v celkom iných podmienkach, než iné jednotky, osobitne jednotky vidieckeho. Tiež jeho štruktúra materiálna a sociálna, ako aj jeho funkcie sú úplne odlišné od štruktúry a funkcií vidieckych jednotiek osídlenia. Pečať určitej odlišnosti, mestskosti, majú všetky sociálne javy, ktoré vznikajú a prebiehajú vo vnútri tejto sociálnej skupiny (Bláha 1968: 116-117).

Takéto vymedzenie intenzívne evokuje dnes už prekonané vymedzenia mestskej kultúry postavené na protiklade pojmov *Gesellschaft* a *Gemeinschaft*. Hoci takéto členenie v mojom prístupe nie je smerodajné, v texte už vyššie spomínaná snaha slovenských urbánnych etnológov o postihnutie určitých špecifických znakov kultúry miest Slovenska (v rámci ktorej sa prirodzene formoval aj môj teoretický koncept) s ním do určitej miery korešponduje, aj keď nebol jej hybným momentom. Existencia týchto súvislostí iba znovu dokazuje, že hoci podmienky a okolnosti zrodu záujmu v rámci našej disciplíny boli na rozličných miestach rozdielne a orientácie divergentné, ich spoločný menovateľ, historicky podmienený kultúrny fenomén prinajmenšom pomyselnej rozdielnosti života v mestách a na dedine, nemožno prehliadať.

Literatúra

- ALTMAN, K. 1992: *Die tschechische Gesellschaft Brünns und die Juden. In: Leute in der Großstadt. Pospíšilová, J. – Altman, K. (Hg.). Brno, ÚEF ČSAV, s. 27-32.*
- BERGER, P. L. 1991: *Pozváni do sociologie. Praha. 157 s.*
- BERTAUX, D. – BERTAUX-WIAME, I. 1992: *Nasledstvo i rod. Translacija i social'naja mobil'nost' na protjaženii pjati pokolenij. Voprosy sociologii, č. 2, zv. I, s. 106-122.*
- BITUŠÍKOVÁ, A. 1995: *Stabilität und Veränderung der Funktionen des Hauptplatzes im Licht der historischen Entwicklung. In: Stabilität und Wandel in der Großstadt. Beňušková, Z. – Salner, P. (Hg.). Bratislava, ÚEt SAV, s. 113-123.*
- BLÁHA, I. A. 1968: *Sociologie. Praha, Academia. 440 s.*
- BOČKOVÁ, H. 1987: *Spoločenský život v súčasnej sídelnej organizácii na Českomoravskej vrchovine se zvláštnim zreteľom k malému mestu. In: Venkovské město 2. Frolec, V. (Zost.). Uherské Hradiště, s. 147-156.*
- BOMMER, B. C. 1990: *Zur Anlage der Urbanethnologie: Ansätze zur Konzeption des Forschungsgebietes im Rahmen der Zeitschrift URBAN ANTHROPOLOGY und einige grundsätzliche Fragen. In: Ethnologische Stadtforschung. Kokot, W. – Bommer, B. (Hg.). Ethnologische Paperbacks. Berlin, Dietrich Reimer Verlag, s. 15-27.*
- BUDINA, O. R. – ŠMELOVA, M. N. 1989: *Gorod i narodnyje tradicii russkich. Moskva, Nauka. 252 s.*
- ENCYKLOPÉDIA LUDOVEJ KULTÚRY SLOVENSKA I. , 1995: *Bratislava, Veda. 484 s.*
- ENGELHARD, J. B. 1986: *Nachbarschaft in der Großstadt. Neuere Initiativen, dargestellt am Beispiel der Stadt Münster. 335 s.*
- FILOVÁ, B. 1990: *O etnografickom výskume spoločenských skupín. Slovenský národopis, 38, s. 8-12.*
- FOJTÍK, K. 1987: *Úloha venkovského mesta při utváření společenského vědomí vesnického obyvatelstva. In: Venkovské město 2. Frolec, V. (Zost.). Uherské Hradiště, s. 11-22.*
- FOJTÍK, K. 1987a: *Výzkum města a dělnictva v zahraniční literatuře sociologické a etnografické. Slovenský národopis, 35, s. 413-428.*
- GEIST, B. 1992: *Sociologický slovník. Praha, Victoria Publishing. 648 s.*
- HLÓŠKOVÁ, H. 1990: *Slovesná komunikácia skupiny starých ľudí v meste. Národopisné informácie, č. 2, s. 75-80.*
- JAKUBÍKOVÁ, K. 1990: *Rodinné sviatky v gemerských mestečkách. In: Město: Prostor, lidé, slavnosti. Frolec, V. (Ed.). Uherské Hradiště, s. 253-257.*
- JOHLER, R. – TSCHOFEN, B. 1995: *Brücke, Bergwerk, Berefarii. Wiener Urbanität im Diskurs – ein Superlativ der Normalität? Zeitschrift für Volkskunde, 91, s. 202-222.*
- KARDOŠOVÁ, M. 1990: *Živnostníci ako profesionálna skupina a ich význam pre spoločenský život mesta v medzivojnovom období (na príklade mesta Trenčín). Slovenský národopis, 38, s. 91-97.*
- KARDOŠOVÁ, M. 1991: *Vplyv politických zmien v prvej polovici 20. storočia na hodnotové orientácie obyvateľov Trenčína (na príklade vzťahu k majetku a vzťahu k mestu). In: Kontinuita a konflikt hodnôt každodennej kultúry. Bratislava, NÚ SAV, s. 7-19.*
- KLEINSTADTBÜRGERTUM IN NIEDERÖSTERREICH. HORN, EGGENBURG UND RETZ UM 1900. 1994: *Stekl, H. (Hg.). Forschungen zum Landeskunde von Niederösterreich, Band 27, Wien.*
- KOKOT, W. 1990: *Ethnologische Forschung in Städten: Gegenstände und Probleme. In: Ethnologische Stadtforschung. Kokot, W. – Bommer, B. (Hg.). Ethnologische Paperbacks. Berlin, Dietrich Reimer Verlag, s. 1-12.*
- KOVAČEVIČOVÁ, S. 1994: *Vzťahy miest a mestečiek k ľudovej kultúre Slovenska. Etnologické rozpravy, č. 2, s. 7-23.*
- KRECH, D. – CRUTSCHFIELD, R. S. – BALLACHEY, E. L. 1968: *Človek v spoločnosti. Bratislava, Vydavateľstvo SAV. 632 s.*
- LEŠČÁK, M. – SIROVÁTKA, O. 1982: *Folkór a folkloristika. Bratislava, Smena. 267 s.*
- LÜSCHEN, G. 1981: *Rodina a príbuzenstvo. Interakcia a funkcia obyčajov. Národopisné informácie, č. 1, s. 59-68.*
- LUTHER, D. 1992: *Soziale Kontakte in den Strassen der Stadt. In: Ethnokulturelle Prozesse in Gross-Städten Mitteleuropas. Bratislava, NÚ SAV, s. 51-56.*
- MARKUŠ, M. 1966: *Vplyv industrializácie na ľudovú kultúru. Slovenský národopis, 14, s. 605-615.*

- MORAVCOVÁ, M. 1986: *K problematice etnografického studia malého průmyslového města*. In: *Venkovské město 1*. Frolec, V. (Zost.). Uherské Hradiště, s. 40-46.
- MORAVCOVÁ, M. 1992: *Kommunikation und Isolierung (Prag als Raum ethnischen Zusammenlebens um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts.)* In: *Leute in der Großstadt*. Pospíšilová, J. – Altman, K. (Hg.). Brno ÚEF ČSAV, s. 33-40.
- NAVRÁTILOVÁ, A. 1987: *Specifické rysy lidové tradice v podmínkách venkovského města*. In: *Venkovské město 2*. Frolec, V. (Zost.). Uherské Hradiště, s. 23-28.
- NIEDERMÜLLER, P. 1987: *Mestská kultura – ľudová kultura*. *Slovenský národopis*, 35, s. 467-479.
- PETRICH, H. 1989: *Ideologie und Sozialstruktur in Europa. Eine Analyse von ethnographischen Daten*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 218 s.
- PFEIL, E. 1981: *Veľkomestská rodina*. *Národopisné informácie*, č. 1, s. 48-58.
- PODOBA, J. 1990: *Slovenskí etnografi medzi európskymi sociálnymi antropológmi*. *Národopisné informácie*, č. 2, s. 177-180.
- POPELKOVÁ, K. 1990: *Trhy v spoločenskom živote malého mesta v medzivojnovom období. (Na príklade mesta Pezinok)* In: *Město: Prostor, lidé, slavnosti*. Frolec, V. (Ed.). Uherské Hradiště, s. 234-239.
- POPELKOVÁ, K. 1990a: *Mládež v spoločenskom živote malého mesta (Pezinok, okr. Bratislava) v medzivojnovom období*. *Národopisné informácie* č. 2, s. 67-74.
- POPELKOVÁ, K. 1990b: *Spoločenské príležitosti stretávania sa obyvateľov malého mesta v medzivojnovom období. Na príklade tanečných zábav v meste Pezinok, okres Bratislava-vidiek*. *Slovenský národopis* 38, s. 199-204.
- POPELKOVÁ, K. 1991: *Podmienky sociálnej komunikácie v meste Skalica v medzivojnovom období*. In: *Kontinuita a konflikt hodnôt každodennej kultúry*. Bratislava, NÚ SAV, s. 20-35.
- POPELKOVÁ, K. 1992: *Odras politiky v spoločenských aktivitách obyvateľov mesta Skalice po roku 1918*. In: *Zmeny v hodnotových systémoch v kontexte každodennej kultúry*. Bratislava, NÚ SAV, s. 102-114.
- PRADELLE DE LA, M. 1996: *Několik poznámek k urbánní antropologii*. *Český lid*, 83, č. 3, s. 189-196.
- RATICA, D. 1992: *Psychologische Aspekte der Adaptation in der Umwelt einer Wohnsiedlung*. In: *Ethnokulturelle Prozesse in Gross-Städten Mitteleuropas*. Bratislava, NÚ SAV, s. 57-65.
- RÄSÄNEN, M. 1987: *Die Stadtforschung in Finnland im 20. Jahrhundert*. In: *Village and Town*. Paládi-Kovács, A. – Szarvas, Z. (Ed.). Budapest, s. 185-189.
- SALNER, P. 1982: *K teoretickým problémom etnografického výskumu mesta*. *Slovenský národopis*, 30, s. 211-228.
- SALNER, P. 1987: *Štruktúra bratislavskej rodiny v prvej polovici 20. storočia a jej vývinové tendencie*. *Slovenský národopis*, 35, s. 321-330.
- SALNER, P. 1988: *Národopis v meste – Mesto v národopise*. *Národopisné informácie*, č. 1, s. 35-38.
- SALNER, P. 1990: *Perspektívy etnografie mesta*. *Národopisné informácie*, č. 2, s. 7-15.
- SALNER, P. 1991: *Zmeny postavenia podnikateľa v mestskom prostredí v priebehu 20. storočia*. In: *Kontinuita a konflikt hodnôt každodennej kultúry*. Bratislava, NÚ SAV, s. 36-42.
- SALNER, P. 1992: *Migration und Akkulturation im 20. Jahrhundert*. In: *Ethnokulturelle Prozesse in Gross-Städten Mitteleuropas*. Bratislava, NÚ SAV, s. 17-25.
- SALNER, P. 1992a: *Die Stadt zwischen Mensch und Politik* In: *Ethnokulturelle Prozesse in Gross-Städten Mitteleuropas*. Bratislava, NÚ SAV, s. 69-78.
- SALNER, P. 1992b: *Metamorphosen Bratislavas (aus urbanethnologischer Sicht)*. In: *Leute in der Großstadt*. Pospíšilová, J. – Altman, K. (Hg.). Brno, ÚEF ČSAV, s. 7-12.
- SALNER, P. 1994: *Urbánno-etnologický seminár "Mesto po roku 1989"*. *Etnologické rozpravy*, č. 2, s. 99-100.
- SALNER, P. 1994a: *Pramene*. *Etnologické rozpravy*, č. 2, s. 25-28.
- SALNER, P. 1995: *Karnevalelemente in der gegenwärtigen Stadt*. In: *Stabilität und Wandel in der Großstadt*. Beňušková, Z. – Salner, P. (Hg.). Bratislava, ÚEt SAV, s. 141-150.
- SALNER, P. – SALNEROVÁ, E. 1982: *K problematike spoločenských kontaktov v súčas-nom veľkomestskom prostredí*. *Národopisné aktuality*, 19, č. 4, s. 285-292.
- SCHEUFLER, V. 1986: *Nástin klasifikace českých měst*. In: *Venkovské město 1*. Frolec, V. (Zost.). Uherské Hradiště, s. 11-18.
- SCHWEIZER, T. 1990: *Handelsnetze und Stadtentwicklung in Südostasien: Benkulen in Zeitalter der kolonialen Expansion, 1865-1924*. In: *Ethnologische Stadtforschung*. Kokot, W. – Bommer, B. (Hg.). *Ethnologische Paperbacks*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag, s. 45-73.
- SOCIÁLNÍ A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE, 1993: Praha, Slon. 157 s.

- SUPPAN, A. 1990: *Sozialstruktur und Gesellschaft im Donaumraum zwischen den beiden Weltkriegen: Ein Vergleich zwischen der Tschechoslowakei, Ungarn, Österreich und Jugoslawien. East European Quarterly*, 24, č. 2, s. 247-273.
- ŠPIESZ, A. 1972: *O kritériách mestskosti na Slovensku v období neskorého feudalizmu. Historický časopis*, 20, č. 4, 503-516.
- ŠPIESZ, A. 1983: *Slobodné kráľovské mestá na Slovensku v rokoch 1680-1780. Košice*. 301 s.
- TAJFEL, H. 1995: *Sociálna psychológia menšín. Správa Minority Rights Group, Bratislava*. 25 s.
- UHEREK, Z. 1992: *Die Ethnizität in der Großstadt (Die christliche Bevölkerung der Mittelschichten Prags in der ersten Hälfte der 19. Jahrhunderts)*. In: *Leute in der Großstadt. Pospíšilová, J. – Altman, K. (Hg.)*. Brno, ÚEF ČSAV, s. 41-48.
- UHEREK, Z. 1995: *Die ethnische Situation in ausgewählten Städten in Böhmen*. In: *Stabilität und Wandel in der Großstadt. Beňušková, Z. – Salner, P. (Hg.)*. Bratislava, ÚEt SAV, s. 151-161.
- VAREKA, J. – PETRÁŇOVÁ, L. 1990: *Malé město v tradičním a přechodovém kulturním modelu*. In: *Město: Prostor, lidé, slavnosti. Frolec, V. (Ed.)*. Uherské Hradiště, s. 29-39.
- VRZGULOVÁ-KARDOŠOVÁ, M. 1992: *Jednotlivec v spoločenskej štruktúre mesta*. In: *Zmeny v hodnotových systémoch v kontexte každodennej kultúry*. Bratislava, NÚ SAV, s. 86-101.
- WELZ, G. 1990: *Sozial interpretierte Räume, räumlich definierte Gruppen. Die Abgrenzung von Untersuchungseinheiten in der amerikanischen Stadtforschung*. In: *Ethnologische Stadtforschung. Kokot, W. – Bommer, B.C. (Hg.)*. Ethnologische Paperbacks. Berlin, Dietrich Reimer Verlag, s. 29-43.

*Publikovaná štúdia je časťou kandidátskej dizertačnej práce *Urbánna etnológia a jej možnosti pri štúdiu problematiky sociálnej komunikácie (s dvoma príkladmi miest na Slovensku v rokoch 1918-1939)*. Bratislava, Ústav etnológie SAV. Rkp. 203 s., obhájenej v septembri 1997.

Vplyv spoločenských zmien na postavenie živnostníkov

Eubica Falt'anová

Vývin a existencia drobného a stredného živnostníctva na Slovensku či už ju sledujeme na vidieku, alebo v mestskom prostredí, je problematika veľmi široká a rôznorodá. V súčasnosti sa urbánna etnológia medziiným zameriava i na sledovanie zmien v živote živnostníkov v čase ich vyvlastnenia koncom 40. rokov 20. storočia, čiže v období historického zániku profesie a snaží sa prispieť k charakteristike ich miesta v spoločnosti po tomto období až do dnešných dní. Celý široko nastolený problém, možno členiť a konkretizovať ďalšími otázkami.

Nachádza sa tu vymedzenie formálnych znakov, ale i vnútorných vzájomných väzieb javov v spoločenskom, kultúrnom i ekonomickom kontexte. Výskum sa zameriava napr. na formy znárodnenia drobných a stredných živnostníkov, zaoberá sa komparáciou profesijného vývoja jednotlivcov ako živnostníkov a v období po vyvlastnení dopadom znárodňovacích procesov a ich ďalších následkov na spôsob života príslušníkov skupiny, na rodinné vzťahy a spoločenské kontakty na rôznych úrovniach.

Nasledujúci príspevok sa snaží sprostredkovať a interpretovať:

- d) názory bývalých živnostníkov k postojom spoločnosti obsiahnutých či už v rôznych výnosoch, vyhláškach, alebo zákonoch, ktoré ovplyvnili ich postavenie v spoločnosti;
- e) reakcie živnostníkov na jednotlivé výroky uvedeného charakteru v praxi.

Pritom sú takto postavené otázky sledované v dvoch rovinách:

- b) Prvú tvoria vyvlastňovacie výroky vzťahujúce sa na drobných a stredných živnostníkov po roku 1948 a ďalšie občianskoprávne, správne a iné protiprávne postupy, ku ktorým došlo v tomto období.
- c) Druhú rovinu tvoria zákony vydávané od roku 1990, súdne a mimosúdne rehabilitácie na zmiernenie niektorých majetkových a iných krívd, ku ktorým došlo v období rokov 1948-1989.

Pri získavaní údajov k téme sa výskum opieral predovšetkým o výsledky biografických rozhovorov s bývalými živnostníkmi prípadne ich blízkymi príbuznými. Vo výpovediach o ich životných osudoch po vyvlastnení sa premietajú dôležité historické udalosti a okolnosti vnútorného i zahraničného spoločensko-politického vývoja, na ktoré jednotlivci priamo upozorňovali. Znamenali striedanie tlaku a uvoľňovanie perzekúcií, čo sa vo výpovediach ukázalo ako dôležitý determinant fázovania zaznamenávaného životného úseku. Z metodologického hľadiska je zaujímavé poukázať aj na iné druhy prameňov ako iba na ústne výpovede respondentov. Živnostníci poskytli zaujímavý

písomný materiál dokumentujúci rôzne opatrenia, výmery a vyhlášky, ktoré im boli adresované a ktorým podliehali, ale i korešpondenciu ich žiadostí, rôznych stanovísk k stavu v legislatíve a pod. Je to dokumentácia, ktorá nielen zvyšuje hodnovernosť podaných údajov, prípadne ich aj spresňuje, ale často je i priamou výpoveďou, dalo by sa povedať i svedčom ich životných osudov. Zaujímavé je azda i to, že prácu s týmto materiálom zľahčovalo ich precízne usporiadanie v domácich archívoch.

V čase výskumu žili skúmaní živnostníci síce z rôznych dôvodov v Bratislave, ale ako majitelia firiem pôsobili okrem Bratislavy aj v iných mestách a mestečkách Slovenska. Treba si uvedomiť, že dnes ide o poslednú generáciu svedkov súkromného podnikania do polovice 20. storočia, tvoriacu vekovú skupinu nad 70 rokov. Pre zaujímavosť, z 19 reprezentantov "najmladší" mal 74 rokov (v roku 1992) a najstarší 83 (v roku 1993), ktorý sa sám, pravdepodobne v zhode so skutočnosťou považoval "za posledného krajčírskoho majstra v Bratislave". Hľadisko veku je dôležité vzhľadom na možnosti sebahodnotenia pozícií živnostníkov v takmer celoživotnej perspektíve, prakticky vzhľadom na celú ekonomickú aktivitu. Otázka mimoproduktívneho veku zohráva často dôležitú úlohu v charaktere prístupu k terajším reštitučným zákonom. Zároveň je tu aj miesto na zamyslenie sa nad perspektívou výskumov príslušnej témy, založených na zdrojoch informácií od pamätníkov sledovaných udalostí. Z hľadiska postojov k materiálum krivdám je dôležitý aj údaj, podľa ktorého na základe hodnotenia respondentov, ale aj na písomnú dokumentáciu išlo o prosperujúce firmy so serióznym vybavením. Podľa jednotlivých predstaviteľov skupiny boli to 2-14 rokov existujúce firmy, vyvlastnené roku 1948, s počtom zamestnancov od 1 až po 40. Zakladanie malých a stredných firiem po roku 1945, teda v čase, keď už existovali znárodňovacie dekréty pre veľké podniky nad 50 zamestnancov, nebolo ničím neobvyklým. Nakoniec, tento stav povojnovej konjunktúry dokladá i historická literatúra a súdobá tlač. Tu sa nachádzajú nielen údaje o organizačno-pracovnom živote živnostníctva na jednej strane, ale i doklady o stratégii politických štruktúr, ktoré navonok zaručovali ďalšiu existenciu malého a stredného živnostníctva. Jeden z respondentov, ktorí sa stal členom predstavenstva Živnostenského spoločenstva v Bratislave v roku 1945 komentuje situáciu nasledujúco:

"Já vám poviem pravdu. To bolo tak, že znárodnenie ňebudě. Mi sme boli, já, X. a ešte jeden bol, jako ze Společenstva mesiaru a úděnarů v Prahe na Zjazdu živnostníku, kdě došel Gottwald, poriadně podgurážení, aj s predsedu vládi Zápotockím a on povídá: 'To sou hlouposti, kdo říká, že mi chceme malích a stredních živnostníku likvidovat. Mi je naopak podporujeme a počítame s ňima.' A za štiri mesiace likvidovali nás šeckích. Aj temu najmizernejšímu šustrovi aj temu zebnali mašinku, kerú sa živil jak chudák. Šecker zebnali... To sme ňemali aňi potuchi, že bi sa ňiečo d'ialo. Lebo sa stále hovorilo, že malich a

stredných živnostníku budú podporovať... A potom behom štrnásť dní nám šecker zebrať.“

Respondent sa zmiňuje o Manifestačnom zjazde československých živnostníkov uskutočnenom 23. mája 1948 v Prahe.

Zlomová situácia v živote živnostníkov prišla neočakávane, v čase dosiahnutia ekonomickej stability a materiálneho zabezpečenia, navyše vo fáze po založení rodiny. To naznačuje i okruh problémov, v ktorých treba akceptovať i širšie rodinné súvislosti následkov skúmaných opatrení.

Termín krivda vo vzťahu k vymedzeným sociálnym skupinám, sa začal akceptovať zo strany spoločnosti po roku 1989 predovšetkým zásluhou zákonov vzťahujúcich sa “na zmiernenie niektorých majetkových a iných krívd vzniknutých občianskoprávnymi a pracovnoprávnymi a správnymi aktmi, urobenými v období od 25. februára 1948 do 1. januára 1990 v rozpore so zásadami demokratickej spoločnosti, rešpektujúcej práva občanov vyjadrené Chartou Organizácie spojených národov, Všeobecnou deklaráciou ľudských práv a nadväzujúcimi medzinárodnými paktmi o občianskych, politických, hospodárskych, sociálnych a kultúrnych právach.”¹⁶

Z pohľadu jednotlivcov štruktúra krívd a ich kumulácia bola rôznorodá. Pohybovala sa od vyvlastnenia bez náhrady, prepadnutia bankových vkladov, vystaňovania z miesta bydliska a bývania v predpísanej oblasti až po väznenia, práce v táborov nútených prác, exekúcie, domové prehliadky, kontroly pracovného zaradenia. Skúmaná skupina sa členila i podľa spôsobov reakcií na uvedené zásahy do ich života. Nachádza sa tu skupina s hyperaktívnymi jedincami, ktorí sa snažia formálnou, administratívnou cestou už v tomto období o oficiálnu nápravu danej situácie. Ich kroky smerovali k optimalizácii situácie v rámci daných možností. Druhá skupina sa navonok výrazne neaktivizuje.

Bližšie osvetľuje tento problém pohľad na jednotlivé prípady. Prípad veľkoobchodníka s vínom (nar. 1914), ktorý pracoval v odbore od roku 1943 a od roku 1945 samostatne založením firmy v Bratislave, je príkladom kumulácie rozsiahleho počtu negatívnych zásahov do jeho života. Dáva ich do súvislosti so svojím významným postavením v rámci obchodovania a sociálneho statusu podmieneného i funkciou predsedu Slovenskej vinárskej spoločnosti. Uvedieme aspoň niektoré úryvky k tomuto okruhu otázok z jeho rozsiahlej asi 4 a pol hodinovej výpovede svojej životnej histórie.

“V 45. roku po oslobodení začal som vo vlastnom meňe. Jako samostatní podnikateľ. Úspešní, pretože som mal stodvadsaťvagónoví obrat roční.¹⁷ A bol som druhím najväčším exportérom na Slovensku, tí viexpedovali napríklad 250 vagónov v 45. roku a ja 46. vtedy do protektorátu do Čiech. Mojimi odberateľmi boli... (menuje názvy firiem) všetko juhoslovanské firmy, pravda? To bolo moje

¹⁶ Zákon o mimosúdnych rehabilitáciách, 1 odst./1991.

¹⁷ Ako uviedol respondent, činnosť podniku zahájil na základe rekonštrukčného úveru (1,5 milióna korún) v roku 1945. V roku 1945 dostal ďalší 5 miliónový úver.

nešťastie, lebo potom v päťdesiatom roku, keď ma neveredeli položiť jako predsedu Slovenskej vinárskej spoločnosti, strašne ma prenasledovali... Takže ja som vibudoval veľmi pekni podnik s dvadsiatimi zamestnancami... Mám tu šetko, môžem aj dokumentovať, dokumenty som nemal doma, lebo bi mňa pokradli pri ňesčetných bitových prehliadkach v priebehu višetrovacej vezbi, ktorá trvala do októbra, štrnásteho som mal súd v Bratislave a strčili ma do takzvaného zinscenovaného profititovského procesu. Rozumiete? Mal som návrh trest smrti, dostal som osemnásť rokov. Prečo? Aj to vám môžem ukázať, mám to tu. Obžaloba? Inkriminácia obžalobi? Velezrada z titulu pastierskeho listu a údajne jeho zverejňenia do zahraničia. Nič mi nedokázali.“¹⁸

Tu sa objavuje jeden zo spôsobov reakcie na uvedenú situáciu. Citovaný obchodník sa dostal na slobodu zásluhou žiadosti o milosť podanou jeho manželkou: *“Keť som ja v 55 roku, koncom júla bol prepustení milosťou Zápotockého, ja som sa nepítal. Pítala ju moja ňebohá manželka.”* Počas väznenia sa však nevyhol 5 a pol ročnému pracovnému zaradeniu do uránových baní v Jáchymove v Česku (po baníckom nešťastí bol v trvalej invalidite), exekúcii hnutel'ného majetku, a jeho manželka vyst'ahovaniu z vlastného domu do predpísanej oblasti na východnom Slovensku (po určitom čase sa jej podarilo na základe povolenia presťahovať z nevyhovujúcich podmienok k rodine na strednom Slovensku). Už v roku 1945 sa dostal jeho podnik pod národnú správu (*“ja som sa stal formálne riadiťel”*), pričom vo firme stratili zamestnanie jeho príbuzní (*“mám doklad”*). Napr. manželka ako úradníčka, matka, ktorá mala na starosti stravovanie zamestnancov. Manželka sa v čase, keď bol jej muž vo väzení, súdnou cestou snažila i o nápravu škody spôsobenej exekúciou. Do akej situácie sa dostali pričinením tohto aktu vyplýva z nasledujúcich slov:

“Keť som sa vrátil z vezenia koncom júla 1955, na milosť Zápotockého, tak som prišiel do bitu na prvom poschodí, v druhom už bíval druhí, na druhom poschodí, ale plaťil som nájomné. Lebo ja som mal konfiškovaní movití aj ňehnuťelní majetok. 14. októbra 1950 v sobotu ňeskoro odpoľudňa bol viňesení rozsudok, a v pond'elok šestnásteho boli už exekútori a pobrali prádlo mi, rozumiete, topánki, šatstvo, nábitok a na dražbe predali za... šak to som sa

¹⁸ Okolnosti zatknutia opisuje bývalý obchodník takto: *“Ja som síce žil šest' rokov v Juhoslávii od 1914 do 1920 v Slavónskom Brode. Ja som sa narodil v Pezinku. Porodiť ma došla moja maťer do Pezinku, ale moja maťer aj mój oťec jako Slováci žili v Slavónskom Brode. Keť 1920 sme sa presťahovali na Slovensku, do Sereďi vedel som slovenski, ale horvatski som hovoril lepšie. ja som úplne zabudol potom ale horvatski, lebo som ňikdi potom ňepoužíval. Ale mojim kamarádom bol vicekonzul Juhoslávski, X. Tam d'e bolo Leninovo múzeum, tam bol juhoslávski generálni konzulát. A ráz som bol uňho, bol aj on u mňa, raz na obeďe. A keť som odiťal išiel, nastúpil som do električki a pri Carltone asi Štátna bezpečnosť sledovala do vichádza z toho konzulátu, a tak ma legitimovali a tak ma strčili do auta. Ja som nemal s tím absolútne ňič, já, já volim Jugosláviiu kao moju staru domovinu, to je istina, a nisam, ništa nisam imal nešto ukupno sa milo, a politicki absolútne. Samozrejmá vec, hospodárski áno, lebo sme dovážali osemsto vagónov vína z Juhoslávie, pravda?”* (Myslí tým Slovenskú vinársku spoločnosť, verejno-právnu korporáciu, ktorá koordinovala záujem produkcie s distribúciou, v koordinácii s importom.)

šetkému tuná vrátil a písal, čo som žiadal, pravda, to skrátka 1:5 (po mene peňazí – pozn. autora), dali mi potom dvetisíc pešto korún. Z toho som si mal kúpiť zariadenie do štiroch izieb. Teda nežobrali šetok nábitok, zobrali polovicu. Som sa bránil, žena sa tiež súdila.“

Jeho iniciatíva neustala ani s odstupom času od uvedených udalostí. Svedčí o tom jeho výpoveď a písomná korešpondencia s Krajskou prokuratúrou z roku 1976:

“Som žaloval krajskú prokuratúru, že mi všetci dokladi, knihi ukradli, tí zločinci. Anglické, nemecké, odborné, z finančnej politiky, z národného hospodárstva. Šak tomu aj tak nerozumeli tí odroňi.“ Odpoveď bola samozrejme negatívna. Dokonca podľa listu prokuratúra ani nemala záznamy o jeho prípade.

I napriek tomu, že bol omilostený, a po návrate z väzenia zastával primerané pracovné miesto vo funkcii vedúceho, politické pohyby v spoločnosti sa ho dotkli ešte raz a ohrozili jeho pracovné zaradenie. O týchto okolnostiach hovorí:

“Ale prišiel 58. rok, revizionizmus v novembri, juhoslávski. A bol som zbavení funkcie. Tak som išiel za Bacílkom vtedy. Som sa ho opítal: ‘Súdruh prví tajomník, prosím, čo som ja seizmograf?’ ,Prečo?’ Či sa majú na mňa odzrkadlovať zhoršovaňia, zlepšovaňia vzťahov medzi Juhosláviou na jednej strane a Sovietskim zväzom na druhej strane? Čo ja mám s tým, ja som Slováč. ‘ A čo sa stalo?. Bol som zbavení funkcie.“ Na intervenciu sa jeho situácia zlepšila.

K okruhu problematiky zmiernenia krívd do roku 1989 zo strany spoločnosti treba uviesť, že uvedený obchodník bol rehabilitovaný a finančne odškodnený roku 1963. Na ozrejenie tohto obdobia, treba uviesť, že i živnostníci 60. roky označovali ako zmiernovanie represálií, čo zodpovedalo všeobecnému spoločensko-politickému vývoju v krajine.

Príkladmi iniciatívnych, ofenzívnych jedincov v sledovanej oblasti sú aj ďalšie prípady. Napr. bývalého mäsiara (nar. 1918), s firmou v Bratislave od roku 1945 do roku 1948, postihla nielen likvidácia podniku, ale aj vyst’ahovanie z vlastného domu v rámci širšej akcie do predpísanej oblasti, ktorá vošla do povedomia pod názvom ako akcia B¹⁹ (“V Bratislave sme dostali z národného výboru, že berú na vedomí, že sa s’ahujeme do Rimavskej Soboti číslo 7“). Vyst’ahovaný bol s manželkou a s dvoma deťmi, tretie sa narodilo v spomínanej dedine. Na novom mieste mal určené pracovné miesto ako robotník v miestnom

¹⁹ Už v roku 1949 občanom, ktorých výnosom Povereníctva vnútra zo 16.5.1949 vyhlásili za nespoľahlivých, Úradovňa národnej bezpečnosti pri národnom výbore rušila v rámci akcie “očista mesta Bratislava“ zmluvu o užívaní bytu. Títo občania sa museli do ôsmich dní vyst’ahovať mimo okresu Bratislava a mimo miest Nitra, Žilina, Banská Bystrica, Prešov a Košice. V roku 1952 bola vypracovaná a uskutočnená akcia širšieho vysídlenia mimo miest bydlísk. Podľa ORAVCOVÁ, M.: Správa o “očiste“. Historická revue, 2, 1992, s. 18-19.

kameňolome.²⁰ Osobitnou témou je opis podmienok, v akých žili a pracovali vysídlení. Ako mäsiar sa snažil zlepšiť svoju situáciu tým, že zabezpečoval miestnym obyvateľom zabíjačky. Získanou odmenou, finančnou alebo naturáliami vypomáhal i ďalším vysídlencom z Bratislavy. Humoristický nádych má vyličenie niektorých situácií, ku ktorým dochádzalo pri manuálnej práci v kameňolome, kde pracovali aj ostatní vysídlení: *“Bol tam doktor X, advokát L, staviteľ M... a mi sme sa aj tak oslovovali.”* Po určitom období politického uvoľnenia, odišiel na vlastnú žiadosť najprv do inej obce (*“Keď poslal Stalin, rozprchlí sme sa všetci”*), kde mal rodinu a nakoniec dostal pracovné povolenie pre Bratislavu. Tento úspech, čiže návrat do Bratislavy a nakoniec získanie pôvodného bývania, pripisuje svojej stratégii, v ktorej často zohrala úlohu i náhoda, najčastejšie vo forme známosti na príslušných správnych orgánoch: *“Bol som druhý, čo som sa vrátil do Bratislavi... za mnu chodili aj advokáti, ako som si to vybavil...”* Svoju aktivitu na vyriešenie situácie od roku 1952 až do roku 1955 zhrnul nasledujúco: *“Ovšem jedno vám poviem, že kým som si to vbojoval, abich sa vrátil domu, tak to bola krížová cesta. To si ani neví nikdo predstaviť. Aj sem slušne, aj sem bol drzí, aj sem bol sprostí... X. mi hovorí jedno: ‘Ket vás vihod’ia niekde oknom, dvermi dojd’ite spátki. Keť vás vihod’ia dverma, dojd’ite oknom spátki. Postavte sa a stojte tam, nerozprávajte.’ A fakt, že mala stopercentnú pravdu... ti nerváki, čo som pri úradoch prešél, to bolo něco strašného.”*

Nebol jediným prípadom, ktorý sa svojou žiadosťou obrátil aj na prezidenta. Ako sa uvádza v písomnom oznámení Ľudového súdu o neoprávnenosti dôvodov, na základe ktorých bol vyst’ahovaný a o možnosti znovuzískania bytu v Bratislave *“Postupom času sa však zistilo, že údaje, na základe ktorých bol vyst’ahovaný, neboli pravdivé a bol vyst’ahovaný neoprávnené”*. Údaj tvorilo, podľa informácií respondenta, udanie o jeho *“meštiacko-buržoáznom pôvode a vykorisťovaní jeho 7 zamestnancov”*.

Ako sa ukázalo v prípade skúmaných jedincov, bežnou praktikou v rámci vyvlastnenia podniku bolo vyhlásenie zadlženosti majiteľa na daniach. Niektorým z nich sa vzápätí podarilo dokázať skutočný finančný stav podniku (napr. predchádzajúci prípad mäsiara, ktorému na základe určenia nedoplatku 150 000 Kčs zobrali časť vybavenia domácnosti – *“A já sem mal 15 tisíc preplatok... Tak a potom som si vibavil daňové priznání, aj šecko čo som mal, to mi museli dat”* – medziiným i osobné auto – pozn. autora). Na nepravdivé obvinenie zo zadlženosti poukazuje aj uvedený obchodník s vínom, ktorému na tomto základe vyvlastnili z viazaného vkladu vyše 400 000 tisíc Kčs v roku 1950 Tento fakt dokladá aj príslušným písomným dokumentom.

²⁰ Podľa uvedeného výnosu z roku 1952 *“Práceschopní přest’ahovaní obyvatelia môžu byť zásadne zamestnaní len v menej dôležitých podnikoch, ako napr. kameňolomy, tehelne, vápenky, píly, lesný priemysel...”* Tamže, s. 19.

Politické perzekúcie sa týkali i ďalších živnostníkov. Jeden z nich, bývalý majiteľ obchodov so železom a textilom v Komárne (nar. 1917) bol zatknutý po zavedení národnej správy do jeho podniku pre sťaženie a marenie znárodnenia a väznený 4 mesiace, po návrate z väzenia vystáhaný z miesta bydliska. (*“A potom visťahovaní, povedali mi ‘do 24 hodín sa vystáhovať’. V septembri sa dcérka narodila, v októbri 49 sme sa museli visťahovať. No nič sme si ňemohli zobrať, nič.”*) Načas sa ubytoval v dome svojej vzdialenejšej rodiny na vidieku.

Obchodník s miešaným tovarom z Hnúšte (nar. 1921) niesol so sebou poznačenie za odsúdenie pre urážku hlavy štátu. Podľa živnostníka išlo o nepriame vyjadrenie sa v súvislosti so Stalinom pri príležitosti posedenia v miestnej kaviarni. Ako uviedol, po likvidácii jeho obchodu (myslí sa tým vlastnícke právo majiteľa), stal sa vedúcim v tomto už národnom podniku. V roku 1948 bol poslaný “na prevýchovu“ do pracovného tábora na Orave, kde pracoval 3 mesiace pri stavbe priehrady, potom bol zaradený do baní v Novákoch, kde sa mu podarilo zabezpečiť si pomocou lekárskeho potvrdenia od známeho, tu pôsobiaceho lekára pracovné zaradenie mimo šachty a nakoniec jeho súdne odvolanie skončilo rozsudkom 2-mesačného odsúdenia nepodmienečne, ktoré si odpykal v Banskej Bystrici, odkiaľ bol pridelený na práce v Harmanci. V októbri 1949 bol prepustený a v tom istom roku vystáhaný z bytu. Z miesta bydliska bol vystáhaný roku 1952 (B akcia): *“Najsamprv dali nám výmer do Uzovskej Panici, do takej letnej sýpky na zrno, ošípaným sa tam varilo, taká letná kuchyňa to bola a mi sme sa mali do toho nastáhovať. No ja som sa proti tomu bránil atakďalej a potom mi núkali ďalej v Rimavskej Sobote”*. Napokon si našiel ubytovanie s rodinou u známeho, u matky jeho bývalého učiteľa. Síce za podpory svojich priateľov a známych mal možnosti rôznych zamestnaní, ale systém “kádrových profilov“ na pracoviskách ho nútil často ich meniť a hľadať si pomerne nové pracovné príležitosti (*“po 2 mesiacoch mi predseda Jednoti povedal ‘Martin, musíš odísť, volali mi’... A po čase zase aj tam sa pustili do mňa... staďe ma dali preč... už naposledí som aj odťial musel odísť.”*) – kvôli týmto perzekúciám bol prinútený zmeniť v priebehu asi 15 rokov 10-krát miesto bydliska. Patril k tým iniciatívnym jedincom, ktorí sa snažili optimalizovať dané podmienky v čo najväčšej miere. Sám podal nasledovné sebahodnotenie, pričom sa porovnával s inými živnostníkmi, s podobnými osudmi: *“Jeden z príbuzných, ten mi hovoril: ‘Ti Martin, ti si jak kocúr, keď ho zhod’ia ako z vysoka, vždi padne na nohi. ‘ Kolki moji priatelia zlihali nervove, ktorí podobne boli na tom ako ja. A ja som zápasil, tak jak sa povie, jednými dverami som išiel von a druhými dnu.”* Ako v iných prípadoch i tu sa zdôrazňuje pozitívna rola tej skupiny ľudí, ktorí prejavili v tomto čase solidaritu s prenasledovanými živnostníkmi: *“A musím povedať, mal som vela, vela dobrích ľudí. Vela ľudom som veľmi povďační.”* Uvedená forma pomoci sa uvádza vo výpovediach živnostníkov pomerne frekventovane ako kontrast negatívnych prejavov zo strany okolia, v ktorom bol zahrnutý i

prípád rodinných príslušníkov (*“brat, ten bi si bol aj meno zmeňil“* – žena nar. 1921). *“Boli sme jak prašiví psi, len to sú tí visťahovaní, visťahovaní, každí sa od nás odvracal“* – žena nar. 1913. Tieto následky pocítila ešte aj nasledujúca generácia najmä v školskom prostredí, či pri možnostiach štúdia. Bezmocnosť vtedajšieho postavenia komentujú: *“Ved’ mi sme boli normálne ľudia, kerí ňemali žiadne právo“* – muž nar. 1918.

Osobná iniciatíva jedincov v oblasti zlepšenia svojich pozícií (bytové pomery, zamestnanie, súdne výroky), určených rôznymi nariadeniami, nebola príznačná pre celú skupinu sledovaných živnostníkov. Svedčí o tom i výrok jedného z nich (nar. 1917): *“Ja som v živote ňikoho nič ňežiadal. Ja som čisto tedi požiadal o ten bit (služobný byt, keď pracoval v Trnave a jeho rodina bola ubytovaná u príbuzných na vidieku – pozn. autora). Jediňe, že mal som tú možnosť. Aňich nepoznal ňikoho, viet’e, z tých politických predstaviteľov. Poznat som poznal, ale som zásadne ich nevihradával tú známnosť. Já už som ved’el dokád im môžem držať chrbát. A ja som ich nenávid’el jednoducho.“*

Na rôznych úrovniach postojov a aktivít sa nachádzajú bývalí živnostníci aj vo vzťahu k súčasným zákonom o súdnych a mimosúdnych rehabilitáciách. Ich situácia v tomto smere je determinovaná obsahom a charakterom zákonov, určením rôznych podmienok, za ktorých môže dôjsť k návratu majetku, jeho náhrade či rehabilitácii zrušením rozsudku, finančnej náhrade alebo úpravy dôchodku. Zavádzanie týchto zákonov do praxe je v mnohých prípadoch komplikované. Vyskytujú sa rôzne brzdiace faktory uplatnenia nárokov na rehabilitáciu – či už je to napr. stav súčasného majetku, dokazovanie jeho výskytu, dokladovosť majetku, ale i prístup súčasných majiteľov k veci. Na druhej strane sa zo strany bývalých živnostníkov nastoluje otázka limitov napr. väzby, či pobytov v táboroch nútených prác a pod. potrebných na nárokovanie si niektorých foriem rehabilitácie. A nakoniec je tu aj početnosť krívd a jednotlivcov, ktorých sa týkajú. Na tieto okolnosti napokon upozornil už i komentár zákona o mimosúdnych rehabilitáciách (1991) podľa ktorého *“početnosť oblastí spoločenského života, v ktorých bolo v republike napáchané majetkové a najrôznejšie iné krivdy v minulom období a množstvo nimi postihnutých osôb však do značnej miery obmedzuje možnosť komplexnej úpravy, ktorá by zahrňovala úpravu všetkých krívd. Rovnako tak nie je možné previesť úplne odškodnenie a rehabilitáciu všetkých v minulosti poškodených.“*

Takýto stav sa odzrkadľuje i medzi živnostníkmi, ktorí v minulosti predstavovali jednu zo skupín v spoločnosti celoplošne znevýhodnených na základe ich príslušnosti k majetkovej skupine. O súčasných snahách o nápravu v rámci stanovených zákonov a problémoch s tým zviazanými svedčia rôzne výpovede, ale i publicita týchto prípadov v masmédiách. Napr. ako vyplynulo z výskumu, syn bývalého, dnes už nežijúceho živnostníka, nadobudol reštituovaný majetok, znárodnený nezákonne ako podnik nad 50 zamestnancov, po súčasných dôkazoch o počte 40, až po niekoľkých súdnych pojednávaniach. To, že prípad

sa neriešil ihneď, svedčí i fakt, že uchádzač o majetok zainteresoval masmédiá a obrátil sa so sťažnosťami na kompetentné orgány (Slovenskú národnú radu, prezidenta).

Postoj k vydaným zákonom je natoľko kritický, že nachádza v radoch živnostníkov odozvu v nových návrhoch na zmenu jeho znenia. Takýto konštruktívny návrh bývalému Federálnemu zhromaždeniu a prezidentovi podal napr. živnostník, ktorý vyjadril svoju nespokojnosť s podmienkou o dolnom limite počtu rokov väzenia, v táboroch nútenej práce, v pracovných táboroch, potrebnej na priznanie nápravy vo forme úpravy dôchodku a iných výhod ako majú napr. účastníci odboja (roku 1944).²¹ V liste prezidentovi živnostník (nar. 1921) píše: *“V minulosti vrchnosť rozdiely nerobila, či bol niekto 6 mesiacov alebo 6 rokov vo väzení, jednako bol v nemilosti, na večné časy, ako si oni hovorievali o ich moci. Mne to dali tak pocítiť.”* Nasleduje stručné zhrnutie všetkých peripetií, uvedených už v predchádzajúcich častiach príspevku. Preňho je, ako uvádza v liste táto podmienka nepochopiteľná a navrhuje *“v mene všetkých”*, ktorí sú touto podmienkou postihnutí *“Abi ste spravili nápravu a dali ju zo zákona odstrániť.”* Za tábor nútených prác a za väzenie dostal v zmysle zákona jednorázové finančné odškodnenie a v rámci súdnej rehabilitácie mu krajský súd v minulosti vyneseny rozsudok zrušil.

Napriek tomu, že mnohí živnostníci nespĺňajú podmienky (vzhľadom na zákon) na nápravu krívd v súčasnosti, dožadujú sa ich, vynakladajú značnú aktivitu pomocou písomných žiadostí i osobných kontaktov. Riadia sa vnútorným presvedčením o nutnosti kompenzácie ich vyvlastneného majetku, ktorý ak neexistuje v súčasnosti, žiadajú vo forme ekvivalentu hodnoty v období vyvlastnenia. Systematickú činnosť v tomto smere vyvíja napr. bývalý obchodník s vínom. Svoj bývalý podnik má doložený kompletnou písomnou dokumentáciou – od dokladov o jeho vlastníctve, až po písomnosti o inventári (technické vybavenie, zásoby tovaru), o údajoch o finančnej stránke podniku, vyrovnaní v čase vyvlastnenia, až po doklady o vyvlastnení. Výpočet hodnoty majetku a nároky na ekvivalentné odškodnenie je výrazom pretrvávajúceho nároku na plné odstránenie majetkovej krivdy (*“To drží duša moja! Rozumieťe. Ja som nič nepredal nikdy, to mi ukradli.”*). V liste terajšiemu predstavenstvu podniku si rezolútne stavia podmienky riešenia náhrady s uvedením viacerých skutočností – popisuje podrobne svoj inventár, životné osudy a pod., a medziiným píše: *“Dnes žiadam reštitúciu in integrum... abi s’te koňečne začali meritórne rokovať o náhrade ukradnutého majetku a neoperovali legislatívnou nedopracovanosťou súčasných zákonov... Predstavitelia V. N (terajší podnik – pozn. autora) olupovali nezákonne.”* Odvoláva sa na znárodňovací zákon o

²¹ Výhody sa týkajú tých, ktorí boli viac ako 12 mesiacov vo väzbe alebo v tábore nútených prác, v pracovnom útvare v rozhodnom období (§ 19 zákona o mimosúdnych rehabilitáciách). Na ostatných sa vzťahuje jednorázová finančná náhrada.

poskytovani náhrady, ktorú nedostal. *“Konajte teda! Ten zákon doteraz nebol zrušený.”* Podľa súčasných zákonov môže byť odškodnený vo výške najviac 30 000 Sk.²² Podobne sa stavia k veci i bývalý, dnes už 92-ročný živnostník, ktorý mal mäsiarstvo v lokalite Devín, ktorá je v súčasnosti už administratívnu súčasťou Bratislavy, a to i napriek odhováraniu a vysvetľovaniu možnosti nápravy v rámci súčasných zákonov zo strany rodiny.

Iná časť živnostníkov je v rámci náprav krívd skeptická alebo zmierená s danou situáciou. Nedá sa však povedať, že by vyjadrovali spokojnosť, pretože niektoré oblasti krívd neboli zahrnuté v zákonoch. Napr. čo sa týka akcie B, jeden z nich v týchto súvislostiach upozorňuje (nar. 1914): *“Nič sa nestalo, visťahovaní nedostali náhradu, kebi aspoň niekto povedal prepáčte, ale nikto nič.”* Myslí tým obdobie núteného pobytu mimo svojho miesta bývania. Iná vec je uplatňovanie nároku na majetok, bývanie, ak ho mali v súkromnom vlastníctve a nemohli sa doň do týchto čias nasťahovať a nedostali zaň v minulosti náhradu. Na zúžené možnosti uplatňovania nároku poukazuje aj on uvedomením si reálneho stavu jeho bývalého majetku: *“Ved’ to, čo už bolo, aj tak je rozkradnuté. Tak dá mi niekto niečo?”* Takto stavajú otázku viacerí živnostníci. Niektorí sú znevýhodnení pri uplatňovaní nárokov na odškodnenie i chýbajúcim dokumentačným materiálom, ale sú aj také prípady, keď ich stavia do nevýhody aj nedostatočné orientovanie sa v postupoch na získanie rehabilitácie.

Za zmienku stojí i fakt vytvárania rôznych záujmových organizácií po roku 1989, v ktorých sa zoskupujú jednotlivci podľa kategórií krívd z uplynulého obdobia. Tieto sociálne štruktúry sú vyjadrením nielen vzájomnej solidarity, ale majú byť i mementom ich existencie v rámci spoločnosti. Zohrávajú úlohu vytvárania právneho povedomia ich príslušníkov a pôsobia v rámci praktickej pomoci pri uplatňovaní súčasných nárokov na odškodnenie. Z viacerých môžeme menovať napr. Konfederáciu politických väzňov (3 zo skúmaných živnostníkov sú jej členmi), Asociáciu násilne odvečených do Sovietskeho zväzu po roku 1945, Asociáciu prenasledovaných v čase horthyovského Maďarska. Kategória z posledných dvoch asociácií bola riešená dodatočne, po vydaní zákona z roku 1991 i zásluhou ich aktivít zameraných na tvorbu právnych noriem. Legislatívny stav podmienil i založenie inštitúcie na muzeálnu dokumentáciu osudov živnostníkov. Na túto akciu sa podujalo Združenie podnikateľov Slovenska a Združenie vlastníkov pôdy a agropodnikateľov Slovenska, ktoré má vo svojej evidencii od roku 1993 i Dokumentačné stredisko o prenasledovaní roľníkov, živnostníkov a ostatných podnikateľov.

Zaujímavé sú i spomienkové aktivity. Za vysokej účasti záujemcov sa uskutočnili stretnutia prenasledovaných podľa kategórie krivdy. Napr. roku 1991 sa v Bratislave organizovalo stretnutie bývalých živnostníkov, uskutočnili

²² § 13 zákona o mimosúdnej rehabilitácii z roku 1991.

sa rôzne stretnutia účastníkov pomocných technických práporov (išlo o povolávacie rozkazy, ktorými boli vojaci zaradovaní po dobu základnej vojenskej služby do pomocných technických práporov, vydané v rokoch 1950 až 1954 občanom označeným ako nespoľahliví).²³ Z posledného obdobia možno spomenúť napr. stretnutie bývalých väzňov v Jáchymove, kde na cintoríne vzdali úctu 2 000 umučeným a popraveným väzňom.

Súčasne zákony prišli v čase, keď bývalí živnostníci sú niekoľko rokov po odchode do dôchodku, mimo svojej ekonomickej aktivity a to podmieňuje i ich osobný postoj tak k najnovším snahám o nápravu i pohľad na obdobie, ktoré uplynulo od 50. rokov – a preto ho aj jeden z nich nazval “*stratené roky*”.

Ilustrácia

1. Časť zoznamu zo súpisu s názvom “Soznam svrškov a nábytku Františka Partla“ vyhotoveného pri vysídlení živnostníka z Bratislavy v rámci Akcii B v roku 1952.

²³ Tieto povolávacie rozkazy boli zákonom z roku 1991 zrušené.

Znakový systém – sonda do charakteru ľudovej kultúry (Na materiáli kostolného zasadacieho poriadku)

Zora Apáthyová-Rusnáková

Prácu na tomto príspevku inšpirovalo spracovanie materiálu k otázke č. 129: *Zasadací poriadok v kostole*²⁴ Etnografického atlasu Slovenska na mapách a v texte. Kľúč, ktorý najlepšie vyhovoval mapovému zobrazeniu údajov získaných k tejto téme, bol natoľko špecifický, že na seba sústreďoval osobitnú pozornosť, podnecoval zvedavosť. V uvedenej otázke sa uplatnili dve skupiny členiacich kritérií, z ktorých jedny by sme mohli nazvať predovšetkým antropologickými: pohlavie a vek, druhé predovšetkým historickými: stavovské a majetkové postavenie, príslušnosť k profesionálnej skupine, status v obci, rodine, cirkevná príslušnosť a pod. Cez prvé hľadisko sa očakávali údaje o všeobecných etických princípoch spoločenskej kultúry ľudovej sociéty; druhým hľadiskom sa sledoval formotvorný odraz štatutárnych a hospodárskych daností v predmete.²⁵ Oproti tomu sú získané údaje temer laboratórnym materiálom, dokumentujúcim ustrnutie a napokon i regres vplyvu sociálne-diferenciačných činiteľov na formy javu. Na takomto pozadí potom v osobitom význame vystupuje zachytený smer kultivovania formy kostolného zasadacieho poriadku, a najmä tendencia vypestovaná na archaických hierarchiách kultúry.

Súvislosti tušené cez prvý kontakt s materiálom sľubovali, že jeho ďalším štúdiom by bolo možné odhaliť také väzby činných kategórií kultúry, ktoré môžu vrhnúť osobité dôrazy aj na dosiaľ už prebádané oblasti spoločenskej a duchovnej kultúry. Aby nám táto možnosť neunikla, pokúsili sme sa jej dať – pri práci s materiálom – priestor.

Kontexty, ktoré sme vzali do úvahy, aby sme mohli s akýmsi úspechom získať výpovedný potenciál materiálu, nás dovedli k nasledujúcej schéme štúdie: 1. Kostol a jeho vnútorné členenie; 2. Materiál EAS – mapy a ich textové doplnky – vonkajšia úroveň čítania znakového systému. 3. Analýza charakteristík znakového systému. Princípy kultúry.

Kostol a jeho vnútorné členenie

²⁴ Etnografický atlas Slovenska (EAS). Dotazník, otázka č. 129: Zasadací poriadok v kostole. Autor: Ján Botík, výskum: kolektív v rokoch 1970-1975.

²⁵ Uvedené tendencie sa socialistickým vývinom zahatali a neboli dostatočne silné na to, aby vytvorili osobitný nadlokálny typ. Zrejme sú vhodné skôr pre mikroanalytické štúdium; napr. ako vlastnícke znaky na kostolných laviciach. Pozri k tomu napr.: Kresz, M.: Property marks in village of Kalotaszeg. In: Acta Ethnographica, 24, 1975, s. 415-430. Naša výskumná otázka tento aspekt neskúmala, ale i z územia Slovenska poznáme podobné príklady.

Kresťanstvo k nám prináša zo stredomorských oblastí spolu s monoteizmom, cirkevné učenie o jedinom bohu, architektonickú formu *bohostánku* – kamennú stavbu – kostol. Spôsob šírenia kresťanstva, jeho prenikanie z horných vrstiev obyvateľstva nadol, ako i samotná technika stavby spôsobujú, že sa po rímskom vzore stavajú najprv kostoly kniežacie či zemepanské (9. storočie), prípadne kláštorné. Prvé nariadenia o stavbe obecných kostolov v Uhorsku pochádzajú z obdobia vlády Štefana I. Svätého (997-1038).²⁶ Veľké obecné kostoly sa začínajú budovať až začiatkom 12.-13. storočia a súvisia s výstavbou mestských sídel. Pri stavbe kostolov sa ako vzor uplatňuje starogrécky *polis*, svätyňa ako akropola. V štruktúre sídla získava takto kostol charakter dominanty nielen architektonickou hmotou, ale aj centrálnym umiestnením. Kresťanská svätyňa však oproti starogréckej (i starorímskej) tradícii, nie je len sídlom boha, ale, a predovšetkým, zhromaždiskom veriacich. Preberúc túto líniu zo starého židovstva, kresťanstvo ideologicky poľudštilo chrám: architektonicky k svätyni pričlenilo rímsku baziliku; Bazilika sa potom využívala (často ako jediný vhodný priestor) aj v prapôvodnej funkcii sály súdnych (inkvizitčných i profánnych) rokovaní, ku inaugurácii do svetských úradov, či k voľbe mestskej rady a iné.

V starších obdobiach sa do nádvorí kostola umiestňoval aj cintorín, aby aj predkovia boli blízko k bohu, ležali v posvätej zemi. V našej histórii je dobre známa aj forma opevneného kostola, ktorý sa v čase reformačných bojov, či iného vojenského nájazdu, menil na útočisko obyvateľstva a vojenskú pevnosť.

Situovanie kostola pozdĺžnou osou v smere východ-západ má pôvod v ranokresťanskom období. Neskoršie sa z praktických dôvodov od tohto úzu čiastočne upúšťalo, aby sa nehatila výstavba ďalších chrámov v starých sídlach.

Pôdorys kostola na Slovensku si počas celého historického obdobia v zásade uchovával členenie: na bohostánok (*sanktuárium*) a loď (*bazilika*). Časom sa bohostánok rozšíril o kňazište (*presbytérium*) a bazilikálna časť sa objemovo zväčšovala, zvyčajne sa uplatnil 1-3-loďový priestor pre veriacich.²⁷ Vzhľadom k bohostánku, centrálnemu miestu chrámu, sa samo o sebe vymedzovala i prestíž ostatných častí kostola.²⁸ Tak vznikol protiklad predozadných miest hlavnej lode, protiklad hlavnej a bočných lodí, prípadne prístenných častí chrámu a chrámového vchodu. Z 10.-11. storočia sa u nás

²⁶ “Desať dedín nech zbuduje kostol a nech k nemu pridá dve usadlosti s príslušným počtom služobníkov, koňa i kobyly, dve kravy a tridsať kusov hydiny. O omšové rúcho a oltárne prestieradlá sa postará kráľ, farára a knihy obstará biskup.” – Úryvok z nariadení Štefana I. (asi 975-1038). In: Kloc, J.: Dejepis pre 7. ročník základnej deväťročnej školy. Bratislava SPN 1972, s. 53. – Závodszy, L.: A szent István, szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozások forrásai. Budapest 1904. – Poznámka: vynikajúce zhrnutie miesta a vývinu ranokresťanských kostolov bolo publikované šesť rokov po napísaní tejto štúdie. Pozri Habovštiak, A.: Stredoveká dedina na Slovensku. Obzor, Bratislava 1985, s. 78 a s. 146-213.

²⁷ Údaje o kostolnej architektúre som čerpala z Bagin, A.: Kresťanské kostoly a baptistéria. In: Kresťanská archeológia. Učebné texty. Rímskokatolícka cyrilometodejská bohoslovecká fakulta v Bratislave. Trnava – Bratislava 1977.

²⁸ Bagin, A.: c. d. 1977, s. 46; 48-56.

zachovalo niekoľko románskych kostolov so zemepanskými galériami (*emporami*). Tu sa zmysel nábožensko-kozmickeho protikladu hore/dolu prevrstvil protikladom zemepán/ostatní.

V gotickom kostole už zemepán – často i mestská rada – nachádzali svoje miesto v rozšírenom kňazišti. Tým sa vo vnútri kostola posilnila prestíž predných miest o profánnu, sociálno-významovú vrstvu. Uvoľnený priestor galérie sa začal využívať ako miesto pre spevákov – chór – spravidla mužský, chlapčenský.

O tom, či ranokresťanské kostoly na Slovensku mali *sedací nábytok*, nemáme dostupné údaje. V gotickom chráme je už sedací nábytok zaužívaným zariadením.²⁹

Cirkevné dejiny obsahujú rad nariadení dotýkajúcich sa miesta veriacich na bohoslužbách, predovšetkým v starokresťanskom období, hoci neboli stanovené všeobecné pravidlá.³⁰ Tieto nariadenia rozlišovali veriacich podľa stupňov cirkevnej náboženskej prípravy i podľa pohlavia. Vzniklé úzy o deľbe pohlaví prisudzovali napr. mužom východ (t. j. bližšie k bohostánku), ženám západ (t. j. prídvernú časť lode). Iný zmysel za podmienky dodržania smeru bohostánku malo pravidlo, ktoré prisudzovalo mužom juh lode, ženám sever; ak išlo o chrám s galériami, mužom patrila loď, ženám galérie, ale i naopak. Vývinová tendencia v stredoveku však išla smerom uprednostňujúcim rodinné sedenie. Preto Tridentský koncil (1545-1563) obnovil nariadenie o deľbe pohlaví na bohoslužbách a regionálne synody v 15. storočí ho šírili vo svojich oblastiach.³¹ Takéto nariadenia zrejme vyplynuli z potreby obnoviť posvätnú vážnosť bohoslužieb, pretože meštianstvo návštevu kostola veľmi sprofanovalo.³² Pravdepodobne uvedené uznesenie Tridentského koncilu znamenalo poslednú vlnu cirkevných nariadení tohto druhu. Úzus rozdelenia lode medzi pohlaviami nachádzal u nás iba pozvoľné a diferencované uplatnenie.

V *mestských* kostoloch sa obchádzal najskôr preto, že tu ešte trvalo obdobie výstavby hlavných chrámov. Výstavba gotického kostola spravidla prebiehala po niekoľko generácií a spôsob finančného pokrytia stavby z darov obyvateľstva musel pokračovať i pri zariaďovaní interiéru. Bočné oltáre i časti lavíc, boli

²⁹ Bagin, A.: c. d. 1977, s. 48, 55. Napr.: v bardejovskom chráme sv. Egídia sa zachovali viaceré datované lavice. Taká je trojradová dvanásťsedadlová lavica miestneho senátu označená erbom mesta a vročením 1483. Údajne v nej senát sedával pred každým vynesením rozsudku nad previnilcom. Dodnes sa dochovala trojsedadlová lavica rodiny Augusta Ganza z roku 1492, tiež iná s vročením 1597. Kedysi tu bývala aj tzv. lavica kráľa Mateja... Z neskoršieho obdobia pochádzajú impozantné dva plus dva rady nedatovaných lavíc hlavnej lode. Kňazište je zariadené okrem "biskupského trónu" hlboko v apside dvoma radmi prístenných bohato zdobených neogotických lavíc z konca 19. storočia a zrejme staršou, ale nedatovanou lavicou t. č. pre kostolníka pri vchode do sakristie. In: Krpelec, B.: Bardejov a jeho okolie dávno i dnes. Bardejov 1935, s. 74.

³⁰ Bagin, A.: c. d. 1977, s. 55-56.

³¹ Špirko, J.: Cirkevné dejiny. Trnava 1943, s. 181. Nepodarilo sa nám síce získať priamy údaj o takomto nariadení v Uhorsku, ale Veit, L. A. v diele: Volkformes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter. Freiburg 1936, s. 84 spomína Eichstättckú Synodu z roku 1453, ktorá si deľbu veriacich podľa pohlavia želala.

³² Pozri k tomu napr.: Boccacio, G.: Žiaľ pani Plamienky. SPKK, Bratislava 1976; tiež Kuchowicz, Z.: Obyczaje staropolskie XVII. – XVIII. wieku. Łódź (bez udania roku), s. 115-118.

prestížnymi darmi určitých skupín obyvateľstva, cechových bratstiev, bohatých rodín alebo darmi pokánia jednotlivcov. Protihodnotu darov tvorilo miesto donátorov počas bohoslužieb. Spravidla zaujímali miesto pred “svojím” oltárom, vo “svojich” laviciach. Prestíž donácií zaradila chudobnejšie vrstvy obyvateľstva do prístenných, prídverných, dokonca i preddverných častí kostola (žobrákov). Súveké mesto takto vpečatilo do zariadenia i priestoru kostola obraz svojho stavovského rozvrstvenia (napr.: Bardejov, Levoča a iné). Tento obraz sa vo vidieckych mestách tradíciou uchoval viac-menej dokonca 50. rokov 20. storočia a neskôr v rokoch ustrnutého náboženského života prežíval do tej miery, že sa deľba veriacich podľa pohlavia v zasadacom poriadku mestských kostolov výraznejšie nepresadila ani potenciálnym prílevom veriacich z dedín.

Oproti tomu v *dedinských* kostoloch – ako ukazuje náš materiál – sa deľba veriacich podľa pohlavia striktne dodržiava. S nedodržiavaním tejto deľby a povedomím darcovského vzťahu k obsadzovanému miestu sa stretávame veľmi zriedka. Vo dvoch prípadoch sme zaznamenali zvyšky profesionálneho zoskupenia.³³

Reformácia zdôraznila predovšetkým auditoriálnu funkciu kostola; kazateľnica – v kalvínskej reformovanej cirkvi i obradný stôl – sa dostávajú do centra chrámového priestoru. Toto nové centrum prevrstvuje predchádzajúce úzy lúčovito sa uplatňujúcou hierarchiou miest. V kostoloch reformovaných cirkví (ev. a. v., ev. ref.) býva jeden rad lavíc umiestnený čelom ku kazateľnici, prípadne sú dva rady lavíc umiestnené čelom k sebe. Potreba ďalších bežných miest zvyšuje využívanie galérií na sedenie.

Otázka EAS neobsahovala doplnkovú požiadavku schematických nákresov s rozmiestnením kostolného sedacieho nábytku. Zodpovedné posúdenie odlišností zasadacieho poriadku, vyplývajúcich z tohto aspektu, sa preto z našej kompetencie vymyká. Ba čo viac, musíme počítať s tým, že už v samom súbore materiálu, s ktorým pracujeme, došlo k istému zotreniu rozdielov striktne formálnej povahy, viažucej sa k rozmiestneniu nábytku. Pritom sa domnievame, že zachytiteľné odlišnosti v spojení s konfesijnými rozdielmi spočívajú práve v tejto polohe. Vyhodnocovací kľúč sme podriadili tendencii materiálového súboru a stavali sme ho na ľudskom fenoméne zasadacieho poriadku.

Želali by sme si opísaný nedostatok aspoň v náznaku odstrániť. Preto prikladáme k textu niekoľko získaných schematických nákresov,³⁴ ktoré svojím spôsobom demonštrujú mieru konfesijných, prípadne lokálnych odlišností v materiáli.

³³ V rehoľnom kostole v Banskej Belej (EAS č. lok. 94) patrí pravá strana lode a chóru príslušníkom rodín baníkov a remeselníkov, ľavá strana lode a chóru príslušníkom roľníckych rodín. V Lazanoch (EAS č. lok. 89) sa iba v deň sv. Jozefa postavili remeselníci ako skupina pred oltár sv. Jozefa, svojho patróna.

³⁴ Schému usporiadania lavíc kostola v Hornom Jasene preberám od Šmakalovej, I.: *Integrálna dedina*. Praha 1936. Autorka sa v krátkosti venuje i zasadaciemu poriadku na s. 97-98. Ďalšie náčrty uviedli výskumníci EAS na margo otázky č. 129. Usporiadanie lavíc v Paludzi možno nájsť In: Polonec, A.: *Drevený artikulárny kostol v Paludzi*. Zbor. Slov. nár. múz., 64, Etnografia 11, 1970, s. 23-51.

Materiál EAS – mapy a ich textové doplnky – vonkajšia úroveň čítania znakového systému

Nie celý materiál atlasu sa pri zbieraní aj konkrétne datoval. Materiál analýzy patril do tejto skupiny. Jeho časové vymedzenie preto určujeme dodatočne, a to dynamickým medzníkom, t. j. do obdobia kolektivizácie poľnohospodárstva na dedine (2. polovica 50. a začiatok 60. rokov 20. storočia).³⁵ Vzhľadom na expresívnosť formy v obmedzenej frekvencii výročných návštev kostola zrejme zahŕňa obdobie až do konca 80. rokov. Materiál sumárne predstavuje údaje z dedinských kostolov rímskokatolíckych, gréckokatolíckych, pravoslávnych, evanjelických a v. i. reformovaných, pričom prvé počtom prevládajú.³⁶ Časť máp zahŕňa i doplnkový materiál získaný anketou, rozosielanou na národné výbory roku 1979; vzťahuje sa prevažne na medzivojnové obdobie a platí predovšetkým na miesta snúbencov v ohláškach.

Až na zanedbateľný počet, všetky zo skúmaných dedín mali vlastné kostoly. Založenie i cirkevnosprávne postavenie týchto kostolov má rozličné historické i statusové hodnoty. Raz ide o kostoly zemepanské či kláštorné, neraz starého dáta alebo o obecné stavby, prevažne historicky novšie. Inokedy ide o kostoly farské či filie, niekedy len o väčšie cintorínske kaplnky. Vcelku mizivé percento záznamov donieslo diferencované odpovede vzhľadom k cirkevnosprávne odlišným kostolom. V strediskových chrámoch sa dodržiavali zvyčajne tie isté princípy obsadzovania miest ako v ostatných, ibaže boli prevrstvené zoskupovaním veriacich aj podľa lokálnej príslušnosti. Výnimky tvorí niekoľko lokalít, kde sa údajne zasadací poriadok nedodržiaval (EAS č. lok. 22, 90, 121, 125, 146, 164).

Na mapách predstavujeme materiál prostredníctvom *reprezentačného výberu* z viacerých príčin. Keďže súbor charakterizuje zrkadlová nadväznosť údajov, uprednostnili sme tú skupinu dát, ktorá významovo i kartograficky zreteľnejšie predstavuje znakovú povahu javu, prípadne nás usmerňuje na jeho širšie kultúrne kontexty, alebo osobitne jasne odzrkadľuje formu. Nemapovali sme variabilné kontúry typov – týka sa to hlavne miest mládeže. Oproti tomu, snažili sme sa na mapy naniest' všetky podstatné odchýlky, hlavne tie, ktoré

³⁵ Pri tomto časovom určení sa opieram o širokou argumentáciou podopreté zhrnutie B. Filovej, ktorá uvádza vznik JRD (Jednotných roľníckych družstiev) v živote dedinskej pospolitosti za vnútorne pociťovanú kvalitu medzníkového charakteru. In: Výskum kultúry a spôsobu života družstevnej dediny v kontexte úloh slovenskej národopisnej vedy. Slovenský národopis, 27, 1979, s. 309-314.

³⁶ Pri vyhodnocovaní materiálu pociťujeme nespoľahlivosť a nekompletnosť štatistických údajov o príslušnosti obyvateľstva, resp. kostol k jednotlivým cirkvám. To vyplýva z toho, že konfesionálna štatistika, ktorú máme k dispozícii pochádza z roku 1919 (sic!) a tiež z toho, že súčasní slovenskí etnografi sú odborne nepripravení venovať sa náboženskej problematike, resp. nemajú vypestovaný cit pre výskumy tohto druhu.

možno považovať za formálny odraz všeobecnejších historických štruktúr. V samotnom texte sa venujeme tým prejavom, ktoré sme nevedeli preniesť na príslušné mapy.

Prvá mapa predstavuje základné princípy obsadzovania miest v priestore kostola. Je na nej vyhodnotená tá časť otázky, ktorá skúma typ formálnych schém zasadacieho poriadku cez činitele pohlavia. Mriežku veku, ktorá je v synchronii dynamizujúcim činiteľom schémy, sme nedokázali preniesť na mapu, a preto ju uplatňujeme v texte.

V súbore získaných dát sa *kategória veku objavuje vo dvoch zásadne odlišných rovinách*. Prvú rovinu predstavuje etický princíp najvyššieho rádu, ktorý určuje základné pravidlo zasadacieho poriadku. Starší človek má pred mladším prednosť na sedenie. Na formotvornej rovine je tento princíp upravovaný ďalšími zásadami, v ktorých sa uplatňujú iné hodnoty. Z hľadiska formy sa *pohlavie* uplatňuje pred druhou rovinou kategórie veku. Deľba medzi pohlaviami prebieha vo dvoch základných polohách: horizontálnej pravo-l'avej, kde pravá strana lode patrí mužom – ľavá ženám; a vertikálnej hore-dolnej, kde galéria patrí mužom (i starcom, ktorí keď sa už nevládali vyštverat' na chór, prestali chodiť do kostola; vlastný výskum) a loď ženám. Ženy potom obsadzovali v lodi oba rady lavíc.

Okrem uvedených schém sa vyskytuje v materiáli aj ďalšia forma, ktorá znamená predozadnú deľbu lode medzi pohlaviami, kedy muži sedia vpredu a ženy vzadu alebo opačne. Takéto riešenia sú však pomerne zriedkavé.

Druhá rovina kategórie veku sa v materiáli prejavuje jednotnou mriežkou obsadzovania miest podľa vekových skupín. Prirodzene akceptuje demografický cyklus obmieňaný priestorovými možnosťami kostola. Mriežka znamená predozadné posúvanie sa s pribúdajúcim vekom, pričom deti stoja najbližšie k oltáru a starí ľudia (muži i ženy) sedia v posledných radoch lavíc. Na mapu sú nanesené iné riešenia.

Miesto detí školského veku najbližšie k oltáru, teda vpredu, je všeobecne rozšírené. Výnimky tvoria údaje o školákoch – hlavne chlapcoch – na chóre predovšetkým u reformovaných (ev. a. v., ev. ref.) cirkví (EAS č. lok. 25, 37, 97, 109, 167, 213, 245), prípadne za oltárom u pravoslávnych (EAS č. lok. 232). Dostupná literatúra nespomína cirkevné nariadenia k tomuto bodu. Ľudové výklady o úze predných miest detí majú dva argumenty: praktický (deti sú pod dozorom kňaza a dospelým na očiach) a kresťansko-symbolický (tento sa opiera o symboliku sanktuária a dovoľáva sa napr. Evanjelia sv. Marka X. 13: "Nechajte dietky ísť ku mne, lebo takých je kráľovstvo Božie" a pod.). Keď ako súčiniteľa formy uvažujeme rovinu ľudovej viery, potom predné prestížne miesto detí vytvára opozíciu k neprestížnym miestam starých mužov a žien. Túto symbolickú tendenciu zachytáva zasadací poriadok tým, že formálne radí starcov najbližšie k historicky vyhradenému miestu morálnych a hospodárskych deviantov – prespanky a žobráci – do zadnej časti kostola.

Miesto žobrákov v zadnej časti kostola, prípadne predsieni (*žobráčni*) bolo do polovice 20. storočia všeobecné.³⁷

Pravo-lavá schéma vzťahu strán a pohlavia sa u *skupín mládeže* (mladšej i staršej) dodržiavala, no ich miesta boli v tomto ohľade voľnejšie. Vplývali na to jednak priestorové možnosti kostolnej architektúry, jednak skutočnosť, že človek v tomto období života častejšie menil svoj skupinový status. Tieto obmeny nachádzali svoj odraz i v zasadacích poriadkoch – popri základnej tendencii posunu dozadu s pribúdajúcim vekom – uplatňoval sa presun z jednej strany na druhú, prechod na boky, spredu dozadu, zdola na chór. U skupín dospelaj mládeže sa ako formotvorný motív presadila výstavnosť dievok a dobrý výhľad mládencov na ne. *Pravidlo, určujúce miesta mládencov na chóre je temer všeobecné*. Ak galériu (chór, emporu) obsadzovali i ďalšie skupiny mužov, potom sa často uplatnilo uhlopriečne umiestnenie skupín mládencov a dievok v priestore kostola.

Napokon v krátkosti zhrnieme ďalšie odlišnosti:

- *muži sedia vľavo, ženy vpravo*, patrí ku miestnym málofrekventovaným javom;
- *prestížne miesta prvých radov zaujímajú starí ľudia* oboch pohlaví (alebo len muži EAS č. lok. 213, len ženy č. lok. 53); toto riešenie sa objavuje sústredenejšie u maďarského obyvateľstva v povodí Dunaja, čiastočne i na Zemplíne, jednotlivito na Nitriansku, Spiši, Gemeri, Above i Šariši,³⁸
- *obsadzovanie predných miest mužmi v schéme predozadnej delby lavíc v lodi* sa uplatňovalo predovšetkým v lokalitách Spiša a severného Gemera, možno súvisí s baníctvom alebo pravoslávím;
- *špecifická predozadná delba* lode bez lavíc alebo len s lavicami vpredu pre mužov a vzadu bez nábytku pre ženy – “babinec”, bola rozšírená ešte v polovici 20. storočia v drevených pravoslávnych kostolíkoch na severovýchodnom Slovensku.

Nasledovná vrstva typologických odchýlok už zrejme súvisí s úbytkom celkovej prestíže cirkví. Do tejto skupiny možno zaradiť:

- *obsadzovanie predných miest ženami v schéme predozadnej delby lode*; toto riešenie pravdepodobne súvisí s uprednostňovaním nábožensky aktívnejšej skupiny obyvateľstva, teda žien.³⁹

³⁷ Pozri Bagin, A.: c. d., 1977, s. 49. Chrámová predsieň (nartex) sa vyvinula vo východokresťanských bazilikách staroveku. V tomto “predchrámi” sa zhromažďovali veriaci, ktorí nemali prístup do chrámu – teda katechumeni (prípravujúci sa na krst) a kajúcnici. Po zrušení katechumenátu v 7. storočí, nartex stratil svoj pôvodný význam, ale ako vidíme z nášho materiálu, miestami pretrval ako miesto pre žobrákov a kajúcnikov do polovice 20. storočia.

³⁸ Na Zemplíne vysvetľovali príčinu tohto zvyku z praktickej pohnutky kňazov, aby “zle počujúci” boli bližšie ku kňazovi (vlastný výskum – južný Zemplín 1992).

³⁹ Popisujúc svoju cestu po Slovensku v roku 1904 už Kálal píše o návštevnosti strediskového rímskokatolíckeho kostola v Kysuckom Rovnom: “Z kostela vychádzajú téměř samé ženy, nesouce si svazky léčivých bylin. Je právě neděle a svátek Nanebevzetí Panny Marie...” – Kálal, K.: Slovensko a Slováci. Praha 1905, s. 20; vlastne toto môže odzrkadľovať iné – drotárov na vandroch!

Zrejme z tejto hodnotovej vrstvy získavali miesta aj

– *mladí muži a mládenci v prídvernej časti kostola* (lebo napríklad, “aby si cez kázeň mohli výjsť zafajčiť”).

Opísané odlišnosti v úzoch kostolných zasadacích poriadkov majú niektoré samostatné typologické znaky; ako reprezentanti odlišných typov sa uplatňujú iba okrajovo, popri všeobecnej tendencii k jednotnému typu.

Druhá mapa je venovaná miestam mladých žien. Či *mladé ženy* sedeli, to záviselo od veľkosti kostola. Po vydaji spravidla zaujímali miesta za dievkami, čiže stáli pred-, medzi-, i popri laviciach. Odchýlky umiestňujúce dievky a mladé ženy do zadnej časti lavíc alebo na lavice, nachádzame predovšetkým v lokalitách, kde vpredu sedeli staré ženy, v gréckokatolíckych a pravoslávnych kostoloch stáli vzadu v babinci, ale pred staršími ženami.

Miesta dievok a mladých žien sa posúvajú aj so zmenami veku a sociálneho statusu. Ako rozlišujúci prvok medzi “mladými ženami po vydaji” a “mladými ženami” sa ukazuje obdobie po prvom pôrode.

Dotazník EAS zahrnoval aj ďalšie špeciálne otázky. Z údajov o dedení konštatujeme výrazný úbytok dedenia mužských miest.⁴⁰

U žien často tiež nešlo o *dedenie miest* v pravom slova zmysle, ale o prisadnutie si dcéry k matke (EAS č. lok. 84, 124, 144, 152) alebo nevesty ku svokre (EAS č. lok. 11, 17, 26), prípadne na jej stranu lavíc (EAS č. lok. 168). Zjavné dedenie lavíc sa najdlhšie uchovávalo tam, kde sa lavice kupovali (zvyčajne na jeden rok) a kde žili pamätníci výstavby alebo rekonštrukcie kostola.

Tretia mapa je venovaná *miestam pre osoby so zvláštnym statusom*. Naše otázky boli k tomuto problému kusé a zhrnujúce. Zaznamenané boli reminiscencie na dedičné lavice šľachtických, resp. váženejších zemianskych rodín. Od polovice 19. storočia, ako sa rozpadávali alodiálne majetky na veľkostatky, noví majitelia získavajú i kostolné lavice bývalého panstva, prípadne si zriaďovali vlastné sedadlá.

Sporadické sú aj údaje o osobitných miestach, ktoré vyplývali z profesionálneho postu či inej osobnej funkcie jednotlivca. Pozoruhodnejším je výskyt miest remeselníkov, ktorí sa zriedľuje a stráca smerom na východ Slovenska.

K materiálu o laických funkcionároch miestnych cirkevných spoločenstiev treba uviesť, že na udržiavanie ich čestných lavíc sa väčšmi dbalo u reformovaných (ev. a. v., ev. ref.) cirkví. Koncom 50. rokov však aj u nich došlo k postupnému stieraniu rozdielov, predovšetkým prostredníctvom nariadení biskupských úradov. Uvedené sa rovnako vzťahuje i na miesta pre rodinu farára, ktorá si začala sadáť síce do predných lavíc, ale medzi ostatných cirkevníkov.

Vcelku sa zdá, že na “stavovské” rozvrstvenie sa dbalo dlhšie v

⁴⁰ V súbore materiálu sa výslovne iba štyrikrát uvádza, že syn zaujímal miesto po otcovi (EAS č. lok. 12, 23, 177 a 237).

protestantských chrámov; regionálne zas v západnej časti Slovenska.

Keďže sme sa nepýtali, materiál nás neinformuje o praxi obsadzovania miest, t. j. či do skupinovo vyhradených lavíc sa sadá podľa príchodu do kostola. V skupine veku sa však zdá, že sa spravidla uplatňoval nárok na miesto podľa majetnosti; tradične akceptovaným argumentom prednosti v zasadačom poriadku bola výška príspevku rodiny na cirkev.

Mapa štvrtá. Konfrontácia údajov ukazuje, že zaznamenané typologické odchýlky viac-menej korešpondujú s konfesionálnou provenienciou kostolov takmer tak, ako sú lokality ich výskytu poznačené inonárodnou príslušnosťou obyvateľov (Maďari, Nemci, Rusíni, Ukrajinci). Naproti tomu, u slovenského etnika je zjavný silný nadkonfesionálny trend k jednotnému typu. Odchýlky zistené vo viackonfesionálnych obciach boli viac-menej na úrovni lokálnych zvláštností, ale, žiaľ, tie atlasový výskum nedokázal zachytiť dostatočne súmerateľne.

Do otázky č. 129 EAS boli zahrnuté i dve zvláštne znakové situácie, a to: miesto snúbencov v ohláškach a miesto prespanky. Cez prizmu zasadačieho poriadku kostola tvoria obe otázky jeden významový celok, vybudovaný na ženských vlastnostiach, značiacich v prípade snúbenice *panenskú čistotu* a v prípade prespanky *dievocké materstvo*. Snúbenec je značený iba na úrovni výrazu osobných znakov – v odeve.

Mapa piata, snúbenci v dobe verejných ohlášok, je koncipovaná nielen na základe atlasových otázok o miestach snúbencov v kostole. Mapu doplňuje i materiál ankety o ich prítomnosti na jednotlivých ohláškach, o znakoch v odeve a pokrývke hlavy, ktorý tematicky doplňuje pôvodné údaje.

Verejné ohlášky ako historická forma, mali predovšetkým spoločenskú funkciu. Cieľom ohlášok bolo zverejnenie sobáša za tým účelom, aby prípadné manželské prekážky mohli výjsť najavo. Ohlášky vykonával farár, príslušný podľa miesta bydliska snúbencov. Mali byť tri, vyhlasované vo sviatkoch (v nedeľu) a mala sa po nich vyčkat' určitá lehota. Ohlášky mohli byť odpustené, prípadne skrátené vo zvláštnych prípadoch a za osobitné poplatky.⁴¹

Najbežnejšie sa stretávame s vynechaním prvých ohlášok a to sme naniesli na mapu. Vyznačili sme aj výskyt neúčasti snúbencov na všetkých troch ohláškach. S účasťou sa vyskytujúce znaky neúčasti, zvyčajne znamenajú prípady gravidných snúbeníc. Poverová argumentácia pre vynechanie, resp. nevynechanie ohlášok sa zdôvodňuje ako úkon pre zabezpečenie prosperity detí v manželstve. (Např.: "Vlastné ohlášky nesmieš počuť/musíš počuť, aby ti deti neohluchli" a pod.)

V ritualistickom kontexte treba ohlášky považovať za druh očistného ceremoniálu svadobného obradového celku. Materiál ukazuje, že v ľudovom

⁴¹ Ohlášky boli zavedené už v roku 1215 na IV. leteránskom sneme; budínsky cirkevný snem v roku 1297 výslovne aplikoval toto ustanovenie aj na Uhorsko. Trvalo však dlho, kým sa ohlášky ujali. Luby, Š.: Dejiny súkromného práva na Slovensku. Bratislava 1946, s. 263.

prostredí sa obradová súvislosť ohlášok a sobáša rozvíja a dotvára v znakoch odevu a pokrývky hlavy. Tieto znaky sú si často v oboch situáciách veľmi blízke, alebo dokonca totožné. V minulosti neraz chodila snúbenica na ohlášky oblečená už ako mladucha.

Osobitné miesta vyznačujúca tendencia kostolného zasadacieho poriadku výrazne určovala snúbeniciam. Takéto miesta pre snúbenca zaznamenal výskum k EAS iba v lokalitách č. 8, 26, 41, 68, 90, 124, 134, 173, 179, 193, 198 a 215. Z toho dvakrát stáli snúbenci spolu č. lok. 90, 173.

Dievky v ohláškach stáli buď na vyznačenom mieste v interiéri kostola všetkým na očiach, alebo uprostred svojich rovesníčok, resp. “medzi družičkami” – EAS č. lok. 8, 106, 179, 183, 200. Niekde sa zdôrazňuje prechodovosť ich stavu a stoja na pomedzí skupín slobodných a vydatých. Iba v troch prípadoch sme zachytili, že stoja na osobitnom mieste vzadu – EAS č. lok. 206, 208, 211; ide o lokality gréckokatolícko-pravoslávne. Na mapu sme naniesli iba prípady, keď sedia v prvej lavici a najslávnejšiu formu – keď stoja pred oltárom.

Napokon aj spôsob ďalších riešení umožňuje podobný prejav: dievka v ohláškach môže byť prvá medzi dievkami stojacimi pred lavicami alebo prvá v rade mladých žien na začiatku prostrednej uličky a pod.

Mapa šiesta – *prespanky v kostole*. Jej členenie na zvyky pred pôrodom a po pôrode umožnil materiál ankety, ale mapa zahrnuje aj pôvodný materiál EAS. Pri obsahovo protichodných údajoch som uprednostnila expresívnejšie. Dôvody k tomu nachádzam v tom, že materiál zahrnuje pomerne široký časový úsek, v ktorom sa mohli vyskytnúť ako jednotlivosti obe formy, normálna i trestná, dokonca i v tej istej lokalite. Je to vcelku pochopiteľné – veď makroštatistika zaznamenáva silnú tendenciu (prinajmenšom vedomie) existencie starej formy, t. j. osobitného miesta pre prespanky.

Forma trestu osobitným miestom – stáť na potupnom mieste – je typicky stredovekou formou trestného práva a nemala len cirkevný, ale aj civilno-právny formálny dosah. Bola súčasne znakom straty cti a formou pokánia.⁴²

Kým prejdeme k jednotlivým údajom na mape, musíme upozorniť, že nejasnosť (dvojznačnosť) sociálneho postavenia prespanky – v období trvania tradičného odevu – našla svoj značiaci odraz i v konkrétnych jeho súčastiach, ale najmä v účese a pokrývke hlavy. Pritom sa mohla uplatňovať značná lokálna variabilita (napr. prespanka musela mať na hlave šatku, inde ju nesmela nosiť a pod., popritom, že účes už musela mať ženský, namiesto vrkoča kont). Žiaľ, túto líniu sme nedoskúmali ani anketou. Uvedené odlišujúce prvky boli napriek miestnej významovej premenlivosti bežne zaužívané a uplatňovali sa i v tých lokalitách, kde sa už pred časom upustilo od osobitného miesta pre prespanku v kostole.

⁴² V civilnom práve bol systém deliktov, ku ktorým patril i trest vystavenia na potupnom mieste v platnosti až do roku 1848. Luby, Š.: c. d., s. 231.

O znakoch “nešla do kostola” treba zrejme uvažovať ako o prechodnej fáze odzrkadľujúcej posun náboženských motívov do úzadia. Osobná hanba prevládala nad nutnosťou nevynechať nedeľné cirkevné obrady, pri ktorých by bolo treba stáť na osobitnom mieste. (Tento jav súčasne snád' možno považovať za prejav oslabenej súdržnosti komunity.)

V období *pred pôrodom* zaznamenávame zásadne častejší výskyt osobitných miest pre prespanku. *Po pôrode* (a po vádzke) sú tieto miesta “umiernené” sedením v zadných ženských laviciach (“Kým sa hanbila, sedela vzadu, neskôr si už sadla k mladším ženám.”).

Spomínali sme už pri dokladoch o miestach pre najmladšie ženy a dievky, že sa obyčajne tieto skupiny striktné od seba neoddeľovali. To znamená, že obe riešenia, t. j. *prespanky stáli/sedeli medzi dievkami a stáli/sedeli medzi mladými ženami* sa v realite miesta približujú.⁴³

Prvé riešenie, vcelku prekvapujúco rozšírené, i keď nie prevládajúce, treba zrejme považovať za prejav maximálnej tolerancie a môže napríklad znamenať, že síce ide o dievku- matku, ale záväzok voči dieťaťu preberajú jej príbuzní, zvyčajne rodičia.⁴⁴

V druhom riešení – keď sedia medzi mladými ženami – nachádza ohlas predovšetkým biologická realita postavenia prespanky, korešpondujúca akýmsi spôsobom s rytmom veku uplatňujúcim sa v kostolnom zasadacom poriadku.

V texte k prvej mape sme uviedli, že v prípade miest starých žien, prespaniek a zadnou časťou kostola ide o prejav jediného sémantického radu s negatívnym zafarbením. Keď však zvážime obe formálne riešenia na rovine reálneho života, potom miesto prespaniek pri starých ženách znamená predsa len vyšší stupeň tolerancie voči tomuto priestupku (aspoň v tomto storočí).

Pre úplnosť dodávame, že materiál EAS doniesol jeden jediný prípad o mieste prespanky vpredu “pod večným svetlom” (EAS č. lok. 62).

Konfesionálna konfrontácia v tomto bode vykazuje ako tradičnejších rímskych katolíkov, gréckych katolíkov a pravoslávnych, i keď zachytené formy osobitných miest neboli zaužívané iba u nich (napr. Lišov, ev. a. v. Hont. M. Sigmundová). Je však nesporné, že na kontinuovaní tohto zvyku mali osobitný podiel kňazi, ktorým cirkev dávala právo i povinnosť udeľovať pokánie. Tu zrejme pramení i pomerne rozšírený zvyk trestať matku cez dieťa, a to zapísaním mu zriedkavého mena pri krste.

Mapami a ich slovným sprievodom sme sa pokúsili oboznámiť čitateľa s výskumnou správou o materiáli, ktorý k danej téme sústredili práce pre

⁴³ Podľa osobného rozhovoru s kolegyňou L. Chorváthovou: Keď dievka porodila, stala sa z nej “závitka”, “ani dievka – ani žena”. Vlastná krstná matka šestonedielku zavila do šatky, aby mohla ísť na vádzku. Bolo to nutné, lebo inak svojou “nečistotou” ohrozovala okolie. Riečnica – Harvelka, 1. polovica 20. storočia, výskum 70. roky.

⁴⁴ S opísaním riešenia postavenia mladých slobodných alebo rozvedených matiek t. j., že dieťa v prípade manželstva (nie s otcom) zostáva u starých rodičov, sa v súčasnosti stretávame napr. v Gemeri (vlastný výskum v rokoch 1967-1973). Spoločné miesto panien a vdov – zrejme mladých – je známe aj za starokresťanského obdobia. Pozri Bagin, A.: c. d. 1977, s. 56.

Etnografický atlas Slovenska.

Zaujímavým a užitočným cieľom by bolo kultúrohistorickým aspektom ďalej kompletizovať získaný materiál smerom do minulosti i vzhľadom k súčasnosti. Naším cieľom je však iné. Chceme sa pokúsiť vyťažiť z daného materiálového súboru maximum informácií ku globálnej charakteristike kultúry, tej kultúry, ktorej je jav prejavom.

Analýza charakteristík znakového systému. Princípy kultúry

Nosné kontexty javu – tradičné sídlo a sídlo boha

Prvú časť úvah sme zhrnuli tým, že kostol bol našimi predkami prijatý ako samozrejmé centrum života obce, stredisko jej konfrontácie s bohom, so sebou, svojimi mŕtvymi i ďalším svetom. Uvedené však iba čiastočne osvetľuje, prečo boli kostoly v štruktúre sídla tradičného typu dominantou. V našom štúdiu materiálu sme došli k miestu, kde sa bez religionistiky ďalej nemožno pohnúť. Až prostredníctvom jej výsledkov môžeme doplniť chýbajúci zmysel zachytených prvkov kultúry a dostať sa k vnútorným charakteristikám javu.

Religionistika dopĺňa vysvetlenie predovšetkým tak, že vnáša do doterajších údajov kategóriu *sacrum*, posvätnosť. V súvislosti našich kontextov o kategórii *sacrum* hovorí Mircea Eliade: “*Sacrum* vo svojom prejavovaní sa ontologizuje svet. V priestore jednoliatom, nekonečnom, neohraničenom, v ktorom niet žiadneho oporného bodu, v ktorom nemôže byť žiadnej reči o usmernení, hierofánia (elementárna posvätnosť) vyjavuje absolútny “stály bod”, “miesto stredu”, “centrum” ...Skúsenosť objavenia idey svätého priestranstva usmerňuje zorientovanie sa v chaotickej rovnorodosti, dovoľuje nadobudnúť “stály bod” pre “stvorení sveta”, čím umožňuje žiť *skutočným*, naozajstným životom. Ale každé toto *skutočné* usmernenie prestane existovať, keď “stály bod” nemôže čerpať z tohto jediného, svojím charakterom ontologického statusu; ono usmernenie vzniká a zaniká súčasne s každodennými potrebami.”⁴⁵ Znamená to tiež, že toto *sacrum* sa objavuje ako skutočná hodnota skutočných potrieb tej spoločnosti a tej kultúry, ktorá s ním počíta.

Kostol sa stavia ako stánok boží, ale elementárnou motiváciou výstavby kostola bolo vlastne stiahnutie boha k sebe a prostredníctvom neho získať centrum, dostať sa do centra vesmíru – byť v jeho stredovom dianí, dosiahnuť to dobre známe MY (+) – oni (–).

Byť v strede všehomíra je nevyhnutné preto, aby sa sídlo stalo *jediným* a ako také *stálym*. Takým, kde možno žiť a plodiť ďalšie generácie bez akejkoľvek újmy z okrajovosti sídla; takým, kde sa môže plne rozvíjať ku kontinuovaniu života prepotrebný skupinový – vlastne lokálny – suicentrizmus. Tento druh skupinového suicentrizmu je stabilným funkčným prvkom ľudovej kultúry.

⁴⁵ Eliade, M.: *Sacrum – mit – historia*. Wybór esejoj. Warszawa 1970, s. 62-63.

V ďalšom texte ho budeme označovať pojmom *sídelný princíp*.

V našej literatúre posledných rokov Soňa Švecová v knižnej publikácii “Kopanice sídla a dedina” vynikajúcim spôsobom zachytila diferencovanú kultúru sídel – a sídelnú psychológiu – cez štúdium spoločenských vzťahov plynúcich z opozície: dedina, centrum sveta – kopanica, okraj sveta. Dokonca uvádza jeden priamy príklad i k nášmu problému. Popisuje ako k ideológii centra pretendujúcej kopanici prestížne pomohla kaplnka a občasné letné usporiadanie bohoslužieb pred ňou.⁴⁶ Napokon príkladom uvedených potrieb je výstavba dedinských kostolov na Slovensku v 20. storočí.⁴⁷

Vedúci typ – väzby formy a obsahu

Fenomenálna charakteristika zasadacieho poriadku dedinského kostola má niekoľko “typov”. Nás zaujíma ten, ktorý smeruje k všeobecnosti, t. j. riadi sa deľbou podľa pohlavia a orientuje sa hodnotami veku predozadné v zmysle biosociálneho vývinu jednotlivého človeka.

O zasadacom poriadku tohto typu môžeme hovoriť, že vzniká zo *sídelného princípu*. Sídelný princíp síce už aj na tejto úrovni tvorí štruktúrny základ súboru znakov obohatených o kategóriu *sacrum*, ale v jeho obsahu sa ako konkrétne (nižšie) charakteristiky uplatňujú i hospodársky znakové činitele pôsobiace v sídelnej komunite, napr. v zmysle prvý/posledný statusom v skupine pohlavia a veku. Ide o mikroštatistické charakteristiky, ktoré materiál EAS síce nedokázal zachytiť, ale vieme, že v systéme fungujú – v tolerancii, ktorú pripúšťa sídelný princíp. Za určitých okolností majú tieto hospodársko-sociálne činitele silu narušiť, resp. rozrušiť všeobecnú formu. Spôsob akým k tomu dochádza sa pokúsime predstaviť si na príslušnom mieste štúdie.

Oproti uvedenému nedostatku, materiál EAS dokumentuje, že tzv. sídelný princíp je temer všeobecne prijímaným úzom konkrétnych variantov zasadacích poriadkov dedinských kostolov na Slovensku, a to bez ohľadu na konfesijnú rozdrobenosť. Z toho vyplýva, že *v mriežke kultúry treba tento jav zvažovať ako zvláštny prípad, ktorý sústreďuje akési špecifické, zjednocujúce prvky – zrejme*

⁴⁶ Citujem: “K zjednoteniu obyvateľov štálov prispelo aj organizovanie nedeľnej omše na štále. Pri tomto podujatí má zas prvenstvo Bresovo ako najväčší spomedzi odľahlých štálov v chotári. Podnet k tomu, aby sa z času na čas slúžila omša na Bresove a nie v dedinskom kostole, dala rodina Bukurovcov. Bukurovci patrili k zámožnejším gazdom a Bresovo a členovia ich rodiny zastupovali svoj štál aj v obecnej správe. Keď otcovi dnešnej strednej generácie Bukurovcov ‘Pán Boh z tej vojny domov pomohol’ postavili po prvej vojne na svojom pozemku poniže Bresova kaplnku. Pri posviacke Bukura ženil zároveň svojho syna, no kaplnku považujú Bresovania skôr za vlastníctvo štálu než za rodinný majetok Bukurovcov. I keď Bresovania nepomáhali pri stavbe kaplnky, starajú sa o jej údržbu a výzdobu, a keď sa na Bresove slúži omša, Bresovania sa pokladajú za hostiteľský štál pre ostatných farníkov...” Švecová, S.: Kopanice sídla a dedina. Praha, Univerzita Karlova 1975, s. 123.

⁴⁷ Prínosný materiál k problematike v kontexte iného študijného programu uvádza Kandert, J.: Členství v totálných skupinách a chování jednotlivce. Praha, MS Kandid. diz. práca 1969. Povedané potvrdzuje vývoj po roku 1989, kedy napriek hospodárskej mizérii na Slovensku (vlastne vo všetkých postkomunistických krajinách) došlo doslova k “erupcii” výstavby kostolov – bez ohľadu na konfesijnú príslušnosť staviteľov.

znaky domácej, ľudovej svetonázorovej koncepcie. Ako, kde a v čom sa tieto vlastnosti prejavujú, sa pokúsime nájsť prostredníctvom prvkov formálnej analýzy.

Za poznávacie východisko považujeme funkčnú danosť chrámu. V tradičnej náboženskej etike je kostol svojou podstatou určený za miesto *symbolického* stierania, lámania i prieniku priestorových, časových a sociálnych bariér. Prejavuje sa táto jeho funkcia i v zasadačom poriadku? Zrejme áno. I napriek tomu – vlastne práve preto – že sa na praktickej rovine striktné dodržiavajú práve priestorové, časové a sociálne vymedzenia; to všetko zato, aby sa ono symbolické dianie mohlo odohrať.

Z predchádzajúcej úvahy vyplývajú pre nás dve veci:

1. že daný typ zasadačieho poriadku *globálne* podlieha symbolu;
2. že *formálne* ťaží z prieniku viacerých rovín kultúry.

Ak teda chceme rozumieť forme zasadačieho poriadku, musíme prijať hru hodnôt obsahu a pokúsiť sa odhaliť symbolické významy, vlastne formálne momenty prieniku uplatňujúcich sa hierarchií kultúry. Pokúsime sa teda identifikovať spoluprácu sídelného, obradového a mýtického, aby sme odhalili mieru týchto zložiek v hodnotových orientáciách nositeľov kultúry, ktorej skúmaný jav patrí.

Pýtajúc sa po umiestnení jednotlivých skupín veku, zahrnuli sme do otázky všetko obyvateľstvo lokality. Lenže spravidla lokálna skupina ako celok navštevuje kostol len vo sviatočné dni, v nedeľu, prípadne výročné sviatky. Teda, kým na všeobecno-cirkevnej úrovni ide o kostolnú komunitu veriacich, v našom jave je dôraz položený na lokálnej (sídelnej) totalite skupiny veriacich. Zdvojenie úrovni je zřejmé. Upozorňuje nás na skutočnosť, že *sme povinní uvažovať už nielen o dedinskej komunite účastnej na obrade bohoslužby, ale aj o obradnej komunite dediny.* Vieme, že obradnosť špeciálneho obradového času bohoslužby sa znásobuje obradnosťou kalendárneho času: nedeľa – veľká omša, výročné sviatky – slávnostná omša a pod., a zasadačí poriadok sa formuje v jeho symbolickej návaznosti. Vymedzuje striktné miesta nie jednotlivcom, ale predovšetkým vekovým skupinám prezentujúcim elementárnu demografickú zostavu (štruktúru) sídelnej komunity. Tento prejav kultúrneho zvnútornenia stavovsky homogénnej sídelnej komunity si vyžaduje osobitnú historiografickú pozornosť.

Podľa akého hodnotového kľúča dostávajú miesto jednotlivé skupiny? Pre odpoveď sa treba vrátiť trochu naspäť.

Už pri typologickom popise javu sme boli nútení rešpektovať symbolické hodnoty plošných a priestorových vzťahov ritualizovaného interiéru kostola. Zaznamenali sme pritom hodnototvornú činnosť určitých kategórií. Teraz ju budeme chápať ako formotvorný prejav princípu, ktorý možno nazvať *mýtickým*.

Tzv. *mýtický princíp* považujeme za prejav elementárneho svetonázorového systému. Jeho činnosť si možno predstaviť tak, že funguje cez prisudzovanie pozitívneho (+) a negatívneho (–) registrovaným prvkom javového sveta.⁴⁸ Tým vzniká jednak vzťažná štruktúrna jednota protikladných dvojíc vecí a javov, jednak štruktúra vecí a javov s totožnými hodnotami, ktoré možno zamieňať, resp. sa zamieňajú na základe príbuznosti znamienok.⁴⁹

Východiskovým bodom členenia vnútra kostola sa stal bohostánok, pretože popisná hodnota miest sa utvárala cez vzťahy k nemu. Tak vznikla symbolická hierarchia miest s pozitívnym a negatívnym nábojom, ktorú zaznamenávame ako protikladné dvojčleny + – : vpredu/vzadu, vpravo/vľavo, v strede/na boku atď. Neskorším funkčným rozšírením lode pribúda i galéria pre veriacich (chór). Konkrétny plán symbolicky diferencovaných miest plochy kostola sa však rozširuje iba o *abstraktnú* hodnotu priestoru. Zrejme z toho získava galéria symbolickú hodnotu “hore” a lodi sa prisudzuje hodnota “dole”; teda pribúdajúca galéria sa neodvodzuje zo vzťahu hlavný/vedľajší, uprednostňuje sa vzťah hore/dole.⁵⁰ A loď kostola zostáva i naďalej formálnym centrom diania obradu i diferenciacie miest.⁵¹ Keďže v lodi dochádza k významovej extrapolácii zasadacieho poriadku, môžeme zanedbať ako nepodstatné rozlišovanie miest na galérii. Môžeme tak urobiť i z toho dôvodu, že sa pri diferenciacii miest galérie uplatňujú v rámci zúžených možností kritériá pôsobiace v lodi (pozri archív EAS).

Do plánu takto diferencovaných miest kostola sa dedinské spoločenstvo veriacich vsúva podľa konkrétnych hodnotových kritérií. Takých, aké prisudzuje jednotlivým skupinám veku (i pohlavia). Keď zanedbáme ostatné riešenia (pozri zvláštnosti na mape č. 1) a sústredíme sa na prevládajúce, vidíme, že s pribúdajúcimi rokmi – ako ubúda obradotvorný potenciál jednotlivca – sa veková skupina, do ktorej patrí, dostáva za svoj obradový zenit a posúva na formálny okraj obradového diania – do zadnej časti kostola.⁵² Získaná predstava nás približuje k činnosti ďalšieho, určite svojbytného hodnotiaceho kritéria. Prejav tejto určenosti si označíme pojmom *obradový princíp*.⁵³ – Úbytok

⁴⁸ Problematikou rozčleňovania a priradovania vecí a javov v slovanskom i širšom merítku, v zornom uhle archaického religiózneho systému sa zaoberajú sovietski autori Ivanov, V. V. – Toporov, V. N.: Slavjanskije jazykovyje modelirujuščije semjotičeskije systemy. Moskva, Nauka 1965, a Ivanov, V. V. – Toporov, V. N.: Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej. Moskva, Nauka 1974.

⁴⁹ Plastický pohľad na diferencované “konceptuálne osi” poznávania, organizácie a zhodnocovania sveta prírody a človeka možno nájsť u autorov Ciolek, T. M. – Oledzki, J. – Zadrożyńska, A.: Wyrzeczyisko o świętowaniu w Polsce. LSW 1967, s. 84-89.

⁵⁰ Riešenie, ktoré takto zaznamenávame, nevychádza zo špecifiky kultúrneho priestoru kostola s vlastným centrom celebrowania obradu, ale predstavuje mechanické – zrejme ľudové – včleňovanie hodnôt *sociokozmu* do novej priestorovej situácie, čo znamená, že galériu spravidla obsadzujú muži.

⁵¹ V starokresťanských kostoloch s galériami – zrejme podľa židovského vzoru – muži zostávali v lodi, ženy mali miesto na galériách. Bagin, A.: c. d., 1977, s. 56.

⁵² Z tejto súvislosti vyplýva, že si treba osobitne diferencovane všímať účasť jednotlivých vekových skupín i skupín pohlavia v obyčajových reláciách rodinného a výročného obyčajového cyklu. Ba možno nie len tam, ale v celom ontologickom cykle v makroštatistickom súbore podobných kvalít, ako je materiál tejto štúdie.

⁵³ V našej literatúre sa používajú pojmy obradový a obyčajový. Sama používam v odlišných významoch obidva.

obradotvornosti prisudzuje jednotlivcovi negatívny náboj a radí ho “dozadu”, kým deti, ktoré jej majú najviac, získavajú miesto “vpredu”. Takto zaznamenávame ďalší protikladný dvojčlen deti/starci (inak: mladost'/staroba) a konštatujeme pribúdajúcu/ubúdajúcu spoluprácu *mýtického* s obradovým princípom. Spolupráca obradového a sídelného princípu sa zas vyjavuje ako vlastná formotvorná línia (tendencia) zasadacieho poriadku a sleduje *obradový potenciál komunity*.

S vyvrcholením formotvorného pôsobenia obradového princípu na zasadací poriadok sa stretávame vo variantoch, kde sa uplatňuje osobitné miesto pre pannu-snúbenicu v ohláškach (pozri mapu č. 5). Celková forma sa teda završuje exemplárne *obradovým statusom jednotlivca*.

Zhrnúc konštatujeme: tzv. obradový princíp sa extrapoluje na viacerých rovinách: na úrovni jednotlivca, vekovej skupiny i komunity – vo forme, a zrejme i obsahu. Obsah javu však bude významovo nejako špecifikovaný, dosiaľ sme ho nedokázali zistiť.

V kontexte predošlých úvah sa stáva významnou táto otázka: Prečo sa značiaci princíp obradovosti extrapoluje temer výlučne cez ženský pól snúbencov?

Panna-snúbenica v ohláškach stojí pred oltárom, nezriedka už oblečená vo svadobnom odevu. Zdalo by sa teda, že pre vymedzenie osobitosti jej miesta výdatne pracujú estetické kategórie, vyzdvihujúce ako zvláštnu hodnotu ženský obradový odev a mladé ženstvo vôbec. Je to táto línia úvah pre nás na tomto mieste smerodajná? Všimnime si mládenca v ohláškach. S takto vypuklým osobitným miestom pre neho sa v materiáli vôbec nestretávame – hoci – nezriedka je aj on označený odevným obradovým znakom, pierkom na klobúku, resp. na prsiach. Z toho môžeme usudzovať, že rovina odevu, čiže úroveň osobného znaku, nemá v skúmanom jave štruktúrotvorný význam.⁵⁴ Oproti tomu, už pri typologickom popise sme si všimli, že pohlavie tento význam má. Mužom patrí pravá strana lode, ženám ľavá strana alebo mužom patrí galéria, sú hore, ženám patrí loď, sú dole. Náväznosť miesta a pohlavia dokumentuje nanovo akceptovanie mýtického princípu, a to znamená, že mužom sú prisudzované pozitívne hodnoty, ženám negatívne. Týchto hodnôt – ako základných – nie sú pozbavení ani snúbenec/snúbenica. Uvažujeme, že ak sa nám podarí pochopiť rozpor symbolických hodnôt ženského pohlavia, ktorý sme práve zaznamenali, dokážeme zistiť aj symbolický obsah zasadacieho poriadku v kostole, resp. svetonázorovú koncepciu, ktorá ním vládne.

Pojem obradový (obradovosť) buduje na pláne vnútorných charakteristík obyčajových javov; pojem obyčajový (obyčajovosť) buduje na pláne ich vonkajších – zvykových – charakteristík. Je zřejmé, že v určitých aspekoch významy oboch pojmov splyvajú – v iných – reprezentujú odlišnosť javov či cieľov. Obradovosťou sa vyjavujú funktoary kultu (idey), obyčajovosťou sa vyjavujú funktoary obradu (behaviorálneho vzoru kultu); zvykmi sa naplňajú obyčaje.

⁵⁴ To však vôbec neznamená, že sa uvedeným tvrdením popiera formotvorný vklad motivácie výstavnosti odevu a osobnej prestíže z roviny reálneho života (roviny tzv. konkrétnych funkcií).

Je všeobecne známe, že keď má jednotlivec vstúpiť do obradového diania, musí prejsť očistným ceremoniálom. Ale žena, ako bytosť s negatívnymi hodnotami, musí, zdá sa, svoju čistotu obhajovať navyše, čiže osobitne pred zrakom celej obradnej komunity. Ak je dievka snúbenica “panna”, stojí vpredu na čestnom mieste symbolickej čistoty – ak je dievka prespanka, stojí vzadu, na symbolickom mieste nečistoty, pohany (pozri mapu č. 5).

I ďalší prejav špecifikujúceho sa symbolického obsahu zasadacieho poriadku zaznamenávame skrz ženy, v materiáli o miestach mladých žien (pozri mapu č. 2). Miesto žien po vydaji sa nevelmi odlišuje od miest dievok, lebo zmena spočíva len v posuve za slobodné rovesníčky a neskôr ustúpením miesta mladšej vydajom. Nezvyčajne častým zjavom je však zaujímanie miest v prostrednej uličke lode vedľa jednej, či oboch strán lavíc. Pri tomto sa núka do osobitnej pozornosti to, že mladá žena – ak si sadá do lavíc medzi matky – tak zvyčajne až po prvom pôrode.

Z formy vyplýva, že môžeme uvažovať o *ženskej predozadnej osi lodou* v poradí: panna čistá – snúbenica, matka v očakávaní – panna nečistá – prespanka (pozri obrázok so schémou).

Je otázne či chceme a môžeme o tejto osi uvažovať ako o zvláštnej symbolickej *osi života*. Oproti tomu, zo samotného popisu miesta vyplýva, že vzhľadom k okruhu veriacich zaujíma prvôstka, mladá žena v prvej nádeji, centrálné miesto v obradnej komunite sviatočnej bohoslužby. Je to iba náhodná súhra významov alebo vplyv zavedenia mariánskeho kultu, či špeciálne tu obsahovo spolupracuje hodnotová ambivalentnosť ženy, gravidnej ženy a ambivalentnosť obradu?! V každom prípade je takto ženina prvá nádej sledovaná a očakávaná zrakom celej kostolnej komunity.

Prikláňame sa k vysvetleniu, že v symbolike miesta prvôstky nachádza uplatnenie symbol obnovy formy a zároveň kľúčový element obsahovej výpovede javu, ktorým je: *sacrum kontinuovania sídelného spoločenstva*.

Zhrneme – *prevládajúci typ zasadacích poriadkov dedinských kostolov na Slovensku vzniká z orientovanosti sa na trvalosť sídla, pretože spoločenstvo ako nositeľ tejto kultúrnej formy sa riadi hodnotami vedúcimi k zabezpečeniu Dobra (prosperity) pre sídelnú komunitu*.

Medzi formálne otvorenou kostolnou komunitou veriacich súčasného veľkomesta a kostolnou komunitou veriacich, ktorú reprezentuje náš materiál, je nesporný rozdiel. Zrejším vonkajším znakom rozdielu je v prvom prípade neštruktúrovaný, vlastne vnútorne nestabilizovaný zasadací poriadok, v druhom prípade opak.

Tento rozdiel najskôr vyplýva z diferencovane prežívaných podstatných črt aktu viery. Uvažujúc o forme zasadacieho poriadku vidíme, že spoločenstvo veriacich súčasného veľkomesta je *pasívne kolektívne* v účasti na obrade bohoslužby. Účasť jednotlivca na bohoslužbe v meste teda spočíva na akejsi osobnostnej črte v tomto náboženskom akte. A zas naopak. Náš materiál

reprezentuje *aktívne kolektívnu* účasť na tomto dianí.⁵⁵ To preto, že účasť na bohoslužbe sa manifestuje *obradnou prítomnosťou celej skupiny v obrade*. Dianie obradu má takto prevažne reprezentatívny a vonkajškový, ale štruktúrotvorne zjednocujúci, symbolický význam pre život a kultúru sídelného spoločenstva. Je eo ipso náboženským fenoménom, ľudovou zbožnosťou par excellence!⁵⁶

Analýzou javového celku sme sa dostali k jeho znázorneniu v *štruktúrnej schéme*:

Charakteristika schémy: Schéma reprezentuje elementárnu štruktúru sídelnej komunity zachytenú formou zasadacieho poriadku v kostole pri sviatočnej bohoslužbe. Je to čas symbolického zrkadlenia sa existenciálnej činnosti ľudí a hodnôt. Povedané inými slovami, schéma reprezentuje sídelnú komunitu v ontologizujúcom stave obety a požehnania, v opakujúcom sa čase konfrontácie bytia v sebe a vo svete boha, ako sú zachytené vo forme i obsahu javu (a nachádzajú odraz v našom poznaní).

Schému sme sa pokúsili uviesť skúmaný jav do širších kontextov kultúry. Naš obrázok teda potrebuje ďalší komentár.

Popis schémy: Rozborom sme zistili, že obsahový dôraz zasadacieho poriadku bol postavený na priamej reprodukčnej symbolike komunity sídla: biologickej i hospodárskej. Biologickej preto, lebo gravidná prvôstka získava miesto v centre *obradnej komunity*, hospodárskej preto, že obdobie veku spoločensko-pracovnej reprodukcie získava optimálne miesta vo *forme*.

Mládež síce zaujíma miesta najprednejšie – avšak stojí. Starci síce sedia, ale celkom vzadu, na pokraji diania.

Deti stojac celkom vpredu, vytvárajú síce symbolický protipól starcom – no pretože ešte nie sú samostatnými spoločenskými subjektami – zaujímajú svoje stabilné miesto v obradnej štruktúre iba ako štatisti formy a funkcie obsahu. Argument pre toto hodnotenie detí poskytuje tiež analýza kmetovstva a krstín. Prvé krstiny sa strojili ako najväčšie predovšetkým preto, lebo manželom sa

⁵⁵ Bogatyryjovove pojmy “pasívne kolektívny” a “aktívne kolektívny” som tu použila podmienene, z nedostatku iných výrazov, hoci povahu označovaného vystihujú iba čiastočne.

⁵⁶ V súvisi s ľudovými cirkevno-náboženskými prejavmi sa neraz stretávame s hodnoteniami o ich púhej vonkajškovosti, ukazovaní sa, púhej prezentácii, ostenzie. Takéto hodnotenia bývajú veľmi časté. Vyplývajú z porovnávania ľudovej zbožnosti s predstavou o individualizovanom prejave vnútorne kultivovaného prežívania viery. – “Před samým oltářem klečela žena, hlavu hluboko skláněla až na zem ji kladouc a bolestně a nepřetržitě vzdychala. Tuto formu pobožnosti znám, je obyčejně theatrální, bez hlubšího hnutí srdce.” Kálal, K.: c. d., s. 15. – Etnograf musí hodnotiť, čo pozorovateľ zvonka spravidla nevie, že ono orientovanie sa navonok – na znakový kontakt s prostredím – je vnútorne zabudovaným funkčným archaickým systémom kultúry orientujúcim sa kódmi kolektívnej pamäti. V danom systéme bola ženina modlitba “skutočne” o to vrúcnejšia o čo zjavnejšia, o to úplnejšia – o čo formalizovanejšia. Iným podobným príkladom sú plačky prezentujúce žiaľ nad mŕtvym. – Rudolf Otto vo svojej analýze prvkov svätosti (Das Heilige, 1917; Świętość, Warszawa 1968) problém prežitia viery objasňuje tým, že mystická komunikácia s transcendentnom je doménou prorokov, svätých a pod. a prostredníctvom nich sa “skúsenosti s transcendentnom – zjavenia” vnášajú do systému náboženstva pre ostatných ľudí, aby sa nimi riadili v živote.

narodilo dieťa, oni si zakladali vlastnú kmotrovskú skupinu a prezentovali sa ako rodičia.⁵⁷

Tri zvislé osi schémy predstavujú nasledovné:

– prvá je reálna os zasadacieho poriadku. Prebieha predovšetkým predozadné v diferenciacii vekových skupín. Znakotvorne sa uplatňuje hlavne prostredníctvom ženy. Znázorňujeme ju na ľavej strane schémy ako najnižšiu hierarchiu štruktúrovaného celku;

– druhá je prostredná os. Reprezentuje špecifiku obsahovej výpovede obradovej situácie. Znázorňuje v ambivalencii čistoty a nečistoty získaný život a jeho obnovovanie sa v plodnosti ženy. Z toho vyplýva, že *sacrum ambivalencie* obradu preniká cez ambivalentné hodnoty gravidnej ženy ako *sacrum života*;

– tretia pravá os schémy reprezentuje najvyššiu postavenú abstraktnú hierarchiu idey. Nositeľom idey v štruktúre je hodnotovo bohu príbuzné mužské pohlavie. V rovine spoločenskej štruktúry predovšetkým muž vo veku hospodárskej reprodukcie – gazda;

– horná pravá štvrt' schémy reprezentuje jednoznačne pozitívne kontexty;

– dolná ľavá štvrt' reprezentuje jednoznačne negatívne kontexty javu v kultúre;

– v logike veci ide, že prostredná os je súčasne osou viery a obety – osou zhodnocovania života, rozčleňovania znamienok + – .

Pozeráme sa na schému a pociťujeme pri tom potrebu uviesť názornou argumentáciou tri fenomény:

– ženu ako reprezentanta i médium ambivalentných hodnôt,

– starobu ako reprezentanta i médium negatívnych hodnôt,

– muža ako reprezentanta i médium pozitívnych hodnôt.

Všimame si, že všetky tri fenomény štruktúrne spolu súvisia, ale v kontexte javu sa vyjavujú ako jeho vlastnosti na rôznych úrovniach. Uvedomujeme si, že celok, z ktorého získavame charakterizačné prvky, je systém ľudovej viery na Slovensku.

Analyzovaný materiál nám do určitej miery umožňuje utvoriť si veľmi zjednodušenú predstavu o systéme, ktorý by sme tiež mohli nazvať elementárnym svetonázorovým systémom. Sformulovaná predstava o ňom nám pomôže orientovať sa v materiáli.

Uvažujeme, že elementárny svetonázorový systém funguje cez kritérium striktného prisudzovania pozitívneho (+) a negatívneho (–) prvkom javového sveta. Pohyb znamenajúci popisovanie prvkov javového sveta potvrdzuje obrad, ktorý je zároveň i historickým znakom určitého náboženského systému, prostredníkom jeho zbytnosti v čase. Obrad je takto aj funktorom daného spoločenského času. A naopak. Spoločenské orientovanie sa na obrad znamená, že sa tomuto priznáva ona jedinečná hodnota – sila, moc, právo – činnejšej dispozície aktuálnymi protikladmi, ktorých súhrn predstavuje spoločensky

⁵⁷ Apáthyová-Rusnáková, Z.: Kmotrovstvo, analýza spoločensko-kultúrneho celku. MS Kandidát. dizert. práca, Bratislava 1975.

uznávaný etický systém. Hodnota obradu má psychologický náboj, ktorý označujeme pojmom *viera*. Viera však nadobúda celistvosť iba cez *obetu*. Viera a obeta tvoria antinómiu, v ktorej má viera elementárne znamienko + (obeta znamienko –); viera je kultotvorná. Kult reprezentuje i symbolizuje etický náboj spôsobu rozčleňovania i priradovania protikladov. Hierarchia kultov diferencovane sústreďuje na seba prvky viery. Viera sa odzrkadľuje v konkrétnych obradoch, ale aj prostredníctvom hierarchie obetí. Aj hierarchie obetí môžu v určitom zmysle odzrkadľovať historický, resp. spoločensko-kultúrny vývin tej-ktorej spoločnosti. Štrukturujúci vklad uplatňujúcich sa hodnôt (protikladných znamienok) v obrade utvára jeho charakter, t. j. predznamenáva, či ide o obrad prevažne *magický* (obrad individuálneho zásahu do determinizmu prírody), či prevažne *náboženský* (obrad kolektívne intervenujúceho pôsobenia na determinizmus prírody). Pretože obrad má vlastnú situačnú i symbolickú štruktúru, v tzv. holej podobe sa nevyskytuje. Vždy existuje ako kontextuálny jav. Ako taký, môže mať podobu jednoduchého aktu v reťazi pretržitých úkonov i podobu o veľkom ceremoniálnom pláne viacpočetných významových štruktúr, ktoré dotvárajú jeho formálny výraz, jeho kultovú i sociálnofunkčnú určenosť.

Aby sme uvedené dostali do súvzťažnosti s analyzovaným materiálom, povieme si ešte, že *viera predstavuje mužský princíp, obeta princíp ženský*; čiže prvá je hodnotou ideálu, druhá reálu. Keď reprezentant reálneho vstúpi do konfrontácie s ideálnym, môže získať pre seba časť jeho hodnoty dvoma spôsobmi: V prvom prípade jednotlivec čerpá z dobra viery ku svojej vlastnej obeti, čiže toto dobro upotrebí pre svoje vlastné bytie. Možno tiež povedať, že sa tu viera a obeta zhodnocujú asimiláciou v konkrétnom čase. Takáto konfrontácia viery a obety získava svoje formálne znaky prevažne v okruhu pôsobnosti tzv. ženského princípu, resp. presadzovaním sa znakov prírodná. V druhom prípade dochádza k ozvlášťňujúcemu pôsobeniu oboch základných hodnôt. Deje sa tak vtedy, keď sa vierou o *čine* obety zahrnie konkrétny čin (kategórie historického činu). Táto vyzdvihujúca konkretizácia obete pre čas mimo jej bezprostredného bytia pôsobí do budúcnosti. Zhodnocuje sa vierou v prínos niekdajšej obete pre prítomnosť. Túto súčinnosť hodnôt viery a obety identifikujeme v našom materiáli prostredníctvom pôsobenia znakov tzv. mužského princípu, resp. presadzovania sa *znakov historična*.

Uvažujúc nad vyššie vytýčenou problematikou konštatujeme, že pohlavie a vek budú nanovo tvoriť východiskový bod jej riešenia. Pritom pohlavie sa prezentuje celostne, kým zložitejšiu vrstvu diferencovaného veku reprezentuje iba staroba (!). Z toho zrejme vyplýva, že muž a žena tu predstavujú pozitívnu hodnotu reprodukčného symbolu oproti čomu stojí staroba so smrťou za chrptom.

Slovenská národopisná literatúra dosiaľ nedisponuje ničím takým, čo by sme mohli nazvať etnografiou staroby, preto sa pokúsime zhrnúť niekoľko viac-

menej náhodných, no zrejme signifikantných javov ku hodnoteniu staroby na príslušnej úrovni.

Etnograf v teréne sa bežne stretáva s tým, že *starci* svoj život v rodine spravidla zhodnocujú (či obhajujú?!) cez vlastnú užitočnosť – prácou: “Ešte im čo-to pomôžem”, “Robím to a to.” S určitou náväznou dispozíciou hodnôt sa stretávame v súčasnom teréne v etike dávania darov. Vianočné dary napr. dávajú i starci, no sami zvyčajne dary nedostávajú. “Ved’ na čo už by im aj tie dary boli!” “Im už nič netreba.” – a starci skutočne dary ani neočakávajú.⁵⁸ Vieme tiež o stareckej hanblivosti, ktorá vyplýva z hodnotenia toho, že mladosť je pekná, zdravá, veselá i čistá. A teda starý človek nie je ani pekný, ani zdravý a nemôže byť ani veselý ani čistý.⁵⁹

Keď si lepšie všimneme zasadací poriadok vidíme, že starý človek – majúci miesto vzadu – je najbližšie k pozícii symbolickej nečistoty, ktorú predstavuje prespanka a bytostnej nečistoty, ktorú predstavuje žobrák. Dalo by sa povedať, že sa vo forme akosi vyznačuje zóna, ktorú charakterizuje bytie, mimo práce, mimo spoločnosti, bytie mimo hlavného životného diania – zóna temer smrti. Cirkevný obrad síce zasahuje až sem, ale už je tu i sféra obradu magického – sféra čarovania, bosoráctva a bosoriek. Starec k nej ešte nepatrí, lebo je mužom – iba ak by bol žobrákom (pozri ďalej). Zato žena a stará navyše, má k nej všetky predpoklady. V prostredí skúmanej kultúry sa ako samozrejme predpokladá – ani nie tak dávno, ešte v čase drobného chovu kráv cca v 60-tych rokoch 20. storočia – že žena vo veku kmeťskom je aspoň potenciálnou bosorkou (strigou).⁶⁰ Keďže nemôže byť naším cieľom sústreďovanie vyčerpávajúceho radu argumentov ku negatívnym hodnotám staroby, prejdeme k ďalšiemu bodu: v ľudovom prostredí dedinskej kultúry dodnes všeobecne funguje, i keď v zúženej frekvencii príležitostí, na úrovni etiky spoločenských kontaktov norma, ktorá je ďalším svedectvom negatívnej hodnoty ženstva. Ide o zákaz vstupu reprezentanta ženského pohlavia do cudzieho domu v určitých dňoch, či poradí návštev domu.⁶¹ (Nález čiastočne približuje mapa EAS: Výskyt stridžích dní.) Hovoríme, že tu ide o negatívnu postać ženy nosiacej predzvesť nešťastia v dňoch veštieb – v čase vhodnom na magický obrad, čarovanie...

Konfrontujúc situácie, u ktorých sme doposiaľ mali možnosť odvodiť zhodnocujúce znamienka ženského pohlavia zhrnujeme, že: *ženská postać je otvorená voči znamienkam dejov, v ktorých sa realizuje*. Z toho zrejme vyplýva, že jej protihodnota je nulová, resp. ambivalentná, závislá na hodnotách kultúrou objektivizovaného času. Tento čas v tradičnej kultúre silne korešponduje s

⁵⁸ Podľa vlastnej skúsenosti z terénu.

⁵⁹ Podľa vlastnej skúsenosti z terénu.

⁶⁰ A tak sa tohto podozrenia zbavujú častým chodením do kostola! Za tento postreh ďakujem kolegyni Lube Chorváthovej

⁶¹ Rovnaké nebezpečenstvo pre svoje okolie znamenala aj šestonedielka. Preto sa ženy čoskoro po pôrode ponáhľali na vádzku. – Tiež ovčiarci chránili prosperitu stáda tým, že zakazovali ženám priblížiť sa ku košiaru. (Zvlášť veľké nebezpečenstvo pochádzalo od menštruujúcej ženy.) Platilo ešte v polovici 20. storočia. Vlastný výskum 1962, Badín, okr. Banská Bystrica.

osobným vekom ženy. Všimli sme si už ako vplýva na hodnotu starej ženy; opačne mladost', ktorá trvá v čase panenskej čistoty, môže ženstvu pripísať pozitívnu hodnotu a pod.

Línia zhodnocovania ženstva teda prebieha:

- v diferencovanosti času mytologického,
- čínorodosťou v čase spoločenskom (t. j. v čase obradu a bežného života),
- a činnosťou času biologického.

Hodnota ženstva je:

- trpná v čase bežného života,
- ambivalentná v čase obradu ako takého (t. j. v kultúrnej zrýchlenom čase dejov), pretože: a) v čase činnosti v pozitívnom obrade, v čase cirkevného obradu kolektívnych prosieb o požehnanie sa stáva médiom pozitívnych hodnôt; b) v čase činnosti v negatívnom obrade, magickým čarovaním nadobúda negatívnu, resp. utvrdzuje svoju ambivalentnú hodnotu voči okoliu.

To znamená, že *na všetkých úrovniach kultúrnych charakteristík musí ženstvo svoju hodnotu (existenčnú) neustále obhajovať v znakovnej činnosti, pretože až prostredníctvom tejto činnosti sa mu prisudzujú ideálne hodnoty dejov, v ktorých je účastný. Z toho potom plynie, že i negatívna hodnota je lepšia ako hodnota nulová (smrť), nebytie, neexistencia.*

Obráťme teraz svoju pozornosť na tretiu – pravú os štruktúrnej schémy zasadacieho poriadku. Je to os, ktorá patrí *mužom* a v zmysle činnosti mýtického princípu má pozitívnu hodnotu. V skúmanom type zasadacieho poriadku sa nejako zvlášť neprejavuje. Na formu pôsobí predovšetkým tým, že existuje. Vo svojej identite je totiž mužská os vyjadrením koncepčného trvania (bytia) ideológie sídelného princípu. Túto formálnu okolnosť považujeme za osobitne závažnú. Domnievame sa, že i pri ďalších výskumoch hodnotových orientácií sa vzťah mužského a ženského elementu môže prejavovať podobným spôsobom, čiže tak, že mužské už svojou čírou prítomnosťou v dianí dotvrdzuje jeho hodnotovú trvácnosť, kým ženské v odlišnosti jednotlivostí dáva tejto hodnote konkrétnu podobu. A naopak: aktívna diferenciácia v mužskom fenoméne znamená uplatňovanie sa historicky (vývinovo) pôsobiacich činiteľov v hodnotových orientáciách.

Je známou vecou, že neraz práve disproporcja faktov (či úvah a faktov) pomôže odhaliť štruktúrne relevantné väzby javových celkov. I nám sa stalo, že hľadajúc vysvetlenie – pre regionálnu odchýlku v type – pre miesto mládencov a mladých mužov v zadnej časti kostola (pozri mapu č. 1) sme “temer náhodou” objavili funkciu chýbajúcej roviny celku zasadacieho poriadku (vlastne už ľudového náboženstva) v údajoch konkrétnej dediny a rodiny – teda v polohe mikroštatistických údajov. Až prostredníctvom nich môžeme vyhodnotiť významový celok hodnôt, ktoré reprezentujú náš jav. Z toho vyplýva, že mužstvo, súc mýticky určeným nositeľom najvyššej, pozitívnej hodnoty – *idey*, určuje mieru formotvornosti konkrétnej idey i v zmysle historickom.

Všimnime si teraz materiál získaný od informátora z okolia Trnavy, ktorý patrí ešte do obdobia súkromného poľnohospodárstva (cca do r. 1935-1950).⁶² Vieme, že ide o jednu z mála oblastí na Slovensku, kde úrodnosť pôdy umožnila výraznú vnútornú diferenciáciu poľnohospodárskeho obyvateľstva na hospodárov a poľnohospodárskych robotníkov, t. j. gazdov a bítešov (bezzemkov). Ako uvidíme, tento fakt bude zohrávať v našom výklade rozhodujúcu úlohu.

V danej dedine sa už pred vojnou všeobecne uznávali ženy za nábožnejšie ako muži. Zrejme i preto, že ako členky Mariánskeho spolku (pri fare) sa zúčastňovali viacerých druhov pobožností. Popri tom sa ženám – najmä gazdovským – tolerovala občasná neúčasť na nedeľnej omši. Ak sa jej zúčastnili, museli zotrvať na celej pobožnosti, od začiatku až do konca. Oproti tomu bola nemysliteľná gazdova neúčasť na nedeľnej omši. Avšak počas kázne – a to už patrilo k veci – si muži chodievali zafajčiť pred kostol. Z toho vyplynulo, že mladší, ktorí ešte nereprezentovali rodinu, stáli pod chórom, aby mali bližšie k východu. Navracajúc sa domov z nedeľnej omše, prihovoril sa dedečko-gazda nezúčastneným domácim osobitným pozdravom tohto znenia: “Aby (kieżby) ste boli účasní slova Božého!”; babička-gazdiná tento pozdrav nikdy nepoužila, nepatrilo sa jej takto zdravieť. Uvedomenie si tohto javu navodzuje úvahu, že iba prestížne najvyššie postavený mužský člen rodiny – gazda, bol považovaný za prostredníka požehnania, že on bol Prenášačom Dobra na Rodinu a Gazdovstvo. Gazdiná takúto moc nemala. Oproti tomu u mužov-bítešov sa tolerovala osobná neúčasť na nedeľnej omši so zdôvodnením: “Šak načo by chodyli, aj tak nemajú rolí.” Toto zdôvodnenie však na bítešky neplatilo, naopak, im sa neúčasť tak ľahko neodpustila.

To znamená, že rodina ako taká musela byť *reprezentatívne* zastúpená na nedeľnej bohoslužbe, ale zásada tolerovania neúčasti sa riadi schémou statusov v hospodárskej štruktúre komunity. Na tomto mieste zaznamenávame formotvorný vstup ďalšieho princípu, ktorý si označíme pojmom *rodinný princíp*. Prienik mýtického a rodinného v danom prípade posilňujú hodnotu sídelného, z čoho plynie, že sídelný princíp sa v symbolike javu zachováva neporušený. Pritom cez reprezentáciu rodiny a reprezentáciu pohlavia sa na lokálnej (mikroštatistickej) úrovni už prejavuje i činiteľ historický, hospodársky.

O situácii získame prehľad, keď si dané premietneme do tabuľky prisúdených hodnôt

		hodnoty mýtické			
		muž	bohatý	žena	bohatá
hodnoty hospodárske	gazda	+	+		

⁶² Zo spomienok Igora Rusnáka (1936) na prázdninové návštevy u starých rodičov v bývalom Farkašine. Vlčkovce, okr. Trnava.

	bíreš	+	-		
	gazdiná			-	+
	bíreška			-	-

Vyššie opísané normy zabezpečujú, že i v krajnom prípade reprezentatívnej účasti jednotlivých rodín na obrade vyprosena požehnanie (bohoslužbe), obsiahne toto požehnanie celú spoločnosť dediny. Tabuľka ukazuje ako:

		hodnoty v obrade		
		muž	žena	reprezentant
hodnoty v rodine	gazdovskej	++	-+	++
	bírešskej	+-	--	--

Hospodársky vedúca úloha gazdu mu prepožičiava *moc* (vlastnosť) širšej spoločenskej zodpovednosti za prosperitu komunity; robí ho však i symbolickým nositeľom požehnanie. V rozklade sa má vec takto: gazda, súč prítomný na bohoslužbe, dáva k "dobru" svoje hodnoty ++ a získava tak požehnanie pre: rodinu – domácnosť (intravilán) a poľnosti (extravilán), teda symbolicky obsiahne celú obec *za podmienky*, že bíreška vstúpi do symbolu celku svojimi dvoma --, ktorými získava požehnanie pre seba a svoju rodinu.⁶³

Z kontextu vyplýva, že sa ľudová norma návštevy kostola prispôsobila novým historickým podmienkam tak, aby mýtická mužská pozitívna hodnota, t. j. ideálne + (resp. + ideálu) u bíreša zostalo neporušené.⁶⁴

Rozoberaný príklad odzrkadľuje značnú mieru odstupe od cirkevnej dogmy o nevyhnutnej účasti jednotlivcov na nedeľnej bohoslužbe. Je zrejším znakom ústupu religiozity, o čom priamo svedčí i už známe: "Ženy sú nábožnejšie ako muži." Z hľadiska analýzy je dôležité, že sa i naďalej uplatňuje model sídelnej konfrontácie v obrade. Z toho vyplýva, že by bolo zrejme na mieste, keby sme tu už diferencovane vnímali i obrad bohoslužby, t. j. chápali by sme ho cez krajnosti *ľudový* – oproti – *cirkevný*. Ak je takéto členenie vôbec možné, potom sa prikláňame k názoru, že o vyššie opísanom materiáli treba uvažovať na úrovni *ľudového obradu*, ako o jednej z foriem kolektívneho prosperitného úkonu. Uvažovať takto na okraji uvedeného príkladu môžeme preto, že jeho údaje vyplývajú predovšetkým z akceptovania hodnoty idey sídelného princípu, hodnoty integrovanej dediny.

Elementárne hodnotiace kritériá zostávajú teda i napriek zmene stabilné, t. j. ako vedúce sa naďalej ukazujú:

⁶³ Luba Chorváthová: "Poznám názor: čím chudobnejší, tým viac požehnanie môže získať chodením do kostola."

⁶⁴ Bíreši (nádeníci) vo Farkašine už v čase medzi vojnami mali v obci bunku komunistickéj strany. Ďalej pozri poznámku č. 39.

– hodnota symbolického zabezpečenia prosperity sídla a v tom i rodiny, a
– hodnota jednoznačne diferencovanej, ale komplementárnej súčinnosti pohlaví.
To však tiež znamená, že vyššie opísané konkréta už predznamenávajú i riešenie novej situácie vyplývajúcej z ďalšieho historického vývinu.

Vývin prebiehal vyzdvihnutím štátnej ideológie vedeckého ateizmu nad náboženské ideológie cirkví a znamenal teda jasné odlíšenie oboch ideológií. Ideológia štátu sa stala vedúcou (+), ideológia cirkvi trpenou (–). Ľudová kultúra už historicky vyrovnaná s cirkvou sa dostala pred novú situáciu, s ktorou sa nanovo vporiadava v zmysle svojich hodnôt. Muž (+) nasleduje štátnu ideológiu (+) a žena (–) nasleduje cirkevnú ideológiu (–). Vývinový rozdiel je v tom, že pri zaobstarávaní Dobra (požehnanie) k deľbe hodnôt medzi pohlaviami už nedochádza na úrovni sídelnej komunity, ale v rodine; a rovnako v tom, že dedina prestala byť sama pre seba *imago mundi* (obraz sveta), ale došlo k jeho *zdvojeniu*: štát (alebo nižšia jednotka ho zastupujúca) tu získava hodnotu (+) a dedine zostáva hodnota (–) celku, Sveta. Nezabúdame pri tom, že *reprezentácia* ako stabilný funktor činností vyšších úrovní nestráca platnosť. Z toho potom vyplýva i to, že hodnota reprezentácie a príslušnosti znamienok zmocňuje ženy k tomu, aby reprezentovali komunitu v tradičnej obradnej činnosti. Teda, ak sa na jednej strane zdá, že religiozita ženy je priamo závislá od jej osobných dispozícií, na druhej strane situácia, v ktorej preberá štafetu poklesnutej ideológie od muža, upozorňuje na to, že ona “len plní” kultúrou jej prisúdenú rolu nositeľky ambivalentných významov. Akoby osobnostný vklad ženy vyplýva z toho, že je v stavbe kultúry nositeľkou nižších praktických činností a štruktúra týchto má primárne individualizujúce prvky. (Samozrejme, povedané ešte neznamená, že v religiozite súčasnej ženy sa nemôže osobitne uplatňovať i princíp osobnostných psychologických štruktúr.)

Vzhl'adom na predchádzajúce treba zdôrazniť, že *hodnota spoločensko-kultúrnej identifikácie sa so sídlom* má popri negatívnych sprievodných znakoch – ako sú nedostatok diskretnosti osobného života a relatívnej kultúrnej uzavretosti – *jedinečne pozitívny význam* vyplývajúci práve z čiastkovosti oných negatív. Dáva priestor pre vznik trvalých kolektívnych citových kultúrno-sociálnych väzieb, ktoré život jednotlivca prehľbujú a umožňujú rozvoj sídelnej (občianskej) zodpovednosti, vlasteneckého citu a za pomoci ďalších štruktúr umožňujú rozvoj historického cítenia. V prípade absencie tohto mechanizmu platí kategória odcudzenia. Eliade takýto stav zhrňuje nasledovne: “Už nejestvuje Svet (človeka – dopl. autor), jestvujú iba fragmenty rozbitého sveta, beztvará masa nespočetných “miest” viac alebo menej neutrálnych, v ktorých sa človek pohybuje a riadený zákonmi ľudskej existencie sa zapája do priemyslového typu spoločenstva.”

Dedinské spoločenstvo, ktoré sa dokáže riadiť svetonázorom životnej prosperity sídelnej komunity (komplexnej skupiny elementárneho rádu) nevstúpilo ešte na cestu k odcudzeniu. Naďalej si uchováva fundamentálnu

orientáciu, ako programové kritérium praxe, tradičnú antinómnú jednotu principiálnych hodnôt pohlavia, spojených s hodnotami kozmu.

Iba podmienenčne si dedinské spoločenstvo rozširuje vlastný svet o ďalšie hodnoty. Jeho tradičná kultúra sa mení. Tieto zmeny prebiehajú rôzne. Optimálne vtedy, keď sa tak deje v zmysle imanentných kritérií existujúcej kultúry. Vtedy dedinské sídlo prestáva byť jediným svetom a stáva sa svetom dvojjediným: našou dedinou v našej vlasti. A spoločensko-kultúrny čas znásobený historickým časom v rovnovážnej súčinnosti sa môže podieľať na ďalšom prevrstvovaní onoho sociokultúrneho priestoru bez kultúrnej traumy a v pocitovej korešpondencii.

Ostatné typy zasadacieho poriadku

Na začiatku štúdie, pri popise javu sme sa stretli s problémom vyčleňovania materiálu na základe dvoch kódov ľudského veku; označili sme ich ako kategórie veku I. a II. V priebehu analýzy sme už mohli rozpoznať i časť konkrétnych charakteristík reprezentovaných týmito odlišnými kategóriami. Ich prostredníctvom sme dospeli k poznaniu, že v prípade formotvorného uplatňovania daných kategórií veku v skúmanom súbore javov ide o problematiku širšieho špecifického významu. Tieto korelácie sa premietajú do otázky o stupni kultivácie historizujúcich vzorov a odkazov v jednej z preferovaných vrstiev kultúry, v tzv. tradičnej ľudovej kultúrnej báze. Súbor problémov nás takto uvádza do jednej z najväčších problematík modernej slovenskej etnogenézy, pre riešenie ktorej má etnografia nie zanedbateľné a špeciálne možnosti; neraz práve upozornením na vecný dôkaz negatívneho charakteru.

Hoci problematiku v jej šírke nedokážeme v tejto štúdiu načrtnúť, nemôžeme ju ani obísť. Nie len vzhľadom k metodike analýzy, ale aj pre už známe vzťahy dát.

Základný typ javu, na ktorý sme sústredili svoju analytickú pozornosť, sa obsahovo-formálne riadi mriežkou statusov vyplývajúcich z biosociálneho vývoja jednotlivca v synchronickom kolektíve sídelnej komunity. Znamená toľko, že sa v type formálne neprejavil dôraz, vyplývajúci z ekonomicko-právnej, vlastne historickej diferenciacie príslušníkov sídelnej komunity.

Najvyššiu formotvornú úroveň tu predstavuje *mužskosť* o sebe – ako hlavný (značiaci) reprezentant ideológie, pričom aktualizácia tejto ideológie prebieha prostredníctvom kategórií čínorodosť/ženskosť; staroba takto nesie v sebe iba celok dopĺňajúce negatíva. Táto diferenciacia však prebieha *pod podmienkou* vzťahujúcou sa k vecnej podstate zasadacieho poriadku a síce, že *zvnútra bol akceptovaný úzus hodnôt sedenia (+) a státia (-) a veku (+ -), riadený kritériom vzťažnej následnosti jednotlivcov na svete*, čo znamená, že *starší (+) sedeli (+) a mladší (-) stáli (-)*. V kostolíkoch či kaplnkách, kde bolo málo miesta na sedenie, sa stretávame ako s vekovou hranicou posadenia sa – od 40 rokov (EAS

č. lok. 80, 204, 26), resp. od 50 rokov (EAS č. lok. 62, 3, 164a). Na tejto úrovni teda zistujeme vstup iného kritéria pre hodnotenie veku jednotlivca, ktoré už znamená priamu intervenciu *genealogického princípu*, ale zatiaľ len na úrovni *konkrétneho* (individuálneho) zhodnocovania. To znamená, že činnosť takto sa vynorivšieho genealogického princípu je vlastne založená na povahe mýtickej hodnoty.

Tzv. mýticky genealogická kvalita sa uplatňuje predovšetkým na synchronickej rovine. Významovo sa do danej formy včleňuje len prostredníctvom opísanej mriežky pre obradnú komunitu. Genealogický princíp takto nachádza uplatnenie iba prostredníctvom aktívnej činnosti jednotlivca v rozpätí hlavný-vedľajší, čo znamená, že dcéra (nevesta) si prisadá k matke, syn (zať) si prisadá k otcovi a pod. (pozri mapu č. 2). Z toho tiež vidíme, že *rodina* ako taká nedisponuje vlastnou obradne symbolickou hodnotou genealogicky-historickej povahy. To ale znamená, že minulé aktivity rodiny nemá vlastný zhodnocovací znak, a teda nemá z čoho čerpať symbolickú hodnotu ani jej bezprostredný reprezentant – stavec. (Argumentujúce informácie k tomuto vážnemu problému by snáď bolo možné čerpať v materiáli o právnom a citovom vzťahu k rodinnému menu rovnako ako i v materiáli o deľbe majetku, spôsoboch zaopatrovania starcov atď.)

Oproti tomu vieme, že *genealogické*, ktoré je prejavom a nositeľom chronológie, je funktorom objavenia sa *historického* ako novej – ideálnej (štruktúrotvornej) – kvality. Spontánne rezonovanie na túto kvalitu – ak bola poznaná a hodnotená – sa rozvíjalo už v rodinnej výchove prostredníctvom genealogických tradícií, pričom tu stavec ako článok kontinua mal – i symbolicky – zdôvodnené význačné postavenie. Videli sme, že sústredené údaje EAS k danej téme neodzrkadľujú *trvalú tendenciu* k existencii a rozvíjaniu takéhoto symbolického kontinua rodiny, preto *zhrnujeme, že o činnosti genealogického princípu v pravom slova zmysle na margu väčšiny materiálu našej analýzy nemožno hovoriť*.

V materiáli kostolného zasadacieho poriadku je genealogický princíp v čistej podobe reprezentovaný dedičnými rodinnými lavicami (mapa č. 3 a 4). Táto formotvorná línia bola zaužívaná vyššími feudálnymi stavmi, v kapitalizme kontinuovaná veľkostatkármi. U meštianstva sa presadzovala spoločným miestom rodiny. V roľníckom prostredí na Slovensku zrejme nevznikli, resp. netrvali podmienky pre to, aby sa tradíciou utvrdila potreba symbolicky manifestovať kontinuum rodiny. Dokonca i v niektorých zemianskych dedinách sa stretávame iba s tým, že sa dedili len jednotlivé miesta v reprezentatívnych laviciach stavu popri zachovávaní deľby medzi pohlaviami (!). (Výnimku z tohto občas tvoria dodatočne umiestnené rodinné lavice jednotlivého dedinského remeselníka, zvyčajne stolára.)

K prechodným formám svedčiacim o akomsi diachronickom prieniku genealogického princípu, či skôr patriarchalizmu, by snáď bolo možné zaradiť:

a) sedávanie starých ľudí v predných laviciach, b) predozadnú deľbu lode s mužmi sediacimi vpredu a ženami v zadnej časti kostola. Geografická lokalizácia dokumentuje, že tieto formy sa vyskytujú predovšetkým v zónach národnostných – s maďarským a čiastočne nemeckým obyvateľstvom – kde súvisí s príslušnosťou k protestantským cirkvám. Forma b) avšak bez sedadiel v kostole – sa začiatkom storočia uplatňovala i v drevených kostolíkoch cirkví východného rítu s prevažne ukrajinsko-rusínskym obyvateľstvom. O tom dnes svedčí už iba názov pre prídvernú časť kostola *babinec* ako reálny stav, ktorý silne inklinuje k centrálnemu typu na Slovensku.

V súvislosti s uvedeným materiálom sa hodno zamyslieť nad tým, či ony konfesijné subkultúry nevykazujú vyššiu mieru patriarchalizmus i celkove. Patriarchalizmu, samozrejme inak kultivovaného u príslušníkov reformovaných cirkví (ev. a. v., ev. ref.), kde sa väčšmi uplatňujú tendencie sociálno-diferenciačné, inak u príslušníkov pravoslávnej a gréckokatolíckej cirkvi, spočívajúceho v obradovej tradícii.

V kostolíkoch nerímskokatolíckych sa sporadicky uchováva starokresťanské nariadenie o deľbe priestoru kostola medzi pohlaviami, pripisujúce mužom juh lode (ľavú stranu), ženám sever. Zrejme tu ide o prejav špecifickej kultúrnej konzervačnej línie v protestantizme, ktorá bola u nás už konštatovaná viacerými autormi zaoberajúcimi sa problematikou ľudovej viery.

Konfrontácia získaných údajov dokumentuje, že zaznamenané typologické odchýlky viac-menej korešponujú s konfesijnou provenienciou kostolov, ale sú zosilnené inonárodnostnou príslušnosťou veriacich (Maďari, Nemci, Rusíni, Ukrajinci). U slovenského etnika zaznamenávame silný ponadkonfesijný trend k jednotnému typu.

Tendencia materiálu vysunula do popredia taký typ kostolného zasadacieho poriadku, ktorý reprezentuje hodnotu integrálneho dedinského spoločenstva, a ktorý sa formálne utvára na báze korešpondencie s mýtickým. *Sprievodným rysom zisteného je výskyt špecifického druhu svetonázorovej koncepcie, ktorá zhodnocuje bezprostredne činné a mladé ako budúce činné bez formálneho ohľadu k predchádzajúcemu ako prvému činnému, pretože toto je štruktúrne chápané ako dané a nie ako získané.* Táto svetonázorová koncepcia je natoľko svojbytná, že je ťažko vedľa nej tušiť prosperujúcu existenciu inej hodnotovej osi. Takej, ktorá by sa imanentne rozvíjala prostredníctvom scelovania foriem vyplývajúcich z koncepčného zhodnocovania historicky sa vynárajúcich impulzov.

Výsledky tejto, síce čiastkovej, ale hĺbkovej sondy do slovenskej ľudovej kultúry (ale aj kontextuálne materiály iných výskumov) upozorňujú na možný nedostatok tzv. historického citu v dosiaľ etnograficky vymedzovanej tradovanej kultúrnej báze. Zdá sa, že v nej chýba komplementárna vrstva orientácií na vzory historizujúcej potencie. Pre normálny vývoj národnej kultúry sú však vedomie o bytí a činnosti ako i

zámerné kultivovanie tejto historizujúcej osi kultúry nevyhnutné.

máj 1979

Ilustrácie: Nákrasy kostolných zasadacích poriadkov
Mapy z EAS

Společenské procesy v současných vesnických komunitách v Československu⁶⁵

Peter Skalník

Výskum v Nižnej a Vyšnej Šuňave som začal v lete roku 1970, potom čo som sa zoznámil s problémami obidvoch susediacich dedín v zime pri študentskej praxi. Do jari 1976 som navštívil Šuňavu (spojila sa do jednej obce v roku 1974) 13-krát a celkovo v nej strávil približne polrok. To som nepovažoval za dostatočne dlhú dobu na to, aby som písal monografiu, lebo sociálno-antropologický výskum by mal byť aspoň jednoročný. Pri mojich ostatných povinnostiach však bolo nemožné stráviť naraz v dedine viac ako mesiac. Vypracoval som niekoľko rukopisov vrátane správ pre SNS pri SAV, ktorá niektoré pobyty na Šuňave financovala. Z nich vzniklo niekoľko štúdií, ale v slovenčine nevyšla ani jedna, hoci som sa o to usiloval.

*V roku 1991 som sa na Šuňavu vrátil a napísal štúdiu *Socialism is dead...*, ktorá v skrátenej verzii bola uverejnená v *Kultúrnom živote*. Táto verzia je teraz spolu s textom predneseným v *Smoleniciach* roku 1972 predkladaná čitateľom *Etnologických rozpráv*. Výsledky výskumu v 90-tych rokoch predkladám na rôznych konferenciách a usilujem sa nakoniec celú snahu korunovať monografiou o miestnej politike v Šuňave v 20. storočí. Dodávam ešte, že sociálnu antropológiu som v rámci všeobecnoetnologických prednášok uviedol na bratislavskej Filozofickej fakulte v rokoch 1969-1976. Inšpirovala celý rad študentov, terajších významných slovenských etnológov. Zásahu na tom, že som bol do Bratislavy prizvaný pre zmienené prednášanie ma vtedajší docent Ján Podolák, zakladateľ Kabinetu etnologie, kde som bol zamestnaný v rokoch 1970-1976. Za toto bratislavské obdobie v mojej antropologickej kariére som vždy osudu vďačný a samozrejme všetkým, ktorý ho pomohli urobiť tak šťastlivým.*

⁶⁵ Původně měl být tento referát součástí většího příspěvku o studiu vesnických komunit v ČSSR, který byl společně připravován s dr. Z. Polednovou a dr. J. Kandertem. Z objektivních příčin nebylo možné společnou práci dokončit. Na tomto místě vyjadřuji dík oběma kolegům, kteří se podíleli radou a kritikou na mé části. Zvláště oddíl I. byl podrobně s nimi konzultován.

I.

Sociální antropologové, kteří původně své charakteristické metody a techniky výzkumu vytvářeli, vycházejí z mimoevropského materiálu, se již před čtyřiceti lety obrátili ke studiu komunitních celků v komplexních společnostech Evropy a Ameriky. Zaznamenali přitom nemalé úspěchy v porovnání s historií a sociologií. Dnes máme k dispozici monografie a studie vesnických komunit i městských společenství, jak synchronní, tak i diachronní anebo historicky zaměřené, jako např. o feudálních vztazích ve středověké vesnici.

Sociální antropologie se přidrží především těchto metodologických zásad:

- d) Vybírá si jako objekt studia relativně malé společenské jednotky jako jsou vesnické komunity, nebo jejich seskupení, městské čtvrti, profesionální skupiny, **temporární** zájmové quasi-skupiny a podobně, které nepřesahují cca 10 000 členů.
- e) Tento princip dovoluje plnit další, snad nejdůležitější zásadu celostního hlediska. Cílem je zachycení celého komplexu společenských vztahů jednotky uvnitř i navenek ve všech relevantních aspektech, a. j. ekonomickém, příbuzenském, politickém, ideologickém a rekreačním. Pozornost zaměřujeme nejen na konkrétní společenské interakce, ale i na jejich vysvětlení i na ideál o nich v myšlení členů zkoumaných jednotek. Toto studium společenských vztahů je možné uskutečnit v časové rovině synchronní, odpovídající době výzkumu, anebo s ohledem na vývojové tendence.
- f) Za východisko však vždy slouží co nejúplnější analýza interakcí rekonstrukce především pro období žijících generací, tedy do časové hloubky asi 80 let.
- g) Sociální antropologové se pokoušejí realizovat zásadu komparativního přístupu.
- h) Splnit tyto výšejiomenované sociálně-antropologické principy umožňuje další charakteristická metodologická zásada dlouhodobého, stacionárního nebo opakovaného, terénního výzkumu se zvláštním akcentem na techniku zúčastněného pozorování prvků sociální skutečnosti.

Dalšími zdroji informací jsou ústní i písemné výpovědi informátorů, písemné prameny místní povahy jako kroniky a deníky a úřední, eventuelně archívní spisy, například kroniky, soudní spisy či výsledky sčítání lidu.

Prozatím bylo v Československu uskutečněno několik výzkumů, které respektovaly sociálně-antropologické metody výzkumu společenských vztahů. Mezi studovanými tématy, která si jednotliví badatelé zvolili, jsou například

“význam členství v příbuzenských, sousedských a přátelských skupinách pro život vesnické komunity“ (střední Slovensko), “postavení ženy v rodině“ (dvě komunity severního Slovenska), “vztahy mezi obyvateli dvou vesnic spojených do jednoho administrativně-ekonomického celku“ (jižní Čechy), “vztahy mezi obyvateli vesnického centra a okolních osad“ (jihozápadní Slovensko). Metodologicky významné byly i výzkumy současných společenských vztahů v mimoevropských vesnických komunitách, konané československými badateli v indické oblasti Orisa (“význam zavádění nové náboženské ideologie pro komunitu“), u *súdánského* kmene Berti (“význam faktoru příbuzenství a lokality pro život ve vesnici“), u jihoamerického etnika Araukáni (“změny ekonomického systému“) a u východosenegalských Fulbe Dorowo a Malinke (“sociální systém“).

Osobitou oblastí sociálně-antropologického studia je vysvětlení společenských procesů, probíhajících v současných vesnických komunitách, které má význam nejen pro teorii dynamiky společenského vývoje, ale i pro praktická opatření, která společnost ve vesnických komunitách realizuje.

II.

Industrializace a později všestranný rozvoj vědecko-technické revoluce se ve venkovském zemědělském prostředí projevují v podstatných přeměnách všech oblastí výroby, společenských vztahů i široké kultury. Proces intenzivních změn – modernizace – probíhá v Československu již po řadu desetiletí a dosahuje zvláště v období budování socialistické společnosti nebývalé intenzity. Prudký rozvoj však s sebou přináší i nerovnoměrnosti, jejichž příčiny a možnosti k jejich omezení je třeba zahrnout do vědeckého zkoumání. Jedním z nejobtížnějších úseků ve studiu společenských vztahů je zachycení vývojové dynamiky v sociálním kontextu modernizující se vesnické komunity. Bez tohoto historického aspektu by měly sociálněantropologické a etnosociologické výzkumy jen omezenou platnost.

Je všeobecně známo, že myšlenka zachycení a vysvětlení vývojových procesů ve společnosti není nová. Etnografové a sociologové, kteří v minulosti věnovali své úsilí studiu vývojové problematiky, však často přeceňovali kvalitu svého materiálu i tehdejší teorie a kladli před sebe maximalistické cíle. Jejich rekonstrukce sociálních vztahů v minulosti byly sice dalekosáhlé, ale chyběly spolehlivé argumenty. Výzkumy sociálních situací v synchronním rámci, které vysvětlovaly společenské vztahy bez ohledu na minulost, ale po důkladném studiu společenské jednotky v době terénního výzkumu, se ukázaly užitečnějšími. I když nesplnily přání o vysvětlení historie společenských vztahů, postavily bádání na pevnou zem a inspirovaly metodologické zásady o prvotním významu poznávání současnosti jako východiska pro rekonstrukci minulosti i prognózy do budoucnosti. Zkušenosti sociálních věd ukázaly, že konkrétní,

samotné procesy jsou nezachytitelné, je však možné – za předpokladu, že disponujeme adekvátními prameny – porovnávat jednotlivé fáze vývoje a stanovit jeho dynamiku. Moderní sociální antropologie pracuje metodou studia konkrétních změn ve společenských vztazích a tím dosahuje toho, že je zachycen, popsán a vysvětlen určitý časový úsek společenského procesu, jeho konkrétní dynamika v rámci určitých, relativně ohraničených společenských jednotek.

Vývojový trend, zobecněný sociálním antropologem, vypovídá o změnách od minulosti do přítomnosti i budoucnosti jednotlivých společenských jednotek. Společenské změny, jež tvoří společenský proces, t.j. nepřetržitý vývoj společenských jevů, chápeme jako výsledky přechodu od jednoho sociálního stavu do druhého. Jejich katalyzátory jsou inovace či soubory inovací, což jsou pro danou společenskou jednotku zcela nové sociokulturní prvky, hmotné i duchovní povahy. Vzájemná konfrontace historicky určené společenské jednotky s inovacemi, přicházejícími zevně a vznikajícími uvnitř jednotky, vyvolává společenské změny.

Pro specifický řetěz intenzivních sociálních změn, které tvoří současný společenský proces ve vesnických komunitách, používáme termínu *modernizace*. V podmínkách modernizace dochází k obecné kvalitativní přestavbě tradičních společenských vztahů. Modernizace vesnických komunit v rámci komplexní československé společnosti znamená takový společenský proces, který vede k vyrovnávání společenských rozdílů mezi městem a venkovem a k vzniku nového jednotného životního způsobu vyspělé socialistické společnosti.

Zdroje modernizace dělíme na vnější a vnitřní. Vesnické komunity v Československu jsou ve výrazné závislosti na průmyslu, městě a státu. Proto je vnějším zdrojům modernizace věnována zvláštní pozornost. Vnitřními zdroji modernizace jsou především konfliktní situace. Zdroji modernizace mohou být i určití jednotlivci, rodiny nebo jiné skupiny v komunitě. Zvláštním případem je modernizace jako výsledek soupeření sousedících komunit. Naším cílem je zachytit efektivnost zdrojů modernizace a analyzovat jejich charakter uvnitř komunity, v porovnání dvou či více komunit a ve vztahu komunity k širšímu vnějšímu světu.

III.⁶⁶

⁶⁶ Výzkum byl umožněn díky finanční pomoci Slovenské národopisné společnosti (1970) a Kabinetu etnologie University Komenského (1970-1972). Oběma institucím vyjadřuji za podporu upřímný dík.

Pro výzkum dynamiky modernizace byly zvoleny dvě sousedící vesnické komunity v podtatranské oblasti. Terénní výzkum ani zpracování materiálu není ukončeno a proto řada údajů a závěrů má pracovní charakter. Jde o práci dosud zřídka prováděnou, při níž se vyskytuje množství nečekaných problémů i překážek. Obě vesnice leží na předělu dvou významných slovenských historicko-administrativních oblastí – Liptova a Spiše. Náležely však do Spiše. Počet obyvatel je přibližně stejný v obou obcích: okolo osmi set. Vzdálenost od okresního města nepřesahuje dvacet kilometrů, nejbližší průmyslové středisko je vzdálené pouze 10-12 km, rekreační oblast Vysokých Tater začíná již asi 8-10 km od obcí. Elektrifikovaná železnice i státní silnice jsou vzdáleny pět až osm kilometrů. Přes tyto ukazatele, které svědčí o značném modernizačním potenciálu okolí vesnic, jsou obě komunity příkladem takových, které ještě v první třetině 20. století žily z podhorského zemědělství a z dřevorubectví ve velmi skrovných ekonomických poměrech a relativní izolaci od vnějšího světa. Dodnes se zde silně projevují tradiční společenské vztahy, jež přirozeně působí na kvalitu modernizačního procesu.

Tradiční společenské vztahy byly v obou komunitách charakterizovány obdobně nízkým stupněm ekonomické a majetkové diferenciaci, zaostalou technologií a velmi nízkou produktivitou práce v rostlinné ale i živočišné výrobě, což nutilo soukromé rolníky k dřevorubařské námezdní práci v blízkých biskupských lesích i jinde. Zbožněpeněžní vztahy, včetně vztahů tržních, se teprve začínaly vyvíjet. Nízká užitkovost podhorské půdy, nepatrné příjmy z dřevorubectví a nemožnost rozšiřovat vesnické dvory na úkor zemědělské půdy vedly k relativnímu přelidnění, které se projevovalo v častosti konfliktů o půdu a další majetek. Charakteristickým důsledkem této stresové situace bylo využití tehdy jediného ventilu – masového stěhování za oceán. Přibližně polovina obyvatel obcí, kteří se narodili mezi roky 1880 až 1920 odešlo do USA a Kanady. Obě komunity velmi akcentovaly rodinné a kmotrovské vztahy, přičemž výběr manželského partnera byl tradičně určován majetkovými a rodinnými principy a v nemenší míře i zásadou vesnické endogamnosti. Do konce první světové války zasahoval vnější politický vývoj do života komunit jen okrajově – prostřednictvím notariátu a občasných volebních agitací “kortešů“, neexistovala místní politická organizovanost. Lokální politický boj byl pro členy obou komunit nejdůležitější. Byl ovlivňován konkrétními politickými seskupeními příbuzenského, majetkového a přátelského charakteru, pouze později, v období první čes. republiky a tzv. slovenského státu, byly tyto místní politické skupiny dodatečně ztotožněny s tehdejšími politickými stranami. V ideologické oblasti se jedná o komunity plně rekatolizované v době protireformace, v obou vesnicích je kostel, farář na začátku století docházel, později začal přebývat v jedné z vesnic. Celková úroveň vzdělanosti na počátku tohoto století byla velmi nízká, škola byla v církevní správě a až na vynímečné případy vyššího církevního vzdělání absolvovali členové obou komunit místní

šestitřídní školy, do roku 1918 dokonce s maďarským vyučovacím jazykem, kterému slovenské obyvatelstvo nerozumělo. Volný čas trávili příslušníci jednotlivých generačních, rodinných, sousedských a přátelských skupin spolu v hranicích vesnice.

Historický vývoj obou komunit, založených ještě před husitskými válkami, nebyl pravděpodobně identický. Některé údaje svědčí o tom, že jedna z nich je mladší a obyvatelstvo je snad i odlišného původu. Přesto však je možné konstatovat řadu indicií stejných anebo blízkých v obou komunitách. Z tohoto faktu pak lze vycházet při studiu konkrétních projevů modernizace tak jak se projevují v jednotlivých úsecích společenských vztahů.

Otázek, které si klademe při rekonstrukci vývojových tendencí ve společenských vztazích dvou podtatranských komunit je celá řada: Především jak každá z komunit reagovala na vnější a vnitřní modernizační podněty a jak probíhala modernizace v jednotlivých oblastech společenských vztahů uvnitř každé komunity i v jejich vzájemném porovnání. Je třeba se ptát na kvalitu přijímání inovací, které součástí tradičního společenského systému komunit akceptovaly inovace a celý modernizační proces lépe a které hůře. Které faktory vnější a které vnitřní způsobují negativní sociální projevy. Zajímá nás průběh, sekvence transformací a tím, že odpovídáme na tyto dílčí otázky, dostáváme se k stanovení pravidel společenských změn v obou vesnických komunitách i k zjištění nakolik byl rozvoj obou komunit úspěšný, jaké faktory ovlivňují úspěch těchto konkrétních případů mikrorozvoje. Samozřejmě že nás zajímá i to, do jaké míry případová studie může být použitelná pro konstrukci modelu dynamiky modernizace vesnických komunit v celé společnosti, nakolik jsou procesy změn ve dvou vzorkových komunitách typické či naopak atypické.

Zatímní průběh 20. století se projevoval v podtatranské oblasti rychle rostoucím počtem i intenzitou modernizačních impulsů a zdrojů inovací, spojených nejprve s rozvojem kapitalistických společenských vztahů a od konce 40. let s úsilím o vytváření socialistické společnosti v Československu. V této části referátu se omezím na příklady modernizační dynamiky ve sféře ekonomických vztahů, i když budu, vzhledem na komplexnost sociálně antropologického přístupu hovořit i o souvislostech s příbuzenstvím, politikou, ideologií i otázkou volného času v rámci komunit.

Od začátku století se rozšiřovaly možnosti realizace zemědělské produkce na vnějším trhu a vznikaly nové pracovní příležitosti jako stavba železnic, tatranských objektů apod. Začaly se projevovat některé ekonomické efekty vystěhovalectví jako stavby "muranic" a restrukturační poměrů. Avšak tyto ekonomické inovace a změny nedokázaly zastavit odliv lidí do zámoří, protože nestačily kompenzovat potřeby velké části členů obou komunit. Teprve od konce třicátých let se v bezprostřední blízkosti neustále rozšiřují závody lehkého a potravinářského průmyslu. Kosmopolitní oblast Vysokých Tater nabízí stále více pracovních příležitostí. Blízkost měst, Tater i dopravních

magistrál umožnila rychlý vzrůst potenciálních možností vzdělání, zábavy, cestování, styku s vnějším národním i mezinárodním prostředím. Zatímco pracovní příležitosti byly využívány s obdivuhodnou přizpůsobivostí a rychlostí, nelze totéž říci o využití volného času. Poválečný vývoj, socialistická industrializace a další celospolečenské faktory způsobily, že téměř všichni práceschopní muži a mládež, značný počet mladších vdaných žen, pracují mimo obce v průmyslu, administrativě a službách. Denně docházejí do zaměstnání minimálně do vzdálenosti 10 km. Tento efekt modernizace mimo komunity byl silnější než úsilí o zvýšení zemědělské výroby prostřednictvím združstevnění. Byl však i silnější než snaha poloviny vlastníků půdy ve "starší" z komunit, jak družstevníci tak soukromníci jsou široce zapojeni do výrobního procesu mimo obce. Není prakticky žádného rozdílu mezi oběma skupinami co se týče zaměstnanosti v nezemědělské sféře. Ani v jedné z komunit neexistuje domácnost, která by výlučně žila z rurálních zdrojů. Ekonomické inovace v podobě industrializace a dostatku pracovních příležitostí mimo obcí byla přijata, protože znamenala nejen výrazné zlepšení ekonomické situace každé z domácností, ale de facto zajištění samotné existence členů obou komunit za situace, když již nemohlo docházet k další emigraci (t. j. od roku 1939 dodnes). V tomto smyslu přišla industrializace právě včas a zachránila obě komunity od těžké vnitřní krize.

Tento přesun v ekonomické činnosti však neznamenal automaticky odklon od tradičních vazeb v celém sociálním systému. I když došlo bezpochyby k protržení věkovité relativní izolace a členové komunit byli vystaveni intenzivním vlivům zevně, neznamená to, že přejímali ihned kulturu, principy společenského styku a světového názoru lidí, se kterými se setkávali ve městě, závodě anebo na cestách. Postupně sice začaly mizet znaky vnější odlišnosti jako oděv, typický pozdrav či dokonce i řeč sama ve styku s cizinci mimo obec, ale nadále základní opozice domácí-cizinec zůstala primární determinantou ve styku s ostatním světem. Příčinou byla a je značná rezistence zvláště vůči negativním jevům v životě města a průmyslu, především etického charakteru. Katolická víra, pevná část světového názoru a hodnotového systému téměř všech dospělých členů obou komunit, je nadále i dnes tak jako v minulých obdobích jedním z nejdůležitějších zdrojů ideových impulsů k udržování skutečných i fiktivních rozdílů mezi komunitami a vesnickým i městským okolím. Společné etické normy, sankcionované náboženstvím na druhé straně oslabují do jisté míry protiklady mezi našimi sousedními komunitami. Ze zorného úhlu okolí jeví se obě komunity jako poměrně jednotný celek.

Jev však je jen obal podstaty, která zkoumána z hlediska receptibility a adaptability obou komunit k modernizačním tendencím prokazuje, že mezi komunitami byly a jsou jisté historické, společenské a kulturní rozdíly i protiklady. Ekonomické vztahy a s nimi i ostatní další společenské vztahy se v průběhu 20. století neměnily v obou komunitách rovnoměrně. Již v období

meziválečném a dokonce dříve bylo možné konstatovat větší otevřenost “mladší“ komunity vnějšímu světu. Snaha změřit síly se “starší“ komunitou, která byla tradičně bohatší a schopnější, snad touha vyléčit si určitý kolektivní komplex, vedla každou ze dvou vládnoucích skupin v “mladší“ komunitě k užší spolupráci se státní správou při řešení otázek rozvoje komunity. “Starší“ komunita byla vždy podezřívavější a snažila se o rozvoj obce z vlastních zdrojů. Takové vážné modernizační mezníky jako výstavba silnice, školy, obchodů, kulturního domu, hasičské zbrojnice a fary byly a jsou poznamenány ve “starší“ komunitě převahou použití vlastních kolektivních i soukromých zdrojů, zatímco v “mladší“ komunitě rozhodující organizační i finanční účastí státu. Snad původně historické a teritoriální opozice obou komunit byla v průběhu tohoto století již jevem plně aktuálním a živým, udržovaným v téměř každé aktivitě, společné pro obě komunity, nebo alespoň porovnatelné v rámci vztahu těchto jednotek. Tak se latentní i otevřená, fiktivní i reálná rivalita mezi dvěma komunitami stala konstantním vnitřním katalyzátorem modernizačního procesu, přičemž v “mladší“ z nich se stala významným mobilizačním impulsem pro celou komunitu, jedním z jednotících principů.

Snad nejdůležitějším, určujícím, modernizačním prvkem je pro současné vesnické komunity v Československu zemědělská kolektivizace. Nevyhnula se ani podhorským oblastem a jednotná zemědělská družstva byla založená koncem padesátých let i v obou komunitách. Avšak i v tomto případě se projeví rozdíly. V “mladší“ z komunit bylo dosaženo téměř stoprocentní kolektivizace, zatímco ve “starší“ byl kolektivizační vývoj velmi složitý a bylo dosaženo pouze asi padesátiprocentní kolektivizovanosti zemědělské výroby. Opět se lépe adaptoval soubor vztahů a hodnot, který i v minulosti byl vůči okolnímu světu více otevřený. Na druhé straně zůstala i pro budoucnost “mladší“ komunita jednotná, na rozdíl od “starší“, kde došlo k rozpolcení komunity na “družstevníkov a jednotlivě hospodáriacich roľníkov či súkromníkov“. Tyto rozdíly mezi komunitami mají základní význam pro pochopení rozdílného průběhu modernizace v komunitách, o němž budu hovořit v závěru vystoupení.

Nyní se však vrátím ke konkrétním faktům o dynamice ekonomických vztahů. Již jsem se zmínil o rozdílnosti adaptace k ekonomickým a neekonomickým inovacím. Zajímavá zjištění však zaznamenáme např. i analýzou využití narůstajících ekonomických prostředků, získaných především z průmyslu i zlepšujících se odměn za zemědělské výrobky jak u družstevníků tak u soukromníků. Do konce padesátých let byla v obou komunitách za tyto prostředky kupována půda podle rčení “keď niečo kúpiť tak pôdu, tú nik nezoberie“ eventuelně ostatní prostředky k zemědělské výrobě. Nejvyšší hodnotou zůstala půda a s ním zemědělská činnost, ač již zdaleka nebyly jediným zdrojem obživy. Počet konfliktů o půdu se nezmenšil, množství majetku v půdě bylo i měřítkem prestiže každé rodiny a jednotlivce.

S kolektivizací je zájem o půdu redukován na zbylé soukromníky hlavně v “starší“ komunitě a na záhumenkové plochy. Většinou však již nejde o tržní transakce, ale o zajištění si co nejvýnosnějších ploch po hospodářsko-technické úpravě půdy, obhájení vlastních zájmů v konfliktech o půdu a co největší míru využití zbylé půdy, t. j. např. snaha vychovat co nejvíce dobytka na prodej státu. V podstatě však dochází k transformaci zájmu o půdu v zájem o stavební činnost a s tím související vzrůst pozemkových transakcí. Starost o získání stavebního pozemku pro každého mužského potomka zaměnilo dřívější problémy s rozdělením rodičovské půdy dědicům. Spory o půdu, které prověřovaly pevnost společenských vztahů obou komunit do nedávné minulosti, se dnes přenesly na záhumenky, které z velké části slouží jako zdroj stavebních parcel. I na starých intravilánech dochází k množství velmi složitých sporů v souvislosti s postupným vytlačováním úzkých domků širokými rodinnými domy, které si vyžadují nejméně dvě šířky původních intravilánů. Inovace v podobě kolektivizace a nového velkého vesnického domu spolu s novými hodnotami i kulturními návyky spojenými s těmito inovacemi, přivedly nejen k změnám struktury držby půdy a stavebních parcel, ale i k vážným přesunům v hodnotových orientacích a obsahu konfliktních situací. Strukturálně však nejde o kvalitativní změny v hodnotových orientacích a předmětu konfliktů. Tradiční orientace na majetek v půdě a prestiž s tím spojená se v posledních dvou desetiletích přenáší na stavební parcelu a rodinný dům. Příčinou nejsou jen kvalitativní změny v oblasti technologické a právní, jež obsahuje intenzivní řetěz vnějších inovací, ale i podstatná modernizace v struktuře rodiny v obou komunitách. Např. dochází k rychlé ekonomické samostatnosti mladších členů rodin, nedochází již tak často k tomu, že mladá rodina je nucena obývat společný dům s předcházejícími generacemi a především současné mladé generace jsou stále méně pod vlivem hodnot centrovaných na vlastnictví půdy. Jasně to je vidět na příkladě jednotlivě hospodařících rodin ve “starší“ komunitě, které ve zdrcující většině neprojevují zájem o rozšíření majetku v půdě, ale taktéž přešly na hromadění majetku a intravilánech a domech. Mladé generace již pravděpodobně nebudou mít zájem pracovat na půdě za nezměněných podmínek. Jejich zájmy se ztotožňují se zájmy družstevních rodin. V podstatě tedy došlo k přesunu hodnotové orientace ze soukromého vlastnictví hlavního výrobního prostředku, půdy, na osobní vlastnictví stavebních parcel a rodinných domků.

Přes zdánlivou obdobnost vývoje v obou komunitách však chci v závěru příspěvku pokračovat v argumentaci o problému rozdílů mezi komunitou téměř plně združstevněnou a komunitou, v níž kolektivizace dospěla pouze do polovice. Zjišťujeme např., že v “mladší“ komunitě, která se ukázala jako schopnější při akceptování ekonomických, technologických, kulturních i organizačních inovací a která prošla strukturálními změnami posledních desetiletí poměrně jednotně, jsou doklady osobní, a především rodinné,

družstevní i celokomunitní prestiže velmi vysoko v hodnotovém systému, zatímco ve "starší" komunitě jasně dominují osobní a rodinná prestiž nad družstevní i celokomunitní. V "mladší" komunitě se zachovalo a zachovává velké množství zvyků a jiných tradičních společenských aktivit, které ve "starší" komunitě buď slábnou anebo již zanikly. S těmito původně tradičními zvyky však je spojeno stále větší finanční i jiné materiální dekorum, které se v osobní a rodinné sféře projevují v nákladnosti a výpravnosti zvyků i zvyšujících se odměn těm, kteří zvyky provozují a v kolektivní sféře snahou o uplatnění zvykových tradic na okresním, národním a mezinárodním fóru, přičemž dochází i k umělému ožívování tzv. folklórních tradic, tedy folklorismu. A toto vše se děje v přímé návaznosti na již vzpomenutou latentní i otevřenou rivalitu mezi dvěma komunitami. I velikost, tvar, poloha domu, velikost odměny koledníkovi či nákladnost stavby jsou v "mladší" komunitě chápány jako příspěvek k prestiži celé komunity především vůči sousední "starší" komunitě a prostřednictvím tohoto vztahu dále ve vztahu k ostatnímu světu. Tradiční aktivity i nové prestižní zvyky ve "starší" komunitě jsou podporovány pouze zájmy jednotlivců a rodin, realizují se v rámci osobních, rodinných a sousedských vztahů. Proto ani komunita nevěnuje pozornost výkonu jednoho ze svých členů, který byl nejlepším tanečníkem při národopisných slavnostech a byl angažován k dalším vystoupením, proto jsou odměny koledníkům nižší i svatby, křtiny a pohřby méně nákladné, proto je i počet osobních automobilů daleko vyšší ve "starší" komunitě. Příčinou tak rozdílného vývoje je historicky vzniklý velmi rozdílný vztah k veřejným a kolektivním záležitostem v každé z komunit. Rozpolcení jedné z komunit v rámci kolektivizace, spolu s jinými negativními jevy z dřívějších období nevyhnutelně vedlo k snížení zájmu o kolektivní rozvoj i kolektivní hodnoty.

Rozdíly mezi plně a částečně združstevněnou komunitou jsem ukázal záměrně na etnograficky zajímavém příkladě zachování združstevněné vesnické komunitě. Mnohé z těchto faktů nehodnotím vždy pozitivně. Chtěl jsem upozornit na rozporuplnost modernizačního procesu i tam, kde probíhá v rozhodující ekonomické oblasti poměrně úspěšně. To však nic nemění na tom, že tam, kde došlo k oslabení dříve typických celokomunitních a dalších kolektivních společenských vztahů z jakýchkoli příčin, je ohrožen úspěšný rozvoj celé komunity a vítězí partikularistické osobní a rodinné zájmy. Konkrétní a velmi obsáhlé problémy "starší" komunity, které se tato v současnosti snaží řešit, o tom svědčí velmi výmluvně. O tom však není v tomto krátkém příspěvku čas hovořit, a také to není účelem na teoretické konferenci.

Důležité je, zda stanovení pravidel modernizačního procesu ve dvou sousedících podtatranských komunitách je užitečné pro studium dynamiky modernizace vesnických komunit v celé společnosti. Domnívám se, že i to, co bylo vysloveno v tomto referátu a co má nadále pracovní charakter, přesvědčivě ukazuje na možnost studia dynamiky modernizace ale i na to, že kladené otázky

a konkrétní fakta jakož i explikace mohou mít analogie nejen v podobných horských a podhorských ekologických podmínkách, ale i jinde, kde relativně izolované tradiční komunity jsou zapojeny do modernizace. Proto jsem toho názoru, že případová studie může být využita jak v budování antropologické teorie z vesnických komunit tak v konkrétní společenské praxi.

Literatura

- BARABÁS, J.: *Invention, Innovation and Endogenous Development in European Folk Culture*. In: *Studia Ethnographica et Folkloristica in Honorem Béla Gunda*. Debrecen 1971, 303-314.
- BARTH, F.: *Models of Social Organization*. London: R.A.I. 1966.
- COLE, J.: *Estate Inheritance in the Italian Alps*. Amherst: University of Massachusetts 1971.
- DALTON, G.: *Modernizing Village Communities*. Addison-Wesley Module 1971.
- FORTES, M.: *Introduction*. In: J. Goody, ed.: *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge 1958, 1-14.
- FOSTER, G.: *Traditional Cultures: and the Impact of Technological Change*. New York: Harper and Row 1962.
- HALPERN, J.: *The Changing Village Community*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1967.
- POLEDNOVÁ, Z.: *Příspěvek ke studiu změn ve společnosti*. In: *Český lid* 1969, 339-342.
- VAN VELSEN, J.: *The Extended-case Method and Situational Analysis*. In: A. L. Epstein, ed.: *The Craft of Social Anthropology*. London: Tavistock Publications, 1967, 129-149.
- WOLF, E.: *Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies*. In: *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock Publications 1965, 1-22.

Socializmus je mŕtvy, nech žije socializmus!
(O politickej zotrvačnosti v jednej slovenskej dedine)

Peter Skalník

Severoslovenská Šuňava roku 1991 pôsobí dojmom prosperity. Návštevníka víta pol druhu kilometrová stuha nových domov, na okraji ešte nedokončených (nie sú najväčšie a pôsobia najzámožnejšie). Stoja tu dva kostoly a na každom konci vidieť široké, dosť dobre udržiavané dvory, ktoré patria JRD Šuňava. Dedina je obklopená zvlínenými poľami, lúkami a lesmi a v pozadí vyráža dych pohľad na Vysoké Tatry. Leží asi osem kilometrov od zastávky rýchlikov v Tatranskej Štrbe.

Z 1742 stálych obyvateľov je 910 ekonomicky aktívnych. Z nich 760 pracuje mimo dediny, najmä v blízkom ľahkom priemysle, stavebných podnikoch, doprave a spojoch. Iba 16 percent našlo zamestnanie v dedine, prevažne v JRD. To však už začalo prepúšťať.

V roku 1970, keď som tu začal terénny výskum (trval do roku 1976), boli tu namiesto jednej dve samostatné obce: *Nižná a Vyšná Šuňava*. Ich obyvatelia tvrdili, že majú rozdielnu mentalitu, líšili sa v kroji a dialekte. Napriek zanedbateľnej vzdialenosti medzi dedinami bol počet zmiešaných manželstiev prekvapujúco nízky.

Obce prešli stáročnými dejinami spolupráce i súperenia súvisiacimi s tým, ako s nimi zaobchádzal štát. Spájala ich *stopercentná príslušnosť k rímskokatolíckej cirkvi*. Až do prvej tretiny 20. storočia boli Šuňavčania veľmi biedni horskí roľníci závislí na nízkej úrodnosti podzolových pôd, na ktorých pestovali zemiaky, jačmeň, raž, ľan, seno a trávu pre dobytok. Ďalšie príjmy tvorili chov hovädzieho dobytku a oviec, ako aj ťažba dreva.

Dlhodobá izolácia oboch Šuňav a celej tatranskej oblasti sa skončila postavením Košicko-bohumínskej železnice, ktorá v poslednej tretine 19. storočia spojila východné a západné časti vtedajšieho Horného Uhorska. Nasledoval rozvoj priemyslu a turistiky. Toto však mnohým Šuňavčanom nestačilo, a preto emigrovali do severnej Ameriky. Niektorí z nich posielali peniaze svojim rodičom doma, iní sa vrátili s úsporami, prikúpili zem alebo si postavili lepšie domy. *Dodnes niektoré domácnosti dostávajú americké dôchodky alebo profitujú z amerického dedičstva*. Šuňavy boli definitívne vtiahnuté do industrializácie od polovice 30. rokov, keď obuvnícky koncern Baťa postavil továreň na umelý hodváb vo Svite (dnešný *Chemosvit*), len desať kilometrov od dedín. Neskoršie vznikol *Tatrasvit*.

Uchvátenie moci komunistickou stranou v roku 1948 znamenalo aj *uzavretie hraníc a koniec emigrácie*. Nasledovný prudký vzrast industrializácie na Slovensku a združstevňovanie poľnohospodárstva zastihlo Šuňavy v okamihu, keď priemyselné zamestnanie vo Svite bolo jedinou alternatívou k extenzívnemu a neproduktívnemu poľnohospodárstvu. Bez ohľadu na nízku úrodnosť komunistický štát bezohľadne vyžadoval vysoké povinné dodávky, takzvané kontingenty mlieka, mäsa a iných výrobkov, ktoré nebolo možné splniť. Netreba ani hovoriť, že určené ceny za tieto kontingenty boli smiešne nízke. V roku 1950 tlak a komunistické provokácie vyvrcholili v uväznení miestneho kňaza a osemnástich ďalších obyvateľov, zatiaľ čo asi 200 Šuňavčanov bolo násilne odvezených do Svitu, kde ich podrobili výsluchom a bitke. Päť osôb bolo odsúdených a ďalších štrnásť bolo po deväťmesačnej väzbe prepustených bez súdu.

Táto udalosť sa dotkla prevažne Nižnej Šuňavy a spôsobila, že jej obyvatelia sa uzavreli pred vonkajšími vplyvmi a iba asi polovica majiteľov pôdy nakoniec podľahla tlaku založiť JRD. Rozdelená dedina nedostávala dosť štátnych subvencií na rozvoj a jej verejná vybavenosť sa zanedbávala. *V rokoch 1968-1969 boli politické rozsudky zrušené a obeť rehabilitované*. Neprávom zadržané osoby však nedostali nijakú náhradu. Film o odpore v roku 1950 a jeho dozvukoch bol zabavený a premietnutý až roku 1990 v Slovenskej televízii.

V druhej dedine, Vyšnej Šuňave, boli komunistickí agitátori úspešnejší a družstvo založili všetci vlastníci pôdy s výnimkou troch. Roku 1974 obidve dediny úspešne splynuli do zjednotenej Šuňavy a nastala fúzia dvoch JRD. S podporou štátu a JRD bola postavená mnohoúčelová administratívna budova a priestranný kultúrny dom. V obci postavili moderný obchod a vo všetkých jej častiach otvorili obchody a pohostinské zariadenia.

Nová zjednotená obec však nezískala status strediskovej obce, štátne dotácie verejnoprospešných prác boli obmedzené a ani individuálni stavebníci nedostávali stavebné povolenia a pôžičky. *Štát sa snažil donútiť Šuňavčanov sťahovať sa do blízkej Štrby*. Toto Šuňavčania pokladali za úplne neprijateľné už aj preto, že Štrba má prevažne protestantské obyvateľstvo. Šuňavskí dedinčania odmietli túto diskrimináciu a pokračovali v budovaní veľkých moderných rodinných domov bez povolenia a pôžičiek.

Dá sa povedať, že *politické vedenie Šuňavy nasledovalo v 20. storočí vzor historických osudov celej krajiny*. Na Slovensku sa v priebehu tohto storočia vymenilo prinajmenšom päť politických režimov, ak rátame iba podstatné zmeny. Úspešné aj neúspešné pokusy a revolučné zmeny na celoštátnej úrovni si od dedinčanov a špeciálne od ich vedenia vyžadovali schopnosť správne ich dešifrovať, aby tým získali výhody pre dedinské spoločenstvo a pre vodcov, ktorí chceli prežiť otrasy.

“Tradičná“ politická kultúra Šuňavčanov bola ovplyvnená syndrómom silných mužov. Informátori sa zhodujú v tom, že za silných boli všeobecne

považovaní tí, ktorí veľa pili. Kandidáti "kortešujúci" voličov v posledných rokoch uhorskej monarchie rozhadzovali medzi ľuďmi mince. Boli to rodinné klany, ktoré svojim členom pomáhali získať verejný úrad. Za demokratickej Československej republiky sa miestni rivali v súťaži o úrady pripájali k celoštátnym politickým stranám ako republikánska (čiže agrárna) a národnosocialistická. Okrem toho *postupne získavala vplyv nacionalistická Hlinkova Slovenská ľudová strana. Vo voľbách sa uplatnilo kritérium majetku a zásluh, avšak výber do dedinských úradov bol vždy ovplyvnený podporou silných pijanov.*

Tento druh politickej kultúry bol narušený v období Slovenskej republiky. Po prvý raz mladší ľudia získali výkonnú moc v dedine, pretože sa obratne stotožnili s výnimočnými právomocami jednopartajného štátu. Tá istá prax pokračovala aj po vojne. Niektorí z mladých protagonistov vojnového "prevratu" po vojne s rovnakým zápalom vstúpili do demokratických strán. *Avšak čoskoro prišli komunisti, ktorí po násilných udalostiach roku 1950 Šuňave vnútili svoje poriadky. Aj keď bol predseda miestneho národného výboru z obce, a niekedy dokonca nemusel byť členom komunistickej strany, tajomníkom musel byť komunist a nemusel pochádzať z obce. Do funkcie ho menovali a mal rozhodujúcu politickú moc.*

Organizácia komunistickej strany v Šuňave bola veľmi slabá a po roku 1950 mala iba niekoľko členov. Tí sa neopovážili ignorovať nedeľnú omšu, vždy postávali pred vchodom do kostola, ale nemali odvahu vojsť dnu. Silná organizácia KSS v závodoch Svitú mala "stranícku úlohu" "pomáhať" a "posilňovať" dedinskú organizáciu v obidvoch Šuňavách (v päťdesiatych a šesťdesiatych rokoch). *Komunistickým zásahom do dedinskej politiky alkohol ako politický prostriedok nezmysel, ale stal sa jej doplňujúcim hoci nie rozhodujúcim nástrojom.*

Zdá sa, že priame vonkajšie zásahy komunistickej strany do vnútornej politiky v Šuňave sa zmenšili po splynutí oboch Šuňáv v roku 1974. Posledných 15 rokov reálneho socializmu v zjednotenej dedine bolo zvláštnou príležitosťou pre vodcov s problematickou osobnosťou. Napríklad *jeden z posledných predsedov MNV, ktorý viedol dedinu desať rokov, bol viac alkoholikom ako vodcom, avšak tešil sa obľube ako odborník na riešenie susedských sporov. Jeho následníčka viedla dedinu skôr inštinktom pre rovnováhu medzi rozličnými rodinnými a záujmovými skupinami a v tom jej pomáhal jej vplyv na príslušníkov strednej a staršej generácie. Tvrdilo sa o nej, že do komunistickej strany vstúpila preto, aby sa mohla stať predsedníčkou MNV. Dedinskú organizáciu KSS mnoho rokov viedol muž, ktorý do strany vstúpil až v štyridsiatke, práve po čistkách v roku 1970. V každých voľbách zoznam kandidátov Národného frontu starostlivo pripravovala miestna organizácia KSS v zhode s okresným výborom KSS.*

Zmenu politického režimu v roku 1989 väčšina obyvateľov Šuňavy privítala a očakávala od nej nápravu neprávostí, ako aj ekonomickú prosperitu a záruky politickej a náboženskej slobody (náboženská sloboda aj skutočne prišla, okamžite).

Ešte rok "vládla" neľahká mocenská rovnováha medzi reprezentáciou zvolenou vo voľbách v roku 1986 a členmi VPN, podporovanými niektorými stúpecami Kresťansko-demokratického hnutia. Následkom toho *vo voľbách do miestnych zastupiteľstiev 23. - 24. novembra 1990 nebola v Šuňave skutočná konkurencia*. Typické bolo, že počet kandidátov len o troch presahoval počet zvolených. Toto bolo pozostatkom volebných praktík počas komunistickej vlády, ktoré tiež pripúšťali, že občas niekto z miestnej kandidátky nebol zvolený. Ale väčšina bola zvolená bez opozície. To isté sa stalo i v slobodných voľbách v novembri 1990.

Nerozhodná situácia na šuňavskej politickej scéne spôsobila, že tu k dátumu obecných volieb neboli kandidáti do novej funkcie starostu. Voľba starostu musela byť odložená. Nakoniec sa vodca miestneho VPN rozhodol kandidovať na post starostu. To isté urobila aj predsedníčka MNV, ktorá v tom čase už vystúpila z komunistickej strany. Nový termín volieb starostu bol určený na 19. januára 1991, avšak odchádzajúca predsedníčka bola diskvalifikovaná z kandidovania pre nedodržanie percentuálnych pravidiel (nesprávnosti v podpisovej listine vyžadovanej volebným zákonom). Ona a veľká skupina jej stúpencov, zahŕňajúca mnohých jej príbuzných, presunula svoju podporu inému kandidátovi, ktorý hoci v zásade podporoval podobný politický program ako kandidát VPN, agitoval pod heslom za domorodé šuňavské vedenie. *Hoci kandidát VPN vyhral 595 hlasmi proti 275, dedinčania boli znechutení predvolebnými intrigami a trenicami*. Diskvalifikovaná strana podala sťažnosť. Voľby v dedine tiež pripomenuli pôvodné delenie, pretože boli dve volebné miestnosti. Kým odporca VPN dostal väčšinu vo svojej rodnej nižnej polovici dediny, mimo dediny narodený kandidát VPN dostal prevažnú väčšinu hlasov vo vyšnej časti Šuňavy.

Ekonomická reforma, ktorá sa započala v Šuňave tak ako v celom Česko-Slovensku 1. januára 1991 prudkým zvýšením cien spolu s perspektívou ustavičného klesania životnej úrovne, vážne odradila mnohých stúpencov nového režimu. Ľudia teraz otvorene pripomínajú výhody predchádzajúceho obdobia. Zdôrazňujú, že za socializmu boli nielen nízke ceny tovarov, ale aj výstavba rodinných domov bola významne subvencovaná štátnymi nenávratnými a bezúročnými pôžičkami. S ešte vážnejšími obavami hľadajú na reálnu hrozbu nezamestnanosti, ktorá stojí pred mnohými Šuňavčanmi pracujúcimi vo Svite a v Poprade. Socializmus v očiach mnohých dedinčanov poskytoval sociálne istoty, ktoré teraz miznú. Jedna dedinčanka mi s hnevom povedala, že tí, čo teraz kritizujú bývalého prezidenta Husáka, sú nespravodliví, pretože "za Husáka sme sa mali dobre". V roku 1991 sa mnohí ľudia v Šuňave

veľmi boja budúcnosti. Starí ľudia pripomínajú splnenie Sibyliných proroctiev o konci sveta, spájaných s koncom tisícročia. Iní sa obávajú možného krachu priemyslu a miestneho JRD.

Nová dedinská správa nedokáže splniť ambiciózny program verejných projektov bez finančných injekcií zo štátneho rozpočtu. Tieto fondy však rýchlo vysychajú, a preto je otázne, či súčasná reprezentácia bude schopná udržať si podporu, ktorej sa teší dnes. Populárnu úlohu môže zohrať pri rehabilitácii obetí komunistického režimu a pri reštitúcii vlastníctva, najmä kolektívne vlastnených lesov, lúk a pasienkov. Bývali väznení bez súdu a vyvlastnení urbárski podielníci sa zišli a začali podnikať kroky na dosiahnutie svojich nárokov. Problém je však v tom, že krivdy sa týkajú iba starých ľudí alebo potomkov mŕtvych. Mladí ľudia chcú verejné projekty ako kanalizáciu, prístupové cesty k novým domom, reguláciu dedinského potoka a podobne, na ktoré bude málo peňazí, kým takéto fondy nevzniknú z miestnych daní. *V atmosfére všeobecnej hospodárskej pauperizácie bude každý nárast daní nepopulárny.* Ako jedno z tých, ktoré hospodária na menej úrodnej pôde, družstvo dostávalo veľké diferenčné príplatky zo štátnej pokladnice na každý dodaný liter mlieka, kilogram mäsa, metrák obilia či zemiakov. Tieto dotácie sa rapídne znižujú a možno čoskoro celkom zmiznú. Okrem toho družstvo bude musieť platiť nájom za pôdu zobrať sedliakom, čo znamená ešte ďalšie výdavky.

Privatizácia bola vládou označená ako jediná životaschopná alternatíva existujúceho socialistického ekonomického systému. Vyhliadky na to sú v podmienkach dediny ako je Šuňava veľmi chabé. *Desaťročia zamestnania v priemysle nenaučili Šuňavčanov nič iné ako vykonávať direktívy politickej a technokratickej elity.* Prevažná väčšina dedinčanov sú robotníci bez špecializovaného vzdelania. Úspory vložili do domov i domácej produkcie potravín na svojich záhumienkoch. To signalizuje nedostatok kapitálu. Aj keď niektorí majú prostriedky na podnikanie, chýbajú im znalosti ako na to (know-how), ochota vložiť peniaze do riskantného podniku a nevyhnutná dôvera medzi partnermi. Zdá sa, že až keď ľudia stratia zamestnanie v priemysle a v záujme prežitia sa budú musieť obrátiť na dedinu, začnú vážne uvažovať o súkromnom podnikaní. Prinajmenšom budú mať priestory na podnikateľskú činnosť vo svojich veľkých domoch a dvoroch, ktoré chýbajú v našich mestách.

Šuňava je v roku 1991 ešte vždy v pevnom objatí reálneho socializmu. Jej politická kultúra je založená na osobitnej skupinovej solidarite bez otvorenej demokratickej konkurencie. Občania zvyknutí na pasivitu a strach počas komunistickej vlády nevystupujú aktívne ako občania realizujúci svoje práva a povinnosti vo verejnej sfére. Tak ako všade v Česko-Slovensku, *prvky občianskej spoločnosti sú tu slabé a ľudia usilujúci sa o dosiahnutie verejných úradov sa predovšetkým pokladajú za tých, čo sledujú svoje egoistické záujmy, predovšetkým materiálne.* V ekonomickom zmysle v Šuňave niet ľudí nezávislých na príjme zo štátneho alebo družstevného zamestnania. Nikto sa

nepokúša vymaniť sa z takejto nezávislosti. Neuvedomujú si, že časy chráneného zamestnania a sociálnych záruk sú tatam. Čas ukáže, či si Šuňavčania osvoja “ducha slobodného podnikania”.

Prípad Šuňavy má význam ako názorná ukážka, že ideály slobody nemajú zvuk pre ľudí, ktorí vyrástli a prežili celý svoj život v reálnom socializme. Ten zdôrazňoval materiálnu istotu a spotrebu nad všetko ostatné. Zdá sa, že dedičania si cenia nízke ceny tovaru viac ako demokratické politické hodnoty, lebo tie viedli v ich chápaní k ekonomickému úpadku a poklesu životnej úrovne, k bezpečnostným problémom, nemravnosti... Duchovne zostávajú vážňami rovnostárskej demagógie socializmu. Ak sa ekonomický úpadok prehĺbi, môže to nakoniec viesť k vnímavosti nielen voči oživeným ľavičiar-ským politickým programom, ale aj voči iným extrémistickým politickým trendom, ako sú populizmus, fašizmus a šovinistický nacionalizmus. Socializmus so svojimi rafinovanými pseudoistotami je v Šuňave ešte vždy veľmi živý, rovnako ako v celom Česko-Slovensku.

Štúdie P. Skalníka o obci Šuňava, ktoré vyšli v zahraničí

1. 1979 a: *Modernization of the Slovak peasantry: two Carpathian highland communities*. In: *Anthropology and Social Change in Rural Areas*, ed. by B. Berdichewsky, pp. 253-261. The Hague: Mouton.
2. 1979 b: *A szlovak parasztság atalakulása a szocializmusban – Ket hegyi falu példája*. In: *Paraszti Tarsadalom és Műveltség a 18-20. Században*, vol. 4, pp. 113-126. Budapest-Szolnok: Magyar Néprajzi Társaság-Damjanich János Múzeum.
3. 1982: *Community studies and the limits of representativeness: a socio-ecological discussion on mountain communities*. In: *Theories and Methods in Rural Community Studies*, ed. by H. Mendras and I. Mihailescu, pp. 169-189. Oxford Pergamon Press.
4. 1986: *Uneven development in European mountain communities*. *Dialectical Anthropology* 10(3-4): 215-228.
5. 1993: *Socialism is dead and very much alive in Slovakia: political inertia in a Tatra village*. In: *Socialism. Ideals, Ideology and Social Practice*, ed. by C. M. Hann, pp. 218-226. London: Routledge.

Kronika a kronikár z pohľadu etnológie (Na príklade výskumov v oblasti Nového Mesta nad Váhom)

Martina Pavlíková

V posledných rokoch sa stalo módnym pripomínať si a veľkolepo oslavovať výročia vzniku miest a mestečiek. Tomuto trendu sa nevyhla ani dedina, kde je príprava oslavy častokrát spojená s vydaním prvej monografickej publikácie o obci. Pri jej písaní sa autori v mnohom obracajú na miestnu kroniku ako na zdroj informácií o danej lokalite, pretože tá je jedným z najvýznamnejších dokumentov miestnej kultúry. Zápisy odrážajú kultúrno-historické a etnické špecifiká prejavujúce sa v rozličných stránkach spôsobu života dediny a jej obyvateľov, sú dokumentom doby, v ktorej vznikli. Na základe obsahovej analýzy konkrétneho kronikového materiálu je možnosť jeho využitia nielen pri objasňovaní histórie obce, ale aj možnosť identifikovať zaznamenaný etnograficko-folkloristický materiál. A to všetko v úzkej nadväznosti a spojitosti s kronikárom, pretože zápisy sú vo veľkej miere poznamenané „charakteristickými rysmi osobností ich jednotlivých tvorcov.“⁶⁷

K štúdiu kronikového materiálu a k jeho teoretickému spracovaniu ako prameňa etnológie sa pristupuje len veľmi pomaly. Po prvýkrát som sa rozhodla venovať niektorým aspektom štúdia tohto prameňa v diplomovej práci. Tento cieľ som konkretizovala pomocou, už spomenutej, analyticko-syntetickej metódy a možností jej využitia na príklade kroniky obce Kálnica, zachytávajúcej roky 1934-1973 a jej kronikárov. Na základe jej záznamov som sa pokúsila o obsahovú interpretáciu kroniky vzhľadom na už známe, publikované skutočnosti o Kálnici.⁶⁸ Jedným z faktorov ovplyvňujúcich výber danej kroniky spomedzi viacerých (pracovala som aj s kronikami obce Kočovce a Nová Ves nad Váhom) bola pomerne vysoká výpovedná hodnota a pravidelnosť jej zápisov. Ďalším dôvodom bola aj moja dôverná znalosť prostredia, v ktorom som už predtým vykonala viacero výskumov. Preto aj v tejto štúdiu, venovanej fenoménu kronikárstva, aplikujem moje znalosti o kálnickej kronike a údaje získané na základe rozhovorov s viacerými kronikármi.

Kronikárska tvorba má na území Slovenska svoju bohatú minulosť. Rôzne historické písomné pramene, v súčasnosti zachované vo forme archívnych materiálov, ktoré sa vyznačujú istým chronologickým poradím zaznamenaných udalostí, pochádzajú už z obdobia stredoveku. Tieto historické materiály

⁶⁷ Nahodil, O. – Robek, A. : České lidové kronikářství. Praha, Orbis 1960, s. 3.

⁶⁸ Publikáciu Kálnica vydal v roku 1996 Obecný úrad v Kálnici pri príležitosti 600. výročia prvej písomnej zmienky o obci. Publikáciu zostavil Štefan Šicko.

nemusia mať vždy len podobu suchých listín a rozličných listov. Osobitnú a mimoriadne zaujímavú kategóriu historických prameňov predstavujú tzv. rozprávacie (naračné) pramene, ako sú anály, kroniky, legendy a gestá, ktoré často dosahujú vysokú literárnu úroveň. A práve kroniky zaujímajú v kategórii naračných prameňov prvé miesto. Sú často najstaršími a dlho boli aj jedinými písanými dejinami štátu, kultúrneho okruhu, krajiny, oblasti, "písali sa pre obyvateľov určitého územia, ktorí sa z dôvodu celkom prirodzenej ľudskej zvedavosti zaujímali o to, čo sa stalo, častokrát v snahe poučiť sa a čerpať skúsenosti z činov predkov, alebo naopak – vyvarovať sa chýb."⁶⁹ Záznamy kronikárskeho charakteru dnešnej podoby je možné na Slovensku nájsť už koncom 17. a začiatkom 18. storočia. Ide o stručné zápisky osobného charakteru na okrajoch modlitebných kníh, biblie, kalendárov, prípadne matrik.⁷⁰ Na toto obdobie svojou tvorbou nadväzujú aj dnes jestvujúce obecné a mestské kroniky, farské kroniky, novovzniknuté školské kroniky a kroniky rozličných spolkov, cechov, rodín. Kronikárstvo tak zásadne zmenilo svoju formu i obsah.

Pre viaceré spoločensko-vedné disciplíny, ale najmä pre etnológiu a folkloristiku, je kronika, zvlášť obecná, jedným z najvýznamnejších dokumentov miestnej kultúry. Odráža totiž vo svojich záznamoch kultúrno-historické a etnické špecifiká prejavujúce sa v rozličných stránkach spôsobu života, dôležité údaje pre každého etnológa. Na Slovensku sa doteraz kronikárstvu a kronikám, ako prameňu národopisného štúdia, nevenovala žiadna pozornosť v zmysle ich spracovania ako prameňa *sui generis*, hoci sa v odbornej literatúre využívali. Pritom skôr ako etnológ začne v teréne výskum "face to face", patria kroniky k prvým prameňom, prostredníctvom ktorých sa oboznamuje s charakterom a minulosťou skúmanej lokality. Dokonca ani historici neprikladali záznamom v kronikách veľkú historickú hodnovernosť a nevenovali im patričnú pozornosť.⁷¹ Postupne však pri objasňovaní slovenských dejín preda len pristupujú k ich štúdiu. Kronikárstvo totiž dokladá dejiny Slovenska už od obdobia Veľkej Moravy (prezentované Životom Konštantína a Životom Metoda), i v časoch jeho začlenenia do Uhorska a "je zdrojom cenných informácií o živote našich predkov. A práve tu platí, že poznatky o živote ľudí v obci, na vidieku, v cechu remeselníkov sú z hľadiska národopisných informácií, umožňujúcich si uvedomiť kultúru našich predkov, oveľa cennejšie ako opisy slávnych skutkov vladárov v kronikách robených dvornými kronikármi na objednávku."⁷²

⁶⁹ Muriň, P.: Právna úprava obecných kroník. Martin, Matica Slovenská 1985, s. 11.

⁷⁰ Nájdeme tu zaznamenané rôzne štatistické údaje, najmä dátumy narodenia, úmrtia, svadieb a záznamy o veľkých suchách, o mzdách a dlhoch, o odpracovaných robotných dňoch.

⁷¹ V roku 1995 vydal historik Július Sopko publikáciu s názvom *Kroniky stredovekého Slovenska*, v ktorej sa zaoberá vývinom stredovekých kroník na území Slovenska. Kniha obsahuje aj texty niektorých kroník.

⁷² Cifra, Š.: Tvorba kroník – zodpovednosť pred potomkami. *Národná osveta*, 8, 1998, 6, s. 3.

Kroniky teda nie sú len historickým prameňom, obsahujúcim mnohé podklady a podnety k objasneniu a upresneniu histórie obce, ale majú aj charakter špecifického etnografického prameňa, pretože sú zdrojom informácii, ktorý pochádza priamo z prostredia. Prostredníctvom záznamov možno spoznať nielen prostredie, z ktorého kronika pochádza, konkrétny materiál z oblasti duchovnej, či materiálnej kultúry, ale dobové názory a správanie sa ľudí v danom spoločenstve, lokalite.

Pramenná a výpovedná hodnota kronikového materiálu je však rôzna. Etnológia a folkloristika v nich vidí, okrem už spomenutých zdrojov informácii, aj prameň k poznaniu charakteru dediny a jej obyvateľov, prameň zachytávajúci jej premeny, prameň na poznanie autora – kronikára, jeho štýlu a rozprávačských schopností.

Obecná kronika je vlastne akýmsi dokumentárnym dielom zachytávajúcím v chronologických písomných záznamoch a sprievodných dokladoch vývoj života v lokalite. Na základe týchto zápisov vzniká určitý obraz o dobe, ktorú kronika zachytila, pričom pravdivosť tejto reality môže byť ovplyvnená tak osobou kronikára, časom jej zaznamenania, ale aj zdrojom informácii, ktorý kronikár pri zázname využil. Na základe mojich doterajších poznatkov môžem zovšeobecniť, že od úrovne kronikára závisí aj kvalita kroniky. Treba však uviesť, že obsah a forma zápisov boli a sú ovplyvňované nielen individualitou, ale aj rôznymi právnymi nariadeniami a metodickými pokynmi. Už v roku 1920 vyšiel v Zbierke zákonov a nariadení zákon č. 80 o obecných pamätných knihách, ktorý ukladal povinnosť viesť obecné kroniky na celom území novovzniknutej ČSR. Toto nariadenie platilo len pre Čechy a Moravu, pre Slovensko sa malo pripraviť osobitne. Nariadenie však nevyšlo. Až v roku 1933 Ministerstvo školstva a národnej osvety vydalo výnos č. 19746, podľa ktorého sa vyžadovalo založenie kroniky (pamätnej knihy)⁷³ v každej obci na Slovensku, ktorý sa nie vždy a všade dodržal. Preto Povereníctvo kultúry opäť vydalo v roku 1956 Smernice pre vedenie obecných kroník č. 32367, ktoré nariaďovali, aby obce, v ktorých sa kroniky z minulosti zachovali, ale v ich písaní sa nepokračovalo, chýbajúce zápisy nahradili súhrnným zápisom o najdôležitejších udalostiach z obdobia 1944 až 1955.⁷⁴ Toto nariadenie malo však aj iný (skrytý) význam, nebola v ňom len snaha o rozšírenie kronikárskej činnosti. V mnohých

⁷³ Kroniky sa až do vydania smerníc Povereníctva kultúry z 20.X. 1953 č. 507/ 1953 – B/a o odmeňovaní dobrovoľných pracovníkov kultúrno-osvetových zariadení nazývali pamätnými knihami. Preto uvádzam obidva termíny. V súčasnosti termín pamätná kniha označuje knižné zväzky, ktoré obsahujú zápisy o návštevách významných osobností, o akciách poriadanych ZPOZ – občianske sobáše, uvítania do života, rozlúčky s brancami a pod.

⁷⁴ "To bolo preto napísané, nie preto, že by tie záznamy z 1944 a 1945 neboli v kronike. Oni boli a boli písané veľmi čerstvo hneď po skončení týchto udalostí, a pretože to vraj písal príbuzný tej kronikárky, ktorý tam žil a čiastočne žil, nie celú tú dobu, tak tam vznikli určité medzery, alebo za tú dobu sa poobjavovali ďalšie fakty, upravili sa niektoré nepresnosti, tak ja som iba spracoval taký doplnok k tomuto obdobiu. A to povojnové obdobie, jak to vákuum také dlhé tam bolo, tak som dosť tých materiálov ešte doplnil a spracoval." / Štefan Šicko, 1935 – kronikár /

kronikách boli totiž tieto roky zaznamenané prívleťmi “pravdivo“, čo vtedajšej nastupujúcej vládnucej garnitúre nie veľmi vyhovovalo. Preto nebolo nijakou zvláštnosťou, že sa mnohé kroniky z obcí v povojnových rokoch “stratili“, boli zničené, či odobraté do archívov. Ďalšie právne úpravy boli dané v pokynoch Ministerstva kultúry SSR č. 6502/1983-31 o obecných kronikách a vo výkladoch k týmto pokynom. V súčasnosti je vedenie kroník zverené obciam. Podľa Zákona SNR o obecnom zriadení č. 369/1990 Zb. je každé mesto i obec povinné viesť kroniku.

Do roku 1989 metodickú pomoc zabezpečovali okresné národné výbory a nimi priamo riadené kultúrno-výchovné zariadenia, ako boli múzeá a okresné osvetové strediská. V súčasnosti garant nad touto oblasťou prebrala Muzeálna slovenská spoločnosť.

Jedným z významných faktorov ovplyvňujúcich charakter kroniky je už spomenutá osoba kronikára. Vnútorňý život a štýl obce môže vo svojich záznamoch zachytiť len človek, ktorý pozná prostredie a mentalitu ľudí v ňom žijúcich. Už podľa Vládneho nariadenia č. 169 z roku 1932 má byť vedením kroniky poverený buď tajomník miestneho kultúrneho spolku, učiteľ, archivár, alebo obecný notár. Jednoducho taký človek, ktorý dokáže a aj chce oceniť dôležitosť svojej funkcie, ktorý vie svedomito vykonávať svoje povinnosti a je pritom aj patrične vzdelaný, dobre ovláda miestne pomery. A tak sa na dedinách písania kroniky ujímala hlavne dedinská inteligencia a verejní činitelia, predovšetkým učiteľ miestnej školy. Ten bol na funkciu často navrhnutý miestnym obecným zastupiteľstvom. O spôsobe tohto navrhnutia, či to už bolo “dobrovoľne nasilu“ a o prijatí tejto funkcie píše vo svojej kronike skoro každý kronikár hneď v úvode svojich záznamov:

“Obecné zastupiteľstvo poverilo učiteľku sp. štátnej ľudovej školy Viktóriu Kováčovú vedením kroniky obce Kálnice. Menovaná sa ochotne podujala tohoto vedenia, aby čím najvierohodnejšie zachytila minulosť dediny. Nakoľko úloha každého kronikára ja zaťažena tým viac, čím menej prameňov sa nám zachovalo a to je údelom temer každej dedinky, musí byť kronikár odkázaný iba na ľudové podanie, ktoré je nejasné a väčšinou opradené bájami. Nech slúžia teda záznamy a dáta k užšiemu objasneniu dejín obce.“ (záznam je z roku 1934),⁷⁵ alebo “Miestny národný výbor poveril mňa, Dušana Janála, učiteľa v Kočovciach, aby som založil kroniku tej istej obce od roku 1945. Je to dosť ťažká úloha, lebo zohnať materiál o obci, v ktorej som v tých časoch nebol, nie je také ľahké. Ale pokúsim sa zverení mi úlohu splniť, čo najlepšie a najsvedomitejšie“ (záznam je z roku 1952).⁷⁶

Dôležitým faktorom pri výbere kronikára je jeho bydlisko. Vedenie obce, ktoré kronikára jeho prácou poveruje, by malo dať pri výbere prednosť vlastným občanom, ktorí v obci trvalo žijú. Tí totiž potom pri svojej práci

⁷⁵ Pamätná kniha obce Kálnica, s. 5.

⁷⁶ Pamätná kniha obce Kočovce.

vychádzajú z domáceho, vlastným pričinením zozbieraného materiálu. Ak sa v obci nenájde takáto osoba, schopná a ochotná sa ujať tejto úlohy, môže sa vedenie obce obrátiť i na rodákov z obce, ktorí bývajú mimo nej, pokiaľ je o nich známe, že im je kronikárska činnosť blízka. Spôsoby, ako sa jednotliví kronikári dostali k svojej činnosti sú rôznorodé :

“Tak to bola akási z núdze cnosť. V tom období som uväzkovo robil na MNV v Kálnici, lebo ináč som bol normálne zamestnaný, som robil v Trenčianskych novinách. Dochádzal som do Kálnice každú stredu. Robil som takú strešnú agendu, zápisnice som písal zo schôdzí, z rady a z pléna. No a henta funkcia kronikára mi prischla, ako aj tým ostatným kronikárom predom mnou z jednoduchého dôvodu, že niekto to robiť musel. No a obyčajne to robili učitelia. Ja som prišiel v 64-tom, v jeseni boli voľby a ja som nastúpil na funkciu uväzkového tajomníka a aj mi to automaticky prischlo, že som bol fušer od pera, tak ma presvedčili, že to treba urobiť“ (Štefan Šicko, 1935).

“ Ani neviem ako k tomu došlo. Bol som v obci kultúrny referent, a tak som nacvičoval tu v Novej Vsi divadlá. Ja ako som sa v roku 1952 oženil, prišiel som sem, tu nacvičovali divadlo. No a pretože ja som hrával divadlá aj doma, tak som išiel medzi nich, slovo k slovu, no a naraz, budúce divadlo, že aby som im ja nacvičil. Nacvičovať divadlo to je veľmi pekná vec, keď je finále. Dotiaľ to je strádanie. Jedno sa hralo a už sa ďalšie nacvičovalo. Ale bol aj záujem. Už ma to prestávalo baviť, to bolo v 1970–1971 roku. Ja som v robote postúpil na inú funkciu, mal som tam také štátne skúšky, ja som sa musel na ne pripravovať. A v tom politická vôľa obce, naraz bolo, že kronika nie je. Ona bola, tá osoba, ktorá bola na MNV pracovníčka, bola hlásená ako kronikárka, aj peniaze brala, ale žiadnu kroniku nerobila. To bolo hlásenie na štvrt' roka, máte kroniku?, áno máme, a tak bolo za to plus a dobre bolo. No a teraz nebohý Kanovský, on bol veľký straník, dostal úkol, aby to zariadil. Zavolať si nás, že kto bude nacvičovať divadlá a kto bude robiť kroniku. Lenže za divadlo som ja nemal nič, len Pán Boh zaplať. Mi tam hovorí, že za kroniku sa platiť bude, 10 alebo 15 korún od strany, od hotového mozgového výplodu. No a aj on bol za to, že či by som to ja robil. Tam boli určité podmienky, že by to mala byť taká staršia osoba a tak. No tak som to prijal a na divadle som už prestal pracovať, ale keď bolo treba vždy som im išiel pomôcť. A takto som sa dostal ku kronike“ (Vít Varačka, 1925).

Rôzne nariadenia, predpisy a smernice, ovplyvňujúce obsah kroník mali väčšinou charakter odporúčania, aké oblasti života má kronika zachytiť, ale aj presne určovali, ktoré údaje musí kronika bezpodmienečne obsahovať. Záznamy ešte pred zapísaním do kroniky podliehali kontrole miestneho zastupiteľstva.

“Ono boli také tézy, ktorých sa človek držal, ale v podstate som mal naprostú voľnosť, nikto mi do toho nejak nezasahoval. Iba potom mohli byť pripomienky k tým zápisom, lebo tí ľudia v dedine predsa tam žili, poznali veci, mohli povedať“ (Štefan Šicko, 1935).

Nie vo všetkých sférach sa však tieto odporúčania dodržiavali.

“Boli určité state a v tých som sa ja pohyboval voľne. Lenže ja som sa snažil to tak, aby bol aj “vlk sýty, aj ovca celá“. Aby mi to schválili, musel som tak. Tu v obci mi tú kroniku schválili, aj náboženstvo, lebo to bola pravda. Ved’ oni vedeli, že je to tak, že to ináč nemôže byť. Kronika je v skutočnosti verné zrkadlo. Za socializmu bolo treba aj o výročných schôdzach písať. Ja som tiež o nich písal, koľko ľudí tam bolo, kto tam bol hlavná postava. Ale len, keď som sa k tomu dostal. Napríklad o strane som nemohol, nesmel písať. Strana tá nesmela svoje údaje poskytnúť, aby sa to niekedy nezneužilo, aby ich palicami potom nebili. O to išlo. Strana môže len prikazovať. Ja som bol nestraník, možno, že keby kroniku písal nejaký straník, tak snád’. Ja som sa zúčastňoval s našou kronikou na súťaži. Moja kronika boli medzi prvými, len jedna závada tam bola. Ja som hodne toho náboženského života tam dával. Ale, čo som ja odtiaľto tam mal dávať? Keď v Novej Vsi nebol odboj, neboli partizáni, nebolo ničoho. O čom som mal do tej kroniky písať. A týchto ľudí to nakoniec zaujímalo, ten náboženský život. A vtedy tá referentka na tej súťaži hovorí, že medzi popredné kroniky by sme sa dostali, dostali diplom, ale nemôžeme, tá stránka náboženská, tá nám to všetko pokazila. A ja jej na to, že nič sa nestalo. Ja kvôli tomu kroniku prerábať nebudem. Toto je skutočnosť, ktorá je“ (Vít Varačka, 1925).

Aj v súčasnosti existujú isté odporúčania a pravidlá, čo by mala daná kronika obsahovať, aké sféry verejného života obce by v nej mali byť podchytené, na čo by nemal autor záznamov zabudnúť.

Jeho práca nie je usmerňovaná len odbornými a metodickými príručkami, ale každý kronikár má možnosť zúčastňovať sa rôznych školení, seminárov a besied, ktoré v minulosti usporadúvali okresné národné výbory a inštitúcie tým poverené. Mnohí túto možnosť vo veľkej miere aj využívali.

“Ja som pravidelne na školenia chodieval. Tam boli hodnotné prednášky, na úrovni. Mávali sme školenia niekedy aj štyri dni v Trenčianskych Tepliciach, ktoré poriadaval okres. Ovšem niekedy sa mi stalo, že ma riaditeľ z mojej práce nepustil. To zo závidosti, že som nestraník a na takéto školenie idem“ (Vít Varačka, 1925).

Dnes túto iniciatívu prebrala Muzeálna slovenská spoločnosť, ktorá v spolupráci s časopisom *Národná osveta* vydáva prílohu *Slovenská kronika* a spolu sa podieľajú na organizácii celoslovenskej súťaže *Slovenská kronika*. Široko koncipovanú metodickú starostlivosť v tejto oblasti poskytuje aj združenie *Domovina* v Martine. Cieľom školenia kronikárov je zaktivizovať ich činnosť, oboznámiť ich s modernými trendmi v činnosti a zároveň rozšíriť ich obzor poznania o ďalšie vlastivedné disciplíny, s ktorými sa pri svojej práci stretnú.

Predmetom hlavného záujmu autora zápisov, ako súčasníka – pozorovateľa života, je súčasný, reálny život okolo neho. Tento fakt kladie na jeho prácu zvláštne nároky, a to predovšetkým na jeho schopnosť materiál zozbierať a

zhodnotiť ho, pretože on zaznamenáva nielen udalosti, ktorých je bezprostredným svedkom, ale aj udalosti, ktoré mu boli sprostredkované a o ktorých len počul. Je na každom pisateľovi, akú štruktúru zápisu si zvolí, aby čo najpresnejšie vystihovala miestne pomery. Postupne si každý z nich "časom vytvorí svoj vlastný štýl a bude svoje zápisy písať sebe vlastným spôsobom",⁷⁷ vypracuje si sebe vlastný "metodický" postup pri výbere informácii a ich spracovaní:

"Ja som to robil chronologicky. Ja som mal jeden hrubý zošit. Kronikár, ako taký, musí byť v strehu, od rána do večera. Keď sa niečo stalo, v obci udialo, tak som si to tam zaznačil. Napríklad autohavárie, tak som si ich zaznamenal. Boli oslavy, bola výročná schôdza JRD, tam sa niekto napil a čo ja viem čo. Tak som si to poznačil a takto to išlo, inak to ani nemohlo ísť. Okrem toho to bolo málo, lebo tých udalostí až toľko nebolo. O kostole, o prijímaní detí, to som z národného výboru dostal. Ja mám taký spôsob zaužívaný, že aj napriek tomu, že my tu v Novej Vsi nemáme ani školu, ani škôlku, ja v kronike o tej škole píšem, o kočovskej. Aj o športovcoch a v čiernej kronike aj kočovské udalosti. A takto som si získal spôsob, ako by som mohol naplniť tú kroniku. To, čo je v kronike, za tým je veľa, veľa hodín roboty. Ja som sledoval všetko, čo sa dalo, najmä prírodu. Tiež som si vystrihujem z novín udalosti, keď sú pre nás dôležité. Sú kronikári, ktorí vzali noviny a opísali, napríklad XIV. zjazd, ako Gottwald rečnil a tak" (Vít Varačka, 1925).

"Bolo si treba počas roka robiť takéto záznamy. Tematika bola úžasne široká. Sledovalo sa počasie, prírodné úkazy, pohromy, to všetko sa poznačilo. A Kálnica, tá je bezprostredne spätá s poľnohospodárstvom, a tak sa sledovala situácia na družstve, čo sa tam nové postavilo, čo vypestovalo. A keďže aj spoločenské organizácie mali pestrú činnosť, tak aj im sa venoval priestor. Zachytili sa aj rôzne jubileá" (Štefan Šicko, 1935).

Kronikárska činnosť je dobrovoľná, odborná kvalifikácia nie je nevyhnutnou podmienkou. Najdôležitejším je osobný záujem jedinca o túto prácu a vzťah k nej:

"Aby som povedal, mňa to osobne baví, keby ma to nebavilo, tak by som to skutočne nerobil. Honorované to až tak nie je" (Vít Varačka, 1925).

Väčšina obecných kronikárov sa písaniu venuje popri svojom hlavnom zamestnaní (s výnimkou dôchodcov, ktorí bývajú častými kronikármi a tejto činnosti sa venujú s radosťou, považujú ju za spestrenie dôchodku), preto si každý adept na kronikára musí uvedomiť, že kronikárska činnosť nie je vedľajšie zamestnanie a zaoberať sa písaním kroniky pre výšku zárobku sa neoplatí.⁷⁸ Okrem toho, spôsob a výška finančnej odmeny, nie je vždy jednoznačná:

⁷⁷ Gregorčok Igovän, A. : Práca kronikára. Martin, Osveta 1958, s. 90.

⁷⁸ Podľa : Jasenák, L. : c. d. , s. 7.

“Ja som si na to musel vymyslieť také svoje tlačivo, aby som voľajakú tú korunu za to dostal. To nie je len tak. To tam tí, u niektorých to IQ nebolo bohvieaké vysoké, chceli doklad. Totižto, na tých poradách, nás kronikárov zaradili do určitých kategórii podľa hodín odpracovaných na kronike. Od 200 do 250 hodín. Ja som si dal tú strednú cestu, 230 hodín. Na hodinu sa platilo 9 korún.⁷⁹ Keď som im to pekne čierne na bielom napísal, už nemohli mať proti tomu nič“ (Vít Varačka, 1925).

“Ja mám totiž taký rukopis, aký mám. A potom, keď tie zápisy bolo treba už zapísať rukou do kroniky, na to boli určité zásady, že to má byť písané rukou. To som si však netrúfol písať, tak som teda našiel jednu dievčinu v Kálnici a tú som požiadal, aby to veľké množstvo mojich zápisov, ktoré som mal napísané na stroji, zapísala rukou. A tú odmenu, ktorú podľa predpisov mal kronikár za spracovanie zápisov dostať, ja som venoval jej“ (Štefan Šicko, 1935).

Kronikárovi, ako zapisovateľovi udalostí života, ktorý sám žije a tvorí, bývala často pripisovaná funkcia historika, ktorý sa zaoberá historickými záznamami o svojej dobe. Hovorilo sa o historickej práci kronikára a ten bol povinný zachytiť v kronike predovšetkým dejiny svojej obce od najstaršieho obdobia. To sa vyžadovalo najmä v tých prípadoch, keď sa v obci začínalo s písaním kroniky:

“Tak mne povedali, aby som si tú kroniku, už ako viem stvoril. Ale od počiatku, čo Nová Ves už ako taká fungovala. Moje služobné zamestnanie mi dovoľovalo to, že ja som chodil hodne na služobné cesty, do Bratislavy, do Trenčína. Skrátka, kedy som chcel, ako som si to naplánoval. A tak som išiel tu do okresnej knižnice, na kultúrne stredisko, do archívu, do Bratislavy do archívu. Všade som aspoň chvíľku a už mi poradili to a tam a zohnal som o tej Novej Vsi. Lenže Nová Ves to nebola obec ako taká, bolo tu len takých všelijakých gazdíčkov. No tak skrátka, keď som si ja všetky tieto archívne doklady zohnal, zobrať som si najstaršieho človeka z obce. Išiel som s ním do krčmy, sadli sme si, zaplatil som mu pivo, pol deci a tak sme sa rozprávali. Od neho som veľa zistil“ (Vít Varačka, 1925).

Nie každý kronikár však mal a má odborné historické vzdelanie. Preto aj záznam o histórii obce je najčastejšie len kompiláciou rôznych výňatkov z odborných historických alebo vlastivedných diel a spomienok ľudí, následkom čoho sa potom pri historickom štúdiu takýchto záznamov zo svojej doby nachádzajú rôzne nepresnosti a omyly. Ale tým sa kronikár nevyhne ani pri záznamoch zo svojej doby, lebo miera subjektivity a vlastného poznania sa nedá obmedziť. Treba si uvedomiť, že “zmysel a význam kronikárskej práce nie je v historickom štúdiu a spracovaní starších dejín obce, či kraja. To je úlohou vedeckých pracovníkov rôznych vedných odborov. Hlavné ťažisko kronikárskej práce je v tom, že kronikár vo svojich zápisoch zaznamenával živú súčasnosť svojho miesta, obce, závodu, ako ju sám prežíval a cítil. Je predovšetkým

⁷⁹ Toto honorovanie kronikárskej činnosti platilo v roku 1990.

človekom tvoriacim zápisy zo súčasnosti a minulosť sleduje len z hľadiska kroniky, ktorú píše. Pracuje len s tými aspektmi minulosti, ktoré potrebuje bezpodmienečne uviesť pre vysvetlenie niektorých javov v súčasnej spoločnosti.⁸⁰ Ako uvádza Pavol Balla vo svojej metodologickej príručke k vedeniu kroník, kronika nie je monografiou obce, ktorej úlohou je vykresliť dejiny obce od jej založenia až po súčasnosť.⁸¹

Pôvod a sociálne postavenie každého kronikára vo veľkej miere determinujú jeho názory a myslenie, pričom jednotlivé zápisy svedčia nielen o jeho vzdelanostnej úrovni, o jeho informovanosti, ale sú zároveň vyjadrením objektívneho názoru subjektu na rôzne politické a sociálne javy vtedajšej spoločnosti. Do akej miery sa však subjektivita kronikára odzrkadľuje v objektivite záznamov je otázne. Preto je aj veľmi dôležité si tento fakt uvedomiť pri posudzovaní hodnovernosti zápisov v každej kronike. Ďalším momentom, okrem invenčnosti a kreativity kronikára, od ktorého závisí výpovedná úroveň kroniky, je zachovanie pravidelnosti chronologických záznamov. A práve nedodržanie tohto "pravidla" je hlavným nedostatkom viacerých kroník. Pretože, ak kronikár dodržiava pravidelnosť zápisov, zaznamenáva udalosti v krátkom čase po ich uskutočnení, kedy síce "nemá od prežívaných dejov dostatočný časový odstup, potrebný na zrelé zváženie a objektívne zachytenie",⁸² vyhne sa tak mnohým nepresnostiam a vážnym chybám, ktorými sa vyznačujú záznamy spätne dopisované (častokrát aj za desaťročné obdobie).⁸³ Takejto kronike potom chýba autenticnosť, obsiahnutá v presnosti a v podrobnosti zápisov, ale aj jej prítlačivosť pre budúcich možných čitateľov. Ak sú však záznamy kvalitné, existujú rôzne možnosti ich využitia. Jednou z možností je aj ich praktické využitie. Či už pri renesancii zvykov a obradov, pri získavaní informácii o zložení obyvateľstva, o spoločensko-kultúrnom živote v obci, o tradičných spôsoboch zamestnania a obživy, alebo aj vo využití záznamov z kroniky v rozprávačskom prejave súčasníkov. Obsahovou analýzou konkrétneho kronikového materiálu je možné tento využiť pri objasňovaní a upresňovaní histórie obce, poukázať nielen na etnograficko-folkloristický materiál a jeho využitie a zaznamenanie v kronike, na faktografickú i literárnu hodnotu záznamov, ale aj na to, ako zápisy v kronike vytvárajú obraz o realite, aká je úroveň spracovania a do akej miery sa dá konkrétnemu materiálu dôverovať.

⁸⁰ Robek, A. – Pubal, V. : Píšeme kroniku. Praha, Orbis 1963, s. 15.

⁸¹ Balla, P. : Obecná kronika. Bardejov, Tlač. Blayer 1933, s. 31.

⁸² Gregorčok Igovän, A. : c. d. , s. 11.

⁸³ Ako príklad môžem uviesť Pamätnú knihu obce Kočovce (obsahujúcu roky 1945 až 1969), ktorej kvalita je na veľmi nízkej úrovni a ako taká nemá žiadnu výpovednú hodnotu. Kroniku začal v roku 1952 písať učiteľ miestnej školy, pričom spätne dopísal len roky 1945–1951. Ešte v tom istom roku ďalšie záznamy urobil iný učiteľ. V rokoch 1958–1960 má obec nového kronikára, ktorý opäť spätne dopisuje chýbajúce roky za obdobie 1953 až 1957, pričom dopísal len rok 1953 a ostatné roky 1954–1957 sú v kronike uvedené len nadpismi rokov. Roky 1961–1969 sú síce písané pravidelne, ale ich obsah je zúžený len na záznamy o výročných stranických schôdzach, o schôdzach MNV a orgánov Národného frontu.

Skvelým príkladom, že je to možné, je Pamätná kniha obce Kálnica (kronika),⁸⁴ zachytávajúca roky 1934-1973, s výnimkou obdobia 1948-1955, kedy nebola písaná. Na jej písaní sa podieľali viacerí kronikári. V rokoch 1934-1946 to bola Viktória Kováčová, rok 1947 je písaný jej rodinnými príslušníkmi.⁸⁵ Roky 1956-1964 zapisovala Elena Hrušovská, tiež učiteľka miestnej školy. V rokoch 1965-1973 sa písania ujíma po prvýkrát miestny rodák – Štefan Šicko, povoláním novinár, redaktor Trenčianskych novín. Všetci traja dosiahli istú vzdelanostnú úroveň, čo sa kladne odrazilo aj v ich záznamoch, nielen čo sa týka štýlu písania, znalosti gramatickej i literárnej stránky slovenského jazyka, ale aj vo všeobecnom prehľade. Napriek tomu, že prvé dve kronikárky neboli rodáčky z Kálnice, na ich záznamoch to vôbec nepoznať, pretože obidve počas svojho dlhoročného učiteľského pôsobenia v obci žili a tak miestne prostredie a ľudí poznali v dostatočnej miere.

Vzhľadom na to, že kronika vznikla ako priamy dôsledok Vládneho nariadenia č. 169 z roku 1932 o obecných pamätných knihách, dá sa o záznamoch pani Kováčovej povedať, že zohľadňovali požiadavky tohto nariadenia. To odporúčalo, aby sa v úvode opísal stav obce v rokoch, kedy bola kronika založená, aby sa postupne v časovej následnosti zaznamenávali všetky významné miestne udalosti, týkajúce sa hospodárskej, populačnej, sociálnej, verejno-zdravotníckej, kultúrnej, etnickej, náboženskej stránky a stránky národného života. Udalosti nadregionálneho charakteru sa mali zaznamenávať len ak súviseli so životom v obci. Naopak, „veľké dejinné udalosti“, ako svetová vojna, vznik ČSR mali byť zaznamenané. Zmienku si zaslúžia aj rôzne jubileá a významné štátne oslavy.⁸⁶

Hoci to nariadenie nevyžadovalo, urobila kronikárka krátky exkurz do histórie obce, o živote v nej ešte pred začiatkom písania kroniky. Aj to malo svoj význam, napriek nepresnostiam, ktorých sa v ňom kronikárka dopustila. Týkajú sa obdobia vzniku Kálnice a pôvodu obyvateľstva. Cenným je záznam o etymologickom vysvetlení názvu obce a niektorých mien v obci. Podľa kroniky vznikol názov zo slova „kaliť, kalný“ s krátkym „a“, „táto domnienka je podložená faktom, že obec sa nachádza v kotline zôkol-vôkol obklopenej kopcami a horami, odkiaľ z hojných prameňov, ako i počas dažďa a púšťania snehu stekala kalná voda. Podľa druhej domnienky bol utvorený od slova „kálat“, Kál(a)nica, zo zamestnania, ktoré bolo hojne rozšírené v starších časoch podľa tradície a ktorého stopy ešte aj dnes nachádzame. Nasvedčuje tomu zase tá skutočnosť, že v blízkych horách nachádzalo obyvateľstvo hlavný zdroj výživy a aj dnes nachádza, hlavne v zimnej a jarnej sezóne.“⁸⁷

⁸⁴ Obec Kálnica sa nachádza v trenčianskom kraji, v okrese Nové Mesto nad Váhom.

⁸⁵ Túto informáciu mi poskytol pán Štefan Šicko.

⁸⁶ Podľa : Muriň, P. : c. d. , s. 62.

⁸⁷ Pamätná kniha obce Kálnica, s. 7.

Tento pohľad do minulosti umožnil kronikárke dôkladnejšie zaznamenať vtedajší hospodársko-ekonomický a spoločenský život, vysvetliť, prečo je obec práve taká, aká je.

Chronologické zápisy v kronike začínajú až rokom 1940.⁸⁸ Majú svoju, viac-menej, pravidelne sa opakujúcu štruktúru, ako je hospodársky, politický život v obci, školské pomery, tragédie, zber lesných plodov, výstavba v obci atď. Tieto pravidelne sa opakujúce "rubriky" však každý kronikár dopĺňal zápsmi ľubovoľného charakteru, podľa vlastného výberu.

Ak má kronika odrážať život obce, jej osudy a udalosti, musí byť jej organickou súčasťou aj dokumentácia zamestnania obyvateľstva. Existujúce záznamy odrážajú tradičné formy zamestnania kálnického obyvateľstva, akými bola práca na poli a doplnkové práce v lese. Pisateľ venuje dostatočný priestor objasneniu spôsobu hospodárenia, premenám hospodárenia vplyvom pokroku a industrializácie, priebehu kolektivizácie. Druhým najdôležitejším zdrojom obživy v Kálnici bola práca v lese a práca s drevom a zber lesných plodov. O ostatných doplnkových zamestnaniach, ako bolo vinohradníctvo a ovocinárstvo, sa kronika, napriek ich niekdajšej vyspelosti a rozšíreniu, zmieňuje len zriedka. S okolitými lesmi bola spojená aj tradičná poľovačka. Všetky záznamy o zamestnaní obyvateľov sú, okrem informácii o vtedajšej štruktúre obyvateľstva a poľnohospodárskom charaktere dediny, aj zdrojom rôznych miestnych názvov a pomenovaní. Zo záznamov o tradičnej domácej a remeselnej výrobe je možné v súčasnosti získať dôležité údaje o existencii nositeľov týchto výrobných tradícií, o ich produkcii, o ich technologickej tvorivosti, založenej predovšetkým na miestnych zdrojoch a surovinách, ale umožňujú hlavne zistiť, či niečo z tohto javu pretrvalo v kolektívnom vedomí dodnes.

Kronikárske záznamy obsahujú mnoho dôležitých a zaujímavých demografických údajov o obyvateľoch Kálnice. Cirkevný život a údaje o príslušníkoch jednotlivých cirkví zaznamenávala kronika len do roku 1947, odvtedy sa o náboženských otázkach nezmieňovala. Napriek tomu môžeme získať zaujímavé údaje o konfesionálnom zložení obyvateľstva v 19. a v prvej polovici 20. storočia. Vzhľadom na to, že tu žili tri konfesionálne skupiny (evanjelická, katolícka a židovská), kronikárske záznamy sa o nich zmieňujú rovnakou mierou, aj keď väčšina obyvateľstva bola ev. a vyznania. Na počet obyvateľov v obci malo vplyv aj vyst'ahovalectvo, či už trvalé, alebo len dočasné, sezónne za prácou. Záznamy o vyst'ahovalectve poskytujú informácie o tom, aká skupina obyvateľstva sa vyst'ahovala, kto odchádzal za prácou, či to boli remeselníci, roľníci, slobodní, ženatí, s rodinou, či bez nej a aký dopad malo toto vyst'ahovalectvo na obec.

Čo sa týka historických celoslovenských udalostí, udalosti prvej svetovej vojny kronika zaznamenáva len v spojitosti s obyvateľmi Kálnice, ktorí sa zúčastnili bojov, o širších súvislostiach sa nezmieňuje. Opis vojnových

⁸⁸ Usudzujem tak podľa toho, že až v tomto roku boli záznamy v kronike uvedené nadpisom "Rok 1940".

následkov má miestny charakter, cítiť v nich stručnosť retrospektívneho pohľadu. Naopak udalosti vzniku Československého štátu sú zachytené dosť podrobne, napriek tomu, že ide o spätný zápis. Vplyv slovenského štátu je možné pobadať len na vnútorných zápisoch v kronike, v jej písaní sa pokračovalo ďalej. V záznamoch urobených počas druhej svetovej vojny dominujú zápisy za rok 1944 a 1945. Týkajú sa dramatických udalostí v obci po potlačení SNP, spolupráce Kálničanov s partizánmi, okolnostiam spojených s ukrývaním židovského obyvateľstva, prechodu frontu a oslobodenia Kálnice. Svojím rozsahom utláčajú do pozadia bežné zápisy o hospodárskom a spoločenskom živote, o školstve, o počasí.

Pri opise politických pomerov v obci sa kronikári držali zásady nadhľadu, či nadstraníckosti. O existencii a fungovaní jednotlivých politických a spoločenských organizácii sa nachádzajú zmienky v rámci opisov kultúrnych a politických pomerov v obci. Napriek tomu, že väčšia časť kroniky bola písaná v období socializmu a komunizmu, ani jedna z týchto ideológií sa na úkor iných záznamov nejako zvlášť neprejavila.

Záznamy o vplyve technického pokroku na život dediny, ako je zavedenie elektrického prúdu, autobusového spojenia a telefónu, umožňujú sledovať nielen zmenu sociálnych pomerov v obci, ale aj postupnú premenu tradičnej poľnohospodárskej dediny. Kultúrnym a spoločenským vývojom sa mení i ľudové staviteľstvo a bývanie. Prostredníctvom chronologických zápisov sledujeme premenu sídelnej formy samotnej obce, zmenu interiéru domu a jeho priestorového členenia. Nemenej dôležité sú údaje o počte domov, o ich stavebnej technike, o stavebnom materiáli. So zvyšovaním materiálnej zabezpečenia obce sa zvyšuje aj jej kultúrna úroveň.

Opisy tradičného ľudového odevu nie sú dôležité len z toho dôvodu, že sa z nich dozvieme, aký typ odevu sa v minulosti obliekal na dedine, z akého materiálu bol vyrobený, ale aj kto ho vyrobil a akým spôsobom. Podstatná je aj sociálna stránka odevu, pretože každý, či už ženský alebo mužský odev, vypovedá o svojom nositeľovi. V odevu sa odrazili aj rôzne aspekty rodinného i výročného zvykoslovia.

V hodnotení rodinného a kalendárneho zvykoslovia, je kronika dosť stručná. Možno je to spôsobené tým, že zvyky pri narodení dieťaťa, svadbe, pohrebe, či pri rôznych dňoch kalendárneho cyklu v prvej polovici 20. storočia tvorili bežnú súčasť každodenného života a pre zmienku v kronike boli pokladané za príliš "všedné". Alebo naopak, od 50-tych rokov boli pravdepodobne pokladané za "prežitok".

Koniec 60-tych a začiatok 70-tych rokov, etapa zveľaďovania a stavebného rozvoja obce, znamená premenu socialistickej dediny, jej výstavbu a modernizáciu. V zápisoch sa odráža budovateľská atmosféra doby, optimizmus, ale často aj kritický štýl. Politická klíma v roku 1968 a vojenská intervencia v auguste 1968 sa dotkla i Kálnice. Kronikár píše o roku 1968 ako o roku

“prerodu“. Zápis, ktorý vtedy do kroniky urobil, bol vyjadrením jeho myšlienok a pocitov.⁸⁹

Všetky zápisy týkajúce sa nie príliš radostných udalostí v živote dediny a jej obyvateľov kronika líči veľmi jednoducho, stroho, bez zbytočných emócií, často veľmi realisticky. Táto strohosť v niektorých chvíľach prechádza do sugestívnych obrazov, a to hlavne vtedy, keď kronikár zaznamenal udalosť, ktorá sa ho samotného úzko dotýkala. Tak sú zápisy v mnohých prípadoch nielen obrazom ťažkého vyrovnávania sa ľudí s okolitým svetom a prírodou, ale aj obrazom ako tieto udalosti pôsobia na myslenie a cítenie ľudí.

Kronikári vo svojich záznamoch častokrát použili nárečovú terminológiu. Či to už boli pomenovania rôznych lokalít, činností, súčastí odevu, rôznych pracovných pomôcok a strojov a pod. Takto sa v záznamoch zachovali rôzne nárečové slová, ktoré sa už v bežnej hovorovej reči nepoužívajú, alebo sa z nej už vytratil, podobne ako aj nositelia týchto pomenovaní zo života ľudí. V neposlednej miere kronikári nárečovými slovami svoje záznamy spestrili a pre dnešného čitateľa tak urobili nesmierne zaujímavými.

Vzhľadom na klady i nedostatky tejto kroniky je na mieste konštatovanie, že kronika obce Kálnica môže, aj keď nie všestranne, vzhľadom na množstvo historických, ale i etnografických údajov v sebe obsiahnutých, prispieť k objasneniu spôsobu života v určitej lokalite, k pochopeniu tamojších hospodárskych, spoločensko-politických pomerov a ich vývoja.

Nebolo a ani nie je žiadnou zvláštnosťou, ak sa v jednej obci viedlo súčasne viacero kroník,⁹⁰ “ktoré na určitom úseku a z rozličných hľadísk opisujú podrobne určité udalosti, ktorých sa obecná kronika mohla dotknúť neraz len okrajovo“.⁹¹ Preto majú pri zaznamenávaní určitej skutočnosti svoj význam i kroniky rodinné, cirkevné, školské, závodné i rôznych záujmových organizácií, ktoré sa v obci nachádzajú. So všetkými môže autor obecnej kroniky spolupracovať, môže z nich čerpať niektoré podrobnosti podrobné k jeho záznamom a naopak aj on môže im poskytnúť užitočné údaje.

Dôvodov pre potrebu písania kroník je viacero. Kroniky sú totiž dôležitým informačným prameňom pri oboznamovaní sa s príslušnou lokalitou, pri skúmaní jej minulosti i prítomnosti. Dôležitým je i význam ich písania pre budúce generácie, a to z hľadiska trvácnosti týchto záznamov, pretože ľudská pamäť je predsa len istým spôsobom obmedzená a uchovávanie veľkého množstva informácií z rôznych sfér je prakticky nemožné. Dôvodom pre písanie je aj ten fakt, že každá kronika prináša a prenáša informácie a poznatky, nielen

⁸⁹ “Rok 1968,69 som písal bezprostredne, ale teraz je na to iný pohľad, to treba brať ako tendenčný záznam. I keď tam aj vtedy boli také odvážne prvky a nie všetci súhlasili. Ale zase sa to presadilo. Má to faktografickú hodnotu. A to hodnotenie môže byť subjektívne, až tendenčné a dnes už prekonané. Ale ľudia to vtedy žili, tak to chápali a tak sa to aj do tak kroniky dostalo“ (Štefan Šicko, 1935).

⁹⁰ V Kálnici, okrem obecnej kroniky v súčasnosti existuje aj Kronika divadelného súboru, Kronika JRD, Kronika školy, kronika miestneho urbariátu a miestneho poľovníckeho spolku, v minulosti existovala aj kronika požiarnického zboru a kronika miestneho SZM.

⁹¹ Gregorčok Igovän, A. : c. d. , s. 108.

pre vedu, ale aj pre obyvateľov tej-ktorej lokality, ktoré nebude možné v budúcnosti priamym kontaktom spoznať a identifikovať. Preto etnografia a folkloristika budú nútené, ale bude to aj nevyhnutné, využívať kroniky ako pramenný materiál archívnej podoby.

Informátori – kronikári

Vít Varačka

- narodený: 9.5.1925 v Drahovciach
- vzdelanie: stredoškolské s maturitou
- zamestnanie: technický úradník na ŠM Nové Mesto n/V., t. č. dôchodca
- bydlisko: Nová Ves nad Váhom
- kronikár obce Nová Ves nad Váhom v rokoch 1972–1976, v roku 1977 dochádza ku zlúčeniu Novej Vsi s obcou Kočovce, stáva sa kronikárom obce Kočovce 1977–1991, v roku 1991 sa Nová Ves osamostatňuje a znovu sa stáva kronikárom obce Nová Ves nad Váhom od roku 1991.

Štefan Šicko

- narodený v roku 1935 v Kálnici
- vzdelanie: stredoškolské s maturitou
- zamestnanie: redaktor Trenčianskych novín, t. č. dôchodca
- bydlisko: do roku 1967 Kálnica, od roku 1967 Trenčín
- kronikár obce Kálnica v rokoch 1965–1973

Literatúra a pramene

- BALLA, P.: *Obecná kronika. Bardejov, Tlač. Blayer 1933, 178 s.*
- CIFRA, Š.: *Tvorba kroník – zodpovednosť pred potomkami. Národná osveta, VIII, 1998, 6, s. 3.*
- GREGORČOK Igovän, A.: *Práca kronikára. Martin, Osveta 1958, 112 s.*
- JASENÁK, L.: *Príručka pre kronikárov. Martin, Muzeálna slov. spoločnosť 1995, 48 s.*
- Kálnica. *Kálnica, Obecný úrad 1996, 140 s.*
- MURÍŇ, P.: *Právna úprava obecných kroník. Martin, Matica slovenská 1985, 100 s.*
- NAHODIL, O. – ROBEK, A.: *České lidové kronikářství. Praha, Orbis 1960, 163 s.*
- Pamätná kniha obce Kálnica. 1934-1973.*
- Pamätná kniha obce Kočovce. 1945-1969.*

PAVLÍKOVÁ, M.: Kronika a kronikár (etnol. aspekt). Dipl. práca, FiFUK Bratislava 1998.

ROBEK, A. – PUBAL, V.: Píšeme kroniku. Praha, Orbis 1963, 116 s.

SOPKO, J.: Kroniky stredovekého Slovenska. Budmerice, Rak 1995.

Spolužitie nábožensky zmiešaného dedinského spoločenstva na príklade obcí Okoč a Opatovský Sokolec

Csilla Poláková

Zámerom našej práce⁹² bolo analyzovanie kvality a kvantity spolunažívania príslušníkov dvoch vierovyznaní v rámci dedinského spoločenstva. Chceli sme poukázať na intenzitu a hĺbku vzájomných kontaktov, podať obraz o sviatkoch a o prejavoch religiozity vo všedných dňoch.

NÁVŠTEVA KOSTOLA

Návšteva kostola bola v predvojnovom období dôležitým momentom nielen sviatočných dní, ale aj každodenného života. Okrem sakrálneho významu sa tu formovalo dedinské spoločenstvo, mohli sa tu dozvedieť o udalostiach vo svete, ale bola tu zároveň aj možnosť stretnutia sa s ľuďmi.

V povojnovom období nastali veľké zmeny nielen v počte zúčastnených na bohoslužbách, ale aj v hodnotení bohoslužieb širokou spoločnosťou. Klesal význam farárovho kázania, už nepredstavoval jediný zdroj informácií, čo bolo zapríčinené vývinom masmédií. Napriek tomu sa však do súčasnosti zachovali isté hodnoty bohoslužieb, čo nám potvrdzuje aj mierny nárast záujmu o cirkev po roku 1990.

V tejto časti preto považujeme za dôležité zmieniť sa o pravidelných nedeľňajších bohoslužbách, o zasadačom poriadku a o náboženskej literatúre oboch cirkví, ktoré ukazujú akú vnútornú potrebu cítiť veriaci oboch cirkví, a aký je ich vzťah k tradíciám.

Rímskokatolícky kostol

Okoč

Deti v predškolskom veku sa zúčastňujú na omši len ojedinele, a to obyčajne v sprievode rodičov alebo starých rodičov, vedľa ktorých sedia. Bohoslužieb sa aktívne ešte nezúčastňujú. Deti v mladšom školskom veku – od 6 do 11 rokov – omše navštevujú už vo väčšom počte (t. j. 15-30 detí počas nedeľňajších bohoslužieb) a hlavne v sprievode diakonky, staršej ženy, ktorá ich učí aj na hodine náboženskej výchovy. Sedia v predných laviciach, okolo diakonky. Bohoslužieb sa aktívne zúčastňujú, spievajú, modlia sa a pri prijímaní "Kristovho tela" sa stavajú do radu ako prví. Sú medzi nimi aj menšie deti, ktoré ešte neboli na prvom svätom prijímaní. Kňaz im namiesto podania "Božieho tela" na znak požehnania kreslí na čelo prstom kríž. Diakonka prijíma sviatosť až po nich, a potom ich nasledujú ostatní veriaci.

Deti s diakonkou chodia spolu aj na spovede, a to hlavne pred Veľkou nocou. Najčastejšie chodia do kostola tie z nich, ktoré sú v období prípravy na prvé sväté prijímanie alebo birmovku.

Zo starších detí (11-15-ročných) chodí len málo (5-10 osôb), najčastejšie len tie, ktoré čakajú na birmovanie. Tieto deti prichádzajú na bohoslužby obyčajne spolu s priateľmi a

⁹² Tento materiál predstavuje redakčne upravenú časť rovnomennej diplomovej práce obhájenej na KE FiF UK v Bratislave roku 1998

priateľkami, nie s rodičmi. Avšak nie každé dieťa v súčasnosti pred birmovaním chodí do kostola. V roku 1997 sa mladí zúčastnili bohoslužieb v plnom počte len týždeň pred birmovaním (88 osôb).

V posledných dvoch-troch rokoch je badateľný nárast počtu zúčastnených 18-25-ročných mladých ľudí. Zúčastňujú sa bohoslužieb pravidelne každú nedeľu, aktívne sa do nich zapájajú. Sedia v skupinkách v bočnej časti kostola alebo v sakristii. Snúbenecké páry navštevujú omše asi mesiac pred sobášom a sedia vedľa seba v okruhu príbuzných či rodičov v hlavnej časti kostola.

Farárovi pomáha ("miništruje") 4-6 chlapcov vo veku 8-12 rokov. Najmä počas väčších sviatkov sú prítomní aj starší miništranti. Čítajú nahlas evanjelium a príslušné state zo svätých kníh. Od menších sa líšia aj oblečením, sú v čisto bielom odeve.

Stredná veková vrstva je zastúpená v najmenšom počte (asi 10-12 osôb). Sviatosť prijíma pravidelne z nich len jedna žena.

Starší ľudia (nad 55 rokov), najmä ženy, pravidelne navštevujú kostol, niektorí aj v priebehu týždňa. V kostole majú svoje miesto, kde sa snažia sadnúť si každú nedeľu, ale netrávajú pevne na tom.

Zasadací poriadok

V katolíckom kostole v Okoči bol a aj v súčasnosti existuje zasadací poriadok. Ženy a starší muži sedia dole na prízemí, v stredných až zadných laviciach alebo na lavičkách pri vchode. Pred druhou svetovou vojnou bol v katolíckom kostole v Okoči tiež pevný zasadací poriadok, t. j. v hlavnej časti kostola sedeli na prízemí muži na pravej strane, ženy na ľavej. Deti, ktoré už chodili do školy, stáli počas omše pred lavicami, v oboch bočných častiach kostola, tiež oddelene podľa pohlavia.

Chlapci a slobodní chlapci mali svoje miesto na chóre. Dievčatá, ktoré už boli väčšie, asi od svojho 14. roku sedávali v pravej bočnej časti kostola spolu s vydatými mladými ženami. Slobodné matky a staré dievky mali svoje miesta tiež tu, kým sa nevydali, alebo kým neboli také staré, že si mohli prisadnúť k starším ženám do posledných lavíc hlavnej časti.

Vydaté ženy, ktoré už mali deti, sedávali v hlavnej časti. Keď už ich deti boli také veľké, že sa mohli zúčastniť bohoslužby, ale ešte nechodili do školy, sedeli vedľa nich. V ľavej časti kostola sedeli starší ľudia.

Tento zasadací poriadok sa postupne menil tým, že mládež prestávala chodiť do kostola, a tak ženatí muži nemuseli opustiť chór, a presadnúť si na prízemie. Na uvoľnené miesta po zomrelých starších mužoch si nesadali muži, ale vydaté ženy, ktoré museli opustiť pravú bočnú časť kostola, z ktorej bola zasklením vytvorená sakristia.

V súčasnosti dospelí muži (ktorí ešte vládzu vyjsť po schodoch na chór) sedia alebo stoja na svojich miestach na chóre, ktorý je nad hlavným vchodom. Na chóre sa prísne dodržiava kto kde každú nedeľu sedí alebo stojí. Počas väčších sviatkov to spôsobuje menšie problémy, pretože sa omše zúčastňujú muži vo väčšom počte, teda aj tí, ktorí nepoznajú súčasný zasadací poriadok. Muži na chór vystupujú až po príchode kantora a jeho manželky (ona je jediná žena na chóre), t. j. tesne pred začiatkom bohoslužby. Dovtedy sa vonku rozprávajú, diskutujú o každodenných problémoch.

Mládež sedí v bočných častiach kostola v sakristii. Mladí ľudia majú svoje miesta, ktoré sa snažia si udržať. Mládež je v súčasnosti zastúpená v oveľa menšom počte, ako pred rokom 1948, ale vo väčšom ako počas socializmu. Mladí chlapci, 15-20-roční, ktorí miništrovali pred rokmi, a na väčších sviatkoch to robia aj v súčasnosti, sedia alebo stoja v pravej časti kostola, v sakristii, dievčatá v ľavej časti kostola, spolu s priateľkami.

Snúbenecký pár v minulosti nesedával vedľa seba, ale každý z nich na svojom pôvodnom mieste. Tak to bolo aj počas ohlášok. V súčasnosti len zriedkavo chodí mladý pár pred

plánovanou svadbou do kostola dlhšie ako dva mesiace. Obyčajne nepoznajú zasadací poriadok, ani iné zvyky v kostole. Sedia vedľa seba v ľubovoľnej časti kostola, okrem chóru. Najčastejšie však sedia pri svojich príbuzných, ktorí kostol navštevujú pravidelne. Po sobáší sa väčšina z nich už na omšiach neobjavuje, okrem sviatkov a rodinných udalostí, ako je krst dieťaťa alebo omša objednaná za duše zomretých rodinných príslušníkov.

Náboženská literatúra

Po nedeľnejšej omši – posledné 2-3 roky – je možnosť si kupovať časopis *Remény* (po slovensky: Nádej) za 4 Sk, ktorý je katolícky týždenník vydávaný na Slovensku v maďarčine. Časopis predávajú miništranti pri východe z kostola. Týždenne sa predá v Okoči 30-40 kusov.

Okrem toho je možnosť si ročne kupovať v decembri *Vasárnapí kalendárium* (po slovensky: Nedeľňajší kalendár), na budúci rok. Kalendár obsahuje kvalitné články náboženského charakteru, vysvetlenia biblických výrazov, články o živote svätých, o živote slávnych kňazov.

Ročne raz-dvakrát je aj príležitosť na kúpu inej náboženskej literatúry, a to po omši, pri východe.

Reformovaný kostol

Opatovský Sokolec

Nedeľu slávia aj reformovaní. U nich však nie je povinným – prikázaným sviatkom. Bohoslužieb sa v súčasnosti zúčastňuje len málo ľudí, hlavne staršia alebo stredná generácia. Detí prichádza iba málo. Na nedeľňajších bohoslužbách je priemerne 20-30 ľudí. Farár nie je v Opatovskom Sokolci, prichádza z Okoče.

Kostol je na dedinské pomery veľmi veľký, najväčší v širokom okolí. Informátori uvádzali, že pred druhou svetovou vojnou, a aj do polovice 50-tych rokov bol kostol tak plný, že niektorí ľudia museli počas bohoslužby kvôli nedostatku miesta stáť. Vtedy ešte boli bohoslužby v Opatovskom Sokolci v nedeľu dvakrát, jedna doobeda, druhá poobede. Na predobedňajšej sa zúčastňovalo viac ľudí.

Okoč

Kostol kalvínov v Okoči je oveľa menší, ako v Opatovskom Sokolci. V súčasnosti je aj v tejto obci málo reformovaných, ktorí týždenne navštevujú bohoslužby. Výchovou detí k viere by chceli docieľiť, aby sa mládež vrátila do kostola.

Zasadací poriadok v reformovaných kostoloch

Opatovský Sokolec

V kostole reformovanej cirkvi bol prísny zasadací poriadok až do päťdesiatych rokov. Keďže v interiéri kostola neboli vykonané výrazné zmeny v posledných desaťročiach, ani zasadací poriadok sa nezmenil. Ak však porovnáme terajší zasadací poriadok so starším, spomínaným v odbornej literatúre, zistíme, že kalvíni sú v tomto smere konzervatívnejší ako katolíci. Na celom území obývanom reformovanými sa snažili udržať tradičný zasadací poriadok, ktorý zohľadňoval pohlavie, majetnosť, postavenie v dedinskom spoločenstve a vek.

Deti, muži aj ženy mali svoje miesta v kostole určené. Muži sedávali, ba aj dnes sedávajú v strednej časti kostola, oproti kazateľnici. Ženy mali miesta od nich naľavo, v bočných laviciach na oboch stranách vchodu. V zadnej časti kostola sedávali v prvých radoch majetnejší muži. Aj ženy sedávali podľa spoločenského postavenia svojich mužov. Lavice

najbližšie ku kazateľnici patrili rodinným príslušníkom farára a majetnejším ľuďom. V ďalších radoch sedávali ženy mužov nižšieho spoločenského postavenia v obci. Veriaci približne rovnakého postavenia zohľadňovali medzi sebou aj vek, starší mali sedávať vpredu. Členovia presbyteriátu a správca cirkevnej obce (kurátor) boli však zvýhodňovaní, nezávisle od majetnosti sedávali v prvej lavici oproti kazateľnici. Posledné lavice vo všetkých radoch boli určené pre cudzincov, pre návštevníkov, ktorí prišli len na návštevu do dediny.

Na chóre bolo miesto pre deti v školskom veku spolu s učiteľom, ktorého úlohou bola aj hra na organe. Deti na chóre tiež sedeli rozdelené podľa pohlavia. Chlapci mali svoje miesta na východnej strane a dievčatá v južnej časti.

Dodnes si veriaci zachovávajú tento zasadací poriadok, aj keď počet zúčastnených je oveľa menší, ako pred druhou svetovou vojnou.

Okoč

Zasadací poriadok v reformovanom kostole sa podobne ako v Opatovskom Sokolci, po druhej svetovej vojne nezmenil. Na pravej strane od hlavného vchodu sedia muži, na ľavej ženy. Na chóre majú miesto deti, ale v súčasnosti sedia aj dole, podľa toho, či prichádzajú s rodičmi alebo s priateľmi.

Účastníci reformovaných bohoslužieb v Opatovskom Sokolci, ale aj v Okoči sú najmä zo staršej vekovej kategórie, stredná a najmladšia veková kategória je zastúpená len ojedinelo, kým mladí ľudia sa bohoslužieb takmer nezúčastňujú. Od roku 1990 možno zaznamenať mierny nárast počtu zúčastnených na bohoslužbách, ale k predvojnovnej situácii sa ani počas najväčších sviatkov nepribližuje.

Náboženská literatúra u kalvínov

Mesačník *“Kálvinista szemle“* je predplatný, o jeho doručenie sa stará jeden z presbyterov alebo zvonár. Tento časopis je vydávaný v maďarskom jazyku na Slovensku. Okrem toho sa dajú objednať ešte ďalšie tituly časopisov, vychádzajúce v Maďarsku, ako napríklad *“Reformátusok Lapja“* či *“Vetés és Aratás“*. U pani farárky sa dajú objednať aj knihy, biblie, modlitebné knižky a ďalšia náboženská literatúra.

Na záver tejto kapitoly môžeme konštatovať, že čo sa týka návštevy kostola, katolíci sú aktívnejší, ba aj cez obdobie socializmu sa zúčastňovali vo väčšom počte ako kalvíni. Spoločné u príslušníkov oboch vierovyznaní však bolo, že do bohoslužieb sa aktívne zapájali najmä starší ľudia. U katolíkov do sedemdesiatych rokov nechýbali ani mladí, ale postupne nastala podobná situácia, ako u reformovaných, rodičia už neposielali svoje deti do kostola, keďže ani oni sami už dávno nechodili.

Čo sa týka zasadacieho poriadku, reformovaní sa javia ako konzervatívnejší v tomto smere, dodnes si prísne zachovávajú tradičné miesta mužov a žien. Aj na súčasných bohoslužbách sedávajú na svojich miestach podľa statusu v cirkevnej obci.

Pri kúpe náboženskej literatúry je výrazná taktiež rozličnosť u príslušníkov oboch vierovyznaní. Kým každý účastník katolíckej bohoslužby má možnosť si zakúpiť týždenne katolícky časopis, u reformovaných sa okruh ľudí, ktorí si ho môžu zaobstarať, obmedzuje na tých, ktorí sú priamymi organizátormi cirkevného života (presbyteri). Musíme sa zmieniť však aj o tom, že kým katolícky časopis má charakter vieroučný, časopis kalvínov je skôr spravodajský.

Navštevovanie kostola považovali pred rokom 1950 za povinnosť pre každého prirodzenú, nezávisle na vierovyznaní. Po tom však počet zúčastnených na bohoslužbách

obidvoch cirkvách začal klesať. Katolíci sa však javia ako aktívnejší, pretože až do konca sedemdesiatych rokov bol u nich počet veriacich, navštevujúcich pravidelne kostol, vyšší. Aj po roku 1990 je badateľná snaha o navrátenie rovnováhy v kostole medzi staršími a mladšími veriacimi. Reformované bohoslužby v súčasnosti pravidelne navštevuje takmer len toľko veriacich, koľko aj v najhorších rokoch, t. j. v sedemdesiatych-osemdesiatych rokoch 20. storočia.

Podľa zasadacieho poriadku sa javí reformovaná cirkev ako konzervatívnejšia, zachovali sa pevne stanovené miesta podľa pohlavia, veku a spoločenského statusu. U katolíkov je určitá snaha o vytvorenie pevného zasadacieho poriadku, ale pripúšťajú sa aj prípadné zmeny.

Pravidelné prijímanie sviatosti, ako reformovaní, tak aj katolíci považujú za veľmi potrebné. Ku svojim cirkevným predpisom a zvykom sú ich postoje obyčajne pozitívne, hoci napríklad aj niektorí katolíci spochybňujú potrebnosť spovedi. Ku prijímaniu sviatosti v druhej cirkvi sú ich postoje viac kritickejšie, snažia sa dokázať, že len to je správne, čo oni sami osobne uznávajú.

Čo sa teda týka návštevy kostola, katolíci sú aktívnejší, ba aj cez obdobie socializmu sa ich zúčastňovali vo väčšom počte než kalvíni. Spoločné však bolo u príslušníkov oboch vierovyznaní, že do bohoslužieb sa aktívne zapájali najmä starší ľudia. U katolíkov do sedemdesiatych rokov nechýbali ani mladí, ale postupne nastala podobná situácia, ako u reformovaných. Rodičia už neposielali svoje deti do kostola, keďže oni sami už dávno nechodili.

SAKRÁLNE STAVBY, CINTORÍN

Hoci obidve vierovyznania majú v skúmaných obciach svoje sakrálne stavby, je však dôležité si všimnúť aj okolnosti a dobu vzniku a taktiež intenzitu ich využívania. Na prvý pohľad je viditeľné, že reformovaná kresťanská cirkev nemá malé sakrálne stavby. Pochopiteľne tak je aj funkcia katolíckych malých sakrálnych stavieb pre väčšinu kalvínov neznáma. Je však zaujímavé, že ani katolíci v Okeči nezachovali aspoň v pamäti obrady, ktoré sa viazali k týmto stavbám.

Čo sa týka miestnych cintorínov, môžeme konštatovať, že cintoríny v oboch obciach sú miestami nielen posledného odpočinku mŕtvych oboch vierovyznaní, ale používajú sa aj ako miesta, kde sa mohlo, aj do súčasnosti môže, manifestovať vierovyznanie rodín, religiozita jednotlivca. Okrem toho je evidentná aj snaha o zvýraznenie hĺbky smútku. Najbežnejšie zaužívané formy k tomu sú najmä u katolíkov, ale v posledných rokoch aj u kalvínov, častá návšteva cintorína, zvýšená intenzita v starostlivosti o hroby, zapálenie sviečok na sviatok Všetechsvätých.

PRIJÍMANIE SVIATOSTI

V tejto časti našej práce sme považovali za dôležité zmieniť sa o forme a spôsobe najdôležitejšej časti aktívneho cirkevného života u príslušníkov oboch vierovyznaní. Základným bodom kresťanského náboženského života je prijímanie "Kristovho tela a krvi", na spomienku poslednej večere Ježiša Krista v okruhu svojich učeníkov. Považovali sme za dôležité zmieniť sa o rozličnostiach, ale aj o paralelnostiach oboch cirkevných obradov. Ťažisko tejto časti našej práce sme však dali na skúmanie hodnotiacich postojov na tento akt, a to ako na prijímanie sviatosti v svojej cirkvi, tak aj v inej cirkvi.

Katolíci

Sviatosť katolíci môžu prijímať každú nedeľu a sviatok počas bohoslužby. Veriaci sa majú pred tým však vyspovedať aspoň dvakrát za rok, a to v predvianočnom a v predveľkonočnom období. Na spovede chodí väčšina veriacich v Okoči len 1-2-krát ročne. Starší ľudia a deti sa spovedajú v najväčšom počte, aj najčastejšie. Muži, ktorí majú miesto na chóre, sa spovedajú aj prijímajú sviatosť najzriedkavejšie.

Spoveď považovali katolíci pred socializmom za prirodzený jav vo svojom živote, za cyklicky sa opakujúcu duševnú očistu. Pravidelne sa na nej zúčastňovali, aj prijímali sviatosť. Po spovedi mali možnosť prijímať sviatosť dovtedy, kým nespáchali smrteľný hriech. Dnes sa však už spoveď stala veľmi kritizovaným aktom, väčšina mladých, ale aj stredná veková vrstva sa na nej nezúčastňuje, a tak ani nemôže získať podľa cirkevných predpisov túto sviatosť. V Okoči prijímajú sviatosť v súčasnosti veriaci v najväčšom počte vo veľkonočnom a vo vianočnom období.

Podľa cirkevných predpisov by sa mali rodičia a bližšia rodina toho dieťaťa, ktoré bude pokrstené, či bude mať prvé sväté prijímanie alebo birmovku v blízkych týždňoch, spovedať aj prijímať sviatosť, avšak aj od tohto zvyku sa v posledných desaťročiach upustilo, kvôli tomu, že rodičia nechodia pravidelne do kostola.

Kalvíni

Sviatosť v reformovanej cirkvi môžu prijať dospelí členovia cirkvi len pri príležitosti väčších kalendárnych sviatkov, ako na Vianoce, na Veľkú noc, na Turíce. Okrem týchto dní majú možnosť prijímať sviatosť raz aj v pôstom období, ďalej pri príležitosti ukončenia žatvy - "na nový chlieb", a pri príležitosti ukončenia oberania hrozna - "na nové víno".

Členovia reformovanej cirkvi sa nespovedajú predtým farárovi, ako je to povinné u katolíkov, ale každý musí sám seba pripraviť k prijímaniu sviatosti, očistiť si svoju dušu a svedomie od hriechov. Pri prijímaní sviatosti, ktoré sa koná vo farárom dopredu vyhlásený deň po hlavnej časti bohoslužby, sa podáva víno a chlieb. Pripraviť chlieb a víno je úlohou kurátora alebo iného člena presbyteriátu. Kurátor pomáha farárovi aj pri podávaní sviatosti, ako i pri čistení a dolievaní kalicha. Kým v 50-tych rokoch 20. storočia ešte aj sviatosť prijímala väčšina zúčastnených na bohoslužbe, po rokoch nastal pokles a v súčasnosti ju prijímajú predovšetkým členovia presbyteriátu a starší veriaci, ktorí sa pravidelne zúčastňujú bohoslužieb.

Hodnotenie prijímania sviatosti

Hodnotenie prijímania sviatosti je rozličné u príslušníkov oboch vierovyznaní, ale svoje hodnotiace postoje majú tiež aj tí, ktorí nie sú pokrstení, alebo pokrstení, ktorí sa dištancujú od cirkevného života.

U katolíkov je prijímanie sviatosti verejnou udalosťou, preto každý zo zúčastnených v kostole vie o tom, kto prijíma pravidelne a kto nie. Starší veriaci katolíci a tí mladší, ktorí sa snažia čo najviac žiť podľa zákonov katolíckej kresťanskej viery, hodnotia prijímanie sviatosti ako veľmi dobré a pozitívne. Najvyššie uznávajú toho, kto sa pravidelne stará o svoj duchovný život a chodí na spovede, a tak môže prijímať aj sviatosť. Negatívne postoje majú k tomu len tí, ktorí nedržia svoju vieru, a nechodia ani do kostola. Kritizujú tých, ktorí to urobia, vyčítajú im, že asi majú veľa hriechov, keď sa tak často spovedajú a snažia sa získať túto sviatosť.

Reformovaní kritizujú na prijímaní sviatosti u katolíkov najmä to, že katolícki veriaci sa musia zveriť predtým kňazovi o svojich problémoch, musia svoje hriechy vysloviť niekomu

cudziemu. Ďalej sa im ešte nepáči ani to, že len kňaz pije z "Kristovej krvi", veriaci majú možnosť len na prijímanie tela, vo forme oblátok.

Prijímanie sviatosti (Večera Pána – "Úrvacsora") nie je u reformovaných verejnou udalosťou, koná sa po bohoslužbe, len na väčšie sviatky. Počas aktu ostávajú na nej len tí dospelí veriaci, ktorí sa na nej aktívne zúčastňujú, pripravili sa duševne, vykonali v predchádzajúce dni duševnú očistu. Práve preto o jej presnej forme, či o zúčastnených osobách vedia len samotní veriaci. Reformovaní preto hodnotia tento akt veľmi pozitívne, ale katolíci vyčítajú reformovaným, že sa nespovedajú farárovi, a tak nie je isté, či sa každý potrebné pripravil, či si naozaj prečistil svoju dušu. Ďalej vyčítajú reformovaným, že nsvätia s bezkvasným chlebom, či tomu podobnou oblátkou, ako predpisuje Biblia, ale používajú domáci alebo kupovaný chlieb. Prijímanie "Kristovej krvi" uznávajú, ale z hygienického hľadiska nepovažujú za vhodné, že každý pije z jedného kalicha.

Na základe doterajších informácií môžeme teda konštatovať, že pravidelné prijímanie sviatosti, ako reformovaní, tak aj katolíci považujú za veľmi potrebné. K vlastným cirkevným predpisom a zvykom sú ich postoje obyčajne pozitívne, hoci napríklad aj niektorí katolíci spochybňujú potrebnosť spovedi. Ku prijímaniu sviatosti v druhej cirkvi sú ich postoje viac kritické, snažia si dokázať, že je správne to, čo uznávajú oni sami.

Predstavenstvo cirkevnej obce

V ďalšej časti našej práce by sme sa chceli zmieniť aj o organizácii cirkevného života v obci, o tom, ako vplývalo na verejný život, a taktiež o dôležitosti týchto inštitúcií v živote ľudí a dedinského spoločenstva. Považovali sme za potrebné zmieniť sa o nich z toho dôvodu, že tí veriaci, ktorí boli členom predstavenstva cirkevnej obce, museli dávať aj pozitívny príklad, ako sa má žiť podľa kresťanských ideí.

Predstavenstvo cirkevnej obce kalvínov sa nazýva "presbytérium", prípadne "presbyteriát", katolíci mali do päťdesiatych rokov 20. storočia tzv. "školskú stolicu".

Cirkevná samospráva reformovaných

Je to spôsob organizácie náboženského života a spravovania cirkevného majetku príslušnej farnosti. Členmi cirkevnej obce (u evanjelikov konvent, plénum) sú všetci dospelí veriaci. Cirkevná obec si v pravidelných niekoľkoročných intervaloch volí zborové presbytérium, ktoré organizuje náboženský život obce, správu cirkevnej pokladnice, údržbu všetkých cirkevných budov a obhospodarovanie pozemkov, volí farára a kantora, cirkevných zamestnancov. Predsedom cirkevnej samosprávy je kurátor. Členovia presbytéria sú farár, kantor a ešte 3-15 starších, majetnejších presbyterov. Počet členov výboru závisel od veľkosti cirkevnej obce a cirkevného majetku. Po roku 1948 bol okruh pôsobnosti cirkevných samospráv zredukovaný, ale ich činnosť po roku 1989 nanovo oživa.

Funkcia presbyteriátu v skúmaných obciach sa doteraz vo veľkej miere nezmenila. Členom presbyteriátu môže byť každý, kto bol už konfirmovaný a bol zvolený cirkevnou obcou do tejto funkcie. Voľby sú približne dvanásťročné, a konajú sa v kostole. Volia sa presbyteri a kurátor, prípadne kurátori. Volí ich cirkevná obec. Kandidáti môžu byť znovuzvolení.

Byť členom presbyteriátu cirkevnej obce v Okoči či v Opatovskom Sokolci nie je len česť, ale znamená to najmä povinnosť a prácu. Kým pred druhou svetovou vojnou sa mohol presbyterom stať len veľmi vážený človek v dedine, dnes už nie je veľa kandidátov na tento

post. Dnes je takmer každý kandidát úspešný vo voľbách, dlhé roky sa opakujú tie isté mená v menoslove presbyterov, táto funkcia sa stala funkciou trvajúcou do smrti. Dolná veková hranica nie je určená, ale člen musí byť už konfirmovaný, t. j. minimálne 13-ročný. Členom presbyteriátu však ako kedysi, tak aj dnes sú najmä starší ľudia, ojedinele sa vyskytuje medzi nimi mladší ako 30 rokov. V súčasnosti je v presbyteriáte v Opatovskom Sokolci jeden muž, ktorý má len 25 rokov a ktorý si zaslúžil dôveru svojou vysokou aktivitou pri údržbe cirkevných budov. O jeho osobe sa hovorí aj ako o budúcom kurátorovi, hoci doteraz bolo zvykom na tento post zvoliť staršieho, veľmi váženého, majetného človeka.

V období socializmu nastal určitý pokles v počte presbyterov, a to z dôvodu, že niektorí ľudia sa aj báli prijímať túto funkciu. Samozrejme, keďže aj úloh bolo menej, stačili na všetky práce aj v menšom počte. Výrazná zmena nastala však v zložení presbyteriátu z hľadiska pohlavia a majetnosti. Postupne preberali miesta mužov ženy, a v súčasnosti už tvoria väčšinu v oboch cirkevných obciach.

Kurátor je doteraz muž staršieho veku, ale už nezastáva presne tie funkcie, ako v predvojnovom období. Teraz má za úlohu najmä spravovanie cirkevnej pokladnice, kým dávnejšie sa mal starať najmä o duchovný život v cirkevnej obci, bol akoby priateľom a pomocníkom farára. Mal sa starať aj o to, aby sa manželské problémy dedinčanov riešili bez rozvodu, a pomáhal riešiť dôležité životné problémy každému, kto potreboval pomoc.

Ako Okoč, tak i Opatovský Sokolec mali osobitný zbor presbyterov, aj keď mali spoločného farára. Zbor sa skladal z ôsmich alebo aj z viacerých členov. V súčasnosti je ich v oboch obciach len po 8 osôb.

Predstavenstvo katolíckej cirkevnej obce

V medzivojnovom období fungovala v Okoči ešte aj katolícka cirkevná samospráva, nazývala sa školská stolica (*“iskolaszék“*). Ako vyplýva z názvu, mala za úlohu spravovať školu, ale aj kostol, a všetky záležitosti týkajúce sa týchto inštitúcií. Jej zloženie bolo podobné, ako u reformovaných, mala 9 členov. O jej činnosti a o tom, kto mohol byť jej členom, nemáme z tejto lokality presné informácie.

V súčasnosti sú snahy o oživenie činnosti samosprávy miestnej cirkevnej obce. Od 50-tych rokov 20. storočia sú cirkevnými funkcionármi kostolník, kostolníčka a zvonár. Oni sa starajú o vonkajšiu i vnútornú údržbu cirkevných budov.

Predstaviteľom cirkevnej samosprávy nemohol byť ani v jednej skúmanej cirkevnej obci príslušník iného vierovyznania. Reformovaní však boli tolerantnejší a evanjelika augsburského vyznania nepovažovali za cudzieho, mohol byť v období socializmu aj kurátorom, ak bol na ten post najvhodnejším kandidátom. Musel však každopádne žiť bezúhonný život, aby mohol dať pozitívny príklad. Do predstavenstva cirkevnej obce ani u katolíkov, ani u kalvínov však nezvolili, ba ani nekandidovali tí, ktorí uzatvorili manželstvo s príslušníkom iného vierovyznania.

Postavenie farára v obci

Osoba farára a jeho postavenie v dedine je v stálej pozornosti dedinčanov. Hoci pred druhou svetovou vojnou bolo postavenie farára v dedine na prvoradom mieste, po posilnení pôsobenia komunistickej strany v obci sa dostali farári do veľmi labilnej pozície. Každý ostrejšie sledoval, ako sa správajú. Keď bol farár príliš agilným, duševne silným, a počet zúčastnených na bohoslužbách napriek vysokej agitácii príslušníkov komunistickej strany neklesal, premiestnili ho. Keď však bol farár príliš tolerantný voči agitátorom, ľudia ho

odsudzovali, že podporuje režim, a postupne klesal počet zúčastnených na bohoslužbách. Aj doteraz rozprávajú informátori o jednotlivých farároch podľa toho, aké boli ich postoje voči komunistickým ideám.

Okrem toho rozhoduje v hodnotení farára ešte aj to, či v obci reziduje alebo nie, a keď áno, koľko rokov je na jednom mieste. "Asi dvadsať rokov je potrebné na to, aby farár dôkladne spoznal svojich veriacich, ale aj ľudia potrebujú toľko času na to, aby farára cítili za svojho." Pre farára sú v oboch obciach postavené domy, a preto sa snažili obce mať vždy svojich farárov.

Farári reformovanej kresťanskej cirkvi

Do roku 1964 mali ako Okoč, tak aj Opatovský Sokolec svojich reformovaných farárov, ktorí žili v dedine. Od mája 1964 však pričlenili Opatovský Sokolec mladému reformovanému farárovi, Mikulášovi Gorozdimu, ktorý žil a pôsobil od roku 1960 v Okoči. Od tohto roku v Opatovskom Sokolci nie je rezidujúci farár. V roku 1980 obce premiestnením stratili svojho vysokováženého farára. Až do roku 1987 mali obce len suplujúcich farárov, čo spôsobilo nenávratné zmeny, ktoré môžeme sledovať tak vo výške navštevovanosti kostola, ako aj v počte uzavretých manželstiev či pokrstených detí. V tomto časovom úseku boli roky, kedy sa nekonal ani jeden sobáš a ani jedno dieťa nebolo pokrstené na reformovanú kalvínsku vieru. Informátori uvádzali ako dôvod to, že ľudia nemali možnosť spoznať často meniacich sa farárov.

Od roku 1987 je v obci Okoč – Opatovský Sokolec farárkou Eva Tóthová-Lászlóová, ktorá býva so svojou rodinou v Okoči, a slúži aj v Opatovskom Sokolci. Obidve obce sa snažili o to, aby si za miesto bydliska zvolila ich dedinu, a tak nakoniec obyvatelia Opatovského Sokolca zostali sklamaní. S osobou farárky sú veriaci dnes spokojní. Napriek tomu sa veriaci v Opatovskom Sokolci snažia o to, aby dostali vlastného rezidujúceho farára. V budúcnosti budú mať na to asi možnosť, keďže teraz končí vysokoškolské štúdium veľa mladých farárov v Komárne.

Najväčším hodnotením farárovej práce sú voľby, ktoré usporadúva cirkevná obec dvanásťročne. Takto môžu veriaci ovplyvniť svoj cirkevný život. Keď nie sú spokojní s osobou farára, môžu vysloviť svoje požiadavky priamo farárovi alebo aj vyššiemu cirkevnému orgánu a žiadať iného farára. Ak im však osoba farára vyhovuje, môžu si ho zvoliť vo voľbách. Pre farárov to je najväčšia česť, keď ich prácu veriaci hodnotia znovuzvolením. Považujú to za kladné hodnotenie svojej práce. Nie každý farár je však zvolený, ba ani nie každý z nich je zvoliteľný. O poslednom zvolenom farárovi v Opatovskom Sokolci, Kornélovi Abrahámovi, ktorý bol v obci do roku 1955, keď bol napriek vysokej popularite premiestnený do inej obce, ešte dodnes veľa rozprávajú starší ľudia, ale aj stredná veková kategória, ktorá sa naňho pamätá ešte z detstva.

Katolícky kňaz

Postavenie katolíckeho kňaza v Okoči je tiež hodnotené obyvateľmi. Od roku 1940 žil v obci súvislo 40 rokov kňaz Anton Rédl. Každý ho poznal, mali ho aj radi, ale jeho vplyv na ľudí postupne klesal tak, ako sa zosilňovalo pôsobenie komunistickej strany. Ľudia v aktívnom veku sa báli k nemu chodiť, aby nemali nepríjemnosti na pracovisku, nechodili na omše, neposielali svoje deti do kostola, ani na náboženskú výchovu, len pár starších ľudí chodilo na nedeľňajšie omše.

Aj napriek nízkej návštevnosti kostola sa konali počas jeho pôsobenia omše aj cez týždeň, robili aj litánie, v období adventu aj raňajšie omše, pán dekan sa snažil čím viac ľudí udržať

pri viere. Na konci sedemdesiatych rokov 20. storočia, kedy už pán dekan slúžil v obci 40 rokov, však hosťujúci, vtedy mladý kňaz (dnes už pán dekan vo Veľkom Mederi, od roku 1984 slúžiaci aj v Okoči) s prekvapením konštatoval, že ľudia na ulici ani nepozdravia svojho duchovného, akoby ho vôbec nepoznali. Taký jav nespozoroval dovtedy v žiadnej inej obci. Táto situácia sa veľmi nezmenila ani po smrti starého kňaza a po nástupe supľujúcich farárov.

Výraznú zmenu spozoroval dnešný katolícky kňaz až po roku 1990, odkedy vo vedomí ľudí farár nie je tabuizovanou osobou, ale priamym účastníkom každodenného života, pravda v takom rozsahu, ako mu to vzdialenosť bydliska od dediny dovoľuje. V súčasnosti slúžiaceho pána dekana Ladislava Kovácsa dedičania poznajú už pätnásť rokov, odkedy tu slúži, a sú s ním spokojní, až na to, že nežije v obci, a v prvom rade je kňazom mesta Veľký Meder. Napriek tomu si však vždy nájde čas aj na Okočanov a pozná každého, kto chodí do kostola. Najviac obdivu si u ľudí vyslúžil tým, že pozná aj rodinné a príbuzenské vzťahy rodín. Jeho úloha je veľmi ťažká, keďže nielen vo svojom bydlisku, ale aj v iných dedinách, ako sú Okoč, Opatovský Sokolec a Sokolce musí obštat' a pritom je najviac sledovaným a dá sa povedať že aj kritizovaným človekom. S jeho prácou sú však miestni obyvatelia veľmi spokojní, vážia si ho, a snažia sa mu vyjsť vo všetkom v ústrety. Tieto snahy sú recipročné.

V predvojnovom období mali ako katolícka, tak aj reformovaná cirkev svoju cirkevnú samosprávu. Reformovaní mali presbytérium, katolíci školskú stolicu (*“iskolaszék“*). Tieto predstavenstvá rozhodovali ako o školských, tak aj o kostolných udalostiach, spravovali cirkevnú pokladňu obhospodarovali pozemky, starali sa o materiálne hodnoty a tiež o duchovný život obyvateľov obce. Ich členmi mohli byť ako u katolíkov, tak aj u reformovaných len členovia príslušnej cirkvi, teda príslušného vierovyznania. Členom predstavenstva však nemohol byť ani ten, kto nežil príkladne, a spôsob jeho života nebol pozitívnym príkladom pre ostatných veriacich v jeho vlastnej cirkvi. Napr. keď uzatvoril manželstvo s príslušníkom inej viery, svoje dieťa si nechal pokrstiť na vierovyznanie manželského partnera, alebo on sám nežil príkladným životom (alkoholizmus a pod.)

V súčasnosti fungujú len presbytériá reformovaných, katolíci nemajú v súčasnosti školskú stolicu. V období socializmu klesal záujem o funkcie v spomínaných predstavenstvách. Hoci zachovali ideu toho, že len príslušníci toho istého vierovyznania môžu byť ich členmi, reformovaní boli už aj v tomto smere tolerantnejší – posudzovali sa najmä schopnosti adepta a nie reližia. Presbyterom či kurátorom mohol byť napríklad aj evanjelik, ktorý navštevoval pravidelne reformované bohoslužby, ak bol najvhodnejším adeptom na tento post.

Postavenie farára bolo v skúmaných obciach vždy ostro sledované. Príslušníci dvoch vierovyznaní sa zaujímali nielen o život svojho duchovného, ale citlivo reagovali aj na činnosť farára inej viery v obci. Bolo sledované aj to, aký je ich vzájomný vzťah. V historickom čase sa menili tieto vzťahy medzi duchovnými dvoch vierovyznaní. V súčasnosti je ich postoj vzájomne priateľský, tolerantný, čo aj obyvatelia hodnotia veľmi pozitívne.

Postoje obyvateľov k inej viere

Postoje farárov k iným vierovyznaniam sa v posledných desaťročiach menili. Kým katolícki kňazi, ktorí slúžili v obci do roku 1980, boli zo staršej generácie, ktorá sa bránila každému kontaktu s protestantskou vierou, dnešní farári oboch cirkví sa navzájom poznajú, ba v určitom slova zmysle sú aj priateľmi, ktorí sa radi porozprávajú.

Na postoje ľudí k iným vierovyznaniam vo veľkej miere vplývali farári oboch vierovyznaní. Tento fakt môžeme spozorovať napríklad pri zmene farára v obci a pri skúmaní verejnej mienky, otázkami týkajúcimi sa druhého vierovyznania.

Katolíkom do päťdesiatych rokov 20. storočia neprekročil ani prah reformovaného kostola, lebo sa bál, že po smrti nebude spasený. Vo veľmi výnimočných prípadoch, ale až keď to bolo nevyhnutné, to urobil, hoci veľmi nerád. Takéto prípady boli krstiny a sobáše jeho vlastných detí, či iných príslušníkov blízkej rodiny, či vnukov. Vyhybať sa návšteve kostola inej viery odporúčali kňazi.

Dospelí reformovaní už nemali také obmedzenia po konfirmovaní, ale vplyvu katolíckej cirkvi na deti reformovaného vierovyznania sa snažili brániť. V súčasnosti už neplatia takéto obmedzenia, dostáva sa totiž do popredia myšlienka vzájomného zblížovania sa, presadzuje sa viac ekumenické myslenie.

Napríklad v roku 1995 na oslave pri príležitosti obnovenia reformovaného kostola v Opatovskom Sokolci, sa zúčastnil na bohoslužbe aj katolícky kňaz L. Kovács a taktiež v roku 1996 na dedinských oslavách v Opatovskom Sokolci sa konala ekumenická bohoslužba v kostole reformovanej cirkvi v Opatovskom Sokolci. Mnohí reformovaní len pri tejto príležitosti počuli rozprávať katolíckeho kňaza a bola veľmi pozitívna odozva. Hodnotili najmä jeho priateľskosť, priame, jednoduché myšlienky a stručnosť.

Naopak, pri príležitosti dedinských sviatkov v roku 1998, sa konala ekumenická bohoslužba v katolíckom kostole v Okoči. Na nej sa tiež zúčastňovala reformovaná farárka, a taktiež boli prítomní ako hostia aj niektorí predošli reformovaní farári, ako napríklad pán Mikuláš Gorozdi, či pán farár Végh, ktorí sú už na dôchodku. V kostole boli prítomní aj reformovaní veriaci a aktívne sa zapájali do bohoslužby, a to spevom a modlitbou.

Tieto ekumenické bohoslužby hodnotili príslušníci oboch vierovyznaní veľmi pozitívne, katolíci chválili pani farárku, reformovaní zase výzdobu kostola a krásne, melodické katolícke spevy. Príslušníci oboch vierovyznaní však negatívne hodnotili správanie sa tých ľudí v kostole, ktorí sa nedržia žiadnej viery, a nechodia do kostola, len pri takýchto príležitostiach, a vtedy si obsadia najlepšie miesta v kostole, a vytlačia tých, ktorí sú pravidelnými návštevníkmi.

Keďže je v skúmaných obciach veľa nábožensky zmiešaných manželstiev, a v každej rodine sa vyskytuje aspoň jeden príslušník iného vierovyznania, väčšina veriacich zblíženie sa cirkví privíta s radosťou. Snažia sa byť tolerantnejšími, ako ich predkovia, hovoria, že "aj tak uctieваме jedného Boha" ("úgyis egy Istent imádunk").

Na postoje obyvateľov k inej viere vplývali aj farári oboch vierovyznaní. V súčasnosti sú aj ľudia tolerantnejší k príslušníkom druhého vierovyznania, a to najmä zásluhou farárov, ale aj kvôli tomu, že sa religiozita pri výbere manželského partnera dostáva do úzadia, a zohľadňuje sa slobodný výber mladých, bez ohľadu na vierovyznanie. Tak je už väčšina rodín v skúmanom lokálnom spoločenstve zmiešaná, a k dobrému spolužitiu v rodine je potrebná najmä tolerancia, a to aj na úrovni religiozity.

Dodnes však fungujú určité stereotypy o príslušníkoch jednej či druhej cirkvi. Reformovaných spomínajú niektorí katolíci ako príliš nepoddajných, neoblomných, konzervatívnych v cirkevných záležitostiach, ktoré sa týkajú aj rodinného života. Obrazne sa hovorí: "vastagnyakú kálomista" ("zaťatý kalvín"), čo znamená, že je tvrdohlavý, neústupný. Táto vlastnosť sa dodnes prejavuje u mužov (kalvínov) najmä pri krste svojho syna, keď trvajú na tom, že ich syn musí byť pokrstený v reformovanej kostole, aj keď oni sami do kostola nechodia, a je preto predpoklad, že ani svojho syna nebudú vychovávať v tejto viere. Katolíkom vyčítajú reformovaní najmä to, že sa modlia pred obrazmi, hoci druhé Božie

prikázanie to prísne zakazuje, a že uctievať svojho pápeža. Volajú ich preto nasledovne: "pápisťák" (uctievač pápeža).

Náboženská výchova reformovaných a katolíkov

Z hľadiska skúmania spolužitia nábožensky zmiešaného dedinského spoločenstva je veľmi dôležitým problémom výchova a vzťah detí ku svojej viere. V mladom veku sa formuje totiž osobnosť a svetonázor ľudí, a preto zohrávalo a aj dnes zohráva veľmi dôležitú úlohu v dospievaní to, či sú vychovávaní podľa kresťanských príkladov, alebo nie.

Výchova reformovaných

Skutočný vstup do cirkevnej obce reformovanej kresťanskej cirkvi predstavuje akt *konfirmácie*. Latinské slovo "confirmo" znamená potvrdzujem a konfirmácia je vlastne prijímanie 13-15-ročných mladých do radu dospelých veriacich, podobne ako u katolíkov birmovanie. Na konfirmácii musia preukázať pred celou cirkevnou obcou svoje vedomosti o viere v podobe ústnych otázok a odpovedí. Otázky im dáva farár z knižky Katechizmu. Otázky sa týkajú biblických vedomostí, dejín náboženstva a poznania modlitieb a spevov. Po konfirmovaní sa považujú za dospelých členov cirkvi.

Príprava na konfirmáciu trvá dlhšiu dobu, do 50-tych rokov nášho storočia, a od roku 1991 sa koná najmä na hodinách náboženskej výchovy na základnej škole, a okrem toho na farskom úrade v Okoči v sobotu poobede. Konfirmácia sa koná v jarných mesiacoch, najčastejšie týždeň pred Turícami, aby novokonfirmovaní mohli prijať sviatosť čím skôr. Počet konfirmovaných bol pred rokom 1956 vysoký, každé dieťa, pokrstené na reformovanú kresťanskú vieru konfirmovalo. Vtedy bol ich počet v oboch obciach ročne minimálne po 15. Od roku 1957 ich počet postupne klesal, čoho dôvodom bola častá zmena osoby farára a tiež vzrast útlaku zo strany členov komunistickej strany.

Na základnej škole už deti nemali náboženskú výchovu, a ani k farárovi nemohli chodiť slobodne, niektorí učitelia boli poverení sledovaním mládeže a spôsobili veriacim deťom problémy tak v škole, ako aj pri hlásení sa na stredoškolské štúdium. Práve preto už ani rodičia nechodili do kostola, ani svoje deti nepustili, a tak sa mohlo stať to, že v sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch nebol konfirmovaný v dvoch obciach ani jeden člen cirkvi.

Od roku 1990 sa koná konfirmácia raz za jeden či dva roky, ale s menším počtom detí ako v predvojnovom období. V dvoch obciach spolu konfirmuje ročne asi 6-8 detí. Konfirmácia by sa mala konať zvlášť v oboch obciach, ale keď z jednej obce je len jeden alebo dvaja prihlásení, koná sa radšej spoločne buď v Okoči alebo v Opatovskom Sokolci, podľa toho, z ktorej obce je viac prihlásených. Konfirmácia by sa mohla konať aj pre jedného prihláseného, ale je zvykom si radšej počkať ešte rok, aby boli viacerí. Tak na jedného pripadá menší počet otázok, a aj priebeh obradu je sviatočnejší.

Na konfirmovaní sa zúčastňuje veľký počet veriacich, skoro najväčší počet v celom roku. Príde nielen celá širšia rodina, ale aj susedia, známi, a všetci tí, ktorí chodia do kostola aspoň raz-dvakrát ročne. Podobne aj týždeň po tom, keď novokonfirmovaní po prvýkrát prijímajú sviatosť, príde aj ich rodina, ale už nie v takom vysokom počte.

Na konfirmovanie prichádza každý v sviatočnom odevu. Konfirmujúce dievčatá v Okoči a v Opatovskom Sokolci majú na sebe bielu blúzku a tmavú sukňu, kým v iných reformovaných obciach v okolí, ako aj vo Veľkom Mederi alebo v Holiaroch je zvykom sa obliekať do bielych dlhých šiat, podobne ako u katolíkov na 1. sväté prijímanie.

Chlapci majú na sebe sviatočný oblek. Väčšina chlapcov dostávala svoj prvý oblek v minulosti, ba aj v súčasnosti, pri tejto príležitosti.

Po konfirmácii je rodinná oslava doma u rodičov novokonfirmovaného, kam sú pozvaní príbuzní, ktorí aj obdarúvajú mladého človeka. V minulosti obdarúvali novokonfirmovaného len krstní rodičia, no v súčasnosti dostáva novokonfirmant dary aj od starých rodičov, rodičov i od ostatných príbuzných. Od krstných rodičov sa očakáva najcennejší dar, zlatý šperk alebo iný dar podobnej hodnoty, napr. fotoaparát. Bibliu dostávajú od cirkvi.

Výchova katolíkov

Výchova detí ku katolíckej viere sa začína už v rodine. Zaoberajú sa ňou najmä matky alebo starí rodičia. Najskôr sa naučia večernú modlitbu, prežehnať sa a modliť sa pri stole. Avšak najviac v deťoch upevnia katolícku vieru spoločné návštevy kostola. Prípravu na prvé sväté prijímanie vedie kňaz alebo diakonka, a to buď v škole, počas hodiny náboženskej výchovy alebo na farskom úrade.

1. sväté prijímanie je v živote katolíkov v Okoči a v Opatovskom Sokolci dôležitým momentom. Od konca päťdesiatych rokov postupne klesal počet detí, ktoré pravidelne navštevovali bohoslužby, a tak klesal aj počet tých, ktorí sa pripravovali na 1. sväté prijímanie. V sedemdesiatych rokoch sa už ani nekonalo ročne, len každý druhý rok, hoci katolícky kňaz pôsobil v dedine už od roku 1939.

Na náboženskú výchovu chodili deti na farský úrad. Po smrti kňaza, ktorý žil v dedine približne 40 rokov, po roku 1981, nastali v živote cirkvi ešte horšie časy. Počas troch rokov sa v dedine vystriedali viacerí farári. Preto ani náboženská výchova detí nebola súvislá a dostatočne efektívna. 1. sväté prijímanie sa konalo len každý druhý rok, a to s počtom 5-10 detí. Boli to však len deti z veľmi pobožných rodín.

Po roku 1990 sa už koná každý rok s počtom detí okolo 15. Prvého svätého prijímania sa zúčastňujú deti ako 8-10 ročné. Dnes je ich znakom na slávnostnej bohoslužbe, že dievčatá majú oblečené biele šaty a chlapci oblek. Sedia v prednej lavici a v ruke majú sviečku. Na svätej omši, ktorá je zvyčajne na jar, okolo Turíc, sa zúčastňuje aj širšia rodina, aj tí, ktorí sú z inej dediny alebo majú iné vierovyznanie.

Po cirkevnom obrade je doma u rodičov dieťaťa hostina, kam sú pozvaní príbuzní. Dieťa dostáva dar, modlitebnú knižku, bibliu, ruženec, ale je zvykom obdarovať ho aj zlatou retiazkou, prípadne dievča náušnicami. Dary dostávajú od rodičov, starých rodičov a od krstných rodičov. Najcennejší dar dáva krstný rodič.

Birmovanie nastáva v živote katolíckych mladých neskôr, asi v dvanástom až dvadsiatom roku života. Horná veková hranica nie je určená. V Okoči sa uskutočňuje spravidla každých päť až desať rokov, za účasti biskupa. V období po druhej svetovej vojne sa tento čas ešte predĺžil, na desať až pätnásť rokov. Spočiatku sa birmovanie nemohlo v celom štáte vôbec konať. Neskôr to zapríčinil fakt, že počet mladých, ktorí sa prihlasovali na tento obrad, prudko klesal. Birmovanie sa konalo v Okoči po druhej svetovej vojne v rokoch 1957, 1964, 1974, 1987, 1992 a 1997. Okrem týchto rokov sa mohli mladí individuálne prihlasovať na získanie tejto sviatosti v blízkom Veľkom Mederi (vtedy Čalovo). Počet prihlásených v Okoči sa menil, niektoré roky ich bolo len 15-20, ale v roku 1997 túto sviatosť získalo až 88 mladých.

Za birmovných krstných rodičov sa pozývajú iné osoby, ako na krst. Nemusia, ale môžu byť príbuzní. Musia však mať rovnaké náboženstvo, čiže musia byť katolíkmi. Zvykne sa pozývať manželský pár, ale stačí, ak je to len jedna osoba, ktorá počas obradu stojí za chrbtom birmovanca. Pri výbere birmovných krstných rodičov mali aj majú prvoradú úlohu rodičia mladého katolíka, ale aj birmovaný môže vysloviť svoju vôľu, koho chce mať za birmovných krstných rodičov. Byť krstným rodičom je veľká česť, preto je tu snaha o reciprocitu, t. j. ak rodič budúceho birmovaného je krstným rodičom alebo birmovným krstným rodičom niektorému z detí svojich priateľov alebo príbuzných, pozýva sa za birmovného krstného rodiča obvykle ten priateľ alebo príbuzný.

Oslovenie birmovných krstných rodičov je *“keresztapa“* a *“keresztanya“* (po slovensky: krstný otec, krstná matka). Rodičia a krstní rodičia dieťaťa oslovujú druhého *“koma“*, *“komasszony“* (po slovensky: kmotor, kmotra). Krstný rodič oslovuje svoje krstňa po krstnom mene alebo oslovením *“keresztfiam“*, *“keresztlányom“* (po slovensky: krstný syn, krstná dcéra).

Birmovné meno si môže vybrať dieťa. V Okoči je zvykom zvoliť si z úcty meno krstného rodiča.

Po slávnostnom obrade v kostole, ktorý sa koná obyčajne na jeseň, v nedeľu, v čase sviatočnej omše, pozýva birmovný krstný rodič svoje krstné dieťa k sebe na obed, spolu s jeho rodičmi, pravda, ak oni nie sú birmovnými krstnými rodičmi v tom istom čase niekomu inému, a teda ak nemajú aj oni povinnosť pohostiť svoje krstňa. Potvrdia novovzniknutý vzťah (*“osszekomásodas“* – skmotrenie). Kmotrovstvo chápu ako formu duchovného príbuzenstva, ale o tom, že by tento vzťah tvoril niekedy manželskú prekážku, som údaje nezískala.

Kmotrovia sa pravidelne navštevujú aj neskôr, najmä na meniny a okrúhle narodeniny kmotrov či krstného dieťaťa. Okrem toho krstný rodič obdarúva dieťa nielen pri príležitosti birmovania, ale aj pri ukončení základnej, strednej, vysokej školy, pri príležitosti stužkovej slávnosti, či pri uzavretí manželstva.

Vzťah medzi krstným rodičom a dieťaťom sa nepretrhne ani pri uzavretí manželstva. Aj pri narodení detí návštevy a obdarovávanie pokračujú. Krstné dieťa je povinné viackrát navštevovať svojho krstného rodiča, ale kým pre birmovaných do roku 1956 to bolo samozrejým faktom, v dnešnej dobe sa tento zvyk dostáva do úzadia. Veľakrát sa stáva to, že kmotrovia sa pohádajú, a ani dieťa nenavštevuje už ďalej svojich krstných rodičov. Ďalším dôvodom je to, že po birmovaní nechodia už ďalej mladí do kostola, a tak podstata birmovania im unikne, chápu pod ním len jediný deň, nie uzavretie určitého vzťahu medzi cirkvou a rodinami.

V súčasnosti je birmovanie pre väčšinu mladých len príležitosťou na hostinu a na získanie cenných darov. Dieťa totiž dostáva dary aj od rodičov a starých rodičov, ba aj od krstných rodičov pri krste – je to však individuálne rozšírený jav podľa rodín. Kým v predvojnovom období a ešte dlho po tom dostávalo dieťa dary len od krstných rodičov, a boli to dary hlavne náboženského charakteru (biblia, modlitebná knižka, svätý obraz) a cenné predmety, ako sú zlaté šperky alebo iné hodnotné dary, ako napríklad hodinky, v súčasnosti už vo väčšine rodín obdarúvajú dieťa aj iní, a medzi darmi sa objavujú aj také predmety, ktoré sa kupujú na prianie dieťaťa, ako napríklad horské bicykle. Ako uvádzal katolícky kňaz, je možné, že väčšina detí ani nepreciňuje dôležitosť tohto obradu, chápu ho len ako možnosť na získanie vytúženého daru, čo dosvedčuje aj to, že ani pred, ani po birmovaní nechodia pravidelne do kostola.

V náboženskej výchove mladých sú obe skúmané cirkvi podobné. Výchova sa začína doma v domácom prostredí, obyčajne v matrilineárnej rovine. V školskom veku už navštevujú kostol, výchovu k viere u farára, alebo majú v súčasnosti už aj hodinu náboženskej výchovy na základnej škole, kde ich učí diakonka či farár. Pri zbieraní informácií k našej práci sme mohli zistiť, že najefektívnejšia výchova detí k príslušnej viere v nábožensky zmiešaných manželstvách prebiehala najmä v tom prípade, ak bolo dieťa toho náboženstva, ako matka, či stará matka. Ony presadzovali aj v každodennom živote stabilné duševné hodnoty.

Prejavy religiozity vo všedných dňoch

Vierovyznanie ľudí v skúmaných obciach sa prejavovalo aj v každodenných udalostiach, a to najmä pri kontaktoch medzi ľuďmi, ako pri stretnutí sa, ale aj pri individuálnej činnosti v domácom či cudzom prostredí. Boli to najmä formy pozdravenia, prežehnanie sa, ale taktiež aj tradične zaužívané formy slovných prejavov pri príchode z bohoslužieb, či na dlhších

cestách dopravnými prostriedkami. V tejto časti našej práce by sme sa chceli o nich v krátkosti zmieniť.

Pozdrav

Pozdrav je podľa Encyklopédie ľudovej kultúry Slovenska "konvenciou ustálený slovný, gestový alebo písomný znak prejavu úcty a priateľstva" a je na prvom mieste pozdravno-kontaktných formúl. Konvencia pozdravu súvisí s dobou, etnickými a spoločenskými tradíciami, pričom jej význam sa mení v historickom čase.

V Okoči a Opatovskom Sokolci, ba aj na priľahlých osadách sa do nedávnej minulosti každý zdravil každému, s kým sa stretol. Koľkokrát sa ľudia stretli, toľkokrát sa pozdravili. Každý poznal každého vo svojej dedine, ba aj väčšinu zo susednej dediny. Forma pozdravenia závisela však od veku, náboženstva, statusu v dedine a taktiež od príležitosti stretnutia sa. Deti sa medzi sebou zdravili formulami "Szia", "Szervusz", v súčasnosti aj "hello", nezávisle od vierovyznania. Dospelých pozdravili formulou "Csókolom" (Bozkávam!) alebo "Jó napot", (Dobrý deň!) bez rozdielu konfesie alebo statusu v rodine. Až v školskom veku sa naučili pozdravy príslušného vierovyznania.

Reformovaní sa zdravili medzi sebou "Áldás, Békeség!" (Požehnanie, pokoj!) a odpovedali na to "Istennek dicsoség!" (Bohu sláva!). Tak sa zdravili najmä v škole, pri kostole pred a po bohoslužbe každému, farárovi a učiteľom aj na ulici.

V súčasnej dobe sa podobne zdravia len účastníci bohoslužieb, najmä po bohoslužbe, pri východe z kostola, kedy po podaní ruky farárovi, farár sa zdraví "Áldás, Békeség!" (Požehnanie, pokoj!). V Okoči aj v Opatovskom Sokolci však ani starší veriaci nepoužívajú spomínanú odpoveď, ale formu "Adjon Isten!" (Daj Bože!), alebo opakujú formulu po farárovi. Medzi sebou sa zdravia v súčasnosti reformovaní okrem kostola formulami "Jó napot kívánok!", "Jó reggelt kívánok!", "Jó estét kívánok!" (Dobrý deň ..., dobré ráno ..., dobrý večer prajem), prípadne kratšou formou tohto pozdravu: "Jó napot!" (Dobrý deň!) a podobne. Čoraz zriedkavejšie za používa však dlhšia forma pozdravu, ako je "Adjon Isten jó reggelt!", príp. "...napot", "... estét" ("Daj Bože, dobré ráno, ...dobrý deň, ...dobrý večer"). Tieto formy pozdravu sú používané aj pri stretnutí sa s príslušníkmi iného vierovyznania, a taktiež pri stretnutí sa s ľuďmi, ktorých vierovyznanie nie je známe. Učebnica reformovanej náboženskej výchovy pre základné školy v súčasnosti radí používať pozdravný formulár na začiatku hodiny náboženskej výchovy, a pri stretnutí sa s farárom aj mimo kostola: "Áldást, Békeséget!" ("Požehnanie, pokoj!") a na odpoveď "Adjon Isten!" ("Daj Bože!"), ale v praxi sa to zatiaľ u mladých ešte neodzrkadľuje (pozri: Református hitunk es eletunk 1978:7).

Katolíci sa zdravili a zdravia sa medzi sebou pri kostole pozdravmi "Dicsértessék a Jézus Krisztus" ("Pochválený buď Ježiš Kristus!"), na čo je odpoveď "Mindorokké, Amen!" ("Na veky vekov, Amen!"). V posledných desaťročiach však už veľa katolíkov nepozná presnú formulu odpovedi, a na skrátenú formu pozdravu: "Dicsértessék!" ("Pochválen!") odpovedajú opakovaním formuly.

Pri stretnutí sa v inej časti obce sa pozdravia podobne, ako som uviedla u reformovaných. Staršia veková vrstva sa zdraví: "Adjon Isten!" ("Daj, Bože!"), a odpovedá na to: "Fogadj Isten!" ("Prijmi, Bože!"), ale stredná či mladšia generácia používa len tie formuly, ktoré boli aj v období socializmu prijateľné: "Jó napot kívánok!" ("Dobrý deň prajem!") a pod.

Príslušníci dvoch skúmaných vierovyznaní nepoužívajú pri vzájomnom kontakte formuly pozdravu, ktoré sú používané v kostole, pred kostolom, či pri kontakte s farárom. Väčšina ľudí z mladšej generácie v súčasnosti tieto spomínané formuly len pasívne pozná, ale nepoužíva. Kým v predvojnovom období boli spomínané formy ("Dicsértessék!", "Áldás, Békeség!" a pod.) všeobecne zaužívané formy pozdravu príslušníkov rovnakého

vierovyznania, v súčasnosti sa už aj príslušníci tej istej cirkvi používajú tieto formy len pri cirkevných kontaktoch.

Prežehňavanie

Keďže reformované vierovyznanie neuznáva potrebnosť prežehnania sa, aj to je rozdeľujúcim faktorom medzi príslušníkmi dvoch cirkví. Veriaci katolíci, ktorí aktívne pestujú svoju vieru, sa prežehňávajú okrem kostola aj doma, pred jedlom a po jedle, pred spaním, a taktiež pred odchodom na dlhšie cesty.

Ani **katolíci** v skúmaných obciach nerobia inak. Prežehňávajú sa okrem bohoslužieb, aj pri vstupe do kostola a pri odchode z kostola. Aj vtedy sa prežehňajú, ak sa pomodlia pred jedlom a po jedle. Staršie ženy, ktoré si ešte zachovali tradíciu a držia doma aj svätenú vodu, večer pred spaním a ráno pri vstaní sa prežehňajú svätenou vodou. Vodu si zaobstarajú z kostola, od kostolníčky, po sviatku Troch kráľov. Pred odchodom na dlhšie cesty sa po nástupe na dopravný prostriedok tiež prežehňávajú v sprievode formuly "*Jézus, segíts!*" (Ježiš, pomáhaj!). Pri príchode, na koniec cesty sa tiež prežehňávajú, ale s vďakou "*Hála Istennek, megjottunk épségben!*" (Chvála Bohu, došli sme v poriadku!). Okrem toho katolíci prežehňávajú aj chlieb, a to s nožom v tvare kríža pred načatím.

Reformovaní, hoci sa neprežehňávajú, modlia sa taktiež pred jedlom a po jedle, pred spaním, ráno keď sa zobudia. Poznajú, aj používajú formuly pri cestovaní, ktoré sme opísali u katolíkov, ale chlieb neprežehňávajú.

V nábožensky zmiešaných rodinách však častokrát sú opúšťané tieto zaužívané formuly, keďže manželskí partneri obyčajne nechcú presadzovať výlučne svoje náboženstvo, ale snažia sa o čo najväčšiu toleranciu. Väčšinou potom ide o vzájomný ústup od činnosti alebo výrokov, ktoré sú charakteristické pre jedno z náboženstiev. Tak sa napríklad katolícka manželka reformovaného muža doma neprežehňáva.

Obrazy svätých

V domoch katolíkov sú všeobecne rozšírené zarámované obrazy svätých na stenách, kríže a spomienkové predmety prinesené z púťí. Kríže sú najmä nástenné - umiestnené nad vchodom do kuchyne, či v iných často používaných izbách s ochrannou funkciou. Obrazy svätých sa nachádzajú najmä v obývacích izbách, na stenách alebo v spálni nad posteľou. Najrozšírenejšie sú v skúmanej oblasti obrazy Panny Márie či Madony s malým Ježiškom, obraz Ježiša Krista, Sv. Terézie. Tieto predmety sa kupujú najmä na pútiach.

Reformovaní považujú, podľa druhého Božieho prikázania, za hriech uctievať a mať v dome obrazy, na ktorých je zobrazený Boh v akejkol'vek forme. S rozšírením nábožensky zmiešaných manželstiev sa ale v čoraz širších vrstvách objavujú obrazy svätých aj v domoch týchto manželov. Sú to najmä zdedené alebo darované predmety. Ich miesto však nie je na tých miestach, ako u katolíkov, nedostávajú v byte centrálna miesta (napr. v obývačke či v kuchyni), ale radšej sú v niektorých odľahlejších a menej frekventovaných miestnostiach (napr. spálňa). V niektorých prípadoch sú tieto obrazy uchované len v skladovacích miestnostiach, kým nenájdu pre nich miesto u známych či príbuzných katolíkov.

Pri prejavoch religiozity vo všedných dňoch je zaujímavé z nášho pohľadu to, že príslušníci dvoch vierovyznaní poznajú nielen svoje činnosti, ale aj prvky, ktoré sa prejavujú u členov inej cirkvi. Tieto úkony sa odohrávajú aj v rodinnom prostredí, a tak si ich môže každý všimnúť. Ich hodnotenie je rôzne, avšak tu vystupuje najviac to, že tí, ktorí sú najviac zaniatení svojím náboženstvom, vystupujú proti týmto úkonom najkritickejšie. Tolerantnejšie

sa javia naopak tí, ktorí si myslia, že obe náboženstvá sú si rovné, a každý nech sa modlí tak, ako sa mu najviac páči.

OBRADY ŽIVOTNÉHO CYKLU

Z hľadiska spolunažívania príslušníkov dvoch vierovyznaní za kľúčový problém považujeme existenciu nábožensky zmiešaných manželstiev. Cez spolužitie dvoch ľudí, ktorí musia riešiť spoločne závažné životné situácie, v ktorých zohráva dôležitú úlohu religiozita, dostávame totiž presnejší obraz o tom, aká je kvalita spolužitia a intenzita vzájomných kontaktov v skúmanej lokalite.

Od roku 1994 sa uzatvárajú manželstvá v Opatovskom Sokolci aj v Okoči buď civilne, alebo len cirkevne, ale nemôžeme konštatovať výrazný nárast cirkevných sobášov, aspoň nie u reformovaných obyvateľov.

Keď hľadáme dôvody, prečo si tak veľa párov volí civilný sobáš aj v súčasnosti (niektoré roky aj 50 % z celkového počtu sobášov v obci), zistíme, že v katolíckom kostole sa uzatvárajú sobáše hlavne medzi snúbencami rovnakého náboženstva (katolíckeho), aj keď sa už od mladých vyžaduje len to, aby boli pokrstení.

Reformovaná cirkev sa v tomto ohľade javí ešte tolerantnejšou, vyskytujú sa aj také prípady, že jeden zo snúbeneckého páru ani nie je pokrstený. O správnosti toho, že reformovaná kresťanská cirkev vyjde v ústrety každému a nekladie vôbec ťažkosti pri uzatvorení cirkevných manželstiev, sú však rozličné názory, keďže ani tak nevzrástol počet sobášov v reformovanej cirkvi. Niektorí obyvatelia vyslovili, že by mohla byť reformovaná cirkev v tomto smere prísnejšia, lebo mladí mnohokrát neberú cirkev vážne, a nielen že nenavštevujú pravidelne kostol, ale ani nežijú taký život, ktorý by bol podľa evanjelia potrebný.

V súčasnosti, približne od druhej svetovej vojny, sa však veriaci oboch cirkví zblížili v tomto smere a pripúšťajú aj právoplatnosť obradu konaného v kostole druhého vierovyznania. Pomerne vysoký počet sobášov konaných v katolíckom kostole aj v období socializmu nám potvrdzuje toto presvedčenie veriacich. Ako mi katolícki informátori povedali, ten katolík, ktorý sa zosobášil len na MNV, nežije v ozajstnom manželstve, ale takmer na divoko, lebo nemá na tento vzťah Božie požehnanie. Ďalej povedali, že "život a manželstvo aj s Bohom je veľmi ťažké, tak aký môže byť bez neho?".

Dôležitým ukazovateľom náboženstva je aj krst narodeného dieťaťa. Pri spolužití ľudí dvoch vierovyznaní, čoho najužšou a tak aj najkonfliktnejšou formou bolo manželstvo, zohrávalo narodenie dieťaťa veľmi významnú úlohu. Bola totiž nielen radostnou udalosťou, ale aj prvým väčším konfliktným bodom v živote rodiny, kedy si obe strany chceli preferovať svoje náboženstvo. Po roku 1970 však čoraz viac mladých rodičov, nepestujúcich svoju relígiu, vyberalo radšej civilný akt, snažiac sa predísť rodinným hádkam. Napriek tomu však starší členovia rodiny, nábožensky aktívni, neboli spokojní s takýmto riešením, keďže obidve vierovyznania považujú krst za veľmi dôležitý akt v živote ľudí, považujú to za sviatosť (kalvíni uznávajú len dve sviatosti: krst, a Večeru Pána - prijímanie Kristovho tela a krvi).

Veriaci v oboch skúmaných obciach a oboch relígiách sa podobajú najmä v tom, že uznávajú potrebnosť krstu, a nesúhlasia s civilným aktom prijímania občiankov do spoločenstva ako s alternatívou krstu.

Ďalším dôležitým momentom v živote dedinského spoločenstva z hľadiska životných udalostí je pohreb. Pri tomto obrade sa najviac manifestovalo náboženstvo, tak vo forme pohrebného aktu, ako v mieste posledného odpočinku. V skúmaných obciach sú cintoríny do súčasnosti teritoriálne rozdelené podľa konfesionalnej príslušnosti. V minulosti sa preferovalo

vierovyznanie pri výbere miesta na cintoríne, ale v posledných desaťročiach sa dostáva do popredia manifestovanie manželského putá pred náboženstvom.

Z hľadiska udalostí životného cyklu môžeme vyvodzovať záver, že náboženstvo pre obyvateľov spomínaných obcí bolo pred druhou svetovou vojnou veľmi dôležité. Považovali ho za najvyššiu hodnotu, hlavne menej majetní ľudia. Pri majetnejších sa mohol v ojedinelých prípadoch, najmä keď išlo o zveľadenie majetku, ocitnúť tento faktor na druhoradej úrovni, napríklad pri výbere manželského partnera.

Uzavretiu zmiešaných manželstiev sa v rodine bránilo. Dodnes sa zachovali v pamäti starších aj tragické prípady, keď sa mladí ľudia nemohli zosobášiť kvôli rozličnému vierovyznaniu. Keď sa už zmiešané manželstvo predsa len uzatvorilo, snažili sa rodiny aspoň o uzatvorenie dohody medzi mladomanželmi o tom, že deti budú jedného vierovyznania bez ohľadu na pohlavie.

Najbežnejšou a pre obyvateľov najprijateľnejšou formou však bolo pokrstiť si deti podľa pohlavia na vieru matky alebo otca. Aj z toho však vznikali v neskorších časoch problémy, keďže v obci boli len cirkevné školy a súrodenci museli tak navštevovať školy svojho vierovyznania. Tu však deti zo zmiešaných manželstiev boli vnímané ako iné, cudzie, i keď boli príslušného vierovyznania. Vyvolávalo to však v nich pocit menejcennosti. Veľa detí z takých manželstiev potom navštevovalo štátnu školu, ktorá bola v osade Dropie, kde bol vyučovací jazyk slovenský.

Po druhej svetovej vojne sa veľa vecí zmenilo, postupne sa posilňovalo pôsobenie komunistickej strany v obci, vznikli JRD, a tak čoraz menej ľudí navštevovalo kostol. Ľudia opúšťali svoju vieru, a len v najdôležitejších krokoch svojho života sa k nej vrátili. Bolo to pri príležitosti sobáša a pohrebu. Sobáše uzatvárané len na MNV boli bežné, ale pri pohrebe je badateľné, že skoro na každom bol prítomný aj farár. Na poslednú cestu sa vybral skoro každý s Bohom. Civilné pohreby sa nestali všeobecne zaužívanými. Ľudia ich nepovažovali za dôstojné, hovorilo sa, keď niekto mal len civilnú rozlúčku, bez účasti farára, že "zahrabali ho ako psa" ("elásták, mint a kutyát"). Veriaci oboch vierovyznaní v skúmaných obciach, aspoň potichu sa pomodlili za dušu zomrelého pri jeho čerstvom hrobe.

Podľa výsledkov našich výskumov môžeme dospieť k záveru, že v dnešnom svete v dedinskom spoločenstve ľudia v prípade náboženstva cítia potrebu tolerancie, čo sa prejavuje už aj v staršej generácii.

Regionálny pohľad na ľudovú a mestskú kultúru Turca

Viera Sedláková

Pohľad na kultúru Turca si vyžaduje diferencovaný prístup z viacerých hľadísk. Sústredíme sa na Martin, resp. Turčiansky Sv. Martin, a na Turiec ako región, pričom budeme sledovať vývoj záujmu o nich od začiatku minulého storočia prakticky po súčasnosť.

Staršie pramene zhrnula Viera Urbancová v práci *Počiatky slovenskej etnografie* (1970).⁹³ Z vlastivedných štúdií je pre nás významný opis Turčianskej župy od Christiana Andreja Zipsera uverejnený v *Hesperuse* pod názvom *Das Thurozer Comitatus* (1815). Zameriava sa v nej na opis kroja, obchodu (olejkárov), údaje o poľnohospodárstve, chove dobytka, včelárstve a spracovaní ľanu. Záver štúdie tvorí opis zvykov a mravov a zápis turčianskej svadby.

Z ďalších autorov uverejnených v spomínanej práci Viery Urbancovej uvedieme Jána Čaploviča. V práci *Slováci v Uhorsku* sa zmiňuje o olejkároch a šafraníkoch pochádzajúcich z Turca. Farár Ján Valentín z Kláštora pod Znievom v roku 1808 zasiela historické údaje Jánovi Čaplovičovi o Znieve, Priekope a Vrícku.

Ďalším dôležitým prameňom je práca *Slovenská etnografia v 19. storočí*, ktorú pripravila Viera Urbancová (1987).⁹⁴ Medzi zverejnenými príspevkami sú významné publikované pramene z Turca o priadkach, poverách a čaroch, zvykoch od Lucie po Nový rok, na Mikuláša, Mláďatka a pod.

Vydané materiály našich predchodcov až do konca 19. storočia sú zatiaľ najkompletnejšie zachytené v Riznerovej *Bibliografii písomníctva slovenského od najstarších čias až do konca roku 1900*.⁹⁵ I keď nejde o špecializovanú národopisnú bibliografiu, nájdeme tam údaje o jednotlivých dedinách, menších alebo väčších mestečkách Turca, pod súhrnným názvom *Turčianska stolica* alebo pod heslom *narodopis, narodoveda, narodozpyt* a pod.

Väčšina z nich zachytáva údaje z archeológie, z oblasti historicko-geografickej, topografickej, cestopisnej, beletristickej, encyklopedickej, školskej, cirkevnej, ale i tie údaje, ktoré zaujímajú etnológov. Sú o turčianskom šafraníctve, obchode Turčanov s rakúskymi výrobkami po východnej Európe, o

⁹³ Urbancová, Viera: *Počiatky slovenskej etnografie*. Bratislava 1970.

⁹⁴ Urbancová, Viera: *Slovenská etnografia v 19. storočí*. Martin 1987.

⁹⁵ Rizner, Ľudovít V.: *Bibliografia písomníctva slovenského od najstarších čias do konca roku 1900*. 8 zv. Martin 1929-1972.

nezemianskych rodinách, niektoré povery, zvyky a obyčaje, sobášne rečovanky, hry a pod. Príspevky sú od maďarských, nemeckých a slovenských bádateľov (P. Križko, J. Botto, Ch. A. Zipser, Gy. Lovcsányi, I. Vachot, Vágvölgyi) a pod.

Dôležitým prameňom je Belova Turčianska stolica (1989),⁹⁶ geograficko-historický opis Turčianskej stolice, v ktorej autor charakterizuje obyvateľov Turca, odev, zamestnanie, osídlenie a pod. V ďalších častiach popisuje mestečká Turčiansky Sv. Martin, Sučany, Turany, Blatnicu, Mošovce, Kláštor pod Znievom a slúžnovské okresy s dedinami patriace pod ich správu.

Turčiansky Sv. Martin ako "mesto" bol často spomínaný v dobovej tlači. F. Sasinek píše o ňom v Národnom hlásniku roku 1870:⁹⁷

"...leží v strede Turca, na pravom brehu potoka tohože mena a je jeho dušou..., čo do duchovnej správy má 620 kat., 926 ev.a.v. a 410 židov, zaoberajúcich sa obchodom, remeslami a roľníctvom, má rozsiahle a dost úrodné zeme a lúky a ešte v minulom storočí malo i svoju baňu na kovovú rudu.

Turčiansky Sv. Martin bol sídlom župných úradov a od roku 1863 sídlom Matice slovenskej, konali sa tu valné zhromaždenia. Má starobylý ku cti sv. Martina zasvätený kat. chrám a ev., pred ktorým v roku 1861 bolo vydržiavané prvé slovenské národné zhromaždenie, a židovskú synagógu, ďalej kat., ev. a židovskú školu, ústav pre chudobných.

Ešte v 14. storočí bol Martin slobodným kráľovským mestom, teraz je mestečkom, v ktorom sa konalo 6 ročných jarmokov, a to na Mateja, na zelený štvrtok, pondelok pred sv. Duchom (na Turíce), na Vavrinca, na Bartolomeja a na Martina. Okrem toho 25. a 26. mája a 25. a 26. septembra sa konali trhy na vlnu a každý štvrtok boli 'zhusta navštevované' obyčajné trhy. Pod martinskými lipami sa vyslovili požiadavky a od toho času má tu svoj počiatok viac ústavov. Okrem Matice slovenskej, kasína, omladiny, Ženskej besedy, je tu od roku 1867 ev. nižšie gymnázium, od roku 1868 sporiteľňa, od roku 1869 účastinárska kníhtlačiareň, Živena 1869 a ďalšie. Okrem matičných spisov vychádzajú tu Národné noviny, Orol, Národný hlásnik a pod..."

Turčiansky Sv. Martin sa i napriek malému počtu obyvateľstva v tom čase stal centrom politického a kultúrneho života. Ich súčasťou boli valné zhromaždenia jednotlivých spolkov a spoločenské príležitosti, na ktoré prichádzali účastníci slávností z celého Slovenska, resp. vtedajšieho Uhorska. Pravidelne účinkoval Slovenský spevokol s divadelnou a hudobnou zložkou, konali sa tanečné zábavy a výlety do okolia mestečka. Martinské augustové slávnosti v roku 1887 boli spojené s výstavou výšiviek zo zbierok Živeny, spolku slovenských žien. Národopisné snaženia tej doby vyvrcholili založením

⁹⁶ Bel, Matej: Turčianska stolica. Martin 1989.

⁹⁷ Národný hlásnik 3, 1870, s. 110-112, s. 155-157.; F. Sasinek publikoval Sobášne rečovanky v Turci v Sborníku slovenských národných piesní, povestí, prísloví, porekadiel... Martin MS 1870.

Muzeálnej slovenskej spoločnosti (1893) a prípravou na Národopisnú výstavu československú v Prahe (1895).

Tento náš obširnejší úvod je orientovaný na bibliografickú prezentáciu prameňov v rámci Riznerovej bibliografie, ktorá upriamuje pozornosť na tieto kultúrne a spoločenské podujatia.

V okolitých mestečkách – Mošovce a Kláštor pod Znievom – pozorne sledovali martinské kultúrne dianie a vznikali podobné spoločenské podujatia, výlety, majálesy, pri ktorých účinkovali divadelné, spevácke a tamburácke súbory. Do ochotníckej divadelnej činnosti zasiahli aj členovia hasičských dobrovoľných zborov.

Koniec minulého storočia predstavuje v týchto mestečkách pestrý obraz kultúrnej a spoločenskej diferenciacie, ktorá sa vytvárala na základe spoločenskej rozvrstvenosti. Do svojej tradičnej štruktúry prijímali prvky z iného novovznikajúceho “mestského“ prostredia.

Dobová tlač pravidelne zverejšňovala správy o konaní týchto podujatí. Tradičné kultúrne prostredie je v týchto údajoch málo zastúpené. Najčastejšie sa týkali informácií o konaní trhov, volieb, udalosti, ktorá v nejakom smere postihla dedinu (cholera, požiar) a postoj ľudí poskytnúť pomoc a zbierku na svadbách a krstinách (naturálnu a finančnú) aj pri iných príležitostiach na stavbu nových domov a pod. Postupne sa rozširoval obzor záujmu v tlači aj na ľudové vrstvy. Určite by bolo prínosné spracovať bibliografiu za tieto roky vo vtedajšej časopiseckej produkcii vychádzajúcej v Turčianskom Sv. Martine.

Po výstave výšiviek Živeny sa na začiatku 90. rokov 19. storočia zberateľské záujmy sústreďujú v Muzeálnej slovenskej spoločnosti. Ďalším prameňom pre poznanie ľudovej kultúry Turca je bibliografia Muzeálnej slovenskej spoločnosti (MSS).⁹⁸ Je zostavená z príspevkov uverejnených v Časopise a Sborníku MSS od začiatku vydávania až po ukončenie činnosti.

Z desiatok a stoviek rozličných záznamov venovaných problematike Turca iných odborov (muzeológie, histórie, geológie, dejinám rodov), zamerali sme našu pozornosť na tie, ktoré sú zhrnuté v XIII. časti Etnografia a folkloristika a z nejakého hľadiska sú zaujímavé pre etnológa. Z lokalít Turca sú najviac zastúpené obce Blatnica, Diviaky, Košťany, Mošovce, Nedožor, Ondrašová, Rakša a ďalšie. Národopisný charakter majú príspevky venované ľudovým stavbám a ľudovej liečbe (prostriedkom a praktikám), ktorých autorom je Ján Petrikovič. Opisuje obytný dom, jeho dispozície, hospodárske stavby, sýpky, drevené cirkevné stavby v obciach Nolčovo, Šútovo, Dolné a Horné Jaseno a drevenú stavbu s pavlačou na Vrútkach.⁹⁹

⁹⁸ Hanakovič, Štefan: Muzeálna slovenská spoločnosť. Martin 1969.

⁹⁹ Petrikovič, Ján: Prostonárodné stavby slovenského ľudu v Turci. Sborník MSS 16, 1911, s. 38-48, 98-115. Obr.; Petrikovič, Mik/uláš/: Slovenský domec s pavlačou na Vrútkach. Sborník MSS 17, 1912, s.; Petrikovič, Ján: Ľudová liečba v Turci. Sborník MSS 11, 1906. s. 71-73.

Z neďalekých Koštian nad Turcom pochádzal Samuel Šípka. Zbieral povesti a v Sborníku MSS uverejnil topografické dáta Martina, kde zapísal intravilán obce, mená obyvateľov a okolité pozemky.¹⁰⁰ V rukopise zanechal Pamätník mestečka Turč. Sv. Martin. Ďalší rodák bol Ján Párička, ktorý prejavil všestranný záujem o poznanie ľudovej kultúry svojej obce. Prispel črtou o založení Koštian, miestopisnými dátami, rodinnými menami, názvoslovím jedál, hospodárskych stavieb, odevu, náradia, prísloviami a porekadlami, poverami a čarami k vianočným a rodinným zvykom, hrami, pri ktorých sa zabávala mládež na priadkach a pri iných príležitostiach. Zozbieral aj 235 slovenských ľudových piesní zo svojho rodiska.¹⁰¹

Rozličnosťami boli označené drobné "registry" k miestnym prírodným útvarom a údajom. Z hľadiska pomenovania a vysvetlenia tvoria dnes veľmi zaujímavé informácie. V bibliografii Muzeálnej slovenskej spoločnosti sú zachytené z okolia Blatnice, Turian, Šútova, Mošoviec, Turčianskeho Michala, medzi nimi sú aj povesti o Jánošíkovi.¹⁰²

V spomínanej bibliografii boli uverejnené aj vlastivedné opisy obcí Nedožor, Ondrašová, Príbovce a pomerne podrobné dejiny majetkových pomerov v Turci.¹⁰³

Z konca 19. storočia pochádzajú od zatiaľ neznáameho ev. farára alebo pohrebného ceremoniára, pohrebné odobierky z troch turčianskych obcí Blatnica, Laskár a Karlová. Okrem samotných textov odobierok zaujímavé sú zapísané rodinné vzťahy a prímenia, vyskytujúce sa v týchto obciach.¹⁰⁴

Na začiatku 20. storočia zverejňoval rôzne národopisné údaje z Turca (porekadlá a úslovía) Miloš Buľovský.¹⁰⁵ V jeho pozostalosti sa zachovalo okolo 200 rôznych údajov k obciam na Slovensku. Z Turca to tvorí okolo 47 dedín. Zmieňuje sa v nich čím sú zaujímavé tieto dediny, prezývkami, ktoré sa tam vyskytujú a pôvodom týchto prezývok.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Šípka, Samo: Topografické dáta veľkej obce Turč. Sv. Martina. Sborník MSS 1, 1896, zv. 2, s. 135-143.

¹⁰¹ Párička, Ján: Povera a čary z Koštian. Sborník MSS 8, 1903, s. 170-183.; Párička, Ján: Prostonárodné hry z Koštian (Turčianska stolica.); Časopis MSS 3, 1900, s. 9-12, 27-29, 37-38.; Párička, Ján: Slovenské príslovía a porekadlá z Koštian. Sborník MSS 8, 1903, s. 168-169.; Párička, Ján: Názvoslovie koštianske (Turčianska stolica). Časopis MSS 4, 1901, s. 12-14, 25-27, 49-50.; Párička, Ján: Dodatok k miestopisným dátam obce Koštian. Časopis MSS 4, 1901, s. 101-102.; Párička, Ján: Zvyky a obyčaje v Košťanoch. Sborník MSS 5, 1900, s. 67-74, 7, 1902, s. 82-89, s. 126-128.; Párička, Ján: Ľudové piesne, zôšit I. a II. ALU MS (sign. B III/91, B III/92, Ľudové piesne z Koštian (Turiec) sosb. Ján Párička; ALU MS (sign. A III 30.171-30.386), Zbierka 512 ľudových piesní z okolia Ružomberka. V rokoch 1903-1914 zozbieral Ján Párička ALU MS (sign. B III/90); O zberateľskej činnosti pozri Viera Sedláková: Zbierky ľudových piesní a zvykoslovía od Jána Páričku. Rkp. 8 str. (pripravené do tlače).

¹⁰² Pozri pozn. 6.

¹⁰³ Pozri pozn. 6.

¹⁰⁴ ALU MS 53 jd. (sign. C 498).

¹⁰⁵ Buľovský, Miloslav: Príslovía, porekadlá a úslovía. Sborník MSS 9, 1904, s. 105-111.; Buľovský, Miloslav: Príslovía, porekadlá a úslovía z Turca a Liptova. Časopis MSS 4, 1901, s. 27-29, 51-52, 65-66, 78-80, 100-101, 5, 1902, s. 5-6, 27-28, 37-38, 77-78, 94-95.; Dulický, M. /Buľovský, Miloš/: Porekadlá, príslovía a úslovía. Sborník MSS 15, 1910, s. 101-109.

¹⁰⁶ ALU MS (sign. 62 A) Buľovský, Miloš: Turčania – repkári. Slovenský rozhlas 5, 1944, č. 5, s. 133.

Prameňom pre etnologický výskum 20. storočia je bibliografia slovenskej etnografie a folkloristiky, ktorú zostavil Pavol Stano a Rudolf Žatko a vyšla v Matici slovenskej v roku 1989.¹⁰⁷ Zachytáva obdobie rokov 1901-1959. Na túto, zatiaľ najobširnejšiu špecializovanú národopisnú bibliografiu, každých päť rokov nadväzujú bibliografie spracovávané a vydávané v Národopisnom ústave SAV a pripravované zostavovateľkou Miladou Kubovou. Vyšli v rokoch 1960-1969, 1970-1975, 1976-1980, 1981-1985, 1986-1990.¹⁰⁸ V uvedených bibliografiách je dosiaľ publikovaných okolo 23 880 bibliografických záznamov. Tematicky sú zastúpené príspevky z rôznych oblastí národopisu a od príspevkov menšieho významu po štúdie, odborné a popularizačné články, knižné publikácie, recenzie a pod.

Medzi príspevkami majú svoje zastúpenie Martin a región Turiec. Viaceré z nich sú zamerané na jubileá, výstavy, martinské augustové slávnosti, príspevky spojené s činnosťou Slovenského národného múzea a Múzea slovenskej dediny v Martine. Z príspevkov sme vybrali len tie, ktoré vychádzajú priamo z terénnych výskumov v regióne Turiec a ďalšia časť je venovaná významným nositeľom ľudových tradícií pôsobiacich v tomto regióne. Väčšina príspevkov bola publikovaná v Zborníku SNM v Martine. Spomenieme niektoré monograficky zamerané práce dotýkajúce sa ľudovej kultúry regiónu Turiec.¹⁰⁹

Známe su vlastivedné články o Blatnici s národopisnými údajmi z dejín a života ľudu z roku 1914.¹¹⁰ Zamestnanie Blatničanov na cestách do Ruska uvádza Jozef Štancel v Zlatej knihe vydanej v USA.¹¹¹

Walter Kuhn v časopise Karpathenland uverejnil v roku 1931 krátku monografiu obce Vrúcko (Munnichwies) o živote tunajšieho nemeckého obyvateľstva.¹¹² Nemeckou kolonizáciou v Turci sa zaoberala Mária Jeršová (1937)¹¹³ a Darina Lehotská (1945).¹¹⁴ Opis dennej práce v lese, na poli a v domácnosti v povozníckej rodine v Hornom Turčeku spracovala Anna Schnürerová.¹¹⁵

Iva Šmakalová vydala v roku 1936 pod názvom Integrálna dedina, pohľad na život obyvateľstva Horného a Dolného Jasena.¹¹⁶ Kniha je významným prameňom aj pre národopisca. Obsahuje kapitoly o zamestnaní obyvateľstva,

¹⁰⁷ Stano, Pavol-Žatko, Rudolf: Národopisná literatúra na Slovensku za roky 1901-1959. Martin 1989.

¹⁰⁸ Kubová, Milada: Bibliografia slovenskej etnografie a folkloristiky za roky 1960-69, 70-75, 76-80, 81-85, 86-90.

¹⁰⁹ Monografie obcí v Turci by bolo potrebné osobitne spracovať.

¹¹⁰ X.Y.: Blatnica. Domácnosť a škola 4, 1914, s. 197-203.

¹¹¹ Štancel, Jozef: Čo nevymizlo z pamäti. Zlatá kniha SEJ, 1893-1943, s. 296-304.

¹¹² Kuhn, Walter: Münnichwies. Karpathenland 4, 1931, s. 49-61.

¹¹³ Jeršová, Mária: Nemecká kolonizácia v Turci. Časopis pro dějiny venkova 1937, s. 129-134.

¹¹⁴ Lehotská, Darina: Nemecká kolonizácia v Turci. Historický sborník 3, 1945, s. 1-42.

¹¹⁵ Schnürer, Anna: Ein Arbeitstag in Oberturz bei Kremnitz. Karpathenland 6, 1933, s. 67-71.; Na medzinárodnej konferencii skúmajúcej národnosti v Békéšskej Čabe (1996) o vydaných monografiách nemeckých obcí v Turci

referovala Dr. Eva Pančuhová.

¹¹⁶ Šmakalová, Iva: Integrálna dedina. Štúdia slovenskej zemianskej dediny v Turci. Praha 1936.

zvykosloví, ale upriamuje pozornosť najmä na rodinné zemianske vzťahy. Z dejín obcí a obyvateľov Horného a Dolného Jasena v Turci zverejnil Ján V. Ormis príspevok k rodinným vzťahom medzi Jasenskovcami a nezemianskymi rodinami (1942).¹¹⁷

Významný podiel na výskume Turca má Andrej Polonec, ktorý v Turci pôsobil takmer celý svoj život.¹¹⁸ Spracoval národopisnú monografiu hmotnej kultúry a života ľudu Košťany nad Turcom (1933).¹¹⁹ Ďalšie príspevky z bohatej publikačnej činnosti Andreja Polonca sú zamerané na olejkárstvo (1936),¹²⁰ klobučníctvo so zreteľom na zemiansku obec Veľký Čepčín (1940),¹²¹ kde ručne vyrábali klobúky k oravskému a turčianskemu odevu. Zameriava sa na materiál, jeho prípravu, nástroje a výrobný postup. Všima si cesty klobučníkov po Slovensku. Významná je práca Turiec z národopisného hľadiska¹²² a vplyv zemepisnej a hospodárskej situácie na ľudové umenie. Monografické spracovanie je zamerané na ľudový dom a interiér, ľudový odev, zamestnanie, domácu výrobu, remeslá a ľudovú slovesnosť (1941). Mnohé z týchto štúdií vyšli v Časopise a Sborníku Muzeálnej slovenskej spoločnosti. V týchto rokoch publikoval Andrej Polonec aj štúdiu o zaniknutých turčianskych remeslách ekonomického významu.¹²³ Zaoberá sa v nej farbiarstvom, čižmárstvom, ševcovstvom, kožušníctvom, klobučníctvom a hrnčiarstvom (1940). Z ľudového staviteľstva publikoval o koštianskej renesančno-barokovej zvonici (1944).¹²⁴ V Národných novinách uverejnil v roku 1942 Zvyky od Smrtnej nedele po Veľkonočný pondelok v Turci, na Orave a v Liptove.¹²⁵ V tom istom roku vyšla štúdia z dejín výroby turčianskych olejkárov.¹²⁶ Prispel do viacerých miestnych a lokálnych monografií. V roku 1964 vyšla monografia obce Slovenské Pravno a okolie, v ktorej štúdiu Remeslá v Slovenskom Pravne a Život a kultúra ľudu napísal Andrej Polonec.¹²⁷ Prvá z nich sa zaoberá najmä hrnčiarstvom, farbiarstvom, kožušníctvom, čižmárstvom a garbiarstvom.

¹¹⁷ Ormis, Ján Vladimír: Zemianska dedina. Slovenský rozhlas, 4, 1943, č. 23, s. 929-930.

¹¹⁸ Polonec, Andrej: Život a dielo. (Zost. Štefan Baranovič.) Edícia medailóny. Bratislava 1984.

¹¹⁹ Polonec, Andrej: Košťany nad Turcom. Národopisná monografia hmotnej kultúry a života ľudu. Seminárna práca na FF UK v Bratislave (1933). Archív NÚ SAV. 74 s.

¹²⁰ Polonec, Andrej: Turčianski olejkári. Roľnícka osвета, 3, 1936, č. 5, s. 80-82.

¹²¹ Polonec, Andrej: O klobučníctve v Turci. (So zreteľom na klobučníctvo v zemianskej obci vo Veľkom Čepčíne.) Časopis MSS, 31, 1940, s. 63-67, 80-84. Obr. 5.

¹²² Polonec, Andrej: Turiec s národopisného hľadiska. Sborník MSS, 34, 35, 1940-1941, s. 89-127. Obr. príl. Nem. res.

¹²³ Polonec, Andrej: Zaniklé turčianske remeslá významu ekonomického. Národné noviny, 71, 12.10.1940, č. 41, s. 4.

¹²⁴ Polonec, Andrej: Koštianska ľudová renesančno-baroková zvonica. Príspevok k ľudovému staviteľstvu na Slovensku. Časopis MSS, 35, 1944, č. 2, s. 35-42. Obr.

¹²⁵ Polonec, Andrej: Veľkonočné sviatky vo zvykoslovných prejavoch slov. ľudu. Národné noviny, 73, 3. 4. 1942, č. 25, s. 12.

¹²⁶ Pozri pozn. 26.

¹²⁷ Polonec, Andrej: Život a kultúra ľudu v Slovenskom Pravne. In: Slovenské Pravno a okolie. Banská Bystrica 1964, s. 156-165; Polonec, Andrej: Remeslá v Slovenskom Pravne. In: Slovenské Pravno a okolie. Banská Bystrica 1964, s. 128-136.

Ďalšou monograficky spracovanou obcou je Život a kultúra Blatnice a okolia (1971).¹²⁸ Príspevok pod názvom Augustové národopisné slávnosti v Martine a slovenské vyšívané košele vyšiel v roku 1968.¹²⁹ Život Turca v roku 1969 zverejnil Vianočné zvyky v Turci.¹³⁰ Remeselnú výrobu a obchodnú činnosť v Sučanoch spracoval v roku 1979.¹³¹ Bohaté poznatky získal pri výskume a výstavbe Múzea slovenskej dediny v Jahodníckych hájoch. Z nich spomenieme príspevok Drevený kostol v Rudne (1973) a pod.¹³²

V prehľade záujmu o ľudovú kultúru Turca pokračujeme oblasťou osídlenia obyvateľstva. Zaujímavé sú štatistické údaje obyvateľstva Turca z roku 1785 (Jozef Gindl)¹³³ a vývoj osídlenia Turca z roku 1922 (Elemér Mályusz).¹³⁴ Bohuslav Matušík v roku 1936 zverejnil dve demografické štúdie o pohybe obyvateľstva, národnosti a náboženstva v Turci za posledných 100 rokov.¹³⁵ Pribehom epidémie cholery pred 100 rokmi v Turci sa zaoberá Jožo Hrebíček.¹³⁶ Všíma si aj zdravotné opatrenia, poverčivosť ľudu, údaje o ľudových liečivách, cholerové cintoríny a vzbury poddaných sedliakov.

Spomienky kušnierskeho majstra z Mošoviec na tovarišské roky a na výrobu rôznych typov kožuchov boli uverejnené v Českom lide v roku 1925 (Jozef Štrba, st.).¹³⁷ Výroba mužských a ženských kožuchov bola sústredená v Mošovciach a ich tradícia bola spojená v jednom období s kožušníckym majstrom Jozefom Reichom (Adam Pranda).¹³⁸ Farbiarske remeslo martinských modrotlačiarov sa dedilo z generácie na generáciu v jednej rodine. Jedným z nich bol Milan Andrej Lilge. Rodinnú tradíciu spracoval František Kalesný (1951-1952).¹³⁹

¹²⁸ Život a kultúra Blatnice a okolia. In: Blatnica. Brána do Gaderskej doliny. Martin 1971, s. 42-73.

¹²⁹ Polonec, Andrej: Augustové národné slávnosti v Martine a slovenské vyšívané košele. Zborník SNM 62, 1968, Etnografia 9, s. 69-76.

¹³⁰ Polonec, Andrej: Vianočné zvyky v Turci. Život Turca 10, 23.12.1969, č. 51-52, s. 4.

¹³¹ Polonec, Andrej: Remeselná výroba a obchodná činnosť v Sučanoch. In: Pamätnica k 35. výročiu SNP. Martin 1979, s. 116-126.

¹³² Polonec, Andrej: Drevený kostol v Rudne. Zborník SNM, 67, 1973, Etnografia 14, s. 62-80. 11 obr. Rus. a angl. res.

¹³³ Gindl, Jozef: Obyvateľstvo Turca vo svetle úradnej štatistiky z r. 1785. Vlastivedný sborník Považia, 7, 1965, s. 172-193.

¹³⁴ Malyusz, Elemér: Turocz. Budapest 1922.

¹³⁵ Matušík, Bohuslav: Pohyb národnosti a náboženstva v Turci za posledných sto rokov. Sborník MSS, 30, 1936, s. 1-22. Mp. 7. Franc. res.

¹³⁶ (hč) /Hrebíček, Jožo/: Cholera v Turci pred 100 rokmi. Národný hlásnik 3, 1937, č. 34, s. 2; hč.: Cholera v Turci pred 100 rokmi. Pohronie, 6, 1937, č. 34, s. 2.

¹³⁷ Štrba, Jozef st.: O slovenských kožuškách. Český lid, 25, 1925, s. 31-34. 3 Foto.

¹³⁸ A. P. /Pranda, Adam/: Kožušníctvo v Mošovciach a jeho tradície. Ľudová umelecká výroba, 2, 1956, s. 26-28.

¹³⁹ Kalesný, František/: Martinský modrotlačiar Milan Andrej Lilge. Věci a lidé, 3, 1951-1952, s. 280-287. 9 obr.

Poznatky o kováčstve, techniky a poznatky dedinských kováčov na Orave a v Turci, ako aj ich výtvarný prejav v tradičnej dedinskej kováčskej výrobe publikoval v rokoch 1974-1980 Igor Krištek.¹⁴⁰

Najviac príspevkov je venovaných vzniku a rozšíreniu olejkárstva a liekom a liečebným praktikám, ktoré pritom používali. Časť príspevkov je venovaná podomovým obchodníkom so šafranom v Turci, ich činnostiam, organizáciám, popredným šafraníkom, územnému rozšíreniu, zážitkom a skúsenostiam na ich cestách po cudzích krajinách, najmä Ukrajine a Rusku (Peter Kompiš,¹⁴¹ Jozef Hrozičnik,¹⁴² Miloš Buľovský,¹⁴³ Ján Čajak¹⁴⁴ a ďalší¹⁴⁵). Bibliografia eviduje aj ďalšie príspevky v poľštine (Marian Gotkiewicz),¹⁴⁶ v nemčine a maďarčine (János Csippék).¹⁴⁷

Osudom turčianskych olejkárov venoval pozornosť Jozef Šimončič v Historickom zborníku kraja,¹⁴⁸ liekom a liečebnej činnosti turčianskych olejkárov v 18. a na začiatku 19. storočia osobitnú pozornosť venovali Emília Horváthová s Pavlom Horváthom.¹⁴⁹ História blatníckych olejkárov – sága rodu

¹⁴⁰ Krištek, Igor: Produkcia dedinských kováčov na Orave a v Turci v období druhej polovice 19. storočia a v 20. storočí. Zborník SNM, 71, 1977, Etnografia 18, s. 28-60. 26 obr. Rus. a nem. res.; Krištek, Igor: Techniky kováčskej práce na Orave a v Turci od polovice 19. storočia do súčasnosti. Zborník SNM, 74, 1980, Etnografia 21, s. 142-170. 18 obr. Rus., nem. a angl. res.; Krištek, Igor: Poznatky o kováčstve v Turci a na Orave v druhej polovici 19. a prvej polovici 20. storočia. Zborník SNM, 74, 1980, Etnografia 21, s. 173-181. Rus., nem. a angl. res.

¹⁴¹ Kompiš, Peter: Z pamäti starého šafraníka. Kalendár Roľníckych vzájomných pokladníc, 10, 1936, s. 165-169.

¹⁴² Hrozičnik, Jozef: Z dejín slovenských šafraníkov. (Príspevok k poznaniu duchovnej produkcie slov. ľudu.) Národopisný sborník, 6-7, 1945-1946, s. 148-155; Hrozičnik, Jozef: Turčianski olejkári a ich osudy. Protiolkárske nariadenia. – "Knižička Olejkárska". Sborník MSS, 32-33, 1938-1939, s. 1-13. Foto 3; Hrozičnik, Jozef: Turčianski olejkári. Slovenský rozhlas, 4, 1943, č. 42, s. 1209-1210; Hrozičnik, Jozef: K otázke vzniku turčianskeho olejkárstva. Slovenský národopis, 7, 1959, s. 342-355. Angl. res.; Hrozičnik, Jozef: Cesty turčianskych olejkárov a šafraníkov na Ukrajinu a do Ruska. Slovanský prehľad, 45, 1955, s. 52-54.; Hrozičnik, Jozef: Turčianski olejkári a šafraníci. Bratislava 1981; Hrozičnik, Jozef: Turčianski olejkári a šafraníci. Slovensko, 5, 1981, č. 9, s. 26-27. 3 obr.

¹⁴³ Buľovský, Miloš: Potulky turčianskych šafraníkov. Slovenský rozhlas, 5, 1944, č. 8, s. 233-234.

¹⁴⁴ Čajak, Ján: Kto boli slovenskí olejkári. Slovenka, 11, 1958, č. 27, s. 12.

¹⁴⁵ Dvaja olejkári. Národný hlásnik, 39, 1906, č. 19, s. 283-285; J. M.: "Sefrannicke" skúsenosti. Národné noviny, 39, 11.1.1908, č. 4, s. 4, 16.1.1908, č. 6, s. 3; Junas, Ján: Olejkári. Práca, 2. 12. 1972, s. 10. 1 obr.

¹⁴⁶ Gotkiewicz, Marian: O tureczanskich szafrannikach. Wierchy 21, 1952, s. 211-214.

¹⁴⁷ Csippék, János: Beiträge zur Geschichte der Oberungarischen "Olejkár-en". d.i. hausierende Arzneimittel-Verkafer. In: Anzeiger der Ethnographischen Abteilung des Ungarischen Nationalmuseums 6, 1907, s. 254-279. 1 obr.; Csippék, János: Adatok a felvidéki "olejkárok", házaló gyógyszerárusok történetéhez. Néprajzi Múzeum Értesítője 8, 1908, s. 247-268. 1 obr.; Csippék, János: Sáfrányosok a Felvidéken. Néprajzi Múzeum Értesítője 11, 1910, s. 226-242.

¹⁴⁸ Šimončič, Jozef: Z osudov turčianskych olejkárov. Historický zborník kraja (Banská Bystrica), r. 4, 1968, s. 378-380.

¹⁴⁹ Horváthová, Emília – Horváth, Pavel: Lieky a liečebná činnosť turčianskych olejkárov v 18. storočí a na začiatku 19. storočia. Slovenský národopis, 16, 1968, s. 463-502. 15 obr. mp. Nem. res.

olejkárov – pripravil Štefan Veľas.¹⁵⁰ Príspevok k slovensko-ruským vzťahom s tematikou olejkári-šafanici-hauzíri uverejnil Vladislav Kužel-Znievčan.¹⁵¹

Z výskumov ľudovej architektúry v Turci uverejnil Jozef Turzo¹⁵² štúdie v Zborníku SNM v Martine. Ľudové stavby zamerané na vývoj hospodárskeho dvora a hospodárskych stavieb v Karlovej spracoval Ján Hyčko¹⁵³ a na technické stavby, mlyn a pílu v usadlosti v Kaľamenovej, osade Čerňakov, upriamil pozornosť Pavel Hanula.¹⁵⁴

Archívny výskum Eugena Klementisa vychádza z majetku dvoch občanov Bystričky z roku 1848 s uverejnením zoznamov šiat a vnútorného zariadenia.¹⁵⁵ Príspevok o dejinách ľudového odevu v Turčianskej stolici spracovala Mária Jeršová (1932).¹⁵⁶ Vlastivedný časopis v roku 1966 uverejnil zaujímavé údaje k ikonografii odevu v Turci.¹⁵⁷ Ľudový odev a textil v Sklabini spracovala Magdaléna Kaňová (1974).¹⁵⁸

Zvykoslovný cyklus je zastúpený niekoľkými príspevkami. Ľudové obyčaje z okolia Banskej Bystrice, Chyžného a Mošoviec pred 100-130 rokmi spracoval Rudo Brtáň.¹⁵⁹ Alojz Brejcha zachytil zvyky od Lucie do Jána Krstiteľa zo Šútova a Ratkova (1922).¹⁶⁰ Podľa starých vianočných povier približuje veštenie dievčatám vydaj.¹⁶¹ Ako sa slávil Vianoce pred 40 rokmi v Košťanoch (1936) a prevažne o priadkových zábavách mládeže píše Mária Poloncová (1946).¹⁶² Dva varianty betlehemských hier bez bližšieho určenia

¹⁵⁰ Veľas, Štefan: Sága rodu olejkárov. (Z histórie blatníckych olejkárov.) Nedeľná pravda, 6, 1973, č. 27, s. 9. 3 obr., č. 28, s. 9. 3 obr.

¹⁵¹ Kužel- Znievčan, Vladislav: Olejkári šafanici-hauzíri. Príspevok k slovensko-ruským vzťahom v Turci. Kmetianum, 3, 1974, s. 47-62. 6 obr.; Kužel-Znievčan, Vladislav: Šafanici hauzíri. Matičné čítanie, 4, 1971, č. 6, s. 6.

¹⁵² Turzová, Marta – Turzo, Jozef: Výber objektov a urbanistické riešenie regiónu Turiec. Zborník SNM, 80, 1986, Etnografia 27, s. 221-247. 19 obr. Rus., nem. a angl. res.; Turzo, Jozef: Súkennická dielňa vo Veľkom Čepčine (okr. Martin). Zborník SNM, 82, 1988, Etnografia 29, s. 123-140. 8 obr. Rus., nem. a angl. res.; Turzo, Jozef: Z výskumu ľudovej architektúry v Turci. Zborník SNM, 55, 1961, s. 119-123. 6 obr. Rus. a nem. res.; Turzo, Jozef: Z ľudovej architektúry Turca (štíty a vstupy). Zborník SNM, 57, 1963, Etnografia 4, s. 76-83. 16 obr. Rus. a nem. res.

¹⁵³ Hyčko, Ján: Vývoj hospodárskeho dvora a hospodárskych stavieb v Karlovej. Zborník SNM, 69, 1975, Etnografia 16, s. 103-124. 14 obr. Rus a nem. res.

¹⁵⁴ Hanula, Pavel: Mlyn a píla z usadlosti v Kaľamenovej – osada Čerňakov. Zborník SNM, 67, 1973, Etnografia 14, s. 83-104. 12 obr. Rus. a nem. res.

¹⁵⁵ Klementis, E/ugen/: Príspevky k dejinám slovenského povstania v rokoch 1848-1849. Sborník MS, 6, 1928, č. 2. Príl.: Slovenský archív, 1, 1928, s. 1-16.

¹⁵⁶ Jeršová, M/arie/: Příspěvek k dějinám kroje v turčianské stolici. (Z archívu Slovenské nár. múzea v Turč. Sv. Martine.) Český lid, 32, 1932, s. 128-130.

¹⁵⁷ -ph-: Nové príspevky k ikonografii odevu v Turci. Vlastivedný časopis, 15, 1966, s. 188-189. 3 obr.

¹⁵⁸ Kaňová, Magdaléna: Ľudový odev a textil v partizánskej obci Sklabiňa. Zborník SNM, 68, 1974, Etnografia 15, s. 195-204. 4 obr. Rus. a franc. res.

¹⁵⁹ Brtáň, Rudo: Ľudové obyčaje z okolia Banskej Bystrice, Chyžného a Mošoviec pred 100-130 rokmi. Národopisný sborník, 6-7, 1945-1946, č. 2-4, s. 172-180.

¹⁶⁰ Brejcha, Alojz: Zvyky a obyčaje na Slovensku. Zo Šútova a Ratkova. Trenčianska župa. Slovenský ľud, 2, 1922, č. 50, s. 3-4, č. 51, s. 6.

¹⁶¹ Dievčatá chcete vedieť, či sa do roka vydáte. Návod podľa starých vianočných povier z Turca. Slovenská politika, 17, 1936, č. 295, s. 6.

¹⁶² Poloncová, /Mária/: Priadky v Turci. Nová cesta, 2, 1942, č. 2, s. 5.

lokalizácie publikoval Anton Cíger.¹⁶³ Zvyky a obyčaje k vianočnému cyklu zverejnil Alexander Kuzma a Milan Straka z regiónov Horehronie, Liptov a Turiec (1974).¹⁶⁴ Rôzne formy fašiangových obchôdzok v Turci spracovala a publikovala Viera Sedláková.¹⁶⁵ Pranostiky a rôzne zvyky na Kvetnú nedeľu, keď dievčatá chodia s májom uverejnil Pavol Socháň (1924).¹⁶⁶ Veľkonočné sviatky vo zvykoslovných prejavoch slovenského ľudu publikoval Andrej Polonec (1942).¹⁶⁷ Zvyky, povery, veštenie na svätójánsky večer (k 24. júnu) a opis zvykov v deň sv. Jána v Turci je z roku 1925.¹⁶⁸

Jozef Gregor-Tajovský sa v kultúrno-historickej črte zaoberal Cigánmi (1902).¹⁶⁹ Výskumu rodinných obyčajov Cigánov-Rómov v Turci sa venuje Hana Bílková a svoje prvé výsledky uverejnila v roku 1988.¹⁷⁰

Príspevkov zameraných na etnografiu mesta je pomerne málo. Sviatky a slávnosti vo vidieckych mestečkách Turca v druhej polovici 19. a na začiatku 20. storočia spracovala Viera Sedláková.¹⁷¹

Na výstave Ľudoví umelci Turca v roku 1972 vystavovali 18 autori. Najvýznamnejší z nich bol Matej Čupec, ľudový výrobca plastík z Hornej Štubne (Milan Chlebana).¹⁷² O ľudovom rezbárovi Matejovi Čupcovi z Hornej Štubne písala Genovéva Grácová.¹⁷³

Výtvarnému umeniu sú venované profily ľudového umelca Ľudovíta Staňu zo Sučian (Genovéva Grácová, Karol Podskalský, Ladislav Ťažký).¹⁷⁴

¹⁶³ Cíger, Anton: Turčianske koledy. Naše divadlo, 11, 1938-1939, s. 56-61.

¹⁶⁴ Kuzma, Alexander-Straka, Milan: Vinšujeme vám ... /Vianočné zvyky na Horehroní, Liptove a v Turci./ Roľnícke noviny, 20.12.1974, s. 8.

¹⁶⁵ Sedláková, Viera: Fašiangové zvyky v Turci. Národopisné informácie, 1985, č. 1, s. 130-133; Sedláková, Viera: Fašiangové obchôdzky v Turci. Život, 36, 1986, č. 7, s. 30-35. 19 obr.; Sedláková, Viera: Fašiangy, Turíce... Slovenka, 6, 7.2.1991, s. 16-17.

¹⁶⁶ Socháň, Pavol: Význam kvetnej nedele. Slovenský denník, 7, 15.4.1924, č. 88, s. 1-2.

¹⁶⁷ Polonec, Andrej: Veľkonočné sviatky vo zvykoslovných prejavoch slovenského ľudu. Pozri pozn. 26.; Polonec, Andrej: Vianočné zvyky v Turci. Život Turca, 10, 1969, s. 51-52.

¹⁶⁸ Svätójánsky večer. (K 24. júnu). Slovenská politika, 6, 23.6.1925, č. 139, s. 3-4.; Svätójánsky večer. Hlasy zpod Sitna, 4, 1925, č. 14, s. 1-2.

¹⁶⁹ Tajovský /Gregor-Tajovský, Jozef/: Cigáni v Turci pred poldruha sto rokmi. (Historicko-kultúrna črta). Národné noviny, 33, 11.11.1902, č. 132, s. 2-3, 13.11.1902, č. 133.

¹⁷⁰ Bílková, Hana: Prvé výsledky výskumu rodinných obyčajov Cigánov-Rómov v Turci. Slovenský národopis, 36, 1988, č. 1, s. 183-190. 1 obr. Rus. a nem. res.

¹⁷¹ Sedláková, Viera: Sviatky a slávnosti vo vidieckych mestečkách Turca v druhej polovici 19. a na začiatku 20. storočia. (Venované 125. výročiu založenia Matice slovenskej.) In: Mesto: prostor, lidé, slavnosti. Uher. Hradište, Slovákcké múzeum 1990, s. 247-251. Nem. a rus. res.

¹⁷² Chlebana, Milan: Ľudoví umelci Turca. Výstava ľudových umelcov v okrese Martin. Na výstave sa zúčastnilo 18 autorov. Najvýznamnejší je z nich Matej Čupec, ľudový výrobca plastík z Hornej Štubne.) Matičné čítanie, 5, 1972, č. 9, s. 2.

¹⁷³ Grácová, Genovéva: Zázračné ruky. (O ľudovom rezbárovi Matejovi Čupcovi z Hornej Štubne.) Matičné čítanie, 8, 1975, č. 4, s. 8. 3 obr.

¹⁷⁴ Grácová, Genovéva: Vo farbách zrelého obilia. (U ľudového umelca Ľudovíta Staňu v Sučanoch, výrobcu fujár, pišťal, gájd, črpákov, valašiek, opaskov, krcpov.) Matičné čítanie, 10, 1977, č. 7, s. 9. 3 obr.; Podskalský, Karol: Čaro dreva. (O pracovníkovi Ústredia umeleckej výroby Ľudovítovi Stanovi zo Sučian.) Nedeľná pravda, 12, 1979, č. 8, s. 15. 4 obr.; Ťažký, Ladislav: Mnohostranná tvorba Ľudovíta Staňu. (Slovenský ľudový výrobca zo Sučian, nar. 1930.) Výtvarníctvo, fotografia, film, 18, 1980, č. 8, s. 176-178. 4 obr.

Rezbárstvo a plastiky tematicky sú zamerané na detské drevené bábiky Dušana Gubányho z Vrútok (Eva Pančuhová),¹⁷⁵ plastiky z južnej časti Turca od ľudového rezbára Jaroslava Cicku z Hornej Štubne (Stanislav Tropp)¹⁷⁶ a na majstra ľudovej umeleckej výroby Ivana Kuzmu (Alena Rybáriková).¹⁷⁷

Povery v Turci z rôznych oblastí života pripravila Drahotína Kardošová (1908).¹⁷⁸ O histórii lekárstva písal Ján Junas.¹⁷⁹

Ľudové hudby v Turci na začiatku 20. storočia spracovala Viera Sedláková.¹⁸⁰ Zaujímavý príspevok o chotárnych názvoch obce Necpaly publikoval Július Jarkovský.¹⁸¹

V roku 1985 vznikla v Turci nová tradícia Turčianskych slávností folklóru v Blatnici.¹⁸² Počas ďalších rokov prezentácie turčianskeho folklóru boli v záujme viacerých bádateľov (Hana Bílková – Jaroslav Čukan),¹⁸³ rodostrom slovenčiny a pocta národu a jeho kultúre (Arne Mann).¹⁸⁴

V Živote Turca boli z pera Jána Junasa počas mnohých rokov uverejnené turčianske miestne rozprávania. V tomto roku (1996) boli vydané pod názvom Turčianske chotáre.¹⁸⁵

¹⁷⁵ Pančuhová, Eva: Ľudová hračka a dnešok. Detské drevené bábiky Dušana Gubányho z Vrútok. Osvetová práca, 31, 1981, č. 26, s. 32. 1 obr.

¹⁷⁶ Tropp, Stanislav: Výstava štyroch (Jaroslava Cicku, Karola Stodolicu, Kataríny Hlavnovej a Jána Skrisu, ľudových výtvarníkov v Okresnom osvetovom stredisku v Martine). Výtvarníctvo, fotografia, film 21, 1983, č. 1, s. 8-9. 4 obr.

¹⁷⁷ Rybáriková, Alena: Ivan Kuzma /narodil sa a žije v Martine/ majster ľudovej umeleckej výroby. (Pracuje s kovem, kožou a drevom.) Krásy Slovenska, 62, 1985, č. 9, s. 30-31. 7 obr.

¹⁷⁸ Kardošová, Drahotína: Povery v Turci. Sborník MSS, 13, 1908, s. 47-55.

¹⁷⁹ Junas, Ján: Z histórie lekárstva v Turci. Kmetianum, 6, 1982, s. 237-250. 2 obr. Rus. a nem. res.

¹⁸⁰ Sedláková, Viera: Ľudové hudby v Turci v 20. storočí. In: Lidová píseň, hudba a tanec. Místo, funkce, proměny. Brno, Krajské kulturní středisko 1987, s. 146-152.

¹⁸¹ Jarkovský, Július: Chotárne názvy obce Necpaly. Zborník SNM, 74, 1980, Etnografia 21, s. 210-230. Rus. a angl. res.

¹⁸² Turčianske slávnosti folklóru – pozri bulletin.

¹⁸³ Bílková, Hana – Čukan, Jaroslav: Turčianske slávnosti folklóru (Martin 15.-17.6.1990). Rytmus, 41, 1990, č. 10, s. 8-9. 3 obr.

¹⁸⁴ Mann, Arne B.: Pocta národu a jeho kultúre. IV. turčianske slávnosti folklóru v Martine. Rytmus, 39, 1988, č. 11, s. 14-15. 3 obr.

¹⁸⁵ Junas, Ján: Turčianske chotáre. Martin 1996.

Diskusia o knihe

Skriptá – áno či nie

V poslednej dobe sa čoraz viac objavujú diskusie o výhodách či nevýhodách skrípt. Redakcia Etnologických rozpráv sa rozhodla otvoriť pre tieto názory priestor.

Výber skrípt, učebných textov a kompendií, ktoré vyšli za uplynulých dvadsať rokov na Slovensku:

MRUŠKOVIČ, Š.: Etnografická muzeológia. Vznik a vývoj muzeálneho hnutia na Slovensku vo vzťahu k českým krajinám do roku 1945. UK, Bratislava 1979.

LEŠČÁK, M. – SIROVÁTKA, O.: Folklór a folkloristika. (O ľudovej slovesnosti.) Smena, Bratislava 1982.

KOMOROVSKÝ, J.: Religionistika. Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny. UK, Bratislava 1994.

HORVÁTHOVÁ, E.: Úvod do etnológie. UK, Bratislava 1989, doplnená reedícia 1995.

MICHÁLEK, J.: O ľudovej slovesnosti. UK, Bratislava 1996.

BOTÍKOVÁ, M. – JAKUBÍKOVÁ, K. – ŠVECOVÁ, S.: Tradície slovenskej rodiny. Veda, Bratislava 1997.

ČUKAN, J.: Pramene k štúdiu a techniky výskumu v etnológii. UKF, Nitra 1997.

SLAVKOVSKÝ, P.: Tradičná agrárna kultúra Slovenska. Veda, Bratislava 1998.

BEŇUŠKOVÁ, Z.: Tradičná kultúra regiónov Slovenska. (Prehľad charakteristických znakov.) Veda, Bratislava 1998.

KALAVSKÝ, M.: Dejiny slovenskej etnológie. I. Osobnosti. Vysokoškolské učebné texty pre študijný odbor etnológie. Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave. Filozofická fakulta. VEDA, vydavateľstvo SAV, Bratislava 1999, 102 s.

Mojmír Benža (UEt SAV, Bratislava)

Som tiež jeden z tých pracovníkov Ústavu etnológie SAV, ktorí už dlhšiu dobu, v mojom prípade od šk. roku 1989-1990, pôsobia ako externí vysokoškolskí pedagógovia nielen na katedrách etnológie, ale i histórie alebo slovenského jazyka. Rád by som teda vyjadril svoj názor na položenú otázku: skriptá – áno či nie. Na priamu otázku by mala existovať priama odpoveď. Moja odpoveď je áno, treba vysokoškolské učebné texty, vysokoškolské učebnice. Uprednostnil by som však pred názvom skriptá názov vysokoškolské učebnice, spolu s dosahom na ich obsah i formu. Skriptá sú len rozmnožené učebné texty pre vysokoškolákov, ktoré môžu mať skôr krátkodobú platnosť. Som za vysokoškolské učebnice, ktoré by mali dlhodobejšiu platnosť.

Moja odpoveď "áno" vysokoškolským učebniciam by bola neúplná, ak by som nepovedal aj prečo. K súhlasnej odpovedi ma vedú tri dôvody. V prvom rade vysokoškolská učebnica by pomohla skvalitniť prácu prednášateľa, ktorý namiesto prednášania základných poznatkov mohol by sa sústrediť na prednášanie tých vecí, ktoré by prehľbovali poznanie študentov. Myslím tým napr. podrobnejšiu analýzu kľúčových javov prednášanej problematiky, osvetlenie metód niektorých autorov, ktorí významne prispeli k riešeniu problematiky, a tiež sprostredkovanie najnovších poznatkov v danej problematike.

Ak prednášajúci skutočne prednáša a nielen číta či dokonca diktuje svoju prednášku, tak potom by vysokoškolská učebnica pomohla tiež prehľbiť a rozšíriť poznanie študentov. Tí by sa nemuseli sústreďovať na čo najvernejšie písomné zachytenie prednášaného, ale mohli by sa sústrediť na počúvanie toho čo je prednášané. Základné poznatky by mali predsa sprístupnené vo vysokoškolskej učebnici. Prednáška by mohla mať aj voľnejší ráz, s možnosťou priamych otázok študentov a následnej odpovede prednášajúceho. Metodicky dobre napísaná vysokoškolská učebnica by tiež nepriamo viedla študenta alebo mohla by mu byť metodickým vzorom pre jeho odbornú prácu.

Tretím dôvodom prečo som za prípravu a vydávanie vysokoškolských učebníc je to, že podľa mojich predstáv by práve vysokoškolské učebnice mali tvoriť základ budúcej osobnej odbornej knižnice každého absolventa odboru. Po jeho nástupe do praxe by mu mali pomôcť zorientovať sa a nájsť riešenie prvých praktických otázok a problémov, ktoré pred ním jeho zamestnanie postaví, a to nemusí byť vždy podľa jeho študentských predstáv.

Z vlastnej skúsenosti môžem povedať, že iná je predstava študenta počas štúdia o jeho budúcom povolání a celkom iná je skutočnosť po absolvovaní štúdia. Zvlášť absolvent, ktorý príde do prostredia mimo kultúrneho centra, ktoré mu objektívne nemôže poskytnúť potrebnú radu či pomoc, je odkázaný viac-menej sám na seba. Som presvedčený, že práve vtedy by nesmierne ocenil odbornú radu z vysokoškolskej učebnice. Týka sa to tak vedeckej činnosti ako aj oblasti mimovedeckej aplikácie nášho odboru, napr. práce v múzeu, v kultúrnom stredisku, vo folklórnom súbore a pod. Konkrétne tým myslím napr. rešpektovanie vedeckých žánrov, správne citovanie rôznych druhov prameňov a literatúry, zvládnutie základných evidenčných a katalogizačných prác v múzeu, prípravu libreta a scenára výstavy alebo javiskového programu a pod.

K úplnosti mojej odpovede sa mi žiada povedať pár slov aj o tom ako by mali vysokoškolské učebnice obsahovo vyzerat'. Rozdelil by som ich do dvoch skupín. Prvú skupinu by tvorili učebnice venované javom tradičnej kultúry. Tieto by sa mali vnútorne členiť na tri časti: prvá časť by mala zhrnúť doterajší záujem o prezentovaný jav, druhá, najobsažnejšia časť by mala predstaviť systematicky usporiadanú problematiku a tretia časť by mala byť venovaná prameňom, dokumentačným fondom a inštitúciám, ktoré ich spravujú ako aj výberu základnej literatúry k danej problematike.

Druhú skupinu by tvorili učebnice venované metodike odbornej a vedeckej práce ako aj hlavným druhom aplikovaného využitia nášho odboru. Tie by mali v čo najširšom zábere

obsahovať podrobné návody techník a metód zhromažďovania, spracovania i prezentácie poznatkov.

28. apríla 1999

Marta Botíková (FiF UK, Bratislava)

Pripájam sa aspoň stručne k diskusii o potrebe/nepotrebe skript pri výučbe etnológie.

Najprv si zaspomínam na naše študentské časy, keď sme vysedávali v “Univerzitke“ (v čítárni aj vo fajčiarni) a myslím si, že to bolo senzačné obdobie v mojom vzdelávaní sa. Nemali sme skriptá, tak sme sa učili hľadať v časopisoch štúdie, ktoré sme čítali, zároveň sme hodnotili, ako inak – kriticky, až nekriticky kriticky. Odkazy u pani službukonajúcej knihovníčky (ktorej sme po štátniciach zanesli kyticu kvetov z vd'aky za jej pomoc) boli vždy doručené do správnych rúk ako aj “práve voľné“ časopisy či knihy spod pultu. Ak bol prednášajúci systematik, nebol, problém tiež si vedomosti systematizovať, ak taký nebol, o to viac sme museli zapracovať sami na systematizácii načítaných poznatkov a zdá sa, že nám to nebolo na škodu.

V niektorých témach si teda rezumujúc vlastnú skúsenosť myslím, že je dobré študovať z rôznych prameňov, a skriptá by študenta ochudobnili o mnohé podnety, ktoré dáva odborná literatúra. Naopak, na základe ďalších zážitkov z mladších rokov si uvedomujem, ako veľmi mi (ak aj mám na mysli, nedovolím si povedať “nám“) chýbala znalosť textov. Textov význačných predstaviteľov vedy, ktorých sme sa učili ako telefónny zoznam, meno – mesto – dátum – vec. O “veci“, teda o čom bolo jeho dielo sme sa dozvedeli najmenej a ešte menej sme si zapamätali. Zvlášť som si to uvedomovala pri stretnutí s Dickom (stážista z USA – pozn. redakcie) – to bola moja prvá kolegiálna konfrontácia so západnou antropológiou “naživo“. Nezabudnem Dickovo vysvetlenie nazerania evolucionistov na kultúru. Samozrejme, že som vedela o čom hovorí (meno – mesto – dátum – vec), ale inšpiratívne a možno aj zahanbujúce zároveň bolo, ako o tom – o tej veci hovorí. Ako človek, ktorý prečítal – nielen preletel očami, prelistoval, prezrel, naučil sa. Iste nám bránila jazyková bariéra aj neprístupnosť spisov, keď si odmyslíme, že sme k takémuto štúdiu ani neboli veľmi vedení. Mimochodom, nemyslím si, že dnešní študenti sú na tom lepšie v jazykovej pripravenosti, prístupnosti literatúry a kto vie, či sú ozaj vedení aj k čítaniu prameňov?

Keď sa dnes vie, že je málo efektívna naša tradícia učenia sa cudzích jazykov, pretože sa učíme gramatiku a nie jazyk používať, nerobme túto istú chybu pri výučbe etnológie či kultúrnej antropológie. Neučme sa telefónne zoznamy mien a smerov, ale žiadajme od študentov a čítajme s nimi, aby poznali texty dotyčných autorov, z ktorých je orientácia či teoretický smer čitateľný.

A preto ešte viac ako skriptá sa mi žiada “čítanka“ kultúrnej antropológie. Aj keď sú to zase len barličky, ktoré odbremení študenta, zas len nesiahne po knihe, originálnom diele. Teda celá otázka skriptá – nie skriptá vychádza ako veľmi šalamúnska. Myslím, že je to dar-nedar, komu – ako, kedy – ako.

Jaroslav Čukan (FF UKF, Nitra)
Vysokoškolské učebné texty?

Vyjadriť sa k užitočnosti, respektíve potrebe vysokoškolských učebných textov k výučbe etnológie nie je otázka jednoduchá. Už aj preto, že problém nie je špecifikovaný na konkrétnu disciplínu etnológie, vyučovací predmet, čo zase úzko súvisí so stratégiou – celkovou

orientáciou každej z troch katedier s výučbou etnológie. Nemenej závažné je aj diferencovanie vysokoškolských učebných textov, lebo môžu mať rôzny charakter.

Oficiálnu učebnicu etnológie nemáme a dovoľím si povedať, že ani nepotrebujeme. Melicherčíkova Teória národopisu, Urbančovej Počiatky slovenskej etnografie, Folklór a folkloristika Leščáka a Sirovátka, Slovensko 3, Ľud II. časť, Horváthovej Rok vo zvykoch nášho ľudu, Mruškovičova Etnomuzeológia a niektoré ďalšie publikácie majú síce odlišný charakter, no z určitého aspektu by bolo možné hovoriť o nich aj ako o učebniciach. Všetko, domnievam sa, závisí od spôsobu výučby, resp. jej organizácie pedagógom.

Vysokoškolské učebné texty a skriptá sú pomenovania rovnakého významu. Môžu to byť rozmnožené prednášky s odporúčanou a povinnou literatúrou, môže to byť stručný prehľad – odborná príručka s odporúčanou a povinnou literatúrou alebo čítanka – antológia zostavená zo štúdií zásadného významu pre danú disciplínu, zo štúdií alebo kapitol z málo dostupného prameňa, inojazyčnej literatúry a podobne. Snáď by bolo možné klasifikovať aj iné druhy učebných textov.

Ak majú študenti *skriptá zostavené z prednášok* a pedagóg tieto prednášky v podstate len reprodukuje, zdá sa, že jedno alebo druhé je zbytočné. V každom prípade už samotné písanie, či prepisovanie prednášky je z hľadiska zvládnutia učiva prínosné. Študent výklad sleduje, vyberá si podstatu, zaznamenáva si príklady, pri písaní si informácie fixuje v pamäti. Prezентuje akýsi hodnotiaci moment, selektuje, hľadá podstatu, čo považujem za mimoriadne dôležitý krok k formovaniu odbornosti. Študent píše, stačí alebo nestíha, no trénuje mozog na plné obrátky. Každý z nás je neopakovateľnou individualitou a nechcime ani jednotný názor na potrebu alebo neúčinnosť takýchto učebných textov. Napríklad diktovanie názvov monografií s kompletnými bibliografickými údajmi, alebo inej odporúčanej alebo povinnej literatúry považujem jednoznačne za stratu času.

Odbornú prehľadovú príručku ako sumár všeobecných poznatkov k základnej orientácii považujem za užitočnú. Samotné prednášky môžu byť potom zamerané konkrétnejšie, rozvíjať už pochopené základné tézy, alebo čas využiť na prednes referátov a prostredníctvom následnej diskusie monitorovať ovládanie základov a v prípade potreby dodatočne dovysvetľovať. Takýto postup však predpokladá, že si študenti učivo dopredu prečítajú a porozmýšľajú o ňom. V tomto smere by sme nemali byť naivní.

Čítanka – antológia zostavená vo vyššie uvedených intenciách – rozhodne áno. Vysokoškolské učebné texty bez čítania odbornej literatúry považujem za neúčinné. Čítanie znamená ziskávať z obsahu i zo spôsobu – pojmovo i metodologicky. Študent hľadá ľahšiu cestu, je to prirodzené. My výučbu zabezpečujeme i kreujeme a tiež si niekedy zľahčíme. Mali by sme sa snažiť o kompromis vo vzťahu k študentom i k sebe. Ale v každom prípade mať na pamäti, že málo čítania odbornej literatúry znamená menšiu možnosť porovnávať, slabšiu schopnosť vyjadrovať sa ústne i písomne – presadiť sa. To musí mať na pamäti aj ten, kto rozmýšľá o skriptách.

Mária Dubayová (FF UPJŠ, Prešov)

Je etnológia a kultúrna antropológia jednou z možností výchovy k kultúrnej pluralite?

Posledné desaťročie spoločenských zmien chciac-nechtiac, viac či menej, ale dostatočne dôrazne vyvolalo nevyhnutnosť novej reflexie aj takej, na prvý pohľad (a pohľady ďalšie) nepolitickej vednej disciplíny, akou sa dlhé desaťročia usilovala byť pozitivisticky orientovaná (a niekedy na nestráviteľnú sušienku vysušená) etnografia na Slovensku. Už

samotná “zmena“ na etnológiu znamená istú formu reflexie nedávnej tradicionalistickej podstaty.

V čase nesmiernej aktivizácie sociológie a sociálnej psychológie, však etnológia akoby stále v celospoločenských reláciách neukazovala svoje možnosti poznania, ale najmä interpretovania sociálnych a kultúrnych zmien, hoci práve etnologické poznatky o správaní sa kultúrnych spoločenstiev môžu doplniť, ba niekedy osvetliť mnohé zdanlivo nepochopiteľné (akoby nesystémové) správanie sa väčších i menších skupín ľudí, s rôznymi sociokultúrnymi charakteristikami.

Sociálna mezo- a najmä mikroúroveň je “parketou“ etnológa profesionála, ktorá bude s narastaním významu regionálneho riadenia narastať, poznatky kultúrno- a sociálnoantropologicky vzdelaného etnológa budú potrebnéjšie, použiteľnejšie, teda užitočnejšie. Prestanú byť akousi exkluzivitou a spomienkami starých materií voňajúcou (či nebodaj páchnucou?) nepraktickou starinou. To na jednej strane. Na druhej, v moci etnológie sú i otvárania okien k iným kultúram, k ich chápaniu, k schopnostiam komunikácie s inokultúrnymi spoločenstvami – čo je nevyhnutné i v takých kontaktoch, akými sú trhy, obchod, marketing, manažment sociálny, personálny, turistika, sociálna práca, charitatívne organizácie a pod.

V týchto intenciách, nazdávam sa, je potrebné uvažovať aj o takej praktickej veci, akou je výučba, výchova, profesionálna príprava etnológov špecialistov, ale rovnako dôležitou úlohou je aj výučba etnológie, resp. kultúrnej antropológie ako predmetu, ktorý patrí ku základu študijných programov viacerých humanitných študijných odborov a špecializácií. Ako príklad uvediem len tie, kde, nazdávam sa, je to celkom nevyhnutné: Politológia, sociológia, manažmenty, najmä personálny, marketing, pedagogické disciplíny, psychológia, právo atď.

Ak je etnológia povinná (a schopná) participovať na objektívnych spoločenských procesoch, potom treba diskutovať a napokon konať najmä v procesoch výučby – teda podieľať sa na vzdelávaní nielen etnológov špecialistov, ale i na formovaní odborného profilu iných odborníkov, ktorí sa v priebehu svojej práce musia vyrovnávať s takým významným fenoménom, akým je problém **medzikultúrnej komunikácie v najširšom zmysle tohto termínu a jeho obsahu**. Z toho potom vyplývajú potreby pripraviť najmä **vyučovacie programy a zabezpečiť ich flexibilitu vzhľadom k požiadavkám konkrétneho odborného vzdelávacieho programu, a zaoberať sa prípravou učebníc – opäť so zameraním na odborný profil študujúcich**.

Na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity sa etnológia, resp. kultúrna antropológia dostala do programov výučby personálneho manažmentu, manažmentu kultúry, filozofie, politológie, sociálnej práce, andragogiky. Okrem toho, vyučuje sa tu i problematika menších, antropológia umenia. Záujem o ďalšie etnologické či kultúrnoantropologické disciplíny ako súčasť spoločného základu aj pre iné špecializácie – najmä jazykové – je veľký, personálne možnosti zatiaľ menšie.

Tento malý príspevok do diskusie považujem ako podnet pre prípadné seminárne diskusie o metódach, metodikách a príprave učebníc ku výučbe etnológie slovenskej, ale aj všeobecnej kultúrnej antropológie so zameraním na európske, resp. stredoeurópske problémy a záujmové okruhy. Takáto diskusia môže byť chápaná aj ako manažérsky a marketingový príspevok k rozvoju tejto vedeckej disciplíny, a zároveň ochota participovať na spracovaní študijných i koncepčných materiálov.

Hana Hlôšková (ÚEt SAV, Bratislava)

Privítala som iniciatívu redakcie Etnologických rozpráv rozprúdiť diskusiu na tému: má/nemá zmysel pripravovať pre študentov etnológie skriptá.

Pri formulovaní stanoviska vychádzam predovšetkým z mojej osobnej pedagogickej skúsenosti. Zároveň sa však priznávam, že i napriek tomu, že medzi pedagógmi v našom odbore mám priateľov v Poľsku, Maďarsku, Čechách i v zámorí, až teraz – pri koncipovaní tohoto príspevku som si uvedomila, že nemám dostatočný prehľad o tom, aké typy učebnej literatúry používajú vo výučbe tej problematiky, ktorej sa venujem ja a na základe čoho by som mohla porovnávať. Šiesty rok pôsobím externe na Katedre folkloristiky a regionalistiky FF UKF v Nitre. Prednášam “folkloristické“ predmety hlavne v prvom a druhom ročníku, viedla som viacerých diplomantov.

Pointou môjho uvažovania je: skriptá áno. Považujem ich však zároveň len za jednu z možných foriem učebnej literatúry. Za skriptá sa prihovám i preto, lebo nitrianska katedra, ktorá vznikla v roku 1991, priebežne a systematicky buduje vlastnú knižnicu. V dnešnej finančnej situácii školstva sa nie jednoducho nakupujú nové knihy a staršia základná literatúra je i prostredníctvom antikvariátov temer nedostupná, nehovoriac o získavaní starších ročníkov odborných periodík. Uvedomujeme si, že študenti sa tak v katedrovej i v ostatných nitrianskych knižniciach ťažko a v mieste ich bydliska ešte ťažšie dostávajú k študijnej literatúre. I keď skúsenosť z rokov môjho štúdia (1974-1978) hovorí v prospech učebnicami “nenaservírovaných“ informácií, kedy sme hromadne sedávali v Univerzitnej knižnici a kolovali medzi nami odborné časopisy so štúdiami, monografie i aká-taká zahraničná literatúra. To však bolo v centre – v Bratislave s vybudovanými fondmi knižníc (aj Pedagogickej knižnice, Ústrednej knižnice SAV a s prižmúrením oka p. M. Kubovej nám bola prístupná i knižnica Národopisného ústavu SAV). Tieto možnosti nitrianski študenti nemajú a tak pristupujeme ku kompromisu: vláčime knižky z Bratislavy, robíme im xerokópie štúdií, požičiavame vlastné knihy.

Pre potreby základov z folkloristiky obsahovo i metodicky vyhovuje publikácia M. Leščáka a O. Sirovátku “Folklór a folkloristika“ z roku 1982, i keby bola užitočná jej reedícia a “vynovenie“ z hľadiska najnovších poznatkov folkloristiky u nás i vo svete. Ukážky folklórneho materiálu čerpám predovšetkým z Melicherčíkovej chrestomatie, z monografií edície Tatranu Ľudové umenie na Slovensku, edície Klenotnica slovenskej ľudovej kultúry. Pracujem i s EAS, vlastivedami a encyklopédiou.

Keď bol u mňa minulé leto konzultovať americký kolega štúdiu a preklady Dobšinského rozprávok do angličtiny, z vďaky za moju pomoc mi ponúkol možnosť vybrať si z viacerých odborných publikácií. Všetky som si zobrať nemohla, i keď sa mi videli všetky užitočné, ozval sa vo mne pedagóg a vybrala som si paperbackovú učebnicu profesorov povestnej UCLA Roberta A. Georgesa a Michaela Owena Jonesa “Folkloristics“, ktorá vyšla v roku 1995. Považujem ju za učebnicu, inšpiratívnu predovšetkým metodicky: okrem hutných výkladových partov, obsahuje ukážky folklórnych textov, pramenné texty jednotlivých bádateľov, ilustračný materiál, množstvo odporúčanej literatúry a to všetko z hľadiska najaktuálnejších poznatkov svetovej (podotýkam však, predovšetkým západnej) folkloristiky.

Dalšou oblasťou, o ktorej prednášam, je problematika folklorizmu. A práve tu voči študentom pociťujem dlh. Na Slovensku je táto problematika relatívne dobre spracovaná (teória i dejiny) i keď nie komplexne a čo je hlavné, poznatky sú roztrúsené v zborníkoch a v osvetárskych periodikách, ktoré sú v súčasnosti ťažko prístupné. Dejiny folklorizmu na Slovensku nateraz najkomplexnejšie spracoval S. Švehlák, a jeho práca je prístupná len ako rukopis kandidátskej dizertácie. Konkretizáciou pointy môjho uvažovania je to, že už pred vyše rokom som sa rozhodla, že skriptá z tejto problematiky napíšem, a tak prerábam, dopĺňam...

Kornélia Jakubíková (FiF UK, Bratislava)

Neviem sa jednoznačne rozhodnúť, či vydávanie skrípt je dobré alebo zlé. Najmä, či to znamená skvalitnenie výučby. Pre študentov sú rozhodne uľahčením štúdia. Ale má to byť ich cieľom?

Ak sú skriptá napísané kvalitne – a také by mali byť – a študent sa ich naučí, či doslova “nabífluje“, nemôže mu učiteľ s čistým svedomím povedať, že neovláda látku.

Často sa ako argument “za skriptá“ uvádza, že učiteľ by nemal prednášať základy svojho predmetu, ale predovšetkým špeciálne problémy. Tak s tým nesúhlasím, práve tie základy treba dobre objasniť.

Osožnejšie a vhodnejšie by bolo, keby sa vydávali učebné texty, či čítanky, ktoré by obsahovali najzaujímavejšie a najpodnetnejšie práce z ostatného obdobia (napr. preklady neprístupných publikácií). Tieto by sa ani nemuseli klasicky tlačiť, ale stačilo by aj rozmnoženie. Mohli a mali by sa permanentne obmieňať a dopĺňať.

Takže mi vychádza – skôr skriptá nie ako áno (i keď sa jedny už dva roky chystám spolu s Vierou Feglovou napísať).

Juraj Janto (študent 5. ročníka FiFUK Bratislava)

V nasledujúcich riadkoch chcem reagovať na problematiku VŠ skrípt v predmete etnológia z pohľadu poslucháča 5. ročníka tohto odboru.

Skriptá sú nepochybne pomôckou, ktorá zjednodušuje štúdium a šetrí čas inak potrebný na získavanie najrozličnejších štúdií, periodík, monografií... Boli to hodiny a hodiny, ktoré som strávil zháňaním (často nedostupných), čítaním a konspektovaním obsahu jednotlivých odborných článkov. Nepochybne by sa tento čas dal stráviť pre štúdium aj užitočnejšie a učebné texty by uľahčovali prácu aj pedagógom.

Potrebu skrípt som pociťoval najmä v predmetoch o slovanskej a európskej etnológii a folkloristike (II. a III. ročník) a veľmi by som ich uvítal aj z problematiky teórie a metodológie (III. roč.) a folklorizmu a folklorizácie (IV. roč.). Čo sa týka prednášok a seminárov z tradičnej slovenskej (vidieckej nie urbánnej) ľudovej kultúry (I. a II. roč.), tu vzhľadom na vydané syntézy o ľudovej kultúre (najmä ELKS), ale aj množstvo čiastkových monografií, potrebu “akútneho“ vydania učebných textov nevidím. Hoci by to tu bolo, z dôvodu relatívnej bádateľskej “uzavretosti“ a “stabilizovanosti“ výučby i z dôvodu dostatku odborníkov – etnológov, asi najjednoduchšie, čo je ťažšie povedať o vyššie uvedených predmetoch.

Ak mám hodnotiť doteraz vydané skriptá, tak by som privítal širšie a obsiahlejšie koncipované spracovanie dejín folkloristiky. Vhodné by boli aj učebné texty venujúce sa metódam a technikám terénneho (a iného) výskumu – fundamentu práce etnológa.*

Uvedenú problematiku skrípt som subjektívne hodnotil na základe svojich skúseností z prednášok a seminárov, ktoré som mal možnosť absolvovať s tými-ktorými pedagógmi, v rozsahu preberaných (resp. skúšaných) tém nimi určených.

* Takéto skriptá medzičasom napísal J. Čukan, pozri s. 143.

Katarína Platznerová (študentka 5. ročníka FiF UK, Bratislava)

Počas svojho štúdia som veľmi ocenila skriptá pani docentky Horváthovej, pána profesora Michálka a ostatné, ktoré sme mali k dispozícii. Privítala by som, a myslím si, že aj moji kolegovia, keby ich však bolo viac. Podľa môjho názoru by boli potrebnými predovšetkým skriptá z tých oblastí, ku ktorým je súhrnná literatúra ťažšie prístupná. Týka sa to najmä predmetov, akými sú metódy a techniky terénneho výskumu, mimoeurópska etnológia a podobne. Tieto skriptá by mohli byť prípadne spracované aj formou štúdií od viacerých autorov.

Peter Slavkovský (ÚEt SAV)**“Bit’, či nebit’“ učebné texty v etnológii?**

V Murphyho zákonoch existuje jeden, tzv. Meyerov zákon, ktorý znie: “Veci komplikovať je jednoduché, na rozdiel od zjednodušovania vecí zložitých.“ Mám dojem, že tento zákon je tak trochu i o výučbe etnológie na našich katedrách.

Úprimne sa priznám, že otázka výučby etnológie bola pre mňa viac ako 30 rokov, ktoré uplynuli od skončenia môjho vysokoškolského štúdia, otázkou marginálnou. Nástoľčivejšie sa mi však pripomenula hneď, ako som prijal ponuku prednášať. Spolu s ňou sa mi vynorila predstava prednášajúceho, monotónne čítajúceho pripravené prednášky nervóznym, prípadne už apatickým študentom, ktorí si nestihajú nič zapísať, resp. už na to rezignovali. Tento model je možné ešte “vylepšiť“ snahou prednášajúceho dokázať svoju intelektuálnu nadradenosť tým, že svoj výklad “prešpikuje“ náležitým množstvom cudzích slov. Záver prednášky tvorí nadiktovaný zoznam povinnej a odporúčanej literatúry, často i bez potrebných bibliografických údajov. V tejto súvislosti som si spomenul na prof. R. Bednárika, ktorý nám nadiktoval knihu, ktorej jeden exemplár vraj vlastnil on a druhý bol niekde v Amerike. Výborne sa vtedy zabával, ako taký problém vyriešime.

Nuž, tento model sa mi nezdal pedagogicky veľmi náležitý. Ak je, totiž, primárnou snahou učiteľa študentov niečo naučiť, tak by sa mal aj trochu zamyslieť, ako tento proces urobiť v daných podmienkach čo najefektívnejším. Prírodzene, možnosti katedry, na ktorej prednáša (vybavenosť knižnice, prístroje, dokumentácia a pod.), sú významným limitujúcim faktorom. Táto skutočnosť vo veľkej miere ovplyvnila i moje rozmýšľanie o spôsobe výučby tradičnej materiálnej kultúry na Univerzite sv. Cyrila a Metoda v Trnave, kde pôsobím.

Všetci dobre vieme, ako je to pre študentov s dostupnosťou k povinnej a odporúčanej literatúre. Ani v Bratislave, kde je už vybudovaná knižnica katedry, Univerzitná knižnica, možnosť štúdia v Ústave etnológie SAV a pod., nie je situácia v početnejších ročníkoch jednoduchá. O to horšie to majú študenti v Trnave. Rozhodol som sa preto poskytnúť im potrebné kompendium informácií, ktoré bude tvoriť kostru ich poznatkov o študovanom jave tradičnej ľudovej kultúry, do ktorej bude možné zasadzovať jednotlivé parciálne témy tak, aby ich mali vždy v potrebných vzťahoch – historických, prírodných, kultúrnych, sociálnych a pod. S týmto zámerom som napísal prvé učebné texty – Tradičná agrárna kultúra (pestovanie poľnohospodárskych plodín – historické, regionálne a technologické aspekty). VEDA, Bratislava 1998, 59 s. Túto prácu bude potrebné doplniť o ďalšie učebné texty venované sociálnym a duchovným súvislostiam vývinu agrárnej kultúry na Slovensku. Čitateľ tak

dostane ucelený pohľad na túto stránku nášho kultúrneho dedičstva a určite mu to pomôže pochopiť, čo znamená roľnícky základ spôsobu života predchádzajúcich generácií na Slovensku.

Naše stretnutia so študentmi potom neboli klasickými prednáškami, lebo to, čo by som im mal odprednášať, si mohli, lepšie povedané, mali prečítať pred samotnou prednáškou. Celý semester som rozdelil na niekoľko základných tém, ktoré som saturoval i potrebnou literatúrou.

Poznatky z učebných textov, referát a koreferát boli podkladom do diskusie. Referáty a koreferáty si študenti vzájomne rozmnožili na počítači. Záujemca o širšie, prípadne podrobnejšie súvislosti má v učebných textoch pripravený zoznam odbornej literatúry a moju ochotu individuálnych konzultácií. Vybranými témami som z časových dôvodov (jeden semester) nemohol postihnúť celý diapazón problémov témy, ktorú som prednášal. Mojou ambíciou preto bolo naučiť študentov rozmyšľať v súvislostiach. Povedané slovami V. Urbanovej, naučiť ich remeslo.

Týmto spôsobom som zatiaľ prednášal len prvý školský rok. Moja pedagogická skúsenosť teda nie je veľmi bohatá. Presvedčil som sa však, že v daných podmienkach je to dobrý spôsob, ktorého väčšia, či menšia efektívnosť je determinovaná schopnosťou prednášajúceho zaujať a pripravenosťou študentov, predovšetkým referujúcich. Nechcem rozvádzať túto úvahu ďalej, lebo by bola limitovaná problematikou, ktorú prednášam, a tým pre ostatných nie až tak zaujímavou.

V rozhovoroch s kolegami o mojich učebných textoch dominovali dve pripomienky – absencia ilustrácií, ale i celkovo záporný vzťah k takto písanej odbornej literatúre, ktorá vraj nenúti študenta vyhľadávať pramene a učiť sa s nimi pracovať. Ilustrácie som nezaradil celkom úmyselne, lebo sú v literatúre, s ktorou sme pracovali. I tak som chcel podčiarknuť ich komplementárnosť. Učebné texty som nechápal ako syntézu o vývine agrárnej kultúry, ale len ako model, ktorý čitateľovi uľahčí z jednotlivých elementov zložiť celý systém a ten zaradiť do ešte širšieho komplexu kultúrnych javov i s im zodpovedajúcou kvalitou vzájomných vzťahov.

Úprimne sa priznám, že som pôvodne chcel iniciovať na pôde Slovenskej národopisnej spoločnosti pri SAV vydávanie takejto edície, ktorá by nielen študentom, ale prípadne i širšej odbornej a laickej verejnosti (v tomto prípade i s ilustráciami) veľmi rýchlo, lacno a efektívne sprístupnila poznatky o kultúrno-historickom vývine jednotlivých prejavov tradičnej ľudovej kultúry. Bol by to akýsi transfer vedeckých poznatkov našej i predchádzajúcich generácií vedeckých pracovníkov tomu najširšiemu okruhu záujemcov. Myslel som si, že by to mohla byť pekná práca pre našu generáciu, vedecky ešte organizovanú tak, aby personálne pokryla jednotlivé témy celého komplexu kultúrnych javov, ktoré predstavujú tradičnú ľudovú kultúru. Civilizačný vývoj, a z neho vyplývajúce nové témy, ktoré nielenže je potrebné vedecky reflektovať, ale i celkom zákonite, ako aktuálne, viac zaujímajú najmladšiu generáciu, spolu s finančnými možnosťami súčasnej vedy, celkom odsunuli niekdajšiu požiadavku komplexnosti v etnologickom výskume.

Nech sa však už na veci dívame akokoľvek, etnológia je veda komparatívna. Nutnosť porovnávať v čase a priestore patrí medzi jej základné metodologické požiadavky. Nie je preto možné pochopiť súčasnosť bez poznania minulosti, ani určiť, čo je jedinečné bez pochopenia obecného. Myslím, že prácami tohto druhu by sme nielen sumarizovali naše vedomosti, ale v prijateľnej forme ich i sprístupnili tým, ktorí až tak nepotrebujú ich náročné a detailné štúdium. Nehovoriac o tom, že prípravu takýchto textov by bolo možné robiť v korelácii s aktuálnymi potrebami spracovania vedeckých informácií o tradičnej ľudovej kultúre.

Nechuť niektorých kolegov ma nakoniec od tejto myšlienky odradila. Som však presvedčený, že tá nechuť písať učebné texty je len dôsledkom zakoreneného a rutinného pohľadu nielen na spôsob výučby etnológie, ale i jej celkovej prezentácie. Alebo, žeby to bol len dôsledok našej pohodlnosti?

Študenti (3. ročník FF UKF, Nitra)

Skriptá z etnológie? Jednoznačne áno! Študent by totiž mal mať komplexnú predstavu o obsahu štúdia. Skriptá sú pre nás odrazovým mostíkom i poistkou v častokrát márnom hľadaní odporúčenej literatúry.

Katarína Zajicová (FiF UK, Bratislava)

Odpoveď na otázku: Skriptá rozhodne áno. Etnológia sa v rámci systematiky vied radí medzi historické vedy a jej úlohou je okrem iného zachytiť súčasné emancipačné pohyby v kultúre a spoločnosti, hľadať si k nim cestu, objavovať pramene tohto diania, vypracovať si metodológiu a analýzy týchto snáh ako aj ich hodnotenie. Len nedávno sme sa trápili s neplodnosťou a prázdnotou oficiálnej vedy, kde chýbala akákoľvek kritická analýza a aj dnes sa veľa hovorí o určitej kríze vedy. Táto kríza vychádza takpovediac zo zahmlenia "etických evidentností" a vykazuje deficit racionálnosti. Súčasný dianie (a to platí aj vo vede) je predmetom neustálej diskusie, z ktorej platné závery vychádzajú z väčšiny... Aj keď študenti etnológie majú k dispozícii niekoľko nosných publikácií, ktorých podstata je nadčasová (viď. Chrestomatia, Slovenská vlastiveda, Úvod do etnológie, Úvod do kultúrnej a sociálnej antropológie a ďalšie), stále chýbajú komplexné skriptá, ktoré by ucelene mapovali vývoj, súčasný stav a perspektívy slovenskej etnológie na prahu 21. storočia.

Juraj Zajonc (ÚEt SAV, Bratislava)

Skriptá? – Áno, ale...

V 80. rokoch, v ktorých som študoval národopis, boli pre študentov tohto odboru na FF UK v Bratislave k dispozícii skriptá, ktorých počet možno spočítať na prstoch jednej ruky. Samozrejme, ak neberiem do úvahy nepočítané skriptá, učebné texty, čítanky dejín medzinárodného robotníckeho hnutia, marx-leninskej filozofie, vedeckého ateizmu, objemné učebnice (dokonca v tvrdej väzbe) politickej ekonómie atď., ktoré tvorili neoddeliteľnú zložku štúdia každého študenta bez ohľadu na odbor. Pri štúdiu etnografie a folkloristiky sme mohli použiť skriptá *Ludová liečba na Slovensku* (1954) od R. Bednárika, ktoré však už vtedy boli viac materiálom k dejinám etnografie ako vysokoškolskou učebnicou. Druhými a vlastne aj poslednými slovenskými skriptami bola *Etnografická muzeológia* od Š. Mruškoviča (1979). Dostupný bol ešte *Úvod do folkloristiky* (1980) B. Beneša a skriptá k prednáškam z mimoeurópskej etnografie *Etnografie Afriky* od Jozefa Wolfa (1968), dvojdielna *Etnografia mimoeurópskych oblastí* od L. Holého (I. Afrika) a M. Stuchlíka (II. Austrália a Oceánia). Pretože tým boli možnosti skript z odboru vyčerpané, najväčšiu časť informácií sme získavali z vedeckých, odborných i odbornovo-populárnych prác – z článkov, štúdií, kníh, zborníkov atď. Občas sme študovali aj z rozmnoženín textov napísaných na písacom stroji, ktoré nám poskytol prednášajúci vediac, že ním odporúčená literatúra je ťažko dostupná. Zo začiatku sa aj nám zdal tento štýl štúdia, pri ktorom sme na začiatku semestra dostali často niekoľkostránkový zoznam tzv. povinnej a odporúčenej literatúry náročný. No postupom času sa zháňanie literatúry, štúdium v knižniciach, excerpovanie a konspektovanie stali súčasťou

štúdia a prípravy na skúšky. Hoci by pre nás bolo jednoduchšie pred skúškou siahnuť po jednej brožovanej učebnici, porovnať ju s prednáškami a naučiť sa všetko od prvej po poslednú stranu, časom sme sami zistili, že štúdiom originálnych prác a prameňov nám dáva viac. Nielen že nás priviedol k rozličným názorom v rámci pohľadu na jeden problém, ktoré boli základom úvah a rozhovorov, no súčasne sme sa museli učiť zvládať aj rozličné techniky vyhľadávania a získavania poznatkov. Boli sme donútení zvykať si na systematickú prácu, často aj v skupine: tituly, ktoré bolo potrebné preštudovať sme si rozdelili a prečítané, zaznamenané poznatky sme si vzájomne poskytovali. Všetky praktické skúsenosti, ktoré som získal pri ich hľadaní, vo veľkej miere aj vďaka chýbajúcim skriptám, som ocenil nielen pri tvorbe diplomovej práce, ale aj v celej nasledujúcej odbornej a vedeckej práci. No aj tak si myslím, že skriptá a učebné texty majú svoje miesto vo vzdelávaní študentov, a to aj v odbore etnológia.

K tomuto názoru ma vedú aj skúsenosti z pedagogickej činnosti na Katedre etnológie FiF UK a najmä na Katedre textilu Vysokej školy výtvarných umení v Bratislave. Od roku 1995 tu v rámci prednášok Staré textilné techniky a Teória textilných techník oboznamujem študentov – budúcich výtvarníkov s kultúrno-historickým i technologickým vývojom textilnej kultúry Slovenska v širšom stredo-, prípadne celoeurópskom kontexte. Hoci je zameranie štúdia na tejto vysokej škole iné ako FiF UK, predsa majú z hľadiska výučby mnoho spoločných črt. Jednou z nich je nutnosť poskytnúť študentom hneď na začiatku dostatok kvalitných a ucelených informácií o oblasti, s ktorou sa majú počas štúdia alebo viacerých cyklov prednášok oboznámiť. Mám na mysli objasnenie základných termínov a pojmov, ďalej vymedzenie oblasti, ktorej sa štúdium venuje i objasneniu jej vzťahov k iným odborom a pod. Rovnako dôležité je naznačiť podľa charakteru a povahy štruktúru danej oblasti. Špecifický význam má aj priblíženie vývoja jej bádania s poukázaním na dôležité výsledky (reprezentované najmä publikovanými prácami). Uvedené informácie spracované v jasnej, prehľadnej a vyváženej forme tvoria podľa môjho názoru nepostrádateľné východisko pri začiatku štúdia akejkoľvek problematiky zo sféry spoločnosti a kultúry, a to aj v tom prípade, že sa ňou zaoberajú študenti mimo spoločenskovedných študijných odborov. Takto obsahovo vymedzené skriptá sa často už v názve označujú ako Vstup alebo Úvod do určitej problematiky. Majú poskytnúť základnú orientáciu v danej oblasti, na základe ktorej môže študent pristupovať k jednotlivým problémom, názorom, teóriám i konkrétnym poznatkom. Preto považujem skriptá tohto druhu, ktoré tvoria vstup do vedného odboru alebo do určitej subdisciplíny za nevyhnutné. Pre etnológiu (etnografiu a folkloristiku) dnes plnia túto funkciu vysokoškolské skriptá *Úvod do etnológie* (1989) od E. Horváthovej. Možno namietat, že tento študijný materiál, i vzhľadom na dobu vzniku, neobsahuje mnohé údaje dôležité pre orientáciu študenta v súdobej etnológii. No aj za cenu, že si čitateľ pri štúdiu ďalšej literatúry mnohé názory skoriguje, doplní alebo vyvolajú u neho otázky, majú tieto skriptá význam. V súvislosti s nimi sa ukazuje, že práve tento typ učebných materiálov by mal byť neustále dopĺňaný novými poznatkami a pravidelne vydávaný.

Otázka tvorby a používania skript venovaných jednotlivým oblastiam odboru, okruhom tém alebo vybraným problémom je však podľa môjho názoru komplikovanejšia. Hoci skriptá majú odlišný charakter ako originálna vedecká práca, predsa sa aj v nich prejavuje prístup a názory autora. Nazdávam sa však, že ak sa autor podujme napísať skriptá, robí to s vedomím, že pripravuje učebnicu, v ktorej nebude preferovať a pertraktovať len svoje zistenia, názory a teórie, ale že chce študentom podať sumu poznatkov k danej problematike. Tak význam skript, aj v iných spoločenskovedných odboroch, spočíva v poskytnutí škály, hoci aj odlišných názorov, teórií, hypotéz, interpretácií konkrétnych zistení. Nemalý význam, najmä pre lepšie pochopenie teoretických záverov, zovšeobecňujúcich tvrdení má aj účelne vybraný, vhodne okomentovaný, časovo a priestorovo identifikovaný konkrétny materiál. A nemyslím tým len

textové, ale aj obrazové dokumenty, ktoré by nemali mať len pomocnú ilustračnú funkciu, ale treba využiť ich širšiu informačnú hodnotu. Najmä v prácach zaoberajúcich sa materiálnou kultúrou by mala byť obrazová informácia, ktorá má aj špecifickú hodnotu z hľadiska vnímania a zapamätania, zastúpená vo dostatočnej miere. Táto zložka veľmi chýba v najnovších učebných textoch, ktoré sa venujú aj materiálnej stránke tradičnej kultúry, a to v práci P. Slavkovského *Tradičná agrárna kultúra Slovenska* (1998). Vhodné je zaradenie dobových fotografií do publikácie *Tradicie slovenskej rodiny* (1997) používanej tiež ako učebné texty. Tu je však miestami problematický sprievodný text, podľa ktorého je skupina osôb označená napr. len ako *Rodina z Hontu* (s. 17) alebo *Rozšírená rodina s prístavkom, 1930, Senohrad, okr. Zvolen* (s. 28) bez uvedenia ďalších údajov (sociálne postavenie, konfesia, zamestnanie atď.).

Zrejme každý, kto sa už viac rokov venuje odovzdávaniu poznatkov študentom prostredníctvom prednášok začne uvažovať aj o eventualite zhrnúť poznatky z danej oblasti, ktoré má zväčša spracované do poznámok alebo aspoň do východiskových téz, do skript, učebných textov. Myslím si, že tvorba skript vyžaduje aspoň niekoľkoročnú prax prednášateľa. Tak ako tvorba odbornej alebo vedeckej práce aj tvorba skript prechádza od fázy sústredenia informácií cez fázu ich selekcie, spracovania až po ich sprístupnenie. No v prípade prednášok a písania skript alebo učebných textov k tomu pristupuje ešte nutnosť nájsť a overiť vhodný účinný a zrozumiteľný spôsob ich odovzdávania ako v ústnej, tak aj v písomnej podobe. Za veľmi dôležitú považujem vyváženosť a rovnomernosť hĺbky záberu informácií obsiahnutých v skriptách. Ak sa autor podujme vytvoriť učebnicu k určitej oblasti, mal by všetky jej zložky prezentovať a objasňovať rovnomerne alebo primerane ich významu v rámci danej problematiky. Je nesprávne, ak autor prezentuje určitú oblasť, celok iba cez problém, na ktorý sa špecializuje, pričom svoje názory a zistenie zovšeobecňuje a aplikuje na celú oblasť.

Problém postavenia skript vo vzdelávacom procese však nie je len otázkou spôsobu ich písania, ale aj používania. Tak, ako by skriptá mali byť prvým materiálom pri vstupe do určitej problematiky, nemali by sa stať aj posledným, teda jediným prameňom, s ktorým študent pracuje. Štúdium určitej problematiky nemožno redukovať len na osvojenie si obsahu skript. Práve preto, aby študent hlbšie prenikol do problematiky a dostal sa k jej plastickému obrazu, na ktorý si tvorí vlastný názor, je potrebné, aby okrem skript siahol aj po iných dokumentoch. Aj v tomto prípade ho môžu vhodne usmerniť aj skriptá.

Skriptá majú nesporne dôležitú funkciu pri prvom zorientovaní sa v danej problematike vrátane získavania informácií o ďalších dokumentoch, prácach. Preto je veľmi dôležitá časť nazývaná Literatúra alebo Použitá literatúra a pramene. Je síce na konci skript, no svojím významom je rovnocenná ich ostatným častiam. S tým súvisí aj fakt, že autor skript by mal dbať aj na správnosť ich formálnej stránky, najmä čo sa týka spôsobu citovania literatúry v texte, uvádzania jej súpisov. Správne a úplné údaje o prácach a ich dobre zostavený zoznam ocení nielen študent. Pomáhajú aj prednášajúcemu, ktorý nie je nútený pred každým cyklom prednášok zostaviť nový zoznam. O literatúru uvedenú v skriptách sa môže oprieť aj pri zadávaní seminárnych prác a to vrátane formy, ktorú majú študenti v písomných prácach dodržiavať. Pre študenta, ale aj pre informačného pracovníka je totiž veľmi náročné a často bezvýsledné pátranie po titule, ktorý prednášajúci uvedie bez presnej identifikácie a žiada od študenta, aby ho preštudoval. Tento fakt, ktorý nie je zriedkavý napr. ani pri komunikácii so študentmi navštevujúcich knižnicu ÚEt SAV, na nich pôsobí často demotivujúco.

Tak ako môže prednášajúci aj podľa toho, či študent ovláda len skriptá alebo aj poznatky z iných prameňov zistiť nie len úroveň jeho vedomostí, ale aj hĺbku záujmu o odbor, rovnako má študent možnosť vytvoriť si úsudok o prednášajúcom aj podľa jeho spôsobu

práce so skriptami i štýlu poskytovania údajov o literatúre. Ak študent zistí, že obsah prednášok je totožný s obsahom skript, prestane o prednášky javiť záujem, pretože vie, že mu stačí pred skúškou naštudovať skriptá. Ako vidno, skriptá nie sú a ani nemôžu byť univerzálnym riešením problémov úrovne a množstva študijnej literatúry. Ak nám ide o výchovu uvažujúcich, a nie len memorujúcich študentov, je skutočne potrebné, aby si už počas vysokoškolského štúdia osvojovali metódy vedeckej práce, ktoré využijú aj v praxi bez ohľadu na to, či budú pôsobiť vo vedecko-výskumnej, pedagogickej alebo komerčnej či inej oblasti. Skriptá aj v tom smere poskytujú možnosť. Ak prednášajúci chápe skriptá ako základný študijný materiál, ktorý poskytuje študentovi východiskové informácie, ku ktorým sa v prípade nejasností môže vrátiť, môžu byť prednášky zamerané viac na špecifické, nové alebo diskutabilné témy, problémy. Takéto "problémové prednášky" sú síce náročnejšie pre prednášajúceho i pre študenta, no ich prínos spočíva nielen v rozšírení kvantity poznatkov študenta nad rámec skript, ale aj v možnosti priblížiť pertraktovaný problém zo špecifických aspektov ako dynamický komplex a jeho poznávanie ako kontinuálny proces.

Podľa poznatkov získaných od kolegov z iných oborov zaznieva otázka, ktorou som nadpísal týchto niekoľko názorov a postrehov, nie len v komunite etnológov. Veľmi živo, s názormi pre aj proti, sa o nej v súčasnosti debatuje napríklad medzi historikmi. Ostáva mi však ešte doplniť odpoveď na túto otázku. Takže: Skriptá? – Áno, ale nie ako jediný a univerzálny študijný materiál, no ako spoľahlivý a ucelený prameň dôležitých poznatkov a údajov umožňujúcich dobrú orientáciu v problematike pri jej ďalšom štúdiu.

Zuzana Beňušková (ÚEt SAV)

Ako redaktorka tohto časopisu píšem svoj názor po prečítaní diskusných príspevkov kolegov, a preto na ne budem mimovoľne reagovať. Domnievam sa, že vo viacerých predmetoch prednášaných v rámci etnológie je množstvo nadčasových informácií, ktoré by bolo vhodné dať na papier či už vo forme študijných textov alebo kompendií. Poslúžili by hneď viacnásobne: študentom etnológie ako minimum a odrazový mostík pre ďalšie štúdium, študentom-neetnológom a iným záujemcom (pretože aj s takýmto musíme rátať) ako základná informácia o parciálnej téme a pedagógom, ktorí prídu po nás, ako pomôcka, na ktorú môžu nadviazať. Obavy z toho, že by takéto texty zúžili obzor študenta považujem za jeho podceňovanie, pretože, kto má o štúdium záujem, rýchle pochopí, že pri skriptách nemá skončiť, ale začať.

Ak porovnáme dnešné štúdium s tým naším, treba zohľadniť skutočnosť, že za tých cca 20 rokov toho v odbornej literatúre dost' pribudlo. Ťažko môžeme chcieť od študenta – navyše z dvojodborového štúdia, aby prečítal to, čo my kedysi, plus výber z novších prác. Súhlasím s názorom, že základné informácie treba odprednášať aj v prípade, keď sú publikované. Výhodou je, že ich takto naozaj možno prednášať a nie diktovať. Zároveň učebnica umožňuje pedagógovi zabočiť do zaujímavej témy bez obáv, že to bude na úkor nejakej základnej informácie, ktorú nestihne povedať. To môžem potvrdiť z vlastných prednášok, ktoré som mala pred a po vydaní kompendiálnej publikácie ku kultúrnym regiónom Slovenska.

Podobne ako viacerí kolegovia, pociťujem absenciu učebnice a čítanky z teórie a metodológie – produkcia našich českých susedov je, žiaľ, pre študentov čoraz nedostupnejšia. Málo dostupné sú však napr. aj skriptá E. Horváthovej, ktoré by si zaslúžili reedíciu – optimálne aj s doplnkami – a najmä výraznejšiu grafickú úpravu. Z tém, ktoré prednášam, by som ešte spomenula urbánnu etnológiu, kde by som si vedela predstaviť učebnicu s výberom už publikovaných nosných článkov doplnených o úvodný text a bibliografiu. Čo sa týka tlače

menej dostupných textov – domnievam sa, že nič nebráni pedagógom, aby pre prezenčné štúdium postupne pripravili kópie tých článkov, ktoré opakovane zadávajú. Pri vzájomnej konfrontácii jednotlivých katedier, by bolo možné vyselektovať tie najfrekventovanejšie a zamyslieť sa nad ich reedíciou.

Napokon aj R. F. Murphy v úvode svojej učebnice “Úvod do kulturní a socialní antropologie“ píše, že by “mala byť čítaná s ďalšími materiálmi – etnografickými monografiami a článkami a antológiami antropologických esejí, ktoré by študenta uvoľnili z obmedzujúcej perspektívy učebnice a umožnili mu preskúmať celú škálu teórií a metód, ktoré disciplínu obohatili“. A ešte pripomeniem F. Saussura. Jeho prednášky pozbierané od študentov po jeho smrti vyšli ako slávny Obecný kurz lingvistiky, ktorý položil základ nového myslenia v spoločenských vedách. Boli s tým však zmätky, pretože študenti mali viacero verzií prednášok. Logicky teda vyplýva: píšme skriptá kým žijeme!

Michal Kaľavský: Dejiny slovenskej etnológie. I. Osobnosti. Vysokoškolské učebné texty pre študijný odbor etnológie. Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave. Filozofická fakulta. VEDA, vydavateľstvo SAV, Bratislava 1999, 102 s.

Prvý zväzok učebných textov k dejinám slovenskej etnológie (z autorom naplánovaných troch) sa venuje predovšetkým osobnostiam slovenskej etnológie v časovom období od 18. storočia do 60. rokov 20. storočia. Ďalšie zväzky, ako v úvode uvádza M. Kaľavský, budú venované problematike dejín vedeckých inštitúcií a základným dielam slovenskej etnológie, ktoré tvoria akési míľniky vedeckého myslenia v našom odbore.

Prvý zväzok venoval autor profilovým osobnostiam národopisnej vedy na Slovensku v uvedenom časovom období. Vo svojej práci sa M. Kaľavský vyhol striktnej periodizácii, akcentuje však kontinuitu našej vednej disciplíny od čias Jána Čaploviča až po súčasnosť. Jednotlivé osobnosti sú zaradené do charakteristických dobových súvislostí vývinu národopisnej vedy – od osobností z obdobia osvietenstva, cez štúrovske obdobie, Maticu slovenskú, Muzeálnu slovenskú spoločnosť, Hnutie svojrázu, cez obdobie Republiky Československej, Slovenskej republiky, až po slovenskú etnografiu po roku 1948.

Čitateľ učebných textov M. Kaľavského získa systematický prehľad osobností, ktoré vedecký život týchto vývinových období slovenskej etnológie naplnili, potrebné bibliografické údaje o ich prácach i ich základné anotácie. Nazdávam sa, že slovo "prehľad" je v tomto prípade kľúčové, lebo záujemca o poznanie dejín slovenskej etnológie, ako prameňa materiálových, metodologických a teoretických prínosov k vlastnej vedeckej práci, bude musieť siahnuť po základných dielach uvedených osobností, v ktorých mu učebné texty M. Kaľavského robia veľmi dobrého sprievodcu.

Peter Slavkovský

Lokálna a regionálna kultúra po roku 1989. Zostavil J. Čukan. Vydala Slovenská poľnohospodárska univerzita v Nitre v spolupráci s Univerzitou Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra 1998. 176 strán, angl. a nem. res.

V dňoch 1.–6. júna 1998 sa v Nitre konal medzinárodný študentský folklórny festival Akademická Nitra 1998. Jeho súčasťou bola aj medzinárodná študentská konferencia nesúca názov Lokálna a regionálna kultúra po roku 1989. Stretli sa na nej študenti z Univerzít z Krakowa, Opole a Cieszyna, Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity z Brna, Filozofickej fakulty UK Bratislava, Economickej fakulty UMB v B. Bystrici, Filozofickej fakulty UKF v Nitre a Agronomickej fakulty Slovenskej poľnohospodárskej univerzity v Nitre. Zborník obsahuje len časť prezentovaných referátov, nakoľko niektorí autori napriek upozorneniam svoje príspevky načas neposlali.

Prvá časť viac-menej zdôrazňuje súčasný moderný trend v spoločnosti – návrat k prírode, k tradíciám a ľudovej kultúre vôbec. Tento trend, patriaci k dôležitým fenoménom najmä poprevratového obdobia, sa premieta do mnohých oblastí života a prejavuje sa v rôznych formách, ktoré sa jednotliví autori pokúšajú interpretovať vo svojich príspevkoch – proregionálna politika, enviromentalistika, agroturistika a využívanie tradičnej kultúry v turizme (Nôžková, J., Hanusková, A. – Giliánová, A., Miksák, Š.), spájanie múzeí v prírode so životom, školou (Drápala, D.) zavádzanie projektov regionálnej kultúry do vyučovacieho procesu a vzdelávania vôbec, mimoškolské aktivity mládeže (Galvánková, A.). Referáty analyzujú nielen tieto tendencie, ale podávajú aj návody a jednotlivé metodologické prístupy na ich aplikáciu do každodenného života. Takmer vo všetkých príspevkoch rezonuje slovo návrat. Tieto tendencie chcú vytrhnúť ľudí z mestského konzumného štýlu života a hľadať únik trebárs aj prostredníctvom kosenia lúk (Vojtková, J.).

Dva príspevky sa dotýkali aj folkloristickej tematiky. Cieľom jedného z nich bolo predstaviť a klasifikovať novší žáner piesní s kresťanským námetom, tzv. gospely (Sládek K.), v druhom autorka Balleková, K. hovorí o dedinskej folklórnej skupine a jej vplyve na spevnosť v regióne. Súčasný stav obyčajovej tradície sa pokúsili zachytiť autori príspevkov Dožynky jako forma świentowania w Wielkopolsce (Mularczyk, I.) a Súčasné podoby predsvadobných obyčajov na strednom Spiši (Palubová, Z.). Analýzu problematiky recepcie reklamy a jej vplyvu na dnešnú spoločnosť podala Vagačová H.

Štyri posledné príspevky sú zamerané na etnické minority. Nachádza sa tu príspevok o kultúre súčasných Rómov (Procházková, A.) a o nemeckej hudobnej skupine pôsobiacej v Sliezsku (Parma, K.: "Echo Prószkowa" – "Proskauer Echo". Proba monografii.) Posledné dva príspevky sa venujú židovskej problematike, konkrétne židovskému táboru v Novákoch v rokoch 1941-1944 (Baka, I.) a pohrebným obyčajom Židov (Doležajová, S.).

Celá akcia bola výbornou príležitosťou pre prezentáciu študentov, ktorí okrem samotného prednesenia príspevkov sa striedali vo vedení konferencie a diskusií. Zároveň mali účastníci možnosť zúčastniť sa na rôznych spoločensko-kultúrnych podujatiach. Do scenára konferencie boli zaradené aj návštevy večerných koncertov v Divadle Andreja Bagara v rámci spomínaného folklórneho festivalu a prehliadka historických častí mesta Nitra. Rozhodne tradíciu takýchto podujatí treba aj naďalej udržiavať, aby Akademická Nitra rezonovala nielen ako prestížny medzinárodný festival univerzitných folklórnych súborov, ale aj ako významné študentské vedecké fórum, ktoré u nás absentujú.

Margita Jágerová

Študentská vedecká konferencia a umelecká prehliadka na Katedre folkloristiky a regionalistiky FF UKF v Nitre.

Dňa 26. apríla 1999 sa na Katedre folkloristiky a regionalistiky FF UKF v Nitre konala Študentská vedecká konferencia a umelecká prehliadka (ŠVK a UP), kde študenti prezentovali svoje súťažné práce v dvoch kategóriách – teoretickej (15 prác) a praktickej (6 prác).

Konferencie sa so svojimi príspevkami zúčastnili študenti druhého až štvrtého ročníka, pričom štvrtáci prezentovali svoju prípravu na diplomovú prácu. Súťažiaci oboznámili svojich kolegov s tézami svojich prác, ktoré vznikli na základe vlastných terénnych, alebo teoretických výskumov. Po každom príspevku nasledovalo vyjadrenie školiaceho pedagóga a následne diskusia, s priestorom na otázky a podnety, do ktorej sa zapájali študenti i pedagógovia.

Písomnú podobu prác, ako aj vystúpenia súťažiacich hodnotila porota zložená z pedagógov a zástupkyne študentov. Po vypočutí si všetkých prác, teda niečo viac ako šiestich hodinách, určila porota víťazov.

V teoretickej sekcii boli udelené dve prvé miesta – získali ich Daniel Ježík s prácou „Komunikačný vzťah hudobník – hosť na príklade cigánskej kaviarenskej hudby“, ktorý zaujal praktickým prednesením problému s použitím video-záznamu a Vladimír Šípka s prácou „Piesňový repertoár speváčky ľudových piesní Márie Adame zo Kšínnej“. Druhé miesta boli takisto dve: Milena Pánisová: Tradičné hry detí v scénickom spracovaní a Anna Siposová: Pohrebné zvyky na Podzoborí (na príklade obce Jelenec). Všetky spomenuté práce sú z pera študentov 4. ročníka. Tretie miesto získala dvojica Richard Benech a Martina Vladová (2. a 1. ročník) za prácu nazvanú stručne: Bohyne? (venovali sa v nej ľudovým liečiteľkám a veštkyňiam zo Starého Hrozenkova). Práce D. Ježíka, M. Pánisovej, R. Benecha a M. Vladovej budú katedru reprezentovať na medzinárodnej študentskej konferencii v poľskom Opole.

V sekcii praktickej udelila porota prvé miesto za prácu „Margecanská kruta – popis a interpretácia“ dvom poslucháčom druhého ročníka, Danke Javorskej a Vladimírovi Vnenčákovi. O druhé miesto sa spolu delia Janka Valachová s prednesom dievčenských ľúbostných piesní z obce Krpeľany (2. ročník) a Juraj Kysel, ktorý na cimbele spolu s ľudovou hudbou interpretoval ľudovú pieseň „Vešelo še dzifče“ (3. ročník). Tretie miesto obsadila Miroslava Hollá (1. ročník) s prednesom ľúbostných piesní z Fačkova.

Počet súťažných prác v tohoročnej ŠVK a UP nepochybne potvrdil záujem študentov o štúdium národopisu ako vedy. Príspevky preukázali odbornú pripravenosť súťažiacich a motivovali nielen študentov 1. ročníka k príprave na budúročné kolo ŠVK a UP.

Juraj Kysel

Študentská vedecká konferencia na Katedre etnológie FiF UK v Bratislave

Katedra etnológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave zorganizovala tento rok Študentskú vedeckú konferenciu dňa 26. apríla. Na úvod privítal prítomných hostí vedúci katedry Doc. PhDr. M. Leščák, CSc. Vo svojom príhovore vyzdvihol hojnú účasť

pracovníkov ÚEt SAV – menovite PhDr. H. Hlôškovej, CSc., O. Danglovej, CSc., PhDr. A. Manna, CSc. i D. Luthera, CSc. a poprial súťažiacim veľa úspechov. V súvislosti s jednotlivými vystúpeniami sa o plodnú diskusiu, popri všetkých pedagógoch našej katedry, pričínili aj prítomní študenti.

Ako prvá so svojou prácou “Uplatnenie laikov v cirkvi“, vystúpila Petronela Krivčíková (II. roč.). Na základe stacionárneho terénneho výskumu v liptovskej obci Bobrovec dokumentovala súčasný stav náboženského života vo vidieckom prostredí, s dôrazom na porovnanie mladšej a staršej generácie.

Po nej nasledovala Katarína Porubčanská (IV. roč.), ktorá okrem iného, aj na príklade dokumentárneho filmu od Dušana Hanáka – *Obrazy starého sveta* (1972), spracovala tému “Folklorizmus v slovenskej filmovej tvorbe.“

Príspevkom “Uplatnenie a miera štylizácie etnografických a folklórnych javov v dramaturgii detských folklórnych súborov v Bratislave“ sa prezentovala Zuzana Veselská (IV. roč.), keď (na základe osobných skúseností) priblížila aktuálnu problematiku koncepcie a prednesu folklóru v detských súboroch.

Mária Čičelová (IV. roč.) vo svojom príspevku “Ľudová tradícia v súčasnej slovenskej architektúre a urbanizme“, zoširoka mapovala uplatňovanie tradičných prvkov v dnešnej architektonickej tvorbe, pričom pri spracúvaní témy odborne spolupracovala aj s Fakultou architektúry STU.

Práca “Vinohradníctvo v Skalici“ prednesená Rastislavom Fil'om, Ondrejom Janákom a Martinom Holičom, komplexne mapovala problematiku našej významnej vinohradníckej lokality, pričom príspevok bol netradične obohatený o ponuku vína zo spomínanej oblasti.

Dôkazom, že i vedenie fakulty má záujem o poznanie vedeckej práce študentov našej katedry, bola návšteva Jeho spektábilis Doc. PhDr. L. Kiczka, CSc., ktorý si vypočul časť prednesených príspevkov.

Porota mala ťažkú úlohu, vybrať spomedzi piatich kvalitných prác – tie najlepšie. Posúdila i výsledky tajného hlasovania študentov a napokon sa uzniesla na nasledovnom poradí: víťazkou sa stala M. Čičelová, na druhom mieste sa umiestnila Z. Veselská. Vzhľadom na zhodný počet získaných bodov boli udelené dve tretie miesta – pre K. Porubčanskú a trio R. Fil'a, O. Janáka a M. Holiča. Ako cenu si víťazi odniesli finančné dary, za ktoré si môžu kúpiť literatúru podľa vlastného výberu. Autori práce “Vinohradníctvo v Skalici.“ boli navyše poctení Cenou katedry etnológie.

Ako pozitívny prísľub do budúcnosti môžeme označiť skutočnosť, že v jednotlivých prácach bolo viac, či menej cítiť posun ku interdisciplinárnemu spracovaniu tém a prezentácii pomocou audiovizuálnych komunikačných prostriedkov.

Tohtoročné kolo Študentskej vedeckej konferencie dokázalo schopnosť našich študentov pracovať na profesionálnej úrovni, v etnológii poukazovať na stále nové aktuálne problémy a výsledky svojho vedeckého úsilia erudovane obhájiť aj pred odborným publikom.

Usporiadateľom patrí vďaka za prínosné vedecké a spoločenské podujatie.

Michal Bada

Konferencia urbánnych etnológov

V závere trojročného grantového výskumného projektu “Procesy diferenciacie lokálneho spoločenstva (na príklade skupinových vzťahov v mestskom a vidieckom prostredí)“, vedeného P. Salnerom sa konala konferencia nazvaná Diferenciácia lokálneho spoločenstva v každodennom živote (Bratislava, 12.–13. október 1998).

Zúčastnil sa jej viacročný a vcelku zohraný tím urbánnych etnológov z Bratislavy a Banskej Bystrice, rozšírený o zahraničných spolupracovníkov, s ktorými sa osvedčila spolupráca už v predchádzajúcich obdobiach. Ide teda o tím výskumníkov, ktorí svoju prácu už viac rokov vzájomne sledujú a vzájomne sa aj inšpirujú. Takáto systematická spolupráca je v rámci slovenskej etnológie ojedinelá, o to zaujímavejšie je sledovať jej smerovanie a výsledky.

Napriek tematickej rôznorodosti príspevkov a výskumu viacerých miest, mnohoročnú spoluprácu slovenských urbánnych etnológov v zborníku cítiť. Časť ich príspevkov vzájomne korešponduje a jeden rozvíja parciálnu časť druhého. Príspevky spája najmä vnímanie spôsobu mestského života cez elitné vrstvy, voľný čas, modernizácia na konzum ponúkaný v reklame. Napr. mestským elitám sa venujú M. Vrzgulová (na príklade Trenčína) a E. Mannová (na príklade Bratislavy). K spôsobu života mestských elit patrili aj niektoré druhy športu a úlohe športu v živote mestských obyvateľov sa venovala A. Bitušiková. Nové modernizačné prvky v spôsobe života v prvej polovici 20. storočia dešifrovala z novinovej reklamy L. Faltánová.

Keďže pri výbere tém a prístupov k ich spracovaniu má každý autor v podstate voľnú ruku, rámcovaný je len strešným názvom projektu, spája ich rovnaká metodologická línia. Východiskom tejto línie je sledovanie vplyvu politických zlomov v 20. storočí na sociálnu diferenciaciu a formovanie spoločenského života jednotlivých sociálnych skupín. Akcent na politické pozadie je rôzny – podľa sledovaných cieľov. Citelný je najmä pri výskumoch Bratislavy, kde sa odohrávali hlavné udalosti politického života, no určujúci je aj pri niektorých výskumoch menších miest. Takýto prístup dôsledne využil D. Luther a politické udalosti premietol do schém diferenciacie obyvateľov Bratislavy. Z metodologického aspektu v tomto príspevku vystúpil aj ďalší zreteľný prvok, ktorý je príznačný pre väčšinu slovenských urbánnych etnológov – orientácia na obdobie do roku 1948 (prípadné sledovanie “oblúka“ spájajúceho roky 1948–1989).

Osviežením v zaužívaných metodologických stereotypoch bol príspevok V. Feglovej, venovaný komunitným spoločenstvám a filantropii v prostredí súčasnej Nitry. Vychádza z bezprostrednej súčasnosti opierajúc sa o analógie spoločenskej kooperácie v tradičných rurálnych prostrediach. Precíznu socio-kultúrnu analýzu skupiny, ktorá zrejme ulahodí najmä etnomuzikológom, spracoval na vrstve mestských rómskych muzikantov A. B. Mann. Dôsledne historicko-etnologický prístup k spracovaniu problematiky vinohradníckeho mestečka Modry zvolila K. Popelková, produktívne využijúc hlbšie historické kontexty formovania miest na Slovensku. Do prostredia robotníkov a baníkov a sociálnych vzťahov v rámci spoločenskej stratifikácie v baníckych mestách na strednom Slovensku siahla J. Darulová, čím zároveň prispela k poznaniu dosiaľ málo spracovanej a menej výraznej skupiny banskobystrického robotníctva. Z problematiky osobitostí života židovského obyvateľstva nielen v Bratislave čerpal P. Salner. O spoločenstve Bulharov v Bratislave v 20. storočí s akcentom na povojnové obdobie informovala Z. Beňušková.

Zo zahraničných účastníkov boli zastúpení kolegovia z Českej republiky a Poľska. Z. Uherek (Praha) vybočil zo zabehnutých časopriestorových stereotypov a využil výskum krajanov v Bosne. Osmanská nadvláda, rakúsko-uhorské kontexty urbanizácie, socialistický urbanizmus – to všetko sú vplyvy, ktoré neobišli ani mestské sídla na Slovensku. Poznanie rozmanitosti vývinu miest v iných oblastiach Európy pomáha pochopiť špecifiká urbanizácie jednotlivých kultúrno-historických oblastí. Tu možno hľadať aj zmysel komparácie zdanlivo úplne odlišných mestských prostredí. K. Altman sa pri etnickej analýze brnianskej mestskej komunity zameril na kontexty industrializácie na prelome 19. a 20. storočia.

Produktívna spolupráca s poľskými urbánnymi etnológmi sa tentokrát premietla v dvoch príspevkoch, ktoré sa tematicky mierne vyčleňujú spomedzi ostatných. M. G. Gerlich sa v podstate zaoberal regionálnou diferenciáciou, regionálnym vedomím a vplyvmi regionálnych lídrov predstavujúcich elity. A. Stawarz podal prehľad o formovaní, smerovaní a produkcii urbánnej etnológie v Poľsku s podrobnou bibliografiou, čo v konečnom dôsledku možno tiež chápať ako výsledok globálnej diferenciácie spoločnosti na rurálnu a urbánu.

Písomné podoby referátov, ktoré odzneli na konferencii (okrem inde publikovaného referátu Z. Beňuškovvej), doplnené o príspevky B. Soukupovej, M. Moravcovej a M. Turkovej (všetky z Prahy) sú publikované v zborníku **Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote**, vydanom v roku 1999 v ÚEt SAV.

Konferencia mala voľné pokračovanie v kuloároch a na exkurzii v Slovenskom Grobe, kde v tom čase vrcholila sezóna pečených husí a burčiaku. Gurmánske zážitky však účastníkov konferencie neutlmili v snovaní ďalších plánov smerovania urbánnej etnológie. Výsledkom je myšlienka založiť Asociáciu urbánnych etnológov strednej Európy, ktorá by mala vytvoriť podmienky pre pravidelné kontakty a koordináciu činnosti slovenských, poľských a českých urbánnych etnológov. Aj keď skupina slovenských urbánnych etnológov je v súčasnosti dosť zreteľne ohraničená, otvorená je, samozrejme, aj ďalším záujemcom o výskumy v mestskom prostredí.

Zuzana Beňušková

Zoznam autorov

- APÁTHYOVÁ-RUSNÁKOVÁ Zora – Ústav etnológie SAV, Bratislava
BADA Michal – študent 3. ročníka, Katedra etnológie FiF UK v Bratislave
BENŽA Mojmír – Ústav etnológie SAV, Bratislava
BEŇUŠKOVÁ Zuzana – Ústav etnológie SAV, Bratislava
BOTÍKOVÁ Marta – Katedra etnológie FiF UK, Bratislava
ČUKAN Jaroslav – Katedra folkloristiky a regionalistiky FF UKF, Nitra
DUBAYOVÁ Mária – Katedra vzdelávania dospelých FF UPJŠ, Prešov
FALŤANOVÁ Ľubica – Ústav etnológie SAV, Bratislava
HLÔŠKOVÁ Hana – Ústav etnológie SAV, Bratislava
JÁGEROVÁ Margita – Katedra folkloristiky a regionalistiky FF UKF, Nitra
JAKUBÍKOVÁ Kornélia – Katedra etnológie FiF UK, Bratislava
JANTO Juraj – študent 5. ročníka, Katedra etnológie FiF UK, Bratislava
KYSEĽ Juraj – študent 3. ročníka, Katedra folkloristiky a regionalistiky FF UKF, Nitra
PAVLÍKOVÁ Martina – Ústav etnológie SAV, Bratislava
PLATZNEROVÁ Katarína – študentka 5. ročníka, Katedra etnológie FiFUK, Bratislava
POLÁKOVÁ Csilla – Krížna 272/31, Okoč
POPELKOVÁ Katarína – Ústav etnológie SAV, Bratislava
SEDLÁKOVÁ Viera – Matica slovenská, Martin
SKALNÍK Peter – Katedra Blízkeho východu a Afriky FF, Univerzita Karlova v Prahe, Celetná 20
SLAVKOVSKÝ Peter – Ústav etnológie SAV, Bratislava
ZAJICOVÁ Katarína – Katedra etnológie FiF UK, Bratislava
ZAJONC Juraj – Ústav etnológie SAV, Bratislava

Etnologické rozpravy

Vydáva Etnografické múzeum SNM, Ústav etnológie SAV, Slovenská národopisná spoločnosť pri SAV

Ročník VI., 1999, číslo 1

Vychádza dvakrát ročne

Redakcia: Peter Salner (zodpovedný redaktor)
Zuzana Beňušková
Ingrid Kostovská

Redakčná rada: Jaroslav Čukan, Viera Feglová, Milan Leščák, Peter Maráky, Martin Mešša, Juraj Podoba, Katarína Popelková, Dušan Ratica

Adresa redakcie: Ústav etnológie SAV, Jakubovo nám. 12, 813 64 Bratislava
e-mail: benus@nu.savba.sk

Číslo oponovali: Oľga Danglová, CSc., Viera Feglová, CSc.

Náklad: 300 ks
Tlač: ZING PRINT

Registračné číslo MK SR: 924/94

ISSN 1335-5074